İBN HALDUN ANISINA TÜRKİYE VE TÜRK DÜNYASI ARAŞTIRMALARI-VI

Editör: Doç. Dr. Yunus Emre TANSÜ

İKSAD
Publishing House

İBN HALDUN ANISINA TÜRKİYE VE TÜRK DÜNYASI ARAŞTIRMALARI-VI

Editör

Doç. Dr. Yunus Emre TANSÜ

Ankara

2020

İKSAD Publishing House

Copyright © 2020 by iksad publishing house
All rights reserved. No part of this publication may be reproduced, distributed or transmitted in any form or by
any means, including photocopying, recording or other electronic or mechanical methods, without the prior written permission of the publisher, except in the case of
brief quotations embodied in critical reviews and certain other noncommercial uses permitted by copyright law. Institution of Economic Development and Social
Researches Publications®
(The Licence Number of Publicator: 2014/31220)
TURKEY TR: +90 342 606 06 75
USA: +1 631 685 0 853
E mail: iksadyayinevi@gmail.com
www.iksadyayinevi.com

It is responsibility of the author to abide by the publishing ethics rules.
Iksad Publications – 2020©

ISBN: 978-625-7279-95-6
Cover Design: İbrahim KAYA
December / 2020
Ankara / Turkey
Size = 16 x 24 cm

İBN HALDUN ANISINA TÜRKİYE VE TÜRK DÜNYASI ARAŞTIRMALARI-VI

EDİTÖR

Doç. Dr. Yunus Emre TANSÜ

TAKDİM

Prof. Dr. Mehmet ÖZ

YAZARLAR

Bölüm 1: Doç Dr. Yunus Emre TANSÜ & Zeynep ERDOĞAN

Bölüm 2: Prof. Dr. Richard TAYLOR & Çev.: Rıza Tevfik KALYONCU

Bölüm 3: Arş. Gör. Adem SEVİM

Bölüm 4: Prof. Dr. Mehmet EROL

Bölüm 5: Prof. Dr. Hülya ARSLAN EROL

Bölüm 6: Prof. Dr. Süleyman DÖNMEZ

Bölüm 7: Dr. Öğr. Ü. Ayşe Beyza ERCAN

Bölüm 8: Şeref ALBAYRAK

Bölüm 9: Dr. Öğr. Ü. Ayhan PALA

Bölüm 10: Doç Dr. Seydi Vakkas TOPRAK

Bölüm 11: Doç. Dr. Mehmet DAĞ & Abdurrezzak ÇELİK

Bölüm 12: Prof. Dr. Füsun KARA & Doç. Dr. Taner YILDIRM

Bölüm 13: Dr. Öğr. Ü. Nurgül BAĞCI

Bölüm 14: Dr. Öğr. Ü. Özlem TOPCAN

Bölüm15: Dr. Öğr. Ü. Özlem TOPCAN

Bölüm 16: Prof. Dr. M. Emin SÖNMEZ & Yunus Emre SARAÇ

Bölüm17: Dr. Öğr. Ü. Mahir ÖZHAN & Savaş BEYTER

Bölüm 18: Dr. Öğr. Ü. Semih Serkant AKTUĞ

Bölüm19: Doç. Dr. Fikret ALINCAK & Doç. Dr. Uğur ABAKAY&M. Ali ÇETİN

Bölüm 20: Doç. Dr. Fikret ALINCAK & Necmettin KÜMPERLİ

Editörün Notu

Bu kitapta yer alan bölümlerde kullanılan kaynakların, görüşlerin, bulguların, sonuçların, tablo, şekil, resim ve her türlü içeriğin sorumluluğu yazar veya yazarlarına ait olup ulusal ve uluslararası telif haklarına konu olabilecek mali ve hukuki sorumluluğu yazarlara aittir.

Bu eseri, Merhum hocam Doç. Dr. Mürüvvet Kurhan'ın Aziz hatırasına ithaf ediyorum...

TAKDİM

Abdurrahman Ebu Zeyd Veliyüddin İbn Haldun, 1332 yılında Tunus'ta doğmuştur. Orta Çağ İslâm dünyası tarihinin müstesna şahsiyetlerinden birisidir. Köklü bir aileden gelmiş ve çok iyi bir eğitim alma imkanına sahip olmuştur. Babası kendini İslami ilimlere adamış, ilim irfan sahibi birisidir. Babasından ve başka alimlerden Arapça, edebiyat, hadis, fıkıh gibi alanlarda eğitim görmüştür. İslam aleminde, sosyal bilimlerin kurucusu olarak bilinen İbn Haldun modern tarih yazıcılığının, iktisat biliminin, sosyolojinin öncülerinden kabul edilmektedir. İslam coğrafyasında çok değişik siyasî yapılar içerisinde *devlet adamı ve âlim* olarak yaşamıştır.

Hayatı hakkında en önemli kaynak "*Et Tarif*" başlıklı otobiyoğrafisidir. Bu eserinden anlaşıldığına göre İbn Haldun'un mensup olduğu kabilenin reisi Vâil b. Hucr, Hz Muhammed'i Medine'de ziyaret etmiş, bu ziyaret sırasında Hz Muhammed'in; "Allahım, Vâil ve soyunu mübarek kıl" diye duasını almıştır. Vâil'in torunları Endülüs'ün fethi sırasında buraya gelip, Karmûne şehrine yerleşmiştir. İbn Haldun olarak anılmasının nedeni atalarından Endülüs'e ilk gelen Halid bin Osman'ın, Endülüs'te saygı ifadesi olarak kullanılan "Haldun" diye adlandırılmasıdır. Onun soyundan gelenler de Benî Haldun/Haldunoğulları olarak anılmıştır.

13. yy ortalarında Endülüs'ün Kastilya kralı III. Ferdinand, Müslüman şehirlerini ele geçirmiş, bunun üzerine İbn Haldun'un ailesi o dönemde daha güvenli bir yer olarak Hafsîlerin merkezi olan Tunus'a yerleşmiş, burada Hafsi hanedanına resmi hizmetlerde bulunmuşlardır. İbn Haldun'un dedesi Bicâye'de vezirlik görevine kadar yükselmiş, ilerleyen zamanla siyasi hayattan çekilmiş, uhrevi hayatla ilgilenmiştir.

Hayatı ilim ve siyasetle geçen İbn Haldun, Kuzey Afrika'daki görevleri sırasında kabileler ve yaşantıları hakkında yakından gözlemlerde bulunmuştur. Hizmetinde bulunduğu hükümdarlar ve devletlerin yapılarını incelemiştir. Kabileler arası çatışmaları yatıştırmakla görevlendirilmesi üzerine *Benî Arif* kabilesinin yanına gitmiş, kabile ileri gelenlerinin de ricasıyla Sultan'dan orada kalmak üzere izin almış, Benî Tucin bölgesindeki *İbn-i Selame* kalesine yerleşmiştir. Burada kaldığı dört yılda "*el-İber"* adlı tarihini yazmaya başlamıştır. Eserin birinci cildi *Mukaddime*'nin ilk müsveddeleri 1377'de

hazırlamıştır. Kaynak eserlere ulaşmak için Sultan Ebu'l-Abbas'dan izin alarak Tunus'a gitmiş ve burada *el-İber*'in Mukaddime, Kuzey Afrika Arap ve Berber hanedanları, İslam öncesi ve sonrası Arap tarihini konu alan kısmını ihtiva eden Tunus nüshasını hazırlamıştır.

1382'de hacca gitmek için Tunus'tan ayrılan İbn Haldun yolda hacdan vazgeçip Kahire'ye, henüz tahta geçen Memluk sultanı Melikü'z-Zahir Berkuk'un yanına gitmiş. Burada dersler vermiş ve hitabeti ve derin bilgisiyle takdir toplamıştır. Maliki kadılkudatlığına ve bilahare Zahiriye-Berkukiye müderrisliğine tayin edilmiştir. Daha sonra da müderrislikler, Baybars Hankâhı Başkanlığı, Maliki başkadılığı gibi görevlerde bulunmuştur. 1401 yılında Şam surları dışında karargah kurmuş olan Türk hükümdarı Timur'la tanışmış, onunla bir mülakat yapıp, uygarlıkların ortaya çıkışı gelişimi ve yıkılışı konusunda konferans vermiştir. 1401-1406 arasında dört kez daha kadılık makamına getirilen İbn Haldun 17 Mart 1406'da ölmüştür.

İbn Haldun'un esas şöhreti bir bütün olarak *el- İber*'den değil Mukaddime'den, Mukaddime'de ortaya koyduğu *İlm-i Umran*'dan gelir. Mukaddime tarih, tarih felsefesi, hukuk, sosyoloji ağırlıklı bir eser olup, evrensel insani değerleri ön plana almaktadır. Bu dünyada kalıcı ve geçici olanı tespit ederek kainatta olup bitenlerin esaslarını ortaya çıkarmak**;** böylece hem geçmişin hem de geleceğin anlaşılmasını sağlamak için bir ilim arayışı içine giren İbn Haldun, bu ilme *ilm-i Umran* adını vermiştir.

Mukaddime, tarihçilik mesleğine giriş olarak tasarlanmıştır. Tarihçinin gerçekten bilimsel bir eser üretebilmesini sağlayacak metodolojik ve kültürel bilginin, ansiklopedik bir sentezi olarak sunulmuştur. İbn Haldun'un asıl başarısı, tarih metodolojisinde sebep-sonuç ilişkilerine yaptığı vurgu değil, o güne kadar pek fark edilmeyen tarihî-toplumsal varlık alanını keşfetmesidir. İbn Haldun yeni bir bilim keşif ettiğinin bilincindedir. Bu yeni ilmin *siyaset-i medeniye* ile aynı şey olmadığına işaret ederken şöyle der: "*Umran yeni çıkarılmış ve kurulmuş bir ilim gibidir. Yemin ederim ki, insanlardan herhangi birinin bu sahada söz söylediğine vakıf olmuş değilim*" (Mukaddime I: 260).

İbn Haldun, 16. yüzyıldan itibaren Osmanlı Devleti tarihçilerinin, tarih anlayışını derinden etkilemiştir. Mukkaddime kitabı 18. Yüzyılda Türkçe'ye çevrilmiş, Ahmed Cevdet Paşa, Naima Efendi, Katip

Çelebi gibi tarihçiler İbn Haldun'un eserlerini inceleyerek Türk düşünce tarihine katkıda bulunmuşlardır. Eserleri 19 yüzyıldan itibaren batı dillerine çevrilmiştir. İbn Haldun, Avrupalı tarihçiler üzerinde hayranlık uyandırmış büyük ilgi görmüştür. İngiliz tarihçisi Arnold Toynbee, Mukaddime kitabını; "*insanoğlunun tüm çağ ve yerlerde yaratmış olduğu en büyük yapıt*" olarak nitelendirmiş ve İbn Haldun'a olan hayranlığını şu sözlerle ifade etmiştir; "*herhangi bir zamanda, herhangi bir ülkede, herhangi bir zihin tarafından yaratılmış en büyük tarih felsefesinin sahibi*".

İbn Haldun çağını aşan bir dehadır. Onun düşüncesi, klasik İslam düşünce geleneğine ayrıca hayat tecrübesinin sağladığı zengin gözlemlere ve şahsî zekâsına dayanmaktadır. İbn Haldun esasen "yalnız bir deha" idi. Arap-İslam düşüncesinin herhangi bir akımına dahil değildi. Merhum Cemil Meriç'in ifadesiyle "Kendi Semâsında Tek Yıldız" dır.

İbn Haldun, ışığını günümüze kadar taşıyan ve sonsuza kadar ulaştıracak olan büyük bir şahsiyettir. Günümüz dünya ve İslam âlemi için İbn Haldun'un epeyce söyleyeceği sözünün olduğu bir gerçektir. Ülkemizde ve dünyada bilim insanları onun fikirlerini yeniden ele alıp değerlendirmeye çalışmaktadır. Bu tür yayınların İbn Haldun'a olan ilgiyi tazeleyerek artıracağını ümit etmekteyiz. Akademik alanda hazırlamış olduğumuz "*İbn Haldun Anısına Türkiye ve Türk Dünyası Araştırmaları-VI*" başlıklı bu kitapta, emek katkı ve desteklerini esirgemeyen saygıdeğer akademisyenlerimizi, değerli öğrencilerimizi, bu çalışmanın editörlüğünü üstlenen sayın Doç. Dr. Yunus Emre Tansü'yü tebrik ederim.

Prof. Dr. Mehmet ÖZ

Barbarlar savaşla yenip fetheder, medeniyetse sulhla fethedeni fetheder.

İbn Haldun

EDİTÖRDEN

Medeniyet kültürlerden doğar ve dünyada bulunan bütün kültürlerin ortak hazinesidir. Her toplum, medeniyetin geldiği son noktaya mutlaka bir katkı sağlamıştır. Her medeniyetin bir temsilcisi vardır. İslam medeniyetinin kurucusu ve ilk temsilcisi Araplardır. İslam medeniyetinin temsilciliğini 11. yüzyıldan itibaren Türkler almıştır.

İslam dini, ilime çok önem vermiştir. Kurân-ı Kerim'in ilk ayeti ''*oku*'' emri olmuştur. Yine ''*Alak*'' süresinin, ilk satırlarında "*Seni yaratan Rabbinin adıyla oku*''geçer. Kur'an-ı Kerim'de cehaleti karalayan, aklı kullanmaya yönelik, pozitif ilimlere işaret eden, insanın kendisini tanımasını emreden, yeryüzü ilminin incelemesine çağrı yapan ayetler mevcuttur. Türk-İslam dünyası Hz. Muhammed'in; "*ilim Çin'de dahi olsa gidip alınız*" hadisi ile hareket etmiştir.

Türk-İslam alimleri, ilimin evrensel olduğu bilinci ile Batı'da Roma, Doğu'da Çin ilim ve teknolojisini rehber almış, pek çok önemli eseri özellikle Antik Yunan klasik metinleri Arapçaya çevirmiştir. İslamiyet, deneye ve gözleme dayalı bilimin gelişmesinde önemli bir rol oynamıştır. Avrupa'da değişimin başlangıcı ise Arapça'ya çevrilmiş Antik Yunan klasik metinlerinin, Yeni Çağ'da tekrar ilim dünyasına kazandırılması ile olmuştur. Bu açıdan medeniyet tarihine dönüm noktası yaşatan Türk-İslam düşünürlerinin rolü inkar edilemiyecek kadar büyüktür.

Türk-İslam alimleri, İslam öğretileri ile İslam felsefesini bilim ve zihincilikle şekillendirmiştir. Akla ve bilgiye dayanan bu uygarlık, bugünkü dünya medeniyetinin sahip olduğu pek çok değere de kaynaklık etmiştir. İslam dünyası bilim ve kültür alanında kendisini tüm dünyaya kanıtlamıştır. Bu konuda E.F.Gautier; " *Yalnız Cebir değil, diğer matematik ilimlerini de, Avrupa kültür dairesi, Müslümanlardan almış olduğu gibi, bugünkü Batı matematiği gerçekten İslam matematiğinden başka bir şey değildir*" demiştir. Prof. J. Risler; "*Müslüman astronomistler, matematik alimleri derecesinde Rönesans'ımıza tesir ettiler*" demiştir. Bu durumu İslam tarihi, bilim ve teknoloji tarihi alanında çalışmaları ile bilinen merhum

tarihçimiz Fuat Sezgin; "*Batı Medeniyeti, İslam Medeniyetinin çocuğudur*" diyerek, öz bir şekilde ifade etmiştir.

İbn Haldun, medeniyetin ilerlemesine değerli katkılar sağlayan İslam alimlerinden biridir. Türk-İslam tarihi ve Dünya tarihi açısından önemli bir değerdir. Tarihçi, tarih filozofu, devlet adamı, sosyolog ve filozoftur. Tarih ve sosyal alanda yaptığı çalışmalar ile Sosyoloji'nin kurucusu olmuştur. Modern Sosyoloji'nin kurucusu olan Auguste Comte'a öncüllük etmiştir.

İbn Haldun, "Mukaddime" başlıklı eserinde Aristo'dan başlayıp, ilimler hakkında bilgi vererek ilimleri tasnif etmiş ve değerini anlatmıştır. İlimleri açıklarken Farabi ve İbn Sina gibi düşünürlerin görüşlerini de irdeleyerek, kendi sentezinde harmanlamıştır. Mukaddime; tarih, devlet, ilim, kültür, medeniyet, iktisat ve şehir gibi alanlarda orijinal fikirler sunan, günümüz için ve gelecek için araştırmacılara ışık tutacak kıymetli bir eserdir.

İbn Haldun," Mukaddime" adlı eserinde orijinal bir "medeniyet" tasarımı sunmuştur. Bu açıdan "Medeniyet" kavramının kuramcısı olarak kabul edilmektedir. İbn Haldun, medeniyetin kurulmasını sağlayan en belirleyici unsurun "İnsan" olduğunu ifade eder. Ona göre "*İnsanın olmadığı bir dünya da medeniyetten söz edilemez. İnsan geliştikçe medeniyet, medeniyet geliştikçe insan gelişecektir*". İnsanların ahlakı değerlerinin artması ve ahlaka olan bağlılıkları önce devletin sonra medeniyetin gelişmesini sağlar.

İbn Haldun kendi çağında yeterince anlaşılmamış olsada eserleri ile günümüze ve geleceğe seslenen bir ilim adamıdır. Prof. Dr. Barbara Stowasser'in dediği gibi; "*İbn-Haldun, içinde yaşadığı ve çalıştığı, fikren çok durgun sayılan toplum için fazla gerçekçi ve devrimciydi"*. İbn Haldun'un Türk ve Dünya tarihindeki ilim adamları arasında hak ettiği yeri alıp, daha iyi anlaşılması dileği ile akademik alanda hazırlamış olduğumuz; "*İbn Haldun Anısına Türkiye ve Türk Dünyası Araştırmaları-VI"* başlıklı bu kitapta, emek katkı ve desteklerini esirgemeyen sayın Prof. Dr. Mehmet Öz'e, saygıdeğer akademisyenlerimize, değerli öğrencilerimize, doktora öğrencim Semra Çerkezoğlu'na teşekkürlerimi sunarım.

Kitabımızın yayınlanma aşamasında, bizden emek ve desteklerini esirgemeyen İktisadi Kalkınma ve Sosyal Araştırmalar Enstitüsü Başkanı Sayın Mustafa Latif Emek'e, İktisadi Kalkınma ve Sosyal Araştırmalar Enstitüsü Başdanışmanı Sayın Sefa Salih Bildirici ve Sayın İbrahim Kaya'ya teşekkürlerimi sunarım.

Doç. Dr. Yunus Emre TANSÜ

İÇİNDEKİLER

Editörün Notu ..... **ii**

EDİTÖRDEN ..... **i**

İÇİNDEKİLER ..... **v**

BÖLÜM 1 ..... **9**

MEDENİYET KURAMCISI İBN HALDUN'UN MEDENİYET ve İLİM TASARIMI **9**

Doç. Dr. Yunus Emre TANSÜ* 9

Zeynep ERDOĞAN* 9

BÖLÜM 2 ..... **35**

FÂRÂBî'DE SOYUTLAMA **35**

Prof. Dr. Richard TAYLOR* Çev: Rıza Tevfik KALYONCU** 35

BÖLÜM 3 ..... **61**

HACIBEKTAŞ ÇEŞMELERİ **61**

Arş. Gör. ADEM SEVİM* 61

BÖLÜM 4 ..... **107**

GÖÇ VE KİMLİK BAĞLAMINDA SURİYE TÜRKMENLERİ: SURİYE'DE TÜRK, TÜRKİYE'DE SURİYELİ OLMAK **107**

Prof. Dr. Mehmet EROL* 107

BÖLÜM 5 ..... **125**

"SURİYE TÜRKMEN TÜRKÇESİ AĞIZLARININ TESPİTİ PROJESİ" ÜZERİNE **125**

Prof. Dr. Hülya ARSLAN EROL* 125

BÖLÜM 6 ..... **139**

DOGMATİZMDEN DİNAMİZME DİNÎ TEFEKKÜR **139**

Prof. Dr. Süleyman DÖNMEZ* 139

BÖLÜM 7 165

ORTA ÇAĞ'DAN GÜNÜMÜZE GÜRCÜ "SUPRA" GELENEĞİNİN SEYRİ 165

Öğr. Gör. Dr. Ayşe Beyza ERCAN* 165

BÖLÜM 8 197

SAİD HALİM PAŞA'DA MEDENİYET ve DOĞU-BATI ANLAYIŞI 197

Şeref ALBAYRAK* 197

BÖLÜM 9 229

OSMANLI KÜLTÜRÜNDE ORTA ASYA UNSURLARI 229

Dr. Öğr. Ü. Ayhan PALA* 229

BÖLÜM 10 257

İSTANBUL BOĞAZI'NIN SAVUNMA ÖNLEMLERİ KAPSAMINDA BOĞAZ KALELERİNİN TAHKİMİ (1789-1792) 257

Doç. Dr. Seydi Vakkas TOPRAK* 257

BÖLÜM 11 307

XIX. YÜZYILDA SİİRT SANCAĞINDA EĞİTİMİN HİZMETLERİNİN DURUMU ÜZERİNE BİR İNCELEME ... 307

Abdurrezzak ÇELİK* 307

Doç.Dr. Mehmet DAĞ** 307

BÖLÜM 12 357

ZENGİLER DÖNEMİNDE ERBİL ŞEHRİNİN FİZİKÎ COĞRAFYASI 357

Prof.Dr.Füsun KARA* 357

Doç.Dr. Taner YILDIRIM** 357

BÖLÜM 13 375

VAHDET-İ VÜCÛD KAVRAMI ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME 375

Dr. Öğr. Ü. Nurgül BAĞCI* 375

BÖLÜM 14 415

GELENEKSEL YAHUDİLİKTE EVLİLİK VE BOŞANMA... 415

Dr. Öğr. Ü. Özlem TOPCAN 415

BÖLÜM 15 429

YAHUDİLİKTE MESİH ANLAYIŞI 429

Dr. Öğr. Ü. Özlem TOPCAN 429

BÖLÜM 16 447

OLASI BİR İRAN İÇ SAVAŞI'NIN TÜRKİYE'YE ETKİLERİ VE TÜRKİYE'NİN STRATEJİSİ 447

Yunus Emre SARAÇ* 447

Prof. Dr. Mehmet Emin SÖNMEZ** 447

BÖLÜM 17 483

BİR POLİTİK İKTİSAT DENEMESİ OLARAK DÖRDÜNCÜ SANAYİ DEVRİMİ, TÜRKİYE VE EMEĞİN İKAMESİ..... 483

Dr. Öğr. Ü. Mahir ÖZHAN* 483

Savaş BEYTER** 483

BÖLÜM 18 521

TÜRKİYE'DE ÇOCUK İŞGÜCÜ VE ENGELLİ İSTİHDAMINA YÖNELİK POLİTİKALAR 521

Dr. Öğr. Ü. Semih Serkant AKTUĞ* 521

BÖLÜM 19 539

BEDEN EĞİTİMİ ÖĞRETMENİ ADAYLARININ ÖĞRETMENLİK KİMLİKLERİNİ GELİŞTİRMELERİNDE ETKİLİ OLAN FAKTÖRLERİN DEĞERLENDİRİLMESİ ... 539

Mehmet Ali ÇETİN * 539

Doç. Dr. Fikret ALINCAK** 539

Doç. Dr. Uğur ABAKAY** 539

BÖLÜM 20 577

BEDEN EĞİTİMİ ÖĞRETMENİ ADAYLARININ MESLEK ÖNCESİ ÖĞRETMEN KİMLİK ALGILARININ İNCELENMESİ 577

Necmettin KÜMPERLİ * 577

Doç. Dr. Fikret ALINCAK** 577

BÖLÜM 1

MEDENİYET KURAMCISI İBN HALDUN'UN MEDENİYET ve İLİM TASARIMI*

Doç. Dr. Yunus Emre TANSÜ**

*Gaziantep Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü, ytansu@gmail.com, Gaziantep/Türkiye, Orcid No: 0000-0002-6183-5302

Zeynep ERDOĞAN***

*Gaziantep Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Tarih Bölümü, Yüksek Lisans Öğrencisi, zynperdgn40@gmail.com Gaziantep/Türkiye, Orcid No:0000-0002-7339-7331

---

* Bu makale, " 4. Asya Pasifik Uluslararası Modern Bilimler Kongresi 12-13 Aralık 2020, Subic Bay, Filipinler" başlıklı kongrede 12 Aralık 2020 tarihinde sunduğumuz bildirinin genişletilmiş halidir.

GİRİŞ

1. İbn Haldun'un Hayatı

Abdurrahman Ebu Zeyd Veliyüddin İbn Haldun, İspanya'nın Araplar tarafından fethinden sonra Sevilliya'ya yerleşen bir aileye mensuptur. Kuzey İspanya'nın güneye doğru yayılmasıyla ailesi Tunus'a taşınmıştır[1]. İbn Haldun, 27 Mayıs 1332 (Ramazan 732) Tunus'un Hadramut ilçesinde doğmuştur[2].

"Mukaddime" eserinin başında kendisini şu sözlerle tanıtır: " *Yüce Allah'a muhtaç ve onun lütfuyla zengin Abdurrahman b. Muhammed b. Haldun* "[3]. İbn Haldun olarak bilinmesinin sebebi atalarından Halid Bin Osman'ın, Endülüs'e geldiği zamanda "Haldun" olarak adlandırılmasıdır. Burada "Haldun" kelimesi saygı ifadesi olarak kullanılmıştır. Bundan sonra Halid Bin Osman'ın, soyundan gelenlere Benî Haldun ya da Haldunoğulları denilmiştir [4].

İbn Haldun'un dedesi Muhammed, Bicâye'de Habiblik mevkiine kadar yükselerek siyasi hayatla uğraşmış, ilerleyen zamanlarda siyasi hayattan uzaklaşmış ve dine yönelmiştir. Babası Muhammed siyasi hayatla uğraşmamış, daha çok ilim, eğitim ve öğretim ile meşgul olmuştur. İbn Haldun'un ilk hocasının babası olduğu bilinmektedir.

---

[1] Safiye Erdoğan, "İbn Haldun'un Eğitim Anlayışı", *Ankara Üniversitesi Yayımlanmış Yüksek Lisans Tezi,* Ankara 2002, s.5.
[2] Süleyman Uludağ, "İbn Haldun", *DİA,* C.19, TDV yay., İstanbul 1999, s.538.
[3] Erdoğan, *a.g.t.,* s.4.
[4] Mehmet Öz, "Mukaddime-i İbn-i Haldun Tercümesi", *Vakıflar Dergisi,* S.46, Vakıflar Genel Müdürlüğü yay., Ankara 2016, s.197.

İbn Haldun'un düşüncelerinin şekillenmesinde yaşadığı coğrafyanın siyasi yapısı etkili olmuştur. Yaşadığı dönemde Tunus'ta Hamsiler, Fas'ta Merînîler, Endülüs'te Beni Ahmer, Mısır'da Memlûkler hüküm sürmekteydi. Kuzey Afrika ve Endülüs'teki devletler kendi içlerinde karışıklık yaşamakla birlikte birbirleriyle de mücadele halindeydiler. İbn Haldun on altı yaşlarındayken Merînîler Tunus'u işgal etti. Endülüs'ten Fas'a göç etmek zorunda olan âlimlerin bir kısmını da bu vesileyle Tunus'a getirdiler.

Tunus'a getirilen bu âlimlerden hadis, siyer, kıraat, fıkıh, kelam, mantık, felsefe ve matematik gibi ilimler hakkında dersler aldı. 1348'de anne ve babasıyla hocalarının bir kısmını veba salgını nedeniyle kaybetti. Bu zamanlarda Tunus işgal altındaydı veba salgınının etkisiyle Merînîler Tunus'u terk etmek zorunda kaldılar ve Fas'a döndüler. Tunus'ta iktidarı Hafsîler ele geçirdi. İbn Haldun için yeni bir dönemin kapısı açıldı ve sultanın "Alâmet kâtipliği" görevine getirildi. Yaşanan savaşlar ve iç karışıklıktan etkilenen İbn Haldun, 1354'de Merînîler'in baş şehri Fas'a geçti.

İbn Haldun'un çalışmalarından etkilenen Fas sultanı, ilim meclisini oluşturan âlimler arasına İbn Haldun'un da katılmasını sağladı. 1355'te kâtiplik ve mühürdarlık yapmaya başladı. Bu görevlerinin yanında kendisini sürekli geliştirmek için çalışmalarını da yürütüyordu. Endülüs'ten göç eden âlimlerden faydalanarak ilim dünyasını genişletti ve Fas'taki kütüphaneler de çalışmalar yapmaya başladı. 1359'da Sır Kâtipliğine getirildi ve sultan adına resmi yazışmalar yaptı.

1365'de Bicâye emirliğinden hâciblik teklifi alarak Bicâye' ye giden İbn Haldun güzel bir törenle karşılandı. Bicâye' de en yetkili kişi olarak devleti yönetmeye başladı. Siyasi hayatta sürekli daha üst mevkiiye ulaşmaya çalışan İbn Haldun bu konuda oldukça hırslıydı ve kendisine verilen görevin hakkını vermekle birlikte hep daha üst bir mevkii için çalışırdı. Diplomatik hayatta yaşanan beklenmedik inişler çıkışlar İbn Haldun'u da etkiledi ve Bicâye' de en yetkili kişiyken buradan kaçmak zorunda kaldı. Bir süre Arap kabileleri içinde yaşadıktan sonra Biskre' ye yerleşti[5].

Arap kabileleri arasında yaşadığı dönemde kabilelerin siyasi hayatlarını değiştirecek bilgi ve donanıma sahip olan İbn Haldun kabilelerin ve hanedanlıkların yaşadığı sıkıntıları kendi aleyhine çevirebilecek güçteydi. Kuzey Afrika'daki hanedanlıklarla arasında mütekabiliyet esası vardı, bu sebeptendir ki birbirlerinin çıkarlarını ön planda tutarlardı.

On dördüncü yüzyıl da siyasi güç sürekli değişiyordu. İbn Haldun bir süre sonra bu durumdan kendisini korumak için siyasi hayattan vazgeçmeye karar verdi[6]. 1375'de Tilimsân'a geçti. Tilimsân'da ilim ve öğretim üzerine yoğunlaşmaya karar veren İbn Haldun, Benî Tûcîn bölgesindeki İbn Selâme kalesine yerleşip dört yıl burada kalarak *"El-İber"* tarihini yazmaya başladı[7]. Cemil Meriç, İbn Selâme kalesinde

---

[5] Uludağ, a.g.m., s.538-539.
[6] Ferhat Ateş- Tuncer Utkan, "İbn Haldun'a Göre Şehir ve Toplum", *Uluslar Arası Sosyal Araştırmalar Dergisi,* C.10, S.53, 2017, s.219.
[7] Uludağ, a.g.m., s.540.

yaşadığı sıkıntılı günlerden dolayı İbn Haldun'a *"Yorgun savaşçı"* demiştir[8].

1378'de El-İber'i yazmak için kaynak kitaplara ihtiyaç duymuş sultan Ebu'l –Abbas'dan izin alarak Tunus'a gitmiştir. El -İber' i tamamlayarak sultana ithaf etmiştir. 1382'de Kahire'ye geçti burada oldukça iyi karşılanan İbn Haldun'un çevresinde öğrenciler toplanmaya başladı bu öğrencilere Ezher Camii'nde dersler verdi. 1384'de ailesinin içinde bulunduğu İskenderiye gemisi battı eşini ve çocuklarını da bu felakette kaybetti. Bu sıralarda kadılık görevinde bulunan İbn Haldun görevinden alınarak Zahiriyye- Berkukıyye Medresesi Müderrisliğine tayin edildi.

1401-1406 yılları arasında dört kez kadılık görevine getirildi bu görevi yürütürken 1406 yılında vefat etti. Bâbünnasr karşısındaki Sûfiye Kabristanı'na defnedildi. Defnedildiği yer tam olarak bilinmemek-tedir. Yetmiş dört yıllık hayatına muazzam işler sığdıran İbn Haldun, yaşadığı dönemin şartlarından etkilenmiştir. Belirli bir düzeni olmamış bazen sürgünde bazen cezaevinde bazen de kaçarak yaşamak zorunda kalmıştır.

Hayatının ilk yirmili yıllarını Tunus'ta, yirmi altı yılını Cezayir, Fas ve Endülüs'te son yirmi dört yılını da Kahire'de yaşayan İbn Haldun burada vefat etmiştir. İyi bir eğitim görmüş, farklı âlimlerden dersler alarak ilim dünyasını genişletmiştir. İbnü' l Hatlb, İbnü'l Ahmer, İbnü'l Kadl gibi Endülüslü ve Kuzey Afrikalı müellifler İbn Haldun'u

---

[8] Cemil Meriç, *Umrandan Uygarlığa, İletişim* Yayınları, İstanbul 2013, s.60.

övmüş; el Beşbîşî, el Askâlanî, el Heysemî, el Aynî gibi Mısırlı ve doğulu âlimler de takdir etmiştir[9].

İbn Haldun'un Lübabü'l-muhassal fî usuli'd-Din, Şifaü's-sail, Li tehzibi'l mesail, Kitabu'l –İber gibi Türk ve Dünya Tarihi açısından önemli eserleri vardır[10]. İslam dünyasının en seçkin isimlerinden birisi olan İbn Haldun'a "Sosyal Bilimlerin Babası" ve "Sosyal Bilimlerin Kurumcusu" sıfatları da verilmiştir[11].

Cemil Meriç; "*Orta çağın karanlık gecesinde muhteşem ve münzevi bir yıldız; ne öncüsü var ne devamcısı. O kendi semasında tek yıldız."* diyerek İbn Haldun'u en iyi şekilde anlatmıştır[12].

1.1. İbn Haldun'un En Büyük Eseri: Mukaddime

Mukaddime; sözlükte, öne geçmek anlamına gelen "kudûm" masdarının"tef'îl" kalıbından ism-i fâilinden oluşmuştur. İlmi eserlerin başında yer alan ön söz, giriş ve sunuş manasında kullanılmaktadır[13]. İbn Haldun'un en büyük eseri olan Mukaddime Türk dünyası düşünürleri ve dünya düşünürleri için ayrı bir değer taşır.

Mukaddime sadece İbn Haldun'un yaşadığı dönemin sorunlarını görmek ve anlamak değil, günümüz hatta gelecek için de

---

[9] Uludağ, a.g.m., s.540-541.
[10] Öz, *a.g.m.,* s.198.
[11] Barbara Stowasser, " Ibn Khaldun'un Tarih Felsefesi : Devletlerin ve Uygarlıkların Yükseliş ve Çöküşü", çev. Nermin Abadan Unat, *Siyasal Bilimler Fakültesi Dergisi,* C.39, S.1, Ankara 1984, s.174.
[12] Meriç, *a.g.e.,* s.60.
[13] İsmail Durmuş, "Mukaddime", *DİA,* C.31, TDV yay., İstanbul 2006, s.115.

araştırmacılara yol gösterecek bir eserdir[14]. Mukaddime'yi İngiliz tarihçisi Toynbee; *"İnsanoğlunun tüm çağ ve yerlerde yaratmış olduğu en büyük yapıt"* olarak değerlendirmiştir[15]. Mukaddime; tarih, devlet, ilim, kültür, medeniyet, iktisat ve şehir gibi alanlarda orijinal fikirler sunarak ana kaynak değeri taşıyan hatta bazı kesimler tarafından ansiklopedi kabul edilen şahsına münhasır bir eserdir.

Mukaddime, canlı bir organizmaya benzetilebilir. Canlı bir organizmada birbirinden farklı organlar olup, bu organların hepsi birbirine bağlıdır. Organlar bir bütün olarak organizmayı tamamlar. Birinin değeri anlaşılmaz ve iyi gözetilmezse diğeri de değerini yitirir. Mukaddime de böyle bir eser, birbirinden farklı konulara farklı bakış açıları ile yaklaşır ama bir konuyu tam olarak anlamak için bütününün değerini anlamak gerekir.

Mukaddime, Kitâbü'l İber'in giriş bölümü ve birinci cildini kapsamaktadır. Mukaddimenin giriş bölümünde İbn Haldun'un tarih ilmi ile ilgili görüşleri yer almaktadır. Birinci cildinde umran anlayışı, bedevilik, hadarîlik hakkında bilgiler yer alır. Genel çerçeveyi çizmiş olduğu eserinde altı özel başlık yer alır. İlk bölümünde medeniyetin tanımı ve sınıflarına; ikinci bölümde kırsal ve kentsel yaşamın gerektirdiği sorumluluklar, aksaklıklar ve geçim kaynakları olan tarım hayvancılıkla ilgili konuları; üçüncü bölümde devlet, devletin kurulması, yıkılması, sorumlulukları ve hanedanlıkların yönetim

---

[14] Hüseyin Rıfat Şenol, "İbn Haldun'da Tarih ve Umran Sorunu ", *İstanbul Üniversitesi Yayımlanmış Doktora Tezi,* İstanbul 2009, s.45-50.
[15] Stowasser, *a.g.m.,* s.174.

anlayışlarına; dördüncü bölümde şehir, şehircilik, şehirlerin oluşmasının nedenleri; beşinci bölümde ilim, fikir, sanat alanındaki gelişmelerin ne gibi sebeplere bağlı olacağını; altıncı bölümde ilimlerin öğrenilmesi, öğretilmesi ve değerlendirilmesi hakkında bilgi vermiştir. Mukaddimenin içerisindeki konuların bir sırada ilerleyip anlatılması esere nesnellik katmıştır[16].

Mukaddimenin orijinal dili Arapçadır. İngilizce, Fransızca, İspanyolca, Portekizce, Hintçe, Japonca, Rusça ve Farsça gibi dillere çevrilmiştir[17].

İbn Haldun'un görüşleri Osmanlı Devleti'nde fark edilerek ilgi görmeye başlamıştır. Şeyhülislâm Pirîzâde Mehmed Sahib Efendi tarafından ilk çevirileri yapılarak 1730-1731'de I. Mahmut'a sunulmuştur[18]. Mukaddimenin ilk beş bölümünü ve altıncı bölümün ilk kısımlarını Pirîzâde çevirmiştir[19]. Pirîzâde'nin çevirisinde bulunmayan altıncı bölümü İsmail Ferruh Efendi çevirerek 1857-58'de basılmasını sağlamıştır. Ahmet Cevdet Paşa altıncı bölümü 1860-1861 yılında tekrar çevirerek eseri tamamlamıştır[20]. Cumhuriyet Dönemi'nde Zakir Kadiri Ugan çevirileri devam ettirmiştir.

---

[16] Şenol, *a.g.t.,* s.45-50.
[17] Ateş, *a.g.m.,* s.217.
[18] Öz, *a.g.m.,* s.197.
[19] Yavuz Yıldırım, "Türkçede İbn Haldun Üzerine Yapılan Çalışmalar", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* S.4, İstanbul 2001, s.142-143.
[20] Öz, *a.g.m.,* s.197.

Mukaddime'nin çevirisinin yapılması Türk Tarihi, felsefesi, sosyolojisi hatta ekonomisi gibi geniş bir alanı ilgilendirmektedir[21].

2. İbn Haldun'un Medeniyet Anlayışı

Medeniyet, günümüzde birbirinden farklı disiplin alanlarının ilgisini çeker. Tarih, sosyoloji, felsefe, siyaset bilimi gibi sosyal bilimlerin araştırma konusu olmaktadır. Farklı disiplinlerde araştırma konusu olması medeniyetin yelpazesinin ne kadar geniş olduğunu göstermektedir[22]. "Medeniyet" Arapçada "şehir", Osmanlı Türkçesi'nde "yönetmek" manasında kullanılır. Medeni kelimesi ise "şehre mensup olan, şehirli" anlamlarına tekabül eder. Batı dillerinde "medeniyet" kelimesinin karşılığı olarak "Civilisation" kullanılır. Latince de bu kelimenin karşılığı "şehirli" anlamındadır. Batı dillerinde "Civilisation" kelimesinin kullanılmasından sonra Osmanlı Türkçesi'nde bu kelimeye karşılayacak yeni bir kelimeyi kullanmaya başlar. Bu kelime ise "Medeniyyet " kelimesidir. "Medeniyet" kavramı farklı anlamlarda kullanılsa da var olmasının sebepleri ortaktır. Bu sebepler şehir hayatının ortaya çıkardığı sosyal, siyasal, ekonomik, sanatsal ve tekniksel gelişmelerdir[23].

Günümüzde "medeniyet" kavramının anlamları değişime uğramıştır. Bunlardan ilki "medeni insan"dır. Medeni insan, karşılıklı diyalog da olduğumuz kişilerle görgü kurallarını kullanarak ve saygılı olarak

---

[21] Yıldırım, *a.g.t.,* s.143.
[22] Recep Şentürk, "Medeniyetler Sosyolojisi: Neden Çok Medeniyetli Bir Dünya Düzeni İçin Yeniden İbn Haldun?", İslam *Araştırmaları Dergisi, İstanbul* 2006, s.89.
[23] İlhan Kutluer, "Medeniyet", *DİA,* C.28, *TDV* yay., Ankara 2003, s.296.

konuşmayı, ikincisi gelişen toplumları gelişmekte olan veya gelişmemiş toplumlardan ayırabilmeyi sağlamayı, üçüncüsü bir toplumun geçirdiği aşamaların ne olduğunu ifade eder bu ifade aslında medeniyetin yapısını da açıklar. Çünkü her medeniyetin kendisinden bir önceki medeniyetin etkisinde kaldığı görülür.

Bu durum aslında insanın kendi içinde yaşadığı hayatı bize anlatır. İnsan nasıl içinde yaşadığı aileden, çevreden ya da arkadaştan etkileniyorsa; medeniyette kendisinden önce yaşayan toplumun bilgi birikiminden, yaşayış şekillerinden, gelenek ve göreneklerinden etkilenerek şekil değiştirebilir[24]. Medeniyetin izleri her toplumda farklıdır, insanlığın var olmasıyla medeniyet var olur. Medeniyet kişi, yer ve zaman etkisiyle sürekli olarak değişim halindedir. Her medeniyetin bir ömrü olmuştur bazısı uzun ömürlü bazısı kısa ömürlü olarak varlığını sürdürerek insanlara karşı görevini tamamlamıştır[25].

İbn Haldun, orijinal bir fikirle "medeniyet" kavramını açıklamıştır. "Mukaddime" adlı eserinde "medeniyet" kavramını doğrudan kullanmamış ancak "medeniyeti" açıklamak için "umran", "bedevilik", "hadarîlik", "millet" ve "içtima" gibi kavramları kullanmıştır[26]. İbn Haldun, medeniyetin gelişmesini insanların ahlak seviyesiyle paralel olduğunu söyler. İnsanların manevi yaşantısı maddi hayattaki yaşam standartlarını da etkilemektedir. İnsanların ahlaki

---

[24] Tahsin Görgün, "Medeniyet", DİA, C.28, TDV yay., Ankara 2003, s.298.
[25] Tuğba Büşra Rashıdı, "Medeniyetler Sosyolojisinde İbn Haldun'un Yeri ve Önemi", Necmettin *Erbakan Üniversitesi Yayımlanmış Yüksek Lisans Tezi,* Konya 2019, s.1.
[26] Recep Can Şen, "İbn Haldun'da Şehir ve Medeniyet", *Hacettepe Üniversitesi Yayımlanmış Yüksek Lisans Tezi, Ankara* 2010, s.34.

değerlerinin artması ve ahlaka olan bağlılıkları önce devletin sonra medeniyetin gelişmesini sağlar[27].

İbn Haldun, medeniyetin gelişmesi için üç temel ihtiyaçtan bahseder: gıda, güvenlik ve dostluk ihtiyacı. Medeniyetin aslında bir zorunluluktan doğduğunu insanoğlunun yaratılışı gereği bu ihtiyaçları karşılamak zorunda olduğunu ve bu ihtiyaçların karşılanması için belirli grupların bir arada yaşaması gerektiğini belirtir[28].

2.1. Medeniyetin Kurulmasını Sağlayan Unsurlar

Birinci unsur: "İnsan" insanlar, medeniyetin doğup, gelişmesi ve yıkılmasındaki en önemli unsurdur. İnsanların düşünceleri, inançları, insanın insana verdiği değer, sanata olan bakış açıları, mimariye olan ilgileri, idealleri, eğitime verdikleri destek medeniyetin oluşması için insana olan ihtiyacı bize gösterir. Güçlü bir medeniyet kurmak isteniyorsa o medeniyetin içindeki insanların da güçlü olması gerekir. İnsan ne kadar güçlü olursa içinde bulunduğu hayata o kadar sahip çıkar[29]. İbn Haldun'a göre, medeniyetin beşiği insandır. Yeryüzünü "imar etmek üzere" insanın emrine verilmesi de bunun göstergesidir[30]. İnsanlar yaşadıkları dünya üzerinde medeniyet sayesinde kendisini anlar ve geliştirir yani "medeniyetin" oluşması için insana ne kadar

---

[27] Aytekin Demircioğlu, "İbn Haldun'un İnsan Düşüncesi ve Medeniyet Algısı" Gazi *Üniversitesi Yayımlanmış Doktora Tezi, Ankara* 2013, s.51.
[28] Rashıdı, *a.g.t.,* s.27.
[29] Ahmet Albayrak, "İbn Haldun'un Medeniyet Tasarımı ve İnsan", Karadeniz *Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Araştırmaları Dergisi, C.21*, S.10, Trabzon 2010, s.8-9.
[30] Şen, *a.g.t.,* s.47-49.

ihtiyaç varsa insanın da kendisini anlaması ve geliştirmesi için "medeniyete" ihtiyacı vardır[31].

İkinci unsur: "bedevilik" ve "hadarîlik" dir. Bedevilik; çölde, dağda, kırda yaşayan insanları ifade etmek için kullanılmakla birlikte geniş bir çerçeveyle bakıldığında göçebe yaşayan insana "bedevi" denilmektedir. Bedevi yaşayan insan, kas gücüne ihtiyaç duyar, kendisini korumak için daha cesur olmak zorundadır bununla birlikte ilkel becerilerini de kullanma konusunda yetenekli olması gerekir. Bedevi insan, medeniyetin oluşması için mihenk taşıdır. Şehirlerin oluşması bedevi yaşayan insana bağlıdır. Bedevi insanların yerleşik hayata geçmesi ise "Hadarîliği" ortaya çıkarır. Şehirlerin içinde yerleşik olarak yaşayan insanlara "hadarî " denilir[32]. Şehirler oluşturulurken belirli normlara göre oluşturulur: Şehrin iç ve dış tehditlere karşı savunulacak bir konumda olması, yüksek köprü ya da geçitlerle sağlanabilecek deniz ve nehirlerin arkasında konaklama sağlayacak yerlerden oluşması, bunların dışında en önemli olan kıstasta insanların hastalıklara karşı kendilerini koruyabilecek alanlar da yaşayabilmesi ve tarım faaliyetlerini gerçekleştirebilmek için suyun olması gerekmektedir[33]. Hadarîleşen toplumda otorite kurulur kurulan bu otorite zamanla merkezileşir. Merkezileşen bu yapıda bozulmalar başlar; ahlaki çöküntüler, zevke düşkünlük, insanlar arasında

---

[31] Albayrak, a.g.m., s.8

[32] Günay Ünver, "İslam Dünyasında Bir Din Sosyolojisi Öncüsü: İbn Haldun", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* S.6, Erzurum 1986, s.78.

[33] Bayram Ali Çetinkaya , *Doğudan Batıya Düşüncenin Serüveni Endülüs ve Felsefenin İşrakili,* İnsan yay., İstanbul 2015, s.887.

çözülmeler yaşanır. Bu durum karmaşaya sebep olur ve yeni bir bedevi unsur doğana kadar devam eder. Yüzyıllardır devam eden durum böyledir hadarî unsur da çözülmeler başladığında yerine tekrar bedevi unsurlar doğar[34].

Üçüncü unsur: "Asabiyet" Asabiyet, baba tarafından ailenin kan bağı yoluyla kurduğu akrabalık ilişkisidir. Aile demek bağlılık demektir birbirini korumak kollamak yardıma ihtiyaç duyduğun zamanda yanında olmaktır. Asabiyette tam olarak bunu anlatmak ister. Yaşanan kötü olaylar da bir olarak yaşabilmek ve güç oluşturabilmek için bir arada yaşamaya asabiyet denilir[35].

Dördüncü unsur: "Devlet" Devletin oluşması üç aşamadan meydana gelir birinci aşamasında göçebe yaşamın getirdiği atılganlık, saldırganlık, savurganlık ve cesaret gibi dürtüleri vardır. İnsanlar bu dürtülür sayesinde hayatta kalır ve kendisini korur. İkinci aşamasında göçebeliği terk ederek şehir hayatına alışmak ve şehrin getirdiği refaha uygun yaşam standartlarını değiştirmek ve buna uygun yaşamaktır. Üçüncüsü ise bu durumların kontrolünü sağlamak ve bilinç oluşturmak için bir denetime ihtiyaç duyulması ve bu ihtiyacın sağlanması içinde devletin oluşturması sağlanır[36]. Devlet, öncelikle insanın güvenlik ihtiyacını karşılar güvenliğinden endişe duymayan toplumlar da sanat, edebiyat ve ilim gelişir. Devlet ve medeniyet

---

[34] Şeyh Şamil Yılmaz, "İbn Haldun'da Tarihsel Varlık Alanının Nedenselliği", *Uludağ Üniversitesi Yayımlanmış Yüksek Lisans Tezi,* Bursa 2009, s.16.
[35] Rashıdı, *a.g.t.,* s.52.
[36] Mehmet Nadir Özdemir, "Medeniyetlerin Doğuşu Üzerine Karşılaştırmalı Bir Değerlendirme: İbn Haldun ve Toynbee Örneği", Edit: Mesut Okumuş - Ömer Dinç, *Çorum Belediyesi Kültür yay.,* Çorum 2013, s.506.

arasında görünmez ve kopmayacak bir bağ daima vardır[37]. İbn Haldun, devlet ve medeniyetin bağını şu şekilde ifade etmiştir: "*Şehirlerdeki uygarlık ve medeni hayat devletler sayesinde olur, kökleşip sağlamlaşması da ancak devletin devam edip güçlenmesiyle mümkün olur.*"[38]. Devlet ordu ve bürokrasinin desteğini sürdürebilmek için farklı ekonomik faaliyetler uygular bunların başında da vergi yer alır. Devletin gelirleri azaldıkça vergi oranları da buna paralel olarak artar. Rahat yaşam, lüks, eğlence ve zaaflar kötü huyları da beraberinde getirir. Bedevî hayattaki cesaret, mertlik ve güçlü kalma davranışları unutmaya başlayan halk rahat bir yaşam hayatına alıştıkça devlete duyulan ihtiyaç da bu doğrultu da artmaya başlar. Bu dönemde devletin içinde de bozulmalar başlar[39]. Devlet ve medeniyetin zirveye ulaştığı nokta aynı zamanda çöküşün de başladığı noktadır. Bunun en iyi örneği Osmanlı Devleti'dir. Devletin yaşam şartlarının en iyi olduğu dönemden sonra çöküşün başladığı da görülür. Bu durum sadece devletler için böyle değildir insanlarda da bu döngü söz konusudur. İnsan da doğar, büyür kendini geliştirir ve ölür. Devletler de böyledir doğar, büyür, ilerler ve yıkılır[40].

Beşinci unsur: "İklim" İnsanların yaşadığı bölgeler insan üzerinde büyük bir öneme sahiptir. Aslında "Coğrafya kaderdir." sözü bu durumu en iyi şekilde bize açıklar. Bireyler iklimin etkisiyle yaşam şartlarını belirlerler. Yeme-içme, kıyafet, ekonomik durumlar

---

[37] Rashıdı, *a.g.t.,* s.61.
[38] Şen, *a.g.t.,* s.90.
[39] Stowasser, *a.g.m.,* s.178.
[40] Şen, *a.g.t.,* s.90.

iklimden etkilenerek değişiklik gösterir[41]. Sıcak bölgelerde yaşayan insanların alışkanlıkları ve yaşama olan bakış açılarıyla soğuk bölgelerde yaşayan insanların alışkanlıkları bambaşka olduğu gözlenmektedir.

Altıncı unsur: "İlim ve sanat" İlim ve sanat, medeniyeti süslemek için vardır. Bir medeniyetin gelişmişliğinin en büyük göstergesi ilme ve sanata verdiği değerle de belli olur. İlim ve sanat geliştikçe medeniyette gelişecek ve zirveye ulaşacaktır. İlimlerin gelişebilmesi için insanların yerleşik hayata geçmiş olması gerekir çünkü göçebe toplumlar da insanlar ilimle ilgilenemezler. Göçebe insanların, ilimden önce ilgilenmesi gereken sorumlulukları vardır. Güç gerektiren marangozluk, taşımacılık, çiftçilik dokuma gibi meslek grupların da göçebeler; hat, zanaat, hitabet, mimarlık ve musiki gibi meslek gruplarının uğraştığı alanlarla şehirlilerin çalıştığı görülür[42].

Yedinci unsur: "Din" Din, insanı ve devleti korur ve gücüne güç katar. Dine inanan insanlar iyilik yapmak için uğraşırlar; korurlar, korkarlar, savunurlar. Dinin var olması insanları bir çatı etrafında toplar ve kötülük yapmalarını engeller. Dine inanmayan insan savaşmaktan saldırmaktan çekinmez. Bu yüzden dinin varlığı insanlar için yapıcı ve koruyucudur[43].

---

[41] Aytekin Demircioğlu, "Doğal Koşulların İnsan Yaşamına Etkileri Bakımından İbn Haldun'un ve Montesquieu'nun Düşüncelerinin Karşılaştırılması", Edit: Mesut Okumuş-Ömer Dinç, Çorum *Belediyesi Kültür yay.,* Çorum 2013, s.156.
[42] Rashıdı, a.g.t., *s.71*-72.
[43] Özdemir, *a.g.t.,* s.511.

Özetleyecek olursak medeniyetin kurulmasını sağlayan belli başlı unsurlar; insan, devlet, din, ilim, sanat, asabiyet, bedevi ve hadarî toplum, iklim, ekonomi gibi. İnsanın yaşamasını kolaylaştıran her şey medeniyetin kurulmasını sağlar. İbn Haldun'a göre Medeniyet zirveye ulaştığında ilerlemesi duracak ve yıkılmaya başlayacaklar. Bu döngü hep bu şekilde devam edecektir. Medeniyetler de tıpkı bir canlı gibi doğar, büyür, gelişir ve ölür.

2.2. İbn Haldun'un İlim Anlayışı

İlim, zaman ve mekan sınırı olmaksızın küçük büyük, gizli açık her şeyi hakkıyla bilmek manasına gelir[44]. İbn Haldun, "Mukaddime" eserinde Aristo'dan başlayıp, ilimler hakkında bilgi vererek ilimleri tasnif etmiş ve değerini anlatmıştır. İlimleri açıklarken Farabi ve İbn Sina gibi düşünürlerin görüşlerini de irdeleyerek kendi sentezinde harmanlamıştır[45].

İbn Haldun, ilim anlayışını açıklarken insanın aklından yola çıkmıştır. İnsanı diğer canlılardan ayıran özelliği şüphesiz aklıdır. Akıl olmasaydı insanlarda diğer canlılar gibi sadece hareket, beslenme, barınma ihtiyaçlarını karşılayabilirdi bunun dışında bir fonksiyonu olmazdı. Ancak insan aklı sayesinde düşünme yetisine sahiptir ve bu düşünme yetisi insanın varlığının sebebidir[46]. İbn Haldun, insanın düşünebilir bir varlık olmasından yola çıkarak şu sözleri söylemiştir: "*Bilmek gerekir ki şanı ulu ve yüce olan Allah, insanı diğer*

---

[44] Yusuf Şevki Yavuz, "İlim", DİA, C.22, TDV yay., İstanbul 2000, s.108.
[45] Erdoğan, a.g.t., s.29.
[46] Çetinkaya, a.g.e., *s.820.*

hayvanlardan ve canlılardan fikir ile ayırt etmiş ve bunu, onun kemalinin başlangıç noktası ve son sınırı kılmıştır."[47]. İnsanın düşünen bir varlık olması toplumun gelişmişlik düzeyiyle doğrudan ilgilidir. İlim yapabilmenin en büyük şartı insanların zaruri ihtiyaçlarını temin etmesidir. İnsan; güvenlik, yeme-içme, barınma ihtiyaçlarını karşılamadan ilim faaliyetlerini gerçekleştiremez. Toplumların yaşayış şekli de ilim faaliyetleri üzerinde etkilidir.

"Bedevi" yaşayan toplumlar ilim faaliyetlerini gerçekleştirmeden evvel zaruri ihtiyaçlarını karşılamak zorunda olduğundan ilim faaliyetlerine yönelmezler. Ancak "Hadarî" yaşayan toplumlar, zaruri ihtiyaçları karşılandığından ilim faaliyetlerine yönelebilirler[48]. *"İlim bir kuyu, tartışmalar ise onun kovası gibidir."* Bedevilerin, hadarîleri kendilerinden daha akıllı ve yetenekli görmesi onları ilimden uzaklaştırır. Hâlbuki durum böyle değildir; hadarî yaşayan insanların şartları farklıdır ve önlerine çıkan fırsatları değerlendirirler bu yüzden de kendilerini geliştirip ilme yönelirler[49].

İlmin gelişmesini medeni bir yaşama bağlayan İbn Haldun ilimleri sınıflandırırken de İslam kültürünün etkisinden uzaklaşmadan sınıflandırmıştır. "Kesbi" kazanılmış ilim; "Vehbi" ise İlhami ilimler anlamına gelmektedir. Kesbi ilim, dış dünyada yaşanan olayların duyular ile elde edilip akıl süzgecinden geçirilmesidir. Bu sebepten ötürü aklî ilimler bu kategorinin içerisinde yer alır. Vehbi ilim, emir

---

[47] Demircioğlu, a.g.t., *s.129*
[48] Aygün Akyol, "İbn Haldun'un İlim Anlayışında Felsefe ve Tarih Tasavvuru", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* C.10, S.20, Çorum 2011, s.32-33.
[49] Yılmaz, *a.g.t.,* s.4.

âleminden bilgi elde edilmesidir. İnsanın nefsinin kötülüklerden arınması iyiliğe yönelmesidir[50].

Vehbi ilimler(Naklî) ve Kesbi İlimlerin(Aklî) tasnif ediliş şekli şöyledir:

Naklî İlimler; Kuran İlmi (Kıraat, hat ve tefsir), Hadis İlmi, Fıkıh İlmi (Feraiz), Fıkıh usulü, Kelam ilmi, Tasavvuf ilmi (Tafsil ve Tahkik, Zeyl) ve Rüya tabirleri olarak altı başlık altında incelenmektedir.

Aklî İlimler; Mantık ilmi, Fizik ve Doğa ilmi(Tıp ve ziraat), İlahiyat ilmi, Matematik ilmi (Geometri, aritmetik musiki) olarak dört başlık altında incelenmektedir[51]. Aklî İlimler, insanın algılama yeteneğine bağlıdır, öğrenim ve öğretim yöntemini kavradıktan sonra ilmi öğrenir[52].

İbn Haldun'a göre bir ilmi ezberlemek o ilmi öğrenmek demek değildir. İlmin öğrenilmesi öğretilmesi için usta-çırak ilişkisi gözetilmesi gerekir. Bir ayakkabı ustası nasıl ki çırağına ayakkabı yapımını öğretip mesleğini ona bırakıyorsa ilimde böyledir. İlimlerin de zanaat ve sanat gibi öğretilmesi gerektiğini savunan İbn Haldun ilmin bir "meleke" olduğunu söyler. Kullanılan her kelime "meleke" için anlaşmayı sağlayan vasıtalardır[53]. Melekeler gerek akıl gücüyle gerek beden gücüyle öğrenilir. Farklı ilim ve sanat dalına ilgi duymak insan zekâsını geliştirir. İnsanlar arasında ilim ve sanat anlayışının

---

[50] Çetinkaya, a.*g.e.,* s.820-821.
[51] Demircioğlu, a.g.t., s.131-132.
[52] Erdoğan, *a.g.t.,* s.30.
[53] Yılmaz, a.g.t., *s.3.*

gelişmesi doğuştan gelmez. Yani insanın biyolojik durumu buna engel değildir ancak ailesinin bilgisi olanakları, aldığı eğitim, içinde bulunduğu sosyolojik yapı ne kadar gelişmiş olursa insanlar da ilmi ve sanata o kadar çok yönelir[54].

İbn Haldun'un orijinal fikirleriyle oluşturduğu "Umran İlmi": Umran, mamurluk, imar, nüfus, medeniyet, bir yerde oturmak anlamlarında sık sık kullanılan bir kavramdır[55]. "Umran" kavramını İbn Haldun şu şekilde ifade eder: "Umran, müşterek hayattan faydalanmak, geçim vasıtalarına sahip olmak maksadıyla, bir şehirde veya konak yerinde, birlikte ikamet etmek veya birlikte konaklamaktır."[56] . Umran ilminin asıl amacı, insanların geçmişte yaşadıkları olayları gözlemleyip gelecekte taklitten uzaklaşmaktır. Umran ilmi, toplumun metafiziğini oluşturur. Metafizikçilerin inceleme alanını almadığı ya da fark etmediği toplumsal varlık alanını incelemiş ve yeni bir ilim ortaya çıkarmıştır[57].

Toplumsal varlık alanını kuran "umran" korunma, saldırma gibi eylemlere dayanmaktadır. Konusu toplum olan umran, toplumun kurulması, ilerlemesi sorunları ile ilgilenmiştir. İbn Haldun bu sebeptendir ki "Umran ilmini","Aklî ilimlere"(coğrafya, psikoloji, siyaset, mantık) dayandırmaktadır[58]. Umran İlminin problem alanları;

---

[54] Erdoğan, a.g.t., s.44-46.
[55] Şen, *a.g.t.,* s.20.
[56] El – Husri Satı, "İbn Haldun Sosyolojisi", çev: Mehmet Bayyiğit, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, S.4,* Konya 1991, s.224.
[57] Tahsin Görgün, "İbn Haldun", DİA, C.19, TDV yay., İstanbul 1999, s.544.
[58] Ömer Türker, "Mukaddime'de Akli İlimler Algısı: İbn Haldun'un "Bireysel Yetenekler" Teorisi, *İslam Araştırmaları Dergisi, S.15*, İstanbul 2006, s.37-38.

İnsanların birbiriyle ilişkiler kurarak köy ya da şehirde yaşamalarının nedenlerini, devletin kuruluş nedenleri, toplumun geçim tarzları ve insanı diğer varlıklardan ayıran özellikler inceleme alanına girer[59]. Umran, tarihi ve insanı bütün olarak kabul eder. Avrupa tarihinde umran kelimesini karşılayacak bir kelime bulunmamakla birlikte bu anlamı karşılayacak sosyal bir düzeni da yoktur[60].

SONUÇ

İbn Haldun Türk tarihi ve Dünya tarihi açısından önemli bir değerdir. Devletten siyasete, insandan tarihe, eğitimden ilme birçok alanda medeniyete katkı sağlamış bir İslam âlimidir. İbn Haldun'u diğer düşünürlerden ayıran bir özelliği de vardır ki düşünürün fikirlerinin anlaşılması açısından bize kolaylık sağlayan ve bugün ismi ile eşleşen eseri "Mukaddime". İbn Haldun "Mukaddime" ile yaşadığı dönemi, hayatını, ilim faaliyetlerini anlatarak aslında insanlığa biyografik bir analiz yapılmasını sağlayacak eser bırakmıştır.

İbn Haldun Akdeniz havzası ve Kuzey Afrika kıyılarında yaşadığı dönemin etkilerinden dolayı değeri tam olarak anlaşılmasa da 16. yüzyıldan itibaren Osmanlı Devleti zamanında tanınmaya ve araştırılmaya başlanmıştır. Eserleri 19 yüzyıldan itibaren batı dillerine çevrilmiştir. İbn Haldun, Avrupalı tarihçiler üzerinde hayranlık uyandırmış büyük ilgi görmüştür. Bu durum bilgi birikiminin gelecek nesillere aktarılması konusunda önemlidir.

---

[59] Keziban Serin, "İbn Haldun'un Mukaddime'sinde Şehir Sosyolojisi", *Kafkas Üniversitesi Yayımlanmış Yüksek Lisans Tezi,* Kars 2019, s.27.
[60] Meriç, *a.g.e.,* s.36.

Medeniyetin kuramcısı olan İbn Haldun, medeniyetin kurulmasını sağlayan en belirleyici unsurun "İnsan" olduğunu ifade eder. İnsanın olmadığı bir dünya da medeniyetten söz edilemez. İnsan geliştikçe medeniyet, medeniyet geliştikçe insan gelişecektir. Medeniyet "Bedevî" yaşayan toplumlarda gelişmez. Bunun temel sebebi insanların zaruri ihtiyaçlarını karşılayamamış olmasıdır. Ne zaman ki insanlar göç edip yerleşik bir hayata yani "Hadarî" hayata geçerler o zaman medeniyet var olur. "Hadarî" hayatta birlikte yaşama, işler yapma, ekonomik ihtiyaçlarını karşılama hatta yeme-içme şeklini de değiştiren insanlar bir arada yaşamanın gerektirdiği sorumlulukları yerine getirmek ve güvenlik ihtiyaçlarını karşılamak için "Devletin" kurulmasına ihtiyaç duyar. Güvenlik ihtiyacı karşılanan toplumlar da ilim ve sanata yönelirler. İlim, zaruri ihtiyaçlarını karşılayan insanlar arasında yayılıp gelişebilir. Farklı ilimleri öğrenen toplumlar kendilerini geliştirirler. Tek bir medeniyet dünyaya sonsuza kadar hâkim olamaz ve medeniyetler de diğer canlılar gibi doğar, büyür, ilerler ve yıkılır. Yıkılan medeniyetin ardından bu döngüde yeni bir medeniyet kurulur.

İbn Haldun'un "Medeniyet" anlayışında olduğu gibi "İlim" anlayışının temelinde de "İnsan" faktörünü ilk sırada yer alır. İnsanı diğer canlılardan ayıran en büyük özelliği aklını kullanıp düşünebilmesidir. İnsan düşündükçe üretir, ürettikçe geliştirir. İlim faaliyetlerinin gerçekleşmesini sağlayan unsurlar arasında "Bedevilik" ve "Hadarîlik" de "İnsan" faktörü kadar etkilidir. İlmin gelişmesinde en büyük etken "Medeni" yaşamdır. İbn Haldun ilimleri sınıflandırırken Farabi ve İbn Sina'nın sınıflandırması ile benzer

sınıflandırma yapmıştır. İlimleri aklî ve naklî ilimler olarak iki kategoride inceleyen İbn Haldun, insanların ilimleri ezberleyerek öğrenmesinin pek de mümkün olmayacağını, ilim öğretiminin "usta-çırak" perspektifinde gerçekleşirse daha faydalı olacağını savunur.

İbn Haldun çok boyutlu düşünen bir düşünürdür. İncelemiş olduğu alanlarda orijinal fikirler ortaya koymuştur. İbn Haldun'un medeniyet, ilim, sanat tarih tasarımları tek tek incelenebilir ama yaptığımız araştırmayı anlamak için bütüne bakmak gerekir. Çünkü İbn Haldun'un fikirleri tek boyutlu değildir ve bir fikrinin altında yatan sebep başka bir konunun da sebebi ya da sonucudur. Araştırmacılar tarafından İbn Haldun'un düşünce ve fikir alt yapısı anlaşıldığında Türk ve Dünya tarihindeki düşünürler arasında hak ettiği yeri alacaktır.

KAYNAKÇA

ALBAYRAK, Ahmet, "İbn Haldun'un Medeniyet Tasarımı ve İnsan", Karadeniz *Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Araştırmaları Dergisi, C.21*, S.10, Trabzon 2010.

AKYOL, Aygün, "İbn Haldun'un İlim Anlayışında Felsefe ve Tarih Tasavvuru", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* C.10, S.20, Çorum 2011.

ATEŞ, Ferhat - UTKAN Tuncer, "İbn Haldun'a Göre Şehir ve Toplum", *Uluslar arası Sosyal Bilimler Dergisi,* C.10, S.53 , 2017.

ÇETİNKAYA, B.Ali, *Doğudan Batıya Düşüncenin Serüveni Endülüs ve Felsefenin İşrakili,* İnsan yay., İstanbul 2015.

DEMİRCİOĞLU, Aytekin, "İbn Haldun'un İnsan Düşüncesi ve Medeniyet Algısı", *Gazi Üniversitesi Doktora Tezi, Ankara* 2013.

DEMİRCİOĞLU, Aytekin, "Doğal Koşulların İnsan Yaşamına Etkileri Bakımından İbn Haldun'un ve Montesquieu'nun Düşüncelerinin Karşılaştırılması", Edit: Mesut Okumuş-Ömer Dinç, Çorum *Belediyesi Kültür yay., Çorum* 2013.

DURMUŞ, İsmail, "Mukaddime", DİA, C.31, TDV yay., İstanbul 2006.

ERDOĞAN, Safiye, "İbn Haldun'un Eğitim Anlayışı", *Ankara Üniversitesi Yayımlanmış Yüksek Lisans Tezi,* Ankara 2002.

GÖRGÜN, Tahsin, "İbn Haldun", DİA, C.19, TDV yay., İstanbul 1999.

GÖRGÜN, Tahsin, "Medeniyet", DİA, C.28, TDV yay., Ankara 2003.

KUTLUER, İlhan, "Medeniyet", *DİA,* C.28, *TDV* yay., Ankara 2003.

MERİÇ, Cemil, *Umrandan Uygarlığa, İletişim* Yay., İstanbul 2013.

ÖZ, Mehmet, "Mukaddime-i İbn-i Haldun Tercümesi", *Vakıflar Dergisi,* S.46, Vakıflar Genel Müdürlüğü yay., Ankara 2016.

ÖZDEMİR, M.Nadir, “ Medeniyetlerin Doğuşu Üzerine Karşılaştırmalı Bir Değerlendirme: İbn Haldun ve Toynbee Örneği ”, Edit: Mesut Okumuş - Ömer Dinç, *Çorum Belediyesi Kültür yay.,* Çorum 2013.

RASHIDI, T.Büşra, “Medeniyetler Sosyolojisinde İbn Haldun’un Yeri ve Önemi ”, *Necmettin Erbakan Üniversitesi Yayımlanmış Yüksek Lisans Tezi,* Konya 2019.

SATI, E.Husri, “İbn Haldun Sosyolojisi”, çev: Mehmet Bayyiğit, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, S.4,* Konya 1991.

SERİN, Keziban, “İbn Haldun’un Mukaddime’sinde Şehir Sosyolojisi”, *Kafkas Üniversitesi Yayımlanmış Yüksek Lisans Tezi,* Kars 2019.

STOWASSER, Barbara, “ Ibn Khaldun’un Tarih Felsefesi: Devletlerin ve Uygarlıkların Yükseliş ve Çöküşü”, çev. Nermin Abadan Unat, *Siyasal Bilimler Fakültesi Dergisi,* C.39, S.1, Ankara 1984.

ŞEN, R.Can, “İbn Haldun’da Şehir ve Medeniyet ”, *Hacettepe Üniversitesi Yayımlanmış Yüksek Lisans Tezi,* Ankara 2010.

ŞENOL, H.Rıfat, “İbn Haldun’da Tarih ve Umran Sorunu ”, *İstanbul Üniversitesi Yayımlanmış Doktora Tezi,* İstanbul 2009.

ŞENTÜRK, Recep, “Medeniyetler Sosyolojisi: Neden Çok Medeniyetli Bir Dünya Düzeni İçin Yeniden İbn Haldun?” , *İslam Araştırmaları Dergisi,* İstanbul 2006.

TÜRKER, Ömer, “Mukaddime’de Akli İlimler Algısı: İbn Haldun’un “Bireysel Yetenekler” Teorisi”, İslam *Araştırmaları Dergisi, S.15*, İstanbul 2006.

ULUDAĞ, Süleyman, “İbn Haldun”, DİA, C.19, TDV yay., İstanbul 1999.

ÜNVER, Günay, “İslam Dünyasında Bir Din Sosyolojisi Öncüsü: İbn Haldun”, Atatürk *Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, S.6*, Erzurum 1986.

YAVUZ, Y.Şevki, “İlim”, *DİA,* C.22, TDV yay., İstanbul 2000.

YILDIRIM, Yavuz, “Türkçede İbn Haldun Üzerine Yapılan Çalışmalar”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* S.4, İstanbul 2001.

YILMAZ, Ş.Şamil, “İbn Haldun’da Tarihsel Varlık Alanının Nedenselliği ”, *Uludağ Üniversitesi Yayımlanmış Yüksek Lisans Tezi,* Bursa 2009.

BÖLÜM 2

FÂRÂBÎ'DE SOYUTLAMA[1]

Prof. Richard TAYLOR*

*Department of Philosophy, Marquette University, Milwaukee, ORCID iD registered https://orcid.org/0000-0002-2625-088X

Çev.: Arş. Gör. Rıza Tevfik KALYONCU**

**İbn Haldun Üniversitesi Felsefe Bölümü, ORCID ID: 0000-0002-0998-8620

[1] Richard Taylor, American Catholic Philosophical Association, *Proceedings of the ACPA*, Vol.80. 2007. Çeviren: Rıza Tevfik Kalyoncu.

Aquinas veya 13. Yüzyıldaki diğer düşünürlerin öğretilerine özel bir önem atfederek, Latin Batı'da Ortaçağ felsefesi üzerinde çalışanlar için, Fârâbî'nin (950-951) felsefi düşüncesinin önemi çoğunlukla göz ardı edilir. Aquinas'da İbn Sina ve İbn Rüşd ile birlikte Arap filozoflarından birisi olarak bahsedilirken Fârâbî ismi birkaç kez zikredilir ve Fârâbî'nin eserlerine nadiren atıf yapılır. Buna rağmen Fârâbî'nin soyutlamanın doğasıyla ilgili görüşünün İbn Rüşd'ün *De Anima Üzerine Büyük Şerh*'deki fikirleriyle birlikte, Latin Batı'da önemli bir etkisi olmuştur.[2] Dahası, Arapça felsefe geleneğinde bu iki filozofun zihinde mâkullerin oluşumuyla ilgili epistemolojik görüşlerinin -her ne kadar Aquinas bu fikirleri eleştirse de- Aquinas'ın epistemolojik öğretilerinin gelişiminin zâtî özelliklerinden olduğu

---

[2] Aquinas *De unitate intellectus contra averroistas* adlı eserinde bu düşünürlere 'arabes (araplar)' olarak atıfta bulunur. Bkz: *De unitate intellectus, Sancti Themae de Aquino*, Opera omnia, v.43 (Rome 1976) 4a-b. Etienne Gilson Fârâbî'nin önemini fark etmiş ve Fârâbî'nin *Akıl Üzerine* adlı eserinin Latince bir çevirisini yayınlamıştır. Alain de Libera "Les sources greco- arabes de l'augustinisme avicennisant" *Archieve d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge* 4 (1929) 5-149. Fârâbî'nin etkisini Alain de Libera da *La querelle des universaux, De Platon a la fin du Moyen Age* (Paris: Editions du Seuil, 1996) 110-124 adlı eserinde tartışır. H. Davidson'un *Alfarabi, Avicenna, Averroes on Intellect. Their cosmologies, Theories of the Active Intellect and Theories of Human Intellect* çalışmasındaki "Sudur, faal akıl ve insan aklı" başlıklı kısım Fârâbî'de akıl konusunun en kapsamlı incelenmesi olma özelliğini korumaktadır. Son dönemde yazılan eserler arasında Philippe Vallat'ın *Farabi et l'Ecole Alexandrie. Des prémisses de la connaisance a la philisophie politique* (Librairie Philosophique J. Vrin: Paris, 2004). Vallat'ın Paris'te yürütülen "Noétique et theorie de la connaissance dans la philosophie arabe des IXe-XVIIe siecles" Meryem Sebti ve Dainel de Smet'in yönettiği CNRS projesine yapacağı katkı, projenin bu cildi yayınlandığında bu konuyla ilgili muhtemelen en kapsamlı kaynak olacaktır.

söylenebilir.[3] Fakat, Carlos Bazan'ın işaret ettiği gibi bu fikirlerin Augustinci, Aristotelesçi ve Yeni Platoncu düşüncenin Thomasçı (Thomistic) birleşiminin 13.yy Latin düşünürleri tarafından meydana getirilen özgün senteze etki ettiği söylenebilir.[4] Aquinas ele alındığında, onun Aristotelesçi hylomorfizm (madde-sûret) fikri ve insan ruhunun "mukavvim zâtî sûret (subsistent- substantial- form)" olmasının yanında bütünüyle bedenin formu olduğu fikri İbn Rüşd ve Fârâbî'nin felsefi ilkelerinin etkisine irca edilebilir.[5]

---

[3] Aquinas Fârâbî'nin akıl anlayışını Tanrı'nın öte dünyada yüz yüze görülmesi meselesini tartıştığı *Commentary on the Sentences of Peter Lombard* adlı eserinde eleştirir. Aynı şekilde Aquinas, *De unitate intellectus* adlı eserinde de İbn Rüşd'ü eleştirir

[4] Carlos Bazan, "The Human Soul: Form and Substance? Thomas Aquinas's Critique of Eclectic Aristotelianism," *Archieves d'historie doctrinale et litteraire du moyen age* 64 (1997) 95-126; "Was there ever a 'First Averroism'? *Geistesleben im 13. Jahrhundert* içinde, ed: Jan A.Aertsen ve Andreas Speer (Miscellanea Mediaevalia 27) (Berlin: W.de Gruyter, 2000) 31-53, ; "13th Century Commentaries on *De Anima*: From Peter of Spain to Thomas Aquinas," *In Commento Filosofico nell'Occidente Latino (secoli XIII-XV)* içinde, ed. Gianfranco Fioravanti, Claudio Leonardi and Stephano Perfetti (Turnhout: Brepols, 202) 119- 184; ve "Radical Aristotelianism in the Faculties of Arts. The case of Siger of Brabant," *Albertus Magnus and the beginnings of the medieval reception of Aristotle in the Latin West: from Richardus Rufus to Franciscus de Mayronis* içinde, ed. Ludger Honnefelder, Rega Wood, Mechtild Dreyer ve Marc- Aeilko Aris (Münster: Aschendorff Verlag, 2005) 585-629.

[5] Bazan Aquinas'ın *Aristoteles'in De Anima Şerhinin Yorumu (Commentary on the De Anima of Aristotle)* adlı eserinde Aquinas'ın öğretisini "önceki metotların bir sentezi ve hylomorfizm ve Latin dünya ve evren görüşünü dikkate alarak Aristoteles'i anlamaya yönelik en kapsamlı teşebbüs" olarak tasvir eder. Aşağıda işaret edeceğimiz üzere, Aquinas'ın doğal insani bilginin içeriğinin, dış dünyadan elde edilen duyu idrakinden meydana gelen sûretlerden yapılan soyutlama yoluyla mümkün olduğuna dair teorisi Fârâbî'ye kadar geri götürülebilir. Fakat Aquinas'ın bu fikirleri, doğrudan Aristoteles okuması neticesinde elde ettiği düşüncesi, 13.yy'da Aristoteles'in

Fârâbî'nin akıl hakkındaki düşünceleri Latin batıda onun *Akıl Risâle (*veya Latince kullanımıyla *De Intellectu*)[6] ve İbn Rüşd'ün *De Anima* üzerine büyük şerhi aracılığıyla tanındı. Müteakip sayfalarda benim odak noktam, büyük ölçüde, Fârâbî'nin bu eserindeki insanın mâkulleri hangi yolla elde ettiği ve insanın nasıl tam anlamıyla 'bilen' vasfını kazandığıyla ilgili fikirleri üzerinedir. Fârâbî'nin *Akıl Risâlesi*'nde düşüncelerini ve onun fikirlerinin İbn Rüşd tarafından alımlanmasını göstereceğim ve Fârâbî ve İbn Rüşd'e geri götürülebilecek Aquinas'ın üç temel anahtar kavramı üzerinde duracağım. Son olarak da Fârâbî'nin yönelimsel geçişlilik (intentional

---

De Anima adlı eserinin incelenişinin tarihsel bağlamını dikkate almama gibi bir affedilemez hata ile maluldür. İbn Rüşd'ün eserlerinin çevrilmesinden önce, insan ruhunun düşünen bir cevher olduğuna dair Agustinci, İbn Sinacı ve Yeni Platoncu (*Liber de Causis, Hayr el Mahz)*, Boethius ve diğer kaynaklar aracılığıyla) fikirler ruhun bedenin formu (forma corporis) olduğuna dair fikirden daha baskın bir durumdaydı. 1225'de çevirisi yapılan İbn Rüşd'ün Aristotles'in *De Anima*sı üzerine büyük şerhi – bu şerhde Arapça *De Anima* çevirisinin bütün bir metni ve ikincil literatüre atıflar, İskender Afrodisias'tan yapılan alıntılar ve *De Anima*'nın eleştirel bir analiziyle birlikte Theophrastus'un, İskender'in ve Fârâbî'nin ve İbn Bacce'nin görüşlerinin müdellel bir şekilde detaylı bir tartışması yapılmaktadır- Aristoteles'in zor metnini anlamaya çalışan Latinler için vazgeçilmez bir araç ve rehberdi. Bu eserin Arapçası'nın günümüze yalnızca bazı fragmanları ulaşmıştır. Eserin Latincesi ise *Averrois Cordubensis Commentarium Magnum in Aristotelis De Anima Libros,* ed. F.Stuart Crawford (Cambridge: Medieval Academy of America, 1953) içerisinde bulunmaktadır.

[6] Bu eserin başında Fârâbî "akıl kelimesinin birçok anlamda kullanıldığını" açıklar. Risâle akıl kavramının genel kullanımda ve kelamcıların kullanımında ve Aristoteles'in farklı eserlerinde hangi anlama geldiğinin açıklanmasıyla başlar. Eserin büyük kısmı Aristoteles'in *De Anima* adlı eserindeki kullanımının anlaşılmasına tahsis edilmiştir. Akıl risâlesine tahsis edilen en kıymetli çalışmalardan birisi, Francesca Lucchetta'nın *Farabi. Epistola sull' intellecto. Traduzione, introduzione e note* (Padova: Editrice Antenore, 1974) adlı çalışmasıdır.

transference) ve soyutlama teorilerinin önemi üzerinde duracağım.

I

Erdemli Şehir Hakkında Fârâbî'nin Görüşleri adlı çalışmada Richard Walzer tarafından ingilizceye çevrilen *Medînetu'l Fâzıla* ve *Siyâsetu'l Medeniyye* adlı eserlerde, Fârâbî sudurcu bir alem anlayışı öne sürer. Bu hiyerarşinin en tepesinde "bütün diğer varlıkların ilk nedeni ve her türlü eksiklikten münezzeh olan İlk Varlık bulunur". Sudur etmiş akıllar serisinin altında göksel kozmolojiye göre ruh- beden karışımı bulunur. Sudur eden akıllar ay küresi ile iç içe geçmiş olan faal akılla son bulur. Bu eserde Fârâbî "faal akla değil, fakat göksel cisimlere, ay altı alemin değişen ve değişmeyen özelliklerini meydana getirme rolü yükler".[7] *Akıl Risâlesi*'nde ise tabii dünyanın sûretlerinin faal akıldan sudur ettiğini öne sürer. Dahası, her iki eserde de sudur eden akılların bu sonuncusu (faal akıl) insanın aklî idrakine doğrudan bağlıdır.

Aristoteles'in *De Anima*'sında bulunan yapıyı takip etme iddiasında olan Fârâbî[8], Aristoteles'in aklı dört farklı anlamda

---

[7] Davidson, *Alfarabi, Avicenna, and Averroes on Intellect*, s. 47.

[8] Marc Geoffroy Fârâbî'nin *De Anima* metnini okumamış olabileceğini fakat Aristoteles yorumunda İskender Afrodisias ve sahte Aristotelesçi *Aristoteles Teolojisi* metnine dayanmış olabileceğini ikna edici bir şekilde savunur. Marc Geoffroy, "La tradition arabe du *Peri nou* d'Alexandre d'Aphrodise et les

kullandığını öne sürer: bilkuvve akıl (bilkuvve), bilfiil akıl, müstefâd (kazanılmış) akıl ve faal akıl. Bilkuvve akıl, belli bir şekilde nefste bulunmaktadır ve mahiyeti itibariyle bütün var olanların özleri ve sûretlerini bunların hepsini kendisi için bir sûret veya sûretler olarak maddelerinden soyutlamaya hazır ve yönelmiştir. Soyutlandıklarında sûretler bilkuvve halde bulunan akla gelirler, bunun sonucunda bilkuvve akıl, bu sûretler haline gelir. Aristoteles'in mum ve yüzük damgası fikri dahî (De Anima 2.12) Fârâbî'nin üzerinde durduğu bu birleşimi anlamak için yeterli değildir. Çünkü alıcı akıl ile aldığı sûret arasında bir ayrım yoktur: Bu özün kendisi bu sûretler haline gelir. Fârâbî'nin işaret ettiği bu alınan sûretler uygun bir şekilde mâkuller olarak seçilir, Fârâbî mâkul isminin soyutlayan yapıdan (akıl) türetildiğini söyler, diğer bir deyişle bu, bilkuvve akıl ve soyutlamadan sonra meydana gelen bilfiil akıldır. Soyutlama öncesinde, bilkuvve mâkul kavramı, uygun bir şekilde nefsin dışında maddede bulunan sûretler için kullanılır. Soyutlamayı takiben, bu sûretler isabetli bir şekilde bilfiil mâkuller olarak isimlendirilir. Soyutlanmış sûretler nefse

---

origenes de la theorie farabienne des quatre degres de l'intellect" *Aristotele e Alessandro di Afrodisia nella Tradizione Araba* içinde, ed. Christina D'Ancona and Giuseppe Serra 191-231. (Subsidia Mediaevalia Patavina 3). Padova: II Poligrafo casa edirice s.r.l,2002. Vallat (2004), Alaine de Libera, *La querelle des universaux*, (Paris: Seuil,1996) bu eserlerde Fârâbî düşüncesinin Yeni Platoncu arka planı ile ilgili olarak önemli tartışmalar bulunmaktadır. *Aristoteles Teolojisi ve Plotiniana Arabica* için Peter Adamson'un, *The Arabic Plotinus: a Philosophical Study of the 'Theology of Aristotle'* (London: Duckworth: 2002) adlı eserine bakılabilir.

geldiğinde bilkuvve akıl bilfiil akıl haline gelir. Bu esnada, bilkuvve mâkuller veya dış dünyadaki maddede bulunan mâkuller, nefste gerçek hale gelmiş bilfiil mâkuller haline gelir. Tam bu noktada Fârâbî, dış dünyadaki varlıklarda bulunan bilkuvve mâkuller ve nefste meydana gelen mâkuller arasındaki ontolojik farkı, bilfiil mâkuller için kullanıldıklarında, dış dünyada bulunan şeyler için kullanıldıkları anlamlara gelmeyen mekân gibi kategorileri örnek vererek vurgular.

"Bu kategorilerin anlamları veya bu kategorilerin çoğu, mekân kategorisi gibi bilfiil mâkuller için kullanıldıklarında farklı anlamlara gelirler. Zira eğer bilfiil akla kıyasla mekân anlamını düşünürsen, ya onun içerisinde mekân anlamını hiçbir şekilde bulamazsın ya da bilfiil akla uyguladığında mekân kavramının farklı bir anlamını bulursun."[9]

Bu pasaj, Fârâbî'ye göre bilfiil akılda meydana gelen sûretlerin maddi mâkullerle yönelimsel veya formel bir özdeşlik içerisinde olan sûretler veya mâkuller olduğunu ve aynı zamanda bilfiil akılda meydana gelen sûretlerin maddi sûretlerden büyük oranda farklı olduğunu göstermektedir.

"Sûretler, bilfiil mâkul olduklarında, bilfiil mâkul olmaları bakımından onların varlığı, maddedeki sûretlerin varlığıyla aynı

[9] İngilizce çeviri: Arthur Hyman, *Philosophy in the Middle Ages*, ed. Arthur Hyman ve James J. Walsh, Indianapolis: Hackett Publishing Co., 1973, 2. Baskı, s. 216

değildir. Bu sûretlerin bilfiil mâkul olmaları bakımından varlıkları ile kendiliklerindeki varlıkları da aynı değildir."[10]

Mâkullerin ontolojik statüsü ile ilgili bu vurgu Fârâbî için önem arz etmektedir. Çünkü bu ayrım mâkullerin meydana geldiği özneye odaklanan bir ayrımdır. Birey bilfiil mâkullere ulaştığında, bu seviye bilfiil akıl seviyesidir. Eğer bu birey mâkulleri birbiri ardına almaya devam ederse bu durumda birey bütün mâkulleri dış dünyadan soyutlanmış bir şekilde almış olacaktır. Bunun sonucunda da bireyin aklı farklı bir ontolojik statüye, müstefâd akıl statüsüne geçmiş olacaktır.

"Akıl, mâkullerle ilişkisi bakımından bilfiil hale geldiğinde var olan şeylerden birisi haline gelir. Çünkü artık akıl, bilfiil mâkuller haline gelmiştir. Akabinde akıl bilfiil mâkul olan bu varlığı düşündüğünde, kendisi dışındaki bir şeyi değil kendisini düşünmüş olur."[11]

Nefsin bilfiil mâkulleri soyutlama yoluyla elde etmesi, nefste yeni bir varlığın diğer bir deyişle nefsin gücünün gerçekleştirilmesi olarak bilfiil aklın varlığının meydana gelmesi sonucunu doğurur.[12] Bunun sonucunda, akıl bütün mâkullerin

---

[10] Hyman çevirisi, s. 216.
[11] Hyman çevirisi, s. 216.
[12] Bilfiil mâkullerin aklî bir şekilde anlamlandırılması bilen öznenin maddi aklında meydana gelen gayrı maddi bir alımlamayı gerektirse de Fârâbî bu aklın ve alımlamanın doğası hakkında İskender Afrodisias'ın görüşleriyle uyum gösterecek şekilde gayrı maddi fakat bozulmaya uğrayan insan nefsine ait bir yapı olup olmadığına dair yeterli bir açıklama yapmaz. İskender Afrodisias'ın görüşleriyle ilgili olarak bkz. Davidson (1992), s, 30-41.

öznesi olarak kendisine sahip olduğunda artık dış dünyaya yönelmeye ve bilkuvve mâkuller olarak maddede bulunan formları soyutlamaya ihtiyaç duymaz. Bunun ötesinde, özne olarak bütün mâkulleri kendisine aldığında, düşünme artık dış dünyadaki bir nesneye ihtiyaç duymaz. Bu noktada, bilen insan özsel olarak geçici ve fani bir varlık olmaktan çıkıp kendisinde bulunan mâkulleri kendi nesnesi haline getiren gayrı maddi fiile sahip bir varlığa dönüşür.[13] Bu yeni varlık, kazanılmış (müstefâd) akıldır.

"Akıl, mâkulleri ilk düşündüğünden farklı olarak, bilfiil olmak ve bilfiil mâkul olmak bakımından düşündüğünde bilfiil olarak düşünür. Zira mâkuller ilk düşünüldüğünde maddelerinden soyutlanmış ve bilkuvve mâkul olmak bakımından düşünülürler. Fakat bu mâkuller ikinci defa düşünüldüklerinde artık önceki varlıklarından farklı bir durumdadırlar ve bu mâkullerin varlıkları

[13] Aşağıda görüleceği üzere Fârâbî, bu ontolojik değişimi 'cevher olmak (tözleşme- yetecevheru)' tabiriyle tasvir eder. Bu durum insan doğasının kemale ulaşması, tamamlanması ve aynı zamanda oluş ve bozuluşa uğrayan bir varlık olmaktan çıkarak doğası itibariyle ezeli bir öz olması anlamına gelir. Burada Fârâbî'nin zihninde muhtemelen ay altı varlıkların tam anlamıyla töz olmaya namzet olmadığı ve töz kavramının oluş ve bozuluşa tabii olmayan ezeli ve aşkın varlıklar için kullanıldığı Yeni Platoncu kullanım vardır. Bu anlamıyla, Aristotelesçi madde-sûret (hylomorfizm) tözü olarak insan varlığının kendi başına ğayrı maddi ve aşkın (Platoncu ve Yeni Platoncu) bir akıl haline geldiğinde kemale ve nihai mutluluğa ulaşacağı söylenebilir. Fârâbî'nin akıl risâlesinde işaret ettiği şekliyle, bu varlık alanı, nihai mutluluğun gerçekleştiği alandır.

maddede bulunmayan sûretler ve bilfiil mâkul olmaları nedeniyle maddelerinden ayrıdır. Dolayısıyla akıl, bilfiil akıl olması bakımından akla ait olan sûretler olarak meydana gelen akledilirleri düşündüğünde önceden söylendiği gibi bilfiil akıldır ve bu durumda bilfiil akıl kazanılmış akıl haline gelir."[14]

Bu kazanılmış akıl olma durumu, farklı bir tözsel varlığın meydana gelmesidir. Bu durum da sadece bedende meydana gelen nefse ait bir gücün bilfiilleşmesi veya işlevsel hale gelmesi değildir. Böylece akıl ezelilik seviyesine ve bütün bilfiil mâkulleri tamamıyla kuşatan bilfiil faal akıl durumuna yakın hale gelir.[15]

Buraya kadar anlatılanlardan Fârâbî'nin *Akıl Risâlesi'*ndeki incelemesinde faal aklın soyutlama sürecindeki rolünden çok az miktarda bahsedildi. Geçmiş sayfalarda îfâde edildiği üzere, Fârâbî bu eserinde faal aklın ay altı aleme sûretler verdiğini ileri sürmektedir. Faal akıl aynı şekilde insan aklına da mâkuller sağlamakta mıdır? Hayır. İnsan aklına doğrudan mâkulleri vermekten ziyade – ki bu dış dünyadaki sûretlerin deneyimlenmesini temele alan soyutlamayı anlamsız hale getirecektir- bu eserde Fârâbî, faal aklı insan nefsine soyutlamayı iletişimsel bir ilke aracılığıyla icra ettirecek

---

[14] Hyman çevirisi, s. 217.

[15] İbn Rüşd bu noktayı eleştirir. "*Bu durumda oluş ve bozuluşa tabi bir şey, ezeli bir şeyi alır hale gelir ve ona benzer bir hale gelir. Bu durumda oluş ve bozuluşa tabi olan bir şey ezeli hale gelir ki bu da imkansızdır". Averrois Cordubensis Commentarium Magnum in Aristotelis De Anima Libros*, s, 485.

entelektüel gücü sağlayan bir yapı olarak anlamaktadır. Fârâbî şöyle yazar:

"Aristoteles'in De Anima'nın üçüncü kısmında bahsettiği faal akıl, maddeden ayrı ve hiçbir zaman maddede bulunmayacak bir yapıdadır ve bu akıl bir bakıma müstefâd akla yakın bir bilfiil akıldır. Faal akıl, bilkuvve olan aklı, bilfiil akla çeviren ve bilkuvve mâkulleri bilfiil mâkul haline çeviren akıldır".[16]

Bu açıklama Fârâbî'nin soyutlamayla ilgili kullandığı analojide tekrar edilmiştir. Bu güneş ve ışık analojisinde, güneşin meydana getirdiği ışık, saydamlığın (transparency) ve bunun sonucunda görmenin ve renklerin bilfiilleşmesini sağlar. Bu analojiyi yaparak Fârâbî, faal aklın, nefse soyutlamanın ve yönelimsel transferin ilkesini sağladığını belirtir.

"Kendisi bir zât olan bilkuvve akılda, görme ile saydamlık arasındaki ilişkiye benzer bir ilişkiye sahip olan bir şey meydana gelir. İşte bu bilkuvve akla faal akıl tarafından verilir. Faal akıl aracılığıyla, akıl, bilkuvve mâkullerin bilfiil mâkul haline geldiği bir ilke haline gelir. Güneş'in, ışık sağlaması bakımından gözün bilfiil görmesine ve görünen şeylerin bilfiil görünür

[16] Fârâbî, *Siyâsetu'l Medeniyye* isimli eserinde faal aklın kendi özlerinde akledilir olmayan şeyleri akledilir hale getirdiğini yazar. Faal akıl, tam anlamıyla akledilir olmayan mâkulleri, doğal olarak sahip oldukları konumdan daha yüksek bir varlık durumuna yükseltir ve bu sayede bu akledilirler insan aklı için bilfiil mâkul haline gelir. Bu şekilde, faal akıl bilkuvve mâkullerin insan aklının nâtık gücü için bilfiil mâkul haline gelmesine, bilfiil aklın yetkinleşmesi ve kemali olan faal akıl seviyesine ulaşmasına yardım ederek, vesile olur.

olmasına neden olması gibi benzer şekilde faal akıl da bilkuvvelikten bilfiilliğe geçişin ilkesini sağlaması yönüyle bilkuvve aklı bilfiil akıl haline getirir. Bu şekilde mâkuller bilfiil mâkul haline gelir."[17]

Fârâbî düşüncesinde, faal akıl, insan aklına, nefsin dışındaki şeylerin formlarının bulundukları dış dünyadan gelen sûretlerin hakiki bir şekilde soyutlanmasını sağlayan ilkeyi verir. *Akıl Risâlesi'*nde faal akıldaki mâkuller, bilkuvve ve münfail olan akla taşmaz. Bunun da ötesinde, hakiki soyutlama bireysel insan aklındaki bilfiil mâkulleri özne haline getirir ve bu özne de bilfiil akıl olarak isimlendirilir. Bütün mâkuller algılandığında, kendine yeten ve ezeli olarak kazanılmış akıl meydana gelir. Bu soyutlama, faal akıl gerekli şartı sağladığında ve böylece bu mâkuller bilkuvve akılda onu bilfiil akla çevirecek şekilde meydana geldiğinde ortaya çıkar. Faal akıl bunu insan aklına soyutlamayı mümkün kılan akılsal geçişliliğin ilkesini vererek yapar. Bu ilke de ışığa benzetilir.

Fârâbî'nin *Akıl Risâlesi*'nde ortaya koyduğu soyutlama düşüncesinin bu şekilde anlaşılması, onun *Medînetu'l Fâzıla*'da ortaya koyduğu görüşlerle doğrulanabilir. Bu eserinde Fârâbî, bilkuvve aklın bilfiil akla dönüşme sürecini farklı ve daha aydınlatıcı bir şekilde tekrar tekrar kullandığı 'geçme' (transfer, nakl) kavramıyla anlatır:

---

[17] Hyman çevirisi, s. 218.

"Ne insanın aklî gücünde ne de doğanın meydana getirdiklerinde kendi kendine bilfiil akıl haline gelecek bir şey mevcuttur. Akıl bilfiil olabilmek için kendisini bilkuvvelikten bilfiilliğe geçirecek bir şeye ihtiyaç duyar. Akıl, mâkuller kendisinde meydana geldiğinde bilfiil akıl haline gelir. Bu mâkuller, onları bilkuvvelikten bilfiilliğe geçirecek bir şeye ihtiyaç duyarlar. İşte mâkulleri bilkuvvelikten bilfiilliğe geçiren özün mahiyeti bilfiil ve maddeden ayrık olan bir akıldır. Bu akıl, bilkuvve halde bulunan maddi akla ışığa benzer bir şey sağlar."[18]

Güneş analojisinin tekrarından sonra, Fârâbî konuyu şu şekilde açıklar:

"Işığın görmeyle ilişkisine benzer bir şekilde faal akıldan gelen (feyz) akıl gücünde meydana geldiğinde, akılda mütehayyilede bulunan duyumsamalardan meydana gelen mâkuller ortaya çıkar."[19]

Mütehayyile'nin bu güce has temsil ve taklît güçleriyle gerçekleştirdiği faaliyet, her ne kadar bu konu *Akıl Risâlesi*'nde tartışılmasa da Fârâbî'nin soyutlama teorisi için önem arz

---

[18] Fârâbî, *Al- Fârâbî on the Perfect State. Abu Nasr al- Fârâbî's Mabâdî ârâ ahl al- madîna al*-fâdila, ed and trans. Richard Walzer (Oxford: Clarendon Press, 1985), ss. 198- 200.

[19] *The Perfect State,* s, 202. İslam felsefe geleneğinde mütehayyile gücünün rolünün önemi hakkında bkz. Deborah L. Black, *Logic and Aristotle's Rhetoric and Poetics in Medieval Arabic Philosophy* (Leiden: Brill, 1990); Imagination and Estimation: Arabic Paradigms and Western Transformations, *Topoi*, 10 (2000) 59-75.

etmektedir. Bunun nedeni muhtemelen Fârâbî'nin bu eserindeki dikkatinin daha çok akla yardım eden daha alt güçlere değil, doğrudan akıl gücü üzerinde olmasından kaynaklanabilir. Fakat *Medînetu'l Fâzıla*'da mütehayyile gücü, soyutlama için kullanılan sûretlerin akıl öncesi (preintellectual) oluşumunu açıklamaya katkı sağlamak maksadıyla ve dış dünyadaki duyusal şeyler alanında bulunan mâkullerin kullanımını açıklamak için birçok kez tekrar edilir. Mütehayyile gücü, nefsin bir gücü olarak, mahsûsâtın idrak edilmediği durumda onların nefsteki imgelerini muhafaza eden güçtür. Kalpte bulunduğu düşünülen mütehayyile gücü, mahsûsâta yönelik yargılarda bulunur ve "bu mahsûsâtı birbirinden ayırır; onları diğer duyumsananlarla farklı şekillerde birleştirir" ve "nâtık güç için madde olma görevini îfâ eder". Bedende bir istidat ve sûret olarak akıl ve duyu güçleri arasında aracı olan mütehayyile, soyutlama için hazırlayıcı bir rol îfâ eder. Soyutlama esasında mütehayyilede korunan ve duran mahsûsâtın izlenimlerine yönelme ve bu izlenimleri birleştirip ayırma akıl tarafından yapılır. Mütehayyile, yüksek olan şeyleri düşük bir seviyede taklît etme yeteneği sayesinde, mâkulleri, mahsûsât seviyesinde veya daha düşük seviyede taklît eder. Faal aklın gücü ise fikirlerin bir araya toparlanmasından ziyade soyutlama ediminde gereklidir.

Bu metinler Fârâbî'nin soyutlama hakkındaki fikirlerinin incelenmesi için merkezi bir öneme sahiptir. Zira bu metinler faal aklın, insan nefsine sadece feyz etmesi üzerinde değil aynı

zamanda nefsin bilkuvve mâkulleri dış dünyanın tecrübesinden hareket ederek akıldaki bilfiil mâkuller haline getirme gücü üzerinde dururlar. Dolayısıyla bilginin formel yapısı, tecrübe edilen varlıkta meydana gelen bilkuvve mâkulden meydana gelecektir.

*Akıl Risâlesi'*ndeki incelemeye göre, faal aklın (soyutlama etkinliğinde) akla eşlik etmesi, insan tarafından algılanan dış dünyadaki varlıklarda bulunan bilkuvve mâkullerin formel içeriğinin soyutlanmasında gereklidir. Nefste mâkuller meydana getirmek için yeterli olan akılsal güç, insan nefsinde tek başına mevcut değildir fakat bu güç nefse dışarıdan yani Aristotelesçi doğa felsefesinde anlaşıldığı gibi ışığa benzer bir şekilde hareket eden faal akıldan sağlanmalıdır. Bu güç aracılığıyla insanın nihai mutluluğunun gerçekleşmesi ve maddi olmayan kazanılmış akıl seviyesine çıkmak mümkün hale gelir.

"Bizim 'bilkuvve' isimlendirmemizden faal aklın bu sûretleri alacak şekilde bilkuvve olduğunu ve bu formlar idrak edilir edilmez onda meydana geldiklerini kastettiğimiz anlaşılmamalıdır. Fakat bizim kastettiğimiz faal aklın, sûretleri maddede sûretler olarak meydana getirme bilkuvveine sahip olduğudur. Bu bilkuvve de başka bir şey de hareket etmesi nedeniyle bir bilkuvveliktir ve faal akıl maddede formaları meydana getiren yapıdır. Akabinde, faal akıl yavaş yavaş maddedeki formları, maddi olmayana yaklaştırır. Bu yaklaştırma akıl kazanılmış akıl haline gelinceye kadar sürer. Bu durumda

da insanın özü, bu akılla özdeş hale geldiği kadarıyla, faal akla yaklaşır. Bu gerçek mutluluk ve öte dünyanın anlamıdır. Diğer bir deyişle bu durumda insana kendisi aracılığıyla töz haline geldiği farklı bir şey gelmiş olur. Bu durumda insan en son yetkinliğine ulaşmış olur. Bu nihai kemalde insan faal akıl ve faal aklın fiili aracılığıyla farklı bir töz haline gelir. Bu ölümden sonraki hayatın anlamıdır."[20]

Bu îfâdelerden anlaşıldığı kadarıyla, birçok insan için kazanılmış akıl seviyesine ulaşmak ve bu sayede bu seviyeye ulaşan her bir insanın kendisine ait olan tecrübeden elde edilmiş mâkuller toplamına ulaşması mümkündür. Bilfiil mâkullerin dikey yapısı ise tabii varlıkların formlarının (bilkuvve mâkuller) nedeni olan faal akıl[21] tarafından korunur.[22] Faal akıl, bu

---

[20] *Siyâsetu'l Medeniyye* adlı eserde faal akıl, düşünen canlının ilahi yönelimiyle irtibatlı olarak tasvir edilir. Faal akıl, nihai mutluluk anlamına gelen insanın en yüksek kemal derecelerine ulaşmasını sağlayan güçtür. *Al-Fârâbî's Political Regime (al-Siyâsa al-Madaniyya also known as the Treatise on the Principles of Beings)*, ed. Fauzi M.Najjar, Beyrut: Impirimerie Catholicque, 1964) s.32.

[21] Arapça'da bulunan Themistius'un Aristoteles'in De Anima telhisine göre (*Paraphrase of the De Anima of Aristotle)* göre, bireysel bilfiil insani akıllar insan tecrübesinden soyutlama görevini îfâ ederler. Fakat insani akıllar bu faaliyet esnasında bütün sûretleri önceden barındıran faal aklın ışığı tarafından yönlendirilirler. Bu şekilde özneler arası anlama ve bilim mümkün hale gelir. "*Eğer hepimizin paylaştığı bir tek akıl yoksa birbirimizi anlayamayız"*. Themistius, *On Aristotle's On the Soul*, ingilizceye çeviren: Robert B. Todd, (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1996), s. 129. Themistius, *"eğer bilkuvve aklı bilfiil duruma geçiren faal akıl bu geçiş öncesinde bütün nesneleri düşünmüş durumda değilse bilkuvve akıl hangi kaynaktan hareket ederek, bütün nesneleri düşünebilir?"* sorusunu sorduğunda bütün sûretlerin faal akılda bulunduğuna işaret ediyordu. *An Arabic Translation of Themistius' Commentary on Aristotle's De Anima*, ed. Lyons, s.129.

sûretlerin kendisinde tecrübeden soyutlanmış olarak değil fakat ezeli olarak hazır ve bilfiil olarak bulunduğu aynı zamanda da dış dünyadaki varlıkların formlarını barındıran yapıdır. Faal akıl, bu şekilde, aklî düşüncenin (intelligible discourse) ve bilimin nihai birliğini temellendiren şey olarak görünür ve faal akıl, mâkullerin bireysel akılda bilkuvvelikten bilfiilliğe geçmesi ve bunun sonucunda bütün insanların akıllarındaki mâkullerin faal aklın kendisindeki doğru mâkullerle uyum halinde olmasını düzenleyen yapıdır.

II

*De Anima üzerine Büyük Şerh'*inde İbn Rüşd, Fârâbî'nin faal aklın aklî soyutlamanın dışsal fail nedeni olması düşüncesine Fârâbî'nin bu fikri kabul edilirse aklî anlama faaliyetinin insana

[22] Soyutlamanın insan aklında, bu akla verilen güç aracılığıyla veya faal aklın insan nefsinde bulunan gücü aracılığıyla mı gerçekleştirildiği konusu İbn Rüşd'ün Fârâbî'yi eleştirdiği meselelerden birisidir. Felsefi olgunluk döneminde yazdığı De Anima üzerine *Büyük Şerhi'nde* İbn Rüşd, bilfiil soyutlanmış mâkullerin özgün bir toplamını kapsayan maddi akıl düşüncesini benimseyerek, her birisi kendi bilfiil mâkullerine sahip olan, birden fazla maddi insan aklı olduğu düşüncesini (bu düşünceyi *Kısa* ve *Orta* şerhlerinde kabul etmesine rağmen) reddeder. Bu konuyla ilgili olarak, bkz: Richard C.Taylor, Intelligibles in act in Averroes, *Averroes et les averroismes juif et latin. Actes du colloque tenu a Paris*, 2005, içinde ed. J.-B. Brenet (Turnhout: Brepols, 2007). Bu kavramın çok anlamlılığı ile ilgili olarak Therese- Anne Druart'a yorumlarından dolayı teşekkür ediyorum. Bu makalenin bildiri şeklindeki sunumunda, Deborah Black, bilfiil mâkullerin elde edilmesinin faal aklın aklî ışığının akıl dış dünyanın tecrübesinden gelen spesifik anlamı (intention) geçirdiğinde veya soyutladığında meydana geldiğini vurguladı. Dolayısıya bilfiil mâkullerin maddi akılda izlenim bırakması şeklindeki, ek bir aktiviteye ihtiyaç yoktur. Zira maddi akıl bilfiil mâkulleri almaya uygun olduğu durumda, tabiatı itibariyle bilfiil mâkulleri alabilir.

ait olmayacağı fikrini temele alarak eleştiri getirir. Bunun da ötesinde, İbn Rüşd faal aklın, soyutlamanın fail nedeni ve teker teker her insanda bulunan içsel formel neden olarak anlaşılması gerektiğinde ısrar eder. Başka bir yerde açıkladığım gibi, İbn Rüşd *De Anima* üzerine *Şerh*lerinde faal aklın "bizim için bir sûret" olarak anlaşılması gerektiği düşüncesindedir.[23] Bu görüş İbn Rüşd'ün *De Anima Üzerine Büyük Şerh*'inde birçok kez tekrar edilir.

"Bir şeyin doğasına uygun faaliyetini yapmasını sağlayan şeyin onun sûreti olması dolayısıyla ve bizim (insan) kendi doğasına uygun faaliyetini faal akıl aracılığıyla gerçekleştirmemiz nedeniyle, faal aklın insanda bulunan sûret olması zorunludur... İnsanın bütün mâkulleri, kendi doğasında bulunan akıl aracılığıyla anlaması zorunludur ve insanın diğer varlıklara kıyasla kendi doğasına uygun olan faaliyeti yerine getirmesi zorunludur. Aynı şekilde insan, kendi doğasına uygun faaliyeti, bütün varlıkları olumsal kabiliyetteki bilkuvve akıl aracılığıyla tahayyüldeki sûretlerle bitiştirerek icra eder."[24]

İbn Rüşd geç dönem eserlerinden olan *De Anima Üzerine Büyük Şerh*'te, Fârâbî ve İbn Sîna'da görülen alemin kökeniyle ilgili olarak sudurcu anlayışı takip etmeyi red eder. İbn Rüşd aynı

---

[23] İbn Rüşd'e göre nefste meydana gelen soyutlama sürecinde rol alan faal akıl ile ilgili tartışma için bkz: Richard Taylor, "The agent Intellect as 'form for us' and Averroes's Critique of al-Fârâbî, *Topicos* (Universidad Panamericana, Mexico City) 29 (2005) s. 18-32.

[24] *Averrois Cordubensis Commentarium Magnum in Aristotelis De Anima Libros*, s.499-500.

şekilde, İbn Sina'nın aklî idrakin ay altı alemdeki varlıkların bütün sûretlerini içeren ayrık faal akıldan gelen feyzi almasıyla mümkün olacağı veya faal akılla bir irtibat içerisinde olması gerektiğine dair düşüncesini de kabul etmez. Aynı şekilde İbn Rüşd, aklî nefsin ölümden sonra varlığını devam ettireceği düşüncesini (İbn Sina) ve kazanılmış (müstefad) akıl seviyesine ulaşan kişilerin nefslerinin ölümden sonra varlığını devam ettireceği düşüncesini (Fârâbî) red eder. Fakat buna rağmen, İbn Rüşd, dış dünyadan aklî idrakin mâkul içeriğinin soyutlanması düşüncesini Fârâbî'den almıştır. Fârâbî'nin faal aklın "insan için bir sûret" olduğu düşüncesini ihmal etmesini eleştirmesine rağmen, İbn Rüşd faal aklı sadece insan aklında feyiz yoluyla meydana gelen mâkul içeriğin kaynağı olarak düşünmesi bakımından değil bunun yanında bilkuvve mâkulleri, duyumsamayı takip eden nefsin diğer iç idrak güçlerindeki bir varlık durumundan insan zihninin alıcı gücünde bulunan bilfiil mâkuller haline gelme durumuna geçirmenin kaynağı olarak görme konusunda Fârâbî'yi takip eder.

"Mâkulleri soyutlama ve onları anlama faaliyetleri bizim irademize bağlı olduğu için, bu durum akıl fail ve alıcı ezeli cevherler olsa da zorunludur. Mâkulleri alma ve onları meydana getirme fiillerini nefse atfetmek, zorunludur. Zira soyutlamak, bilkuvve mâkulleri bilfiil hale getirmek demektir. Fakat anlamak ise bu manaları (intentions) almaktır. Zira muhayyel anlamları idrak ettiğimizde, bu anlamlar bir şekilden diğer şekle geçirilmiş olur. Bu geçiş, edilgin ve etkin nedenden meydana gelmesi

gerektiğini söylemekteyiz. Bu edilgin neden, maddi akıldır ve fail ise bunu meydana getiren akıldır."[25]

III

Üç ayrı düşünceyi Thomas Aquinas, doğrudan veya dolaylı olarak Fârâbî'den ve Fârâbî'nin İbn Rüşd eleştirisinden aldı ve kendisinin aklî anlama teorisine uyguladı.

İlk olarak Fârâbî ve İbn Rüşd ile uyum içerisinde, Aquinas entelektüel idrakin temelinin ilk ve en öncelikli olarak duyumsama aracılığıyla elde edilen nefsin iç güçlerinde bulunan bilkuvve mâkuller şeklinde anlaşılan insan tecrübesinin dünyasına ait olan şeylerin formlarında bulunduğu fikrindedir. Bu üç düşünür, birey cenahında gerçekleşen bu aklî idrakin dış dünyadaki şeylerinin formlarının mahsûsât seviyesinden mâkulat seviyesine çıkan mâkul içeriğin aklî bir şekilde elde edilmesi gerektiği konusunda ortaktırlar. Aquinas *Cümleler Üzerine Yorum (Commentary on the Sentences)* adlı eserinde şu şekilde yazar:

"Akıl mahiyetleri kavradığında, türlerdeki oranın benzerliğinin akılda ortaya çıkması, her birisinin varlık türü aynı olmasa da zorunludur. Akılda veya duyuda meydana gelen sûret, içerisinde bulundukları varlık durumuna göre bilgi ilkesi değillerdir. Fakat

[25] Hyman çevirisi: s. 220.

bunlar dış dünyadaki varlıkla paylaştıkları orana göre bilgi ilkesidir."[26]

İkinci olarak, bu üç düşünür dış dünyada bilkuvve olarak bulunan mâkullerin zihinde bulunan bilfiil mâkullere dönüşmesinin soyutlamada kullanılan güç veya ilkenin kaynağı olan faal akla atfedilmesi gerektiği fikrindedir. Yunan ve Arap geleneğini takip eden Fârâbî ve İbn Rüşd'e göre, faal akıl felsefi anlamaya katılan her insan için ulaşılabilir olan tek ve ayrık bir şekilde var olan bir varlıktır. Fakat Aquinas'a göre faal akıl, basit bir şekilde her bir insan ferdinde türemiş bulunan insan nefsinin bir gücüdür. *Summa Theologiae* adlı eserinde, Aquinas bu düşüncesini doğrulamak için tecrübeye baş vurur.

"Bilfiil mâkuller meydana getirmek anlamına gelen tümel formları tikel durumlardan soyutlama esnasında kendimizi idrak ettiğimizde bu durumu tecrübeyle biliriz. Fakat bilkuvve akıl incelenirken söylendiği gibi, hiçbir fiil fiili meydana getiren şeyde formel olarak bulunan bir ilkeye dayanmaksızın meydana gelmez. Dolayısıyla, bu fiilin ilkesi olan gücün nefse ait bir şey olması gerekir. Bu nedenle Aristoteles, faal aklı havada bulunan bir ışığa benzetmiştir. Fakat Platon, nefste izlenim bırakan ayrık aklı, Themistius'un De Anima'nın 3.kitabına şerhinde söylediği gibi, güneşle kıyaslamıştır."

---

[26] *Averrois Cordubensis Commentarium Magnum in Aristotelis De Anima Libros*, s.499-500.

Fakat geç dönem Aquinas felsefesine göre, bireysel insan zihnindeki bilfiil akıllar, uygun bir isimlendirmeyle akledilir türler ve dış dünyadaki nesnelerin doğalarının temsili olarak isimlendirilir. Fârâbî'ye göre ise bilfiil mâkuller, ilk olarak, nihai amacı kendisini en yetkin duruma getirme ve faal akıl seviyesinde veya faal akla en yakın seviyede maddi olmayan ve bütünüyle akılsal bir kemale ulaşma gayesini taşıyan bilfiil akıldaki bireysel insani akılda meydana gelir. İkinci olarak ise bilfiil mâkuller sûretleri tabii dünyaya getiren faal akılda bulunur. İbn Rüşd ise faal aklın tek başına mahiyetle ilgili içeriği vermediğini, faal aklın bilkuvve mâkullerin, bilfiil mâkullerin insan bilgisi ve düşüncesinin bütüncül bir kaynağı olarak bulunduğunu ve bu bilgilerin maddi akla geçirilmesinin ilkesini verdiğini düşünür. [27]

"Bilfiilliğe gelmiş bulunan her şeyde, formel olarak bilfiil hale getiren formel bir ilke olmalıdır. Zira bir şey kendisinden ayrı olan bir şey nedeniyle formel olarak bilfiil hale gelemez. Ayrı olan varlık hareket ettiren ilke olsa bile, bu durumda dahi bu ilke ister bir sûret veya bir tür etkilenme olsun nesneyi hareket

[27] Maddi akılla ilgili olarak, bkz: Richard C.Taylor, "Separate Material Intellect in Averroes's Mature Philosophy," *Words, Texts and Concepts Cruising the Mediterranean Sea. Studies on the sources, contents and influences of Islamic civilizâtîon and Arabic philosophy and science, dedicated to Gerhard Endress on his sixty-fifth birthday* içinde, ed. Ruediger Arnzen ve Joern Thielmann [Orientalia Lovaniensia Analecta series] (Leuven: Peeters, 2004), ss. 289-309.

ettiren özsel bir şey olmalıdır. O halde insanda mâkulleri elde ettiği ve onları soyutladığı iki ayrı formel ilke olmalıdır."

Başka bir yerde açıkladığım üzere, Aquinas'a göre Aristotelesçi özsel sûret anlayışının gerekliliklerini karşılayacak şekilde, bu ilke özseldir ve insan bireylerinin sayısına göre artış gösterir. Fakat İbn Rüşd'e göre, bu argüman faal aklın bütün insanların paylaştığı tek bir ilke halindeki aşkın bir varlık olmasının yanında içkin bir ilke olduğunu göstermektedir. Bu akıl yürütme *De Anima üzerine Orta Şerh'*teki akıl teorisindeki yetersizlikler düşünülürse İbn Rüşd'ün Themistius'un *De Anima* üzerine telhisinin üçüncü okumasına irca edilebilir.[28]

IV.SONUÇ

Fârâbî'nin akıl konusundaki fikirleri, İbn Rüşd ve Aquinas'ın fikirlerinin oluşumunda, her ne kadar her iki düşünür soyutlama fiili ve bu fiilin doğası hakkında ve faal aklın tabiatı ve soyutlamadaki rolü hakkında farklı görüşlere sahip olsalar da etkin bir rol oynamıştır. Fârâbî'ye göre, insana ait soyutlama veya yönelimsel geçiş fiilleri, dış dünyadaki varlıkların aklî

[28] Themistius'un *De Anima* üzerine yazdığı şerhinin bu ilkenin İbn Rüşd düşüncesinde gelişimi açısından önemiyle ilgili olarak, bkz: Richard C. Taylor, "Intelligibles in act in Averroes" *Middle Commentary on Aristotle's De Anima. Orta Şerh* için bkz: Alfred Ivry, *Middle Commentary on Aristotle's De Anima. A Critical Edition of the Arabic Text with English Translation, Notes and Introduction.* (Provo, Utah: Brigham Young University Press, 2002).

doğalarının faal aklın yardımı ile hakiki bir şekilde idrak edilmesiydi. Faal akıl bunu, mâkulleri bilkuvvelikten bilfiilliğe aktarırken bilkuvve mâkulleri maddi insan aklındaki bilfiil mâkullere çeviren ışığa benzer bir güç halindeki ilkeyi sağlayarak yapar. Fârâbî'nin şu fikirde olduğu görülmektedir: bu geçişlilik ilkesi aracılığıyla, ayrık faal akıl soyutlamanın dikey işleyişini ve faal akıldaki ilksel sûretlerin yardımıyla bireysel akıllardaki mâkullerin birliğini güvenceye alır. Bu şekilde faal akıl dış dünya için doğrudan fakat insan için insan aklına bu sûretleri doğrudan vermemesi nedeniyle dolaylı bir kaynak olarak iş görür.

Fârâbî'nin Aristotelesçi realist yönelimsel geçiş (intentional transference) veya dış dünyadan sûretleri soyutlama teorileri İbn Rüşd ve Aquinas tarafından alındı. İbn Rüşd ve Aquinas, her ikisi de faal aklı, insan aklının üst bir seviyesinde var olmasını mümkün kılan mâkullerin bilkuvvelikten bilfiilliğe geçişinin ilkesi olarak ele aldılar. Fakat İbn Rüşd faal aklın sadece bu geçişin fail nedeni olmadığını aynı zamanda faal aklı kendi irademizle harekete geçirdiğimiz için "bizim için" özsel bir sûret olduğunda ısrar etmiştir. İbn Rüşd aynı zamanda bilkuvvelikten bilfiilliğe geçirilmiş veya soyutlanmış mâkulleri barındıran ve bütün insanlar tarafından paylaşılan maddi akıl teorisiyle Fârâbî'den farklılaşır. Yukarıda da görüldüğü üzere Aquinas, faal aklın "bizim için bir sûret" olması ilkesini kabul eder fakat İbn Rüşd'ün bu ilkeyi kullanım şeklini anlamaz veya kabul etmez. Hatta Aquinas, 'her insan faal akıl diye isimlendirilen

insan iradesiyle harekete geçen muhafaza edici nefs gücüne ve muhafaza edici bireysel maddi bir akla sahiptir' görüşünü kuvvetlendirmek için İbn Rüşd'ün bu görüşünü kullanır. Buna karşılık Aquinas, Fârâbî ve İbn Rüşd'ün benimsediği insanların özneler arası iletişiminin ve bilimsel bilginin kaynağı olarak tek bir aşkın aklın içerisinde bulunan mâkullerin birliği düşüncesini kabul etmez. Hatta Aquinas, mâkullerin türleriyle ilgili görüşlerinde mâkullerin doğasını değişik bir şekilde ele aldı. Yine de Aquinas'ın bu görüşleri ve İbn Rüşd'ün düşünceleri, bir soyutlama ve dış dünyadaki mâkullerin insan aklına geçişiyle ilgili bir teori kuran Fârâbî'ye dayandırılabilir.

BÖLÜM 3

HACIBEKTAŞ ÇEŞMELERİ

Arş. Gör. ADEM SEVİM*

*Yozgat Bozok Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Sanat Tarihi Bölümü Türk İslam Sanatları ABD, Yozgat/TÜRKİYE, adem.sevim@bozok.edu.tr

GİRİŞ

İç Anadolu Bölgesi'nin Orta Kızılırmak Bölümünde yer alan ve Kapadokya olarak bilinen bölgede bulunan Nevşehir'in, kuzeybatısında Kırşehir, kuzeydoğusunda Yozgat, doğusunda Kayseri, güneyinde Niğde, güneybatısında Aksaray illeri bulunmaktadır. Merkez ilçe de dâhil olmak üzere toplam 8 ilçesi vardır. Bunlar; Ürgüp, Hacıbektaş, Avanos, Gülşehir, Kozaklı, Derinkuyu, Acıgöl'dür. Bu ilçeler içeresinde önem arz eden ilçelerden biri de Hacıbektaş'tır. Bektaşilik düşüncesinin doğup yayıldığı bu ilçe, Bektaşiliğin merkezi olarak kabul edilmektedir. İlçede sadece tarihi çeşmelere değil, farklı türdeki birçok tarihi esere rastlanılmaktadır. Bu eserlerden en önemlisi kuşkusuz Hacı Bektaş Veli Külliyesi'dir. Nevşehir'in Hacıbektaş İlçesi'nde yaptığımız inceleme ve saha çalışmalarında, 10 adet çeşme tespit edilmiştir. 1 adet çeşme ise orijinal dokusunu yitirdiğinden değerlendirmeye alınmamıştır[1].

1. Hacıbektaş İlçesi'nde Bulunan Çeşmeler

1.1. Hoca Fıkıh Çeşmesi

Hacıbektaş ilçesinde, Savat mahallesinde bulunan çeşme (Fotoğraf:1), Hoca Fıkıh yada Hoca Fakih Çeşmesi (Bayrakal, 2010: 297; Sevim, Nevşehir ve İlçelerindeki Çeşme Mimarisi, 2015: 78.) olarak bilinir.

---

[1] Şeker Pınarı Çeşmesi, geçirdiği onarımlar nedeniyle orijinal dokusundan uzaklaştığı için katalog kısmında yer almayacaktır. Şeker Pınarı Çeşmesi hakkında ayrıntılı bilgi için bakınız: Sedat Bayrakal, "Nevşehir'in Hacı Bektaş İlçesindeki Bektaşi Kültürüyle İlişkili Türk Eserleri", Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, 55, Nevşehir 2010, s. 299.

Kitabede yer alan bilgilere göre çeşme, Abdullatif adında bir kişi tarafından H.1119/ M.1708'de inşa edilmiştir. H.1125/ M.1714 tarihinde ise Rıza isimli bir kişi tarafından onarılmıştır. Ayrıca çeşmenin H.1325/ M.1907 yılında yapılan bir onarımı daha bulunmaktadır.

Fotoğraf 1: Hoca Fıkıh Çeşmesinin Genel Görünüm.

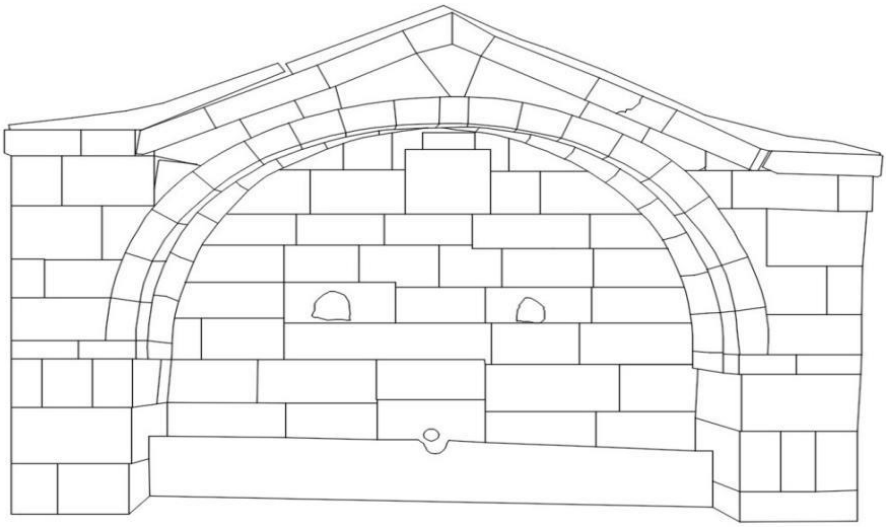
Hoca Fıkıh Çeşmesinin biri çeşme nişi içerisinde, diğeri arka cephede olmak üzere iki adet kitabesi bulunmaktadır (Fotoğraf:2-3). Arka cephedeki kitabe tamamen silindiği için okunmamaktadır. Çeşme nişindeki mermer kitabe dört satırdan oluşmaktadır. Bu kitabede, hem çeşmenin ilk inşası, hem de onarımlar hakkında bilgi verilmektedir. Ayrıca bu kitabenin üstünde yeni harflerle mermer levha üzerine yazılmış bir kitabe daha bulunmaktadır. Burada ''Anıtlar Derneği Tamir Yaptı. 1962'' yazılıdır.

Fotoğraf 2-3: Hoca Fıkıh Çeşmesinin Kitabelerinden Görünüm.

Kitabenin anlamı şu şekildedir:

1. Bismillahirrahmanirahim
2. Sahibul hayrat eş şeyh Abdullatif 1119
3. İbtida tamiratını etti tecdid Rıza 1125
4. Ahali tarafından tamir olundu fî 1325.

Düz bir arazi üzerine inşa edilen Hoca Fıkıh Çeşmesi 4.50 m. genişliğinde, 2.68 m. derinliğindedir. Dikdörtgen blok şeklinde tek yüzlü, bağımsız bir çeşmedir (Çizim:1). Çeşmenin ön cephesi düzgün kesme taştan yan ve arka cephelerde moloz ve kesme taştan yapılmıştır. Çeşme derin bir eyvan şeklinde olup çeşme nişi yuvarlak bir kemerle nihayetlendirilmiştir.



Çizim 1: Hoca Fıkıh Çeşmesi Cephe Çizimi. (Çizen: A.Sevim)

Çeşme nişi 3.20 m. genişliğinde ve 1.92 m. derinliğinde büyük ölçülerde yapılmıştır. Çeşme nişinin altında dışarıya doğru taşıntı yapan ayna taşı yer almaktadır. Dikdörtgen formdaki ayna taşının ortasında bir lüle ve bir tas nişine yer verilmiştir (Fotoğraf:4). Küçük ölçülerdeki bu tas nişini yuvarlak bir kemer belirlemiştir. Ayna taşının hemen üzerinde ön cephede iki tas nişi daha bulunmaktadır. Bu nişlerin üzerinde kitabelik bölümü bulunmaktadır. Bu bölümde kare ve dikdörtgen iki adet mermer kitabeye yer verilmiştir. Çeşme nişini belirleyen yuvarlak kemer iki yanda düzgün kesme taşlar üzerine oturtulmuştur. Çeşmenin arka cephesinde ise, devşirme olduğunu düşündüğümüz, kısmen tahrip olmuş ve kırılmış bir adet mermer kitabe bulunmaktadır. Çeşmenin saçak kısmı oldukça sade ve düz tutulmuştur. Saçak kısmı bir üçgen alınlıkla belirlenmiştir. Çeşme nişinin içerisinde dışa taşıntı yapmayan bir su teknesi bulunmaktadır.

Bu su teknesi çeşme nişi gibi 3.20 m. derinliğindedir ve dikdörtgen formdadır.

Fotoğraf 4: Hoca Fıkıh Çeşmesinden Görünüm.

Hoca Fıkıh Çeşmesinde süsleme özelliği görülmez. Çeşme nişinin yan tarafındaki tas nişinde kemer alınlığında istiridye kabuğuna yer verilmiştir. Çeşmenin güneydoğu tarafında yan cephesinin üst kısmında tahrip olmuş bir kabartma görülmektedir.

1.2. Akpınar Çeşmesi

Hacıbektaş ilçesinde, Savat mahallesinde bulunan çeşme (Fotoğraf:5), kitabesine göre, Derviş İbrahim adlı bir kişi tarafından H.1138/ M.1726 yılında yaptırılmıştır. Mermer malzemeden yapılmış dikdörtgen kitabe, toplamda sekiz satırdan oluşmakta; fakat çok fazla tahrip olduğundan bazı kısımları okunamamaktadır. Bu kitabenin hemen yanında yeni harflerle "T.C. Anıtlar Derneği Tamir Etti. 1 Eylül 1964'' yazmaktadır (Fotoğraf:6).

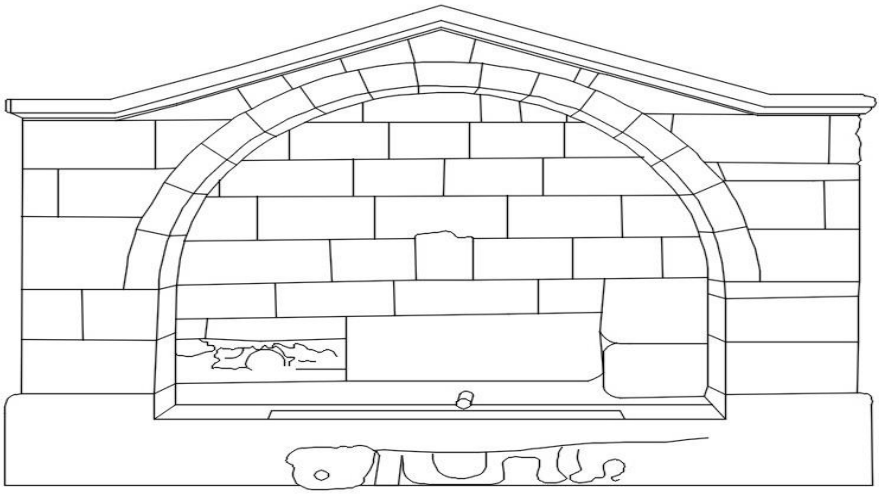
Fotoğraf 5- 6: Akpınar Çeşmesinin Genel ve Kitabesinden Görünümü.

Kitabenin anlamı ise şu şekildedir:

1. Kabul olsun deyü her kim
2. Nazar etse bu …..
3. Şükür hamd olsun …..
4. Erişti hayretle rahım
5. Ruhu şâd olâ her kim
6. Hayır ile yâd eylese ruhim
7. İdendir sahibul hayrat
8. Adı derviş İbrahim 1138.

Hacıbektaş Akpınar Çeşmesi düz bir alan üzerine kurulmuş olup, 3.96 m. genişliğinde, 1.39 m. derinliğindedir. Çeşme yatay dikdörtgen şekilde, tek yüzlü bir çeşmedir (Çizim:2). Çeşme nişi yuvarlak

kemerle belirlenmiştir. Tamamen düzgün kesme taş malzeme kullanılarak yapılmıştır.



Çizim 2: Akpınar Çeşmesi Cephe Çizimi. (Çizen: A.Sevim)

Çeşme nişi eyvan şeklinde geniş tutulmuştur. 2.70 m. genişliğinde, 0.75 m. derinliğindedir. Su teknesinin hemen üzerinde dikdörtgen bir levha görünümünde bir ayna taşı yer alır. Ayna taşı alt taraftan kırık vaziyettedir. Kırık olan yerden öne doğru uzanan bir lüleye yer verilmiştir. Ayna taşının hemen üzerinde kare biçiminde bir boşluk bırakılarak bir tas nişi açılmıştır. Nişin üzerinde kitabelik bölümü bulunmaktadır. Bu bölümde ayrı iki mermer levhaya yazılmış kitabeler görülmektedir. Çeşme nişi yuvarlak bir kemerle belirlenmiştir. Saçak kısmı çeşmeye anıtsal bir görünüm katarak, üçgen alınlıkla belirlenmiştir. Çeşmenin su teknesi oldukça büyük ölçülerde yapılmış ve dışarıya doğru taşıntı yapmıştır. Su teknesinin alt kısmında tahrip olmuş süsleme izleri bulunmaktadır. Akpınar Çeşmesi süsleme yönünden sadedir. Su teknesinin alt kısmında

görülen taş kabartmalar tahrip olduğundan bu süsleme kompozisyonu anlaşılmamaktadır. Muhtemelen bu süslemeler yapıya sonradan eklenmiş devşirme malzemedir (Fotoğraf:7). Su teknesinin hemen üzerinde, ayna taşının doğusunda iki güvercin kabartmasına yer verilmiştir. (Fotoğraf:8). Bu kabartmada çok fazla tahrip olmuştur. Çeşmenin saçak kısmında ise iki silme kuşağına yer verilmiştir. Bu silme kuşaklarından üstteki düz tutulmuşken, alttaki kuşak ise, yarım silindir profillidir.

Fotoğraf 7- 8: Su Teknesinden Görünüm- Güvercin Kabartmalarından Görünüm.

1.3.Uç Çeşmesi

Uç Çeşmesi veya Üçpınar Çeşmesi (Bayrakal, 2010:297.) olarak bilinen yapı, Hacıbektaş ilçesinde, Savat mahallesinde bulunmaktadır

(Fotoğraf:9). İnşâ kitabesi bulunmayan çeşmede onarım kitabesi bulunmaktadır. Güneydoğu yönüne bakan yan cephede bulunan üç satırlık mermer kitabe tahrip olduğundan tam olarak okunmamaktadır (Fotoğraf:10). Kitabeye göre; çeşme Fatma Hanım[2] (Başol, Çam, 2012:108.) tarafından H.1168/ M.1755 yılında onartılmıştır. Çeşmenin civardaki diğer çeşmelere süsleme ve mimari açıdan benzerliği dolayısıyla, inşa tarihinin 18. yüzyılın ilk çeyreği olabileceği düşünülür.

Fotoğraf 9- 10: Çeşmenin Genel Görünümü ve Kitabesinden Görünüm.

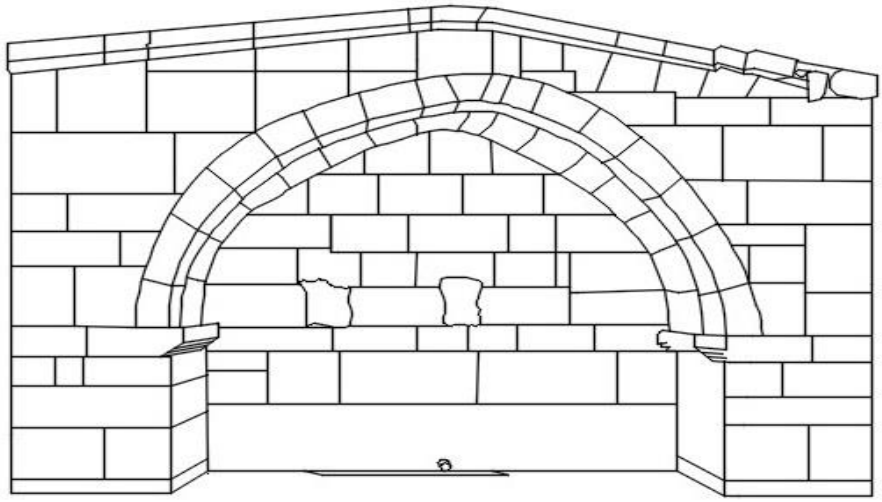
Kitabenin anlamı ise şu şekildedir:

1. Tamir ettirdi
2. …..
3. Fatma Hanım 1168.

---

[2] Fatma Hanım'ın, Damat İbrahim Paşa'nın eşi olma ihtimali yüksektir. Ayrıntılı bilgi için bakınız: Samettin Başol, Mevlüt Çam, "19. Yüzyılda Nevşehir'deki Çeşme ve Su Yollarının Bakım, Tamir ve Onarımları'', I. Uluslararası Nevşehir Tarih ve Kültür Sempozyumu Bildirileri 16- 19 Kasım 2011 Bidiriler, Nevşehir, 2012, 95-110, 108.

Yanındaki yolun zemin seviyesinin aşağısında kalan Uç Çeşme 5.07 m. genişliğinde ve 3.05 m. derinliğindedir. Dikdörtgen şekilde, tek yüzlü bir çeşmedir (Çizim:3). Çeşme nişini sivri bir kemer belirlemiştir. Herhangi bir yapıya bitişik olmadan bağımsız olarak inşa edilmiştir. Yapı kesme taş malzeme kullanılarak yapılmıştır. Çeşme nişi derin bir eyvan şeklinde yapılmıştır. 2.07 m. derinliğindeki bu niş, 3.25 m. genişliğindedir. Su teknesinin üzerinde ayna taşı bulunmaktadır; fakat çok fazla tahrip olduğu için özellikleri belli olmamaktadır. Ayna taşında bir lüle vardır. Ayna taşı üzerinde iki tas nişine yer verilmiştir. Çeşme nişi sivri kemerle belirlenmiştir. Bu kemer iki yanda büyük bir kesme taş üzerine oturtulmuştur. Kemer, çeşme nişi derinliğine doğru gittikçe bir ileriye çıkıntı bir de geriye doğru girinti yaparak üç sıra şeklinde vurgulanmıştır. Çeşmenin güneydoğu yönüne bakan yan cephesinde kare şeklindeki mermer levhaya işlenmiş kitabesi bulunmaktadır. Çeşmenin arka cephesinde ise küçük ölçülerde bir nişe yer verilmiştir. Çeşmenin oldukça sade tutulan saçak kısmı hafif kırma çatı şeklindedir. Farklı bir şekilde yapılan su teknesi, zeminden çok az yüksek tutulmuştur. Su teknesi, çeşme nişinden dışarıya doğru uzatılmış ve bir yalakla birleştirilmiştir. Uç Çeşmesi süsleme açısından oldukça sadedir. Çeşme nişini belirleyen kemerin oturduğu taşların sadece yan kısımlarında silme kuşaklarına yer verilmiştir. Dört sıradan oluşan bu silme kuşakları düz tutulmuştur. Çeşmenin arka cephesinde bulunan nişte, istiridye kabuğu görülmektedir.



