

MUKADDİME

Cilt: 8 · Sayı: 2 · Yıl: 2017
ISSN: 1309-6087



MUKADDİME

ISSN: 1309-6087
Cilt 8, Sayı 2, Güz 2017
Volume 8, No 2, Autumn 2017

Mardin Artuklu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Adına Sahibi
Owner on Behalf of Mardin Artuklu University, the Institute of Social Sciences
Prof.Dr. Ahmet AĞIRAKÇA

Baş Editör | Editor in Chief
Doç. Dr. Ömer BOZKURT

Editörler | Editors
Yrd. Doç. Dr. Hadra Kübra ERKINAY, Yrd. Doç. Dr. İbrahim YÜCEDAĞ

Editör Kurulu | Editorial Board

| | |
|--|---|
| Prof.Dr. Aynur ÖZFİRAT (Mardin Artuklu Üni.) | Yrd.Doç.Dr. Halis SAKIZ (Mardin Artuklu Üni.) |
| Doç.Dr. Beyhan KANTER (Mardin Artuklu Üni.) | Yrd.Doç.Dr. Hayrullah ACAR (Mardin Artuklu Üni.) |
| Doç.Dr. Hakan SAMUR (Mardin Artuklu Üni.) | Yrd.Doç.Dr. M.Fatih KILIÇ (Mardin Artuklu Üni.) |
| Doç.Dr. Mehmet AKBAŞ (Mardin Artuklu Üni.) | Yrd.Doç.Dr. R. Işık SARIALIOĞLU (Mardin Artuklu Üni.) |
| Yrd.Doç.Dr. Ahmet KAYAOĞLU (Mardin Artuklu Üni.) | Yrd.Doç.Dr. Semra GÜRBÜZ (Mardin Artuklu Üni.) |
| Yrd.Doç.Dr. Faysal ÖZDAŞ (Mardin Artuklu Üni.) | Yrd.Doç.Dr. Süleyman ŞANLI (Mardin Artuklu Üni.) |
| Yrd.Doç.Dr. Hacer ŞAHİNALP (Mardin Artuklu Üni.) | Yrd.Doç.Dr. Zekai ERDAL (Mardin Artuklu Üni.) |

Redaksiyon | Redaction

Türkçe: Arş. Gör. Burçin ÖZDEMİR, Arş. Gör. Mehmet YALÇINKAYA
İngilizce: Öğr. Gör. Abu Bakar SİDDİK

İletişim | Correspondence

Mardin Artuklu Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü
Sağlık Yüksekokulu Binası 5. Kat Diyarbakır Yolu 5. km Mardin Tel: + 90 482 213 4002
Web: <http://mukaddime.artuklu.edu.tr>, E-posta: mukaddime@artuklu.edu.tr,
mukaddimedergisi@gmail.com

Baskı Yeri ve Tarihi | Publication Place and Date

Dizgi ve Tasarım: Mustafa AKBAŞ
Mardin Sesi Gazetecilik Matbaacılık Ltd. Şti. • Kasım 2017
13 Mart Mh. Özel İdare Müd. Ark. Sürücü Ap. No:3/B-Mardin Tel: + 90 482 213 1656
www.mardinsesi.com.tr

Mukaddime, Mardin Artuklu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü tarafından altı ayda bir bahar (Mayıs) ve güz (Kasım) dönemlerinde yayınlanan uluslararası hakemli bir dergidir. Dergide yer alan yazıların her türlü içerik sorumluluğu yazarlarına aittir. Dergideki yazılar izin alınmadan kısmen ya da tamamen başka bir yerde yayınlanamaz. Mukaddime; ULAKBİM DergiPark Akademik, ASOS Sosyal Bilimler İndeksi, İSAM, IdealOnline, SOBIAD vb. veri tabanlarında yer almaktadır.

Mukaddime is an international biannual peer-reviewed journal which is published in Spring (May) and in Autumn (November) by Mardin Artuklu University's Institute of Social Sciences. The whole responsibility of opinions expressed in Journal solely belong to their authors. The texts that are published by journal are not allowed to be published partially or entirely without permission. Mukaddime; is located at the ULAKBİM DergiPark Academic, the ASOS Social Sciences Index, İSAM, IdealOnline, SOBIAD etc. database.

Kapakdaki ifade İbn-i Haldun'un Mukaddime adlı eserinden alınmıştır.
Cover letter is taken from the Ibn Khaldun's Muqaddimah.

Danışma Kurulu | Advisory Board*

| | |
|---|--|
| Prof. Dr. Abdullah EKİNCİ (Harran Üniv.) | Masoud Jaafari Dehaghi (University of Tehran) |
| Prof. Dr. Adnan DEMİRCAN (İstanbul Üniv.) | Prof. Dr. Julian Rentzsch (Johannes Gutenberg Üniv.) |
| Prof. Dr. Ahmet AĞIRAKÇA (Mardin Artuklu Üniv.) | Prof. Dr. Mehmet Mahfuz SÖYLEMEZ (İstanbul Üniv.) |
| Prof. Dr. Ahmet KANKAL (Yıldırım Beyazıt Üniv.) | Prof. Dr. Mehmet ÖZDEMİR (Ankara Üniv.) |
| Prof. Dr. Ahmet Yaşar OCAK (TOBB Ekonomi ve Teknoloji Üniv.) | Prof. Dr. Musa Kazım ARICAN (Yıldırım Beyazıt Üniv.) |
| Prof. Dr. Ali Murat YEL (Marmara Üniv.) | Prof. Dr. Nüket ESEN (Boğaziçi Üniv.) |
| Prof. Dr. Ayhan BIÇAK (İstanbul Üniv.) | Prof. Dr. Ömer AYTAÇ (Firat Üniv.) |
| Prof. Dr. Erica C.D. HUNTER (SOAS Univ.) | Prof. Dr. Recep ŞENTÜRK (İbn Haldun Üniv.) |
| Prof. Dr. Feridun M. EMECEN (İstanbul 29 Mayıs Üniv.) | Prof. Dr. Richard FOLTZ (Concordia Üniv.) |
| Prof. Dr. İbrahim ÖZCOŞAR (Mardin Artuklu Üniv.) | Prof. Dr. Sami ŞENER (Doğuş Üniv.) |
| Prof. Dr. İlhami GÜLER (Ankara Üniv.) | Prof. Dr. Şinasi GÜNDÜZ (İstanbul Üniv.) |
| Prof. Dr. İlhan KUTLUER (Marmara Üniv.) | Prof. Dr. Turan KARATAŞ (Karamanoğlu Mehmet Bey Üniv.) |
| Prof. Dr. İrfan AYCAN (Ankara Üniv.) | Doç. Dr. İrfan YILDIZ (Dicle Üniv.) |
| Prof. Dr. Kadir CANATAN (İstanbul Sabahattin Zaim Üniv.) | Doç. Dr. Oktay ÖZEL (Bilkent Üniv.) |
| Prof. Dr. Kayhan DELİBAŞ (Adnan Menderes Üniv.) | Doç. Dr. Ömer TÜRKER (Marmara Üniv.) |
| Prof. Dr. Saim SAVAŞ (Uşak Üniv.) | Doç. Dr. Salih AKIN (Université de Rouen) |
| Prof. Dr. M. Sait ÖZERVARLI (Yıldız Teknik Üniv.) | Doç. Dr. Vahap ÖZPOLAT (Mardin Artuklu Üniv.) |
| Prof. Dr. Mahmut ATAY (Selçuk Üniv.) | Assist. Prof. Mateo Mohammad Farzaneh (Northeastern Illinois Üniv.) |

* Ada göre alfabetik sıra | In alphabetical order by name

MUKADDİME

ISSN: 1309-6087

MUKADDİME DERGİSİ 2017 YILI 8. CİLT HAKEMLERİ
REFEREES of MUKADDİME in Volume 8, the Year 2017