Çizim 3: Uç Çeşmesi Cephe Çizimi (Çizen: A.Sevim)

1.4. Savat Çeşmesi

Savat Pınarı yada Hediyye Çeşmesi (Bayrakal, 2010:293) olarakta bilinen Savat Çeşmesi, Hacıbektaş ilçesi Savat mahallesi Tiryakiler sokakta bulunmaktadır (Fotoğraf:11). Kitabesine göre, çeşme Kaptan-ı Derya Gazi Hüseyin Paşa'nın kahvecisi Uzun Ali'nin oğlu Veli Ağa tarafından H.1218/ M.1804 yıllarında inşâ ettirilmiştir. Ayrıca, Türbedar Hacı Mehmet Baba tarafından H.1313/ M.1 Ekim 1895 tarihinde onarıldığını belirten bir kitabe daha bulunmaktadır. Diğer kitabede ise günümüz Latin harfleriyle ''Anıtlar Derneği Tamir Yaptı. 1962'' yazılıdır. (Sevim, Hacıbektaş İlçesindeki Çeşme Mimarisi, 2015:18.) Savat Çeşmesinin nişinin içerisinde dört kitabe bulunmaktadır (Fotoğraf:12). Bunlardan en alttaki günümüz Latin harfle yazılmış bir onarım kitabesidir. Bunun üzerinde inşâ kitabesi yer almaktadır. Bu kitabe mermere kabartılarak yapılmış olup dört

satırdan ibarettir. Bunun üzerinde de yine bir onarım kitabesi daha bulunmaktadır. Bu kitabe beş satırdan oluşmaktadır. Bu kitabeyle aynı hizada bir kitabe daha bulunmakta; fakat çok fazla tahrip olduğundan okunmamaktadır.

Fotoğraf 11- 12: Çeşmenin Genel Görünümü ve Kitabelerinden Görünüm.

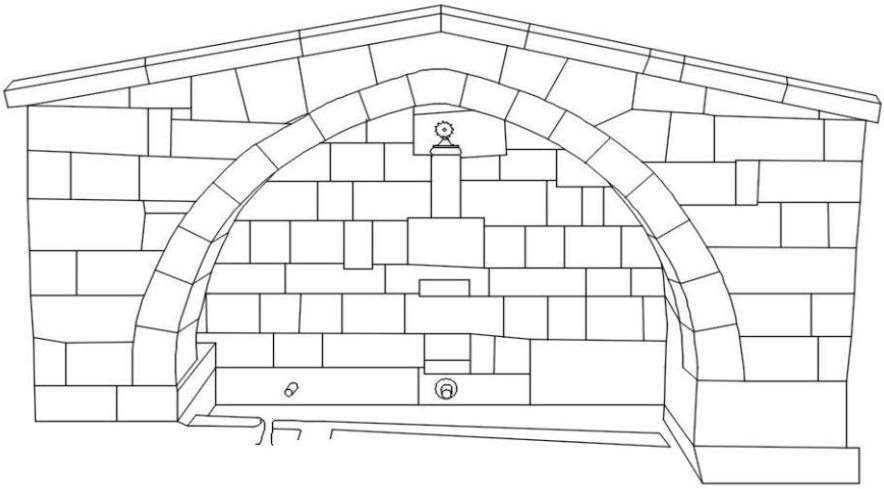
Kitabenin anlamı şu şekildedir:

1. Sahibul hayrat vel hasenat ve rağibul cenne
2. Ved derecat hâlâ Kaptan- ı Derya Gazi Hüseyin Paşa
3. Hazretlerinin kahvecisi Uzun Ali Oğlu
4. Veli Ağanın fi sebilillâh hediye isminde çeşmesidir 1218.

Onarım kitabesinin anlamı ise şu şekildedir:

1. Murur u vakitle bu çeşmeyi dilcu- yı bi iştibâh
2. Esasından harap ve na- pedid olmuş idi nagâh
3. Kema- kan Türbedar Hacı Mehmet Baba yapdırdı
4. Mücedded sal bin üç yüz on üçte …..
5. Fi 11 sene 1313 (Fi 11 Rebiülahir sene 1313 – M. 1 Ekim 1895).

Bulunduğu alanın kot seviyesinin altında yapılan Savat Çeşmesi 5.29 m. genişliğinde, 2.11 m. derinliğindedir. Yatay dikdörtgen şekilde tek yüzlü bir duvar çeşmesidir (Çizim:4). Çeşme nişi sivri bir kemerle belirlenmiştir. Tamamen düzgün kesme taş malzemeyle yapılmıştır.



Çizim 4: Savat Çeşmesi Cephe Çizimi. (Çizen: A.Sevim)

Eyvan şeklinde ele alınan çeşme büyük ölçülerde yapılmıştır. Eyvan, 3.33 m. genişliğinde, 1.38 m. derinliğindedir. Su teknesinin üzerindeki ayna taşının hiçbir özelliği yoktur. Ayna taşının ortasında bir lüle bulunmaktadır. Bu lülenin yanında aynı formda su akıtmayan bir lüleye daha yer verilmiştir. Ayna taşının üzerinde, duvardaki bir taşın düşmesi sonucu derin bir açıklık meydana gelmiştir. Bu açıklığın üzerinde kitabelik bölümü bulunmaktadır. Bu bölümde dört farklı ölçülerde ve şekillerde kitabe bulunmaktadır. Çeşme nişini sivri bir kemer belirlemiştir. Bu sivri kemerin hemen arkasında daha küçük ölçüde bir sivri kemere daha yer verilmiştir. Bu kemerler iki yandan düzgün kesme taş üzerine oturtulmuştur. Çeşmenin saçak kısmı üçgen

alınlık ile belirlenmiştir. Çeşme nişinde bulunan su teknesi de, nişin genişliğindedir. Su teknesi dikdörtgen planlı ve büyük siyah taşlarla örülmüştür. Savat Çeşmesi süsleme açısından oldukça sadedir. Yalnızca, çeşme nişini belirleyen kemerlerin oturduğu dıştaki taşta silme kuşaklarına yer verilmiştir. Bu silme kuşakları üstten iki dış bükey profilli, ortada iç bükey profilli ve altta iki düz silme profilinde oluşturulmuştur.

1.5. Dedem Çeşmesi

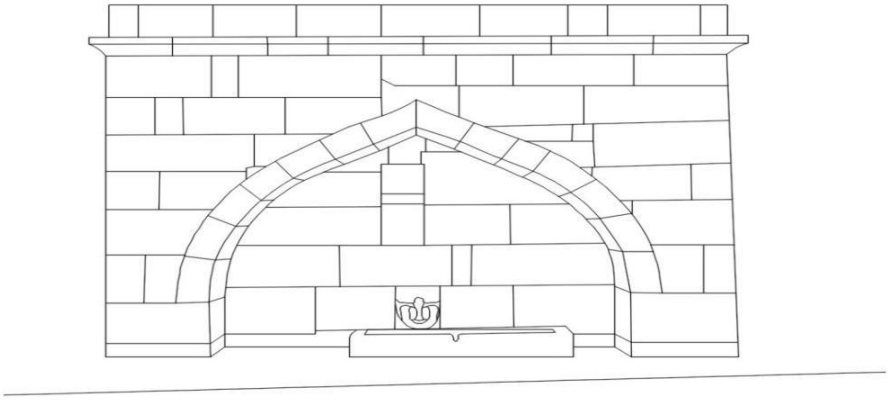
Hacıbektaş İlçesi Bakıbağ Çiftliği üzerinde bulunmaktadır (Fotoğraf:13). Kitabesine göre, çeşme Saatçi Ali Dede tarafından H.1267/ M. 1851 yılında yaptırılmıştır. Türbedar Feyzullah Baba tarafından ise, H.1323/ M.1905 yılında onarıldığını belirten bir kitabesi daha vardır. Çeşme nişinde iki kitabe bulunmaktadır (Fotoğraf:14). İlk kitabe inşâ kitabesi olup çeşmeyi yaptıran hakkında bilgiler yer almaktadır. Sekiz satırdan oluşan bu kitabe mermer malzemeyle yapılmıştır. Üstteki kitabe ise, onarım kitabesidir.

Kitabenin anlamı şu şekildedir:

1. Hayrat-ı saatcı Ali Dedenin
2. Bu ma-ı yı eyledi bünyât
3. Ateşânı defht olsun gelüp gidenin
4. Hayır dua kılsun müslîmîn i ibât
5. Kutsi – makam oldu reşide
6. Revân oldu aktı bu ab-ı dide
7. Sene 1267 de
8. Tarihini yazdı taşına üstâd.

Düz bir arazi üzerine inşa edilen Dedem Çeşmesi, 3.78 m. genişliğinde ve 1.29 m. derinliğindedir. Tek yüzlü bağımsız bir çeşmedir (Çizim:5). Sivri Kemerle belirlenen bir çeşme nişine sahiptir. Yapının ön ve yan cephelerinde düzgün kesme taş, arka cephesinde moloz taş kullanılmıştır.

Fotoğraf 13- 14: Çeşmenin Genel Görünümü ve Kitabelerinden Görünüm.



Çizim 5: Dedem Çeşmesi Cephe Çizimi (Çizen: A.Sevim)

Çeşme nişi 0.64 m. derinliğinde ve 2.54 m. genişliğindedir. Su teknesinin hemen üzerinde düşey dikdörtgen bir ayna taşı bulunmaktadır. Ayna taşının hemen üzerinde kitabelik bölümü yer

almaktadır. Çeşmenin birbirinden bağımsız iki kitabesi vardır. Çeşme nişini sivri bir kemer belirlemiştir. Bu sivri kemerde iki renkli taş işçiliği görülmektedir. Kemerin üzerinde, saçak kısmına geçmeden dikdörtgen bir taş levha üzerine Osmanlıca "Maşallah" yazılmıştır. Çeşmenin saçak kısmı sade ve düz tutulmuştur. Çeşme nişinin alt kısmında hafif bir şekilde dışa taşıntı yapan dikdörtgen bir su teknesine yer verilmiştir. Hacıbektaş Dedem Çeşmesinin süsleme açısından bir özelliği bulunmamaktadır.

1.6. Aslanlı Çeşmesi

Hacıbektaş İlçesi, Hacıbektaş Külliyesi içinde yer almaktadır (Fotoğraf:15). Şair Hilmi'nin kaleme aldığı kitabeden hareketle yapılan ebced hesabına[3] göre çeşme, H.1270/ M.1854 yılında yapılmış olabilir. Kitabede çeşmeyi kimin yaptığı veya daha sonraki onarımlar hakkında herhangi bir bilgi yoktur (Fotoğraf:16). Kitabe mermer üzerine ince şeritlerle her satırda iki olmak üzere, toplamda altı bölüme ayrılmıştır.

[3] Kitabeleri Türkçeye çeviren, ebced hesaplarını yaparak yardımlarını esirgemeyen Dr. Öğr. Üyesi Muhammed İbrahim Yıldırım'a teşekkür ederim.

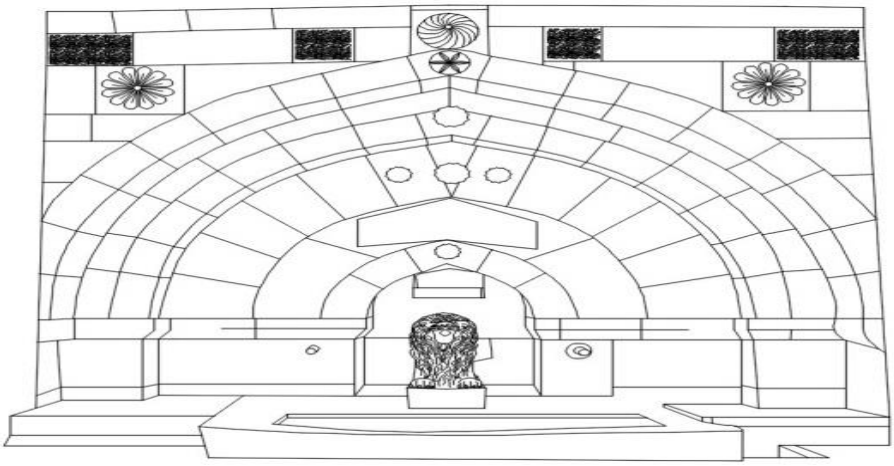
Fotoğraf 15- 16: Çeşmenin Genel Görünümü ve Kitabesinden Görünüm.

Kitabenin anlamı şu şekildedir:

1. Nuş iden bulur hayat-ı cavidan
2. Çeşme-i hayevan ki derler işte buh
3. İçşehiti kerbelanın aşkına
4. Vir salad ile selam ile vuzuyu
5. Cevher-i tarihi söyle Hilmiya
6. Arslanın ağzından aktı buzlu suh.

Düz bir alan üzerine inşa edilen Aslanlı Çeşme, 4.30 m. genişliğinde, 0.73 m. derinliğindedir. Yatay dikdörtgen şekilde tek yüzlü bir duvar

çeşmesidir (Çizim:6). Çeşme nişi altı sivri kemerle belirlenmiştir. Tamamen düzgün kesme taştan inşa edilmiştir.



Çizim 6: Aslanlı Çeşmesi Cephe Çizimi (Çizen: A.Sevim)

Çeşmenin iki yanında sekilere yer verilmiştir. Çeşme nişi 0.49 m. derinliğinde ve 0.85 m. genişliğindedir. Bu nişten öne doğru çıkarılıp kare bir kaide üzerine oturtulmuş bir aslan figürü bulunmaktadır. Bu aslan figürünün ağzından lüle vasıtasıyla su akmaktadır. Çeşme nişindeki kemerlerde iki renkli taş işçiliği uygulanmıştır. Nişin içerisindeki sivri kemerde, kemer boyutlarına uydurularak kitabelik bölümü oluşturulmuştur. Çeşmenin saçak kısmı oldukça sade olup düz tutulmuştur. Su teknesi sekilerle birleştirilerek yapılmış ve öne doğru taşıntı yapmıştır. Su teknesi dikdörtgen formdadır. Hacıbektaş Aslanlı Çeşmesi süsleme açısından oldukça sadedir. Çeşme nişinden ileriye doğru taşırılarak mermerden yapılmış aslan figürü dikkat çekicidir. Çeşme nişini belirleyen sivri kemerin alınlığında rozet bulunmaktadır.

Ayrıca sivri kemerlerin kilit taşlarında ve ortadaki kemerin iki yanında olmak üzere rozetler çeşmeyi hareketlendiren bezemesel detaylardır.

1.7. Baba Pınarı Çeşmesi

Hacıbektaş İlçesinde Baba Pınarı Çiftliğinin sınırları içerisinde, Kırşehir yolu üzerinde yer almaktadır (Fotoğraf:17). Çeşmenin inşâ kitabesi bulunmamakta; fakat onarım kitabesi mevcuttur (Fotoğraf:18). Kitabe beş satırdan ibarettir. Onarım kitabesine göre, çeşmeyi H.1323/ M.1905 yılında Türbedar Feyzullah Baba onarmıştır. Çeşmenin civardaki diğer çeşmelere, özellikle de Dedem Çeşmesine benzemesi ve Dedem Çeşmesinin de Baba Pınarı Çeşmesi gibi M.1905 yılında Türbedar Feyzullah Baba tarafından onarılması, yapının 19. yüzyılda yaptırıldığını düşündürür.

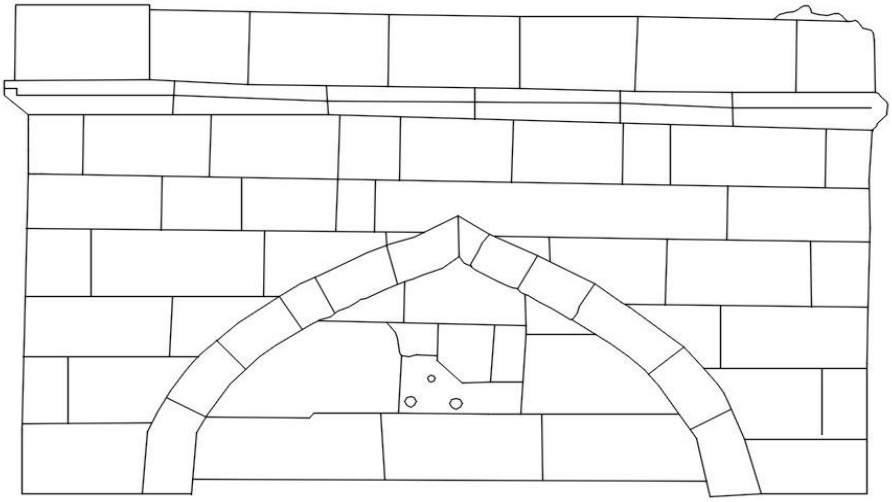
Fotoğraf 17- 18: Çeşmenin Genel Görünümü ve Kitabesinden Görünüm.

Kitabenin okunuşu şu şekildedir:

1. Harab idi bu çeşme, çeşm-i şefkâtle görüp nâgâh
2. Şuru itti hemân tecdîd u temhîde bî avnallâh
3. Ser a ser sâli 1323’te yaptırdı

4. Mükemmel türbedâr el hac Feyzullah baballâh
5. Sene 1323.

Düz bir arazi üzerinde inşa edilen Baba Pınarı Çeşmesi, 3.30 m. genişliğinde, 1.25 m. derinliğindedir. Yatay dikdörtgen şekilde tek yüzlü bir çeşmedir (Çizim:7). Çeşme nişini sivri bir kemer belirlemiştir. Düzgün kesme taş malzeme kullanarak yapılmıştır.



Çizim 7: Baba Pınarı Çeşmesi Cephe Çizimi (Çizen: A.Sevim)

Çeşme, bulunduğu arazinin kot seviyesine göre oldukça fazla bir seviyede toprağa gömülü vaziyettedir. Çeşme nişi 2.30 m. genişliğinde, 0.70 m. derinliğindedir. Çeşmenin, tahrip olduğu için özellikleri belli olmayan ayna taşında üç lüleye yer verilmiştir. Bu lüleler, su borusu şeklinde büyük ve ileriye taşıntı yapmaktadır. Lülelerin bittiği seviyede kitabelik bölümü bulunmaktadır. Kitabe kısmen tahrip olmuş kenarları kırılmıştır. Çeşme nişini sivri bir kemer belirlemiştir. Bu kemerin oturduğu ayaklar toprağa gömülü olduğu

için görülmemektedir. Kemerin hemen üzerinde dikdörtgen bir levha içinde, taşa kazınarak Osmanlıca yazılan ‘’Maşallah’’ ibaresi vardır. Bu levhanın üzerinde saçak kısmı bulunmaktadır. Arka cephesinde yığma taşların kullanıldığı çeşme, yer yer tahrip olmuştur. Çeşmenin su teknesi bulunmakta; fakat ön cepheden dışarıya doğru oldukça fazla taşıntı yaparak bir yalakla birleştirilmiştir. Süsleme açısından bir özelliği yoktur.

1.8. Üçler Çeşmesi

Hacıbektaş İlçesi, Hacıbektaş Külliyesi içerisinde yer almaktadır (Fotoğraf:19). Kitabesine göre, çeşme Fatma Fikriye Hanım tarafından, Türbedar Feyzi Baba’ya H.1320/ M. 1902 yılında yaptırılmıştır.

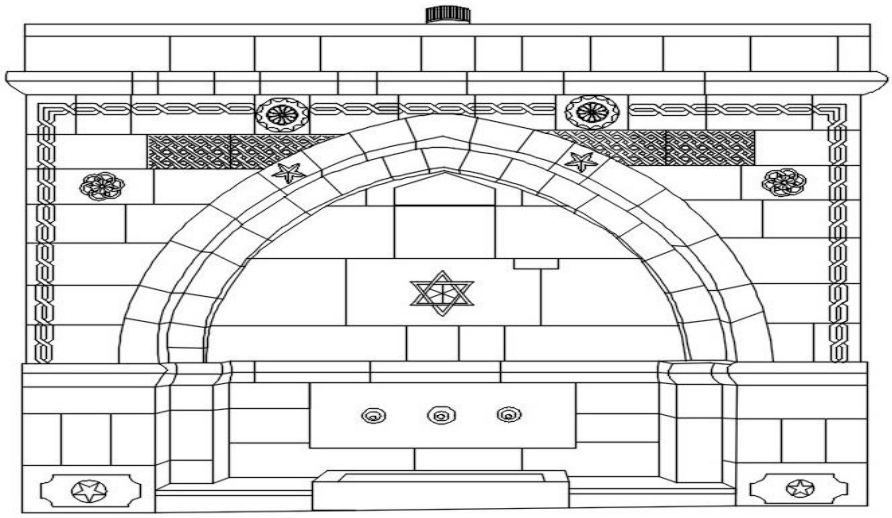
Fotoğraf 19- 20: Üçler Çeşmenin Genel Görünümü ve Kitabesinden Görünüm.

Çeşme nişinin içerisinde mermere kabartılarak işlenmiş orijinal kitabesi bulunmaktadır. Osmanlıca yazılmış kitabe, toplam on satırdan ibarettir (Fotoğraf:20).

Kitabenin anlamı şekildedir:

1. Asitan-ı Hacı Bektaş-ı Veli de nice zat,
2. Eser hayrederk eylemiş ümmid-i necat,
3. İşte bu nev eseri muteber inşasına da,
4. Türbedar Feyzi Baba oldu delil-ül hayrat,
5. Çakeri âl- aba Fatma Fikriye hanım
6. Yapdı bir çeşme ki tahsin eder el hasenât
7. Dilerim bais ve banisini zat-ı vahhab
8. Kevser-i nâb ile sirab ide ruz-i arasat
9. Aktı tarihi bu mizan-ı kalemden daima
10. Şuhedâ aşkına yahu içiniz ab-ı hayat.
11. Harrera Mustafa Vasfi Nevşehr-î H.1320.

Bu kitabeyi Nevşehirli Mustafa Vasfi Efendi kaleme almış ve hem Fatma Fikriye Hanım'a hem de Türbedar Feyzi Baba'ya methiyelerde bulunmuştur. Düz bir arazi üzerine yapılan Üçler Çeşmesi, 4.39 m. genişliğinde, 1.14 m. derinliğindedir. Çeşme, dikdörtgen şekilde tek yüzlü bir duvar çeşmesidir (Çizim:8). Arkasındaki duvara bitişiktir. Tamamen düzgün kesme taş malzeme kullanılarak inşa edilmiştir.



Çizim 8: Üçler Çeşmesi Cephe Çizimi (Çizen: A.Sevim)

Çeşme ön cephesinde iç içe iki sivri kemer kullanılmıştır. Çeşme nişi 2.51 m. genişliğinde ve 0.73 m. derinliğindedir. Su teknesinin hemen üzerinde ayna taşı bulunmaktadır. Ayna taşı mermerden yapılmış olup dikdörtgen şeklindedir. Ayna taşında üç lüle bulunmaktadır. Bu ayna taşından üstte kare bir taş daha bulunmaktadır. Bu taşta küçük bir oyuk görülmektedir ki bu sebeple bu taşın daha eski bir ayna taşı olabileceği düşünülebilir. Biraz daha üstte kare bir kitabelik bölümü yer alır. Kitabenin üzerinde bir yeni bir levha üzerine kitabenin Latin harflerle anlamı yazılmıştır. Çeşme nişi iki sivri kemerle belirlenmiş-tir. Sivri kemerde bordo- beyaz taşlarla iki renkli taş işçiliğine yer verilmiştir. Bu kemerler iki yandan düzgün kesme taşlar üzerine oturtulmuştur. Kemerlerden sonra saçak kısmına yer verilmiştir. Saçak kısmı oldukça düz ve sade iken, ön ve yan cephelerde dışa doğru

taşıntı yapmıştır. Dikdörtgen formdaki taş su teknesinin sağında ve solunda sekilere yer verilmiştir.

Üçler Çeşmesi geometrik süslemelerle dikkat çekmektedir. Çeşme cephesinin en altında her iki köşede dikdörtgen bir taş levha oluşturulmuştur. Bu levhaların ortasında dairesel bir küçük madalyonun içinde beş kollu yıldız motifi bulunmaktadır (Fotoğraf:21). Çeşme nişinde bulunan su teknesinin ön cephesinde, yarısı zemine gömülü olduğu için tamamı görünmeyen düz silme kuşağı vardır. Çeşme nişinde kitabenin biraz altında yine bir madalyon içinde iç içe geçmiş, birbirine ters iki üçgenin oluşturduğu altı kollu yıldıza, yani Mührü Süleyman'a yer verilmiştir. (Fotoğraf:22).

Fotoğraf 21- 22: Üçler Çeşmenin Süslemelerinden Görünüm.

Çeşme nişini belirleyen dıştaki sivri kemerin kilit taşına yakın bordo üç taşta ise, beş kollu yıldızlara yer verilmiştir; fakat bu yıldızlar çok fazla tahrip olmuştur. Kemer köşelikleri bordo taşlarla vurgulanmış iki kenarda birer altı kollu çiçek motifiyle bezenmiştir. Taşa oyularak yapılan bu çiçek ve yaprakları kenarlarında içe doğru kıvrımlıdır. Bu

motiflerden biri günümüzde mevcut iken, diğerinin sadece izleri belli olmaktadır. Bu süslemenin hemen üzerinde, kemerin iki yanında çokgenlerden oluşan bir bezeme dikkat çekmektedir. Bu süslemelerin yakınında ortada çiçek motifi ile oluşturulan bir bezeme daha bulunmaktadır. Çeşmenin ön cephesinin kemer başlangıcından başlayarak üç taraftan dolaşan zencirek motifi kuşatmaktadır (Fotoğraf:23). Saçak kısmında ise, iki düz profilli bir dış bükey profilli silme kuşağı bulunmaktadır. Saçak kısmının üstünde bir taş kabaraya daha yer verilmiştir. Bu dairesel kabara yukarıya doğru taşıntı yapmış olup dikey çizgilerle hareketlendirilmiştir.

Fotoğraf 23: Üçler Çeşmenin Süslemelerinden Görünüm.

1.9. Feyzullah Baba Çeşmesi

Hacıbektaş İlçesinde, Bala Mahallesi ile Taşlı Sokağın kesiştiği yerde bulunmaktadır (Fotoğraf:24). Kitabesine göre, çeşme Feyzullah Baba tarafından yaptırılmıştır. Fakat herhangi bir tarih bulunmamaktadır. Ebced hesabıyla H.1326/ M.1908 yılına ulaşılmaktadır. Çeşme nişi içerisinde yer alan kitabe, mermer levha üzerine beş satırdan oluşmaktadır. Bu kitabenin yanında günümüz latin harfleriyle ‘’Anıtlar Derneği Tamir Yaptı. 1962’’ yazılı bir kitabe daha bulunmaktadır (Fotoğraf:25).

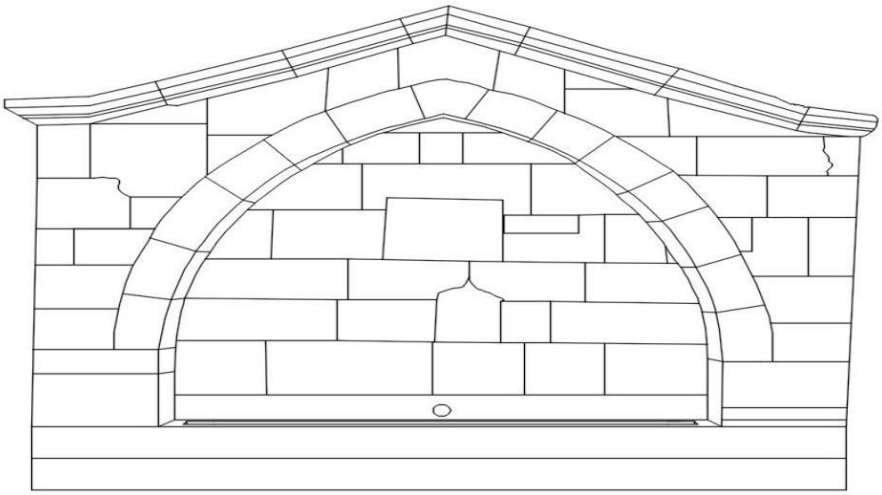
Fotoğraf 24- 25: Çeşmenin Genel Görünümü ve Kitabesinden Görünüm.

Kitabenin anlamı ise şu şekildedir:

1. Hacıbektaş-ı Velinin ab-ı feyz-i himmeti
2. Nahiye halkın dû alemde susuz eyler mi hiç
3. Teşnegâna el sallar meza-yı guhersar-ı yahımız
4. Gel bu Feyzullah Baba Çeşmesinden zemzem iç.

Düz bir arazi üzerine inşa edilen Feyzullah Baba Çeşmesi, 3.37 m. genişliğinde ve 1.24 m. derinliğindedir. Tek yüzlü olan çeşme herhangi bir yapıya bağımlı olmadan ayakta durmaktadır (Çizim:9). Çeşme nişini basık sivri bir kemer belirlemiştir. Düzgün kesme taş malzeme kullanılarak yapılmıştır. Yalnızca arka cephede büyük

ölçülerde sıvanmış kesme taş malzemeye yer verilmiştir. Çeşme nişi basık sivri bir kemer belirlenmiştir. Niş 0.55 m. derinliğinde ve 2.33 m. genişliğindedir. Ayna taşı üzerinde lüleye yer verilmiştir. Ayna taşının hemen üzerinde kaş kemerli bir tas nişi bulunmaktadır. Tas nişinin üzerinde kitabelik bölümü yer alır. Basık sivri kemer iki yandaki taşlara oturtulmuştur. Çeşmenin saçak kısmı yukarıya doğru taşıntı yapan üçgen bir alınlıkla sonlandırılmıştır. Saçak kısmı sade ve düz tutulmuştur. Su teknesi genişlik olarak çeşme nişi ile aynı ölçüdedir. Çeşmesinin süsleme açısından pek bir özelliği yoktur. Sadece saçak kısmını oluşturan üçgen alınlıkta üç silme kuşağına yer verilmiştir.



Çizim 9: Feyzullah Baba Çeşmesi Cephe Çizimi (Çizen: A.Sevim)

1.10.Zemzem Pınarı Çeşmesi

Hacıbektaş İlçesi Çilehane mevkii denilen alanda bulunmaktadır (Fotoğraf:26). Çeşmenin inşa kitabesi bulunmakta; fakat çok fazla tahrip olduğundan tarafımızdan okunamamaktadır. Araştırmalarımızla birlikte eski kaynaklarda kitabe metnine rastlanılmıştır. Buna göre, çeşmeyi Mir Mahmud Muammer Ayas H. 967/ M. 1559-60 yılında yaptırmıştır. (Bayrakal, 2010:289.) (Fotoğraf:27)

Fotoğraf 26- 27: Çeşmenin Genel Görünümü ve İnşa Kitabesinden Görünüm.

1- Âb-ı zemzem dedi Bektaş-ı Veli malum-u nâs
2- Sahib'ü'l-hayrâtı Mîr Mahmud Muammer Ayas
3- Tarihi dokuz yüz altmış yedide oldu tamam

4- An yed-i Abdal-ı Bektaşi Hüseyn ender Aras (Bayrakal, 2010:288.)

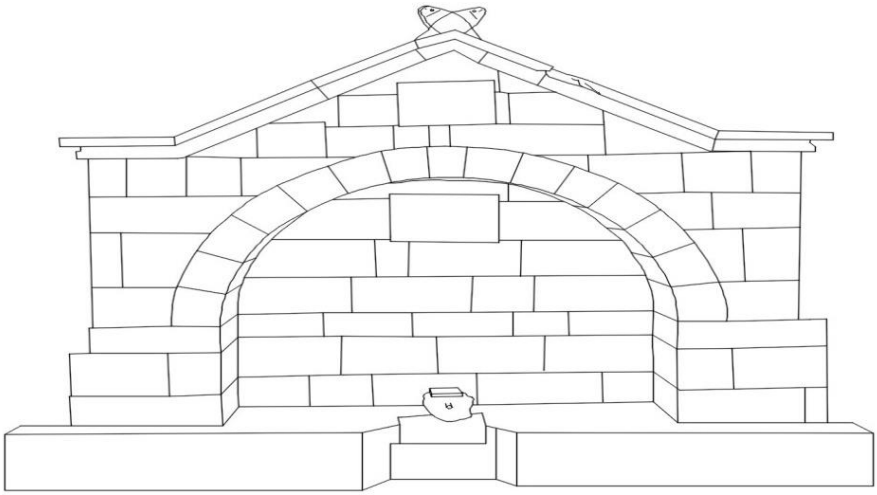
Çeşmedeki diğer kitabe ise onarım kitabesi (Fotoğraf:28) olup çeşme nişi içerisinde yer almaktadır. Bu kitabeye göre, H.1326/ M.1908 yılında Çakır ailesinden Kahraman adlı bir kişi tarafından hem çeşmede hem çevresinde düzenlemeler yapılmıştır.

Kitabenin anlamı şu şekildedir:

1. Çakıran Karyesinden bir mir-i atıfet- hu
2. İsmi anın Kahraman hayratı idup arzu
3. Bir bahçe kıldı inşâ bir çeşme etti icrâ
4. Hizmette kastı hâlâ dergâh-ı pire yahu
5. Baba Efendi el- hakk sa-i eylemekte ancak
6. Namında Feyzi, mutlak fikr eyle sen ayan bu
7. Bir çoktu cevher-i asar-ı …….. söyle baba
8. Bu bahçe pek dil- ârâ oldu bu çeşme-i dilcu sene 1326 .

Düz bir alan üzerinde zeminin kot seviyesinin altında yapılan Zemzem Pınarı Çeşmesi 4.07 m. genişliğinde ve 1.45 m. derinliğinde yapılmıştır. Düşey dikdörtgen şekilde tek yüzlü bir çeşmedir (Çizim:10).

Fotoğraf 28: Çeşmenin Onarım Kitabesinden Görünüm.



Çizim 10: Zemzem Pınarı Çeşmesi Cephe Çizimi. (Çizen: A.Sevim)

Herhangi bir yapıya bitişik olmadan bağımsız olarak inşa edilmiştir. Çeşme nişi yuvarlak kemerle belirlenmiştir. Çeşme, tamamen düzgün kesme taş malzemeden yapılmıştır.

Çeşme nişi, 2.41 m. genişliğinde, 0.80 m. derinliğindedir. Çeşme nişinden ileriye doğru bir çörten gibi uzatılan bu mermer oyuğun ucunda bir lüle bulunmaktadır. Çeşme nişinin bitimine yakın yerinde kitabelik bölümüne yer verilmiştir. Dikdörtgen şekildeki kitabe

mermer üzerine yazılmıştır. Çeşme nişi yuvarlak bir kemerle belirlenmiştir. Bu kemer iki yanda düzgün kesme taşlar üzerine oturtulmuştur. Kemerin üzerinde, saçak kısmına geçmeden mermer üzerinde bir kitabeye daha yer verilmiştir. Çeşmenin saçak kısmı oldukça sade ve düz tutulmuştur. Saçak kısmı üçgen alınlık ile belirlenmiştir. Çeşmenin su teknesi, kare şeklinde ve oldukça basit yapılmıştır. Su teknesine üst taraftan bitişik bir oyuğa yer verilmiştir. Zemzem Pınarı Çeşmesi süsleme açısından oldukça sadedir. Üçgen alınlıkta yıldız şeklinde bir taş süsleme bulunmaktadır.

2. Değerlendirme

Çeşme, bütün canlıların yararlanması için belirli bir düzen içinde borularla getirilerek ya da haznelerde toplanarak akıtılan suyun alınmasına yönelik lüleli veyahut musluklu, taş, mermer gibi malzemeden inşa edilmiş umuma açık su alma yerleridir. Çeşme kelimesinin Farsça'da "Göz'' anlamındaki "Çeşm'' kelimesinden geldiği akla yatkındır. Su çıkan kaynak, göz ve pınarlara "Çeşm'' denilmesi, bunların akıtılıp halka ulaştırıldığı küçük yapılara da Çeşme denilmesine neden olmuştur. (Sevim, Nevşehir ve İlçelerindeki Çeşme Mimarisi, 2015:115; Ödekan, 1997:396; Barışta, 1991:30; Barışta, 1995:24; Barışta, 1993:105; Doğruyol, 1987:4; Hasol, 1998: 123, Arseven, 1983:388, Denktaş, 2000:188.)

Sosyal devlet anlayışıyla hareket eden Türk- İslam Devletleri, su mimarisine oldukça fazla değer vermişlerdir. Dönemin yöneticileri hayır hasenat yapıp dua alma isteğiyle bu yapıların yapımına özen

göstererek külliyelerin, diğer yapıların ya da sokakların önemli noktalarında çeşmelere sıklıkla yer vermişlerdir. Nitekim bu amaçlar doğrultusunda, köprü, çeşme, hamam, sebil, selsebil, şadırvan gibi farklı işlevde birçok yapı inşa edilmiştir. (Sevim, Yozgat İl Merkez'inde Bulunan Tarihi Köprüler, 2018:19; Sevim, Damat İbrahim Paşa'nın Bânisi Olduğu Nevşehir Çeşmeleri, 2018:14.)

Çalışmamızda Hacıbektaş ilçesinde tespit edilen 10 çeşme değerlendirmeye alınmıştır. Giriş bölümünde belirttiğimiz gibi, Şeker Pınarı Çeşmesi[4] (Bayrakal, 2010:299.) orijinal dokusundan uzaklaştığı için katalogda incelenmemiştir. İncelemeye çalıştığımız bu çeşmelerin hepsi Osmanlı Dönemine aittir. Katalog bölümünde genel anlamda tanıttığımız bu eserlerin, bu bölümde tipoloji, malzeme, yapı elemanları, süsleme unsurları açısından değerlendirmeleri yapılacaktır. (Sevim, Hacıbektaş İlçesindeki Çeşme Mimarisi, 2015:36.)

2.1. Tipoloji

Türk Su Mimarisinin boyut olarak en küçük yapılarından olan çeşmeler, birçok araştırmacı tarafından incelenmiş, farklı şekilde sınıflandırılmıştır. Bu konuda yapılan bazı tipoloji çalışmalarına

---

[4] Şeker Pınarı Çeşmesi Nevşehir'in Hacıbektaş İlçesi'nde Dedebağ olarak bilinen mevkide bulunmaktadır. Çeşme'de yapılan detaylı restorasyonda çeşmenin üçgen alınlığı, su teknesi, kaplamaları vs. onarılmış ve tarihi dokusundan uzaklaştırılmıştır. Çeşme'de bulunan kitabede M. 1332/ 1913- 14 tarihinde Salih Niyazi Baba tarafından onarıldığı yazmaktadır; fakat inşa tarihi bilinmemektedir. Ayrıntılı bilgi için bakınız: Sedat Bayrakal, "Nevşehir'in Hacı Bektaş İlçesindeki Bektaşi Kültürüyle İlişkili Türk Eserleri", Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, 55, Nevşehir 2010, s. 299.

kısaca değinecek olursak; Ayla Ödekan, çeşmeleri bulundukları yerlere ve fiziksel biçimlerine göre tasnif etmiştir. (Ödekan, 1992:281.) Semavi Eyice ise cephe ve meydan çeşmeleri olarak çeşmeleri iki grupta değerlendirmiştir. (Eyice, 1968:1214.) Yılmaz Önge, çeşmeleri çalışma durumlarına ve konumlarına göre iki gruba ayırmıştır. (Önge, 1997:14.) C.E. Arseven, çeşmeleri konumlarına göre; cami, şadırvan, abidevi çeşmeler, oda çeşmeleri, mahalle çeşmeleri olarak sınıflandırmıştır. (C.E. Arseven, 1983:390.) Bu çalışmamızda Ayla Ödekan ve Semavi Eyice'nin Tipolojisine göre sınıflandırma yapılmıştır. (Sevim, Nevşehir ve İlçelerindeki Çeşme Mimarisi, 2015:116.) Hacıbektaş Çeşmeleri önce bulundukları yere göre sonra da cephe düzenlemelerine göre değerlendirilecektir. (Sevim, Hacıbektaş İlçesindeki Çeşme Mimarisi, 2015:36.)

2.1.1. Bulundukları Yere Göre Çeşmeler

Çeşmelerin bulundukları yere göre durumu üzerine yapılan sınıflama çalışmasıdır.

a. Bağımlı Çeşmeler

Bağımlı çeşmeler, ev, dükkân, bahçe duvarı veya herhangi bir duvar, cami, medrese gibi yerlere gömülü vaziyette ya da daha sonradan bitiştirilerek inşa edilmiştir. İnceleme konumuz olan Hacıbektaş çeşmelerinden 4 tanesi bir yapıya ve duvara bitişik konumdadır: Aslanlı Çeşme (1854), Üçler Çeşmesi (1902), Savat Çeşmesi (1804), Zemzem Pınarı Çeşmesi (1559).

b. Bağımsız Çeşmeler

Daha çok meydanlarda veya mahallelerde, sokak aralarında yapılan hiçbir yapıya bitişik olmadan ayakta duran çeşmelere bağımsız çeşme denir.

Akpınar Çeşmesi (1726), Babapınarı Çeşmesi (19. yy.), Dedem Çeşmesi (1851), Feyzullah Baba Çeşmesi (1908), Hoca Fıkıh Çeşmesi (1708), Uç Çeşmesi (18.yy.), bu grupta gösterilebilir.

c. Su Hazneli (Depolu) Çeşmeler

Hacıbektaş İlçesindeki çeşmelerin hiçbirinde su haznesi (deposu) yoktur.

2.1.2. Cephe Düzenlemelerine Göre Çeşmeler

Hacıbektaş İlçesinde bulunan çoğu çeşme bir duvara bitişik ya da bir kısmı toprağa gömülü vaziyette olduğu için arka ve yan cephelerden ziyade ön cepheleri değerlendirmeye alınmıştır. Ayrıca Hacıbektaş'taki bütün çeşmeler tek cephelidir. Çeşmeler, sade ve küçük boyutlu yapılar olduklarından cephe elemanları, yapı elemanları olarakta değerlendirilir. (Sevim, Hacıbektaş İlçesindeki Çeşme Mimarisi, 2015:38.)

a. Sivri Kemerli Çeşmeler

Hacıbektaş İlçesinde bulunan çeşmelerden altısı sivri kemerlidir. Bu sivri kemerli çeşmelerden Hacıbektaş Külliyesi içinde yer alan Aslanlı Çeşmede (1854) altı adet sivri kemer iç içe kademelidir. Uç Çeşme (18.yy.) ise iç içe üç sivri kemerlidir. Babapınarı Çeşmesi (19. yy.),

Dedem Çeşmesi (1851), Feyzullah Baba Çeşmesi (1908), Savat Çeşmesi (1804) diğer sivri kemerli çeşmelere örnek gösterilebilir.

b. Yuvarlak Kemerli Çeşmeler

Hacıbektaş İlçesinde bulunan çeşmelerden 3 tanesi yuvarlak kemerlidir. Bunlardan Hoca Fıkıh Çeşmesi (1708) iç içe kademeli üç yuvarlak kemerden oluşmaktadır. Diğer yuvarlak kemerli çeşmelerde şunlardır: Hacıbektaş Akpınar Çeşmesi (1726), Zemzem Pınarı Çeşmesi (1559).

c. İç İçe İki Kemerli Çeşmeler

Hacıbektaş İlçesinde bulunan çeşmelerden 1 tanesi iç içe iki kemerlidir: Üçler Çeşmesi (1902).

2.2. Malzeme ve Teknik

Anadolu'ya genel olarak baktığımızda çeşme mimarisinde daha çok kesme taş, mermer, dökme demir ve tuğla malzemenin kullanıldığı görülmektedir. Araştırma konumuz olan Hacıbektaş Çeşmelerinde yapı malzemesi genellikle kesme taş malzemedir. Bazı çeşmelerin, sadece kitabe, ayna taşı, lülesinde mermer malzeme kullanılmıştır (Sevim, Nevşehir ve İlçelerindeki Çeşme Mimarisi, 2015:41.)

Taş malzemeyle inşa edilip sadece kitabeleri mermer malzeme olan çeşmeler: Akpınar Çeşmesi (1726), Dedem Çeşmesi (1851), Feyzullah Baba Çeşmesi (1908), Hoca Fıkıh Çeşmesi (1708), Üçler Çeşmesi (1902), Savat Çeşmesi (1804), Uç Çeşmesi (18. yy.), Zemzem Pınarı Çeşmesi (1559), Aslanlı Çeşmesi (1854).

Tamamen taş malzeme kullanılarak yapılan çeşme ise Baba Pınarı Çeşmesi (19. yy)'dir.

2.3. Yapı Elemanları

Çeşmeler boyutları bakımından küçük yapılar olduğundan yapı elemanları, aynı zamanda cephe elamanları olarak kabul edilmektedir. Musluk, ayna taşı, su teknesi, niş, kemer, tas nişi, tas, dinlenme sekisi, hazne, hazne örtüsü, saçak çeşmenin ana elemanlarıdır. (Sevim, Hacıbektaş İlçesindeki Çeşme Mimarisi, 2015:41.)

a. Lüle

Türk İslam mimarisindeki ilk çeşmelerin yapıldığı dönemlerde, ayna taşının ortasında açılan musluksuz lüle veya lülelerden sürekli olarak su akmaktaydı. Daha sonraki dönemlerde su israfını önlemek amacıyla çeşmelere musluk takılmıştır. Hacıbektaş İlçesindeki Çeşmelerde orijinal musluk bulunmamaktadır.

b. Musluk Taşı- Ayna Taşı

Çeşmelerde musluğun yer aldığı maden veya taş parçadır. Hacıbektaş Çeşmelerinin ayna taşları genel olarak yatay veya dikdörtgen formda olup sade bırakılmıştır. Yalnızca Hacıbektaş Külliyesi içinde yer alan Aslanlı Çeşmesinde (1854) lüle bir taşa değil de bir aslanın ağzına takılmıştır. Yine Hacıbektaş Külliyesi içinde yer alan Üçler Çeşmesinin (1902) üç lülesi orijinal olmayan aynataşına takılıdır.

c. Kemer

Çeşmelerde kemer cephenin en belirleyici öğesidir. Tuğla, mermer ve taş malzemeden farklı biçimlerde yapılan bir mimari elemandır.

Hacıbektaş'taki çeşmelerden 5 tanesi sivri kemerli, 3 tanesi yuvarlak kemerli, 2 tanesi iç içe iki kemerlidir.

d. Su Teknesi

Çeşme musluğundan akan suyun toplandığı bölüme su teknesi denir. Hacıbektaş'taki çeşmelerden sadece 1 tanesinde su teknesi bulunmamaktadır. Diğer çeşmelerin hepsinde su teknesi bulunmaktadır. Su teknesi bulunmayan çeşme: Hacıbektaş Uç Çeşmesi (1755)'dir.

e. Dinlenme Sekisi

Çeşmeden faydalananların dinlenmesi ve üzerlerine su sıçramaması için yapılan bölüme denir. Dinlenme sekileri çeşme nişi içinde veya kemer ayaklarının önünde yapılan, zeminden yüksekte yatay düzlüklerdir.

Hacıbektaş Çeşmelerinin üçünde dinlenme sekisi bulunmaktadır. Bu çeşmeler: Aslanlı Çeşme (1854), Üçler Çeşmesi (1902), Zemzem Pınarı Çeşmesi (1559).

f. Tas Nişi

Çeşmelerden faydalananlar için yapılmış içerisinde tasın bulunduğu küçük nişlerdir. Hacıbektaş'taki çeşmelerde çok sık rastladığımız bu nişler, günümüzde amacı dışında kullanılmakta ve içerisinde mum yakılmaktadır. Hacıbektaş'taki çeşmelerden tas nişi bulunanlar şunlardır: Akpınar Çeşmesi (1726), Feyzullah Baba Çeşmesi (1908), Hoca Fıkıh Çeşmesi (1708), Uç Çeşmesi (18. yy).

g. Su Haznesi

Suyun biriktirildiği kısma denir. Hacıbektaş İlçesindeki Çeşmelerin hiçbirinde su haznesi bulunmaz.

h. Üst Örtü

Hacıbektaş'ta bulunan çeşmeler genellikle bir duvara bitişik olarak yapılmıştır. Bu çeşmelerden bazıları düz damla bazıları ise eğimli çatı yani kırma çatı ile de örtülmüştür.

Hacıbektaş Külliyesi içinde bulunan Aslanlı Çeşme (1854), bulunduğu yapıya üstten de bitişik olduğundan üst örtüsü düz tutulmuştur.

Eğimli çatı ile yapılan çeşmeler ise şunlardır: Savat Çeşmesi (1804), Zemzem Pınarı Çeşmesi (1559), Akpınar Çeşmesi (1726), Feyzullah Baba Çeşmesi (1908), Hoca Fıkıh Çeşmesi (1708), Uç Çeşmesi (18 yy). Diğer çeşmeler düz dam örtülüdür.

2.4. Süsleme

Hacıbektaş İlçesindeki çeşmelerde temel yapı malzemesi olarak kesme taş malzeme kullanılmıştır. Süslemeler daha ziyade, kullanılan bu malzemenin özelliklerine uygun bir biçimde uygulanmıştır. Süsleme kompozisyonları taş malzemede daha sadedir. Çeşme cepheleri sade tutulmuş olup, kemerler, düz, iç ve dış bükey silmelerle hareketlendirilmiştir. (Sevim, Hacıbektaş İlçesindeki Çeşme Mimarisi, 2015:44; Sevim, Nevşehir ve İlçelerindeki Çeşme Mimarisi, 2015:130.)

Osmanlı sanatında Barok sanatının özellikleri batı ile ilişkilerin en yoğun olduğu dönemde, yani Lale Devrinde ortaya çıkar. Bu devrin

ilk yıllarında Osmanlı sanatında bir Baroklaşmadan söz edilmezken, daha sonraki yıllarda belirgin olarak Barok sanatı etkileri görülmeye başlar. (Doğruyol, 1987:12.) Lale devrinde Osmanlı Padişahlarından III. Ahmet'in Sadrazamı olan Nevşehirli Damat İbrahim Paşa Osmanlının Başkenti İstanbul'a ve doğduğu il Nevşehir'e birçok çeşme yaptırmıştır; ancak Nevşehir'de yapılan çeşmeler, İstanbul'daki çeşmelere nazaran süsleme açısından daha geride kalmıştır.

Hacıbektaş Çeşmeleri genel olarak sade iken en yoğun süslemeler Hacıbektaş Külliyesi içinde yer alan Aslanlı Çeşmesi (1854) ve Üçler Çeşmesi (1902)'dir. Bu çeşmeler genellikle taş malzeme üzerine kabartılmış bitkisel ve geometrik süslemelere sahne olmuştur. 18. yüzyılda inşa edilen çeşmede batılılaşma izleri görülmektedir. Bu dönemde yapılan Akpınar Çeşmesi (1726) sade olmasına rağmen çeşme nişi içerisinde görülen birbirlerine yüzleri dönük güvercin motifiyle önemlidir. Kuş motifinin Türk mitolojisinde çok önemli bir türeme sembolü olduğu, İslamiyetten sonra da hükümdarların gücünü sembolize ettiği bilinmektedir. (Çoruhlu, 1995:84) Ayrıca bu çeşmenin su teknesinin alt kısmında süsleme izlerinden burada devşirme malzeme kullanıldığı düşünülebilir. Bu dönemde bazı çeşmelerde tas nişleri dikkat çekmektedir. Özellikle Hacıbektaş İlçesinde bulunan çeşmelerin çoğunda tas nişlerine yer verilmiştir. Aynı yüzyılda Hacıbektaş'taki diğer çeşmelerde daha çok taş süslemeler, kabara, çiçek motifleri görülür.

19. yüzyılda yapılan Hacıbektaş Külliyesi Aslanlı Çeşmesi (1854) süsleme yönünden oldukça zengindir. Bu çeşmede taş kabaralar,

rozetler görülmektedir. Ayrıca çeşmenin lülesi bir aslan figürüne takılıdır. 19. Yüzyılda yapılan çeşmelerde ‘’S’’ ve ‘’C’’ kıvrımları sıklıkla görülürken, Hacıbektaş Çeşmeleri bu yönden oldukça sadedir.

20. yüzyılda yapılan ve Hacıbektaş Külliyesi içinde bulunan Üçler Çeşmesinde de (1902) taş süslemeler görülür. Bu süslemelerden zencirek, çokgen bordür, çiçek motifleri ve Mührü Süleyman dikkat çekmektedir.

SONUÇ

Bütün canlıların hayatını devam ettirebilmesi için vazgeçilmez bir madde olan su, yaşamın temelini oluşturur. İslam Dininin temizliğe verdiği önem ve Türklerin geçmişten gelen gelenekleriyle su mimarisi önemini hiçbir zaman yitirmemiştir. Bu sebeple Türk İslam Devletlerinde su yapılarının oluşturulması, korunması teşvik edilmiştir. O dönemde Allah rızasını kazanmak, hem de halka hizmet arzusuyla meydana getirilen çeşmeler, sebiller, şadırvanlar, hamamlar, köprüler gün geçtikçe daha anıtsal şekilde yapılmaktadır.

Bu çalışmamızda Hacıbektaş İlçesindeki çeşme yapılarını ele alarak bu yapıların Sanat Tarihi Bilimi açısından özelliklerini tespit etmeye çalıştık. Çalışmamızda, Hacıbektaş İlçesinde bulunan 10 çeşme katalog bölümüne dâhil edilmiştir. Çalışmamızın değerlendirme bölümünde ise kataloğa dâhil edilen çeşmeler, malzeme, tipoloji, yapı elemanları ve süsleme unsurları açısından detaylı bir şekilde incelenmiştir. Buna göre incelemede bulunduğumuz Hacıbektaş Çeşmelerinin belli başlı özellikleri ortaya çıkarılmıştır.

Bahse konu çeşmelerimizin 18 ve 20. yüzyıllar arasında yapıldıkları tespit edilmiştir. Çeşmelerin tamamına yakınında kesme taş malzeme kullanılmıştır. Bazı çeşmelerde ise devşirme malzeme kullanılmıştır. Hacıbektaş Çeşmelerinin altısı bağımsız olarak inşa edilmişken, dört çeşme ise bağımsız olarak inşa edilmişlerdir.

Hacıbektaş Çeşmeleri genel olarak sivri ve yuvarlak kemerli olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu çeşmelerden beşi sivri kemerli, üçü yuvarlak kemerli olup iç içe kemerli, çeşme örnekleri de bulunmaktadır.

İncelediğimiz çeşmelerin büyük bir bölümü kemerli ve nişe sahip olan çeşmelerdir. Nişler genelde derin bir eyvan şeklinde karşımıza çıkmaktadır. Hacıbektaş Çeşmelerinin çoğunun asıl ayna taşları günümüze ulaşmamıştır. Ulaşanlarda oldukça fazla tahrip olmuştur. Ayna taşı üzerindeki lülelere bağlanan muslukların hiçbiri orijinal değildir.

Çeşme lülelerinden akan suların biriktirilerek hem hayvanların istifade etmesini hem de çeşmeden biraz daha öteye akmasını sağlayan su teknelerinin büyük bir bölümü günümüze ulaşmıştır. Hacıbektaş Çeşmelerin büyük bir bölümünde bu uygulama görülmektedir.

Hacıbektaş Çeşmelerindeki dikkat çekici diğer bir unsur tas nişleridir. Çeşmede tas nişi mevcuttur. Bu nişler genelde kaş kemerle belirlenmiştir.

İncelediğimiz 10 çeşmenin hepsinde kitabe bulunmaktadır. Hacıbektaş Savat, Hacıbektaş Dedem çeşmelerinde ise ayrı kitabelerde hem inşa

hem onarım bilgileri yer almaktadır. Hacıbektaş Uç, Hacıbektaş Babapınarı çeşmelerinde inşa kitabesi bulunmayıp sadece onarım kitabelerine yer verilmiştir. Tek bir kitabede hem inşa hem onarım hakkında bilgiler bulduğumuz çeşme Hacıbektaş Hoca Fıkıh Çeşmesidir. Hacıbektaş Çeşmelerinde çok yoğun süsleme programı görülmemektedir. Genel olarak çeşme nişleri sade bırakılmıştır. Çeşmeler silme kuşakları, kemer formlarıyla hareketlendirilmeye çalışılmıştır. Özellikle taş kabartmalar, iç bükey, dış bükey ve düz profilli silme kuşakları uygulanmış olup birkaç çeşmede ise geometrik ve bitkisel süsleme kuşaklarına yer verilerek hareketlenme sağlanılmıştır.

Hacıbektaş Çeşmelerinin tamamı Osmanlı Döneminde inşa edilmiştir. Çeşmelerin küçük boyutlu yapılar olması diğer yapı çeşitlerine nazaran daha az incelenmiş olmasına ve bilinçsizce onarılarak yok olmalarına sebep olmaktadır. Birçok kentin tarihi siluetine renk katan ecdâd yadigârı bu eserlerin yöneticiler tarafından korunup gelecek nesillere sağlam bir şekilde ulaştırılması kültür tarihimiz açısından oldukça önemlidir. Temennimiz, çalışmamızın bizden sonraki araştırmacı ve okuyuculara bir rehber niteliğinde olması, suyu akmayan ve yok olmaya yüz tutmuş çeşmelerin tarihi doku içerisinde tekrar eski işlevlerine kavuşturulmasıdır.

KAYNAKÇA

Arseven, Celal Esat (1983), "Çeşme", Sanat Ansiklopedisi, C.1, İstanbul, s.388.

Barışta, H. Örcün (1991), İstanbul Çeşmeleri Beyoğlu Cihetindeki Meyve Motifleriyle Bezenmiş Tek Cepheli Anıt Çeşmeler, Ankara.

Barışta, H. Örcün (1993), İstanbul Çeşmeleri Kabataş Hekimoğlu Ali Paşa Meydan Çeşmesi, Ankara.

Barışta, H. Örcün (1995), İstanbul Çeşmeleri Azapkapı Saliha Sultan Çeşmesi, Ankara.

Başol, Samettin, Çam, Mevlüt (2012), "19. Yüzyılda Nevşehir'deki Çeşme ve Su Yollarının Bakım, Tamir ve Onarımları", I. Uluslararası Nevşehir Tarih ve Kültür Sempozyumu Bildirileri 16- 19 Kasım 2011 Bidiriler, Nevşehir, s.95-110.

Bayrakal, Sedat (2010), "Nevşehir'in Hacı Bektaş İlçesindeki Bektaşi Kültürüyle İlişkili Türk Eserleri", Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, 55, Nevşehir.

Çoruhlu, Yaşar (1995), Türk Sanatında Hayvan Sembolizmi, İstanbul.

Denktaş, Mustafa (2002), "Anadolu Türk Mimarisi Çeşmeler" Türkler Ansiklopedisi, C.7, Ankara.

Doğruyol, Ayhan (1987), İstanbul Çeşmeleri'ndeki Süslemeler, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Mimar Sinan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.

Eyice, Semavi (1968), "İstanbul", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, C.8, İstanbul, s.1213- 1215.

Hasol, Doğan (2005), Ansiklopedik Mimarlık Sözlüğü, İstanbul.

Ödekan, Ayla (1992), "Kent İçi Çeşme Tasarımında Tipolojik Çözümleme", Semavi Eyice Armağanı, İstanbul Yazıları, İstanbul.

Ödekan, Ayla (1987), “Çeşme”, Eczacıbaşı Sanat Ansiklopedisi, C.II, İstanbul.

Önge, Yılmaz (1997), Türk Mimarisinde Selçuklu ve Osmanlı Dönemlerinde Su Yapıları, Ankara.

Sevim, Adem (2015), Nevşehir ve İlçelerindeki Çeşme Mimarisi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sanat Tarihi Anabilim Dalı (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Erzurum.

Sevim, Adem (2015), Hacıbektaş İlçesindeki Çeşme Mimarisi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sanat Tarihi Anabilim Dalı (Basılmamış Yüksek Lisans Semineri), Erzurum.

Sevim, Adem (2018), Yozgat İl Merkez’inde Bulunan Tarihi Köprüler, III. Uluslararası Bozok Sempozyumu 3- 5 Mayıs, Yozgat, Sempozyum Bildiri Kitabı, 11- 27.

Sevim, Adem (2018), Damat İbrahim Paşa’nın Bânisi Olduğu Nevşehir Çeşmeleri, XVIII. Türk Tarih Kongresi, 1- 5 Ekim, Sempozyum Bildiri kitabı, Basım Aşamasında.

BÖLÜM 4

GÖÇ VE KİMLİK BAĞLAMINDA SURİYE TÜRKMENLERİ: SURİYE'DE TÜRK, TÜRKİYE'DE SURİYELİ OLMAK*

Prof. Dr. Mehmet EROL*

*Gaziantep Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü

* Çalışma 117K048 no'lu TÜBİTAK 1001 kapsamında desteklenen ve araştırmacısı olduğum "Suriye Türkmen Türkçesi Ağızlarının Tespiti" başlıklı projeden elde edilen veriler çerçevesinde hazırlanmıştır. Ayrıca 14-17 Ekim 2019 tarihinde Gaziantep Üniversitesi tarafından düzenlenen *Dünya Göç ve Mülteci Kongresi Sempozyumu*'nda sunulan bildirinin genişletilmiş şeklidir.

GİRİŞ

2011 yılından bu yana Suriye'de yaşanan iç savaş, ülke insanlarının çoğunun zorunlu olarak iç ve dış göçe maruz kalmalarına sebep olmuştur. Türkiye, söz konusu dış göçten en fazla etkilenen ülke durumundadır.

Suriye İnsan Hakları Gözlemevi (İngiltere merkezli) verilerine göre iç savaş sürecinde 22 milyonluk Suriye nüfusunun yarısı yaşam alanlarını terk etmek zorunda kalmıştır. 11 milyondan fazla insanın yer değiştirdiği bu savaşta yaklaşık 6 milyon Suriyeli can güvenliği sebebiyle başka ülkelere göç etmiş, 500 bine yakın insan ölmüş, 1,5 milyon kişi ise sakat kalmıştır[5]. Ekim 2020 verilerine göre, Suriyelilerin göç ettiği ülkelerin başında kayıtlı 3 milyon 624 bin 517 kişi ile Türkiye gelmektedir[6] (Bunun dışında Lübnan'da 1 milyon, Ürdün'de 660 bin ve 1 milyona yakın da diğer ülkelerde Suriyeli göçmen bulunmaktadır).

Uzunca bir süre açık sınır politikası izleyen Türkiye; beslenme, barınma, eğitim, sağlık, sosyal entegrasyon gibi pek çok alanda mültecilerle gelen sorunları çözmek için çaba harcamaktadır. Bu mültecilerin bir kısmını Suriye Türkmenleridir. Türkiye'ye sığınan Türkmenlerin sayısının 300 bin, mültecilere oranının ise %8 civarında olduğu tahmin edilmektedir. Suriyeli mültecilerin toplamı içinde nispeten daha az sayıdaki bu grup iki nedenle çalışmaya konu

---

[5] https://www.bbc.com/turkce/haberler-dunya-43414137 [Erişim tarihi: 12.09.2020]
[6] https://multeciler.org.tr/turkiyedeki-suriyeli-sayisi/ [Erişim tarihi: 30.10.2020]

edilmiştir: Birincisi, iç savaş öncesi ve sonrası Suriye Türkmenlerini Türkiye'de tanıtacak yeterli çalışma olmamasıdır. İkincisi ise Türkmenlerin diğer mültecilerin yaşadıklarından farklı bir duygusal travma yaşamalarıdır. Bu, yaklaşık yüz yıldır Suriye'de Türk oldukları için dışlanan ve baskılanan kitlenin, anavatanları olarak gördükleri Türkiye'de Suriyeli (yahut Arap) olarak nitelendirilmelerinin yarattığı duygusal travmadır.

Çalışmada kullanılan veriler Suriye ve Türkiye'de yapılan alan araştırmalarından elde edilmiştir. Suriye'deki alan araştırmaları 2006-2010 yılları arasında Türkmenlerin yaşadığı bölgelere yaptığımız araştırma/derleme seyahatleri sürecinde gerçekleştirilmiştir. Türkiye'deki veriler ise *Suriye Türkmen Türkçesi Ağızlarının Tespiti* başlıklı proje (TÜBİTAK) kapsamında 2018 yılından bugüne kadar olan süreçte Türkmen mültecilerden elde edilmiştir. Bu çerçevede Gaziantep, Kilis, Hatay, Osmaniye, Kahramanmaraş, Malatya, Şanlıurfa ve İstanbul'da yerleşmiş yaklaşık 1200 Türkmen ile görüşülmüştür.

Asıl konuya geçmeden önce Suriye Türkmenlerinin dünü ve bugününe kısaca değinmek faydalı olacaktır.

Türklerin Suriye topraklarına gelişi 9. yy'a kadar götürülse de (877'de Tolunoğulları, 935'te ise İhşidîler) Suriye ve civarına ilk Türk yerleşmeleri Selçuklu Devleti'nin kuruluş yıllarına rastlar. Suriye Selçuklu Melikliği ve Atabeyler dönemlerinde (1077-1174 tarihleri arası), bölgeye ileride yerleşecek Türk kitlelerinin zemini hazırlanmıştır. 1250'den 1517 tarihine kadar Suriye'de hüküm süren

Memlûkler (Kölemenler) zamanı ise Suriye'ye en fazla Türk unsurun yerleştiği dönemdir. Moğol istilasından kaçan 40 bin Türk çadırı Memlûkler tarafından Suriye'ye yerleştirilmiştir. 1516'da Yavuz Sultan Selim ile Osmanlı topraklarına katılan Suriye'ye Türkmenlerin yerleşimleri devam etmiştir. Bu dönemde özellikle kuzey Suriye Türkler için kışlak durumundadır. İzlenen iskân politikaları sebebiyle zaman zaman bölgedeki Türk nüfusunda artışlar ve eksilmeler olmuştur. Örneğin XVI. yy'da 100 bin civarında olan Türkmen nüfus XVII. yy'da 30 bin kişi kadar azalmıştır. Zamanla 800 bini bulan Türkmen nüfusun XX. yy. başlarına gelindiğinde Halep ve çevresindeki sayısı 110 bin civarına gerilemiştir (Merçil 2000: 5-12, 85-94; Kafesoğlu 1992: 284; Türkeş-Günay 2007: 257-281; Şahin 1982: 687-712; Çakar 2002: 413-421; Çakar 2006: 43; Dağ 2010: 39-48; Halaçoğlu 1991: 7-8).

Osmanlı Devleti, Mondros Mütarekesi ile (30 Ekim 1918) Suriye'den çekilmek zorunda kalmış, böylece 11.yy'dan başlayarak 20.yy'a kadar değişik dalgalar halinde bölgeye yerleşen Türkler Suriye sınırları içinde kalmıştır.

Suriye topraklarının Türklerin hâkimiyetinden çıkmasıyla özellikle Arap milliyetçiliği merkezli Baas yönetimleri, bütün Arap topraklarında olduğu gibi, Suriye'de de Osmanlının izlerini silmeye girişmişlerdir. Ulus devlet olma sürecinde, 1940'lardan 2000'lere kadar olan zaman diliminde, özellikle Osmanlı Devleti'nin bakiyesi olarak görülen Türkmenler baskı altına alınmış ve Türkçenin yazılı kullanımı yasaklanmıştır.

1. İç Savaş Öncesi Türklerin Suriye'deki Yerleşim Alanları:

2011 yılında başlayan iç savaş sürecine kadar Türkler, ülke genelinde geniş bir alanda yaşamaktaydılar. İç savaş sonrasında Türklerin büyük bir kısmı yaşadıkları yerleri terk etmek zorunda kalmışlardır. Bu yerleşim alanlarını belli başlı dört grupta toplamak mümkündür[7]:

1.1. Kuzey Suriye: Türkiye'nin güney sınırı ile Fırat üzerindeki Rakka ili, Halep ili ve Kamışlı, Mumbuç, Bab, Carablus, Azez gibi ilçe ve köyleri içine alan Suriye'nin kuzey bölgesidir. Suriye'de Türklerin yaşadığı en geniş alan ve sayılarının en fazla olduğu bölgedir. Şehir merkezleri dışında 250'ye yakın Türk köyü mevcuttur. Savaş sonrası buradaki Türkmen nüfus daha çok Türkiye'ye göç etmiştir ve daha çok Gaziantep, Kilis, Kahramanmaraş, Şanlıurfa gibi şehirlerde ikamet etmektedirler.

1.2. Kuzeybatı Suriye: Suriye'nin kuzey-batısında yer alan bölge, Türkiye'nin Hatay sınırından Lazkiye iline kadar olan alanı kapsar. Burada yaşayanlar Türkiye'de Bayır-Bucak Türkleri olarak bilinirler. Türkmen Dağı üzerinde yaşayanlara Bayır, sahilde yaşayanlara ise Bucak Türkleri denilmektedir. Bölgede 150 kadar Türk yerleşim yeri vardır. Bayır Bucak Türkleri savaşta uzun süre direnmiş olsa da Türkmen Dağı denilen Bayırlı Türklerin yaşadığı bölgeler tamamen boşaltılmış durumdadır. Buradaki Türkmen nüfus daha çok

[7] İç savaş öncesinde 2006-2010 yılları arasında Suriye'de Türklerin yaşadığı bölgelerin büyük kısmı tarafımızdan ziyaret edilmiş olup buralardaki yer adları derlenerek yayımlanmıştır (Erol 2013: 1683-1698).

Türkiye'ye göç etmiş olup yoğun olarak Hatay, Yayladağı, Osmaniye ve İslahiye gibi şehirlere yerleşmiştir.

1.3. Orta-Batı Suriye: Hama'dan Lübnan sınırına kadarki alanı ve Akdeniz kıyılarını içine alır. Hama, Humus ve Tartus il merkezlerinden başka köylerde 50 kadar Türkmen yerleşim yeri vardır. Bölgede 20 bin nüfuslu Zara köyü ve 5 bin nüfuslu Tisnin köyü sakinlerinin büyük çoğunluğu katledilmiş, köylerin çoğu boşaltılmıştır. Savaş sonrası buradaki Türkmen nüfus Lübnan başta olmak üzere Türkiye ve Ürdün'e göç etmiştir. Türkiye'ye gelebilenler daha çok Malatya, Osmaniye ve Adana illerine yerleşmiştir.

1.4. Güney Suriye: Şam'ın çeşitli mahalleleri ve köyleri ile Suriye'nin sorunlu bölgesi Kuneytra köylerinde yerleşmişlerdir. Suriye'de yerleşen Türklerin en eskileri ve en yenileri bu grupta yer alır. Şam merkezinde kalabalık Türk mahalleleri ile birlikte bölgede toplam 28 Türk yerleşim yeri vardır.

Kuneytra bölgesindeki Golan Tepelerinde yaşayan Golan Türkleri, 1967'de İsrail tarafından işgal edilen bölgeden sürülen ve iç savaşa kadar Şam'ın kenar mahallelerinde yerleşen Türklerdir. 1967'den 2011'e kadar tam 44 yıl köylerine geri dönmeyi bekleyen bu Türkmenler bir kez daha sürgüne uğrayarak dağılmışlardır. Savaş sonrası buradaki Türkmen nüfus Türkiye, Lübnan ve Ürdün'e göç etmiştir. Türkiye'ye gelebilenler Osmaniye, İstanbul ve Gaziantep gibi şehirlerde ikamet etmektedirler.

2. İç Savaş Öncesi Suriye Türklerinin Nüfusu ve Sosyo-Kültürel Durumları

Yukarıda belirtilen bölgelerdeki Türkler, savaş öncesinde Suriye'de irili ufaklı yaklaşık 500 yerleşim yerinde yaşamaktaydılar. Devlet tarafından "Müslüman" vatandaş olarak sayıldıklarından Suriye'de yaşayan Türk nüfusuyla ilgili net bir rakam vermek mümkün olmasa da 3 milyon civarında oldukları ve bunlardan en az yarısının Türkçe konuştukları tahmin edilmekteydi. Bu nüfus savaştan önce köylerde ve şehirlerin etrafında kurdukları mahallelerde bir arada yaşamaktaydılar. Köylerde yaşayanlar çiftçilikle, şehirdekiler ise çeşitli iş kollarında geçimlerini sağlıyorlardı. Genellikle tek eşlilik yaygındı ve aileler 8-10 çocuklu idiler. Kendi aralarında, özellikle de akrabalar arasından evlenilirdi. Yüksek öğrenim görme ve buna bağlı bir iş edinme oranı oldukça düşüktü.

Hatay'ın Türkiye'ye katılmasıyla (1939) başlayan süreçte ve özellikle de "1970 İnkılâbı" sonrasında Türkmenlerin Türk olduklarını telaffuz etmesi yasaklanmıştı. Bu süreçte Türkçe yer adları değiştirildi, çocuklara Türkçe ad vermek yasaklandı. Hatta düğünlerde bile Türkçe şarkı-türkü söylemek suç sayıldı. Türkiye sınırına yakın köylerde yaşayan Türkmenler arasına başka etnik gruplar yerleştirildi. 1970'ten sonra Türkmenler arasında öne çıkan kimseler *Türkiyecilik* yaptıkları iddiasıyla tutuklandı ve uzun süreler mahkûm edildiler.

Bunların yanında 1990'lı yıllara kadar Türkmen köyleri elektrik, su, eğitim gibi zaruri ihtiyaçlardan uzun süre mahrum bırakıldı. Seçimlerde aday gösterseler de yeterli oy almalarına rağmen Türkmen

adaylar milletvekili seçilemediler. Şartları uygun olanlar dahi devlet kadrolarına alınmadı.

Osmanlı sonrası Türkçe matbuatın yasaklanmış olması Suriye'de yazılı bir Türk edebiyatın oluşmasını ve Türkmenlerin Türkiye sahasında gelişen edebiyatı tanımalarını engellemiştir. Bununla birlikte 2000 ve 2010 yılları arasında iki ülke arasındaki yakınlaşmanın bir sonucu olarak Türk kültürüne odaklanan birkaç tercüme yayın yapılmış[8], Halep Üniversitesi'nde Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü kurulmuş, Türkçe kurslar açılmış, gençler tarafından Türk kimliğine vurgu yapan internet sitesi oluşturulmuştur. Bu gelişmeler Türkmenler arasında gözle görünür bir heyecan yaratmıştır. Ancak faaliyetler sonuç vermeden süreç akamete uğramıştır.

İç savaş öncesine kadar Suriye'deki Türklerin durumu kısaca özetlendiği gibidir. Suriye Türklerinin günümüzdeki durumları ise bütün Suriye halklarının durumları gibi bir insanlık dramıdır. Savaş süresince yaşadıkları bölgelere göre ya rejim tarafından ya da terör grupları tarafından çoğunun planlı olduğunu düşündüğümüz katliamlara maruz kalmışlardır. İmkân ve fırsat bulabilenler Türkiye başta olmak üzere Lübnan, Ürdün gibi ülkelere sığınmış, bulamayanlar ise ülke içindeki çeşitli kamplarda yaşam mücadelesi

[8] Osmanlı Devleti'nin Suriye'den çekildiği ilk yılları takiben Doğru Yol, Vahdet, Yeni Mecmua ve Yeni Gün gibi (1920-1939 arası) birkaç Arap harfli Türkçe gazete ve dergi yayımlanmış olsa da (Gömeç 2003: 381) Hatay'ın Türkiye'ye bağlanmasından sonra Türkçe matbuat tamamen yasaklanmıştır. İki ülke arasındaki yakınlaşma sürecindeki Türkçe'den Arapçaya tercüme edilen Türk kimliğine vurgu yapan çalışmalar daha önce tanıtılmıştır (Erol 2017: 59).

vermektedirler[9]. Bütün olumsuzluklara rağmen savaş ortamı Suriye'deki Türklere kimliklerini ifade etme noktasında bir fırsat da yaratmıştır. Türkmenler, Suriye devletinin bütünlüğü içinde ileride kurulacak yönetimde siyasi ve kültürel hakları korunan ve temsil edilen bir topluluk olma adına muhalifler safında yer alarak siyasi ve askeri yapılanmalara gitmişlerdir. Askeri oluşumlar başlarda belli bir mesafe almış olsa da küresel güçlerin oyuna girmesiyle pek de etkili olamamışlardır. Siyasi ve kültürel oluşumlar ise savaşta Türkiye'ye gelenler tarafından kurulmuştur. Türkmenlerin siyasi kanadı olan Suriye Türkmen Meclisi ve Suriye Türkleri Eğitim ve Yardımlaşma Derneği, Beydili Türkmen Cephesi Derneği, Türkmen Ocağı Kültür ve Yardımlaşma Derneği, Batı Türkmeneli Derneği, Türk-Der Eğitim ve Dayanışma Derneği gibi sivil oluşumlar Türkiye içinde yapılanmış olup Türkmen davasını anlatmaya gayret etmektedirler.

3. Suriye'de Türk, Türkiye'de Suriyeli Olmak

Bu ifade Suriye Türklerinin yüz yıllık bekleyişinin ve gördüğü baskıların bir özetidir. *İki dünya arasında kalanların*, masa başında çizilen sınırların kurbanlarının; anavatana, ata yurduna kavuştum derken yıkılan hayallerin hikâyesinin özeti…

1916'da çizilen sınırlar 1918'den sonra hayata geçirilmiş; böylece dil, kültür ve tarih birliği olan insanlar tel örgülerin ardında kalmıştır.

---

[9] İç savaşta Türkmenlerin göçleri bölgelere göre farklılık göstermektedir. Örneğin Halep bölgesinde yaşayanların bir kısmı Fırat Kalkanı Harekâtıyla güvenli hâle gelen köylerine çekilmişlerdir. Ancak diğer bölgelerdekilerin büyük kısmı ülke dışına çıkmak zorunda kalmışlardır.

Zaman içinde o veya bu sebeple sınırların dışında kalan soydaşlar unutulmuş, Türkiye tarafından bir Türkmen politikası hayata geçirilememiştir. Ancak geride kalanlar sabırla, inatla Türklüğünü ve Türkiye'ye aidiyetini unutmamış; bu duyguyu yeni kuşaklara aktarmış, içten içe de olsa bir kimlik mücadelesi vermiştir. Bir koşum uzaklıkta, uzansan tutuverecek gibi fakat bir o kadar uzak, aidiyet duyduğu bayrağı tellerin ardından görenler vatan hasretiyle yanmışlardır. Sınır köylerinde yaşayan ve ölümden kaçan bir çiftçinin "Zannediyordum ki, sınırı geçtiğimde kardeşlerim kucaklarını açmış beni bekliyor; beni Türk bayrağı ile karşılayacaklar." şeklindeki durumu özetleyen çarpıcı ifadesini Türkiye'ye göç eden pek çok Suriyeli Türkmen'den duymak mümkündür. Yine sınır geçişlerinin zorlaştığı dönemlerde Suriye Türklerinin milli şairi Bayır-Bucaklı Ali Molla Musa[10] da benzer duyguları Al Bayrak şiirinde şöyle ifade edecektir:

Doksan yıldır bu millet hasretin çekmiş,
Cümlesinin ecdadı yoluna kanını dökmüş,
Ayrılmış senden daim boynunu bükmüş,
Bize de gölgende bir yer ayır Al Bayrak…

Anavatan Türkiye ve burada yaşayan insanlarla dil, kültür ve tarih birliği olan, Çanakkale'de şehitler veren, çizilen sınırları anlamsız bulan Suriye Türkleri, Türkiye tarafındaki soydaşlarının da kendileri

[10] Ali Molla Musa Suriye'de yetişmiş nadir Türkmen şairlerinden biridir. Şairin hayatı ve şiirleriyle ilgili bir çalışma tarafımızdan daha önce yayımlanmıştır (Erol ve Bozoğullarından 2018: 31-46).

gibi hissettiklerini hayal ediyorlardı. Ancak bu karşılıklı bir duygu değildi ve anavatandakilerin çoğunluğu sınır ardında kalan kardeşlerini çoktan unutmuştu…

Bu duygularla Türkiye'ye göç eden Suriye vatandaşı Türk soylu insanlar bekledikleri gibi bir kucaklaşmayı yaşayamadılar. Nihayetinde "Suriye'de Türk, Türkiye'de Suriyeli olmak" yahut "iki dünya arasında kalmak" gibi veciz sözlerle kendilerini ifade etmeye başladılar. Çünkü Suriye'de yaşarken Türk oldukları için dışlanan Türkmenler, Türkiye'ye geldikten sonra bütün Suriyeliler gibi algılandılar. Onları bu düşünceye sevk eden hususlar şöyle sıralanabilir:

- **Sokakta kendilerine Suriyeli (Arap) denmesi; resmî işlerde mülteci, sığınmacı, göçmen yahut misafir olarak adlandırılmaları:**

Türkiye'ye göç eden Türkmenler kendilerini Türkiye'nin bir parçası olarak görmektedirler. Bu sebeple Suriye'den göçle gelen bütün kitleyle aynı şekilde değerlendirilmeyi istememektedirler. Sokakta, trafikte, lokantada, okulda vs. kendilerine Suriyeli denmesi, iş başvurularında yahut ev kiralamada kendilerine bu gözle bakılması Türkmenlerin bir ötekileştirilme duygusu yaşamasına sebep olmaktadır. Yine resmî işlemlerde yaşanan aksaklıklar yahut gecikmeler de bu duyguyu tetiklemektedir. Halepli bir Türkmen annenin şu sözleri hem Suriye'de hem de Türkiye'de kendini öteki hissetmesine sebep olan algıyı ifade etmektedir: *Suriye'de Araplar bize diyidiler ki, "Bizim memleketimiz Arap dilini konuşiy, siz niye Türkiye'ye gitmiysiz?" Şindik burıya geldik, bize Arap deyiler. Dedim,*

“Siz ne yapiysiz? Biz Süriyeliyik, amma Türkmenik biz, Türkük biz. İki dünya arasında galdık. Orda bize Türkler diyler, burda da siz bize Araplar diysiz.”

Türkiye’ye göç ederek yerleşen ve çocuklarını okula kaydettirmek isteyen Bayırbucaklı bir Türkmen babanın sözleri de söz konusu algıya çarpıcı bir örnektir*: Kimliği çıkartmazsak Süriyeli oldumuzu bilmiyollar. Süriyeli kimliği gördüğünnen memur yüzünü dönecek. Odaya girdim, millet kalabalık. Bana sordu: “İsim neydi? Dedim, “Yusuf Bozoğlan”. “Çocukların?” “Ayşe Bozoğlan.” Dedi, “İsmet neyin gelir?” Dedim, “Öz mü öz ammim oğlu gelir.” Dedi, “Nazmi?” Dedim, “Nazmi eniştem, güveyimiz olur.” “Öyleyse verin kimlikleri.” Çıkardım, adamın biraz rengi değişti. Dedi, “Süriyeli misin arkadaş?” “Evet” dedim. “Hocam ben Suriyeliyim amma Nazmi eniştem, İsmet ammi oğlum, istersen sayım Bozoğlanları.” dedim. “Yok, sayma, ver kimliği, Süriyelise Suriyeli.” dedi, yazdı. Kaydettik çıktık.*

- **Türkmenlere vatandaşlık verilmiyor algısı:**

İçişleri Bakanlığı tarafından yapılan açıklamaya göre 30 Aralık 2019 tarihi itibarıyla Türk vatandaşlığı verilen Suriyeli sayısı 110 bin kişidir. Süreç içinde Türkmenlerin büyük çoğunluğu vatandaşlık için başvuru yapmış, başvuranların bir kısmı vatandaşlık alabilmiştir. Türkmenler başvuru sürecinin uzaması ve sonuçlanmaması sebebiyle alınganlık göstermektedir. Başvuruda bulunanlar, *yanlış çizilen sınırların kurbanı olduklarından* Türkiye Cumhuriyeti vatandaşlığının Türkmenlerin doğal hakları olduğunu düşünmektedirler. Ayrıca diğer

Suriyelilere verilmiş vatandaşlık örneklerini gördükleri için kendilerine vatandaşlık verilmediği veya zorlaştırıldığı gibi bir algı içindedirler. Bunu da Türk devletinin, vatandaşlık verildiği taktirde Türkmenlerin Suriye'deki topraklarını bırakıp temelli Türkiye'ye yerleşeceği endişesine bağlamaktadırlar. Vatandaşlık isteyenler bu endişenin yersiz olduğunu, savaş sonrasında memleketlerine döneceklerini, hatta bu durumun ileride Türkiye'nin elini güçlendireceğini belirtmektedirler. Vatandaşlık alan Türkmenlerin bir kısmı ise toplumun hâlâ kendilerini Arap olarak görmelerinden dert yanmaktadır. Vatandaşlık başvurusunda bulunan Bayırbucaklı bir Türkmen'in şu sözleri bu konudaki algıyı çarpıcı şekilde özetlemektedir. "*Bene vatandaşlık ister versinler, ister vermesinler. Benim içim dışım Türk, ben kimlikden Türk olucusam istemiyom o Türklüğü…"*

Görüleceği üzere vatandaşlık verilmemesi bir sorun olmakla birlikte asıl mesele Türkmenlerin Türkiye'nin bir parçası olduklarının toplum tarafından yeterince kabul görmemesidir.

- **Türkmenlere aynî, nakdî, burs vb. yardımların yeterince verilmediği algısı:**

Türkmenlerin kendilerini öteki hissetmesine sebep olan bir başka konu da dağıtılan yardımlardan yeterince yahut adil şekilde faydalanmadıklarını düşünmeleridir. Görüştüğümüz Türkmenlerin neredeyse tamamı, "Allah Türkiye'den razı olsun, başımızdan eksik etmesin; bize yer gösterdi, canımızı kurtardı" diyerek söze başlasalar da içlerinden bazıları nakdi yahut erzak yardımlarının ya hiç yapılmadığı

ya da az yapıldığını ifade etmektedirler. Bu konuda özellikle yüksek öğretimde okuyan öğrenciler, Türkmenlerden çok az sayıda öğrenciye burs bağlandığını, diğer göçmenlerden ise daha fazla kişiye burs verildiğini dile getirmektedirler.

SONUÇ:

Suriye'deki iç savaş ve bunun yarattığı zorunlu göç olgusu etnik aidiyet gözetmeden bütün grupları aynı derecede etkilemiştir. Türkiye Cumhuriyeti Devleti, tarihî refleksine uygun olarak etnik ayrım gözetmeksizin Suriyeli sığınmacılara kucak açmıştır. Türkiye'ye sığınanlar arasındaki Suriyeli Türkmenlerin Türkiye'ye karşı duyguları ve beklentileri farklıdır. Türkmenlerin Suriye'deki yaşantıları boyunca ötekileştirilmeleri yahut dışlanmaları ile yüz yıldır hasretini çektikleri, dilleri ve etnik aidiyetleri bir olan Türkiye'ye göç etmek zorunda kalmaları bu farklı beklenti ve duyguların ana sebebidir. Tarihsel coğrafyanın bir sonucu olan bu durum Suriyeli Türkmenler açısından birtakım hayal kırıklığına neden olsa da Türkiye açısından olumlu sayılabilecek ayrıntıları beraberinde getirmiştir. Örneğin dış göç olgusu içinde ev sahibi konumundaki ülkeler için önemli bir konu olan kültürel adaptasyon daha hızlı ve kolay olmuştur. Türkmenler sadece daha kolay adapte olmamış, aynı zamanda diğer gruplarla iletişim kurmada da etkin rol üstlenmişlerdir.

KAYNAKLAR

Çakar, Enver (2002), XVI. Yüzyılda Suriye Türkmenleri, *Türkler*, C.10, Ankara: Yeni Türkiye Yay. s.413-421.

Çakar, Enver (2006), 17. *Yüzyılda Halep Eyaleti ve Türkmenleri*, Elazığ: Fırat Üniversitesi Ortadoğu Araştırma Merkezi Yay.

Dağ, Ahmet Emin (2010), *Halep Türkmenleri (1908-2008)*, İstanbul: Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Estitüsü, Türk Tarihi Anabilim Dalı, Yayınlanmamış Doktora Tezi.

Erol, Mehmet (2013), Suriye'deki Türkçe Yer Adları Üzerine, *VI. Uluslararası Turk Dili Kurultayı Bildirileri (20-25 Ekim 2008), C.II*, Ankara: YDK Yay., s.1683-1698.

Erol, Mehmet (2017), Halep (Suriye) Türkmenleri Arasında Yaşayan Cönkler, *8. Milletlerarası Türk Halk Kültürü Kongresi Bildirileri, Türk Halk Edebiyatı*, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, s. 57-70.

Erol, Mehmet ve Bozoğlullarından, Bestami (2018), Suriye İç Savaşının Yarattığı Bir Halk Şairi: Bayır Bucaklı Ali Molla Musa, Motif Akademi Halk Bilimi Dergisi, 11/24, 31-46.

Gömeç, Sadettin (2003), *Türk Cumhuriyetleri ve Toplulukları Tarihi*, Ankara: Akçağ Yayını.

Halaçoğlu, Yusuf (1991), *XVIII. Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'nun İskân Siyaseti ve Aşiretlerin Yerleştirilmesi,* Ankara: Türk Tarih Kurumu Yay.

Kafesoğlu, İbrahim (1992), *Türk Dünyası El Kitabı I*, Ankara: TKAE Yay.

Merçil, Erdoğan (2000), *Müslüman Türk Devletleri Tarihi*, Ankara: TTK. Yay.

Şahin, İlhan (1982), XVI. Asırda Halep Türkmenleri, *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Enstitüsü Dergisi* (Prof. Tayyip Göhbilgin Hatıra Sayısı), S.12, ss.687-712.

Türkeş-Günay, Umay (2007), *Türklerin Tarihi, Geçmişten Geleceğe*, Ankara: Akçağ Yay.

Web Kaynakları

https://www.bbc.com/turkce/haberler-dunya-43414137 [Erişim tarihi: 12.09.2020]

https://multeciler.org.tr/turkiyedeki-suriyeli-sayisi/ [Erişim tarihi: 30.10.2020]

BÖLÜM 5

“SURİYE TÜRKMEN TÜRKÇESİ AĞIZLARININ TESPİTİ PROJESİ” ÜZERİNE

Prof. Dr. Hülya ARSLAN EROL*

*Gaziantep Ü, Fen-Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü,
herol@gantep.edu.tr

2005 yılında Halep Üniversitesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümüne görevlendirilmemiz hasebiyle Suriye Türkmenleriyle başlayan tanışıklık ve ardından kurulan dostluklar neticesinde tanık olduklarımız, öğrendiklerimiz bizde vebal duygusu yaratmış; bu sebeple 2007 yılında TÜBİTAK'a sunulmak üzere Suriye Türkmen Türkçesi ağızlarının tespiti ile ilgili bir projenin hazırlıklarına başlanmıştır. TÜBİTAK'a ilk başvuru 2009 yılında yapılmıştır. Ancak TÜBİTAK'ın o dönem ülke toprakları dışında saha çalışmasına destek vermemesi sebebiyle projeye başlanamamış; projede revizyon yapılmak suretiyle 2016 yılında başvuru tekrarlanmış ve 2017 itibariyle kabul almıştır. Halihazırda tamamlanmış olan projenin yayına dönüşebilmesi için çalışmalarımız sürmektedir. Projeyle birlikte Suriye'de konuşulan Türkmen ağızlarının ses ve şekil bilgisi özellikleri, bu ses ve şekil bilgisi özelliklerinin kullanımlarında ağız bölgelerine göre ne gibi farklılıklar arzettiği ortaya konmuştur. Dolayısıyla Suriye topraklarında konuşulan ve Anadolu ağızlarının bir parçası olduğu dil verileriyle tespit edilmiş olan ağız bölgeleri tek tek belirlenmiş, Suriye Türkmen Türkçesi ağızlarının Anadolu ağızlarıyla benzer ve farklı yönleri karşılaştırmalı olarak açıklanmıştır[11].

Bilindiği üzere Suriye topraklarına göç hareketi 11.yy'da başlamış, 13.yy'da artarak devam etmiştir. 15.yy'da bazı Türkmen grupların bölgeye yerleştirildiği ve 16.yy'dan itibaren de Türkmen yerleşiminin

---

[11] 1001-TÜBİTAK Bilimsel ve Teknolojik Araştırma Projelerini Destekleme Programı kapsamında desteklenen ve yürütücüsü olduğum 117K048 numaralı "Suriye Türkmen Türkçesi Ağızlarının Tespiti" adlı proje.

hızlandığı, hakimiyetin uzun yüzyıllar sürmek üzere Osmanlı Devleti'ne geçtiği pek çok tarihi kaynakta kayıtlıdır (Orhonlu 1976: 1135; Orhonlu 1987: 106-108; Özkan 1997: 270; Umar 2002: 595). Dolayısıyla Suriye'nin özellikle Anadolu'ya sınır olan kuzey bölgelerinde Oğuz boylarının etkin olduğunu; Memlûkler ve Osmanlılar döneminde çeşitli iskân politikalarıyla pek çok Türkmen boyunun (Sümer 1992: 134) bölgeye yerleştirildiği düşünüldüğünde bugünkü Suriye topraklarında Oğuzların etkisinin yüzyıllar içinde giderek arttığını söylemek mümkündür. 15.yy'da Biladü'ş-Şam adı verilen bölgeye (Tarsus'tan Divriği'ye kadar uzanan ve doğuda Karasu, güneyde Re'se'l-Ayn'a inen, buradan da Akdeniz'e ulaşan bölge) Memlûk Devletinin hâkim olduğu (Kopraman 1989: 161-163, 179-180) bilinmektedir.

Aynı bölgeye 16.yy'dan 20.yy'a kadar Osmanlı Devleti hâkim olmuştur. İskân politikaları çerçevesinde Osmanlı; Halep Türkmenlerinden bazı toplulukları 17.yy'daki Celali isyanlarında nüfusu eksilen köy ve kasabalara, Sivas ve Amasya bölgesinde yerleşmiş olan İl-Beğli oymağını Münbiç ve çevresi ile Kilis istikametine, Rakka bölgesindeki bazı Türkmenleri de Münbiç, Carablus, Çobanbey, Azez, Bab ve Gaziantep'in güneyine göç ettirmiştir (Kafalı 1973: 31-32). Yaklaşık bin yıl boyunca bu bölgede çeşitli göçler ve iskânlar neticesinde büyük oranda Avşarlar, Döğerler, Gündüzoğulları, İnallular, Köpekoğulları, Özeroğulları, Savcıoğulları ve Varsaklar (Kafalı 1973: 31-32) etkin olmuştur.

Bütün bunların bir sonucu olarak Hazar'ın güneyinden İran, Irak, Suriye ve Anadolu'nun güneyine kadar olan alanda, özellikle Irak ve Suriye komşuluğundaki bölgelerde Oğuz Türkçesinin etkili olduğunu; bununla birlikte Kıpçak Türkçesinin etkilerinin de zaman zaman karşımıza çıktığını söylemek mümkündür.

Oğuz Türkçesinin gelişimi üzerine yazdığı makale ve kitaplarla bu alanda duayen olan Prof. Dr. Zeynep Korkmaz, "Anadolu Türkçesinin Kuruluşunda Çeşitli Oğuz Boylarının Rolü" (1995: 179-187) adlı çalışmasında Anadolu ağızlarının oluşumunda Avşar, Bayat, Kınık, Salur, Bayındır, Çepni gibi boy ağızlarının etkili olduğunu belirtir ki proje vesilesiyle yapmış olduğumuz çalışmalarımız ve bölge ağızları üzerine yapılmış başka ağız çalışmaları, Suriye Türkmenlerinin ağızlarında ve Suriye komşuluğundaki Anadolu ağızlarında (özellikle Gaziantep, Kilis ve Hatay'da) Avşar boyu dil özelliklerinin hakim olduğunu göstermiştir. Tabii Suriye Türkmen Türkçesi ağızları ile İran, Irak ve Azerbaycan Türkçesi arasında ortaklıklar bulunduğu da burada belirtilmelidir. Kısacası Suriye Türkmen Türkçesi ağızları bazı ağız özellikleri açısından Anadolu ağızlarından ayrılıp Irak Türkmen Türkçesinin de içinde bulunduğu ağızlarla birleşir (Bayatlı 1996: 370, Buluç 2007: 279, Arslan-Erol 2009: 49, Gökdağ 2012: 119). Hatta Zeynep Korkmaz'ın (2013: 188-192) belirttiği üzere Suriye ve Irak'taki Türkmen ağızları, Türkiye Türkçesi ile Azerbaycan Türkçesi arasında bir yapı taşırlar. Yani tarihi süreçte göç ederek İran, Irak ve Suriye hattında yerleşen Oğuz boylarının ağızlarına has unsurlar yanında uzun süre bu bölgede hüküm süren

Memlûk Türklerinin etkisiyle Kıpçak Türkçesine has unsurları bugün bile bölge ağızlarında gözlemek mümkündür.

Temelde Avşar boyu dil özellikleri aksettiren Suriye Türkmen ağızları arasında, yerleştikleri bölgelere göre bazı ses ve şekil bilgisi özelliklerinin baskınlığı bakımından farklılıklar görülür (ör. vurgu ile yapılan soru cümlelerinin varlığı, şimdiki zaman ekinin kullanımı vb.). Yine de Suriye Türkmen Türkçesi ağızları aralarındaki küçük farklılıklara rağmen genel olarak Anadolu ağızlarının Batı grubunda gördüğümüz ses ve şekil özellikleri ile ortaklıklar taşırlar. Bununla birlikte yer yer Doğu Grubu Anadolu ağızlarından izler de görmek mümkündür. Başka bir deyişle yörede Oğuz Türkçesi özellikleri açıkça tespit edilmiştir.

Suriye topraklarında yaşayan Türkmenlerin konuştukları ağızların oluşumuna baktığımızda dört tabaka etkilidir denebilir: Ana tabaka yörede yerleşmiş olan Avşar, Kınık ve Salur gibi boy ağızlarıdır. İkinci tabaka, yukarıda bahsedilen tarihi sürecin sonucu olarak Kıpçak boylarının ağızları ile Irak, İran ve Azerbaycan Türkçesi unsurlarıdır. Üçüncü tabaka ise Arapçanın ve standart Türkiye Türkçesinin Suriye Türkmen ağızları üzerindeki etkisidir. Derlemeler sırasında Türkiye Türkçesinin etkisinin, sınır illerden uzaklaştıkça azaldığı tespit edilmiştir.

Suriye Türkmenlerinin, Suriye topraklarındaki yerleşimleri 2011 öncesi ve sonrasında dört alanda görülür: Halep ve Çevresi, Lazkiye ve Çevresi, Hama, Humus ve Tartus Çevresi, Şam ve Kuneytra

Çevresi (Erol 2012: 15-16; Erol 2013: 1686-1687). İç savaş sebebiyle yaşanan zorunlu göç sonucu ülkemize gelen Suriyeli Türkmenler, geldikleri bölgelere göre çok dağılmadan bir arada yaşamaya çalışmaktalar. Buna göre Gaziantep'te Halep ve çevresi Türkmenlerinin, Hatay'da Lazkiye ve çevresi Türkmenlerinin (Bayırbucaklar), Malatya'da Hama-Humus, Tartus çevresi Türkmenlerinin, Osmaniye'de ise Şam ve Kuneytra çevresindeki Türkmenlerin (Colanlar) yoğun olduğu tespit edilmiştir. Ancak yapılan derleme çalışmalarında Gaziantep ve Hatay'da Colanlara, Osmaniye'de Bayırbucaklara da rastlanmıştır. Hatta İstanbul, Kahramanmaraş ve Şanlıurfa'da da Halep Türkmenleri, Hama-Humus Türkmenleri, Colan Türkmenlerinin varlığı tespit edilmiş; onlardan da ağız derlemeleri yapılmıştır. Suriye Türkmenleri göçten sonra, Anadolu'da yerleştikleri bölgelerde de çok fazla dağılmamışlardır, dolayısıyla bu dağılım aslında ağız bölgeleri açısından da belirleyici olmuştur.

Yukarıda belirttiğimiz üzere Türkmenlerin Suriye'deki yerleşimleri, konuştukları ağızların benzerlik ve farklılıkları bakımından belirleyici olmuştur. 2006 yılından itibaren Türkmenlerin Suriye'de yaşamış oldukları bölgelerde ve 2017 yılından itibaren de yürütmekte olduğumuz TÜBİTAK projesi vesilesiyle Türkiye'de Türkmenler arasından yapılan derlemelerde şu ağız bölgeleri tespit edilmiştir:

1. Bayırbucak Türkmen Ağzı

Suriye Türkmenlerinin Lazkiye ve çevresinde yerleşenlerinin konuştuğu ağızdır. Bu Türkmenler, Bayırbucak Türkmenleri olarak adlandırılır. Bayırbucak adlandırması, bölgenin dağlık kısımlarında yaşayan Türkmenlerin "Bayır"da yaşayanlar; ova, sahil kısımlarında yaşayan Türkmenlerin ise "Bucak"ta yaşayanlar olarak ayrılmasından kaynaklanır. Bayırbucak Türkmen ağzı, Batı Grubu Anadolu ağızlarının birçok özelliğini taşımakta olup bu grubun VII. alt grubundaki Kilis, Hatay ve Adana ağızlarıyla ortaklıklar taşır (Öztürk 2009: 47-248; Yıldırım 2006: 110-319; Arslan Erol 2018: 21-140; Yıldırım 2018).

2. Halep Türkmen Ağzı

Rakka, Halep, Kamışlı, Mumbuç, Bab, Carablus ve Azez gibi Suriye'nin kuzeyindeki ilçe ve köylerde yaşayan Türkmenlerin konuştuğu ağızdır. Bu bölgelerdeki Türkmenler Beydili, Elbeyli, Birelli, Barak ve dağınık oymaklar şeklinde yaşamlarını sürdürmüşlerdir. Suriye Türkmenlerinin en yoğun ve en geniş alanda yayılmış olanlarıdır (Erol 2012: 42-43). Halep Türkmen ağzı da Bayırbucak ağzı gibi Anadolu ağızlarının Batı Grubu ağızlarıyla birleşir, Doğu Grubu ağızlarından ayrılır. Ancak alınma kelimelerdeki uzun ünlülerin normal süreli ünlüye dönüşmesi (barabar, bayaz vb.) ve alınma kelimelerde ünlü incelmesiyle meydana gelen uyum değişikliği (háste, háyvan vb.) gibi özellikler bakımından Doğu Grubu ağızlarına

yaklaşır. Yani Halep Türkmen ağzı, Batı Grubunun VII. alt grubu ile, özellikle bu gruptaki Gaziantep ağzıyla büyük oranda benzeşir.

3. Hama-Humus Türkmen Ağzı

Bu ağız, Hama'dan Lübnan'a kadar olan, Akdeniz kıyılarını da içine alan bölgede konuşulur. Buradaki Türkmenler daha çok şehir merkezlerinin dışında, köylerde ve Lübnan'a sınır olan bölgelerde yaşamaktadır. Hama- Humus Türkmen ağzı da yine Batı Grubu Anadolu ağızlarıyla birleşir. Ancak bazı ses özellikleri bakımından (mesela; çok heceli kelimelerin sonundaki "ı , i, ü" ünlülerinin "i" ünlüsü ile karşılanması gibi (Karahan 1996: 12) Doğu Grubu Anadolu ağızlarıyla da birleşmektedir. Bilhassa bu özellik ve soru cümlelerinin vurguyla yapılması noktalarında Hama-Humus Türkmen ağzı, Suriye Türkmen Türkçesinin diğer ağızlarından ayrılır ve Doğu Grubu ağızlarına yaklaşır. Bilindiği üzere Doğu Grubu ağızlarında, soru eki veya herhangi bir soru sözü kullanılmaksızın kuvvetli bir vurgu ile cümleye soru anlamı katılması yaygın görülen bir sentaks özelliğidir (Karahan 1996: 52) ki Hama-Humus Türkmen ağızlarında da yaygın şekilde karşımıza çıkar. Kısacası Hama-Humus Türkmen ağzı, diğer Suriye Türkmen ağızlarıyla kıyaslandığında Doğu Grubu Anadolu ağızlarıyla daha fazla ortaklık taşıyan ağızdır.

4. Colan Türkmen Ağzı

Colan ağzının Türkmen konuşurları, Şam ve Kuneytra'nın mahalle ve köylerinde yerleşmiştir. Colan Türkmenleri batıda Filistin, kuzeyde

Haremun Dağı ve Banyas bölgesi, doğuda Havran ovası, güneyde ise Yermuk vadisi arasında göç ederek varlıklarını sürdürmüşlerdir. Bu göçler esnasında bazıları Halep, Humus, Lazkiye gibi bölgelerde kalmış, bazıları da Colan'a geri dönmüşlerdir. Colan Türkmenleri 1967 yılında İsrail'in bölgeyi işgal etmesi üzerine Colan'dan çıkarılarak Şam'ın kenar mahallelerine, ilçelerine, köylerine ve Kuneytra'nın işgal edilmemiş Baas beldesine yerleştirilmiş olan Türkmenlerdir (Erol 2013: 1687). Ağızları da temelde Batı Grubu ağızlarıyla ortaklıklar taşır. Birkaç noktada Hama-Humus Türkmen ağzı gibi Doğu Grubu Anadolu ağızlarıyla birleştiği görülür. Bunlardan en belirgin olanı vurgu ile soru cümlesi kuruluşudur. Vurgu ila yapılan soru cümlesi yapısı, Hama-Humus ağız bölgesinde olduğu gibi Colan Türkmen ağız bölgesinde de yaygın olarak kullanılan bir cümle yapısıdır.

5. Colan Yörük Ağzı

Yapılan derleme çalışmaları sırasında Colan ağız bölgesinin, kendi içinde iki ayrı ağız bölgesine ayrıldığı tespit edilmiştir: Colan Türkmen ağzı ve Colan Yörük ağzı. Colan Yörük ağzı, Batı Grubu Anadolu ağızlarıyla ortaklıklar noktasında daha zengindir. Yörük Colanlar arasından yaptığımız derlemelerde; Anadolu'dan, Aydın ve İzmir yöresinden Suriye'ye 1800'lerde göç ettirildikleri tespit edilmiştir. Bizzat Yörük Colanların kendileri bu tarihi süreci, sözlü tarih verisi olarak bize aktarmışlardır. Bu sebepten kaynaklı olarak ağız özelliklerine bakıldığında Suriye Türkmen ağızlarının diğer bölgelerinden farklılıklar taşıdıkları görülür. Özellikle büyük ünlü

uyumunun yaygınlığı, gerileyici benzeşmelerden ziyade ilerleyici benzeşmeleri daha yoğun olarak kullanmaları, alınma kelimelerde ünlü incelmesi ile meydana gelen uyum değişmesi açısından Yörük Colan ağzı, diğer Suriye Türkmen ağızlarından ayrışır. Dikkat çekici bir başka nokta da 1., 2. ve 3. teklik şahıs zamirlerinin yönelme hali eki almış şekillerindeki durumdur. Suriye Türkmen ağızlarının Yörük Colanlar hariç tamamında Doğu Grubu Anadolu ağızlarında olduğu gibi ince ünlülü şekiller yaygındır. Ancak Yörük Colanlarda, Batı Grubu Anadolu ağızlarında olduğu gibi kalın ünlülü şekiller yaygın olarak tespit edilmiştir. Kısacası Batı Grubu Anadolu ağızlarıyla ortaklıklar noktasında, Yörük Colan ağzı diğer Suriye Türkmen ağızlarına göre daha ileridir.

Sonuç olarak; elbette yaşanan dış göç hareketlerinin pek çok olumsuz yanı bulunmaktadır. Ancak sık sık değindiğimiz üzere yaşattığı bütün olumsuzluklara rağmen tarihi ve sosyolojik açıdan pek çok gerçeği dünyaya haykıran hadiseler olmaları noktasında büyük bir önem de arz ederler. 2011 baharında Suriye topraklarında çıkan iç savaş, Suriye halkı üzerinde pek çok olumsuz durumlar yaratmıştır. Bununla birlikte Suriye topraklarında yaklaşık bin yıldır varlığını sürdüren Türkmenlerden bütün dünyanın haberdar olmasını sağlaması, hatta bilmeyenlere de bildirilmesi noktasında olumlu bir sonuç ortaya çıkarmıştır. Bu alanda çalışan pekçok araştırmacının malumu olduğu üzere sınırlar konmak suretiyle ayrıştırılmaya, çeşitli baskı politikalarıyla kimliklerinden uzaklaştırılmaya çalışılmış olan Suriye Türkmenleri, 2011'de yaşanan iç savaşla birlikte yok olma

tehlikesiyle de karşı karşıya bırakılmıştır. Bütün bunlara rağmen dil ve kültürlerine sahip çıkmaya çalışan Türkmenlerin konuştukları ağızlar da yok olma tehlikesiyle karşı karşıya kalmıştır. TÜBİTAK desteğiyle hazırlamış olduğumuz *Suriye Türkmen Türkçesi Ağızlarının Tespiti* projesi Suriye Türkmenlerinin yok olma tehlikesi altındaki dil ve kültür özelliklerinin kayıt altına alınması, gelecek nesillere yazılı tarih bilgileri yanında sözlü tarih verilerinin ve somut olmayan kültürel miraslarının da aktarılması, Türkmenlerin yüzyıllardır yaşadıkları Halep, Hama, Humus, Lazkiye, Şam ve Rakka bölgelerinin öteden beri bir Türk yurdu olduğunun ortaya konması noktasında büyük önem taşımaktadır.

KAYNAKLAR

Arslan Erol, Hülya (2009). "Suriye Colan (Golan) Türkmenleri Ağzı", *Modern Türklük Araştırmaları Dergisi*, cilt 6, sayı 4 (Aralık 2009), s. 40-63

Arslan Erol, Hülya (2018). *Kilis İli Ağızları,* Kilis: Kilis 7 Aralık Üniversitesi KİTAM Yayınları.

Bayatlı, Hidayet Kemal (1996). *Irak Türkmen Türkçesi*, Ankara: TDK Yayınları.

Buluç, Sadettin (2007). *Makaleler* (Haz. Zeynep Korkmaz), Ankara: TDK Yayınları.

Erol, Mehmet (2012). *Halep Türkmenleri Halk Kültürü Araştırması*, Ankara: Grafiker Yayınları.

Erol, Mehmet (2013). "Suriye'deki Türkçe Yer Adları Üzerine", *Uluslararası Türk Dili Kurultayı Bildirileri (20-25 Ekim 2018)*, Cilt II, Ankara: TDK Yayınları.

Gökdağ, Bilgehan Atsız (2012). "Irak Türkmen Türkçesinin Şekil Bilgisine Dair Notlar", *Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim Dergisi*, Sayı 1/1, s.113-123.

Kafalı, Mustafa (1973). "Suriye Türkleri I" *Töre Dergisi*, S. 21-22, s.30-34

Karahan, Leyla (1996). *Anadolu Ağızlarının Sınıflandırılması*, Ankara: TDK Yay.

Kopraman, Kazım Yaşar (1989). *Mısır Memlükleri Tarihi*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

Korkmaz, Zeynep (2013). *Türkiye Türkçesinin Temeli Oğuz Türkçesinin Gelişimi*, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

Korkmaz, Zeynep (1995). “Anadolu Ağız Araştırmalarına Toplu Bir Bakış” Türk Dili Üzerine Araştırmalar, 2. Cilt, Ankara: TDK yay., s.232-248

Orhonlu, Cengiz (1976). “Suriye Türkleri”, *Türk Dünyası El Kitabı*, Ankara: TKAE Yayınları.

Orhonlu, Cengiz (1987). *Osmanlı İmparatorluğunda Aşiretlerin İskanı*, İstanbul: Eren Yayınları.

Özkan, Nevzat (1997). *Türk Dünyası (Nüfus, Sosyal Yapı, Dil, Edebiyat)*, Kayseri: Geçit Yayınları.

Öztürk, Jale (2009). *Hatay İli Ağızları*, Adana: Karahan Kitabevi.

Sümer, Faruk (1992). *Oğuzlar (Türkmenler)*, İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı Yayınları

Umar, Ömer Osman (2002). “Suriye Türkleri” *Türkler Ansiklopedisi*, Cilt 20-Türk Dünyası, s.594-602, Ankara: Yeni Türkiye Yayınları.

Yıldırım, Faruk (2006). *Adana ve Osmaniye İlleri Ağızları I-II,* Ankara: TDK Yayınları.

Yıldırım, Faruk (2018). *Suriye Bayırbucak Türkmen Ağzı (Giriş-İnceleme-Metinler-Dizin)*, Adana: Karahan Kitabevi.

BÖLÜM 6

DOGMATİZMDEN DİNAMİZME DİNÎ TEFEKKÜR•

Prof. Dr. Süleyman DÖNMEZ*

*Prof. Dr. Akdeniz Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü Öğretim Elemanı

• "Dogmatizmden Dinamizme Dini Tefekkür" başlıklı yazı Türk Yurdu Dergisi'nin Şubat 2018 tarih 366. Sayısında yayınlanan metnin gözden geçirilip geliştirilmiş hâlidir.

SÖZBAŞI

Dinî tefekkürün dogmatizm ve dinamizm kavramları bağlamında okunması netameli bir sorundur. Öyle ki, ‘dogmatizmden dinamizme dinî tefekkür’ ibaresiyle murat edilenin ne olduğu, çoğumuza açık gibi görünse de, gerçekte hiç de öyle değildir. Özellikle çıplak kavram çözümlemeleri, beklentilerin aksine, farklılaşan ve karşıtlıklar arz eden neticeler doğurma potansiyeline sahiptir. Bu nedenle mesele ele alınırken salt kavram çözümlemeleriyle yürümemek gerekir. Olgulara da yönelmelidir.

Olguyu gözardı etmeyen kavram çözümlemeleri, düzeltici ve düzenleyicidir. Beklenti-kavram karşıtlıklarını da büyük oranda bertaraf eder. Sorunları çözer.

Mevzuya felsefece yaklaşmaya çalışacağız. Felsefeciler, genelde kavramlarla yol alır. Elbette bu yaklaşım, benimsenen yöntem gereği, olgunun ihmal edileceğini düşündürmemelidir. Mümkün olduğunca olmuş olan ve olan –şimdi- göz önünde bulundurulacak ve olması gerekene doğru bir kapı açılmaya çalışılacaktır. Ancak düşüncemiz, ifade edildiği üzere, felsefece ilerleyeceği için, öncelikli vasıtamız, doğal olarak, kavramlar olacaktır. Bu durumda evvela yapılması gereken, yürümemizi sağlayacak olan temel kavramların içine girmek olmaktır. Ardından da yaşanmış ve yaşanan bir gerçek olan din üzerine düşünmektir.

Bir kavramın içine girmek, söz konusu kavramın çözümlenerek daha açık hâle getirilmesidir. Kavramın açıklık kazanması, çoğu kez, soruna bir çözüm üretmeye yetmez, bu nedenle çözümlemeler temellendirilmelidir de. Elbette çözülerek temellenecek olan kavramdan ziyade incelenen konunun –dinî düşüncenin- seyridir. Düşünce seyri, salt zihinsel veya kuramsal –nazarî- düzeyde yapılabilir. Ancak bu, olan ile olması gereken arasında çatlaklar ve ayrışmalar oluşturmaya başlar. Bu nedenle kavram çözümlerinin ardından olgulara da giderek felsefî düşünüşün olguyu ya da olanı açıklaması sağlanmalıdır.

Kuramın-nazarın- olanı yahut olmuş olanı aydınlatması gerekir. Bu yaklaşım, teorik ile pratik arasında oluşması muhtemel ya da oluşmuş olan boşlukları doldurur. Bu bütünleşme önemlidir. Zira yaşayan ve yaşanan bir olgusal gerçek olarak dinin sadece kuramsal bir gerçeklik üzerinden ifşâ ve inşâ edilmemesi, içine düşülen veya karşılaşılan –dogmatiklik gibi- sıkıntıları daha da yoğunlaştırır.

İncelemek istediğimiz mevzunun içine girmemizi sağlayarak meseleyi izaha vasıta olacak kavramlar, elbette sadece dogmatizm ve dinamizm kavramlarından ibaret değildir. Belki de onlardan daha çok ‘din ile tefekkür’ kavramlarının teşrih masasına yatırılması gerekmektedir.

İncelememizin çerçevesini oluşturan temel kavramlara yüklenen anlamlar, hem tarihî hem de grup ve okul-ekol- bağlamında az ya da çok değişkenlik göstermektedir. Bu durumda “dogmatizm, dinamizm, din ve tefekkür” kavramları bağlamında yapılacak olan bir okuma ve

temellendirme sınırlandırılmaya muhtaçtır. Meselenin burada söz konusu olan dört temel kavram esasında felsefece ele alınması, -her ne kadar incelemeye bir sınır çekse de- mevzuyu yeterince daraltmamaktadır. Özellikle "din" kavramı ile hangi dinin kastedildiği belirgin olmalıdır.

Biz konuyu ele alırken "dinî tefekkür" ibaresindeki 'dinî' ifadesini 'İslâm Dini' ile özelleştirdik. Dinin tanımını ise, sadece modern anlamdaki dinler tarihinden ya da çağdaş din felsefesinden değil, daha çok klasik Müslüman kültürün ürettiği eserlerden almaya gayret ettik. Bu çerçevede bir hususa daha dikkat çekmek gerekir: Açıktır ki, Müslüman kültürün ortak çizgisi İslâm'dır. Ancak İslâm'ın algılanışı, yorumlanışı ve yaşanışı ise milletler ve kültürler içerisinde az ya da çok farklılıklar arz eder. Yapacağımız okumada bize göre önemli olan bu ayrıma da dikkat etmeye çalıştık. Diğer kavramları ise felsefe tarihinden yararlanarak çözümlemeyi denedik. Yeri geldikçe de özgün temellendirmelere girdik.

I. Yanlış algılar ve kavram kargaşaları

Dil, bütünlük oluşturacak şekilde çalışan ve birbirleriyle sürekli uyum içinde bulunan parçalardan müteşekkil canlı bir sistemdir. Canlı bir yapı –organizma- olduğundan durduğu yerde pek durmaz. Hareket eder. Hareket ise değişimi doğurur. Demek ki, dil sabit, durgun değildir Değişkendir. Hızlı ya da yavaş, az ya da çok sürekli değişir. Değişim onu sonsuz ve sürekli kılmaz. Öyle ki, dil doğar, büyür, gelişir, geriler, ölür.

Konumuz dil felsefesi değildir. Lakin sözcüklere yüklenen anlamların sabit olmadığını fark edebilmek için, dilin tabiatı –doğası- üzerine birkaç cümle kurarak başlamak elzemdi. Zira etkin bir yapının –dinin- hareketsizleşmesinin nedenleri araştırılırken –dini, anlamada önemli bir unsur olan- dilin doğasındaki canlılık göz ardı edilemez. Edilmemelidir.

Sözcükler –kelimeler- ilmî düşünüşlerle kavramsallaşırlar. Kavramlar ise sözcükler kadar hızlı anlam değişimine maruz kalmasalar da değişimden kaçamazlar. Özellikle okullaşan –ekolloşen- düşünce biçimlerinde kavramlara farklı içerikler yüklemiştir. Yüklenmeye de devam edilmektedir. Bu nedenle bir kavramda birçok yüz olabilir. Mesela "İslâm" bir kelimedir. Birçoğumuz açık-seçik ve değişmez gibi görünen "İslâm" sözcüğüne veya sözüne –kelamına- yüklenen anlam, hiç de sabit, hareketsiz ve değişmez değildir. Elbette İslâm, sadece bir sözcük ve sözden ibaret değildir. Gerçekte –yaşanmışta ve yaşananda- bir karşılığı vardır. Gerçeğe dayanan ve gerçeği olan bir kavrama da dönüşmüştür. Kavramsallaşmıştır.

İslâm'ın kavram olarak Müslüman kültürlerde kazandığı mânâlar farklılaşmıştır. Farklılaşmaya da devam etmektedir. Devam da edecektir. Öyle ki, biz İslâm kavramının yaşamsal bir yansıması olan Türk Müslümanlığını diğerlerinden –mesela İran veya Arap ya da Hint Müslümanlığından- gerek tarih gerek şimdi açısından ayırabiliyoruz. Gelecekte de ayıracağız. Biz bu ayrışmaya daha çok kültür diyoruz. Farklı din kültürlerine sahibiz. Farklılaşan dinî kültürlerden söz ediyoruz. Bir din olarak İslâm tek olsa da kavramlar

üzerinden inşâ edilen Müslümanlık bir kültüre dönüşüyor ve farklılaşıyor.

Dinî kültür açısından dilin doğasında varolan hareketliliğin gözden kaçırılmaması dinî düşüncelerin durduğu yeri tespitte önemli bir miyardır. Böylece kelime ile kavramlara yüklenen anlamların az ya da çok değişime uğradığı daha kolay idrak edilir. Bu da muhatabına geçmişi doğru anlama kapısı açar ve dünün içinde kaybolmadan şimdiyi inşâ etme fırsatı sunar.

Dünü doğru anlayıp bugünü yeniden inşâda dikkat edilmesi gereken önemli bir diğer husus, dildeki sözcüklerin her zaman her yerde aynı anlamda kullanılmadıklarının farkında olmaktır. Özellikle sözcüklere konuşma dilinde yüklenen anlamlarla ilim dilinde kazandıkları içeriğin özdeş olmadığı unutulmamalıdır. Kelimeler kavramsallaştıklarında da ciddi anlam değişmelerinin ya da kaymalarının açığa çıktığının da idrakinde olunmalıdır. Bağlama da –siyak ve sibak- dikkat etmek gerekir.

Bizim incelememizde yapı taşları mesabesinde olan ‘dogma, nass, dogmatizm, nassçılık –nassiyye-, dinamizm, din, tefekkür’ gibi kavramlar da az ya da çok anlam değişmelerine uğramaktan uzak kalamamışlardır. Buradaki değişimi fark etmek, değişenin ne olduğunu doğru anlamak, değişimden faydalanarak değişmemesi gerektiğini düşündüğümüz temeli muhafaza etmek, dinin doğru algılanıp yaşamasında hem dogmatizme düşmenin hem de köksüz yenileme girişimlerinin önüne geçecektir.

II. Dogma ve Dogmacılık – Nass ve Nassiyye

"Dogma", sözcüğü, Latincedir. "Docere" fiilinden türemiş bir isimdir. "Docere," "öğretmek" anlamına gelir. "Dogma" ise, "öğreti/inak" demektir. Eskiler onu "nass" olarak anlamışlardır. Lakin dogmanın "nass" olarak tercüme edilmesi, birtakım yanlış kavrayışları da beraberinde getirmiştir. Zira "dogma" ve "nass" ortak çizgilere sahip olmakla birlikte yer yer farklılaşan anlam dağarına da sahip olan sözcük ve kavramlardır.

Kök itibariyle "dogma" sözcüğünde "*iyi görünme veya anlaşılma*" manâsı vardır. "Nass" kelimesinde ise daha çok "*kesinlik veya açıklık*" anlamı öne çıkar. "*İyi görünme ve anlaşılır olma*" "dogma" sözcüğünün Latin kültüründe Hıristiyanların kutsal Kitabı İncil'deki emirler ya da ayetler için de kullanılmasını doğurmuştur. "Nass" da "*kesinlik ve açıklık*" anlamında Kuranıkerim'deki ayetlere izafe edilmiştir. Burada gözden kaçmaması gereken husus, "dogma" ve "nass "kelimeleri, kökanlam –etimolojik- veya sözlük anlamı itibariyle yakın manâlara sahip olsalar da her iki sözcüğün terim –kavram- olarak ayrışmakta olduklarıdır. Çünkü bir Hristiyan'a "*iyi görünen ve anlaşılan*" dinî bir dogma –mesela teslis-bir Müslüman için ne kesindir ne de açık. Bu nedenle "dogma" kelimesini "nass" ile değil, "öğreti" ile karşılamak bizce daha uygundur. Bizim konumuz bakımından da bu ayrıştırma hayatidir. Zira nassın dogma ile karıştırılması, İslâm dinînin anlaşılmasında Hıristiyanlığın yaşadığı talihsizliğe sürükleyecektir. Nedir Hıristiyanlığın ve diğer birçok dinin içine düştüğü talihsizlik? Dinde, dinin idrakinde, dogmatikleşme.

Sıkıntılı bir bakış olan dogmatikleşme, İnancın içe kapanarak, gizemli hâle gelmesi veya getirilmesidir. Bu hal, dogmacılığın –dogmatizmin/inakçılığın- bir tezahürüdür.

Felsefede dogmatizm –inakçılık- *ilkeleri ve öğretileri eleştirme ihtiyacı hissetmeden doğru kabul eden akım*ın adıdır. Birçok din ve felsefe, dogmatik yaklaşımdan uzak duramamıştır. Belki de her düşünce sistemi, bir parça dogmatik olmak zorunda kalmıştır. -Bu meseleyi ilerde biraz daha açacağız.- Bizim için burada akıldan uzak tutulmaması gereken husus, "dogma" ile "nass" kavramlarında olduğu gibi, dogmacılık ile nassçılığın da –nassiyenin de—özdeşleştirilmemesidir. Çünkü Modern Batı dünyası dinî düşünüşte dogmadan dogmatizme ulaşmıştır. Ama İslâm dinînin esas aldığı Kur'anî nass anlayışından dogmacılık çıkmaz. Bu nedenle nassa dayanarak dogmatik anlayışa varanlar, Kuranıkerim'in yön vermesinden çok, bozulmuş olan Hıristiyanî akîdenin ya da başka gizemli inanışların etkisi altında kalmış olanlardır.

Nass, her ne kadar kök manâ itibariyle "*kesinlik ve açıklık*" anlamını taşısa da, farklı anlaşılmaya, birden fazla yoruma; tefsire ve tevile açıktır. Zaten nassı yorumlayanlar da yanılabilen insanlardır. Dogma ise asla eleştirilemez ve apaçık olduğundan (!) ondan birden fazla sonuç çıkarılamaz. Dogma anlayışındaki bu teorik kabul ve ayrımın pratikte bir karşılığının olmadığı gayet açıktır. Lakin bu dogmatik yaklaşım, Hıristiyanlıkta esastır, İslâm'da ise, böyle bir yaklaşım söz konusu değildir. Birden fazla mezhep ve binlerce tefsirin yazılmış olması ve halen yazılması da ancak bu sayede mümkün olmuştur ve

olmaktadır. Dogma ise, kuşkuya, irdelenmeye ve eleştiriye kapalı olduğundan çeşitliliğe fırsat sunmaz. Bu nedenle belirleyici olarak tek bir otorite –kilise- öne çıkar. Değişmeyenin kilise erbabının müdahalesiyle değiştirilmesi ise Hıristiyanlığın temel çelişkisidir.

Hıristiyanlıkta tek otorite olarak benimsenen kilise, dinde her türlü tasarruf hakkına sahiptir. Ortaya koyduğu –saçma dahi olsa- kabul edilip inanılmak zorundadır. Aksi takdirde sapkın –heretik- olursunuz. Aforoz edilirsiniz. Böyle bir anlayış, bazı Müslüman grup ile şahıslara cazip gelse de, bunun Kuranıkerim'e ve Hz. Muhammed'e bağlı kalan İslâm'la uylaşması zordur. Zira İslâm'da esas olan bir öğretinin incelenip araştırılarak ve üzerine düşünerek doğruluğunun açığa çıkarılmasıdır. Ulaşılan saçma ise ona itibar edilmez.

Müslümanca tavrın irdelemeye ve eleştiriye kapalı görünen dogmatik Hıristiyanî bakışla özdeşleştirilmesi mümkün değildir. Öte yandan nassın apaçık, değişmez bir ilke olarak kabul edilmesi kapalı bir inançtan çok, akla ve düşünmeye dayalı ve araştırmaya açık bir durum ve sonuç olduğu gerçeği –hakikati- ile de çelişmektedir.

III. Dogmatik Düşünüş: Her Yapı Bir Parça Dogmatik olmak zorunda mı?

Dogma bir felsefî sistemde veya felsefe okulunda ya da bir toplulukta değişmez doğru diye benimsenen öğretidir. Dogmacılık ise, felsefede ilkeleri ve öğretileri eleştirmeden doğru kabul eden anlayışın adıdır. Bu nedenle inanç yoluyla bağlandığı fikri, mutlak ve değişmez kabul

edene dogmatik denmiştir. Gerek dogmanın –öğretinin/inakın- gerek dogmacılığın –inakçılığın- asıl sıkıntısı, hakikate ulaşabilmek için dayandıkları ilke ile öğretileri, eleştiriye kapatarak mutlak doğru ve geçerli kabul etmeleridir. Bu yaklaşım, özellikle birçok düşünüşte de karşılaşılan bir durumdur.

Meselenin özü, karşılaşılan sorunların çözümünde temel ilkelere - mesela akla ya da vahye- duyulan güvendir. Sahip olunan güvenin sıhhat derecesinden hiç kuşku duyulmamasıdır. Bu nedenle nasıl birinin niyetten öte bir tavır olarak hakikate erişmede '*vahyi mutlak belirleyici olarak kabul etmesi*' dogmatizm ise, aklın da '*mutlak, sonsuz ve değişmez olanı bilebileceğini sanmak*' da dogmatizmdir. Dogmatizm, dogmatik bir bakışın sonucudur. Dogmatik ise, felsefede "*düşünme ve akıl yoluyla değişmez ve kesin gerçeklere ulaşılabileceğine inanandır.*" Dogmatikler, düşünce tarihi boyunca çokça eleştirilen düşünürlerdir. Akılcı olmaları onları dogmatizme düşmekten maalesef kurtaramamıştır.

Felsefede dogmatizm, neredeyse, şaşırtıcı olsa da, bir düşünceyi aklın –eleştirel aklın- süzgecinden geçirmeden olduğu gibi kabul eden ve bunu savunan akımla özdeşleşmiştir. Lakin okuldan okula veya düşünürden düşünüre az ya da çok değişiklikler göstermiştir. Anlam kaymalarına ve yorum farklılıklarına da uğramıştır.

Dogmatizmi doğuran dogmatik yaklaşım, elbette, sadece akılcılara ait bir nitelik olmamıştır. Kesin, genel geçer bir bilgiye ulaşılamayacağına iman –mutlak kuşkuculuk- da dogmatik bir

tavırdır. Ama dozunda kuşku ya da yol açıcı şüphe –Dekart'a (Descartes) indirgememek kaydıyla yöntemsel kuşku- dogmatizmin ilacıdır.

Dogmatizm tarih boyunca değişik yüzlerle etkin olmuştur. İlkçağlarda insan bilgisinin mutlak gerçeğe ulaşabileceğini savunan düşünüş şekli olarak görünmüştür. Ortaçağlara gelindiğin de ise, bu tür kesin inançlar iyice yaygınlık kazanmıştır. Öyle ki, Aristoteles'in bazı görüşleri, Hıristiyanlık dogmalarını kuvvetlendirmek için kullanıldığı dikkat çekmektedir. Buradaki dogmatiklik, ölçü olarak Aristoteles'in düşüncelerinin tartışmasız benimsenmesidir. Hristiyanlığın Aristoteles'in düşünceleriyle uzlaştırabilmek için büyük gayretler sarf edilmiştir. Bu tavra bazı Müslüman filozoflarda da rastlanmaktadır.

Modern çağlara gelindiğinde ise, dogmatizme yüklenen anlam yeniden değişmiştir. Akla duyulan katışıksız güvene sığınan dogmatik düşünüş, daha da bir itibar görür olmuştur. Ancak bu akılcı tutum, deneyci veya duyumcu dediğimiz kimse ve ekollerce eleştirilmiştir.

Nihayet Batı düşüncesinde eleştirici felsefenin kurucusu ya da en önemli temsilcisi olarak kabul gören İ. Kant'tan itibaren "*aklın tenkit süzgecinden geçirilmeyen peşin inanç ve hükümler*" dogmatik olarak kabul edilmeye başlanmıştır. Bu yaklaşım ve kabul, hâlâ geçerliliğini korumaktadır. Bize göre de bir düşüncenin veya inancın kesin ve mutlak olduğu peşinen kabul edilerek usulünce yapılan her türlü eleştiriye kapıları kapatmak, dogmatik bir tavrı benimsemek anlamına gelmektedir.

Dogmatik bakıştan ya da tavırdan kurtuluş, inancımızı ve düşüncelerimizi –fikirlerimizi- sonuna kadar kuşkulu hâle getirerek ölçüsüz bir eleştiriye açmak değildir. Öte yandan güvendiğimiz ve inandığımız hiçbir ilkeye sahip olmadan yola çıkmak, yürümek ve ilerlemek de mümkün görünmemektedir. Bu durumda dogmatik yaklaşımdan kurtulmak olası değil midir?

Bizi dogmatik kılan benimsediğimiz ilkeyi mutlaklaştırmak ve eleştirel akla itibar etmemektir. O halde bir takım temel ilkelere bağlı kalarak düşünürken –tefekkür ederken-, bağlanılan ilkelerin geliştirilmeye ve yenilenmeye ihtiyaç duyabileceği unutulmadığı ve gereği de yapıldığı takdirde, herhangi bir dogmatizme düşülmüş olunmaz. Bir başka ifadeyle düşünüşlerin –tefekkürlerin- sadece dışarda olanı değil, kendini de sorgulamaları dogmatikleşmenin panzehiridir. Bu durumda felsefenin de dinin de –yaygın sanıların aksine- dogmatik bir tavır sergileyebileceği -dahası sergilediği- ama tam tersi bir tutumun da mümkün olacağı ve olduğu unutulmamalıdır.

IV. Dogmatizmin alternatifi dinamizm midir?

“Dinamizm”, Yunanca “dûnamis” kelimesinden türetilmîş bir kavramdır. “Dûnamis”, “güç” veya “kuvve” demektir. Türkçede güç ve kuvve kelimeleri, genelde ikileme şeklinde kullanılır. “Güç” kelimesi aynı zamanda “zorluk” anlamına da gelir. Lakin “dûnamis” sözcüğünde “zorluk” manâsı söz konusu değildir.

Felsefede “dûnamis” hem “etkin” hem “edilgin” hem “alıcı” hem de “gizil” güç/kuvve anlamına gelen bir sözcüktür. Sözcüğe zamanla “yeti, kudret, takat, kabiliyet, meleke” gibi anlamlar da yüklenmiştir. Nispeten farklı ve karşıt –etkin ve edilgin- içeriğe sahip olan “dûnamis” sözcüğü, özellikle mekanik fizikte “harekete” tekabül eder. Maddî çerçevede “hareketli” olana “dinamik” denmesi de bundan dolayıdır. “Dinamizm” ise, ” hareketlilik, devimselcilik” ya da “kuvviye” olarak anlaşılmıştır. Dogmatizm gibi dinamizm de felsefî bir akıma dönüşmüştür. Ancak bu akımda daha çok “dûnamis” kökünün içerdiği manâlardaki “edilginlik” değil, “etkinlik” öne çıkar. Etkinlik, hareketli olma, hareketlilik ile alâkalıdır.

Felsefede İlkçağlardan itibaren daha çok fizik esasında ya da madde bağlamında bir kuvve/güç veya hareketlilik filozoflarca önemsenmiştir. Öyle ki, madde âtıl, durgun olarak kabul edilmek istenmemiştir. Tam tersi fikirlere rastlanmakla beraber maddenin hareket hâlinde olduğu insanlara hep cazip gelmiştir. Bunun yanında nesneleri –şeyleri- meydana getiren cevherin -(t)özün- kendinde bir güç/kuvve/kuvvet olduğu da kabul gören bir fikir olmuştur. Felsefe tarihinde belirgin farklar içermekle beraber sürekli taraftar bulmuş olan hareketlilik –dinamizm- akımının madde ile manâ arasında geçişken bir köprü kurmaya çalışan bir felsefî yaklaşım olarak işlev gördüğü de dikkatlerden kaçmamalıdır.

Dogmacılık –dogmatizm- ise, -ele aldığımız minval üzere- daha çok düşünce biçimlerindeki sabitliği, değişmezliği ya da donukluğu, hareketsizliği betimlerken; dinamizm, mekanik fizik ve maddî

çerçevede bir güce –gücüllüğe- ve devinime işaret etmektedir. Mihanikî -maddî, mekanik, fizikî–- alanda görülen bu gücün ve devinimin fizikötesi –metafizik- dayanakları, elbette, aranmaktan veya araştırılmaktan geri kalınmamıştır. Lakin dinamizmin esası, maddî bir tasavvurdur. (Burada özellikle son dönem fizik kuramları bağlamında maddenin ne olduğu ya da olmadığı tartışmalarını bir tarafa bırakıyoruz.)

Klasik anlamda, hareketlilik akımında, her ne kadar, nesnelerin içinde ya da ardında harekete indirgenemeyecek bir takım –manevî- kuvvetlerin bulunduğu düşüncesi sık sık ifade edilse de asıl olarak maddede çeşitli enerjilerin var olduğu ve maddenin asıl özelliğinin kuvvet olduğu anlayışı öne çıkmıştır. Bu durumda "dogmatizmden dinamizme dinî tefekkür" ile dinin dogmatik bir yapının içine –dogmatizme- sıkıştırılmak istenmediği bariz olsa da alternatifi olarak sunulan "dinamizm", İslâm'ın yorumunda sıkıntı doğurur. Zira dinamizm, sözlük anlamının ötesinde az ya da çok materyalist bir felsefî akımın adıdır. Yağmurdan kaçalım derken, doluya tutulmak, muhtemelen, büyük bir talihsizlik olur. Ancak dinî tefekkür meselesini "dinamizm" kavramına yüklenen felsefî bağlamlı tarihsel anlamları bir kenara bırakarak çözümlemek de mümkündür. Zaten dinî tefekkürde dinamizm ile kastedilen de dinamizm kavramının felsefe tarihindeki yansımaları değildir. Kelime burada daha çok sözlük anlamında kullanılmaktadır. Murat edilen de hareketlilik ve canlılıktır. Bu hâliyle -yine sözlük anlamda- hareketsizliği ve ölümü imleyen dogmatizmin karşıtıdır. Bu durumda asıl soru(n) şudur: İslâm'da dinî

düşüncede karşılaşılan gerilemenin –hareketsizliğin, ölümün- nedenleri nelerdir. Bundan kurtulmanın bir yolu var mıdır? Bir başka ifadeyle İslâm'da dinî düşünce dogmatizme düşmeden nasıl canlandırılabilir?

İslâm'da dinî düşüncenin canlandırılması meselesi, İslâm düşünce tarihinde birçok girişimlerin yanında akıllara öncelikle Gazali'yi ve Muhammed İkbali getirir. Malum olduğu üzere, yaşadıkları dönem olarak aralarında dokuz asır olan bu iki büyük mütefekkir, bugün bizim içine düştüğümüz sıkıntıyı fark ederek ondan kurtulmanın yollarını aradılar. Gazali, diğer birçok eseri yanında, *İhyâ'u Ulûm'id-din*'i yazdı. Muhammet İkbal ise, daha sonra kitaplaşacak olan '*İslâm'da dinî düşüncenin yeniden inşâsı üzerine altı konferans*' verdi. Muhammed İkbal'in Gazali'den dokuz asır sonra giriştiği yeniden diriliş hareketi, sürekliği olan bir geleneğin ve düşünce biçiminin varlığını ortaya koyar. İster ihyâ ister inşâ ile dile getirilsin, her iki girişim İslâm'da dinî düşüncenin ölü değil, canlı olmak zorunda olduğunu gösterir.

Hayatın akışında iki ana tezahürün olduğu inkârı kabil değildir. "Nedir o iki görüngü? Baştan beri iyice belirginleştiği üzere iki tezahürden biri durağanlık, diğeri ise hareketliliktir. Esasen varolanın değişip değişmediği, bir başka deyişle, gerçekten bir hareketin olup olmadığı ve eğer hareket varsa, onun bir canlılık –hayatiyet- olup olamayacağı düşünürleri çokça uğraştırmış bir meseledir.

İlkçağlarda sorun, daha çok doğada hâkim olan ilkenin (arkhe/arka) ne olduğu şeklinde özelleşmiştir. Doğada asıl olan değişim miydi, yoksa değişmeme miydi? Değişim inkâr edilemezdi. Ama bu bir yanılgı olabilir miydi? Değişim duyuların oynadığı bir oyun olamaz mıydı? Yapılan tartışmalar ve düşünce denemeleri sonraki süreci, daha çok uzlaştırıcı bir çözüme yöneltmiştir. Bu bağlamda birçok düşünür, değişenin içinde ya da ardında varolan bir değişmeyen bulmuş ve değişeni bulduğu o değişmeyenden hareketle temellendirilmeye çalışmıştır. Bir kısmı ise, değişimden çok değişmeyenin peşine düşmüştür.

Değişen ve değişmeyen çatışması ve uzlaştırılması, hemen hemen bütün düşünce biçimlerinde esası teşkil eder. Tavır, değişimden yana konsa bile; ya değişenden hareketle ya da değişmediği kabul edilen bir inanışla değişene anlam yüklememizi sağlayan ilkelere sürekli bağlı kalınır. Dogmatik yaklaşımla dinamik bakışı aynı çizgiye getiren bu uzlaştırıcı duruşta tek fark, sadece değişimi çözümlediği düşünülen değişmez veya temel ilkenin veya ilkelerin mutlak ya da izafi kabul edilmesidir.

Değişmez sanılan ilkenin mutlak ya da göreli olduğu fikri, temelde –esasen- bir inanç meselesidir. Pratik değeri vardır. Bir başka deyişle, ister dinî ister ilmî olsun seçilen yol doğrultusunda yol alınabilmesi –hareket edilebilmesi- için öncel (apriori) olarak kabul edilen ve benimsenen bir ilkedir. Burada gerçekte hareketli olan yaklaşımdaki veya yapıdaki dogmatiklik, inançlar üzerinde yükselen düşüncelere yüklenen anlam-değerde saklanır.

Değer, bireyde somutlaşan bir idraktir. Lakin toplumsal yönü vardır. Tekil bireyi aşar toplumsal bir gerçekliğe de bürünür. Örneğin din, böylesi bir değerdir. Tekil bireyden topluma açılan inançlara dayanır. Köken itibariyle ister ilahî ister beşerî görülsün bireysel ve toplumsal düzeyde deneyimlerden beslenir. Bu hâliyle din, esasta inşâî bir faaliyettir.

V. Dinin inşâî bir faaliyet olmasının anlamı nedir?

Anlam bakımından –dilbilgisi açısından- önermeler –cümleler- ya ihbârî/hâberî ya da inşâî niteliğe sahiptirler. Hâberî cümleler, doğrulanıp yanlışlanabilen hükümler içerir. İnşâî cümleler ise, bir eylem ya da bir hüküm bildirmeden sadece talepte bulunurlar. Dinîn bir çağrı –davet- olmasının altında yatan sebep de budur. Mesela "Ahmet dün buraya geldi." cümlesi ya doğrudur ya da yanlış. Ancak "Ahmet yarın buraya gel!" cümlesi bir talep içerir.

Davet cümleleri, ne doğrulanabilir ne de yanlışlanabilir. Ya icabet edersiniz ya da reddedersiniz. Talep bir eylem, tavır alış gerektirir. Ancak hâberî ifadelerde esas olan olayın gerçek olup olmamasıdır. Cümleyi sarf edenin niyeti, inancı vs. belirleyici değildir. Ortada bir olay ya vardır ya da yoktur.

Mevzu, Ahmet'in gelmiş veya gelmemiş olmasıdır. Eğer Ahmet gelmişse verilen bilgi doğrudur. Yok, gelmemişse Ahmet'in gelme olayı gerçekleşmediği için, verilen bilgi yanlıştır. Bilginin doğruluğu ve yanlışlığı bir inanç meselesi değildir. İnancın ihmal edilemediği bir

bilgidir. Bu nedenle dinin inşâî bir faaliyet olması itikâdî değil, teklifi boyutla alakalı bir hususiyettir. Dinî çerçevede mükellef, muhatap alınarak çağrıda bulunulan, davet edilen demektir.

Mevzuyu biraz daha açalım. Dinî teklifler, İbn Haldun'un da bildirdiği gibi, hâberî değil, inşâî nitelik arz ederler. Bunun anlamı şudur: Dinî tekliflerin doğrulanmaları ya da yanlışlanmaları -üzerinde konuşmak ya da yargıda bulunmak ile değil- eylemekle mümkün olur. Eylemek, durağanlığın karşıtıdır. Bir başka ifadeyle; din dogmatik, donuk bir yapı olamaz. Hareketli olmak zorundadır.

Eylemek, sadece bedeni bir yönelim ve değişim değil, aynı zamanda zihnî bir süreçtir. Bu durumda dinî hayatın -dine katılımın- din üzerine düşünmeyle karıştırılmaması ve karşı karşıya getirilmemesi gerekmektedir. Din üzerine düşünmekten vaz geçilemez. Din hakkında düşünerek dinden de kopulamaz. Düşünülen ile yaşanılan buluşturulmak zorundadır. Bu buluşma nasıl sağlanabilir?

Din, özellikle çağdaş din bilimlerinde- mutlak gerçeklik tasavvurları etrafında tesis edilmiş bir görüngü –fenomen- olarak tarif edilir. Burada bir tespit vardır. Yapılan tespitte dikkatten kaçmaması gereken husus, "*mutlak gerçeklik tasavvurları*" ibaresidir. Buradaki '*mutlak gerçeklik tasavvuru*nun' hâberî ya da inşâî olarak alınması, dine yüklenen manânın dogmatik mi, yoksa dinamik mi olacağını belirginleştirir.

Öte yandan dinî bir tasavvurun tasdik ile neticelenmesi, inançlara dayalı bir bilgi meselesidir. Modern bilgi kuramında inançlar üzerinde yapılan doğrulanmış bilgiye haklılandırılmış bilgi adı verilir. Haklılandırılmış bilgi, sanıdan farklı olarak akılla çelişmeyen güçlü bir kanaattir. Mutlak anlamda kesin ve değişmez değildir. Bu bilgi, usulünce doğrulanabilir ya da yanlışlanabilir.

Bilginin bu tarzda doğrulanması ya da yanlışlanması, inançların değişmesine yahut düzenlenmesine yol açar. Farkında olunsa da olunmasa da değişim önüne geçilemeyen bir akış ve süreçtir. Değişenin düzeltilmesi, düzenlenmesi gerekir. Bu nedenle doğal olanda ayırılmaz bir yön olan bir yeniden yapılanma ve iradî müdahale ile yerinde yapılandırma, inançların kaybedildiği ya da kaybedileceği anlamına gelmez.

Elbette söz konusu olan, değişime açık olmasından rahatsız olunmayan bilim veya başka bir 'tasavvur' değil, '*mutlak gerçeklik tasavvuruna dayandırılan*' dindir. Burada kaçırılmaması gereken husus, her hâlükârda '*mutlak bir gerçeklik tasavvuru*' inancının dinde çıkış –hareket- noktası olduğudur. Ne demek istiyoruz? Anlatmak istediğimiz şudur: Dinin sabitesi ya da sabiteleri, inanca –akâide- aittir.

Her dinde değişmeyen temel inançlar –akîdeler- vardır. -Bu, sadece din için değil, bilim için de geçerlidir.- Lâkin ahvâl –yaşam- değişkendir. Ahvâlin değişken olması ise, doğal olarak, 'değişmez' olarak kabul edilen esaslara ilişkin hükümlerin değişmesini zorunlu

hâle getirir. Bu husus büyük düşünür Cevdet Paşa tarafından Mecelle'de de önemli bir ilke olarak karşımıza çıkar: “"*Ezmânın tagayyürü ile ahkâmın tagayyürü inkâr olunamaz.*" İbarenin günümüz Türkçesine uyarlanması şöyledir: “*Zamanın değişmesi (geçmesi) ile hükümler de (kurallar da) değişir*.”

Akâid, akâid metni ile karıştırılmamalıdır. Her metin, tarih içredir. Yazıldığı dönemin şartlarına tâbîdir. Belirli bir zaman ve mekân içinde belirli bir bakış açısıyla inşâ edilmiştir. Metnin tarihsel olması, İslâmî bağlamda inanç esaslarının sabit olması gerçeği ile bir çelişki oluşturmaz. Sıkıntı da doğurmaz. Fark edilmesi gereken bir metin inanç esasları üzerine de yazılmış olsa, onun tarihüstü olamayacağıdır.

Bir metnin evrensel olması ise, idrâk tarzlarıyla değil, içerikle ilgilidir. Her beşerî idrâk sınırlıdır. Beşerî idrâkler, bazen çağını, hatta çağları aşabilir. Lakin mutlak olamazlar. Demek ki, zamanın değişmesiyle hükmün değişmesi, itikâdî hakikatle değil, hakîkâtin idrakiyle alakalıdır. İslâm Dinî açısından hakîkât, tektir. Mutlaktır. Değişmez. Bunlar, hakikat olma bakımındandır. Ama değişim de değişme de mukadderdir. Bu durumda değişen, değişmek zorunda kalan, itibarî idrâkler ile tanımlamalardır.

İdrâkin değişmesi, tanımların da değişmesine yol açar. Tanım ise, tasavvur sırasında varolan tarafından akla dayatılan bir mahiyettir. Varolandan hareket eden bir tanımın ve varolanı niteleyen bir kavramın doğruluğu veya yanlışlığı söz konusu değildir. Doğruluk ve yanlışlık hükümlerle alakalıdır. Hüküm ise, tasavvur eylemi ile aklın –

düşüncenin- elde ettiği kavramların akıl tarafından varolanla yahut düşünülenle ilişkilendirilmesidir. Burada varolanın doğrudan akla dayatılması yoktur. Bu nedenle hükümler doğru ya da yanlış olabilir. İnanç esasları üzerine gelen bir hüküm de doğru ya da yanlış olabilir. İnanç esasları üzerine verilen hükümlerdeki doğruluk ve yanlışlık, doğrudan inancın kendisine yüklenemez. İslâm inanç esasları vardır. Bunlar değişmeyen evrensel kabul edilen ilkelerdir. Ancak zaman aktıkça zemin değiştikçe onların idraki ve yorumu –tefekkür- değişecektir. Bu, kaçınılmaz görünen doğal süreçtir.

Din, varolan bir gerçektir. Bizâtihî hayâtın içinde olması onu zorunlu olarak hareketli kılmaktadır. Hareketin olduğu bir yerde dogmatiklik, zihinsel ve bilgisel bir durumdur. Varolandan çok varolan üzerine gelen bir düşünüştür. Birçok düşünüş biçimi ve yolu vardır. Her düşünüşün bir düşünce üretmesi beklenir. Düşünceler ise, sınırlıdır. Geliştirilmesi, düzenlenmesi, düzeltilmesi gerekir. Elbette bu hamle varolan sorunları çözücü mahiyette olmalıdır.

SÖZSONU

Teemmül, tefekkür, taakkul, tezekkür, tedebbür… Her biri ötekinden kopuk olmayan, lâkin özdeş de olmayan düşünüş yollarıdır. Biz bu çalışmada tefekkür kavramı bağlamında dini dogmatizme düşmeden dinamik olarak okumanın imkânı üzerinde durduk.

Tefekkür, akıl ile yapılan bir eylemdir. Bilinmeyeni bilinir kılmanın bir yoludur. Bir iç düşünüşten –teemmül- ziyade dış gerçeklik –ayan-

üzerine gelen bir nazardır. İdrâki sağlar. İdrâkte ise mukayyet olan mutlaktan önce gelir.

İnsanın sürekli kendini, iç gerçekliğini –inancını- mütalaa etmesi tefekkür için zorunluluk arz eder. Kendini bilme, en azından bilme gayreti içinde olma, İslâm dininde bir vecibedir. İnsan kendini bildikçe, kendini tanıdıkça, kendi dışına –ağyara- yönelerek tefekkür etmelidir. Tefekkür, kulluğun esasıdır. Yaratılanın yaratıldığı hâl üzere olmasıdır.

Yaratılanın yaratıldığı hâl üzere olması ihbârî değil, inşâî bir gerçektir. Bu nedenle doğrulanmaları ve yanlışlanmaları, dış dünyada gerçekleşmesine bağlı eylemlere ilişkindir. Bu, dinî tekliflerin inşâî olmasının bir sonucudur. Mükellef olan kendi dışında bulduğu –varolan- hakikâti ya doğrular ya da reddeder. Zihinsel anlamda sonuçlanan bir doğrulama ya da yanlışlama, hakikâtin kendisine değil idrâkine dayalı öznel bir sonuçtur. Mutlakıyeti yoktur.

İslâm'ın dogmatik bir din olduğu, tarihsel ve olgusal anlamda temeli olmayan çürük bir iddiadır. Lakin göreli olarak uzun bir tarihe sahip olan İslâm'ın da karşılaşılan sorunlara çözüm üretmede zaman zaman durgunlaştığı, dogmatik görünümler arz ettiği inkâr edilemez. Lakin bu durum, İslâm Dini'nin değil, Müslümanların bir kusurudur. Bu nedenle dinin tefekküründe dogmatizmden kurtularak dinamik bir süreci hayata geçirmek bir zihniyet meselesidir.

Zihniyet bir düşünüş biçiminin zeminidir. Zemin düşünme ile sürekli değişir ve yeniden inşâ edilir. Düşünmenin ise, birçok yolu vardır. Dinin tefekküründe bize düşen düşünme yollarını hakkıyla idrâk ederek karşılaşılan sorunlara esası zedelemeden çözümler üretebilmektir.

Çözüm üretebilmek, içinde olunan anın hareketli olduğunu gösterir. Hareketin olduğu yerde ise dogmatik yapıdan söz edilemez. Elbette her hareketlilikten çözüm, her hareketsizlikten de çözümsüzlük beklenemez. Bu nedenle hareketli olanla hareketsiz görünen, bütünlük içinde çözüm odaklı bir tefekküre tabii tutulmalıdır.

İslâm Dini akâid esasında değişmez, temel ilkelere sahiptir. Lâkin ilkenin idrâk edilip ahvâle yansıtılması değişkendir. Bu nedenle İslâm'ın değişmeden varlığını sürdüren bir din olması, değişen ve değişmeyen diyalektiği çerçevesinde doğru anlaşılıp sorunları çözecek şekilde yorumlanması gereken bir inanca gönderme yapar. İnançlar ise, fikirlere temel olur. Fikirler ise, doğrulanıp yanlışlanabilir.

İnançların gözden geçirilmesi, inançların kaybedilmesini doğurmaz. Bilakis eğrinin doğrudan ayrıştırılmasını sağlar. Temel ilkeler ışığında düzeltilen inançlar fikirleri de düzenler. Bu, bir hareketliliktir. İslâm, bu anlamda dogmatik değil, hareketli bir dindir.

KAYNAKÇA

Bolay, S. H. Felsefe Doktrinleri ve Terimleri Sözlüğü. Nobel Yayıncılık. 11. Basım. Ankara 2013.

Cevdet Paşa, A. Tezâkir, 40-Tetimme. Yayımlayan C. Baysun. Ankara 1986.

Dönmez, S. "Dinîn Yorumunda Kesinlikten Kaçış". Türk Yurdu Dergisi. Temmuz 2107. Yıl. 106. Sayı. 359.

Gazalî, M. el-Munkız Min ed-Dalal. Çeviren: A.Subhi Furat. 1.Baskı. Şamil yay. İstanbul 1972.

Gazalî, M. İhyau Ulûmî'd-Din, Trc. Ahmed Serdaroğlu, Bedir Yayınevi, İstanbul 2016.

Gündoğan, A. O. Dogmatizm ve Dogmatik Tutumlar. http://www.aliosmangundogan.com/PDF/Makale/Ali-Osman-Gundogan-Dogmatizm-ve-Dogmatik-Tutumlar.pdf?i=1 (07.09.2017).

İbn Haldun, Mukaddime I. Hazırlayan: Süleyman Uludağ. Dergah Yay. 8. Baskı. İstanbul 2012.

İkbal, M. İslâm'da Dinî Düşüncenin Yeniden İnşâsı. Çeviri: Rahmi Acar. Timaş yayınları. 2. Baskı. İstanbul 2013.

Peters, F. E. Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü. Çeviren ve Hazırlayan: Hakkı Hünler. Paradigma Yayıncılık. İstanbul 2004.

Ramazan Efendi, Şerhu Ramazan Efendi Ala Şerhi's-S'ad Ala El-Akaid En-Nesefiyye. Seyda Kitabevi. İstanbul 2012.

Şimşirgil, A. ve Ekinci, E. B. Ahmed Cevdet Paşa ve Mecelle. KTB Yayınları. 2. Baskı. İstanbul 2009. http://www.muharrembalci.com/kitaplika/32.pdf (07.09.2017).

Ülken, H. Z. Bilgi ve Değer. Ülken Yayınları. 2. Baskı. İstanbul 2001.

Ülken, H. Z. Genel Felsefe Dersleri. Ülken Yayınları. İstanbul 2000.

BÖLÜM 7

ORTA ÇAĞ'DAN GÜNÜMÜZE GÜRCÜ "SUPRA" GELENEĞİNİN SEYRİ

Öğr. Gör. Dr. Ayşe Beyza ERCAN*

*Ardahan Üniversitesi, Ardahan İnsani Bilimler ve Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü, Orta Çağ Tarihi Anabilim Dalı, Ardahan, Türkiye, aysebeyzaercan@ardahan.edu.tr

GİRİŞ

Yemek ve sofra bir milletin karakterini yansıtan en önemli öğelerden biridir. İnsani ve sosyal bilimlerin birçok alanında farklı bakış açılarıyla çalışılan "yemek ve sofra geleneği" konusu çalışmamızda Gürcistan ekseninde tarihi geçmişiyle ele alınacaktır. Gürcistan'da var olan sofra/*supra* geleneği 19. yüzyıl itibariyle bugünkü şeklini almıştır. Kaynaklardan tespit edebildiğimiz kadarıyla, en geç 12. yüzyıla kadar inebildiğimiz supranın tarihi var olan kral ziyafetleri ve kral mutfaklarında ağırlıklı olarak pişen yemekler, çalışmamızın ilk bölümünü oluşturmaktadır. Erken dönem supra tarihini oluşturan 14. ve 16. yüzyıl aralığı da yine ilk bölümde anlatılacaktır. İkinci bölüm 17. ve 18. yüzyılda bölgeyi ziyaret eden seyyahların vermiş olduğu bilgilerdir. Hala sofraları süsleyen bu yemeklerin bazısının tarihi arka planını bu seyahatnameler ışığında görmemiz mümkün olmaktadır. Son olarak ise, 19. yüzyılda şekil almaya başlayan sofra geleneği ile 20. yüzyıldaki Sovyetleşme dönemi Gürcistan'ında gelişip bugünkü anlamıyla sofra ve sofra geleneğini oluşturan ritüellerden bahsedilecektir. Bu çalışmanın amacı, Gürcü sofra geleneğinin tarihi arka planını ve geçirdiği dönüşümleri bir bütün olarak ortaya koymaktır. Çalışma ağırlıklı olarak Gürcü kaynaklar ve diğer yabancı kaynaklar başta olmak üzere ana literatüre bağlı kalarak hazırlanmıştır.

İlk yerleşimleri Neolitik döneme uzanan Gürcüler kendilerini Kartveli, ülkelerini Sakartvelo, dillerini ise Kartuli olarak adlandırırlar (Bilge, 2016: 490). Milattan önce 4. yüzyıla kadar uzanan bir geçmişe sahip

Gürcistan'ın doğal olarak kültürel ve tarihi gelişimi de köklü bir yapı arz etmektedir. Kafkasya'da Karadeniz ile Hazar Denizi arasındaki bölgenin sakinleri olan Gürcüler, edebiyat, mimari, halk dansları, çok sesli şarkı söyleme, şarap yapımı ve misafirperverlik gibi çok eski kültürel gelenekleriyle gurur duymaktadırlar. Gürcülerin misafir sevgisi de bir diğer gelenekleri olan supra ile bağlantılıdır (Holisky, 1989: 22). Gürcistan'ın kültürel ve sosyal imgelerden biri olan sofranın tarihsel arka planı aslında çok da uzak bir zamana dayanmamaktadır. 19. yüzyıl itibariyle şekillenmeye başlayan sofra kültürünün öğelerinden olan yemekler ve içeceklerle alakalı bilgileri ise daha eski tarihli kaynak ve kitaplarda görebilmekteyiz. Örneğin, 13. yüzyılda kralların koyun ve kuzu eti yediklerini Gürcü Anonim Kroniği olan *Kartlis Tskhovreba (Gürcülerin Yaşamı)* sayesinde öğrenebiliyoruz. Bugün Gürcistan'ın her bölgesinde farklı yemek çeşitleri ve farklı sofra ritüellerini görmek mümkündür. Hiç şüphesiz ki yemek-içmek ve sofra geleneği Gürcistan kültürünün önemli bir parçasıdır.

1. 12. ve 15. Yüzyıllar Arası Supra'nın Tarihi

Gürcü tarih yazımında 17. yüzyıla gelene kadar sofra ve Gürcü yemekleri ile alakalı bilgiler oldukça kısıtlıdır. Orta Çağ Gürcistan tarih yazıcılığında sofra kelimesini görebileceğimiz herhangi bir metinle karşılaşmamız mümkün olmadı. Ancak, Ebu'l-Kâsım-i Firdevsî'nin (ö. 411/1020) yazmış olduğu Şahnâme'nin Gürcüce çevirisinde sofra, masa örtüsünü ya da yemek masasını ifade eder. Çarlık öncesi dönemde ise *nadimi* (Gürc. Şölen) ve *p'uroba* (*puri* <

Gürc. ekmek) terimleri ziyafeti ifade etmek için kullanılmamaktaydı (Tuite, 2010: 5 ; Ram, 2014: 27). Ancak, bu ziyafetlerin nasıl gerçekleştiği hakkında yeterince bilgiye sahip değiliz. Aslında 12. yüzyılın başları veya 12. yüzyılın ortalarından kalma edebi bir eser olan *Amiran Darejaniani*[1] isimli kaynakta sofra tanımlamasını görebiliyoruz. Bu eserde ayrıca misafirlere hazırlanan masalardaki şarap bolluğu ve misafirlere verilen pahalı hediyeler hakkında bilgiler edinebilmemiz de mümkündür (Tuite, 2010: 6). Sofra, milletler için misafirlerini ağırlamanın bir yoludur. 12. yüzyıla kadar inebildiğimiz kaynaklardan anladığımız Gürcü kültürü için değişmeyen mirasın, "misafirperverlik" olduğunu ve iyi bir misafirperverliği göstermenin yolunun da bol şarap ve güzel yemeklerle donatılmış bir sofra olduğunu söyleyebiliriz.

Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi, Gürcistan için kültürel bir kimlik olan sofra, Gürcistan misafirperverliğini özel misafirlere göstermenin bir yoludur. Bu konuda Gürcistan'ın geçmişten günümüze birçok hikâyesini paylaşmak ayrı bir çalışma konusudur. Ancak ilk örnek, 13. yüzyılda Gürcistan'ın Moğol hâkimiyeti döneminde David Narin'in Moğol yöneticileri için hazırlattığı sofradır. David Narin konuklarına akşam yemeği için büyük bir sofra hazırlayarak beş yüz farklı çeşit yiyeceği sunduğu kaynaklarda ifade edilir. Farklı şekillerde pişirilmiş dana etleri ve kuzu etleri misafirlere takdim edilmiştir. David Narin'in

---

[1] Amiran Darejaniani, Gürcistan Altın Çağ döneminin (12. Yüzyıl) önemli bir edebi eseridir. Eser; Amiran-Darejaniani veya 'Darejan oğlu Amiran'ın hikâyesi', olarak bilinmektedir. Mose Khoneli'ye atfedilen eser 12 dönem ya da bölümden oluşan bir düzyazı çalışmasıdır. Ayrıntılı bilgi ve metin için bkz: (Lang, 1959: 454-490).

sayısız fıçıda şarap ikram ettiği ve Moğolların Gürcülerden şarap hakkında çok fazla şey öğrendiği de bilinmektedir (Kokiashvili, 2008: 43). 13. yüzyıl Gürcistan'ı için korkulu bir dış aktör olan Moğolların sofrada ağırlanması eski dönemlerden beri sofranın Gürcü halkı için önemli bir ritüel olduğunu göstermektedir. Yine aynı dönemlere denk gelen başka bir hikâyeyi ise Moğolları yakından tanıyan Aknerli Grigor vasıtasıyla öğrenebiliyoruz. Aknerli Grigor anlattığı hikâyesinde; Gürcistan Krallığı'nda oturan David'in, Tiflis'te zevk ve eğlence içerisinde şarap içerek vakit geçirdiğini, bir gün ise kralın huzurunda büyük bir ziyafet verildiğini ve bu ziyafete Gürcü yönetiminin ileri gelenlerinin katıldığını yazar. Ziyafet esnasında; Gürcü prenslerinden birisi diğer prenslerin adına da konuşarak bin kadar prens olduğunu bunların da bazılarının bin bazılarının ise beş yüz bin süvari askeri olduğunu söylemiştir. Bunun sonucunda da Ermeni ve Gürcülerin birleştiği takdirde sayılarının çok olacağını ve böylece Moğollara karşı çıkabileceklerini ifade etmişlerdir. Çünkü bu dönemde Güney Kafkasya başta olmak üzere bu coğrafyanın halkları için en büyük düşman Moğollar idi. Moğollar bu halklardan; haksız yere vergi alıyorlar, ayrıca kumaş, at, hayvan vb. mallar isteyerek onları huzursuz ediyorlardı. Bu ziyafet esnasında da, Gürcü prensler sadece şarabın vermiş olduğu etkiyle bunları dile getirmişlerdi. Ancak, o eğlencede olanlardan biri gidip bu düşünceleri gerçekmiş gibi göstererek Moğollara iletmiştir. Moğollar da Gürcistan üzerine yürümüşlerdir (Aknerli Grigor, 2012: 42 ; Büyükçınar, 2019: 76). Bu hikâye bize, 13. yüzyıl Gürcistan'ında da kurulan masaların kalabalık ve sohbet içerisinde geçtiğini göstermektedir. Ayrıca bu dönemde

belli ki, sofra etrafında memleketin önemli meseleleri konuşulmakta, kararlar alınmaktadır. Bu tarz sofralar aslında küçük ve resmi olmayan meclis havası taşımaktadır.

14. yüzyıla ait elimizde yemek ve sofra gelenekleri ile ilgili herhangi bir kanıt bulunmazken, 15. yüzyıla gelindiğinde İran'a giden Venedikli seyyahlardan Gürcistan'ın sosyal hayatıyla alakalı kısa bilgilere sahip olabiliyoruz. Gürcistan, ipek yolu güzergâhında yer aldığı için seyyahların ve tüccarların sıklıkla uğradıkları bir yer olmuştur. Bundan ötürü de bu gezgin ve tüccarlar hiç şüphesiz Gürcistan yemeklerini de çeşitlendirmişlerdir. Siyasi sebeplerden ötürü Venedik'ten İran'a giden Giosafat (Josafa) Barbaro'nun güzergâh noktalarından biri olan Gürcistan ile ilgili ifadeleri bizim için önemlidir. 15. yüzyılın önemli simalarından biri olan Barbaro; Gürcistan'ın ekmek, şarap, buğday, et ve çeşitli meyveler açısından çok çeşitli ve verimli olduğunu söylemektedir. Üzümlerin çoğunun Trabzon'daki gibi ağaçların üzerinde yetiştiğini ifade etmektedir (Barbaro, Contarini, 1873: 35). Bundan iki yüzyıl sonra bölgeyi ziyaret eden seyyahlar da bölgedeki buğday, et, üzüm ve şarap bolluğundan hayretle bahsedeceklerdir.

Alman seyyah Johannes (Hans) Schiltberger 1427 tarihinde yazmış olduğu eserinde Gürcüler, Osetler ve Ermeniler'de evlenme adetlerinden bahsederken şarabın sadece sofra geleneğinde değil genel olarak Gürcü kültüründeki önemini gösteren bir hikâye anlatır. Schiltberger'e göre, dönemin Gürcü ve Osetlerinin adetleri gereğince bâkire bir kız ile evlenmek isteyen damat adayının anne ve babası

gelinin annesine, kızlarının bâkire olma şartını koşarlar. Eğer kız bâkire değilse o evlenme geçersiz olur. Eğer aile ve kız bâkire olduğunu ifade ediyorsa evlenme gerçekleşir. Düğünün akabinde gelin şarkılarla zifaf yatağına götürülür. Erkek de aynı şekilde delikanlı arkadaşlarıyla birlikte yatağın önüne gelir ve hepsi yatağın önünde otururlar, yerler içerler, dans edip şarkı söyleyerek eğlenirler. Sonra damadın elbiselerini çıkarırlar, üstünde sadece gömleği kalıncaya kadar onu soyup dışarı çıkarlar. Kapıda ise, damat dışarıya çıkana kadar erkek kardeşi ya da yakın arkadaşı nöbet tutar. Damat, gelinin bâkire olmadığını anlarsa annesine bunu haber verir. Annesi arkadaşlarıyla birlikte gelerek yatağı kontrol eder. Eğer gelinin bâkire olmadığı anlaşılırsa herkes çok üzülür. Ertesi sabah, gelinin ebeveyni düğün evine gelir, o sırada damadın annesi dibi delik bir içki kabını hazırlamış vaziyette gelinin ailesinin karşısında kâseyi şarapla doldururken deliği bir parmağı ile tıkar. Sonra içmesi için gelinin annesine uzatır. Parmağını çekince doğal olarak şarap alttan damlamaya başlayacaktır. Bu sırada damadın annesi de gelinin annesine: *"İşte kızın da böyleymiş"* der. Bu kız tarafı için büyük bir utanç sebebidir. Bunun akabinde kız tarafı damat tarafına aslında onlara bâkire bir kız vermek istediklerini ancak bunun olmadığını ifade eden özürlerini sunarlar ve rahibi çağırırlar. Rahip ve hatırı sayılır kişiler gelirler ve damadın ailesinden onlar da kız adına özür dileyerek damada gelini hala isteyip istemediklerini sorarlar. Eğer damat kızı bu şekilde kabul etmişse evlilikleri devam eder, eğer damat kabul etmez ise ayrılmış olurlar. Taraflar karşılıklı olarak birbirlerine hediye ettiklerini geri verirler (Schiltberger, 1997: 187-188 ;

Schiltberger, 1879: 85-86). Dönemin kaynakları arasında değerli bir yeri olan Schiltberger'in aktardıkları bize açık olarak, bu coğrafyanın insanlarının eğlenmeyi, dansı, müziği, içmeyi sevdikleri gibi değerlerinin de olduğunu göstermektedir.

Yine aynı dönemin bir diğer Venedikli Seyyahı Ambrogio Contarini, 1474 senesinde Kefe'den geçtikten sonra yol güzergâhında bulunan Megrelya halkının yaşadığı Fasso bölgesine uğramıştır. Bu beldenin insanlarının vahşi olduğunu, değersiz tahıl ve şarap ürettiklerini, geçim sıkıntısından ötürü ağırlıklı olarak darı tükettiklerini öğreniyoruz. Contarini onların, darıdan yapılan ve İtalyanların *polenta* ismini verdikleri yiyeceklerine benzer bir yiyecek yaptıklarını yazar.[2] Halkın Trabzon ve Kefe'den tuz[3], balık ve şarap getirdiklerini aktarır. Bu bilgileri verdikten sonra Megrel Beyi ile tanıştığını, ona hediyeler sunduğunu ve karşılığında da ondan rehber istediğini anılarının devamında yazar. Megrel Beyi ona odasına döndüğünde bir tane rehber alabileceğini söylemiştir. Contarini odasına döndüğünde ise ona hediye olarak domuz kafası, kötü pişmiş küçük bir biftek, az ve kötü bir ekmek yollamıştır. Contarini, nezaketen gönderilen yiyecekleri yemiştir (Çev. Gündüz, 2009: 84). Temmuz 1474 senesinde Megrelya'dan Gürcistan'a geldiklerini buranın insanının da Megreller gibi deli ve çok tedirgin edici olduklarını aktardıktan sonra

---

[2] Contarini muhtemelen bugün hala tüketilen, 17. yüzyıl seyyahı Chardin'in de bahsettiği *ğomi*'yi kast ediyor.

[3] Yaklaşık yüzyıl sonra İtalyan seyyah Michele Membré, 1539 senesinde Kefe'de Megrelya'ya tuz götüren bir gemi ile karşılaştığını yazar. Seyyah, aynı zamanda Megrelya'nın Anaklia bölgesinde tuz olmadığını da bildirir. Bkz: (Demircioğlu, 2018: 114).

Kutaisi şehrinin valisinin kendisini evine yemeğe davet ettiğini yazar. Contarini, davete icabet ederek gider. Evine gittiklerinde ev sahibi yere oturur ve Contarini de onun birkaç adamıyla birlikte yanına oturur. Üzerinde bir tabaka yağ olan deriden bir sofra örtüsü sermişlerdir. Venedikli Seyyah buna oldukça şaşırmıştır. Bu şaşkınlığını da "bana göre bu yağlar büyük bir kazan lahana pişirmeye yeterdi" diye açıklar. Gürcüler, Ambrogio Contarini'ye ekmek, turp ve kendi usullerine göre pişirdikleri etten ikram etmişlerdir. Contarini sofrada başka yemeklerin de olduğunu fakat hatırlamadığını yazar. Sonra şarap kadehlerini dolaştırdıklarını ve kendileri gibi Contarini'yi de sarhoş etmek istediklerini bize aktarır. Fakat sarhoş olmak istemediği için sofrada bulunanlar tarafından küçümsenen Contarini güçlükle oradan ayrılmıştır. Contarini'nin amacı Kral Pangrati (Bagrat) ile tanışmaktır. Bu sebeple vali ona yardımcı olur ve yanına bir rehber verir. Kral'ın bulunduğu Kutaisi Kalesi'ne giderler ancak kralın emri sebebiyle bütün gece bir ağacın altında konaklamak durumunda kalır. Konaklaması sırasında kral ona aç kalmasın diye, balık ve ekmek göndermiştir (Barbaro, Contarini, 1873: 118-121 , Gündüz, 2009: 85-86). Contarini bir yıl sonra Temmuz 1475 senesinde Tebriz'den dönüşünde tekrardan Gürcistan topraklarına girer. Bu sefer, Kral Pangrati onu 18 Temmuz 1475 tarihinde sofrasına konuk eder. Kebap, kötü pişmiş tavuk eti ve birkaç şeyin daha ikram edildiği yer sofrasına oturmuşlardır. Contarini belli ki yemeklerin miktarını beğenmemiştir ancak sofrada şarabın bol olduğunu vurgular. Gürcülere göre bir misafire gösterebilecek en iyi şeyin ona şarap ikram etmek olduğunu söyler. Bir yıl önceki gibi yine yemek

yendikten sonra kadehlerde şarabın dağıtılmaya başlandığını ve kim daha çok içerse daha çok saygı duyulduğunu aktarır. Contarini'nin yanında Türkler de (Uzun Hasan'ın elçileri) bulunmaktadır. Türkler şarap içmedikleri için sofradan kalktıklarını ancak Gürcülerin kendileri gibi şarap içmedikleri için onlara küçümseyerek baktıklarını aktarmıştır (Barbaro, Contarini, 1873: 138-139; Demircioğlu, 2018: 111). Contarini aynı durumu iki kere yaşamış olmasına rağmen bunu aktarmamıştır, ancak Gürcülerden hoşlanmadığını seyahatnamesinde yer yer dile getirir. Aslında, Contarini'nin bu ifadeleri 15. yüzyıl Gürcistan'ında sofra kültürünün Türkler'de olduğu gibi yer düzeneğinde olduğunu bize göstermekte ve Türk etkisinin bu coğrafyada varlığını onaylamaktadır.

2. 17. Yüzyıl Seyyahlarına Göre Supra'nın Tarihi

Gürcistan'ın Moğol hâkimiyeti döneminde Gürcistan Krallığı kral mutfağına gönderilen koyun ve kuzu eti için Moğollara "*tamga*" ismi verilen vergi ödemesi yapmaktaydılar (Kartlis Tskhovreba, 2014: 352; Allen, 1971: 116). 17. yüzyılın en önemli seyyahlarından biri olan Evliya Çelebi de Gürcistan'da koyun, kuzu, domuz ve keçilerin çok olduğunu ifade etmiştir (Evliya Çelebi, 1998:183). Bugün de sofraları süsleyen koyun ve kuzu etlerinden yapılan yemeklerin geçmişten günümüze Gürcü sofralarını süsleyen en önemli besin öğelerinden bir tanesi olduğunu böylece anlıyoruz. Bu konuda; Evliya Çelebi'nin ifadelerini yukarıda bahsettiğimiz *Kartlis Tskhovreba* dışında bir de dönemin Avrupalı seyyahlarından Jean Chardin'in seyahatnâmesinde rastlıyoruz. Chardin, ülkenin Megrelya bölgesinde sığır ve domuz

etinin çok tüketildiğini, domuz etinin çok olduğunu ve çok da lezzetli bulduğunu bize aktarıyor. Evliya Çelebi gibi Jean Chardin de keçi etinin de olduğunu fakat keçilerin çok zayıf olduğunu ve dolayısıyla etlerinin lezzetli olmadığını ifade ediyor. Chardin, 17. yüzyıl Gürcistan/Megrelya bölgesi hayvancılığı ve et tüketimiyle alakalı bilgilerini vermeye devam ederek kümes hayvanlarının da ülkede lezzetli olduğunu ama çok az bulunduğunu, beyaz et ile ilgili ise, Türkiye'den getirilen tuzlanmış balık ve ton balığının tüketildiğini aktarıyor. Ayrıca, Megrelya'da yaban domuzu, ceylan, geyik, alageyik ve tavşan etlerinin yendiğini, avcılığın varlığını ve keklik, sülün, bıldırcın ve iri yabani güvercinlerin yakalanarak yendiğinden bizleri haberdar ediyor (Jean Chardin, 2014: 115). Megrellerin şarabı yemeğin sonunda içtiklerini de yine Chardin'den öğrenmekteyiz (Jean Chardin, 2014: 159). Bu örnek, 15. yüzyıl seyyahı Contarini'de de bulunmaktaydı. Şarap, erken dönem Gürcistan'ı için yemekle birlikte tüketilen bir içecek değil, yemekten sonra mutlaka ikram edilen bir alışkanlıktı. Bunun dışında Chardin'den hala Gürcistan coğrafyasında sık tüketilen yiyeceklerden *ğomi* hakkında bilgi almaktayız. Chardin, Megrellerin darıya benzeyen ğomi isimli tahılından bahsederek, ğominin 17. yüzyıldaki tarımsal öyküsünü anlattıktan sonra bu hububatın nasıl pişirildiğinden (Jean Chardin, 2014: 113) ayrıntılı olarak bahsediyor. Chardin'in anlatmış olduğu ğomi o dönemde ekmek olarak tüketilen bir besin olmakla birlikte bugün Samtskhe-Javakheti mutfağı[4] başta olmak üzere genel olarak Gürcistan'da pirinç

[4] Ğomi isimli yiyeceğin nasıl olduğu hakkında bkz: (Beridze ve Kavrelişvili, 2016:

ve mısır unuyla yapılan ve hatta biraz daha şekil değiştirerek mısır lapası olarak tüketilen bir yiyecek haline gelmiştir. Hatta içerisine *sulguni peyniri* eklendiğinde isim değiştirerek *elarji* ismiyle Gürcistan sofra kültüründe yer almaktadır ki bir bakıma Karadeniz bölgesinde yer alan *mıhlama*ya benzemektedir. Sadece içerisinde kullanılan peynirler yöresel olarak farklılık göstermektedir. Yine Chardin, Gürcistan'ın İmereti bölgesinde de ekmek, et ve sebzenin kolay bulunduğunu gözlemlemiştir (Jean Chardin, 2014: 132). Bu gözlem pek tabii bize İmereti bölgesinde bu yiyeceklerden yapılan yemeklerin ağırlıklı olarak tüketildiğini göstermektedir. Nitekim, bugün İmereti bölgesinin yemek çeşitliliği ve yemeklerin lezzeti tüm Gürcistan'da yayılmış durumdadır. İmereti bölgesinde hala unlu mamuller ve sebzelerin bolca kullanıldığı et yemekleri yaygın olarak tüketilmektedir. Chardin bölgeyi seyahati esnasında Kafkas Dağı'ndan da bahseder. Kafkas Dağı'nın zirvelere kadar bal, buğday ve ğomi bakımından çok verimli olduğunu aynı zamanda bu bölgenin de şarap, meyve, domuz ve büyükbaş hayvancılığı konusunda da çok zengin olduğundan ve çok güzel içme suları olduğundan bahsetmektedir. Bunun dışında asma yaprakları ve üzümlerin varlığından haberdar ederek, *"üzümü, yeni ve eski şarabı muhteşem buldum"* ifadelerini kullanır. Şarabın çok ucuz olduğunu ifade eder. Chardin'in ifadelerinden anladığımız bölgede çok fazla üzümün yetiştiği hatta bu sebeple köylülerin istemedikleri kadarını satamadıkları için dallarında bırakarak üzümleri çürümeye terk ettikleri yönündedir. Yine bu

---

107).

bölgede kadınların ihtiyaç duydukları kadar tahılı ürettikleri, hamurları da iki-üç parmak derinliğinde yuvarlak taşlarda pişirdiklerini öğreniyoruz. Kadınların önce taşı iyice ısıttıkları, ardından da içine ekmek koyup üstüne de kor ve külle kapattıklarını ve lezzetli olduğunu yazmaktadır. Aslında bugün Gürcistan'da var olan ve Türkiye'deki tandır ekmeğine benzeyen *shotis puri* isimli Gürcü sofralarını süsleyen ekmeğin tarihini Chardin'den öğrenmiş oluyoruz. Bu bölgede şarap ve meyvenin çok bol olduğundan da yine haberdar oluyoruz (Jean Chardin, 2014: 188-189). Bu hususta belirtilmesi gereken nokta, Chardin'in Gürcistan'ın neredeyse tamamıyla alakalı bizi birçok yönden bilgilendirmesidir. Ayrıca, Gürcistan'ın diğer bölgelerinde bu yüzyılda ağırlıklı olarak tüketilen yemekleri de onun vasıtasıyla öğrenmekteyiz. Yukarıda anlattıklarımızdan da anlaşılacağı üzere geçmişten günümüze hayvancılığın önemli bir geçim kaynağı olduğunu gördüğümüz Gürcistan'ın genelindeki yemek çeşitlerinde et ve hamur işi yiyeceklerin, özellikle mısır unuyla yapılan yiyeceklerin, süt ürünlerinin ve farklı peynir şekillerinin ayrıca şarabın çok sık tüketildiğini söyleyebiliriz.

17. yüzyılda Gürcistan'ın Megrelya bölgesinde 1633-1653 seneleri arasında bulunan ve bölgenin yerel dilini öğrenen[5] İtalyan misyoner Archengelo Lamberti, kaldığı süre boyunca Megreller'in her gününü kaydetmiş ve bunu Roma için raporlamıştır. Örneğin, Lamberti fakir bir ailenin düzenlediği bir düğüne katılmış ve düğünde boğa, domuz

[5] Zannediyoruz ki, Lamberti Megrelce öğrenmiştir. Megrelce, Gürcüce'den lehçe ve kelime kullanımı bakımından çeşitli yönleriyle farklılıklar arz etmektedir.

ve çeşitli etlerle donatılan büyük bir sofra görmüş ve bundan oldukça etkilenmiştir (Tuite, 2010: 56). 18. yüzyıla gelindiğinde yemek ve sofra gelenekleri hakkında elimizde var olan bilgiler ise kraliyet sofralarıyla alakalıdır. VI. Vakhtang (1716-1724) döneminde ülkenin yönetim organını, yetkililerin haklarını ve görevlerini, kraliyet mahkemesinin görgü kurallarını ve devlet yönetiminin diğer konularının açıklandığı "*dasturlamali* (Gürc. < *დასტურლამალი*)" isimli bir yasa kitabı oluşturmuştur. VI. Vakhtang, aslında 1707-1709 seneleri arasında oluşturduğu bu yasa düzenlemeleri ile Gürcü feodal sistemi için bir temel oluşturmayı amaçlamıştır. İşte bahsi geçen bu *dasturlamali* isimli yasa kitabının içerisinde kraliyet ve sofra düzenleriyle alakalı da bilgiler mevcuttur. Bu kitabın içerisinde, kraliyet sofralarının düzeni, yemek dağıtan garsonların görevleri ve onları denetleyen kişilerin görev dağılımları, hangi yemeklerin sofrada var olacağı ve benzeri kurallar yer almaktaydı (Kvantidze, 2014: 226). Aslında 4. yüzyılda Kartli Krallığı'nda tescillenen "kraliyet sofrası" kuralları IV. Bagrat (1027-1072) ve Kral/Kraliçe Tamar (1184-1213) dönemlerinde değiştirilmiştir (Kvantidze, 2014: 29), fakat bunlarla alakalı ayrıntılı bilgilere sahip değiliz.

3. 19. Yüzyıl ve Sonrası Gelişen Supranın Tarihi

Gürcistan sofrasında bulunan yiyecekler hakkında 19. yüzyıldan önce bilgilere sahipken 19. yüzyıldan itibaren (Ansari, 2004 ; Kevkhishvili, 2012: 2) kaynakların artmasıyla birlikte Gürcülerin yemek yeme ve bir arada olma kültürlerini ifade eden supra hakkındaki bilgilere yavaş yavaş ulaşmamız mümkün oluyor. 19. yüzyılın sonları, 20. yüzyılın

başlarında Gürcistan'ın Doğu yaylalarından Kartli bölgesine bazen zorunlu bazen de gönüllü göç hareketleri yoğunlaşmıştı. Bölgeye gelen halkın başarıyla devam ettirdikleri güçlü gelenekleri vardı. Tabii onların gelenekleri günümüze gelene kadar çeşitli değişimlere uğradı. Bugünkü Gürcü sofrasının çıkışı 1921 işgali ve akabindeki Gürcistan'ın Sovyetleşme dönemiyle birlikte gelişmiştir. Sovyetler Birliği, kırsal nüfusun şehirlere taşınmasında ve eski "burjuva" elit ve orta sınıfın arka plana itilmesinde önemli bir etkiye sahiptir (Tevzadze, 2018: 92). Gürcü sofrası aslında Sovyet sonrası Gürcistan'da çok miktarda yiyecek ve ritüelleştirilmiş içki ile karakterize edilen gelenekselleştirilmiş bir ziyafettir (Linderman, 2011: 22). Hiç şüphesiz, ziyafet, içki ve kadeh kaldırma, samimi sohbet ve cömertçe hazırlanmış bir masanın bolluğu olan Gürcü ziyafeti veya diğer adıyla supra, ulusal bir özellik statüsü kazanmıştır. 1840-1915 seneleri arasında Gürcistan'da yaşamış ve adını Kutaisi'de bulunan üniversiteye de kazandırmış olan ünlü Gürcü yazar ve yayıncı Akaki Tsereteli yazmış olduğu anılarında Gürcistan'ın kırsal bölgelerinde yaptığı bir deneyimini paylaşmıştır. Onun aktardığına göre; şarap hiç masaya konulmamış, misafirlerin bardakları boşaldıkça bardaklarına şarap dökülmüş ve henüz o dönemlerde kadeh kaldırma da ritüel haline gelmemiştir. Hatta, bugünkü anlamıyla tematik anlamlar içeren sofra da kadeh kaldırma geleneğinin 1840'lı yıllardaki Gürcistan'da kimsenin aklına gelmediğini yazmıştır (Ram, 2014: 20-27). Anlaşıldığı üzere aslında; 19. yüzyılın ilk yarısında dahi bugünkü anlamıyla bir sofra geleneğinden bahsetmek mümkün değildir. Ancak, bu dönemde şarapla birlikte bir araya gelme ve sohbet geleneğinin

başladığını görmek mümkündür. 19. yüzyılın ikinci yarısına gelindiğinde ise Birleşik Krallığın Gürcistan'daki ilk Transkafkasya Başkomiseri olarak bilinen ve Oxford Üniversitesi'nde Kartveloji çalışmalarının kurucusu olan seyyah ve diplomat Oliver Wardrop'un, 1888 senesinde yazmış olduğu yazılar bize *tamada* figürünün ve Gürcü sofra geleneğinin bugünkü anlamıyla gelişmeye başladığını gösteriyor. Oliver Wardrop, tamadanın ismini *tolumbashi* (Gürc. < *ტოლუმბაში*) olarak yazmış ve Gürcülerin içki içme adetlerini oldukça enteresan bulmuştur. Aslında tamada kelimesi çok yüksek ihtimal ile tolumbashi kelimesinden türemiş olabilir, çünkü 1804-1883 yılları arasında yaşayan Gürcü romantizm şairi Grigol Orbeliani'nin şiirlerinde de tolumbashi kelimesi çok sıklıkla geçmektedir.[6] Wardrop'un verdiği bilgiler aslında oldukça tanıdıktır. Wardrop, tamadanın sırayla her konuğa sağlık dilediğini bildirmektedir (Wardrop, 1888: 87-88 ; Ram, 2014: 28) ki bugün de Gürcü sofra geleneğinde tamada ilk kadehini genellikle sağlık için kaldırır. Wardrop anılarında daha enteresan bir durumdan daha bahsederek aslında Gürcü kültürü üzerindeki Türk etkilerini vermiştir. Wardrop'un anılarına göre, tamadanın ikinci kadehe sıra geldiğinde henüz şarabını bitirmeyenlere yüksek bir ses tonuyla *Alaverdi*! dediğini öğreniyoruz. Aynı şekilde Wardrop, Alaverdi kelimesinin Gürcü-İran savaşında şehit düşen Tatar kökenli bir askerden geldiğini açıklıyor ve Tatarları andığını yazıyor (Wardrop, 1888: 88; Ram,

---

[6]1832 tarihinde yazdığı şiir ve yazılarından bir örnek için bkz: (Orbeliani, 2004: 38). Ayrıca ayrıntılı bilgi için bkz: (Ram, 2014: 29-32).

2014: 28). Wardrop, davet edildiği bu yemekteki anılarını yazarak 19. yüzyılın ikinci yarısındaki sofra adetleri konusunda bizi bilgilendirmeyi başarıyor. Yaşadığı bu sofra tecrübesinde kadehler devam ettikçe şarkılar söylemeye devam ettiklerini öğreniyoruz. Aynı şekilde, tamadanın "*Mraval djamier ghmerthma inebos*" yani "tanrı sana uzun seneler versin" şeklinde konuklara bir nevi dua yani dilek dilediğini bunu söylediği kişinin de "*madlobeli vart*" yani "size teşekkür ederim" şeklinde cevap verdiğini de öğreniyoruz. Bunun dışında kaynaklarda, sofraları hazırlayan ancak sofralarda bulunup bulunmadıkları neredeyse hiçbir yerde belirtilmeyen kadınlarla ilgili kısa bilgilere sahip olabiliyoruz. Örneğin Wardrop, hanımların nadiren şarapla renklendirilmiş su içtiklerini aktarıyor (Wardrop, 1888: 88).

Özel misafirler için kurulan sofralar konusundaki diğer çarpıcı örneklerden bir tanesi ise; 1963 senesinde Sovyetler Birliği Bakanlar Kurulu Başkanı Nikita Kuruşçev tarafından Gürcistan'a davet edilen Fidel Castro için Kakheti'de hazırlanan Gürcü sofrasıdır (bkz: Ekler). Yerel halk, onur konuğu için "kuş sütü eksik olmayan" masalarını hazırlamıştır. Sofrada, karaca eti, domuz eti, haşlama, tavuk etleri, tatlılar ve şaraplar vardı. Hatta Nikita Kuruşçev, Fidel Castro için kadeh kaldırdıktan sonra, *"Görüyorsun Fidel, biz burada sosyalleşiyoruz"* dediği kayıtlara geçmiştir (https://tinyurl.com/y2bpopm3). Yine Gürcü sofrasının Gürcü kültür ve sanat hayatındaki önemini göstermedeki en iyi referans kaynağımız ünlü Gürcü halk ressamı Niko Pirosmani'nin Gürcü sofrası ile alakalı tablolarıdır. Bugün Moskova Devlet Doğu Sanat Müzesi'nde sergilenen ve Pirosmani tarafından 1910 senesinde resmedilen *Begos' Friends*

(Begos'un Arkadaşları) isimli eseri başta olmak üzere *Picnic* (Piknik), *On the Farm* (Çiftlikte) (https://tinyurl.com/y57nhmff) ve *The Feast of Five Princes* (Beş Prensin Ziyafeti) isimli tabloları sofra geleneğini resimlerde görebilmemizi sağlayan çalışmalardan bazılarıdır.

Tarihi geçmişi uzun bir sürece dayanan Türk-Gürcü ilişkilerinden ötürü birçok yönden Gürcistan üzerindeki Türk kültürü etkisi yadsınamaz boyuttadır. Sofra gelenekleri ve yemek kültürü arasındaki benzerliklere değinecek olursak özellikle bugün, Gürcistan'ın kıyı bölgesinde yaşayan Müslüman nüfus arasında Türk etkisine dair birçok kanıt bulunabilir (Goldstain, 2013: 6). Özellikle Acara bölgesinde ağırlıklı olarak yaşayan Müslüman grubun yemek çeşitliliği, coğrafi özellikler ve dini bağlardan ötürü Türklerin yemek çeşitlilikleriyle benzerlikler göstermektedir. Örneğin Türkiye'de yemek sofralarını süsleyen dolma, Gürcistan genelinde *tolma* ismiyle bilinmektedir (Goldstain, 2013: 6). Gürcistan'ın diğer bölgelerinde bilinmeyen, sadece Acara bölgesinde ve özellikle Batum'da sıklıkla tüketilen *sinori* isimli yemek Türkiye'nin Gürcistan'a sınırı olan şehirlerinde (Artvin, Ardahan) ve Türkiye'nin diğer şehirlerinde farklı isimlerle (sinor, silor, zinor, siron vb.) varlığını sürdürmektedir. Sinori, Gürcistan'da lor peyniri ve tereyağı ile hazırlanırken Türkiye'de ağırlıklı olarak üzerine yoğurt dökülerek hazırlanmaktadır. Pek tabii bu durum, milletlerin yoğun olarak tükettikleri yiyeceklerle doğru orantılıdır. Gürcüler mutfaklarında, birçok çeşit peynire sahip olduğundan supralarını süsleyecek yemeklerini hazırlarken çoğunlukla peynir kullanmaktayken (*khacapuri* gibi) Türkler ise geçmişten günümüze sofralarından eksik tutmadıkları yoğurdu kullanmakta-

dırlar. Yine, iki kültürün yoğun etkileşimi sofraları süsleyen baklavada da kendini göstermektedir. Özellikle, Acara bölgesinin Türkiye'ye olan coğrafi yakınlığından ötürü *pakhlava* sevilerek tüketilen bir tatlı çeşididir. Acara bölgesinde şerbetli olarak tüketilmeyen pakhlava aslında Gürcü nüfusunun ağırlıklı olarak yaşadığı Samsun'da çok sevilerek tüketilen *nokul*a benzeyen bir kuru baklavadır.

4. Bir Kimlik Öğesi Olarak Supra ve Ritüelleri

Sofra ve yemek kültürü bir milletin ulusal kimliğinin parçasıdır. Çünkü, milletlerin ağırlıklı olarak tükettiği yiyecekler hiç şüphesiz ki o halkın kimliğini oluşturmaktadır (Karaimamoğlu, 2019: 607).[7] Aynı şekilde, *Gürcü sofrası*nın en önemli öğesi olan şarap ile ilgili bilgiler de çok eski tarihlere dayanmaktadır. Gürcü sofrası denilince akla gelen en önemli figürlerden biri olan tamadaya güç veren şarabın arkeolojik buluntulara göre tarih öncesi çağlarda Gürcistan'da doğduğu çoktan kanıtlanmıştır (Laflı, 2017: 19).[8] Tamada, sözlük anlamıyla "sofra başı, yemekte başkanlık yapan kişi" anlamına gelmektedir (Arısoy, 2010: 165). Düğünden cenazeye toplu yemeklere kadar her etkinliğin hem yöneticisi hem de bilgilendirici bir figürüdür (Karakuş, 2015: 494). Masada harcanacak zamanı o belirler. Tamada, daha önceden bu işi yapmış kişiler arasında seçilir (Altun, 2018: 235). Ancak seçilmesi için topluluğun en yaşlı kişisi ve erkek olması da bir özelliğidir. Şimdiki anlamıyla tamada topluluğun saygıdeğer üyeleri

---

[7] Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz: Ichijo ve Ranta, 2016.

[8] Her Gürcü'nün hayatında ve genel olarak Gürcü kültüründe merkezi bir konuma sahip olan şarabın M.Ö. 8500-4000 yıllarında bulunduğuna inanılıyor. Bkz: (Mikaberidze, 2007: 659).

arasında olan ve sofrada konuşulacak konulara liderlik gösterecek kişidir. Tamadanın öncülük ettiği sofra sohbetlerinin iki türlü işlevi vardır: içki tüketimini belirli bir düzeye getirir ve aile içerisinde sohbetin karşılıklı ve samimi olmasını sağlar (Ram, 2014: 26). Günümüzde kurulan sofralarda konuşulan meseleler genellikle bir kutlama havasında geçmektedir. Ancak, yukarıda bahsettiğimiz ve geçmişini 12. yüzyıla kadar götürebildiğimiz ziyafetlerde ise sofra daha politik bir anlam ifade etmektedir. Nitekim, ilgili yerlerde de ifade ettiğimiz üzere günümüze gelen kaynakların sınırlılığı bize politik anlamda sadece kral ziyafetlerinin varlığı hakkında bilgi vermektedir.

Günümüzde supra genellikle şu şekilde işlemektedir: Misafirler gelir ve kısa bir süre yiyecek ve içecek olmadan kaynaşırlar. Daha sonra ev sahibinin daveti üzerine masaya otururlar ve hemen yemeye başlarlar, ancak şarap veya alkollü hiçbir şey içmezler. Bir noktada, genellikle ev sahibinden gelen sinyal üzerine, kadehler şarapla (veya şampanya) doldurulur ve kadeh kaldırma başlar (Holisky, 1989: 23). Sofra genellikle kaynaklarda Gürcü halkı için sadece mutlu bir haber alındığında; örneğin, düğün, mezuniyet, yılbaşı kutlaması, doğum günü, uzaktan akrabaların gelmesi, önemli misafirleri ağırlama gibi etkinliklerde uygulanan bir ritüel olarak tanıtılır. Bu sofra türü *lxinis supra* (mutlu sofra) olarak adlandırılır. Örneğin, 20-30 kişinin katılabileceği bir doğum günü gibi büyük bir etkinliğin suprasında, tipik olarak peynir, taze yeşillik, domates, salatalık, *pxali* (pişmiş yeşillik ve baharat, bazı yerlerde içerisinde ceviz bulunur), diğer sebze yemekleri, özellikle fasulye ve belki soğuk tavuk yemeği (*sacivi*) ve

mutlaka ekmek bulunur. Daha sonra ortaya çıkan sıcak yemekler arasında peynirli pide (khacapuri), ğomi, tavada tavuk, çorba veya güveç, patates sayılabilir. Her suprada tabak, bardak varsa gümüşlükler ve peçete bulunur. Ayrıca kek veya başka tatlılar da masada bulunduğu gibi, yiyeceklere ek olarak, içilecek su ve belki de meyve suyu veya soda vardır (Holisky, 1989: 23). Gürcülerin meşhur, armut suyu başta olmak üzere limon vb. meyvelerden yaptıkları sodalar ve şaraplar da masaları süsler.

Ancak, yukarıda anlatılanların yanı sıra supra, Gürcü kültüründe cenaze ve yas halinde de bir araya gelmeyi ve birlikte olmayı ifade eder. Cenaze için yapılan sofra ise *č'iris supra* olarak adlandırılır, ölümden kırk gün sonra yapılan sofra *ormoci* ve bir yıl sonra yapılan sofra ise *c'listavi'*dir (Holisky, 1989: 23). Cenaze olduğunda kurulan sofraların hazırlık aşamasında organizatör herkesten belli bir miktarda para toplar ve yemekte görev alacak kişiler arasında görev dağılımı yapar. Hatta, her mezarın yakınında *tabla* ismi verilen küçük masalar bulunmakta ve ölünün kırkıncı günü, ölünün doğum günü, paskalya günleri gibi dini bayramlarda evlerden getirilen yiyecekler ve şaraplarla donanmaktadır. Bütün bu hazırlıklar, masanın üzerinde bırakılarak yoldan geçen açların doyurulması amaçlanmaktadır. Tüm bunlar Gürcü toplumunda sofra geleneğinin bütün dini ve sosyal ritüellerin değişmez bir parçası olduğunu göstermektedir (Karakuş, 2015: 488-492).

Coğrafi faktörler Kafkasya'daki toplumsal oluşumları belirli bir derecede etkilediğinden ötürü sarp dağlar, derin vadiler ve geniş

düzlüklere bölünmüş geniş bir coğrafyada birbirinden farklı dili konuşan birçok etnik grup ortaya çıkmıştır. Tarihin süregelen durumlarından göç, kan davası, iç karışıklıklar, dış baskılar gibi çeşitli taşınma hareketlerinden ötürü söz konusu etnik gruplar bir etnik gruptan diğerine muhaceret ederek ya da sığınarak o etnik gruplar içerisinde asimile olmuşlardır. Bu hareketlilik Kafkas toplumları arasında etnik manada bir karışıma yol açarken kültürel manada ortak bir "Kafkas kültürü" etrafında birleşilmesine zemin hazırlamıştır (Tavkul, 1997: 166-167). İşte bu sebeple çalışma konumuz olan "yemek ve sofra" kültürü özünde Kafkas toplumlarında ortak olan bir kültürdür. Gürcü toplumunda olan yemeklerin benzerlerini ve yemek ritüellerinin benzerlerini diğer Kafkas toplumlarında da yer yer görmek mümkündür. Örneğin, Gürcü toplumu için çok önemli olan "peynir çeşitliliği" ile "şarap çeşitliliği" ve bunların tüketimi yine köklü bir geçmişi olan Kafkas halklarından biri olan Abhaz toplumu için de geçerlidir. Aynı şekilde Gürcü toplumunda yer alan *khinkali* isimli büyük mantı Abhaz toplumunda da *haluj*[9] ismiyle varlığını geçmişten günümüze sürdürmeyi başarması bunun örneklerinden sadece bir tanesidir.

[9] Khinkali'den farkı, şekli ve içerisine kıyma yerine peynir konulmasıdır. Khinkali aynı şekilde Artvin başta olmak üzere Türkiye'nin farklı şehirlerinde "hınkal" ismiyle bilinmektedir.

SONUÇ

Gürcistan yüzölçümü, nüfusu ve ekonomisi bakımdan uluslararası alanda adından sıklıkla söz ettiren bir ülke değildir. Ancak, köklü tarihi ve geçmişinden ötürü özellikle ilişkilerinin yoğun olduğu devletlerin halkları tarafından yemekleri ve sofra kültürüyle tanınır. 19. yüzyıl ünlü Rus yazarı Alexander Puşkin'inde dediği gibi *"Gürcü yemekleri şiir gibidir"*. İşte bu yemek ve sofra kültürüyle alakalı bulabildiğimiz materyalleri en erken 12. yüzyıla kadar götürebilmekteyiz. 12. yüzyıldan 20. yüzyıla kadar var olan edebi eserler, kronikler ve seyahatnamelerde Gürcistan'ın yemek kültürü ve sofra geleneği ile ilgili bazı ortak kanılara varmamız mümkün olmuştur. Dünyada bilinen en eski şarabın Gürcistan'da üretilmesi, geçmişten günümüze şarabın sofraları süsleyen en önemli ürün olduğunu incelediğimiz tüm kaynaklar gösterebilmiştir. Bu durum da bize, aslında Gürcü sofra geleneğinin orta çağlardan günümüze şarap etrafında geliştiğini göstermiştir. Yine şarabın ham maddesi olan üzüm bağlarının çokluğu konusunda Gürcistan'ı ziyaret eden seyyahlar hayret içeren ifadeler kullanmışlardır. Aynı şekilde bugün hala tüketilen ğomi'nin varlığını 15. ve 17. yüzyıl seyyahlarında görebildiğimiz gibi, tahıl yetiştiriciliğinin fazlalığına da şahit olabiliyoruz. Bugün, Gürcistan'ın birçok bölgesinde ekmek çeşitliliğinin fazla olmasının sebeplerini bu şekilde öğrenebiliyoruz. 15. yüzyıl seyyahlarından Contarini'nin kitabında bir vali iki kral sofrası resmedilmiş ve diğer kaynaklarda yer almayan ilgi çekici bir ifade kullanılmıştır. Contarini, yer sofrasını Gürcülerin geleneksel oturma biçimi olarak aktarmıştır. Günümüz Gürcistan'ında yemek

yerken yerde oturma geleneği devam ediyorsa da artık gelen özel misafirin yer sofrasında ağırlanması sıklıkla karşılaşılan bir durum değildir. Contari'nin bölgeye gelişine kadarki süreç ve geldiği sürecin tarihi arka planında yer alan yoğun Türk-Gürcü ilişkisinin varlığından ötürü, zannımızca misafirleri bir örtü sererek yer sofrasında ağırlama geleneğini Gürcüler Türklerden almış olmalıdırlar. Yine, incelediğimiz tüm kaynaklarda kurulan sofralarda misafire mutlaka içerisinde et bulunan yemekler ikram edildiğini rahatlıkla görebilmekteyiz. Bu durumda kanaatimizce, sert ve dağlık bir coğrafyası olan ve kaynaklardan anlayabildiğimiz kadarıyla küçükbaş hayvancılığın yoğun olarak yapıldığı Gürcü halkının yaşam şeklinden kaynaklıdır.

Günümüz Gürcistan'ının sofra geleneğinde yiyecekler çeşitli tabaklara konulur ve masanın büyüklüğüne göre masa boş kalmayacak ve hatta tabaklar üst üste gelecek şekilde bir masa düzeni hazırlanır. Misafirin kim olduğuna ya da ev sahibine göre yiyeceklerin konacağı servis tabağının masa üzerindeki konumu değişmektedir. Bazen üst üste konan tabaklar misafirler tarafından alınarak içerisine yemek konur, genellikle de Türk sofra geleneğinde olduğu gibi ev sahibi tarafından misafirlerin tabağına yemekler yerleştirilir. Gürcistan'da bulunduğumuz süre zarfında gözlemlerimiz sonucunda aktarabileceklerimiz; günümüz Gürcü sofrasını Türk sofrasından ayıran en önemli öğelerin tatlısından, tuzlusuna ya da meyvesine kadar ev sahibinin misafirlerine sunacağı bütün yemeklerin aynı anda sofraya yerleştirilmesi ve o sofrada şarabın hiç eksik olmamasıdır.

KAYNAKÇA

1. Aknerli Grigor (2017). Okçu Milletin Tarihi, çev. Hrant. D. Andreasyan, Yeditepe Yayınları, İstanbul.

2. Allen, W.E.D. (1971). A History of the Georgian People, Routledge§Kegan Paul, London.

3. Altun, Sudan (2018). "Gürcü Misafirperverliği ve Tamada Kültürü", 1. Uluslararası Kafkasya Halk Kültürü Kongresi, Kafkas Üniversitesi Geleneksel Âşık Sanatı ve Edebiyatı Uygulama ve Araştırma Merkezi. 233-238.

4. Ansari, Nana (2004). Die georgische Tafel, Mandelbaum Verlag, [Kartuli Sufra, Gvinis smis Tseremonia], Wien. (Gürcüce)

5. Arısoy, İbrahim (2010). Gürcüce Türkçe Sözlük, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara.

6. Beridze, Merab, Kavrelişvili, Roin (2016). Samtskhe-Javakheti Mutfağından, Zafer Medya, Ardahan.

7. Bilge, Sadık Müfit (2016). Gürcüler, DİA, İstanbul, C. EK-1. 490-493.

8. Büyükçınar, Ayşe Beyza (2019). Sakartvelosa da Okros Urdos Urtiertobebi XIII-XVI Saaukuneebshi (Karthveli Tskaroebis Mihedvit), Batumis Shota Rustevelis Saxelmptsipo Universiteti, Batumi. (Yayımlanmamış Doktora Tezi). (Gürcüce)

9. Demircioğlu, İsmail H. (2018). Seyyahların Gözüyle 15. ve 16. Yüzyıl'da Gürcistan ve Çevresi, History Studies, vol:10. 105-118.

10. Evliya Çelebi (1998). Evliya Çelebi Seyahatnamesi, C.II, ed. Z. Kurşun, S.A. Kahraman, Y. Dağlı, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.

11. Goldstain, Darra (2013). The Georgian Feast: The Vibrant Culture and Savory Food of the Republic of Georgia, University of California Press, California.

12. Holisky, De Ann (1989). The Rules of the Supra or How to Drink in Georgian", The Annual of the Society for the Study of Caucasia, N.1. 22-40.

13. Ichijo, Atsuko, Ranta, Ronald (2016). Food National Identity and Nationalism From Everyday to Global Politics, Palgrave Macmillan, New York.

14. Jean Chardin (2014). Chardin Seyahatnamesi İstanbul, Osmanlı Toprakları, Gürcistan Ermenistan, İran, 1671-1673, Kitap Yayınevi, İstanbul.

15. Johann Schiltberger (1879). The Bondage and Travels of Johann Schiltberger a Native of Bavaria Is Europe, Asia and Africa 1396-1427, with notes by P. Brunn, Printed for the Hakluyt Society, London.

16. Johannes Schiltberger (1997). Türkler ve Tatarlar Arasında (1394-1427), çev. Turgut Akpınar, İletişim Yayınları, İstanbul.

17. Karaimamoğlu, Tolgahan (2019). Ortaçağ Avrupa Mutfak Kültüründe Tahıl, Balık ve Sütün Yeri, Turkish Studies- Historical Analysis, S.14. 607-625.

18. Karakuş, Hatice (2015). Tanrı'nın Topraklarında Yaşamın Bitişinin Öyküsü Gürcistan'da Defin ve Taziye Merasimleri, Sobider Sosyal Bilimler Dergisi, S.5. 482-501.

19. Kevkhishvili, Aleksandre (2012). Kartuli Supra Transpormatsiis Protsesshi, Studenturi Kvlevebi, Ilia Saxelmptsipo Universiteti. (Gürcüce)

20. Kokiashvili, Gela (2008). Suprav Gatslilo- Lhini Xar, Tbilisi. (Gürcüce)

21. Kvantidze, Gulnara (2014). Etnograpiuli Suratebi XVII-XVIII ss. Saqartvelos Istoriidan (Istoriul- Etnograpiuli Kvleva), Ilias Saxelmptsipo Universiteti, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Tbilisi. (Gürcüce)

22. Josafa Barbaro (1873). Ambrogio Contarini, Travels to Tana and Persia, trans. William Thomas, Clerk of the Council to Edward VI, S.A. Roy, Hakluyt Society, London.

23. Laflı, Ergün (2017). Antik Hellen ve Roma Dönemlerinde Anadolu'da Bağcılık ve Şarapçılık, Üzümün Akdeniz'deki Yolculuğu Konferans Bildirileri, İzmir Büyükşehir Belediyesi Akdeniz Akademisi, İzmir. 19-56.

24. Lang, D.M. (1959). Meredith-Owens, G.M. "Amiran-Darejaniani: A Georgian Romance and Its English Rendering", Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London, Vol:22, No: 1/3. 454-490.

25. Linderman, Laura Joy (2011). The Gendered Feast: Experiencing a Georgian Supra, Anthropology of East Europe Review 29 (2), Fall. 22-50.

26. Mikaberidze, Alexander (2007). Historical Dictionary of Georgia, The Scarecrow Press, UK.

27. Orbeliani, Grigol (2004). Krebuli, İlias Sahelmtsipo Universiteti, Tbilisi. (Gürcüce)

28. Ram, Harsha (2014). The Literary Origins of the Georgian Feast: The Cosmopolitan Poetics of a National Ritual, Ab İmperio, 4. 19-52.

29. Tavkul, Ufuk (1997). Kafkasya'da Etnik ve Sosyo-Kültürel Yapının Tarihi Kökenleri, BİR Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi, S.7. Hoca Ahmet Yesevi Vakfı Yesevi Yayıncılık, İstanbul. 135-170.

30. Tevzadze, Gigi (2018). Shva Istoria, Salakauri Publishing, Tbilisi. (Gürcüce)

31. The Hundred Years' Chronicle, Kartlis Tskhovreba (History of Georgia) (2014). Trans: Dmitri Gamq'relidze, Editor: Roin Met'reveli, Artanuji Publishing, Tbilisi.

32. Tuite, Kevin (2010). The Autocrat of the Banquet Table: the Political and Social Significance of the Georgian Supra", Language, History and Cultural Identities in the Caucasus, Malmö University, K.Vamling (ed.), Caucasus Studies 2. Dept. of International Migration and Ethnic Relations, Malmö University. 1-26.

33. Uzun Hasan- Fâtih Mücadelesi Döneminde Doğu'da Venedik Elçileri Caterino Zeno ve Ambrogio Contarini'nin Seyahatnâmeleri (2009). Çev. ve Notlar: Tufan Gündüz, Yeditepe Yayınları, İstanbul.

34. Wardrop, John Oliver (1888). The Kingdom of Georgia: Notes of Travel in a Land of Woman, Wine and Song, London.

Eklerde Gösterilen Fotoğraf ve Resimlerin Kaynakçaları

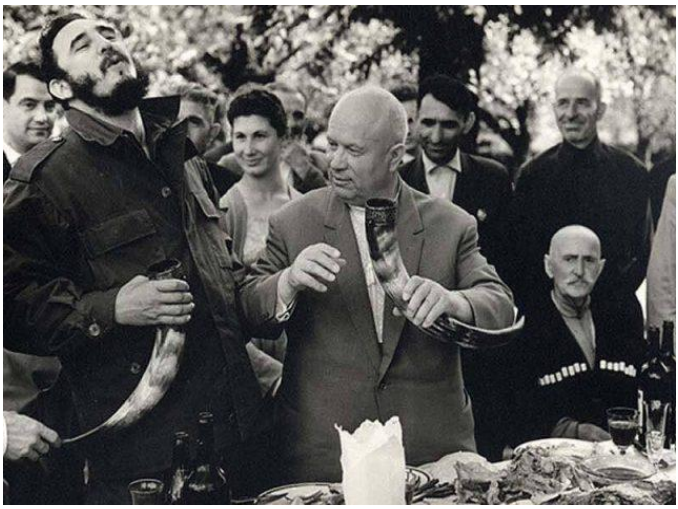
35. http://www.tabula.ge/ge/story/114994-fidel-kastros-viziti-saqartveloshi (Erişim Tarihi: 15.08.2020)

36. **https://tinyurl.com/y2bpopm3** (Erişim Tarihi: 15.08.2020)

37. **https://tinyurl.com/y57nhmff** (Erişim Tarihi: 15.08.2020)

38. https://presa.ge/?m=bp&AID=31395 (Erişim tarihi: 15.08.2020)

EKLER



Fotoğraf 1: Fidel Castro ve Nikita Kuruşçev için düzenlenen Gürcü Sofrası (1963).

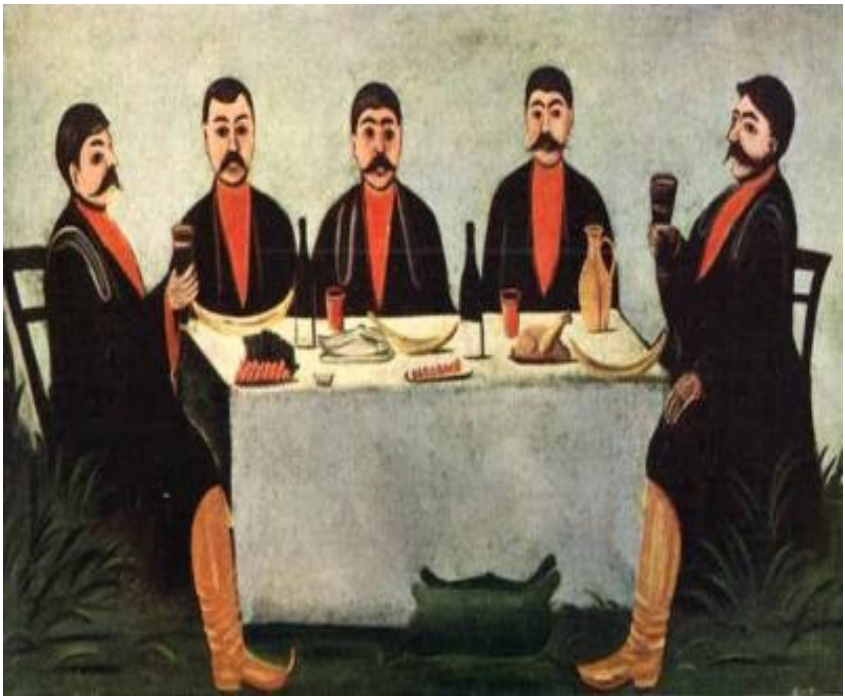
Kaynak: http://www.tabula.ge/ge/story/114994-fidel-kastros-viziti-saqartveloshi (15.08.2020)

Resim 1: Niko Pirosmani'nin *Begos' Friends* isimli tablosu (1910).

Kaynak: https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/d/d4/Pirosmani_kutezh.jpg (15.08.2020)

Resim 2: Niko Pirosmani *Picnic* isimli tablosu.

Kaynak: https://tinyurl.com/y57nhmff (15.08.2020)



Resim 3: Niko Pirosmani'nin *The Feast of Five Princes* isimli tablosu.

Kaynak: https://presa.ge/?m=bp&AID=31395_(15.08.2020)

BÖLÜM 8

SAİD HALİM PAŞA'DA MEDENİYET ve DOĞU-BATI ANLAYIŞI

Şeref ALBAYRAK*

*Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Anabilim Dalı Yüksek Lisans Öğrencisi ORCID: 0000-0003-3884-5853.

GİRİŞ

Ortaya çıkış aşamasında medeniyet kelimesi, XVIII. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Batı Toplumlarının (özellikle Fransa ve İngiltere) kendilerini diğer toplumlardan ayrıştırarak kendi üstünlüklerini vurgulamak için ve buradan hareketle dünya üzerinde kendilerine layık görmeye başladıkları statünün kavramsal ifadesini oluşturmaktadır. Bu yönüyle medeniyet, kendisini farklı tanımlamak isteyen öznenin kendisi için geliştirdiği dışlayıcı ve kategorize edici bir kavramdır.

Avrupa Medeniyeti'nin akıl ve bilime dayanması ve evrensel iddialar taşıması, Avrupa'daki sömürgeci devletlerin bütün dünyaya karşı kendilerine bir "görev" atfetmelerine neden olmuştur. Söz konusu medenîleştirme görevi (mission civilisatrice), Avrupa Medeniyeti'ni bütün dünyaya ihraç etmenin kavramsal ifadesi olarak kullanılmıştır. Başka bir anlatımla görev algılaması ile Batı-dışı dünyanın sömürgeleştirilmesi olgusuyla örtüşmüştür. Bu yönüyle medeniyet kavramı, tarihsel seyri boyunca gücü elinde bulunduran kesimlerin meşrulaştırma aracı olarak işlevsel olmuştur.

Avrupa Medeniyeti'nin evrenselliği, üstünlüğü üzerinden tüm dünyaya "medenileştirme görevi bağlamında" empoze edilmeye çalışılan tekil medeniyet anlayışı sonucunda beklenilmedik bir sonuç ortaya çıkmış ve çoğul medeniyetler anlayışına ulaşılmıştır. Napolyon'un Avrupa içine düzenlediği seferler, ilk başlarda medeniyet idealinin evrenselleşmesi olarak görülürken daha sonra tepkilerin ortaya çıkmasına sebep olmuş ve medeniyet ile emperyalizm

arasındaki bağlantı ilk olarak Avrupa içi gerilimler sonucunda Avrupalılar tarafından tespit edilmiştir. Böylece çoğul medeniyetler algılaması ortaya çıkmıştır. Çoğul medeniyet algılamasını ortaya çıkaran ikinci sebep ise Avrupalıların genişleme arzuları sonucunda Mısır, Çin ve Hindistan'ı sömürgeleştirdiklerinde oralarda da kendi derecelerinde olmasa da bir medeniyet yapılanmasının var olduğunu kabul etmeleridir.

Medeniyet kavramının İslam coğrafyasına girişi bağlamında ilk olarak civilisation/sivilizasyon kavramı 1830 yıllarda kullanılmaya başlandığında Türkçe bir karşılık bulunmamaktadır. Mustafa Reşit Paşa ve Sadık Rıfat Paşa gibi bu kavramı kullanan devlet adamlarının yazdıkları metinlerde, *sivilizasyon usülü... yani terbiye-i nas ve icrayı nizamat, sivilazasyon usul-i mergübesi, Avrupa'nın şimdiki sivilizasyonu yani usul-i me'nüsiyet ve medeniyeti* gibi çeşitli kavramlarla ifade edilmeye çalışılan kavram, 1850'lerde kesin anlamını bulur ve medeniyet karşılığını alır.[1]

Osmanlı aydınları tarafından henüz medeniyet kelimesinin kullanılmaya başlanmamış olduğu zamanlarda (1834–1837), yani *civilisatio'* dan *medeniyete* geçilmeden, Osmanlı literatüründe birkaç yıl süreyle "civilisation"un Türkçe fonetik transkripsiyonu olan "sivilizasyon" kelimesi kullanılmıştır.

---

[1] Lucıen Febvre, "Sivilizasyon Bir Sözcük ve Bir Fikir Öbeğinin Gelişimi", *Cogito Dergisi,* Sayı: 5, İstanbul, Güz 1995, s. 223–251.

Ahmed Hamdi Tanpınar'a göre Tanzimat Devri'nin ilk ideolojisi medeniyetçiliktir. Dolayısıyla 19. yüzyıl boyunca ortaya çıkacak bütün fikir akımlarının zeminini bu kavram oluşturacaktır. Tanzimat aydınlarına göre kanun hâkimiyetinin sağlandığı hukuk devleti, hürriyet ve eşitlik, değişim, askeri güç ve üstünlük, akıl ve bilim ile terakki arasında birebir ilişki kurulmuştur. Medeniyet kavramı ise bu dönemde Batı'dan alınan kanun nizamı, hürriyet ve eşitlik, terakki gibi kavramları kendi içerisinde barındıran kapsayıcı bir kavramdır. Bu bağlamda medeniyet her türlü maddi ve manevi ilerlemenin kaçınılmaz ön şartı iken aynı zamanda da değişim ve terakkinin kavramsal ifadesi olarak telakki edilmiştir.

Tanzimat yıllarında medeniyet kavramı çoğunlukla tekil bir anlam taşımaktadır. Başka bir anlatımla medeniyet tektir, medeniyet, Avrupa Medeniyeti'dir. Mustafa Reşid Paşa, Sadık Rıfat Paşa, Mustafa Sami Efendi, Şinasi gibi yazarlarda medeniyet, sadece Avrupa Medeniyeti'dir. Bu yazarlarda medeniyet tarihsel ya da çağdaş, başka herhangi bir topluma atfedilen bir özellik olarak kullanılmamaktadır. Said Halim Paşa'da ise Tanzimatçıların tekil medeniyet anlayışı yerine çoğul medeniyet anlayışı söz konusudur. Bu ayrım İslam Medeniyeti ile Batı Medeniyeti ayrımında somutlaşmakla kalmayarak dünyanın farklı mekân ve zamanlarında çoğul medeniyetlerin olduğu kabul edilmiştir.

Tanzimat aydınları için bir güçlenme beklentisini karşılayan bir kavram olmakla birlikte varlığını koruyabilmek için başvurulan çözüm yolu olan "medeniyet", Said Halim Paşa'nın literatüründe

Osmanlıları ve Batılı olmayan diğer milletleri "yok olmak" gibi bir tehdit ile karşı karşıya bırakmaktadır. Dolayısıyla Tanzimat aydınları modernleşme sürecinin başlarında sömürgeciliği (ve ırkçılığı) "medeniyet"in doğal, kaçınılmaz sonucu olarak görürlerken, Said Halim Paşa ise Avrupalıların medeniyet kavramı arkasında kendi sömürgeci ve emperyalist güdümlerini gizlediklerini iddia etmektedir.

Avrupa medeniyetinden çoğul medeniyetlere evirilen süreçte medeniyet ve emperyalizm arasındaki bağlantının ilk olarak Avrupa içi gerilimler sonucu Avrupalılar tarafından tespit edildiğine yukarıda değinmiştik. Said Halim Paşa Avrupalıların bir dönem Hristiyanlık adına gerçekleştirmesi Haçlı seferleri ile medeniyet adına yaptığı sömürgecilik faaliyetleri arasında bir eşgüdüm bulunduğunu vurgulayarak Tanzimatçılar açısından insanlığın ulaştığı en yüksek seviye olarak telakki edilen Batı Medeniyeti'nin tarihin her döneminde gerek kendi içerisinde gerekse dışa doğru yayılmacı, tahakkümcü ve istilacı bir yönü olduğuna dikkat çekmiştir.

Said Halim Paşa'nın dikkat çektiği bir diğer nokta ise Batıda burjuvazi üzerinden gerçekleşen toplumsal, siyasal dönüşüm ve ilerlemenin, toplumsal sınıfların oluşmadığı Osmanlı'da bürokratik elit üzerinden taklidi olarak gerçekleştirilmeye çalışılması mümkün görünmemektedir. Said Halim Paşa, bu yaklaşımının satır aralarında Osmanlı toplumunun kapitalist bir toplum olmadığını dolayısıyla kapitalist üretim tarzının üst yapısal kavramlarını, kanunları ve siyasi müesseselerinin Osmanlı toplumuna taşınmasının dikiş tutmayacağını iddia ederek kendilerini ilerici ve medeniyetçi olarak niteleyen

Tanzimat aydınlarından ayrışmaktadır. Diğer taraftan Tanzimat aydınları açısından hürriyet ve eşitlik prensibi ile medeniyet algılaması ve terakki açısından doğrudan ilişki kurulurken; Said Halim Paşa açısından ise arzu edilen eşitlikçi ve hürriyetçi düzenin olmadığı dolayısıyla bir sınıf hâkimiyetinin bulunduğu ve eşitlik olarak yansıtılan Batı Medeniyeti'nin toplumsal ve idari-siyasal yapısının özünde eşitsizlikler barındırdığı savunulmuştur.

Avrupa açısından üstünlüğün ve farklılığın ifadesi olan medeniyet kavramı Tanzimat aydınları açısından değişerek ve terakki ederek yeniden güçlenmenin ifadesi olmuş iken; Said Halim Paşa açısından ise Osmanlıları ve Batılı olmayan diğer toplumları yok olma tehdidi altında bırakmıştır. Avrupa Medeniyeti'nin kanuni düzenlemeleri, idari ve siyasi yapısı ile müessseseleri tarihsel süreç içerisinde oluşurken ve bu gelişmeler "sonuç" olarak ortaya çıkarken, Tanzimatçılar tarafından Avrupa Medeniyeti'nin ilerlemesinin sebebi olarak değerlendirilerek Osmalı'nın kendi bünyasine almasına Said Halim Paşa'nın karşı çıkması Osmanlı-Türk modernleşme sürecine yönelik içeriden yapılan modernist bir refleks ve karşı koyma olarak değerlendirilebilir.

Diğer taraftan üzerinde durulması gereken önemli bir nokta ise Batı'nın üst yapısal kavramlarını ve müesseselerini kapitalist bir devlet olmayan Osmanlı'ya aktarılmak istenmesine Said Halim Paşa'nın getirdiği itirazlar İdris KÜÇÜKÖMER'in yıllar sonra ifade ettiği gibi Osmanlı'nın kapitalistleşmeden Batılılaşamayacağı teziyle benzerlik göstermektedir. Ayrıca Tanzimat'tan bu yana günümüzün politik

aktörlerinin de diline pelesenk olan toplumu muasır medeniyetler seviyesine taşıma idealine, yüz yıl önce Said Halim Paşa tarafından yapılan bu özgün karşı çıkış, özellikle toplumsal ve tarihsel farklılıkları dikkate almadan, yukarıdan aşağı bir bakış açısıyla, toplumun idealize edilen medeniyet seviyesine taşınabilir bir nesne olarak değerlendirilmesine karşı geçerliliğini hâlâ muhafaza etmektedir.

Medeniyet kavramı Osmanlı İmparatorluğuna giriş yaptığı XIX. yüzyıldan itibaren gerek Tanzimat'ın şeksiz şüphesiz batılılaşmayı kabul eden ilk dönem aydınları gerek Yeni Osmanlılar tarafından bir değişim ve dönüşüm sürecinin vücut bulduğu bir anlamda kullanılmıştır. Said Halim Paşa ise bu kavram her ne kadar İslam Medeniyeti'ne atfen olumlu hâtıraları olsa da daha çok bir "medeniyet buhranı" gibi olumsuz çağrışım yapmaktadır.

Tanzimat aydınlarının medeniyet kavramına yaklaşımları ve kullanımları güncel tartışmalar ve daha çok birbirleri üzerinde olurken; Paşa siyasetin ve güncel tartışmaların dışında evrensel çözümlemeler getirmiştir. Kendisi İsviçre'de 4 yıl kalarak siyasal bilimler akademisi okumuş, Batı Medeniyeti'ni iyi teneffüs etmiş fakat kendi medeniyetine yabancılaşmamıştır. Mısır aristokrasisine mensup olan Paşa, İsviçre'de okuyup İstanbul'da yaşaması ona ulus ötesi bir perspektif katmış milliyetçilik hezeyanlarına katılmayarak medeniyet tartışmalarına dair hala güncelliğini koruyan açıklamalar getirmiştir.

Medeniyet kavramının dönem, kişiler ve mekânlara göre bir farklılık arz ettiği bu tez çalışması esnasında fark edilen önemli noktalardan birisi de; esasında Tanzimat dönemi ile başlayan modernleşme sürecinin bu kavram etrafında şekillenmesi ve aydınlarımızın buna göre kendi konumlarını belirlemesidir. Bu konumlandırma sadece XVIII. ve XIX. yüzyılda değil modernleşme sürecinin devam ettiği son yüzyılda da arka planda modernleşme, değişim dönüşüm hatta ilerleme süreçleri medeniyet kavramı üzerinden günümüze kadar getirebilir. Dolayısıyla aydınlarımız arasında hâlâ süre giden yeni bir medeniyet dairesine girme, girmeme; kabul etme, etmeme tartışmaları süreci modernleşme süreci ile birlikte değerlendirilmelidir.

Said Halim Paşa ve Doğu-Batı Anlayışı

Doğu ile Batı arasında bir düşmanlık değil bir yardımlaşma gerçekleşmiş olsaydı her iki tarafın da çok şey kazanmış olacağını düşünen Said Halim Paşa eserlerinde, tarihsel süreç içerisinde var olduğunu söylediği bu karşıtlığın nedenlerini araştırır. Said Halim Paşa, Batı'yı yakından tanıyan bir düşünürdür. Uzun süre Avrupa'da bulunduğundan onların; sosyal, siyasî, ekonomik, hukukî, ahlakî vs hayatlarını yakından tanıma imkânı elde etmiştir. Avrupa'yı görüp tanıdıktan sonra teknolojik yönden gelişmiş bu milletlerin seviyesine çıkmak gerektiğine kanaat getirmiştir. Ona göre Müslüman Doğu ileri olduğu dönemlerde birikimini barbarlık döneminde bulunan Batı'ya cömertçe açmış ve bu şekilde Batı medeniyetinin gelişimine büyük katkıda bulunmuştur. Bunun sonucu olarak bu iki medeniyet arasında bir yakınlaşma ve dayanışma doğmuştur. Fakat bu yakınlaşmadan

korkan ruhban sınıfının, dinleri üzerindeki nüfuzlarını kaybetmemek endişesiyle kendi toplumlarına yanlış bilgi
vermeleri sonucu aralarına ayrılık tohumları ekilmiştir.[2]

Zamanla ilerleyen Avrupa, cihana Doğu gibi davranmamış, başta İslâm Dünyası olmak üzere Buda Mezhebi'ndeki uzak Doğu ile putperest Uzakbatı'yı da tahakkümü altına almıştır. Batının bu tecavüz ve saldırılarından en fazla İslâm dünyası zarar görmüştür. Uzun süren savaşlar Müslüman halkın hükümdarlarına kayıtsız şartsız itaat etmelerini sürekli kılmış, bu da hükümdarların keyfi ve baskıcı yönetimlerini doğurmuştur. İslâm dünyası böylece Batı'nın zoru ile eskiden bulunduğu toplumsal ve siyasal duruma dönmüştür.[3]

Said Halim Paşa, İslam dünyasındaki Batılılaşma arzusunun ortaya çıkış nedenini, İslam toplumunda bir kısım kimselerin, İslam'ın ibadetle ilgili esasların yerine getirirken, maddî alanda yapmaları gerekenleri yerine getirmemelerinden dolayı, maddî olarak yükselmek için İslam'ın esaslarından kurtulmanın şart olduğuna inanan bir zihniyete bağlar. Birinci kesim, ihtişamlı maziye tekrar dönüleceğini ümit ederken, ikinci kesim en kısa zamanda İslâmî esasların atılarak yerine, gelişmiş olan Batı'nın esaslarının alınması gerektiği görüşündedir.

Said Halim Paşa, İslam Medeniyeti'nin aslında Batı Medeniyeti'nin kaynağı olduğuna, insanlığa parlak bir medeniyeti İslam'ın sunduğu-

---

[2] Said Halim Paşa, *Taassub*, Ahmet İhsan ve Şürekası, İstanbul, 1333, s. 104
[3] *age.,* s. 105

na, ama bunun zamanla unutulduğuna dikkati çeker. Ayrıca Batılıların İslam'ı yanlış anladığını, Batı'yı örnek alan aydınlarımızın da onlarla beraber yanıldıklarını belirtir.

Said Halim Paşa, Batılıların İslam ülkelerinin mevcut durumunu kendi toplumlarının tarihiyle kıyaslayarak geri kalmışlık meselesinin kaynağı olarak İslam dinini gördüklerini ifade eder. Hâlbuki Osmanlı toplumunun tarihiyle Batı toplumlarının tarihinin birbirinden tamamen farklı olduğunu ileri sürer.

Said Halim Paşa'ya göre Doğu ile Batı'nın birbirlerini tanımaları şu şekilde olmuştur: "Garblıların îka'ettikleri envâi tahribât ve i'tisabât tabiatıyle haklarında kin ve nefret uyandırdı. Garbda inkişaf eylemekde olan medeniyete itimâd edemiyen âlem-i İslâm Garbdan gelen herşey gibi medeniyetinden de bir çok zaman nefret etti. Zira şark Garbı ancak sâlibiyün, refiâbin-i cengâvirânın mağfiretiyle, Garb ise şarkı, âlem-i İslâmî nehb ve garete gönderdikleri aynı ruhbanlar delâletiyle öğrenmiş bulunuyordu". Osmanlı toplumunda aydın kesimin, Batı Medeniyeti'nin büyüsüne kapıldığının ancak, bu medeniyete vücut veren nedenleri anlayamadığını ifade eder.

Said Halim Paşa, aydın kesimin önceleri Batı'yı tanımadığından ona karşı bir düşmanlık içinde olduğunu, ama zamanla Batı hayranlığının doğmasıyla Batı'ya karşı yöneldiğini belirtir. Batıcı aydınların, teknolojik yönden medenî milletler seviyesine çıkmak için Osmanlı toplumunun sosyal yapısının değişmesi gerektiğini savunmalarının büyük bir hata olarak gören Said Halim Paşa, başka cemiyetlere ait olan kanun ve nizamların alınması suretiyle sosyal yapıyı değiştir-

meye çalışmanın çare olmadığını söyler. Çünkü her toplumu oluşturan siyasî ve sosyal müesseseler birbirinden farklıdır. Bunun böyle olması da tabiîdir. Batı dünyasıyla Osmanlı'nın sosyal yapısı arasındaki farkın, Hristiyanlık ile İslam arasındaki fark kadar büyük olduğunu vurgular

Said Halim Paşa Batılıların Doğulularda gördüklerini söylediği ve şiddetle eleştirdikleri "taassub" üzerinde bu kadar durmalarını onların iyi niyetleriyle yorumlamaz. Ona göre Batılıların bu taassubdan anladıkları kendi menfaatlerine karşı gösterilen tepkidir: "Zan ederiz ki Garblı komşularımızın tasvir eyledikleri taassub-u cahilâne bizde mevcud ise, bu halden onların değil bizlerin müşteki olmamız lazım gelir. Çünkü bu cehaletimizden onlar müstefid, bizler menkub ve mütezarr olmayacağız. Şahsiyeti şarkiyemizin en memduh harekat ve tezâhürat karşısında taassub diye en bülend avazıyla şikayet etmekde olduklarını uzun ve acı bir tecrübe sayesinde öğrendik ve bu mevhum taassubun derece-i şiddetini mukâsıd hodgamânelerine gösterilen mukavemet derecesiyle ölçtüklerini nihayet anladık."[4]

Batılıların Doğuya karşı düşmanlıklarının gerçek nedeni ise onların dünyayı "medenileştirme" politikalarına Doğu'nun engel olmak istemeleridir: "...Korkmadan iddia edebiliriz ki hakikat halde Garbın Şarka olan husumeti, sâlibiyünün bunca metâını akim bırakmış, hıristiyanlığın intişar ve tağmimine ve Avrupa'nın şarkdaki mâhud

[4] Said Halim Paşa, *age.,* s. 104-106

temeddin siyasetine daima sed çekmiş olan şahsiyet-i İslâmiyeyi imhaya kâdir olamamakdan mütevellid bir gayz-ı derûnidir".

Said Halim Paşa bu durum karşısında kendilerinin Batı'ya karşı takındıkları ve Batılıların "taassub ve irtica" diye niteledikleri tavrın meşrû müdâfâdan başka bir şey olmadığını söylemektedir. Batı'nın yıllardır Doğu'ya beslediği kin ve saldırılar karşısında doğu kendini savunmaktadır. Müslüman Doğu'nun hakârete uğrama nedenleri de "teslis'i kabul etmekte gösterdikleri kabiliyetsizlik değil, kendi dinlerine karşı besledikleri sevgi ve hürmettir. Said Halim Paşa'ya göre geçmişten günümüze gelen Avrupa'nın Doğu hakkındaki taşıdığı duygular da çokça değişmemiş, şekil değiştirmiştir, önceden Doğu haç adına saldırılara maruz kalırken, şimdilerde insanlık ve medeniyet adına tecavüze uğramaktadır:

"Din uğrunda fedayı hayat etmiş azizin yerine ikdâr-ı baîde kâşiflerinin, müstebid, hunriz ve talangir şövalyeler yerine müstemle-kât askerinin kâim olması gibi tahavvülât buğz-u kadîmin yeni bir şeklinden ibaret olmuştur. Âlem-i Şark artık sâlib namına değil, medeniyet ve beşeriyet uğrunda düçar-ı tağriz oluyor. Müslümanlar artık dinlerinden dolayı hedef tayin ve teşniğ edilmiyor, lâkin buna mukabil Avrupa pazar ihtirasâtında lâzıme'l-vücud-u mahlukat hükmünde tutuluyor".[5]

Bütün bunlara rağmen bu iki milletin birlikte yaşaması, birbirlerini iyi tanımaları gerektiğini söyleyen Said Halim Paşa, Doğu ve Batı

---

[5] Said Halim Paşa, *age.,* s. 106-108

arasındaki karşıtlıktan sadece Batı'nın suçlu olmadığını, bu sonuçta Doğu'nun da payı bulunduğunu ifade eder. Ona göre Batı, Doğu'yu tanıyamamıştır. Fakat Doğu da kendini tanıtmak için yeterince çaba göstermememiştir. Artık bundan sonra olması gereken bu düşmanlığın devam ettirilmesi değil, her iki topluma da eşit ve adil bir şekilde mutluluk getirilmesinin amaçlanmasıdır. Aksi takdirde komşunun mutsuzluğu üzerine kurulmuş bir mutluluk anlayışı gizli bir mutsuzluktan başka bir şey değildir:

"Komşunun felâketi üzerine müessis olan saadet, bir felâket-i müzmireden başka bir şey değildir. Hedef-i mesâimiz olması icab eden saadet-i hakîke ve sermediye, herkesin muhkâne ve âdilâne bir taksim ile hissedâr olduğu bir saâdettir ki bu da münâkaşat-ı samimâne ve bi tarafâne ile tecelli eden hakikate ibtina eyleyendir".[6]

Said Halim Paşa ve Medeniyet Tartışmaları

Said Halim Paşa, eserlerinde yer verdiği konuları, sosyolojik bir yaklaşımla, toplumlar arasındaki faklılıkları üzerinde ısrarla durarak ele alır. Bu nedenle eserlerinde sıklıkla İslâm ve Batı toplumları karşılaştırmalarına rastlamaktayız. Bu karşılaştırmanın, bazen doğrudan bu isim, bazen, Doğu ve Batı Toplumları, bazen de İslâm ve Batı Medeniyeti kavramları altında yapıldığını görmekteyiz. Said Halim Paşa eserlerinde medeniyet kavramına çok defa değinmekle birlikte bir medeniyet tanımı vermemiştir. Onun medeniyet anlayışı toplumsal yapı, din, ahlak ve milliyet etrafında şekillenmiştir.

---

[6] *age.,* s. 109-111.

Müslüman toplumlar için İslâm, medeniyetin temelidir ve din, milliyet ve medeniyet aynı şey demektir. Toplumsal sorunların anlaşılmazlığı bu birlikteliği görmemektir. Ona göre medeniyetin gerilemesinde dinin rolü yoktur. Tam aksine dinin anlaşılmaması, gereklerin yapılmaması gerilemeye sebep olmuştur. Gerilemeye hız katan, medeniyetin temsilcisi ve taşıyıcısı aydınlardır. Aydınlar, Tanzimat'tan sonra şuursuz bir Batılılaşma içine girmiştir. Medeniyeti oluşturan unsurlardan biri de toplumsal yapıdır. Buna dikkat edilmeden yapılan medeniyetler arası taklit toplum için felaket olmuştur.[7]

Paşa'nın Doğu-Batı veya İslâm Toplumları-Batı Toplumları veya İslâm medeniyeti Batı medeniyeti karşılaştırmalarına geçmeden önce, kendisinin medeniyeti teknik anlamda ele aldığını belirtelim. *"Osmanlı medeniyetini daima akvam-ı Garbiyenin medeniyet-i dûnunda zan eylemek bir zehâb-ı batıldan ibarettir. Zira bir zamanlar onlarınkine her veçhile faik idi"* ve *"kendi memleketinin harsını, medeniyetini, mağfiretini inkâr eden veya istiğfar eden milletinden sakıd olur"* şeklindeki ifadelerinden bu durum daha iyi gözlenmektedir[8]

Said Halim Paşa'ya göre Doğu, Batı'dan o kadar farklıdır ki çok defa aynı kelimeler iki toplumda farklı anlamlar taşıyabilir. Doğu'yu Batı'dan ayıran en önemli özellikse Avrupa'nın putperestlikten Hristiyanlı'ğa geçmesine rağmen, ruhbanlık ve soylular sınıfının

---

[7] Hanefi Bostan, *Bir İslâmcı Düşünür Said Halim Paşa*, İstanbul, 1992, s. 45.
[8] Said Halim Paşa, "İslâm ve Çağdaş Öncüleri*", Ayaz, İstanbul. 1986, s. 195*

devam etmesi, bununla birlikte Şarkın, müslüman olması ile bunların tamamen kalkması ve hangi mezheb ve ırka sahib olursa olsun insanlar arası tam bir eşitliğin sağlanmasıdır:

"Şarkı Garbden en ziyade vuzuh ile tefrik eden keyfiyet Avrupanın putperestlikten nasıl cemiyete intikaline rağmen bir usûl-ü ruhbahiyet ve zaâmet yâni bir zarure bâde-i şedâide câlib buğz ve adavet bir usul-ü asalet ve imtiyâzat altında yaşamış olmasıdır. Şark ise şeref-i İslâm ile müşerref olunca ne sınıf-ı ruhban ne asilzâdegân nede diğer güna imtiyazat-ı keyfiyenin hangi ırk ve mezhebe mensub olursa olsunlar ebnâ-yı beşer arasında hakiki bir adalet, tabii bir musavvat, samimi bir uhuvvet te'sisinden gayrı bir gayesi olmayan bir kanun-u adâletkarâne ve musavatperverane tâbi olmuştur."[9]

Dolayısıyla sosyal sınıfların oluşmadığı geleneksel yapıdaki Osmanlı Toplumu'nda Batı'da olduğu gibi sınıf mücadelesi ve bunun ortaya çıkardığı eşitlik, hürriyet ve siyasi parti gibi kavramların bir karşılığı yoktur. Said Halim Paşa Batı'da siyasi partilerin kurulmasını gerektiren şartların kendi toplumumuzda ortaya çıkmadığından dolayı bizdeki siyasi partilerden Batı'daki emsallerine benzer aynı makûl neticeleri beklemenin çocukça bir şey olacağını ve bu partilerin toplumun siyasi hayatında Batı'daki seçkin makamını kazanamaya-cağını ifade ediyor.[10]

---

[9] Said Halim Paşa, age., s. 31-32
[10] Buhranlarımız s. 9

Batı'daki iktisadi gelişme ve sosyal sınıflar arasındaki çatışmanın sonucu olarak ortaya çıkan siyasi partiler hürriyet ve eşitlik kavramlarını tüm ulusa dayatarak medeniyet içi hâkimiyet ve çatışma geleneklerini sürdürmüştür. İçeride hürriyet ve eşitlik adına yapılan mücadele dışarıda diğer medeniyetleri sömürgeleştirmek adına yapılacaktır. Dolayısıyla Said Halim Paşa iç ve dış tahakküm ve yayılma amacı olarak ve tarihsel gelişim sonucu ortaya çıkan bu kavramların Batı'nın ulaştığı medeniyet seviyesinin sebebi olarak gösterilmesine karşı çıkmıştır. Batı'daki tarihsel sürecin bir tezahürü olarak ortaya çıkan uygulamaları ülkenin kurtuluşu için Batı'dan olduğu gibi alıp taklit etmek hem metod olarak hem de sosyal yapı farklılığı sebebiyle yanlıştır.

Paşa'ya göre; Batı'da toplumsal yapı farklılığı sebebiyle hürriyet ve eşitlik değerleri tam mânâsıyla hayata geçirilememektedir. Çünkü, Batı Medeniyeti'ni oluşturan toplumlarda sınıf hâkimiyeti söz konusu olduğu için ve sınıflararası çatışma yaşandığı için bir denge oluşmamıştır. Bunun sonucu olarak da hürriyet ve eşitlik prensibi vücut bulmamıştır. Detaylı bir toplumsal çözümleme yapılırsa hürriyet ve eşitlik anlayışından ziyade toplumsal çatışma, sınıf hakimiyeti ve eşitsizlik üzerine bina edilmiş bir yapısal sisteme dayandığı anlaşılabilir.[11] Tanzimat aydınları hürriyet ve eşitlik prensibi ile medeniyet algılaması ve terakki arasında doğrudan bir ilişki

[11] M. Ertuğrul Düzdağ, M. Ertuğrul Düzdağ, *Said Halim Paşa Buhranlarımız ve Son Eserleri*, İstanbul. 2012, 55.

kurmuşlardır. Said Halim Paşa ise Batı'dan arzu edilen eşitlikçi ve hürriyetçi düzenin olmadığını hatırlatmıştır. Bir sınıf hakimiyetinin bulunduğu ve eşitlik olarak yansıtılan Batı Medeniyeti'nin toplumsal ve idari-siyasal yapısının özünde eşitsizlikler barındırdığı savunmuştur.

Tebaa ve ümmet bilinci üzerinden toplum ve devlet arasında bağ kurulan çok uluslu bir imparatorluk yapısında; memleketin sosyal ve siyasi hayatına katılım sağlanamamıştır. Bu kanalların oluşmadığı bir formasyona sahip olan Osmanlı'da yenileşme hareketlerinin başarısızlığa uğraması kaçınılmazdır. Said Halim Paşa, Batı'daki cereyanlara kapılarak yaptığımız ilerlemeyi hedef alan çalışmalarımızın neticesiz kalmasının sebebini Batı Medeniyeti'ni doğuran temel sebeplere nüfuz edemeyerek esasta yanılmış olmamızdır.

Siyasal ve toplumsal yapıda gerçekleştirilecek reformlarda başarı sağlamak, Batı Medeniyeti'ne ait milletlerin icraatlarının taklit olunmasından ziyade, bizim çabalarımız ile mümkündür. Çünkü bu minvalde gerçekleştirilecek uygulamalarda Batı Medeniyetinden aktarılacak olan, Batı Medeniyeti'ni bu seviyeye getiren çalışma biçimi, eğitim tarzı ve gerçek vatanseverlik hissiyatı olmalıdır.[12] Buna binaen devlet organizasyonunda uygulanacak tüm reformlarda ulusu birbirine bağlayan etkenlere dikkat edilmelidir. Bunun Paşa'ya göre, "bir şahsın veya bir toplumun düzelmesi, ruhen ve başkasının şahsı

---

[12] *age.,* s. 50.

için gösterdiği çaba ve çalışmaların bize bir olumlu bir menfaatinin olmayacağını kabul etmek bir zorunluluktur.

Yabancı kanun ve müesseseleri alıp kabul ettiğimiz takdirde, yenilik ve ilerlemeye mazhar olacağımıza inanmak hatadır."[13] Tanzimat aydınlarına göre batıdan alınacak olan kanunlarla oluşturulacak olan yeni nizam ile terakki arasında kurulan ilişki medeniyetin gereği olarak izah edilirken; Said Halim Paşa'da ise ilerlemenin bu şekilde mümkün olmadığı vurgulanarak Batı'dan ithal edilen kanunların sosyal yapımıza uymadığı için tüm fenalıkların müsebbibi olarak gösterilmiştir. Hayatın gerçeklerine uymayan, toplumun zaruri ihtiyaçlarını dikkate almayan bu kanunların keyfi ve müstebit bir idareyi doğuracağı Said Halim Paşa tarafından savunulmuştur.

Said Halim Paşa Osmanlı Toplumu ile Batı Toplumu arasındaki farklılıklara dikkat çekerek Avrupa Toplumlarında milletlerin mukadderatı üzerinde çok büyük bir nüfuz ve hükme sahip burjuva sınıfının yerine Osmanlı Toplumunda memurlar en faal ve münevver bir unsur teşkil etmektedir. Memurluğa has olan kayıtsızlık, tevekkül, teslimiyet ve mesuliyetten kaçınmak şeklindeki ruh hali, memurları her türlü fedakarlık ve şahsi teşebbüs hislerinden mahrum bırakmaktadır.[14]

Bu yüzden Osmanlı memur tabakasının, Avrupa'daki asilzâde ve burjuva sınıfının ifa ettikleri vazifeyi yerine getirebilmesi mümkün

---

[13] M. Ertuğrul Düzdağ, *age.,* s. 62.
[14] *age*, s. 63.

değildir. Dolayısıyla Batı' daki sosyal sınıfların oluşmadığı bir toplumda toplumun ilerlemesinin devletle göbek bağını kesemeyen Tanzimat'ın bürokratik elitlerinin başlattığı taklidi batılılaşma çabalarıyla gerçekleşmesi mümkün görünmemektedir. Said Halim Paşa, bu yaklaşımının satır aralarında Osmanlı toplumunun kapitalist bir toplum olmadığını dolayısıyla kapitalist üretim tarzının üst yapısal kavramlarını, kanunları ve siyasi müesseselerinin Osmanlı toplumuna transferinin dikiş tutmayacağını iddia ederek kendilerini ilerici ve medeniyetçi olarak niteleyen Tanzimat aydınlarından ayrışmaktadır.

Said Halim Paşa'ya göre Osmanlı siyasi birliği, ırk ve lisan birliğine ve hatta çoğu zaman âdet ve gelenek birliğine bile sahip değildir. Avrupalılara göre ise siyasi birlik, lisan ve mezhep beraberliği ile birbirine bağlı olan kimselerin birleşmesinden meydana gelir. Bu sebeple Paşa Osmanlı siyasal birliğinin Batı'daki gibi milliyet esasına değil İslam birliği ve kardeşliği esasına dayanmaktadır.[15] Buradan hareketle homojen bir etnik ve kültürel yapısı olmayan ve buna rağmen etnik ve dinsel bir çatışmanın o dönem için söz konusu olmadığı, bütün unsurların barış içerisinde bir arada yaşayabildiği bir İslam medeniyet anlayışı söz konusudur.

Ayrıca İslam ve Batı Medeniyeti'nin birbirini tanıma noktasının Batılıların Haçlı savaşları ile yaptığı zulümler, tahrip ve yağmalar

---

[15] Hanefi Bostan, Bostan, M. H. (1986). *Said Halim Paşa'nın Hayatı*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul. s. 72.

olduğunu ifade eder. Ayrıca bu maddeci Batı medeniyetinin din adına yaptığı yağma ve talan düşüncesinin neticesi olan sömürgecilik fikrinin gelişip hız kazanmasıyla artık Doğu Haç adına değil medeniyet ve insanlık adına tecavüze uğramaktadır. Tanzimat aydınları için bir güçlenme beklentisini karşılayan bir kavram olmakla birlikte varlığını koruyabilmek için başvurulan çözüm yolu olan "medeniyet", Said Halim Paşa'nın literatüründe Osmanlıları ve Batılı olmayan diğer milletleri "yok olmak" gibi bir tehdit ile karşı karşıya bırakmaktadır. Dolayısıyla Tanzimat aydınları modernleşme sürecinin başlarında sömürgeciliği (ve ırkçılığı) medeniyet"in doğal, kaçınılmaz sonucu olarak görürlerken, Said Halim Paşa ise Avrupalıların medeniyet kavramı arkasında kendi sömürgeci ve emperyalist hedeflerini gizlediklerini iddia etmektedir.

Said Halim Paşa Tanzimat aydınlarını Batı Medeniyeti'ni insanlığın en yüksek gayesi haline getirmeye çalışmakla suçlamaktadır. "Tanzimatçılar kendilerini, bu medeniyetin, insanlığın bir daha göremeyeceği kadar yüksek bir ruh ve maksat sahibi olduğuna inandırmışlardır. Sanki bundan önce başka medeniyetler gelmemiş ve bundan sonra da gelmeyecek! Veya şimdiki ile öncekiler arasında bu kadar büyük farklar olduğu halde, sonradan gelecekler ile şimdiki arasında fark bulunmayacak."[16] Görüldüğü gibi ona göre dünyanın farklı mekân ve zamanlarında farklı medeniyetler vardır ve bu medeniyetler arasında Batı medeniyetinin tekilliği ve üstünlüğü mutlak olarak kabul edilmemiştir. Tanzimat aydınlarının medeniyet

---

[16] *age.,* s. 72.

anlayışı bölümünde bahsettiğimiz Münif Paşa örneğinde olduğu gibi diğer Tanzimat aydınları içinde medeniyet tektir ve bu da Batı Medeniyeti'dir. Said Halim Paşa'da ise Tanzimatçıların tekil medeniyet anlayışı yerine çoğul medeniyet anlayışı söz konusudur ve bu ayrım İslam Medeniyeti ile Batı Medeniyeti ayırımında somutlaşmakla kalmayarak dünyanın farklı mekan ve zamanlarında çoğul medeniyetlerin olduğu kabul edilmiştir.

İslâm toplumunda insanlar arasında sun'i üstünlük oluşturulamaz. İnsanlar arasında tam bir eşitlik vardır. İslâm toplumunda insanlar ancak düşünce ve ahlâkî farklılıkları ile birbirinden ayrılabilirler. Bu anlamda toplum demokratiktir. Ayrıca insanlar arasındaki doğal olarak var olan farklılıklar İslâm toplumunda ortadan kaldırılmaz. Bunlara saygı gösterilir. İslâm toplumu bu anlamda da demokratiktir. İslâm toplumunun demokratlaşması Batı'da olduğu gibi sınıflar arası bir mücadele, bir hak arama kavgası değildir. Batı'nın toplumsal yapısı bunu gerektirir. Toplumun demokratlaşması dinlerinde zaten var olan halkçı düşüncenin yaygınlaştırılmasından ibarettir. Görüldüğü gibi Said Halim Paşa'da demokrasi ve aristokrasi kavramları alışılmış anlamının dışında karşılık bulmaktadırlar.[17]

İslâm Toplumları ile Batı Toplumlarının bugünkü bunalımlarının nedenleri ve çözüm yolları farklıdır, İslâm Toplumu'nun bu günkü geriliği maddîdir. Doğal maddî yasalar konusundaki bilgisizlikten kaynaklanmaktadır. Bu bilgisizlik nedeni ile maddi olarak çok zor

---

[17] Said Halim Paşa, Yeni Mecmuâ, c. 2, s. 27

koşullara düşmüş ve sonuçta siyasal bağımsızlığını kaybetmiştir. Batı Toplumlarının içerisine düştüğü bunalım ise manevidir.

Doğal ahlakî yasaların bilinmemesinden kaynaklanmaktadır. Bu durum da onun sürekli olarak bir toplumsal bunalım içerisinde yaşamasını sağlamaktadır. Özetle İslâm Toplumu maddi mutluluktan, Batı Toplumu ise manevî mutluluktan yoksundur. İslâm toplumu maddî geriliğini ortadan kaldırmak için Batı'dan yararlanmalı, Batı toplumları ise bu manevî buhrandan kurtulmak için İslâmın öngördüğü ahlâkî ve toplumsal yasaları öğrenmek için İslâm Toplumu'na yönelmelidir.[18]

Said Halim Paşa'nın Osmanlı Devleti'ndeki Yenilik Hareketlerine Bakışı

Siyasi alanda ortaya çıkabilecek eksikliklere göre önlem almanın zaruretine inanan Said Halim Paşa, uygulanan bir siyasal sistemin ne olduğundan ziyade, devlet idaresinde karşılaşılabilecek problemleri çözme konusunda bir toplumda bulunması zorunluluk olan görev bilincini geliştirmenin önemi üzerinde durmaktadır. [19]

Her milletin zaman içerisinde edindiği alışkanlıklarla, politik sistemde ortaya çıkan bazı icraatlarla müdahale edeceğini ve bu icraatları kendi iradesine uygun vaziyete sokabileceğini iddia eden S. Halim Paşa'ya göre, bir milletin ilerlemesi için, yeni reformlara göre devlet ve millet

---

[18] Said Halim Paşa, "İslâmda Teşkilat-ı Siyasiye", *Sebîl'ür-Reşâd,* Çev. Mehmed Akif, *C.*20, sayı: 498, 1338, s. 39

[19] M. Ertuğrul Düzdağ, *Said Halim Paşa Buhranlarımız ve Son Eserleri*, İstanbul, s. 25.

yapısını dizayn etmeye çalışmak yersizdir. Mühim olan bu uygulamaların gerçekleşeceği zaman içerisinde toplumsal yapının zarar görmemesidir. Bu sebeple her toplum kendisine dikte edilen siyasal ve toplumsal değişikliklere karşı refleks gösterecek ve kendi bünyesine uygun olmayan bu zorlamaları kabul etmeyecek veya kendisine göre uygun bir şekilde dönüştürecektir.

Said Halim Paşa'ya göre, "bir milletin yaşadığı gerçek hayatın ihtiyaçları kaçınılmaz şeylerdir. Bunların eksikliği hayatı tahrip eder, onarılmaz yaralar açar. Hayatın sun'i şeylere tahammülü yoktur. İhtiyaçlara uymayan her şey kendiliğinden kaybolmaya mahkumdur. Hayatın katı gerçekleri, hükmünü icra eder; hataları meydana koyar, boş fikirleri ortadan kaldırır."[20]

Osmanlı Devleti için ihtiyaç olan refah ve huzur ortamının oluşması için gerekli olan şartların, bürokratların kendi makamlarından aldıkları yetkiyi ülke ve toplum menfaati için kullanabilmelerine bağlayan Said Halim Paşa, bunun, toplum içerisinde çıkacak olan çatışmaların önüne geçecek bir eğilim olduğunu ifade eder.

Bu özellikleri barındırmayan devlet yöneticilerinin uygulamaları neticesinde oluşacak çatışma ve kaos ortamı anarşiye sebep olabilir.[21] Bu sebepten devlet idarecilerinin siyasi ve içtimai mevzularla alakalı tutumlarının rasyonel olması icab etmektedir. Toplumun kendisi olarak kalabilmesine yardımcı olan temel unsurların, başka bir

---

[20] *age.,* s. 34.
[21] *age.,* s. 10.

toplumun siyasal ve toplumsal uygulamaları uğruna ihmal edilmemesi gerekir. Öyle görülüyor ki, S. Halim Paşa, yapılacak olan anayasa değişiklikleri ile toplumun ilerleme göstereceğini gerçekçi bulmamaktadır.

Bununla birlikte yapılacak olan bu kanuni düzenleme ile toplumun uzak olduğu bazı ayrıcalık ve haklar sunarak, son zamanlarda devlet ve toplum yönetiminde yaşanan gerilemenin ve olumsuz gidişatın engelleneceğini düşünmek kolaycılığa kaçmakla birlikte olumlu sonuç alınmasının mümkün olmadığı bir durumdur. Oysa ki, böyle bir fikrin ortaya çıkması, toplumun temel etkenlerinin görmezden gelinmesine ve mevcut siyasi yapıda uygulanan prensiplerin daha karmaşık hale gelmesine sebep olacaktır. Bu halde toplumun, mazisinde kıymet verdiği kaidelerin yaptırımı azalmakla birlikte, tek tek şahısların çıkarları öncelikli hale gelebilir. Bir toplumun istikbali açısından olumsuz sayılan hususlar, topluma yararlı olması gereken her bireyi, kendi arzuları doğrultusunda hareket eden ve bulunduğu konumdan memnun olmayan kişiler haline getirebilir.

Herhangi bir toplumda bilimsel faaliyetlere ehemmiyet verilmesi ve bu toplumun iktisadi düzeyinin arttırılarak geleceğe hazırlanması gerekiyorsa, bunun için ilerlemiş olan ülkelerin siyasi, idari ve kurumsal sistemlerinin taklit edilmesini kafi görenlere iştirak etmeyen S. Halim Paşa, böyle bir yaklaşımla yönlendirilen herhangi bir toplumun, kimliğini, tarihini, inancını, adet ve geleneğini muhafaza etmesinin ve varlığını idame ettirmesinin imkansız olduğunu düşünmektedir. S. Halim Paşa'ya göre, bir toplumun ilerlemesi için

evvela toplumsal sorunların halledilmesi gerekir. Çünkü ilk etapta sorun olarak nazara alınmayan bu mevzular, toplumda büyük olumsuzluklara yol açabilir. Bu sebeple devlet yönetimi, toplumsal etkenlere önem vererek bu mevzularla alakalı gerçekçi kararlar vermelidir.

Hatta devlet ve toplumda geri dönülmesi imkânsız olan sonuçlara yol açacak bu meseleler, devlet yönetiminin ve idarenin başarısızlığını, toplumsal buhranların derinleşmesine, gelişme adına yapılan icraatlardan beklenen neticelerin elde edilememesine ve devlet yönetimi için lüzumlu olan nitelikli kişilerin yetiştirilememesine neden olacaktır.

S. Halim Paşa'ya göre, "aydınlarımız, bir memleketin müessese-lerinin, en kıymetli birer milli miras olduklarını ve milli müesseselerin terk edilmesinin, milli var oluştan da vazgeçmek demek olduğunu anlayamamışlardır."[22] Toplumun geleneksel kodlarıyla uyumlu siyasal ve toplumsal icraatların yerine, taklidi değişiklikleri gerçekleştirmeye çalışmak, siyasal ve toplumsal yapıda olumsuz bir dönemin başlangıcı olmuştur. Öyle ki, bu dönem, Osmanlı Devleti'nin ve toplumunun farklı problemlerle uğraştığı dönemlerde başlatılmış devlet ve toplumun sürekliliğini oluşturan prensiplerin zarar görmesine neden olmuştur. Siyasi ve içtimai düzenin ilerletilmesi yönünde doğru kararlar vermek için tarihten beri gerçekleştirilen ve her açıdan toplum tarafından kabullenilen düşünceye sahip çıkılmalı ve diğer toplumlar

---

[22] M. Ertuğrul Düzdağ, *age.,* s. 34

nazarında gerilemiş olmaktan ötürü ortaya çıkan geri kalmışlık hissiyatına meydan verilmemelidir.

Bu nokta ele alındığında, Osmanlı Devleti'nin son dönemlerinde siyasal ve idarî yapısında gerçekleştirilen değişikliklerle hedeflenen başarılara ulaşılamayacağını düşünen S. Halim Paşa'ya göre, devlet idaresince topluma verilen siyasi haklar, toplumsal vaziyet ve ihtiyaçlarla denklik göstermesi gerekmektedir. Çünkü, toplumca arzu edilen zorunlu ihtiyaçlar, siyasal düzenin biçimini belirleyecek olan en önemli prensiplerdendir. Buna karşıt olan bütün siyasal hak ve imtiyazlar, siyasal yapı tarafından biçimlendirilmelidir. Buna ilaveten, toplumsal ihtiyaçları karşılamayan siyasal hak ve imtiyazlar, muhteviyat açısından nasıl bir düşünceyle verilirse verilsin, gerçekte toplumun duyduğu ihtiyaçlara göre şekil alacaktır. Bu durumda, siyasal hak ve özgürlüklerin sadece rasyonel olması yeterli olmayacaktır. Son zamanlarda Osmanlı Devleti'nde yaşanılan problemler sebebiyle kilitlenmiş olan idari ve siyasi sisteme tekrardan işlevsellik kazandırmak için Batılı güçlerin faaliyetlerini ve sistemlerini taklit etmeden önce, hâlihazırdaki toplumsal düşünce ve fikriyat her açıdan analiz edilmelidir.

Toplumun hassas olduğu değerler nazara alınmadan veya tam anlamıyla irdelenmeden, bu icraatlar taklit edilirse ortaya çıkacak anlayış farklılıklarının önüne geçilemeyecektir.[23]

---

[23] *age.,* s. 75.

Bu düşünce farklılıkları, aydın-toplum, devlet-halk yabancılaşmasına neden olacaktır. Öyle ki, toplum kendine özgü değerleriyle yabancılaşmamak için ilerleme adına ortaya atılan her düşünceye karşı refleks geliştirip, içine kapanma yolunu seçecektir. Bu durumdaki bir toplumdan, yönetici ve aydınları aracılığıyla devleti kurtarmak için ileri sürülen değişikliklerin hangisinin olumlu, hangisinin olumsuz farkına varmasını beklemek mümkün değildir.

SONUÇ

Said Halim Paşa eserlerinde Doğu ile Batı arasında bir düşmanlık değil bir yardımlaşma gerçekleşmiş olsaydı her iki tarafın da çok şey kazanmış olacağını düşünmekte, tarihsel süreç içerisinde var olduğunu söylediği bu karşıtlığın nedenlerini araştırmıştır. Said Halim Paşa, Batı'yı yakından tanıyan bir düşünürdür.

Said Halim Paşa, Müslüman Doğu ileri olduğu dönemlerde birikimini barbarlık döneminde bulunan Batı'ya cömertçe açmış ve bu şekilde Batı medeniyetinin gelişimine büyük katkıda bulunmuştur. Bunun sonucu olarak bu iki medeniyet arasında bir yakınlaşma ve dayanışma doğmuştur. Fakat bu yakınlaşmadan korkan ruhban sınıfının, dinleri üzerindeki nüfuzlarını kaybetmemek endişesiyle kendi toplumlarına yanlış bilgi vermeleri sonucu aralarına ayrılık tohumları ekilmiştir.[24]

Said Halim Paşa, İslam dünyasındaki Batılılaşma arzusunun ortaya çıkış nedenini, İslam toplumunda bir kısım kimselerin, İslam'ın

---

[24] Said Halim Paşa. *Taassub*, Ahmet İhsan ve Şürekası, İstanbul, 1333. s. 104

ibadetle ilgili esasların yerine getirirken, maddî alanda yapmaları gerekenleri yerine getirmemelerinden dolayı, maddî olarak yükselmek için İslam'ın esaslarından kurtulmanın şart olduğuna inanan bir zihniyete bağlamıştır. Birinci kesim, ihtişamlı maziye tekrar dönüleceğini ümit ederken, ikinci kesim en kısa zamanda İslâmî esasların atılarak yerine, gelişmiş olan Batı'nın esaslarının alınması gerektiği görüşündedir. Said Halim Paşa, İslam Medeniyeti'nin aslında Batı Medeniyeti'nin kaynağı olduğuna, insanlığa parlak bir medeniyeti İslam'ın sunduğuna, ama bunun zamanla unutulduğuna dikkati çekmektedir. Ayrıca Batılıların İslam'ı yanlış anladığını, Batı'yı örnek alan aydınlarımızın da onlarla beraber yanıldıklarını belirtmiştir.

Said Halim Paşa, Batılıların İslam ülkelerinin mevcut durumunu kendi toplumlarının tarihiyle kıyaslayarak geri kalmışlık meselesinin kaynağı olarak İslam dinini gördüklerini ifade etmektedir. Hâlbuki Osmanlı toplumunun tarihiyle Batı toplumlarının tarihinin birbirinden tamamen farklı olduğunu ileri sürer.

Said Halim Paşa, aydın kesimin önceleri Batı'yı tanımadığından ona karşı bir düşmanlık içinde olduğunu, ama zamanla Batı hayranlığının doğmasıyla Batı'ya karşı yöneldiğini belirtmiştir. Batıcı aydınların, teknolojik yönden medenî milletler seviyesine çıkmak için Osmanlı toplumunun sosyal yapısının değişmesi gerektiğini savunmalarının büyük bir hata olarak gören Said Halim Paşa, başka cemiyetlere ait olan kanun ve nizamların alınması suretiyle sosyal yapıyı değiştirmeye çalışmanın çare olmadığını

söyler. Çünkü her toplumu oluşturan siyasî ve sosyal müesseseler birbirinden farklıdır. Bunun böyle olması da tabiîdir. Batı dünyasıyla Osmanlı'nın sosyal yapısı arasındaki farkın, Hristiyanlık ile İslam arasındaki fark kadar büyük olduğunu vurgular.

Said Halim Paşa eserlerinde medeniyet kavramına çok defa değinmekle birlikte bir medeniyet tanımı vermemiştir. Onun medeniyet anlayışı toplumsal yapı, din, ahlak ve milliyet etrafında şekillenmiştir. Müslüman toplumlar için İslâm, medeniyetin temelidir ve din, milliyet ve medeniyet aynı şey demektir. Toplumsal sorunların anlaşılmazlığı bu birlikteliği görmemektir. Ona göre medeniyetin gerilemesinde dinin rolü yoktur. Tam aksine dinin anlaşılmaması, gereklerin yapılmaması gerilemeye sebep olmuştur. Gerilemeye hız katan, medeniyetin temsilcisi ve taşıyıcısı aydınlardır. Aydınlar, Tanzimat'tan sonra şuursuz bir Batılılaşma içine girmiştir. Medeniyeti oluşturan unsurlardan biri de toplumsal yapıdır. Buna dikkat edilmeden yapılan medeniyetler arası taklit toplum için felaket olmuştur.[25]

İslam ve Batı Medeniyeti'nin birbirini tanıma noktasının Batılıların Haçlı savaşları ile yaptığı zulümler, tahrip ve yağmalar olduğunu ifade eder. Ayrıca bu maddeci Batı medeniyetinin din adına yaptığı yağma ve talan düşüncesinin neticesi olan sömürgecilik fikrinin gelişip hız kazanmasıyla artık Doğu Haç adına değil medeniyet ve insanlık adına tecavüze uğramaktadır. Tanzimat aydınları için bir güçlenme

---

[25] Hanefi Bostan, *Bir İslâmcı Düşünür Said Halim Paşa*, İstanbul, 1992, s. 45.

beklentisini karşılayan bir kavram olmakla birlikte varlığını koruyabilmek için başvurulan çözüm yolu olan “medeniyet”, Said Halim Paşa'nın literatüründe Osmanlıları ve Batılı olmayan diğer milletleri “yok olmak” gibi bir tehdit ile karşı karşıya bırakmaktadır. Dolayısıyla Tanzimat aydınları modernleşme sürecinin başlarında sömürgeciliği (ve ırkçılığı) medeniyet”in doğal, kaçınılmaz sonucu olarak görürlerken, Said Halim Paşa ise Avrupalıların medeniyet kavramı arkasında kendi sömürgeci ve emperyalist hedeflerini gizlediklerini iddia etmektedir.

KAYNAKÇA

Bostan, Hanefi, *Bir İslâmcı Düşünür Said Halim Paşa*, İstanbul, 1992

Bostan, Hanefi. *Said Halim Paşa'nın Hayatı*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul. 1986.

Lucıen Febvre, "Sivilizasyon Bir Sözcük ve Bir Fikir Öbeğinin Gelişimi", *Cogito Dergisi,* Sayı: 5, İstanbul, Güz 1995, s. 223–251

M. Ertuğrul Düzdağ, *Said Halim Paşa Buhranlarımız ve Son Eserleri*, İstanbul. 2012.

Said Halim Paşa, "İslâmda Teşkilat-ı Siyasiye", *Sebîl'ür-Reşâd,* Çev. Mehmed Akif, *C.*20, sayı: 498, 1338, s. 39

Said Halim Paşa, "İslâm ve Çağdaş Öncüleri*", Ayaz, İstanbul. 1986, s. 195*

Said Halim Paşa, *Taassub*, Ahmet İhsan ve Şürekası, İstanbul*,* 1333

Said Halim Paşa, Yeni Mecmuâ, c. 2, s. 27

BÖLÜM 9

OSMANLI KÜLTÜRÜNDE ORTA ASYA UNSURLARI[26]

Dr. Öğr. Ü. Ayhan PALA*

*Gazi Üniversitesi, Gazi Eğitim Fakültesi Öğretim Üyesi. aypala@gazi.edu.tr

[26] Bu makale, 18 Haziran 2019 tarihinde Taşkent'te yapılan Orta Asya Türk Kültürünün Anadolu Kültürüne Etkileri Uluslararası Sempozyumunda sunulan yayımlanmamış tebliğin ilâvelerle yeniden yazılmış şeklidir.

Kültürü oluşturan unsurlar şüphesiz çok çeşitlidir. Bunları birtakım gruplar içerisinde toplamak bütünü anlamak bakımından faydalı olabilir. Altı asırlık bir zaman diliminde, çeşitli merhalelerden geçerek oluşan Osmanlı kültürünün panoramasını çizmek için kültür unsurlarını çeşitli devirlerde oluşmuş ana gruplar halinde incelemek mümkündür. Bu ana gruplar, kronolojik sıraya göre, Orta Asya Türk kültürü, İslâm kültürü, hâkim olunan veya komşu coğrafyaların kültürlerinden alınan unsurlar ve Modern Avrupa kültüründen alınan unsurlardır. Bu unsurlardan ilki olan Orta Asya Türk kültürü de şüphesiz çeşitli unsurlardan oluşmuştur. Bu oluşan kültür, İran üzerinden geçerek oradan da bazı unsurlar almış ve bazı değişikliklerle Osmanlı coğrafyasına intikal etmiştir. Bu makalemizde bu ana unsur gruplarından biri olan Orta Asya Türk kültürünün Osmanlı kültüründeki yerini edebiyat, mimarî, mûsikî gibi çeşitli alanlardaki eserleri gözden geçirerek değerlendireceğiz. Maksadımız altı asırlık bir dönemin ana hatlarını çizmek olduğundan, her biri ayrı çalışmaların konusu olabilecek bu unsurlardan sadece bazı misaller vererek Osmanlı kültürünün nasıl oluştuğunu göstermeye ve bütün hakkında bir fikir vermeye çalışacağız.

Orta Asya'dan intikal eden unsurlardan birisi Türk milletinin adıdır. Türk adı ilk defa 420 tarihli bir Pers kaynağında Altaylı kavimler için kullanıldı (Kafesoğlu, 2000: 45; Haussig 1953: 311). Gök Türk devleti Türkçe konuşan bütün kavimleri birleştirince Türk adı hepsinin ortak adı oldu. Bilge Kağan kendisini Türk Kağanı olarak tanıttı. Kendisini bu devletin varisi olarak gören Karahanlı hükümdarı Buğra Han

Harun, 991/992 tarihli sikkesinde Türk Hakan unvanını kullandı (Hunkan 2005: 6). Kâşgarlı Mahmud, meşhur eseri Divanü Lugati't-Türk'te dünya atının yularının Türklere verildiğini yazdı. Daha sonra Ali Şir Nevâyî, Fuzûlî, Babür Şah ve başkaları da kendi kimliklerini Türk olarak belirttiler. Cengiz hanedanından devletler kısa zamanda İslâm dini ile birlikte Türk kimliğini de benimsediler. Bu hanedana mensup Ebülgazî Bahadır Han Şecere-i Türk kitabında bu kimliği benimsediğini göstermektedir.

Orta Asya'dan intikal eden kültür unsurlarının başında Türk dili gelir. Orta Asya Türk kültürü aşiretlerde bütün canlılığı ile yaşamakta idi. Bu aşiretlerin iskânı ile kasaba ve şehirler Türkleşmiştir. Yunus Emre, Aziz Mahmud Hüdayî, Niyazî Mısrî, Şah Hatayî ve Pir Sultan Abdal gibi tekke şairlerinin şiirleri müşterek bir Türkçenin geniş kesimlerce kullanılmasına hizmet etti.

Türk dili ve Sünnî İslâm itikadı Osmanlı Devleti'nde hâkim sosyal sınıf üyeliğinin şartlarından idi. Türkçe, I. Meşrutiyet'le birlikte 1876 anayasasında resmî dil olarak yer aldı. Orta Asya'da binlerce yıl içerisinde oluşmuş ve gelişmiş Türk dili ile o coğrafyada Orhun Âbideleri, Kutadgu Bilig ve Divanü Lügati't-Türk gibi eserler verilmiştir. Türk dili edebiyat, musikî gibi başka kültür unsurlarının da taşıyıcısı olmuştur. Selçuklu ve Osmanlı coğrafyalarında bu dil estetik bakımdan gelişmesine devam etmiş, şiirde Yunus Emre, Süleyman Çelebi, Bâkî, Şeyh Galib, nesirde Sinan Paşa, Evliya Çelebi gibi edibleri yetiştirmiştir. Dede Korkut ve Köroğlu hikâye ve destanları

ise Orta Asya Türk kültürü ile Osmanlı kültürü arasında köprü olmak bakımından mühimdir.

II. Murad devrinde Türk şiiri ve kültürünün canlandırılması ile Türkçeye yapılan tercümeler, üzerinde durulması gereken bir diğer konudur. Cem Sultan'ın Ebulhayr Rumî'ye Sarı Saltuk menkıbelerini toplatması da aynı anlayışın devamı olarak görülebilir (Melikoff 2008: 77; Akalın 1994: 360). Uzun Firdevsî de II. Bayezid'e takdim ettiği Süleymannâme adlı eserinde Turan kahramanı olarak gördüğü Alp Er Tunga menkıbelerini de nakleder (Köprülü 1996: 128). Osmanlı sarayında Uygur harfleriyle yazan bahşı denen kâtiplerin bulunduğu bilinmektedir (Köprülü 1997: 238). Fatih'in Uygur harfleriyle yazılmış bir yarlığı Topkapı Sarayı'nda bulunmaktadır (Arat 1939).

Osmanlı edebî hayatında Orta Asyalı şairlerin tesiri de söz konusudur. Osmanlı coğrafyasına pek çok Orta Asyalı şairin geldiği bilinmektedir. Bu şairlerin mühim bir kısmı ehl-i tariktir ve Osmanlı coğrafyasına mensup oldukları tarikatın edebiyatını ve dünya görüşünü de getirmişlerdir.

Ahmed-i Yesevî tarafından Orta Asya'da kurulan ilk Türk tarikatı olan Yesevîlik Anadolu tasavvuf düşüncesi ve edebiyatının kaynaklarındandır. Ahmed-i Yesevî'nin ve Yunus Emre'nin şiirlerinden aldığımız aşağıdaki ikişer beyit bunu gösteren misallerdendir:

"Işkıng kıldı şeydâ mini cümle âlem bildi mini
Kaygum sinsin tüni küni minge sin ok kirek sin

...
Hâce Ahmed minim atım tüni küni yanar otım
İki cihânda ümîdim minge sin ok kirek sin"

"Aşkın aldı benden beni bana seni gerek seni
Ben yanarım düni güni bana seni gerek seni
...
Yûnus durur benüm adum gün geldükçe artar odum
İki cihânda maksûdum bana seni gerek seni" (İsen 1997: 296-298).

XIII. yüzyılda Doğu Türkçesi'nin merkezlerinden olan Herat, Timurlu Rönesansı diye adlandırılan kültür hamlesinin geliştiği şehirdir. Herat Anadolu Türk yazı dilini en çok etkileyen şehir olmuştur. Timurlular devrinde ve onu takip eden dönemlerde Herat, yetiştirdiği bilgin, şair, yazar ve çeşitli alanlarda sanatkârlar ile Osmanlı kültürünün zenginleşmesine hizmet etmiştir (İsen 1997: 298).