Prof. Dr. Abdurrahman ACAR (Dicle Üni.)
Prof. Dr. Adnan DEMİRCAN (İstanbul Üni.)
Prof. Dr. Gülsen DEMİR (Adnan Menderes Üni.)
Prof. Dr. Hakan OLGUN (İstanbul Üni.)
Prof. Dr. Kasım ŞULUL (Harran Üni.)
Prof. Dr. Kemal BİRDİR (Mersin Üni.)
Prof. Dr. Mithat AYDIN (Pamukkale Üni.)
Prof. Dr. Müfit Selim SARUHAN (Ankara Üni.)
Prof. Dr. Nuh ARSLANTAŞ (Marmara Üni.)
Prof. Dr. Tuncay ZORLU (İstanbul Teknik Üni.)
Doç. Dr. Abdurrahman ADAK (Mardin Artuklu Üni.)
Doç. Dr. Abdurrahman İLÇAN (Düzce Üni.)
Doç. Dr. Adnan ADIGÜZEL (Eskişehir Osmangazi Üni.)
Doç. Dr. Ahmet KAYA (Harran Üni.)
Doç. Dr. Ahmet TANYILDIZ (Dicle Üni.)
Doç. Dr. Ali ESGİN (İnönü Üni.)
Doç. Dr. Ali ÖZTÜRK (İstanbul Üni.)
Doç. Dr. Canan SEYFELİ (Dicle Üni.)
Doç. Dr. Celalettin YANIK (Bandırma Onyedi Eylül Üni.)
Doç. Dr. Dursun Ali AYKİT (Cumhuriyet Üni.)
Doç. Dr. Eşref ALTAŞ (İstanbul Medeniyet Üni.)
Doç. Dr. Feridun BİLGİN (Mardin Artuklu Üni.)
Doç. Dr. Gülsen BAŞ (Yüzüncü Yıl Üni.)
Doç. Dr. Hakan SAMUR (Mardin Artuklu Üni.)
Doç. Dr. Hatice TOKSÖZ (Süleyman Demirel Üni.)
Doç. Dr. İhsan ARSLAN (Recep Tayyip Erdoğan Üni.)
Doç. Dr. Mehmet AKBAŞ (Mardin Artuklu Üni.)
Doç. Dr. M. Cüneyt KAYA (İstanbul Üni.)
Doç. Dr. Mustafa ÖZKAN (Ankara Yıldırım Beyazıt Üni.)
Doç. Dr. Mustafa ÖZMUSUL (Harran Üni.)
Doç. Dr. Nezir AKYEŞİLMEN (Selçuk Üni.)
Doç. Dr. Pelin TAN (Mardin Artuklu Üni.)
Doç. Dr. Seyit Battal UÇURLU (Van Yüzüncü Yıl Üni.)

Doç. Dr. Ünal ŞENTÜRK (İnönü Üni.)
Doç. Dr. Zülfü DEMİRTAŞ (Fırat Üni.)
Doç. Dr. Zülküf KARA (Mardin Artuklu Üni.)
Yrd. Doç. Dr. Abdullah TORUN (İnönü Üni.)
Yrd. Doç. Dr. Abdurrahman DEMİRCİ (Mardin Artuklu Üni.)
Yrd. Doç. Dr. Abdülbaki BOZKURT (Mardin Artuklu Üni.)
Yrd. Doç. Dr. Abdülnasır SÜT (Bingöl Üni.)
Yrd. Doç. Dr. Anar GAFAROV (Azerbaycan Milli İlimler Akademisi)
Yrd. Doç. Dr. Arif ACALOĞLU (Yeditepe Üni.)
Yrd. Doç. Dr. Cafer ACAR (Ankara Yıldırım Beyazıt Üni.)
Assist. Prof. Canan ÇAKIRLAR (University of Groningen)
Yrd. Doç. Dr. Devrim ERTÜRK (Mardin Artuklu Üni.)
Yrd. Doç. Dr. Esra DOĞAN TURAY (Mardin Artuklu Üni.)
Yrd. Doç. Dr. Fasih DİNÇ (Mardin Artuklu Üni.)
Yrd. Doç. Dr. Halis SAKIZ (Mardin Artuklu Üni.)
Yrd. Doç. Dr. Huzeyfe EI-HATİB (Harran Üni.)
Yrd. Doç. Dr. İbrahim YÜCEDAĞ (Mardin Artuklu Üni.)
Yrd. Doç. Dr. Khalid EI-AWAİSİ (Mardin Artuklu Üni.)
Yrd. Doç. Dr. Kutlu AKALIN (Mardin Artuklu Üni.)
Yrd. Doç. Dr. Lokman TOPRAK (Mardin Artuklu Üni.)
Yrd. Doç. Dr. M. Akif KAYAPINAR (İstanbul Şehir Üni.)
Yrd. Doç. Dr. Nurettin BELTEKİN (Mardin Artuklu Üni.)
Yrd. Doç. Dr. Osman AYDINLI (Marmara Üni.)
Yrd. Doç. Dr. Özcan ARSLANOĞLU (Harran Üni.)
Yrd. Doç. Dr. Recep ERKOCAASLAN (Recep Tayyip Erdoğan Üni.)
Yrd. Doç. Dr. Serdar ÜNAL (Adnan Menderes Üni.)
Yrd. Doç. Dr. Süleyman ŞANLI (Mardin Artuklu Üni.)
Yrd. Doç. Dr. Şenay Leyla KUZU (Gaziantep Üni.)
Yrd. Doç. Dr. Veysel KAYA (İstanbul Üni.)
Yrd. Doç. Dr. Zafer DUYGU (Mardin Artuklu Üni.)

İçindekiler | Contents

Takdim

VII

Makaleler - Articles

Seda Günel Yılmaz - Devrim Ertürk

Zorunlu Göç Bağlamında Iraklı Ezidiler ve Uyum Süreci (Mardin Örneği) 197 İraçî Ezidis and Adaptation Process in the Context of Forced Migration (Mardin Example)

Fırat Mollaer

Yapısökümün Çifte Buyruğu: Kimlik/Farklılık ve 'Versus Krizi' 215 The Double Imperative of Deconstruction: Identity/Difference and 'A Crisis of Versus'

Efe Baştürk

Siyaset Teorisine Antropolojik Bir Katkı: İbn Haldun'cu Perspektif Bağlamında Siyasal Bağın Çözümlemesi 231 An Anthropological Contribution to the Political Theory: Analysis of the Political Tie in the Context of Ibn Khaldun

Abu Bakar Siddiq

Pastoral Societies of Mardin Province in Southeast Anatolia –Some Anthrozoological Aspects 253 Mardin Bölgesindeki Pastoral Toplumlarda Bazı Antrozoolojik Yönler

Mehmet Emin Usta

Yönetim Anlayışları Ölçeğinin Geliştirilmesi 265 The Development of Scale of The Management Approachs

İlyas Akman

Kurgusal Yapı ve Tematik Açından Her Çi Beno Sanike (Her Şey Masal Olur) Romanı 287 The Novel 'Her Çi Beno Sanike (Everything Could Be Tale)' in the Context of the Fictional Structure and Theme

Birgül Bozkurt

Fıkıh ve Siyaset Arasında Endülüs'te (B)ilim ve Felsefe 303 Science and Philosophy between Fıqh (Islamic Law) and Politics in Andalusia

Ali Hatalmış

Emevî Halifelerinden Kaynaklı Ayrışmalara Karşı Ömer b. Abdülaziz'in İslam Toplumunu Yeniden İnşa Çabası 331 The efforts of 'Umar b. 'Abd al-'Aziz to reconstruct the Islamic society against the Divisions Originated from the Umayyad Caliphates

Sinan Yüksel

Çarıçe Anna Zamanında Rusya'nın Karadeniz Politikası 351 The Policy of Russia in Black Sea During The Reign of Tsarina Anna (1730-1740)

| | |
|--|---|
| Tareq Mohammed Awrahim / طارق محمد أورهيم | |
| المؤرخ فؤاد سزكين ومفاهيم صححها في تاريخ الحضارة الإسلامية Tarihçi Fuat Sezgin ve İslam Medeniyeti Tarihinde Düzelttiği Kavramlar | 365 |
| | The Historian Fuad Sezgin and his corrected concepts in the history of Islamic Civilization |
| Kitap Tanıtımı | - Book Review |
| Yrd. Doç. Dr. Şakire Balıkcı | 387 |
| | Beyhan Kanter - “Sılası Yitik” Bir Münzevi Ziya Osman Saba |