Osmanlı şairlerinin biyografilerini ihtiva eden şuarâ tezkîreleri Devletşah'ın Herat'ta Ali Şir Nevâyî'ye sunduğu Devletşah Tezkiresi ile Ali Şir Nevâyî'nin yazdığı ilk Türkçe tezkîre olan Mecâlisü'n-nefâis'i model olarak almışlardır. Anadolu'da Tezkiretü'ş-şuarâ adı altında kaleme alınan ilk eser Sehî Bey'in Heşt-Behişt'idir. Sehî Bey, Herat tezkirelerinden Bahâristân, Devletşâh Tezkiresi ve Mecâlisü'n-nefâis'i incelediğini, Osmanlı ülkesinde yetişen şâirleri unutulmaktan

kurtarmak için onlara benzeterek bir eser kaleme aldığını bildirmiştir (İsen 1997: 5-6, 17-18, 299).

Ali Şir Nevâyî bütün Türk dünyasının edebiyatında tesir etmiş büyük bir şairdir. Ali Şîr Nevâyî'nin tesirleri Anadolu sahasında da büyük olmuştur. Tezkire yazarı Âşık Çelebi, Adnî (Velî Mahmud Paşa)'nin Nevâyî ile mektuplaştığını yazmaktadır. Fâtih devrinde Nevâyî'nin bulunduğu Herat çevresinden İstanbul'a birçok bilgin, hattat, sanatkâr gelmekteydi. Bu sebeple Anadolu kültür çevresi Çağatay şîvesini tanımakta idi. Ahmed-i Dâî'nin divanında Çağatay şîvesinde yazılmış bir gazeli bulunmakta idi. II. Bâyezid zamanında Bursalı Kandî ve Behiştî, Herat'a gidip dönüşlerinde, Basîrî ise Anadolu'ya yerleşmeğe gelişinde Nevâyî'den ve çevresinden haberler getirmişlerdir. Şair Ahmed Paşa'nın Sultan Bâyezid'in isteği ile Nevâyî'nin otuz üç gazeline nazîreler yazdığını zikreden Âşık Çelebi'ye göre Nevayî, otuz üç gazelini Osmanlı padişahı II. Bayezid'e göndermiştir (Çavuşoğlu 1976: 79).

Osmanlı şairleri nazarında *"emirü'l-kelâm"* olarak tanınan Nevâyî ile görüşmek bir mazhariyet olarak kabul ediliyor ve bunu yapabilenler *"huzûr-ı Nevâyî'ye ermişdir"* diye ifade ediliyordu (Çavuşoğlu 1976: 76-77, 87). Karamanlı Nizâmî gibi bazı Osmanlı şairleri Çağatayca gazel yazıyorlar, Türkçenin bu şîvesinde şiir yazmak bâzı şairler arasında moda haline geliyordu (Sertkaya 1971: 172). Kanunî devrinin başlarında Bursalı Lâmi'î Çelebi, Ali Şîr Nevâyî'nin Ferhad ve Şîrin adlı mesnevîsini Anadolu Türkçesine kazandırmıştır. Âşık Çelebi, on

altıncı yüzyılda Çağatay şîvesiyle veyâ "Nevâyî şîvesiyle" şiir yazan, onu tanzîr eden başka şâirlerden de bahsetmektedir (Çavuşoğlu 1976: 84).

Nevâyî'den önce Anadolu coğrafyasında, Şeyyad Hamza ve Ahmed-i Da'î Doğu Türkçesiyle şiirler yazmışlardı. Nevayî'den sonra Çağatay Türkçesiyle yazan şairler artmıştır. Yavuz Sultan Selim (Selimî), Rahî, Dukâginzade Ahmed Bey, Azmî, Hafız Acem, Şükrî, Nazmî, Niyazî, Sanî, Salahî, Nedim, Şeyh Galib, Karamanlı Nizamî, Fasih Ahmed Dede, Refi-i Amidî, Benlizade İzzet Mehmed Beğ, Vak'anüvis Muvakkitzade Mehmed Pertev, Za'fî, Bahtî, Sâfî, Amrî, Fuzulî, Katibî (Seydî Ali Reis), Sa'î, Nedim-i Kadîm, Râhî, Kaygusuz Abdal, Edirneli Sadık, Subhî bunlar arasında zikredilebilir (Sertkaya: 1970, 1971, 1972, 1976; Eraslan 1968: 41-54; Ersoy 2012: 17-18; Mert 2017: 110; Büyükakkaş 2009: 41-49).

Tanzimat döneminde yetişen aydınlarda görülen Türkistan Türklerini de içine alan Türk milliyetçiliği fikrinin ortaya çıkmasında, 19. yüzyılda Avrupa'da Çağatay Türkçesiyle yazılmış eserlere yönelik yapılan çalışmalar etkili olmuştur. Tahsilini Paris'te tamamlayan Ahmed Vefik Paşa, Avrupa'da bulunduğu sırada Türkoloji faaliyetlerine yakın alâka göstermiştir. Ahmed Vefik Paşa, Hîve hanı Ebulgâzî Bahâdır Han'ın Çağatay Türkçesi ile yazılmış Şecere-i Türk adlı kitabının Osmanlı Türkçesine çevirdiği ilk üç bâbını, Tasvîr-i Efkâr gazetesinde tefrika hâlinde neşretmiş, 1872 yılında da Alî Şîr Nevâyî'nin Mahbûbü'l-kulûb adlı eserini yayımlamıştır. Tanzimat

aydınlarından Alî Suavî (1839-1878) de “Lisân ve Hatt-ı Türkî” adlı makalesini yayımlamıştır (Şen 2014: 82-86). Bu devirde Şemseddîn Sâmî, Ahmed Vefik Paşanın ve Fransız Türkologların tesiri ile Çağatay Türkçesi ile ilgilenmiştir. Á. Vámbéry’nin Türkistan seyahatnamesi de devrin aydınlarınca merakla okunuyordu (Şen 2014: 88).

Osmanlı devrinde İstanbul’daki Özbekler tekkeleri Orta Asya kültürü ile Anadolu arasında köprü vazifesi görmekte idiler. Özbek hacılar hacca giderken hilafet merkezi olan İstanbul’a uğradıklarında bu tekkeler onları misafir ederdi. Bu hacıların Orta Asya’dan gelirken beraberlerinde bazı kitapları da getirdikleri anlaşılmaktadır. Bu cümleden olarak başta Ali Şir Nevâyî olmak üzere pek çok Orta Asyalı şairin divanı bu vasıta ile Anadolu’ya gelmiştir. Buhara’dan gelip İstanbul’da yerleşen Özbekler Tekkesi şeyhi Şeyh Süleymân Efendi 1882 yılında bir Çağatay sözlüğü neşretmiştir (Şen 2014: 86). Hükümdarlar arasında hediye olarak kitap gönderme usulü de yaygındır. Özbek Hânı Abdullah, III. Murad’ın şehzadesi Mehmed’in sünnet düğününe davet edildiğinde bir elçi ile, altın yaldızlı hatt-ı Yâkut ile yazılmış, ciltli ve kılıflı iki Kur’ân-ı Kerim ile Fuzûlî’nin Şâh u Gedâ mesnevîsini göndermişti (Gelibolulu 1996: 23). Bu vasıta ile de Orta Asyalı yazarların kitapları Anadolu’ya geliyordu (Belgelerle 2005: 30, 43, 53, 93; İnal 1973: 512, n. 32).

Dede Korkut hikâyeleri ve Köroğlu destanı Orta Asya’dan intikal eden ve bütün Anadolu halkı tarafından bilinen edebî metinlerdir.

Belh'ten gelerek Konya'ya yerleşen Mevlâna Celâleddin-i Rumî'nin Mesnevî'si ve diğer eserleri Osmanlı kültürünün en mühim kaynaklarındandır. Büyük Türk şairi Yahya Kemal, "Medeniyetimiz Mesnevî ve cihat medeniyetiydi" diyerek bu hususa işaret etmiştir (Tanpınar 2019: 29). Mesnevî hikâyeleri halkın her tabakası tarafından okunan ve dinlenen ortak kültür unsurlarından olmuşlardır. Bu hikâyelerde yansıtılan zihniyet, Osmanlı devri halkının İslâm anlayışının teşekkülünde tesirli olmuştur. Mevlâna'nın Mesnevî'si yalnız Mevlevî tarikatı tarafından okunmamış, bütün tasavvuf muhitlerinde itibarlı bir dinî kaynak olarak kabul edilmiştir. Osmanlı halk İslâmının teşekkülünde büyük rolü olan evliya menkıbeleri de Orta Asya unsurlarını ihtiva eder. Hacı Bektaş Velâyetnamesinde Orta Asya ile Anadolu bağlantısı Ahmed-i Yesevî'nin ocaktan alarak Anadolu'ya attığı eğsi ile ifade edilmektedir. Kazakistan'da Kuş Ata kasabasında görüştüğümüz Bektaş isimli zat da aynı bilgiyi bize anlatmıştı. Bu husus Orta Asya ile Anadolu arasındaki kültür birliğine dair misallerden biridir.

Sır Derya boylarında kurulan Oğuz devletinin kuruluş safhasında Oğuzların Peçeneklerle yaptıkları mücadeleler Dede Korkut hikâyelerinin başlıca konusudur. Hikâyeler sözlü gelenek olarak Anadolu'ya gelirken yollarda yeni unsurlarla zenginleşmiş, Bayburt gibi Anadolu yer isimleri de bu hikâyelerde yer almıştır. Köroğlu destanı da Orta Asya'dan Anadolu'ya gelen bir kültür unsurudur. Bu destan da zamana ve zemine uyarak büyük değişiklikler geçirmiş ve destanlarda tabakalaşmanın bir misalini teşkil etmiştir. Destan

kahramanı Köroğlu Anadolu'ya gelirken Kafkaslar'da Çamlıbel'de konaklamış, sonra Bolu dağlarında karar kılmıştır.

Osmanlı bestekârlarının hocası olarak kabul edilen büyük Türk bestekârı ve mûsikî bilgini Abdülkadir Meragî (1353-1435) Celayiroğulları'nın Bağdad sarayında başhanende iken 1393'te Bağdad'ı zapteden Timur tarafından Semerkand'a götürülmüştür. Semerkand sarayında başhanende ve Timur'a nedim olan Meragî, Şahruh Mirza taht şehrini Herat'a nakledince Herat'a geçmiştir. Meragî, 1421 yılında Bursa'ya gelmiş ve Mekasıdü'l-Elhan adlı eserini Sultan II. Murad'a sunmuştur. Abdülkadir Meragî doğunun yetiştirdiği en büyük bestekâr, mûsikî bilgini ve en büyük hanende olarak tanınmıştır. Abdülkadir Meragî'nin oğlu Abdülaziz, Fatih Sultan Mehmed'e, torunu Mahmud Çelebi de İkinci Bayezid'e birer mûsikî nazariyat kitabı sunmuşlardır (Öztuna 2006: 19-21). Meragî'ye Osmanlı devri Türk mûsikîsinin klasik çizgiyi temsil eden kurucusu demek mümkündür. Şüphesiz Türk mûsikîsi ondan önce de yaşayan bir kültür unsuru idi. Ancak Meragî, Safiyüddin Urmevî'nin kurduğu sistemi geliştirerek sonraki nesillere aktaran büyük bir temsilci olmuştur. Osmanlı ülkesi ile Orta Asya Türk ülkeleri arasındaki kültür münasebeti çerçevesinde mûsikî eserleri de tedavülde olmuştur. Orta Asya dışında Timuroğullarının idaresindeki Hindistan'dan da Osmanlı ülkesine gelen besteler olmuş, bunlar Hindlilerin diye adlandırılmıştır. Safevî İran'ından gelen eserler ise Acemlerin diye adlandırılıyordu.

Tanbur, tanbura, tabl (davul), nakkare, kopuz, sıbızgı gibi pek çok mûsikî âleti Orta Asya'dan Osmanlı coğrafyasına intikal etmiş ve bu coğrafyada tekâmül ettirilmişlerdir. Sıbızgu Vambery'ye göre Türklerin ilk musiki âletidir (Gazimihâl 1975: 14). Bu iptidaî mûsikî âleti bugün de Anadolu'da sipsi adıyla yaşamaktadır. Türklerin en eski sazlarından olan kopuzu Çin kaynakları da zikretmekte ve Türklerin bu saza olan düşkünlüğünden bahsetmektedirler (Gazimihâl 1975: 21). Kopuz daha çok Oğuzlar tarafından kullanılmıştır. Dede Korkut hikâyelerinde de kopuzdan söz edilir. Son yıllarda Göktürk devrinden kalma bir kopuz Moğolistan'da bir mağarada bulunmuştur. Tanbur aslında Sümerlerden beri mevcuttur, ancak Türkler tarafından geliştirilerek bugünkü şekline getirilmiştir. Türk mûsikîsi ses sisteminin kurucusu olan Safiyyüddin Urmevî, 13. Asırda yazdığı Kitâbü'l-Edvâr adlı eserinde, izah ettiği Türk mûsikîsi ses sisteminin Horasan Türk tanburunun (tanbur-ı kebîr-i Türkî veya Horasanî) perdelerine dayandığını açıklamıştır (Öztuna 2006: 249, 369-370). Bütün bu sazların Osmanlı devri Türk mûsikîsinde kullanılmaya devam ettiğini biliyoruz.

Davul, zurna, boru ve zil gibi aletleri takım halinde kullanma ve bu takımları resmî tören ve orduda çaldırma âdetinin Orta Asya'da başladığı anlaşılmaktadır. Bir Çin kaynağı, Orta Asya'dan getirilme âletlerle milâttan iki asır önce böyle bir takımın Çin'de de kurulduğunu yazmaktadır. Çin imparatoru Sung - Tay - Tsung'un M. S. 981'de başkent Biş-Balık'taki Uygur hükümdarına gönderdiği Vang - Yen - Te'nin verdiği bilgiler, Uygurların musikiyi devlet

törenlerinde ve her yerde kullandıklarını göstermektedir (Gazimihâl 1955: 1-2). Orta Asya'da kurulan Türk devletlerinde hükümdarı hükümdar yapan maddî unsurlardan biri de nevbettir. Nevbet, hükümdarlık sarayının kapısında veya çadırının önünde, muayyen zamanlarda, ekseriya namaz vakitlerinde, o zamanın devlet orkestrasının konser vermesi demektir. Hükümdar seferde iken de devlet orkestrası yanında bulunmaktadır. Bu geleneğin Selçuklularda ve Osmanlılarda da devam ettiğini biliyoruz (Köymen 2001: 88-89). Kâşgarlı Mahmud Divanü Lûgat-it Türk'te tuğ kelimesini, *"Hâkanın yanında çalınan kös ve davul"* diye açıklamaktadır. Kâşgarlı'ya göre tuğ aynı zamanda sancak demektir. Kâşgarlı dokuz tuğlu handan bahsederken, bu sayının uğurundan dolayı hükümdarların dokuz tuğ kullandıklarını yazmaktadır (Kâşgarlı 2013: III/127). Osmanlı devrinde askerî mûsikî icra eden Tablhane denen mehter takımı sarayda çadırlara bakan teşkilât içerisinde yer aldığından zamanla mehterhane adıyla anılmıştır. Mehterhane-i Hakanî, II. Mahmud'un Yeniçeri Ocağını lağvetmesiyle ortadan kaldırılmış, yerine Batı kültürüne dayanan Muzıka-yı Hümayûn kurulmuştur.

Osmanlı devlet teşkilâtı ve idare gelenekleri de Orta Asya unsurlarını ihtiva eder. Bu konuda kaynağını Türk töresinden alan örfî hukuktan, Osmanlı hükümdarlarının Bey, Han ve Hakan unvanlarından, Osmanlı padişahlarının imzası olan tuğradan, Tanrı'dan kut almış ailenin ülkeyi idare etmesi anlayışından, hâkimiyetin menşei telâkkisinden, Osmanlı hükümdarlarının kendilerinin efsanevî Türk hükümdarı Oğuz Han'ın soyundan geldiklerini kabûl etmelerinden, sikke ve silahlarda

Kayı boyunun damgasını kullanmalarından, Fatih Sultan Mehmed'in torunlarına Oğuz Han ve Korkut isimlerini vermesinden, Osmanlı Devleti'nin kuruluş döneminde Oğuz töresinin hanedanın hayatında tesirli olduğundan bahseden tarihçi Yazıcıoğlu Ali'nin yazdıklarından, kaynağını Orta Asya Türk kültüründen alan alp geleneğinden, saçı gibi Orta Asya âdetlerinden, Osmanlı padişahlarının cenaze merasimlerinde atlarının eğerlerinin ters döndürülmesi ve ölü aşı gibi âdetlerden, bazı Osmanlı padişahları için de uygulanan tahnid âdetinden, Orhan Bey'in attan düşüp ölen oğlu Süleyman Paşa'nın ve II. Osman'ın atları için mezar yapıldığından, çavuş gibi Orta Asya unvanlarından, nevbet âdetinden, tuğ ve başka pek çok unsurdan bahsedilebilir (Pala 2008; Pala 2012).

Osmanlı kültüründe vakıfların büyük rolü vardır. Binlerce cami, mektep, medrese, kütüphane, hamam, imarethane, hastane ve başka eserler vakıflar vasıtası ile yapılmıştır. Osmanlı vakıfları İslâmî müessese olarak Orta Asya'dan gelen bir geleneğin devamıdır. Ancak Uygurlar devrinde Budist vakıfları da kurulmuştur. İlk Müslüman Türk vakıflarının Karahanlılar devrinde kurulduğu bilinmektedir (Bilhan 1982: 117-124; Hunkan 2014: 17-44). Osmanlı devri vakıf sisteminin zirvesini teşkil etmiş, hemen her sahada vakıf kurularak toplumun hizmetine sunulmuştur.

Osmanlı coğrafyasındaki yer isimlerinde de Orta Asya kültürünün devamı görülür. Anadolu'ya gelen Türkler buradaki şehir adlarını, bazen telaffuzunu değiştirerek muhafaza etmişlerdir: Bursa, Balıkesir

(Paleo Kastro), Konya (İkonyum), İstanbul (Konstantinopolis), İzmir (Smirna), Manisa (Magnesia) v.s. Ancak yeni kurulan yerleşme merkezlerine buraya yerleşen aşiretin veya kurucusunun ismi verilmiştir. Meselâ Bayındır, Bayat, Kayı, Kınık, Yazır, Dodurga gibi Oğuz boylarının isimleri ile Turgutlu, Salihli, Menteşe, Karaman gibi aşiret reislerinin isimleri yüzlerce köy ve kasaba adında kullanılmıştır. Anadolu'da 141 yerleşme merkezinin adı Eymür'dür. Karkın adı 129, Kayı adı 119, Kınık adı 112, Avşar adı 111 merkezde kullanılmıştır. Bunlardan başka diğer Oğuz aşiretlerinin isimleri de çeşitli köy ve kasabalarda kullanılmıştır (Gümüşçü 2002: 358-364; Sümer 2002: 335-357).

Osmanlı Türklerinin din anlayışının Orta Asya coğrafyasında mayalandığı söylenebilir. Orta Asya'da ilk Türk tarikatını kuran Ahmed-i Yesevî ve takipçilerinin faaliyeti ile bir Türk Müslümanlığı teşekkül etmiştir. Kendisini bu geleneğe bağlayan Bektaşîlik ise Anadolu'da teşekkül eden bir Türk tarikatı olarak geniş kitlelerin din anlayışında ve kültüründe müessir olmuştur (Köprülü 1963: 15, 114, 118). Moğol istilâsından sonra Orta Asya ve Horasan'dan gelen Yesevîlik, Haydarîlik, Vefaîlik gibi dinî zümrelere mensup dervişlerin Anadolu'ya Orta Asya kültür ve geleneklerini de getirdikleri şüphesizdir. İran üzerinden Anadolu'ya gelen zümreler arasında Kübrevîlik, Sühreverdîlik gibi Sünnî inançlara sahip olanlar olduğu gibi İslâm öncesi Türk inançlarını taşımaya devam edenler de bulunuyordu. Horasan Melâmetîliğinden kaynaklanan Vefaîlik ile Cavlakîlik ve Haydarîlik Anadolu'da en fazla tesir icra etmiş Ka-

lenderî zümreler olarak görülmektedir. Anadolu'ya XIII. yüzyıl başlarında Dede Garkın isimli bir Türkmen şeyhi tarafından getirilen Vefaîliğin Baba İlyas, Hacı Bektaş-ı Velî ve Şeyh Edebali'yi yetiştirerek Anadolu ve Rumeli'de geniş bir alanda yayıldığı bilinmektedir (Ocak 1980: 53-54; Ocak 1992: 61, 64-65; Pala 1995: 855-894).

Anadolu'nun ve Rumeli'nin Türkmen muhitlerinde geniş bir yayılma sahası bulunan Bektaşî tarikatının kendisini Ahmed-i Yesevî geleneğine bağladığı Bektaşî kültürünün en mühim kaynağı olan *Vilâyetnâme'*de verilen bilgilerden anlaşılmaktadır. Vilâyetnâme'ye göre, Hacı Bektaş-ı Horasanî'nin hocası Şeyh Lokman-ı Perende Hoca Ahmed-i Yesevî'nin halifelerindendir. Ahmed-i Yesevî, Hacı Bektaş'ı Rum abdallarının başı olması için Anadolu'ya göndermiştir. Anadolu'ya gönderdiği Hacı Bektaş'a Peygamberin sancağı, elifî tac, hırka ve çırağ emanetlerini vermiştir. Vilâyetnâme'de yazılan bir menkabeye göre, Türkistan erenlerinden biri, yanan ateşten bir odun alıp Türkistan erenlerinin Rûm'a er gönderdikleri malûm olsun diye Rum ülkesine doğru attı. Dut ağacından bu dalı, Konya'da, Emir Cem Sultan'ın halifesi Hak Ahmed Sultan Hacı Bektaş Tekkesi'nin önüne dikti (Vilâyet-nâme 1958: 5, 16-17). Bugün de aynı yerde bulunan bir ağacın o zaman dikilen ağaç olduğu inancı yaşamaktadır. *Vilâyetnâme'ye* göre Hacı Bektaş-ı Velî Rum erenlerine kendisini şöyle takdim eder: *"Hünkâr, Horasan erenlerindenim dedi. Aslım Muhammed soyundan, Türkistan'dan geliyorum... Mürşidim doksan dokuz bin Türkistan Pirlerinin ulusu Sultan Hâce Ahmed-i*

Yesevî'dir." (Vilâyet-nâme 1958: 19). Babaî isyanından sonra dağılan Amasya'daki Vefaî zaviyesinin yerini alan iki zaviyenin birisini Sulucakarahöyük'te Hacı Bektaş-ı Velî, ikincisini de önce Larende (Karaman), sonra Bilecik'de Şeyh Edebali kurmuşlardı (Ocak 1992: 64-65). Orta Asya Türk kültürünün Anadolu'da ve Rumeli'de en mühim temsilcileri olan Bektaşîlerin Yesevî geleneğini devam ettirdikleri söylenebilir. Bektaşîlerde de Yesevîlerde olduğu gibi merasimlerde Arapça ve Farsça yerine Türkçe tercih edilir, dinî şiirler (hikmet-nefes*)* okunur, kadınlar toplantılara kabul edilirdi. Turnaya veya güvercine dönüşme gibi İslâm öncesi unsurlar her iki tarikatta da yaşamaya devam etmiştir (Melikoff 1993: 178).

Anadolu'da gelişen tasavvuf hareketinin mühim şahsiyetlerinden Yunus Emre'nin de şeyhi Tapduk Baba vasıtasıyla Kalenderî hareketle bir irtibatı olduğu bilinmektedir. Tanınmış Kalenderî şeyhi Barak Baba, Tapduk Emre"nin şeyhidir. (Ocak 1992: 73-74). Bektaşî geleneğinde de Tapduk Emre'nin yeri olduğunu, hatta kendisine "Tapduk" isminin Hacı Bektaş-ı Velî ile görüşmesi dolayısıyla verildiğinin Hacı Bektaş-ı Velî Vilâyetnâmesi'nde yer aldığını da biliyoruz (Vilâyet-nâme 1958: 21). Yunus Emre'nin ceddi hakkında tarihî vesikalarda yer alan bir bilgi, onun Horasan'dan gelen Şeyh Hacı İsmail'in cemaatinden olduğunu göstermektedir (Barkan 1988: 137-138).

Baba İlyas'ın halifelerinden Şeyh Edebali'nin ve başka Kalenderî menşe'li kişi ve zümrelerin de Osmanlı Devleti'nin kurulması ve gelişmesindeki mühim rolleri bugün bilinmektedir (Ocak 1980: 163).

Baba İlyas'ın torunlarından biri olan Âşıkpaşazâde bu devrede Anadolu'da bulunan dört zümreyi Gaziyân-ı Rûm, Ahiyân-ı Rûm, Abdâlân-ı Rûm ve Bâcıyân-ı Rûm olarak saymaktadır (Âşıkpaşazâde 1332: 205). Osmanlı Beyliği topraklarına Hoy, Buhara gibi şehirlerden gelen veya buralardan gelenlere mensup olan Geyikli Baba, Abdal Murad, Abdal Mehmed, Abdal Musa, Postinpûş Baba, Doğlu Baba, Kumral Abdal gibi Kalenderi dervişlerinin gaza ve İslâmlaştırma faaliyetlerinde mühim vazifeler aldıklarını biliyoruz. Babaî isyanının bastırılması ile dağılan Vefaî, Haydarî ve Yesevî dervişlerinin Osmanlı Beyliği'ne gelerek Orhan ve Murad Gazilerin emrinde ve onların sağladıkları imkânlarla fetih hareketlerine katıldıkları bilinmektedir. Geyikli Baba'ya Orhan Bey ve Yıldırım Bayezid'in vakfettiği köyleri bildiren Osmanlı arşiv vesikaları günümüze kadar gelmiştir 1. Murad tarafından Postinpuş Baba'ya Bursa Yenişehri'nde bir zaviye inşa ettirildiği de bilinmektedir (Ocak 1992: 88-90; Barkan 1942: 109-110, 279-359; Uzunçarşılı 1972: 531).

Osmanlı Türklerinin din anlayışında büyük ağırlığı olan gazâ unsuru da kaynağını Orta Asya'dan alır. Orta Asya'da alp denen yiğit savaşçı tipi İslâmla beraber gaziye dönüşmüşse de hemen ortadan kalkmamıştır. Anadolu'ya gelen Türkler bu iki kavramı birlikte kullanmışlardır. Danişmend Gazi, Belek Gazi gibi misaller yanında Osman Gazi'nin silah arkadaşları Abdurrahman Gazi, Konur Alp, Aykut Alp gibi isimler bu iki kavramın birlikte kullanıldığını göstermektedir. Anadolu'daki Türk edebiyatının ilk örneklerinden

olan Âşık Paşa'nın Garibnâme adlı eserinde alplık genişçe yer alır ve bir alpta bulunması gereken vasıflar sayılır.

Belh'den gelerek Selçuklu coğrafyasında yerleşen Mevlâna Celâleddin-i Rumî'nin esaslarını belirlediği Mevlevîlik, Osmanlı din anlayışında ve kültüründe büyük bir ağırlığa sahiptir. Yavuz Sultan Selim'in sefere çıkarken Mevlâna dergâhını ziyaret ettiği bilinmektedir. Osmanlı'nın İstanbul, Edirne, Selânik, Konya, Kahire gibi büyük şehirlerinde kurulan Mevlevî dergâhları devrin konservatuarları gibi hizmet görürdü. Itrî, Dede Efendi, Zekaî Dede gibi büyük bestekârlar buralarda yetişmişlerdi. Bilhassa İstanbul'daki Galata ve Yenikapı mevlevîhaneleri yetiştirdikleri Şeyh Galib gibi büyük şairler ve Hammamîzade İsmail Dede Efendi gibi bestekârlar ile Osmanlı kültürünün merkezlerini teşkil etmişlerdir.

Nakşibendîlik de Orta Asya menşeli bir tarikat olarak Osmanlı'da yaygındı. Orta Asya'nın en yaygın tarikatı olan Nakşibendîlik zamanla çeşitli kollara ayrılmış, bunlardan Ahrâriyye, Ubeydullah Ahrâr'ın halifesi Kütahya Simavlı Molla Abdullah-ı İlâhî vasıtasıyla Anadolu'ya getirilmiş ve Anadolu, Orta Asya'dan sonra Nakşibendîğin ikinci büyük merkezi olmuştur. Ubeydullah Ahrâr'ın diğer halifesi Emir Buharî ise İstanbul'a gelerek tarikatı burada yaymaya başlamıştı. İstanbul'daki ilk Nakşibendî tekkesi 1490 yılında Abdullah-ı İlâhî tarafından Zeyrek'te kurulmuştur. Abdullah-ı İlâhî yerini Emir Buharî'ye bırakarak Evrenosoğullarının merkezi olan Vardar Yenicesi'ne gitmiştir (Algar 2006: 335, 337-338).

Osmanlı Müslümanlığının Matûridî temelleri de aynı coğrafyada teşekkül etmiştir. İlk Türk medresesi Karahanlı Tamgaç Han İbrahim (1041-1068) tarafından Semerkand'da kurulmuştur (Hunkan 2014: 17-44). Buhara, Semerkand gibi merkezlerdeki medreselerde öğretilen kitabî Müslümanlık Hanefi Matûridî esaslarına dayanıyordu. Zaman zaman Şafiî mezhebi medreselerde ön plana çıkmışsa da neticede Hanefî mezhebi hâkim olmuş ve Anadolu'ya intikal etmiştir. Osmanlı medreselerinde ağırlıklı olarak Fahreddin er-Razî ekolünün hâkim olduğu ve Molla Fenârî, Molla Yegân, Hızır Bey ve takipçileri ile bu ekolün devam ettiği bilinmektedir. İlk Osmanlı medreselerinde ders veren müderrislerin çoğu İslâm dünyasının tanınmış ilim merkezlerinde yetişmişler, sonradan gelerek Osmanlı medreselerinde istihdam edilmişlerdir. Bilhassa ilk devirlerde bu böyledir. Taşköprülüzade, Orta Asya şehirlerinden Osmanlı coğrafyasına gelen veya tahsil için o şehirlere gidip döndükten sonra Osmanlı medreselerinde ders veren pek çok kişi hakkında bilgi vermektedir. Molla Burhaneddin Haydar Herevî, Molla Ali Semerkandî, Molla Kuşçuzade (Ali Kuşçu), Molla Musannifek bunlardandır. Yıldırım Bayezid'in damadı Şeyh Şemseddin Buharî (Emir Sultan) de Osmanlı coğrafyasında, Bursa'da karar kılmış bir mutasavvıf olarak mühim bir isimdir. Hâce Ubeydullah, Emir Buharî gibi birçok mutasavvıf da Buhara, Semerkand, Herat, Şaş (Taşkent) gibi şehirlerden Osmanlı coğrafyasına gelerek faaliyette bulunmuşlardır (Taşköprülüzade 2007: 67-68, 73, 94, 153-158, 209-211, 269-271). XIV-XVI. yüzyıllarda Anadolu'dan İslâm ülkelerine tahsil için giden âlimlerden ellisinin İran'da, yirmi yedisinin Mısır'da, onunun Maveraünnehir'de,

dokuzunun Suriye ve ikisinin Irak'ta öğrenim gördüğü tesbit edilmiştir (İpşirli 2003: 330; Lekesiz, 27-32; Bilge 1984: 5-6, 11, 29-30). Orta Asya'dan Osmanlı coğrafyasına gelen Ali Kuşçu'nun Osmanlı astronomi bilgisinin teşekkülünde yeri mühimdir. Osmanlı medreselerinde, Ali Kuşçu tarafından Fatih Sultan Mehmed adına telif edilen matematik kitabı Muhammediyye ve astronomi kitabı Fethiye okutulmuştur (Uzunçarşılı 1965: 31). Orta Asya'daki Buhara, Semerkand gibi şehirlerdeki medreselere gidenler bu şehirlerde hâkim ilim anlayışını Osmanlı coğrafyasına getirmişlerdir. Osmanlı medreselerinde okutulan bazı kitapların da Orta Asyalı müelliflerin eserleri olduğu bilinmektedir. XV-XVI. yüzyıllarda Osmanlı medreselerinde okutulan otuz üç kitaptan yedisinin Maveraünnehir, Harizm ve Fergana'da yetişen müelliflere ait olduğu anlaşılmaktadır (İpşirli 2003: 329).

Mimarî alanında da Orta Asya tesiri söz konusudur. Anadolu'nun fethinden sonra buraya yerleşen Türkmenler kısa zamanda Orta Asya'dan getirdikleri mimarî geleneklere bu coğrafya unsurlarını da ekleyerek büyük mimarî eserleri ortaya koymuşlardır. Temelleri Orta Asya'da atılan Türk sanatında, Anadolu'da, XII. yüzyıldan başlayarak, her alanda çok taraflı, zengin ve parlak bir gelişme görülmüştür. Uygurlar ve Karahanlılardan gelerek, Büyük Selçuklularda devam eden kubbe yapımı, Anadolu Türk mimarîsinde dünyada bir eşi olmayan, muazzam abidevî sonuçlara ulaşmıştır. Bunu en canlı olarak cami mimarîsinde görmek mümkündür (Aslanapa 1991: 1). Osmanlı mimarîsinin Karahanlı, Gazneli ve Büyük Selçuklu

dönemlerinin devamı olduğu süsleme unsurlarından da anlaşılabilir. Bu ülkelerde XI. ve XII. yüzyıllarda ortaya çıkan rûmî ve palmetler ile birbirini kesen sekizgen ve altıgenlerden meydana gelen geometrik süslemeler, Anadolu'da Selçuklu ve Osmanlı sanatında XVI. yüzyıl başlarına kadar devam etmiştir (Aslanapa 1989: 306).

Osmanlı otağları Gök Türklerden beri gelen geleneğe dayanıyordu (Piacentini 2009: 18). Hatta, Fatih'in yaptırdığı Topkapı Sarayı'nda da aynı anlayışı görmek mümkündür (Esin 2006: 29, 32, 79, 114). Çadır ve mezar (kurgan) mimarîsi eski Türklerdeki kozmolojik tasavvurlar ve dinî inançlar ile bağdaştırılmıştır. Yurt (çadır) üzerinde bulunan kubbe bir mikrokozmos olarak kabul ediliyordu (Roux 1994: 84; Çoruhlu 1999: 49, Eliade 1991, s. 33-34).'dan). Türk kümbetlerinin mimarisi de bu anlayışla izah edilmiştir (Esin 2006). Anadolu'nun en önemli mezar anıtlarından biri olan Tercan'da, Mama Hatun Kümbeti'nin Maveraünnehir'de, Aral gölünün doğusunda bulunan Tagisken'de, M. Ö. IV-VI. yüzyıla tarihlenen eski mezar anıtları ile benzerliği üzerinde durulmuştur. Tercan Kümbedi'nin şekli, ana hatları ile bu türbelere benzemektedir. Bu kümbetler Anadolu'daki diğer kümbet şekillerinin de Orta Asya'ya bağlandığını göstermektedir (Aslanapa 1991: 103-104). Doğu Anadolu'da bulunan koç başlı mezar taşları ve Ahlat mezarlarındaki mezar taşları Orta Asya'dan Osmanlı mezar kültürüne geçiş için köprü gibidirler.

Anadolu'da Selçukluların yüksek kültürünü en canlı şekilde aksettiren eserler olan kervansarayların, plânları ve bazı süsleme motifleri yine Karahanlı, Gazneli, Büyük Selçukluların Ribat adını verdikleri daha

önceki kervansaraylarına dayanmaktadır (Aslanapa 1991: 112). Osmanlı devri kervansarayları da aynı çizginin gelişerek devamıdır.

Türk çini sanatının geçmişi Uygurlara kadar takip edilebilmektedir. Karahoço harabelerinde bulunan sırlı tuğlalarla başlayan bu gelenek Karahanlılar, Gazneliler, Harezmşahlarla devam etmiş, Selçuklulardan Osmanlılara intikal etmiştir (Aslanapa 1989: 317-322).

Türk halı sanatının kaynağı, bazı araştırmacılarca M. Ö. III. asra ve Asya Hunlarına ait olduğu düşünülen Pazırık halısına kadar götürülmektedir (Aslanapa 1987: 9-10). Kilim ve diğer dokuma türleri de Orta Asya'dan gelen konar-göçer Türkmenler tarafından Anadolu'ya getirilmiştir. Anadolu'da bu gelenek Uşak, Gördes, Yağcıbedir, Bergama, Yahyalı gibi halıcılık merkezlerini doğurmuştur.

Minyatür ve kitapçılık sanatlarında da kaynak Orta Asya olmuştur. Minyatür sanatında Uygur tesirleri Tebriz ve Meraga gibi İlhanlı merkezlerinde görülmüş ve bu sanat dalı çok gelişmiştir (Aslanapa 1977: 53). Herat'ta Hüseyin Baykara'nın himayesinde minyatür sanatını zirveye çıkaran Bihzad'ın bazı eserleri Osmanlı coğrafyasına da gelmiştir.

Avrupa ülkelerinde Türk kâğıdı denen ebru sanatının kaynağının Buhara olduğu sanılmaktadır (Derman 1977: 7). Ancak kitapçılık sanatlarının bu dalı Osmanlı devrinde yetişen büyük sanatkârlar elinde en mükemmel örneklerini vermiş ve Avrupa'ya geçerek orada da yayılmıştır.

Osmanlı gösteri sanatlarındaki bazı unsurların da Orta Asya kaynaklı olduğu üzerinde durulmuştur. Türkistan'da yüzünü beyaza boyayarak oyuna çıkan ve masharabaz denilen bir soytarı türü, Buhara emirinin sarayında günlük hayattan gülünç sahneler sergileyen sanatçılar, yine Buhara'da bacaklarının arasından bir sopa geçirip çocukların atçılık oynamaları gibi oyun alanına çıkan soytarılar, Osmanlı şenliklerindeki bazı gösterilerin kaynağı olarak görülmektedir. Türkistan'da sesini çeşitli biçimlerde kullanarak bir hikâyeyi dramatize eden sanatçıların, Osmanlı devri meddahı ile bağlantısı olduğu muhakkaktır (Nutku 1987: 2-3)

Netice olarak, Osmanlı kültürünün Orta Asya'dan gelen unsurlarının Horasan'da ve İran'da yeni bir şekle girerek Selçuklu'ya ve Osmanlı'ya intikal ettiğini ve Osmanlıda bu kültürün en mükemmel şeklini aldığını ifade etmek gerekir. Şüphesiz bu tekâmülde hâkim olunan coğrafyalardan alınan unsurların da bir rolü vardır. Ancak o husus başka bir makalenin konusudur.

BİBLİYOGRAFYA

Akalın, Şükrü Haluk. (1994). "Ebulhayr Rumi". *TDV İslâm Ansiklopedisi,* C. 10, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yay. 360-362.

Algar, Hamid. (2006). "Nakşibendiyye", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, C. 32, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yay. 335-342.

Arat, R. Rahmetî. (1939). "Fatih Sultan Mehmed'in Yarlığı", *Türkiyat Mecmuası,* 1936-1939, 6: 285-322.

Aslanapa, Oktay. (1977). "Minyatür Sanatı", Yüzyıllar Boyunca Türk Sanatı (14. yüzyıl). Haz. Oktay Aslanapa, İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yay., 53-55.

----. (1987). *Türk Halısının Bin Yılı,* İstanbul: Eren Yay.

----. (1989). *Türk Sanatı,* İstanbul: Remzi Kitabevi Yay. (2. bs.).

----. (1991). *Anadolu'da İlk Türk Mimarîsi,* Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yay.

Âşıkpaşazâde Tarihi. (1332). nşr. Âlî Beğ, İstanbul.

Barkan, Ö. Lütfi. (1942). "Osmanlı İmparatorluğunda Bir İskân ve Kolonizasyon Metodu Olarak Vakıflar ve Temlikler, İstilâ Devirlerinin Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zâviyeler", Vakıflar Dergisi, 2: 279-304.

----. (1988). *Hüdavendigâr Livası Tahrir Defterleri I,* Ankara: Türk Tarih Kurumu Yay.

Belgelerle Osmanlı-Türkistan İlişkileri (XVI-XX. Yüzyıllar). (2005). Ankara: Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü Osmanlı Arşivi Daire Başkanlığı Yay.

Bilge, Mustafa. (1984). *İlk Osmanlı Medreseleri,* İstanbul: İ. Ü. Edebiyat Fakültesi Yay.

Bilhan, Saffet. (1982). 900 Yıllık Bir Türk Öğretim Kurumu Buğra Han Tamgaç Medresesi Vakıf Belgesi I, Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi, XV/2: 117-124.

Büyükakkaş, Ahmet. (2009). "16. Yüzyıl Şairi Râhî'nin Çağatayca Şiirleri", *TÜBAR,* XXV, Bahar: 41-49.

Çavuşoğlu, Mehmed. (1976), "Kanunî Devrinin Sonuna Kadar Anadolu'da Nevâyî Tesiri Üzerine Notlar", *Atsız Armağanı,* İstanbul: Ötüken Yay. 75-90.

Çoruhlu, Yaşar. (1999). “Kurgan ve Çadır (Yurt)’dan Kümbet ve Türbeye Geçiş”, *Geçmişten Günümüze Mezarlık Kültürü ve İnsan Hayatına Etkileri Sempozyumu 18-20 Aralık 1998 AKSM İstanbul,* İstanbul: Mezarlıklar Vakfı Yay. 47-62.

Derman, M. Uğur. (1977). *Türk Sanatında Ebrû,* İstanbul: Ak Yay.

Eraslan, Kemal. (1968). “Seydi Ali Reis'in Çağatayca Gazelleri‘, *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi,* 16: 41-54.

Ersoy, Ersen. (2012). “XVI. Asır Osmanlı Sahası Şairlerinden Subhî'nin (ö. 1548/49) Çağatayca Şiirleri”, *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi,* 47: 17-36.

Esin, Emel. (2006). *Türklerde Maddi Kültürün Oluşumu,* İstanbul: Kabalcı Yay.

Gazimihâl, Mahmut R. (1955). *Türk Askerî Muzıkaları Tarihi,* İstanbul: Maarif Vekaleti Yay.

----. (1975). *Ülkelerde Kopuz ve Tezeneli Sazlarımız,* Ankara: Kültür Bakanlığı Millî Folklor Araştırma Dairesi Yay.

Gelibolulu Mustafa ‘Âlî. (1996). *Câmi’u’l-Buhur Der Mecâlis-i Sûr,* edisyon kritik ve tahlil: Ali Öztekin, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yay.

Gümüşçü, Osman. (2002). “XVI. Yüzyıl Anadolu’sunda Oğuz Boy Adlı Yerleşmeler”, *Türkler,* Ankara: Yeni Türkiye Yay. C. 6: 358-364.

Haussig, H. W. (1953). “Theophylaktos Exkurs über die Skytischen Völker”, *Byzantion,* XXIII: 275-436.

Hunkan, Ömer Soner. (2005). “Orta Asya’da X-XIII. Yüzyıllarda “Türk” Adı Üzerine Bazı Kayıtlar”, *Türkiyat Araştırmaları,* 2: 5-12.

----. (2014). “Ortaçağ Semerkand’ında İlk Modern Türk Üniversitesi: Tamgaç Han İbrahim Medresesi”, *Trakya Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi,* 4/8, Temmuz: 17-44.

İnal, Güner. (1973). “Şah İsmail Devrinden Bir Şehname ve Sonraki Etkileri”, *İ. Ü. Edebiyat Fakültesi Sanat Tarihi Yıllığı,* V: 497-529.

İpşirli, Mehmet. (2003). “Medrese, Osmanlı Dönemi,” *TDV İslâm Ansiklopedisi*, C. 28, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yay. 327-333.

İsen, Mustafa. (1997). *Ötelerden Bir Ses: Divan Edebiyatı ve Balkanlarda Türk Edebiyatı Üzerine Makaleler,* Ankara: Akçağ Yay.

Kafesoğlu, İbrahim. (2000). *Türk Millî Kültürü,* İstanbul: Ötüken Neşriyat (20. bs.).

Kaşgarlı Mahmud. (2013). *Divanü Lûgat-it Türk,* çev. Besim Atalay, Ankara: Türk Dil Kurumu Yay. (6. bs.).

Köprülü, M. Fuad (1997). "Bahşı", *İslâm Ansiklopedisi* c. II, Ankara: Millî Eğitim Bakanlığı Yay. 233-238.

----. (1963). *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar,* Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yay. (3. bs.)

Köprülü, Orhan Fuad. (1996). "Firdevsî, Uzun", *TDV İslâm Ansiklopedisi,* C. 13, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yay. 127-128.

Köymen, Mehmet Altay. (2001). *Büyük Selçuklu İmparatorluğu Tarihi,* c. III, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yay. (4. bs.).

Lekesiz, Hulusi. (1989). *Osmanlı İlmî Zihniyetinde Değişme.* Yüksek Lisans Tezi. Ankara: Hacettepe Üniversitesi.

Melikoff, Irene. (1993). *Uyur İdik Uyardılar,* ter. Turan Alptekin. İstanbul: Cem Yay.

----. (2008). Destan'dan Masal'a Türkoloji Yolculuklarım. İstanbul: Demos Yay.

Mert, Abdullah. (2017). "Osmanlı Şairlerinin Çağatay Türkçesiyle Yazdıkları Şiirlerde Kullandıkları Dil Üzerine", *SUTAD,* Bahar 41: 107-118.

Nutku, Özdemir. (1987). *IV. Mehmet'in Edirne Şenliği (1675).* Ankara: Türk Tarih Kurumu Yay. (2. bs.).

Ocak, Ahmet Yaşar. (1980). Babaîler İsyanı. İstanbul: Dergâh Yay.

----. (1992) *Kalenderîler.* Ankara: Türk Tarih Kurumu Yay.

Öztuna, Yılmaz. (2006). *Türk Mûsikîsi: Akademik Klasik Türk San'at Mûsikîsinin Ansiklopedik Sözlüğü.* Ankara: Orient Yay.

Pala, Ayhan. (1995). "Yesevîlikten Bektaşîliğe Türk Müslümanlığı", *Erdem,* 7/21: 855-864.

----. (2008). "Osmanlı Hanedanının Kullandığı İsimler", *Düşünen Siyaset,* 8: 241-249.

----. (2012). “Seljuklar we Osmanly Döwletlerine Degişli Köşklerdaki Oguz-Türkmen Dapleri”, *Miras Ylmy-Köpçülikleyin Zurnal,* 2/2012: 66-84.

Piacentini, Valeria Fiorani. (2009). “A New Global History: Turkic Identity and Tradition Versus Modernization”. *Globalization and Turkic Civilization Bishkek, May 28-31, 2007*. Bishkek: Manas University, 11-22.

Roux, Jean-Paul. (1994). *Türklerin ve Moğolların Eski Dini.* Çev. Aykut Kazancıgil, İstanbul: İşaret Yay.

Sertkaya, Osman Fikri. (1970). “Osmanlı Şairlerinin Çağatayca Şiirleri I”. *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi,* 18: 133-138.

----. (1971). “Osmanlı Şairlerinin Çağatayca Şiirleri II”. *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi,* 19: 171-184.

----. (1972). “Osmanlı Şairlerinin Çağatayca Şiirleri III: Uygur Harfleri ile Yazılmış Bazı Manzum Parçalar I”. *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi,* 20: 157-184.

----. (1976). “Osmanlı Şairlerinin Çağatayca Şiirleri IV”. *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi,* 22: 169-189.

Sümer, Faruk. (2002). “Anadolu'da Oğuz Boylarına Ait Yer Adları”. *Türkler.* Ankara: Yeni Türkiye Yay., C. 6: 335-357.

Şen, Mesut. (2014). “Tanzimat Aydınlarının Çağatay Türkçesi‘ne Bakışı ve Şemseddîn Sâmî'nin Tesiri”. *Turkish Studies,* 9/9: 81-102.

Tanpınar, Ahmet Hamdi, *Yahya Kemal*. Dergâh Yayınları, İstanbul 2019 (13. bs.).

Taşköprülüzâde İsâmuddin Ebu’l-Hayr Ahmet Efendi. (2007). *Osmanlı Bilginleri, Eş-Şakâiku’n-Nu’mâniyye fî Ulemâi’d-Devleti’l-Osmâniyye.* Çev. Muharrem Tan. İstanbul: İz Yay.

Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. (1965). *Osmanlı Devleti’nin İlmiye Teşkilâtı.* Ankara: Türk Tarih Kurumu Yay.

----. (1972), *Osmanlı Tarihi,* cilt I, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yay. (3. Bs.).

Vilâyet-nâme, Menâkıb-ı Hunkâr Hacı Bektâş-ı Velî. (1958). Haz. A. Gölpınarlı. İstanbul: İnkılâp Kitabevi Yay.

BÖLÜM 10

İSTANBUL BOĞAZI'NIN SAVUNMA ÖNLEMLERİ KAPSAMINDA BOĞAZ KALELERİNİN TAHKİMİ (1789-1792)

Doç. Dr. Seydi Vakkas TOPRAK*

*Adıyaman Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü,
seyditoprak@gmail.com

GİRİŞ

Boğazlardan geçiş İstanbul'un fethinden itibaren tek taraflı olarak Osmanlı Devleti'nin egemenliğindeydi. Kırım gibi Karadeniz'in etrafındaki yerlerin fethiyle de bu hâkimiyet pekişmiştir. Osmanlı Devleti, anlamlaşmalarla bazı devletlerin ticaret gemilerine Boğazlardan geçiş izni veriyordu. Ancak Karadeniz'in kuzeyinde bulunan Rusya'nın güçlü bir devlet olarak belirmesi ve güçlünü artırmak için sıcak denizlere ulaşma hedefiyle ortaya çıkması Boğazlar Meselesini ortaya çıkarmıştır. Çünkü Karadeniz'e çıkan Boğaz'ın üzerinde bulunan Osmanlı Devleti'nin başkenti bu suyoluna girmeyi başaran savaş gemilerinin hedefi konumundaydı. Bu nedenle savaş gemilerinin Boğaz'dan geçişi bir egemenlik sorunuydu[27].

Nitekim XVII. yüzyılın son çeyreğinden itibaren Karadeniz'e çıkmak için girişimlerde bulunmaya başlayarak Osmanlılar aleyhine oluşan kutsal ittifaka dâhil olan Rusya, 1696'da Azak ve çevresini ele geçirerek Karadeniz'e ve sıcak denizlere bir çıkış yolu aralamıştır[28]. İstanbul Antlaşması (1700) ile Azak'ı alarak sıcak denizlere inme hazırlıklarına başlamış[29], ancak Osmanlı Devleti ile yaptığı savaşı

---

[27] Renée Pithon, "Karadeniz ve Boğazlar Meselesi", (Çeviri ve transkripsiyon: Hüseyin Nuri ve Erdoğan Keleş), *Tarih Okulu Dergisi*, (6) 2010, s. 73.

[28] Rusya'nın sıcak denizlere ulaşma çabası ve ilk kez Azak'ı ele geçirmesi için bkz: Akdes Nimet Kurat, *Rusya Tarihi*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1999, s. 252-254.

[29] Azak'ı 1696'da ele geçiren Rusya'nın esas amacı Karadeniz'e açılabilmekti. İstanbul Antlaşmasıyla Osmanlı başkentinde elçilik açma hakkı kazanan I. Petro'nun Osmanlı'daki ilk elçisi Tolstoy'dan istediği bilgiler Osmanlı donanmasının Karadeniz'e yönelik hazırlıklarıyla ilgiliydi. M. R. Arunova-F. S. Oreşkova,

kaybederek Prut Antlaşması (1711) ile geri çekilmek zorunda kalmıştır.

Prut Antlaşmasından sonra da güneye inme siyasetinden vaz geçmeyen Rusya, 1736-1739 savaşlarında Azak ve Kırım'a yönelik işgal girişimlerinde bulunarak Karadeniz'e ulaşamaya çalışmış ancak Belgrat Antlaşması (1739) ile emeline kavuşamamıştır. Karadeniz'in batısı, Kırım ve Kafkasya yönlerinde güneye doğru hâkimiyet alanını genişletmeye çalışan Rusya, nihayet Osmanlı Devleti ile girdiği 1768-1774 savaşı sırasında Akdeniz ve Karadeniz'e açılmayı başarmıştır. Şöyle ki; Baltık Denizi, Atlas Okyanusu ve Cebelitarık Boğazı yoluyla Akdeniz'e gelerek Ege Denizi ve Mora'da Osmanlı Devleti ile savaşmıştır. Osmanlı donanmasını 6-7 Temmuz 1770 gecesi Çeşme'de yakarak Çanakkale Boğazı'nın geçilebileceğini göstermiştir. Diğer taraftan Balkanlar ve Kafkasya üzerindeki askerî harekâtını devam ettirmiş ve 1771'de Kırım'ı işgal ederek Karadeniz'e ulaşmayı başarmıştır[30].

Savaşın ardından Küçük Kaynarca Antlaşması (1774) ile Azak, Kerç, Kılburun ve Özi arasındaki bölgeyi alarak fiilen Karadeniz'e açılmıştır[31]. Kırım'a bağımsızlık sağlayarak ilhak zemini hazırlamış,

---

Tolstoy'un Gizli Raporlarında Osmanlı İmparatorluğu, (Çev. İbrahim Allahverdi, Yayına haz. İlyas Kamalov), Yeditepe Yay., İstanbul 2006, Giriş s. XI, s. 61-74.

[30] 24 Haziran 1771'de Ur-Kapu Kalesinin Rusların eline geçmesi, Kırım Seraskeri İbrahim Paşa'nın esareti ve Kırım'ın işgali için bkz: İsmail Hami Danişmend, *İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi*, IV, Yürkiye Yayınevi, İstanbul 1961, s. 51-52; İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi,* IV/I, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1988, s. 406-410.

[31] Danişmend, *a.g.e.*, s. 57-58.

Eflak ve Boğdan üzerinde özel bir statü sağlayarak Karadeniz'in kuzeyinde stratejik alanları ele geçirmiştir. Ayrıca ticaret amacıyla bile olsa Karadeniz'den Akdeniz'e serbestçe geçiş hakkı elde etmiştir[32].

Böylece Karadeniz'de donanma inşa etme imkânı bulduktan sonra denizden İstanbul Boğazı, karadan Balkanlar ve Kafkasya yönünde askerî hazırlıklara girişmiştir[33]. Nihayetinde 1783'te Kırım'ı topraklarına katarak Boğazlar için tehlike olduğunu göstermiştir. Nitekim Kırım'ı geri alarak Rusya'yı Karadeniz'den ve Boğazlardan uzaklaştırmak isteyen Osmanlı Devleti 1787'de bu devlete savaş ilan ettiğinde karşısında Avusturya'yı da bulmuştur. Beş yıl süren savaş yenilgiyle sonuçlanınca Boğazlardaki tehlike daha da büyümüştür.

XVIII. yüzyılın ikinci yarısında Rusya'nın büyüyerek Karadeniz'de askeri güç bulundurmasından endişeye düşen Osmanlı Devleti, Boğazları tahkim etmeye mecbur kalmıştır[34]. Osmanlı Devleti, daha 1768-1774 savaşı devam ederken, özellikle Kırım'ın işgali neticesi Rusya'nın Karadeniz'e çıkış yolu bulması üzerine İstanbul'un ve Boğazların güvenliğini sağlamak için önlemler almaya başlamıştır[35].

---

[32] Rodric H. Davison, "Küçük Kaynarca Antlaşmasının Yeniden Tenkidi", *Tarih Enstitüsü Dergisi*, (10-11) 1979-1980, s. 344.
[33] Bülent Şener, "Türk Boğazlarının Geçiş Rejiminin Tarihi Gelişimi ve Hukuki Statüsü", *Tarih Okulu Dergisi*, (27) 2014, s. 473.
[34] Mücteba İlgürel, "Birinci Abdülhamid", *Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi*, XI, Çağ yay., İstanbul 1989, s. 166-167; Reşat Ekrem Koçu, "Boğaz'ın Eski Kale ve Tabyaları". *İstanbul Ansiklopedisi*, V, İstanbul 1961, 2851.
[35] Bir araştırmada Rus askeri tehdidi karşısında 1769'dan itibaren Boğaz'ın kuzey girişinde bazı bataryaların yapıldığına işaret edilmiştir. Kemal Kutgün Eyüpgiller ve

Ayrıca 1770'te yaşanan Çeşme faciası da Çanakkale Boğazı'nı tehlikeye sokmuştur[36]. Bu bağlamda XVIII. yüzyılın son çeyreğinden itibaren Boğazlarda yoğun bir tahkimat faaliyeti başlamıştır. Denizden gelmesi muhtemel bir Rus saldırısı karşısında İstanbul'un korunması için Boğaz'da bulunan kale ve istihkâmlar tahkim eden Osmanlı Devleti, Boğaz'a yakın Anadolu ve Rumeli sahillerinde yeni kale ve tabyalar inşa ederek asker ve mühimmat yığmaya başlamıştır[37].

Bu çalışmada, Osmanlı Arşivi belgeleri değerlendirilerek İstanbul Boğazı'nın savunması için alınan önlemler ortaya konulmaya çalışılmıştır. Zaman dilimi olarak III. Selim'in tahta geçtiği 1789 ile

---

Yeşim Yaşa, *İstanbul Boğazı Kale ve Tabyaları*, Kitabevi Yayınları, İstanbul 2019, s. 17.

[36] Rusya'nın Karadeniz ve Akdeniz'e inme emellerini XVIII. yüzyılın ortalarında fark eden Fransa, Rusya'nın güneye inmesini önlemek için Osmanlı ordusunda ıslahat yapma gereğini İstanbul'daki elçisi vasıtasıyla hükümete bildirmiştir. Olumlu cevap almamasına rağmen Türkler hakkında bilgi toplaması için Baron de Tott'u Osmanlı Devleti'ne göndermiştir. Nitekim Çeşme hezimetinin yaşandığı 1770'te Osmanlı hizmetinde olan Baron de Tott kale, istihkâm ve topların tahkimi için Çanakkale Boğazı'na gönderilmiştir. Tott, daha sonra İstanbul Boğazı'ndaki kalelerin tahkiminde de görev almıştır. Uzunçarşılı, *a.g.e.*, s. 479-480.
Fransız elçilik görevlisi olarak 1755'te Osmanlı ülkesine gelen Baron de Tott, 1767-1769 yılları arasında konsolos olarak kırımda bulunmuş, Kırım hanıyla birlikte 1769 kışında cepheye gitmiştir. Çeşme faciasının yaşandığı 1770'te Osmanlı Devleti hizmetinde olarak Çanakkale Boğazı'ndaki istihkâmları tahkim etmiş, daha sonra İstanbul'da Osmanlı ordusunun modernizasyonu çalışmalarında görev almıştır. Ayrıca başkentin savunulması kapsamında İstanbul Boğazı'ndaki kalelerin yapım ve onarımında çalışmıştır. Geniş bilgi için bkz: Baron de Tott, *18. Yüzyılda Türkler*, (Tercüme M. Reşat Uzmen), Elips Kitap Yay., Ankara 2004.

[37] İstanbul Boğazı ve yakınında bulunan kaleler *Kıl'a'-ı Tis'a* yani dokuz kale olarak nitelendirilmiştir. Osmanlı Arşivi belgelerinde geçtiği üzere Boğaz güvenliği için tahkim edilen bu dokuz kaleden Kilyos-Bağdadcık, Rumelifeneri, Garipçe, Büyük Liman Kaleleri ve Telli Burun (Telli Dalyan Burnu) Tabyası Rumeli yakasında; Revancık, Anadolufeneri, Poyraz Limanı Kaleleri ve Yuşa Burnu Tabyası Anadolu tarafında bulunmaktadır. Boğaz çıkışında bulunan Anadolu ve Rumeli Kavak Kaleleri bu dokuz kaleden sayılmamakla birlikte bu kalelerin tahkimine de özen gösterilmiştir. TS.MA.e. 671/19.

savaşların sona erdiği 1792 yılı tercih edilmiştir. Belgeler ışığında kale, tabya ve istihkâmlarda yapılan inşa, tamir ve yenileme çalışmaları, buralarda görev yapan nazır, dizdar, muhafız, topçu, yeniçeri ve yerli askerlerin talim, atama, ulufe ve masraflarıyla ilgili faaliyetler değerlendirilmiştir.

Karadeniz'de Rus Tehlikesi ve Boğaz Savunmasına Verilen Önem

Karadeniz'de Rus donanmasının bulunması sadece Osmanlı Devlet için bir tehdit oluşturmamış, Avrupalı devletler de Rus filosunun Karadeniz'deki varlığını İstanbul ve Çanakkale Boğazları için tehlike olarak görmüşlerdir. XVIII. yüzyılın ikinci yarısında galip geldiği savaşlar neticesi elde ettiği topraklara yoğun olarak nüfus yerleştiren Rusya kuzeyden Karadeniz'e sirayet etmiştir. II. Katerina zamanında Karadeniz'in kuzey ve batısında üsler inşa eden General Potemkin, Rusya'nın, sıcak denizlere ulaşma hedefine önemli hizmetlerde bulunmuştur[38]. Özellikle 1787-1792 savaşında Rus ordusunun başında General Potemkin'in bulunması Boğazlar için bir tehlike olarak algılanmıştır. Osmanlı-Rus savaşının devam ettiği sırada, İstanbul'daki Fransa Elçiliği baş tercümanı Fonton'a 15 Mayıs 1790 tarihinde gelen bir yazı, Fransa'nın Boğaz üzerindeki Rus tehlikesinden duyduğu endişeyi ortaya koymuştur. Fransa hükümeti tarafından elçiliğe gönderilen yazı ile Rus General Potemkin'in İstanbul Boğazı üzerine bir saldırı hazırlığı içerinde olabileceği haber verilmiştir. Fransız Elçiliği baş tercümanı tarafından reisülküttaba

---

[38] Kurat, *a.g.e.*, s. 292-293.

verilen yazı bir değerlendirmeyle 7 Temmuz 1790 (24 Şevval 1204) tarihinde Sadarete arz edilmiştir. Sadaretten de bir telhisle III. Selim'i durumdan haberdar edilmiştir[39].

Fransa'dan gelen yazıyı hülasa ederek sunan reisülküttabın ifadesine göre, savaşta umduğu neticeleri sağlayamayan Potemkin, II. Katerina'nın gözünden düşme endişesiyle Osmanlı Devleti üzerine yeni saldırılar planlamıştır. Özi Nehri'nin denize kavuştuğu boğazda irili ufaklı iki yüzden fazla tekne tedarik eden Potemkin, bir taraftan on iki bin Kazak askerinin başında Varna'ya doğru hücuma geçmişken, diğer taraftan Osmanlı Devleti'ni gafil avlamak için barış görüşmelerine devam etmektedir. Asıl amacı ise doğrudan İstanbul Boğazı'na girmektir. Rusların Karadeniz'deki faaliyetleri ve Boğaz'a hücum ihtimalini gerçeğe uzak bulan reisülküttap, Potemkin'in iki yüz kadar tekneyi ne zaman ve ne şekilde topladığının sorgulanması gerektiğini, bu kadar deniz aracını toplamanın zamanın şartlarına göre mümkün olmadığını belirtmiştir. Böyle bir saldırının ancak General Potemkin'in ilerlemiş yaşının verdiği hafiflikle olabileceğini ifade eden reisülküttap, Rusya'nın Karadeniz'deki Osmanlı donanmasına karşı dayanmasının mümkün olmadığını belirtmiştir. Bahsedildiği gibi İstanbul ve Boğaz üzerine bir saldırının mümkün olmadığını yazısına ekleyen reisülküttap, Rusya'nın Boğaz'a saldırı niyetinin gerçekleşme ihtimalini Fransa hükümetinin de gerçeğe aykırı bulduğunu belirtmiştir. Saldırının gerçekleşmeyeceğini düşünen Fransa hükümeti, elçiliğe yazıyı göndermiş ancak Osmanlı makamlarına bildirip

[39] HAT. 270/15757-A.

bildirmemeyi baş tercümanın inisiyatifine bırakmıştır. Elçiliğe gelen haberde, askeri harekâtın muharebe mevsiminin başlangıcında (mart sonu/nisan başlangıcı) olacağı yazılı olduğuna göre saldırı gerçekleşmeyecektir. Savaşa başlama mevsimi geçtiğine göre plan ya icraya konulmuş veya icradan kaldırılmış olmalıdır. Yine reisülküttap, haberi veren Fonton'un ekonomik krizde olan Rusya'nın Boğaz üzerine saldırıya geçmesinin mümkün olmadığını belirttiğini ifade etmiştir.

İki büyük devletle savaşın devam ettiği 1790 yılında Boğaz'ın güvenliği meselesi Osmanlı Devleti için önceliğini koruyordu. Düşman saldırılarının önlenmesi için Boğaz'daki askerî istihkâmlar güçlendirilirken kıyı ve sahillerin stratejik noktaları tespit edilmeye çalışılmıştır. Özellikle Karadeniz sahillerinde saldırıya uğraması muhtemel mevkiler, yerleşim yerleri, liman ve kale yapılması gerekeli alanlar ve kıyıların coğrafi özelliklerinin tespiti için çalışmalar yapılmıştır. Karadeniz sahillerinin haritasını çıkarması için Divan-ı Hümayun hacegânından Hoca Ruhiddin Efendi görevlendirilmiştir. Harita çizimi için ihtiyaç duyulan büyük resim kâğıdı ve diğer malzemeler devlet tarafından temin edilmiştir. Harita çizimi için talep edilen 548 kuruş tutarındaki malzemenin alınması için Başmuhasebede gerekli işlemler yapıldıktan sonra gerekli meblağ, 1790 Eylülü sonunda, Tersane Hazinesinden ödenmiştir[40].

---

[40] 28 Eylül 1790/19 Muharrem 1205 tarihli tahrirat. C. MF. 70/3488.

Boğaz muhafızlığı hizmetini yürüten Kolçak Mustafa Ağa, Anadolu ve Rumeli sahillerinin güvenliğine ihtimam göstermiş, 1791 yazında Midye nahiyesinde bulunan Sandal Limanı'na bir Rus gemisinin geldiğiyle ilgili Sadarete bir takrir sunmuştur. Rus gemisinin ahalinin saldırısı sonucu kaçtığına dair hazırlanan şer'î ilamın Arnavud Hasan isimli şahısla gönderildiğini belirten Mustafa Ağa, Karadeniz tarafından gelen kayıkçıların yabancı gemi görmediklerini söylemeleri üzerine olayın doğruluğundan şüpheye düşerek haberi getiren şahsı ilamla birlikte İstanbul'a gönderdiğini ifade etmiştir. Durumun kendisine bir telhisle sunulması üzerine III. Selim, "Kal'alar nazırına tenbih eyleyesiz, ayın beşinde gelmiş, bu vakte dek ne haber vermemiş, gözlerini açsınlar, sonra vallahi katlederim" hatt-ı hümayununu yazarak hiddet göstermiştir[41].

Boğaz'ın güvenliğinin yanı sıra Osmanlı donanmasının Boğaz'a giriş-çıkışını da merkeze bildiren Kolçak Mustafa Ağa, 1792 ağustosu ortalarında Kaptan-ı Derya Küçük Hüseyin Paşa'nın donanma ile İstanbul'a dönüşünü bir takrirle Sadarete haber vermiştir. Sadaret kaymakamı tarafından sunulan telhis üzerine III. Selim yazdığı hatt-ı hümayun ile kalyonların tamamen gelip gelmediğini, içlerinde hasarlı gemi olup olmadığını, gerekli yerlere takviye için ince donanma bırakılıp bırakılmadığını bir adam göndererek tashih etmesini kaymakam paşaya emretmiştir. Ayrıca bu mevsimde donamanın Tersaneye gelmesinin münasip olup olmadığının kendisine bildirilme-

[41] Telhis üzerine III. Selim'in 29 Zilhicce 1205/29 Ağustos 1791 tarihli hatt-ı hümayunu. HAT. 1390/55374.

sinin istemiştir[42]. Yine aynı tarihte, donanma kalyonlarından Hüdaverdi isimli kalyonun Boğaz'a girerek Sarıyer önlerinde demir attığı bir şukka ile Mustafa Ağa tarafından bildirilmiştir. III. Selim, Sadaret kaymakamının takriri üzerine Boğaz'a gelen gemilerin Tersaneye çekilmesini, kalafat ve kalyoncuların dağılmayarak kışlada durmalarını, onlara ikram edeceğini ve Kaptan-ı Derya Hüseyin Paşa'nın gelişi sırasında şenlik yapılmasını da talep etmiştir[43].

Barış zamanında Boğaz kalelerinin bazen ihmal edildiği, idaresinde zaafa düşüldüğü, subay ve erlerinin görevlerini hakkıyla yapmadığı, kalelerden ayrılarak başka işlerle ilgilendiği müşahede edilmiştir. Nitekim 1792 ağustosunda Sadaretten III. Selim'e sunulan bir telhiste kalelerdeki eksikliklerin giderilmesi, zabit ve neferlerin görevlerinin başında sürekli müteyakkız olmaları ve görevlerinde kusur etmemeleri için Kapan-ı Derya Hüseyin Paşa, Boğaz Muhafızı Kolçak Mustafa Ağa ve Boğaz'dan İneada'ya kadar olan Rumeli sahillerinin muhafızı Seyyid Numan Bey'e[44] buyruldular gönderilmiştir. Burada kaptan paşaya buyruldu gönderilmesi, Boğaz kalelerinin onun uhdesine verilmesi anlamına geldiğinden III. Selim tarafından uygun görülmemiştir. Telhis üzerine yazdığı hatt-ı hümayun ile Boğaz kalelerinin kaptan paşaya ihale edilmesinin fayda getirmeyeceğini

---

[42] 18 Ağustos 1792/29 Zilhicce 1206 tarihli Kolçak Mustafa Ağa'nın takriri ve III. Selim'in hatt-ı hümayunu. HAT. 195/9702.
[43] 18 Ağustos 1792/29 Zilhicce 1206 tarihli Kolçak Mustafa Ağa'nın takriri ve III. Selim'in hatt-ı hümayunu. HAT. 195/9731.
[44] Boğaz muhafızına bağlı olarak Karaburun'dan İneada'ya kadar olan sahillerin muhafazasına memur olan Numan Bey Karaburun'da ikamet etmekteydi. HAT. 194/9628.

belirerek kalelerdeki sıkıntıların giderilmesini istemiştir. Padişah, kalelerin çoğunda asker mevcudunun tam olmadığını, herkesin iş, güç ve ticaret peşinde olduğunu işittiğini belirterek buna dikkat edilmesini tenbih etmiştir. Evlerinde boşuna oturan hacegân ve kapıcıbaşı gibi rütbelilerden kalelere teftiş için birer adam görevlendirilmesini emreden III. Selim, bu kişilerin tayin edildikleri kalelerin neferat defteriyle kalelerde yoklama yapmalarını ve asker noksanlıklarını gidermelerini istemiştir. Bu şekilde atanan kişilerin Boğaz Muhafızı Mustafa Ağa'nın emrinde çalışmalarını, Boğaz muhafızının Beykoz yerine Fener kalelerinden birinde oturmasını emretmiştir. İşlerde nizamın böyle olacağını, yoksa bir adama ferman yazmak ile işin olmayacağını, bunlara dikkat edilmesini isteyen padişah kalelerin asker noksanlarının tamamlanmasını emretmiştir[45].

Boğazların tehlikeye girdiği XVIII. yüzyılın son çeyreğinde, barış zamanında bile dost devletlerin İstanbul Boğazı'nı kullanmalarına açıktan izin verilmemiştir. Savaşın bittiği 1792 yılı sonlarında ticaret gemilerinin Boğazlardan geçişiyle ilgili Lehistan elçisinin bir talebi olmuştur. Boğazlardan geçişe izin vermek istemeyen hükümet, Lehistan elçisini gücendirmeden olaya bir hal çaresi aramıştır. Ticaret gemilerinin geçişi meselesini halletmek üzere Lehistan elçisiyle müzakere için eski Rumeli Kazaskeri Abdullah Molla Efendi ve reisülküttaba görev verilmiştir. Bebek Bahçesi'nde yapılan görüşmede İstanbul Boğazı'ndan yabancı gemilerin geçişinin yasak olduğu, bu durumda dost Lehistan'a bir kolaylık sağlanmasını isteyen elçinin

[45] Telhis üzerine hatt-ı hümayun. HAT. 1387/55103.

isteğinin kabulünün mümkün olmadığı ifade edilmiştir. Ancak Osmanlı Devleti'ne resmi fiyattan satılan buğdayın, nakliye bedelinin ödenmesi şartıyla, Lehistan gemileri tarafından getirilebileceği belirtilmiştir. Lehistan elçisi bu çözümü kabul etmeyerek ülkesine gitmek için izin istemiştir. Durumu izah eden Sadaret telhisinin üzerine III. Selim "Israr etdikden sonra gitsin" diyerek Boğazlardan geçiş izni vermemiştir[46].

Boğaz Muhafızlığına Tayin ve Görevlendirmeler

Osmanlı Arşivi belgelerinden anlaşıldığına göre, Rusya ile savaşın devam ettiği 1789 başlarında, İstanbul Boğazı'nın korunması kaptan-ı deryanın sorumluluğundaydı. Kaptan paşa cephede olduğundan, Boğaz savunmasının sağlanması amacıyla kalelerdeki zabit, topçu asker ve muhafızların sevk, idare ve komutası için sürekli kalelerde ikamet edecek, gerekli top, mühimmat ve diğer levazımın teminiyle uğraşacak bir komutanın tayinine ihtiyaç duyulmuştur. Kaptan-ı Derya Cezayirli Hasan Paşa[47] cephede olduğundan, İstanbul'da bulunan kapıkethüdası Yusuf Ağa bu göreve layık görülmüştür. Sadaret buyruldusu ile tayin haberinin bildirildiği Cezayirli Hasan Paşa, sefer ve barış zamanında Yusuf Ağa'nın hizmetlerine ihtiyacı olduğunu belirterek atamayı uygun görmemiştir. Yusuf Ağa'nın yerine yine kendi emrinde kapıcılar kethüdası olarak hizmet eden Mustafa Ağa'nın Boğaz kalelerine nazır olarak atanmasını, gerektiğinde Yusuf

---

[46] Telhis üzerine hatt-ı hümayun. HAT. 254/14453.
[47] Cezayirli Gazi Hasan Paşa'nın kaptan-ı deryalık süresi için bkz: Danişmend, *a.g.e.,*, s. 583-584.

Ağa'nın haftada bir-iki defa giderek kaleleri denetlemesini tavsiye etmiştir. Nitekim bu şekilde Boğaz güvenliğinin yine Cezayirli Hazan Paşa uhdesinde kalacağı gerekçesiyle Sultan I. Abdülhamid öneriyi kabul etmiş ve Mustafa Ağa Boğaz kalelerine nazır olarak gönderilmiştir[48].

Rusya ve Avusturya ile savaşın devam ettiği 1789 nisanında tahta oturan III. Selim, birkaç ay içerisinde devletin işleyişini kontrolüne alarak gidişata göre devlet ricalinin görevlerinde değişiklik yaptığında Boğaz muhafızını da değiştirmiştir. Nüfuz ve itibarından dolayı sadrazam ve serdarıekrem bulunan Koca Yusuf Paşa hemen görevden alınmamış, durumu zamanın akışına bırakılmıştır. Nitekim 7 Haziran 1789 (13 Ramazan 1203) tarihinde azledilen Koca Yusuf Paşa'nın yerine sadrazam ve serdarıekrem olarak Kethüda Hasan Paşa getirilmiştir. Padişah, serdarıekrem olarak ordunun başında bulunan Kethüda Hasan Paşa'ya[49] hitaben 19 Ağustos 1789'da yazdığı beyaz üzerine bir hatt-ı hümayun ile yaptığı atamaları haber verirken Boğaz muhafızını da değiştirdiğini bildirmiştir. İşleri yürütemeyen, erteleyen ve kötü bir idare sergileyen Sadaret Kaymakamı Salih Paşa'yı görevden almış yerine Boğaz muhafızı olan Silahtar Mustafa Paşa'yı[50]

---

[48] TS.MA.e. 805/72.

[49] Ağır hasta olarak döşeğinde yatarken sadaret mührünü aldığı için "cenaze" lakabıyla anılan Kethüda Hasan Paşa 7 Haziran 1789/13 Ramazan 1203 tarihinde azledilen Koca Yusuf Paşa'nın yerine sadrazam ve serdarıekrem olmuştur. Ahmed Cevdet Paşa, *Tarih-i Cevdet*, IV, Tertîb-i Cedid, Matbaa-i Osmaniye, Dersaadet 1309, s. 306-307; Danişmend, *a.g.e.*, s. 68.

[50] *Perişan* ve *Çelik* lakaplarıyla bilinen ve Enderun'da yetişen Silahdar Mustafa Paşa vezaret rütbesiyle Selanik, Halep, Karesi, Mora, Eğriboz ve Bosna valilikleri hizmetinde bulunmuştur. Kubbealtı veziri ve sadaret kaymakamı olarak da görev

atamıştır. Beyhan Sultan'ın eşi olan Mustafa Paşa, daha önce Boğaz muhafızlığına getirildiğinde kendisine tevcih edilmiş olan Karaman eyaleti üzerinden alınarak yerine Kocaeli ilhak edilmişti[51]. Ayrıca Paşa'nın Karadeniz Boğazı muhafızı olarak Beykoz'da ikamet etmesi emredilmişti. III. Selim, kaymakamlıktan aldığı Salih Paşa'yı da Boğaz muhafızı olarak tayin etmiştir[52]. Bundan bir süre sonra da durumu beyaz üzerine bir hatt-ı hümayun ile yeni kaymakam Mustafa Paşa'ya bildirmiştir[53]. Mustafa Paşa da, göreve başlama ile ilgili resmi merasimlerin tamamlandığını, Boğaz muhafızlığına atanan Salih Paşa'nın görevine başladığını padişaha bir telhisle bildirmiştir[54].

Salih Paşa'nın Boğaz muhafızlığı görevi uzun sürmemiştir. Sofya tarafına muhafız olarak gönderilmiş olan vezir Seyyid Mustafa Paşa, 17 Aralık 1789 tarihinde Boğaz muhafızı olarak atanmıştır[55]. Savaş

---

yapan Mustafa Paşa H. 1198 (1783/1784) yılında III. Mustafa'nın kızı Beyhan Sultan'la evlenmiştir. Çağatay Uluçay, *Padişahların Kadınları ve Kızları*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1992, s. 102-104; Boğaz muhafızlığı da yapan Silahdar Mustafa Paşa son olarak Bosna valiliği yapmıştır. Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmanî yahud Tezkire-i Meşâhîr-i Osmâniyye*, IV, Matbaa-i Amire, İstanbul ty, s. 456; Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmanî*, IV, (Haz. Nuri Akbayar), Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul 1996, s. 1191-1162. Bosna Valisi Silahdar Mustafa Paşa'nın vefat haberi 8 Mart 1799 (1 Şeeval 1213) tarihinde İstanbul'a gelmiştir. Vak'anüvis Halil Nuri Bey, *Nûrî Tarihi*, (Yay. haz. Seydi Vakkas Toprak), Türk Tarih Kurumu Yay., Ankara 2015, s. 850-851.

[51] AE. SABH. I. 17/1497. Bosna Valisi Silahdar Mustafa Paşa, 1799'da vefat etmiştir. HAT. 121/4910.

[52] III. Selim'in beyaz üzerine haatt-ı hümayunu. TS.MA.e. 356/3; Ahmet Cevdet Paşa, *a.g.e.*, s. 310. Arşiv belgesi sehven 27 Zilhicce 1203 olarak tarihlendirilmiştir. Atamanın tarihi *Tarih-i Cevdet*'te 27 Zilkade 1203/19 Ağustos 1789 şeklinde doğru olarak kayıtlıdır.

[53] HAT. 1387/55099.

[54] HAT. 265/15404.

[55] Seyyid Mustafa Paşa'nın atamasına dair emrin yazılması hakkında 29 Rebiyülevvel 1204 tarihli tahrirat. C. AS. 572/24065, 1.

bölgesine muhafız olarak gidecek olan Seyyid Mustafa Paşa'ya Sofya'dan sonra verilecek emre göre hareket etmesi emredilmişti. Ancak Boğaz muhafızlığında istenen başarıyı gösteremeyen Salih Paşa'nın ordu emrine verilerek savaş bölgesine gönderilmesi üzerine Seyyid Mustafa Paşa Boğaz muhafızı olarak atanmıştır. Atamayı bildiren fermanda, Karadeniz Boğazı'nın güvenliğinin zamanın şartları nedeniyle devletin en önemli işlerinden olduğu, Mustafa Paşa'nın önceki hizmetlerindeki başarısı, liyakati ve iktidarı nedeniyle bu göreve getirildiği ifade edilmiştir. Boğaz muhafızı olan Seyyid Mustafa Paşa'ya Boğaz'ın Anadolu ve Rumeli taraflarındaki kalelerin zabitan ve erlerinin amiri olarak buraların yönetiminden sorumlu olduğu, bölgenin idaresini kalelerin nazırı es-Seyyid el-Hac Numan Bey ile istişare ederek görmesi tavsiye edilmiştir. Boğaz savunmasının önemi vurgulanarak görevlilerin hizmette kusur ve tembellik yapmamaları tenbih edilmiştir[56].

Ancak Seyyid Mustafa Paşa, Boğaz muhafızlığı görevini hastalığından dolayı uzun süre yürütememiş, emekliye ayrılmak istemiştir. Paşa'nın isteği üzerine durum değerlendirilmiş ve 9 Eylül 1790 tarihinde üzerindeki rütbeler alınarak görevden ayrılmasına izin verilmiştir. Yerine daha önce bostancıbaşılık görevinde bulunduğu için bölgeyi iyi bildiği düşünülen Kapıcıbaşı Kolçak Mustafa Ağa atanmıştır. Boğaz'ın savunmasının öneminin farkında olan III. Selim, Mustafa Ağa'nın atamasını onaylarken "Kaymakam Paşa; tahrîr mucibince

[56] Seyyid Mustafa Paşa'nın Boğaz muhafızı olarak atandığını ve görevlerini bildiren ferman sureti. C. AS. 572/24065,2.

tanzim oluna. Lakin kolçak Mustafa'ya bir eyi tenbîh eyleyesin, gözünü açsın" hattını yazarak uyarmayı ihmal etmemiştir[57].

Savaşın devam ettiği 1791 yılında Mora'da görev yapan Seyyid Ahmed Paşa, Karadeniz Boğazı ve sahilleri muhafızı olarak tayin edilmiştir. Paşa'nın Mora'dan İstanbul'a gelerek görevine başlaması zaman alacağından yerine bir vekil tayin edilmesi gerekmiştir. Çünkü kendisinden sonra vali olarak atanan İsmail Paşa'nın göreve başlamasından sonra Ahmed Paşa İstanbul'a gelebilecekti. Bu nedenle Boğaz muhafızı olarak yerine birinin vekâleten nezaret etmesini istemiştir. Ahmed Paşa'nın isteği üzerine yerine geçici bir süre için Kapıcıbaşı es-Seyyid el-Hac Numan Bey görevlendirilmiştir[58]. Seyyid Ahmed Paşa, henüz İstanbul'a gelip görevinin başına geçmeden memuriyetiyle ilgili emirleri almış, aynı yılın temmuz ayı başlarında görevlerinin bildirildiği bir ferman da kendisine ulaştırılmıştır[59].

Fermana göre Boğaz muhafızı olarak atanan Seyyid Ahmed Paşa'nın Boğaz'da uygun bir yerde ikamet ederek Boğaz'ın Anadolu ve Rumeli taraflarındaki kalelere nezaret etmesi, belli aralıklarla kalelerin asker, top ve mühimmatını yoklaması, mevcut ve eksiklerini tespit etmesi ve görevlerini hakkıyla yapmayanları cezalandırması istenmiştir.

---

[57] Seyyid Mustafa Paşa'nın yerine Kolçak Mustafa Ağa'nın Boğaz muhafızlığına atandığına dair kaymakam paşanın takriri üzerine III. Selim'in hattı. HAT. 1397/56089.

[58] HAT. 198/9994. Seyyid Ahmed Paşa hakkında geniş bilgi için bkz: Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmanî*, I, (Haz. Nuri Akbayar), Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul 1996, s. 206-207.

[59] 2-11 Temmuz 1791 (Hicri 1205 yılı zilhicce evaili) tarihli hüküm. C. DH. 227/11309.

Kalelerdeki asker noksanlıklarının giderilmesi için dizdarlara emir vererek eksiklikleri derhal tamamlaması, kalelerin nizam, düzen ve disiplinlerine dikkat etmesi emredilmiştir. Ayrıca bu hükümle kalelerdeki top, top kundağı, yuvarlak, gülle, mühimmat ve cebehanelerin mükemmel ve muntazam olması, topların kundak ve tahtalarından tamiri gerekenlerinin tespit edilmesi istenmiştir. Kalelerdeki topçuların daima görevlerini yapmaya hazır bulunmaları, gece ve gündüz nöbet bekleyerek teyakkuzda ve uyanık olmaları, görevlerinde asla kusur göstermemeleri hususu da fermanda önemle vurgulanmıştır.

Aynı ferman ile Seyyid Ahmed Paşa'nın görevinin sadece Boğaz'daki kalelerin muhafızlığı olmadığı, Boğaz'ın Rumeli ve Anadolu sahillerinin nezaret ve muhafazasının da görevleri arasında bulunduğu hatırlatılmıştır. Kocaeli sancağının sahil kazalarından daha önce toplanan yerli askerlerin (cemâ'at-i yerlüyân) Şile'den Sinop'a kadar olan kıyıların korunmasında nöbetleşe hizmet etmeleri için gerekli nizamın sağlanması da Ahmed Paşa'nın göreviydi. Kıyıların korunması için Paşa'nın tayin edeceği sürekli dolaşan adamlarının dikkatli olmaları, bir düşman gemisi tespit ettiklerinde derhal kalelere haber vermeleri, tüm görevlilerin düşman saldırısı ihtimaline karşı hazırlıklı bulunmaları için gerekli tedbirlerin alınması ve görevinde kusuru olanların cezalandırılması da Paşa'nın görevleri arasındaydı. İneada'dan Boğaz'a kadar olan Rumeli sahilinin korunması için tertip edilen süvari ve piyade askerlerinin başında bulunan Kapıcıbaşı es-Seyyid el-Hac Numan Bey de Seyyid Ahmed Paşa'nın emrinde görev yapacaktı. Muhafızların başında gece gündüz görev yapan Numan

Bey'e, daima müteyakkız olarak her taraftan haberdar olması ve bölgenin düşmandan korunması görevi verilmiştir. Böylece Ahmed Paşa'nın, Boğaz'ın Anadolu ve Rumeli sahillerinin korunmasında görevli olanlarla muhabere halinde bulunarak Boğaz'ın savunmasını temin etmesi istenmiştir.

Seyyid Mustafa Paşa'nın yerine 1791'de Boğaz muhafızı olarak atanan Kolçak Mustafa Ağa'nın görev ve sorumluluk alanı tartışma konusu olmuştur[60]. Rusya ile savaşın devam ettiği bu süreçte Boğaz'dan İneada'ya kadar olan Karadeniz sahillerinin muhafızlığı görevi Seyyid Numan Bey'in üzerindeydi. Dolayısıyla Boğaz'ın Rumeli sahillerinin Kolçak Mustafa Ağa'nın yetki alanında olup olmadığı, Numan Bey'le yetki karmaşası yaşanma ihtimali karşısında Babıali'de istişare yapılmıştır. Sadaret kaymakamının başkanlığında Mustafa Ağa'nın da katıldığı istişarede; Boğaz muhafızı olarak Mustafa'nın Anadolu sahilleri, Şile'den İstefan[61] kazasına kadar olan yerlerden sorumlu olduğu, Numan Bey'in de Rumeli sahillerinin muhafazasıyla görevli olduğuna karar verilmiş ve sonuç bir telhisle III. Selim'e sunulmuştur. Öneriyi uygun bulan padişah, Boğaz muhafızının ayrıca Boğaz kalelerinden de sorumlu olduğunu

---

[60] Arşiv vesikalarında Kolçak Mustafa Ağa'nın Boğaz muhafızı olarak görevlendirildiği ifade edilse de bu görevlendirmenin Seyyid Ahmed Paşa'ya vekâleten yapıldığı izlenimi bulunmaktadır. Bu sırada vezir rütbesinde olan Seyyid Ahmed Paşa'nın cepheye veya başka eyaletlerde gönderildiği de olmuştur. 10 Cemaziyülevvel 1206 tarihli takrir, buyruldu ve defterdarın emrini ihtiva eden bir vesikada hem Ahmed Paşa, hem de Mustafa Ağa Boğaz muhafızı olarak zikredilmektedir. AE. SSLM. III. 11/588, 2.

[61] İstefan, Kastamonu-Sinop civarında günümüzde Ayancık kaza merkezi. Nuri Akbayar, *Osmanlı Yer Adları Sözlüğü*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul 2003, s. 82.

vurgulayarak sadrazamın da bu yönde yazı göndermiş olduğunu belirtmiştir. Böylece yetki karmaşası bertaraf edilmiştir[62].

Boğaz'ın Takviyesi, Kalelere Asker, Top ve Mühimmat Takviyesi

İstanbul Boğazı'nın savunma noktaları olan kalelerin yeni model toplarla donatılmasına önem verilmiştir. Savaşın devam ettiği 1789 yılı eylülünde Boğaz kalelerindeki topların kundaklarının yeni icat edilmiş olan kızaklı kundaklara dönüştürülmesi kararlaştırılmıştır. Bunun için Tophanede yeni usulde kızaklı top kundakları yapılmıştır. Top kundaklarının imali için gereken 50 kantar ham demir Cebehane mevcudundan tedarik edilerek Tophaneye gönderilmiştir[63].

Boğaz kalelerinin top ve mühimmatla donatılmaya çalışıldığı 1789 yılında muhafız mevcudunun da yeterli olmasına özen gösterilmiştir. Kalelerde görev yapan yerli muhafızlardan herhangi bir kadro boşaldığında, hemen o kadroya yeni bir yerli muhafız tayin ediliyordu. Nitekim 1789 ekiminde Revancık Kalesi yerli muhafızlarından, günlük 60 akçe yevmiye ulufeli Mustafa Sadık görevini bırakarak kaleyi terk ettiğinde yeri hemen bir başkasıyla doldurulmuştur. Muhafızlık görevine talip olan Molla Mustafa Halil'in arzuhalini kabul eden kale dizdarı Osman Ağa, defterdara bir arz ile durumu bildirmiş, muhafızlık görevine müstahak olan ve çalışkanlığıyla bilinen Molla Mustafa Halil'e muhafızlık beratının verilmesi için ricacı olmuştur[64]. Yine aynı tarihte, Revancık Kalesi yerli

---

[62] HAT. 196/9805.
[63] 29 Eylül 1789/ 9 Muharrem 1204 tarihli tahrirat. C. AS. 832/35473.
[64] 22 Ekim 1789/21 Safer 1204 tarihli arz ve tahrirat. AE. SSLM. III. 21/1207.

muhafızlarından 50 akçe yevmiye ulufe ile hizmet eden Mehmed Süleyman Ahısha görevini bırakmıştır. Boşalan muhafızlık kadrosuna atanmak için arzuhal ile müracaat eden Süleyman Hüseyin'in tayin edilmesi için kale dizdarı Osman Ağa, bir yazı ile durumu Defterdarlığa arz etmiş ve görevlendirmenin yapılabilmesi için gerekli beratın verilmesini talep etmiştir. Her iki muhafızın tayini uygun görülmüştür[65].

Barış zamanında da Boğaz kalelerindeki yerli muhafız askerlerinin sayısında azalma olmamasına dikkat edilmiş, boşalanların yerine yenileri alınmıştır. Nitekim 1792 yılı sonlarında Poyraz Limanı Kalesi yerli muhafızlarından 50 akçe yevmiye ulufeli Ahıshalı Hasan Mustafa'nın vefatı nedeniyle yerine yeni bir muhafız alınmıştır. Boşalan muhafızlık görevi için müracaat eden Trabzonlu Mustafa Hasan'ın arzuhali kalenin dizdarı Mehmed Ağa tarafından Defterdarlığa gönderilerek atanma beratının verilmesi istenmiştir. Yapılan incelemede muhafızlığın boş olduğu, yeni muhafızın atanmasında mahzur olmadığı anlaşılmış ve defterdarın 12 Aralık 1792 (27 Rebiyülahir 1207) tarihli emri ile atamaya karar verilmiştir[66].

Savaşın devam ettiği 1790 yılı yaz mevsiminde Rusya'nın Karadeniz üzerinden Boğaz'a ve İstanbul'a bir saldırıda bulunacağına dair bazı haberler Osmanlı başkentine ulaşmıştır. İstanbul'da, Karadeniz ve Boğaz'a yönelik bir harekâtta Rusya'nın başarılı olamayacağı fikri yaygın olmasına rağmen tedbir elden bırakılmamıştır. Boğaz'daki

---

[65] AE. SSLM. III. 352/20209.
[66] AE. SSLM. III. 385/22218.

kale, tabya ve istihkâmların sağlam, tertibatının tam ve eksiksiz olmasına özen gösteren III. Selim, bu konuda Sadaret kaymakamına uyarıda bulunmuştur. Boğaz çevresinin güvenliği için alınacak önlemleri istişare eden kaymakam paşa ve kaptan-ı derya, kara tarafında çadır kurarak açıkta çok sayıda asker iskân etmenin zor olacağı hususunda fikir birliği etmişlerdir. İstişarede, donanmanın Karadeniz'e çıkmasıyla ilave asker toplamaya ve iskân etmeye gerek kalmadan Boğaz'ın savunmasını sağlamanın mümkün olduğu kanaati hâsıl olmuştur. Boğaz'ın korunması için Rumeli ve Anadolu yakalarında bulunan kale ve istihkâmların güçlendirilmesi, asker, top, cebehane ve gerekli mühimmatla takviye edilmesi dışında alınması gereken başka bir tedbir olmadığını ifade eden kaptan-ı deryanın düşüncesi Sadaret kaymakamı tarafından da kabul edilmiştir. Boğaz kalelerinin güvenliği için azami gayret sarf ettiğini padişaha ifade eden kaymakam paşa, Boğaz Nazırı Mustafa Paşa'nın sürekli olarak muhafızlarını, top, cebehane ve mühimmatını kontrol ettiğini belirtmiştir. Kendisinin bizzat biniş yoluyla Boğaz kalelerine giderek asker, subay, top ve mühimmatı yerinde görmesinin uygun olacağını belirterek izin istemiştir. Kaymakam paşa, kalelerin teftiş ziyareti sırasında görevlilerden bazılarına hilat giydirilmesi, bahşiş ve hediye verilmesinin askerin şevkle hizmet etmesine vesile olacağını belirtmiştir. Ancak hediye ve bahşişler için beş-altı bin kuruş gerektiğini ifade ederek Boğaz kalelerine gidişinde bir sakınca olup olmadığı konusunda müsaade istemiştir. Eğer müsaade varsa ertesi perşembe günü yapacağı ziyaret sırasında kalelerdeki personele dağıtılmak üzere Hazineden istediği paranın verilmesi gerektiğini

ifade etmiştir. İsteği kabul eden Padişah III. Selim, telhisinin üzerine kendi hattıyla Boğaz'ın çıkışında iki kalyon dolusu askerin hazır bulundurulması için şu ibareyi yazmıştır[67]:

Kaymakam Paşa! Yarın inşallah gidesin ve bir iyice tembih edesin. Akçeyi defterdardan alasın. Benim de hatırıma bir şey gelir; buradan iki kalyon donadup askeriyle hazır-ı müheyyâ kal'alardan beri yatsalar güzel olur, bunu da söyleyesin.

Savaş süresince Boğaz muhafazasının sağlandığı kalelerin top ve mühimmatla desteklenmesine önem verilmiştir. Boğaz'daki kalelerin nazırı olan Mahmud Ağa, 1790 Temmuzunda Sadarete bir arz ile müracaat ederek Garipçe ve Büyük Liman (Tabyası) kaleleri ile Yuşa Burnu ve Poyraz Limanı Tabyalarına yeni konulacak topların mühimmat ve edevatının tamamlanması talebinde bulunmuştur. Mahmud Ağa'nın ifadesine göre, mühendis Nevsim Kalfa tarafından topların konulması için kızaklı ve kızaksız kundaklar yapılmış, ancak toplar kundaklara yerleştirilmemiştir. Daha önce Hasköy Kârhanesi Nazırı Memiş Efendi ve ecnebi mühendis tarafından 43 kundak, 86 bakır (nuhas) tekerlek ve 7 adet kızaksız kundak yapılarak kalelere gönderilmiştir. Söz konusu edevat ve kundakların yerleştirilerek topların kullanıma hazır hale getirilmesi için mühendis kalfa kalelere gönderilmiştir. Topların kundaklara yerleştirilmesi için yeni alet ve edevata ihtiyaç bulunmadığı, tahrip olan ve bozulanların az bir masrafla onarılarak kullanılabileceği Mahmud Ağa tarafından ifade

---

[67] HAT. 1391/55511.

edilmiştir. Onun ifadesine göre Garipçe Kalesi'nin orta katında bulunan topların altına yeniden kundak serilmesi, Bağdadcık (Kilyos) Kalesi'ne konulması istenen top döşemeleri, on adet kızaklı ve kızaksız kundağın yeniden yapılması ve kullanıma hazır hale getirilmesi çok masraf gerektiren bir iş olduğu gibi, dar bir vakitte yapılabilecek bir iş de değildir. Bu konuyla ilgili Tersane ve Hasköy Kârhanesi nazırları ayrı ayrı görüşlerini bildirmişlerdir. Bu durumda Garipçe ve Bağdadcık kaleleri için yapılması planlanan kundaklardan vaz geçilerek diğer kalelerdeki kundakların yerleştirilmesi için izin istenmiştir. Boğaz kalelerindeki topların kundaklara yerleştirilmesi için gerekenin yapılması ve mühendis Nevsim Kalfa'nın kalelere gönderilmesi Sadaret buyruldusuyla defterdara emredilmiştir. Defterdarlıkta yapılan işlemler bir telhis ile Sadarete iletilmiştir. Buna göre kundakların tamiri ve topların yerleştirilmesine azami dikkat etmeleri şartıyla görev 24 Temmuz 1790 (12 Zilkade 1204) tarihinde Boğaz Muhafızı Kapıcıbaşı Mustafa Ağa ve mühendis Nevsim Kalfa'ya verilmiştir[68].

Osmanlı Arşivi kayıtları III. Selim döneminde Boğaz kalelerinin tahkimine azami gayret sarf edildiğini göstermiştir. 1791 yılı ortalarında Boğaz'ın Anadolu ve Rumeli kıyılarda bulunan kalelere takviye olarak dört yeniçeri ortası gönderilmiştir. Boğaz Muhafızı Seyyid Ahmed Paşa'nın sorumluluğuna verilen bu yeniçerilere onar kuruş atiye ve ayrıca altmışar kuruş tanzim akçesi verilmiştir. Her ortası 125 neferden oluşan dört ortanın mevcudu 500 askerdi. İki

[68] 24 Temmuz 1790 / 12 Zilkade 1204 tarihli tahrirat. C.AS. 111/5007,1-2.

ortadan oluşan 250 yeniçeri Rumeli tarafındaki kalelerde, 250 askerlik diğer iki orta Anadolu tarafındaki kalelerde istihdam edilmiştir. Boğaz kalelerinin muhafazasına gönderilen yeniçerilerin bulundukları kalelerde ikamet ettirilmesi de şart koşulmuştur[69].

Boğaz Kalelerindeki Görevlilerin Maaş ve Tayinatları

Boğaz kalelerinde görev yapan dizdar, nazır, muhafız, bostancı, yeniçeri, yerli asker ve diğer herhangi biz hizmet ve işleri gören herkes çeşitli adlar altında devletten ücret alırdı. Kale nazır ve dizdarları ile muhafızlarının bir kısmına tımar tahsis edilirken bir kısmı yevmiye üzerinden ulufe alırdı. Kalelerde hizmet görenlerin tümü ayrıca günlük tayinat adı altında ekmek, et, pirinç ve hayvanları için arpa bedeli alırlardı. Bu şekilde kalelerde çalışanlara ödenen her türlü paranın hesabı Defterdarlıktaki Başmuhsebe Kaleminde kayıt altına alınırdı. Defterdarın onayı olmadan asla ödeme yapılmazdı. Ulufelerin bir kısmı İstanbul cizyesi gelirinden ocaklık usulüyle ödenirdi.

Boğaz Muhafızı Seyyid Ahmed Paşa'ya masraflarını karşılaması için Ankara sancağı verilmişti. Ancak buranın idaresinin zorluğundan ve gelirlerinin azlığından şikâyet eden Paşa, kendisine Mora veya Anadolu'dan bir eyaletin verilmesi için Sadaret kaymakamına müracaatta bulunmuştur. Mora'nın verilmesine razı olmayan III. Selim, Sadaret kaymakamının teklif ettiği Erzurum eyaleti için de mütesellim ile idaresinin zorluğundan bahsederek Sivas eyaletinin

---

[69] HAT. 194/9616.

uygun olup olmadığının seferdeki sadrazama sorulmasını istemiştir. Neticede sadrazamla yapılan muhabereden sonra Seyyid Ahmed Paşa'ya Erzurum eyaleti tevcih edilmiştir[70].

Boğaz savunması için İstanbul'dan gönderilen askerlerden başka Boğaz kalelerinde yerli askerlerden de muhafız olarak hizmet edenler mevcuttu. Yerli muhafızların ulufe ve masrafları İstanbul cizyesinden ocaklık olarak karşılanıyordu. Örneğin Yuşa Burnu ve Telli Dalyan tabyalarında görevli yerli muhafızların 1791 yılı haziran-ağustos mevaciblerinin eskiden olduğu gibi ocaklıkları olan İstanbul cizyesi malından ödenmesi için Kılâ'-ı Tis'a Nazırı Mahmud Ağa Defterdarlığa bir arz ile müracaat etmiştir. Başmuhasede eski kayıtlara bakılarak bir önceki mevacibin (1791 yılı mart-mayıs) ödendiği tespit edilmiş, ödemenin yapılması için gerekli işlemler yapılmıştır[71].

İstanbul'un güvenliği ve savunması için muhafazasına dikkat edilen Boğaz'dan İneada'ya kadar olan sahillerin korunması görevi 1791'de Derhâh-ı âlî kapıcıbaşılarından es-Seyyid el-Hac Numan Bey'in uhdesindeydi. Ayrıca Şarkikarahisar ayanlarından İbrahim ve Osman Beyler de askerleriyle birlikte sahil muhafazası için Numan Bey'in emrinde bulunuyorlardı. Numan Bey, 1791 Temmuz ayı sonlarında bir takrirle Sadarete müracaat ederek emrindeki askerlerin bir aylık tayinat bedellerinin ödenmesini talep etmiştir. Bu sırada Numan Bey'in komutası altında 360 süvari, İbrahim ve Osman Beylerin emrinde 300 süvari olmak üzere toplam 660 süvari muhafız

---

[70] HAT. 1401/56447.
[71] 27 ağustos 1791/ 27 Zilkade 1205 tarihli arz ve derkenar. AE. SSLM.III. 142/8571

bulunmaktaydı. Numan Bey'in yazısı bir buyruldu ile Defterdarlığa havale edilmiştir. Defterdarlıkta, Başmuhasebe Kaleminde yapılan incelemede askerlerin daha önceki alacaklarının ödendiği tespit edilmiş ve talep edilen 1205 yılı 14 Zilkade-15 Zilhicce dönemine ait alacaklarının ödenmesinde sakınca olmadığı anlaşılmıştır. Defterdarlıkta hazırlanan telhisle ödenmesi istenen aya ait 30 günlük ekmek, arpa ve et bedelinin hesaplandığı, toplam miktarın 299 buçuk kile buğday, 4.950 kile arpa ve 4.950 kıyye et olduğu belirtilmiştir. Belirtilen miktarda arpa ve buğdayın Tersane anbarlarından, etin ise Hassa kasapbaşısı tarafından verilmesinin uygun olduğu ifade edilmiştir. Sadaretin de uygun görmesiyle Numan Bey'e süvari askerlerin bir aylık tayin bedelleri bir defada toplu halde verilmiştir[72].

Boğaz Kalelerinin Yoklama, Teftiş ve Muayenesi

Savaş ve barış zamanlarında Boğaz'daki kalelerin denetim ve yoklamaları yapılarak asker ve mühimmat eksikliklerinin giderilmesine özen göstermiştir. Devletin savaşta olduğu 1790 yaz mevsimi sonunda Boğaz'ın her iki yakasında bulunan kalelerin yoklamaları yapılarak durum bir telhisle padişaha arz edilmiştir. Rumeli tarafındaki kalelere Kâmili Mustafa Efendi, Anadolu tarafındaki kalelere de Divriğili Ahmed Efendi yoklamacı olarak tayin edilmişlerdir. Rumeli tarafındaki kalelerin yoklamasını yapan Kâmili Mustafa Efendi, kalelerde bulunan asker, top ve mühimmat miktarlarını tespit ederek bir defter halinde Sadarete takdim etmiştir.

---

[72] C.AS. 933/40412.

Divriğili Ahmed Efendi de Boğaz'ın Anadolu yakasındaki kalelerdeki askerlerin yoklamasını yapmış, top ve mühimmatın kayıtlarını da ilgili kalemlerden çıkararak bir defter halinde takdim etmiştir. Yoklama defterlerinin sunulması üzerine kalelerde bulunan asker sayısının az olduğunu tespit eden Sadaret, defterdar ve topçubaşı ile görüşerek asker sayısını artırmak için çalışıldığını ifade etmiştir. Güvenliğin temini için gece gündüz çaba sarf edildiğini ifade eden Sadaret, yoklanan askerlerin nicelik ve niteliklerini bilmek isteyen padişaha yoklama defterlerini sunduğunu belirtmiştir. Telhisin üzerine III. Selim "Toplar i'mâl edecek kifâyet mikdârı neferâtın tanzîmine, mühimmât ve barutlarının tekmîline dikkat ve ihtimâm oluna, zîrâ bu kadar topa neferât azdır." yazarak kalelerdeki topçu askeri miktarının artırılmasını istemiştir[73].

Aynı zamanda Saray'ın damadı olan Seyyid Ahmed Paşa[74], 1791'de Boğaz muhafızı olarak atandıktan ve görevlerini bildiren fermanı aldıktan sonra vakit geçirmeden İstanbul'a gelerek görevinin başına gitmiştir. Görevlerini bildiren ferman gereği Hünkâr İskelesi'ne yerleşerek Boğaz kalelerindeki asker, mühimmat ve cebehanenin tespiti için geniş kapsamlı bir yoklama yapmıştır Bizzat giderek teftiş ettiği kalelerde mevcut ve eksikleri teferruatıyla not etmiş, hazırladığı defteri bir telhisle Sadarete arz etmiştir. Anadolu ve Rumeli

---

[73] HAT. 209/11125.

[74] Seyyid Ahmed Paşa, Hotin muhafızlığı görevindeyken III. Mustafa'nın kızı Hatice Sultan ile evlenerek Osmanlı soyuna damat olmuştur. I. Abdülhamid'in saltanatında, Seyyid Ahmed Paşa Hotin muhafızlığı hizmetinde bulunduğu sırada bu evliliğe karar verilmiştir. İstanbul'a çağrılan Paşa'nın gelişinden sonra düğünleri 1786'da veya 1788'de yapılmıştır. Uluçay, *a.g.e.*, s. 104-105.

taraflarındaki kalelerin eksiklerini tek tek tespit eden Paşa, kalelerde sürekli ekmek bulundurulması konusu üzerinde itina ile durmuştur. Yerleşim yerlerinden uzakta bulunan askerlerin temel gıdası suyla kurutulmuş bir tür ekmek olan peksimetle[75] sağlanıyordu. Savaşın devam ettiği bir sırada Boğaz muhafızı olan Seyyid Ahmed Paşa, askerlerin gıdasız ve aç kalmalarının önüne geçmek için kalelerde en az bir ay yetecek miktarda peksimet bulundurulması gerektiğini ihtiyaç listesinin başına yazmıştır. Buna göre gerektiğinde kullanılmak üzere Boğaz'daki Bağdadcık, Rumelifeneri, Garipçe, Revancık, Anadolufeneri ve Poyraz Limanı kalelerinde iki yüzer kantar, Macar Tabyası, Liman-ı Kebîr ve Telli Dalyan Tabyalarında yüz ellişer kantar peksimet bulundurulması gereklidir. İnsanlarla meskûn olan Anadolu ve Rumeli Kavaklarında sürekli ekmek bulunabildiği için buralardaki kalelerde peksimet depolamaya ihtiyaç duyulmamıştır[76].

Seyyid Ahmed Paşa'nın yoklama defterinde belirttiğine göre Boğaz kalelerinde kullanıma hazır 285 adet top bulunmaktaydı. Aynı kalelerde güvenlik tertibatı için 32 adet topa daha ihtiyaç vardı. Kalelerde 839 muhafız ve topçu askeri görev yapmaktaydı. Boğaz'ın ve kalelerin korunması için ayrıca 1.300 topçu ve muhafız askerin

---

[75] Peksimet: Pişirildikten sonra uzun süre dayanabilmesi için suyla kurutulan bir tür ekmek için kullanılan tabirdir. *Türkçe Sözlük*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara 2005, s. 1592.

[76] C.AS. 178/7722. Seyyid Ahmed Paşa'nın Sadarete sunduğu bu yoklama defteri bir değerlendirme ile birlikte, tarafımızdan aşağıdaki künye ile neşredilmiştir: Seydi Vakkas Toprak, "Boğazların Güvenliğiyle İlgili Bir Belge: Seyyid Ahmed Paşa'nın Hazırladığı Boğaz Kaleleri Yoklama Defteri (1791)", *Fârâbi Anısına Türkiye ve Türk Dünyası Araştırmaları-II*, (Editör: Yunus Emre Tansü, İksad Yay., Gaziantep 2020, s. 289-317.

hazır bulundurulması gerekmekteydi. Ahmed Paşa'nın sunduğu yoklama defterine göre, kalelerde bulunan topların kundaklarının yağmur ve güneş gibi hava şartlarına maruz kalarak yıpranmalarının önlenmesi için önlem alınması gerekli görülmüştür. Bu iş için kullanımdan kaldırılmış ve Tersanede atıl durumda bulunan eski yelken bezlerinden *muşamma'/muşamma'a*[77] denilen su geçirmez örtüler yapılması gereği ifade edilmiştir. Sarp ve dik yamaçlarda bulunan kalelere temiz ve kullanılabilir tatlı su götüren su yoları tahrip oluğundan dört kaleye temiz ve tatlı su ulaşmamaktadır. Kalelere tatlı suyun ulaştırılması için suyollarının tamir edilmesi gerekmektedir. Rumelifeneri Kalesi'nin deniz tarafında, yüksekte açık penceresi olan kulenin içindeki odalarda barut muhafaza edildiği anlaşılmıştır. Ancak kulenin demir kapısı tahrip olduğu için odalarında barut depolanması sakıncalıdır. Barut muhafazası için kulenin zemininde ayrı bir cebehane odası yapılması gerekmektedir. Bazı kalelerdeki top döşemeleri topçuların top doldurmalarına uygun bir şekilde inşa edilmemiştir. Bu döşemeler bozularak yeniden sağlam ve uygun bir şekilde yapılmalıdır. Top döşemesi bulunmayan kalelere ise yeni top döşemeleri inşa edilmelidir. Balyemez ve kantar toplarının yuvarlakları olmadığından yeterli miktarda yuvarlak denilen mermer gülleler hazırlanmalıdır[78].

---

[77] Eski metinlerde sıkça kullanılan muşamma'/muşemma'(مشمّع) mumlanmış anlamını kullanılan kelimeye muşamba olarak da tesadüf edilmektedir. Bir tarafına mum, yağlı boya ve kauçuk sürülerek su geçirmez hale getirilen bez için bu tabir kullanılmıştır. İlhan Ayverdi, *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*, II, Kubbealtı Yayınları, İstanbul 2011, s. 2182.
[78] C.AS. 178/7722.

Seyyid Ahmed Paşa'nın Boğaz kalelerinde yaptığı yoklama sonunda sunduğu defterde belirtilen eksikliklerin büyük bir kısmının 1791 yılı içerisinde giderildiği Osmanlı Arşivi kayıtlarından anlaşılmaktadır. Onarım görevi verilen mimarbaşı vekili onarılacak ve yapılacak işleri yerinde tespit etmek için ilgililerle birlikte kalelerde keşif yapmıştır. Mimarbaşı vekili 1791 Eylül'ünde Seyyid Ahmed Paşa'nın kethüdası İsmet Ağa, Boğaz kalelerinin muhafızı[79] Kapıcıbaşı Mustafa Ağa, dökücübaşı ağa, yoklama işiyle görevli Arif Bey ve Kâmili Mustafa Efendi ile birlikte kalelere giderek inşa ve tamir edilmesi gereken yerleri tespit etmiştir. Heyet, Kilyos-Bağdadcık Kalesinin bozulmuş olan suyollarının tamiri için daha önce su nazırının nezaretinde keşif yapıldığını, buna göre bataklık yerlerde tahrip olan kurşun boruların kaldırılarak yerine deri üzerine yeniden doru döşenmesi gerektiğini ifade etmiştir. Suyolları ve boruların tamir ve yeniden yapılması için 6.803 kuruş masraf kaydedilmiştir. Yine Rumelifeneri'nde yapılması gereken barut cebehanesi için keşif yapılmış, ancak mevcut olan cebehanenin dört tarafının taş ile çevrilmesi, bir demir kapı takılması ve üzerinin kâgir yapılması ile kullanılabileceği ifade edilmiştir. Cebehanenin bu şekilde tamiri için 250 kuruş harcanması gerektiği ifade edilmiştir[80].

---

[79] Yukarıda bahsi geçtiği üzere Seyyid Ahmed Paşa'nın Boğaz muhafızı olduğu sırada, Kapıcıbaşı Kolçak Mustafa Ağa onun emrinde çalışan komutanlardan biriydi. Burada olduğu gibi bazı vesikalarda Boğaz muhafızı olarak zikredilmesi Mustafa Ağa'nın Ahmed Paşa'ya vekalet etmesinden kaynaklanıyor olabilir.
[80] 10 Eylül 1791/ 11 Muharrem 1206 tarihli tahrirat. C. AS. 577/24293.

Seyyid Ahmed Paşa'nın yeniden yapılmasını tavsiye ettiği Garipçe ve Poyraz Limanı kalelerinin ortalarında bulunan tabyaların top döşemelerinde keşif yapan heyet, döşemelerin yeniden yapılması gerektiğine karar vermiştir. Döşemelerin büyük demir tabanlı ve kızaklı, üzeri beş arşın uzunluğunda keresteden yapılması, kerestelerin büyük çivilerle birbirine sabitlenmesi gerektiğini kaydetmiştir. Döşemelerin bu şekilde yeniden yapılması durumunda Garipçe Kalesi için 320 kuruş, Poyraz Limanı Kalesi için ise 321 kuruşa ihtiyaç bulunduğunu hesap etmiştir. Heyet, bu iki kaledeki döşemelerle ilgili olarak daha önce Arif Bey'in gözetiminde, gemi tahtalarından kesilerek yapılan döşemelerin küçük ve genişletmeye muhtaç olduğunu ifade etmiştir. Bu döşemelerin uzunluğuna bir buçuk veya ikişer zirâ' ilave yapılması, ayrıca döşemelerin altına yeniden taban konulması durumunda kullanma uygun olacağını kaydetmiştir. Netice olarak top döşemelerin yeniden yapılmasının münasip olacağı ifade etmiştir. Döşemelerin yeniden inşası ile nakliyede kullanılacak mavna, kayık ücretleri ve diğer giderler için 6.792 kuruş masraf olacağını hesaplamıştır[81].

Liman-ı Kebir Tabyası'nda yeniden inşası istenen top döşemeleri için heyet 740 kuruşluk masraf gerektiğini tespit etmiştir. Heyet, yaptığı keşif sonucu tamirat ve top döşemeleri için 3.782 kuruş, Kilyos

[81] C. AS. 577/24293.

Kalesi'nin suyollarının yapımı için 6.803 kuruş olmak üzere toplam 10.585 kuruşa ihtiyaç duyulduğuna işaret etmiştir[82].

Boğaz kalelerinde inşası ve tamiri istenen yerleri görerek yapılması gereken işleri kayıt altına alan heyet, işin sonunda hazırladığı defteri bir takrirle Sadarete arz etmiştir. Ancak Seyyid Ahmed Paşa'nın sunduğu yoklama defterinden hariç olarak Poyraz Limanı kalesi suyolları ile Rumeli Kavağı Hisarında topların altına kârgir kaldırım, mazgallarının taş döşemeleri inşası ve bir cebehane yapımını dizdarlar ve askerlerin talep ettiği takrire not düşülmüştür. Ancak bu istekler adı geçen defterde kayıtlı olmadığından, yeniden keşif yapılması gerektiği de ifade edilmiştir. Kalelerde yapılan yoklama sonucu hazırlanan masraf defterini takdim eden mimar vekili, sunduğu takrirde defterde yapımı istenen su yolarının tamiri işinin terk edildiğini, top döşemeleri ve cebehane tamiri işlerinin kendisine verildiğini belirtmiştir. Mimar vekili, yeniden inşa ettiği ve tamamladığı işlerin masraflarının kayıtlı olduğu defteri 10 Eylül 1791 tarihinde takdim ettiğini ifade etmiştir[83].

Boğaz Kalelerinde Onarım, Yenileme ve İnşa Faaliyetleri

Rusya ve Avusturya ile savaşın devam ettiği 1790 yılı yaz aylarında Boğaz'ın savunma noktaları olan Kılâ'-ı Tis'a'da bulunan yapıların tamir, onarım ve yenileme faaliyetlerine devam edilmiştir. Kalelerde yapılması gereken tamir ve yenileme işlerinin keşif ve muayene masraflarının tespiti görevi Hassa Mimarbaşısı Ebubekir Ağa'ya

---

[82] C. AS. 577/24293.
[83] C. AS. 577/24293.

verilmiştir. Mimarbaşı da mimar halifelerinden es-Seyyid Mustafa Halife'yi Rumelifeneri, Anadolufeneri ve Revancık kalelerine göndererek teftiş ve tespit yaptırmıştır. Dizdar, zabit ve neferlere birlikte kalelerin onarılması gereken yerlerini gezerek tespit eden ve deftere kaydeden Es-Seyyid Mustafa Efendi'nin tespitine göre kalelerde mazgal kanatları, top döşemeleri ve cebehane kapılarının tamire muhtaç olduğu anlaşılmıştır. Tamiri gereken yerlerin ölçümleri yapıldıktan sonra masrafları çıkarılarak deftere kaydedilmiş ve defter 4 Temmuz 1790'da Mimarbaşı Ebubekir Ağa'nın takririyle defterdara sunulmuştur. Mimarbaşının ifadesine göre Rumelifeneri Kalesi'nde mazgal kapakları, top döşemeleri, karakolhane ve neferat odalarında pencere tamiri, hamaliye ve nakliye ücretleri akçe cinsinden hesaplanarak kuruşa çevrilmiş ve 858 kuruşa ihtiyaç duyulduğu ortaya çıkmıştır. Anadolufeneri Kalesi'nde mazgal kapakları, cebehane kapıları ve içindeki döşemelerin yenilenmesi için taşıma ve nakliye ücretiyle birlikte 319 kuruşa ihtiyaç olduğu tespit edilmiştir. Revancık Kalesi'nde top döşemelerinin tamiri ve eksiklerinin inşası ve tamamlanması için nakliye ve hamaliye giderleriyle birlikte 237 buçuk kuruş masraf gerektiği ifade edilmiştir. Bu üç kalenin toplam tamir ve yenileme masraflarının 1.414 buçuk kuruş olduğu hesaplanmıştır. Masraf kalemleri içerisinde meşe ağacı yollaması ve tahtası, çapa tabası, kalbur, pencere kapağı demiri, ham demir, kol demiri, çeşitli ebat ve cinste çivi, menteşe, ham kireç, kiremit, kereste, kazma ve kürek gibi inşaat malzemeleri yer almaktadır. Defterdara bir takrirle

defteri arz eden Ebubekir Ağa, onarımın ne şekilde yapılması gerektiği hususunda görüş istemiştir[84].

Defterdar, Boğaz'daki üç kalede yapılması gereken tamiratla ilgili mimarbaşının Mustafa Halife'ye yaptırdığı keşif gereği tespit edilen 1.414 buçuk kuruş tutarındaki tamiratın cüz'î onarımdan sayıldığını Sadarete bildirmiştir. Bu tamir ve yenileme işinin diğer binalarla da uğraşan mimarbaşıya verilmesi durumunda kayık ücreti gerekeceğinden devletin zarara uğrayacağını belirten defterdar, işin Boğaz kalelerinin nazırı olan Mahmud Ağa'ya veya başka birine verilmesi hususunda emir verilmesini talep etmiştir. Sadaretten verilen 28 Haziran 1790 (15 Şevval 1204) tarihli buyruldu ile tamir ve inşa işinin başka münasip birine verilmesi emredilmiştir. Bunun üzerine defterdar yeni bir takrir yazarak tamir, inşa ve yenileme işinin Mahmud Ağa dışında başka birine verilmesi durumunda işin aksayacağını ve devletin kayık masrafı nedeniyle zarar göreceğini belirtmiştir. Ayrıca görevin Mahmud Ağa'ya verilesi için padişahın iradesine ihtiyaç duyulduğunu ifade etmiştir. Sadaretten 23 Temmuz 1790 tarihinde çıkan buyruldu ile kalelerdeki tamirat işinin kalelerin nazırının işinden ayrı olduğu, görevin başka birine verilmesi gerektiği defterdara kesin olarak bildirilmiştir[85]. Bu üç kaledeki yapım, onarım ve yenileme görevinin başka birine verildiği anlaşılmaktadır.

Boğaz kalelerinde yaptığı teftiş sonucu Seyyid Ahmed Paşa'nın hazırladığı yoklama defteri 1791 ağustosunda Sadaretten bir telhis ile

---

[84] 21 Şevval 1204 tarihli defter ve takrir. C.AS. 592/24924,1-2.
[85] 11 Zilkade 1204 tarihli takrir ve buyruldu. C.AS. 592/24924,3.

III. Selim'e sunulmuştur. Telhis ile Seyyid Ahmed Paşa'nın kaleleri teker teker gezerek her kalede noksan olan asker, top, peksimet ve mühimmatın tespit edildiği belirtilmiştir. Buna göre eksik olan asker sayısının tamamlanması görevinin sekbanbaşıya, suyolları ve top döşemeleri tamir ve yenilenmesi işinin mimarbaşıya verilmesi, ayrıca gerekli olan mühimmat ve diğer malzemenin tamamlanması için izin istenmiştir. Savaşın devam ettiği bu sırada Boğaz güvenliğinin öneminin farkında olan III. Selim, yoklama defterini inceledikten sonra yapılan çalışmaları yeterli bulmamıştır. Boğaz kalelerindeki tahkimata verdiği önemi aşağıdaki sözlerle ifade etmiştir[86]:

Üç mâhdır çalışıyorsunuz, âdem me'mûr eylediniz, ne yapıldı. Kendiniz gittiniz, yine kal'alar evvelki takım ile duruyor. Beş-on topçu göndermişsiniz, ânın dahi biri firâr eylemiş, defterde yazıyor. Elbet bu bulunup ibret-i âlem için tertîb-i ceza oluna. Ahmed Paşa'nın matlûb etdiği kadar, tiz elden o kadar asker bulunamaz, toplara göre âdem göndermek lâzımdır, münâsibi üzre nizâm verile.

Seyyid Ahmed Paşa'nın teftişinin hemen ardından Boğaz kalelerindeki noksanlıkların giderilmesine başlanmış, suyolları ve top döşemelerinin tamiri görevi Hassa mimarbaşı vekiline verilmiştir. Mimarbaşı vekili bizzat kalelere giderek yerinde keşif yapmış, tamiri ve yeniden yapılması gereken suyolları ile top döşemeleri hakkında Sadarete rapor vermiştir. Rapor üzerine gerekli olan tamir ve yeniden inşa işlerinin yapılması, özellikle top döşemelerinin tamamlanması ve

[86] HAT. 208/11091.

kalelere topların gönderilmesi konusunda ferman çıkmıştır. Fermanın içeriğini ifade eden 4 Ağustos 1791 (4 Zilhicce 1205) tarihli tahrirata göre mimarbaşı vekilinin tamirat ve inşaatı bitirdikten sonra yaptığı işlerin defterini sunması istenmiştir[87].

Savaş sırasında İstanbul Boğazı'nda bulunan kalelerin sürekli savunmaya hazır bulundurulması için gerekli top ve mühimmatın sağlanması hükümet için öncelikli bir konuydu. Nitekim 1791 tarihli Osmanlı Arşivi vesikaları gerektiğinde Saray'da bulunan büyük toplardan, gerektiğinde de Tophaneden yeteri miktarda topun Boğaz'da bulunan kalelere gönderildiğine işaret etmektedir[88].

Boğazı'nın Rumeli tarafında bulunan Büyük Liman Tabyası'ndaki asker kışlaları ve diğer binaların tamiri ve yenilenmesi görevi 1791'de Karadeniz Boğazı Muhafızı Mustafa Ağa'ya verilmiştir. Tabyadaki tamir ve yenileme işlerine başlayan Mustafa Ağa, binaların inşaat masrafı için gerekli olan parayı bu iş için ayrılan ödenekten almak için Sadarete müracaat etmiştir. Bina inşaatı için gerekli olan 400 kuruşun Hazine tarafından ödenmesini isteyen 30 Kasım 1791 (3 Rebiyülahir 1206) tarihli yazısı üzerine gerekli incelemeler yapılmıştır. Söz konusu tamir ve yenilemeye muhtaç binaların daha önce keşfinin yapıldığına dair yazının derkenarına 4 Aralık 1791 (7 Rebiyülahir 1206) tarihinde not düşülmüştür[89]. Defterdarlıkta yapılan incelemede, Liman-ı Kebir Tabyasında yıkılan yerlerin tamiri ve yeni binaların

---

[87] C.AS. 583/24546.
[88] 29 Ağustos 1791 / 29 Zilhicce 1205 tarihli takrir ve hatt-ı hümayun. HAT. 208/11054.
[89] C.AS. 1038/45532,1-1.

inşası için yapılan keşif sonucu 675 kuruş gerektiği ortaya çıkmıştır. Neticede adı geçen kaledeki binaların yapımı için Mustafa Ağa'ya, inşaat için ayrılan ödenekten 250 kuruş ödenmesine karar verilmiştir[90].

Boğaz kalelerinde tamir ve yenileme çalışmaları neredeyse aralıksız devam etmiştir. Savaşın devam ettiği süreçte bu istihkâmların tahkimi daha da ön planda tutulmuştur. Nitekim 1791 kışında, Boğaz'ın hemen dışında Rumeli sahilinde Kilyos'ta bulunan Bağdadcık Kalesi'nde onarıma ihtiyaç hâsıl olmuştur. Hazırladığı bir arz ile Bağdadcık Kalesi'ndeki binaları kış mevsiminde hava şartlarından koruma imkânının olmadığını belirten Boğaz kalelerinin nazırı Mahmud Ağa, uzun süredir tahrip olan ve iskânın mümkün olmadığı odaların kapsamlı bir onarıma muhtaç olduğunu ifade etmiştir. Ayrıca kale kapısı ile kaledeki caminin çatısının tamir edilmesi gerektiğini belirtmiştir. Mahmud Ağa'nın istediği tamir işi Mimarbaşı Mehmed Arif Ağa'ya havale edilmiştir. Mehmed Arif Ağa da durumu Boğaz Muhafızı Kolçak Mustafa Ağa ve diğer ilgililerden soruşturarak tamir edilmesi gereken yerlerle ilgili bir arz hazırlamıştır. Kışla çatıları, direk, sütun ve kuşakların kırılmış, kiremit döşemelerin yıpranmış, iç taraftaki dolma duvar, döşeme, pencere ve benzeri yerlerin harap olmuş olduğunu belirten Mehmed Arif Ağa, sağlam bir tamir yapılmazsa ileride daha büyük tamirat gerekeceğini ifade etmiştir[91].

---

[90] C.AS. 1038/45532,1-2.
[91] AE. SSLM. III. 11/587.

Osmanlı Arşivi'ndeki belgeler bu tamiratla ilgili işlemlerin uzadığına işaret etmektedir. Başka bir belge, yukarıda belirtildiği gibi Kılâ'-ı Ti'a Nazırı Mahmud Ağa'nın Kilyos-Bağdadcık Kalesi'ndeki asker kışlaların yenilenmesi için 1791 yılı sonlarında Defterdarlığa bir arzuhâl sunması üzerine görevlendirilen mimarbaşının raporuna işaret etmektedir. Mimarbaşı Mehmed Arif Ağa, askerlerin kaldığı kışla çatılarının mikras (makas gibi çapraz kalas), kuşak ve merteklerinin kırılmış, kiremitlerinin eskimiş, içlerindeki döşeme, dolma duvar, pencere ve başka bazı yerlerin yıkıldığını tespit ederek tamirin gerekli olduğunu haber vermiştir. Mimarbaşı, onarım işinin keşif yapılarak ihale ile birine verilmesi veya cüz'î masrafla yapıldıktan sonra keşfi şartıyla Boğaz Muhafızı Mustafa Ağa'ya verilmesi için emir çıkarılması gerektiğini 3 Ocak 1792 tarihli bir takrirle Sadarete sunmuştur. Sadaretten çıkan buyruldu ile Bağdadcık Kalesi'nde yapılması gereken onarım işinin cüz'î masrafla yapılması şartıyla Kapıcıbaşı Mustafa Ağa'ya verilmesi istenmiştir[92].

Aynı konu ile ilgili Seyyid Ahmed Paşa'nın Sadarete sunduğu 5 Ocak 1792 tarihli bir takrir hala Boğaz muhafızlığı görevinin Paşa'nın üzerinde olduğunu göstermektedir. Aynı belge üzerindeki muamelatta Kapıcıbaşı Kolçak Mustafa Ağa için de Boğaz muhafızı unvanı kullanılmaktadır. Daha önce geçtiği üzere Kolçak Mustafa Ağa, Seyyid Ahmed Paşa'nın emrindeydi. Bu sırada bir müddet de olsa Mustafa Ağa'nın Ahmed Paşa'ya vekâlet ettiği anlaşılıyor. Seyyid Ahmed Paşa takririnde, Bağdadcık Kalesi'nde kışla yıkıldığı için

[92] 8 Cemaziyülevvel 1206 tarihli takrir ve buyruldu. AE. SSLM. III. 11/588, 1.

askerlerin sıkıntı ve ıstırap çektiğini, onarımı uygun görülür ise bir mimar halifesi tayin edilerek keşif yapılması için Sadaretten izin istemiştir. Takrir üzerine Sadaretten defterdara hitaben yazılan buyruldu ile "İzzetli defterdar efendi! Bahr-i Siyah Boğazı Muhâfızı Seyyid Ahmed Paşa hazretlerinin işbu takrîrine nazaran iktizâsını i'lâm eyleyesin" yazılarak gereğinin yapılması istenmiştir. Defterdar, takririn altına mimarbaşının keşfinden sonra onarım işinin cüz'î masrafla yapılması şartıyla Kapıcıbaşı Mustafa Ağa'ya verildiğini ve buna göre işe başlanması emrini yazmıştır[93].

Defterdarın emrinden sonra Bağdadcık Kalesi'nde tamirata başlayan Kolçak Mustafa Ağa, kısa sürede onarımı tamamlayarak yapığı işleri kaydettiği defteri Defterdarlığa sunmuştur. Ayrıca bir takrirle Bağdadcık Kalesi'nde tamiri gereken kışlaların onarım işini tamamladığını, tamir edilen binaların mimarbaşının tayin edeceği mimar kalfası tarafından keşif ve muayene edildikten sonra yaptığı masrafın Hazineden ödenmesini talep etmiştir. Defterdarlıkta, 13 Şubat 1792 tarihinde evrak üzerine düşülen derkenarda, gerekli muayene ve keşfin yapıldığı, keşif defterinin altına hesaplanan masrafın yazıldığı belirtilmiştir[94]. Bunun üzerine yapılan işlerin gereği gibi yapılıp yapılmadığı ve harcamaların onarılan yerlerin masrafıyla karşılaştırılması için mimarbaşı tarafından kalede keşif yaptırılmıştır. Kaleye giden mimar halifesi, tamiri yapılarak tamamlanan yerleri

---

[93] 10 Cemaziyülevvel 1206 tarihli takrir, buyruldu ve defterdarın emri. AE. SSLM. III. 11/588, 2.
[94] 19 Cemaziyülahır 1206 tarihli Mustafa Ağa'nın takriri ve derkenar. AE. SSLM. III. 11/588, 3.

muayene ettikten sonra gerekli ölçümleri yaparak deftere kaydetmiş, daha sonra mimarbaşı ile birlikte fiyatlarını çıkarmıştır. Mimarbaşı Mehmed Arif Ağa, 13 Şubat 1792 tarihinde defterdara sunduğu keşif defteri ile kalede tamiri yapılan yerlerin toplam masrafının 951 buçuk kuruş 35 akçe olduğunu bildirmiştir. Defterdarlıkta yapılan karşılaştırma sonucu Mustafa Ağa'nın keşifte belirlenen miktardan daha fazla masraf yaptığı anlaşılmış ve defterdeki meblağın indirim yapılmadan Başmuhasebede kaydedilerek tezkiresinin verilmesini istemiştir. Böylece Başmuhasebede kaydı yapılarak tezkire verilmiş ve ödeme yapılmıştır[95].

Boğaz Kalelerindeki Askerlerin Eğitimi

İstanbul Boğazı'nın güvenliği savaş zamanlarında eskisinden daha fazla ihtimam gerektirdiğinden kalelere daha fazla asker ve mühimmat gönderiliyordu. Özellikle askerlerin talimi için tecrübeli ve usta topçuların Boğaz kalelerinde bulundurulmasına dikkat ediliyordu. Savaşın devam ettiği 1791 yılı haziranı başlarında Çanakkale Boğazı civarındaki kalelerde bulunan tecrübeli askerlerden ulufeli on topçu ustası İstanbul Boğazı'ndaki kalelerde görevlendirilmek üzere gönderilmiştir. Bu askerler yaz mevsimi boyunca, sonbaharda kış belirtilerinin hissedildiği, Ruz-ı Kasım'a kadar gönderildikleri kalelerde hizmet yapacaktı[96]. Topçu ustalarından üçer tanesi

---

[95] 19 Cemaziyülahır 1206 tarihli Mimarbaşı Mehmed Arif Ağa'nın sunduğu keşif ve masraf defteri. AE. SSLM. III. 8/371.

[96] Osmanlılar yaz ve kış mevsimlerini Ruz-ı Hızır ve Ruz-ı Kasım olarak ikiye ayırmışlar, savaşları yaz mevsiminde yapmaya çalışmışlardır. 9 Kasım-6 Mayıs arasındaki zaman dilimi kış mevsimini, 6 Mayıs-9 Kasım arasındaki günler de yaz

Anadolufeneri ve Rumelifeneri kalelerinde, ikişer tanesi de Poyraz Limanı ve Garipçe kalelerinde görevlendirilmiştir. Boğaz kalelerine gönderilen topçu ustalarıyla ilgili olarak Defterdarlıkta hazırlanan yazıyla hak ettikleri aylık ve tayin bedelleri Başmuhasebeye kaydedilmiştir. Bu hak edişleri gerçekleştikten sonra aydan aya alacaklarının ödeneceği bu usta topçuların kendilerine de izah edilmiştir[97].

İstanbul Boğazı'nı korumakla görevli kalelerdeki topçuların talim ettirilmesi için 1791 haziranında Gelibolu kadısına emir gönderilmiştir. Sadaret kaymakamının adamı olan Bekir isimli tatarın götürdüğü emirde, alanında eğitimli on adet topçu ustasının acil olarak İstanbul'a gönderilmesi istenmiştir. Sadaret kaymakamı, aylık maaşla çalışacak olan topçu ustalarının Ruz-ı Kasım'da Boğaz'daki kalelerde işe başlamaları için Gelibolu kadısının işlemleri yaparak topçuları yola çıkarmasını talep etmiştir. Acil isteğin sebebi, topçu ustalarının Ruz-ı Kasım'da işe başlayarak Boğaz kalelerindeki askerleri kış boyunca eğitmesi ve Ruz-ı Hızır'a kadar savunmaya hazır hale getirme arzusuydu. Emir üzerine topçu ustalarını hazırlayarak İstanbul'a gönderen kadı, gerekli ilamı 16 Haziran 1791 (14 Şevval 1205) tarihinde aynı tatarla göndermiştir. Sadaret kaymakamı da Boğaz kalelerindeki topçuları eğitecek olan topçu ustalarının göreve

---

mevsimini ifade ederdi. İlhan Ayverdi, *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*, III, Kubbealtı Yayınları, İstanbul 2011, s. 2639.

[97] C.AS. 173/7560.

başlamaları için aylıklarının ödenmesi işini 21 Haziran 1791'de defterdara havale etmiştir[98].

Kalelerin tahkimine ve askerlerin talimine önem veren Boğaz Muhafızı Kolçak Mustafa Ağa, Sadarete sunduğu 1791 tarihli takririnde Boğaz'daki Kıl'a'-ı Tis'a'daki mevcut bulunan askerlerin talim ettirilmesi için izin istemiştir. Takrire göre, Boğaz kalelerindeki topçu askerlerinin Kavak hisarlarında bulunan askerler gibi top atmakta maharetli olmamaları devletin zararına neden olmaktadır. Kavak hisarlarında bulunan usta topçulardan bazılarının Boğaz kalelerindeki askerlere top atışı eğitimi vermek üzere görevlendirilmesi uygun görülmüştür. Usta topçular dokuz kalede askerlere günde beşer onar top atışı yaptırarak eğitim verirlerse Boğaz savunmasının takviye edileceği ifade edilmiştir. Nitekim Boğaz muhafızının isteğini padişaha sunan Sadaret kaymakamı kalelerde yaptığı teftişte, işinde mahir ve talimli askerler olmasına rağmen bazı topçuların eğitilmeye muhtaç olduğunu bizzat müşahede ettiğini beyan etmiştir. Bu askerlerin haftada bir iki gün Kavak hisarlarından getirilecek usta topçular tarafından talim ettirilmesinin münasip olacağını ifade etmiştir. Sunulan telhis üzerine III. Selim topçuların bu şekilde talimi için izin vermiştir[99].

---

[98] 21 Haziran 1791/ 19 Şevval 1205 tarihli tahrirat. C. AS. 73/3402.

[99] HAT. 1399/56317.

SONUÇ

Sıcak denizlere ulaşma siyaseti izleyen Rusya'nın güçlenerek Balkanlar, Kafkasya ve Karadeniz'in kuzeyinde genişlemesi Osmanlı Devleti'nin sahip olduğu Boğazları tehlikeye sokmuştur. Kutsal ittifakla yaptığı iş birliği neticesi XVII. yüzyılın sununda Azak'ı ele geçiren Rusya, Karadeniz'le buluşarak emeline yaklaşmış fakat Prut Antlaşmasıyla hayalini ertelemek zorunda kalmıştır. Avusturya ile birlikte Osmanlı Devleti'ne karşı giriştiği 1736-1739 savaşında Kırım'ı işgale kalkışmışsa da muvaffak olamamıştır. Ancak güneye inmek için fırsat kollamaya devam etmiştir. Osmanlı Devleti ile Rusya arasında cereyan eden 1768-1774 savaşında ise hem Karadeniz'de hem Akdeniz'de Rusya'nın kazandığı başarılar Boğazları tehlikeye sokmuştur. Akdeniz ve Ege'deki mücadelede 1770'te Osmanlı donanmasını imha eden Rusya, 1771'de Kırım'ı işgal ederek Karadeniz'e ulaşmış ve Boğazlara hücum etme imkânı bulmuştur. Savaşın sonunda Kırım'a bağımsızlık sağlamış, 1783'te de ilhak ederek Karadeniz'e yerleşmiştir.