Takdim

Türkiye'nin son on veya on beş yılı akademik dergiciliğin büyük ivme kazandığı bir dönem olarak karşımıza çıkmaktadır. Üniversite sayılarının artmasıyla birlikte ortaya çıkan yayın üretme ve üniversite tanıtma gereksinimlerinin bu ivmede önemli bir paya sahip olduğu söylenebilir. Ancak bu gerekçeler beraberinde, belki de hesaba katılmamış, önemli bir sonucu da ortaya çıkarmıştır: Dergi standartlarındaki iyileşme... Dergi sayısındaki artış, bir yandan kalite-kalitesizlik tartışmalarını körüklerken öte yandan uluslararası indeksler ve bunların standartlarının ülkemizde iyice bilinir hale gelmesini sağlamıştır. Bu indeksleri baz alarak dergi standartlarında bir iyileşme doğal olarak gerçekleşmiştir. TÜBİTAK, üniversiteler ve YÖK'ün akademik teşvikleri bu standartları bir adım daha ileri götürmeye zorlamıştır. Sonunda iyi-kötü, kaliteli-kalitesiz, indeksli-indeksiz, puanlı-puansız, düzenli-düzensiz, standartlara bağlı-kayıtsız vb. çok sayıda değerlendirme ölçütleri ortaya çıkmıştır. Bu durum dergiler arasında kıyasıya bir rekabeti doğurmuş ve dergiler, ulusal ve uluslararası standartları sağlamak için büyük çabalar sarf ederek tatlı yarışlara girişmişlerdir. Bununla birlikte ülkemizde uluslararası nitelikte alan indekslerinin ihlas edilmesi gerekliliği, ki buna dair girişimler gerçekleşmiş olup, bu husustaki kriterler güçlendirilmiştir. Hatta bazı üniversiteler, özel alanlara dair girişimlerde bulunup yeni indeksler oluşturmuştur. Bütün bu gelişmelere ilave olarak doçentlik ve akademik yükselme kriterleri, akademisyenleri herhangi bir dergide herhangi bir yayın yapmaktan alıkoymuş ve onları belli standartlardaki dergilere yöneltmiştir. Bunların hepsi olumlu hususlar ve artarak devam etmesi gereken gayretler olarak düşünülebilir.

Bütün bu teknik standartlardaki yükselişe ilave edilmesi gereken önemli birkaç husus daha bulunmaktadır: Makalelerin içerikleri, vizyonları, katma değerleri, özgünlükleri ve çeşitlilikleri vs... Elbette yukarıda sıralayadurduğumuz tüm kalite artışlarının makalelere de yansıdığını söyleyebiliriz. Ancak bu yansımanın yeterli düzeyde olduğunu söylemek uluslararası kriterleri baz aldığımızda mümkün gözükmemektedir. Bu noktada dergilerde hakemlik süreçlerinin en yüksek seviyede bir kaliteye çıkarılması elzem görünmektedir.

Mukaddime dergisi de Mardin Artuklu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsünün en önemli yayın organı olarak tüm bu süreçleri yoğun bir şekilde izlemekte ve en üst seviyeleri kendisine örnek almaktadır. İçerik olarak farklı bakış açıları ve alanlara yönelik çalışmaları yayımlamadaki istikrarını, farklı dillerdeki yayınlarla sürdürmeye devam etmektedir. Evvela bilimselliğin olmazsa olmaz prensipleri olan eleştirel, özgür, özgün, vizyonel, nesnel vb. gibi yaklaşımları göz ardı etmeyen Mukaddime dergisi sosyal bilimler alanında önemli makaleleri yayımlamaya devam etmektedir. 8. cildin 2. sayısında da bu bakışla yolumuza devam ederek çok kıymetli araştırmacıların önemli makalelerini bilim dünyasına sunmanın mutluluğunu yaşamaktayız. Editör Kurulunun titiz çalışması

ve hakemlik sürecindeki hakemlerin özverili ve dakik gayretleriyle elinizdeki makaleler üst düzey hassasiyetle yayına hazır hale gelmiştir.

Bu sayımızda Seda Günel Yılmaz ve Devrim Ertürk'ün birlikte hazırlamış oldukları “Zorunlu Göç Bağlamında Iraklı Ezidiler ve Uyum Süreci (Mardin Örneği)”, Fırat Mollaer'in “Yapısökümün Çifte Buyruğu: Kimlik/Farklılık ve ‘Versus Krizi’”, Efe Baştürk'ün “Siyaset Teorisine Antropolojik Bir Katkı: İbn Haldun'cu Perspektif Bağlamında Siyasal Bağın Çözümlemesi”, Abu Bakar Siddiq'in “Pastoral Societies of Mardin Province in Southeast Anatolia –Some Anthrozoological Aspects (Mardin Bölgesindeki Pastoral Toplumlarında Bazı Antrozoolojik Yönler)”, Mehmet Emin Usta'nın “Yönetim Anlayışları Ölçeğinin Geliştirilmesi”, İlyas Akman'ın “Kurgusal Yapı ve Tematik Açından Her Çi Beno Sanike (Her Şey Masal Olur) Romanı”, Birgül Bozkurt'un “Fıkıh ve Siyaset Arasında Endülüs'te (B)ilim ve Felsefe”, Ali Hatalmaş'ın “Emevî Halifelerinden Kaynaklı Ayrışmalara Karşı Ömer b. Abdülaziz'in İslam Toplumunu Yeniden İnşa Çabası”, Sinan Yüksel'in “Çariçe Anna Zamanında Rusya'nın Karadeniz Politikası”, Tarık Muhammed Awrahim'in “Tarihçi Fuat Sezgin ve İslam Medeniyeti Tarihinde Düzelttiği Kavramlar” makaleleri yer almaktadır. Bunlara ilave olarak Beyhan Kanter'in ‘*Sılası Yitik*’ Bir Münzevi Ziya Osman Saba adlı kitabının tanıtım yazısı da Şakire Balıkçı tarafından yazılmıştır. Farklı dillerdeki çalışmalara yer vermeyi temel ilke edinen Mukaddime, bu misyonunu bu sayıda da Türkçe, İngilizce, Arapça yazılmış makaleler yayımlayarak sürdürmüş ve önümüzdeki sayılarda hedeflerini arttırarak gerçekleştirmeye devam edecektir.

VIII

Elimizdeki sayının hazırlanmasında birçok kişinin emeği bulunmaktadır. Bu noktada derginin bütün işleriyle birinci derecede ilgilenen Editör Yrd. Doç. Dr. Hadra Kübra Erkinay başta olmak üzere Yrd. Doç. Dr. İbrahim Yücedağ ve tüm bölüm editörlerine teşekkürü bir borç biliyorum. Derginin kurulma aşamasından günümüze kadar gelişinde emeği geçen tüm önceki editör ve idarecilere de emeklerinden dolayı şükranlarımı sunmak istiyorum. Sayın Rektörümüz Prof. Dr. Ahmet Ağırakça'ya da her türlü katkılarından dolayı minnet borcumuzu ifade etmek isterim. Mukaddime dergimizin 8. cilt 2. sayısının bilim dünyasına hayırlı olması dileğiyle saygılar sunarım...

Baş Editör

Doç. Dr. Ömer Bozkurt

Zorunlu Göç Bağlamında Iraklı Ezidiler ve Uyum Süreci (Mardin Örneği)

Seda GÜNEL-YILMAZⁱ
Devrim ERTÜRKⁱⁱ

Öz: Bu çalışma Irak'ın Şengal bölgesinden Türkiye'ye gelip Mardin'in Midyat ilçesinde yaşayan Ezidi göçmenlerin uyum sürecini ele almaktadır. Çalışmada Ezidiler'in Batı ülkelerine göç etme isteği uyum sürecinde önemli bir etken olarak ortaya çıkmaktadır. Irak ve Suriye'den Türkiye'ye yapılan zorunlu göçler içerisinde Ezidiler sosyo-kültürel özelliklerine bağlı olarak farklı bir profil arz etmektedir. Bu da Ezidiler üzerine yapılacak sosyolojik bir araştırmayı önemli kılmaktadır. Önemli bir boşluğu dolduracağı düşünülen araştırmada, Ezidi göçmenlerle yapılan niteliksel çalışmadan elde edilen veriler kullanılmıştır. Ezidi göçmenlerin sosyo-ekonomik, demografik özellikleri, zorunlu göçten önceki sosyo-ekonomik yaşamları, zorunlu göçle karşılaştıkları uyum süreci ve Batı'ya göç etme istekleri çalışmanın içeriğini oluşturmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Göç, zorunlu göç, ezidiler, uyum, Mardin.



Iraqi Ezidis and Adaptation Process in the Context of Forced Migration (Mardin Example)

Abstract: This study examines the adaptation process of Ezidi immigrants who come to Turkey from Sengal region of Iraq and live in the Midyat district of Mardin. The desire of the Ezidis to migrate to Western countries in the study also emerges as an important factor in the adaptation process. Among the compulsory migrations to Turkey from Iraq and Syria, the Ezidis have a different profile depending on their socio-cultural characteristics. This makes a sociological research on the Ezidis important. In the study which was thought to fill a significant gap, the data obtained from the qualitative study made with Ezidi immigrants was used. The socio-economic and demographic characteristics of the Ezidi immigrants,

ⁱ Mardin Artuklu Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sosyoloji Bölümü, Yüksek Lisans Öğrencisi, pyseda@gmail.com.