Kırım'ın işgali ve ilhakı başkent İstanbul'un ve Boğazların Rus tehdidine açık olduğu gerçeğini ortaya koymuştur. Bunu fark eden Osmanlı yöneticileri XVIII. yüzyılın son çeyreğinden itibaren önlem almaya başlamışlardır. Karadeniz yönünden gelmesi muhtemel olan bir Rus saldırısını önlemek için İstanbul Boğazı'nın tahkimine başlanmıştır. İlk olarak Boğaz'da bulunan kaleler onarılarak savunmaya elverişli hale getirilmeye çalışılmış, eski kalelere eklemeler yapıldığı gibi yeni kale, tabya ve istihkâmlar da inşa

edilmiştir. Bu süreçte Boğaz ve çevresindeki askeri savunma noktalarında sürekli onarım, yenileme ve yeniden yapım çalışmaları devam etmiştir.

Askeri savunma alanlarının tahkimine önem veren yöneticiler kale, tabya ve istihkâmlara top ve mühimmat takviyesi yapmaya özem göstermişlerdir. Kalelere yeni ve modern toplar koydukları gibi barut ve top gülleri gibi malzemeleri de zamanında temin etmeye çalışmışlardır.

Kaleler sürekli olarak savunma tertibatı, top ve mühimmat yönünden takviye edildiği gibi personel bakımından da desteklenmiştir. Öncelikle tüm kalelerin tek elden idaresi ve Boğaz savunması için Boğaz muhafızı unvanıyla bir komutan tayin edilmiştir. Yine kalelerdeki işlerin sevk ve idaresi için Boğaz kalelerine bir nazır, her kaleye bir dizdar tayin edildiği gibi her kaleye yeteri sayıda zabit, yerli muhafız, yeniçeri, bostancı, topçu ve cebeci askeri görevlendirilmiştir. Kalelerde hizmet veren tüm personelin ulufe ve diğer alacakları tımar ve zeamet gelirlerinden, İstanbul cizyesi malından ocaklık olarak, Hazine ve Matbah-ı Amire gibi kalemlerden ödenmiştir. Gerek personel giderleri gerekse yapım ve onarım masraflarının kayıtları titizlikle tutularak Defterdarlık Başmuhasebe kaleminde muhafaza edilmiştir. Yine yapılması gereken ödemeler aynı kalemden çıkan tezkirelerle yapılmıştır.

Yine Boğaz savunması için kalelerde hazır bulundurulan askerler uyanık, dikkatli ve teyakkuz halinde olmaları için sürekli olarak uyarılmışlardır. Özellikle düşman gemilerinin Boğaz'dan geçmelerini

önlemekle görevli topçuların askeri eğitimine dikkat edilmiştir. Teftişlerde talimleri yeterli görülmeyen topçuların eğitilmesi için Gelibolu ve Çanakkale gibi yerlerden usta topçular getirtilmiştir.

İstanbul'un savunması için özen gösterilen Boğaz kalelerindeki tüm faaliyetler sık sık denetlenmiştir. Sadrazam, sadaret kethüdası, defterdar, Boğaz muhafızı, mimarbaşı gibi amirler sık sık kaleleri gezerek teftiş etmişler, askerlere moral vermek için hediyeler dağıtmışlardır. Özellikle tamir, bakım, onarım ve yeniden inşa faaliyetlerinin öncesinde ve sonrasında kalelerde teftiş ve yoklama yapılarak eksikliklerin giderilmesine çalışılmıştır. Yine Boğaz muhafızları yoklamalar yaparak top, mühimmat, bina ve tesislerdeki eksikliklerin giderilmesine çalıştıkları gibi asker noksanlarını da tespit etmişlerdir. Kalelerde çeşitli sebeplerle eksilen askerlerin yerine yenilerinin tayinine dikkat edilmiştir.

Arşiv kayıtları bizzat padişahın kalelerin düzen, intizam ve disiplinine azami özen göstermesine rağmen bazen işlerin aksadığına da işaret etmektedir. Bazen kale muhafızlarının, görevlerini terk ettiği, firar ettikleri, bazı asker ve subayların kalelerde durmayarak gelir getiren ticaret ve başka işlerle meşgul oldukları anlaşılmaktadır. Yine Boğaz'a yönelik tehlike haberlerinin zamanında bildirilmediği durumlar da olmuştur. Bu durumlarda acil tedbir alınmasını isteyen padişah yazdığı hatt-ı hümayunlarla hiddetini gizlememiştir. Bu aksaklıklar yeniliklerin ve askeri tedbirlerin üst rütbedeki bütün devlet görevlileri tarafından takip edilmediğini, işin padişah ve bazı devlet görevlilerinin gayretiyle sürdürüldüğünü göstermektedir.

KAYNAKÇA

Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Osmanlı Arşivi Kaynakları

AE. SABH. I. 17/1497.

AE. SSLM. III. 11/587.

AE. SSLM. III. 11/588, 1-3.

AE. SSLM. III. 21/1207.

AE. SSLM. III. 352/20209.

AE. SSLM. III. 385/22218.

AE. SSLM. III. 8/371.

AE. SSLM.III. 142/8571

C. AS. 572/24065, 1-2

C. AS. 577/24293.

C. AS. 73/3402.

C. AS. 832/35473.

C. DH. 227/11309.

C. MF. 70/3488.

C.AS. 1038/45532,1-2.

C.AS. 111/5007,1-2.

C.AS. 173/7560.

C.AS. 178/7722.

C.AS. 583/24546.

C.AS. 592/24924,1-3.

C.AS. 933/40412.

HAT. 121/4910.

HAT. 1387/55099.

HAT. 1387/55103.

HAT. 1390/55374.

HAT. 1391/55511.

HAT. 1397/56089.

HAT. 1399/56317.

HAT. 1401/56447.

HAT. 194/9616.

HAT. 194/9628.

HAT. 195/9702.

HAT. 195/9731.

HAT. 196/9805.

HAT. 198/9994.

HAT. 208/11054.

HAT. 208/11091.

HAT. 209/11125.

HAT. 254/14453.

HAT. 265/15404.

HAT. 270/15757-A.

TS.MA.e. 356/3

TS.MA.e. 671/19.

TS.MA.e. 805/72.

ARAŞTIRMA VE KAYNAK ESERLER

AHMED CEVDET PAŞA, *Tarih-i Cevdet*, IV, Tertîb-i Cedid, Matbaa-i Osmaniye, Dersaadet 1309.

AKBAYAR, Nuri, *Osmanlı Yer Adları Sözlüğü*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul 2003.

ARUNOVA, M. R. - F. S. Oreşkova, *Tolstoy'un Gizli Raporlarında Osmanlı İmparatorluğu*, (Çev. İbrahim Allahverdi, Yayına haz. İlyas Kamalov), Yeditepe Yay., İstanbul 2006.

AYVERDİ, İlhan, *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*, II-III, Kubbealtı Yayınları, İstanbul 2011.

DANİŞMEND, İsmail Hami**,** *İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi,* IV, Türkiye Yayınevi, İstanbul 1961.

DAVISON, Rodric H., "Küçük Kaynarca Antlaşmasının Yeniden Tenkidi", *Tarih Enstitüsü Dergisi*, (10-11) 1979-1980, s. 344.

EYÜPGİLLER, Kemal Kutgün ve Yeşim Yaşa, *İstanbul Boğazı Kale ve Tabyaları*, Kitabevi Yayınları, İstanbul 2019.

İLGÜREL, Mücteba, "Birinci Abdülhamid", *Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi*, XI, Çağ yay., İstanbul 1989.

KOÇU, Reşat Ekrem, "Boğaz'ın Eski Kale ve Tabyaları". *İstanbul Ansiklopedisi*, V, İstanbul 1961, 2851.

KURAT, Akdes Nimet, *Rusya Tarihi*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1999.

MEHMED SÜREYYA, *Sicill-i Osmanî yahud Tezkire-i Meşâhîr-i Osmâniyye*, IV, Matbaa-i Amire, İstanbul ty.

MEHMED SÜREYYA, *Sicill-i Osmanî*, I, IV, (Haz. Nuri Akbayar), Tarih Vakfı Yurt Yay., İstanbul 1996.

PİTHON, Renée, “Karadeniz ve Boğazlar Meselesi”, (Çeviri, transkripsiyon: Hüseyin Nuri, Erdoğan Keleş), *Tarih Okulu Dergisi*, (6) 2010, s. 73-93.

ŞENER, Bülent, “Türk Boğazlarının Geçiş Rejiminin Tarihi Gelişimi ve Hukuki Statüsü”, *Tarih Okulu Dergisi*, (27) 2014, s. 467-493.

TOPRAK, Seydi Vakkas, “Boğazların Güvenliğiyle İlgili Bir Belge: Seyyid Ahmed Paşa’nın Hazırladığı Boğaz Kaleleri Yoklama Defteri (1791)”, *Fârâbi Anısına Türkiye ve Türk Dünyası Araştırmaları-II*, (Editör Yunus Emre Tansü, İksad Yayınları, Gaziantep 2020, s. 289-317.

TOTT, Baron de, *18. Yüzyılda Türkler*, (Tercüme M. Reşat Uzmen), Elips Kitap Yay., Ankara 2004.

Türkçe Sözlük , Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara 2005.

ULUÇAY, Çağatay, *Padişahların Kadınları ve Kızları*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1992.

UZUNÇARŞILI, İsmail Hakkı, *Osmanlı Tarihi,* IV/I, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1988.

VAK‘ANÜVİS HALİL NURİ BEY, *Nûrî Tarihi*, (Yay. haz. Seydi Vakkas Toprak), Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 2015.

BÖLÜM 11

XIX. YÜZYILDA SİİRT SANCAĞINDA EĞİTİMİN HİZMETLERİNİN DURUMU ÜZERİNE BİR İNCELEME[1]

Abdurrezzak ÇELİK*

Doç. Dr. Mehmet DAĞ**

*Siirt Üniversitesi, celik5686@hotmail.com
**Siirt Üniversitesi İİBF Maliye Bölümü, mehmetdag323@gmail.com

[1] Bu çalışmada Abdurrezzak ÇELİK tarafından hazırlanan "XIX. Yüzyılın İkinci Yarısında Siirt Sancağının İdari ve Sosyo-Ekonomik Durumu " başlıklı yüksek lisans tezinden yararlanılmıştır.

GİRİŞ

Eğitim, bireyin davranışlarında kendi yaşantıları yoluyla, kasıtlı olarak istendik yönde davranış değişikliği meydana getirme sürecidir. Bir toplumda zamanı ve mekânı belli olan düzenli bir biçimde yapılan resmi eğitime, örgün eğitim; zamanı ve mekânı kesin olmayan, kesin bir plan ve programı olmayan, yaşam boyu devam eden eğitim ise yaygın eğitim olarak tanımlanmaktadır (Gülünay İleri, 2017:3).

İslam, eğitim öğretime önem veren bir dindir. Hz. Muhammed (s.a.v.)'e vahiy edilen ilk ayetin "oku" ile başlaması İslam'ın eğitime verdiği önemin göstergesidir. Yine Müslümanlar ile müşrikler arasında 624 yılında yapılan Bedir Savaşı sonrasında esir düşen müşriklerin, onar kişiye okuma-yazma bilmeleri karşısında serbest bırakılacağının bildirilmesi İslam'ın eğitime karşı verdiği önem derecesini ortaya koymaktadır (İstek, 2017:302). İslam Dünyasında eğitim ilk başta cami, mescit ve ulema evlerinde yapılmaya başlanmıştır. Bu eğitim sisteminin ilk örneği Hz. Peygamber (a.s.) döneminde yoksul sahabilerin kalacakları ve eğitimlerini yapacakları Mescid-i Nebevi'nin bitişiğinde "suffe" adıyla bir eğitim kurumu meydana getirilmiştir Zamanla İslam'ın büyümesi ve geniş kitleler tarafından kabul edilmesi bu tür mekânların yetersiz kalmasına neden olmuştur. Bu sorun İslam Dünyasını müstakil eğitim kurumları oluşturmaya yöneltmiştir. Eğitim kurumu olarak oluşturulan müstakil eğitim kurumlarına medrese ismi verilmiştir. Medrese, kelime anlamı olarak ders okunan yer anlamına gelmektedir (Yıldız, 2014:6). İslam Dünyasında bilinen ilk medrese Abbasîler döneminde kurulmuştur.

Beytü'l Hikme adında kurulan bu ilk medrese Bağdat'ta eğitim hizmeti vermeye başlamıştır.

İslamiyet'in Türkler tarafından kabul edilmesiyle eğitimde yeni bir dönem başlamıştır. Karahanlıların 1000'li yıllarda medrese isminde planlı, düzenli, üçlü bir örgün eğitim kurumu ortaya çıkmıştır. Bu eğitim uygulaması kısa sürede her tarafa yayılmıştır. Böylece zamanla şekillenip gelişen medrese eğitimi Gazneliler, Selçuklular ve Anadolu Beyliklerinde daha düzenli olarak devam etmiştir (Yıldız, 2014:6). Osmanlı Devletinde de medreseler eğitim kurumu olarak yerini almıştır.

1. OSMANLI DEVLETİNDE EĞİTİM KURUMLARI

Osmanlı Devletinde eğitim kurumları dört başlık altında gruplandırılabilir. Bunlar; medreseler, sıbyan mektepleri, enderun mektebi ve askeri eğitim kurumları olarak sıralanabilir. 19.yüzyıla kadar olan süreçte eğitim kurumlarının gelişimi hakkında genel bilgilere aşağıda yer verilmektedir.

1.1. Medreseler

Medrese eğitimi Osmanlı Devleti'nde en yüksek seviyeye ulaşmış ve askeri hizmetler dışında devletin ihtiyaç duyduğu her sınıf elemanını yetiştiren bir müessese haline gelmiştir. Osmanlının ilk medresesi Orhan Gazi tarafından 1330 yılında İznik'te yapılmıştır (Gülünay İleri, 2017:4). İlk müderris Şerefü'd-din Davud-i Kayseri'dir (İstek, 2017:314). Daha sonra medrese eğitim sistemi tüm Osmanlıda yayılarak devam etmiştir (Yıldız, 2014:6).

Osmanlı medreseleri Umumi Medreseler ve İhtisas Medreseleri olmak üzere ikiye ayrılmıştır (İstek, 2017:314). Umumi Medreseler, İslami ilimler ve İslam dünyasına sonradan giren ilimlerin öğretildiği medreseler olup kadı, müderris ve müftü yetiştirilmek üzere kurulmuşlardır. Bu medreseler köyler dâhil olmak üzere Osmanlının tüm topraklarına yayılmıştır. İhtisas Medreseleri, Umumi medreselerde okutulan ilimlerden sadece bir tanesinin detaylarıyla birlikte öğretildiği medreselerdir. İhtisas Medreseleri darülhadisler, darülkurralar, ve tıp medreseleri olmak üzere üç bölümde faaliyet yapmışlardır. Osmanlıda medrese eğitiminde genel olarak fıkıh, tefsir, hadis, akaid, kelam, arapça, mantık, heyet ve hendese dersleri okutulmuştur (Yıldız, 2014:6).

Medreselerde Eğitim süresi Kanuni dönemine kadar 8 veya 9 yıl olarak uygulanmıştır. Ancak Kanuni döneminde bu yönde düzenlemeye gidilmiş ve eğitim süresi 3 veya 4 yıl olarak yeniden düzenlenmiştir. Medreselerde sıbyan mekteplerini bitirenler veya en az o kadar eğitim gören erkek öğrenciler kabul edilmiştir (Al, 2001:58). Eğitim görenler talebe, tüllab, danişmend, softa, müsteid gibi isimlerle anılmışlardır. Bu isimler genel olarak tüm öğrenciler için kullanılmış olsa da normalde isimler öğrencilerin eğitimine uygun şekilde sınıflandırılmıştır. Sıbyan mektebi öğrencilerine talebe, şakird; alt mederes öğrencilerine softa, yüksek düzey medrese öğrencilerine danişmend; genel olarak medrese öğrencilerine de taleb-i ulum denilmiştir. Medrese tahsilini bitirenlere icazetname belgesi (diploma) verilmiştir. Osmanlı Devletinde medreseler, Tanzimat'ın ilanına kadar

ıslahat yapılmadan devletin eğitim müessesi olarak faaliyetlerini aktif olarak sürdürmüşlerdir (Yıldız, 2014:9-10).

Tanzimat'ın ilanından sonra eğitim alanında çeşitli yenileşme hareketleri yapılmıştır. Ancak bu yenileşme çabaları uygulama aşamasında istenilen başarıyı sağlamamış ve eski eğitim anlayışıyla eğitimler devam etmiştir (Yıldız, 2014:40). Modern okulların yanında medrese eğitimi önemli bir düzeyde eğitimde yerini korumuştur.

1.2. Sıbyan Mektepleri

Sıbyan Mektepleri'nin kuruluşu İslam'ın ilk yıllarına kadar uzanmaktadır. Kur'an-ı öğrenmek ve okuyabilmek amacıyla İslam'ın ilk yıllarında itibaren mektepler açılmaya başlanmıştır (Yılmaz,2009:8). Bu okullara Kur'an mektepleri olarak isimlendirilmiştir. İslam'ın ilk döneminden itibaren ilköğretimin yerini alan okuma ve yazma eğitimi öğretmek için kurulan Kur'an okulları sonradan Kur'an ve din eğitiminin verildiği okullar olmuştur. Osmanlı Devletinde Kur'an okullarının görevini ve ilköğretimin yapıldığı eğitim kurumlarına Sıbyan Mektebi adı verilmiştir. Sıbyan mektepleri Padişahlar, valide sultanlar, büyük devlet adamları ve hayırsever vatandaşlar tarafından kurulan eğitim kurumlarıdır. Sabi denilen 5-6 yaşlarındaki kız ve erkek çocukları bu okullarda eğitim almaya başlamıştır (İstek, 2017:304). Halk köylerde ve mahallelerde el birliğiyle de mektepler yapmıştır. Bazı mektepler vakıflar tarafından kurulmuş ve mekteplerin masrafları vakıflarca karşılanmıştır (Yıldız, 2014:3).

Sıbyan mekteplerinde çocuklara Kur'an-ı Kerim okutmak, namaz kılma usulleri, namazda okunacak sureler ve duaları öğretmek ile yazı yazma eğitimi verilmiştir. Mekteplerde eğitim öğretim işleri gelenek ve göreneklere göre yürütülmüştür Hoca olarak medrese bitiren kişilere cami veya mescitlerde imamlık ile müezzinlik yapan görevliler tarafından eğitim verilmiştir. Mekteplerde Elifba, Kur'an-ı Kerim, İlmihal, Tecvid, Türkçe Ahlak Risaleleri, Türkçe ve Hat dersleri okutulmuştur (Yılmaz, 2009:17).

II. Mahmud döneminde 1824 yılında Sıbyan mekteplerinin eğitimi hakkında düzenlemeye gidilmiştir. Yapılan bu ilk düzenlemeyle ilan edilen fermanda ilköğretim zorunlu hale getirilmiş ve sıbyan mekteplerini bitirmeyen çocukların çalıştırılmaları ve çırak olarak kabul edilmeleri yasaklanmıştır. Sıbyan mektepleri Tanzimat'ın ilanına kadar din eğitimi içerikli mektepler iken Tanzimat'tan sonra eğitim müfredatlarına dünya hayatı ile ilgili dersler eklenerek ibtidai mekteplerine dönüştürülmüştür (Yıldız, 2014:3).

1.3. Enderun Mektebi

Osmanlı eğitim sisteminde eğitim-öğretimin yapıldığı önemli eğitim kurumlarından biri Enderun mektebidir. Enderun, Farsça bir tabir olup "iç" anlamına gelmektedir. Bu terim Osmanlı saraylarında harem ve hazine dairelerinin bulunduğu iç kısım için kullanılmıştır. Enderun Mektebi, Osmanlı Devleti'nde kapıkulu ocaklarındaki kişilerden devlet adamı yetiştiren orta ve yüksek eğitim kurumu olarak II. Murat döneminde kurulmuştur (İstek, 2017:39). Enderun mektebi Fatih Sultan Mehmet zamanında olgunlaşarak gerçek şahsiyetine kavuşmuş

ve devletin gerekli mülki ve idari kadro yetiştiren bir saray eğitim merkezi olmuştur. Mektebe Hıristiyan ailelerin devşirilen çocuklarından zeki ve maharetli olanlar özenli ve ayrıntılı bir elemeden geçen çocuklar eğitim görmekteydi (Gülünay İleri, 2017:4).

Enderun Mektebinde öğrenim için sınıflandırmalar bulunmamaktaydı. Eğitim hiyerarşik bir sistem şeklinde düzenlenmiş ve mektep altı odadan (koğuştan) oluşmaktadır. Bunlar, Büyük ve Küçük Odalar, Doğancı Koğuşu, Seferli Koğuşu, Kiler Odası, Hazine Odası ve Has Oda olarak isimlendirilmiştir (Kaya Doğanay, 2011:8). Talebeler acemi oğlanlar arasından seçilir ve burada eğitim öğretimlerine başlarlardı. Mektepte okuyup yazmadan başlayarak Kur'an-ı Kerim, tefsir, hadis, kelâm gibi dini dersler, şiir, belagat, felsefe, Arapça, Farsça dilleri, hat, tarihi riyaziye ve coğrafya gibi müspet ilimler dersleri okutulmaktaydı (Al,2001:19). Ayrıca bu mekteplerde Osmanlı saray geleneği ve görgüsüyle, protokol kaideleri ve bürokratik işler öğretilirdi. Bunların yanı sıra çeşitli sanat kollarında beceriler kazandırıldığı gibi sportif faaliyetlere de mektep eğitiminde yer verilirdi. Enderun Mektebinde eğitim yatılı eğitim sistemine uygun bir şekilde yürütülmüştür (İstek, 2017:341). Talebelerin bütün masrafları mektep tarafından karşılanmıştır. Enderun Mektebinde eğitimlerini tamamlayan talebelerin atamaları padişah tarafından gerekli yerlere yapılırdı (Gülünay İleri, 2017:8). Enderun Mektebi II. Mahmud'un Yeniçeri Ocağını kaldırmasıyla birlikte eski önemini kaybetmiştir. Yenileşme hareketleriyle birlikte eğitimde başlanan yeni dönemde Enderun Mektebi ihmal edilerek önemini kaybetmiş ve 1

Temmuz 1909 çıkartılan bir talimatnameyle Enderun Mektebi kapatılmıştır (Kılınç, 2012:70).

1.4. Askeri Eğitim

Osmanlı Devletinde askeri eğitim Kapıkulu Ocağında[2] yapılırdı. Kapıkulu Ocağı bünyesinde bulunan Acemi Oğlanlar Ocağında Hıristiyan çocuklardan devrişilen çocuklar eğitim görmekteydi. Devşirme için alınan çocuklar çeşitli elemelerden geçerdi. Yetenekli olan çocuklar Enderun Mektebine, diğer çocuklar ise Yeniçeri Ocağına alınırlardı. Burada hem ordunun hem de devletin ihtiyaç duyduğu meslek sahipleri yetiştirilirdi. Bunların başlıcaları; askeri müzik eğitim yeri Mehterhane, top dökümünün yapıldığı Tophane, tüfeklerin yapıldığı yer olan Tüfekhane, ordunun ihtiyacını karşılamak üzere kılıç ve diğer kesici aletlerin yapıldığı Kılıçhane gibi Osmanlının askeri eğitim kurumları olarak gerekli ihtiyaçların karşılandığı eğitim kurumu görevini yapmışlardır (Gülünay İleri, 2017:9).

2. EĞİTİMDE İLK YENİLEŞME HAREKETLERİ

Osmanlı Devleti 18. Yüzyıla geldiğinde batılı ülkeler karşısında zayıf duruma düşmüştür. Zamanın getirdiği yenilikleri ülke içinde uygulanmamasından kaynaklanan bu zayıf durum karşısında Osmanlı, batılı devletlerle yaptığı savaşları kaybetmeye başlamıştır. Bu yenilgiler nedeniyle askeri alanda yenilik yapma ihtiyacı doğmuştur.

---

[2] Kapıkulu Ocağı; Osmanlı Devleti`nin sürekli ordusunu oluşturan ve doğrudan padişaha bağlı olan yaya, atlı ve teknik sınıftan asker ocaklarına verilen addır.

18. Yüzyıla kadar Osmanlı ihtiyaç duyduğu devlet adamlarını Enderun Mektebi, Acemi Ocakları ve Yeniçeri Ocağından karşılamıştır (Aktürk, 2015:15).

Askeri alanda ilk olarak 1734 yılında Hendesehane, 1776'da Mühendishane-i Bahr-i Hümayun, 1795'te Mühendishane-i Berr-i Humayun gibi teknik okullar açılarak eğitim alanında ilk yenileşme hareketi başlatılmıştır (Akyüz, 2011:12). III. Selim döneminde 1796 yılında Nizam-ı Cedid adında yeni bir ordu kurulmuş, II. Mahmud döneminde ise yenileşme hareketleri devam etmiş ve Yeniçeri Ocağı kaldırılarak Asakir-i Mansure-i Muhammediye isminde yeni bir ordu kurulmuştur. Bu orduya doktor ve subay yetiştirilmek amacıyla 1827 yılında Tıbhane-i Amire ve Cerrahhane-i Mamure ile 1834 yılında Mekteb-i Harbiye okulları açılmıştır. Bu iki okul 1839'da birleştirilerek Darü'l Ulüm-ı Hikemiye-i Osmaniye ve Mekteb-i Tıbbiye-i Adliye-i Şahane olarak adlandırılmıştır. Yeniçeri ocağının kaldırılmasıyla beraber Mehterhane'de kapatılmıştır. Ordunun müzik ihtiyacını karşılamak için 1834 yılında Muzıka-i Humayun Mektebi kurulmuştur (Aktürk, 2015:17). Eğitimde askeri okullarda başlatılan yenileşme hareketleri kapsamında açılan okullara batılı ülkelerden uzmanlar getirttirilerek eğitim yeniden şekillendirilmeye çalışılmıştır. Yine eğitim alanında batıya öğrenciler gönderilerek eğitimin gelişmesine katkıda bulunulmuştur (Yıldız,2014:11).

Eğitimde askeri alanda başlatılan yenileşme hareketleri II. Mahmud döneminde sivil eğitim alanında da başlatılmıştır. Bu yönde yapılan ilk önemli adım hazırlanan eğitim layihasıdır. Bu layihaya göre sınıf-ı

sani olarak Rüşdiye mekteplerinin açılması kararlaştırılmıştır. Rüşdiye mektebinin açılması için ilk önce nizamname hazırlanmıştır. Mektebe ihtiyaç gerekçesi olarak bürokraside çalışan memurların yetiştirilmesi için herhangi bir sivil okulun bulunmayışı gösterilmiştir. 1839 yılında ilk rüşdiye Mekteb-i Maârif-i Adliye adında İstanbul'da açılmıştır. İlk mezunların memur olarak göreve başlamaları ve öğrenci sayısının artması üzerine ikinci şubesi açılmıştır. Bu şubeye Mekteb-i Ulum-ı Edebiye-i Adliye ismi verilmiştir. Mekteb-i Maârif-i Adliye'ye devam eden öğrenciler daha çok paşa ve bey çocukları, Mekteb-i Ulum-ı Edebiye-i Adliye'ye devam eden öğrenciler ise daha çok esnaf ve sanatkâr çocukları olmuştur (Yıldız, 2014:12).

2.1. Tanzimat Sonrasında Eğitimde Yenileşme Hareketleri

Osmanlı Devletinde Tanzimat Fermanının 3 Kasım 1839 tarihinde ilan edilmesiyle yenileşme hareketleriyle yeni bir döneme girilmiştir. Eğitim alanında yenileşme hareketi kapsamında 1845 yılında maârif[3] işlerini yürütmek üzere Muvakkat Meclis-i Maârif kurulmuştur. Meclis, maârif alanında yapılması gerekenleri görüşerek sıbyan mekteplerinin ıslahı, rüşdiyelerin çoğaltılarak düzenlenmesi, yükseköğretimin basamağını oluşturacak bir Darülfünun açılmasını karara bağlamıştır (Yılmaz, 2009: 33). Yapılacak çalışmaları gerçekleştirmek için sürekli bir Meclis-i Maârif kurulması kararlaştırılmış ve 1846 yılında Meclis-i Maârif-i Umumiye kurulmuştur. Bu meclis maârif işlerinden doğrudan doğruya sorumlu

[3] Maârif: İslami litaretürde eğitim ve öğretimin karşılığı maârif demektir.

olmuştur. Ancak meclis karar organı olmasına karşın, mecliste alınacak kararları uygulama ve denetleme yetkisi bulunmamaktaydı. Bu görevi yapacak olan Mekatib-i Umumiye Nezareti aynı yıl içinde kurulmuştur (Yıldız, 2014:14).

Maârif Meclisi 1847 yılında sıbyan mektepleri hakkında bir talimatname düzenlemiştir. Bu talimatnameyle sıbyan mekteplerinin eğitim süresi 4 yıl olarak belirlenmiştir. Sıbyan mekteplerinin rüşdiyelere temel olması ve öğretim dereceleri arasında bir uyum sağlanmıştır. Türkçe derslerine önem verilmesi, eğitimde millileşmeye doğru bir adım atılmıştır. İlköğretimde birlik ve bütünlük temini yoluna gidilmiştir. Ancak bu talimatname yeterli sayıda öğretmenin bulunmayışı ve parasızlık nedeniyle uygulanamamıştır (Yıldız,2014:21).

Yenileşme hareketlerinin ikinci adımı 1856 yılında Islahat Fermanı'nın ilanıyla başlamıştır. Ferman, daha çok gayrimüslim tebaa hakkında düzenlemeler içermiştir. Maârifle ilgili hükümler arasında okul açma hakkı ve Türk okullarına giriş serbestisi verilmiştir. Gayrimüslim tebaa Avrupalıların yardımıyla devletin her tarafında milli ve dini okullar açmaya başlamışlardır. Osmanlı Devleti yeni gelişmeler karşısında merkezi bir maârif teşkilatı kurmak, yeni okullar açmak ve gayrimüslimler karşısında varlığını sürdürmek amacıyla 17 Mart 1857 tarihinde Maârif-i Umumiye Nezareti'ni kurmuştur. Böylece günümüzdeki Milli Eğitim Bakanlığı'nın temeli olan kuruluş meydana çıkmıştır. 3 Mart 1861 tarihinde Nezaretin görevlerini belirten bir talimatname düzenlenmiştir. Bu talimatnameyle askeri

okullar dışındaki tüm okullar Maârif Nezaretine bağlanmıştır. Genel eğitim kurumları üç dereceye ayrılmıştır. Birinci derecede Sıbyan mektepleri, ikinci derecede Rüşdiye mektepleri, üçüncü derecede çeşitli fenlere ait mektepler olarak sınıflandırılmıştır. Sıbyan mekteplerinde Müslüman ve Gayrimüslim çocukların birlikte eğitim görmeleri yasaklanmıştır. Ancak diğer derecelerdeki okullarda böyle bir yasak getirilmemiştir. Talimatnamede bir başka düzenleme ise eğitimin içeriğiyle olmuştur. Sınıf geçme sisteminin imtihanla olması, ikinci ve üçüncü derecedeki mekteplerin öğretim dilinin Türkçe olması ve görev yapacak öğretmenlerin Türkçeyi iyi bilmeleri kararlaştırılmıştır (Yıldız, 2014:14-15).

Eğitim hakkında 1 Eylül 1869 tarihinde Maârif-i Umumiye Nizamnamesi düzenlenmiştir. 198 maddeden oluşan bu nizamname geniş bir içeriğe sahip ve uzun yıllar uygulamadaki temeli oluşturmuştur. Nizamname ile vilayetlerde bir maârif teşkilatının kurulması kararlaştırılmıştır. Ayrıca köylerde ve mahallelerde sıbyan, beş yüz evli kasabalarda rüşdiye, bin evli kasalarda idadi, vilayet merkezlerinde Sultaniye kurulması ile bunların üstünde meslek ve ihtisas mektepleriyle Darülfünün'un yer alması karara bağlanmıştır (Aktürk, 2015:26).

1869 yılındaki nizamnameyle örgün eğitim ilk, orta ve yüksek şeklinde üç aşamadan oluşur. Bunlar Mekatib-i Sıbyaniye, Mekatib-i Rüştiye, Mekatib-i İdadiyi, Mekatib-i Sultaniye, Mekatib-i Aliye olmak üzere beş kısma ayrılmıştır. Nizamname ile yabancı ve azınlık okulları devlet denetimi altına alınmıştır (Altın, 2008:274).

Maârif-i Umumiye Nizamnamesi ile sıbyan mektepleri bir sisteme bağlanmıştır. Sıbyan mekteplerinin her mahalle ve köylerde en az bir tane açılması, kız-erkek ve Müslim-Gayrimüslim olarak ayrı ayrı dört yıllık okullar şeklinde düzenlenmiştir. Okuma yaşı kızlar için 6-10, erkekler için 7-11 yaşları olarak belirlenmiş ve mektebe devam mecburiyeti getirilmiştir (Yılmaz, 2009:34). Bu nizamname ile sıbyan mekteplerinde okutulacak dersler de yeniden düzenlenmiş, sıbyan mekteplerinin ıslahı için gerekli çalışmalar yapılmıştır. Sıbyan mektebinin ıslah çalışmalarında "ibtidai" adı altında mekteplerin 1870 yılında açılmasıyla ilk girişim başlamıştır. Yeni usulde hazırlanan ders programına göre 1872 yılında İstanbul'da bir ibtidai mektebi açılmıştır. Bu okul devletin her tarafına yapılacak olan ibtidailerin ilk örneği olmuştur. 1876 yılında ilk anayasa olan Kanun-i Esasi ilan edilmiş ve anayasada maârifle ilgili maddelerde yer almıştır. Böylece eğitim devletin görevleri arasına girmiştir. Anayasada ilköğretimin zorunlu hale gelmesi karara bağlanarak ilköğretim anayasa güvencesi altına alınmıştır (Yıldız, 2014:22-23).

II. Abdülhamid döneminde 1879 yılında Maârif merkez teşkilatında düzenlemeler yapılmıştır. Yine bu dönemde vilayetlerde maârif idareleri kurulmuş ve idareler faaliyete geçirilmiştir. Bu dönemde ilköğretim ikiye bölünmüştür. 1879 yılında Maârif Nezareti bünyesinde Mekatib-i Sıbyaniye Dairesi kurulmuştur. Böylece eski yöntemlerle eğitim-öğretim yapan sıbyan mektepleri ile yeni yöntem teknikleriyle eğitim-öğretim yapan ibtidai mektepleri ilköğretim kurumlarını getirmiştir (Yıldız, 2014:16).

Maârif Nezâreti 1881 yılında vilayetlerde ve sancak merkezlerinde maârif meclislerinin oluşturulmasıyla ilgili bir tezkereyi hükümete göndermiştir. Bu tezkere ile her sene on vilayette bir maârif meclisi oluşturulması hedeflenmiştir. Görev yapacak meclis üyeleri İstanbul'dan atanacak olup fahri ve karma (Müslim ve gayrimüslim olmak üzere) olup, İstanbul'dan tayinleri yapılacaktı. 1881 yılında Sivas, Diyarbakır, Erzurum, Mamuretülaziz (Elazığ) ve Van vilayetlerine 1.200 kuruş maaşla birer maârif müdürü tayin edilmesi kararlaştırılmıştır. Eğitim işlemleri vilayetlerde maârif müdürlükleri ve maârif meclisi tarafından yürütülmüştür. 1884 yılında vilayetlere ataanan maârif müdürlerinin sayısı artmış ve maârif meclisleri, maârif müdürlerinin başkanlığında kurulmuştur (Taşer, 2010:161). Maârif Meclisleri Müslim ve Gayrimüslim temsilcilerinden meydana gelmiştir. Maârif meclisi, okullara arsa bulma, bina inşa ettirme, mali meseleleri görüşme gibi bir karar oranı iken maârif müdürlükleri alınan kararları uygulama işlemlerini yürütmekle görevliydi (Yıldız, 2014:19).

Sancak merkezlerinde bu görevi yapmak üzere Maârif Meclisi ya da Komisyonları kurulmuştur. Maârif Komisyonlarının başkanlığını sancaklarda mutasarrıflar, kazalarda kaymakamlar yapmaktaydılar. İdadî ve rüşdiye müdürleri ya da burada görev yapan öğretmenlerinden birisi bu komisyonun tabiî üyesiydiler (Açıkel, 2019:612).

Eğitimde meydana gelen ikili eğitim-öğretimi bitirmek için değişik zamanlarda bazı girişimlerde bulunulmuş ancak bu durum uygulama

aşamasında başarı sağlamamıştır. 15 Ekim 1913 tarihinde Tedrisat-ı İbtadiye Kanun-ı Muvakkatı Kanunu ile ikili öğretim sonlandırılmıştır (Aktürk, 2015:35). Bu kanunla ilköğretim zorunla ve parasız hale getirilmiştir. İbtidai ve rüşdiye mektepleri birleştirilerek ilköğretim altı yıllık merkez ibtidaileri haline gelmiştir. Yeni programa göre ilkokullar 7-8 yaşları Devre-i İbtidaiye, 9-10 yaşları Devre-i Mutavassıta, 11-12 yaşları Devre-i Aliye olarak üç sınıfa ayrılmıştır (Yıldız, 2014:24).

2.1.1. Rüşdiye Mektepleri

Osmanlı Devletinin 18. Yüzyılda aldığı bir takım yenilgiler sonrasında eğitim alınanda yenileşme hareketleri başlatmıştır. Bu yenileşme hareketleri ilk olarak Avrupa tarzı eğitim veren askeri okulların açılmasıyla uygulamaya konulmuştur.

Osmanlının geleneksel eğitim tarzında yapılacak yenilikler ilk başta medreselilerin tepkisine yol açmaması amacıyla sıbyan mektepleri ile askeri okullar arasında yer alan rüşdiye isminde bir okulun açılması kararlaştırılmıştır. Devletin ihtiyaç duyduğu sivil memurları yetiştirmek amacıyla açılacak olan rüşdiye mektepleri ilk kez 1839 yılında Mekteb-i Maârif-i Adli isminde açılmıştır. Mekteb-i Maârif-i Adliye açıldıktan sonra bu okulun ikinci şubesi olarak Mekteb-i Ulum-i Edebiye-i Adliye adıyla yeni bir rüşdiye mektebi açılmıştır (Kaya Doğanay, 2011:24). Orta dereceli okullar sınıfında açılan bu iki rüşdiye mektebi Tanzimat Fermanı ile başlanan yenileşme hareketlerinde yetersiz kalmışlardır. Bu nedenle yeniden yapılanmaya

gidilerek 1847 yılında İstanbul'da beş adet rüşdiye mektebi açılmıştır. Bu okullar numune olarak açılmış ve okullarda Arapça, Farsça, Coğrafya, Matematik, İmla ve gerekli fen dersleri verilmiştir (Yıldız, 2014:24).

Tanzimat'ın ilanından sonra açılan beş yeni rüşdiye mektebi söz konusu mektepler gibi iki bölüme ayrılmıştır. Birinci bölüm ibtidai adındaki ilkokul, ikinci bölüm esas rüşdiye olmuştur. 1853 yılında vilayetlerde rüşdiye mekteplerinin açılması kararlaştırılarak uygulanmaya başlanmıştır (Yıldız, 2014:28). 31 Ekim 1858 tarihinde rüştiyelerin ülkede yaygınlaşması üzerine kız rüşdiye mektebi açılmıştır (Aktürk, 2015:40). Kız Rüşdiye Mektebinin açılmasında halka bilgi vermek için hükümet gerekçe olarak gazetelerde bir metin yayımlanmıştır. Bu metinde, "*okuyup yazmanın erkek ve kadınlar için elzem olup geçinmek için ağır işler gören erkeklerin ev işlerinde rahat etmeleri ancak kadınların dahi din ve dünyalarını bilerek koalarının emirlerine itaat etmeleriyle ve istemediklerini yapmaktan sakınmalarıyla ve iffetlerini koruyup kanaat ehli olmalarıyla mümkün olacaktır*" şeklinde bir gerekçe bildirilmiştir (Karal, 2011:172-173).

Eğitim alanındaki düzenlemeler ışığında 1869 yılında kabul edilen Maârif-i Umumiye Nizamnamesi ile rüşdiyelerin eğitim-öğretimi ile yapılandırılması düzenlenmiştir. Böylelikle rüşdiyelerin eğitim süresi dört yıl olarak belirlenmiştir. Mekteplerde Osmanlıca Dil Bilgisi, İmla ve Yazı, Arapça, Farsça, Defter Tutma, Matematik (Hesap İlmi), Hatt, Geometri (Mekade-i Hendese), Umumi Tarih, Osmanlı Tarihi, Coğrafya, Jimnastik ve okulun bulunduğu yörenin mahalli dili ile

seçmeli Fransızca dersleri müfredatta belirlenmiştir. Rüşdiye mezunları sınavsız olarak idadilere kabul edilerek eğitimlerine devam etmeleri kararlaştırılmıştır. Rüşdiye Mektepleri II. Meşrutiyete kadar ortaöğretim kademesinde, II. Meşrutiyetten sonra ilköğretim kademesine geçmişlerdir. 1913 yılındaki Tedrisat-ı İbtidaiye Kanunu Layihası ile rüşdiyeler iptidailerle birleştirilmiştir. Böylelikle rüşdiyeler, ilköğretim ile ortaöğretim okulları olan idadiler arası tamamlama sınıfları olarak kabul edilmiştir (Yıldız, 2014: 26-27).

2.1.2. İdadi Mektepleri

İdadi adındaki mektepler yüksek askeri okullara başlamak isteyen talebeleri hazırlamak amacıyla ön sınıflar olarak eğitim kurumları arasına yerini almıştır. İlk idadi mektebi 1845 yılında Bosna'da açılmıştır. 1869 yılında eğitim programını düzenleyen Maârif-i Umumiye Nizamnamesinde idadilerin açılış amacı tanımlanmıştır. Nizamnamede düzenlenen gerekçede Müslim ve Gayrimüslim Osmanlı vatandaşlarının birbiriyle kaynaşmasını sağlamak, bu talebelerin ortak bir kültür içinde yetiştirmek amacıyla açılması kararlaştırılmıştır (Kaya Doğanay, 2011:11). İdadiler, sancaklarda rüşdiye mezunu öğrencileri sultanilere hazırlamak için üç yıl eğitimli mektepler şeklinde belirlenmiştir (Yıldız, 2014:29). İdadi mektepleri 1873 yılında uygulama aşamasına geçerek Darülmaârif'in idadiye çevrilmesi ile ilk idadi mektebi faaliyete geçmiştir (Aktürk,2015:44).

İdadi mektepleri bütçedeki imkânsızlıklar nedeniyle vilayet merkezlerinde belirli bir zamana kadar açılamamıştır. İdadi mektepleri için 1884'te bütçede ayrı bir fon hazırlandıktan sonra vilayet

merkezlerinde açılmaya başlanmıştır (Demirel, 2012:521). Bazı idadiler yatılı hale getirilmiştir. 1892 yılında idadiler için yeni bir düzenleme yapılarak müdürlerin, muavinlerin, mubassırların[4] görevleri ayrıntılı bir şekilde belirlenmiştir (Yıldız, 2014:31).

1908 yılında II. Meşrutiyetin ilanından sonra idadilerin adı sultaniye olarak değiştirilmiştir. Sultaniler, II. Meşrutiyet döneminde beş ve altı yıllık ilköğretim üzerinde mektepler olmuş ve birinci dönemde dört, ikinci dönemde üç yıl olmak üzere öğretim yapılan mektepler olmuşlardır. Sultanilerin ismi 1922 yılında lise olarak değiştirilerek eğitim programında yerini almıştır (Yıldız, 2014:33).

3. XIX. YÜZYILDA SİİRT SANCAĞININ EĞİTİM DURUMU

Siirt Sancağında eğitim öğretim işleri Müslüman talebeler için medreselerde, gayrimüslim talebeler için mensup olduğu cemaatlere göre kiliselerde yapılmaktaydı. Osmanlı Devletinde başlanan yenileşme hareketleri kapsamında eğitimde yeni bir döneme girilmiştir. Medreselerden ayrı olarak yeni bir eğitim sistemi uygulamaya konulmuştur. Böylece Siirt'teki eğitim-öğretim işleri mektep eğitimi ve medrese eğitimi olarak iki farklı alanda aynı anda devam etmiştir. Gayrimüslimler yenileşme hareketiyle eğitim alanında kendi mezheplerine göre mektepler açarak eğitim hizmetini yerine getirmişlerdir.

---

[4] Mubassır: Mekteplerde talebenin durumu ile yakından ilgilenen, düzenliği sağlayan kişidir.

3.1. Siirt Sancağında Medrese Eğitimi

Siirt sancağı 19. yüzyılda medrese sayısı bakımından iyi bir durumdaydı. Sancak Merkezi ve kazalarında yeterli miktarda medrese bulunmasına karşın medreselerde okuyan talebe sayısı yeterli düzeyde değildi. Yenileşme hareketleri kapsamında eğitim alanında yeni bir dönem başlamış ve Osmanlı Devletinde modern eğitim sistemiyle eğitim veren yeni mektepler açılmaya başlamıştır. Siirt sancağı bu yeni eğitim sistemi dâhiline girmiştir. Sancakta yaşayan halkın dindar oluşu medreseler eğitimini olumsuz etkilememiştir. Bunun yanı sıra Cumhuriyetin ilanından sonra medreselerin eğitim kurumları arasından kaldırılması dahi halkın medrese eğitimine bakışını değiştirmemiştir. Günümüzde halen medrese eğitiminin önemli bir yeri vardır. Din görevlisi olarak yetiştirilecek kişilerin medrese eğitiminden geçmesi önemsenmiştir.

19. yüzyılda Siirt Merkez ve kazalarında bulunan medreseler ve öğrenci sayıları hakkında dönemin salname kayıtları önemli bilgiler vermiştir. Siirt sancağı hakkında Diyarbakır ve Bitlis salnamelerinde bu yönde çeşitli bilgiler yer almaktadır. 1898 yılından itibaren yayımlanmaya başlayan Maârif Salnameleri de Siirt sancağında bulunan eğitim kurumları hakkında önemli bilgiler vermektedir. 1316 (1898), 1317 (1899), 1318 (1900), 1319 (1901) ve 1321 (1903) tarihleri arasında beş adet Maârif Salnamesi yayımlanmıştır.

1892 yılında Siirt Merkez sancağında 33 medresede 226 talebe, Şirvan kazasında 2 medresede 10 talebe, Garzan kazasında 7 medresede 63 talebe, Eruh kazasında 10 medresede 70 talebe eğitim almaktaydı ((H) 1310 BVS) (Polat, 2006:184).

1898 yılında Siirt sancağı Merkez kazasında Mahmut Ağa tarafından yaptırılan Mahmudiyye Medresesinde müderris Abdullah Efendi tarafından 25 talebe, Siirt mutasarrıfı Salih Paşa tarafından yaptırılan Salihiyye Medresesinde müderris Hasan Efendi tarafından 25 talebe öğrenim görmekteydi. Hacı Abdurrahim Efendi tarafından yaptırılan Rahimiyye Medresesinde müderris Yusuf Efendi tarafından 25 talebe, Fahreddin Efendi tarafından yaptırılan Fahriyye Medresesinde müderris Mehmed Efendi tarafından 25 talebe eğitim almaktaydı ((H) 1316 MS:. 950-952)

Tablo 1: Siirt Sancağı Merkez Kazasında Bulunan Medreseler

Yıl	***Medresenin Adı***	***Medresenin Müderrisi***	***Medresenin Banisi***	***Talebe Sayısı***
1898	Mahmudiyye	Abdullah Efendi	Mahmud Ağa	25
	Salihiyye	Hasan Efendi	Salih Paşa	25
	Rahimiyye	Yusuf Efendi	Hacı Abdurrahim Efendi	25
	Fahriyye	Mehmed Efendi	Fahreddin Efendi	25
Toplam				***100***
1899	Mahmudiyye	Abdullah Efendi	Mahmud Ağa	25
	Salihiyye	Hasan Efendi	Salih Paşa	25
	Rahimiyye	Yusuf Efendi	Hacı Abdurrahim Efendi	25
	Fahriyye	Mehmed Efendi	Fahreddin Efendi	25
Toplam				***100***
1900	Mahmudiyye	Abiyd Efendi	Mahmud Ağa	25
	Salihiyye	Hasan Efendi	Salih Paşa	25
	Rahimiyye	Mehmed Efendi	Hacı Abdurrahim Efendi	25
	Fahriyye	Yusuf Efendi	Hacı Hüseyin Ağa	25
Toplam				***100***
	Mahmudiyye	Abiyd Efendi	Salih Paşa	25
	Salihiyye	Hasan Efendi	Hacı Mahmud Ağa	25

1901	Rahimiyye Fahriyye	Mehmed Efendi Yusuf Efendi	Hacı Abdurrahim Efendi Hacı Hüseyin Ağa	25 25
Toplam				***100***
1903	Mahmudiyye Salihiyye Rahimiyye Fahriyye	Abiyd Efendi Hasan Efendi Mehmed Efendi Yusuf Efendi	Salih Paşa Hacı Mahmud Ağa Hacı Abdurrahim Efendi Hacı Hüseyin Ağa	25 25 25 25
Toplam				***100***

Yukarıdaki tablo incelendiğinde Maârif Salname kayıtlarına göre Siirt sancağı Merkez kazasında 4 medresede eğitim verilmiştir ((H) 1316 MS: 950-952; (H) 1317 MS: 1050-1054; (H) 1318 MS: 1166-1169; (H) 1319 MS: 456-457; (H) 1321 MS: 397-398). Medreselerde birer müderris görev yapmış ve her medresede 25'er talebe eğitim almıştır. 1900 yılından itibaren Mahmudiyye, Rahimiye ve Fahriyye Medresesi müderrislerinin değiştiği görülmektedir. Kayıtlarda bazı tutarsızlıklar bulunmaktadır. 1900 yılında Fahriyye Medresesi banisi Hacı Hüseyin Ağa olarak kayıt altına alınmıştır. Önceki yıllarda ise Fahriyye Medresesi banisi Fahreddin Efendi olarak geçmektedir. 1901 yılındaki kayıtlarda Mahmudiyye Medresesi banisi Salih Paşa, Salihiyye Medresesi banisi Hacı Mahmud Ağa olarak yazılmıştır. Ancak önceki yıllarda Mahmudiyye Medresesi banisi Mahmud Ağa, Salihiyye Medresesi banisi Salih Paşa olarak kaydedilmiştir. 1901 yılında yapılan bu değişikliğin bir yazım hatası olduğu dikkatimizi çekmiştir. Önceki yıllarda Mahmudiyye Medresesi başta yazılmış iken 1901 yılında başta Salihiyye Medresesi yazılmıştır. Böylelikle kayıtlardaki farklılığın bir yazım hatası olduğu açıktır. Yine 1900 yılındaki salname kayıtlarında Mahmudiyye, Rahimiye ve Fahriyye

Medreselerin müderrislerinin değiştiği görülmektedir. Mahmudiyye Medresesinin önceki yıllardaki müderrisi Abdullah Efendi iken 1900 yılında Abiyd Efendi yazılmıştır. Bu isim değişikliğinin yazım hatası olması ihtimali dikkatimizi çekmektedir. 1900 yılındaki Rahimiyye Medresesi müderrisi Mehmed Efendi, Fahriyye Medresesi müderrisi Yusuf Efendi olarak yazılmıştır. Oysaki önceki yıllardaki kayıtlarda Rahimiyye Medresesi müderrisi Yusuf Efendi, Fahriyye Medresesi müderrisi Mehmed Efendidir. Yukarıda açıklanan yazım yanlışlıkları dikkate alındığında bu isim değişikliğinin de bir yazım hatası olma ihtimali yüksektir. Maârif Salname kayıtlarında Siirt Merkez kazasında bulunan medreselerde yapılacak çalışmalarda bu hususların dikkate alınması literatürde oluşacak değişik bilgilerin önüne geçecektir.

1899 yılında Siirt Sancağı Şirvan kazasında Zeynel Bek Köyü, Zeynel Bek Medresesi ve Abdal Bek Köyü, Abdal Bek Medresesi bulunmaktadır. Ancak bu medreselerde eğitim gören öğrenci sayıları hakkında herhangi bir bilgi verilmemiştir (H) 1317 MS: 1050-1054). 1900 yılında Şirvan kazası Kufra Köyü Kufra Medresesinde müderris Şeyh İbrahim Efendi tarafından da 5 talebeye eğitim verilmiştir ((H) 1318 MS: 1168).

Tablo 2: Siirt Sancağı Şirvan Kazasında Bulunan Medreseler

Yıl	*Medresenin Adı*	*Medresenin Müderrisi*	*Medresenin Banisi*	*Talebe Sayısı*
1898	Zeynel Bek	-	Belli Değildir	-
	Abdal Bek	-	Belli Değildir	-
1899	Zeynel Bek	-	Belli Değildir	-
	Abdal Bek	-	Belli Değildir	-
1900	Kufra	Şeyh İbrahim Efendi	Zeynel ve Abdal Bekler	5
1901	Kufra	Şeyh İbrahim Efendi	Zeynel ve Abdal Bekler	5
1903	Kufra	Şeyh İbrahim Efendi	Zeynel ve Abdal Bekler	5

Maârif Salname kayıtlarında Şirvan kazasına ilişkin 1898 ve 1899 yılında iki farklı medrese şeklinde kayıt bulunmaktadır. Ancak bu medreselerdeki talebe ve müderrisler hakkında herhangi bir kayıt bulunmamaktadır. 1900 yılından itibaren Şirvan kazasında sadece Kufra köyünde medrese bulunduğuna ilişkin bilgiler yer almaktadır. Yukarıdaki tablo incelendiğinde Kufra köyündeki medresenin Zeynel ve Abdal Bekler tarafından yapıldığı anlaşılmaktadır. 1900 yılından itibaren Kufra'daki medresede Şeyh İbrahim Efendi tarafından beş talebeye eğitim verilmeye başlanmıştır.

1900 yılında Siirt Sancağının Garzan kazasında müderris Mahmud Efendi tarafından Zokayd Köyü, Zokayd Medresesinde 30 talebe, müderris Said Efendi tarafından Comani Köyü, Comani Medresesinde 8 talebe, müderris Ali Asaf tarafından Zevik Köyü, Zevik Medresesinde 8 talebeye eğitim verilmekteydi. Kazanın Beykent

Köyü Beykent Medresesinde müderris Hamid Efendi tarafından 5 talebe, Nazran Köyü Nazran Medresesinde müderris Abdullah Efendi tarafından 6 talebe eğitim almaktaydı ((H) 1318 MS: 1166-1169).

Tablo 3: Siirt Sancağı Garzan Kazasında Bulunan Medreseler

Yıl	***Medresenin Adı***	***Medresenin Müderrisi***	***Medresenin Banisi***	***Talebe Sayısı***
1898	Zokayd	-	Belli Değildir	30
	Comani	-	Belli Değildir	8
	Zevik	-	Belli Değildir	8
	Beykend	-	Belli Değildir	5
	Nazran	-	Padişah tarafından yapıldı	4
Toplam				***55***
1899	Zokayd	-	Belli Değildir	30
	Comani	-	Belli Değildir	8
	Zevik	-	Belli Değildir	8
	Beykend	-	BelliDeğildir	5
	Nazran	-	Padişah tarafından yapıldı	4
Toplam				***55***
1900	Zokayd	Mahmud Efendi	Belli Değildir	30
	Comani	Said Efendi	Belli Değildir	8
	Zevik	Ali Asaf Efendi	Belli Değildir	8
	Beykend	Hamid Efendi	Belli Değildir	5
	Nazran	Abdullah Efendi	Padişah tarafından yapıldı	6
Toplam				***57***
1901	Zokayd	Mahmud Efendi	Belli Değildir	30
	Comani	Said Efendi	Belli Değildir	8
	Zevik	Ali Asaf Efendi	Belli Değildir	8
	Beykend	Hamid Efendi	Belli Değildir	5
	Nazran	Abdullah Efendi	Padişah tarafından yapıldı	6
Toplam				***57***
1903	Zokayd	Mahmud Efendi	Belli Değildir	30
	Comani	Said Efendi	Belli Değildir	8
	Zevik	Ali Asaf Efendi	Belli Değildir	8
	Beykend	Hamid Efendi	Belli Değildir	5
	Nazran	Abdullah Efendi	Padişah tarafından yapıldı	6
Toplam				***57***

Garzan kazasına ilişkin Maârif Salnameleri incelendiğinde 1898 ve 1899 yıllarında Beykend ve Nazran Medreselerinin Siirt Merkez kazasına bağlı olarak gösterilmiştir. 1900 yılından itibaren medreseler Garzan kazası bağlı köy olarak geçmektedir. Yukarıdaki tablodaki verilere göre Garzan kazasında beş adet medrese bulunduğu anlaşılmaktadır. 1898 ve 1899 yıllarındaki medrese müderrislerine ilişkin herhangi bir bilgi verilmemiştir. Yine aynı yıllardaki talebe sayısında da herhangi bir değişiklik olmamıştır. 1900 yılından itibaren medreselerdeki talebi sayısı sadece Nazran Medresesinde iki talebinin daha eğitime başladığı görülmektedir. Böylelikle Garzan kazasında medrese eğitimi gören talebe sayısı 57 kişidir. Bu değişiklikler dışında Garzan kazasındaki medrese eğitiminde herhangi bir değişiklik olmadan devam etmiştir.

1901 yılında Siirt Sancağının Pervari kazasında müderris Şeyh Mehmed Efendi tarafından Hashir Köyü, Hashir Medresesinde 12 talebe, müderris Yusuf Efendi tarafından Haşt-ı Ulya, Köyü Haşt-ı Ulya Medresesinde 5 talebe eğitim almaktaydı. Kazanın Saruh Köyü Saruh Medresesinde müderris Abdulrezzak Efendi tarafından 7 talebe, Haşt-ı Sufla Köyü Haşt-ı Sufla Medresesinde müderris Yusuf Efendi tarafından 8 talebe, Beydar Köyü Beydar Medresesinde müderris Şeyh Abdullah tarafından 13 talebe eğitim görmekteydi ((H) 1319 MS:456-457).

Tablo 4: Siirt Sancağı Pervari Kazasında Bulunan Medreseler

Yıl	*Medresenin Adı*	*Medresenin Müderrisi*	*Medresenin Banisi*	*Talebe Sayısı*
1898	Hashir	-	Belli Değildir	12
	Haşt-ı Ulya	-	Belli Değildir	5
	Saruh	-	Belli Değildir	7
	Haşt-ı Sufla	-	Belli Değildir	8
	Beydar	-	Belli Değildir	13
Toplam			***45***	
1899	Hashir	-	Belli Değildir	12
	Haşt-ı Ulya	-	Belli Değildir	5
	Saruh	-	Belli Değildir	7
	Haşt-ı Sufla	-	Belli Değildir	8
	Beydar	-	Belli Değildir	13
Toplam			***45***	
1900	Hashir	Şeyh Mehmed Efendi	Belli Değildir	12
	Haşt-ı Ulya	Yusuf Efendi	Belli Değildir	5
	Saruh	Abdulrezzak Efendi	Belli Değildir	7
	Haşt-ı Sufla	Yusuf Efendi	Belli Değildir	8
	Beydar	Şeyh Abdullah Efendi	Belli Değildir	13
Toplam			***45***	
1901	Hashir	Şeyh Mehmed Efendi	Belli Değildir	12
	Haşt-ı Ulya	Yusuf Efendi	Belli Değildir	5
	Saruh	Abdulrezzak Efendi	Belli Değildir	7
	Haşt-ı Sufla	Yusuf Efendi	Belli Değildir	8
	Beydar	Şeyh Abdullah Efendi	Belli Değildir	13
Toplam			***45***	
1903	Hashir	Şeyh Mehmed Efendi	Belli Değildir	12
	Haşt-ı Ulya	Yusuf Efendi	Belli Değildir	5
	Saruh	Abdulrezzak Efendi	Belli Değildir	7
	Haşt-ı Sufla	Yusuf Efendi	Belli Değildir	8
	Beydar	Şeyh Abdullah Efendi	Belli Değildir	13
Toplam			***45***	

Yukarıdaki tablo verileri incelendiğinde Pervari kazasında beş adet medresede eğitim verilmektedir. Bu medreselerde eğitim gören toplam 45 talebe bulunmaktadır. 1898 ve 1899 yıllarında eğitimi verecek müderris bilgilerine yer verilmemiştir. Medreselerde birer müderris görev yapmaktadır. Medreselerin kimin tarafından ve ne zaman inşa olunduklarına dair herhangi bir bilgi yer almamaktadır.

1903 yılında Siirt Sancağı Eruh kazasında Barişan Köyü Barişan Medresesinde müderris Şeyh Ahmed tarafından 10 talebe, Mir Nasreddin tarafından yaptırılan Tantiy Köyü Tantiy Medresesinde müderris Şeyh Hıtap tarafından 5 talebeye eğitim verilmekteydi. Kazanın Basirte Köyü Şeyh Halid Efendi tarafından yaptırılan Basirte Medresesinde müderris Şeyh Hasan tarafından 15 talebe, Şeyh Abdi Efendi tarafından yaptırılan Raşine Köyü Raşine Medresesinde müderris Abdulhamid tarafından 13 talebe eğitim-öğretim görmekteydi ((H) 1321 MS: 397-398).

Tablo 5: Siirt Sancağı Eruh Kazasında Bulunan Medreseler

Yıl	***Medresenin Adı***	***Medresenin Müderrisi***	***Medresenin Banisi***	***Talebe Sayısı***
1900	Barişan	Şeyh Ahmed Efendi	Zeynel ve Abdal Bekler	10
	Tantiy	Şeyh Hıtap Efendi	Mir Nasreddin	5
	Basirte	Şeyh Hasan	Şeyh Halid Efendi	15
	Raşine	Abdulhamid Efendi	Şeyh Abdi Efendi	13
Toplam			***43***	
1901	Barişan	Şeyh Ahmed Efendi	Zeynel ve Abdal Bekler	10
	Tantiy	Şeyh Hıtap Efendi	Mir Nasreddin	5
	Basirte	Şeyh Hasan	Şeyh Halid Efendi	15
	Raşine	Abdulhamid Efendi	Şeyh Abdi Efendi	13
Toplam			***43***	

	Barişan	Şeyh Ahmed Efendi	Zeynel ve Abdal Bekler	10
	Tantiy	Şeyh Hıtap Efendi	Mir Nasreddin	5
	Basirte	Şeyh Hasan	Şeyh Halid Efendi	15
1903	Raşine	Abdulhamid Efendi	Şeyh Abdi Efendi	13
	Toplam		***43***	

Eruh kazasına bağlı köylerde dört adet medrese bulunmaktaydı. Bu medreselerde birer müderris görev yapmaktaydı. Medreselerin kimler tarafından yapıldığı da kayıt altına alınmıştır. Medreselerde toplam 43 talebe eğitim almaktaydı. Talebe sayısında herhangi bir artış olmamıştır. 1898 ve 1899 yılları salname kayıtlarında Eruh kazasına ilişkin bir bilgi bulunmamaktadır.

2.2. Siirt Sancağında Mektep Eğitimi

Siirt Sancağında mektep eğitimi yenileşme hareketi kapsamında yerini almıştır. Siirt sancağında mektep eğitimi İbtidai (sıbyan) ve Rüşdiye Mekteplerinde yapılmıştır. İlköğretimin yerini alan İbtidai Mektepleridir. Ortaöğretim kurumu olarak Rüşdiye Mektebi tarafından yürütülmüştür. Siirt sancağında ilk Rüşdiye Mektebi Kenan Paşa'nın mutasarrıflığı döneminde 1866-1868 yılları arasında halktan toplanan yardımlarla açılmış ve 15 öğrenci ile faaliyete geçmiştir (Seçkin, 2016:273).

Siirt sancağının eğitim durumu hakkında dönemin salname kayıtları önemli bilgi kaynağıdır. Siirt'in sırasıyla Diyarbakır ve Bitlis vilayetlerine bağlı olması nedeniyle Diyarbakır ve Bitlis salname kayıtlarında Siirt'in eğitim durumu hakkında bilgi verilmektedir. Yine Devlet ve Maârif salname kayıtlarında Siirt'teki eğitim hakkında bizlere bilgi vermektedir.

Siirt Merkez sancağında bir rüşdiye mektebi bulunmaktadır. Kazalardaki mektep eğitimi ibtidai mektepleriyle sınırlıdır. 1870 yılında Siirt Rüşdiye Mektebinde 25 talebe eğitim görmekteydi. Bu tarihlerde Siirt Rüşdiye Mektebine muallim-i sani[5] henüz atanmamıştır ((H) 1287 DVS: 113). 1871 yılında Siirt Rüşdiye Mektebine muallim-i sani olarak Fethullah Efendinin ataması yapılmıştır. 1871 yılında talebe sayısında bir değişiklik olmamış ve mektep 25 talebe ile eğitim hizmetini devam ettirmiştir ((H) 1288 DVS: 125). 1877'da Siirt Rüşdiye Mektebinin talebe sayısı 41'e çıkmıştır. Bu tarihte Fethullah Efendi halen görevini devam ettirmektedir (H) 1294 DVS: 137).

1891 yılında Siirt Rüşdiye Mektebinde Muallim-i Sani olarak görev Hüseyin Efendi mektebin Muallim-i Evveli olarak atamasının yapılmasını istemiştir. Ancak Hüseyin Efendi'nin Darulmuallimin-i Rüşdiye mezunu olmadığından atamasının yapılamayacağı, talebinde ısrarlı ise imtihana tabi tutulacağı belirtilmiştir (BOA, MF. MKT. 130/105, (H) 11 S 1309, (16 Eylül 1891)). 1893 yılında Muallim-i Evvel görevine Batumlu Ali Efendi'nin ataması yapılmıştır (BOA, MF. MKT. 184/166, (H) 20 R 1311, (31 Ekim 1893).

1891 yılında Siirt Rüşdiye Mektebinde Muallim-i Sani olarak görev Hüseyin Efendi mektebin Muallim-i Evveli olarak atamasının yapılmasını istemiştir. Ancak Hüseyin Efendi'nin Darulmuallimin-i Rüşdiye mezunu olmadığından atamasının yapılamayacağı, talebinde

[5] Okullarda o dönemlerde Muallim-i Evvel müdür ve Muallim-i Sani (ikinci öğretmen) müdür yardımcısı olarak kullanılmıştır.

ısrarlı ise imtihana tabi tutulacağı belirtilmiştir (BOA, MF. MKT. 130/105, (H) 11 S 1309, (16 Eylül 1891)). 1893 yılında Muallim-i Evvel görevine Batumlu Ali Efendi'nin ataması yapılmıştır (BOA, MF. MKT. 184/166, (H) 20 R 1311, (31 Ekim 1893)).

1892 yılında Siirt Merkez sancağında 32 ibtidai mektebi bulunmaktadır. Bu mekteplerde 808'i erkek, 213'ü kız olmak üzere toplam 1.021 talebe eğitim görmekteydi. Eruh kazasında 5 ibtidai mektebinde 137'si erkek, 53'ü kız olmak üzere toplam 190 talebeye eğitim verilmekteydi ((H) 1310 BVS; (Polat, 2006).

Siirt sancağında bulunan rüşdiye mektebinde 1896 yılında talebe sayısının artması üzerine ikinci bir öğretmen ataması yapılması talep edilmiştir (BOA, MF. MKT. 314/3, (H) 21 Za 1313, (04 Mayıs 1896)). Rüşdiye mektebine 1898 yılında yeni atamalar yapılmıştır. Mektebin Muallim-i Evvel görevine Ali Rıza Efendi, Muallim-i Sani görevine Yusuf Efendi, Rika (Hat) Muallim-i görevine Reşid Efendi atanmıştır. Ayrıca mektebe bir Bevvab[6] görevlendirilmiştir. Bevvab görevini Musa Efendi ifa etmiştir. Bu tarihte mektepte öğrenim gören talebe 54 kişiye düşmüştür (H) 1316 MS: 948-949; 1316 BVS: 244).

1883 yılında ibtidai mektebi eğitim süresi dört yıldır. İbtidai mekteplerinde ders programı ise birinci senede Elifba-yı Osmanî, Kur'an-ı Kerim, Kıraat-ı Türkî, Hesab-ı Zihni; ikinci senede Kur'an-ı Kerim, İlm-i Hal, Malumat-ı İbtidaiyye, Tadat ve Terkim dersleridir. Üçüncü senede Kur'an-ı Kerim, Tecvid, Sarf-ı Osmanî, Hesap, Sülüs

---

[6] Bevvab: Kapıcı, hademe anlamındadır.

ve Nesih; dördüncü senede Kur'an-ı Kerim, Coğrafya, Tarih, Kavais-i İmlâ, Hesap, Hatt-ı Rika olarak belirlenmiştir ((H) 1300 SDAO: 199).

Siirt mutasarrıfı Süleyman Faik Bey, Siirt'te ibtidai mektebinde okuyan talebelerin kitap ihtiyacının karşılanması için Maârif Nezaretine yazı yazmıştır. Yazılan yazıda mekteplerde okuyan talebelerin kitap ihtiyacının bulunduğunu, Tillo ve Halenze köylerinde yeni mekteplerin açılması ve bu köylerdeki ahalinin durumunun iyi olmaması nedeniyle talebelerin kitap ihtiyacının karşılanmasını istemiştir. Maârif Nezaretine yapılan bu talep uygun görülmeyerek talep edilen kitapların ücretlerinin gönderilmesi halinde temin edileceği ifade edilmiştir (BOA, MF. MKT. 417/54, (H) 08 Ca 1316, (24 Ekim 1898)).

1899 yılında Siirt Rüşdiye Mektebinde yeni atama yapılmış ve Muallim-i Sani görevine Halil Efendi getirilmiştir. Bu tarihte Siirt İbtidai Mektebinde Cemil Efendi muallimlik görevini yapmaktaydı ((H) 1317 BVS: 194). Merkez kazaya bağlı Hüseyni nahiyesi İbtidai Mektebi muallimlik görevini Osman Efendi yürütmekteydi ((H) 1317 BVS: 199).

1899 yılında Garzan kazasında beş ibtidai mektebi bulunmaktaydı. Bu okullar Zok ve Comani köyleri ile Rıdvan, Barinci ve Melefan nahiyelerinde eğitim hizmeti vermekteydi. Mekteplerde birer muallim görev yapmaktaydı. Zok köyünde Hafız Ahmet Efendi, Comani köyünde Abdulhamid Efendi, Rıdvan nahiyesinde Ahmet Efendi, Barinci nahiyesinde Ali Efendi, Melefan nahiyesinde Muhyiddin

Efendi muallim olarak eğitim işlerini yürütmekteydi ((H) 1317 BVS: 207-208).

Eruh kazasında beş ibtidai mektep eğitim vermekteydi. Dih köyünde Tahir Efendi, Şırnak köyünde Hacı Hafız Süleyman, Lodi nahiyesinde Abdulaziz Efendi muallim olarak görev yapmaktaydı. Dergül ve Fındık nahiyelerindeki muallim kadrosu boş durumdaydı ((H) 1317 BVS: 207-208). Eruh kazasında 290 ciltlik bir kitabı barındıran bir kütüphane bulunmaktaydı ((H) 1317 MS: 1052-1053).

Şirvan kazasında eğitim hizmeti ikisi köyde üçü nahiyelerde olmak üzere beş ibtidai mektepte yapılmaktaydı. Kufre köyünde Kadri Efendi, Zozik köyünde Hasan Hüsnü Efendi, Minar nahiyesinde Mehmed Emin Efendi, Hasras nahiyesinde Osman Nuri Efendi, İskanbo nahiyesinde Hafız İsa Efendi muallim olarak görev yapmaktaydı ((H) 1317 BVS: 212-214).

Pervari kazasında üç adet ibtidai mektebi bulunmaktaydı. Bu mektepler Hashir, Beydar ve Kirafan köylerinde bulunmaktaydı. Hashir'de Hafız Abdulaziz Efendi, Beydar'da Mustafa Efendi muallim olarak eğitim hizmetini yerine getirmekteydiler. Kirafan köyündeki muallimlik kadrosu bu tarihlerde boş durumdaydı ((H) 1317 BVS: 216).

Tablo 6: 1899 Yılında Siirt Sancağında Görev Yapan Muallimler

Garzan Kazası	
Mektebin Bulunduğu Yer	**Muallim Adı**
Zok Köyü	Hafız Ahmet Efendi
Comani Köyü	Abdulhamid Efendi
Barinci Nahiyesi	Ali Efendi
Rıdvan Nahiyesi	Ahmet Efendi
Melefan Nahiyesi	Muhyiddin Efendi
Eruh Kazası	
Dih Köyü	Tahir Efendi
Şırnak Köyü	Hacı Hafız Süleyman
Lodi Köyü	Abdulaziz Efendi
Dergül Nahiyesi	Münhal
Fındık Nahiyesi	Münhal
Şirvan Kazası	
Kufre Köyü	Kadri Efendi
Zozik Köyü	Hasan Hüsnü Efendi
Minar Nahiyesi	Mehmed Emin Efendi
Hasras Nahiyesi	Osman Nuri Efendi
İskanbo Nahiyesi	Hafız İsa Efendi
Pervari Kazası	
Hashir Köyü	Hafız Abdulaziz Efendi
Beydar Köyü	Mustafa Efendi
Kirafan Köyü	Münhal

1900 yılında Siirt Rüşdiye Mektebinde 66 talebe eğitim görmekteydi ((H) 1318 MS: 1162). Bu tarihteki mektep görevlilerinde herhangi bir değişiklik olmayıp muallim-i evvel görevini Rıza Efendi, muallam-i sani görevini Halil Efendi, Hat muallimliğini Reşid Efendi, Bevvab görevini Musa Efendi yapmaya devam etmiştir (H) 1318 MS: 1162).

Garzan kazasındaki beş ibtidai mekteptebinde eğitim devam etmekteydi. Burada görev yapan muallimlerin bazıları 1900 yılı itibariyle değişmiştir. Zok köyüne Osman Efendi, Comani köyüne Abdulmecit Efendi, Barinci nahiyesine Süleyman Efendi atanmıştır. Rıdvan nahiyesi muallimi Ahmet Efendi görevini sürdürmüştür. Melefan nahiyesi muallimliği münhal duruma düşmüştür ((H) 1318 BVS: 201-204) 11 Şubat 1901 yılında Garzan kazasının Rıdvan nahiyesine yeni yapılan ibtidai mektebinin inşaatı bitmiş ve açılışı yapılmıştır BOA, MF. MKT. 544/13, (H) 21 L 1318, (11 Şubat 1901).

Eruh kazası hakkındaki 1900 yılındaki kayıtlara göre ibtidai mektebi dörde düşmüştür. Dih köyünde Tahir Efendi görevinde iken, Lodi nahiyesi muallimi değişerek yerine Hüseyin Efendi atanmıştır. Dergül ve Fındık nahiyelerindeki muallim kadrosu halen boş durumdaydı. Bu yıldaki salname kayıtlarında Şırnak'taki ibtidai mektebi hakkında bilgi verilmemiştir ((H) 1318 BVS: 209-211).

Şirvan kazasındaki ibtidai mektebi 1900 yılı itibariyle dört mekteptir. Kufre köyünde Kadri Efendi, Minar nahiyesinde Mehmed Emin Efendi görevlerine devam ederken, Hasras nahiyesine Şaban Efendi, İskanbo nahiyesinde Hafız Ali Efendi tayin edilmiştir. Zozik

köyündeki ibtidai mektebi hakkında herhangi bir bilgi verilmemiştir ((H) 1318 BVS: 214-216).

Pervari kazasında ibtidai mekteplerindeki sayıda 1900 yılında herhangi bir değişiklik olmamıştır. Hashir köyünde Hafız Abdulaziz Efendi görevine aynen devam etmiştir. Beydar köyündeki kadro münhal duruma düşmüştür. Kirafan köyündeki münhal muallimlik kadrosuna Musa Efendi'nin ataması yapılmıştır ((H) 1317 BVS: 216).

Tablo 7: 1900 Yılında Siirt Sancağında Görev Yapan Muallimler

Garzan Kazası	
Mektebin Bulunduğu Yer	**Muallim Adı**
Zok Köyü	Osman Efendi
Comani Köyü	Abdulmecit Efendi
Barinci Nahiyesi	Süleyman Efendi
Rıdvan Nahiyesi	Ahmet Efendi
Eruh Kazası	
Dih Köyü	Tahir Efendi
Lodi Köyü	Hüseyin Efendi
Dergül Nahiyesi	Münhal
Fındık Nahiyesi	Münhal
Şirvan Kazası	
Kufre Köyü	Kadri Efendi
Minar Nahiyesi	Mehmed Emin Efendi
Hasras Nahiyesi	Şaban Efendi
İskanbo Nahiyesi	Hafız Ali Efendi
Pervari Kazası	
Hashir Köyü	Hafız Abdulaziz Efendi
Beydar Köyü	Münhal
Kirafan Köyü	Musa Efendi

Siirt sancağındaki rüşdiye mektebindeki talebe sayısı 1901 ve 1903 yıllarında 77 kişidir. Mektepte görev yapan idari yetkililer görevlerini aynen devam ettirirken yeni bir atama meydana gelmemiştir ((H) 1319 MS: 453; (H) 1321 MS: 394). 11 Nisan 1901 tarihinde Siirt'te yeni bir

ibtidai mektebi yapılarak açılışı yapılmıştır. Mektebe Darulmuallim mezunlarından bir muallimin ataması yapılmıştır (BOA, MF. MKT. 554/33, (H) 10 M 1319, (11 Nisan 1901). Siirt Rüşdiye Mektebi Cumhuriyet döneminde ortaokula dönüştürülmüştür. Bu okul sekiz sınıflı bir ortaokul olarak eğitim hizmetine devam etmiştir. Bu okul 1940 yılından sonra Sakarya İlkokulu olarak eğitim veren kurum olmuştur (Seçkin, 2006:273).

Siirt sancağında Dâhiliye Nezareti Müsteşarı Mustafa Abdulhaluk Beyin 1913 yılındaki mutasarrıflık görevi sırasında girişimleri neticesinde Siirt halkından toplanan yardımlarla "pek muhteşem ve mükemmel bir tarzda" bir idadi mektebi inşa edilmiştir. Mektebin çatısı gerekli malzemelerin köylerden gelmemesi nedeniyle tamamlanamamıştır. Mektep, ihmaller nedeniyle kışın yağan yağmurlar sonucunda duvarları çürüyüp kendiliğinden yıkılmıştır. Mektebin yıkılması nedeniyle inşaatında kullanılan beyaz mermerle taşların hükümet dairesi ve jandarma arasındaki 1000 metre kaldırımın yapımında kullanıldığı bildirilmiştir. Dâhiliye Nezareti Bitlis Valiliğinden durumun araştırılmasını istemiştir (BOA, DH. UMVM. 69/24, (H) 19 C 1331, (26 Mayıs 1913); BOA, DH. İ. UM. 7-2/1-27, (H) 11 C 1336, (24 Mart 1918)). Siirt, yapılan ihmaller sonucunda halkın yardımıyla yapılan ve günün şartlarına göre mükemmel bir yapıda inşa edilen ibtidai mektebini kullanmadan bu mektepte verilecek eğitim hizmetinden yoksun kalmıştır.

2.3. Siirt Sancağında Gayrimüslim Eğitimi

Siirt sancağında gayrimüslim olarak Hıristiyan dinine mensup milletler bulunmaktaydı. Bunlar Hıristiyan olmasına karşın kendi içlerinde Katolik, Protestan ve Keldani[7] olarak ayrılmışlardır. Hıristiyan ahalinin eğitim ve öğretim hizmeti kilise ve manastırlarda yapılmaktaydı. Osmanlının yenileşme hareketi kapsamında 1856 yılında ilan edilen Islahat Fermanı ile gayrimüslim tebaa için yeni düzenlemeler yapılmıştır. Gayrimüslimlere okul açma hakkı Müslüman okullarına giriş serbestisi verilmiştir. 1856 yılından sonra gayrimüslimlerin eğitim alınanda mektep açarak yenileşme hareketine dâhil olmuşlardır. 01 Eylül 1869 tarihinde Maârif-i Umumiye Nizamnamesi düzenlenmiştir. Maârif Nizamnamesi ile azınlıkların açtıkları mekteplerde okutulacak ders kitaplarıyla ders programlarının hükümet tarafından onaylanma zorunluluğu getirilmiştir. Bu nizamnameyle azınlıkların kurdukları mektepler yasal hale getirilmiş oldu (Yaşar, 2008:49).

1859 yılında Siirt Merkez kazada Keldani çocukları Ayn Salib mahallesinde bir evin tek odasında eğitim görmekteydiler. Kazada görev yapan Metran Petros'un girişimleriyle eğitim yapılan ev ile onun yanındaki ev satın alınarak buranın bir mektebe dönüştürülmesi için çalışmalar yapılmıştır. Gayrimüslimlere 1856 yılında Islahat Fermanıyla mektep açma hakkı verilmiştir. Mektebin açılması için yasal bir engel olmadığı gibi gerekli olan arazide temin edilmiş idi.

---

[7] Keldani: Keldanilik kavramı Nasturilikten ayrılıp Katolikliği kabul eden Nasturilere, Papalığın 1553 yılından itibaren taktığı isimdir.

1860 yılında mektebin yapılması için gerekli izinler alınmıştır. Ancak mektep haline getirilecek olan ev, Merkezdeki Ulu Caminin yanında bulunmaktaydı. Yine bu civar Müslümanların yoğun olarak bulundukları bir yerleşim yeriydi. Keldanilerin yapmak istekleri mektep, yaklaşık 200 talebeye eğitim verebilecek büyüklüktedir. Mektebin yapılacağı yerin Müslümanların fazla olduğu, Camiye yakın oluşu gibi nedenlerden dolayı mektep inşaatı sancaktaki halk tarafından durdurulmuştur. Bunun üzerine yapılan başvurular değerlendirilmiş ve mektep inşaatının Müslümanları rahatsız etmemek, çan gibi şeyler çalmamak şartıyla inşaatın devamına karar verilmiştir (BOA, HR. MKT. 318/69, (H) 23 Ca 1276, (18 Aralık 1859); BOA, HR. MKT. 319/1, (H) 23 Ca 1276, (19 Aralık 1859)).

Yenileşme hareketiyle azınlıklara tanınan okul açma hakkını gayrimüslimler batılı devletlerden aldıkları destekler sayesinde değerlendirerek birçok mektep açmışlardır. Amerikan misyonerleri eğitim alanında yapılan ıslahatlardan yararlanarak Protestanlığı yaymak amacıyla mektepler açmışlardır. Bu faaliyetler kapsamında Siirt Sancağı Garzan kazası Rıdvan nahiyesinde Amerikan Portestan mektebi açılmıştır. 1870 yılında bu mektep kız ve erkek talebelerin eğitimi için faaliyete başlamıştır (Yaşar, 2007:172).

Siirt sancağında 1892 yılında gayrimüslimlere ait rüşdiye mektepleri bulunmaktaydı. Ermeni Rüşdiye Mektebinde 256 erkek ve 44 kız olmak üzere 300 talebe, Protestan Rüşdeyi Mektebinde 60 erkek, 36 kız olmak üzere 96 talebe, Keldani Rüşdiye Mektebinde 80 erkek ve 45 kız olmak üzere 125 talebe eğitim görmekteydi. Gayrimüslim

rüşdiye mekteplerinde 396'sı erkek, 125'i kız olmak üzere toplam 521 talebe eğitim görmekteydi (H) 1310 BVS : Polat,2006: 184). 7

Tablo 8: 1892 Yılındaki Gayrimüslim Rüşdiye Mektepleri

Mektebin İsmi	***Mektebin Mensup Olduğu Cemaat***	***Talebe Sayısı***		***Toplam Talebe Sayısı***
		Erkek	***Kız***	
Ermeni Rüşdiye Mektebi	Ermeni	256	44	300
Protestan Rüşdiye Mektebi	Protestan	60	36	96
Keldani Rüşdiye Mektebi	Katolik	80	45	125
Toplam		396	125	521

Siirt sancağındaki gayrimüslimlerin eğitimi hakkındaki diğer bilgi verici kaynak Maârif Salnameleridir. 1898 yılında Siirt sancağında gayrimüslimlere ait üç adet rüşdiye mektebi bulunmaktadır. 1853 yılında yapılan Keldani Katolik Mektebinde 50 erkek, 30 kız talebe, 1882 yılında yapılan Ermeni Mektebinde 120 erkek, 130 kız talebe ve yapılış tarihi bilinmeyen Protestan Mektebinde 48 erkek, 50 kız talebe eğitim görmekteydi ((H) 1316 MS: 952).

Gayrimüslimlerin eğitim durumu hakkında bilgi veren diğer Maârif Salnamelerinde bilgiler 1898 yılındaki verilerle aynı şekilde olup talebe sayılarında herhangi bir artış olmamıştır ((H) 1317 MS: 1052; (H) 1318 MS: 1052). 1901 yılında mekteplerdeki talebe sayıları hakkında bilgi verilmemişti ((H) 1319 MS: 458). 1903 yılında ise gayrimüslimlerin mektepleri hakkında yeni bir kayıt daha eklenmiştir. Ermenilere ait bu mektep ibtidai mektebidir. Mektepte 25 erkek öğrenci eğitim görmektedir. 1903 yılında rüşdiyelerdeki talebe

sayılarında herhangi bir değişiklik olmamıştır. 1903 yılında rüşdiyelerde 218'si erkek, 210'nu kız olmak üzere 428 talebe eğitim almaktaydı ((H) 1321 MS: 399).

Tablo 9: Maarif Salnamelerinde Gayrimüslim Rüşdiye Mektepleri

1898 Yılı					
Mektebin İsmi	***Mektebin Mensup Olduğu Cemaat***	***Talebe Sayısı***		***Toplam Talebe Sayısı***	***Mektebin Yapılış Tarihi***
		Erkek	***Kız***		
Keldani Katolik Mektebinde	Katolik	50	30	80	1853
Ermeni Mektebinde	Protestan	120	130	250	1882
Protestan Mektebinde	Katolik	48	50	98	Bilinmiyor
Toplam		218	210	428	-
1899 Yılı					
Mektebin İsmi	***Mektebin Mensup Olduğu Cemaat***	***Talebe Sayısı***		***Toplam Talebe Sayısı***	***Mektebin Yapılış Tarihi***
		Erkek	***Kız***		
Keldani Katolik Mektebinde	Katolik	50	30	80	1853
Ermeni Mektebinde	Protestan	120	130	250	1882
Protestan Mektebinde	Katolik	48	50	98	Bilinmiyor
Toplam		218	210	428	-
1900 Yılı					

Mektebin İsmi	*Mektebin Mensup Olduğu Cemaat*	*Talebe Sayısı*		*Toplam Talebe Sayısı*	*Mektebin Yapılış Tarihi*
		Erkek	*Kız*		
KeldaniKatolik Mektebinde	Katolik	50	30	80	1853
Ermeni Mektebinde	Protestan	120	130	250	1882
Protestan Mektebinde	Katolik	48	50	98	Bilinmiyor
Toplam		218	210	428	-
1903 Yılı					
Mektebin İsmi	*Mektebin Mensup Olduğu Cemaat*	*Talebe Sayısı*		*Toplam Talebe Sayısı*	*Mektebin Yapılış Tarihi*
		Erkek	*Kız*		
Keldani Katolik Mektebinde	Katolik	50	30	80	1853
Ermeni Mektebinde	Protestan	120	130	250	1882
Protestan Mektebinde	Katolik	48	50	98	Bilinmiyor
Toplam		218	210	428	-

3. SİİRT SANCAĞINDA EĞİTİMİN GENEL GÖRÜNÜMÜ

Şemsettin Sami, Kamus-ı Alâm isimli eserinde Siirt'in eğitim durumu hakkında bilgi vermiştir. 1894 yılındaki Kamus-ı Alâm'daki bilgilere göre Siirt sancağında 1 rüşdiye, 6 medrese, 57 sıbyan mektebi bulunmaktadır. Ermenilerin 2 erkek ve bir 1 kız olmak üzere 3 rüşdiye mektebi ve 23 sıbyan mektebinin olduğunu, katolik Ermenilerle, Protestan Keldanilerin de 3'er rüşdiye mektebi bulunduğunu kaydetmiştir (Sami, 1889:2574).

Siirt sancağının eğitim durumu hakkında V. Cuinet 1890 yılında ayrıntılı bilgiler vermiştir. Siirt sancağında Müslümanların eğitim gördüğü 6 medrese, 1 rüşdiye mektebi, 57 Sıbyan Mektebinin bulunduğunu kaydetmiştir. Ermeni Gregoryenlara ait 2 erkek mektebi, 1 kız mektebi, 23 ibtidai mektebi bulunduğunu, Ermeni Protestanların 2 erkek mektebi, 1 kız mektebi, Keldanilerin ise 4 erkek mektebinde eğitim verdiklerini belirtmiştir (Cuinet, 1891:598).

Tablo 10: Siirt Sancağının 1890 Yılı Genel Eğitim Durumu

Topluluk Adı	*Mektep Adı*	*Mektep Sayısı*	*Muallim Sayısı*	*Talebe Sayısı*
Müslüman	Medrese	6	6	100
	Rüşdiye	1	3	170
	Sıbyan	57	57	4.040
Ermeni Gregoryen	Erkek Mektebi	2	4	180
	Kız Mektebi	1	2	100
	İptidai	23	23	1.070
Ermeni Protestan	Erkek Mektebi	2	2	40
	Kız Mektebi	1	1	15
Keldani	Erkek Mektebi	4	8	325
Toplam		**97**	**6**	**6.040**

Siirt Sancağında eğitim Müslüman talebeler için medreselerde, gayrimüslim talebeler için mensup olduğu cemaatlere göre kiliselerde yapılmaktaydı. Osmanlı Devletinde yenileşme hareketiyle birlikte eğitimde yeni bir dönem başlamıştır. 19. Yüzyılda Müslüman talebelerin Siirt sancağına bağlı merkez kaza eğitimi medreselerde ve ibtidai mekteplerinde aynı anda yapılmıştır. Sancak merkezinde ortaöğretim seviyesinde bir adet rüşdiye mektebi bulunmaktadır.

Tanzimat ve Islahat Fermanlarının ilanından sonra eğitimde başlayan yenileşme hareketiyle birlikte gayrimüslimlere ait ibtidai ve rüştiye mektepleri açılmıştır. Gayrimüslimlerin batılı devletlerden aldıkları yardımlarla eğitim kurumlarını açmakta zorluk çekmemişlerdir. Nitekim batılı devletlerin bu yardımlarında misyonerlik faaliyeti etkin rol oynamıştır 1869 yılındaki Maârif-i Umumiye Nizamnamesiyle eğitimin işleyişi bir düzene konulmuştur. Yabancı ve azınlık okulları bu nizamname ile devlet denetimi altına alınmıştır.

Siirt'te modern eğitim yöntemiyle eğitim yapan okullar açılmasına karşın medresede yapılan eğitim önemini korumuştur. Medreselerde birçok ilim adamı yetişmiştir. Bu şekildeki ikili eğitim Cumhuriyetin ilanına kadar devam etmiştir. Türkiye Cumhuriyeti'nin kurulmasından sonra 3 Mart 1924 tarihinde Tevhid-i Tedrisat kanunuyla eğitim-öğretim işleri birleştirilerek medreseler kaldırılmış ve tüm eğitim kurumları Milli Eğitim Bakanlığına bağlanmıştır (Demir, 2016: 89). Günümüzde halen Siirt'te medrese eğitimi din görevlilerini yetiştiren önemli bir eğitim merkezidir. Burada okuyan öğrencilerin aldıkları icazetnameyle devlette çalışabilme imkânı bulunmamaktadır. Öğrenciler medrese eğitimi yanında açık öğretim okuyarak diploma sorununu çözmeye çalışmaktadırlar. Söz konusu medreselerde yetişen öğrencilerin camilerde imam ve müezzin olarak atamaları yapılmaktadır. Bu nedenle günümüzde halen medrese eğitimi önemini korumasına karşın herhangi bir yasal zemine oturtulmaması ikili eğitimin devam etmesine neden olmaktadır. Özellikle hafız yetiştirmede önemli bir yere sahip olan medreselerin eğitim kurumu olarak düzenlenmesi yapılan ikili eğitimi bitirmeye yönelik bir

gelişme olacaktır. Böylelikle XIX. Yüzyıldan itibaren başlanan ve hedeflerine ulaşılamayan eğitimdeki yenileşme hareketinde bir eksiklik daha tamamlanmış olacaktır.

İncelenen dönemde Siirt sancağında modern eğitim kurumları yaygın değildir. Sancakta açılan en yüksek dereceli eğitim kurumu rüştiye olmuştur. Buna karşın geleneksel eğitim sisteminin bir parçası olarak medreselerin sancakta oldukça yaygın olduğu görülür. Bölgedeki tarikat liderleri tarafından kurulan ve vakıf teşkilatı içerisinde idare edilen medreseler, Osmanlı Devleti'ndeki diğer medreselerde olduğu gibi, 18. yüzyılın sonlarından itibaren aklî ilimlerden ziyade naklî ilimlerle ilgilenmeye başlamıştır. Bunun bir sonucu olarak bölgenin din görevlisi ihtiyacının karşılanması gibi önemli bir fonksiyonu üstlenmişlerdir. Sancakta gayrimüslimler açmış oldukları okullar vasıtasıyla dindaşlarına eğitim hizmeti vermişlerdir. Bunun yanı sıra Fransız ve Amerikalı misyonerler tarafından açılan okullar da gayrimüslimlere hitap etmiştir. Dolayısıyla hem kendi cemaatleri tarafından açılan hem de misyonerler tarafından açılan okullara gitme imkânına sahip olan gayrimüslimler Müslümanlara nazaran daha geniş bir eğitim imkânına sahip olmuşlardır. Yenileşme hareketiyle birlikte medreselerde başlatılan değişim günümüze kadar eğitim alanında çözümlenemeyen bir sorun olarak devam etmektedir. Medreselerin içinde barındığı eğitim politikası din görevlisi yetiştirme amacı taşımakla birlikte, günümüzde halen medreselerde öğrenim gören öğrencilerin resmi bir diplomaya sahip olamamaları Tanzimat döneminden itibaren devam eden bir sorun olarak günümüze kadar gelmiştir.

KAYNAKÇA

Açıkel, A. (2019) *"II. Abdülhamid Devri Eğitim Politikası'nın Taşraya Yansıması: Yozgat Sancağı Örneği"*, I. Uluslararası Bozok Sempozyumu (Tam Metin Bildiri), Yayın No:3164097.

Aktürk, Sıraç. (2015). *"Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Mardin Sancağında Eğitim"*, Erzurum Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitü Tarih Anabilim Dalı (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Erzurum.

Akyüz, Y. (2011). "Osmanlı Döneminden Cumhuriyete Geçilirken Eğitim-Öğretim Alanında Yaşanan Dönüşümler", *Pegem Eğitim ve Öğretim Dergisi*, 1(2), 9-22.

Al, Nadir. (2001). *"XVIII. Yüzyılda Siirt Yöresinde İlmi Kurumları ve İlim Adamları"*, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitü Tarih Anabilim Dalı Genel Türk Tarihi Bilim Dalı (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Bursa.

Altın, H. (2008). 1869 Maarif-i Umumiye Nizamnamesi ve Öğretmen Yetiştirme Tarihimizdeki Yeri. *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, *13*(1), 271-283.

Cuinet, V. (1891). *La Turquie D'asie: Géographie Administrative Statistique Descriptive Et Raisonnée De Chaque Province De L'asie-Mineure*, Ernest Leroux, Editeur, Paris.

Demir, Ş., (2016). *Cumhuriyet Döneminde Siirt*. Düzey Yayınevi, İstanbul.

Demirel, F., (2012). Osmanlı Eğitim Sisteminin Modernleşmesi Sürecinde Hiyerarşi. *Uludağ Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, *25*(2), 507-530.

Kaya Doğanay, F., (2011).*"Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Rüşdiye Mektepleri"*, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitü Tarih Anabilim Dalı (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Erzurum.

Gülünay İleri, S.. (2017), "II. Abduhamid Dönemi'nde Sivas'ta Eğitim", Cumhuriyet Üniversitesi Tarih Anabilim Dalı (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Sivas.

İstek, G.. (2017). "*İlk Yenileşme Döneminde Avusturya'da Eğitim ve Osmanlı Sistemi İle Mukayesesi (1744-1824)*", Dicle üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İslam Tarihi ve Sanatları Anabilim Dalı (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Diyarbakır.

Karal, E.Z. (2011). "Osmanlı Tarihi (Islahat Fermanı Devri 1856-1861)", VI. Cilt, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara.

Kılınç, M. (2012). Türkiye'de Mesleki Teknik Eğitimi Şekillendiren Eğitim Kurumlarından Ahilik, Gedik, Lonca, Enderun Mektebi'nin Tarihi Gelişimleri. *Vocational Education*, 7(4), 63-73.

Polat, E. (2006). "*H. 1310 (M. 1892) VE H. 1316.1317.1318 (M. 1898.1899.1900) Tarihli Bitlis Vilâyet Sâlnâmelerinin Transkripsiyon ve Değerlendirmesi*", Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tarih Anabilim Dalı (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Kayseri.

Sami, Ş. (1889). *Kamusu'l-A'lam,* Mihran Matbaası, C. 4, İstanbul,

Seçkin, B.S. *Başlangıçtan Günümüze Siirt Tarihi*, İstanbul Siirtliler Derneği, İstanbul 2006.

Taşer, S. (2010). "Osmanlı Devleti Vilayetleri ve Sancakları Maarif Müdürlükleri ve Maarif Müdürleri (1912*)", İslam, Sanat, Tarih, Edebiyat ve Musıkisi Dergisi (İstem)*, Yıl 8, S. 15, 159-167.

Yıldız, H. (2014). Osmanlı Yenileşme Döneminde Diyarbekir Vilayeti'nde Eğitim, 1870-1920. Türk Tarih Kurumu.Ankara.

Yaşar, M.A. (2008). *"19. Yüzyılda Siirt'te Eğitim"*, İbrahim Hakkı ve Siirt Uleması Sempozyumu, Beyan Yayınları, İstanbul 2008.

Yaşar, M.A. (2007), "19. Yüzyılan ikinci yarısında Siirt (Osmanlı Devlet İstatistiklerine Göre)", Uluslararası Siirt Sempozyumu Bildirileri, Şarkiyat Araştırmaları Derneği, İzmir.

Yılmaz, Ş. (2009). "Osmanlıdan Cumhuriyete Sıbyan Mekteplerinde Yenilik ve Gelişmeler", Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitü İlköğretim Anabilim Dalı Sınıf Öğretmenliği Bilim Dalı (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Konya.

ARŞİV BELGELERİ

Başbakanlık Osmanlı Arşivi

Dâhiliye İdare-i Umumiye Ekleri

Dâhiliye İdare-i Umumiyye Belgeleri

Dâhiliye Umur-u Mahalliyye ve Vilayat Müdürlüğü

Hariciye Nezareti Mektubi Kalemi

Maarif Nezareti Mektubi Kalemi

Salname-i Devlet-i Aliye-i Osmaniye, Darü't-Tıbaatü'l-Amire, İstanbul, 1300/1883.

Salname-i Vilayet-i Bitlis, Bitlis Vilayet Matbaası, Bitlis, 1310/1892.

Salname-i Vilayet-i Bitlis, Bitlis Vilayet Matbaası, Bitlis, 1317/1899.

Salname-i Vilayet-i Bitlis, Bitlis Vilayet Matbaası, Bitlis, 1318/1890.

Salnâme-i Nezaret-i Maarif-i Umumiyye, Matbaai Amire, İstanbul 1316/1898.

Salnâme-i Nezaret-i Maarif-i Umumiyye, Matbaai Amire, İstanbul 1317/1899.

Salnâme-i Nezaret-i Maarif-i Umumiyye, Matbaai Amire, İstanbul 1318/1900.

Salnâme-i Nezaret-i Maarif-i Umumiyye, Matbaai Amire, İstanbul 1319/1901.

Salnâme-i Nezaret-i Maarif-i Umumiyye, Matbaai Amire, İstanbul 1321/1902.

Salname-i Vilayet-i Diyarbekir, Diyarbekir Vilayet Matbaası, Diyarbakır, 1287/1870.

Salname-i Vilayet-i Diyarbekir, Diyarbekir Vilayet Matbaası, Diyarbakır, 1288/1871.

Salname-i Vilayet-i Diyarbekir, Diyarbekir Vilayet Matbaası, Diyarbakır, 1294/1877.

BÖLÜM 12

ZENGİLER DÖNEMİNDE ERBİL ŞEHRİNİN FİZİKÎ COĞRAFYASI

PHYSİCAL GEOGRAPHY İN ERBİL ZENGİDS ERA (1127-1233)

Prof. Dr. Füsun KARA*

Doç. Dr. Taner YILDIRIM**

*Prof. Dr.: Fırat Üniversitesi İnsani ve Sosyal Bilimler Fakültesi Tarih Bölümü: fkara@firat.edu.tr, Orcid:0000-0002-2100-1788

** Doç. Dr.: İnsani ve Sosyal Bilimler Fakültesi ORCID:0000-0002-6532-2786

GİRİŞ

Çalışmamızda, Büyük Selçuklu Devleti'ne bağlı olarak Irak'ın kuzeyinde kurulan Zengiler Döneminde Erbil şehrinin fizikî yapısını değerlendirmeye çalıştık. Gösterilen yerleşim yerleri, klasik dönem coğrafyacıları tarafından çizilen haritalardan ve modern haritalardan faydalanarak verilmiştir. Ancak, her bir şehir çevresinde gösterilen yerleşim birimlerinin ele alınmasında tek düze bir metodoloji takip etmek yerine farklı yollar izlenmiştir. Bunun nedeni ise bazı köy, kasaba ve kalelerin coğrafi olarak bulundukları mevkiler üzerinde coğrafyacılar arasındaki fikir ayrılığıdır. Dolayısıyla, izlediğimiz yöntemden yeri geldikçe makalenin alt başlıklarında bahsedilmiştir.

Zengiler döneminde Musul civarında gösterilen orta ve küçük ölçekli yerleşim yerleri hakkında edindiğimiz bilgilerin büyük çoğunluğu Yakut'tandır. Bununla beraber diğer bazı kaynaklarda bu yerleşim yerlerinin bir kısmı farklı kasaba, şehir ve bölgelerde değerlendirilmektedir. Bu nedenle bunları bir düzen içerisinde ele almak oldukça zordur. Ortaçağa dair coğrafî ve tarihi kaynaklar Erbil'e ait pek çok köyün, nahiyenin, kûrenin[1]ve rûstağın[2]varlığından sık sık söz etseler de adlarını pek fazla zikretmemektedirler.

---

[1] Yakut, Mu'cemu'l- Buldân, C.I, Beyrut tarihsiz. s. 38; Yakut kûre tabirini şöyle açıklamaktadır: "köyleri ve mezraları kapsayan yerdir. Şehir için bu tabir kullanılmaz".

[2] Yakut, rûstak tabirini şöyle açıklamaktadır: "köyleri ve mezraları kapsayan yerdir. Şehir için bu tabir kullanılmaz; Yakut,C.I, a.g.e., s.38.

1. Erbil'in Fizikî Coğrafyası

Geçmişi Asurlular'a kadar uzanan şehrin adı, Asurca "dört ilahe" anlamına gelen Erbâ İyelû isminden gelmektedir[3]. Bugün Irak'ın kuzeyinde önemli şehirlerden biri olan Erbil, Zağros Dağlarının batı eteklerinde, Büyük ve Küçük Zap nehirlerinin arasında kurulmuştur. Şehrin kuzeyinde Türkiye ve Musul, güneyinde Kerkük, doğusunda İran ve Süleymaniye yer almaktadır.

Ortaçağlarda kimi coğrafyacılara göre, coğrafî açıdan Biladu'l-Cebel (el-Cibâl Bölgesi) içerisinde değerlendirilen Erbil, aynı bölgeye dahil edilen Şehrezûr bölgesinin de merkezi olarak kabul görmektedir.[4] Kimi coğrafyacılar ise, Erbil'i farklı bölgeler içerisinde ele almışlardır. Bu coğrafyacılardan İbn Hurdadbih (ö.913) Irak'taki idari taksimattan söz ederken Erbil'i Hulvân eyaletinin[5] beş bölgesinden biri olarak kabul etmektedir[6]. İbn Havkal, Erbil'den söz etmemekle birlikte el-Cezîre bölgesine dair çizdiği haritasında büyük ve küçük zap nehirleri arasında şehrin coğrafi konumuna denk düşen, ancak adını kaydetmediği bir yerleşim yerini göstermektedir. Zengiler döneminin çağdaş coğrafyacılarından yakut ise, burayı el-cezîre bölgesi sınırları içerisinde saymaktadır[7].

---

[3] B. Fransis ve Gûrgîs Avâd, " Âsûlu Esmai'l –Emkine el- Irakıyye", s.250.
[4] Ebû'l Fidâ, Takvîmu'l-Buldân, Yay. Par M. Reinaud ve Mac Guckın De Slane, Paris,1840.
[5] Hulvân, Zağros geçidinin girişinde eski yerleşim yeridir. Arap coğrafyacıları burayı kimi zaman Sevâd (Irak-ıArap) içerisinde çoğunlıkla Cibâl bölgesinde sayarlar. Yakut, a.g.e., C.II, s.290-291.
[6] Sami es-Sakkar, "Erbil" DİA, C.XI, s.272-273.
[7] Yakut, age., C.I, s. 138.

Zengilerden evvel Selçuklu Meliki Mesud'un hâkimiyet sınırları içerisinde kalan Erbil, Atabeg İmadeddin Zengi ile Melik arasında yapılan antlaşma uyarınca idari bakımdan doğrudan Musul'a bağlandı (1132)[8] Atabeg Zengi, Şehrezûr ve ERbil'i önemli devlet adamlarından Zeyneddin Ali b. Begtegin'in ıktaları arasına kattı. Uzun süre Zeyneddin Ali'nin adına naibi Kaymaz tarafından idare edilen Erbil, Zeyneddin Ali'nin vefatından sonra oğlu Zeyneddin Yusuf'un yönetimine geçti. Zeyneddin Yusuf'un çocuk yaşta olmasından ötürü Kaymaz'ın tasarrufunda kalan şehir ve çevresi, Zeyneddin Yusuf'un, Eyyubi tabiyetine geçmesiyle birlikte Musuldan idari olarak ayrıldı. Zeyneddin Yusuf'un 1190 yılında ölümü üzerine kardeşi Gökbörü'nün hâkimiyetine geçen Erbil, uygulanan kültür politikaları sayesinde İslam dünyasının önemli kentlerinden biri oldu.

1.1. Şehir Suru ve Kale

Büyük ve gelişmiş bir şehir olan Erbil, geniş ve düz bir alan üzerine kuruluydu. Etrafı, Gökbörü tarafından yaptırılan ve yarısından itibaren kesilmiş vaziyette bir surla çevreleniyordu[9]. Bu sorun farklı yönlere açılan bazı kapıları bulunuyordu. Bu kapılar şunlardır;

Fehhâmiye Kapısı

Bu kapı Erbil'in eski kapılarındandı ve Kef meşhedinin yakınlarındaydı[10].

---

[8] Gülay Öğün Benzer, Begteginliler, s.6, 10, 15-17.
[9] Yakut, .g.e. C.I, s.138.
[10] İbnü'l Mustavfa, Tarihu Erbil, C. I, s.223. Kazvînî, Erbil'de Meşhedle aynı adı taşıyan bir mescitten söz etmektedir. Ona göre, mescit adını Erbilliler arasında pek

Musul Kapısı[11]

Şark ve Garb Kapıları

Şehrin doğusuna batısına açıldıkları için böyle adlandırılan bu iki kapının civarında Hıristiyanlarca ululuk atfedilen mezarları bulunuyordu. Erbilliler bu mezarları ziyaret ederek adaklar adarlardı[12].

Amkâ ve Levne Kapıları

İbnü'l Fûtî'nin h. 630/m.1232-1233 yılı hadiselerindekaydettiği kapılardan Amkâ kapısı,Abûl Farac tarafından Amkava, Levne Kapısı da Bab Hlaya olarak kaydedilmiştir. Levne kapısı şehrin en büyük kapılarındandı. Gökbörü'nün vasiyeti gereği halifalik kuvvetleri Erbil'i kuşatınca halifelik komutanlarından Erguş, çadırını Amkâ ve Levne kapıları önünde kurdurmuş ve bu kapıları yaktırmıştı[13].

Ferah Kapısı

Şehir suruna ait bir kapı olduğuna dair doğrudan bir bilgi bulunmamakla birlikte İbnü'l Mustavfa kentte bu adla anılan bir kapıdan söz etmektedir[14].

Erbil şehrinin sağlamlığıyla ünlenen kalesi bu surun içerisinde, toprak bir tepenin üzerinde idi. Kalenin hemen yanında Gökbörü'nün yaptırdığı savunma amaçlı derin bir hendek bulunuyordu. Çarşılar,

---

çok söylentiye sebep olan mescit taşlarından birinin üzerindeki el resminden almıştır.

[11] İbnü'l Mustavfa, a.g.e., C.I, s.374.

[12] İbnü'l Mustavfa, a.g.e., C.I, s.115

[13] İbnü'l Fûti, *Havâdisu'l- Câmia ve'l Tecâbiru'l Nâfiâ fi'l –Mieti's –Sâbia, Tahkik, Muhdî en- Necm, Beyrut,2003,.52.*

[14] İbnü'l Mustavfa, a.g.e., C.I, s.313.

ahalinin evleri ve camilerin bulunduğu kale Haleb Kalesine benzese de ondan daha büyüktü[15].

Doğal olaylar ve siyasî mücadeleler sebebiyle zaman zaman tahribata uğrayan şehir kalesi, kentin hâkimleri tarafından onarılmış ve yenilenmiştir. H.511a7m.1117-1118 yılında bölgede meydana gelen deprem esnasında yıkılan kalenin ne zaman tamir edildiği bilinmemektedir[16]. Bu tarihten sonra kendisinden uzunca bir süre söz edilmeyen kalenin, h.575/m.1179-1180 yılında Erbil ve civarında yaşanan şidettli deprem sırasında Erbil civarınsda pek çok kale yıkılmış ve çok sayıdaki köy ve halklarıyla beraber helak olmuştur[17]. Bu sırada şehrin hâkimi Zeynedddin Ali b. Begtegin'in oğlu Zeyneddin Yusuf'tur. Ancak kaynaklarda onun kaleyi ve şehrin tahrip olan yerlerini tamir ettirdiğine dair herhangi bir bilgiye rastlanmamaktadır. Dolayısıyla kalenin uzun süre onarılmadan harap bir durumda kalmış olacağı söylenebilir. Zira Zeyneddin Yusuf'un ölümü (1190) üzerine aynı yıl Erbil'de yönetimi devralan Gökbörü'nün ilk faaliyetlerinden biri de kalenin tamiratıdır[18].

h.634/m.1236-1237 yılında Moğollar tarafından 40 gün muhasaraya maruz kalan Erbil Kalesi ve suru bu kuşatma sırasında büyük zararlar aldı[19]. Bu hadiseden bir yıl sonra kent ve kale Moğollar tarafından bir

---

[15] Yakut, a.g.e., C. I, s.138.
[16] Ali Sevim, *Azîmî Tarihi Selçuklular Dönemiyle İlgili Bölümler,* Ankara,2006, *s.49.*
[17] Ebu Şâme el-Makdisî, *Kitab el- Ravzateyn fî Ahbâr el- Devleteyn,* Çev, Z. Kadiri Ugan, TTK Kütüphanesi Tercümeler Bölümü No: Ter/52 C.II, s.35.
[18] Abdüsselam Uluçam, Irak'taki Türk Mimari Eserleri, Ankara,1989, s.152.
[19] Abû'l Farac, a.g.e., C.II, s.536.

kez daha tahrip edilmiş[20] ise de daha sonraları yenilenmiş olmalıdır. İbnü'l Fûtî'ye göre h.646/m.1248-1249 yılında vuku bulan sel felaketine kadar Erbil kalesi hala ayakta idi ve bu felaket esnasında bir kısmı yıkılmıştı[21]. Bu felaketten yaklaşık on yıl sonra Moğol kuvvetleri tarafından muhasara edilen kale, içerisinde bulunan her şeyle birlikte Musul Emiri Bedreddin Lülü tarafından 70.000 dinar karşılığında satın alındı[22]. Bu tarihten sonra kalenin, kentin yeni hâkimleri tarafından yenilenip yenilenmediğini gösteren herhangi herhangi bir ipucu bulunmamaktadır. Bununla birlikte Ebû'l Fidâ kendi zamanında kalenin hala harap bir halde olduğunu kaydetmektedir[23].

1.2. Mahalleler, Çarşılar, Meydan ve Su Kanalları

Erbil, Yakut'un deyimiyle *"adeta gariplerin ve yabancıların sığınağı"* durumundaydı. Uygulanan politikalar neticesinde pek çok yerden göç alan şehrin nüfusu artmış, yapılar şehrin dışına taşmış ve böylece kentin dışında mahalleler oluşmuştu[24]. Bu dış mahallelerin yanı sıra kentin başka mahaleleri de bulunmaktaydı. Kaynaklarda adları tespit edilen bu mahalleler şunlardır;

Cibril Mahallesi

---

[20] Abû'l Farac, a.g.e., C.II, s.538.
[21] İbnü'l Fûtî, a.g.e., s.181.
[22] Abû'l Farac, a.g.e., C.II, s.570.
[23] Ebu'l Fidâ, a.g.e., s.413.
[24] Yakut, a.g.e., C.I, s.138.

İbn Hallikân tarafından kaydedilen mahalle, adını Erbilli bir Türk olan Cibril adlı bir şahıstan almıştı[25].

el-Minâre Sokağı Mahallesi[26]

el-Kucek

İbnü'l Mustavfa'nın mahalle mi yoksa boş bir alanı mı kastettiği bilinmemekle birlikte şehrin dış kısmında el-Kucek denilen bir mekandan söz etmektedir[27].

Şehrin Gökbörü tarafından yaptırılan birden fazla açık ve kapalı çarşısı bulunuyordu[28]. Bu kapalı çarşılardan birinin yapımı h.595/m.1198-1199 yılında tamamlanmış ve Gökbörü tarafından çarşının genel işleyiş ve düzeninden sorumlu olmak üzere buraya bir de memur tayin edilmişti[29]. Adlarına tesadüf edildiği kadarıyla kentin diğer çarşıları Eski Bayâtriye çarşısı[30] ile adını bakır dökümcülerden alan Sûk es-Safer'di[31].

Musul'da olduğu gibi Erbil'de de meydan denilen boş bir alan mevcuttu. Bu meydan Zatı denilen bir tepenin yakınlarındaydı[32]. Her sene Gökbörü tarafından düzenlenen mevlid şenlikleri münasebetiyle

---

[25] İbn Hallikân, Vefeyâtu'l-A'yân, C. III, s.505.
[26] İbnü'l Mustavfa, a.g.e., C.I, s.412.
[27] İbnü'l Mustavfa, a.g.e., C.I, s.167,168. Kelimenin yazılışına bakıldığında bu mahallin adı Türkçe "Küçük" olduğu görülmektedir. Bilindiği gibi Erbil hâkimi Zeyneddin Ali b. Begtegin'in lakabı da "Küçük" idi. Bu sebeple kentin bir kısmının onun lakabına istinaden böyle anıldığı öne sürülebilir.
[28] Yakut, a.g.e., C.I, s.138.
[29] İbnü'l Mustavfa, a.g.e., C.I, s.179.
[30] İbnü'l Mustavfa, a.g.e., C.I, s.221.
[31] İbnü'l Mustavfa, a.g.e., C.I, s.135.
[32] İbnü'l Mustavfa, ag.e., C.I, s.239.

bu meydan süslenir, burada kurbanlar kesilir, yemekler pişirilir ve fakirler için sofralar kurulurdu[33].

Şehrin meydanı kadar ilgi çeken diğer bir mekan da kent merkezinde Kaymaz tarafından yaptırılan havuz idi. Çevresi bahçelerle ve filizlerle donatılmış olan bu havuz dönemin şairlerine ilham kaynağı olacak kadar hoş görünüme sahipti[34].

Yakut, etrafı Büyük ve Küçük Zap nehriyle çevrelenen Erbil şehrinden geçen bir nehrin olmadığını söylese de[35] Ebu'l Fîdâ burada pek çok su kanalının olduğunu bunlardan iki tanesinin şehre girerek cami ve Daru's-saltanattan geçtiğini haber vermektedir[36]. Fidâ'nın sözünü ettiği bu nehirlerden biri, İbn Hallikân'ın şehrin ortasından geçen geniş bir vadi olarak nitelendirdiği el-Best (nehrin ağzındaki anahtar) vadisi idi[37]. Halk her ne kadar da su sıkıntısı çekmese de muhtemelen bu iki kanalın suları içme suyu olarak kullanılmaya uygun olmadığından içme suları buradaki tatlı su kuyularından temin ediliyordu[38].

1.3. Kentin Yapıları

Ticari ve hac kafilelerinin hareketlilik kattığı Erbil şehrinde yolcuları ağırlamak üzere çok sayıda hanlar ve ribatlar bulunuyordu. Gökbörü, bilhassa tasavvuf ehlinin mekanı kabul edilen ribatlara önem verir ve

---

[33] İbn Hallikân, a.g.e., C.IV, s.118,119.
[34] Ahmed Davud Cevde, Mücahidüddin Kaymaz Nâibu Erbil ve'l-Mevsıl, s.53.
[35] Yakut, a.g.e., C.I, s.138.
[36] Ebû'l Fidâ, a.g.e., s.413.
[37] İbn Hallikân, a.g.e., C.V, s. 12.
[38] Yakut, a.g.e., C.I, s.138.

bu ribatların görevlerini yerine getirmeleri için her yıl 200.000 dinar masrafta bulunurdu[39].

Kentin en meşhur ribatlarından biri, İbnü'l Mustafva'nın pek çok kez adını kaydettiği el-Cenîne/ Cuneyne rıbatıtdı. Hacıların, alimlerin ve diğer kafilelerin konakladığı rıbat şehrin dışında yer alıyordu[40]. Şehrin içerisinde Gökbörü tarafından mutasavvıflar için yaptırılan iki ribat daha mevcuttu[41]. Bu iki rıbattan birinde yaklaşık olarak 200 mutasavvıf ikamet ediyordu. Gökbörü bu ribatta Cuma günleri semah gösterileri düzenler ve kendisi de bizzat bu gösterilere katılırdı[42]. Kentin diğer bir rıbatı da Kaymaz tarafından yaptırılan ve onun lakabıyla anılan el-Mücâhidî rıbatı idi. Kaymaz bu rıbata pek çok şey vakfetmişti[43]. Bunların haricinde kentte el-Manzara[44] ile kalenin alt taragflarında zâhid adıyla bilinen iki rıbat daha bulunuyordu[45].

Musul yoluyla Anadolu'dan, Bağdat'tan, Azerbaycan ve İran'dan gelen kervan yollarının birleştiği noktada yer alan Erbil ticari açıdan önemli bir yerdi. Rıbatların yanı sıra kentte, değişik yerlerden gelen tüccarların ve yolcuların ihtiyacına cevap verecek ölçüde hanlar inşa

---

[39] Sıbt, İbnü'l Cevzî, Mir'atü'z-Zaman fî Tarihi'l- Âyan, C.VII/II-I, Haydarabad, 1951 s.683.
[40] İbnü'l Mustavfa, a.g.e., C.I, s.260,261,269.
[41] İbn Hallikân, a.g.e., C.IV, s.116.
[42] Kazvinî, *Âsâru'l – Bilâd Ahbâru'l- İbâd,* www.alwarag.net (Mektebe Turâsiyye-Cuğrafya).
[43] İbnü'l Mustavfa, a.g.e., C.I, s.169.
[44] İbnü'l Mustavfa, a.g.e., C.I, s.242.
[45] İbnü'l Mustavfa, a.g.e., C.I, s.239.

ettirilmişti. Bu hanlardan biri Sûk es-Safer çarşısındaki Safer hanı idi[46].

Kentteki hanların ve rıbatların haricinde, Gökbörü, yolcuların ve diğer konukların kalabileceği ayrı bir Daru'z-Ziyafe inşa ettirmiş ve bu kurumun işlevini yerine getirmesi için her sene buraya 100.000 dinar tahsis etmişti[47].

Erbil şehrinin Türk hâkimleri eğitim ve öğretime önem veriyorlar, medreseler inşa ettiriyorlar ve bu kurumların işlevlerini sürdürmeleri için pek çok masrafta bulunuyorlardı. Bu medreselerden biri, Kaymaz tarafından yaptırılan ve onun lakabıyla bilinen Mücâhidiyye medresesi idi. O öğretimin ve bilimin devamliliğini sağlamak üzere bu medreseye pek çok şey bağışlamıştı[48]. Kentin diğer önemli bir kurumu da Gökbörü tarafından yaptırılan ve İslam dünyasının değişik yerlerinden gelen Hanefî ve Şafî bir çok alimin ders verdiği, pek çok öğrencinin yetiştirildiği medrese[49] ve Daru'l Hadis el- Muzafferiye idi[50] Bu yapılar bugün "Çöl Minaresié adı ile bilinen ve Gökbörü tarafından inşa ettirilen caminin yakınlarında yer alıyorlardı[51]. Kaynaklarda tespit edildiği kadarıyla bunların dışında şehirde Sereftegin[52] tarafından h.533/m.1138-1139 yılında yaptırılan Kale

---

[46] İbnü'l Mustavfa, a.g.e., C.I, s. 135.
[47] İbn Hallikân, a.g.e., CIV, s.116.
[48] Ahmed Davud Cevde, a.g.e., s.53.
[49] İbn Hallikân, a.g.e., C.IV, s.116.
[50] İbnü'l Mustavfa, a.g.e., C.I, s.328.
[51] Suphi Saatçi, " Türklüğün Kalesi Erbil", Kerkük Dergisi, S.10, Ekim 1995, s.3.
[52] Sereftegin, Zeyneddin Ali B. Begtegin'in Erbil naibi olup h. 533/m.1138-1139 yılında kentin yönetimini elinde bulunduruyordu. Erbil'in merkezinde ve köylerinde

medresesi[53] ile kimler tarafından inşa edildiğini bilemediğimiz, Ramaz medresesi, Cuneyne/ cenîne rıbatını görecek mevkide yer alan ve aynı zamanda Tîn medresesi olarak da bilinen Fakîra medresi[54], Hadar medresesi[55] ve 'Ukayliyye [56] olmak üzere dört medrese daha mevcuttu.

Gökbörü'nün kişiliğiyle tam bir bütünlük arz eden bitmek tükenmek bilmeyen hizmet duygusu, kendisini Erbil'de sosyal hizmet kurumlarının ortaya çıkmasında ve gelişmesinde gösterdi. Bu sosyal hizmet kurumlarından biri müzmin hastalıklardan muzdarip olan hastaların her türlü ihtiyacının karşılandığı tam teşekküllü kentin hastanesiydi. Gökbörü bu hastaneyi ziyaret eder, her hastayla yakından ilgilenir, geceyi nasıl geçirdiğini nasıl olduğunu ve bir şey isteyip istemediğini sorardı. Gökbörü bu hastanede de tedavi gören her hastaya özel birer de bakıcı görevlendirmişti[57]. Kentin hastanelerinden birinin yanında, umumî mezarlıktan hariç, bir de mezarlık mevcuttu[58].

Kentin diğer önemli bir hizmet kurumu yine Gökbörü tarafından yaptırılan yetimler yurdu idi. Gökbörü'nün görevini tam olarak yürütmesi için gerekli ödenekleri sağladığı yurt, çocukların bütün ihtiyaçlarına cevap verecek nitelikteydi. Burada sütten kesilmemiş

çoksayıda mescid yaptıran Seref Tegin, Feyd şehrinin surlarını da yaptırmıştı. İbn Hallikân, a.g.e., C.II, s.239.

[53] İbn Hallikân, a.g.e., C.II, s. 237.

[54] İbnü'l Mustavfa, a.g.e., C.I, s.159.

[55] İbnü'l Mustafva, a.g.e., C.I, s.366.

[56] İbnü'l Fûtî, *Telhîsu Mecma'i'l-Âdâb Fî Mu'cemi'l – Elkâb,* Yayınlayan ve tahkik eden. Mustafa Cevad, C.IV/I-IV, Dımaşk 1962-1967, s.622.

[57] İbn Hallikân, a.g.e., C.IV, s.116.

[58] İbnü'l Mustavfa, a.g.e., C.I, s.253, 39,241,245.

bebekler için süt anneleri bulunurdu[59]. Gökbörü bu yurdu ziyaret eder kız çocukları ile yakından ilgilenir, onlara isteklerini sorar ve taleplerinin derhal yerine getirilmesini emrederdi[60].

Kentte Gökbörü tarafından yaptırılan kötürümler ve körler için dört ev bulunuyordu. Gökbörü her Pazartesi ve Perşembe bu evleri ziyaret eder ve her birinin odasına girerek onlarla şakalaşır ve ihtiyaçlarını sorardı[61]. Gökbörü'nün inşa ettirdiği şehrin diğer önemli bir kurumu da dul bayanlara tahsis edilen sığınma evi idi. O bu evi ziyaret eder, burada konaklayan bayanlara daha fazla nafaka verirdi[62].

SONUÇ

Musul merkez olmak üzere kurulan Zengiler Devleti, el-Cezîr bölgesinin Diyar-ı Rebia ve Diyar-ı Mudar bölgeleri ile Haleb'i İçine alan geniş sınırlara sahşip siyasî Bir teşekkül olarak tarih sahnesinde yerini almıştır. Zengi'nin ölümünden sonra Haleb ve Musul olmak üzere iki kola ayrılan Zengiler Devleti'nin Erbil şubesi yaklaşık bir asır Irak'ın kuzeyinde siyasi varlığını devam ettirmiştir. Selahaddin Eyyubi'nin ortaya çıkışıyla Musul Atabegleri, otoritelerini korumaya ve ülkenin toprak kaybını önlemeye çalışmışlardır. Atabeg Nureddin Arslanşah'ın ölümünden (1211) sonra nâib Bedreddin Lülü'nün devlet üzerindeki nüfuzu artmış ve Musul Atabegleri sadece birer sembol

---

[59] İbn Hallikân, a.g.e., C.IV, s.116.
[60] Sıbt, a.g.e., C.VIII/S.682
[61] İbn Hallikân, a.g.e., C.IV, s.116.
[62] İbn Hallikân, a.g.e., C.IV, s.116; İbrahim Kafesoğlu, " Kök- Börié, İA, C. VI, s.890-891.

olarak varlıklarını devam ettirmişlerdir. Atabeg ailesinin ve önemli devlet adamlarının önderliğinde gerçekleştirilen imar faaliyetleri sayesinde Erbil dönemin en gözde şehirleri arasına girmişlerdir. Ayrıca, Öğretim kurumlarına verilen önem neticesinde şehir dönemin önde gelen bilim merkezi haline gelmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Abûl Farac, *Abû'l Farac Tarihi,* Çev. Ömer Rıza Doğrul, C. I-II, Ankara,1999.

Ahmed Davud Cevde, Mücahidüddin *Kaymaz Nâibu Erbil ve'l-Mevsıl,* Beyrut, 1985.

Avâd Gûrgîs, B. Fransis , " Âsûlu Esmai'l –Emkine el- Irakıyye " Mecelle Sumer, C.XVII/I-II, Bağdat,1961, s.43-99.

Ebûl Fidâ, *Takvîmu'l –Buldân,* Yayınlayan. Par M. Reinaud ve Mac Guckın De Slane, Paris,1840.

es-Sakkar, Sami, "Erbil", DİA, C.XI, s.272-273.

Ebu Şâme el-Makdisî, *Kitab el- Ravzateyn fî Ahbâr el- Devleteyn,* Çev, Z. Kadiri Ugan, TTK Kütüphanesi Tercümeler Bölümü No: Ter/52 C.II.

İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-A'yan ve Enbâu Ebnâi'z-Zamân,* Tahkik. İhsan Abbas, C.I-VIII, Beyrut,1978.

İbn Hurdadbih, *Kitâbu'l Mesâlik ve'l Memâlik,* Yayınlayan. M.J. De Goeje, Brill 1889.

İbnü'l Fûtî, *Telhîsu Mecma'i'l-Âdâb Fî Mu'cemi'l – Elkâb,* Yayınlayan ve tahkik eden. Mustafa Cevad, C.IV/I-IV, Dımaşk 1962-196

İbnü'l Fûti, *Havâdisu'l- Câmia ve'l Tecâbiru'l Nâfiâ fi'l –Mieti's –Sâbia, Tahkik, Muhdî en- Necm,*

Beyrut,2003.

İbnü'l Mustavfa, *Tarihu Erbil,* Tahkik. Sâmi b. es-Seyyid Hamâs es-Sakkâr, C.I-II, Bağdat, 1980.

Kazvinî, *Âsâru'l – Bilâd Ahbâru'l- İbâd,* www.alwarag.net (Mektebe Turâsiyye Ali Sevim, Azîmî *Tarihi Selçuklular Dönemiyle İlgili Bölümler,* Ankara,2006, *s.49.*

Sevim, Ali *Azîmî Tarihi Selçuklular Dönemiyle İlgili Bölümler,* Ankara,2006.

Sıbt İbnü'l Cevzî, *Mir'atü'z Zaman fi Tarihi'l-âyan,* C.VII/II, Haydarabad,1951.

Suphi Saatçi, "Türklüğün Kalesi Erbil", Kerkük Dergisi, S.10, Ekim 1995, s.3.

Uluçam, Abdüsselam, *Irak'taki Türk Mimari Eserleri,* Ankara,1989.

Yakut el-Hamavî, *Mu'cemu'l- Buldan,* C.I-V, Beyrut tarihsiz.

BÖLÜM 13

VAHDET-İ VÜCÛD KAVRAMI ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME

Dr. Öğr. Ü. Nurgül BAĞCI*

* Ardahan Üniversitesi, Ardahan İnsani Bilimler ve Edebiyat Fakültesi, Doğu Dilleri ve Edebiyatları Bölümü-Fars Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, Ardahan, Türkiye, nurgulbagci@ardahan.edu.tr

GİRİŞ

Vahdet-i vücûd, terim anlamı itibarıyla varlıktaki mutlak birliği, yaratanla yaratılanın birliğini savunan bir sistemdir. Arapçada "vahdetü'l-vücûd", Osmanlıca da ise "vahdet-i vücûd" şeklinde ifade edilmektedir (Tunçbilek, 2008: 7).

Tevhidin en son ve en mükemmel şekli olarak kabul edilip ilk İslâm mutasavvıfları tarafından ele alınan vahdet-i vücûd düşüncesi, Endülüslü bir Müslüman olan Muhyiddin İbn Arabî tarafından sistematik hâle getirilmiştir. Bununla birlikte, İbn Arabî eserlerinde "vahdet-i vücut" terimini kullanmamıştır (Kurt, 2009: 562; Tunçbilek, 2008: 14; Ulucan, 2009: 35). Aslında İbn Arabî'den önce Muhasibî (ö. 857), Bayezîd-i Bistâmî (ö. 874), Cüneyd-i Bağdâdî (ö. 909) ve Hallâc-ı Mansur (ö. 922) gibi bazı mutasavvıflar da vahdet-i vücûd anlayışının temel konuları olan "Allah" ve "varlık" hakkında bazı görüşler ileri sürmüşlerdir (Tunçbilek, 2008: 14.) Sufilerin hemen hepsinde bir şekilde bulunan vahdet-i vücûd anlayışı Beyazîd-i Bistâmî, Hallâc-ı Mansur, Nifferî, Ebu Bekr Şiblî gibi felsefî tasavvufun ilk temsilcileri diyebileceğimiz kişilerle başlayan bir tasavvuf anlayışı olmuştur. Daha sonra Gazzâlî ve İbn Berracân sayesinde daha görünür hale gelerek İbn Arabî ve son temsilcisi Abdülkerim Cîlî ile zirveye ulaşmıştır. Hülya Küçük *"Tasavvufa Giriş"* adlı çalışmasında, İbn Arabî'nin, Gazzâlî ve İbn Berracân'dan saygıyla söz ettiğini, onların eserlerini okuyup görüşlerini geliştirerek kendi vahdet anlayışını oluşturduğunu; diğer sufilerden farklı olarak anlatıma sudur/emisyon, lâhut/ceberut, nâsut gibi felsefî terim ve

motifler de eklediği için Neo Platonizm, Meşşâîlik, İşrâkîlik gibi çeşitli düşünce hareketlerinin etkisi altında kaldığını belirtmiştir. Ayrıca, bu anlayışın İbn Arabî'den sonra "vahdet-i vücûd" olarak anılmaya başlandığını; bu terimi ilk kullananın Sadreddin Konevî (ö. 673/1274), meşhur edenin İbn Teymiyye ve İbn Arabî'nin ismiyle anılır hale getirenin ise Abdurrahman Câmî (ö. 898/1492) olduğunu ifade etmiştir (Küçük, 2011: 144-145).

Mutasavvıflara göre, vücûd birdir. O da vâcibü'l-vücûd olan Allah Teâlâ'nın vücûdu ve zâtıdır. Buna "mutlak vücûd", "vücûd-ı sırf" adları da verilmektedir. Kainâtta mevcut bütün varlıklar Yüce Allah'ın isim ve sıfatlarının değişik şekillerde tecellileri olarak görülmektedirler. Vahdet-i vücûda inananlar, Allah Teâlâ'nın vücûdunu ve tekliğini ispatlamak için delil göstermeye ihtiyaçlar duymazlar. Vahdet-i vücûd, Hakk'a ulaşmak için bir vasıtadır (Uçman, 2014: 575; Eraydın, 2011: 243-245). Vücûd, bütün varlıkların kendisiyle var olduğu hakikattir. Hiçbir şey kendi başına veya başka bir şey ile gerçekleşemez; her şey sadece Allah ile gerçekleşebilir. Her şey vücuda bağlıdır ama vücûd hiçbir şeye bağlı değildir (Tabakoğlu, 2016: 60).

İlk sufiler, vücûd (varlık) kelimesini seyr-i sülûklarında karşılaştıkları hâlleri anlatan bir terim olarak kullanmışlardır. Bu anlamda "vecd", "vücûd" ve insanın kendisini vecde zorlamasını anlatan "tevacüd", sufilerin tartışmalarının etkisi altında gelişerek sonraki dönemlere taşınmıştır. Bulmak ya da bilmek anlamında birleşen kelimeler, zamanla varlık ve var olan anlamındaki "vücûd" ve "mevcud" ile

bağlantılı olarak yeni bir konum kazanmışlardır. Sufiler varlığı bilgiden, bilgiyi varlıktan ayırmamışlardır. İbnü'l-Arabî ve Sadreddin Konevî ile birlikte oluşan yeni tasavvufun kuramcıları da varlığın bilgi ve bilmeyle olan bu bağlantısını yeni dönemde devam ettirmişlerdir. Bazı araştırmacılara göre vahdet-i vücûd kavramı, İbn Sînâ'nın "varlık olmak bakımından varlık" ifadesinin "varlık olmak bakımından varlık Hak'tır" şeklinde yorumlanması fikrine irca edilmektedir. Bu bağlamda varlığın birliğinden bahsetmek, Hak olan bir şeyin birliğinden söz etmek demektir. Dolayısıyla Sadreddin Konevî'nin metafiziğin konusuyla ilgili ilk dayanağı bu yaklaşım sayılabilir. Bu durumda "varlık olmak bakımından varlık", bütün varlıklar arasında ortak bir şeye değil, Hakk'a işaret eden bir ifade olarak metafiziğin konusunu oluşturmaktadır (Demirli, 2007: 33-35).

Mahir İz *"Tasavvuf Mâhiyeti, Büyükleri ve Tarikatler"* adlı eserinde, ulema ile şeyhler arasında ihtilaflı bazı meselelere sebep olan vahdet-i vücûd anlayışı hakkında ilim dünyasında iki akımın bulunduğunu belirtmiştir. Ona göre, bunlardan ilki bu fikrin Hind'den, Mısır'dan, Yunan'dan yani eski dinlerden ve filozoflardan kopup gelen bir mebde-i kül yani varlığın mahiyeti veya başlangıcı etrafındaki kuramlardan ibaret oluşu ikincisi ise, İslâmdaki tasavvuf erbâbının Kur'ân-ı Kerîm'e istinaden kabul ettikleri vahdet-i vücûd fikridir (İz, 2012: 132). Hayri Altıntaş da *"Tasavvuf Tarihi"* adlı kitabında, doğuş yeri Hindistan olan "vahdet-i vücûd" kavramının önce Yunanistan'a, daha sonra dünyaya yayıldığını belirtmiş ve Seyyîd Seyfullah Efendi'nin *"Risâle-i Miftâh-ı Vahdet-i Vücûd"* adlı eserinde vahdet-i vücûd hakkındaki şu sözlerine yer vermiştir:

"Vahdet-i vücûd anlayışında kâil olan bunu şöyle anlatır. Vücûd birdir, birden fazla değildir. O vücut ise Hakk'ın vücududur. Hakk'ın vücûdundan gayri şeyin vücûdu yoktur. Bu kesret-i kevniyyede görünen bütün kâinatın varlığını ve birliğini gösterdi. Böylece bunlardan her biri onun varlığına ve birliğine delâlet eder. Zannetme ki bunların her biri başlı başına vardır. Cümle eşya ile âlem yokken o vâhid zât vardı. Şu anda da eskiden olduğu gibi vardır. O vâhid zâttan başka vücûd yoktur. Âlem dedikleri onun varlığının âlametidir. Ve bu âlem üzerinde görülen kesret-i kevniyyede bütün kâinat bir anda var görünür. Yine o an içinde yok olur. Varlıkla yokluk arasındaki değişme fazla süratle vuku bulduğu için her şeyin varlığı idrak edilir, hissedilir; yokluk hissedilmez, idrak edilmez. Zira her anda yokluğu varlık takip eder. Bu yüzden uzun müddet her şey varlıkla mütemadi olur sanılır. Her mümkünde bir varlık gelip hızla sel gibi gider, yerine bir varlık gelir. Her anda biri gidip biri gelmede… Bu sebeple ne geldiği görünür, ne gittiği hissedilir ve her mümkün şey bir karar üzere durur zannedilir" (Altıntaş, 1986: 123).

1. Muhyiddin İbn Arabî'nin Vahdet-i Vücûd Düşüncesi

Bazı araştırmacılar vahdet-i vücûd (varlığın birliği) düşüncesinin en temel özelliklerini şöyle belirtmişlerdir: Vahdet-i vücûda göre varlık birdir, o da Hak'tır. Etrafımızda var gibi gördüğümüz âlem, Allah'ın isim ve sıfatlarının gölgesidir. Bu anlayış, kendi kendine var olamayan ve sonradan yaratılmış olan başka varlıkların var sayılamayacağını ve bu sebeple onların ancak bir hayal olarak nitelendirilebileceğini daha doğrusu gizli olan Hakk'ın görünürdeki farklı yönlerini

oluşturduklarını vurgulamaktadır. Allah'ın varlığının sebebi yoktur yani O, kendi zatıyla vardır. Bazı kaynaklarda Hakk'ın biri görünen evrene yansımış, diğeri yansımamış iki yönünün bulunduğu ifade edilmiştir. Yani, Allah hem zahir hem de bâtındır. Bu açıdan bakıldığında bütün varlıklar birdir. Nitekim aynı gerçeğin farklı cepheleri olan Kur'ân-ı Kerim, evren ve insan da, O'nun "Ol!" sözüyle yaratıldıkları için Allah'ın peygamberler aracılığıyla insanlara ulaştırdığı kelamlardan sayılmaktadırlar. İbn Arabî'ye göre, varlık tek bir hakikatten ibarettir. Bu, "Lâ mevcûde illallah" yani "Allah'tan başka vücûd yoktur" sözüyle ifade edilmektedir. Ancak bu söz "Her şey Allah'tır" anlamına gelmez. Mutlak varlık olan Allah her türlü kayıt ve şarttan uzaktır (Tosun, 2009: 182; Kurt, 2009: 562).

"Sadece Allah vardır; O'nun dışında bir varlık yoktur" esasına dayalı bir tevhid anlayışı olan vahdet-i vücûd; bir-tek bilmek, Allah'tan başka varlık olmadığını idrak etmek demektir. Bu anlayışa sahip olan kişi gerçek varlığın bir tane olduğunu, bunun da Allah'ın varlığından ibaret olduğunu; Allah'ın ve O'nun tecellilerinden başka hiçbir şeyin gerçek bir varlığının olmadığını bilir (Ögke, 2015: 469).