ⁱⁱ Yrd. Doç. Dr., Mardin Artuklu Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü, devrimpasa@hotmail.com.

the socio-economic life prior to forced migration, the adaptation process with forced migration and the desire to migrate to the West constitute the content of the study.

Keywords: Migration, forced migration, ezidis, adaptation, Mardin.

Giriş

Tüm dünyada artmakta olan göç eden insan sayısı ve buna bağlı olarak uluslararası göç günümüzde en yüksek seviyelere ulaşmış durumdadır. Tarih boyunca insanlar yaşadıkları yerlerden başka coğrafyalara çeşitli nedenlerle göç etmişlerdir. Bazı göçler hayat koşullarını iyileştirmek için yapılırken bazıları da çevresel, doğal afetler sonucu ya da savaş gibi zorunlu nedenlerle gerçekleşmiştir. Türkiye’de son beş yıldan beri yaşanan göç dalgasının hayat koşullarını iyileştirmekten ziyade hayatta kalma mücadelesiyle gerçekleştiği görülmektedir. Türkiye’nin komşu ülkelerinde yaşanan savaş ve şiddet olayları, zorunluluktan kaynaklanan bir göç hareketini ortaya çıkarmıştır. Göçlerin zorunluluktan kaynaklanıyor olması gelen insanların uyum süreçleri üzerinde de etkili olmaktadır. Zorunluluktan kaynaklanan her harekette olduğu gibi zorunlu göçte de uyum ve aidiyet ilişkileri, göç edenler üzerinde negatif bir etkiye sahiptir.

198

Zorunluluktan kaynaklan göçe bağlı olarak Türkiye’ye sığınan göçmen sayısı oldukça fazladır. Yaşanan bu göç olgusunun göz önünde olan en açık örneği Geçici Koruma kapsamında yaşayan Suriyeliler ve Uluslararası Koruma kapsamında Suriye dışı ülkelerden gelenlerdir. Geçici Koruma, ülkesinden ayrılmaya zorlanmış, ayrıldığı ülkeye geri dönemeyen, acil ve geçici koruma bulmak amacıyla kitlesel olarak sınırlarımıza gelen veya sınırlarımızı geçen ve haklarında bireysel olarak uluslararası koruma statüsü belirleme işlemi yapılamayan yabancılara sağlanan korumayı ifade etmektedir. Uluslararası Koruma çeşitlerinden (mülteci, şartlı mülteci, ikincil koruma) herhangi biri için başvurusunu yapmış, görüşmesini tamamlamış ancak henüz statü verilmemiş kişiler ise Geçici Korumadan farklılaşarak Uluslararası Koruma kapsamına girmektedir (GOC, 2017).

Türkiye Cumhuriyeti İçişleri Bakanlığı Göç İdaresi Genel Müdürlüğü verilerine göre 30.03.2017 tarihi itibari ile kayıtlı Suriyeli sayısı 2.969.669 kişidir (GK, 2017). Suriyeli olmayan Uluslararası Koruma kapsamındaki kişi sayısı 2016 istatistiklerine göre 66.167, toplam kişi sayısı ise 282.518’dir (UK, 2017). Bu sayının büyük bir çoğunluğunu Afganlar ve Iraklılar oluşturmaktadır. Kayıtlı olmayan ve düzensiz göçmenleri de göz önünde bulundurursak zorunlu göç çerçevesinde son beş yılda Türkiye’ye üç milyondan fazla kişinin göç ettiği söylenebilir.

Göçmenlerle ilgili bahsedilmesi gerekenler elbette yalnızca rakamlardan ibaret değildir. Göç eden insanları sadece sayılarla ifade etmek göç ve etkilerinin araştırılmasında büyük bir sınırlandırma getirebilmektedir. Göçlerin nereden

başlayıp nereye doğru gittiği, gelinen yer ile göç edilen ülkeler arasındaki dilsel, dinsel, etnik, toplumsal vb. farklılıklar/benzerlikler ve bunlara bağlı olarak ortaya çıkan yeni toplumsallıklar cevaplanması gereken sorular olarak ortaya çıkmaktadır.

Türkiye'ye komşu olan ülkelerden gelen göç, daha çok ülkenin etnik ve kültürel benzer özelliği açısından çekici bir neden olurken, aynı zamanda Türkiye'nin sahip olduğu coğrafi konuma bağlı olarak, Batı ülkelerine geçiş güzergâhında bulunması, çekiciliğini arttırmaktadır. Bu anlamda Batı'ya yönelen göçlerin öncelikle Türkiye'ye gelmesi, Türkiye'nin transit bir ülke haline gelmesine yol açmaktadır (UNHCR, 2011). Ezidi göçü de bu çerçevede ele alınmalıdır. Türkiye'ye gelen Ezidiler, Türkiye üzerinden Batı ülkelerine ulaşma amacındadır. Türkiye'nin geçiş ülkesi olarak görülmesi ise ülkeye göçle gelenlerin uyum sürecini açıklamada anlam taşımaktadır.

Her ne kadar “geçici” göç olarak değerlendirilse de göçle birlikte sadece bireyler/bedenler yer değiştirmemekte, bireylerle birlikte kültürler yani yaşam biçimleri, gelenek-görenekler vb. özellikler de birlikte gelmektedir. Bu nedenle göç edilen yer ile göçmenler arasında çoğunlukla “uyum” problemi başlamakta ve bu süreç, gelen kişilerin sahip olduğu özellikler-farklılıklar bağlamında da farklı sürelerle yayılmaktadır. Dolayısıyla modern toplum açısından göçün en önemli noktalarından birisi, göç eden bireylerin göç sonrasında yaşadıkları dönüşümleri ne derece hayatlarına yansıtılabildiklerinin önem kazanmasıdır (Demir, 2008: 16). Göç etmiş bireylerin hayatlarına yansıtılabildikleri dönüşümler, göçün sosyal anlamdaki algısını oluşturmaktadır.

Türkiye'nin sınır komşusu olan Irak'ta, Ağustos 2014 tarihinde yaşanan savaş ve şiddet olayları Türkiye'ye zorunlu göçü beraberinde getirmiştir. Irak ve Şam İslam Devleti (İŞİD) Irak ve Suriye çevresinde kanlı eylemleri ile bilinen ve tüm insanlığa küresel düzeyde tehdit oluşturan bir örgüttür (Erdoğan ve Deligöz, 2015: 7). Bu örgütün Arapça ismi ‘ad Davla al-İslamiya fil’ kısaltması ise Daesh ya da DEAŞ'tır (UN Report, 2014: 7). Birleşmiş Milletler İnsan Hakları Yüksek Komiserliğinin yayınlamış olduğu rapora göre İŞİD şiddetine bağlı olarak 6 Temmuz – 10 Eylül 2014 tarihleri arasında 8.493 kişi ölmüş, 24.015 kişi ise zarar görmüştür (UNAMI/OHCHR, 2014: 1). Ülkesini terk etmek zorunda kalan Iraklı sayısı ise 1,8 milyon civarındadır (UN Report, 2014: 11). Birleşmiş Milletler Mülteci Yüksek Komiserliğinin Türkiye'de almış olduğu kayıtlara göre Iraklı Koruma Başvuru sahibi sayısı 2015 yılında 53.725; 2016 yılında ise 23.725 olarak raporlanmıştır (ASAM Raporu, 2016).

Irak'ta yaşanan savaş, bölgede yaşayan insanların kitlesel bir şekilde bu savaştan etkilenmesine neden olmuştur. Çalışmanın konusunu oluşturan Ezidiler de Irak'ın Şengal bölgesinde yaşanan savaş ve şiddet olaylarından dolayı benzer şekilde kitlesel bir göçle zorlanmıştır. Etnik olarak farklı kesimleri hedef alan terör olayları, zorunlu göçle farklı bir boyut kazandırmıştır. Bu anlamda Ezidilerin inançları nedeniyle Türkiye'de yerli halkla birlikte yaşama konusunda sıkıntı

yaşadıkları ve Suriye'den gelen zorunlu göçten farklılık arz ettikleri görülmektedir. Suriye'den gelen göçmenler, Türkiye'de yerli halkla birlikte halkın içine daha kolay dahil olabilmekte, enformel sektörde de olsa iş gücü piyasasına daha kolay dahil olabilmektedir. Ezidiler ise daha kapalı bir alan olan kamplarda yaşamlarını sürdürmekte ve Batı ülkelerine göç edecekleri zamanı beklemektedir. Ayrıca UNHCR tarafından yapılan üçüncü ülkeye yerleştirme politikaları çerçevesinde Ezidiler, yaşamış oldukları travmatik yaşantılar göz önünde bulundurularak Batı ülkelerine yerleştirilme görüşmeleri yapılan sığınmacılar arasındadır.