Bazı sufilerin ifadeleri 6. yüzyıl öncesinde varlığın birliği (vahdet-i vücûd) çerçevesinde değerlendirilse de, bu fikri sistemleştiren ve en esaslı şekilde ortaya konmasını sağlayıp bunu tüm İslâm tasavvufuna yayan kişinin mutasavvıf Muhyiddin İbnü'l-Arabî olduğundan daha önce bahsetmiştik. Elbette İbnü'l-Arabî'den önce İslâm dünyasında bu fikrin temelleri atılmıştır. Bilhassa Gazalî'nin eserlerinde bu fikre çok yaklaştığı ama eserlerinde bu düşünceyi açıkça ortaya koyup

sistemleştirmediği görülmektedir (Öngören, 2015: 215; Ateş, 2004: 550; Afîfî, 2009: 166-177).

İbn Arabî'nin düşüncesinin esası, varoluşçu tek gerçekçiliğe dayanan vahdet-i vücûd telâkkisini İskenderiye mektebinin kuramlarına dayanan felsefî bir sistemin devamı olmasından çok, İslâm dininin özünde bulunan inançlara bağlı bir hakikat olarak açıklamaktadır (Altıntaş, 1986: 119).

İbnü'l-Arabî'nin varlığın ilkesi ve her şeyin aslı olarak tasavvur ettiği Allah, mutlak zenginliğin birliğidir ve her şey hakikatte O'na muhtaçtır. Diğer varlıklar, bu bir ve tek olan mutlak varlığın yansımasıdır. İbn Arabî'ye göre tasavvufî hayatın anlamı, insanın tek birlik hakkında şuur sahibi olabilmesi için benliğini yok etmesidir. Tasavvufta bu tabire, fenâ denilmektedir (Afîfî, 2009: 174; Altıntaş, 1986: 120-121).

İbnü'l-Arabî'nin vahdet-i vücûd görüşünde bütün dinler birdir. Semavî, gayr-i semavî dinler arasında bir fark yoktur. Çünkü bütün yaratıklar, Allah'ın bir görüntüsüdür. İbnü'l-Arabî, Bakara Suresi (92/115) *"Doğu da, Batı da Allah'ındır. Nereye dönerseniz Allah'ın yüzü (zâtı) oradadır. Şüphesiz Allah'ın rahmeti ve nimeti boldur. O her şeyi bilendir"* ayetinin delaletiyle Allah'ın her şeyde tecelli ettiğini ileri sürmektedir (Ateş, 2004: 555).

Allah'ın isim ve sıfatlarının bir tezahürü olan bu cihan, İbnü'l-Arabî ve ondan sonrakilerin vahdet-i vücûdcu tezlerine göre aşağıdaki beş mertebede (hazarât-i hams) meydana gelmektedir (Altıntaş, 1986: 68; Ateş, 2004: 552).

* Birinci mertebe gayb-ı mutlak (mutlak gizlilik) mertebesidir. Bu mertebe gayb-ı mutlak, lâ te'ayyün âlemi, itlâk âlemi, mutlak amâ, mahz vücud, mutlak vücud, sırf zat, Ümmü'l-Kitâb, mutlak beyan, basit nokta, gaybların gaybı gibi isimlerle anılmaktadır. Burada isim, resim, sıfat, sıfatlanan yoktur. Allah tam kemal halindedir, henüz isim ve sıfatlar dairesine inmemiştir. Bütün şekil isimleri Hakk'ın zâtında yok olmuştur.

* İkinci mertebe ceberût âlemi, ilk te'ayyün, ilk tecelli, 'akl-ı evvel ilk cevher, hakikat-i Muhammediyye, izafî ruh, küllî ruh, gayb-ı muzaf, kitabu'l-mubîn mertebesidir. Bunlar hep aynı mertebeye verilen isimlerdir. Ümmü'l-Kitâb mertebesinde olan varlık bu makamda detaylanmıştır.

* Üçüncü mertebe melekût âlemidir. Buna misal âlemi, vahidiyyet, ikinci te'ayyün, ikinci tecelli, sidretu'l-muntehâ, emir âlemi, küçük berzah ve tafsil âlemi de denilmektedir. Bu âlem, şehadet âlemine yakın gayb-ı muzaf âlemidir.

* Dördüncü mertebe mutlak şuhûd mertebesidir ve şehadet âlemi, mülk âlemi, nâsut âlemi, his âlemi, unsurlar âlemi, felekler âlemi, yıldızlar âlemi gibi isimlerle anılmaktadır. Şehadet âleminden başka âlemlere gayb âlemi veya emir âlemi denilir. Söz konusu dört âlem, dört deniz gibidir. Birinci denizin dalgalanmasından kendisine izafî ruh denilen ceberut âlemi, ceberut âleminin dalgalanmasından melekût âlemi; melekût denizinin dalgalanmasından mülk âlemi meydana gelmiştir. Dalgalanmaktan maksat, zatî ihtiyaç ve zatî arzudur.

* Beşinci mertebe, bunların hepsini kendinde toplayan insan-ı kâmil mertebesidir. Önceki dört âlem, Allah'ın İsm-i Â'zamı'dır. İnsan-ı kâmil, bütün âlemlerin özetidir. Nasıl İsm-i Â'zam, Allah'ın bütün isimlerini kendinde toplamışsa, insan-ı kâmil de bütün âlemleri kendinde toplamıştır (Ateş, 2004: 552-553.) İnsan-ı kâmil kavramı için kutub ve gavs başta olmak üzere çeşitli devirlerde farklı sufiler tarafından "akl-i küll", "akl-ı ilâhi", "levh-i azam", "kelimetullah", "sultan-ı hakikat", "sırr-ı ilâhi" gibi pek çok ıstılah kullanılmıştır (Kara, 2017: 114).

İbnü'l-Arabî'nin teorisine göre insan, âlemi bir yapan varlıktır. Burada birlik, "cila" ya da "ruh" kelimesiyle yer değiştirmektedir. Nitekim İbnü'l-Arabî, âlemin cilalanmasını veya bedenin ruh kazanmasını insanın varlığıyla açıklamıştır. Bir başka açısından ise, insan âlemdeki yegâne "bir"dir. İbnü'l-Arabi'nin Ebû'l-Atâhiyye'ye ait çok sevdiği aşağıdaki mısrada bu durum şöyle dile getirilmiştir:

"Her şeyde bir ayet vardır

O şeyin bir olduğunu gösterir"

(İbnü'l-Arabî, 2008: 274-275).

Varlık hakikatte birdir; varlıkta ikilik ve çokluk yoktur görüşünü savunan İbnü'l-Arabî *"Fusûs"* adlı eserinde şöyle demektedir: *"Hak, bu cihetle halktır, düşününüz. Bu cihetten de halk yoktur, anlayınız. İster birleştir ve ister tefrik et. Çünkü, hakikat birdir; halk sonlu çokluktur"* (Afîfî, 2009: 168).

Ekrem Demirli, vahdet-i vücûd anlayışını şu şekilde tanımlamaktadır: *"Varlığı mümkün ve zorunlu kısımlarına ayırmadan varlığı bir sayarak, mümkün ve zorunluyu onun iki kısmı saymak. Vahdet-i vücûdun en doğru tanımı budur. Bu tanım kavrama dönük eleştirileri de anlamayı mümkün kılar. Çünkü zihinde bedihi bir kavram olarak varlığı alarak buradan hareketle zorunlu ve mümkün varlıkları tespit etmek, İslam filozoflarının metafizik düşüncesidir. Ya da hudus delilinden hareketle bir yaratıcı fikrine ulaşmak kelamcıların Tanrı'yı kanıtlama düşüncelerini anlatır."* Ayrıca, vahdet-i vücûdu açıklamada nefes kavramının doğru bir ifade şekli olduğunu, öncelikle nefesin insanın yaşaması için nefes alıp vermesi şeklindeki anlamından hareketle kullanıldığını; bu yönüyle nefesin hayatın ve yaşamanın bir ilkesi olduğunu belirtmiştir. İbnü'l-Arabî de, doğrudan bu ilkeye atıfla Allah-âlem ilişkisini açıklamıştır (Demirli, 2008: 205-206-312).

İbnü'l-Arabî'nin ilahî sevgi kuramı, genel tasavvuf felsefesini oluşturan vahdet-i vücûd sisteminin bir bölümüdür. Hatta o, bu sistemin bir gereği ve neticesidir. İbnü'l-Arabî'nin vahdet-i vücûd anlayışının dayandığı ve hemen her vesilesiyle teyid ettiği temel önerme şöyledir: Vücûd, hakikat ve öz itibarıyla birdir. Kesret ve taaddüt, müşahhas ve belirgin cüz'iyyâtı idrak edebilen hissin algı alanını teşkil eden nazar ve itibara göredir. Başka bir ifadeyle, kapsamlı birliği idrak edemeyen sınırlı-beşerî aklın varsaydığı bir şeydir (Afîfî, 2009: 207).

İbn Arabî'nin fikirlerinde aşk önemli bir yer kaplar. Bu aşk, hem zâtî hem ontolojik hem de zarurîdir. Söz konusu aşk, Allah'a duyulan

aşktır (Altıntaş, 1986: 122). O, bütün sevilen şeylerde hakiki sevilenin ve sonsuz güzellik suretlerinde tecelli edenin Hak olduğu görüşündedir (Afîfî, 2009: 208).

Muhammed Nûru'l-Arabî, birçok kişinin istismar ettiği bir yol haline gelmiş ve zamanla bozulmuş melâmet fikrini yepyeni bir anlayış ve zevkle vahdet-i vücûd düşüncesi ışığında yeniden düzenleyerek bir eğitim anlayışı haline getirmiştir (Kılıç, 2008: 35). O, *Futûhât* ve *Fusûs* adlı eserlerinde vahdet-i vücûd hakkındaki görüşlerini şüpheye mahal vermeyecek açıklıkta şöyle ortaya koymaktadır:

"Gözüm O'nun yüzünden başkasına bakmadı. Kulağım O'nun sözünden başka bir şey dinlemedi."

"Ey nefsinde eşyayı yaratan! Sen yarattığın şeyi câmisin. Nihayetsiz yaratıyorsun. Mahiyetleri sendedir. Sen ise daraltan ve genişlik verensin" (Afîfî, 2009: 167-168-169).

Vahdet-i vücûd fikri, asırlardan beri İslâm âlimlerinin kuşku ile yaklaştıkları bir konu olmuştur. Zira ne anladığının, ne söylediğinin anlayış ve bilincine tam olarak vâkıf olmayanlar, dinden çıkma diye bir tehlikenin içerisine girerler. Bu nedenle konuyu gerçek manada kavrayabilmek Allah'ın bir lütfu ve ikramı sayılmaktadır (Kılıç, 2008: 88).

İnsanın vahdet-i vücûd gibi gerçek bir birlik ile "bir" iken, idrak edebilmesi doğru değildir; aksine insanın idrakı, varlık ve hayat ile vasıflanıp kendisiyle ilim ve iradenin kaim olduğu, idrak ettiği şey ile

arasında münasebetin bulunduğu ve idrak etmeye mâni olan engellerin ortadan kalktığı bir hakikat oluşuna bağlıdır (Konevî, 2009: 22).

İbnü'l Arabî ve vahdet-i vücûdu benimsemiş bazı sufi şairler bazen mertebeleri sembol ve benzetmeler yardımıyla anlatmışlardır. Mesela İbnü'l Arabî; varlık mertebelerini açıklamak için iç-dış, su-buz, çekirdek-ağaç, ayna-akis, sanatkâr-eser, harf ve sayı sembollerini kullanmıştır. Ona göre, varlık bir dairedir. Vahdet-i vücûd öğretisinde Allah âlem ilişkisini açıklarken en çok dikkat çeken konuların başında varlığın daire olarak görülmesi gelir. Allah'ın yarattığı her şey dairenin çevresindeki noktalar gibidir.

Vahdet-i vücûd başta felsefe ve kelam olmak üzere çeşitli nazari ekollerin düşüncelerinin ve tartışmalarının izlerini taşıyan bir düşüncedir. İbnü'l-Arabî tasavvuf tarihinde hiçbir mutasavvıfla karşılaştırılamayacak ölçüde geniş bir yetkiye sahiptir. Bunun temel nedeni, uzun yıllar boyunca insanların kendisini izleyebilecekleri bir nazariye ortaya koyabilmiş olmasıdır. İbnü'l-Arabî ve takipçileri kendilerinden önce filozofların ve kelamcıların sürdürdüğü tartışmalara katılmış, en nihayette bütün bu tartışmaları varlığın birliği diye ifade edebilecek bir kavramın temsil ettiği düşüncede tasavvufi tecrübenin ışığında yorumlamışlardır (Demirli, 2008: 234-307).

Abdullah Kartal, vahdet-i vücudun temel ve ayırıcı özelliklerini vahdet-i vücûd hakkında yazılan bazı kaynaklarda ve İbnü'l Arabî'nin eserlerinde şu şekilde değerlendirmektedir: *"Varlık, Zâta zâid bir sıfat değil, Zâtın aynıdır. Sıfatlar, zâtın aynıdır; âlem de isim ve sıfatların tecellisi olduğuna göre Allah'ın aynıdır. Bu sebeple Allah ile âlem*

arasında bir "ayniyet" bulunmaktadır. Vahdet-i vücudun bu temel tezinden "yalnızca bir varlık vardır" sonucu çıkmaktadır. Hakîkî varlık-gölge varlık ayırımı sadece zihinsel bir ayırımdır. Çünkü gerçekte varlık birdir; o da Allah'ın varlığıdır. Âlemin varlığı ise vehmî ve hayalîdir. Vahdet-i vücûd, sufî tecrübenin son gayesidir. Sufî, kendi tecrübesinden hareket ederek vahdet-i vücûd yani varlık hakkında bir nazariye geliştirilebilir" (Kartal, 2005: 63).

İbn Arabî'nin kelâmî ve tasavvufî düşüncesinin temelinde yatan en temel ilkesinin vahdet-i vücûd olduğuna ve onun söz konusu kavrama eserlerinde yer vermediğine daha önce değinmiştik. İbn Arabî'nin eserlerini tarayarak bir ıstılah çalışması yapan Suad Hakîm de, bu konu hakkında şöyle demiştir: "*Vahdet-i vücûd tabirini İbn Arabî'nin kendisi değil, onun fikirlerini inceleyenler icad etmişlerdir. Araştırmacılar onun "Vücûdun hepsi birdir, Vücûdda ancak Allah vardır" gibi sözlerinden hareketle onun Vahdet-i vücûdcu olduğu sonucuna varmışlardır."* Vahdet-i vücûd düşüncesi Muhyiddin İbn Arabî'nin *el-"Fütûhâtü'l-Mekkiyye"*[1] ve "*Fusûsu'l-Hikem*" adlı iki önemli eserine de nüfuz etmiştir. O, "*Fütûhât"* adlı eserinde *"Biliniz ki vücud ile mevsuf olan sadece Allah'dır. Onunla birlikte mümkinattan hiçbir şey vücudla muttasıf değildir. Özellikle diyorum ki; vücudun kendisi Hak'tır."* demiştir. Görüldüğü üzere İbn Arabî burada önce Allah'ın varlıkla nitelendiğini, O'nun dışındaki eşyanın varlıkla nitelendirilemeyeceğini; sonra da Allah'a nispet edilen

[1] Bu eserin adı bazı kaynaklarda *"Fütûhât-ı Mekkiyye"* şeklinde yazılmıştır. Bakınız: Arabî, 2015: 11.

varlığın Allah'ın kendisi olduğunu vurgulamıştır (Tunçbilek, 2008: 14).

İbn Arabî'yi tarihinin en önemli ve etkin düşünürlerinden birisi yapan "*Fütûhât-ı Mekkiyye"* adlı eseri; *"Allah'tan geldik, Allah'a gidiyoruz ve Allah ile seyrediyoruz"* desturu ile tasavvufun insan-Allah irtibatı düşüncesinin ana fikri sayılıp başlangıcı Allah, nihayeti Allah ve her şeyden önemlisi de her merhalesi Allah ile yapılan bir sefer kitabı niteliğini taşımaktadır (Arabî, 2015: 11-12).

Vahdet-i vücûd anlayışında, düşünsel bir sistem olmadığından bu anlayışın düşünsel kalıplarla ifade edilmesi tam anlamıyla mümkün olmamaktadır. Bu düşünce, tek ilkeci bir anlayıştır ve bu yüzden Panteizm ve Pan-enteizm gibi diğer monist felsefî kuramlarla da karıştırılmaktadır. Panteizm ve vahdet-i vücûd arasında şekil bakımından benzerliğe bakıp aralarındaki manevi farkı unutmamak gerekir. Vahdet-i vücûd teorik olarak veya hem teorik hem de pratik olarak yani tadılarak, yaşayarak öğrenilir. Asıl olan onu tadarak öğrenmektir (Uludağ, 2009: 31; Küçük, 2011: 192-193).

Panteizm, panteos kelimesinden türetilmiştir. Panteos Yunancada her şey anlamına gelen "pan" kelimesiyle Tanrı anlamına gelen "Theos" kelimelerinin birleşmesinden oluşan bir sözcüktür. Pan-enteizm, Tanrı ile evreni aynı saymamakla birlikte her şey Tanrı'dadır demekte; Tanrı'yı soyut, mutlak vb. yönleriyle evrenin üstünde, somut ve izafî yönleriyle evrenin içinde görmektedir. Sonuna eklenen "-izm" ile felsefî bir sistemin adı olan Panteizm, "Tümtanrıcılık/Vücûdiyye-i Maddiyye", "Kamutanrıcılık/İttihâd-ı İlâhiyye" ve "Doğatanrıcılık/

Vücûdiyye-i Tabiiyye" gibi adlara karşılık olarak kullanılmıştır. (Tunçbilek, 2008: 7.) Ayrıca Panteizm, Tanrı'nın aşkınlığını, yaratmayı ve öbür dünya hayatını kabul etmez. Bütün bunlara rağmen vahdet-i vücûd, bir felsefe değil; bir tecrübe hali olduğu için Yaratan'ın aşkınlığını da öbür dünya hayatını da kabul etmektedir. Bu durumda vahdet-i vücûda getirilen eleştiriler, bazı yanlış anlamalar ve saptırmalardan başka bir şey değildir. "Her şey Ondandır"ı, ara sıra "Her şey O'dur" şeklinde ifade etmek ve teolojik farklılıkları unutmak bunlara yol açmış olabilir (Küçük, 2011: 192-193).

Hayrani Altıntaş *"Tasavvuf Tarihi"* adlı eserinde vahdet-i vücûd görüşünü sistemli olarak ilk ileri süren sufî Muhyiddin İbn Arabî'nin düşüncesini şöyle özetlemiştir: *"Onun düşüncesi idealist panteizmdir. Yani ideal bir birlik olan vücûd-ı Hakk'ı kabul eder. Bu ideal birlik eşyadan müstakil olan, eşyaya nüfuz eden, sonradan çokluk halinde ortaya çıkan varlıktır. İdealist panteizmin zıddı, natüralist panteizmidir. İbn Arabî'ye göre, eşya yoklukta sabittir. Yani yokluk dahi mevcudiyettir. Yine vacibin varlığı yaratmanın sabit oluşuna bağlıdır. Bunlar birbirine muhtaçtır. Yani Allah yaratma ile kâimdir. Fakat yaratılış da Allah'la kaimdir. Yaratan ile yaratılanın aynı olması buradan çıkar. Çünkü Allah yaratma fiilidir ve âlem bunun tezahürüdür. Fakat bu nokta Muhyiddin İbn Arabî'nin sistemini esaslı müşkiller içinde bırakır. Allah'ın hakikati bilinemez. Fakat eşyanın da hakikati bilinemez. Çünkü onlar gayb âlemine aittir ve idraklarımızı aşarlar. Ancak biz kendi kendimizi (nefs) bilebiliriz. İtibarî emirler yani gölgelerden ibaret olan eşyanın bilgisi hakiki değildir. Bu yüzden vasıtasız ve yanılmadan bildiğimiz tek şey nefs hakkındaki bilgimizdir.*

Fakat insan, varlığın küçük nüshası olmak bakımından, kendini bilmek varlığı bilmek demektir. Bu suretle küçük âlemden büyük âleme intikal ederiz" (Altıntaş, 1986: 126-127-176).

Necdet Tosun "*İmâm Rabbânî'ye Göre Vahdet-i Vücûd ve Vahdet-i Şuhûd*" adlı makalesinde, vahdet-i vücûd düşüncesine göre varlığın Zât (Lâ-taayyün, Ahadiyyet) mertebesi hariç beş mertebeden oluştuğunu belirtmiştir. Ona göre, Hazarât-ı Hamse adı verilen mertebelerin isimleri şöyledir:

1. Vahdet (diğer isimleri: Hâkikat-ı Muhammedî, Taayyün-i Evvel, İcmâl-i İlm)
2. Vâhidiyyet (Taayyün-i Sânî, Tafsîl-i İlm)
3. Âlem-i Ervâh (Ruhlar Âlemi)
4. Âlem-i Misâl
5. Âlem-i Ecsâm (Cisimler Âlemi).

Ayrıca Necdet Tosun söz konusu makalesinde, bu mertebelerden ilk ikisinin Vücûb Dâiresi'ne (ilâhî âleme), diğer üçünün ise İmkân Dairesi'ne (yaratılmış âleme) dâhil olduğuna ancak son üç dâirenin hayalî olup gerçek varlıklarının bulunmadığına işaret ederek ilk iki mertebenin Allah'ın isim ve sıfatları yani Zât'ın aynısı oldukları için aslında gerçek varlığın sadece Allah'ın Zât'ı sayıldığına değinmiştir (Tosun, 2009: 182-183).

Abdulvehap Erin de *"Vahdet-i Vücûd Düşüncesi Muvâceheresinde Risâle-i Nûr'daki Varlık Mertebeleri"* adlı makalesinde vücûd mertebeleri hakkında ilk müstakil eserin Abdulkerim el-Cîlî'nin (ö. 832/14289 *"Merâtib-i Vücûd ve Beyân-ı Hakikat-i İbtidâi Külli*

Mevcûd" adlı eseri olduğunu ve Abdulkerim el-Cîlî'nin sonsuz olan mertebeleri bu eserinde kırk mertebe ile sınırlandırdığını ifade etmiştir. Mertebelere ilişkin yedili, beşli ve dörtlü tasnifler en çok öne çıkanlardandır denilebilir. Yedili tasnifte mertebeler "ahadiyyet"/"zât", "vahdet"/"ulûhiyet", "vâhidiyyet"/"rubûbiyet", "âlem-i ervâh", "âlem-i misâl", "âlem-i şehâdet" ve "insan-ı kâmil" şeklinde sıralanmaktadır. Bazı araştırmacılar ise "vahdet" ve "vâhidiyyet" mertebelerini birleştirip "insan-ı kâmil" mertebesini "şehâdet" mertebesine eklemek suretiyle beş mertebeye itibar etmişlerdir. Hazarât-i hamse denilen mertebeler "ahadiyyet", "vahidiyyet", "ervâh", "misâl" ve "şehâdet"ten oluşmaktadırlar. Başka muhakkikler de mertebeleri dört isimde ele almışlardır. Bunlardan birincisi "lahut"tur. Zât'tan ibaret olan bu mertebeye "Hû" ile işaret ederler. İkincisi "ceberut"tur. Üçüncüsü ervâh ve misâl âlemlerinden ibaret olan "melekût"tur. Dördüncüsü ise, âlem-i şehâdet ve insan mertebesinden oluşan "nâsût"tur (Erin, 2018: 70).

Vahdet-i vücûdu kabul edenlerin, vücuda verdikleri mânâ, onların "vücûd Allah'tan ibârettir" derken, aklımız ve duyu organlarımızla idrâk ettiğimiz her şeyin Allah olmadığını da açıkça beyan etmektedirler. İsmail Gelenbevî, *"Celâl Hâşiyesi"*nde vahdet-i vücûd görüşünü şöyle özetlemektedir: *"Gerçekte vücûd, vücûdu kendisiyle kâim olan şeydir. Mecazdan hakikat mertebesine yükselen kimseler (tasavvuf erbâbı) Allah'tan başka gerçek mevcut olmadığını nazar yoluyla değil, bedâhet yoluyla müşâhede etmişlerdir. Mümkînat mevcuttur demek, vücûd onlarla kâimdir mânâsına gelmez. Bu söz mümkinâtın vücudunun, zatıyla kâim olan Allah Teâlâ'ya bir çeşit*

alâka ile intisabları demektir. Bu alâka Allah'ın "a'yân-ı sâbite"ye (ilâhî tecellilerin zuhûr mahalli/değişmeyen hakikat) tecellisi anında meydana gelir" (Eraydın, 2011: 213-214).

2. Vahdet-i Vücûd Anlayışında Aşk, Muhabbet ve Marifet Konuları

Düşünce tarihinde ve özellikle İslâm düşüncesinde vahdet-i vücûd kavramı üzerinde oldukça durulmuştur. İslâm kelâmcıları ve filozofları genellikle varlığı, vâcib varlık ve mümkin varlık olmak üzere ikiye ayırmaktadırlar. Vâcib varlık, varlığı zorunlu olup var olmak için başka hiçbir varlığa ihtiyacı olmayan demektir. Burada vacip varlıkla Yüce Allah kastedilmektedir. Mümkin varlık ise; varlığı imkân dahilinde yani var olması başka bir varlığın var etmesine bağlı olan varlıktır. Bu kategoride, Allah'ın varlığının dışındaki her şeye masiva denilmektedir (Tunçbilek, 2008: 13).

Varlık birdir. O da Hakk'ın vücudundan ibarettir. Allah'tan başka gerçek vücûd sahibi bir varlık mevcut değildir. Allah dışındaki varlıklar hakiki varlık değil, gölge varlıktırlar. Vahdet-i vücud; Allah, kainât ve insan üçlüsünün bir yorumudur. Vahdet-i vücudun temsilcilerinden Gazalî de, vahdet-i vücud konusuna açıklık getirmek için ayna misalini ve kadehin içindeki şarabın rengi ile kadehin rengi arasındaki benzeşmeyi ileri sürerek "La mevcûde illallah" (Allah'tan başka varlık yoktur) tabirini kullanmaktadır (Kara, 2017: 253- 255-268; Kara, 2010: 196).

Vahdet-i vücûd anlayışına göre, "Lâ ilâhe illâllâh" sözünün gerçek anlamı, kişinin kendini yok edebilmesi ve Hakk'ı ispat etmesidir.

Sülûk süresince sâlikin asıl amacı “bir” olmalıdır. Sâlikin gerçek bir sufi olabilmesi için, kendi varlığını tamamen yok sayması gerekmektedir. 18. yüzyılın son çeyreğiyle 19. yüzyılın ilk yarısında Anadolu’da yaşamış olan Türk mutasavvıf şairi Ahmed Kuddûsî’nin tasavvuf düşüncesini detaylı bir şekilde ele aldığı “*Dîvânı”*nda dediği gibi, hakikatleri delilleri ile bilen ehli tahkik sıfatı kazanılabilir:

“Bahr-i ‘ışka taldurur kalbe ‘irfân toldurur
Sana Hakkı bildirir lâ ilâhe illallah
Mücrimi mağfur ider dilleri pür-nûr ider
Mâsivâdan dûr ider lâ ilâhe illallah” (Tenik, 2012: 13-16-417).

Mutasavvıflar, tahsille elde edilen bilgileri değil ilhamla gelen bilgileri tercih ederler. Onlara göre yol; nefisle mücadele etmekten, kötü sıfatlardan kurtulmaktan, bütün masiva ve dünya bağlarını kesmekten yani Yüce Allah’a tamamen yönelmekten ibarettir. Vahdet-i vücûd, kalbin manevî seyri sırasında meydana geldiği için kaynağı ibadetin çokluğu sayılmaktadır. Mücahede, dünyaya rağbeti terk, zikre devam gibi sebeplerle kalpte sevgi ve aşk meydana gelir. Bu esnada, kalp masivadan arınarak Hakk’ın esmâ, sıfat ve gölge nurlarına ayna olmaktadır (Yılmaz, 2004: 287-288-305).

Ayrıca sufilere göre, kâinatın ilk yaratılışında aşk ve muhabbet bulunmaktadır. Allah sevgisinden dolayı sûfiler onun eseri ve mazharı olan her şeyi severler. Hatta sufiler, salikin mahlukatı sevmesini Allah sevgisinin bir ölçüsü olarak kabul ederek onların beşerî sevgi tecrübesi yaşamalarını şart koşmuşlardır. Çünkü beşerî sevgi tecrübesi olmayan kişi, ilâhî sevgide hiçbir dereceye yükselemez. Bu eğilimin,

vahdet-i vücûd mensuplarında da izlerini görmek mümkündür. Ayrıca, Kur'ân-ı Kerim'de bazı ayetlerde (Maide 5/54, Bakara 2/165) Allah'ın insanı, insanın da Allah'ı sevmesinden bahsedilmekte ve ilâhi aşkın coşkunluğuna değinilmektedir (Afîfî, 2009: 215; Kara, 2017: 129-215).

Bir kişinin vahdet-i vücûd hakkındaki görüşünün kabiliyeti kadar olduğunu düşünen ariflere göre, biri baktığı zaman sadece kabuğu görebilir diğeri ise, kabukla birlikte içindeki özü de görür. Âşıklar sadece özü görürler. Yalnız kabuğu görenler hayvan; kabukla birlikte özü görenler insan mertebesindedirler. Daha ileri gidip sadece özü görenlerin Allah'a ulaşan rabbaniler olduğunu söylemek mümkündür. Vahdet-i vücûd hakkında hem akla ve fikre hem de zevke ve gözleme dayanarak konuşulmaktadır. Akıl ve fikir yolu, düşünme yetisine sahip olanlara açıktır. Zevk ve müşahede yolu ise usulünce bu mertebeleri aşıp feyze kavuşma mutluluğuna erenlere aittir (Uludağ, 2009: 30-31).

Herkes aşktan ve aşkın hallerinden bahseder ancak, aşkın lezzetini sadece âşıklar bilir. Mevlânâ'ya göre aşkın kaynağı Allah'ın bizzat kendisidir. Mevlânâ, bu bakış açısını *"Dîvân-ı Şems"* adlı eserinin 2833. gazelinde şöyle dile getirmektedir:

پرسید یکی که عاشقی چیست
گفتم که مپرس از این معانی
آنگه که چو من شوی ببینی
آنگه که بخواندت به خوانی

"Birisi âşıklık nedir diye sordu
Bu manaları sorma dedim
Benim gibi (âşık) olunca anlarsın (görürsün)
Seni çağırdıkları zaman öğrenirsin"
(https://gajoor.net/moulavi/shams/ghazalsh/sh2733;

Kuşlu, 2018: 196 185-210).

Vahdet-i şuhûd (görülenin birliği) anlayışının kurucusu ve Nakşibendîliğin önemli simalarından biri olan İmâm-ı Rabbânî Ahmed Fâruk-i Sirhindî (ö. 1034/1624)'ye göre de (Kartal, 2005: 63.), vahdet-i vücûd telâkkisi sekr olan mânevî sarhoşluktan ve aşırı muhabbetten doğmaktadır. Tasavvuf yolunda bu düşüncenin ortaya çıkması gayet normaldir, ancak aşk ve muhabbette aynı yerde kalmayıp daha ileri gidilmelidir (Tosun, 2009: 185; Ulutaş, 2017: 195).

Hakk'ı yansıtmada âlemdeki tüm unsurları bünyesinde bulunduran, varlığı kuşatan ve dolayısıyla da diğer varlıklar karşısındaki üstünlüğe sahip olup âlemin bir örneği sıfatıyla nitelendirilen varlık, insandır. Klasik şiirin son ve aynı zamanda zirve noktası olarak kabul edilen Şeyh Gâlib de aşağıdaki mısrada, Hakk'ın tüm yansımalarının birlik halinde olduğu yegâne varlık olan insanı bir ayna olarak tasavvur etmiş ve âlemin bir örneğinin insan denilen aynada bulunduğundan bahsetmiştir:

"Âlemin mir'ât-ı âdemde misâlin bulmışam" (Kuzu, 2012: 1804-1805).

Sufilerdeki manevî hal ve hayret bazen o kadar çok derin sırlarla örtülüdür ki tecelli eden ile tecelli edilen yer birbirine karıştırılır. Süleyman Çelebi'nin aşağıdaki dizelerinde de varlıkla aynadaki (mir'at) görüntünün karıştırıldığına şöyle işaret edilmiştir:

"Zatıma mir'at edindim zatını
Bile yazdım adım ile adını"
(Kara, 2017: 113).

Vahdet-i vücûdda varlığın tek olduğundan, onun da Allah'ın varlığı olup bütün görünenlerin Allah'ın tecellisinden başka bir şey olmadığından ve hareketlerin gerçek sahibinin yine Allah olduğunun yadsınamaz gerçekliğinden daha önce bahsetmiştik. Divan ve Tekke edebiyatımızda çok fazla işlenen vahdet-i vücûd düşüncesinin önemli temsilcilerinden Niyâzî-i Mısrî de, bu konuya şiirlerinde sıkça değinmiştir:

"Zât-ı Hakk'ı anla zâtındur senin
Hem sıfâtı hem sıfâtındur senin
Sen seni bilmek necatındır senin
Gayre bakma sen de iste sen de bul."
***

"Hem cân u hem ten oldur hem sen u hem ben oldur
Cümle görinen oldur uzakda vü yakında"
***
"Hâr içre biter gülzâr zâr içre doğar envâr
Her şeyde tecellin var rü'yet yolunu göster."
(Ulucan, 2009: 35-36).

İlahî sevgiyi var oluşun özü olarak kabul eden ünlü mutasavvıf Muhyiddin İbn Arabî, varlığın özünün de aşk olduğunu söylemektedir. Yine ona göre "*Âlemde muhabbete nisbeti olmayan hiçbir hareket yoktur"*. Âlemin hareketi ile ilk başta Halvetiyye tarikatının Ahmediyye koluna mensup olup daha sonra bu koldan ayrılarak kendine özgü Mısriyye kolunu oluşturan ve Halvetîliğe yeni bir bakış açısı getiren Niyâzî-i Mısrî, Yunus Emre tarzı tasavvufî şiir geleneğinin en başarılı temsilcilerinden kabul edilmektedir. Niyâzî-i Mısrî, Fuzuli'nin gazeline nazire olarak yazdığı *"Dîvân-ı İlâhiyyât"* adlı eserinin ilk gazelinde aşk ve muhabbet bağlamında varlığın yaratılışını şöyle ifade etmiştir:

> *"Ey gönül gel gayriden geç aşka eyle iktidâ*
> *Zümre-i ehl-i hakîkat anı kılmış muktedâ"*
> (*Ey gönül, gel her şeyden vazgeç; gel aşka tabi ol, ehli hakikat hep aşkı örnek almıştır*)

(Ulucan, 2009: 33-34; www.journals.istanbul.edu.tr> 196; www.semazen.net >Niyazi_Mısri_Divanı (PDF) Niyâzi Mısrî Divanı-Semazen.NET.)

Şiirlerinde tasavvufun derinliklerini açık bir dille anlatan Şeyh Seyyîd Abdülkâdir-i Belhî de, *"Dîvânı"*ndaki 10. manzumenin ilk beytini Niyâzî-i Mısrî'nin Allah aşkını konu alan aşağıdaki şiirine nazire olarak yazmıştır:

عارف بالله اولانلر عشقه ایلر اقتدا مقتداسی عشق اولانلر اولدی حقّه منتها

"Arîf-i billâh olanlar aşka eyler iktidâ
Muktedâsı aşk olanlar oldu Hakk'a muntehâ (intihâ)"

Niyâzî-i Mısrî'nin söz konusu gazeli şöyledir:

قد انار المشق العشاق منهاج الهدا سالک راه حقیقت عشقه ایلر اقتدا

"Kad enâre'l-ışku li'l-'uşşâki minhâce'l hüdâ; salik-i râh-ı hakikat aşka eyler iktidâ"

("*Aşk, âşıklara hidâyet yolunu aydınlatınca, hakikât yolunun yolcusu aşka uyar. Onun gösterdiği yola gider"*) (Kına, 2018: 70).

Haşim Baba (ö. 1197/1782) da aşağıdaki gazelinde Allah aşkını şöyle ifade etmiştir:

"Ey gönül gel gayrdan geç ışka eyle iktida
Işk-ı Hak'dur talib-i Hakk'un demine münteha
Işk ile irdi murada evvelin u ahirin
Işk ile geldi zuhura her mezahir ibtida"
(Kara, 2017: 134-135).

Burada, kısaca vahdet-i vücûd düşüncesinde marifet konusuna değineceğiz: Tasavvufta varlık, marifet sayesinde bilindiği için bilgi yani; marifet konusu varlık konusuyla yakından ilgili sayılmaktadır. İnsanın Allah'ı bilmesi, kendisinde bulunan ilâhi ruh sayesinde gerçekleşir. Marifet de bütün varlıkları kuşatan zat-ı kibriya'yı tanımaktan ibarettir. Varlık âleminde Allah'tan ve O'nun fiillerinden başka bir şey olmadığı gibi varlık da Allah'ın fiillerinden oluşmaktadır. O'nun zatını tanımak, ancak sıfat ve fiilleri sayesinde mümkün olabilir (Yılmaz, 2004: 303).

"*100 Soruda Tasavvuf"* adlı kitabında Abdülbaki Gölpınarlı'ya, 53. soruda "*Tasavvuf bilgiyi nasıl görür?*" sorusu sorulmuştur. O, bu soruya şöyle cevap vermiştir:

"*Tasavvuf bilgiye düşman değildir. Hatta yakın derecelerinin ilki, bilgiye dayanır. Ancak bilginin vehmi arttıracağı, şüphe uyandıracağı, insana bir varlık, benlik vereceği düşüncesiyle bilgiyi bir gaye değil, bir vasıta olarak kabul eder. Bilgiyi bir gaye değil de bir vasıta sayan kişi, sonunda acze, hayrete düşer; bilemediğinin sınırsızlığına karşı, bilmediğini bilir. Bu çeşit bilgiyi tasavvuf eleştirmez. Bilgi, insana bilmediğini, bilemeyeceğini öğrettikçe aczini gösterdikçe işe yarar; müsbet olur."* Abdülbaki Gölpınarlı, bu konuyu tam aydınlatması bakımından aşağıdaki örneği de vermiştir:

"Son zamanın kudretli sufilerinden ve melâmet neş'esinin temsilcilerinden Abdülkâdir-i Belhî "Niyâzî'nin boğulduğu denize girdim; suyu, topuğumu aşmadı" buyurmuş. Niyâzî-i Mısrî, Mehdilik iddiâ etmiş, İsâ olduğunu söylemiş, peygamberlik davasına kalkışmış, aklî müvâzeneden yoksunluğu kendisini ölümden kurtarmıştır" (Gölpınarlı, 1985: 93-94).

3. Vahdet-i Vücûd Düşüncesinde Bayrâmî Melâmîliğinin Yeri

Tasavvuf tarihinin ilk yıllarında önemli bir merkez olan Horasandaki tasavvuf anlayışı zaman içerisinde Nişâbur'da daha hâkim ve yaygın hale gelmiştir. Tasavvuf mekteplerinden Nişâbur mektebinin temel karakteristiği olan melâmetîlik anlayışı, dünyevileşmeye tepki olan zühd gibi, Irak bölgesinde görülen ve daha çok şekle, zâhire önem vermeye başlayan tasavvuf anlayışına bir tepki olarak ortaya çıkmıştır.

Bunun yanı sıra, tarihî süreç içerisinde tasavvufî bir meşrep hatta bir tarikat haline gelmiştir. Horasan erenleri, *"Melâmet, selâmeti terk etmektir"* diyen Nişâbur mektebinin melâmet ve fütüvvet konusunda en öne çıkan sufisi Hamdûn Kassâr (ö. 271/884)'ın fikrî öncülüğünde melâmîlik hareketinin 3./10. asırda İslâmî zühd hareketinin kurumsallaşmasını tamamlamış ve âdâb-ı erkân halkalarıyla özünü kaybetme tehlikesiyle karşı karşıya gelmiş olması gerekçeleriyle melâmetîyye hareketini başlatmışlardır (Baz, 2015: 140-141-159-160).

Melâmîlik hareketi hicri üçüncü asırdan itibaren pek çok kişi tarafından benimsenmiştir. Bu meşrebin sûfi tarikatlarına girerek onları az ya da çok etkilediğini ve nihayette vahdet-i vücûd akidesi ile bütünleşerek günümüze kadar gelip Türk-İslâm kültüründe önemli etkileri olduğunu söyleyebiliriz (Kılıç, 2008: 50).

Nakşîbendlîğin Anadolu kültüründeki önemli dönüşümlerinden biri, Şeyh Murad-ı Buhârî'nin (ö. 1132/1720) İstanbul'a gelmesiyle birlikte selefi bir tasavvuf anlayışının dikkat çekerek Müceddîdî kolun İstanbul'un gündelik hayatına girişi ve bürokrat sınıf üzerinde etkili oluşudur. Bu kolun hızlı bir şekilde yayılma nedenlerinden biri, Şeyh Murad-ı Buhârî'nin, III. Ahmed (1703-1730 yılları arası) üzerinde oldukça tesirli olan melâmî kutbu Paşmakçızâde Ali Efendi ile yakın diyaloğunun olması ve böylece melâmî kitlenin desteğini almasıdır. Melâmî meşreb ile nakşîlik anlayışını benimsemiş olan Şeyh Murad-ı Buhârî Dergâhı'nın da rolü burada önemli olmuştur. Bu anlayışı benimseyen en önemli isimlerin başında Süleyman Hüseynî Efendi (ö.

1293/1877) ve oğlu Abdülkâdir-i Belhî (ö. 1341/1923) gelmektedir. Nakşî-Müceddîdî icazetini babasından, Melâmî-Hamzâvî hilafetini ise Bekir Reşâd Efendi'den (ö. 1292/1875) alan Abdülkâdir-i Belhî, zâhiren Nakşîbendî-Müceddidî görünmekle beraber daha çok Hamzavîliğin prensiplerine bağlı kalmış ve uzun bir süre kutup olarak tanınmıştır (Bolat, 2011: 383-384).

Melâmetin bir meşrep olarak tarikatlar içinde var olduğunu belirtmiştik. Çoğunlukla hareketli tarihî bir seyir geçiren Bayrâmî Melâmîliği, kuruluşundan itibaren dikkat çekerek merkezî yönetimin temkinli yaklaşımına maruz kalmıştır. II. Devre Melâmiliği de denilen ve vahdet-i vücûd anlayışını benimseyen Melâmîyye-i Bayrâmîyye koluna mensup sûfiler, düşüncelerini her yerde ulu orta söyledikleri için Ehl-i Sünnetin hamisi durumundaki Osmanlı yöneticileri tarafından sıkı takibe alınmışlardır. Hatta bunlardan bazısı idam edilmiş, bir kısmı hapse atılmış ve diğer kısmı ise sürgün edilmiştir. Sınırları içerisindeki her türlü oluşuma kendi otoritesini tehdit edip etmediği merkezinde bakan Osmanlı yönetiminin hemen her melâmî kutbunu bir şekilde cezalandırması melâmîleri gizlenmeye mecbur ederek onları diğer tarikatlara yöneltmiştir. Bu tür mecburiyetler yüzünden herhangi bir tarikat şeyhinin aynı zamanda melâmî şeyhi oluşu da kaçınılmaz bir durum olmuştur (Türer, 2014: 277; Bolat, 2011: 338-390).

Bu yönetim mekanizması, hiçbir zaman diğer tarikatlardaki gibi ayrıntılı görev dağılımını esas alan bir kadrolaşmaya izin vermemiştir. Buna göre melâmîlikte yönetim piramidi, başta tarikatı temsil eden bir

“kutub” ve onun çevresindeki “kalbe bakıcı” ya da “rehber” denilen görevlilerden oluşmaktadır. Bayrâmî Melâmîleri de seyr-u sülük eğitiminin kâmil olması için bir mürşide bağlı olmanın zorunlu olduğunu ifade etmişlerdir.

Genellikle melâmî şeyhi denilen mutasavvıflar, özlerinde melâmî olmakla birlikte kendilerini başka bir tarikattan gösterip bu tarikatlara bağlı tekkelerde postnişinlik yapan kişiler olmuşlardır. Sarı Abdullah Efendi (ö. 1071/1660), Neşâtî Ahmed Dede (ö. 1085/1674), Cevrî İbrahim Çelebi (ö. 1065/1655), Müstakimzâde Süleyman Sadeddin (ö. 1202/1788) ve Abdülkâdir-i Belhî söz konusu şeyhlerdendir. Burada, Şeyh Murâd Buhârî Dergâhı’nın melâmî kültürü açısından önemli bir katkısı olan La’lîzâde’nin İkinci Devre Melâmîliğindeki şeyh-mürid ve teslik anlayışını ortaya koyması açısından (ö. 1159/1746) aşağıdaki sözlerine yer vermeyi uygun gördük:

“Allah aşkını arzu edenlerin kalbine bakılması, melâmî büyüklerinin özelliklerindendir. Salik, tarikata girdikten sonra “tahliye-i derûn” ile görevlidir ki buna “gönül bekleme” adını verirler. Buna göre salik, elinden geldiğince kalbindeki masiva düşüncelerini anlatmalı, Allah’tan başkasını hatırından çıkarmalı, mürşide zâhiren ve bâtınen teslim olup onun emrine göre hareket etmelidir. Mürşid, müridin istidadına göre onu terbiye eder. Bu esnada salik, mürşidini sevmeli ve onun tavsiyelerini tutmalı, hâl ve sırlarını yabancılardan korumalı, şeriat ve tarikatın gereklerine uymalı, bu yolun yolcuları ile sohbet etmelidir. Kâmil mürşidin bulunmadığı kalp evi boştur. O nedenle mürşid-i kâmilsiz sülük iddiasında bulunmak hakikat erbabınca

yasaklanmıştır. Ey sadık âşık! Hz. Peygamber'in varisi olmakla şereflenen bir kâmil zat bulduğunda ona hemen teslim ol ve onun kalbindeki ilâhî nur ve feyiz ile beşeriyetini yok et. Kâmil mürşid, mürid için ölü yıkayıcı gibidir. Müride yakışan, ölü yıkayıcının dilediği gibi tasarruf ettiği ölü olmasıdır" (Bolat, 2011: 250-251-340-341-384).

Bâtınî hâllerini gizlemeyi hedefleyen melâmetîler görünüş itibariyle, zâhir-bâtın uyumunu öngören fütüvvet ehli ile bir çelişki içerisinde olmuşlardır. Gerek teorik gerekse pratik temellere dayalı, fütüvvet ile melâmet arasındaki yakınlık erken zamanlarda melâmet fikrinde görülen bazı değişmelerin paralelinde, fütüvvette de bazı değişikliklere yol açmıştır. Böylece, fütüvvet ehli de melâmetîler gibi manevî hâllerinin gizli kalmasını arzu ederek melâmetin temel ilkelerini benimsemişlerdir. Hem fütüvvette hem de melâmette bir şeyhin varlığına sıcak bakılmış hatta fütüvvette bu durum zorunlu kılınmıştır (Bolat, 2011: 294- 295-296).

Melâmî tasavvuf anlayışında, melâmet ve fütüvvet esastır. Melâmet nefsi ayıplamak, aşırılıklara karşı durmak, amellerinde noksanlık görmek anlamlarına gelmektedir. Fütüvvet ise önceleri cömertlik, yiğitlik, cesaret anlamlarına gelirken daha sonraları sufiler tarafından şikâyet etmeyi terk edip nefisle mücadele etme anlamlarında kullanılmıştır. Nefsin mertebesinden ikincisi olan ve kınamak, ayıplamak anlamına gelen "levvâme nefs" düşüncesi melâmî tasavvuf anlayışında önemli bir yer tutmaktadır.

Nişâbur bölgesinde yaşamış önemli sufilerden biri olan Bâyezîd-i Bestâmî'ni*n "Subhânî mâ a'zama şânî" (Ben kendimi tesbîh ederim, benim şanım ne yücedir)* ve *"Leyse fî cübbetî savallâh" (Cübbemin içinde Allah'tan başkası yoktur)* sözleri, tasavvufî düşüncenin merkezinde yer alan vahdet-i vücûd anlayışının ilk örnekleri olmakla birlikte o tarihten günümüze kadar her zaman tartışma konusu olmuştur. Cüneyd-i Bağdâdî (ö. 297/909)'ye göre, fütüvvet kendini görmemek ve mensubiyeti terk etmektir. Yani Allah'tan başka her şeyi yok saymaktır. O, melâmet ehli hakkında *"Hz. Peygamber'den sonra peygamber gelecek olsaydı, bunlardan olurdu"* demiştir. İbnü'l-Arabî de melâmeti, sufilerin en üstün makamı olarak değerlendirirmiştir. Sühreverdî ise, sufiyi melâmetîye tercih etmiştir (Baz, 2015: 141-142-159-160).

Varlığın birliği ifadesi ile adı özdeşen İbnü'l-Arabî'den sonra, (Chittick, 2011: 143) melâmetîliğin vahdet-i vücûd çizgisinde bir gelişim gösterdiği; İbnü'l-Arabî'nin etkisi altında onun görüşlerinin tesirinde kalan Şa'rânî ve İsmail Hakkî Bursevî'nin etkisi ile ikinci ve üçüncü devre melâmetîliğin vahdet-i vücûd merkezli bir gelişim gösterdiği görülmektedir. Bâyezîd Bistâmî'nin dışında, ilk melâmîlerde vahdet-i vücûd konusuna değinilmemiştir. Bunun yanı sıra bazı kaynaklarda melâmetle ilgili olarak Muhyiddin İbn Arabî'nin farklı bir duruş sergilediğinden, onun diğer düşüncelerinde olduğu gibi melâmet düşüncesini de vahdet-i vücûd merkezinde incelediğinden ve melâmetîleri vahdet-i vücûd ehli olarak tamamlamaya çalıştığından bahsedilmiştir. Onun melâmet anlayışında bu fikir, belirli bir coğrafyanın ürünü olmayıp Hz. Peygamber'den

itibaren başlayan ve nübüvvetin dışında kendisinden daha üstünü olmayan bir makam olarak değerlendirilmiştir (Kılıç, 2008: 32; Bolat, 2011: 28; Uludağ, 2014: 30).

Çalışmamızın devamında, vahdet-i vücûd ile melâmet düşüncesini benimseyen bazı şairlerin eserlerinden şahid beyitler getirilecektir:

Köstendilli Şeyh Süleyman Efendi'nin, *"meşreb-i melâmet kendilerine gâlip olup ekseri sekr ü mahviyyet ile olduğundan Kırımlı Şeyh Selîm Dîvâne demekle ma'rûftur"* şeklinde tespitleri olmuştur. Bu durum, onun irşadla uzun süre meşgul olamayacak kadar sekr hâlinde yaşadığını ve ruh hâlinin şiirlerine nasıl etki ettiğini bizlere şöyle göstermektedir:

> *"Çaldım melâmet tablını hiçe saydım varımı*
> *Aşkta yakıp kârımı yönüm Allah'a döndüm*
> ***
> *Çün bana Mecnûn denildi dostumun Mecnûnuyam*
> *Ehl-i aklın aklı ermez bir âceb dîvâneyem"*
> (Dîvâne, 2014: 3).

Cezbe ağırlıklı, coşkun bir vahdet-i vücûd anlayışının sahibi olan İbrahim Gülşenî (ö. 940/1534), melâmet düşüncesini savunmaktadır. O, tasavvufa karşı olan selefi zümreleri şiirlerinde "zahid" olarak nitelemekte ve onların manadan yoksun olarak yaptıkları amellerinin değersizliğine şöyle değinmektedir:

> *"Zahid hevâsın sınayub tesbîh ile zikr eylese."*
> *Dilden puta taptığına tanığı ol zünnâr imiş"*

Ayrıca, melâmet anlayışını aşk ile yorumlayan İbrahîm Gülşenî, "zahid"i aşktan anlamamakla itham etmektedir:

"*Yürü zahid yürü âşıklarız biz*
Tarîk-ı aşkta sadıklarız biz
Melâmetle sakın korkutma bizi
Yolumuzdan yürü ürkütme bizi
Nasihat aşığa hiç kâr eder mi?
Melâmetten ya aşk ar eder mi?
Aceb tesir eder mi aşığa pend?
Olur mu şîr-i nerre rîşteye bend?
Şu divâne kim ol tutmaya zencîr
Ona ne fikr ü ne hayâ vü ne tedbir
Ne deyim sana ey zahîd ki ancak
Bu aşk ahvâlini bilmez ki ahmak"
(Bolat, 2011: 345-346).

Oğlanlar Şeyhi ismiyle tanınan İbrahim Efendi'nin (1591-1655) *"Dil-i Dânâ"* adlı manzumesi onun tasavvufta benimsediği yolu, bu yolun kendisinden önceki tanınmış simalarını, bunların başlıca özelliklerini ve vahdet-i vücûd anlayışını en ince ayrıntısına kadar samimi bir dille ortaya koyması bakımından çok önemlidir.

"Cihanı cümle zâtında görür zâhir dil-i dâna
Dil-i dânâda zahirdir eğer dünya ukbâ"

matla beytiyle başlayan kasidede vahdet-i vücud anlayışı şu mısralarla özetlenmiştir:

"Vücûd için merâtib var, biri evvel biri âhir

Biri berzahdır kim ana derler berzah-ı kübrâ
Takaadüm ettiğiyçün zâtı esmâ vü sıfatına
"Hüve'l-Evvel" denildi oldu ol Hû a'zâm-ı esma
Kemâliyle zuhuru zâhir oldu sırr-ı âdeme
"Hüve'l-Âhir" demek ismiyle âdem oldu müstesnâ
"Hüve'l-bâtın" durur zâtı, "Hüve'z-Zâhir" sıfatıdır
Sıfât u zatının beyninde berzahtır dil-i dânâ
Dil-i dânâdır bilgil "Hüve'l-Evvel Hüve'l-Âhir"
Dil-i dânâdır bilgil denilen "kurb-ı ev ednâ."

İbrahim Efendi'nin melamet neşvesini en iyi şekilde temsil eden Gaybî (1615-1663) de, 99 beyitten oluşan *"Keşfü'l-gıtâ"* adlı manzumesinde şeyhi gibi vahdet-i vücûd anlayışını kasidenin matla beytinde ayrıntılarıyla şöyle açıklamıştır:

"Bir vücuddur cümle eşya ayn-ı eşyadır Hudâ
Hep hüviyettir görünen yok Huda'dan mâadâ"
(Uçman, 2014: 595-596-598).

SONUÇ

Vahdet-i vücûd düşüncesini ilk defa sistemleştiren ve aynı zamanda bu düşünceyi günümüze kadar getiren Muhyiddin İbnü'l-Arabî, vahdet-i vücûd çerçevesinde kendinden sonraki tasavvufî hareketler ile tarikatları oldukça etkileyen irfan ve marifet ağırlıklı bir tasavvuf anlayışı geliştirmiştir. Vahdet-i vücûd hakkında hem nesirde hem şiirde görüş beyan eden kişiler İbnü'l-Arabî'den etkilenmişlerdir. Hicri üçüncü asırdan itibaren pek çok kişi tarafından benimsenen

melâmîlik hareketinin sûfi tarikatlarına girerek onları etkilediği ve nihayette vahdet-i vücûd düşüncesi ile bütünleşerek günümüze kadar gelip Türk-İslâm kültüründe önemli etkileri olduğu bilinmektedir. Melâmet fikrinde ikinci devre, tarikatlaşma sürecine girilmesi ile dikkatleri çekmiştir. Tasavvufun şekille ilgili düzenlemelerini reddedip idarî açıdan kurumsallaşmaya başlayan Bayrâmî Melâmîliği 15. yüzyıldan itibaren kendi yönetim mekanizmasını şekillendirmiş bir tarikat olarak karşımıza çıkmaktadır. İlk melâmîlerde vahdet-i vücûd konusuna Bâyezîd Bistâmî dışında değinilmemiştir. Bunun yanı sıra bazı kaynaklarda melâmetle ilgili olarak Muhyiddin İbn Arabî'nin farklı bir duruş sergilediğinden, onun diğer düşüncelerinde olduğu gibi melâmet düşüncesini de vahdet-i vücûd merkezinde incelediğinden ve melâmetîleri vahdet-i vücûd ehli olarak tamamlamaya çalıştığından söz edilmiştir. Kâinatın ilk yaratılışında aşk ve muhabbet bulunduğunu ifade eden sufilere göre, Allah bütün varlığı aşk-ı zatî'den ötürü yaratmıştır. Allah sevgisinden dolayı sûfiler onun eseri ve mazharı olan her şeyi sevmektedirler. Tasavvufta varlık, marifet sayesinde bilindiği için bilgi yani; marifet konusu varlık konusuyla ilgili sayılmaktadır. İnsanın Allah'ı bilmesi, kendisinde bulunan ilâhi ruh sayesinde gerçekleşmektedir. Marifet de bütün varlıkları kuşatan zat-ı kibriya'yı tanımaktan ibaret olduğu için O'nun zatını tanımak, ancak sıfat ve fiilleri sayesinde mümkün olabilir.

KAYNAKÇA

1. Afîfî, Ebu'l-Alâ (2009). Tasavvuf İslâm'da Manevî Hayat, Çev. Ekrem Demirli-Abdullah Kartal, İz Yayıncılık, 4. baskı, İstanbul.

2. Altıntaş, Hayrani (1986). Tasavvuf Tarihi, Akçağ Yayınları, Ankara.

3. Baz, İbrahim (2015). Tasavvuf El Kitabı, Grafiker Yayınları, 3. baskı, Ankara.

4. Bolat, Ali (2011). Bir Tasavvuf Okulu Olarak Melâmetîlik, İnsan Yayınları, 3. baskı, İstanbul.

5. Chittick, William C. (2011). Tasavvuf Kısa Bir Giriş, Çev. Turan Koç, İz Yayıncılık, 5. baskı, İstanbul.

6. Demirli, Ekrem (2008). İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan İbnü'l-Arabî ve Vahdet-i Vücûd Geleneği, Kabalcı Yayınevi, İstanbul.

7. Demirli, Ekrem (2007). Varlık Olmak Bakımından Varlık İfadesinin Sûfilerce Yeniden Yorumlanması ve Bu Yorumun Metafizik Sonuçları, İslâm Araştırmaları Dergisi, sayı 18, s. 27-47.

8. Dîvâne, Kırımlı Şeyh Selim (2014). Vahdet-i Vücûda Dair Âriflerin Delili ve Müşkillerin Anahtarı Burhânü'l-Ârifîn Necâtü'l-Gâfilîn Miftahu Müşkilâti'l-Ârifîn Âdâbu Tarîki'l-Vâsilîn, Hazırlayanlar: Mustafa Tatcı- Halil Çeltik, H Yayınları, İstanbul.

9. Eraydın, Selçuk (2011). Tasavvuf ve Tarikatlar, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 9. baskı, İstanbul.

10. Erin, Abdulvehap (2018). Vahdet-i Vücûd Düşüncesi Muvâceheresinde Risâle-i Nûr'daki Varlık Mertebeleri, Batman Üniversitesi İslami Bilimler Fakültesi Hakemli Dergisi, cilt: 2, sayı:1, s. 69-84.

11. Gölpınarlı, Abdülbâki (1985). 100 Soruda Tasavvuf, Gerçek Yayınevi, 2. baskı, İstanbul.

12. İbnü'l-Arabî, Muhyiddin (2008). Fusûsu'l-Hikem, Çeviri ve Şerh: Ekrem Demirli, 2. Basım, Kabalcı Yayınevi, İstanbul.

13. Kara, Mustafa (2017). Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi, Dergâh Yayınları, 14. baskı, İstanbul.

14. Kara, Mustafa (2010). Türk Tasavvuf Tarihi Araştırmaları (Tarikatlar/ Tekkeler/ Şeyhler), Dergâh Yayınları, 2. baskı, İstanbul.

15. Kartal, Abdullah (2005). İmâm-ı Rabbânî'nin Vahdet-i Vücûd Eleştirisi ve Tarihsel Arkaplanı, Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, cilt:14, sayı:2, s. 59-80.

16. Kılıç, Hamza (2008). Melâmetin Temel İlkeleri ve Günümüzde Melâmet, İnsan Yayınları, İstanbul.

17. Kına, Nurgül (2018/1397). Dîvân-ı Şeyh Seyyîd Abdülkâdir-i Belhî Teshîh u Mukaddime u Ta'likât (Sheikh Abd ol-Qader Balkhi's Divan Emendation, Introduction, Appendies), Haft Vadi, Tehran.

18. Konevî, Sadreddin (2009). Tasavvuf Metafiziği Miftâhu Gaybi'l-Cem Ve'l-Vücûd, Çev. Ekrem Demirli, 3. baskı, İz Yayıncılık, İstanbul.

19. Kurt, Hüseyin (2009). Bediuzzaman Said Nusi'nin Muhyiddin İbnü'l-Arabî ve Vahdet-i Vücûd Hakkındaki Düşünceleri, Tasavvuf-İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi (İbnü'l-Arabî Özel Sayısı-2), yıl: 10 (2009), sayı:23, s. 543-581.

20. Kuşlu, Abdullah (2018). Kendini Bilmenin Bir İmkânı Olarak Mesnevî'de Aşk Tasavvuru, Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 46, s. 185-210.

21. Kuzu, Fettah (2012). Şeyh Gâlib'in Şiirlerinde İnsanın Dönüşüm Süreci, Turkish Studies-International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic Volume 7/3, (Summer 2012), Ankara.

22. Küçük, Hülya (2011). Tasavvufa Giriş, Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, 1. basım, İstanbul.

23. Ögke, Ahmet (2015). Tasavvuf El Kitabı, Grafiker Yayınları, 3. baskı, Ankara.

24. Öngören, Reşat (2015). Tasavvuf El Kitabı, Grafiker Yayınları, 3. baskı, Ankara.

25. Süleyman, Ateş (2004). İslâm Tasavvufu, Yeni Ufuklar Neşriyat, 4. baskı, İstanbul.

26. Tabakoğlu, Mehmet (2016). Vücûd ve Adem: Vahdet-i Vücûdu Anlamada İki Anahtar Kavram ve Konuyla İlgili Ayetler, BÜ. İslami İlimler Fakültesi Dergisi, cilt: 3, sayı: 6, s. 57-78.

27. Tenik, Ali (2012). Ahmed Kuddûsî ve Tasavvuf Düşüncesi, Bor'lu Ahmed Kuddûsî Vakfı, Niğde.

28. Tosun, Necdet (2009). İmâm Rabbânî'ye Göre Vahdet-i Vücûd Ve Vahdet-i Şuhûd, Tasavvuf-İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi (İbnü'l-Arabî Özel Sayısı-2), yıl: 10 (2009), sayı: 23, s. 181-192.

29. Tunçbilek, H. Hüseyin (2008). Muhyiddin İbn Arabî'de Vahdet-i Vücûd Telâkkisi, Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı:19, (Ocak-Haziran 2008), s. 7-23.

30. Türer, Osman (2014). Osmanlı Anadolu'sunda Tarikatların Genel Dağılımı, Haz. Ahmet Yaşar Ocak, Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Sufiler Kaynaklar-Doktrin-Ayin ve Erkân-Tarikatlar-Edebiyat-Mimari-İkonografi-Modernizm, Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2. baskı, sayı: 3, Ankara.

31. Uçman, Abdullah (2014). Devir Nazariyesi ve Osmanlı Tasavvuf Edebiyatında Devriyyeler, Haz. Ahmet Yaşar Ocak, Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Sufiler Kaynaklar-Doktrin-Ayin ve Erkân-Tarikatlar-Edebiyat-Mimari-İkonografi-Modernizm, Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2. baskı, sayı: 3, Ankara.

32. Ulucan, Mehmet (2009). Niyâzî-i Mısrî'nin Şiirlerinde Varlık Anlayışı, Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, cilt:19, sayı:1, s. 31-41.

33. Uludağ, Süleyman (2009). Ferid Kâm ve Vahdet-i Vücûd Adlı Eseri, Tasavvuf-İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi (İbnü'l-Arabî Özel Sayısı-2), yıl: 10 (2009), sayı:23, s. 25-35.

34. Uludağ, Süleyman (2014). Osmanlı Dönemi Tasavvuf Düşüncesinin Bazı Temel Kaynakları, Haz. Ahmet Yaşar Ocak, Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Sufiler Kaynaklar-Doktrin-Ayin ve Erkân-Tarikatlar-Edebiyat-Mimari-İkonografi-Modernizm, Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2. baskı, sayı: 3, Ankara.

35. Ulutaş, Nurullah (2017). Turgay Nar'ın Can Ateşinde Kanatlar (Mevlânâ) Oyununda Vahdet-i Vücûd Düşüncesi, Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, (Bahar 2017), sayı: 81, s. 193-217.

36. Yılmaz, Hasan Kamil (2004). Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar, Ensar Neşriyat, 10. baskı, İstanbul.

37. https://gajoor.net/moulavi/shams/ghazalsh/sh2733 (Erişim Tarihi:15.03.2020)

38. www.journals.istanbul.edu.tr >download, Niyâzî-ı Mısrî, Abdulbâki Gölpınarlı. (Erişim Tarihi: 02.07.2017)

39. www.semazen.net >Niyazi_Mısri_Divanı (PDF) Niyâzi Mısrî Divanı-Semazen.NET (Erişim Tarihi: 02.07.2017)

BÖLÜM 14

GELENEKSEL YAHUDİLİKTE EVLİLİK VE BOŞANMA

Dr. Öğr. Ü. Özlem TOPCAN

Akdeniz Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Antalya, Türkiye
ozlemtopcan@akdeniz.edu.tr.

GİRİŞ

Araştırmanın amacı evlilik ve boşanma meseleleri bağlamında Yahudi Kutsal metinleri ve sözlü geleneğinde dini öğretilerin incelenerek kadın ve erkeğe biçilen rollerin tanımlanması, geleneksel Yahudi toplumunda toplumsal cinsiyet anlayışına ilişkin tespit ve analizlerin ortaya konmasıdır. Çalışmada Yahudiliğin kutsal metinlerinde yer alan mevcut toplumsal cinsiyet bağlamındaki hususların neler olduğu, geleneksel manada Yahudi toplumunda bu kuralların düşünce ve tutumları ne derece etkilediği, sosyal yaşamda cinsiyet rollerinin şekillenmesine ve ayrışmasına nasıl yansıdığı, dinin kadın ve erkek rollerini nasıl ürettiği ve pekiştirdiğine yer verilmiştir.

Toplumsal cinsiyet kavramı en yalın haliyle hangi davranış ve tutumların kadın ve erkeğe uygun olduğuyla ilgili toplumsal varsayımlar ve beklentiler bütünüdür (Bolich, 2007, s.11). Bugün kadınların mücadele etmek zorunda kaldıkları pek çok sorun, toplum ve kültür tarafından belirlenen kalıp yargılar ve ön kabullerden kaynaklanmaktadır. Toplumsal olarak belirlenmiş kadınlık ve erkeklik rollerinin kaynağı, kültürel olarak paylaşılan dini ve felsefi mirasımız ile yakından ilişkilidir. Toplumsal cinsiyet kalıpları ve imgeleri yüzyıllar boyunca oluşturulan dini geleneklerin hem ürünü hem de parçasıdır. İnsanlar bu imgeleri öğrenirler, onlar aracılığıyla düşünürler ve yine onlar aracılığıyla kendilerini inşa ederler (Berktay, 1995, s.16). Zira din sadece kültürlerin ve medeniyetlerin temel kaidesi olmakla kalmayıp, aynı zamanda - cinsiyet de dâhil olmak üzere - gerçekliği yapılandırmakta ve insan olmanın ne anlama

geldiğinin en derin seviyesini kapsamaktadır. Sosyal bilimciler, dini öğretilerin hem kültürel değerleri hem de toplumsal düzen kalıplarını yansıttığını ve aynı zamanda güçlendirdiğini değerlendirmektedirler. (King, 1995, s.2, 15).

İnsanların yaşamlarını ve bilinçlerini derinden etkileyen dinsel dünya görüşlerinin yaydığı değerler ve imgeler, anlattığı öyküler, kadınların toplumsal konumları, rolleri ve imgeleriyle yakından bağlantılıdır (Berktay, 1995, s.17). Bu bağlamda Yahudilik, bir yaşam biçimidir ve tüm yaşamı belli silsilelerle kurallara bağlar ve hayatın nasıl yaşanması gerektiği konusunda kısıtlamalar getirir. Yahudilikte evlilik kurumunun kutsallığı, Tevrat ve onun şifahi geleneği Talmud temelinde şekillendirilir. Yahudi geleneğine göre evliliğin birliktelik ve neslin devamlılığını sağlamak olarak iki temel amacı vardır. Tevrat'ın ilk bölümlerinde Tanrı, kadın ve erkeği teşvik ederek şöyle seslenir; "Verimli olun, çoğalın, yeryüzünü doldurun ve denetiminize alın;" (Yaratılış, 1:28). Yaratılış kıssasının ikinci bölümünde ise; "Âdem'in yalnız kalması iyi değil, Ona uygun bir yardımcı yaratacağım" (Yaratılış, 2:18) ifadesiyle birlikteliğe vurgu yapılır. Yaratılış düzeninde evlilik için belirtilen amaç, Âdem ve Havva'nın hakiki birlikteliğidir, "…adam annesini babasını bırakıp karısına bağlanacak, ikisi tek beden olacak." (Yaratılış, 2:24). Ruhani anlamda bir bütün olmayı ifade eden evlilik, Tanrı'nın müdahil olduğu kadın ve erkek arasında yapılan mukaddes bir anlaşma olarak düşünülür (Kadden, 1997, s.61). Evlilik, yasal sözleşmeden daha çok ilahi otorite aracılığıyla kurulan kutsal bağ olarak görülür. Yahudi düşüncesine göre evliliğin kutsallığı ve gücü Tanrı'dan gelir. Zira Tanrı,

İsrailoğulları'yla evlidir. "Seni sonsuza dek kendime eş alacağım, doğruluk, adalet, sevgi, merhamet temelinde seninle evleneceğim"(Hosea, 2:19) ifadesiyle evlilik, Tanrı topluluğuna girmek olarak anlaşılmaktadır.

Geleneksel Yahudi toplumunda çok eşliliğe izin verilmiş, Yahudilerin dört kadınla evlenmesine kadar müsaade edilmiştir. Zira İbrahim, Yakub ve Süleyman peygamberlerin birden fazla eşi vardır. Bunun yanı sıra Yahudilerin kadın köleleriyle de evlenmeleri âdeti geçmişte vardı. (Zarean, Barzegar, 2016, s.77). Ancak tüm bu uygulamalar 1000 yılında Rabbenu Gershom tarafından Askenazi ülkelerinde yasaklanmıştır. Bugün modern toplumda hem Seferad hem de Aşkenazi Yahudileri bu yasağa riayet etmektedirler (Sherbok, 2000, s.150).

Talmud'ta evliliğin övüldüğü bekârlığın ise yerildiği görülmektedir. Evlenmemiş erkek "tam sayılmaz" yani olgunlaşmamış ve eksiktir (Yevamoth, 63a). Evliliğin bireyin gelişiminde önemli rol oynadığını belirten Hahamlar, çocuk sahibi olmayı reddeden erkekleri kınarlar (Shabbath, 31a). Geleneklere göre evlenmemiş bir erkek Yom Kippur'da *Kohen Godal* (Büyük Kâhin) olarak görev yapamaz ya da cemaate önderi olamaz (Yoma, 1:1). Evlenmek için hiçbir çaba sarf etmeyen erkek, kan döken ya da Tanrının İsrail'i huzurundan çıkarmasına neden olan kişi, ya da Tanrı'nın yolundan çıkmaya varacak kadar değersiz olan kişi olarak nitelendirilir (Zarean, Barzegar, 2016, s.76). Hahamlara göre, kadınlar evlenmemiş ve zengin olmaktansa, yoksul ve evli olmayı tercih ederler (Sotah, 20a).

Dolayısıyla kadınların evliliği, erkeklerden daha çok arzuladıklarını, hatta yalnız kalmaktansa mutsuz bir evliliğe katlanabileceklerine inanırlar (Yevamoth, 113a). Talmud'a göre saygın bir aile ahlaki değerlerin göstergesidir. Hatta iyi bir aile kurmak için kadının güzelliğinden ziyade mizacı daha önemlidir (Taanith, 26b). Uygun bir seçim yapılır yapılmaz erken evlilikler şiddetle desteklenir. Tevrat'a ilişkin emirleri ihlal etmeden ve iffetsizlik yapmadan bir baba kızına eş bulur bulmaz evlendirmelidir (Sotah, 44a).

Evliliğin gerçekleşmesi için gerekli koşullar söz konusudur. İlk olarak, evlilik hediyesi verilir, en az iki şahidin tanıklığıyla tarafların rızası alınır. Babanın onayı alınarak kız çocuğunun ergenlik çağına ulaşması gerekliliği söz konudur. Bunun yanı sıra her iki tarafın ihtiyaçları doğrultusunda belli şartlar dâhilinde isteklerine imkân verilmiştir (Kiddushin, 41a). İkinci olarak da Ketubah adı verilen, hem kocanın karısına karşı yükümlülüklerini (sadakat, hoş davranış ve ihtiyaçlarını karşılama dâhil) hem de karısının kocasına karşı yükümlülüklerini (aile saflığı ve dini kurallara uyma kanunları dâhil) ayrıntılarıyla anlatan bağlayıcı bir evlilik sözleşmesi yapılır. Evliliğin gerçekleşmesi için son olarak ise herkesin önünde kutsama duası edilir (Zarean, Barzegar, 2016, s.76).

Tevrat ve Talmud yasaları tarafından yasaklanan sayısız evlilikler vardır (Eisenberg, 2004, s.48). Hukuki yasalarda da yer alan bu tür ilişkiler evliliği geçersiz kılar. Hahamlara göre Sina Dağı'nda vahiy gelmeden önce erkeğin; annesi, babannesi, evli kadın ve teyze ile evlilikler yasaklanır. Bu sebeple Hz. İbrahim'in üvey kız kardeşi Sara

ile evlenmesine müsaade edilmiştir (Yaradılış, 20:12). Ancak daha sonra akrabalık derecelerine göre taraflar arasındaki evlilikler, Tevrat'ın Levililer kitabında (18:6-30) bildirilmiştir. Buna göre; anne, üvey anne, kız kardeş (yasal ya da evlilik dışı), üvey kız kardeş, kız torun, teyze (annenin kız kardeşi ya da babanın erkek kardeşinin eşi), gelin, yenge ve baldız ile evlilikler yasaklanmıştır. Kardeşler arasında rekabeti önlemek adına yasaklanan baldız ile evliliğe ancak karısı öldüğünde izin verilmektedir. Yetim kalan çocuklara kız kardeş kadar hiç bir kadının şefkat gösteremeyeceğini düşünen hahamlar bu evliliği övgüyle desteklemişlerdir. "Sonraki yasaklanmış evlilikler" (Yevamoth, 21a) olarak bilinen düzenlemeyle de bu yasaklar erkek torunun karısını da dâhil ederek daha da genişletilmiştir.

Yahudilikte "mamzer" ile evlilik de yasaktır (Yasanın Tekrarı 23:3). Yahudi yasalarına göre mamzer, hiçbir şekilde geçerliliği olmayan evlilikten doğan çocuktur (Kiddushin, 3:12). Özellikle zina ve ensest ilişki sonucu doğan çocuklar mamzer olarak nitelendirilir. Tevrat'a göre bir mamzer asla bir Yahudi ile evlenemez ancak iki mamzerin evliliğine izin verilir. Öte yandan bir mamzerin ailesinin işlediği suçun sonuçlarına katlanmak zorunda bırakılması katı ve ağır bir ceza olarak değerlendirilir. Fakat geleneksel anlayış bu tür cezaların caydırıcı olduğu kanısındadır. Hahamlar bir mamzerin Yahudi toplumuna daha çabuk uyum sağlaması açısından din değiştiren kimse ile evlenmesine izin vermiştir. Halakhah'ya göre Yahudi dininden başka bir dine geçmiş kimse Talmud hükmüne göre yine de Yahudi kabul edilir. Bu hüküm "Bir İsrailli günahkâr olsa da yine de Yahudi'dir" şeklinde ifade edilir (Sanhedrin, 44a). Evlilik sonucunda doğan çocukların

mamzerin soyundan ziyade inanç değiştiren kişinin soyundan geldiğine inanılır ve toplumda kabul görür (Eisenberg, 2004, s.51). Evlilikle ilgili yasaklar haricinde mamzerin bireysel statüsü hiç bir şekilde olumsuz yönde etkilenmez. Tora okumaya çağrılabilir, kamu görevlisi olabilir ve miras hakkına sahiptir. Hatta Misna, mamzerin Kohen Godal'dan daha iyi bir Tora âlimi olduğunu bildirir (Horayoth, 3:8). Rabbenu Gershom'a göre evli bir adamın ikinci bir kadınla evliliği yasaktır. Eğer böyle bir evlilik gerçekleştirilmişse ikinci evlilik geçerli kabul edilir ve taraflar boşanmaya zorlanır. Kadın boşandıktan ya da dul kaldıktan 90 gün sonra evlenebilir. Böylece önceki evliliğinden gebelik olasılığı anlaşılmış olacaktır. Yine Hahamlar bir erkeğin hamile ya da emziren bir kadınla (bebek 24 aylık olana kadar) evlenmelerini yasaklamıştır. Ancak böyle bir evlilik vuku bulursa taraflar itiraz ettiği sürece boşanma gerçekleşmez.

Yahudi geleneksel toplumunda iki aile arasında kurulmuş olan birlikteliğin devamlılığını korumak adına Levirate adı verilen evlilikler yapılır. Levirate evlilik, dul kalan kadının, kocasının erkek kardeşi ile evlendirilme zorunluluğudur. Söz konusu bu durum Tevrat'ın Yasanın Tekrarı (25/5-6) kitabında; "Birlikte oturan kardeşlerden birisi oğlu olmadan ölürse, ölenin dulu aile dışından biriyle evlenmemeli. Ölenin kardeşi dul kalan kadına gidecek. Onu kendine karı olarak alacak, ona kayınbiraderlik görevini yapacak. Kadının doğuracağı ilk oğul, ölen kardeşinin adını sürdürsün. Öyle ki, ölenin adı İsrail'den silinmesin" şeklinde ifade edilmektedir. Bu yükümlülüğü üstlenen en büyük kardeş vefat eden kardeşinin mal varlığına da sahip olur. Kitabi Mukaddes'te Levirate evliliğe en iyi

bilinen örnek Hz. Davut'un atası olarak bilinen Tamar ve Yahuda'nın hikâyesidir. Yahuda Kenanlı bir kızla evlenir ve Er, Onan ve Sela adında üç oğlu olur. İlk oğlunu Tamar ile evlendirir, fakat bir süre sonra oğlu ölür. İkinci oğlunu kardeşinin karısıyla evlenmesi ve bu yükümlülüğü (kayınbiraderlik görevini) kabul etmesi ve kardeşinin soyunu devam ettirmesi için ikna eder. Ancak ikinci oğlu da ölür. Yahuda üçüncü olgunun da kardeşleri gibi ölebileceği endişesiyle dul ve çocuksuz gelinini babasının evine gönderir. Sonunda Yahuda gelininin kılık değiştirmesi üzerine bilmeden onunla birlikte olur. Ardından Tamar hamile kalır ve Peres ve Zerah adında iki çocuğu olur. Böylece çocuklarının soyunu bilmeden kendisi devam ettirmiş olur (Yaratılış 38).

Levirate evliliği kabul etmeyen kayınbirader için "halitzah" (çarık çıkarma) düzenlenir. Kardeşinin dul karısı ile evlenmek istemeyen kayınbiraderin çarığı, ileri gelenlerin önünde kardeşinin karısı tarafından çıkarılır. Bundan böyle bu kişinin soyu "Çarığı çıkarılanın soyu" (Yasanın Tekrarı 25:10) diye bilinir. Nitekim bu olaydan sonra çocuksuz dul kadın kendi seçtiği birisi ile evlenmek için serbest kalır. Bu uygulamanın bazen dul kadını mağdur ettiği de görülmektedir. Eğer kayınbirader 13 yaşın altında ise dul kadın yetişkin olana kadar onu beklemek zorundadır, evlenmesine müsaade edilmez. Kayınbirader sağır ve dilsiz ya da akıl hastası ise, halitzah uygulamasına iştirak edebilecek kadar zihinsel yeterliliği olmadığı kabul edilir ve dul kadın "agunah" (zincire vurulmuş kadın) olur. Agunah, terk edilmiş eştir. Kadının kocası iz bırakmadan kaybolmuştur ya da ölmüş olabilir. Yine benzer bir şekilde,

kayınbiraderin yaşadığı biliniyor fakat nerede olduğu bilinmiyorsa ya da Yahudi yasalarını kötüye kullanıp usulleri uygulamayı reddediyorsa kadının durumu agunah olur. Bir müddet geçtikten sonra bu durumdaki kadınlar dul olarak addedilir fakat kocalarının öldüğünü kanıtlayamazlarsa ya da bir tanık bulamazlarsa tekrar evlenmelerine müsaade edilmez (Eisenberg, 2004, s.55).

Yahudi geleneklerinde boşanma tek taraflı olarak kadını erkeğe tabi kılmaktadır. Zira boşanma konusunda hem Tevrat hem de Talmud bu hakkı sadece erkeğe tanımaktadır (Yasanın Tekrarı 24:1). Boşanma, erkeğin kadını istemediğinde, "get" adı verilen boşanma belgesini vermesi ile gerçekleştirilmektedir. Kadın, ancak kocası öldüğünde veyahut bu boşanma belgesini aldığında serbest kalmaktadır. Aksi takdirde kocasının kayıp olduğunu ya da öldüğünü kanıtlayamayan kadın boşanamamaktadır. Çünkü Yahudi dini mahkemelerinin kocanın adına "get" düzenleme izni yoktur (Gürkan, 2008, s.176). Dolayısıyla boşanma hadisesi erkeğin insiyatifine bırakılmıştır. Talmud evli bir kadının kendi rızasıyla zina işlediği takdirde kocasının onu boşamak zorunda olduğunu belirtmektedir (Sotah, 27b). Bu süre zarfında karısı tekrar evlenmemiş olsa bile kocası onunla tekrar evlenemez. Evli kadının zina yapması İsrail Tanrı'sını bırakıp farklı tanrılara ibadet etmekle eş değer tutulmuş ve büyük suç kapsamında görülmüştür. Kadının yabancı bir erkekle ilişkisi aynı zamanda erkeğin onuruna ve mülkine tecavüz vurgusu taşımaktadır (Gürkan, 2008, 175). Tevrat yasalarına göre boşanmış bir kadın tekrar evlenip boşanır ya da dul kalırsa ilk kocası ile evlenemez (Yasanın Tekrarı 24:1-5). Kâhinlerin fahişelerle (zonah), kirletilmiş kadınlarla

(chalalah) ve boşanmış kadınlarla evlenmeleri yasaktır (Levililer, 21:7). Çünkü kâhinler kutsal sayılır ve Tanrı'ya yiyecek sunusu sunmakla görevlidirler. Bunun yanı sıra bir kâhinin kızı fahişelik yaparsa ailesini rezil etmiş olur ve cezası ölümdür.

Kutsal Kitap döneminden bu yana Yahudiliğin özünü sarstığı gerekçesi ile karışık evliliğe karşı çıkıldığı görülmektedir. Tevrat Yahudi olmayan biriyle evliliği yasaklar (Yasanın Tekrarı 7:3, Mısırdan Çıkış 34:16). İshak oğlu Yakup'u çağırarak onu "Kenanlı kızlarla evlenme" hususunda uyarmıştır (Yaratılış 28:1). Babil sürgününden sonra Kâhin Ezra sürgünden dönen Yahudilerin Tanrı'ya bağlı kalmadığını, yabancı kadınlar alarak kendi kültürlerine yabancılaştıklarını ifade ederek onlara şöyle seslenmiştir. "Siz Tanrı'ya ihanet ettiniz, Yabancı kadınlarla evlendiniz. İsrail'in suçuna suç kattınız. Şimdi atalarınızın Tanrısı RAB'a suçunuzu açıklayın. Çevrenizdeki halktan ve yabancı kardınlardan ayrılın" (Ezra 10:10-11). Bunun üzerine yabancı kadınlarla evli olan hatta bu evliliklerden çocukları olan pek çok Yahudi eşlerini kovacaklarına dair söz vermişlerdir (Ezra 10: 19-20). Aynı şekilde peygamber Yeşu ve Nehemya'nında "Yabancılara kız verip kız almayacaksınız" hususundaki uyarıları Tevrat'ta (Nehemya 13:25) yer almaktadır.

Yahudi yasalarına göre, karışık evliliklerden doğan çocukların durumunu sadece annenin kimliği belirlemektedir (Yevamoth 23a). Eğer anne Yahudi, baba değil ise çocuklar her bakımdan Yahudi kabul edilir. Eğer baba Yahudi anne Yahudi değilse çocuklar Yahudi kabul edilmezler. 1983'te Reform hareketi bu gelenekle bağlarını kopartmış

resmi olarak baba soyu prensibini benimsemiştir. Yahudi toplumu içinde kaybolması muhtemel insanlara meşruiyet duygusunun kazandırılması ve Yahudi tanımının genişletilmesi ile demografik düşüşün önüne geçilmesi hedeflenmiştir (Eisenberg, 2004, s.56). Karışık evlilik hususunda mezhepler arası ayrılıklar mevcuttur. Ortodoks Yahudilik yabancı ile evlenen bireyin topluma yabancılaşma olasılığından dolayı hiç bir şekilde karışık evliliği onaylamamaktadır. Muhafazakâr Yahudilik, evliliğe karşı çıkmamasına rağmen evli çiftlerin eğitim alarak Yahudi olmayan bireyin Yahudiliğe geçmesini ve bu evlilikten doğacak çocukların Yahudi inancına göre yetişmesini desteklemektedir. Ortodoks ve Muhafazakâr Yahudilik dinler arası evlilik düzenlemezken, Reformist Yahudilik ya da Yeniden Yapılandırmacı Yahudilikte dinler arası evliliği düzenleyecek olan haham bu evlilikten doğacak olan çocuğun bir Yahudi olarak yetiştirilmesinin sözünü ister (Karesh, Hurvitz, 2006, s.229).

Tevrat ve Talmud hükümlerine dayanan geleneksel Yahudilikte evlilik ve boşanma yasaları, kadına yönelik olumsuz bir algıya ve erkeğe pozitif ayrımcılık tanıyan asimetrik cinsiyet anlayışına sahip olduğunu göstermektedir. Evlilik Tanrı'nın düzenlendiği bir kurum olması itibarıyla dini bir hüküm olarak kabul edilmektedir. Evlilik ve boşanma hadiseleri cinsiyet eşitliğini sağlamaktan ziyade erkek üstünlüğüne öncelik verilerek toplumun devamlılığını esas almaktadır. Neslin devamı ve temel insani ilişkiler olarak değerlendirilen evliliğe ilişkin kurallar Tevrat'ın şifahi geleneği Talmud'ta da belirtilmesi bu kuralları daha da güçlendirmiştir. Yahudi geleneklerinde evlilik müessesinde kadının kaderi kendi elinde olmamakla birlikte kadın

pasif katılımcı konumundadır. Kadının evli ya da boşanmış olsa da kendi kocasını seçme özgürlüğü yoktur ya da kadın kocası tarafından boşanmadan terk edilmiş ise yeniden evlenememektedir. Dolayısıyla boşanma işlemi tamamen erkeğin insiyatifine bırakılmıştır.

Araştırmanın sonuçlarına bakıldığında geleneksel Yahudi dini öğretilerinin ve kutsal metinlerindeki evlilik ve boşanmaya ilişkin ifadelerin toplumsal cinsiyet eşitliği açısından ataerkil ve erkek merkeziyetçi yaklaşımlar sergilediği, çelişkili ve kadının ötelendiği bir toplumsal cinsiyet düzeni içerdiği değerlendirilmektedir.

KAYNAKLAR / REFERENCES

Berktay, F. (1995). *Tek Tanrılı Dinler Karşısında Kadın*, İstanbul: Metis Yayınları.

Biale, R. (1997). *Women and Jewish Law*, New York: Schocken Books.

Bolich, G. G. (2007). *Conversing on Gender*, Raleigh: Psyche's Press.

Eisenberg, R. L. (2004). *Jewish Traditions: A JP S Guide*, Philadelphia: Jewish Publication Society.

Gürkan, S. L. (2008). *Yahudilik,* İstanbul: İsam Yayınları.

Kadden, B. B. & Kadden, B. *Teaching Jewish Life Cycle*, A.R.E. Publishing, Colorado, 1997.

Karesh, S. E. & Hurvitz, M. (2006). *Encyclopedia of Judaism*, New York: Infobase Publishing.

King, U. (1995). Religion and Gender, Oxford: Blackwell Publishers.

Klein, I. (1992). *A Guide to Jewish Religious Practice*, New York: KTAV Publishing House.

Robinson, G. (2000). *Essential Judaism: A Complete Guide to Beliefs, Customs and Rituals*, New York: Pocket Books.

Sherbok, D. C. (2000). *Messianic Judaism*, London, New York: Continuum.

Zarean, M. Barzegar, K. (2016). *Marriage in Islam, Christianity, and Judaism,* Religious Inquiries, Vol. 5, No. 9, June pp. 67-80.

BÖLÜM 15

YAHUDİLİKTE MESİH ANLAYIŞI

Dr. Öğr. Ü. Özlem TOPCAN

Akdeniz Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Antalya, Türkiye
ozlemtopcan@akdeniz.edu.tr.

GİRİŞ

İbranice *mashi'ah* sözcüğü "yağlamak", "yağ ile ovulmuş" anlamına gelmektedir. Bu tabire ilk kez Levililer 4:3-5'te "meshedilmiş kâhin" şeklinde rastlanmaktadır. Aslında bu tabir ilk zamanlarda kâhinler, peygamberler ve krallar gibi ilahi bir misyonu üstlenen kişiler için kullanılmaktadır. Fakat Kral Davut'a verilen sözden sonra[1] Davud hanedanlığı özel olarak seçilmiş olarak kabul edilmiştir.[2] Daha sonrasında, Krallığın dış güçler tarafından tehdit edildiği dönemde Yeşaya ve Yeremya peygamberler Davud'un soyundan bir kral geleceğini ve Yahudilerin ihtişamlı bir krallık süreceğine dair kehanette bulunmuşlardır. Birinci Mabed döneminde Yahudilik Messianik bir din değildir ve Mesih kavramının kurtarıcı ifadesi, "günlerin sonu" olarak düşünülen Babil sürgününden sonra gelişmeye başlamıştır.[3]

Mesih inancı Yahudilikte önemli bir yere sahiptir. Yahudi toplumunda tarihi süreç içinde bulundukları şartlara göre Mesih kavramının farklı anlamlar kazandığı görülmektedir. M.Ö 586 Babil sürgünü ve Romalıların Kudüs'ü işgal edip M.S. 70 Süleyman Mabedi'ni yıkmaları Mesih inancını biraz daha kuvvetlendirmiştir. Kral Davud soyundan bir kurtarıcının gelip onları kutsal topraklara götüreceği ümidiyle yaşamışlardır. Yahudilikteki Mesih inancının kaynağı hakkında pek çok görüş bulunmakla birlikte tam olarak ne zaman ve

---

[1] II. Samuel 7:12-13.
[2] II. Samuel 22:51; Mezmurlar 89:35.
[3] Enycyclopaedia Judaica. (2007). "*Moses*", Jerusalem: Keter Publishing House, II. Edition, vol. 14, s. 522.

nasıl doğduğu konusunda bir fikir birliğine varılamadığı anlaşılmaktadır.

Mesih İnancının Kaynağına İlişkin Görüşler

Yahudilikteki Mesih inancının kaynağı hakkında çeşitli görüşler mevcuttur. Mesih inancının kökenini Mısır ve İran inanışlarına bağlayanlar olduğu gibi Yahudiliğin kendi içinden geliştiğini savunan görüşler de vardır. Bir görüşe göre; Mesih inancı ilk defa Sümerlilerde doğmuş, Babillerde ve Mısırda gelişmeye başlamış ve buradan iki koldan dünyaya yayılmıştır. Mesih inancının izlerini Sümerlerde ve Babillerde gören bu görüşün temsilcisi Alfred Jeremias, Mesih inancının doğuşunun diğer dinlerdeki bağlantılarıyla ilgili çalışmalar yapmıştır. Mezopotamya kültüründe yaygın olan inanca göre; zaman günden güne kötüleşecek, günahlar dünyayı saracak, halkın beklediği kurtuluşu ise Tanrının kendisi veya göndereceği bir hükümdar gerçekleştirecektir.

Jeremias'a göre bu inanç M.Ö 2000 yıllarında Mısır'ı etkilediği oradan İsrailoğulları'na, Babil'den İran'a, İran'dan Hindistan'a ve Budizm yoluyla Çin'e kadar gitmiştir.[4] W. Stark ise; mevcut görüşe tezat teşkil etmemekle birlikte Mesih inancının Yahudiliğe Mısır'dan ziyade Mecusilikten geçtiğini iddia etmektedir. Stark'a göre Mecusilikteki Mesih inancı Yahudiliğe aynen geçmemiştir. Bu inancın ilk unsurları Yahudiliğin içinde zamanla gelişmiştir. Jeremias'in Yahudilikteki Mesih inancının kaynağı görüşüne Hugo Gressmann

---

[4] Ekrem S. (2011). *Din Fenomenolojisi*, Isparta: Fakülte Kitapevi, s. 351.

Yahudiler ilk hükümdar tasavvurlarını Amurilerden almış bu düşünce son hükümdar tasavvurunu oluşturarak Yahudiliğin içindeki Mesih inancını meydana getirmiştir şeklinde yorum getirmektedir.

Martin Rehm, Lorenz Durr ve H.J. Schoeps'e göre ise; Yahudilikteki Mesih inancı kendi içinde, kendi tarihi, psikolojik ve sosyolojik şartlarına göre doğmuş, gelişmiş ve diğer dinlerin tesiri olmamıştır. Yahudiliğin Kral Davut özleminden ve Tanrının ona hükümdarlığının ebedi olacağı şeklindeki vaadinin gelecekte gerçekleşeceği ümidinden doğmuştur.[5]

Yahudilikte Mesih, bakire bir kızdan doğacak, ismi "Immanuel / Tanrı Bizimle" olacak ve Davud soyundan gelecektir.[6] İlahi nitelikte olan bu Mesih, Tanrı gücünü taşıyan bir kişiliğe sahip olacak ve Tanrı Yahve'nin temsilciliğini yapacaktır. Yahudi peygamberleri tarafından geleceği iddia edilen Mesih'in ilahi ve cismani iki yönü bulunacaktır. İlahi Mesih Tanrı'nın hizmetkârı olmakla birlikte Tanrı'nın ruhunu benliğinde taşıyacaktır. Mesih insani tabiata sahiptir ancak meshedildiğinden dolayı kutsal bir güce kavuşmuştur. Tanrının özel lütfuna sahiptir ve yeryüzündeki vekilidir.[7] O sadece Tanrı tarafından seçilmiş değil aynı zamanda O'nun oğludur.[8]

---

[5] Ekrem S. (2011). s. 352.
[6] Yeşaya 7:14.
[7] Abdurrahman K. (2010). *Dönmeler Tarihi*, Ankara: Berikan Yayınevi, s. 105.
[8] I.Samuel 10:6, "RAB'in Ruhu senin üzerine güçlü bir bicimde inecek. Onlarla birlikte peygamberlikte bulunacak ve başka bir kişiliğe bürüneceksin.", I. Samuel 15:13 "Saul kendisine gelen Samuel'e, "RAB seni kutsasın! Ben RAB'bin buyruğunu yerine getirdim" dedi.", Mezmurlar 2:7 "RAB'bin bildirisini ilan edeceğim: Bana, "Sen benim oğlumsun" dedi, Bugün ben sana baba oldum."

Yahudilere göre Musa peygamber tahminen M.Ö XIII. yüzyılda İsrailoğulları'nı kölelikten ve Mısır'ın zulmünden kurtararak millet haline getirmiştir. İsrailoğulları'nı ataları İbrahim'e vaat edildiği üzere Kenan topraklarına (Arz-i Mev'ud) götürmek istemiş ancak ulaşmadan vefat etmiştir. Yerine geçen Peygamber Yeşu önderliğinde Kenan ülkesinin büyük bir kısmı fethedilmiş ve Yakub'un on iki oğlunun devamı olan on iki kabile arasında paylaştırılmıştır. Yeşu'nun ölümünden sonra hâkimler, krallar ve rahipler tarafından yönetilen İsrail kabileleri yerleşik düzene geçmiştir.[9] İsrail oğullarının diğer milletler gibi kral ile yönetilmek istemeleri sonucunda, Tanrı'nın iradesi doğrultusunda önce Bünyamin soyundan gelen Saul, ilk İsrail kralı olmuş daha sonra Yehuda soyundan gelen Davud (David M.Ö. 1013-973) İsrail kralı olmuştur. Savaşçı ve stratejik özellikleriyle öne çıkan Kral Davud birçok fetihler gerçekleştirmiş, güneydeki Yehuda kabilesi ve kuzeydeki kabileleri tek bir merkez etrafında toplamış, Kudüs'ü fethedip krallığın merkezi yapmıştır. Fakat Tanrı'ya Mabed inşa etme görevini oğlu Süleyman gerçekleştirmiştir. Krallığın güçlendiği bu dönem İsrail tarihinin altın çağı olarak hafızalara kazınmıştır.[10] Aynı zamanda Tanrı İsrail oğulları ile olan ahdini Kral Davut ve Kral Süleyman zamanında yenilemiş ve soylarını kutsamıştır.[11]

---

[9] Francine K; Josy E. (2011). "*Yahudi Kaynaklarına Göre Yahudilik*" Din Fenomeni, der; Mehmet Aydin, Konya, s. 98, 129.
[10] Saime L. G. (2008), *Yahudilik*, İstanbul: İsam Yayınları, s.23.
[11] II. Samuel. 7.

Süleyman'ın vefatından sonra krallık güneyde Yehuda ve kuzeyde İsrail olmak üzere ikiye ayrılmıştır. Önce on kabilenin yer aldığı kuzeydeki İsrail Krallığı, Asurlular tarafından MÖ.721'de yıkılmış, sonra da Yehuda Krallığı Babiller tarafından MÖ. 586'da yıkılmıştır. Mabed tahrip edilmiş ve Yahudiler sürgün edilmiştir.[12] Süleyman Mabedi'nin yıkılması ve Yehuda halkının seçkin kesiminden oluşan büyük bir kesimin yarım asır esaret hayatı yaşaması, Yahudi tarihinin ilk büyük sürgünü ve en önemli hadisesidir. Meshedilmiş kral yani mevcut lider anlamını ihtiva eden Mesih kavramı, I. Mabedin yıkımından sonra gelecekte Yahudileri kurtaracak, bozulan düzeni yeniden kuracak, dünyaya adalet getirmesi beklenen kurtarıcı fikrine dönüşmüştür.[13]

Yahudiler yıllar süren Babil esaretinden İran imparatorunun yardımıyla kurtulmuştur. M.Ö. 332 yılında Büyük İskender'in istilasına kadar, İran kontrolünde kalmış ve imparatorun yardımı ile Mabedi yeniden inşa etmişlerdir. M.Ö 157'de siyasi ve dini açıdan bağımsız bir Yahudi devleti kurmuşlardır. Bu devlet ise, M.S 70 yılında Romalıların egemenliği ve Mabedin tahribi ile son bulmuştur. Böylece Yahudiler, 1948 yılı sonlarına kadar sürgünde ve yabancı hâkimiyeti altında yaşamaya mahkûm olmuşlardır.[14]

---

[12] Abdurrahman K; Günay T; Mehmet A. K. (2011). *Dinler Tarihi*, Ankara: Berikan yayınevi, s 293.
[13] *The Black Companion to Judaism*. (2003). Ed. Jacob Neusner, Australia: Blackwell Publishing, s. 249.
[14] Abdurrahman K. (2010), s. 107.

Roma'nın Kudüs'ü işgali ve ikinci Mabedin yıkılması ile kurtarıcı Mesih fikri daha da kuvvetlenmiştir. Davud Krallığının devamına yönelik kurtuluş fikri peygamberlere atfedilen kitaplarda ve Apokriflerde[15] dile getirilmiştir. *"İşte Davut için doğru bir dal çıkaracağım günler geliyor"* diyor Rab. *"Bu kral bilgece egemenlik sürecek, ülkede adil ve doğru olanı yapacak. Onun döneminde Yehuda kurtulacak, İsrail güvenlik içinde yasayacak."*[16]

Kutsal Kitap literatüründe de Mesih'in niteliği ve görevine yönelik farklı özellikler bulunmaktadır. Örneğin II. Mabed döneminde yazılan Zekeriya kitabında "baş kâhin"[17] ve "kral"[18] seklinde iki ayrı Mesihi figür betimlenmektedir. Mesih inancı II. Mabed döneminde yaşamış Ölü Deniz topluluğunu da derinden etkilemiştir. Gelecekteki toplumun merkezi olacaklarına inanan bu topluluk "Işığın Prensi (Mesih Figürü)" ile "Karanlığın Meleği" arasında kesin sonuç verecek bir savaş olacağına inanmaktaydı. Kurtarıcının geleceğine dair özlemlerini yansıtan ziyafetler verirlerdi. Ulusal kurtuluş ile birlikte ilahi yargı gününün önemini belirtirlerdi.[19] Yoğun bir Mesih inancına sahip olan bu Ölü Deniz topluluğunun bulunan eski "Ölüdeniz Yazmalarında" kâhin ve kral figürlerinin yanı sıra ahir zaman

---

[15] Tevrat'a dâhil edilmemiş ve İkinci Mabed döneminde yazılmış dinsel metinler.
[16] Yeremya 23:5-6.
[17] Zekeriya 6:13 "Evet, RAB'bin tapınağını kuracak olan odur. Görkemle kuşanacak, tahtında oturup egemenlik sürecek. Tahtında oturan kâhin olacak. İkisi arasında tam bir uyum olacak."
[18] Zekeriya 9:9 "Ey Siyon kızı, sevinçle coş! Sevinç çığlıkları at, Ey Yeruşalim kızı! İşte kralın! O adil kurtarıcı ve alçak gönüllüdür. Eşeğe, evet sıpaya, Eşek yavrusuna binmiş sana geliyor!"
[19] Enycyclopaedia Judaica, (2007). s. 523.

peygamberliğinden de bahsedilmektedir. Ölüdeniz Yazmalarının ihtiva ettiği "Üç Mesih Figürleri" ideal Yahudi devletinin kâhinlik, krallık ve peygamberlik şeklindeki üç temel fonksiyonuna karşılık gelmektedir. İsa'nın oğlu olarak tanımladıkları doğaüstü kurtarıcı kavramı Yahudi inancının yanı sıra ilk Hıristiyan topluluklarını da etkilemiştir. İsa ile bütünleşen kral, kâhin ve peygamber figürleri kadim Yahudi ve Hıristiyan cemaati Ebionitlerin teolojik kavramlarında yansıtılmıştır. Eski Ahit'in eskatolojik kral imasından dolayı Yahudilikteki Davut Mesih inancı diğer iki figürü geri planda bırakmıştır.[20]

Yahudiler İsa peygamber ile ilgili yapılan Mesih iddialarını kabul etmemişlerdir. Onlara göre İsa, onları esaretten kurtarıp politik bir bağımsızlık getirmemiş ve peygamber Yeşaya'nın tarif ettiği dünya barışına öncü olamamıştır. "RAB uluslararasında yargıçlık edecek, birçok halkın arasındaki anlaşmazlıkları çözecek. Sonrasında insanlar kılıçlarını çekiçle dövüp saban demiri, mızraklarını bağcı bıçağı yapacaklar. Ulus ulusa kılıç kaldırmayacak. Savaş eğitimi yapmayacaklar."[21] Bundan bir yüzyıl sonra 135 yıllarında Yahudilerin Romalılara karşı isyanını bizzat kendisi idare etmiş olan karizmatik lider Bar Kokhba'nın, krallık iddiasında bulunmamasına rağmen Mesih olarak geldiğine inanmışlardır.[22]

---

[20] The New Encyclopedia Of Judaism. (2002). der. Geoffrey Wigoder, New York: New York University Press, vol.14, s. 111.
[21] Yeşaya 2:4.
[22] Ronald L. E. (2004). *Jewish Traditions: A JP S Guide*, Philadelphia: Jewish Publication Society, s. 620.

Ortaçağda Mesihi düşünce İbrani literatürünün yanı sıra o dönemde yaşanan tecrübelerin ve fikirlerin ürünü olmuştur. Filistin'deki Bizans yönetiminin son yılları, 6. yüzyılın ve 7. yüzyılın başlarında Ortadoğu politikasındaki büyük değişiklikler, özellikle Bizans ve Persler arasında süregelen savaşlar, ortaçağ Messianik düşüncesinin şekillenmesinde önemli rol oynamıştır. Bu dönemde Mesih konusu üzerine yazılmış en önemli eserlerin başında ibrani ve arami alfabeleri ile yazılmış Zebur (Book of Zerubbabel) gelmektedir. Bu eserde Davud soyundan gelen Zebur (Zerubbabel), Mesihi dönemde ve Ahir zamanda olacaklara ilişkin tasavvurunu dile getirir. Bu esere göre, Roma'nın şeytan kralı Armilus tüm dünyayı fethedecek, Roma'nın geleneksel düşmanlarını mağlup edecek, özellikle Persleri ve tüm dünyayı kendi dini altında toplayacaktır. Yahudilerin dışında tüm dünya ona inanacak, onu fetihçi ve bir Tanrı olarak görecektir. Hephzibah isimli bir kadının desteğiyle ilk etapta Yusuf oğlu Mesih bu canavara meydan okuyacak tüm Yahudileri Yeruşalim ve Filistin'de toplayacak ancak Armilus onu mağlup edip öldürecektir. Daha sonra Hephzibah'in oğlu, Davud soyundan Mesih ortaya çıkıp Armilus'un üstesinden gelecek ve Mesihi dönem başlayacaktır. Zengin bir betimlemeyle yazılmış bu eserin Perslere karşı büyük zaferler kazanmış Bizans fetihçisi Heraclius'un etkisi altında yazıldığı şeklinde yorumlanmaktadır. Apokaliptik literatürün en önemli eserlerinden biri olan "Otot Mashi'ah" (The Signs of the Messianic Age) Mesihin görünmesine yakın belirtileri tasvir eden 10 olaydan

bahsetmektedir. Bu literatür Ortaçağ Yahudileri üzerinde muazzam etkiye neden olmuştur.[23]

Mesih inancı, Ortaçağın en önemli Yahudi düşünürü Musa İbn Meymun'un (Maimonides) tespit ettiği ve Yahudilerin bugüne kadar önem verdiği 13 İman Prensibi içinde yer almaktadır. İbn Meymun'a göre Mesih, olağanüstü zihinsel yetenekleri olan, "çok üstün bir peygamber" olarak tüm Yahudilere örnek olacaktır. Bir fani olarak Mesih, kendisinden sonra yönetecek bir hanedanlık kuracak ve bu dönemde evrenin tüm yasaları muhafaza edilecek böylece ruhların ve bedenlerin sınırlı bir süre için tekrar bir araya geleceği yeni bir diriliş olacaktır.[24] Özellikle Mesianik dönemde İsrail'in başka uluslar tarafından ezildiği dönem bitecek, dünyanın dört bir yanında bulunan sürgünler kutsal topraklara geri dönecek, tam bir sosyal adalet ve barış sağlanacak, insanlık Tanrı'yı evrenin tek yöneticisi olarak kabul edecektir. İbn Meymun'a göre Messianik dönemin amacı İsrail'in diğer uluslara siyasi üstünlük sağlamasından ziyade gelecek çağa (*olam ha-ba*) kendilerini hazırlayabilmek için Tevrat öğretisinin özgür bir ortamda ihyası şeklindedir.[25]

Yahudiler diğer milletlerin boyunduruğu altında ezildikçe Mesih bekleyişleri daha da artmış ve bu özlem onlarda Ahir Zaman'ın çok yakın olduğu inancını güçlendirmiştir. Kurtarıcı umudu; *"Tanrı, sizin sağlığınızda, sizin günlerinizde ve bütün İsrail Evi'nin yaşadığı*

---

[23] The New Encyclopedia Of Judaism, (2002). s. 113.
[24] Enycyclopaedia Judaica. (2007). s. 523.
[25] Nicholas De L. (2010). *An Introduction To Judaism*, New York: Cambridge University Press, s. 198.

sırada, çabuk ve yakın zamanda Devletini kursun," şeklinde dualarına da yansımış ve daima canlı kalmıştır. Her Yahudi Tanrı'nın kendi öz ulusunu bir gün tekrar eski ihtişamlı günlerine kavuşturacağı günü beklemektedir. Bu ümit, dualar, ilahiler ve dini edebiyatla günden güne kuvvetlenmiş, çekilen eziyetlerin sona ermesi için Mesih bekleyişleri de artmıştır. Bu ümidin gerçekleşmesi için dini bütün Yahudiler her gün şöyle dua eder:

> "Kurtuluşumuz için çal büyük boruyu,
> Sürgünleri toplamak için aç bayrağını
> Önceleri nasılsa öyle getir yargıçlarımızı
> Ve öğüt verenlerimizi eskiden olduğu gibi…
> Yoldan çıkanların kalmasın ümidi,
> Zulmün devletini de yok et çabucak…
> Acı Yahve, Tanrı'mız Yeruşalim'e, kendi şehrine,
> Ve Siyon'a, şanının yuvasına,
> Ve Davut soyunun krallığına, gönder artık adaletinin MESİH'ini."[26]

Kabala tasvirlerine göre Mesih bir beşerdir. 13. yüzyılda ortaya çıkan Yahudi mistisizmi Kabala'nın en önemli eserleri arasında yer alan Zohar'a göre Mesih Aden Bahçesi'nde ikamet ettiği Kuş Yuvası'ndan (Ken Tsippor) çıkarak ilk olarak Galilee ülkesinde görülecektir. Bazı Kabalistler ise, Mesih'in ruhunun Adam Kodman'a (Kabala öğretilerinde ilk çağlara ait insan) ait olduğunu ve bu ruhun Mesih'ten önce ilk olarak Kral Davut'a nakledildiğini ileri sürmektedirler. Adam

---

[26] Hayrullah O. (2000). *Musa ve Yahudilik*, İstanbul: Remzi Kitabevi, s. 359.

kelimesindeki üç İbranice harfin –alef, dalet, mem- bu kelimeyi ifade ettiği şeklinde yorumlanmaktadır. Mesih olağanüstü güçlere sahip olacaktır. Mesianik dönem öncesinde zamanın daha yavaş ilerleyeceği ve evrenin yapısında temel değişikliğin olacağı bin yıllık zaman diliminde ortaya çıkacaktır. Adını Yahudi bilgini ve mistiği Rabbi Isaac Luria'dan alan Lurianik Kabalasında ise Mesianik dönemin bir "yeniden yapılanma süreci" olacağı ve dünyanın uyum içinde bulunacağını vurgulanmaktadır.[27] Buna göre her bireyin yaptığı iyi ya da kötü ameller Mesihi dönemi hazırlayan kurtuluş sürecini ya hızlandıracak ya da sekteye uğratacaktır. Mesih'in gelişi bireyin kendini kötü amellerden alıkoymasına ve dünyadaki kargaşa ortamının düzeltilmesi yönündedir.[28] Yahudilerin İspanya'dan sürülmesi, dünyanın düzeltilmesi ve eskatolojik kurtuluş öğretisini temel alan Lurianik Kabala, Mesihi dönemin gerçekleşmesi sürecinde bireylere özel bir misyon yüklemek suretiyle, sürgün tecrübesine ve Mesihi beklentiye yeni bir mistik boyut kazandırmış ve Mesihi-mistik hareketlerin doğuşuna zemin hazırlamıştır.[29]

1492'de İspanya'dan kovulma hadisesi gibi felaket dönemlerinin vuku bulduğu sıralarda Yahudi bilginleri Mesih'in geleceği tarihi saptamak için Kutsal Kitap'taki metinlerin sayısal değerlerine ilişkin hesaplamalar yapmışlardır. Tüm Yahudi tarihi boyunca sahte Mesianik hareketler ortaya çıkmıştır.[30] Özellikle 13. yüzyıldan

---

[27] Enycyclopaedia Judaica. (2007). s. 523.
[28] Nicholas De L. (2010). s.198.
[29] Saime L. G. (2008). s.120.
[30] Enycyclopaedia Judaica. (2007). s. 523.

itibaren Kabalist Mesihlerin ortaya çıktığı görülmüştür. Sırasıyla 13. yüzyılda Abraham Abulofya, 14. yüzyılda Aser Lemmlein, Niseim Ben Abraham, David Reubeni, Izak Luria, 16. yüzyılda Samuel Molto ve son olarak da 17.yüzyılda İzmirli Yahudi Sabatay Sevi Mesihlik iddiasında bulunmuştur.[31]

Modern Ortodoks Yahudi geleneğine göre Mesih inancı, sürgündeki Yahudilerin atalarının topraklarında bir araya geleceği, tüm dini görevlerini yerine getirebilecekleri ve hatta Yeruşalim Mabedinde kurban ritüelini uygulayabilecekleri bir dönemi ifade etmektedir. Ortodoks görüşe tezat teşkil eden 19. yüzyıldaki Klasik Reform Yahudiliği ise Mesih'i bir insan olarak kabul etmeyi reddetmektedir.[32] Kurtarıcı Mesih figürünü reddeden Reformist Yahudilik, tüm insanlığın durumunun süreç içinde düzelmesi ve dünyada barışı sağlayacak evrensel nitelikli Mesihi çağa vurgu yapmış[33] ve 1885 Pittsburgh Platformunda, Yahudi Mesianizmi'ni, evrensel bir gelişme ve adalet hareketi olarak tanımlamıştır. Böylece İsrail'deki Yahudi dini ve ulusal yaşamın yeniden yapılanacağı vurgulanmıştır. Ancak Hitler ideolojisi Nazizm, insanlığın mükemmelleşmesi idealini yıktığından dolayı 1937 Columbus Platformu, Mesianik Hedefi, Yahudi vatanının, Tanrı'nın Krallığının, uluslararası kardeşliğin ve barışın kurulması olarak tanımlamıştır.[34] Öte yandan Yeniden Yapılanmacı Yahudiliğin kurucusu Mordecei Kaplan, Yahudilere

---

[31] Abdurrahman K. (2010). s.119.
[32] Enycyclopaedia Judaica. (2007). s. 523.
[33] Saime L.G. (2008). s.119.
[34] Enycyclopaedia Judaica. (2007). s. 524.

Sorular (Questions Jews Ask, 1956) adlı eserinde yarı tanrısal ya da bir beşer varlığın Mesih olarak gönderileceğine artık inanmadıklarını ifade etmiş ve bu kavramı dua kitaplarından çıkarmıştır.[35] Ultra-Ortodoks olarak adlandırılan Habad Akımı'nın bir kolu olan Lubavicer grubu ise 1994 yılında ölen son liderlerini beklenen Mesih ile özdeşleştirerek Mesihi dönemin onunla başlamış olduğuna inanmakta ve modern İsrail devletini de bu dönemin bir parçası olarak görmektedir.[36]

Sürgün sonrası dönemde ortaya çıktığı kabul edilen İsrail eskatolojisi[37], İsrail'in seçilmişliği ve vaat edilmiş topraklarda tekrar dini ve siyasi egemenliğin kazanılması vurgusuna dayanmaktadır. Buna bağlı olarak milli bir diriliş ve beklenen kozmik değişimler şeklinde anlaşılmaktadır. Nitekim peygamberler kitaplarında yer alan Davut Krallığı'nın devamı ve Davut soyundan gelecek olan lider fikri Mesihçilik inancını besleyen en önemli temalardan biridir.[38] Eskatolojik kehanetlerde insanın kökten değişmesi ve yeni bir varoluş

---

[35] The New Encyclopedia Of Judaism. (2002). s. 115.
[36] Saime L.G. (2008). s.120.
[37]Eskatoloji (Yunanca έσχατος yani "son" sözcüğünden) teoloji ve felsefenin bir bölümüdür. İnsanlığın nihai kaderi veya dünya tarihini sonuçlandıran olaylar, daha kaba bir tabirle *dünyanın sonu* ile ilgilenir. Birçok din, öğreti veya kültte dünyanın sonu gelecekte olacak bir olay olarak kutsal metin, mit veya folklorda belirtilir. Daha geniş bir açıdan, eskatoloji Mesih, Mesih Çağı, ahiret ve ruh gibi konuları da kapsayabilir. www.wikipedia.org 26.04.13.
[38] Saime L.G. (2008). s.103.

umudundan ziyade yeni bir çağ ve dolayısıyla yeni bir düzen beklentisi söz konusudur.[39]

Yahudilikte Mesih anlayışının ne olduğu konusunun irdelenmesiyle ortaya çıkan sonuç, Mesih kavramının Yahudilikte çok köklü bir inanç olduğu, Yahudi iman esaslarının temel unsurlarından birini teşkil ettiğidir. Yahudiler, Davud ve Süleyman peygamberler zamanında altın çağlarını yaşamış ve bu ihtişamlı krallığın özlemi, Mesih dönemi fikrini besleyen faktörlerin başında gelmiştir. Gerek Babil sürgünü gerekse Romalıların Kudüs'ü işgal edip Süleyman Mabedini yıkmaları onları Mesih inancına daha da sürüklemiştir. Bir gün Davud peygamber soyundan birisinin gelip Yahudileri yaşadıkları acılardan kurtaracağı ve kutsal topraklara götüreceği ümidiyle yaşamışlardır. Mesih kavramının kurtarıcı ifadesi Babil sürgününden sonra gelişmeye başlamıştır. Yahudilerin tarihsel süreç içinde bulundukları konum itibariyle çoğu zaman Mesih dünyanın çeşitli yerlerine dağılmış Yahudileri toplayacak, politik ve maddi imkânı sağlayacak büyük bir kral ve güçlü bir kurtarıcı olarak düşünülmüştür. Yahudilerde Mesih umudu daima canlı kalmıştır. Bunu dualarına, ilahilerine ve edebiyatlarına da yansıtmışlardır.

Gelinen noktada Mesih inancı mezhepler arasında farklılık göstermektedir. Ortodoks kesim Mesih dönemine inanarak ve O'nu beklemeye devam etmektedir. Yeniden Yapılanmacı Yahudi kesim ise, mevcut durumda Mesih'in gelişini beklemeyi reddetmiş ve bu

---

[39] Mircea E. (2000). *Dinsel İnanışlar Ve Düşünceler Tarihi*, Gotama Budha'dan Hıristiyanlığın Doğuşuna, İstanbul: Kabalcı yayınevi, s. 293.

kavramı dua kitaplarından çıkarmıştır. Habad Akımı'nın bir kolu olan Lubavicer grubu ise Mesihi dönemin mevcut İsrail devletinin de kurulmuş olduğu şimdiki dönemde başlamış olduğuna inanmaktır. Öte yandan; beklenen kurtarıcı Mesih inancı nedeniyle tarihte pek çok sahte Mesih'in de ortaya çıktığı da görülmüştür.

KAYNAKLAR

De Lange, Nicholas. (2010). *An Introduction To Judaism*, Cambridge, New York: University Press.

Eliade, Mircea. (2000). *Dinsel İnanışlar Ve Düşünceler Tarihi*: *Gotama Budha'dan Hıristiyanlığın Doğuşuna*, İstanbul: Kabalcı yayınevi.

Enycyclopaedia Judaica. (2007). Keter Publishing House, Jerusalem, II. Edition, vol. 14.

Gürkan, Saime Leyla, (2008). *Yahudilik*, İstanbul: İsam Yayınları.

Kaufmann,Francine, Eisenberg, Josy. (2011). "*Yahudi Kaynaklarına Göre Yahudilik*" *Din Fenomeni*, der; Mehmet Aydın, Konya.

Küçük, Abdurrahman. Tümer, Günay. Küçük, Mehmet Alparslan. (2011). *Dinler Tarihi*, Ankara: Berikan yayınevi.

Küçük, Abdurrahman. (2010). *Dönmeler Tarihi*, Ankara: Berikan Yayınevi.

The Black Companion to Judaism (2003), ed. Jacob Neusner, Australia: Blackwell Publishing.

Örs, Hayrullah. (2000). *Musa ve Yahudilik*, İstanbul: Remzi Kitabevi.

Ronald L. Eisenberg. (2004). *Jewish Traditions: A JP S Guide*, Philadelphia: Jewish Publication Society.

Sarıkçıoğlu, Ekrem. (2011). *Din Fenomenolojisi*, Isparta: Fakülte Kitapevi.

The New Encyclopedia Of Judaism, (2002). ed. Geoffrey Wigoder, New York: New York University Press, vol.14.

BÖLÜM 16

OLASI BİR İRAN İÇ SAVAŞI'NIN TÜRKİYE'YE ETKİLERİ VE TÜRKİYE'NİN STRATEJİSİ[1]

Yunus Emre SARAÇ*

*Pamukova Cumhuriyet Savcısı, Güvenlik Stratejileri ve Yönetimi Yüksek Lisans Öğrencisi emresaracy@gmail.com, orcid.org/0000-0003-2742-6477

Prof. Dr. Mehmet Emin SÖNMEZ**

*Gaziantep Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Coğrafya Bölümü, eminsonmez@gantep.edu.tr, orcid.org/0000-0003-2940-3308

[1] Bu çalışma Gaziantep Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Güvenlik Stratejileri ve Yönetimi Anabilim Dalında hazırlanan "Olası Bir İran İç Savaşının Türkiye'ye Etkiler" başlıklı Yüksek Lisans Tezinden Üretilmiştir.

GİRİŞ

Özellikle şehirleşme, kapitalizmin yükselişi, devletlerin sistematik bir hal alması, işçi sınıfının sayıca artışı, üretim ilişkileri, iletişim ağlarının genişlemesi ve hızlanması, bilgi akışının güçlenmesi ve insanların dünyanın her tarafından haberdar olmaları toplum hareketlerinin güçlenmesi ve artmasını sağlamıştır (Deniz, 2015:75-77). Gerçekten de dünyanın süper gücü olan ABD'de bile Siyahî George Floyd'un öldürülmesi ciddi protestoların ve toplumsal olayların ortaya çıkmasına neden olmuştur. Yapılan çalışmalarda bu etmenlere saygı duyulup bastırılmadıkları müddetçe sorun çıkmama eğilimi gösterdikleri gözlemlenmişse de bunlar iç savaş ve iç karışıklığın meydana gelmesinde en önemli etmenler olarak literatüre girmiştir (Smith, 2002:6). Fakat bununla beraber bazen ırk, kültür veya mezhepsel anlamdaki çoğunluk da toplumsal hareketleri önlemede yetersiz kalabilmektedir. Örneğin Suriye'nin savaş öncesindeki demografik yapısına baktığımızda nüfusun % 90 civarı Arap, % 9 civarı Kürt ve % 1 civarı ise Türkmen, Ermeni vb. etnik gruplardan oluşmaktaydı (Özlü vd., 2017:479). Fakat buna rağmen Araplar arasında bir bütünlük sağlayarak Suriye'yi ayakta tutmak mümkün olmamıştır. Bunların yanında özellikle hak ve özgürlüklerin genişletilmesi ile alakalı reformların yapılamaması, siyasi suçlamalar nedeniyle haksız cezaların verilmesi ve haksız tutuklamaların yapılması, inanç ve ifade özgürlüğüne yönelik atılan adımların yetersiz oluşu gibi birçok farklı parametrenin de olduğunu söylemek mümkündür (Altundeğer ve Yılmaz, 2016:290). Dolayısıyla İran'ın Şii kökenli bir ülke olması İran'ı tek başına ayakta tutacak kadar güçlü

bir harç olmayabilir gibi gözükmektedir. Özellikle ekonomik temelli gelişmelerin son zamanlarda iç çatışmalarda önemli rol oynadıkları ve kültürel, ırksal, mezhepsel ayrılıkları tetiklediği gözlemlenmiştir. Nitekim ekonomik amaçlı protestolara katılanlar Tunus'ta daha yüksek seviyede olup, politik göstericilerin yaklaşık üç katı olarak belirlenmiştir (Gelvin, 2014:67). Benzer şekilde Suriye'de iç savaş öncesinde her ne kadar Suriye'de üretim faaliyetleri çeşitlilik göstermişse de, IMF verilerine göre ülke sabit fakat durağan bir ekonomi görüntüye sahipti. Ayrıca ülkede Beşar Esad tarafından liberalleşmeye dair verilen sözler kısmen yerine getirilmiş fakat artı değerden nüfusun içerisindeki küçük bir kesim pay almıştır. Bunlara ek olarak kuraklık vb. etkiler ekonomiyi olumsuz yönde etkilemiş böylece ekonomik temelli sorunlar toplumsal hareketin oluşmasında önemli bir etken olarak ön plana çıkmıştır (Özdemir, 2016:90-91). Suriye'ye benzer bir durumun Mısır'da da hâkim olduğunu söyleyebiliriz. Örneğin 2008 yılında Mısır'da genç işsizlik oranı % 50'nin üzerine çıkmış (Avar, 2008), Arap Baharı da Tunuslu bir üniversite mezunu gencin işsizlik nedeniyle kendini yakmasıyla başlamıştır. İran'a uygulanan ambargolar ve yaptırımlar ile İran'da sermayenin belli şahısların ve grupların elinde bulunması gibi ekonomik olumsuzluklar İran'ın toplumsal açıdan ekonomik bir kırılganlık ile karşı karşıya olma riskini arttırmaktadır. Gerçekten de birçok örnekte olduğu gibi söz konusu bölgelerin istikrarsızlık ve kaosa sürüklenmesinde kullanılan birer araca indirgenmiş, özünden uzaklaştırılmış ve bu coğrafyalar iç savaş sahalarına dönüştürülmüştür (Kesgin, 2011:364-365). Ayrıca iç savaş ve iç karışıklığın hüküm

sürdüğü bölgelerde söz konusu olan istikrarsızlık, kaos, sosyolojik temellere dayanan göç problemleri, ekonomik durgunluk, suç oranlarında diğer etmenlere bağlı ciddi yükselişler ve terör faaliyetleri gibi sorunlar baş göstermektedir. Bu durum sadece bu bölge veya ülkelerle sınırlı kalmayıp yakın çevresinde veya etkileşimde bulunduğu bölge ve ülkeleri de ciddi manada olumsuzluklara ve yıkıcı düzeyde problemlere maruz bırakmaktadır (Canyurt, 2018:1104). Örneğin 2011 yılında baş gösteren Suriye iç savaşı başta Türkiye, Lübnan ve Ürdün olmak üzere Avrupa'ya kadar genişleyen bir sahada birçok sorunun ortaya çıkmasına neden olmuştur. Kaldı ki bu sorunlar imparatorluk dönemleri gibi yeni devletlerin ortaya çıkmasıyla da sonuçlanmamakta ve iç savaşın çıktığı alanı neredeyse süresiz denebilecek kaos ve kargaşa içinde bırakmaktadır. Orta Doğu'ya benzer örnekleri farklı coğrafyalarda da görmek mümkündür. Örneğin Orta Afrika Cumhuriyetinde 2012 yılında başlayan hareketlilik iç savaş ortamına evrilmiştir. Hatta Orta Afrika Cumhuriyeti'nde ortaya çıkan iç savaş istikrarsızlık ve kaosun çevre ülkelere de yansımış, ekonomik yönden zaten zaafiyet durumu içerisinde yer alan bölgenin giderek daha kötü bir hal almasına ve maddi kaynakların da insani yatırımlara değil silah sektörüne yatırılması sebep olmuştur. Nitekim bu istikrarsızlıktan Kamerun, Çad ve Kongo Cumhuriyetleri'nin de büyük ölçüde etkilenmiş ve böylece bölge genelinin daha istikrarsız ve kaotik ortama sürüklenmesine neden olmuştur (Tüysüzoğlu, 2014:114-120). Dolayısıyla sadece bir ülkede ortaya çıkan istikrarsızlık ve kaos kısa süre içerisinde tüm çevre bölgelerde olumsuzluklara sebebiyet verebilmektedir. Bu nedenle Suriye, Irak,

Mısır örneklerinde olduğu gibi İran'da meydana gelebilecek olası bir iç çatışmanın İran ile sınırlı kalmayacağı ve başta çevre ülkeler ile Türkiye olmak üzere tüm dünyayı olumsuz etkileyeceğini söyleyebiliriz. Kısacası iç karışıklıklar ve iç savaşlar için dört temel etmen kabul edilmekte olup, ekonomik şartların kötüleşmesi bunlar arasındaki en önemli etken olarak kabul edilmektedir. Özellikle değişim ve dönüşümlerin kırılma noktalarını belirleyen baskıcı siyasi rejimler ekonomik şartları takip etmektedir. İlk iki nedene göre daha az önemli olmakla beraber yenilenebilir kaynaklarda yaşanan problemler üçüncü sırayı almaktadır. Etnik farklılıklar ise diğer önemli bir neden olarak ortaya çıkmakta ve bazı ülkelerde tek başına yeterli bir neden olabilmektedir. Bu dört etmenin dışında İran'da olduğu gibi dünyanın farklı bölgelerinde toplumsal çatışmaların temelini oluşturabilecek diğer bir etken ise dini ve mezhepsel farklılıklardır (Şen ve Şen, 2015:124-125).

Olası Bir İran İç Savaşının Dinamikleri

Başta ABD olmak üzere İran'a uygulanan ambargolar ve Orta Doğudaki yoğun çatışma ortamı İran'ın ekonomik olarak daralmasına ve çeşitli ekonomik sorunlarla karşı karşıya kalmasına neden olmuştur. Bunun yanında İran'daki etnik, mezhepsel ve kültürel çeşitlilik de bu sorunların daha da artmasına neden olmakta ve İran'da olası bir iç savaşı tetiklemektedir. İran'ın başkenti olan Tahran'ı incelediğimizde her ne kadar etnik açıdan bir Fars şehri olarak değerlendirilse de aslında Tahran' da Farslar kadar Azerbaycan Türklerinin de yaşadığı görülmektedir. Bunun yanında Tahran sadece

bu iki etnik yapıyla da karakterize edilememektedir. Gerçekten de Tahran ve birçok büyük İran şehrinde çeşitli etnik yapılara dâhil insan topluluğu bulunmakta ve hemen hemen bu şehirlerin hiçbiri homojen olarak etnik, dilsel ve mezhepsel birliktelik göstermemektedir (Taş, 2013:4). Bu heterojen yapı İran'da olası bir hareketlenmeyi tetiklemesi açısından büyük riskler taşımaktadır.

Olaya bölgesel olarak baktığımız da İran'da iç hareketliliği arttıracak kümelenmeler olduğunu gözlemlemek mümkündür. Özellikle eyalet sistemine sahip bir yönetim anlayışının mevcudiyeti bu etnik, dilsel ve mezhepsel katmanlaşma ve kümelenmeyi daha da arttırmaktadır. Dolayısıyla İran'ın birçok eyaletinde iç hareketlilik ve çatışma riski olduğunu söyleyebiliriz. Gerçekten de bölgesel olarak değerlendirildiğinde Güney Azerbaycan bölgesinde milli bilinç düzeyi yüksek bir topluluk olan Azerbaycan Türkleri yoğunluklu olarak yaşamaktadır. Her ne kadar İran hükümetleri Azerbaycan Türklerinin milli bilinçlerinin kırılabilmesi için mezhepsel temelli politikaları Fars milliyetçiliği ile iç içe geçirerek uygulamaya çalışılmakta ise de gün geçtikçe Azerbaycan Türkleri arasındaki milliyetçilik eğilimleri artmaktadır. Önder olarak kabul ettikleri Mehmed Emin Resulzade'ye olan ilginin devam etmesi, Traktör Sazi futbol takımının sportif faaliyetlerinde milliyetçilik propagandasının yapılması gibi gelişmeler Azerbaycan Türklerinin milliyetçilik yönelimlerini göstermektedir. İran'daki Azerbaycan Türklerinin konumları ve ekonomik pozisyonları dikkate alındığında aslında İran içinde son derece önemli konumlarda oldukları ve yönetimde söz sahibi oldukları görülmektedir. Nitekim Ayetullahların çoğunluğu Azerbaycan Türkü

kökenlidir ve önemli imtiyazlara sahiptir. Azerbaycan Türklerini İran'a bağlayan en önemli parametre ise Şii mezhebine mensup olmalarıdır. Şii mezhebinin günümüzdeki temsilcisi olan İran'ın, Şiilik argümanını antiemperyalist söyleme dönüştürmesi ve direnişin simgesi haline getirmesi İran'daki Azerbaycan Türklerini de Şii Teopolitik potada eritmektedir. Gerçekten de Azerbaycan Türkleri antiemperyalist söyleme sahip oldukları için İran'ın dış müdahale ile şekillendirilmesine ve herhangi bir sebeple ABD'nin İran'a müdahalesine kesin bir dille karşı çıkmaktadırlar (Özkan, 2013:56). Dolayısıyla bu öğeler Azerbaycan Türklerinin İran ile bütünleşmesindeki en önemli parametrelerdir diyebiliriz. Buna karşılık özellikle Türkçeye getirilen kısıtlamalar Azerbaycan Türkleri açısından önemli bir sorun olarak görülmektedir. Bu sorunun giderilmesi belki bir açıdan İran'daki Türklerin milliyetçilik söylemlerindeki harareti düşüreceği kabul edilmektedir. Buna karşılık kültürel bir kimlik haline gelen Türkçülük fikri İran'da Azerbaycan Türkleri arasında gün geçtikçe artmakta ve ileride İran'daki toplumsal hareketlenmeleri ateşleyebilecek bir dinamik olarak karşımıza çıkmaktadır.

İran içerisinde Azerbaycan Türkleri gibi Kürt etnik yapısı da ciddi bir nüfusa tekabül etmektedir. Üstelik İran'da yaşayan Kürtler Sünni olmaları nedeniyle de İran hükümetleri tarafından ciddi mezhepsel baskıya uğramaktadır. Azerbaycan Türklerinin aksine Kürtler devlet kademelerinde önemli görevlerde yer almamakta ve diğer yandan devletin ekonomik imtiyazlarından yeterli düzeyde faydalanamamak-tadırlar. Kürtlerin aşiret kültürüne bağlı olmaları ise İran'a olan

aidiyetlerini zayıflatan bir diğer etken olarak karşımıza çıkmaktadır. Bunlara ek olarak Kürt nüfusunun yoğun olduğu eyaletlerde devlet yatırımları yetersiz olduğu gibi bu alanlar aynı zamanda Belucistan ile beraber ekonomik, sosyal ve kültürel açıdan İran'ın en az gelişmiş bölgeleridir (Karadağ, 2019:1). Buna karşılık kendi adlarına Kürdistan eyaletinin varlığı ve aynı zamanda Kürtçenin okullarda serbest olması Kürtler ile İran hükümetleri arasındaki gerginliği azaltan birkaç faktör olarak gösterilebilir. Bununla beraber genel manada Kürtlerin Sünni ve yoksul olmaları ile devlet imtiyazlardan yeterli düzeyde faydalanamamaları Kürtleri İran'da yaşayan en gergin etnik gruplardan biri yapmaktadır. Özellikle Şiiliğin İran'ın nerdeyse tüm siyasi, jeopolitik, ekonomik, askeri alanlarında ve politikalarında ön plana çıkması Sünni Kürtlerin İran'da ciddi zorluklarla karşılaşmasına neden olmaktadır. Bu nedenle Kürtler, İran içindeki en dinamik gruplardan biri olup, olası bir iç çatışmada ciddi anlamda harekete geçip yoğun oldukları alanlarda hâkimiyet mücadelesine gireceklerdir.

Beluciler ise daha yoğun olarak Sistan-Belucistan eyaletinde yaşamakta olup İran içerisindeki en geri kalmış halk olarak göze çarpmaktadır. Bunun yanı sıra Afganistan ve Pakistan sınırında yaşamaları nedeniyle sınır geçişlerinin olumsuz yansımalarını da yoğun şekilde hissetmektedirler. Sistan-Belucistan bölgesi ekonomik anlamda önemli yer altı kaynaklarına sahip olmasına rağmen bu kaynaklardan yeterli düzeyde yararlanamamaktadır. Ayrıca bölge Kürtlerin yoğun yaşadığı bölgeler gibi İran'ın en fakir alanlarının başında gelmekte ve bu nedenle bölge halkı yoksulluk ile boğuşmaktadır. Bu gibi önemli gerekçelerden dolayı Kürtler gibi

Sünni bir topluluk olan Belucilerin İran'ın etnik yapısındaki en zayıf halkalardan biri olduğunu söyleyebiliriz (Tüysüzoğlu, 2011:41). Buna karşılık İran Belucilere kendi dillerinde eğitim yapma ve hatta radyo açma hakkı tanımıştır. Fakat ekonomik talepleri ön planda olan, devletin üst kademelerinde yer bulamayan ve entelektüel bir üst kitleye sahip olmayan Beluciler, bu tür kültürel talepleri ikinci plana itmektedir. Bütün bu çelişkilere rağmen Sistan-Belucistan eyaleti İran için vazgeçilmez özelliktedir. Gerçekten de zengin yer altı kaynakları yanında Sistan-Belucistan bölgesi aynı zamanda dünyanın petrol sevkiyatının en fazla yapıldığı boğazlarından biri olan Hürmüz'ü kontrol etmektedir. Bu stratejik konumu nedeniyle Sistan-Belucistan bölgesi İran için vazgeçilmez bir öneme sahiptir ve İran bu bölge için her türlü konvansiyonel çatışmayı göze alacak durumdadır. Nitekim İran bu boğaz ve çevresinde ABD ve diğer devletler ile sürekli it dalaşı şeklinde cereyan eden gerilimler yaşanmaktadır. Bazen bu durum ufak çaplı çatışmalara yol açmaktadır.

Araplar ise genellikle Şii olmaları ve petrol bölgesinde yaşamaları nedeniyle çok fazla huzursuzluğun hissedilmediği bir kesim oldukları gözlemlenmiştir. Ancak Sünni olan Arapların El-Kaide gibi radikal terör örgütleriyle çeşitli ilişkiler geliştirmeleri nedeniyle İran Arapların bir kısmını da kendine tehdit olarak görmektedir (Saraçlı, 2008:170). Özellikle Suudi Arabistan tarafından desteklenen Vehhabiliğin bölgede yaşayan Sünni Araplar tarafından destek bulması İran için ciddi bir sorun haline dönüşebilir. Nitekim İran'ın bölgede, ideolojik olarak en fazla çatıştığı ülke Suudi Arabistan'dır. Suudi Arabistan ile İran arasındaki bu ideolojik kamplaşma Suriye,

Yemen, Sudan, Mısır, Lübnan, Özbekistan ve diğer Orta Doğu ve yakın çevre ülkelerinde sürekli karşımıza çıkmaktadır. Bu ülkelerde vekalet savaşları yürüten bu iki ülke zaman zaman da fiili çatışmalara girebilmektedir. Örneğin 2019 yılında Suudi Arabistan'daki petrol tesislerinin İran tarafından vurulduğu sürekli vurgulanmaktadır (BBC NEWS, 2019). Buna karşılık İran'da yaşayan Arapların daha zengin bölgelerde yaşıyor olmaları ve devrim sonrasında medrese dilinin de büyük ölçüde Arapça olması nedeniyle ana dil ile ilgili ciddi sorunları bulunmamaktadır. Buna rağmen İran ve Suudi Arabistan arasındaki mezhepsel gerginlik İran'da yaşayan Sünni Arapları ciddi manada manipüle edebilecek düzeydedir. Her ne kadar azınlık bir grup olsa da İran'daki Sünni Araplar da İran için bir tehdit olarak durmaktadır.

Türkmenler ise hem Sünni hem de Türk olmaları nedeniyle ciddi baskı altında tutulup, yaşadıkları bölgelerde mahalle, köy ve kasaba isimleri sistematik bir biçimde Fars isimler ile değiştirilmektedir (Deveci, 2009:60). Bu kültürel baskılar yanında özellikle Türkmenlerin Türkmenistan sınırında yer almaları da İran'ı jeopolitik açıdan rahatsız etmektedir. Bunun yanında Türkmenlerin de ekonomik imtiyazlardan yeterince yararlanamaması ve devletin üst kademelerine yükselemeğmeleri diğer önemli sorunlar olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu nedenle her ne kadar Araplar gibi Türkmenler de oldukça azınlıkta olsa da İran içinde farklı bir gergin topluluk olarak karşımıza çıkmakta ve olası bir İran iç savaşında farklı bir grup olma özelliğine haizdir.