Bu çalışmada zorunlu göç nedeniyle Türkiye'ye gelen Ezidilerin uyum süreci ve Ezidi göçünün Türkiye'ye gelen zorunlu göçlerden farklılığı, sosyo-ekonomik ve kültürel temelde analiz edilmeye çalışılacaktır.

1. Araştırmanın Yöntem ve Metodolojisi

Araştırma Irak'ın Şengal Bölgesi'nden Türkiye'ye sığınmış Ezidiler ile yapılmıştır. Çalışmada Mardin'in Midyat ilçesindeki AFAD kampına yerleştirilen Ezidi göçmenlerin yaşamış oldukları uyum sürecinin ve Türkiye'yi geçici yerleşim yeri olarak görmelerinin nedenlerinin analiz edilmesi amaçlanmaktadır. Bu çerçevede araştırmada kampta yaşayanların sosyo-ekonomik ve demografik özellikleri, Türkiye'ye gelmeden önceki yaşantıları, Türkiye'deki uyum süreçleri ve uyum sorunları analiz edilecektir.

Nitel bir araştırma olan bu çalışmada elde edilen veriler, araştırmanın amacına yönelik olarak belirlenen örneklem içinde görüşme yoluyla toplanmıştır. Yarı yapılandırılmış görüşme sorularından oluşturulan görüşme formu kullanılarak görüşmeler derinleştirilmeye çalışılmıştır. Görüşmeler, katılımcıların kendilerini ana dilleri ile daha iyi ifade edebilmelerine olanak sağlamak için ve Türkçe bilmedikleri gerçeğinden hareketle tercüman aracılığı ile gerçekleştirilmiştir.

Araştırmanın evrenini Mardin'in Midyat ilçesindeki AFAD kampında yaşayan Iraklı Ezidiler oluşturmaktadır. Bu evren içerisinden on kadın ve on erkek olmak üzere eşit cinsiyet dağılımına dayanan örneklem seçilmiştir. Örneklem seçilirken, örnekleme dahil olan katılımcıların Irak'ta aynı yerleşim yerlerinden gelmemiş olmalarına dikkat edilmiştir. Bununla örneklemin coğrafi anlamda daha geniş bir kesimi temsil etmesi amaçlanmıştır. Örneklem içerisinde kadın ve erkek katılımcıların yaş ortalamalarının birbirine yakın olmasına özen gösterilmiştir. Araştırma verilerini oluşturan saha çalışması ise Nisan- Mayıs aylarında gerçekleştirilmiştir.

Görüşmeler, Mardin'de sığınmacılara psiko-sosyal destek veren proje ofisine başvuran kişiler ile yapılmıştır. Çatışma bölgelerinden gelen kişilere hizmet veren ve alanında uzmanlaşmış bir kurum üzerinden çalışmanın yürütülmesinin, katılımcılar ile güven ilişkisinin kurulmasını sağlayabileceği düşünülmüştür.

2. Göç Kavramı ve Zorunlu Göç

Sosyal bilimlerde göç olgusunun geniş tanıma sahip olduğu söylenebilir. En temel anlamıyla göç, belirli bir zaman içinde, bir yerleşim alanından başka bir yerleşim alanına geçiş olarak tanımlanmaktadır (İçduygu ve Ünalın, 1998: 38). Daha geniş bir şekilde göç tanımına bakıldığında bireylerin ya da grupların sembolik veya siyasal sınırların ötesine, yeni yerleşim alanlarına ve toplumlara doğru kalıcı hareketi olarak tanımlandığı görülmektedir (Marshall, 1999: 685). Bu tanıma göre göç, bir yerden başka bir yere isteyerek ve istikrarlı bir şekilde hareket etmek olarak yorumlanabilir. Ancak yapılan tüm göçler bu şekilde gerçekleşmemektedir. Ekonomik, toplumsal, coğrafi, politik, dinsel gibi nedenlere bağlı olarak göçler çok nedenli ortaya çıkmaktadır.

Göçün çok boyutlu olmasına bağlı olarak göç tanımlamalarında yapılan vurgu farklılık göstermektedir. Örneğin göçü tanımlayan başka bir çalışma, göçteki insan hareketliliğine ve bu hareketliliğe bağlı nüfus dinamiğine öncelik vermektedir (Emiroğlu ve Aydın, 2003: 341). Bu tanıma göre göçle birlikte değişen nüfus boyutunun ön plana çıktığı söylenebilir. Ancak göçü sadece kişi sayısına bağlı olarak değişen nüfus hareketliliği boyutu ile ele almak yeterli değildir. Hareketlilik ile birlikte yerinden olma da göç tartışmalarında yer almalıdır (Diken, 2007: 48). Farklı nedenlerle gerçekleşen nüfus hareketlerinin göç ile açıklanabilmesi için kendi coğrafyasından ayrılması ya da ayrılmak zorunda kalması kritik bir noktayı oluşturmaktadır.

Kimi zaman bir şehirden başka bir şehre kimi zaman ise bir ülkeden başka bir ülkeye yapılan bu göçler, yapılış şekillerine bağlı olarak çeşitlere ayrılmıştır. Gidilen yerin ülke içinde ya da dışında olmasına bağlı olarak İç Göç ve Dış Göç; isteğe ve zorunluluğa göre Gönüllü Göç ve Zorunlu Göç; bireysel veya toplumsal olması bakımından Kişi Göçü ve Kitlesele Göç; yasal veya yasal olmamasına bağlı olarak ise Legal Göç ve İlegal Göç olarak göçler sınıflandırılmaktadır (Özkarlı, 2014: 8). Gönüllü yapılan göçlerde ekonomik temelli daha iyi şartlarda yaşamak, eğitim almak gibi nedenler sıralanırken (Demir, 2008: 221) zorunlu göçler, savaş ve şiddet olayları gibi yıkıcı yaşam olaylarından kaçmak, bir anlamda hayatta kalmaya çalışmak için verilen mücadeleyi örnekleemektedir. Bu çalışmada ele alınan Iraklı Ezidilerin göçü de ikinci türden göçe örnektir. Zorunlu göçte bireyler, göç kararını kendi istekleri ile vermedikleri için uyum konusunda birtakım sorunlar yaşamaktadır (Demir, 2008: 256). Çalışmada da Iraklı Ezidilerin göçü, daha iyi bir yaşam standardı elde etmek için gidilen yerin çekici nedenlerine bağlı bir göç olarak değil, yaşadıkları coğrafyanın itici nedenlerine bağlı bir göç olarak değerlendirilebilir.

William Petersen bazı insanların göç ederken bazılarının göç etmediğini vurgulayarak İkel (*primivite*), Serbest (*free*), Kitlesele (*mass*), Zoraki (*forced*) ve Yönlendirilen Göç tiplerinden bahsetmektedir (1958: 258-263). Ekonomik yapı temelli sınıflandırılmış olan bu göç tiplerinde ekonominin göç için önemli bir faktör olarak vurgulandığı görülmektedir. Bu çalışmanın konusu olan Ezidi göçü

ekonomik anlamda daha iyi bir yaşam standardı yakalama amacıyla olan bir göç değildir. Petersen'in göç kuramına göre Ezidi göçü *Kitlesel ve Zoraki Göç* tipolojisine girmektedir.

İnsanlık tarihi zorunluluk nedeniyle meydana gelen birçok göçe tanıklık etmiştir. İsteğe bağlı veya gönüllü bir şekilde gerçekleşen göçlerin tam tersine savaş gibi zorlayıcı etkenlerin yol açtığı göçlere zorlama ya da zoraki göçler denilmektedir (Tümertekin ve Özgüç, 1998: 307). Çevresel, doğal afetler, iklim değişikliği gibi nedenlere bağlı olabileceği gibi savaş ve şiddet olaylarının neden olduğu yıkıcı yaşam olayları nedenleriyle de gerçekleşebilmektedir (Özkarslı, 2014: 9). Bu bağlamda zorunluluk nedeni ile yapılan göçler, hayatta kalmaya çalışmak için verilen bir mücadele olarak okunabilir. En trajik ve travmatik göç türü olarak ele alınan zorunlu göçlerin topluma yansımaları şiddet içermektedir (Matara, 2007). Denilebilir ki savaş ve şiddet olayları ile gerçekleşen zorunlu göçler olumsuz ve travmatik birçok sonuca neden olmaktadır. Bu travmatik olayların temelinde de alana yeni dahil olan aktörlerin alanda önceden varolan aktörlerle yaşadığı çatışmalar yer almaktadır (Yücedağ, 2016). Kitlesel boyutlarda yaşanan zorunlu göçlerin, beraberinde büyük felaketlere yol açtığını söylemek mümkündür. Büyük kayıplar yaşanarak ölümlere tanık olan insanların, hayatlarını kurtararak göç etmesi hafızalarda unutulmayacak izler bırakabilmektedir.