Olayı daha genel değerlendirdiğimizde ise yukarıdaki sorunların bir kısmının genele de yayıldığını görmekteyiz. Dini açıdan İran hakkında

Şiiliği temel alan devlet yapısı gözlemlenmektedir. Ancak mezhebe dayalı devletlerin (Suudi Arabistan) genelinde olduğu gibi dini motif açısından sağlıklı verilere ulaşmak mümkün değildir. Bugün resmi rakamlarla kabaca Sünni topluluğun %10 dolaylarında olduğu aktarılan İran'da, bu değerlerin daha yüksek olması da muhtemeldir (Şahin, 2007:10). Bu nedenle her ne kadar İran tek bir mezhep etrafında birleşmiş görünse de Sünni nüfusun da azımsanamayacak bir düzeyde olduğu unutulmamalıdır. Bu durumun İran iç dinamiğinde en fazla İran'ı zorlayacak parametrelerden biri olduğunu söyleyebiliriz. Özellikle Sünnilerin genel olarak dışlanması, devlet kademelerinde görevlendirilmemeleri ve ekonomik sorunlarının görmezden gelinmesi Sünnileri İran'a karşı çok daha gergin bir topluluk haline getirmektedir. Kürtler, Türkmenler ve Belucilerin büyük kısmı bu mezhepsel grubun içinde yer almaktadır. Bu bölgeler İran'ın sosyal, kültürel ve ekonomik anlamdaki en geri kalmış bölgelerini oluşturmaktadır.

İran'a uygulanan ambargolar ile Suriye, Yemen ve Lübnan gibi iç savaş ve çatışma sahalarında İran'ın aktif askeri operasyonlara destek vermesi nedeniyle ekonomik anlamda da İran zor durumda kalmış ve bu olumsuz tablo hala da devam etmektedir. Bu durum İran'da enflasyonu yükseltmiş ve kişi başı milli geliri düşürmüştür. Son olarak Covid-19 Kriziyle daha da kötüleşen dünya ekonomisi de göz önüne alındığında İran'da yaşanan ekonomik daralmanın giderek halkı dar boğaza soktuğunu söyleyebiliriz. Bunların yanında etnik temelli merkezi yönetimin siyasi baskıları ve devletin teokratik yapısı nedeniyle hayata geçirilemeyen demokratik politikalar halkın

sokaklara dökülmesine sebebiyet vermiştir. Toplumsal hareketliliğin yoğunlaşması sonucunda milyonlarca insan sokaklarda gösteriler yapmış, çatışma sahalarında devletin tutumuna yönelik birtakım eleştirel sloganlar atılmış, kendileri yoksullukla mücadele ederken İran'ın Suriye' de ciddi maliyetlerin altına girmesi eleştirilmiştir (Afacan, 2020). Ayrıca devletin teokratik anlayışı Mollalar rejimi olarak tasvir edilmiş, ekonomik yönden birtakım aktarımların Mollalara yapılması ciddi eleştirilere maruz kalmış, buna bağlı olarak Devrim Muhafızları Ordusunun ciddi manada ekonomik kazançlar sağlayıp bir noktada ekonomiye yön vermesi protesto edilmiştir. İran yönetimi ise bu protestolara kulak vermeyerek Şii Hilali olarak adlandırılan jeopolitik hedeflerine ulaşmak için ciddi yatırımlar yaparak yüksek maliyetlerin altına girmeye devam etmiştir. Dış politikada sürdürülen bu yaklaşım İran halkı tarafından artık benimsenmemekte ve protesto gösterilerine konu olmaktadır (Rigiderakhshan, 2020:392).

İç karışıklık ve iç savaş ortamının İran' da yaşanma ihtimali üzerine birtakım mülahazalar geliştirmek gerekirse, İran etno-kültürel yapıyı Şiilik temelinde şekillendirmiş ve birçok farklı etnik yapıyı bu harç ekseninde bir arada tutmaktadır. Şii olmayan topluluklar ise yoğun kontrol ve devlet baskısı ile gözetim altında tutulmaya çalışılmıştır (Sarı, 2015:103-104). Şiilik temelinde veyahut devlet baskısı ile kontrol altında tuttuğu etno-kültürel yapılar ekonomik sorunların su yüzüne çıkması ile beraber protestolara başlamıştır. İran devleti, güçlü yapısını kullanarak ve yeri geldiğinde sert gücünü göstererek bu zamana kadar iç karışıklık ortamından ülkeyi korumuştur (Konukçu,

2018:78). Ancak kitle iletişim araçlarının etkin olarak kullanılması ile beraber sağlıklı bilgi akışının sağlanması ve bilgi akışının devlet tekelinden çıkması, halkın özgürlük taleplerini gün geçtikçe arttırmakta (Dolgun, 2016:363) ve bu İran için iç çatışmayı körükleyecek bir risk olarak durmaktadır. Ayrıca Covid-19 salgını ve yürürlükte olan ABD ambargoları sebebiyle de İran'da ekonomik daralmanın süreceği tahmin edilirse bu risk ileriki günlerde artacaktır.

Olası Bir İran İç Savaşının Türkiye'ye Etkileri

Türkiye'nin sınır komşusu olan İran'da meydana gelebilecek bir iç savaşta, Suriye iç savaşında olduğu gibi başta sığınmacı sorunu ve göçler olmak üzere çeşitli ekonomik, politik sorunlarla beraber sınır güvenliği ve askeri operasyon olasılıklarını da beraberinde getirecektir. Aşağıda bu sorunlar ve olası genel sonuçları değerlendirilecektir.

Sığınmacı Sorunu

Göç ve mültecilik sorunu günümüzde birçok açıdan bütün ülkeler için daha önemli bir problem haline gelmiştir. Hızlı ve yoğun göçler özellikle göç edilen devlete ekonomik yükümlülükler getirdiği gibi birçok demografik soruna da neden olmaktadır. Sosyal, kültürel, işsizlik, gettolaşma ve çevresel sorunlar bunların başında gelmektedir. Türkiye'ye 2011 yılından beri sadece Suriye'den gelen sığınmacı sayısı resmi verilere göre 4 milyona yaklaşmıştır (UNHCR, 2020). Bu göçün hızlı ve toplu bir şekilde gerçekleşmesi ise Türkiye'ye hem ekonomik anlamda çok yük bindirmiş hem de yukarıda bahsedilen birçok problemin de ortaya çıkmasına neden olmuştur. Gerçekten

Suriyeli sığınmacıların Türkiye'ye ekonomik, sosyal, kültürel ve güvenlikle alakalı birçok olumsuz etkileri olmuştur. Örneğin Suriyeli sığınmacılara yaklaşık 8-9 yıllık süreçte 50 milyar dolar harcandığı bilinmektedir. Suriyelilerin yoğun yaşadığı bölgelerde yerel halk ile sosyal, kültürel problemler ortaya çıkmış ve aynı zamanda bu bölgelerde suç oranlarında artış olduğu da gözlemlenmiştir (Özdemir, 2017:115).

Ayrıca ekonomik külfetin yanında sığınmacılar ile yerel halk arasında entegrasyon sağlanamaması durumunda sığınmacılar ile yerel halk ve hatta yerel halk içinde de kutuplaşmanın olması kaçınılmaz olacaktır. Bu durum ise Türkiye'de kitlesel olaylara ve güvenlik ile ilgili birçok problemin ortaya çıkmasına sebebiyet verecektir (Orhan ve Şenyücel Gündoğar, 2015:19). Dolayısıyla iç savaş öncesinde 25 milyonluk nüfusa sahip olan Suriye'den Türkiye'ye gelen yaklaşık 4 milyon sığınmacı Türkiye'de başta ekonomik olmak üzere birçok sorunu da beraberinde getirmiştir. Olası bir İran iç savaşında da benzer bir göç dalgasının yaşanacağı aşikardır. Böyle bir durumda ise yaklaşık 85 milyon nüfusa sahip İran'dan çok daha fazla sığınmacının Türkiye'ye geleceği tahmin edilebilir. Bu rakamı her ne kadar kesin olarak belirlemek mümkün değilse de Suriye'den gelen sığınmacılardan çok daha fazla olacağı kesindir. Bu durum Türkiye'de Suriyeli sığınmacılardan kaynaklı birçok sorunun aynısının tekrar ve çok daha büyük boyutta olmasına neden olacaktır. Olası bir İran iç savaşının risk haritası dikkate alındığında Türkiye sınırının çok daha hareketli olacağı ve bu sınır hattında ciddi çatışmaların yaşanacağını

söyleyebiliriz. Bu durumda da olası bir göçün yönünün de kaçınılmaz bir şekilde Türkiye olacağı görülmektedir.

Gerçekten de İran'ın mevcut nüfusu ve sınırdaş olduğu ülkeler düşünüldüğünde bu göçün en az 10 milyon civarında olacağını söyleyebiliriz. Bu sığınmacı dalgası Türkiye'ye ciddi sosyal, kültürel ve çevresel sorunlar getireceği gibi işsizlik başta olmak üzere birçok ekonomik sorunu da beraberinde getirecektir. Türkiye'nin mevcut durumda böyle bir ekonomik yükü kaldırması ise mümkün görünmemektedir. En azından Türkiye'nin Suriye iç savaşında olduğu gibi sığınmacılara karşı açık kapı politikası izlememesi ve gelen sığınmacıların sadece kamplarda tutulması ya da Avrupa'ya geçişlere büyük engeller koymamasını gerektirecektir. Böyle bir durumda olası bir İran iç savaşının olumsuz etkilerinin Türkiye ile sınırlı kalmayacağını ve Avrupa'ya kadar yayılacağını da söyleyebiliriz. Olası bir İran iç savaşı aynı zamanda dünyanın en çok göç veren ülkeleri olan Afganistan ve Pakistan gibi ülkelerden Türkiye ve Avrupa'ya doğru göçün yoğunluğunu da arttıracaktır. Gerçekten de kaos ve iç savaş ortamlarında sınır geçiş kontrolleri azalmakta ve göçler hızla artmaktadır. Bu durum İran'dan batıya olan geçişleri kolaylaştıracak ve İran'ı transit olarak kullanan milyonlarca sığınmacının başta Türkiye olmak üzere Avrupa'ya geçişlerini arttıracaktır. Anadolu Ajansının 10.04.2018 tarihli haberine göre İran'ın sınır geçiş kontrollerini gevşetmesi nedeniyle Türkiye'ye kaçak yollarla geçen Afgan göçmenlerin sayısında ciddi bir artışa neden olduğu belirtilmiştir (AA, 2018). Nitekim Birleşmiş Milletler Mülteciler Yüksek Komiserliğinin 2018 yılı verilerine göre de

Türkiye'de Suriyeli göçmenlerden sonra yaklaşık 170 bin kişi ile en fazla resmi kayıtlı göçmen unsur Afganlardır (BBC NEWS, BBC Türkçe, 2018). Dolayısıyla olası bir İran iç savaşı İran'dan olacak yoğun göçlerin yanı sıra Afganistan ve daha doğudan farklı ülkelerden de Türkiye ve Avrupa'ya olacak göçleri de arttıracaktır. Bu göçler ise hem Türkiye'nin hem de Avrupa Devletlerinin ekonomilerini ve sosyo-kültürel yapılarını sarsacak düzeye ulaşıp, başta Türkiye olmak üzere tüm Avrupa Devletlerinin ulusal devlet yapılarını zedeler boyutlara erişme potansiyeline sahiptir.

Dolayısıyla hem Türkiye'nin hem de Avrupa Devletlerinin yeni bir göç dalgası ile karşı karşıya kalmaması için İran'ın toprak bütünlüğünü savunmaları ve iç karışıklıkları desteklememeleri gerekmektedir.

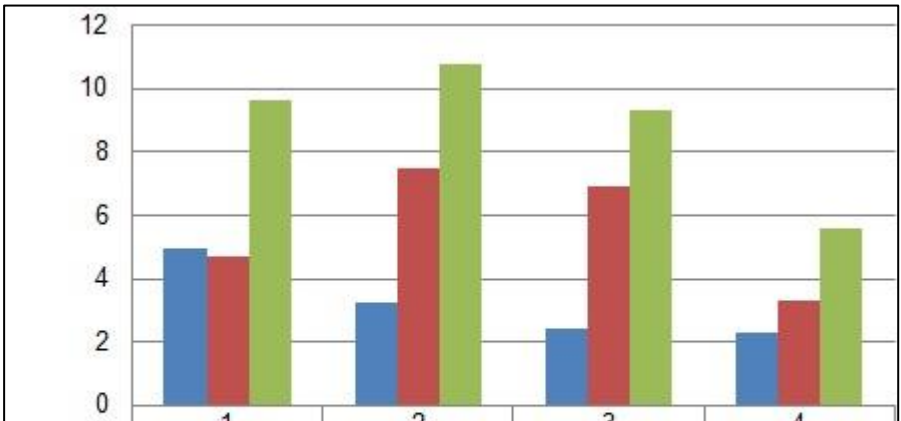
Ekonomik Sorunlar

Sınır güvenliği, mülteci sorunu, iç güvenlik ve terörle mücadele Suriye iç savaşının Türkiye'ye olumsuz etkileri olarak gösterilebilir. Bunlar ciddi manada önemli problemler olmakla beraber Suriye iç savaşının Türkiye üzerindeki en olumsuz etkisi gerek doğrudan olsun gerek de dolaylı olsun ekonomi tabanlı olanıdır. Sığınmacıların güvenliklerine, barınmalarına ve beslenmelerine harcanın paranın yanında sınır güvenliğinin kontrol altına alınması için yapılan askeri operasyon ve harekatlar Türkiye'ye ciddi bir ekonomik külfeti beraberinde getirmiştir. Bunun yanında Türkiye'nin doğrudan ticaret yaptığı komşularından biri olan Suriye ile ticaret durma noktasına gelmiştir. Bu ise Türkiye'deki üreticileri ekonomik anlamda

doğrudan etkilemiştir. Ayrıca sadece Gaziantep şehrinin 2012 yılındaki temel hedefi 2 milyon Suriyeli turiste ev sahipliği yapmaktı. Fakat başlayan iç savaş nedeniyle bütün bu faaliyetler durma noktasına gelmiş ve sanayiciden küçük esnafına kadar herkes bu durumdan olumsuz etkilenmiştir. Bütün bunlara ek olarak bölgenin istikrarsızlaşması Türkiye ile beraber tüm çevre ülkelerin başlı başına ekonomik daralmasının temel nedenlerinden biri olmuştur. Benzer durum Libya için de geçerlidir. Libya'da normal şartlarda birçok Türk şirketi yatırımlarını ve faaliyet alanlarını genişletirken, Hafter'in başlattığı iç karışıklık nedeniyle Türk şirketlerinin faaliyetleri durma noktasına gelmiş ve böylece dolaylı olarak Türk ekonomisine olumsuz etkide bulunulmuştur (Tanrıveri Yaşar, 2020).

Yukarıdaki gelişmeler dikkate alındığında olası bir İran iç savaşında da benzer olumsuz ekonomik gelişmelerin yaşanması beklenmelidir. Aşağıda yer alan tabloda görüldüğü gibi Türkiye ile İran arasında sıkı ekonomik ilişkiler mevcuttur. Nitekim 2019 yılı verilerine göre Türkiye'nin en fazla ithalat yaptığı 10 ülke arasında İran 9. Sırada yer almaktadır. Ayrıca İran, Irak ve Bulgaristan'dan sonra en fazla ihracatta bulunduğumuz komşu ülkelerden biridir. Resmi kurum verilerine göre bu ticari ilişkilerin temelini ithalat açısından petrolün yanı sıra sıkıştırılmış gaz, kalaylanmamış çinko ve alüminyum oluştururken, muz, sigara, fiber kablolar ve binek otomobiller ise en fazla ihraç edilen ürünleri oluşturmaktadır (ticaret.gov.tr., 2020). Ayrıca İran Türkiye'ye turist gönderen ülkelerin başında gelmektedir. Nitekim 2017 yılında 2,5 milyon, 2018 yılında 2 milyon ve 2019 yılında 2,1 milyon İranlı Turist Türkiye'yi ziyaret etmiştir (mfa.gov.tr,

2020). Dolayısıyla olası bir İran iç savaşında Türkiye'nin direk olarak ticari anlamda da çok önemli kaybı olacaktır.



	1	2	3	4
İhracat	5	3,26	2,40	2,31
İthalat	4,70	7,50	6,90	3,29
Toplam	9,66	10,76	9,30	5,60

Türkiye ile İran arasındaki ithalat-ihracat durumu (milyar dolar) (mfa.gov.tr, 2020).

İstikrarsız ve iç savaş içinde olan bir İran Türkiye ile diğer Asya ülkeleri arasındaki ticareti de olumsuz etkilemesi beklenmelidir. Özellikle bölgesel kutuplaşmalar ve olası bir İran-Rusya iş birliğine karşılık NATO'nun bir üyesi olarak Türkiye'nin ABD ve diğer bazı Avrupa Devletlerinin yanında yer alması Türkiye ile Rusya ve diğer Asya Devletleri arasındaki ekonomik iş birliklerini zedeleyebilir. Ayrıca Türkiye İran üzerinden başka ülkeler ile ilişkilerde bulunmaktadır. İran'daki olası bir iç karışıklık dolaylı olarak Türkiye'yi de olumsuz etkileyecektir. Bunun yanında Türkiye'nin enerji açısından İran'a bağımlılığının olması başka bir ekonomik problemle de karşı karşıya kalmasına neden olabilir. Dolayısıyla

Türkiye-İran ilişkilerinin Türkiye ve İran açısından önemi kadar bölgesel ekonomik istikrarın devamlılığı ve daha ileriye taşınması açısından da son derece önemlidir. Bu nedenle olası bir İran iç savaşı bölgede en fazla Türkiye'yi etkileyecek diyebiliriz.

Sınır Güvenliği ve Askeri Operasyonlar

Suriye iç savaşıyla beraber ortaya çıkan istikrarsızlık ve kaos bütün bölgeye hakim olmuş ve belki de en çok Türkiye'yi etkilemiştir. Savaşın uzun sürmesi nedeniyle farklı terör gruplarına ait eylemcilerin geçişleri artmış ve Türkiye-Suriye sınırında ciddi bir sınır güvenliği sorunu ortaya çıkmıştır (Ozan, 2017:26). Bu durum Türkiye'nin içeriden ve dışarıdan bu terör örgütleriyle mücadele etmesi için yoğun bir enerji ve ekonomik harcama yapmasına neden olmuştur. Ayrıca Türkiye sınırında bir koridor oluşturmak amacıyla yeni devletçiklerin oluşturulmaya çalışılması nedeniyle Türkiye Cumhuriyeti Devleti sınır güvenliğini sağlamak ve bu devletçiklerin oluşumunu engellemek amacıyla Suriye'de sınır dışı operasyonlar düzenlemiştir. İlk olarak DEAŞ'a karşı Fırat Kalkanı Harekâtı düzenlenirken, daha sonrasında sınırın diğer bölgelerinde baş gösteren PKK-YPG alan hâkimiyetine karşı sınırı güvenceye almak amacıyla Zeytin Dalı ve Barış Pınarı harekâtları düzenlenmiştir. Bu harekâtlarda 134 askerimiz şehit olurken (Bizim Yaka Kocaeli, 2020), 400'e yakın askerimiz ise yaralanmıştır. Ayrıca bu harekâtlardaki askeri giderler ve harekât yapılan bölgelerde sosyal-ekonomik hayatın devamlılığını sağlamak amacıyla da Türkiye Cumhuriyeti Devleti önemli harcamalar yapmıştır. Dolayısıyla sınır bölgesindeki bu belirsizlik ve istikrarsızlık

bir yandan insan gücü ile askeri operasyonlara enerji harcamayı gerektirirken diğer taraftan ekonomik birçok yükümlülük de getirmektedir.

Bu bölgesel operasyonlar sadece Suriye ile sınırlı kalmamıştır. Nitekim Libya'da yaşanan kaos ortamı Doğu Akdeniz'in de güvenliğini tehlikeye sokmuş ve Türkiye Cumhuriyeti Devleti de kendi güvenliği ve çıkarları için mecburen Libya'ya asker göndermiş ve olaya müdahil olmuştur. Libya operasyonları da birçok askeri, siyasi ve ekonomik yükümlülüğü de beraberinde getirmiştir. Bu durum yakın çevrede gelişen olayların mutlaka sizi olumlu ya da olumsuz etkileyeceği sonucunu ortaya koymaktadır.

Bu nedenle olası bir İran iç savaşında Türkiye, gerek sınır güvenliği ve gerekse de yeni farklı devletçiklerin ortaya çıkışını engellemek için askeri operasyonlar düzenlemek zorunda kalacağı tahmin edilmektedir. Askeri operasyonlara harcanan enerjinin yanında bu operasyonların sağlıklı yürütülmesi için gerekli planlamalar, lojistik destek ve ekonomik harcamalar mutlaka düşünülmelidir. Özellikle çevre ülkelerin alacakları pozisyonlar bu operasyonların seyri ve gelişimini de önemli ölçüde etkileyecektir. Türkiye ve İran arasındaki sınır bölgesinde genellikle Kürtlerin yer aldığı görülmektedir. Dolayısıyla Suriye'de dış destekli silahlı ve kısmen de siyasi güç olarak karşımıza çıkan YPG-PKK oluşumunun bir benzerinin İran'da da Türkiye'nin karşısına çıkması olasıdır. İran-Türkiye sınırının dağlık olması ise İran topraklarında olası bir operasyonun Suriye'de yapılanlardan daha zor geçeceğini göstermektedir. Ayrıca bu sınırda

yaşayan yoğun Kürt nüfusunun nasıl bir tepki göstereceği de hesaba katılmalıdır. Bu nedenle öncelikle Türkiye İran'daki Türk gruplar başta olmak üzere sınır bölgesinde yer alan Kürtler ve Lurlar ile de sıkı ilişkiler kurmak ve dostluk ilişkilerini geliştirmek zorundadır. Kaldı ki buradaki Kürt nüfusunun tamamının Sünni olması Türkiye açısından ayrıca değerlendirilecek bir avantaj olarak görülmektedir. Bu nedenle Türkiye sonuna kadar İran'ın toprak bütünlüğünü savunmalı ama olası bir İran iç savaşına da hazırlıklı olmalıdır. Bunun için öncelikle sınır bölgesindeki etnik, dini ve aşiret gruplarıyla ekonomik, siyasi ve kültürel alanlarda iş birliğini geliştirmelidir. Gerçekten de İran'da yapılması zorunlu olası bir sınır dışı operasyon hem Türkiye'nin yeni alanlarda mücadele etmesini gerektirecek, hem komşu ülkelerle yeni siyasi oluşumlara hazırlayacak olması, hem de ekonomik olarak altından kalkılması zor bir durumu beraberinde getirecektir.

Ayrıca Irak örneğinde olduğu gibi birçok iç çatışma yıllarca sürebilir ve birçok yeni terör örgütünün ortaya çıkmasına zemin hazırlayabilir. Nitekim Irak'ta görüldüğü üzere, ABD işgali sonrasında ülke bütünlüğü parçalanmış ve böylece bölge başta PKK olmak üzere birçok terör örgütünün yuvası haline gelmiştir. Bu durum ise Türkiye'nin yıllardır Irak'a sınır dışı operasyonlar düzenlemesine sebep olmuştur (Kahraman, 2008; Yaycı, 2019). 2010 yılında Irak'ta ortaya çıkan DEAŞ terör örgütü ise başka bir problem olarak Türkiye'nin karşısına çıkmıştır (Muslu, 2019:10-11). Gerek Türkiye içinde olsun gerekse de dışarıda olsun birçok kanlı eylem gerçekleştirmiş ve Türkiye'nin güvenliğini ciddi manada tehdit

etmiştir. Bu nedenle Türkiye hem yurt içinde hem de yurt dışında DEAŞ ile mücadele etmek ve askeri operasyonlar düzenlemek zorunda kalmıştır. Benzer bir istikrarsız durumun İran'da ortaya çıkması da Türkiye'yi Irak örneğinde olduğu gibi birçok farklı oluşum ve terör örgütü ile karşı karşıya getirecek ve belki de Türkiye'nin yıllarca bunlarla mücadele etmesine neden olacaktır.

Bütün bu gelişmeler dikkate alındığında Türkiye'nin olası bir İran iç savaşından ciddi manada olumsuz etkileneceği bir gerçektir. Gerek yeni devletçiklerin ortaya çıkışı olsun gerekse de yeni terör örgütlerinin oluşması olsun her şekilde büyük bir problem olarak Türkiye'nin karşısına çıkacaktır. Özellikle İran sınırının dağlık olması Türkiye'nin olası operasyonlarını da Suriye'de gerçekleştirdiği kadar kolay yapmasına izin vermeyecektir. Bunun yanında Türkiye'nin doğu sınırında güçlü ve istikrarlı bir devletin olması Türkiye'nin varlığı ve birliği için elzemdir. Dolayısıyla olası bir İran iç savaşından önce Türkiye'nin buna yönelik ciddi stratejiler üretmesi gerekmektedir. Burada oluşabilecek bir sınır güvenliği zaafiyeti PKK terör örgütünün bölgede daha rahat hareket etmesine de zemin hazırlayacaktır. Bu durum ise Türkiye'nin iç güvenliğini de doğrudan tehdit edecektir. Dolayısıyla Türkiye kendi iç ve sınır güvenliği için İran'ın toprak bütünlüğünü savunmak zorundadır. Benzer durum İran için hatta tüm bölge ve Avrupa ülkeleri için de geçerlidir.

Politik Sorunlar

Bölgesel askeri, siyasi ve ekonomik sorunlar beraberinde politik sorunları da doğurmaktadır. Örneğin Suriye'de yaşanan istikrarsızlık

Türkiye'nin mülteciler ile ilgili sorunlar yaşamasına ve bu sorunun Türkiye ile sınırlı kalmayıp Avrupa'ya sıçramasına neden olmuştur. Bu durum Türkiye'nin mülteci sorunundaki muhataplarını bir nevi Avrupa Devletleri yapmıştır ve Türkiye'nin siyasi olarak Avrupa ülkeleri ile birçok gerilim, yakınlaşma ve çatışma yaşamasına neden olmuştur. Benzer durum Afganistan iç savaşı için de geçerlidir. Afganistan'dan Avrupa'ya geçmek isteyen göçmenler İran üzerinden Türkiye'ye Türkiye üzerinden de Avrupa'ya geçmektedir. Bu durum zaman zaman Türkiye, İran ve Avrupa Devletlerini karşı karşıya getirmiştir. Mülteci sorunları gibi somut olaylar yanında özellikle ideolojik kamplaşmalar daha önemli olabilmektedir. Örneğin Türkiye'nin NATO üyesi olması ve Suriye'deki Sünni gruplara daha yakın olması Suriye iç savaşında Türkiye'nin büyük ölçüde İran ve Rusya gibi iki güçlü komşusu ile siyasi sorunlar yaşamasına neden olmuştur. Benzer şekilde ABD'nin PKK-YPG gruplarını desteklemesi nedeniyle de Türkiye en önemli NATO müttefiklerinden olan ABD ile siyasi problemler yaşamıştır. Hatta bu siyasi gerilimler farklı zamanlarda silahlı çatışmalara varabilecek boyuta ulaşmıştır. Sırasıyla Türk ve Rus uçaklarının düşürülmesi bu gerilimleri daha da arttırmıştır. Fakat sağduyulu politikalar sayesinde bu siyasi gerilimler ve yönelimler çatışmaya dönüşmemiştir.

Aynı dönemde gelişen bu siyasi gerilimler Türkiye'nin, Mursi yönetimindeki müttefik Mısır'a yeterince odaklanmasını engellemiş ve böylece Türkiye, müttefiki olan Mursi'ye yapılan darbeye engel olamamıştır. Hâlbuki Mısır, Türkiye için çok önemli bir pazar ve Doğu Akdeniz meselesinde çok ciddi bir müttefik olabilirdi (Bozkurt,

2018:66). Libya' da durum Suriye'den çok farklı olmamakla beraber, Türkiye'ye etkileri açısından bazı farklılıklar göze çarpmaktadır. Libya'da söz konusu olan iç savaş özellikle Doğu Akdeniz'de enerji sahaları açısından Türkiye'nin siyasi arenada birçok engelle karşılaşmasına sebep olmaktadır (Polat, 2020). Bu durum başta Fransa ve Yunanistan olmak üzere Türkiye'nin siyasi alanda birçok farklı devlet ile siyasi gerilimler yaşamasına neden olmuş ve olmaya da devam edecektir. Gerçekten de bu tür örnekleri Irak savaşı ve Balkanlardaki çatışmalarla arttırmak mümkündür.

Bu nedenle günümüzde meydana gelen çatışma ve kaos ortamı her ne kadar küresel boyut kazanıyorsa da en fazla yakın çevreyi ve komşuları olumsuz etkilemektedir. Dolayısıyla olası bir İran iç savaşı ve İran'daki olası bir iç karışıklık Türkiye'yi de doğrudan etkileyecek ve yeni politik hamleler yapmaya zorlayacaktır. Örneğin Türkiye'nin Azerbaycan bölgesinde yaşayan Türkleri desteklemesi durumunda Ermenileri destekleyen Rusya ile muhtemelen politik olarak karşı karşıya gelecektir. Her ne kadar Sünni Kürtler Türkiye'ye mezhepsel olarak yakın ise de PKK ile bağlarının varlığı Suriye örneğinde olduğu gibi Türkiye'yi zorunlu olarak ABD ve İsrail ile karşı karşıya getirecektir. Türkiye İran sınırının büyük kesiminde Kürtlerin yoğun olarak yaşadığı düşünüldüğünde ise politik sorunların çok daha büyük olacağı da tahmin edilebilir. Bu nedenle Türkiye'nin olası bir İran iç savaşını her yönüyle detaylı olarak masaya yatırmasını ve değerlendirmesini zorunlu kılmaktadır.

Olası Bir İran İç Savaşı ve Türkiye'nin Olası Stratejisi

Çalışmanın bu bölümünde İran'da olası bir iç savaş gerçekleşme durumu ve Türkiye'nin böyle bir gelişmeye karşı nasıl bir yol izlemesi gerektiği üzerinde durulacaktır.

Olası Bir İran İç Savaşında Türkiye'nin Stratejisi

Üç kıtaya yayılmış Osmanlı İmparatorluğu'nun devamı ve mirasçısı olan Türkiye, yakın çevresindeki tüm gelişmelerden ister istemez etkilenmektedir. Bu durum Türkiye'nin komşusu olan veya yakın çevresinde yer alan tüm devletler ile ilişkilerinin hassas bir zeminde yürütülmesini de zorunlu kılmaktadır. Sınır komşusu olan Suriye ve Irak iç savaşlarında mülteciler ve sınır dışı operasyonlarla olaya direk müdahil olduğu gibi daha uzak olan Libya'daki gelişmelere de direk ve dolaylı olarak müdahil olmak zorunda kalmıştır. Belirtilenen nedenlerle bu devletler ile ilgili politikalar belirlemek ve geliştirmek zorunda kalmıştır. Benzer durumu Balkanlarda, Karabağ ve hatta Somali'de yaşanan gelişmelerde de görmek mümkündür. Dolayısıyla hem nüfus hem de ekonomik bakımdan büyük bir ülke olan ve köklü bir tarihi geçmişe sahip sınır komşusu İran'da meydana gelebilecek bir iç savaşta da Türkiye'nin tarafsız kalması veya olaya müdahil olmaması söz konusu değildir.

Türkiye başta Suriye ve Irak olmak üzere komşusu ve yakın çevresinde meydana gelen iç çatışmaların sonuçlarından ders çıkarmak zorundadır. Buna göre bu ülkelerdeki iç karışıklıklar Türkiye'ye başta sığınmacı sorunu, ticaretin daralması, yeni devletçiklerin ve terör örgütlerinin oluşması, askeri operasyonlar ve

siyasi problemler olarak yansımıştır. Hatta sınırında kendisine tehdit oluşturacak küçük devletçiklerin temellerinin atıldığı görülmüştür. İran'ın Afganistan ile sınır komşusu olduğu düşünüldüğünde, Afganistan'da üretilen uyuşturucunun da olası bir İran iç savaşında rahatlıkla Türkiye'ye gireceği söylenebilir (Arslan, 2016:52). Gerçekten olası bir İran iç savaşının Türkiye'ye olacak olumsuz etkilerini çoğaltmak mümkündür. Dolayısıyla Türkiye'nin İran ile ilgili en önemli stratejisi İran'ın toprak bütünlüğü olmalıdır. Hatta Türkiye Cumhuriyeti'nin üzerinde etki kurabileceği grupların olası bir iç savaşın dışında tutulması için çaba harcaması gerekmektedir. Aksi gelişmelerde yukarıda bahsedilen problemlerin tamamının daha sert bir şekilde tekrar etmesi kaçınılmazdır. Hatta İran'da ortaya çıkabilecek bir kaos ortamının Türkiye topraklarına sıçrama olasılığı bile düşünülmelidir. Türkiye'yi ekonomik, askeri, iç çatışma ve güvenlik açısından etkileyecek böyle bir riskin varlığı her zaman bir tehlike olarak algılanmalıdır. Bu riskler çerçevesinde değerlendirildiğinde her ne kadar İran ile bazı sahalarda ciddi rekabet halinde olsa da istikrarlı ve kaotik ortamdan uzak bir İran'ın Türkiye Cumhuriyeti'ne çoğu açıdan fayda sağlayacağı bilinmelidir (Sayın ve Kılınçarslan, 2019:238).

Benzer durum başta İran ile etnik ve mezhepsel bağı olan Azerbaycan, diğer Orta Doğu ve Avrupa Devletleri için de geçerlidir. Aynı şekilde İran'ın da başta sınır komşusu olan Türkiye, Azerbaycan, Türkmenistan, Irak ve diğer devletlerin toprak bütünlüğü konusunda duyarlı olmalıdır. İran'ın toprak bütünlüğünün sağlanması için Türkiye'nin İran'da yaşayan Azerbaycan Türkleri ile iyi ilişkiler

geliştirmesi ve aynı zamanda kültürel anlamda eksikliklerinin giderilmesi için İran ile görüşmeler yapması zorunludur. Farslardan sonra İran'ın en önemli ekonomik, etnik ve mezhepsel unsuru olan Azerbaycan Türkleri de İran Devleti'nin bütünlüğü konusunda son derece duyarlı olmak zorundadır. Bu durum sadece Türkiye için geçerli değildir. Nitekim İran' da ortaya çıkabilecek olası bir iç çatışma durumunda dünya enerji arzında çok büyük önemi olan Hürmüz Boğazı'nın da kontrolü zorlaşacak ve bu durum dünya ekonomisini direk etkileyecektir.

Ancak bazı sosyal patlamalar ne kadar istenmese ve kontrol altında tutulsa da gerçekleşebilir. Buna yönelik planlamalar ve projelerin de sorunlar baş göstermeden yapılması gerekir ve iç savaş ortamına girmiş İran'a dair de çok yönlü analizlerin, desteklenebilecek unsurların ve geleceğe yönelik uzun vadeli planların yapılması gerekmektedir. İran'da bir iç savaş durumu söz konusu olması halinde birçok etnik ve mezhepsel yapı merkezi hükümete karşı silahlanacaktır. Bu grupların birbirleriyle mezhepsel yaklaşımlar üzerinden ittifaklar kurması halinde Türkiye'nin nasıl bir tavır alması gerekeceği üzerinde mutlaka durulmalıdır. Çünkü Türkiye Sünni nüfus yoğunluğuna sahip iken, İran'da yaşayan Azerbaycan Türkleri Şii itikada sahiptirler ve İran'da gerek Kum kentinin gerekse de Molla gruplarının büyük çoğunluğunu oluşturmaktadır. Dolayısıyla Sünni nüfusa sahip Türkiye ile neredeyse tamamı Şii olan Güney Azerbaycan Türkleri arasında mezhepsel problemlere yönelik gelişebilecek sorunların şimdiden tartışılması gerekmektedir. Kaldı ki nüfusun büyük çoğunluğu Azerbaycan Türkünden oluşan ve ekonomi

ile beraber devlet kademelerini de büyük ölçüde elinde bulunduran Mollaların nasıl bir tavır takınacağı da belirsiz görünmektedir. Nitekim çok büyük siyasi ve ekonomik nüfuza sahip bu kitlenin olası bir iç savaşta merkezi hükümetin güç kaybetmesi neticesinde bu ayrıcalıklarını yitirecekleri aşikârdır. Dolayısıyla Güney Azerbaycan Türklerinin Türkiye ile mezhepsel çelişkileri olabileceği gibi ekonomik kayıpları nedeniyle de Türkiye'nin olası bir İran iç savaşında İran'ın merkezi hükümetine karşı olması durumunda Türkiye'ye karşı düşmanca tavır takınabilecekleri hesaplanmalıdır. Buna karşılık özellikle Güney Azerbaycan Türkleri arasında milli bilinç ve Türkiye'ye olan sevgileri halk nezdinde bu tür problemlerin giderilebileceğini göstermektedir.

Güney Azerbaycan Türkleri ile kısmi farklılıklarının bulunmasına karşılık Türk olmasının yanında Sünni olan Türkmen gruplar ile Türkiye arasında çok sağlıklı ilişkiler geliştirmek mümkündür. Fakat Türkmenlerin nüfus içindeki oranının azlığı ve Türkiye sınırının uzağında olması handikap olarak görülebilir. Buna karşılık Türkiye'nin büyük ölçüde aşiret ve dini yapılanma üzerinden örgütlenen bu grupları ihmal etmemesi ve yaşadıkları sorunlar konusunda duyarlı olduğunu göstermesi gerekmektedir. Bunun için bölgeye sürekli bürokratik geziler yapılabileceği gibi, İran'ın rızası dâhilinde kültürel iş birliği çerçevesinde girişimlerde de bulunmalıdır. Bunun yanında Güney Azerbaycan Türkleri ile Türkmenlerin soydaşlık üzerinden bir ittifaka girişecekleri aşikar olup, Türkiye'nin birleştirici ve büyük bir güç olarak bu durumu iyi değerlendirmesi gerekmektedir. Bu ittifakın güçlü olması açısından Azerbaycan,

Türkmenistan ve Türkiye Cumhuriyeti'nin kontağı ve birlikte hareket etmeleri önem arz etmektedir.

Etnik yapılanma üzerinden gelişebilecek ittifaklarda Türkiye'nin Azerbaycan Türkleri ve Türkmenleri desteklemesi kaçınılmaz olacaktır. Böyle bir durumda Türkiye sınırında yaşayan Kürtlerin nasıl bir tavır sergileyeceği de düşünülmelidir. Sünni itikada sahip bu grubun Türkiye ile iyi ilişkiler içinde olması da muhtemeldir. Lakin bunun için Türkiye'nin nasıl bir politika izleyeceği yanında diğer bölgesel ve küresel devletlerin nasıl bir ilişki ağı kuracağı da bir o kadar önem kazanmaktadır. Türkiye ile sınır komşusu olan Kürt grupların olası bir Suriye veya Kuzey Irak örneğinde Kürt yapılanmalarından herhangi birine evrilmesi de muhtemeldir. Dolayısıyla Türkiye'nin son derece iyi ilişkiler içinde olduğu ve ticari hacmi en yüksek bölgelerden biri olan Kuzey Irak gibi bir Kürt bölgesi oluşumunu desteklemesi muhtemel görünmektedir. Lakin Batı İran'da olası bir PJAK-PKK bağlantılı Kürt oluşumu Türkiye'nin başta sınır dışı operasyonlar olmak üzere birçok devlet ile siyasi krizlere girmesine ve Suriye örneğinde olduğu gibi yeni sorunlar ile karşılaşmasına neden olabilir. Bu nedenle Türkiye'nin doğu sınırında yaşayan Kürtler ile şimdiden irtibatlı olması gerekmektedir. Sünni itikat üzerinden yakınlaşma olabileceği gibi bu bölgeler ile sınır ticaretinin geliştirilmesi, burada yaşayan aşiretlerin ileri gelenlerinin çocuklarının Türkiye'de okutulması, bölgede mümkünse lise ve üniversite düzeyinde okulların açılması gibi girişimlerde bulunulmalıdır. Bu bölgede mevcut Kürtler arasında sermayedar olanlara Türkiye'de alan açılması ise Türkiye'nin Kürt grupları ile

ilişkilerini daha da yakınlaştıracaktır. Buna ek olarak Beluciler ile Kürtlerin de ortak hareket etme olasılığı yüksektir. Her iki grubun Sünni olması bunda en büyük etken olarak görülmektedir. Fakat buna rağmen Kürtlerin nasıl hareket edeceği Türkiye, Kuzey Irak hükümeti ve PJAK-PKK yapılanmasının gelişmelere nasıl yaklaştığı ile şekillenecektir.

İran için tehdit oluşturan Beluciler ve Araplar gibi diğer gruplar ile Türkiye'nin gerek etnik, dilsel, ekonomik ve gerekse de mesafe açısından uzak oluşu, Türkiye'nin olası bir İran iç savaşında bu gruplarla karşı karşıya gelme ya da bu grupları destekleyen devletlerle siyasi veya askeri alanda karşı karşıya gelmesine neden olabilir. Bu nedenle Türkiye bu grupların şimdiden ilişki ağlarını gözden geçirmeli ve bu grupları destekleyecek devlet ve oluşumları takip etmelidir. Örneğin Beluciler her ne kadar Sünni olup Kürtlere yakın ise de özellikle radikal sosyalist bir PJAK-PKK Kürt yapılanması ile ne kadar uyumlu olacağı tartışma konusudur. Buna karşılık Belucilerin Afganistan üzerinden Taliban ve Taliban'ı güçlendiren devletler tarafından desteklenmesi olasılığı çok daha yüksektir. Bu ilişki ağlarına Pakistan'ı da ekleyerek genişletmek de mümkündür. Türkiye'nin bütün bu olasılıkları şimdiden gözden geçirmesi zorunludur.

Olası bir İran iç savaşında karşımız acıkacak en güçlü yapılanma ise doğal olarak İran merkezi hükümeti olacaktır. Gerçekten de Orta Doğu'da en güçlü ekonomik ve askeri potansiyele sahip ülkelerin başında gelen İran, doğal olarak topraklarında bir iç savaşın çıkmasına

sonuna kadar direnç gösterecek ve olası bir iç çatışmada da en güçlü grubu oluşturacaktır. Özellikle Fars devlet geleneği düşünüldüğünde İran'ın iç çatışma ile parçalanma durumu zorlaşmaktadır. Kaldı ki bugün meydana gelen iç çatışmalar büyük ölçüde sonuçsuz kalmakta ve imparatorluk dönemlerinde olduğu gibi yeni devletler ortaya çıkarmamaktadır. Geriye sadece süresiz çatışma ve kaosun olduğu, terör örgütlerinin cirit attığı, silah ve uyuşturucu kaçakçılığının arttığı, toplu katliamların gerçekleştiği, insanların yerinden-yurdundan edildiği kanlı alanlar kalmaktadır. Bu nedenle özellikle Orta Doğu'da üniter veya federatif şekilde merkezi ve güçlü yönetimlerin olması bir nevi yukarıda bahsettiğimiz olumsuzlukların önüne geçmede önemli bir argümandır.

Gerçekten de demokratik taleplerin karşılanması amacıyla ortaya çıkan birçok iç çatışma eskisine göre çok daha anti demokratik yapılanmaların ortaya çıkmasıyla sonuçlanmıştır. Suriye, Irak, Afganistan, Mısır, Yemen ve Libya bunlara örnek gösterilebilir. Kaldı ki merkezi hükümetlerin doğal olarak yerleşik gruplara karşı çok güçlü olması ve birçok devlet tarafından desteklenmeleri yerelden gerçekleşen toplumsal hareketlerin amacına ulaşmasında önemli bir diğer engeldir. Olası bir İran iç savaşında Türkiye'nin büyük ölçüde Türk soydaşlarının yanında yer alacağı muhakkaktır. Fakat Türkiye, soydaşlarının hakkını savunmak kaydı ile İran merkezi hükümetini de desteklemeyi gözden geçirmelidir. Çünkü olası bir İran iç savaşı Türkiye, Azerbaycan, Türkmenistan, Ermenistan, Suriye, Lübnan, Irak, Afganistan, Pakistan, S. Arabistan, BAE, Bahreyn, Katar, Özbekistan, Hindistan, Rusya, ABD, İsrail, İngiltere, Fransa, Almanya

ve Çin'i doğrudan etkileyecektir. Dolayısıyla bu ülkeler arasında gelişecek olan stratejilerin iyi okunması ve Türkiye'nin nasıl bir yol izleyeceği farklı ittifak senaryoları üzerinden tartışılmalıdır.

Örneğin Rusya ve Çin gibi güçlü devletlerin İran'ın merkezi yönetimini açıktan destekleyeceği ve her türlü ekonomik, askeri, lojistik yardımda bulunacakları kesindir. Buna karşılık ABD gerek İsrail açısından gerekse de kendi iç kamuoyu açısından Orta Doğu hâkimiyetini pekiştirmek ve tehdit unsuru olarak gördüğü mevcut İran yönetimini yıkmak isteyecektir. ABD muhtemelen Suriye de PYD-YPG unsurlarını desteklediği gibi olası bir İran iç savaşı durumdan da direk desteğini PKK-PJAK unsurlarına verip diğer sahalarda ise kaosun devam etmesi şeklinde bir politika belirleyecektir (Erol ve Çelik, 2018:28-29). Bu durumda Türkiye'nin soydaşlarını bırakıp Rusya ve Çin'in desteklediği İran merkezi hükümetini desteklemesi zor görünmektedir. Buna karşılık PKK-PJAK destekli bir Kürt hareketini destekleyecek olan ABD ve İsrail ile de sağlıklı bir ittifak kurması beklenemez. Dolayısıyla Türkiye, Suriye'de yaşadığı inişli-çıkışlı politikanın bir benzeri ile karşı karşıya kalacaktır. Bu nedenle Türkiye'nin en fazla çıkarına olacak politika olası bir İran iç savaşının karşısında durmaktır. Ayrıca Türkiye soydaşlarının ve orada yaşayan diğer halkların haklarını sağlam hukuki zeminde korumalı ve insan haklarına saygı duyulması gerekliliğini dile getirmelidir. Nitekim Türkmenler dışındaki Türkler İran'da en önemli mevkilerde yer almakta ve ekonomik olarak oldukça güçlü durumdadırlar. Dolayısıyla bir nevi İran'ın resmi sahipleridirler.

KAYNAKÇA

Afacan, S. (Aralık 2019). İran'ın kronik sorunları protestoları tetikliyor. *www.aa.com.tr/tr/analiz/iranin-kronik-sorunlari-protestolari-tetikliyor*. https://www.aa.com.tr/tr/analiz/iranin-kronik-sorunlari-protestolari-tetikliyor/1654691 (22.01.2020)

Arslan, M. (2016). Afganistan'da İstikrarsızlık ve Temel Sebepleri. *Uluslararası İşletme, Ekonomi ve Yönetim Perspektifleri Dergisi, 1*(2): 47-63.

BBC NEWS. (06..042019). *BBC Türkçe*. 12.07.202007 12, 2020 tarihinde www.bbc.com: https://www.bbc.com/turkce/haberler-turkiye-43668567 adresinden alındı

BBC NEWS. (06.04.2018). *BBC Türkçe*. 12.07.2020 tarihinde www.bbc.com: https://www.bbc.com/turkce/haberler-turkiye-43668567 adresinden alındı

Bizim Yaka Kocaeli. (2020, 02 28). *Bizim Yaka Kocael*. 07 17, 2020 tarihinde bizimyaka.com: https://www.bizimyaka.com/makale/3679900/galip-ataman/suriyede-sehit-sayisi-190 oldu adresinden alındı

Bozkurt, K. (2018). Suriye İç Savaşı: Savaşın Yarattığı Mültecilik Akınının Türkiye'ye ve Avrupa Birliği'ne Yansımaları. *Türkiye Siyaset Bilimi Dergisi, 1*(1):57-70.

Deveci , A. (2009). İran Türkmenleri: Türkmensahra. *Ortadoğu Analiz, 1*(10):51-60.

Dolgun, U. (2016). Kitle İletişim Araçları ve Yeni Medya. (Der.). *Sosyoloji Günlük Yaşamı Anlamak.* Arslan, A. ve Çağlayandereli, M. (Ed.), (s. 351-368). Paradigma Akademi Yayınları, İstanbul

Kahraman , A. (2008). *Irak'ın Geçmişi, Bugünü ve Geleceği.* Yüksek Lisans Tezi, Kadir Has Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Uluslararası İlişkiler Bölümü, İstanbul

Karadağ, S. (2019). *Değişen Dengeler ve İran Kürtleri.* Rapor, İnsamer, İstanbul.

Konukçu, Y. (2018). İran'ın Bölgesel Güvenlik Stratejisi: Bir Güç Döngüsünün Değerlendirilmesi. *Bitlis Eren Üniversitesi Akademik İzdüşüm Dergisi, 3*(3):74-91.

mfa.gov.tr. t.y. Ülke künyesi. www.mfa.gov.tr http://www.mfa.gov.tr/iran-kunyesi.tr.mfa (09.09.2019).

Muslu, F. (2019). *Ovaköy Sınır Kapısı Kapsamında Türkiye-Irak İlişkileri.* Rapor, SETA Yayınları, İstanbul

Orhan, O. ve Şenyücel Gündoğar, S. (2015). *Suriyeli Sığınmacıların Türkiye'ye Etkileri.* Rapor, ORSAM-TESEV, Ankara.

Ozan, E. (2017). *Suriye İç Savaşı ve Türkiye'nin Değişen Güvenlik Gündemi*. Rapor, ANKASAM Yayınları, Ankara

Özdemir, E. (2017). Suriyeli Mülteci Krizinin Türkiye'ye Ekileri. *ANKASAM Uluslararası Kriz ve Siyaset Araştırmaları Dergisi, 1*(3):114-140.

Özkan , V. (2013). *İran Azerilerinin Etnik Temelli Güncel Sorunlarının Tarihsel Bakış Açısı ile İncelenmesi.* Yüksek Lisan Tezi, T.C. Harp Akademileri Startejik Araştırmalar Enstitüsü, İstanbul.

Rigiderakhshan, M. (2020). İran'ın Dış Politika Kimliğini Oluşturan Faktörler. *Uluslararası Tarih Araştırmaları Dergisi, 5*(1):390-410.

Saraç, Y. E. (2020). *Olası Bir İran İç Savaşının Türkiye'ye Etkileri,* Gaziantep Üniversitesi, sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış yüksek Lisans Tezi, Gaziantep.

Saraç, Y. E. ve Sönmez, M. E. (2020). İran Jeopolitiğinde Üç Öğe: Hazar, Basra ve Şii Hilal. (Der). Farabi Anısına Türkiye ve Türk Dünyası Araştırmaları-II, Tansü, Y. E. (Ed.), (s.703-732). İksad Publishing House, Ankara.

Saraçlı, M. (2008). İran'da Azınlıklar. *Akdaemik Orta Doğu, 2*(4):159-180.

Sarı, İ. (2015). 1979 Devrimi Sonrası İran'ın Rejim Paradigması ve Dış Politika Yönelimleri. *Türkiye Ortadoğu Çalışmaları Dergisi, 2*(1):95-135.

Sayın , Y. ve Kılınçarslan, İ. (2019). Rekabet ve İş birliği Denkleminde Türkiye-İran İlişkileri: Suriye Krizi Örneği. *Medeniyet ve Toplum Dergisi, 3*(2):237-257.

Şahin, M. (2007). İran Dış Politikasının Dini Retoriği. *Akademik Ortadoğu, 2*(4):9-19.

Tanrıveri Yaşar, N. (Aralık 2019). Libya krizi ve Akdeniz'de derin jeopolitik dönüşüm. *www.aa.com.tr/tr/analiz/libya-krizi-ve-akdeniz-de-derin-jeopolitik-donusum/1685395*. https://www.aa.com.tr/tr/analiz/libya-krizi-ve-akdeniz-de-derin-jeopolitik-donusum/1685395 (24.04.2020)

Taş, G. (2013). *İran'ın İçindeki Zayıf Kaleler – Etnik Sorunlar I: Güney Azerbaycan.* Analiz, Akademik Perspektif, Ankara.

ticaret.gov.tr. (21.06.2020). *Türkiye Ticaret Bakanlığı.* Türkiye Ticaret Bakanlığı: https://ticaret.gov.tr/blog/ulkelerden-ticari-haberler/turkmenistan/hazarakiyisi bulunan-ulkeler-ticari-ve-ekonomi-anlasmasi-imzaladi. adresinden alındı.

Tüysüzoğlu, G. (2011). Toplumsal Kimliğe Dayalı Güvenlikleştrimenin Siyasal Sorunlar Bağlamında İrdelenmesi:Belucistan Örneği. *Güvenlik Stratejileri, 11*(21):39-87.

www.unhcr.org/tr/unhcr-turkiye-istatistikleri. (Şubat 2020). Türkiye istatistikleri. https://www.unhcr.org/tr/unhcr-turkiye-istatistikleri (24.04.2020) adresinden alındı

Yaycı, C. (2019). Irak'ta Yaşanan Savaşlar ve Türkiye'ye Etkileri. *Güvenlik Stratejileri Dergsi, 15*(30):331-352.

BÖLÜM 17

BİR POLİTİK İKTİSAT DENEMESİ OLARAK DÖRDÜNCÜ SANAYİ DEVRİMİ, TÜRKİYE VE EMEĞİN İKAMESİ

Dr. Öğr. Ü. Mahir ÖZHAN*

Savaş BEYTER**

* Siirt Üniversitesi, İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü, mahirozhan@siirt.edu.tr orcid: 0000-0002-5274-6600

**Siirt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İktisat Anabilim Dalı, Bölgesel Kalkınma İktisadı Bilim Dalı, Tezli Yüksek Lisans Öğrencisi, savasbeyter@hakkari.edu.tr orcid:0000-0002-4047-4468

GİRİŞ

Tarımsal faaliyetlerin geliştiği dönemle birlikte köy, kasaba ve devamında kentler meydana gelmiş, mübadele ekonomisi yerini yeni ticari ilişkilere bırakmıştır. Buhar gücü, elektrik, bilgisayar, internet gibi büyük buluşlar sayesinde üretim teknolojilerinde devrim niteliğinde gelişmeler yaşanmış ve toplumun üretim ve tüketim kültürü yeniden şekillenmiştir. Yapay zekâ, nesnelerin ve hizmetlerin interneti ve bütünleşik sistemler sayesinde, akıllı fabrikalar, akıllı evler ve yeni teknolojilerle donatılmış tedarik ve dağıtım süreçleri hayata geçirilmiştir (Bulut & Akçacı, 2017, s. 51). Dijitalleşmiş toplum düzeninin üzerine kurulan Endüstri 4.0, üretimden tüketime kadar değer zincirindeki tüm süreçleri büyük oranda dönüştüren bir sistemi bizlere sunmaktadır. Tüketicinin değişen ihtiyaçlarını çok kısa bir sürede karşılayan üretim sistemleri diğer tarafta birbiriyle eşgüdüm halinde çalışan otomasyon sistemler yeni dönemin en belirgin yapısını oluşturmaktadır. Dördüncü sanayi devrimi kısaca, istenilen işleri akıllı fabrikaların en önemli araçları haline gelecek sensörlerle algılaması, başka yerdeki üretim sistemleri ile internet aracılığıyla iletişim kurup, üretim süreçlerine ait bilgiyi bulut sistemlere gömülü büyük veriden alan akıllı makine ve sistemler bütünüdür. Nesnelerin interneti, Yapay zekâ, arttırılmış gerçeklik, fiziksel ve siber yapı arasındaki koordinasyonu sağlayan siber fiziksel sistemler, bu yeni sürecin öne çıkan teknolojileri arasındadır (Alçın, 2016, s. 20). Üretim süreçlerinde emeğin makinelerle yer değiştirmesine yol açan teknolojik ilerlemeler, insanlık tarihini birçok yönden etkilemeye devam etmektedir. Yakın tarihteki hızlı gelişmeler ile birlikte üretim,

eskiye oranla daha hızlı, daha az hatayla ve daha esnek bir şekilde gerçekleşmektedir. Dördüncü sanayi devriminin yeni istihdam alanları, olası işsizlik ve emek piyasasına etkileri çalışmanın asıl konusunu teşkil etmektedir.

1. SANAYİ DEVRİMLERİNİN TARİHSEL ARTALANI

Alvin Toffler'in üç dalga kuramından yola çıkarak insanlığın gelişimi incelendiğinde insanlık tarihinin iki büyük değişim yaşadığı ve bu iki değişimin sonunda hızla üçüncü dalganın içeresinde kendini bulduğu görülmektedir. Birinci dalga dönemdeki insanların yerleşik hayata geçerek tarımla birlikte yaşamlarında önemli bir yol kat tetiği gözlemlenmektedir. İkinci dalga, toplumun tarımla birlikte sanayi koluna da geçişi olarak tanımlanır. Toffler'a göre üçüncü dalga, fiilen devam etmekte olan bilgi ve enformasyon çağıdır. İnsanlık tarihi açısından dönüm noktası sayılabilecek bu üç aşama incelendiğinde; Endüstri 4,0'ın diğer devrimlerle etkileşimde olduğu görülmektedir. Bu değişimlerin ortak yönü kendilerinden önceki uygarlıkları ve yaşam biçimlerini yok edip yerine yeni nesillerin hayal bile edemeyeceği türde yeni yaşam biçimleri oluşturma özelliğini barındırmasıdır (Toffler, 2008, s. 16-22).

Bilim ve teknolojideki gelişmeler, demografik yapıdaki dönüşümler, ekonomik yapı, eğitim sistemleri ve ülkeler arasındaki rekabet ve savaşlar, tarih boyunca toplumsal değişimleri tetikleyen başlıca faktörler olmuştur (Yazıcı & Düzkaya, 2016, s. 53).

Endüstri devrimine girilmeden önce 1400'lü yıllarda başlayıp 350 yıl kadar süren ve "Ticaret Devrimi" olarak da adlandırılan süreç, dünya

tarihinde önemli bir yer edinmiştir. Avrupalılar, doğudaki birçok merkezde sömürgeler yoluyla yeni keşfettikleri doğal kaynakları dünyaya ihraç ettiler. Avrupa merkezli yönetimler eliyle tüccar hakları güvence altına alındı ve devlet destekli büyük şirketler kuruldu. Ticaret hacminin büyümesi ile büyük miktarda sermayelere ihtiyaç duyuldu. Takasla alışveriş, büyük tüccarların ihtiyaçlarını karşılayamaz hale gelince Amerika kıtasındaki altın, gümüş gibi değerli madenleri Avrupa'ya getiren İspanyollar, ihtiyaç duyulan parayı piyasaya sürmüş oldu. Bankacılık ve kredi sisteminin gelişmesiyle, 1600'lerin sonunda Avrupa'da sermaye birikimi üst düzeye çıktı. Sanayi Devrimi'ni başlatacak maddi koşullar artık hazırdı (Akbulut, 2009).

1.1. Birinci Sanayi Devrimi

Birinci değişim dalgası yaşanmadan önce toplumun büyük bir bölümü nispeten küçük ve göçebe gruplar halinde yaşıyor, balık tutarak, yiyeceklerini toplayarak, avlanarak ve sürülerini güderek hayatta kalmaya çalışıyorlardı. Bu hayat tarzını geride bırakarak yeni bir model inşa eden insanoğlu birinci dalga ile tarımsal devrimin temelini attı. Birinci dalga, yaklaşık bin yıllık bir süreç olarak tanımlanır. MÖ 8000 civarında başlayıp MS 1750'li yıllara kadar etkisini sürdürmüştür. Tarımsal devrime kıyasla daha kısa bir sürede sistemini oturtan ikinci dalga ile Birinci Sanayi Devrimi ve buna bağlı olarak endüstriyel devrimler zinciri başlamış oldu. Birinci Sanayi Devrimini içine alan ikinci dalga üç yüz yıl gibi bir sürede tamamlanmıştır (Toffler, 2008, s. 16-22).

İngiltere'deki dokuma tezgâhlarının mekanikleşmesiyle birlikte 1760-1830 yıllarını kapsayan süreç, Birinci Sanayi Devrimi olarak gösterilir. Başta sadece İngiltere ile sınırlı kalan Birinci Sanayi Devrimi, hafif tekstil sektöründen fabrikalardaki teknolojik gelişmelere bağlı olarak ağır sanayi kolunda da makineleşmenin artış göstermesi, devrimi diğer Avrupa ülkelerine de taşımış oldu. İngiltere'de buhar gücüyle çalışan tekstil fabrikaları sayesinde ürünlerinden alın verim artış gösterdi. Bu gidişat işletmeleri daha fazla pazar ve daha fazla hammadde arayışına götürdü. Böylelikle deniz aşırı ülkelere ihracat başlamış oldu. Bu endüstriyel gelişme, Avrupa ve Amerika Birleşik Devletleri'nde sermaye birikiminde ve refah seviyesinde artışa vesile oldu. Bu devrim, sosyoekonomik yapıdaki değişim ile dünyayı daha küçük ve birbiriyle daha bağlantılı bir yer haline getirdi (Kent, 2018).

İngiltere'de artış gösteren tekstil fabrikaları, üretim miktarlarında yaşanan artış nedeniyle daha fazla pazar ve daha fazla hammadde arayışına girdiler. Pazar ve hammadde arayışı deniz aşırı ülkelere ürünlerin ihracatını sağlamıştır (Pamuk & Soysal, s. 2). Birinci Sanayi Devrimi'nin, İngiltere ile karşılaştırıldığında diğer Avrupa ülkeleri ve ABD'de geciktiği görülür. Birinci Sanayi Devrimi öncesinde Avrupa'da halkın %90'ı köylerde yaşardı. Avrupa'da büyük toprak sahibi asiller dışındaki halk yoksul ve milli gelir düşüktü. Devrimin ilerleyen yıllarında Avrupa ve ABD'de giderek sermaye birikimi artış gösterdi ve milli gelir arttı (Akbulut, 2009).

1.2. İkinci Sanayi Devrimi

Önceki devrimin üretimi mekanikleştirmesinin ardından 20.yy'ın başlarında yeni bir devrimin temelleri atılmıştır. İngiltere'nin birinci sanayi devrimi ile kazandığı üstünlük, bilgi ve know- how'ın diğer ülkelere sıçraması teknolojik ilerlemeyi getirmiştir. Bu devrim ''teknoloji devrimi'' olarak da bilinir (Genç, 2018, s. 237-238). Endüstrileşmenin ikinci aşaması, hammadde ve enerji kaynaklarındaki alternatiflerle gerçekleşti. Birinci Sanayi Devrimi ile üretim sürecine dâhil edilen buhar, demir ve kömüre ilaveten petrol, elektrik, çelik ve kimyasal maddelerin üretim aşamalarında kullanılmaya başlanmasıyla sistemde çeşitlilik sağlanmış oldu. İçten yanmalı motorların üretilmesi ve Henry Ford tarafından otomotiv sektöründe seri üretime geçilmesi süreci tetikleyen gelişmeler oldu. Hızlı kentleşmenin de beraberinde getirdiği sosyal ve kültürel değişiklikler Avrupa'nın dışına sıçrayarak ABD ve Japonya gibi dünyanın birçok bölgesini etkiledi (Kent, 2018).

1.3. Üçüncü Sanayi Devrimi

Sanayi toplumundan bilgi toplumuna geçiş olarak tanımlanır. Mekanik elektrikle çalışan hesap makinelerinden yola çıkılarak bilgisayarlar geliştirilmiştir. Bilgisayarları birbirine bağlayacak ağ sistemlerine olan ihtiyaç, internetin tarihini de başlatmıştır (Genç, 2018, s. 238). Bu dönemde bilgisayar, mikro elektronik, fiber optik, lazer gibi teknolojiler sayesinde telekomünikasyon, nükleer, biyotarım ve biyogenetik gibi bilimlerin gelişimi sağlandı ve böylelikle çok daha dinamik üretim biçimleri hayata geçirildi. Birinci sanayi devrimi makinenin üretim sürecine dâhil edilmesi, ikinci sanayi devrimi, seri

üretimin yaygınlaşması, üçüncü sanayi devrimi de sanayide ve üretimde dijitalleşme olarak tanımlanabilir (Kent, 2018).

1960-1970 yıllarını kapsayan süreçte Japonya, ABD ve Batı Avrupa'nın başını çektiği gelişmiş ülkeler bilgi teknolojilerinin kullanımını konusunda muazzam bir ivme yakaladı. 1974'te patlak veren petrol krizinin de eksiyle Japonya gibi gelişmiş ülkeler mevcut stratejilerinde değişikliğe giderek, demir ve çelik gibi çok fazla enerji tüketen sektörlerden yüksek oranda teknolojiye dayanan mikro elektronik sektörlere yöneldi. Yeni teknolojiler sayesinde çok emek isteyen üretim süreçleri yerini bilgi ve otomasyona dayalı sistemlere bırakmış oldu. Bu gelişmeler aslında küresel ekonominin yeni kurallarını, bilgi ve iletişim teknolojilerinin belirlediği görülmektedir (Çeliktaş, Sonlu, Özgel, & Atalay, 2015, s. 24).

2. ENDÜSTRİ 4.0 YA DA DÖRDÜNCÜ SANAYİ DEVRİMİ

Dördüncü Sanayi Devrimi veya Endüstri 4.0 kavramının literatüre giriş hikayesi, bu kavramın 2011 yılında Almanya Hannover Fuarında konuşulması olarak gösterilir. Alman Hükümeti'nin 2020 İleri Teknoloji Projesi olarak görülür. Hükümet tarafından 2012 yılında oluşturulan Endüstri 4.0 çalışma grubunun 2013 yılında hazırladığı on maddelik rapor ile proje detaylı olarak tanımlanmıştır (Çeliktaş, Sonlu, Özgel, & Atalay, s. 25). Endüstri 4.0, merkezileşmiş üretim biçiminden esnek üretim tarzına geçiş sistemidir. Üretim safhasındaki bileşenlerin otomasyonu ve birbirleriyle bütünleşik çalışma modeli sayesinde akıllı makinelerin birbirleriyle ve tedarikçilerle aynı zamanda müşterilerle iletişim kurma düzenidir. Daha geniş tanımıyla

Endüstri 4.0, nesnelerin interneti, bulut teknolojisi, yapay gerçeklik, büyük veri, dijital ekonomi, paylaşım ekonomisi gibi bileşenler bütünüdür (Kabaklarlı, 2019, s. 2).

Endüstri alanındaki gelişmelerin tarihine bakıldığında bir endüstri döneminden diğerine geçişteki en önemli parametrenin, teknolojik gelişmelere paralel olarak gelişen yeni imalat biçimlerinin daha aktif ve kazançlı sonuçlar sağlayabilmesidir. Ancak, sosyal ve toplumsal yapıyı bütünüyle değiştiren bir devrimin sadece bir olguyla açıklanması olayı bir bütün olarak görmemizin önüne geçer. Üretimdeki verimliliği arttırmasının yanı sıra doğu ve batı ekonomileri arasındaki rekabet ilişkisi ve ürünün tüketiciye varış sürelerinin kısalması gibi sonuçlar elimizi güçlendiren diğer örneklerdir. Ayrıca, ikinci ve üçüncü endüstriyel çağın üretim ilişkilerinde etkisinin henüz bitmediği mevcut ekonomilerin yapısı ve tespit edilen bazı eksiklikler yeni bir endüstriyel dönemin gerekliliğine işaret ediyordu. Keza, işgücü maliyetlerinin giderek artış göstermesi, nitelikli işgücünde düşüşün yaşanması, yatırım maliyetlerini karşılama sürelerinin uzaması, çevre tahribatı ve işgücünün imalat sektörü yerine hizmet sektörünü tercih etmesi gibi hususlar yeni yeni benimsemeye çalıştığımız dördüncü sanayi devrimini zorunlu kılan nedenler olmuştur (Yazıcı & Düzkaya, 2016, s. 64).

Endüstri 4.0'ın bir devrim olup olmadığı bazı kesimlerce tartışma konusu olmuştur. Bazı taraflarca bunun gerçekten bir devrim olduğu görüşü bulunurken, diğer tarafta ise yaşanan sürecin sanayideki ani bir değişiklik ve kopuştan ziyade evrimsel bir gelişme olduğu varsayılır

(Alçın, 2016, s. 21). Yeni sanayi devrimi ile birlikte, her şey hiçbir zaman olmadığı kadar hızlı gelişiyor, aynı anda çok fazla radikal değişim gerçekleşiyor ve bütün sistemler baştan aşağı dönüşüyor (Schwab, 2016, s. 44).

Yukarıda, Toffler'in endüstri devrimlerini açıklarken üç dalga kuramından bahsettiğini açıklamıştık. Üçüncü sanayi devrimi ve sonrasını kapsayan üçüncü dalga, bizlere yeni bir hayat tarzı sunmaktadır. Yeni dalga, eski fabrika yapısından akıllı üretim süreçlerine, çok farklı bir aile düzenine, "akıllı ev" olarak tabir edilen yeni bir sisteme ve eskisi ile karşılaştırılamayacak kadar farklı okul ve kurum yapılarına dayanıyor. İnşa edilen uygarlık, yeni davranış kalıpları belirlerken, toplumu merkezi yapıdan, enerji, para ve gücün tek elde toplanmasından uzaklaştırmaya odaklanıyor. Eski düzene meydan okuyan bu yeni uygarlık, emperyalizm sonrası bir dünyada yarı bağımsız ekonomilerin oluşmasına öncülük edecektir (Toffler, 2008, s. 17). İnsan-nesne-sistem entegrasyonunu sağlayan bu süreç, şirketlerin hem kendi içinde hem de birbirleriyle dinamik bir ilişki geliştirmesini ve gerçek zamanlı bir optimizasyon ile katma değeri yüksek ürünlerin üretimini sağlamaktadır. Üretim sistemini oluşturan unsurlar kendi aralarında internet teknolojisini kullanılarak iletişim kurmakta ve gerçek dünya, küresel bir bilgi sistemine dönüşmektedir (Yazıcı & Düzkaya, 2016, s. 67).

İnsansız üretim modeline bütünüyle geçişin sağlanacağı bu dönüşümde bazı sektörlerin kısmen başarılı olduğu veriler paylaşılmaya başlanmıştır. Günümüzde kullandığımız birçok ürün ve

hizmet sınırlı miktarda emekle üretilmektedir. Birçok firma çok az emek girdisiyle çok önemli çıktılar üretebilmektedir. Yapay zekâ, nesnelerin interneti gibi birçok teknolojinin makinelere entegrasyonu sayesinde insanların karar alma biçimleri yeniden şekillenmiştir (Akın, 2017, s. 44). Endüstri 4.0, insanların internet, makineler, robotlar, kurumsal kaynak planlamaları ve raporlama sistemleri ile bütünleştiği bir siber dönüşümdür (Özdoğan, 2017, s. 58).

2.1. Endüstri 4.0 Bileşenleri

Endüstri 4.0'ın omurgasını oluşturan sistemler, kesintisiz iletişim yapısı ile insan emeğine olan ihtiyacı en aza indirme eğilimindedir. Aynı zamanda tüketici ihtiyaçlarının sistematik ve hızlı bir şekilde karşılandığı sistemlere doğru yol alıyoruz. Endüstri 4.0 ile gelen teknolojiler, tüketicilerin satın aldığı ürünlere konumlandırılmış çipler veya sensörler yoluyla raftaki ürünün bittiğini veya azaldığı bilgisini ağ yapısı üzerinden tüm ilgili aktörlere iletecektir. Tüm bu gelişmeler ışığında, Endüstri 4.0'ın algoritması; akıllı makineler yoluyla akıllı fabrikalarda akıllı ürün imalatının gerçekleştirilmesi şeklinde kurulabilir (Ünlü & Atik, 2019, s. 441).

2.1.1. Nesnelerin İnterneti

Nesnelerin interneti, Endüstri 4.0 tanımlamalarında adından en çok söz ettiren kavramlardan biri olmayı başarmıştır. Nesnelerin interneti, fabrika ve kurumlarda kullanılan akıllı okuyucular tarafından sağlanan anlık verilerin analiz edilebilmesine ön ayak olacaktır. Değişik sektörlerde kullanılan her şeyin kendi aralarında konuşması olarak da tanımlanabilir (Öztuna, 2017, s. 69). Nesnelerin interneti kavramının

sadece bir teknoloji türü olarak ifade edilmesi doğru olmayacaktır. Nesnelerin interneti, her şeyin interneti veya endüstriyel internet olarak da adlandırılabilir. İnternet için kaynağın, sadece insan olmaması, nesnelerle de internet yoluyla bilgi alışverişinin yapılmasına ihtiyaç olduğu görülmektedir. Böylelikle insan kaynaklı hataların minimize edilmesiyle tehditlerin ortadan kaldırılması ve maliyetlerin azalması öngörülmektedir. Günümüzde kullanılmaya başlanan nesnelerin interneti uygulamaları örneklerine; doğal çevrede, alt ve üst yapı düzenlemelerinde, imalat sektöründe, engelliler için oluşturulan alanlarda, enerji, sağlık ve nakliye sistemlerinde rastlayabiliriz (Şekkeli & Bakan, 2018, s. 21).

1 trilyon sensörün internete bağlanarak kelimenin tam anlamıyla her şeyin internete bağlı hale gelmesi ekonomik olarak yapılabilir olacaktır. Uzmanlar, gelecekte her ürünün her yerde iletişim altyapısına bağlanabileceğini ileri sürüyor ve sensörlerin her yerde insanlara kendi çevrelerini tam olarak algılama imkânı sağlayacağından söz ediyor (Schwab, 2016, s. 148).

2.1.2. Siber Fiziksel Sistemler

Fiziksel dünyanın sınırlarının sanal dünya tarafından genişletildiği günümüz dünyasında, bu iki dünya arasındaki bilgi alışverişini sağlayan siber fiziksel sistemler, yeni devrimin vazgeçilmez bir bileşeni haline gelecektir. Gelişmiş teknolojik yapısıyla bilişim sistemleri artık günümüzde üretim süreçlerinin en güçlü yönünü oluşturmaktadır. Siber fiziksel sistemlerle ve son teknolojilerle donatılmış makineler, eş zamanlı kontrol edilebilecek ve sürekli

güncellenebilecektir. Herhangi bir birim fiziki anlamda kurulmadan önce siber fiziksel sistemler aracılığıyla sanal ortamda test süreçlerinden geçirilip fizibilite çalışmalarına tabi tutulacaktır. Özetle, siber fiziksel sistemlerin katılımıyla çok daha hızlı ve interaktif çözümlerin üretildiği, verimliliğin üst seviyelere taşındığı bir gelecek hazırlanmaktadır (Siemens, 2016).

Siber Fiziksel Sistemler, Endüstri 4.0'ın temel yapıtaşıdır. Bu teknolojinin geliştirilmesi için dünya çapında çok büyük yatırımlar yapılmaktadır. İçine yerleştirilen mikro işlemciler sayesinde "gömülü sistem" olarak tanımlanır. Bu teknoloji sayesinde, sağlık, ulaşım, tarım, enerji ve imalat sektöründe internet ve mühendisliğin bir araya gelmesiyle insanların makinelerle iletişimi sağlanmaktadır (Kabaklarlı, 2019, s. 30).

2.1.3. Bulut Teknolojiler

Mobil cihazlardaki hesaplama ve saklama kapasitesinin artışına paralel olarak mobil uygulamalar, imalat ve endüstriyel alanda daha sık kullanılacaktır. Bulut teknolojilerinin günlük hayattaki uygulama biçimleri çeşitlidir. Örneğin, evdeyken televizyonda izlemeye başlanılan bir filmin takside tabletten izlenmeye devam edilmesi. Sokakları temizleyen büyük basınçlı makinelerin her birinin bulut ağa bağlanmasıyla belediyelerin temizlenen ve temizlenmeyen sokakların takibini yapabilmesi gibi birçok örnek gösterilebilir (Kabaklarlı, 2019, s. 32). Bulut bilişim sayesinde işletmeler web tabanlı muhasebe programları kullanarak verilerini her ortamda yönetebilme olanağına kavuşacaktır. Verilerin daha güvenli ortamlarda tutulması ve sürekli

yazılım güncellemelerine tabi tutulması bulut bilişimin faydalardan olarak gösterilebilir (Öztuna, 2017, s. 59). Google Drive, iCloud, Yandex.Disk ve Dropbox en yaygın online depolama uygulamalarıdır.

2.1.4. Büyük Veri

Büyük veri, makineler ve hizmetler aracılığıyla sağlanan elektronik verilerin elde edilme ve kullanılma yöntemidir. Bu yöntemi, devletler, şirketler, kurumlar kendi amaçları doğrultusunda kullanmaktadırlar. Trafikte, Mobil Elektronik Sistem Entegrasyonu (Mobese) ile trafik cezaları ve adli suçların tespiti yapılabilmektedir. Sağlık kuruluşları, insanların arama motorları aracılığıyla araştırdığı hastalıkları kişilerin bireysel verileriyle birleştirerek uygulama alanını geliştirmek için kullanmaktadır (Kabaklarlı, 2019, s. 33).

Değişik kaynaklardan derlenen verinin, anlamlı ve işlenebilir hale dönüştürülmüş halidir. Büyük verinin yüksek veri depolama maliyetleri, bulut tabanlı sistemlerin ürettiği çözümler sayesinde en aza indirilerek ticari veri tabanı olarak da kullanılmıştır (Genç, 2018, s. 239). Endüstri 4.0 ile gelen yüksek rekabet ortamında, firmaların rakipleri karşında fark yaratmak zorunda olmaları, en ufak bir bilginin bile yeri geldiğinde büyük bir öneme haiz olacağı süreçlerde büyük veri aracılığıyla doğru bilgilere hâkim olmanın avantajı ile hareket edilecektir (EBSO, 2015).

2.1.5. Akıllı Fabrikalar

Makinelerin üretim sürecinde birbirleriyle haberleşerek üretim sürecini siber fiziksel sistemler sayesinde kendi içlerinde belirleyip

düzenlemeleri olarak tanımlanır. Akıllı fabrikalar sistemin tam kapasiteyle ve sorunsuz çalıştığı yapıdır. Oluşan arızlar tespit edilip hızlı bir şekilde giderilmektedir. Örneğin makinelerde yağ seviyesinin düşmesi halinde sensörler tarafından tedarikçi firmaya mesaj gönderilecek ve bu şekilde yağ temin edilebilecektir. Akıllı Fabrikalar, makinelerin bilgisayarlar gibi programlanabildiği ve bulut depolama sistemlerinin kullanıldığı sistemler bütünüdür (Kabaklarlı, 2019, s. 31). Akıllı üretim, gelişmiş yazılımların makinelere entegre edilmesi sonucu ortaya çıkmıştır. Endüstri 4.0'ın öncelikli işlevi ve en öne çıkan yapısı olan akıllı fabrikalar, karmaşık ve düzensiz üretim süreçlerini hızlı ve en asgari hata yönetim şekliyle daha sorunsuz ve daha uzun ömürlü ürünler üretmektedir. Akıllı bir fabrika düzeninde insanlar, makine ve üretim süreçleri birbirleriyle iletişim halindedir (EBSO, 2015).

2.1.6. Eklemeli Üretim

Şirketler, nesnelerin prototipini tasarlamak ve üretmek için, eklemeli üretim tekniklerini yeni yeni kullanmaya başladılar. Bu teknoloji, gelecekte, özel ürünlerin imalatında daha yaygın kullanılmaya başlanacak. Yüksek performanslı eklemeli üretim sistemleri, taşıma maliyetlerini azaltacak. Havacılık sektörü, titanyum hammaddesi için yaptığı makul düzeye çekmek ve hava araçlarının ağırlığını düşürmek için yeni modelleri piyasaya sürerken eklemeli üretim tekniklerinden faydalanmaktadır (TÜSİAD & BCG, 2016, s. 29).

3 boyutlu veya 3D yazıcı; bilgisayar verisini gerçek nesnelere dönüştüren makineler de eklemeli üretim teknolojilerine örnek olarak

gösterilebilir. Elektronik motorlar dışında birçok parçanın 3D yazıcı tarafından basılması mümkün olabilmektedir. Bilgisayar ortamında üretilen bir nesnenin sanal olarak katmanlara bölünmesiyle her bir katmanının eritilen hammadde dökülerek üst üste istiflenmesi sonucunda elde edilen baskı türüdür. Dünya genelinde yıllık %30 dolayında artan 3D yazıcı sektörü, yeni bir teknoloji türü olmayıp ilk sonuçları 1984 yılında elde edilmiştir. Bu teknoloji, son 20 yıllık süreçte fazla ilgi görmese de oldukça geniş bir alana hitap edebilir bir yapıya sahiptir. Sağlık sistemlerinden bilişim sektörüne teknolojilerine, sanayi, şehir planlamadan gıda sektörüne kadar tüm günlük yaşantımızda köklü değişiklikler yapmaya aday 3D yazıcılar, yapay damardan, böbreğe kadar gerekli insan dokuları ve canlı hücrelere sahip insan kulağı, müzik enstrümanları, gibi değişik alanlarda üretim yapma potansiyeline sahiptir. Zamanla geliştirilecek dev yazıcılar ile çok katlı binaların yapımı bile olasılıklar dâhilindedir. Üretim maliyetlerini büyük oranda düşüren bu cihazlar, gelişmekte olan ülkeler için de üretim ve inovasyon konusunda çığır açacaktır. Yaşanan hızlı gelişimeler, yakın bir gelecekte üretimde 4D yazıcıların da üretim sürecine katılması beklenmektedir. 4D yazıcıların 3D yazıcılardan farkı, üç boyutlu yapısının yanında içinde bulundukları çevreye göre şekil alabilmesidir (EBSO, 2015).

2.2. Endüstri 4.0'ün Sektörel Etkileri

Sanayileşmiş ülkeler açısından bakıldığında, Endüstri 4.0'ın insanların hayat standartlarında önemli gelişmeleri beraberinde getireceği görülmektedir. Özellikle yaşlı nüfusa sahip ülkelerin almış olduğu dış

göçler neticesinde gelen insanların toplumsal ve kültürel sorunlar yaşaması Endüstri 4.0'ın sağlamış olduğu kolaylıklar sayesinde geride bırakılması öngörülmektedir. Sağlık sektöründe doktorların teşhislerine ve tedavi yöntemlerine yardımcı olacak algoritmalar sayesinde çok önemli ilerlemeler yaşanacaktır. Ayrıca eğitim sistemlerinde öğrencilere bilgi aktarımının yanı sıra yeni teknolojiler sayesinde öğrencilerin güçlü ve zayıf yönlerinin belirlenecek olması kamu yönetiminin en önemli bileşeni olan insan kaynağını önemli derecede etkileyecektir (Yazıcı S. , 2017, s. 264). Tarihsel süreç içerisinde sanayi devrimlerinin en çok imalat sanayisi üzerinde etkili olduğu, yaratıcı yıkımın en fazla sanayi kolunda yaşandığı görülse de gelişen toplumlarda ekonominin zamanla sanayiden, hizmetler sektörüne doğru ağırlığının kayması ile bu etki sektörel anlamda ivme değiştirmiştir (Kabaklarlı, 2019, s. 10). Yeni gelişmelerin etkileyeceği başlıca sektörler 3 başlık altında açıklanabilir.

2.2.1. Hizmetler Sektörü

Sanayileşmesini tamamlamış gelişmiş ekonomilerde hizmet sektörünün alt bileşenleri olan finansal ve bilişim sektörlerinin ağırlığının arttığını gözlemlenmektedir. Dünya küresel GSYİH'sinin %65'ini hizmet sektörünün oluşturduğu ve gelecek on yıl içinde ekonomik büyümenin %75'ine bu sektörün katkı yapacağı düşünüldüğünde firmaların daha çok bu alana yoğunlaşmaları doğal karşılanabilir (Kabaklarlı, 2019, s. 11).

3D baskı, ileri robotik, özerk taşıtlar ve yeni malzemelerde meydana gelecek teknolojik atılımlar insanların hayatını kolaylaştırıcı yönde

olabilecektir. Sürücüsüz arabaların yanı sıra yapay zekâ ve sensörlerle donatılmış kamyon, uçak, drone ve teknelerin yetenekleri arttırılmış olacak. Örneğin drone'lar olası bir tehlike karşında çevresini duyumsama özelliği ile rotasını değiştirme kabiliyetini kazanacaktır. Otomotiv, havacılık gibi sektörler başta olmak üzere rüzgâr türbinleri, medikal implantların imalatında 3D yazıcılar kullanılmakta ve hatta kendi kendini değiştiren ürünlerin üretimini sağlayacak 4D yazıcılar üzerinde çalışmalar yapılmaktadır. Çelikten 200 kat güçlü, insan saçından bir milyon kat daha ince verimli bir ısı ve elektrik iletkeni olan grafen gibi nano teknolojik malzemelerin imalat sektöründe kullanımı söz konusudur (Schwab, 2016, s. 24-26)

2.2.2. Dijital ve Finansal Sektör

Ürünler, hizmetler ve mekânlar başta olmak üzere her şeyin interneti olarak da adlandırılan nesnelerin interneti dijital dönüşümde kilit rol oynamaktadır. Evlere, giysi ve aksesuarlara, ulaşım ve enerji ağlarına, kentlere ve imalat sistemlerine yerleştirilen sensörler gelecekte bütün sektörlerde dönüştürücü bir etki yaratacaktır. Telsiz frekans belirleyici (RFID) etiketi sayesinde şirketlerin üretimden tüketim sürecine kadar ürünlerin performansı ölçebiliyor, müşterilerde bekledikleri paketin nerede olduğunu izleyebiliyor. Yakın gelecekte insanların hareketlerini izleme noktasına da gidebilecektir. Dağıtık kasa defteri olarak tanımlanan blockchain, bilgisayar ağının bir işlemi kaydetmeden önce doğruladığı güvenli bir protokol sistemidir. Blockchain teknolojisi, birbirine güvenmek için aralarında bir neden olmayan insanların bağımsız bir merkezi otoriteye gerek kalmaksızın

kendi aralarında işlem yapmasını sağlar. Blockchain günümüzde Bitcoin gibi dijital para birimlerinde yapılan finansal işlemleri kaydetmek için kullanılmakla birlikte, önümüzdeki süreçte doğum ve ölüm belgeleri, mülkiyet belgeleri, nüfus kayıtları, eğitim alanında diplomaların düzenlenmesi gibi birçok hizmetin blockchain teknolojik altyapısı ile kayıt alınması öngörülmektedir (Schwab, 2016, s. 27).

2.2.3. Biyolojik Sektör

Sağlık alanındaki birçok uygulama nesnelerin interneti ile iyileştirilmektedir. Akıllı buzdolapları sayesinde kişinin günlük beslenme istatistikleri, akıllı spor aletleri kilo ve spor yapma sıklığı gibi verileri toplayarak uzmanlara aktarırlar. Parkinson hastalarının ilaçları ne sıklıkla aldığı bulut ve mobil teknolojiler ve sensörler sayesinde izlenebilir. Bunun için ilaçlara çip ve akıllı saatler takılır. İngiltere'de 2020 yılında Skype üzerinden devlet hastanelerinin muayene uygulamasına geçmesi sağlık politikaların gündemindedir. Akıllı bileklik ya da saatler günde atılan adım sayısını, ortalama uyku süresini, nabız ve kalp atışı gibi verileri depolayarak pek çok hastalık tansına kaynak oluşturabilecektir. Hücrelerden toplanan veriler de pek çok hastalığın tedavisinde kullanılmaktadır. Üretimin her aşamasında makinelerin birbirleriyle iletişime geçmesini sağlayan bulut sistemi teknolojisinin sağlık hizmetlerinde de amacına uygun olarak kullanılmasıyla birlikte, verimliliğinin arttırılması, hasta ve çalışan memnuniyetinin iyileştirilmesi, tıbbi hataların en aza indirilmesi, iş süreçlerinin daha kısa sürede tamamlanması, maliyetlerin optimize edilmesi ve sağlık gelirlerinde artış sağlanması mümkün olabilmek-

tedir. Sağlık kuruluşlarının maliyeti yüksek yeni teknolojilerle yüksek teknolojiyi kullanması, bu iyileştirmelerin varlığı için yeterli bir argüman değildir. Yeni teknolojiler her zaman ciddi alışkanlık ve iş yapış modellerini gerektirmektedir. Bu teknolojilere uyum süreci uzun ve yüksek maliyetli olabilmektedir (Kabaklarlı, 2019, s. 16-17).

Tıp alanında gen dizileme ve DNA yazma gibi etik ve hukuki yanı tartışılır birçok hizmette maliyetlerin azaltılması yönündeki çalışmaların yanı sıra tarım ve biyoyakıtların üretimi üzerinde hızlı ilerlemeler yaşanacaktır (Schwab, s. 30-31). Kanser teşhisi ve uygun tedavi yöntemlerinde çoktan yapay zekâ ve ileri robotik sistemleri kullanılıyor (Özdoğan, 2017, s. 74)

3. İSTİHDAM ÜZERİNDE OLASI ETKİLERİ

Gelişen teknolojilerin işgücü piyasaları üzerindeki etkisi iki kutuplu görüşlerle açıklanabilir. Bir tarafta, mutlu sona inananlar var ki bu görüşe göre yeni teknolojiler yüzünden işsiz kalan insanların yeni işler bulacağı ve teknolojinin yeni istihdam alanları oluşturarak yeni bir refah dönemi başlatacağını ileri sürüyor. Karşı tarafta onun çok büyük teknolojik işsizlik oluşturarak süreci bir bilinmeyene sürükleyeceğine inananlar var. Gelişmeler, sonucun muhtemelen arada bir yerde olacağını gösteriyor. Soru şu şekilde sorulmalıdır: Olumlu sonuçları desteklemek ve dönüşüm sürecine dâhil olanlara destek olmak için neler yapmalıyız? Uygulama şöyle gelişiyor: İnsan ihtiyaç ve arzuları sonsuzdur. O nedenle bunları karşılama süreci de sonsuz olmalıdır. Olağan durgunluk kimi depresyon dönemlerini bir kenara bırakacak olursak, herkes için her zaman iş olanağı olacaktır. Dördüncü sanayi

devrimi yeni sektörlerde kendinden önceki devrimlere göre, daha az miktarda yeni çalışma yeri sunuyor. Oxford Martin Teknoloji ve İstihdam Programının bir tahminine göre bugün Amerika'daki işgücünün %0,5'i yüzyılın başı itibariyle daha var olmayan sektörlerde çalışıyor. Oysa bu oran, 1980'lerde yaklaşık % 8, 1990'larda ise % 4,5'ti (Schwab, 2016, s. 45-46).

İşletmelerin çoğu "yaratıcı yıkım" diye nitelendirilen yeni teknolojinin eski üretim biçimlerini yok edeceği bu süreçte, zamanla iş alanlarının daralacağını ya da yok olma tehdidi ile karşı karşıya kalacağını düşünmektedir. Yeni dijital devrimin ve teknolojik startupların (başlangıç şirketleri) getirdiği yeni tüketim biçimleri geleneksel iş modellerini ve klasik işleri tehdit etmektedir. Örneğin, perakende sektöründe Amazon, çok sayıda işletmenin işini himayesine almaktadır. İnsanlar kendisine en yakın kitapçıdan kitap almak ya da yan sokaktaki mobilyacıya gidip masa almak yerine internetten sipariş vererek daha ucuz ve daha hızlı bir şekilde tüketim ihtiyaçlarını karşılayabilmektedir (Kabaklarlı, 2019, s. 11).

Ülkelerin iç ve dış nedenlere bağlı olarak dijitalleşme sürecine katılmak zorunda kalmaları bu ülkeler için önemli istihdam alanı olan kamu yönetimlerinin istihdam alanlarını sınırlayabilecektir. Sanayileşmiş ülkeler, dördüncü sanayi devrimi sayesinde insan emeğine ihtiyaç olmadan ürettikleri ürünleri kendi iç piyasalarında tüketmekte başarısız olacaklardır. Bu sorun, ülkeleri 1929 Dünya Ekonomik Bunalımına benzer bir arz talep eşitsizliği ile karşı karşıya bırakabilecektir. Devletler, olası bir kriz anında üretim ile tüketim

arasındaki ilişkiyi yeniden kurmak suretiyle, istihdam sorunlarını çözmeye yöneleceklerdir (Yazıcı S. , 2017, s. 267).

Dördüncü sanayi devriminin toplumsal cinsiyet uçurumu üzerinde oluşturacağı etki kritik öneme sahip başka bir sorundur. Kadınların ağır bastığı mesleklerin mi yoksa erkeklerin ağır bastıklarının mı otomasyona yatkın olduğu tartışılmaktadır. İmalat, tesisat ve inşaat gibi erkeklerin ağır bastığı alanlarda otomasyon sonucu işsizlik artacaktır. Aynı zamanda çağrı merkezi gibi hizmetler sektöründe yapay zekânın devreye girecek olması çok sayıda genç kadın işçinin işsiz kalmasına neden olabilecektir. Kadınların ağır bastığı ve nispeten otomasyon yoluyla yapılması zor olan ve hemşireler, psikologlar, terapistler yoluyla yürütülen hizmetler söz konusudur. Uzmanlık ve teknik beceri gerektiren ve Endüstri 4.0 için gerekli olan bilgisayar bilimleri, matematik ve mühendislik mesleklerinde de erkek işçilerin ağırlığı söz konusudur. Buradaki kilit nokta farklı yetenekler gerektiren rollerin nispi getirisidir. Kadınların ağırlıkta olduğu hizmetler sektörünün diğer kategorilere göre daha düşük getiriye sahip olması, toplumsal cinsiyet uçurumunu arttırarak olumsuz bir etkiye neden olabilir (Schwab, 2016, s. 52-53).

Oxford ve Yale Üniversitesinde 352 yapay zekâ araştırmacısına uygulanan anket ile gelecekte makinelerin insanların yaptığı işleri ne zaman devralacağı konusunda görüşlerine başvurmuştur. Çıkan sonuçlara göre yapay zekânın 2026 yılına kadar insanlardan daha iyi makale yazabileceği, 2051 yılına kadar insanlara ait tüm görevleri yapabileceği ve 2136 yılına kadar da insanlara ait tüm işleri

otomatikleştirebileceğini düşünülmektedir (Weller & Gould, 2017). Doğal dil işleme ve makine öğrenimi yoluyla konuşma sayesinde bilgisayarlar ile müşteriler kişisel düzeyde bağlantı kurabilecekle-rinden dolayı çağrı merkezi operatörlüğü otomasyona büyük oranda yenik düşecek mesleklerden biridir. ABD'de gıda sektöründe kullanılan kurye robotlar ve Starship Technologies'in kullanmış olduğu kurye botlar gelecekte kuryelik mesleğinin de tehlikede olduğunu göstermektedir. Hastalık teşhisinden cerrahi operasyonlara kadar otomasyon ve yapay zekâ sayesinde daha hatasız cerrahi işlemler yapılmaya başlanmıştır. Sağlık alanındaki otomasyon süreci bir takım görevleri insandan makinelere devredecektir. Otomasyona yenik düşecek diğer meslekler şoförlük, öğretmenlik ve çiftçilik olarak sıralanabilir (Kesayak, 2017). Daha iyimser yönden süreci okumaya çalışan çevrelerden bir olan ve Avrupa'nın daha dijital bir toplum olmasını ve sanayi devrimlerini yakalayan öncü kurumlar olmasını hedefleyen DigitalEurope isimli oluşumun yayımladığı rapora göre, yeni teknolojilere adapte olabilen şirketlerin diğer şirketlere göre 10 kat daha iyi sonuçlar elde ettiği, dört yüz binden bir buçuk milyona kadar yeni iş imkânlarının ortaya çıkacağı düşünülmektedir (Özdoğan, 2017, s. 32).

Endüstri 4.0'ın genel işleyişi her ne kadar canlı insan emeğine çok ihtiyaç duyulmadan çalışmayı gerektirse de arka planda çok ayrıntılı bir planlama ve koordinasyon yeteneğine, ileri düzey programlama bilgisine sahip olan ve bakım-onarımı gerçekleştirebilecek nitelikli emek gücüne ihtiyaç duymaktadır. Yeni teknolojik üretim araçları emek gücüne olan talebi azaltırken emekte özelliği/beceriyi önceler.

Bu da sermaye için verimlilik artışı, çalışmaların da işini kaybetmesi anlamına gelebilir. Sanayi devrimi ile ilk kez tanıştığımız dönmelerde de aynı kaygılar yaşanmış olup buhar makinesi mevcut işlerde ihtiyaç duyulan emek gücü sayısını azaltmış hatta o dönemde ludist hareketin (makine kırıcılık) yaşanmasına sebep olmuştur. Ancak buhar teknolojisi iş bölümü ve uzmanlaşmayı geliştirerek yeni istihdam alanları açmıştır. Endüstri 3.0'dan 4.0'a geçilirken de benzer korkuların olduğunu ama tıpkı ilk sanayi devrimi gibi Endüstri 4.0'ün da yeni istihdam alanları açacağı tahmin edilmektedir (Aksoy, 2017, s. 38-39)

4. EMEĞİN DÖNÜŞÜMÜ VE İKAMESİ

İnsanların sürekli ve uzun bir süre aynı işi sıkılarak yaptığı ve kendi içinde katı kuralları barındıran Fordist üretim ve çalışma düzenine yeni yaklaşımlar getiren postfordizm ile çalışanlar dışarıya çıkarak başkalarına bağlı kalmaktan bir nebze kurtulmaktaydı. Bu gerçeklik aslında fazla bir şey değiştirmedi, insanları bir mekândan başka bir mekâna bağımlı kıldı. Fabrikalar böylelikle çalışanlarına kendi değerlerini aşılamış oldu. İnsanlar, işin niteliğine bakmayıp "İşin önemi yok, yeter ki ay sonunda maaş ödensin"den "maaşın ne kadar olduğunun önemi yok, yeter ki işimiz olsun" düzeyine geldi. İnsanlar bir işe sahip olmak veya işini kaybetmemek adına bir takım tavizler vermek zorun kaldı. Bu haliyle çalışma, paraya dönük bir hal almış ve bir meta olarak karşımıza çıkmıştır (Gorz, 2001, s. 81-82).

Daha az maliyetle daha fazla üretimin yapılması ve fabrikalarda insanların yerine daha çok robotların görev alacağı esnek bir sistemi

vadeden Endüstri 4.0'sürecinde, canlı insan emeğinin tamamen yok olması anlamına gelmese de yeni süreçte vasıflı işçilerin daha fazla görev alarak sermaye sahipleri lehine artı değeri sürdüreceği görülmektedir. Daha az zamanda daha fazla üretimin yapılmasıyla birlikte, üretilen ürünleri robotların alması beklenmeyeceğine göre, mevcut ürünleri satın alabilecek ekonomik duruma sahip insanların varlığı gerekmektedir. Çok fazla sayıda işsiz üreterek çok fazla üretim yapılması sermaye sahipleri açısından çok da akılcı durmamaktadır. Vasıflı/vasıfsız işgücü ayırımının öne çıkacağı yeni sistemde çok sayıda işsizin dolayısıyla geliri olmayan veya düşük gelirli insanların oluşturduğu bir tüketici kitlesinin ürün ve hizmetleri satın alamaması durumunda oluşacak arz/talep eşitsizliği yeni sistemin çelişkisi olarak görülebilir (Aksoy, 2017, s. 39). 2019'un sonlarında, Çin'in Hubei eyaletinin Wuhan şehrinde bir deniz ürünleri pazarında, nedeni bilinmeyen çok sayıda pnömoni hastasının olduğunun bildirilmesiyle Dünya Sağlık Örgütü tarafından da ilk olarak 12 Ocak 2020'de bu şikâyetlerin sebebinin yeni tip bir koronavirüs olduğunu (2019-nCoV) açıklaması ve 11 Şubat 2020'de bu yeni virüs SARS-CoV-2 olarak adlandırmasının hemen kabinde dünya bir pandemi süreciyle karşı karşıya kalmıştır. Dünya ülkeleriyle paralel olarak Türkiye'de de bir takım önlemlerin alınması kamu ve özel sektörde 22 Mart 2020 tarihi itibariyle esnek ve dönüşümlü çalışma sistemine geçilmesi (Trükiye Bilimler Akademisi, 2020) bütün dünya ülkelerinin esnek çalışma modelinde tedbirler almasını hatırlatmıştır.

5. TÜRKİYE'NİN DÖRDÜNCÜ SANAYİ DEVRİMİNDEKİ KONUMU

Endüstri 4.0 olgusu bir bütün olarak değerlendirilmesi gereken ve içerisinde birden fazla parametreyi barındıran bir ileri teknoloji sistemidir. Dördüncü sanayi devriminin hayata geçebilmesinin en önemli ön şartı, şirketlerin ve işletmelerin dijitalleşmesidir. Şirket kültürü ve teknik altyapısı ile dijitalleşme sürecini tamamlayamamış kurum ve yapıların Endüstri 4.0'ı yakalayabilmesi pek mümkün değildir. Türkiye'deki yetkili makamlarca, siber fiziksel sistemler, siber güvenlik, nesnelerin interneti, yapay zekâ, büyük veri ve bulut teknolojiler gibi alanlarda yetkinliği artırmak için Ar-Ge çalışmalarının yapılması; aynı zamanda yüksek teknolojilerin yerli firmalarca üretilmesi için gerekli teşviklerin sağlanması yönünde alınan kararlar yeni sanayi dönemine verilen önemi göstermektedir (Yılmaz, 2016).

Türkiye, coğrafi konumundan kaynaklı esnek ekonomik yapısı ve üretime imkân tanıyacak oldukça rekabetçi bir yerde konumlanmıştır. Türkiye için avantaj sağlayan mevcut rekabetçi pozisyonun yanında bir takım yapısal zorlukların varlığı da söz konusudur. Örneğin, ihracat için yapılan ithalat oranının yüksek olması, yüksek katma değerli ürünlerin toplam ürün içindeki payının %4 gibi düşük bir seviyede olması, ayrıca yeni teknolojileri kullanabilecek sınırla sayıda işgücüne sahip ve işgücünün sanayi sektöründen hizmet sektörüne kaydığı bir yapıyla karşı karşıya olması öne çıkan göstergelerdir (TÜSİAD & BCG, 2016, s. 33).

Sanayi ve Teknoloji Bakanlığınca 2015-2018 dönemini kapsayan Verimlilik Stratejisi ve Eylem Planı'nda Türkiye'nin ekonomik büyüme performansının sürdürülebilir kılınması ve yüksek katma değerli, yüksek teknolojili üretime dayalı sanayi yapısına dönüşümü amaçlayan 6 hedef altında 85 eylemden oluşan stratejiler belirlenmiştir. Eylem Planı ile Türkiye'deki özellikle mesleki eğitim müfredatının güncellenerek eğitim-istihdam bağlantısının güçlendirilmesi, sürdürülebilir ve yüksek verimliliğe sahip üretim teknoloji yöntemlerinin kullanılması, Ar-Ge harcamalarının GSYH'ye oranının 2023 yılında %3'e yükseltilmesi planlanmaktadır (Bilim, Sanayi ve Teknoloji Bakanlığı, 2015).

Ayrıca, Sanayi ve Teknoloji Bakanlığı tarafından yürürlüğe konulan 2019-2023 Stratejik Plan hedefleri doğrultusunda 2023 yılına kadar, sensörler, nesnelerin interneti, yapay zekâ, robotik, bulut bilişim gibi yıkıcı teknolojilerin yaygınlaştırılması ve Türkiye'nin bu alanlarının en az birinde dünya lideri pazar payına veya marka değerine sahip olması beklenmektedir. Ayrıca en az 23 akıllı ürününün çıkarılması hedeflenmektedir (2019-2023 Stratejik Plan, 2019).

5.1. Türkiye'de Endüstri 4.0 Teşvikleri

Türkiye'de otomotiv sanayii, kurulduğu 1955 yılından bugüne önemli aşamalarından geçerek yeni bir döneme girmiştir. Türkiye'nin Otomobiline (TOGG) uzaman sürecin yakın dönem başlangıcı 2011 yılı Ocak ayında Başbakan tarafından TÜSİAD Genel Kurulu'nda "yüzde yüz yerli otomobil" ifadesinin dile getirilmesiyle başlamıştır. Bu açıklama sonrasında 2015 yılında 3 adet prototipin üretimim

çalışmaları başlatılmış, 2017 yılında yerli otomobil ile ilgili çalışmaları geliştirecek olan 5 girişimcinin (Anadolu Holding, Zorlu Holding, Kıraça Holding, BMC ve Turkcell) Türkiye'nin Otomobili Ortak Girişim Grubu'nun basın toplantısıyla açıklanmıştır. TOBB ve Bilim Sanayi ve Teknoloji Bakanlığı'nın girişimiyle kurulan TOGG 2019 yılında aracın prototipini üretmeyi ve 2021 yılında ise satışa sunmayı hedeflemiştir. Gebze'de 27 Aralık 2019 tarihinde Türkiye'nin Otomobili – TOGG, Cumhurbaşkanı Recep Tayyip Erdoğan'ın katıldığı bir törenle tanıtılmıştır. TOGG'un, 2022 yılında, başlangıçta C Segmentinde bir SUV ile piyasaya girmesi, takip eden yıllarda ise model sayısının 5'e çıkarılması planlanmıştır. Yerli otomobil ile birlikte ülke prestijinin arttırılması, katma değeri yüksek ürün satma imkânının yakalanması, ithal girdilerinin zamanla azalması ve ihracat değerlerinin yükselmesi, daha fazla iş ve vasıflı işgücünün bulunabilmesinin önü açılacaktır (Demir, 2020, s. 27-40).

Bilgi Teknolojilerinin, dünya genelinde hızlı bir şekilde gelişiyor olması ülkeleri ve şirketleri yetişmiş insan gücüne olan ihtiyacını arttırmaktadır. Hükümetin, Hazine ve Maliye Bakanlığı Bilgi Teknolojileri Genel Müdürlüğü uhdesinde başlatmış olduğu 1 Milyon İstihdam Projesi (Hazine ve Maliye Bakanlığı, 2020) kapsamında genç yazılımcılar yetiştirmesi yeni döneme adaptasyon anlamında atılmış olan bir diğer önemli adımdır. YÖK ve CISCO arasında dijital eğitim alanında 2020 yılı Mart ayında başlatılan iş birliği kapsamında, özellikle Doğu ve Güney Doğu Anadolu Bölgelerinde bulunan ve "Yükseköğretimde Dijital Dönüşüm Projesi" kapsamında yer alan 16 üniversitedeki akademisyenlere "siber güvenlik" ve "ağ yönetimi"

konularında eğitimler verilmiştir. Daha önce bu eğitimlere katılan ve çoğu teknik olan 8 üniversiteye 16 yeni üniversite eklenerek bu sayı 24'e çıkarılmıştır. 2020-2021 Eğitim ve Öğretim Yılı itibariyle kapsamındaki üniversitelerde öğrencilere yönelik "Siber Güvenlik" ve "Ağ Yönetimi" derslerinin açılmasıyla nitelikli insan kaynağının yetiştirilmesi hedeflenmektedir (YÖK, 2020).

5.2. İyileştirilmesi Gereken Alanlar

Eurostat tarafından kategorize edilen (Tablo 5.1.) teknoloji yoğunluğuna göre imalat sanayi sektörleri dağılımı incelendiğinde, Türkiye'nin daha çok düşük ve orta-düşük teknolojili üretimi alanında öne çıktığı görülmektedir (Tablo 5.2.). Bu konudaki politika, yüksek teknolojili ürün üretip katma değer sağlayan ekonomi modeline geçilmesi olmalıdır. Yeni devrim bu anlamıyla Türkiye'nin düşük katma değerli üretim kabuğunu kırması açısından önemli bir fırsattır. Endüstri 4.0 bileşenleri Türkiye ekonomisine uyarlanmalı ve yeni sisteme hızla geçiş sağlanmalıdır (Genç, 2018, s. 240).

Tablo 5.2.1. Teknoloji Yoğunluğuna Göre İmalat Sanayi Sektörleri

TEKNOLOJİ SINIFI	ÜRÜNLER
Yüksek Teknoloji	Uzay ve havacılık araçları ve ilgili makinelerin imalatı Bilgisayar, elektronik ve optik malzemelerinin imalatı Temel Eczacılık ürünlerinin imalatı Telekomünikasyon ürünlerinin imalatı
Orta Yüksek Teknoloji	Motorlu taşıtların imalatı Elektrik teçhizat imalatı Kimyasal ürünlerin imalatı Silah ve mühimmat imalatı
Orta Düşük Teknoloji	Plastik ve kauçuk ürünlerin imalatı Gemi ve tekne yapımı Kok kömürü ve rafine edilmiş petrol ürünleri imalatı

Düşük Teknoloji	Gıda ürünleri imalatı Ağaç ve ağaç ürünleri imalatı Kâğıt ve kâğıt ürünleri imalatı Tekstil ve giyim eşyası imalatı Mobilya imalatı

Kaynak: Eurostat (2020)

Tablo 5.2.2. Farklı Kategorilerdeki Teknoloji Ürün İhracat/İthalat Dağılımı

TEKNOLOJİ YOĞUNLUĞU	2018	2019	2020
Toplam ihracattaki dağılım			
Yüksek teknolojili ürünler	3,3	3,0	3,0
Orta-yüksek teknolojili ürünler	35,2	35,4	35,8
Orta-düşük teknolojili ürünler	26,6	28,3	27,6
Düşük teknolojili ürünler	34,9	33,3	33,7
Toplam ithalattaki dağılım			
Yüksek teknolojili ürünler	13,2	13,3	13,0
Orta-yüksek teknolojili ürünler	38,2	41,4	37,8
Orta-düşük teknolojili ürünler	37,6	31,2	36,1
Düşük teknolojili ürünler	11,0	14,1	13,2

Kaynak: TÜİK (2020), ISIC Rev.4'e Göre İmalat Sanayi Ürünleri Dış Ticareti (%)

Türkiye'nin imalat sanayisi TÜİK verileri esas alınarak yapısal olarak incelendiğinde (Tablo 5.2.) orta-düşük/düşük teknolojili ürünlerin toplam ihracattaki payının %61 dolayında, yüksek teknolojili ürünlerin payının ise %3 oranında olduğu görülmektedir. Türkiye'nin yeni sanayi trenini yakalamasının yolu yüksek teknolojili ürünlerin üretiminde aldığı payı arttırmasından geçmektedir. Dünya Bankası verilerine göre bazı OECD ülkelerinin ileri teknoloji ürün ihracat oranlarına (Tablo 5.3.) bakıldığında Türkiye'nin bir atılım yapması gerektiği görülmektedir.

Tablo 5.2.3. Bazı OECD Ülkeleri 2014-2018 Yılları Yüksek Teknoloji Ürün İhracat Payı (İmalat %)

ÜLKELER	2014	2015	2016	2017	2018
Güney Kore	30,02	31,21	30,52	32,51	36,34
Fransa	27,61	28,35	28,07	26,09	25,92
İrlanda	24,78	28,19	32,71	29,03	24,68
İzlanda	17,12	20,14	23,39	26,37	23,47
İsrail	19,40	22,88	21,81	21,36	22,83
Hollanda	25,78	24,14	23,80	22,54	22,67
İngiltere	22,47	22,67	23,98	23,13	22,64
Letonya	17,68	18,82	17,13	17,49	20,28
Çekya	17,39	17,78	16,99	17,90	19,62
ABD	20,99	21,94	23,01	19,69	18,89
Japonya	17,78	18,07	17,33	17,56	17,26
Almanya	17,29	17,89	18,21	15,85	15,77
Kanada	15,08	15,17	14,46	14,72	15,75
İsveç	17,98	18,12	18,28	15,38	14,35
Danimarka	15,71	17,19	16,67	13,87	13,88
Avusturya	15,52	15,07	14,51	12,87	11,63
talya	7,82	8,28	8,37	7,90	7,50
İspanya	7,42	7,88	7,54	7,96	7,19
Türkiye	2,33	2,57	2,51	2,90	2,32

Kaynak: Dünya Bankası (2020)

Dördüncü sanayi devriminin Türkiye Ekonomisine uygulanabilmesinde önemli bir konu yeni kurulan teknoloji başlangıç şirketlerinin finansman modelidir. Bu konudaki en büyük desteğin kamu otoritesince sağlanması gerekmektedir. Türkiye'deki Ar-Ge harcamalarında mali ve mali olmayan şirketler %60,4 ile en büyük paya sahip olurken %30,3 ile yükseköğretim ve %9,2 ile kamu kesimi söz sahibi olmuştur. (TÜİK, 2018). Ayrıca Türkiye'nin Ar-Ge

harcamalarının GSYİH içindeki oranı 2018 yılı itibariyle 1,03 olarak kaydedilmiştir. OECD ülkeleri ile kıyaslandığında bu oranın düşük bir seviyede olduğu görülmektedir. İsrail, Güney Kore, İsveç, Japonya gibi ülkeler Ar-Ge harcamalarında en çok paya sahip başat ülkeler olarak görülmektedir (Tablo 5.4.) Devlet, kamu kaynakları dışındaki sektörlerin yapacağı Ar-Ge faaliyetlerini de desteklemelidir (Kabaklarlı, 2019, s. 52).

Tablo 5.2.4. Bazı OECD Ülkelerinin Ar-Ge Harcamalarının GSYİH İçindeki Payı (%)

ÜLKELER	2014	2015	2016	2017	2018
İsrail	4,17	4,26	4,51	4,81	4,94
Güney Kore	4,07	3,97	3,98	4,29	4,52
İsveç	3,11	3,22	3,24	3,36	3,30
Japonya	3,40	3,28	3,15	3,21	3,26
Avusturya	3,08	3,05	3,11	3,04	3,17
Almanya	2,87	2,93	2,94	3,06	3,13
Danimarka	2,91	3,05	3,09	3,05	3,03
ABD	2,71	2,71	2,76	2,81	2,82
Fransa	2,27	2,26	2,22	2,20	2,20
Hollanda	1,97	1,98	1,99	1,98	2,16
İzlanda	1,94	2,19	2,12	2,10	2,03
Çekya	1,97	1,92	1,68	1,79	1,93
İngiltere	1,64	1,65	1,66	1,64	1,70
Kanada	1,71	1,69	1,72	1,66	1,56
İtalya	1,33	1,33	1,36	1,37	1,39
İspanya	1,24	1,22	1,19	1,21	1,24
İrlanda	1,52	1,18	1,16	-	1,14
Türkiye	0,86	0,88	0,94	0,96	1,03
Letonya	0,68	0,62	0,44	0,51	0,63

Kaynak: OECD (2020)

Endüstri 4.0 ile şekillenen yenidünya düzenine yeni nesillerin de hazırlıklı olması gerekiyor. Bilgi teknolojileri konusunda erken eğitim önemli bir yer edinmektedir. Ayrıca fabrikalarda çalışacak işçilerin bilişim, veri, analitik ve organizasyon süreçlerine hâkim birer veri uzmanı olması öngörülmekte olup bunun için de değişik öğrenim kademlerinde bu yetkinliklerin kişilere kazandırılması elzem olacaktır (Özdoğan, 2017, s. 78).

Türkiye'nin, bu hedeflere ulaşması sürecinde gecikmeler arttıkça almamız gerek yol aynı oranda uzayacak ve yükümüz ağırlaşacaktır. Ülkemizde Endüstri 4.0'a uyum kapsamında yapılması gereken işlerin başında yeni teknolojik altyapıların hazırlanması ve bu sistemlerde çalışabilecek uzman kadroların yetiştirilmesi gelmektedir. Küresel pazarlarda söz sahibi olmak ve rekabet edebilir düzeye gelmek için bu yeni sanayi devriminin kazanımlarını benimsemek ve sürekli güncel kalmak durumundayız. Dijitalleşemeyen işletmeler Endüstri 4.0 devriminin bir halkası haline gelemeyecektir (Yüksekbilgili & Çevik, 2018, s. 429).

SONUÇ

Bilim ve teknolojiyi önceleyen, planlı ve programlı bir Ar-Ge faaliyetine dayalı sürdürülebilir ekonomi ve sanayileşme politikaları kapsamında bütün çevrelerin katılımıyla ortak bir yol haritası belirleyen ülkeler/firmalar yeni endüstriyel devrim sürecinde rakiplerine karşı, avantaj sağlayacaktır. Dördüncü Sanayi Devriminin gerekliliklerini yerine getirme noktasında her ülke/firma kendine has

bir uygulama yöntemi geliştirerek sürece dâhil olacaktır. Orta düşük/düşük teknolojili ürün imalat oranı yüksek ülkeler üretimin artışını sağlayan politikalar geliştirme çabasında olacakken, orta yüksek/yüksek teknolojili ürün imalat oranı yüksek ülkeler hata oranını azaltarak kalite odaklı veri analiz yönetmelerine başvuracaktır. Üreticiden tüketiciye kadar değer zincirindeki tüm bileşenlerden politika yapıcılara, üniversitelerden özel sektöre kadar tüm paydaşların eşgüdümlü çalışması ile iyi bir konuma varılabilir.

Endüstri 4.0'ın insan hayatını kolaylaştırıcı birtakım özellikleri taşımasının yanında istihdam alanında olumsuz etkilerinin de olacağı dile getirilmektedir. Ekonomik çevrelerin henüz yabancısı olduğu bu yeni dönüşümün sonuçları hakkında kesin bir öngörüde bulunmak doğru olmayacaktır. Bazı sektör ve iş kolları için riskler elbette daha fazla olacaktır. Fakat yeni oluşacak istihdam alanları ve yeni işler sayesinde ve dijital dünya ile büyüyen gençlerin katılımı ile bu tehditlerin ortadan kaldırılması seçeneği güçlü bir olasılık olarak görünmektedir. Günümüz sanayileri artık Endüstri 4.0 yolculuğuna çıkmış ve bu yolda ilerleme başlamıştır. Dolayısıyla, bu serüvenin dışında kalma lüksüne sahip değiliz. Bu süreçte teknolojiyi bir tehdit olarak görmemek aynı zamanda teknolojiyi insan emeği ile de yarıştırmayarak bu çerçevede ele alıp çalışma ahlakını önceleyen bir yaklaşımla devrimin kazançlarından azami düzeyde istifade etmek ve proaktif bir tutum almak gerekmektedir.

KAYNAKÇA

Akbulut, U. (2009). *Sanayi Devrimleri Dünayanın Gidişini Değiştirdi.* 07 03, 2020 tarihinde http://www.uralakbulut.com.tr/wp-content/uploads/2009/11/SANAY%C4%B0--2011.pdf adresinden alındı

Akın, Ö. (2017). Hızla Artan Endüstriyel Robotların Üretim Süreçlerinde Yarattığı Değişimler ve Türkiye İşgücü Piyasasında Yaratacağı Olası Etkilerin Değerlendirilmesi. *İş ve Hayat, 3*(6).

Aksoy, S. (2017). Değişen Teknolojiler ve Endüstri 4.0: Endüstri 4.0'ı Anlamaya Dair Bir Giriş. *SAV Katkı, 34*(4).

Alçın, S. (2016). Üretim İçin Yeni Bir İzlek: Sanayi 4.0. *Journal of Life Economics, 3*(2).

Bilim, Sanayi ve Teknoloji Bakanlığı. (2015). *Verimlilik Stratejisi ve Eylem Planı.*

Bulut, E., & Akçacı, T. (2017). Endüstri 4.0 ve İnovasyon Göstergeleri Kapsamında Türkiye Analizi. *ASSAM Uluslararası Hakemli Dergi, 4*(7).

Çeliktaş, M. S., Sonlu, G., Özgel, S., & Atalay, Y. (2015). Endüstriyel Devrimin Son Sürümünde Mühendsiliğin Yol Haritası. *Mühendis ve Makina, 56*(662).

Demir, A. (2020). Türkiye'nin Otomobilinin GZFT Anazlizi. *Ekenomik ve sosyal Araştırmalar Dergisi, 1*(1).

Dünya Bankası. (2020). *Dünya Kalkınma Göstergeleri*. 07 26, 2020 tarihinde Dünya Bankası: https://databank.worldbank.org/source/world-development-indicators adresinden alındı

EBSO. (2015). *Ege Bölgesi Sanayi Odası.* 07 04, 2020 tarihinde http://www.ebso.org.tr/ebsomedia/documents/sanayi-40_88510761.pdf adresinden alındı

Eurostat. (2020). *Eurostat Statistics Explained*. 07 18, 2020 tarihinde https://ec.europa.eu/eurostat/statistics-explained/index.php?title=Main_Page adresinden alındı

Genç, S. (2018). Sanayi 4.0 Yolunda Türkiye. *Sosyoekonomi, 26*(36).

Gorz, A. (2001). *Yaşadığımız Sefalet: Kurtuluş Çareleri.* İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Hazine ve Maliye Bakanlığı. (2020). *1 Milyon İstihdam*. 07 29, 2020 tarihinde Hazine ve Maliye Bakanlığı: https://1milyonistihdam.hmb.gov.tr/ adresinden alındı

Kabaklarlı, E. (2019). *Endüstri 4.0 ve Dijital Ekonomi-Dünya ve Türkiye Ekonomisi İçin Fırsatlar, Etkiler ve Tehditler.* Ankara: Nobel Bilimsel Eserler.

Kent, E. (2018). *Türkiye'nin Endüstri 4.0 Platformu*. 07 03, 2020 tarihinde Endüstrinin Gelişimine Bakış: https://www.endustri40.com/endustrinin-gelisimine-bakis/ adresinden alındı

Kesayak, B. (2017). *Otomasyona Yenik Düşecek 10 Meslek*. Türkiye'nin Endüstri 4.0 Platformu: https://www.endustri40.com/burak-kesayak-1/ adresinden alındı

OECD. (2020). *GSYİH Ar-Ge Oranları*. 07 14, 2020 tarihinde OECD: https://data.oecd.org/rd/gross-domestic-spending-on-r-d.htm adresinden alındı

Özdoğan, O. (2017). *Endüstri 4.0: Dördüncü Sanayi Devrimi ve Endüstriyel Dönüşümün Anahtarı.* İstanbul: Pusula Yayınları.

Öztuna, B. (2017). *Endüstri 4.0-Dördüncü Sanayi Devrimi İle Çalışma Yaşamının Geleceği.* Ankara: Gece Kitaplığı Yayınları.

Pamuk, N., & Soysal, M. (2018). Yeni Sanayi Devrimi Endüstri 4 Üzerine Bir İnceleme. *Verimlilik Dergisi*(1).

Sanayi ve Teknoloji Bakanlığı. (2019). *2019-2023 Stratejik Plan.* 07 05, 2020 tarihinde alındı

Schwab, K. (2016). *Dördüncü Sanayi Devrimi.* İstanbul: Optimist Yayınları.

Siemens. (2016). *Endüstri 4.0 Yolunda.* 07 20, 2020 tarihinde http://siemens.e-dergi.com/pubs/Endustri40/Endustri40/Default.html#p=1 adresinden alındı

Şekkeli, Z., & Bakan, İ. (2018). Endüstri 4.0'ın Etkisiyle: Lojistik 4.0. *Journal of Life Economics, 5*(2).

Toffler, A. (2008). *Üçüncü Dalga.* İstanbul: Koridor Yayıncılık.

Trükiye Bilimler Akademisi. (2020). *Covid-19 Pandemi Değerlndirme Raporu.* Ankara: Trükiye Bilimler Akademisi. 07 27, 2020 tarihinde alındı

TÜİK. (2018). *Araştırma-Geliştirme Faaliyetleri Araştırması, 2018*. 07 10, 2020 tarihinde TÜİK: http://www.tuik.gov.tr/PreHaberBultenleri.do?id=30572 adresinden alındı

TÜİK. (2020). *Dış Ticaret İstatistikleri, Ocak 2020*. 07 03, 2020 tarihinde TÜİK: http://www.tuik.gov.tr/PreHaberBultenleri.do?id=33849 adresinden alındı

TÜSİAD, & BCG. (2016). *Türkiye'nin Küresel Rekabetçiliği için Bir Gereklilik Olarak Sanayi 4.0: Gelişmekte Olan Ekonomi Perspektifi.* İstanbul: TÜSİAD.

Ünlü, F., & Atik, H. (2019). Türkiye'deki İşletmelerin Endüstri 4.0'a Geçiş Performansı: Avrupa Birliği Ülkeleri ile Karşılaştırmalı Ampirik Analiz. *Ankara Avrupa Çalışmaları Dergisi, 17*(2).

Weller, C., & Gould, S. (2017). *This Is When Robots Will Start Beating Humans At Every Task*. 07 24, 2020 tarihinde World Economic Forum: https://www.weforum.org/agenda/2017/06/this-is-when-robots-will-start-beating-humans-at-every-task-ae5ecd71-5e8e-44ba-87cd-a962c2aa99c2/ adresinden alındı

Yazıcı, E., & Düzkaya, H. (2016). Endüstri Devriminde Dördüncü Dalga ve Eğitim: Türkiye Dördüncü Dalga Endüstri Devrimine Hazır Mı? *Eğitim ve İnsani Bilimler Dergisi: Teori ve Uygulama*.

Yazıcı, S. (2017). Dördüncü Sanayi Devrimi ve Kamu Yönetimi Disiplini. *Kayfor 15 Dijital Çağda Kamu Yönetimi ve Politikaları.* Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi.

Yılmaz, F. (2016). *Türkiye'de Endüstri 4.0*. 07 09, 2020 tarihinde https://www.endustri40.com/turkiyede-endustri-4-0/ adresinden alındı

YÖK. (2020). *YÖK'ten Üniversitelere Siber Güvenlik ve Ağ Yönetimi Eğitimi*. 07 10, 2020 tarihinde YÖK: https://www.yok.gov.tr/Sayfalar/Haberler/2020/universiteler-siber-guvenlik-ag-yonetimi-egitimi.aspx adresinden alındı

Yüksekbilgili, Z., & Çevik, G. (2018). Endüstri 4.0 Bağlamında Türkiye'nin Yerine İlişkin Güncel ve Gelecek Eksenli Bir Analiz. *Finans Ekonomi ve Sosyal Araştırmalar Dergisi, 3*(2).

BÖLÜM 18

TÜRKİYE'DE ÇOCUK İŞGÜCÜ VE ENGELLİ İSTİHDAMINA YÖNELİK POLİTİKALAR

Dr. Öğr. Ü. Semih Serkant AKTUĞ*

*Siirt Üniversitesi, İİBF, İktisat Bölümü, Siirt, Türkiye, semihaktug@siirt.edu.tr

GİRİŞ

Dünyanın birçok yerinde ve ülkemizde milyonlarca çocuk, küçük bedenlerine uygun olmayan ağır koşullar altında ve düşük ücretlerde çalışmak zorunda bırakılmaktadır. Gerek ailelerin ekonomik sıkıntıları ve eğitimsizlikleri gerekse ülkelerin refah seviyelerinin düşüklüğü ve denetim yetersizlikleri maalesef çocuk işgücüne yönelik istismarı artırmaktadır.

Sosyal devletin önemli özelliklerinden bir başkası da engelli bireylere eşit davranarak insanca yaşama olanağı sağlamasıdır. Engelli bireylerin istihdamına olanak sağlayarak onların kendi yeteneklerini keşfetmelerine yardımcı olmak, özgüvenlerini geri kazanmalarını ve insanca yaşamalarını sağlamak, sosyal bir birey olarak topluma kazandırmak gerekmektedir. Engelli bireylerin önündeki engel sadece sağlık problemleri değil, onların hareket edebilecek alanlarının kısıtlılığı, uygun çalışma ortamlarının yaratılmaması, işverenlerin engelli bireylere olan ön yargılarıdır. Bu çalışmada ise Türkiye'de çocuk işgücüne ve engelli istihdamına yönelik politikalar ele alınmıştır.

ÇOCUK İŞGÜCÜNE YÖNELİK POLİTİKALAR

1.1. Çocuk İşgücü Kavramı

Türk Ceza Kanunu'nun 6. maddesi "henüz 18 yaşını doldurmamış kişi" olarak çocuğun tanımını yapmaktadır (Dur & Öztürk, 2017).

Diğer taraftan çocuk kavramı, toplumun taşıdığı özelliklere göre değişkenlik göstermektedir. Çocuk kavramı; kentsel kesim için

duygusal tatmin sağlayan, geleceğe hazırlanan, çalışmaktan ve sorumluluktan uzak tutulan bir varlıkken; kırsal kesim için ise hazır, ucuz, getirisi az ya da çok bir işgücünü ifade etmektedir (Günöz, 2007).

Devlet Planlama Teşkilatı'nın 7. Beş Yıllık Kalkınma Planı Çocuk Özel İhtisas Komisyonu Raporu'nda "maddi kazanç elde etmek ya da meslek edinmek amacıyla üretime katılan ve 19 yaşından gün almamış olan kimseler" çalışan çocuk olarak tanımlanmıştır (Dur & Öztürk, 2017).

Çocuk işgücünü, çocuğun eğitimini engelleyen fiziksel, duygusal, ahlaksal ve sosyal gelişimini olumsuz etkileyen işlerde çalışan çocuklar oluşturmaktadır (Günöz, 2007).

Ülkelerin sosyal ve ekonomik anlamda geri kalmışlığı çocuk işgücünü doğurmaktadır. Çocuk işgücüne neden olan faktörler aşağıdaki gibi sıralanabilir:

- Yoksulluk,
- İşsizlik,
- Göç,
- Eğitimsizlik,
- Geleneksel bakış açısı,
- Mevzuat eksikliği,
- Denetim yetersizliği,
- İşverenin talebi (Günöz, 2007).

Uluslararası Çalışma Örgütü (ILO) çocuk işgücünü küresel düzeyde araştırma konusu olarak ele almıştır. ILO bu sorunla mücadele etmek, çalışan çocukları koruma altına almak ve uzun vadede çocuk işçiliğini sonlandırmak adına uluslararası bir program başlatmıştır (IPEC). Çocuk işgücü tüm dünyada başlı başına bir sorundur. Çalışan çocuklar istatistik olarak ekonomik ve ekonomik olmayan faaliyetler olmak üzere iki gruba ayrılarak ele alınmıştır (TÜSİAD, 2002).

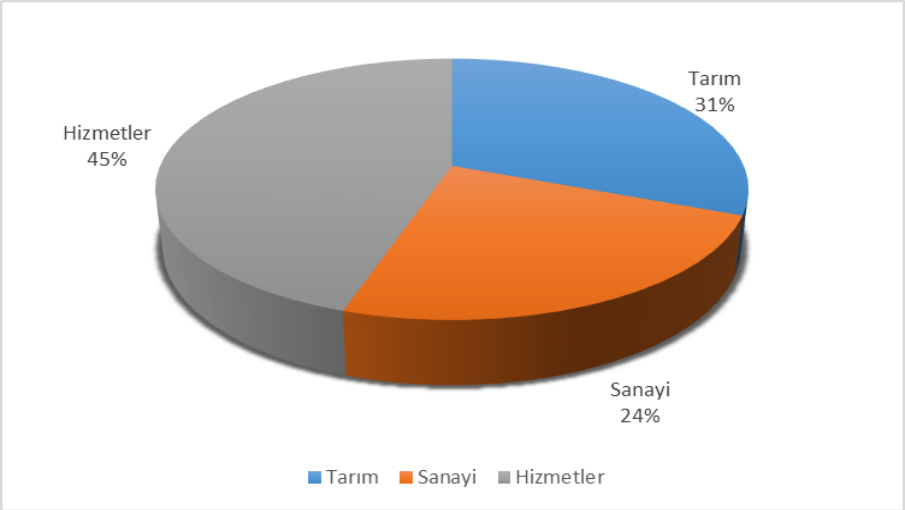
ILO, yoksulluğun çocuk işçiliğinin arkasındaki en büyük tek neden olduğunu öne sürmektedir. Yoksul hane halkları için, bir çocuğun çalışmasından elde edilen gelir genellikle kendi hayatta kalması veya hanehalkı için çok önemlidir. Çalışan çocukların geliri, küçük de olsa, hane gelirinin %25 ila %40'ı arasında değişebilmektedir. ILO'ya göre uygun fiyatlı okullar ve kaliteli eğitim gibi anlamlı alternatiflerin olmaması, çocukları zararlı işgücüne yönlendiren bir başka önemli faktördür. Çocuklar çalışıyor çünkü yapacak daha iyi işleri yoktur. Özellikle çocuk işçiliğinin %60-%70'inin yaygın olduğu kırsal alanlar olmak üzere pek çok topluluk, yeterli okul tesislerine sahip değildir. Okullar bazen mevcut olsa bile, çok uzaktadırlar, ulaşılması zor, karşılanamazlar veya eğitimin kalitesi o kadar düşüktür ki, ebeveynler okula gitmenin gerçekten buna değer olup olmadığını merak ederler (Edmonds & Pavcnik, 2005).

Tablo 0.1.1. Türkiye'de Çocuk İşgücünün Çalışma Durumuna Göre İstatistiki Veriler

	ÇOCUK SAYISI			EKONOMİK İŞLERDE ÇALIŞAN			EV İŞLERİNDE ÇALIŞAN			ÇALIŞMAYAN		
	KENT	KIR	ÜLKE	KENT	KIR	ÜLKE	KENT	KIR	ÜLKE	KENT	KIR	ÜLKE
ERKEK	5157	2618	7775	302	312	614	2460	783	3243	2395	1523	3918
KADIN	4982	2491	7473	98	181	279	3020	1241	4261	1864	1069	2933
TOPLAM	10139	5109	15248	400	493	893	5480	2024	7504	4259	2592	6850

Kaynak: TÜİK, 2012

Şekil 1.1.1. Türkiye'de Sektörlere Göre Çocuk İşçiliği



Kaynak: TÜİK, 2012

Uluslararası Çalışma Örgütü'nün (ILO) "Çocuk İşçiliğine İlişkin Dünya Raporu (2015)”na göre, dünya çapında çocuk işçiliğine hapsolmuş 168 milyon çocuk vardır. Çocuk işçiliğine karşı önemli bir ilerleme kaydedilmiş olsa da -özellikle çocuk işçiliğindeki çocukların yüzdesinin 2000'de %16'dan 2012'de %11'in altına düştüğü 2000'de başlayan 12 yıllık dönemde- çocuk işçiliğinin yaygınlığı halen devam etmektedir. Türkiye İstatistik Kurumu (TÜİK) tarafından yapılan 2012 yılı Çocuk İşgücü Anketi sonuçlarına göre Türkiye’de 25 milyon çalışandan yaklaşık 292.000'i 6-14 yaşları arasındadır; 601.000'i ise 15 ve 17 yaşları arasındadır. Toplamda ise resmi tahminlere göre Türkiye’de yaklaşık 1 milyon çocuk işçi bulunmaktadır. (Çalışma ve Sosyal Güvenlik Bakanlığı, 2017). Şekil 1.1.1’den görüleceği üzere Türkiye’de çocuk istihdamı hizmetler sektöründe yoğun olarak (%45) görülmektedir. Ayrıca Tablo 1.1.1’den görüleceği üzere de kır/kent ayrımı açısından bakıldığında çocukların tarımda daha yoğun çalışmaları da söz konusudur.

1.2. Türkiye’de Çocuk İşgücü ile Mücadele Politikaları

Çocuk işgücü dünya gündemini ilk sıralarda meşgul eden sorunlardan biridir. Dünyanın her yerinde yaygın olmasıyla birlikte gelişmekte olan, az gelişmiş ve geri kalmış ülkelerde daha yaygın olarak görülmektedir (Küçükkalay vd., 2000).

Bununla birlikte çeşitli kurum ve kuruluşlar çocuk işgücünün önlenmesi ile ilgili çalışmalar ve hukuki düzenlemeler yapmaktadırlar. Uluslararası ve ulusal düzenlemeler aşağıdaki gibidir;

Uluslararası düzenlemeler:

- Birleşmiş Milletler İnsan Hakları Evrensel Bildirgesi (1948)
- Birleşmiş Milletler Çocuk Hakları Bildirisi (1959)
- Birleşmiş Milletler Ekonomik ve Kültürel Haklar Sözleşmesi
- Avrupa Çocuk Hakları Bildirisi (1951)
- Avrupa Sosyal Şartı
- Avrupa Topluluğu Temel Sosyal Haklar bildirgesi (1989)
- Uluslararası Çalışma Örgütü'nün çalışan çocuklarla ilgili sözleşmeleri

Türkiye'de ulusal Düzenlemeler:

- Anayasa
- 4857 sayılı İş Kanunu
- 3308 sayılı Çıraklık ve Mesleki Eğitim Kanunu
- 1593 sayılı Umumi ve Hıfzıssıhha Kanunu
- 222 sayılı İlköğretim ve Eğitim Kanunu
- 2559 sayılı Polis Vazife ve Salahiyet Kanunu
- 506 sayılı Sosyal Sigortalar Kanunu
- 2821 sayılı Sendikalar Kanunu
- 818 sayılı Borçlar Kanunu

Türkiye, on yıllardır çocuk işçiliğini hoş gören bir zihniyetle mücadele etmiştir. Sonuç olarak Türkiye, Uluslararası Çalışma Örgütü'nün 1992 yılında başlatılan "Çocuk İşçiliğinin Ortadan Kaldırılmasına İlişkin Uluslararası Programına" (IPEC) katılan ilk ülkelerden biri olmuştur.

Türkiye, 2018'i "Çocuk İşçiliğiyle Mücadele" yılı ilan etmiştir. Çocuk işçiliğinin ortadan kaldırılmasına yönelik 2017-2023 eylem planı da başlatılmıştır. Plan, çocuk işçiliğinin önlenmesine yönelik temel stratejiler ve faaliyetler geliştirmenin yanı sıra ilgili kurum ve kuruluşlarla işbirliği içinde yürütülecek faaliyetler için zaman çizelgeleri belirlemeyi amaçlamaktadır. Aynı zamanda çocuk işçiliğiyle mücadele konusunda kamu bilincini yaygınlaştırmayı da amaçlamaktadır. (Çalışma ve Sosyal Güvenlik Bakanlığı, 2017).

Türkiye'de Çocuk İşçiliğiyle Mücadele Ulusal Programı çerçevesinde hükümet, uluslararası çocuk işçiliği kanunlarına uyumu sürdürmek için çaba göstermiştir. Çocuk İşçiliğiyle Mücadele Ulusal Programı 2017'de başlamış ve 2023'e kadar devam edecektir. Bu program, Türkiye'deki mevcut çocuk işçiliğinin hiçbirinin olmamasını sağlamak için göçmen tarım, sokak işleri ve küçük ve orta ölçekli sanayilerde yapılan işlerin işgücü sektörlerinin gözetiminin sürdürülmesine odaklanmaktadır. (Çalışma ve Sosyal Güvenlik Bakanlığı, 2017).

2. ENGELLİ İSTİHDAMINA YÖNELİK POLİTİKALAR

2.1. Engelli Kavramı

Dünya Sağlık Örgütü (WHO) engelliliği; kişiden beklenen normal aktivitelerin yerine getirilmesindeki eksiklik olarak tanımlamıştır (Şen, 2018).

5378 sayılı Engelliler Kanunu’nun 3. maddesinde engelli tanımı yapılmış, engellilik ’hafif engeli’, ‘ağır engelli’ ve ‘bakıma muhtaç engelli’ olmak üzere üç gruba ayırılmıştır (Şen, 2018).

Engellilik, bir kişinin belirli etkinlikleri yapmasını veya çevresindeki dünyayla etkileşime girmesini zorlaştıran herhangi bir durumdur. Bu koşullar veya bozukluklar bilişsel, gelişimsel, entelektüel, zihinsel, fiziksel, duyusal veya birden fazla faktörün bir kombinasyonu olabilmektedir.

2.1.1. Engellilerin İstihdamını Etkileyen Faktörler

Neo-Liberalizmin toplumu kapitalist mantık ile şekillendirmeye başlaması sağlıklı bireyleri bile ağır çalışma şartları altında çalışmak zorunda bırakmakta, engellilerin bu çalışma şartlarında iş bulamayıp istihdam dışı kalmaları sonucunu doğurmaktadır (Çeliker, 2016).

Engelli bireylerin eğitim hayatından mahrum kalmaları onların fiziki güç gerektirmeyen işlere yerleştirilmelerine de engel teşkil etmektedir (Şen, 2018).

İşverenlerin engellilerden istenilen verimi alamayacaklarını düşünmeleri ve engelli istihdamı durumunda işyerlerini onların çalışabilecekleri şekilde düzenlenmesi ek maliyete neden olduğu için ön yargılı yaklaşmaktadırlar. (Çeliker, 2016).

Toplumdan dışlanmaları engelli bireylerin hem istihdam sorununu yaratmakta hem de kendilerine olan güvenlerini yok etmektedir. Bu sebeple kendilerine özgü yeteneği keşfedemeyen birçok engelli birey toplumun bu sığ zihniyeti arasında kaybolmaktadır. (Şen, 2018).

2.1. Engelli İstihdamı ve İş Durumu

Engellilerin istihdam sorunu hem aile ekonomileri hem ülke ekonomisi açısından önemlidir. İstihdam edilmeyen engelliler sosyal yardım aldıklarından ülke ekonomisine katkı sağlamadan kaynaktan faydalanmaktadırlar. Bu durum ülke ekonomisi açısından ekstra maliyet anlamına gelmektedir (Şen, 2018).

Tablo 2.2.1'e göre Türkiye'de engellilerin işgücüne katılım oranı 2012 yılı itibariyle toplam olarak %22.1, istihdam oranı %20.1 ve işsizlik oranı da %8.8'dir.