Göçle birlikte taşınan kültürler, gelenek görenekler ve daha birçok özellik, göç edilen yer ile farklılaştığı durumlarda göç edenler için farklı boyutlarda problemler doğurabilmektedir. Son dönemlerde yapılan bazı araştırmalar, çok farklı kültürlerden gelen insanların etkileşimi ile zorunlu göçün beraberinde kültürel uyum sorunlarına yol açtığını ortaya koymaktadır (Demir, 2008; Sayın vd. 2016: 5). Göçün, göç edenler tarafından zorunluluktan gerçekleşiyor olması, gidilen yerde de uyum sorunları ortaya çıkarmaktadır. Çünkü var olan habitus ile karşılaşılan alandaki habitus ve mücadele birbirinden farklılık göstermektedir (Yücedağ, 2016: 116-118). Eğitim fırsatlarından yararlanma, daha iyi ekonomik koşullarda yaşama gibi nedenlerle gerçekleşen göçlerde, göçen kişi gittiği yere daha kolay uyum sağlayabilmekte ve mevcut sosyo-ekonomik ve kültürel sistemin içine daha kolay dahil olabilmektedir.

Türkiye'ye gelen Ezidi göçünde ise hem zorunluluktan kaynaklanan göç hem de Türkiye'de yaşayan insanlar ile göç eden Ezidilerin birçok anlamda farklılaşmaları, göçün olumsuz sonuçlarını arttırmaktadır. Her şeyden önce inanç sistemindeki farklılık ve geçici bir göç olarak algılanması, mevcut sosyo-ekonomik ve kültürel yapının içine dahil olmayı zorlaştıran unsurlardır. Dolayısıyla bu gerçeklik, Ezidilerin uyum sürecinin analiz edilmesinde önemli bir etken olarak karşımıza çıkmaktadır.

3. Temel İnanç Pratikleri Açısından Ezidiler

Günümüzde Ezidiler dağınık halde yaşayan etnodinsel ve entokültürel bir topluluktur (Emmez, 2015: 164). Dağınık yaşamaları nedeniyle nüfusları tam

olarak bilinmemekle birlikte dünya nüfusu içinde 620.000 civarı Ezidinin olduğu, önemli bir çoğunluğunun Irak'ın Şexan, Şengal, Başıqa ile Duhok çevresindeki köylerde 518.000; Ermenistan'da 45.000; Kafkasya bölgesinde 60.000; Suriye'de 15.000; Almanya'da 25.000 ve Türkiye'de (Batman, Diyarbakır, Gaziantep, Şanlıurfa ve Mardin) 500 kişinin yaşadığı bilinmektedir (Adsay, 2014: 15-16).¹

Ezidiler'in Şengal'de nüfuslarının yoğun olmasının en önemli sebebi Şengal Dağının onlar için kutsal bir bölge olmasıyla açıklanabilir.² Şengal Dağı kutsal kabul edilen ziyaretgâhlar ile Ezidiler için hem kutsal bir öneme sahiptir hem de Şengal Dağının sahip olduğu coğrafi özellikler nedeniyle korunmak için bir sığınak görevi görmektedir (Dinç, 2017: 41-42). Şunu belirtmek gerekir ki, bu bölge sadece Ezidilerin yaşadığı bir coğrafya değildir. Ninova bölgesine bağlı olan bu coğrafya birçok farklı etnik ve dini grubun yaşadığı bir yerdir. Şengal Dağının güney doğusu IŞİD saldırısından önce Ezidiler ile birlikte Şii ve Sünni Kürtlerin, Şii ve Sünni Arapların ve azınlık olarak Asuriler, Ermeniler bir de Türkmenlerin yaşadığı kozmopolit yapıya sahip bir bölgeydi (Özcan, 2015: 176). Ezidilerin büyük bir çoğunluğu IŞİD saldırılarıyla birlikte bölgeyi terk etmek zorunda kaldığı için bu bölgede Ezidi nüfus büyük oranda azalmıştır.

Ezidiler Kürt etnisitesine dahil olan köklü bir dini grup olarak bilinmektedir (Guest, 2012: 11). Kürtçe konuşan etnodinsel bu grup kendilerini etnik kimlikleri ile değil inanç kimlikleri üzerinden tanımlamaktadırlar (Dinç, 2017: 38). Bu bağlamda Ezidi inancının temel özelliklerine değinmek yerinde olacaktır. Ezidilere göre evrenin yaratıcısı Ezda, Kürtçe Xweda olarak ifade edilir ve yedi melek yedi gizem anlamına gelir ki en önemlisi dünya işlerinden sorumlu olan Tawusi Melek'tir (Emmez, 2015: 164-165). Bu nedenle Ezidilerde tavus kuşu Tawusi Melek'i simgelediği için büyük saygı görür. Ölümü gömlek değiştirmeye benzeten Ezidiler ölümden sonra yaşamın olduğuna inanmaktadır. Dolayısıyla Ezidilikte yeni bir başlangıç başka bir deyişle ruhların göçü olan ölümün, iyi olanı iyi bir mertebeye kötü olanı ise kötü bir pozisyonda dünyaya yeniden getireceğine dair bir inanç vardır (Süvari, 2013: 55). Ezidilikte güçlü bir tektanrıcılık hâkimdir (Bitlisi, 2013: 63-64). Ezidilerin dağınık şekilde yaşamaları ve kapalı bir toplum yapısına sahip olmalarının nedeni kendilerine özgü inanç biçimleridir. Ezidilikte inanç sistemi; güçlü bir tek tanrı inancı, ölümden sonra dirilmek gibi inançlarla birlikte kendi içinde birtakım hiyerarşi oluşturmaktadır.

Dini esaslara dayalı katı bir hiyerarşik yapısıyla bilinen Ezidilerde Şeyh ve Pirlir'in dini yönetici, bu inanca bağlı müritler ve dünyevi işlerden sorumlu Mirlerin olduğu katı bir kast sistemi vardır (Dinç, 2017: 39-40). Bu anlamda

¹ Bu sayılar Ağustos 2014 tarihinde başlayan göçten önceki verilere aittir. Ağustos 2014 tarihten itibaren Ezidilerin dünyadaki nüfusu azalmakla birlikte tam olarak nüfuslarını ölçen bir çalışmaya ulaşılamamıştır.

² Ezidilere yönelik baskı ve saldırılar tarih boyunca yaşanmıştır. Onlar inançlarına olan bağlılıkları nedeniyle 10. yüzyılın başından beri süregelen baskı ve saldırılara maruz kalmış, İslamiyet'i kabul etmedikleri gerekçesiyle öldürülmüşlerdir (Özcan, 2015: 176). Saldırlardan kaçan gruplar için bir sığınak olan etrafı çölle çevrili Şengal Dağının bir Ezidi dağına dönüşmesi, inançlarına yönelik tehdit ve baskılar ile ilişkilendirilebilir.

Ezidilerin kapalı bir toplum yapısına sahip olduğunu söylenebilir. Kast sistemi ile belirlenmiş olan hiyerarşik yapılanmanın, Ezidilerin toplum yapısının inançları doğrultusunda biçimlendiği, kendilerine has ayrı bir sistematik oluşturduğu görülmektedir. Bu da Ezidilerin inanç sistemleri açısından sayıca az olan diğer gruplar gibi farklılaştığını göstermektedir.

Ezidiler, diğer toplumsal gruplar tarafından Yezidi olarak isimlendirilirler. Bunun aslında basit bir isimlendirme biçimi olmadığı söylenebilir. Bir anlamda ayrımcılığın ifadesi olarak da değerlendirilebilir. Zira Yezidilik kendi içinde bir çarpıtmaya dayanmaktadır. İslam tarihinde Ezidiler, Emevi halifeliğinin kurucusu Yezit ile ilişkilendirilir ki Yezit, İslam âleminde nefretle anılan bir isimdir (Dinç, 2017: 39). Ezidi inancına yönelik karalamalara bir örnek olarak, düalist bir inanç olarak bilindiği söylenebilir; ancak Ezidilikte güçlü bir tektanrıcılık hâkimdir (Bitlisi, 2013: 63-64). Ayrıca Ezidilerin dağınık şekilde yaşamaları ve kapalı bir toplum yapısına sahip olmaları kendilerine özgü inanç biçimleri ile ilişkilendirilebilir.