Tablo 2.2.1. Engellilerin İşgücüne Katılım, İstihdam ve İşsizlik Oranları

	İşgücüne Katılma Oranı	**İstihdam Oranı**	**İşsizlik Oranı**
Toplam	22.1	20.1	8.8
Erkek	35.4	32.0	9.5
Kadın	12.5	11.6	7.3

Kaynak: TÜİK, 2012

Tablo 2.2.2. Kamu ve Özel Sektörde Engelli Kotasından Başvuru Yapan ve İstihdam Edilenlerin Yıllara Göre Dağılımı

Yıllar	**Başvuru**	**İşe Yerleştirme**		
		KAMU	**ÖZEL**	**TOPLAM**
2018	31.380	29	3.861	3.890
2017	100.201	192	11.959	12.151
2016	79.321	236	14.795	15.031
2015	65.255	258	20.197	20.455

Kaynak: TÜİK, 2018

Tablo 2.2.2'ye göre Türkiye'de kamu ve özel sektörde istihdam edilmek için başvuranların sayısında yıllara göre bir artış olmuştur. Ayrıca özel sektör istihdamı kamu sektörüne göre daha fazladır.

2.3. Türkiye'de Engelli İstihdamında Uygulanan Politikalar

2.3.1.İŞKUR Kapsamında Uygulanan Politikalar

Ülkemizde çıkarılan bir yasayla Türkiye İş Kurumu (İŞKUR) engelli istihdamına yönelik politikalar yürütme konusunda sorumlu tutulmuştur (Çeliker, 2016).

Engelli istihdamını artırmak için İŞKUR;

- Bireylerin engel durumlarını gösteren bir veri tabanı oluşturulmalıdır. Bunun için Sağlık Bakanlığı ile ortak çalışmalar yürütülmektedir. Sağlık kurumlarından engelli raporu alan bireyler tespit edilmektedir.
- Engelli bireylerin İŞKUR'a kaydedilmeleri için çalışmalar yapılmalıdır.
- İŞKUR'a kayıtlı bireylerin ne işi ve hangi ölçüde yapabileceğini tespit edilmesi için belirli testlerden geçirilmelidir.
- Engellilere yönelik işbaşı eğitim programları ve mesleki eğitim kursları açılmalıdır (İŞKUR, 2018).

Ülkemizde olduğu gibi dünya genelinde de benzer sorun mevcuttur. Elbette gelişmiş ülkelerde sorunların birçoğu uygulanan çeşitli yöntemlerle çözüme kavuşmuş ve engelli bireyler toplumdan dışlanmadan kendi hayatlarını idame ettirmeyi başarmışlardır. Bu yöntemlerden bazıları ülkemizde de uygulanmaktadır. Bunlar:

- Korumalı İşyerleri: İlk örneklerine ABD'de rastlanmıştır. Çalışma ortamının özel olarak düzenlendiği, koruyucu bir çevrede istihdam olanağı sağlayan işyerleridir. Mesleki rehabilitasyon hizmeti sağlanan bireylerin yetkinlikleri geliştirilerek normal iş piyasasına geçişi de görülebilmektedir. Ülkemizde 30.05.2006 tarihinde yürürlüğe giren bir yönetmelikle korumalı işyerleri uygulaması başlanmıştır. Buna göre zihinsel ve ruhsal engellilerden en az %40 engel oranına sahip olmak, 15 yaşını bitirmiş olmak ve İŞKUR'a kayıt olmak gerekmektedir.
- Kişisel Çalışma Yöntemi: Bu yöntem kişilerin kendi imkânları ya da devlet teşviki ile yapabileceği işlerdir. Kuracağı alan üzerinde sertifikaya sahip, %40 engel raporu olan kendi işini kurmak isteyenlere İŞKUR tarafından kuruluş işlemleri ve işletme giderleri desteği sağlanmaktadır. Bunun finansmanı kota sistemine uymayan işverenlerden tahsil edilen idari para cezaları fonundan sağlanmaktadır.
- İşverenlerin Zorunluluk Olmadan Engelli İstihdamı: İşverenlerin ön yargıları sebebiyle kendiliğinden engelli istihdamı sağlamadıkları görülmektedir. Bu sebeple de 4857 sayılı İş Kanunu'nun 30. maddesine göre "Türkiye'de yükümlü olmadıkları halde engelli çalıştıranlara prim teşviki sağlanmaktadır." Bu teşvikin finansmanı hazineden sağlanmaktadır.
- Evde Çalışma Yöntemi: Bu yöntem esnek çalışma saatleri yönünden avantaj sağlamaktadır.

- Kooperatif Çalışma: İşbirliğine dayanan bu yöntemde kişiler kendi imkânları ya da devlet desteği ile kurdukları, çeşitli alanlarda kendilerine iş imkânı oluşturdukları işlerde çalışmaktadır.
- Sadece Engellilerin Çalıştırıldığı İşlerde İstihdam: Bu yöntem seçilmiş işlerde sadece engellilerin istihdam edildiği yöntemdir. Örneğin İtalya, Danimarka ve Yunanistan'da telefon santral operatörlüklerinde sadece engelliler istihdam edilmektedir.
- Kota Sistemi: Kota sistemi ilk olarak 1. Dünya Savaşı'ndan sonra savaşta sakat kalanların iş yaşamına geçmeleri için 1919 yılında Almanya'da uygulanmıştır. Dünyada en yaygın kullanılan yöntemdir. Türkiye'de 1967 Deniz İş Kanunu ile düzenlenmiş olup 1972'de uygulanabilir hale gelmiştir. 4857 sayılı İş Kanunu'nun 30. maddesi kapsamında "İşverenler, çalışan sayısı elliyi aşan işyerleri için özel sektörde %3, kamu sektöründe %4 oranında engelli çalıştırmakla yükümlüdürler." (Şen, 2018; Orhan, 2013).

SONUÇ

Çocuk işgücü tüm dünyada olduğu gibi ülkemiz için de ciddi bir sorun teşkil etmektedir. Ülkelerin refah seviyeleriyle doğrudan bağlantılı olan bu sorunun çözümü için çeşitli kurum ve kuruluşlar çalışmalarına devam etmektedir. Kayıtdışı alanların denetimsizliği istismarın artmasına neden olmaktadır. Başta saydığımız çocuk işgücüne neden olan faktörler ve istatistiki verilere bakacak olursak çocuklar, aile ekonomilerine katkı sağlamak amacıyla çalışmaktadırlar. Ülkedeki

gelir dağılımındaki adaletsizlik maalesef çocukların hem gelişimini hem geleceğini olumsuz yönde etkilemektedir. Ülkemizde eğitimin zorunlu kılınmasından sonra çocuk işgücünde bir azalma söz konusudur. Görülüyor ki bu sorun üzerindeki en etkili araç eğitimdir. Bu sebeple konuyla ilgili farkındalık çalışmaları yapılmalıdır ve ülkemizdeki eğitimin kalitesinin de artırılması gerektiğinin altını çizmemiz gerekmektedir.

Engelli istihdamı ülkelerin gelişmişlik düzeyi ile orantılıdır. Hem dünya genelinde hem ülkemizde engelli istihdamına yönelik çeşitli politikalarla engelli istihdamı artırılmaya çalışılmaktadır. Sivil toplum kuruluşlarının yaptığı farkındalık çalışmaları ile engelli bireylerin sosyalleşmesi sağlanmaktadır. Yardım amaçlı uygulanan sosyal politikalar yerine engellilerin istihdamını sağlamak ülke ekonomisine katkı sağlayacaktır. Çalışmak sosyal bir haktır ve engelli bireylerinde buna hakkı vardır.

KAYNAKÇA

Çalışma ve Sosyal Güvenlik Bakanlığı. (2017). *Çocuk İşçiliği ile Mücadele Ulusal Programı.* Ankara.

Çeliker, C. (2016). *Türkiye'de Engellilere Yönelik İstihdam Politikaları: Engelli Hakları ve Neo-liberal Politikalar Arasındaki Çelişki*. Ankara.

Dur, A. İ. & Öztürk, M. (2017). *Türkiye'de ve Dünyada Çocuk İşçiliği ve Mücadele Politikaları.* Süleyman Demirel Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi, C. 22, S. 3, s. 613-635.

Edmonds, E. & Pavcnik, N. (2005). *Child Labour in the Global Economy.* Journal of Economic Perspectives. 19 (1), s. 199–220.

Günöz, M. (2007). *Türkiye'de Çocuk İşçiliği Sorunu ve Çözüm Önerileri.* https://media.iskur.gov.tr/15621/mustafa-gunoz.pdf

İŞKUR. (2018). *İşgücü Piyasası Araştırması Türkiye Raporu.* https://www.iskur .gov.tr/duyurular/2018-yili-isgucu-piyasasi-arastirmasi-raporlari-yayinlandi/

Küçükkalay, A., Dulupçu, M., & Turunç, Ö. (2000). *Dünyada ve Türkiye'de Çocuk İşgücü İstihdamının Sorunları ve Önlenmesi.* Süleyman Demirel Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi, C. 5, S. 1, s. 103-108.

Orhan, S. (2013). *Türkiye'de Özürlü Dostu İstihdam Politikaları.* http://www. casgem.gov.tr/dosyalar/kitap/42/dosya-42-6486.pdf (03.09.2020)

Şen, M. (2018). *Türkiye'de Engellilere Yönelik İstihdam Politikaları.* Sosyal Güvenlik Dergisi, C. 8, S. 2, s. 129-152.

TUİK. (2018). *Türkiye İşgücü Piyasası.* http://tuik.gov.tr/PreTablo.do?alt_id=1007 (03.09.2020)

TÜİK. (2012). *İşgücü İstatistikleri.* http://tuik.gov.tr/PreTablo.do?alt_id=1007 (03.09.2020)

TÜSİAD. (2002). *Türkiye'de İşgücü Piyasası ve İşsizlik.* https://tusiad.org/tr/yayinlar/raporlar/item/1890-turkiyede-isgucu-piyasasi-ve-issizlik (03.09.2020)

BÖLÜM 19

BEDEN EĞİTİMİ ÖĞRETMENİ ADAYLARININ [2]ÖĞRETMENLİK KİMLİKLERİNİ GELİŞTİRMELERİNDE ETKİLİ OLAN FAKTÖRLERİN DEĞERLENDİRİLMESİ

Mehmet Ali ÇETİN *

Doç. Dr. Fikret ALINCAK**

Doç. Dr. Uğur ABAKAY**

*Gaziantep Üniversitesi, Sağlık Bilimleri Enstitüsü, Beden Eğitimi ve Spor Anabilim Dalı Gaziantep.

**Gaziantep Üniversitesi, Spor Bilimleri Fakültesi, Gaziantep.

[2] Bu çalışma Mehmet Ali ÇETİN'in "Beden Eğitimi Öğretmeni Adaylarının Öğretmenlik Kimliklerini Geliştirmelerinde Etkili Olan Faktörlerin Değerlendirilmesi" Adlı Yüksek Lisans Tezinden Üretilmiştir.

GİRİŞ

Eğitime yön veren, eğitimin kalitesini belirleyen en önemli öğe hiç şüphesiz öğretmendir. Öğretmenlerin bilinçli ve üretken bir kimliğe sahip olması yetiştirmiş oldukları öğrencilere de yansımaktadır. Ülkelerin kalkınması ve gelişmesi toplumdaki bireylerin etkili ve verimli bir biçimde eğitilmesiyle gerçekleşebilir. Bu anlamda, eğitim sisteminin en önemli öğesi olarak kabul ettiğimiz öğretmenler eğitimin niteliğini belirleyen en önemli unsur olarak kabul edilmektedir.

Eğitim, hayatımızın her alanında büyük boşlukları dolduran, zihinsel ve ruhsal doygunluğumuzu karşılayan, olmazsa olmaz dediğimiz bir sistemdir. Eğitim hem bireysel ihtiyaçlarımızı karşılamak hem de topluma yarar sağlamak için gerekli tüm değerleri içermektedir. Bu sebeple, toplumları oluşturan en önemli unsurlardan biri, şüphesiz ki etkin bir şekilde işleyen eğitim sistemidir (Gürbüz ve Kışoğlu, 2007). Eğitim sisteminin etkin olarak işleyebilmesi de tamamen nitelikli bir öğretmenin yetişmesine bağlıdır.

Öğretmen yetiştiren kurumların başında gelen eğitim fakülteleri; nitelikli ve donanımlı, alan bilgisine hâkim, pedagojik yeterliklere sahip ve genel kültür bilgisi yüksek öğretmenlerin yetiştirilmesini amaçlamıştır (Doğan ve Çoban, 2009; Demir ve Arı, 2013).

Genel olarak eğitim kuruluşlarında eğitim öğretim sürecini belirleyen öğretmen eğitim sisteminin en önemli öğesidir. Öğretim alanındaki, amaçları ve hedefleri ortaya koyma ve bu yönde tutum geliştirme

öğretmenin doğrudan hizmet öncesinde almış olduğu yetenek ve becerisine bağlıdır. Bu anlamda becerilerin elde edilmesinde; işin teorik ve uygulama kısmı işe yararlılığı anlamlı kılmaktadır (Çoban, 2015). Eğitim eldeki bilgi-birikim, tutum ve tecrübelerin gelecek nesillere aktarılmasını, insanların zihinsel gelişimini sağlamayı, kültürel özelliklerin genç bireylere aktarılmasını, eleştirebilen ve bağımsız düşünebilen insanların; çalışkan, katılımcı bireylerin; daha kaliteli ve donanımlı bireylerin yetiştirilebilmesini hedefler (Kılbaş, 2003).

Eğitim, insanları yetiştirirken, topluma faydalı bireyler olmanın yanında onları çağa ayak uyduracak şekilde; çalışkan, bilgili ve donanımlı olmasını amaçlar (Dilaver, 1996). Eğitimin amaçları genel olarak, insanların kendi beceri ve yeteneklerinin farkına vararak; kendilerini tanıması ve gerçekleştirmesi, insani ilişkileri, iktisadi yarar ve toplumsal sorumluluklar şeklinde dört başlık altında toplanmaktadır (Tamer ve Pulur, 2001).

Eğitimin yapı taşı kabul edilen öğretmenler, öğrenciyi başarılı kılmak ve eğitimin hedeflerini fark etmek için önemli role sahiptirler (Demirtaş, Cömert ve Özer, 2011). Eğitim programları ve öğretmenlerin öğrenci üzerindeki etkisi, diğer unsurlardan yüksektir (Şişman, 2004). Öğretmen adaylarının bu süreçte kendilerini mesleğine karşı yeterli görmeleri ve mesleklerine karşı pozitif olmaları gelecek bireylerin daha nitelikli yetişmesinde olumlu katkılar sunacağı görülmektedir. Bunun yanında daha nitelikli bir eğitim için, nitelikli bir öğretmen olmanın yanında, kazandığı yeterliği ve tutumu

öğrencilere de kazandırabilmektir (DarlingHammord ve Bransford, 2005).

Eğitim kurumu olarak bir okulun niteliği ve öğrencilerinin etkili bir biçimde yetiştirilmesi öğretmenlerin vermiş olduğu eğitimin niteliğine bağlıdır. Dolayısı ile öğretmenin kaliteli bir eğitim verebilmesi için kendisin de iyi bir eğitim almasına bağlıdır. Bu nedenle her anlamda öğretmene destek verilmelidir ki, öğretmen de kendisini mesleki ve kişisel olarak geliştirebilsin (Seferoğlu, 2001).

Toplumların iktisadi kalkınmayı gerçekleştirebilmeleri, küresel rekabet gücünü yakalayabilmeleri ve kültürel varlıklarını devam ettirebilmeleri, sahip oldukları insan kaynaklarının niteliğine bağlıdır. Nitekim bilginin en önemli sermaye, bilgili olmanın ise en büyük güç olduğu günümüzde nitelikli insan gücü, yaşam boyu öğrenme ve öz düzenleme becerileriyle donatılmış bireyleri ifade etmektedir (Christensen ve Knezek, 2014). Bu özelliklere sahip bireylerin yetiştirilmesi ise kaliteli bir eğitim süreciyle mümkündür. Eğitimde kalite; eğitime ayrılan bütçe, idari yapılanma, okulların ve dersliklerin fiziksel koşulları, ders materyallerinin niteliğ ve ulaşılabilirliği, teknolojik imkanların varlığı, program, ölçme-değerlendirme gibi farklı unsurlar üzerinden düşünülmesi gereken çok yönlü bir konudur (Özoğlu, 2010)

Kimlik kavramı, kültürümüzü, sosyal yaşamımızı, gelenek ve göreneklerimizi, tutumlarımızı ve algılarımızı içermektedir. Kimlik, bireysel özellikler olarak ortaya çıkmaktadır. Kimlik, hem toplumsal hem de bireyseldir, bireyin kendisi tarafından oluşturulan ve başkası

tarafından atfedilen bir kavramdır. Günümüz dünyasında "kimlik" en önemli ve ilgi çekici özelliklerdendir. Kimlik bir nitelik belirtisidir. Her şeyden önce kimlik insanlar arasındaki değişiklikleri ortaya koymaktadır. En geniş anlamı ile kimlik, kişinin özelliklerini bir bütün olarak kapsar ve bireyin kendisini nasıl gördüğünün yanında, toplum tarafından da nasıl görüldüğü, kimlik ile alakalı konulardır (Aşkın, 2007).

Kimlik, insanların bulunduğu ortamda diğer insanlar tarafından nasıl görüldüğü biçiminde tanımlanabilir (O'Connor, 2008). Kimlik eğitim sürecinde öğretmenlerin öğretim kararlarını alırken etkilediği durumları, öğretime dair vizyon ve inançlarını anlayabilmek için bir bakış açısı ortaya koymaktır (Fairbanks, Dufy, Faircloth, He, Levin, Rohr ve Stein, 2010).

Öğretmen kimliği, kariyer sürecinde ortaya çıkan ve kişide oluşan bir profesyonel yapıdır (Lasky, 2005). Öğretmen eğitimi ile ilgili yapılan çalışmalar mesleki gelişimde kimlik kavramının etkililiğine dikkat çekmektedir (Beauchamp & Thomas, 2009). Kimlik olarak öğretmenlik bilişsel, mesleki ve sosyal boyutlar içeren yapıya sahiptir. Bu yapı, öğretmen ve öğretmen adaylarının bilişsel anlamda kendilerini ve öğretmenlik mesleğini nasıl algıladıkları, davranış ve tutumları, inanç ve dünya görüşleri içerisinde öğretmenlik mesleğinin önemi incelenerek anlaşılabilir (Krzywacki, 2009).

Öğretmenlik kimliği, kişilerin gerek kendileri ile gerekse de eğitimcilerle yaptıkları çalışmaları anlamaları için deneyim ve beklentilerini istişare ettikleri bir süreçtir (Akkerman ve Meijer,

2011). Bazı araştırmacılar, öğretmen olmanın yanında öğretimin de nasıl olması gerektiğinin bilinmesi yönünde öneriler sunmuşlardır (Friesen ve Besley, 2013).

Son yıllarda öğretmen kimliği önemine vurgu yapan araştırmalar dikkat çekmektedir (Akkerman ve Meijer, 2011; Beauchamp ve Thomas, 2009; Friesen ve Besley, 2013; Gee, 2000; Ivanova ve Skara-MincĿne, 2016; Richmond ve diğ, 2011; Sachs, 2001; Troman, 2008).

Ülkemizde yapılan araştırmalara bakıldığında genel olarak daha çok öğretmenlik mesleğine ilişkin öz yeterlik inançları ve tutum düzey belirlemeye yönelik araştırmaların yapıldığı görülmektedir. Öğretmenlerin ya da öğretmen adaylarının öğretmen kimliklerini belirlemeye dönük çalışmalar oldukça yenidir. Bu noktadan hareket ile yapılan bu çalışmada, beden eğitimi öğretmeni adaylarının öğretmenlik kimliklerini geliştirmelerinde etkili olan faktörlerin değerlendirilmesi amacımız olmuştur.

Araştırmanın Yöntemi

Bu kısımda, çalışma modeli, çalışma grubu, veri toplama araçları, işlem yolu ve verilerin analizi ile ilgili bilgiler yer almaktadır.

Araştırma Modeli

Bu çalışma, Beden eğitimi öğretmeni adaylarının öğretmenlik kimliklerini geliştirmelerinde etkili olan faktörlerin değerlendirilmesi amacıyla yapılan çalışmadır (Karasar, 2009). Çalışmada ayrıca; yaş,

cinsiyet, sınıf, öğrenim görülen bölüm, genel not ortalaması, meslek seçiminde etkili olan kişi, anne ve baba eğitim düzeyi değişkenleri açısından da farklılıklar incelenmiştir.

Araştırmanın Evreni ve Örneklem Grubu

Araştırmada veri elde etmek amacı ile Türkiye'nin farklı üniversitelerinde öğrenim görmekte olan, beden eğitimi öğretmeni adayları evren olarak belirlenmiş olup, gelişi güzel metodlar ve çalışmaya kendi isteğiyle dahil olan toplam 435 (223 erkek, 212 kadın) birey örneklem grubu olarak belirlenmiştir. Araştırmada ele alınan değişkenler tablo 1'de verilmiştir.

Tablo 1. Araştırma grubunun tanımlayıcı özelliklerine ait yüzde frekans değerleri

Değişkenler	Gruplar	N	%
Cinsiyet	1,00	223	51,3
	2,00	212	48,7
Sınıf	1,00	99	22,8
	2,00	85	19,5
	3,00	84	19,3
	4,00	167	38,4
Not Ortalaması	1,00	21	4,8
	2,00	66	15,2
	3,00	167	38,4
	4,00	152	34,9
	5,00	29	6,7
Aile Gelir Düzeyi	1,00	66	15,2
	2,00	322	74,0
	3,00	47	10,8
Baba Eğitim Durumu	1,00	18	4,1
	2,00	275	63,2

	3,00	94	21,6
	4,00	17	3,9
	5,00	28	6,4
	6,00	3	,7
Anne Eğitim Durumu	1,00	105	24,1
	2,00	257	59,1
	3,00	59	13,6
	4,00	4	,9
	5,00	8	1,8
	6,00	2	,5
Mesleği Seçmedeki Etken	1,00	144	33,1
	2,00	39	9,0
	3,00	114	26,2
	4,00	120	27,6
	5,00	18	4,1

3.4.Veri Toplama Araçları

Araştırma veri toplama aracı olarak öğretmen adaylarının demografik özellikleri için araştırmacı tarafından hazırlanan 8 soruluk kişisel bilgi formu ile Öğretmen adaylarının öğretmen kimliğinin oluşmasını etkileyen etmenler ölçeği kullanılmıştır.

Öğretmen Adaylarının Öğretmen Kimliğinin Oluşmasını Etkileyen Etmenler Ölçeği

Aykaç, Yıldırım, Altınkurt ve Marsh (2017) tarafından geliştirilmiştir. Ölçek 28 madde ve altı boyuttan oluşmaktadır. Bu boyutlar şöyledir: Yakın Sosyal Çevresi (1-4.maddeler), Öğretmenlik Deneyimi (5-7. maddeler), Yükseköğrenim Öncesi Okulyaşantısı (8-11. maddeler), Kişisel özellikler (12-18. maddeler), Mesleğin Özellikleri 19-23. maddeler) ve Medya etkisi (24-28. maddeler). Beşli likert tipi yanıt

seçeneklerine sahip olan Ölçek, 1-Hiç etkilemedi, 5-Çok etkiledi aralığında puanlanmaktadır. Ölçeğin yapı geçerliliğini test etmek için faktör analizi (AFA) ve doğrulayıcı faktör analizi (DFA) kullanılmıştır. AFA sonuçlarına göre altı faktörlü yapı toplam varyansın %63.50'sini açıklamaktadır. Ölçeğin faktör yükleri .50 ile .88, madde toplam korelasyonları .36- .61 arasında değişmektedir. DFA sonucu elde edilen uyum iyiliği değerleri ise şöyledir: $\chi 2/sd=$ 1.767, TLI= .92, RMSEA= .052, GFI=. 90 CFI= .93 RMR= .112 SRMR=. 0077. Ölçeğin güvenirliği için hesaplanan Cronbach alfa iç tutarlılık katsayısı ölçeğin tümü için .88; alt boyutlarda ise .77-.89 aralığında değişmektedir. Bu araştırmada yeniden hesaplanan iç tutarlılık katsayıları şöyledir: "Yakın sosyal çevre" boyutu için .86, "Yüksek öğrenim öncesi eğitim yaşamı" boyutu için .86; "Öğretme deneyimi" boyutu için .85; "Kişisel özellikler" boyutu için .86; "Mesleğin özellikleri" boyutu için .86", “Medya etkisi” boyutu için .84 ve ölçeğin tümü için .87’ dir.

Verilerin Analizi

Araştırmada verilerin istatistiksel analizi için ölçeklerden elde edilen veriler bilgisayar ortamına kodlanıp SPSS 22.0 programından yararlanılmıştır. Çalışmadaki verilerde, betimsel istatistik hesaplamaları yapılmıştır. Verilerin normal dağılım gösterdiği belirlenmiş ve parametrik testler uygulanmıştır. Bağımsız değişkenler arasındaki farklılığın tespitinde independent sample t-testi ve One Way Anova analizlerinden yararlanılarak, sayısal veriler tablolar halinde yorumlanmıştır.

Bulgular

Tablo 2. Araştırma grubunun ölçek alt boyutlarından elde ettikleri puan ortalamaları

	N	Ortalama	ss.
Yakın Sosyal Çevre	614	3.04	0.86
Öğretmenlik Deneyimi	614	3.37	1.11
Yüksek Öğretim Öncesi Okul Yaşantısı	614	3.37	1.07
Kişisel Özellikler	614	4.05	0.91
Mesleğin Özellikleri	614	3.43	0.95
Medya Etkisi	614	2.79	1.19

Tablo 2'de araştırma grubunun ölçek alt boyutlarından elde ettikleri puan ortalamaları verilmektedir. Buna göre en yüksek ortalamanın kişisel özellikler alt boyutunda, en düşük ortalamanın ise medya etkisi alt boyutunda olduğu görülmekle birlikte, genel olarak ölçeğin tüm alt boyutlarında elde edilen puanların ortalamanın üzerinde olduğu tespit edilmiştir.

Tablo 3. Araştırma grubunun cinsiyet değişkeni açısından ölçekten elde ettikleri puanların karşılaştırması

	cinsiyet	N	Ort.	ss.	t	p
Yakın Sosyal Çevre	Kadın	252	3.14	0.94	2.445	.015
	Erkek	362	2.96	0.80		
Öğretmenlik Deneyimi	Kadın	252	3.43	1.19	1.001	.317
	Erkek	362	3.34	1.06		
Yüksek Öğretim Öncesi Okul Yaşantısı	Kadın	252	3.66	1.07	5.723	.000
	Erkek	362	3.17	1.02		
Kişisel Özellikler	Kadın	252	4.51	0.54	11.544	.000
	Erkek	362	3.73	0.98		
Mesleğin Özellikleri	Kadın	252	3.65	0.97	4.765	.000
	Erkek	362	3.28	0.91		
Medya Etkisi	Kadın	252	2.95	1.30	2.812	.005
	Erkek	362	2.68	1.10		

Tablo 3'de araştırma grubunun cinsiyet değişkeni açısından ölçekten elde ettikleri puanların karşılaştırması verilmektedir. Öğretmenlik deneyimi alt boyutu haricindeki tüm alt boyutlarda kadınlar lehine anlamlı farklılıklara rastlanmıştır ($p<0.05$).

Tablo 4. Araştırma grubunun yaş değişkeni açısından ölçekten elde ettikleri puanların karşılaştırması

		KT	sd	KO	F	p	Anlamlı fark
Yakın Sosyal Çevre	Gruplar arası	2.883	2	1.442	1.933	.146	
	Grup içi	455.739	611	.746			
	Toplam	458.622	613				
Öğretmenlik Deneyimi	Gruplar arası	5.479	2	2.740	2.214	.110	
	Grup içi	756.142	611	1.238			
	Toplam	761.621	613				
Yüksek Öğretim Öncesi Okul Yaşantısı	Gruplar arası	8.024	2	4.012	3.551	.029	3-1 3-2
	Grup içi	690.320	611	1.130			
	Toplam	698.344	613				
Kişisel Özellikler	Gruplar arası	2.182	2	1.091	1.308	.271	
	Grup içi	509.561	611	.834			
	Toplam	511.743	613				
Mesleğin Özellikleri	Gruplar arası	10.697	2	5.349	6.011	.003	3-1 3-2
	Grup içi	543.687	611	.890			
	Toplam	554.384	613				
Medya Etkisi	Gruplar arası	3.350	2	1.675	1.180	.308	
	Grup içi	867.463	611	1.420			
	Toplam	870.813	613				

Gruplar: 1.grup 17-20 yaş, 2.grup 21-24 yaş, 3.grup 25 yaş ve üzeri

Tablo 4.3.'te araştırma grubunun yaş değişkeni açısından ölçekten elde ettikleri puanların karşılaştırması verilmektedir. Yükseköğretim öncesi okul yaşantısı ve mesleğin özellikleri alt boyutlarında anlamlı farklılığa rastlanmıştır ($p<0.05$). Farklılığın hangi gruplar arasında olduğunu belirlemek amacıyla yapılan LSD testi sonuçlarına göre; her iki alt boyutta da 25 yaş ve üzeri grubun elde ettikleri puan ortalamalarının diğer gruplardan daha fazla olduğu tespit edilmiştir.

Tablo 5. Araştırma grubunun sınıf değişkeni açısından ölçekten elde ettikleri puanların karşılaştırması

		KT	sd	KO	F	p	Anlamlı fark
Yakın Sosyal Çevre	Gruplar arası	3.217	3	1.072	1.436	.231	
	Grup içi	455.405	610	.747			
	Toplam	458.622	613				
Öğretmenlik Deneyimi	Gruplar arası	7.527	3	2.509	2.030	.109	
	Grup içi	754.094	610	1.236			
	Toplam	761.621	613				
Yüksek Öğretim Öncesi Okul Yaşantısı	Gruplar arası	3.569	3	1.190	1.044	.372	
	Grup içi	694.775	610	1.139			
	Toplam	698.344	613				
Kişisel Özellikler	Gruplar arası	11.935	3	3.978	4.856	.002	1-3 2-3 4-3
	Grup içi	499.808	610	.819			
	Toplam	511.743	613				
Mesleğin Özellikleri	Gruplar arası	4.146	3	1.382	1.532	.205	
	Grup içi	550.239	610	.902			
	Toplam	554.384	613				
Medya Etkisi	Gruplar arası	1.888	3	.629	.442	.723	
	Grup içi	868.925	610	1.424			
	Toplam	870.813	613				

Gruplar: 1.grup 1.sınıf, 2.grup 2.sınıf, 3.grup 3.sınıf, 4.grup 4.sınıf

Tablo 5'de araştırma grubunun sınıf değişkeni açısından ölçekten elde ettikleri puanların karşılaştırması verilmektedir. Yükseköğretim öncesi okul yaşantısı alt boyutunda anlamlı farklılığa rastlanmıştır ($p<0.05$). Farklılığın hangi gruplar arasında olduğunu belirlemek amacıyla yapılan LSD testi sonuçlarına göre; 1, 2 ve 4.sınıfların elde etmiş oldukları puanların 3.sınıflardan daha yüksek olduğu tespit edilmiştir.

Tablo 6. Araştırma grubunun bölüm değişkeni açısından ölçekten elde ettikleri puanların karşılaştırması

		KT	sd	KO	F	p	Anlamlı fark
Yakın Sosyal Çevre	Gruplar arası	6.183	2	3.092	4.175	.016	1-3
	Grup içi	452.439	611	.740			
	Toplam	458.622	613				
Öğretmenlik Deneyimi	Gruplar arası	.303	2	.151	.122	.886	
	Grup içi	761.319	611	1.246			
	Toplam	761.621	613				
Yüksek Öğretim Öncesi Okul Yaşantısı	Gruplar arası	6.089	2	3.045	2.687	.069	
	Grup içi	692.255	611	1.133			
	Toplam	698.344	613				
Kişisel Özellikler	Gruplar arası	9.467	2	4.734	5.758	.003	1-3
	Grup içi	502.276	611	.822			
	Toplam	511.743	613				2-3
Mesleğin Özellikleri	Gruplar arası	3.306	2	1.653	1.833	.161	
	Grup içi	551.078	611	.902			
	Toplam	554.384	613				
Medya Etkisi	Gruplar arası	2.684	2	1.342	.944	.389	
	Grup içi	868.129	611	1.421			
	Toplam	870.813	613				

Gruplar: 1.grup Öğretmenlik, 2.grup Antrenörlük eğitimi, 3.grup Spor yöneticiliği

Tablo 6'da araştırma grubunun bölüm değişkeni açısından ölçekten elde ettikleri puanların karşılaştırması verilmektedir. Yakın sosyal çevre ve kişisel özellikler alt boyutlarında anlamlı farklılığa rastlanmıştır ($p<0.05$). Farklılığın hangi gruplar arasında olduğunu

belirlemek amacıyla yapılan LSD testi sonuçlarına göre; yakın sosyal çevre alt boyutunda öğretmenlik öğrencilerinin spor yöneticiliği öğrencilerinden daha yüksek puan elde ettikleri, kişisel özellikler alt boyutunda da öğretmenlik ve antrenörlük eğitimi öğrencilerinin spor yöneticiliği öğrencilerinden daha yüksek puan elde ettikleri tespit edilmiştir.

Tablo 7. Araştırma grubunun not ortalaması değişkeni açısından ölçekten elde ettikleri puanların karşılaştırması

		KT	sd	KO	F	p	Anlamlı fark
Yakın Sosyal Çevre	Gruplar arası	3.013	3	1.004	1.345	.259	
	Grup içi	455.609	610	.747			
	Toplam	458.622	613				
Öğretmenlik Deneyimi	Gruplar arası	3.426	3	1.142	.919	.431	
	Grup içi	758.195	610	1.243			
	Toplam	761.621	613				
Yüksek Öğretim Öncesi Okul Yaşantısı	Gruplar arası	5.026	3	1.675	1.474	.221	
	Grup içi	693.318	610	1.137			
	Toplam	698.344	613				
Kişisel Özellikler	Gruplar arası	9.237	3	3.079	3.737	.011	1-2
	Grup içi	502.507	610	.824			1-3
	Toplam	511.743	613				4-3
Mesleğin Özellikleri	Gruplar arası	7.508	3	2.503	2.792	.040	2-1
	Grup içi	546.876	610	.897			
	Toplam	554.384	613				2-4
Medya Etkisi	Gruplar arası	21.311	3	7.104	5.101	.002	2-1, 3-1
	Grup içi	849.503	610	1.393			
	Toplam	870.813	613				2-4, 3-4

Gruplar: 1.grup 2.00-2.49, 2.grup 2.50-2.99, 3.grup 3.00-3.49, 4.grup 3.50-4.00

Tablo 7'de araştırma grubunun not ortalaması değişkeni açısından ölçekten elde ettikleri puanların karşılaştırması verilmektedir. Kişisel

özellikler, mesleğin özellikleri ve medya ilişkisi alt boyutlarından anlamlı farklılığa rastlanmıştır ($p<0.05$). Farklılığın hangi gruplar arasında olduğunu belirlemek amacıyla yapılan LSD testi sonuçlarına göre; kişisel özellikler alt boyutunda not ortalaması 2.00-2.49 arasında olanların puan ortalaması 2.50-3.49 arasında olanlardan, 3.50-4.00 arasında olanların puan ortalaması 3.00-3.49 arasında olanlardan daha yüksek olduğu, mesleğin özellikleri alt boyutunda not ortalaması 2.50-2.99 arasında olanların puan ortalaması 2.00-2.49 ile 3.50-4.00 arasında olanlardan daha yüksek olduğu, medya etkisi alt boyutunda not ortalaması 2.50-3.49 arasında olanların puan ortalaması 2.00-2.49 ile 3.50-4.00 arasında olanlardan daha yüksek olduğu tespit edilmiştir.

Tablo 8. Araştırma grubunun mesleğe yönelmede etkili olan kişi değişkeni açısından ölçekten elde ettikleri puanların karşılaştırması

		KT	sd	KO	F	p	Anlamlı fark
Yakın Sosyal Çevre	Gruplar arası	9.448	3	3.149	4.277	.005	1-3 1-4
	Grup içi	449.175	610	.736			
	Toplam	458.622	613				
Öğretmenlik Deneyimi	Gruplar arası	14.138	3	4.713	3.846	.010	1-4 3-4
	Grup içi	747.484	610	1.225			
	Toplam	761.621	613				
Yüksek Öğretim Öncesi Okul Yaşantısı	Gruplar arası	1.397	3	.466	.407	.748	
	Grup içi	696.947	610	1.143			
	Toplam	698.344	613				
Kişisel Özellikler	Gruplar arası	16.246	3	5.415	6.667	.000	1-2, 1-3 1-4, 3-2
	Grup içi	495.497	610	.812			
	Toplam	511.743	613				
Mesleğin Özellikleri	Gruplar arası	5.329	3	1.776	1.973	.117	
	Grup içi	549.056	610	.900			
	Toplam	554.384	613				
Medya Etkisi	Gruplar arası	8.245	3	2.748	1.943	.121	
	Grup içi	862.569	610	1.414			
	Toplam	870,813	613				

Gruplar: 1.grup Aile, 2.grup Arkadaş, 3.grup Öğretmen, 4.grup Antrenör

Tablo 8'de araştırma grubunun mesleğe yönelmede etkili olan kişi değişkeni açısından ölçekten elde ettikleri puanların karşılaştırması verilmektedir. Yakın sosyal çevre, öğretmenlik deneyimi ve kişisel özellikler alt boyutunda anlamlı farklılığa rastlanmıştır ($p<0.05$). Farklılığın hangi gruplar arasında olduğunu belirlemek amacıyla yapılan LSD testi sonuçlarına göre;

Yakın sosyal çevre alt boyutunda mesleğe yönelmede etkili aile diyenlerin puan ortalaması öğretmen ve antrenör diyenlerden daha yüksek puan olduğu, öğretmenlik deneyimi alt boyutunda mesleğe yönelmede etkili aile ve öğretmen diyenlerin puan ortalaması arkadaş diyenlerden daha yüksek olduğu, kişisel özellikler alt boyutunda mesleğe yönelmede etkili aile diyenlerin puan ortalamasının diğer gruplardan daha yüksek olduğu, öğretmen diyenlerin puan ortalaması arkadaş diyenlerden daha yüksek olduğu tespit edilmiştir.

Tablo 9. Araştırma grubunun anne eğitim durumu açısından ölçekten elde ettikleri puanların karşılaştırması

		KT	sd	KO	F	p	Anlamlı fark
Yakın Sosyal Çevre	Gruplar arası	3.054	3	1.018	1.363	.253	
	Grup içi	455.568	610	.747			
	Toplam	458.622	613				
Öğretmenlik Deneyimi	Gruplar arası	15.280	3	5.093	4.163	.006	1-2 1-3 4-3
	Grup içi	746.341	610	1.224			
	Toplam	761.621	613				
Yüksek Öğretim Öncesi Okul Yaşantısı	Gruplar arası	4.352	3	1.451	1.275	.282	
	Grup içi	693.992	610	1.138			
	Toplam	698.344	613				

Kişisel Özellikler	Gruplar arası	1.010	3	.337	.402	.752	
	Grup içi	510.733	610	.837			
	Toplam	511.743	613				
Mesleğin Özellikleri	Gruplar arası	2.383	3	.794	.878	.452	
	Grup içi	552.001	610	.905			
	Toplam	554.384	613				
Medya Etkisi	Gruplar arası	6.888	3	2.296	1.621	.183	
	Grup içi	863.926	610	1.416			
	Toplam	870.813	613				

Gruplar: 1.grup Okuma yazma bilmiyor, 2.grup ilköğretim, 3.grup Lise, 4.grup Üniversite

Tablo 9'da araştırma grubunun anne eğitim durumu değişkeni açısından ölçekten elde ettik

leri puanların karşılaştırması verilmektedir. Öğretmenlik deneyimi alt boyutunda anlamlı farklılığa rastlanmıştır ($p<0.05$). Farklılığın hangi gruplar arasında olduğunu belirlemek amacıyla yapılan LSD testi sonuçlarına göre; annesi okuma yazma bilmeyenlerin puan ortalaması anne eğitimi ilköğretim ve lise olanlardan daha yüksek olduğu, anne eğitim durumu üniversite olanların puan ortalaması anne eğitimi lise olanlardan daha yüksek olduğu tespit edilmiştir.

Tablo 10. Araştırma grubunun baba eğitim durumu açısından ölçekten elde ettikleri puanların karşılaştırması

		KT	sd	KO	F	p	Anlamlı fark
Yakın Sosyal Çevre	Gruplar arası	2.365	3	.788	1.054	.368	
	Grup içi	456.257	610	.748			
	Toplam	458.622	613				
Öğretmenlik	Gruplar arası	25.612	3	8.537	7.076	.000	1-3

Deneyimi	Grup içi	736.009	610	1.207			2-3
	Toplam	761.621	613				4-2
Yüksek Öğretim Öncesi Okul Yaşantısı	Gruplar arası	11.268	3	3.756	3.335	.019	2-3
	Grup içi	687.075	610	1.126			
	Toplam	698.344	613				
Kişisel Özellikler	Gruplar arası	91.655	3	30.552	44.363	.000	2-1
	Grup içi	420.088	610	.689			2-3
	Toplam	511.743	613				2-4
Mesleğin Özellikleri	Gruplar arası	11.466	3	3.822	4.294	.005	2-3
	Grup içi	542.918	610	.890			
	Toplam	554.384	613				
Medya Etkisi	Gruplar arası	2.073	3	.691	.485	.693	
	Grup içi	868.740	610	1.424			
	Toplam	870.813	613				

Gruplar: 1.grup Okuma yazma bilmiyor, 2.grup ilköğretim, 3.grup Lise, 4.grup Üniversite

Tablo 10'da araştırma grubunun baba eğitim durumu değişkeni açısından ölçekten elde ettikleri puanların karşılaştırması verilmektedir. Öğretmenlik deneyimi, yükseköğrenim öncesi okul yaşantısı, kişisel özellikler ve mesleğin özellikleri alt boyutlarında anlamlı farklılığa rastlanmıştır ($p<0.05$). Farklılığın hangi gruplar arasında olduğunu belirlemek amacıyla yapılan LSD testi sonuçlarına göre; öğretmenlik deneyimi alt boyutunda baba eğitimi okuma yazma bilmiyor ile ilköğretim olanların puan ortalaması baba eğitimi lise olanlardan daha yüksek olduğu, baba eğitimi üniversite olanların da ilköğretim olanlardan daha yüksek olduğu tespit edilmiştir.

Yükseköğrenim öncesi okul yaşantısı ve mesleğin özellikleri alt boyutlarında baba eğitim durumu ilköğretim olanların puan ortalaması baba eğitimi lise olanlardan daha yüksek olduğu tespit edilmiştir. Kişisel özellikler alt boyutunda baba eğitim durumu ilköğretim olanların puan ortalamasının diğer gruplardan daha yüksek olduğu tespit edilmiştir.

TARTIŞMA VE SONUÇ

Araştırmanın bu bölümünde çalışma verilerinden elde edilen sonuçların tartışmasına yer verilmiştir. Araştırma grubunun; beden eğitimi öğretmeni adaylarının öğretmenlik kimliklerini geliştirmelerinde etkili olan faktörlerin değerlendirilmesine ilişkin alt boyutlarından aldıkları puanların; yaş, cinsiyet, sınıf, öğrenim görülen bölüm, meslek seçiminde etkili olan kişi, genel not ortalaması, anne baba eğitim düzeyi ve değişkenler açısından verisel olarak anlamlılık saptanan neticelere ilişkin veriler tartışılmıştır.

Araştırma grubunun ölçek alt boyutlarından elde ettikleri puan ortalamalarına baktığımızda en yüksek ortalamanın kişisel özellikler alt boyutunda, en düşük ortalamanın ise medya etkisi alt boyutunda olduğu görülmektedir. Bunanla birlikte, genel olarak ölçeğin tüm alt boyutlarında elde edilen puanların ortalamanın üzerinde olduğu tespit edilmiştir. Buradan hareketle genel olarak beden eğitimi öğretmeni adaylarının kişisel özellikleri öğretmen kimliğinin gelişiminde en yüksek etki düzeyinde olduğunu söyleyebiliriz. Bunun yanında medya etkisinin haricinde diğer tüm alt boyutların ortalamanın

üzerinde olduğu söylenebilir. Kişilik özellikleri boyutunda öğretmen adaylarının mesleğini sevmesinin etken olduğunu ifade edebiliriz.

Yaşar, Karabay ve Bilaloğlu (2013) okulöncesi öğretmeni adayları ile yapmış oldukları çalışmada öğretmen adaylarının öğretmenlik kimliğinin gelişiminde etkili olduğunu düşündükleri etkenlerin kişilik özellikleri, öğretme isteği, üniversitede alınan eğitim, sosyal çevre ve öğretmen eğitimi sürecinde uygulanan stajın etkili olduğu yönünde sonuca ulaşılmıştır. Bacakoğlu (2018) öğretmen adaylarının, öğretmenlik kimliklerini geliştirmelerinde etkili olan faktörlerin değerlendirilmesi isimi çalışmasında, öğretmen adaylarının kişisel özelliklerinin öğretmen kimliğinin gelişiminde en yüksek etki düzeyine sahip olduğu sonucuna ulaşmıştır. Lamote ve Engels, (2010), Beijaard, vd., (2004) çalışmalarında öğretmenlik kimliğini etkileyen en önemli unsurlardan birisi olarak öğretmen eğitimi ve alınan derslerin ön plana çıktığını belirtmişlerdir.

Yapılan farklı çalışmalarda öğretmen adaylarının profesyonel öğretmenlik kimliği oluşturma sürecinin bireysel ve sosyal etkenlerin bir araya gelmesi sonucunda kişisel özelliklerinin ön plana çıktığı belirtilmektedir. Dolayısı ile bulguları pek çok açıdan alan yazınında ortaya konulan bulgularla örtüşmekte ve bulgularımızı desteklemektedir (Krzywacki, 2009, Zembylas, 2003).

Kartepe ve Akay (2020) çalışmalarında öğretmen adaylarının meslek öncesi öğretmen kimliği algılarının yüksek seviyede olduğunu ve öğretmen adaylarının daha mesleğe başlamadan mesleki kimliklerini

sahiplendikleri belirterek, öğretmen kimliği algısının zaman alınan eğitimle birlikte daha da artacağını ifade etmiştir.

Cinsiyet değişkeni açısından yapılan karşılaştırmada araştırma grubunun öğretmenlik deneyimi alt boyutu haricindeki tüm alt boyutlarda kadın öğretmen adaylarının lehine anlamlı farklılıklara rastlanmıştır. Bu noktadan hareketle kadın öğretmen adaylarının erkek öğretmen adaylarına göre meslek öncesi kimlik algılarının daha yüksek olduğunu söyleyebiliriz. Annelik ve öğretmenlik mesleği de bu açıdan özdeşleştirilmiştir. Böylelikle öğretmenlik mesleğinin kadınlara daha uygun olduğu düşüncesi toplum genelinde daha yaygın hale gelmiştir (Sayılan, 2012).

Kartepe ve Akay (2020) eğitim fakültesi lisans programı öğrencileri ile pedagojik formasyon öğrencilerinin meslek öncesi öğretmen kimliği algılarını karşılaştırmak amacıyla yapmış olduğu çalışmasının sonucunda kadın öğretmen adaylarının erkeklere göre daha yüksek puana sahip oldukları ve aradaki farkın anlamlı olduğunu ortaya koymuştur.

Yolcu (2018) sınıf öğretmeni adaylarının meslek öncesi kimlik algılarının cinsiyete göre farklılaşıp farklılaşmadığını incelendiğinde; kadın öğretmen adaylarının meslek öncesi öğretmen kimlik algılarının erkek öğretmen adaylarına göre daha yüksek olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Tavşanlı ve Saraç'ın (2016) çalışmasında da araştırmamızın sonuçlarını destekler nitelikte sonuçlara ulaşılmıştır. Bu çalışmada elde edilen sonuca göre kadın öğretmen adayları ile erkek öğretmen

adaylarının öğretmen kimlikleri arasında, kadın öğretmen adaylarının kimlik algılarının yüksek olduğu ortaya çıkmıştır.

Cinsiyet değişkeni açısından yapılan çalışmalara bakıldığında kadın öğretmen adaylarının lehine anlamlı farklılıklara rastlanan çalışmaların olduğu görülmektedir (Alptekin, 2018; Karalı, 2018; Çelik ve Kalkan, 2019; Eğmir ve Çelik, 2019). Friesen ve Besley, (2013) Zemblyas, (2003) yapmış oldukları çalışmalarında kadınların, erkeklere göre daha fazla öğretmen kimliği algısına sahip olduğunu belirtmişlerdir. Bunun yanında Yolcu (2018) çalışmasında sınıf öğretmeni adaylarının meslek öncesi kimlik algılarını incelediği çalışmada; kadın öğretmen adaylarının meslek öncesi öğretmen kimlik algılarının erkek öğretmen adaylarına göre daha yüksek olduğu sonucuna ulaşılmıştır.

Tavşanlı ve Saraç (2016) yapmış olduğu çalışmasında kadınların erkeklere oranla meslek öncesi kimlik algılarının yüksek olduğu sonucuna ulaşılmıştır.

Karalı (2018) çalışmasında sosyal bilgiler öğretmen adaylarından kadın ve erkek öğretmen adaylarının meslek öncesi öğretmen kimlik düzeyleri arasında anlamlı farklılık saptanmıştır. Sonuç olarak kadın öğretmen adaylarının erkek öğretmen adaylarından daha olumlu bir öğretmen kimliğine sahip olduklarını ortaya koymuştur.

Kartepe ve Akay (2020) çalışmasında kadınların lehine anlamlı fark olmasından ve erkeklerin lehine anlamlı farka rastlanmamasından,

meslek öncesi öğretmen kimliği kazanmada erkek öğretmen adaylarının daha geride olduğu sonucuna ulaşılabileceğini ve bu bakımdan kadın adayların öğretmen kimliği kazanmada erkek öğretmen adaylarına oranla daha başarılı olduklarının belirtilebileceğini ifade etmiştir.

Bununla birlikte özellikle yurt dışında yapılan çalışmalarda öğretmen kimliği ve cinsiyet ilişkisinden daha ziyade öğretmen kimliğinin kazandırılması ve geliştirilmesi konusunda toplumsal ve bireysel özelliklere yoğunlaşılmıştır (Lerseth, 2013; McIntyre ve Hobson, 2016; Richmond, Juzwik ve Steele, 2011; Newberry, 2014).

Araştırma grubunun yaş değişkeni açısından yapılan karşılaştırmada, yükseköğretim öncesi okul yaşantısı ve mesleğin özellikleri alt boyutlarında anlamlı farklılığa rastlanmıştır. Farklılığın hangi gruplar arasında olduğunu belirlemek amacıyla yapılan LSD testi sonuçlarına göre; her iki alt boyutta da 25 yaş ve üzeri grubun elde ettikleri puan ortalamalarının diğer gruplardan daha fazla olduğu tespit edilmiştir.

Karalı (2018) çalışmasında, sosyal bilgiler öğretmen adaylarının meslek öncesi öğretmen kimliklerinin yaş aralığı bakımından farklılaşmadığı sonucuna ulaşmıştır.

Araştırma grubunun sınıf değişkeni açısından yapılan karşılaştırmada, yükseköğretim öncesi okul yaşantısı alt boyutunda anlamlı farklılığa rastlanmıştır. Farklılığın hangi gruplar arasında olduğunu belirlemek amacıyla yapılan LSD testi sonuçlarına göre; 1, 2 ve 4.sınıfların elde

etmiş oldukları puanların 3.sınıflardan daha yüksek olduğu tespit edilmiştir. Dolayısı ile 4. Sınıftan itibaren adayların artık kendilerini öğretmen olarak gördükleri için ortalama puanlarının yüksek olduğunu söyleyebiliriz.

Yaşar ve arkadaşları (2013) tarafından yapılan çalışmada öğretmen adaylarının kendilerini öğretmen olarak hissetmeye üçüncü sınıftan itibaren başladıklarını; bunun nedeninde de öğretmenlik uygulamasının üçüncü sınıftan itibaren başlamasının önemli olduğunu vurgulamışlardır.

Yolcu (2018) çalışmasında, sınıf öğretmeni adaylarının meslek öncesi öğretmen kimlik algılarının sınıf düzeylerine göre herhangi bir anlamlı farklılığa rastlamadığı sonucuna ulaşmıştır. Karalı (2018) çalışmasında, sosyal bilgiler öğretmen adaylarının meslek öncesi öğretmen kimliklerinin sınıf düzeylerine göre farklılaşmadığı sonucuna ulaşmıştır.

Ayrıca Kagan (1992), çalışmasında öğretmen adaylarının üniversiteye başladıklarında bir inanç sistemi ile geldiklerini ifade etmektedir. Yazar bu inancın, adayın eğitim döneminde öğrenme, sınıf ortamı, dersler ve içeriklerine göre bireyi etkileyen ve yönlendiren bir yapı olduğunu belirtmiştir.

Araştırma grubunun bölüm değişkeni açısından ölçekten elde ettikleri puanların karşılaştırmasına baktığımızda; yakın sosyal çevre ve kişisel özellikler alt boyutlarında anlamlı farklılığa rastlanmıştır.

Farklılığın hangi gruplar arasında olduğunu belirlemek amacıyla yapılan LSD testi sonuçlarına göre; yakın sosyal çevre alt boyutunda öğretmenlik öğrencilerinin spor yöneticiliği öğrencilerinden daha yüksek puan elde ettikleri, kişisel özellikler alt boyutunda da öğretmenlik ve antrenörlük eğitimi öğrencilerinin spor yöneticiliği öğrencilerinden daha yüksek puan elde ettikleri tespit edilmiştir.

Bacakoğlu (2018) yapmış olduğu araştırmasında öğretmen adaylarının öğretmen kimliğini geliştirmelerinde etkili olan etmenlerin öğrenim görülen bölüme göre anlamlı olarak farklılaşmadığını belirtmiştir.

Araştırma grubunun not ortalaması değişkeni açısından elde ettikleri puanların karşılaştırmasında, Kişisel özellikler, mesleğin özellikleri ve medya ilişkisi alt boyutlarından anlamlı farklılığa rastlanmıştır. Farklılığın hangi gruplar arasında olduğunu belirlemek amacıyla yapılan LSD testi sonuçlarına göre; kişisel özellikler alt boyutunda not ortalaması 2.00-2.49 arasında olanların puan ortalaması 2.50-3.49 arasında olanlardan, 3.50-4.00 arasında olanların puan ortalaması 3.00-3.49 arasında olanlardan daha yüksek olduğu, mesleğin özellikleri alt boyutunda not ortalaması 2.50-2.99 arasında olanların puan ortalaması 2.00-2.49 ile 3.50-4.00 arasında olanlardan daha yüksek olduğu, medya etkisi alt boyutunda not ortalaması 2.50-3.49 arasında olanların puan ortalaması 2.00-2.49 ile 3.50-4.00 arasında olanlardan daha yüksek olduğu tespit edilmiştir.

Yolcu (2018) yapmış olduğu çalışmasında, sınıf öğretmeni adaylarının meslek öncesi öğretmen kimlik algıları ile akademik not ortalamaları arasındaki ilişki incelendiğinde; meslek öncesi öğretmen kimlik algı puanları yüksek olan öğretmen adaylarının akademik not ortalamalarının da yüksek olduğu sonucuna ulaşılmıştır.

Araştırma grubunun mesleğe yönelmede etkili olan kişi değişkeni açısından ölçekten elde ettikleri puanların karşılaştırmasında; yakın sosyal çevre, öğretmenlik deneyimi ve kişisel özellikler alt boyutunda anlamlı farklılığa rastlanmıştır. Farklılığın hangi gruplar arasında olduğunu belirlemek amacıyla yapılan LSD testi sonuçlarına göre; yakın sosyal çevre alt boyutunda mesleğe yönelmede etkili aile diyenlerin puan ortalaması öğretmen ve antrenör diyenlerden daha yüksek puan olduğu, öğretmenlik deneyimi alt boyutunda mesleğe yönelmede etkili aile ve öğretmen diyenlerin puan ortalaması arkadaş diyenlerden daha yüksek olduğu, kişisel özellikler alt boyutunda mesleğe yönelmede etkili aile diyenlerin puan ortalamasının diğer gruplardan daha yüksek olduğu, öğretmen diyenlerin puan ortalaması arkadaş diyenlerden daha yüksek olduğu tespit edilmiştir.

Bacakoğlu (2018) yapmış olduğu araştırmasında; öğretmen adaylarının öğretmen kimliğini geliştirmelerinde yakın ve sosyal çevre faktörünün etki düzeyinin düşük olduğunu ifade etmiştir.

Yolcu (2018) çalışmasında sınıf öğretmeni adaylarının meslek öncesi öğretmen kimlik algılarında, mesleği seçmede en etkili olan kişi olarak kendisi ve ailesinin etkili olduğu sonucuna ulaşmıştır. Benzer bir sonuç Aslan'ın (2016) çalışmasında da ortaya konulmuştur.

Araştırmada, mesleği seçme aşamasında yaşamı değiştiren olayların ve kişisel etkilerin karar verme sürecinde önemli birer faktör olabileceği ifade edilmiştir. Ayrıca Lamote ve Engels (2010) çalışmasında öğretmen adaylarının meslek öncesi öğretmen kimliklerinin oluşumunda, erken çocukluk dönemindeki deneyimlerin ve hayatlarında önemli bir yere sahip bireylerin etkili olduğu sonucunu ortaya koymaktadırlar.

Ayrıca Yaşar, Bilaloğlu ve Karabay'ın (2013) yaptığı çalışmada öğretmen kimliğini önceki eğitim yaşantıları boyunca kendilerini derinden etkileyen, onları öğretmen olmaya yönelten ve kendilerine model olarak seçtikleri öğretmenlerinin olduğunu tespit etmiştir. Bununda bireylerin öğretmenlik mesleğine yönelmesine olanak sağladığı bir gerçektir. Aile ve yakın çevrelerinin tutumları ve öğretmenlik mesleğini icra eden bireylerin fazla olması öğretmen kimliğinin yapı taşlarının oluşmasına katkı sağlayan diğer bir etmen olduğu tespit edilmiştir.

Benzer şekilde Yaşar, Bilaloğlu ve Karabay'ın (2013) yaptığı çalışmada katılımcılar aldıkları derslerin mesleki bilgilerini artırdığını ifade ederken, uygulamalı derslerin özellikle kendilerini öğretmen gibi hissetmelerindeki olumlu etkilerini tespit etmiştir. Bazı öğretmen adayları derslerin işleyiş sürecinde durmadan sunum yapmaları kimlik inşasını olumsuz etkilediğini ve öğretmenlikten soğuduklarını ifade etmişlerdir. Bu sürece ek olarak öğretim elemanlarının aşağılayıcı tavırları ve ders aktarımındaki aksaklıkları kimlik yapısını daha olumsuz bir yöne çektiğini belirtmişlerdir. Bu durumda öğretmen

kimlik nitelikli bir şekilde yapılanmasını engelleyeceği söylenebilir. Kimlik gelişimi için öğretim elemanlarının ders işleyiş biçimleri ve tutumları ayrı bir öneme sahip olduğu tespit edilmiştir. Öğretmen kimliğinin gelişini en çok etkileyen faktörün öğretmenlik uygulaması olduğunu belirlenmiştir. Bireyler yaparak yaşayarak öğrendikleri ve öğrencilerle yakından etkileşim içinde oldukları için kimliklerini tanımalarını ve tanıtmaları şansına sahip olduklarını belirtmişlerdir. Uygulama sürecinde kendilerini içsel olarak gözlemleme, arkadaşlarını ve rehber öğretmenlerini gözlemleme fırsatları sağladıkları için farklı kimlik yapılarını kendi kimlik yapılarıyla ilişkilendirdiklerini ifade etmişlerdir. Bu sonuçtan yola çıkarak öğretmen kimliğinin geliştirmesinde öğretmenlik deneyimi öğretmen adaylarının profesyonelleşmeleri için bütün etmenleri içinde kilit noktayı oluşturduğu söylenebilir.

Ayrıca uygulama sürecinde rehber öğretmenlerin kimliğin inşasında rol model olmaları mesleki özelliklerin gelişmesine katkı sağladığı belirlenmiştir. Bunun yanında, Alexandar, Wyk ve Moreeng (2014) yaptığı çalışmada öğretmen kimliğinin inşasını güçlenmek için öğrencilerin rehber öğretmenleri tarafından yapılandırılmış bir mentorluk programına maruz kalmasının kişisel gelişim ve mesleki gelişimin iyileştirilmesi için yeterli fırsattan daha fazlasını sağladığı sonucuna ulaşılmıştır.

Bacakoğlu (2018) çalışmasında öğretmen adaylarının gereksiz olduğunu düşündükleri derslerin olumsuz yönde kimlik oluşmasına neden olduğunu ifade etmişlerdir. Öğretmen adaylarının dersleri

algılayış biçimlerinin kimlik yapılanmasını önemli düzeyde etkilediği söylenebilir. Öğretmen adayları kimlik oluşumunu etkileyen etmenler arasında kültürel ve sosyal faaliyetlerin olduğunu belirtmiştir. Bunun yanında öğretmen adayları mesleğin esnek çalışma saatlerine sahip olmasının ve yaz tatillerinin uzun olması gibi mesleki özelliklerin öğretmen kimliğini gelişimini olumlu yönde etkilediğini belirtmişlerdir. Genel olarak öğretmen kimliğinin gelişimde etkili olan faktörlerin etki düzeyleri birbirinden farkı olsa da kimlik inşasının yapılanmasında önemli bir role sahip olduğu söylenebilir. Lerseth (2013) yaptığı çalışmada öğretmen adaylarının kimlik gelişimini geçmiş deneyimleri, öğretmenleri ile olan deneyimleri, kendi kimliklerinin öğrenci tarafından tanınması, alan bilgisi, öğretmenlik pedagojisi gibi pek çok faktörün olduğunu ve kimlik için önemli olduğu sonucu ortaya konulmuştur.

Araştırma grubunun anne eğitim durumu değişkeni açısından ölçekten elde ettikleri puanların karşılaştırmasında; öğretmenlik deneyimi alt boyutunda anlamlı farklılığa rastlanmıştır. Farklılığın hangi gruplar arasında olduğunu belirlemek amacıyla yapılan LSD testi sonuçlarına göre; annesi okuma yazma bilmeyenlerin puan ortalaması anne eğitimi ilköğretim ve lise olanlardan daha yüksek olduğu, anne eğitim durumu üniversite olanların puan ortalaması anne eğitimi lise olanlardan daha yüksek olduğu tespit edilmiştir.

Yolcu (2018) çalışmasında sınıf öğretmeni adaylarının anne eğitim düzeylerinin meslek öncesi öğretmen kimlik algı puanlarında etkili olmadığı sonucunu ortaya koymuştur. Aslan (2016) çalışmasında,

öğretmen adaylarının mesleki kimlik algılarının, anne eğitim düzeyinin bireysel ve çevresel faktörlerinden etkilendiğini ifade etmiştir.

Araştırma grubunun baba eğitim durumu değişkeni açısından ölçekten elde ettikleri puanların karşılaştırmasında; öğretmenlik deneyimi, yükseköğrenim öncesi okul yaşantısı, kişisel özellikler ve mesleğin özellikleri alt boyutlarında anlamlı farklılığa rastlanmıştır. Farklılığın hangi gruplar arasında olduğunu belirlemek amacıyla yapılan LSD testi sonuçlarına göre; öğretmenlik deneyimi alt boyutunda baba eğitimi okuma yazma bilmiyor ile ilköğretim olanların puan ortalaması baba eğitimi lise olanlardan daha yüksek olduğu, baba eğitimi üniversite olanların da ilköğretim olanlardan daha yüksek olduğu tespit edilmiştir. Yükseköğrenim öncesi okul yaşantısı ve mesleğin özellikleri alt boyutlarında baba eğitim durumu ilköğretim olanların puan ortalaması baba eğitimi lise olanlardan daha yüksek olduğu tespit edilmiştir. Kişisel özellikler alt boyutunda baba eğitim durumu ilköğretim olanların puan ortalamasının diğer gruplardan daha yüksek olduğu tespit edilmiştir.

Yolcu (2018) çalışmasında sınıf öğretmeni adaylarının baba eğitim düzeylerinin meslek öncesi öğretmen kimlik algı puanlarında etkili olmadığı sonucunu ortaya koymuştur. Aslan (2016) çalışmasında, öğretmen adaylarının mesleki kimlik algılarının, baba eğitim düzeyinin bireysel ve çevresel faktörlerinden etkilendiğini ifade etmiştir.

Sonuç olarak; kadınların erkeklere oranla, 25 yaş üzeri bireylerin 25 yaş altı bireylere oranla öğretmenlik kimliğine daha fazla sahip oldukları söylenebilir. Buradan hareketle genel olarak beden eğitimi öğretmeni adaylarının kişisel özellikleri öğretmen kimliğinin gelişiminde en yüksek etki düzeyinde olduğunu söyleyebiliriz. Bunun yanında medya etkisinin haricinde diğer tüm alt boyutların ortalamanın üzerinde olduğu söylenebilir. Kişilik özellikleri boyutunda öğretmen adaylarının mesleğini sevmesinin etken olduğunu ifade edebiliriz.

KAYNAKLAR

1. Gürbüz, H., & Kışoğlu, M. (2007). Tezsiz Yüksek Lisans Programına Devam Eden Fen Edebiyat ve Eğitim Fakültesi Öğrencilerinin Öğretmenlik MEsleğine Yönelik Tutumları (Atatürk Üniversitesi Örneği). Erzincan Eğitim Fakültesi Dergisi (12): 71-83.

2. Doğan, T., & Çoban, A. (2009). Eğitim Fakültesi Öğrencilerinin Öğretmenlik Mesleğine Yönelik Tutumları ile Kaygı Düzeyleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi. Eğitim ve Bilim, 34(153): 157-168.

3. Demir, M., & Arı, E. (2013). Öğretmen Adaylarının Akademik Güdülenme Düzeylerinin Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi. Eğitimde Kuram ve Uygulama, 9(3): 265-279.

4. Çoban, A. Öğretmen Eğitiminde Mikro Öğretim ve Farklı Yaklaşımlar. Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi. 2015.14(53):219-231.5. Askın M. Kimlik ve giydirilmiş kimlikler. Atatürk üniversitesi sosyal bilimler enstitüsü dergisi, 2007;10(2):213-220.

6. Kılbaş, K.Ş. Öğretmenlik Mesleğine Giriş, Nobel Kitapevi, Ankara: 2003.s.208.

7. Dilaver, H. Türkiye'de Öğretmen İstihdamının Dünü, Bugünü ve Yarını, Eğitimimize Bakışlar. Kültür Koleji Vakfı Yayınları, İstanbul: 1996.s.1198.

8. Tamer, K., Pulur, A. Beden Eğitimi ve Sporda Öğretim Yöntemleri. Ankara: 2001. Kozan Ofset Matbaası, s. 20,s.39,s.51.

9. Demirtaş H, Cömert M, Özer N (2011). Pre-service teachers self- efficacy beliefs and attitudes towards profession, Educ. Sci, 36(159),96-111.

10. Şişman M (2004). Öğretmenliğe giriş. (7. Ed.). Ankara: Pegem A Yayıncılık.

11. Darling-Hammond, L., & Bransford, J. 2005). Preparing teachers for a changing world: What teachers should learn and be able to do. Hoboken, NJ: Jossey Bass/John Wiley.

12. Seferoğlu, S. S. (2001), Sınıf Öğretmenlerinin Kendi Mesleki Gelişimleriyle İlgili Görüşleri, Beklentileri ve Önerileri, Milli Eğitim Dergisi, 149, 12-18.

13. Christensen, R. and Knezek, G. A. (2014). Measuring technology readiness and skills. In M. Spector, M. D. Merrill, J. Elen and M. J. Bishop (Eds.), Handbook of research on educational communications and technology (pp. 829-840). New York, NY: Springer.

14. Özoğlu, M. (2010). Türkiye'de öğretmen yetiştirme sisteminin sorunları. Seta Analiz, 17, 1- 37.

15. Aşkın, M. (2007). Kimlik ve giydirilmiş kimlikler. Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, 10(2), 213-220.

16. O'Connor, K. E. (2008). You choose to care: Teachers, emotions and Professional identity, 24(1):117-126.

17. Fairbanks, C., Duffy, G. G., Faircloth, B., He, Y., Levin, B. B., Rohr, J., ve Stein, C. (2010). Beyond knowledge: Exploring why some teachers are more thoughtfully adaptive than others. Journal of Teacher Education, 61(1) 161-171.

18. Lasky, S. (2005). A socio-cultural approach to understanding teacher identity, agency and professional vulnerability in a context of secondary school reform. Teaching and Teacher Education, 21, 899–916.

19. Beauchamp, C. & Thomas, L. (2009). Understanding teacher identity: An overview of issues in the literature and implications for teacher education. Cambridge Journal of Education, 39(2), 175–189.

20. Krzywacki, H. (2009). Becoming A Teacher: Emerging Teacher İdentity İn Mathematics Teacher Education. Retrieved March 10, 2011.

21. Akkerman, S. F. & Meijer, P. C. (2011). A dialogical approach to conceptualizing teacher identity. Teaching and Teacher Education, 27(2), 308–319. doi:10.1016/j.tate.2010.08.013.

22. Friesen, M. D., ve Besley, S. C. (2013). Teacher identity development in the first year of teacher education : A developmental and social psychological perspective. Teaching and Teacher Education, 36, 23–32. DOI: 10.1016/j.tate.2013.06.005.

23. Gee, J. P. (2000). Chapter 3: Identity as an analytic lens for research in education. Review of research in education, 25(1), 99-125.

24. Ivanova, I. & Skara-MincĽne, R. (2016). Development of professional identity during teacher's practice. Procedia-Social and Behavioral Sciences, 232, 529–536.

25. Richmond, G., Juzwik, M. M., & Steele, M. D. (2011). Trajectories of teacher identity development across institutional contexts: Constructing a narrative approach. Teachers College Record, 113(9), 1863–1905.

26. Sachs, J. (2001). Teacher professional identity: Competing discourses, competing outcomes. Journal of Education Policy, 16(2), 149–161.

27. Troman, G. (2008). Primary teacher identity, commitment and career in performative school cultures. British Educational Research Journal, 34(5), 619–633.

28. Karasar N. Bilimsel Araştırma Yöntemi. Ankara: Nobel Yayınları, 2009.

29. Aykaç, N., Yıldırım, K., Altınkurt, Y., & Marsh, M. M. (2017). Understanding the underlying factors affecting the perception of pre-service teachers' teacher identity: a new ınstrument to support teacher education. Üniversite Park Bülten, 6(1), 67-78.

30. Yaşar M, Karabay A, Bilaloğlu RG. Şimdi ben öğretmen mi oldum?" öğretmenlik kimliğinin oluşmasında etkili olan etkenlere yönelik öğretmen adaylarının görüşleri. Turkish studies, 2013;8(7):269-282.

31. Bacakoğlu G. Öğretmen Adaylarının Öğretmenlik Kimliklerini Geliştirmelerinde Etkili Olan Faktörlerin Değerlendirilmesi. 2018, Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 108 sayfa, Muğla, (Doç. Dr. Necdet Aykaç).

32. Lamote, C. Ve Engels, N. (2010). The Development Of Student Teachers' Professional Identity. European Journal of Teacher Education, 33 (1), 3–18.

33. Beijaard, D., Meijer, P. C., Ve Verloop, N. (2004). Reconsidering Research On Teachers' Professional Identity. Teaching and Teacher Education, 20, 107–128.

34. Zembylas, M. (2003). Interrogating "Teacher Identity": Emotion, Resistance, And SelfFormation. Educational Theory, 53 (1), 107-127.

35. Kartepe R, Akay C. Pedagojik formasyon programı ve eğitim fakültesi öğrencilerinin meslek öncesi öğretmen kimliği algılarının incelenmesi. Journal of advanced educatıon studıes, 2020;2(1):45-60.

36. Sayılan, F. (2012). Toplumsal cinsiyet ve eğitim. Ankara: Dipnot Yayınları.

37. Tavşanlı ÖF, Saraç E. Sınıf öğretmeni adaylarının oluşması muhtemel öğretmen kimliklerinin "öğretmen adayları olası benlikler ölçeği" kullanılarak incelenmesi. Akademik sosyal araştırmalar dergisi, 2016;4(36):689-703.

38. Karalı MA. Sosyal bilgiler öğretmen adaylarının meslek öncesi öğretmen kimlik düzeyleri ile olası benlik düzeyleri arasındaki ilişkinin incelenmesi. 2018, Uşak Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 249 sayfa, Uşak, (Dr. Öğretim Üyesi Kamil Uygun).

39. Lerseth, K. A. (2013). Identity development among pre-service teacher candidates. (Unpublished dissertation) Iowa State University.

40. McIntyre. J. ve Hobson, A. J. (2016). Supporting beginner teacher identity development: external mentors and the third space. Research Papers in Education. 31(2), 133-158.

41. Newberry, M. (2014). Teacher educator identity development of the nontraditional teacher educator. Studying Teacher Education, 10(2), 163–178.

42. Yolcu Alptekin M. Sınıf Öğretmeni Adaylarının Meslek Öncesi Öğretmen Kimlik Algılarının İncelenmesi. 2018, Hacattepe Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 106 sayfa, Ankara, (Doç. Dr. Sevgi Kıngır).

43. Kagan, D.M. Implications of research on teacher belief. Educational psychologist, 1992;27(1):65-90.

44. Aslan R. A narrative inquiry into the Professional identity formation of second career EFL teachers. 2016, Middle East Technical University, Unpublished Master's Thesis, 234 page, Ankara, (Assoc. Prof. Dr. Betil Eröz-Tuğa).

45. Alexander G, Wyk M, Moreeng B. Constructing student-teacher ıdentities via a mentorship programme ınitiative a case for school-based learning. Mediterranean journal of social sciences, 2014;5(9):405-414.

45. Lerseth KA. Identity development among pre-service teacher candidates. (Unpublished dissertation) Iowa State University, 2013.

BÖLÜM 20

BEDEN EĞİTİMİ ÖĞRETMENİ ADAYLARININ MESLEK ÖNCESİ ÖĞRETMEN KİMLİK ALGILARININ İNCELENMESİ[3]

Necmettin KÜMPERLİ *

Doç. Dr. Fikret ALINCAK**

*Gaziantep Üniversitesi, Sağlık Bilimleri Enstitüsü, Beden Eğitimi ve Spor Anabilim Dalı Gaziantep.

**Gaziantep Üniversitesi, Spor Bilimleri Fakültesi, Gaziantep.

[3] Bu çalışma Necmettin KÜMPERLİ'in "Beden Eğitimi Öğretmeni Adaylarının Meslek Öncesi Öğretmen Kimlik Algılarının İncelenmesi" Adlı Yüksek Lisans Tezinden Üretilmiştir.

GİRİŞ

Öğretmenlik mesleği günümüz itibariyle eğitim kurumuyla ilgili olup, gerek sosyal ve kültürel açıdan, gerekse de bilimsel ve teknolojik anlamda uzmanlık bilgisi gerektiren özel bir alandır. Yüz yüze etkileşimin fazla olduğu öğretmenlik, paylaşım gerektiren bir meslektir. Bu yüzden öğretmenlik profesyonel meslek statüsü kazanacak bir meslek olmalıdır. Cumhuriyetin ilk dönemlerinde ekonomik gelişmenin zayıf olduğu bilinmektedir. 1923'lerin basında profesyonel bir orta sınıf gelişmeye başladı. Bu orta sınıfı daha çok devlet memurları teşkil ediyordu. Devlet memurlarının %30'unu öğretmenler oluşturmaktaydı. Öğretmenlik mesleğinin statüsü oldukça yüksektir (1).

Öğretmenlik mesleğinin diğer meslek dallarından farklı yönleri bulunmaktadır (2). Öğretmenler yetiştirmiş olduğu öğrencileri için her zaman rol modeldir. Dolayısı ile bir öğretmenin mesleğindeki özelliklerinin yanında şahsi özellikleri de önem çekmektedir. Nitelikli bir öğretmenin mesleki yeteneğinin haiz olmasının yanında mesleki kabiliyetin elzem kıldığı şahsi özellikleri de ortaya koyması gerekmektedir (3). Toplumla iletişim halinde olan öğretmenlerin şahsi özelliklerine toplumca dikkat edilmekte nahoş tavırları toplumca eleştiriye konu edilmektedir. Bu nedenle öğretmenin haiz olduğu şahsi özelliklerin mesleki kabiliyete göre daha çok önde olduğu ve şahsi özelliklerin dikkat çektiği görülmektedir. Diğer meslek grupları için sıkıntı teşkil etmeyen birçok hal ve tavır, öğretmenlik mesleğinin

hassasiyeti nedeniyle davranışlarında daha özenli olunmasını zorunlu hale getirmektedir (4).

Kimlik kavramı, kültürümüzü, sosyal yaşamımızı, gelenek ve göreneklerimizi, tutumlarımızı ve algılarımızı içermektedir. Kimlik, bireysel özellikler olarak ortaya çıkmaktadır. Kimlik, hem toplumsal hem de bireyseldir, bireyin kendisi tarafından oluşturulan ve başkası tarafından atfedilen bir kavramdır. Günümüz dünyasında "kimlik" en büyüleyici ve en ilgi çekici tanımlardandır. Şöyle ki, kimlik, bir hususiyet, ve kalite belirtisidir. Kimlikler öncelikle bireyler arasındaki başkalığı ortaya koymaktadır. Kimliğe tahmil edilecek muamele ise bir sınıflama işlemidir ve bu işlem başkalığı belirtmektedir. Kimlik en kapsayıcı anlamıyla, kişinin bütün hususiyetlerini ihtiva eder; bireyin kendisini nasıl görmek istediğinin yanında, toplum tarafından da nasıl karşılandığı, kimlik kavramıyla alakalı konulardır (5).

Kimlik, insanların kendini nasıl ortaya koyduğu ve nasıl bilindiği ile alakalı olup (6), harici dünya ile karşılıklı etki göstermesine göre şekillenen ve ilerleyen bir süreç olarak görülmektedir (7). Bu hal mesleki kimlik açısından da muteberdir. Öğretmenlerin haiz olduğu öğretmen kimliği, değişimlere uyum gösterecek şekilde öğrenilerek gelişme kat etmektedir (8). İnsanlar, haiz oldukları kimliği canlılığıyla kazandığı gibi öğretmenler de deneyimleri ile bir kimlik iktisap etmektedirler (9). Bir doktor nasıl ki haiz olduğu doktor kimliğini mesleğe başladıktan sonra deneyimleri ile iktisap ediyorsa öğretmen açısından da durum bundan ibarettir. Kimse öğretmen olarak dünyaya gelmediği gibi öğretmen kimliği de doğuştan haiz olunabilir değildir

(10). Öğretmen kimliği, mesleğe başlangıç sonrası çevresiyle ve bilhassa meslektaşlarıyla etkileşimleri sonucu iktisap edilmektedir (7).

Öğretmen kimliği, bireylerin kendileri ve eğitimcilerle yaptıkları işi anlamaları için tecrübeleri ve ümitleriyle alakalı görüştükleri daimi ve etkin bir süreçtir (11, 12). Öğretmen kimliğinin gelişimi; bireysel, çevresel ve toplumsal olarak ilerleyen bir tanımlama sürecidir (13). Öğretmen kimliği, eğitim kurumlarında mesleki tecrübeler için kaynak görevi işlevindedir. Bu kaynak; bireysel iletişim, toplumsal etkileşim ve bireyin içinde bulunduğu bütün ortamlarda ortaya çıkmaktadır (14). Öğretmen profesyonel kimliği ise öğretmenlerin mesleki hayatlarını düzenleyen, kendilerini çevrelerine ve dünyaya açıklamak adına oluşturulan bir süreçtir (15).

Öğretmen adaylarının öğretmen kimliği oluşturmaları onların istikbalde öğretmenlik vasfına eriştiklerinde "Nasıl bir öğretim yapacağını ve eğitim alanındaki değişikliklere karşı ne tür tutumlar takınacaklarını belirlemesi açısından önemlidir" (16). Bununla birlikte, öğretmen adaylarının istikbalde öğretmenliğe olan eğilim ve motivelerinin birçok kez zatını mesleki bakımdan ne halde gördüğüyle yani zatında ortaya koyduğu profesyonel kimlikle yakın ilişkilidir (17). Bu sebeple öğretmen adaylarının öğretmen kimliği ortaya koymalarında ve kendilerinde öğretmen kimliği geliştirebilmelerinde kimlik oluşumunu nasıl algıladıkları ve anlamlandırdıkları büyük ölçüde önemlidir. Diğer bir taraftan da bu kimlik algısının şekillenmesinde öğretmen kimliğinin oluşumu etkileyen faktörlerde ayrı bir öneme sahiptir. Bu faktörler temel eğitim kademesinden

başlayıp öğretmenlik eğitimi ile devam eden ve yaşam boyu süren kimlikle sürekli etkileşim halinde olduğundan öğretmen adaylarının mesleklerinin şekillenmesinde katkı sağlamaktadır. Öğretmen adaylarının öğretim tecrübesi iktisapları, öğretmen kimliklerini ilerletip, geliştirip, şekillendirebilmeleri için öğretmen kimliklerinin oturması için de önem arz etmektedir. Öğretmen adayları, öğretim tecrübesi iktisap ettikleri bu dönemde öğretmen modelini öğrenme ve bu model ile kendilerini özdeşleştirme imkânı elde ederler. Adayların, öğretmen modeliyle duygusal bağ kurmaları kendilerini öğretmen olarak görmelerini biçimlendirmektedir (18). Adayların öğretim uygulaması kazanma imkanı elde ettikleri bu dönemde buldukları başarılı bir ortaya koymaları özgüvenin gelişmesini sağlayarak öğretmen kimliği elde etmelerinde yarar sağlarken; negatif anlamda zaman geçirmeleri ise kimlik çatışmasına neden olabilmektedir (19, 20).

Birtakım araştırmacılar, olması gereken iyi bir öğretmenin nasıl olunması gerektiğinin bilinmesini, öğretmenlik mesleğini öğrenmek kadar elzem ve önem arz eden bir durum olduğunu beyan etmektedirler.(21). Yapılan son araştırmalar sonucu araştırmacılar öğretmen kimliğine aslında başlı başına, öğretmenlerin bilgiyi benimsemesini idrak etmek için bir yol olarak bakmaktadırlar (22, 23). Kimlik, öğretmenlerin öğretim kararlarını nasıl aldığını, kararlarını nelerin etkilediğini, öğretime dair ülkü ve görüşlerini anlayabilmek için bir zemin oluşturmaktadır. (24). Ayrıca öğretmen kimliğiyle alakalı çalışmalardaki gayelerden birisi de öğretmenlere ait

eğitim felsefelerinin ne olduğudur. Bu durum kimlikle alakalı son çalışmalarda ağırlık kazanmıştır (21).

Bu bilgiler ışığında çalışmanın amacı, beden eğitimi öğretmenliğine namzet olanların mesleki deneyim öncesi öğretmen kimlik bilincinin irdelenmesi, cinsiyet, sınıf, genel not ortalaması, annenin ve babanın eğitim durumu ile içinde bulunulan ailenin gelir durumu ve mesleği seçmede etken olan değişkenler açısından farklılıkların ortaya konması amaç edinilmiştir.

Araştırmanın Yöntemi

Çalışmanın bu bölümünde, çalışma modeli, çalışma grubu, veri toplama araçları, işlem yolu ve verilerin analizi ile ilgili bilgiler yer almaktadır.

Araştırma Modeli

Bu çalışma, Beden eğitimi öğretmeni namzetlerinin meslek öncesi öğretmen kimlik algılarının incelenmesi amacı ile yapılan bir çalışmadır.

Araştırmanın Evreni ve Örneklem Grubu

Araştırmada veri elde etmek amacı ile Türkiye'nin farklı üniversitelerinde öğrenim görmekte olan, beden eğitimi öğretmeni adayları evren olarak belirlenmiş olup, gelişi güzel metodlar ve çalışmaya kendi isteğiyle dahil olan toplam 435 (223 erkek, 212 kadın) birey örneklem grubu olarak belirlenmiştir. Araştırmada ele alınan değişkenler tablo 3.1'de verilmiştir.

Tablo 1. Araştırma grubunun tanımlayıcı özelliklerine ait yüzde frekans değerleri

Değişkenler	Gruplar	**n**	**%**
Cinsiyet	1,00	223	51,3
	2,00	212	48,7
Sınıf	1,00	99	22,8
	2,00	85	19,5
	3,00	84	19,3
	4,00	167	38,4
Not Ortalaması	1,00	21	4,8
	2,00	66	15,2
	3,00	167	38,4
	4,00	152	34,9
	5,00	29	6,7
Aile Gelir Düzeyi	1,00	66	15,2
	2,00	322	74,0
	3,00	47	10,8
Baba Eğitim Durumu	1,00	18	4,1
	2,00	275	63,2
	3,00	94	21,6
	4,00	17	3,9
	5,00	28	6,4
	6,00	3	,7
Anne Eğitim Durumu	1,00	105	24,1
	2,00	257	59,1
	3,00	59	13,6
	4,00	4	,9
	5,00	8	1,8
	6,00	2	,5
Mesleği Seçmedeki Etken	1,00	144	33,1
	2,00	39	9,0
	3,00	114	26,2
	4,00	120	27,6
	5,00	18	4,1

3.4.Veri Toplama Araçları

Araştırma verilerinin toplanmasında kişisel bilgi formu ile öğretmen adaylarının meslek öncesi öğretmen kimliğini belirlemek için, Friesen ve Besley (21) tarafından geliştirilen ve daha sonra Arpacı ve Bardakçı (22) tarafından Türkçeye uyarlanan Meslek Öncesi Öğretmen Kimlik Ölçeği kullanılmıştır.

Meslek Öncesi Öğretmen Kimliği Ölçeği

Friesen ve Besley (21) tarafından geliştirilen Meslek Öncesi Öğretmen Kimlik Ölçeği 17 madde ve üç alt boyuttan meydana gelmektedir. Bu alt boyutlar "Öğretmen olarak kendini sınıflandırma", "Öğretmen olma konusunda kendine güven" ve "Öğretmen olarak katılım"dır. Öğretmen olarak kendini sınıflandırma alt boyutunda, katılımcıların kendilerini öğretmen olarak algılamalarını sorgulayan beş madde (5, 8, 9, 10 ve 17. maddeler) vardır. Örnek olarak "Kendimi öğretmen olarak görüyorum." ve "Kendimi bir grup çocuğa öğretmenlik yaparken düşünmekte zorlanıyorum." gibi maddeler yer almaktadır.

Öğretmen olma konusunda kendine güven alt boyutunda, öğretmen adaylarının başarılı bir öğretmen olabilmek için gerekli becerilere ve kaynakları geliştirme becerilerine sahip olma güvenini yansıtan 6 madde (1, 3, 7, 11, 12 ve 16. maddeler) bulunmaktadır. Örnek olarak "Öğretmen eğitimimde gösterdiğim ilerlemeden memnunum." ve "İyi öğretmen olma konusundaki yeterliliklerimle ilgili şüphe duyarım." gibi maddeler vardır. Öğretmen olarak katılım alt boyutunda ise 6 madde (2, 4, 6, 13, 14 ve 15. maddeler) vardır. Örneğin, "Çocukların etkinliklerinde yardım ederken mutlu oluyorum.'' ve "Çocuklarla

çalışma ve onlarla alakadar olma hususunda ailem ve arkadaşlarım bana çok fazla danışırlar.'' gibi maddeler vardır. Ölçekte 1, 3, 7 ve 9. maddeler tersten kodlanmıştır. Ölçekteki maddeler; olumsuzdan olumluya doğru, 1. Hiç Katılmıyorum, 2. Katılmıyorum, 3. Kararsızım, 4. Katılıyorum, 5. Tamamen Katılıyorum biçiminde beşli Likert tipi bir ölçektir. Öğretmen adaylarının her bir madde için kendilerini 1 ile 5 arasındaki ölçekte puanlaması beklenmektedir.

Ölçeğin güvenirliği ve geçerliği, Türkiye'nin güneydoğusunda yer alan bir devlet üniversitesinin eğitim fakültesi öğrencilerinin meydana getirdiği bir grup üzerinde test edilerek Türk kültürüne uyarlanması gerçekleştirilmiştir. Yapılan doğrulayıcı ve açımlayıcı faktör analizleri sonucunda ölçeğin tek boyutla uyumlu olduğuna karar verilmiştir. Bu nedenle de bu çalışmada da kullanılan ölçek tek boyutlu olarak kullanılmıştır.

Bu araştırmada kullanılan Meslek Öncesi Öğretmen Kimlik Ölçeğinde yer alan 8. maddedeki "Kendimi çocuklarla veya erişkinlerle çalışırken ve onların gelişimine yardımcı olurken kolaylıkla hayal edebiliyorum." ifadesinden "veya erişkinlere" ifadesi çıkarılmıştır. Ayrıca ölçeğin 2. maddesinde bulunan "Gönüllü çalışmak için daha çok zamanım olsaydı, çocuklarla çalışmayı tercih ederdim." cümlesindeki geçmiş zaman ifadesi (ederdim), geniş zamana (ederim) çevrilmiştir. Ölçeği geliştirenlerin ve ölçme değerlendirme alanındaki iki uzmanın görüşü ile bu değişikliğe gidilmiştir. Ölçeğin yapı geçerliği, doğrulayıcı faktör analizi kullanılarak test edilmiştir.

Ölçeğin uygulanabilmesi için güvenilir de olması gerekmektedir. Bu ölçek Arpacı ve Bardakçı (22) tarafından Türkçeye uyarlandığında Cronbach alfa katsayısı 0,93 olarak bulunmuştur. Bu araştırmada Meslek Öncesi Öğretmenlik Kimlik Ölçeğinin güvenirlik analizi yapılmış ve ölçeğin Cronbach alfa katsayısı 0,93 olarak bulunmuştur. Cronbach alfa katsayısı için ortaya çıkan değer, ölçeğin test puanlarına ait iç tutarlılığının göstergesidir. Araştırmadaki ölçeğe ait değerin 0,70 ve üzerinde olması test güvenirliği için yeterlidir.

Açımlayıcı faktör analizi sonuçları ile Cronbach alfa katsayıları, ölçeğin güvenilir ve geçerli olduğunu göstermektedir. Elde edilen sonuçlar ölçeğin sınıf öğretmeni adaylarının meslek öncesi öğretmen kimlik algılarını belirlemede kullanılabileceğini göstermektedir.

Verilerin Analizi

Araştırmada veri elde etmek amacıyla ölçekten toplanan veriler bilgisayar ortamına kodlanarak SPSS 22.00 istatistik programı ile çözümlenmiştir. Araştırma verilerinin normal dağılım gösterip göstermediğini tespit etmek maksadıyla Kolmogorov-Smirnov normallik testleri uygulanmıştır. Normal dağılım göstermeyen veri setleri için Kurtosis-Skewness değerlerine göz atılmış ve değerlerin +2/-2 arasında olduğu görülmüş, verilerin normal dağılım gösterdiği tespit edilmiştir. Buradan hareketle İkili gruplar için İndependent Sample t testi, çoklu gruplar için OneWay ANOVA analizleri kullanılmıştır.

Bulgular

Tablo 2. Araştırma grubunun cinsiyet değişkenine göre içsel ve dışsal motivasyon alt boyutlarına ait puanların karşılaştırılması

		N	Ort.	Std.Sapma	t	p
İçsel mot.	Erkek	50	3.43	0.76	-0.025	0.978
	Kadın	186	3.44	0.97		
Dışsal mot.	Erkek	50	2.71	0.84	0.088	0.930
	Kadın	186	2.70	0.95		

Tablo 2'de araştırma grubunun cinsiyet değişkenine göre içsel ve dışsal motivasyon alt boyutlarına ait puanların karşılaştırılması görülmektedir. Yapılan istatistiksel analiz sonucuna göre içsel ve dışsal motivasyon puanlarında erkek ve kadın beden eğitimi öğretmenleri arasında anlamlı bir farklılık görülmemektedir ($p>0.05$).

Tablo 3. Araştırma grubunun medeni durum değişkenine göre içsel ve dışsal motivasyon alt boyutlarına ait puanların karşılaştırılması

		N	Ort.	Std.Sapma	t	p
İçsel mot.	Evli	154	3.45	0.94	0.189	0.850
	Bekar	82	3.42	0.91		
Dışsal mot.	Evli	154	2.68	0.93	-0.422	0.674
	Bekar	82	2.74	0.92		

Tablo 3'de araştırma grubunun medeni durum değişkenine göre içsel ve dışsal motivasyon alt boyutlarına ait puanların karşılaştırılması görülmektedir. Yapılan istatistiksel analiz sonucuna göre içsel ve dışsal motivasyon puanlarında evli ve bekar beden eğitimi öğretmenleri arasında anlamlı bir farklılık görülmemektedir ($p>0.05$).

Tablo 4. Araştırma grubunun öğrenim durumu değişkenine göre içsel ve dışsal motivasyon alt boyutlarına ait puanların karşılaştırılması

		N	Ort.	Std.Sapma	T	p
İçsel mot.	Lisans	210	3.43	0.95	-0.206	0.837
	Lisansüstü	26	3.47	0.76		
Dışsal mot.	Lisans	210	2.69	0.93	-0.753	0.452
	Lisansüstü	26	2.83	0.89		

Tablo 4'te araştırma grubunun öğrenim durumu değişkenine göre içsel ve dışsal motivasyon alt boyutlarına ait puanların karşılaştırılması görülmektedir. Yapılan istatistiksel analiz sonucuna göre içsel ve dışsal motivasyon puanlarında lisans ve lisansüstü programlardan mezun olan beden eğitimi öğretmenleri arasında anlamlı bir farklılık görülmemektedir ($p>0.05$).

Tablo 5. Araştırma grubunun görev yaptığı okul türü değişkenine göre içsel ve dışsal motivasyon alt boyutlarına ait puanların karşılaştırılması

		N	Ort.	Std.Sapma	T	p
İçsel mot.	Ortaokul	112	3.53	0.81	1.809	0.067
	Ortaöğretim	124	3.29	1.07		
Dışsal mot.	Ortaokul	112	2.76	0.77	1.202	0.220
	Ortaöğretim	124	2.60	1.12		

Tablo 5'te araştırma grubunun görev yaptığı okul türü değişkenine göre içsel ve dışsal motivasyon alt boyutlarına ait puanların karşılaştırılması görülmektedir. Yapılan istatistiksel analiz sonucuna

göre içsel ve dışsal motivasyon puanlarında ortaokul ve ortaöğretim okullarında görev yapan beden eğitimi öğretmenleri arasında anlamlı bir farklılık görülmemektedir (p>0.05).

Tablo 6. Araştırma grubunun görev süresi değişkenine göre içsel ve dışsal motivasyon alt boyutlarına ait puanların karşılaştırılması

		N	Ort.	Std.Sapma	f	P	Fark
İçsel mot.	1-5 yıl	80	3.53	0.96	4.450	0.002	1-3, 1-4, 2-3, 2-4, 5-4
	6-10 yıl	128	3.51	0.82			
	11-15 yıl	14	2.92	1.14			
	16-20 yıl	8	2.36	0.77			
	21 ve üzeri	6	3.33	1.38			
Dışsal mot.	1-5 yıl	80	2.73	1.06	1.225	0.301	-
	6-10 yıl	128	2.74	0.82			
	11-15 yıl	14	2.34	0.82			
	16-20 yıl	8	2.85	1.05			
	21 ve üzeri	6	2.13	1.29			

Tablo 6'da araştırma grubunun görev süresi değişkenine göre içsel ve dışsal motivasyon alt boyutlarına ait puanların karşılaştırılması görülmektedir. Yapılan istatistiksel analiz sonucuna göre içsel motivasyon puanlarında 1-5 yıl görev yapanlar ile 11-15 yıl görev yapanlar arasında; 1-5 yıl görev yapanlar ile 16-20 yıl görev yapanlar arasında; 6-10 yıl görev yapanlar ile 11-15 yıl görev yapanlar arasında; 6-10 yıl görev yapanlar ile 16-20 yıl görev yapanlar arasında; 21 yıl ve üzerinde görev yapanlar ile 16-20 yıl görev yapanlar arasında anlamlı bir farklılık görülmüştür (p<0.05). Dışsal motivasyon alt boyutunda beden eğitimi öğretmenleri arasında anlamlı bir farklılık görülmemektedir (p>0.05).

Tablo 7. Araştırma grubunun ders yükü değişkenine göre içsel ve dışsal motivasyon alt boyutlarına ait puanların karşılaştırılması

		N	Ort.	Std.Sapma	f	p	Fark
İçsel mot.	15-19 saat	16	2.61	1.36	10.146	0.000	2-1, 2-3, 3-1
	20-24 saat	82	3.68	0.82			
	25-30 saat	138	3.39	0.87			
Dışsal mot.	15-19 saat	16	2.38	1.25	5.690	0.004	2-1, 2-3
	20-24 saat	82	2.97	0.78			
	25-30 saat	138	2.58	0.93			

Tablo 7'de araştırma grubunun ders yükü değişkenine göre içsel ve dışsal motivasyon alt boyutlarına ait puanların karşılaştırılması görülmektedir. Yapılan istatistiksel analiz sonucuna göre içsel motivasyon puanlarında 20-24 saat ders yükü olanlar 15-19 saat ders yükü olanlar arasında; 20-24 saat ders yükü olanlar ile 25-30 saat ders yükü olanlar arasında; 25-30 saat ders yükü olanlar ile 15-19 saat ders yükü olanlar arasında anlamlı bir farklılık görülmüştür ($p<0.05$). Dışsal motivasyon alt boyutunda 20-24 saat ders yükü olanlar 15-19 saat ders yükü olanlar arasında; 20-24 saat ders yükü olanlar ile 25-30 saat ders yükü olanlar arasında anlamlı bir farklılık görülmüştür ($p<0.05$).

Tablo 8. Araştırma grubunun katıldıkları faaliyet sayısı değişkenine göre içsel ve dışsal motivasyon alt boyutlarına ait puanların karşılaştırılması

		N	Ort.	Std.Sapma	f	P	Fark
İçsel mot.	1-3	80	3.54	0.86	1.341	0.263	-
	4-6	86	3.31	0.94			
	7-9	70	3.47	0.98			
Dışsal mot.	1-3	80	2.78	0.97	0.379	0.685	-
	4-6	86	2.66	0.75			
	7-9	70	2.67	1.06			

Tablo 8'de araştırma grubunun katıldıkları faaliyet sayısı değişkenine göre içsel ve dışsal motivasyon alt boyutlarına ait puanların karşılaştırılması görülmektedir. Yapılan istatistiksel analiz sonucuna göre içsel ve dışsal motivasyon puanlarında ortaokul ve ortaöğretim okullarında görev yapan beden eğitimi öğretmenleri arasında anlamlı bir farklılık görülmemektedir (p>0.05).

Tablo 2. Araştırma grubunun ölçekten elde ettikleri puanların dağılımı (n=435)

	Min.	Max.	Ort.
Kendini Öğretmen Olarak Görme ve Nitelendirme	6,00	15,00	12,93
Öğretmen Olmaya Yönelik Özgüven	10,00	28,00	18,42
Öğretmenlik Yeterliliklerine Sahip Olma İnançları	15,00	30,00	25,76

Tablo 2'de araştırma grubunun ölçekten derlediği puanların dağılımı verilmektedir. Buna dağılıma göre, kendini öğretmen olarak görme ve nitelendirme boyutu puan ortalaması 12.93±1.94, öğretmen olmaya yönelik özgüven boyutu puan ortalaması 18.42±2.04, öğretmenlik yeterliliklerine sahip olma inançları boyutu puan ortalaması 25.76±3.11 olarak tespit edilmiştir.

Tablo 3. Araştırma grubunun cinsiyet değişkeni açısından ölçekten elde edilen puanların karşılaştırması

	Cinsiyet	N	Ortalama	SS.	t	p
Kendini Öğretmen Olarak Görme ve Nitelendirme	Erkek	223	12,91	1,98	-.227	.820
	Kadın	212	12,95	1,89		
Öğretmen Olmaya Yönelik Özgüven	Erkek	223	18,42	2,37	-.063	.950
	Kadın	212	18,43	1,64		
Öğretmenlik Yeterliliklerine Sahip Olma İnançları	Erkek	223	25,45	3,13	-2.263	.024
	Kadın	212	26,09	2,70		

Tablo 3'de araştırma grubunun cinsiyet değişkeni açısından ölçekten elde edilen puanların karşılaştırılması verilmektedir. Buna göre 1.ve 2. alt boyutta cinsiyet değişkeni açısından farklılığa rastlanamazken, öğretmenlik yeterliliklerine sahip olma inançları boyutunda kadınlar lehine anlamlı farklılığa rastlanmıştır ($p<0.05$).

Tablo 4. Araştırma grubunun sınıf düzeyi açısından ölçekten elde edilen puanların karşılaştırılması

		KT	sd	KO	F	p	Fark
Kendini Öğretmen Olarak Görme ve Nitelendirme	Gruplar arası	53,503		17,834	4,877	,002	4-1 4-2 4-3
	Grup içi	1576,143	431	3,657			
	Toplam	1629,646	434				
Öğretmen Olmaya Yönelik Özgüven	Gruplar arası	5,781	3	1,927	,461	,710	-
	Grup içi	1802,389	431	4,182			
	Toplam	1808,170	434				
Öğretmenlik Yeterliliklerine Sahip Olma İnançları	Gruplar arası	47,690		15,897	1,843	,139	-
	Grup içi	3717,965	431	8,626			
	Toplam	3765,655	434				

Gruplar, 1.grup:1.sınıf, 2.grup:2.sınıf, 3.grup:3.sınıf, 4.grup:4.sınıf

Tablo 4'de araştırma grubunun sınıf düzeyi açısından ölçekten elde edilen puanların karşılaştırılması verilmektedir. 2. ve 3. alt boyutlarda herhangi bir farklılığa rastlanmazken, kendini öğretmen olarak görme ve nitelendirme alt boyutunda anlamlı farklılığa rastlanmıştır ($p<0.05$). Farklılığın hangi gruplar arasında olduğunu belirlemek amacıyla yapılan LSD testi sonuçlarına göre; 4.sınıfların elde etmiş oldukları puan ortalaması diğer sınıf düzeylerinden daha yüksek bulunmuştur. Bir başka deyişle 4.sınıfta öğrenim gören öğretmen adaylarının kendini öğretmen olarak görme ve nitelendirme inançlarının daha olumlu olduğu söylenebilir.

Tablo 5. Araştırma grubunun not ortalaması açısından ölçekten elde edilen puanların karşılaştırılması

		KT	KO	F	p	Fark
Kendini Öğretmen Olarak Görme ve Nitelendirme	Gruplar arası	92,178	23,044	6,445	,000	4-1, 4-2, 4-3 5-1, 5-2, 5-3
	Grup içi	1537,468	3,576			
	Toplam	1629,646				
Öğretmen Olmaya Yönelik Özgüven	Gruplar arası	51,043	12,761	3,123	,015	2-1, 3-1 4-1, 5-1
	Grup içi	1757,127	4,086			
	Toplam	1808,170				
Öğretmenlik Yeterliliklerine Sahip Olma İnançları	Gruplar arası	67,317	16,829	1,957	,100	
	Grup içi	3698,338	8,601			
	Toplam	3765,655				

Gruplar: 1.grup: 1.50-2.00, 2.grup: 2.01-2.50, 3.grup:2.51-3.00, 4.grup:3.01-3.50, 5.grup:3.51-4.00

Tablo 5' de araştırma grubunun genel not ortalaması değişkeni açısından ölçekten elde edilen puanların karşılaştırılması verilmektedir. Kendini öğretmen olarak görme ve nitelendirme, öğretmen olmaya yönelik özgüven alt boyutlarında araştırma gurubunun not ortalamasının etkisini görmekteyiz ($p<0,05$). 3.alt boyut olan öğretmenlik yeterliliklerine sahip olma inançları üzerinde ise herhangi bir farklılığa rastlanmamıştır.

Tablo 6. Araştırma grubunun aile gelir düzeyi açısından ölçekten elde edilen puanların karşılaştırılması

		KT	sd	KO	F	p	Fark
Kendini Öğretmen Olarak Görme ve Nitelendirme	Gruplar arası	3,617	2	1,808	,480	,619	
	Grup içi	1626,029	432	3,764			
	Toplam	1629,646	434				
Öğretmen Olmaya Yönelik Özgüven	Gruplar arası	23,995	2	11,998	905	,036	1-2
	Grup içi	1784,175	432	4,130			
	Toplam	1808,170	434				1-3
Öğretmenlik Yeterliliklerine Sahip Olma İnançları	Gruplar arası	6,750	2	3,375	,388	,679	
	Grup içi	3758,906	432	8,701			
	Toplam	3765,655	434				

Gruplar: 1.grup:İyi, 2.grup: Orta, 3.grup:Kötü

Tablo 6'da araştırma grubunun aile gelir düzeyi açısından ölçekten elde edilen puanların karşılaştırılması ile ilgili verilerin analiz sonuçları görülmektedir. 1. ve 3. Alt boyutlarda aile gelir düzeyi açısından herhangi bir farklılığa rastlanmazken, 2. Alt boyutta ise aile gelir düzeyinin öğretmen olmaya yönelik özgüven üzerinde etki yarattığını ifade edebiliriz ($p<0,05$).

Tablo 7. Araştırma grubunun mesleği seçmedeki etkenler açısından ölçekten elde edilen puanların karşılaştırılması

		KT	sd	KO	F	p
Kendini Öğretmen Olarak Görme ve Nitelendirme	Gruplar arası	4,861	4	1,215	,322	,863
	Grup içi	1624,785	430	3,779		
	Toplam	1629,646	434			
Öğretmen Olmaya Yönelik Özgüven	Gruplar arası	8,276	4	2,069	,494	,740
	Grup içi	1799,895	430	4,186		
	Toplam	1808,170	434			
Öğretmenlik Yeterliliklerine Sahip Olma İnançları	Gruplar arası	18,041	4	5,026	,518	
	Grup içi	3747,614	430	9,695		
	Toplam	3765,655	434			

Tablo 7' de araştırma grubunun mesleği seçmedeki etkenler açısından ölçekten elde edilen puanların karşılaştırılması ile ilgili veriler görülmektedir. Mesleği seçmedeki etkenler başlığı altında bütün alt boyutlarda herhangi bir anlamlı etkiye rastlanılmamıştır (p>0.05).

Tablo 8. Araştırma grubunun baba eğitim durumu açısından ölçekten elde edilen puanların karşılaştırılması

		KT	sd	KO	F	p
Kendini Öğretmen Olarak Görme ve Nitelendirme	Gruplar arası	31,864	5	6,373	1,711	,131
	Grup içi	1597,782	429	3,724		
	Toplam	1629,646	434			
Öğretmen Olmaya Yönelik Özgüven	Gruplar arası	36,616	5	7,323	1,773	,117
	Grup içi	1771,554	429	4,129		
	Toplam	1808,170	434			
Öğretmenlik Yeterliliklerine Sahip Olma İnançları	Gruplar arası	46,587	5	9,317	1,075	,374
	Grup içi	3719,068	429	8,669		
	Toplam	3765,655	434			

Gruplar, 1.grup: Okuma-yazma bilmiyor, 2.grup: ilköğretim, 3.grup: Lise, 4.grup: Ön lisans, 5.grup: Lisans, 6.grup: Lisansüstü

Tablo 8'de araştırma grubunun baba eğitim durumu açısından ölçekten elde edilen puanların karşılaştırılması hakkında verilerin analiz sonuçlarını göstermektedir. Bu tabloya göre baba eğitim durumunun tüm alt boyutlar üzerinde herhangi bir etki yaratmadığını ifade edebiliriz (p<0,05).

Tablo 9. Araştırma grubunun anne eğitim durumu açısından ölçekten elde edilen puanların karşılaştırılması

		KT	sd	KO	F	p	Fark
Kendini Öğretmen Olarak Görme ve Nitelendirme	Gruplar arası	13,597	5	2,719	,722	,607	
	Grup içi	1616,049	429	3,767			
	Toplam	1629,646	434				
Öğretmen Olmaya Yönelik Özgüven	Gruplar arası	48,202	5	9,640	2,350	,040	5-1, 5-2 6-1, 6-2 6-3, 6-4
	Grup içi	1759,968	429	4,102			
	Toplam	1808,170	434				
Öğretmenlik Yeterliliklerine Sahip Olma İnançları	Gruplar arası	23,289	5	4,658	,534	,751	
	Grup içi	3742,366	429	8,723			
	Toplam	3765,655	434				

Gruplar, 1.grup: Okuma-yazma bilmiyor, 2.grup: ilköğretim, 3.grup:Lise, 4.grup: Önlisans, 5.grup:Lisans, 6.grup:Lisansüstü

Tablo 9'da araştırma grubunun anne eğitim durumu açısından ölçekten elde edilen puanların karşılaştırması hakkında bilgiler sunmaktadır. Anne eğitim durumunun 2. Alt boyut olan öğretmen olmaya yönelik özgüven değişkeni üzerinde etkisi olduğu görülmektedir ($p<0,05$). Anne eğitim durumunun 1. ve 3. Alt gruplar üzerinde ise istatistikî olarak herhangi bir farklılık yaratmadığı görülmektedir ($p>0.05$).

TARTIŞMA VE SONUÇ

Bu bölümde araştırma grubunun; beden eğitimi öğretmeni adaylarının meslek öncesi öğretmen kimlik algılarının incelenmesine ilişkin alt boyutlarından aldıkları puanların beden eğitimi öğretmeni adaylarının; cinsiyet, sınıf, genel not ortalaması, aile gelir düzeyi, baba eğitim durumu, anne eğitim durumu, mesleği seçmede etken olan parametreler yönünden verisel şekilde manası tespit edilen sonuçlara dair veriler tartışılmıştır.

Yaptığımız çalışmamızda araştırma grubunun kendini öğretmen olarak görme ve nitelendirme boyutu puan ortalaması 12.93±1.94, öğretmen olmaya yönelik özgüven boyutu puan ortalaması 18.42±2.04, öğretmenlik yeterliliklerine sahip olma inançları boyutu puan ortalaması 25.76±3.11 olarak tespit edilmiştir. Elde edilen ortalamalara bakıldığında araştırma grubunun meslek öncesi öğretmen kimliklerine olan inançlarının oldukça yüksek olduğu söylenebilir.

Son yıllarda öğretmen eğitimine yönelik olarak yapılan araştırmalar öğretmen kimliğinin eğitim öğretim sürecinde önemli olduğuna sürekli olarak dikkat çekmektedirler. Daha net bir ifade ile, öğretmen adayları öğretmenlik eğitimlerinden okul bağlamındaki zorluklarla karşılana dek değişik kimlik farklılıkları geçirirler. Bu anlamda öğretmen adayının gerek eğitim sürecinde gerekse de öğretmenlik hayatına başladığında okul ve bağlamında yaşadığı tecrübeler kimliğin oluşmasına ve kimlikteki değişimde önemli bir etken olarak karşımıza çıkmaktadır (25, 26).

Yapılan çalışmalarda, öğretmen adaylarının çocuklara öğrenmelerinde yardımcı olmalarından zevk alma ve mutluluk duymada ortalamaları çok yüksek düzeyde çıkmıştır (27, 28).

Ayrıca yapılan farklı çalışmalarda; öğretmen adaylarının öğretmen kimliğini benimsemeleri yönünde, öğretmen olmanın duygusal bir deneyim olduğunu ortaya koymaktadır (29, 30). Hofman ve Kremer (31) de, öğretmenlerin mesleki kimlik ile tükenmişlik düzeyleri arasındaki ilişkileri incelemiş ve öğretmen kimliğinin en önemli boyutunun değerlilik/bağdeğer olduğunu belirlemiştir. Buna göre, bir öğretmen olmanın her şeyden önce öğretmen olmayı sevmek anlamına geldiği ve öğretmen olmayı sevmenin ise, öğretmen katılımına yol açtığı ifade edilmiştir.

Öğretmen kimliğinin, planlama-organizasyon gayeleri ile bu gayelerin varılabilirliğine dair inançları arasındaki ilişkilerde tam olmasa da bir arabuluculuk rolü oynadığı ifade edilebilir (32, 33). Bu bulgu, öğretmen adaylarının haiz oldukları planlama-organizasyon amaçlarına ulaşabileceklerine inanmalarının, kısmen de olsa, öğretmen kimliklerine ilişkin algılamalarına bağlı olduğuna işaret etmektedir. Benzer şekilde, Hsieh (34) sekiz İngilizce öğretmeninin öğretmenliğe başladıkları ilk yıllarda, mesleki kimliklerini nasıl yapılandırdıklarını incelediği çalışmasında, öğretmenlerin planlamayı, mesleki kimliklerinin önemli bir yönü olarak nitelendirdiklerini rapor etmiştir. Dolayısıyla, öğretmen adaylarının derslerini çok iyi bir biçimde planlamalarının, kendilerini derse hazır hissetmelerinin ve zamanı iyi kullanmalarının iyi bir öğretmenin niteliklerine, bilgi ve

becerilerine sahip olmalarına bağlı olduğu anlaşılmaktadır. Diğer bir ifadeyle, öğrenme ve öğretme sürecinde öğrenmeyi kılavuz olarak kabul eden öğretmenin, görevini etkili ve faydalı bir şekilde yerine getirebilmesinin yapacağı hazırlıklarla; bu hazırlıkların niteliğinin ise, öğretmen kimliğinin özellikleriyle yakından ilişkili olduğu söylenebilir.

Nitekim öğretmenlik kimliğinin öğretmen namzetlerinin tecrübeleri tefsir etmede ve öğretmenlik mesleğine dönük hüküm vermede baz alındığı; bu nedenle öğretmen namzetlerinin eğitim ve öğretime dair fikirlerinin ve öğretmen olarak kendilerini hangi durumda kabul ettiklerinin öğrenme-öğretme süreçleriyle ilgili uygulamalarının niteliği için hayati bir önem taşıdığı bilinmektedir (35).

Yapılan farklı araştırmalarda; Karalı (36), dört farklı üniversiteden sosyal bilgiler öğretmen adayı ile yürüttüğü çalışmasında öğretmen namzetlerinin üst düzey meslek öncesi öğretmen kimliği algılarına haiz olduklarını saptamıştır. Benzer biçimde Ulubey, Yıldırım ve Alpaslan (37), pedagojik formasyon eğitimi sertifika programı öğretmen namzetlerinin mesleki kimlik algılarının derece olarak orta ile yüksek arasında olduğunu belirtmişlerdir. Bunun yanı sıra Uluyol ve Şahin (38), pedagojik formasyon öğrencilerinin meslek evveli öğretmen kimliği algılarının çok yükseklerde olduğunu belirtmişlerdir. Alan yazında meslek kariyerinin erken safhalarında öğretmen kimliğinin çoğu zaman meçhul olduğu (39) beyan etmesine rağmen, gerek eğitim fakültesi gerekse pedagojik formasyon sertifika programı

öğretmen adaylarının üst düzey öğretmen meslek kimliği algısına haiz olmaları pozitif bir gelişme şeklinde kabul edilebilir.

Chong ve diğerleri (40), bir öğretmenin profesyonel kimliğinin öğretmen hazırlık programlarına girmeden önce başladığını ve programa girerken gelişmeye devam ettiğini belirtmektedir. Bunun yanı sıra Friesen ve Besley (21), öğretmen eğitimi programlarının hem kişisel hem de sosyal düzeyde kimlik gelişimini kolaylaştırabileceğini veya engelleyebileceğini belirtmişlerdir. Bu anlamda elde edilen bulgular ışığında, öğretmen adaylarının öğretmen meslek kimliği gelişimlerinin normal süreç içerisinde seyrettiği ve almakta oldukları eğitimin kimlik gelişimini kolaylaştırdığı ifade edilebilir.

Araştırma grubunun cinsiyet değişkeni yönünden ölçekten toplanan puanların mukayesesi verilmektedir. Bu mukayeseye göre 1.ve 2. alt boyutta cinsiyet değişkeni açısından farklılığa rastlanamazken, öğretmenlik yeterliliklerine sahip olma inançları kadınlar lehine anlamlı değişikliğe rastlanmıştır.

Yapılan araştırmalarda, sınıf öğretmeni namzetlerinin meslek öncesi kimlik algılarının cinsiyete göre farklılaşıp farklılaşmadığı incelendiğinde; kadın öğretmen namzetlerin meslek öncesi öğretmen kimlik algılarının erkek öğretmen namzetlerine göre daha yüksek olduğu neticesine varılmıştır. (41).

Yapılan farklı bir çalışmada ise, mesleki kimliğin cinsiyete göre farklılaştığı sonucuna ulaşılmıştır. Erkek öğretmen adaylarının sınıf disiplinine daha çok önem verdikleri, kadın öğretmen adaylarının ise öğrenci katılımına daha fazla odaklandıkları ifade edilmiştir (42).

Konuyla alakalı olarak diğer öğretmen namzetleri üstünde yapılan incelemelerde cinsiyet değişkeni yönünden herhangi bir değişiklik olmadığına yönelik neticelere rastlanmıştır (43).

Yapılan farklı araştırmalarda; Karalı (36), dört farklı üniversiteden 290 sosyal bilgiler öğretmen namzeti ile yürüttüğü çalışmasında öğretmen namzetlerinin üst düzeyde meslek öncesi öğretmen kimliği algılarına haiz olduklarını saptanmıştır. Benzer biçimde Ulubey, Yıldırım ve Alpaslan (37), pedagojik formasyon eğitimi sertifika programı öğretmen namzetlerinin mesleki kimlik algılarının derece olarak orta ile yüksek arasında yer aldığını belirtmişlerdir. Bunun yanı sıra Uluyol ve Şahin (38), pedagojik formasyon öğrencilerinin meslek öncesi öğretmen kimliği algılarının çok yüksek olduğunu ifade etmişlerdir. Alanyazında, meslek kariyerinin erken safhalarında öğretmen kimliğinin çoğu zaman meçhul olduğu (39) beyan etmesine rağmen, gerek eğitim fakültesi gerekse pedagojik formasyon sertifika programı öğretmen namzetlerinin üst düzeyde öğretmen meslek kimliği algısına haiz olmaları pozitif bir gelişme olarak görülebilir.

Beauchamp ve Thomas (15), öğretmen adaylarının öğretmen eğitimi programlarında ilerledikçe öğretmen meslek kimliğine bürünmeleri gerektiğini belirtmektedir. Benzer şekilde Chong ve diğerleri (40), bir öğretmenin profesyonel kimliğinin öğretmen hazırlık programlarına girmeden önce başladığını ve programa girerken gelişmeye devam ettiğini belirtmektedir. Bunun yanı sıra Friesen ve Besley (28), öğretmen eğitimi programlarının hem kişisel hem de sosyal düzeyde kimlik gelişimini kolaylaştırabileceğini veya engelleyebileceğini

belirtmişlerdir. Bu anlamda elde edilen bulgular ışığında, öğretmen adaylarının öğretmen meslek kimliği gelişimlerinin normal süreç içerisinde seyrettiği ve almakta oldukları eğitimin kimlik gelişimini kolaylaştırdığı ifade edilebilir.

Araştırma grubunun sınıf düzeyi açısından ölçekten toplanan puanların mukayesesi verilmektedir. 2. ve 3. alt boyutlarda herhangi bir farklılığa rastlanmazken, kendini öğretmen olarak görme ve nitelendirme alt boyutunda manalı değişikliğe rastlanmıştır. Ayrılığın hangi gruplar arasında olduğunu tespit etmek maksadıyla yapılan LSD testi neticelerine göre; 4.sınıfların elde etmiş oldukları puan ortalaması diğer sınıf düzeylerinden daha yüksek bulunmuştur. Bir başka deyişle 4. sınıfta öğrenim gören öğretmen adaylarının kendini öğretmen olarak görme ve nitelendirme inançlarının daha olumlu olduğu söylenebilir.

Ceylan (44) yapmış olduğu çalışmada; birinci sınıf öğretmen adayları ile ikinci sınıf öğretmen namzetleri arasında ölçeğin alt boyutlarında manalı bir düşüş olduğunu belirtmektedirler. Beltman, Glass, Dinham, Chalk ve Nyugen'e (45) göre öğretmen nazmetlerinin mesleğinin başında maruz kalınan güçlükler gerçeklik şokunu yaşamalarına neden olur ve kimliklerini yeniden kontrol ederler. Bu güçlükler, hayallerindeki öğretmenlik mesleği ile mesleğin gerekliliği ve pratikteki değişikliğinden ortaya çıkar.

Deci ve Ryan'ın (46), motivasyonun üç ana gereksinim olarak kabul ettiği, aidiyet, özerklik ve yeterlilik gereksinimlerinin giderilmemesi hali öğretmen namzetlerinin öğretmen kimliklerine negatif olarak tesir

ettiği görülmektedir. Ayrıca Ceylan (44) çalışmasında; öğretmen adaylarının, öğretmen kimliğinin alt boyutları ile kendilerini öğretmen hissetmeleri arasındaki münasebet sınıf derecesi yükseldikçe arttığını, birinci ve ikinci sınıf öğretmen namzetlerinde "kendini öğretmen olarak görme" alt boyutu ile üçüncü sınıf öğretmen namzetlerinde bu alt boyuta ek olarak "öğretmen olarak kendine güven" alt boyutunda ve dördüncü sınıf öğretmen namzetlerinde ise bütün alt boyutlar ile kendilerini öğretmen hissetmeleri arasında manalı bir münasebete rastlanmadığı neticesine varılmıştır.

Araştırma grubunun akademik not ortalaması değişkeni yönünden ölçekten toplanan puanların mukayesesi verilmektedir. Not ortalaması yüksek olanların, kendini öğretmen olarak görme ve nitelendirme, öğretmen olmaya yönelik özgüven alt boyutlarında anlamlı bir şekilde yüksek puan aldıkları belirlenmiştir. 3.alt boyut olan öğretmenlik yeterliliklerine sahip olma inançları üzerinde ise herhangi bir farklılığa rastlanmamıştır. Buradan hareket ile kendini öğretmen olarak hisseden öğretmen adaylarının akademik hayatlarında daha başarılı oldukları söyleyebiliriz.

Yolcu (28) tarafından yapılan çalışmada, sınıf öğretmeni namzetlerinin meslek öncesi öğretmen kimlik algıları ile akademik not ortalamaları arasındaki münasebet incelendiğinde; meslek öncesi öğretmen kimlik algı puanları yüksek olan öğretmen adaylarının akademik not ortalamalarının da yüksek olduğu sonucuna ulaşılmıştır.

Araştırma grubunun aile gelir düzeyi yönünden ölçekten toplanan puanların karşılaştırması ile ilgili verilerin analiz sonuçları

görülmektedir. 1. ve 3. Alt boyutlarda aile gelir düzeyi açısından herhangi bir farklılığa rastlanmazken, 2. Alt boyutta ise aile gelir düzeyinin öğretmen olmaya yönelik özgüven üzerinde etki yarattığını ifade edebiliriz.

Araştırma grubunun mesleği seçmedeki etkenler açısından ölçekten elde edilen puanların karşılaştırması ile ilgili veriler görülmektedir. Mesleği seçmedeki etkenler başlığı altında bütün alt boyutlarda herhangi bir anlamlı etkiye rastlanılmamıştır.

Yolcu (28) çalışmasında öğretmen adaylarının mesleği seçmelerinde kendisi ve ailesinin etkili olduğunu ifade ettiği sonucuna ulaşmıştır. Bunun yanında Aslan (27) ve Bacakoğlu (43) yapmış olduğu araştırmasında mesleği seçmesinde öğretmenleri ve ailelerinin etkin rol olduğu sonucuna ulaşmıştır.

Lamote ve Engels (47) de çalışmasında öğretmen adaylarının meslek öncesi öğretmen kimliklerinin oluşumunda, erken çocukluk dönemindeki deneyimlerin ve hayatlarında önemli bir yere sahip bireylerin etkili olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Bireylerin üzerinde çevresel faktörlerin kimlik algısını olumlu yönde etkilediği söylenebilir.

Yaşar, Bilaloğlu ve Karabay'ın (48) yaptığı çalışmada öğretmen kimliğini evvelki eğitim yaşantıları süresince kendilerine oldukça derin tesir eden, onları öğretmen olma yolunu gösteren ve kendilerine rol model olarak gördükleri öğretmenlerinin varlığını tespit etmiştir. Bununda bireylerin öğretmenlik mesleğine yönelmesine olanak sağladığı bir gerçektir. Aile ve yakın çevrelerinin tutumları ve

öğretmenlik mesleğini icra eden bireylerin fazla olması öğretmen kimliğinin yapı taşlarının oluşmasına katkı sağlayan diğer bir etmen olduğu tespit edilmiştir. Bu sonucun nicel verilerle paralellik gösterdiği belirlenmiştir. Benzer şekilde Yaşar, Bilaloğlu ve Karabay'ın (49) yaptığı çalışmada aile etrafındaki öğretmen olan tanışlarının kendilerine pozitif bir rol model olduğunu ve tercihlerinde tesirli olduğunu saptamışlardır. Ayrıca çevrenin 'Öğretmenlik rahat meslek', 'Öğretmenlik bayana çok yakışıyor' tarzında tutumların kimliğin yapısını olumlu yönde etkilediği belirlenmiştir.

Araştırma grubunun baba eğitim durumu yönünden ölçekten elde edilen puanların mukayesesi hakkında verilerin analiz sonuçlarını göstermektedir. Bu tabloya göre baba eğitim durumunun tüm alt boyutlar üzerinde herhangi bir etki yaratmadığını ifade edebiliriz. Yolcu (28) çalışmasında baba eğitim düzeyinin meslek öncesi öğretmen kimlik algı puanlarında etkili olmadığı sonucuna ulaşmıştır.

Aslan (27) çalışmasında, öğretmen namzetlerinin mesleki kimlik algılarının, anne eğitim düzeyinin bireysel ve çevresel faktörlerinden etkilendiğini ifade etmiştir.

Araştırma grubunun anne eğitim durumu açısından ölçekten elde edilen puanların karşılaştırması hakkında bilgiler sunmaktadır. Anne eğitim durumu lisans ve lisansüstü olanların öğretmen olmaya yönelik özgüven anlamlı bir şekilde artış gösterdiği tespit edilmiştir. Anne eğitim durumunun 1. ve 3. Alt gruplar üzerinde ise istatistikî olarak herhangi bir farklılık yaratmadığı görülmektedir.

Aslan (27) çalışmasında, öğretmen adaylarının mesleki kimlik algılarının, anne eğitim düzeyinin bireysel ve çevresel faktörlerinden etkilendiğini ifade etmiştir.

Buna karşın, Yolcu (28) ise yapmış olduğu çalışmasında anne eğitim düzeyinin meslek öncesi öğretmen kimlik algı puanlarında etkili olmadığı sonucuna ulaşmıştır.

Yapılan araştırmalarda genel olarak mesleki kimlik kavramının öğretmen eğitimi ve öğretim alanında farklı şekillerde kullanılmasıdır. Öğretmen kimliği (35, 50, 51, 52), öğretmen meslek kimliği (11, 53, 54), öğretmen kimliği erken gelişimi (21) ve meslek öncesi öğretmen kimliği (55) buna örnek gösterilebilir. Mevcut araştırmada Meslek Öncesi Öğretmen Kimliği Ölçeği'nin (22) kullanılması kavram tercihi bağlamında bir sınırlılığı da beraberinde getirmiştir. Öğretmen meslek kimliğinin çok sayıda alt kimlikten oluşması (12, 53, 56), ancak Türkçe'ye uyarlanan ölçeğin yapısal özelliklerinin kültürümüzde tek faktörlü bir yapıya işaret etmesi (22) bu sınırlılığı desteklemiştir. Bu nedenle, bu konuyu temel alan araştırmacılara, uygulayıcılara, politika yapıcılara ve karar alıcılara, çalışmalarını öğretmen meslek kimliği bağlamında ele almaları önerilebilir. Öğretmen kimliği değişken, kararsız ve çok sayıda alt kimlikten oluşmakta, politik, tarihi ve sosyal güçler tarafından şekillendirilmekte ve zaman içindeki öyküler aracılığıyla yeniden yapılandırılmaktadır (56). Öğretmen meslek kimliği öğretmenlik mesleğinin temelini oluştururken, öğretmenlerin nasıl olmaları, davranmaları ve anlamaları gerektiğiyle ilgili bir çerçeve oluşturmalarına yardımcı olmaktadır (53). Bu açıdan

öğretmen adaylarının kimlik inşası sonucunda, kendilerini bir rol model olarak görmeleri ve sürekli profesyonel gelişim göstermeleri beklenir (40). Bu noktada öğretmen eğitimi programları, bir kimliğin geliştirilmesi gerektiğine dair bir farkındalık yaratırken, aynı zamanda bu kimliği ortaya çıkaracak olan etkenleri aktarmak için de ideal bir başlangıç noktasıdır. Bu yönü ile öğretmen kimliği, öğretmen eğitimi programlarının tasarlanma şekline katkıda bulunabilir. Bu nedenle öğretmen kimliklerini şekillendiren etkenlere ilişkin yürütülen araştırma sonuçlarının öğretmen eğitim programları tasarımlarında dikkate alınması önerilmektedir (15).

Sonuç olarak, araştırma grubunun meslek öncesi öğretmen kimliklerine olan inançlarının oldukça yüksek olduğu, kadın öğretmen adaylarının yeterliliklerine ilişkin inançlarının erkek öğretmen adaylarından daha yüksek olduğu, kendini öğretmen olarak görme ve nitelendirme alt boyutunda 4.sınıfların diğer sınıf düzeylerinden daha yüksek inanca sahip oldukları, not ortalaması açısından da notları yüksek olanların kendini öğretmen olarak görme ve nitelendirme inançlarının daha yüksek olduğu belirlenmiş olup, anne eğitim durumu lisans ve lisansüstü olanların öğretmen olmaya yönelik özgüven anlamlı bir şekilde artış gösterdiği tespit edilirken, baba eğitim durumunun herhangi bir etkisinin olmadığı sonucuna ulaşılmıştır.

KAYNAKLAR

1. Kasapoğlu A. Değişen Toplumsal Yapıda Karakter, 1. baskı, Ankara: Ütopya Yayınevi, 2005.

2. Erdem AR, Şimşek S. Öğretmenlik meslek etiğinin irdelenmesi. Adıyaman üniversitesi sosyal bilimler enstitüsü dergisi, 2013;15(1):185-203.

3. Çelikten M, Şanal M, Yeni Y. Öğretmenlik mesleği ve özellikleri. Erciyes üniversitesi sosyal bilimler enstitüsü dergisi, 2005;19(2):207-237.

4. Çelikten M, Can N. Yönetici, öğretmen ve veli gözüyle ideal öğretmen. Selçuk üniversitesi eğitim fakültesi dergisi, 2003;15(2):253-267.

5. Askın M. Kimlik ve giydirilmiş kimlikler. Atatürk üniversitesi sosyal bilimler enstitüsü dergisi, 2007;10(2):213-220.

6. Taşdan M. İlköğretim okulu öğretmenlerinin örgütsel kimlik algıları. Eğitim ve bilim, 2015;40(180):327-342.

7. Hong JY. 0 Pre-service and beginning teachers' professional identity and its relation to dropping out of the profession. Teaching and teacher education, 2012;6(8):1530-1543.

8. İtmeç HO. Profesyonel Kimliğe İlişkin Bir Kariyer Öyküsü: Refet Angın. 2008, Marmara Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 280 sayfa, İstanbul, (Prof. Dr. Ayşen Bakioğlu).

19. Sutherland L, Howard S, Markauskaite L. Professional identity creation: examining the development of beginning preservice teachers' understanding of their work as teachers. Teaching and teacher education, 2010;26(3):455-465.

10. Ergün M. Eğitim Sosyolojisine Giriş. Ankara: Ocak Yayınları, 1994

11. Beijaard D, Meijer PC, Verloop N. Reconsidering research on teachers' professional identity. Teaching and teacher education, 2004;20(2):107-128.

12. Akkerman SF, Meijer PC. A dialogical approach to conceptualizing teacher identity. Teaching and teacher education, 2011;27(2):308-319.

13. Coldron J, Smith R. Active location in teachers' construction of their professional identities. Journal of curriculum studies, 1999;31(6):711-726.

14. Zembylas M. Emotions and teacher identity: A poststructural perspective. Teachers and teaching: theory and practice, 2003;9(3):213-238.

15. Beauchamp C, Thomas L. Understanding teacher identity: an overview of issues in the literature and implications for teacher education. *Cambridge journal of education,* 2009;*39*(2):175-189.

16. Beijaard D, Verloop N, Vermunt JD. Teachers' perceptions of professional identity: An exploratory study from a personal knowledge perspective. Teaching and teacher education, 2000;16(2):749-764.

17. Day C, Elliot B, Kington A. Reform, Standards and Teacher Identity: Challenges of Sustaining Commitment. Teaching and Teacher Education, 2005;21(2):563-577.

18. Howard EZ. To feel like a teacher. Journal of Teacher Education, 1965;16(4):453.

19. Coward F, Hamman D, Johnson L, Lambert M, Indiatsi J, Zhou L. Centrality of enactive experiences, framing, and motivation to student teachers' emerging professional identity. Teaching education 2015;26(2):196-221.

20. Izadinia M. A closer look at the role of mentor teachers in shaping preservice identity. European journal of teacher education, 2015;33(1):3-18.

21. Friesen MD, Besley SC. Teacher identity development in the first year of teacher education: A developmental and social psychological perspective. Teaching and teacher education, 2013;36(3):23-32.

22. Arpacı D, Bardakçı M. Meslek öncesi öğretmen kimliği ölçeğinin türkçe'ye uyarlanmasi . Gaziantep üniversitesi sosyal bilimler dergisi, 2015;14(3):687-719.

23. Matheny EB. Becoming a mathematics teacher: identity, narratives, and research, 2016;25(3):225-245.

24. Fairbanks CM, Duffy GG, Faircloth BS, He Y, Levin B, Rohr J, Stein C. Beyond knowledge: Exploring why some teachers are more thoughtfully adaptive than others. Journal of teacher education, 2010;1(2):161-171.

25. Olsen B. Teaching What They Learn, Learning What They Live. Boulder, CO: Paradigm Publishers, 2008.

26. Freese A. Reframing one's teaching: Discovering our teacher selves through reflection and inquiry. Teaching and teacher education, 2006;22(1):110-119.

27. Aslan R. A narrative inquiry into the Professional identity formation of second career EFL teachers. (Unpublished Master's Thesis). Middle East Technical University, Ankara, 2016.

28. Yolcu MA. Sınıf Öğretmeni Adaylarının Meslek Öncesi Öğretmen Kimlik Algılarının İncelenmesi. 2018, Hacettepe Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi. 106 sayfa, Ankara, (Doç. Dr. Sevgi Kıngır).

29. Frenzel AC, Goetz T, Lüdtke O, Pekrun R, Sutton RE. Emotional transmission in the classroom: Exploring the relationship between teacher and student enjoyment. Journal of educational psychology, 2009;101(3):705-716.

30. Thomson MM, Palermo C. Preservice teachers' understanding of their professional goals: Case studies from three different typologies. Teaching and teacher education, 2014;44(1):56-68.

31. Hofman JE, Kremer L. Teachers' professional identity and burn-out. Research in education, 1985;34(1):89-95.

32. Baron RM, Kenny DA. The moderator-mediator variable distinction in social psychological research: conceptual, strategic, and statistical considerations. Journal of personality and social psychology, 1986;51(6):1173-1182.

33. Preacher KJ. Hayes AF. Asymptotic and resampling strategies for assessing and comparing indirect effects in multiple mediator models. Behavior research methods, 2008;40(3):879-891.

34. Hsieh B. Exploring the complexity of teacher professional identity, (Doctoral dissertation), University of California, Berkeley, CA, 2010.

35. Bullough RV. Becoming a teacher: Self and the social location of teacher education. In B. J. Biddle, T. L. Good, and I. F. Goodson (Eds.), International handbook of teachers and teaching. Boston, MA: Kluwer Academic Publishers, 1997.

36. Karalı MA. Sosyal Bilgiler Öğretmen Adaylarının Meslek Öncesi Öğretmen Kimlik Düzeyleri İle Olası Benlik Düzeyleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi. 2018, Uşak Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 249 sayfa, Uşak, (Dr. Öğr. Üyesi Kamil Uygun).

37. Ulubey Ö, Yıldırım K, Alpaslan MM. Pedagojik Formasyon Eğitimi Sertifika Programının Öğretmen Adaylarının Öğretmen Kimliği Algısına Etkisinin İncelenmesi. Muğla sıtkı koçman üniversitesi eğitim fakültesi dergisi, 2018;2(1):48-55.

38. Uluyol Ç, Şahin S. Pedagojik formasyon öğrencilerinin öğretmen kimliği ve mesleki kaygı durumlarının incelenmesi. Türkiye sosyal araştırmalar dergisi, 2018;22(4):1051-1072.

39. Samuel M. Accountability to whom? For what? Teacher identity and the force field model of teacher development. Perspectives in education, 2008;26(2):3-16.

40. Chong S, Low E, Goh K. Emerging professional teacher identity of pre-service teachers. Australian journal of teacher education, 2011;36(8):50-64.

41. Tavşanlı ÖF, Saraç E. Sınıf öğretmeni adaylarının oluşması muhtemel öğretmen kimliklerinin "öğretmen adayları olası benlikler ölçeği" kullanılarak incelenmesi. Akademik sosyal araştırmalar dergisi, 2016;4(36):689-703.

42. Cattley G. Emergence of professional identity for the pre-service.*Teacher ınternational* education journal, 2007;*8*(2):337-347.

43. Bacakoğlu G. Öğretmen Adaylarının Öğretmenlik Kimliklerini Geliştirmelerinde Etkili Olan Faktörlerin Değerlendirilmesi. 2018, Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi. 108 sayfa. Muğla, (Doç. Dr. Necdet Aykaç).

44. Ceylan Y. Matematik Öğretmen Adaylarının Öğretmen Kimliği Gelişimi Ve Kendilerini Öğretmen Hissetmeleri Üzerine Bir Karma Araştırma. 2019, Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi. 122 sayfa, Bolu, (Doç. Dr. Recai Akkuş).

45. Beltman, S. and Glass, C. and Dinham, J. and Chalk, B. and Nguyen, B. Drawing identity: Beginning pre-service teachers' professional identities. Issues in educational research. 2015;25(3):225-245.

46. Deci EL, Ryan RM. The 'what' and 'why' of goal pursuits: Human needs and the self-determination of behaviour. Psychological Inquiry, 2000;11(2):227-268.

47. Lamote C, Engels N. The development of student teachers' professional identity. European journal of teacher education, 2010;33(1):3-18.

48.Yaşar M, Karabay A, Bilaloğlu RG. "Şimdi ben öğretmen mi oldum?" öğretmenlik kimliğinin oluşmasında etkili olan etkenlere yönelik öğretmen adaylarının görüşleri. Electronic turkish studies, 2013;8(7):269-282.

49. Yaşar M, Bilaloğlu RG. Karabay A. Öğretmenlik kimliğinin oluşmasında etkili olan etkenlerin incelenmesi. Electronic turkish studies, 2009;8(7):269-282.

50. Cooper K, Olson, MR. The multiple 'I's' of teacher identity. In M. Kompf, W.R. Bond, D. Dworet, & R. T. Boak (Eds.), *Changing research and practice: Teachers' professionalism, identities and knowledge*. London: Falmer Press, 1996.

51. Mitchell A. Teacher identity: A key to increased collaboration. Action in teacher education, 1997;19(3):1-14.

52. Luehmann AL. Identity development as a lens to science teacher preparation. Science education, 2007;91(5):822-839.

53. Sachs J. Teacher professional identity: Competing discourses, competing outcomes. Journal of education policy, 2001;16(2):149-161.

54. Luehmann AL. Tinelli L. Teacher professional identity development with social networking technologies: learning reform through blogging. Educational media ınternational, 2008;45(4):323-333.

55. Arpacı D, Bardakçı M. An investigation on the relationship between prospective teachers' early teacher identity and their need for cognition. Journal of education and training studies, 2016;4(3):9-19.

56. Rodgers CR, Scott, KH. Development of the personal self and professional identity in learning to teach. In M. Cochran-Smith and S. Feiman-Nemser (Eds.), Handbook of research in teacher education 2008:732-755). Mahway, NJ: Lawrence. Earlbaum.

İKSAD
Publishing House

ISBN: 978-625-7279-95-6