Ezidiler, inançlarına olan bağlılıkları nedeniyle 10. yüzyılın başından beri süregelen baskı ve saldırılara maruz kalmış, İslamiyet'i kabul etmedikleri gerekçesiyle öldürülmüşlerdir (Özcan, 2015: 176). Ezidiler için kutsal bir yere sahip olan Şengal bölgesinde yaşanan ölümler ve geriye kalanların tanık oldukları ya da duydukları şiddet olayları hafızalarında unutulmayacak izler bırakmış ve bu durum, onları bölgeden zorunlu bir şekilde göç etmeye zorlamıştır. Zorunlu göçün Ezidilerde yol açtığı etkiler ve göç ettikleri bölgede yaşadıkları sorunlar bu bağlamda değerlendirilmelidir.

4. Ezidilerin Uyum Sürecine İlişkin Bulgular

Bu bölümde saha çalışması verilerinden hareketle, katılımcıların sosyo-ekonomik özellikleri, uyum sürecindeki deneyimleri analiz edilecektir. Araştırma sürecinde elde edilen veriler; sosyo-ekonomik profil, Türkiye'de Ezidilerin uyum süreci ve göç ettikleri ülke olan Türkiye'ye yönelik algıları başlıkları altında ele alınacaktır. Sosyo-ekonomik özelliklerin ele alındığı ilk bölümde katılımcıların yaş, cinsiyet, medeni hal, eğitim durumları ve ekonomik durumları değerlendirilecektir. İkinci alt bölümde ise Ezidilerin Türkiye'de uyum konusunda yaşadıkları deneyimlere yer verilecektir. Üçüncü ve son alt bölümde ise Ezidilerin, kendi yaşamlarını devam ettirebilmek açısından Türkiye'ye yönelik nasıl bir algıya sahip oldukları ortaya çıkarılmaya çalışılacaktır.

4.1. Sosyo-Ekonomik Profil

Araştırmada göçten etkilenme biçimleri eşit cinsiyet dağılımı gözetilerek incelenmeye çalışılmıştır. Bu nedenle görüşmeye katılan kişilerin % 50'si kadın, % 50'si ise erkeklerden oluşturulmuştur. Yaş dağılımları 18 ile 69 arasında değişmektedir. Kadınlarda yaş ortalaması 33,6 erkeklerde ise 35,5 olmak üzere katılımcıların toplam yaş ortalaması 34,55'tir. Kadınların % 80'i, erkeklerin ise % 60'ı evlidir. Bekârların daha az olduğu göze çarpmaktadır. Katılımcıların Şengal ve

çevresindeki köylerde doğduğu ve hepsinin yaşamlarına doğdukları yerde devam ettikleri bilgisi, saha verilerinden elde edilen bilgiler arasındadır. Şengal merkezde yaşayanların köylerde yaşayanlara oranla okuma oranlarının daha yüksek olduğu sonucu göze çarpmaktadır. Kadın ve erkeklerin % 40'ı okula hiç gitmemiştir. Okula hiç gitmeyenlerin % 75'i ise kadınlardan oluşmaktadır. Meslek sahibi olan kişi sayısının az olduğu ve kadınların hiçbirinin çalışmadığı ortaya çıkmaktadır. Çalışma durumlarına baktığımızda % 35'i çiftçi ya da taşeron işçidir. Geri kalanının ise herhangi bir mesleği yoktur. Çiftçilik yapan katılımcıların hepsi yaşamlarını Şengal'in köylerinde sürdürmüştür. Hepsinin anadili Kürtçedir. Eğitim seviyesi olarak daha alt basamaklar olan okuma yazması olmayan, okuryazar olan ve ilkökul mezunu olan katılımcıların oranı % 75'tir. Sonuçlar eğitim seviyesinin düşük seyrettiğini göstermektedir. Lise terk ve mezun oranı % 20'dir. Bu oranın % 75'i ise işsizdir. Katılımcıların sosyo-ekonomik profilleri Tablo 1'de sunulmuştur.

Tablo 1. Sosyo-Ekonomik Bulgular

| Katılımcı | Yaş | Cinsiyet | Doğum Yeri | Medeni Durumu | Eğitim Durumu | Mesleği |
|-----------|-----|----------|----------------|---------------|---------------|---------|
| 1 | 32 | Erkek | Xanasor/Şengal | Bekâr | Yok | Çiftçi |
| 2 | 22 | Kadın | Sinuni/Şengal | Bekâr | İlkokul | Yok |
| 3 | 64 | Erkek | Xanasor/Şengal | Evli | Okuryazar | Çiftçi |
| 4 | 30 | Kadın | Xanasor/Şengal | Evli | Yok | Yok |
| 5 | 69 | Erkek | Xanasor/Şengal | Evli | Yok | Çiftçi |
| 6 | 23 | Kadın | Şengal | Evli | Ortaokul | Yok |
| 7 | 24 | Kadın | Şengal | Bekâr | Lise | Yok |
| 8 | 34 | Erkek | Xanasor/Şengal | Evli | İlkokul | İşçi |
| 9 | 33 | Erkek | Digore/Şengal | Evli | İlkokul | Çiftçi |
| 10 | 32 | Kadın | Şengal | Evli | Yok | Yok |
| 11 | 37 | Kadın | Xanasor/Şengal | Evli | Yok | Yok |
| 12 | 53 | Kadın | Şengal | Evli | Yok | Yok |
| 13 | 18 | Erkek | Şengal | Bekâr | Lise | Yok |
| 14 | 26 | Kadın | Xanasor/Şengal | Evli | İlkokul | Yok |
| 15 | 31 | Erkek | Şengal | Evli | İlkokul | Yok |
| 16 | 30 | Erkek | Xanasor/Şengal | Evli | İlkokul | Çiftçi |
| 17 | 61 | Kadın | Xanasor/Şengal | Evli | Yok | Yok |
| 18 | 23 | Erkek | Şengal | Bekâr | Lise terk | İşçi |
| 19 | 21 | Erkek | Xanasor/Şengal | Bekâr | Lise terk | Yok |
| 20 | 28 | Kadın | Şengal | Evli | Yok | Yok |

Tablo 1'de görüldüğü gibi görüşme yapılan Iraklı Ezidiler sosyo-ekonomik düzey açısından alt sınıfa mensupturlar. Araştırmanın AFAD kampında yaşayan göçmenlerle yapılması, burada göz önünde bulundurulması gereken önemli bir noktadır. Araştırma Ezidilerin göç ediş tarihlerinden uzun bir süre sonra yapılmıştır. Yüksek ekonomik seviyeye sahip kişilerin kendi imkânları ile daha

önceki tarihlerde Batı ülkelerine göç ettiği düşünülürse araştırmanın yapıldığı dönemdeki zorunlu göçün sonuçları etkilediği düşünülmektedir.

4.2. Uyum Engelleyen Unsurlar

Araştırmanın amacı olan Ezidilerin uyum süreçlerinin analizi bu bölümde yer almaktadır. Ezidilerin Türkiye’de yaşadıkları süre içerisinde edindikleri deneyimler, uyum süreçlerini ve Ezidilerin Türkiye’ye yönelik algılarını doğrudan etkilemektedir. Bundan dolayı Ezidilerin Türkiye’de edindikleri deneyimler araştırmanın önemli bir kısmını oluşturmaktadır.

Saha çalışmasından elde edilen veriler ise daha çok Ezidilerin yaşadıkları göç ile birlikte Türkiye’de uyum süreçlerini etkileyecek bir takım olumsuzluklar yaşadıklarını göstermektedir. Bunlar Türkiye’ye uyum sürecini engelleyen unsurlar olarak kamp koşulları, eğitim ve sağlık hizmetlerine erişim ve istihdam başlıkları altında analiz edilecektir.

4.2.1. Kamp Koşulları

Katılımcılar kamp koşullarına bağlı olarak yaşadıkları sorunları dile getirmişlerdir. Görüşmelerde en büyük problemi, kamp kurallarına bağlı olarak hayatlarına devam etmek zorunda olmaları biçiminde ifade etmişlerdir. Ayrıca kampın toplumdan soyutlanmış olması, kampta yaşayan insanların kamp dışına çıkıp kendilerine başka bir hayat kurma seçeneğine sahip olmamaları uyum sürecini daha da zorlaştırmaktadır.

Kampta yiyip içip uyuyoruz. Zor bir hayat bu. Hayvan gibiyiz. Yapacağımız bir iş yok (E, 34, Lise, İşçi, İki yıldır Türkiye’de).

Kampta sosyal bir hayatın olmamasına bağlı olarak yaşadığı sorunları ifade eden bu katılımcı, kamp yönetiminin çalışma izni vermediğini, bu nedenle her gününün kampta hiçbir şey yapmadan geçirmek zorunda olduğunu ve buna bağlı olarak sorunlar yaşadığını ifade etmiştir.

Kamp izin vermezse hastaneye bile gidemiyorum. İki hafta önce ilaçlarım bitmişti. O gün hastaneye gidemedim. Bir gün önceden haber vermek gerekiyormuş. Ben fark etmemişim ilacımın bittiğini ne yapayım. Ne yaptım izin vermediler. Araba dolu dediler, gidemedim (K, 61, Evli, Okur-yazar, Çalışmıyor, Üç yıldır Türkiye’de).

İzin almadan kamp dışına çıkamıyor olmalarını dile getiren bu katılımcı kuralların sert olduğundan şikâyet etmektedir:

Kampta bize kişi başı verdikleri aylık para 100 lira. Biz bununla yemek alıyoruz, tüp alıyoruz, giyecek alıyoruz. Her şeyimiz bu paradır. Hasta olan ilacını alamıyor. Devlet ilaç paramızı ödemiyor. Mecbur biz bu parayla her şeyimizi alıyoruz. Ben de Irak’a gittim. Orada devlet bize 700 lira yardım parası veriyor. Gittim o parayı aldım geldim. O zaman Diyarbakır kampında kalıyordum. Gidip gelince bir şey olmuyordu.

Şimdi gitsem beni kampa almazlar (E, 69, Evli, Okur-yazar, Çalışmıyor, Üç yıldır Türkiye’de).

Bu görüşmede kampın kuralları gereği ülkesine geri dönen kişilerin bir daha asla kampa geri alınmadığı öğrenilmiştir. Ayrıca Irak hükümetinin ihtiyaç sahibi bireylere aylık ödemiş olduğu maaştan tüm görüşmecilerin yararlandığı bilgisi edinilmiştir. Devletin ödediği maaş için ülkesine gidip geri dönen Ezidiler, sınır geçişlerinde ve ülkelerinde yaşayabilecekleri birçok sorunu göze aldıklarını, parasızlık yüzünden çaresiz olduklarını dile getirmişlerdir.

Kampta tüpçü var market var ama pahalıdır. Oradan almak zorundayız. Dışarı çıkamıyoruz ki ucuz yiyecek alalım. Hastaneye gideceksem eğer çantama yiyecek dolduruyorum. Yasak ama başka çare mi var? (E, 30, Evli, İlkokul, Çalışmıyor, Bir yıldır Türkiye’de).

Kampta bulunan satış yerlerinin dışarıdaki fiyatlara oranla daha pahalı olduğunu dile getiren katılımcılar ekonomik koşullar nedeniyle Türkiye’de yaşadıkları sorunları ifade etmişlerdir. Yaşanan birtakım ekonomik sıkıntılar, kampta yaşayanların Türkiye’ye yönelik algılarını etkilemektedir. Ayrıca kamp koşullarında yaşadıkları coğrafya ile bütünleşmelerinin pek mümkün olmadığı görülmektedir.

4.2.2. Eğitim ve Sağlık Hizmetleri

Yaşanılan coğrafyada insanların eğitim ve sağlık hizmetlerinden faydalanabilmeleri, yaşam kalitelerini arttırabilmeleri açısından önemlidir. Saha çalışmasında elde edilen verilerden anlaşılan, kamp koşullarında kendilerine sunulan eğitim ve sağlık hizmetlerinin beklentilerini karşılamadığı yönündedir. Türkiye’ye gelen Ezidilerin, Suriyelilerden farklı bir statüde bulunması, onların kamplardaki yaşam standardını ve aldıkları hizmeti de etkilemektedir.

Liseye gidiyordum. Okuyacaktım. Şimdi eğitimim yarıda kaldı. Burada beni küçük sınıflara veriyorlar. Küçücük çocuklarla aynı sınıfta oku diyorlar (E, 21, Bekar, Lise terk, Üç yıldır Türkiye’de).

Irak’taki eğitim sisteminin Türkiye’den farklı olmasına bağlı olarak yaşadığı sıkıntıyı dile getiren bu katılımcı, kampta kendisi gibi yaşı büyük olduğu için okumaya devam edemeyen birçok kişinin olduğunu ifade etmiştir. Bu durum göçmenlerin kamp içerisinde eğitim hizmetlerinde yaşadıkları sıkıntıyı örneklemektedir.

Kanserim. Tedavim Türkiye’de çok pahalıdır. Üniversite hastanesine gitmen gerek dediler bana. Dicle Üniversitesine gittim. Orada da dediler ki para vermen gerekiyor. Suriyeliler bedava gidiyor biz niye gidemiyoruz? Ben nereden bulayım parayı? Köyümde yediğim belliydi. Şimdi ne yiyoruz belli değil. Tedavi olmak istiyorum (E, 64, Evli, Okur-yazar, Bir yıldır Türkiye’de).

64 yaşında olan bu katılımcı, görüşmede üniversite hastanelerinden ücretsiz bir şekilde yararlanamadığını ve kamp koşullarının sağlığını kötü etkilediğini ifade etmiştir. Türkiye’de Geçici Koruma kapsamında bulunan Suriyeliler sağlık hizmetlerinden ücretsiz bir şekilde yararlanabilmektedir. Türkiye tarafından verilen geçici koruma statüsüne bağlı olarak devlet Suriyeli mültecilerin eğitim, sağlık ve sosyal yardım gibi ihtiyaçlarını karşılamaktadır. Ancak Uluslararası Koruma kapsamındaki Iraklıların eğitim, sağlık ve sosyal yardım gibi ihtiyaçlarının karşılanması kamp koşulları içerisinde uluslararası anlaşmalar çerçevesinde gerçekleştirilmektedir.

4.2.3. İstihdam

Mültecilerin geldikleri yerde bir iş bulup çalışabilmeleri, göçte karşılaştıkları uyum sorunlarını azaltan bir unsurdur. Saha verileri de bunu doğrulamaktadır. Kamp koşullarında, Ezidilerin dışarı çıkıp dışarıdaki hayata dahil olamamaları sadece ekonomik anlamda değil sosyo-kültürel anlamda da bir uyum ve alışma sorununu beraberinde getirmektedir. Kamp şartları içerisinde yaşamlarını devam ettirmek zorunda olmaları geleceğe dair umutlarını da kırmakta ve başka bir coğrafyaya giderek yaşama isteklerini arttırmaktadır.

Saha çalışmasından elde edilen veriler, Ezidilerin kampta yaşamak zorunda olmalarının kamp dışında yeni bir yaşam kurma imkanını engellediğini göstermektedir. Katılımcılar kamp dışına çıkıp, kendilerine yeni bir hayat kurma arzusuna sahip olmalarına rağmen bunu gerçekleştirememelerinin en büyük nedeni olarak istihdam sorununu görmekteirler:

Köyümüzde toprak vardı. Bizim toprağımızdı. Ekiyorduk. Ne ektiyssek onu yiyorduk. İki çocuğum var. Hepimiz geçinip gidiyorduk. Şimdi ne toprağım var ne işim (E, 33, İlkokul, Evli, Üç yıldır Türkiye’de).

Kendi ülkesinde çiftçilik yapan 33 yaşındaki bu katılımcı Türkiye’de iş bulmanın çok zor olduğunu ifade etmiştir.

Babamı kampa almıyorlar. Irak’a gitti. Bir daha geri gelemedi. Gelirse kampa almayacaklarını söylediler çünkü. Benim babam yaşlı ve hasta. Irak’ta ona bakacak kimse yok. Ona bakmak için çalışmak para kazanmak ev tutmak istiyorum. Gördüğüm bütün inşaatlara gittim. Kimse bana iş vermiyor (E, 32, Okur-yazar değil, Bekar, Üç yıldır Türkiye’de).

Kampta yaşadıkları müddetçe çalışma izni alamayacağını bilen bu katılımcı kamptan çıkmayı göze alarak iş bulmaya çalıştığını ancak yapmış olduğu her denemenin olumsuz sonuçlandığını ifade etmiştir. Ayrıca kamptan çıkamama durumu, istihdam edilememe sorunlarını da beraberinde getirmektedir. Ekonomik anlamda yaşadıkları yerin sektörüne dahil olamayan Ezidilerin bu durumu, uyum sorunlarını daha da büyütmektedir.

4.3. Batıya Göç Etme İsteğinin Nedenleri

Katılımcıların Türkiye’de yaşadıkları sorunlara yönelik vermiş oldukları cevaplara ilişkin görüşmeler, büyük oranda yaşamlarına Türkiye’de devam etmek istemedikleri yönünde ilerlemiştir. “Batı ülkelerinden birine yerleşmek istiyor musunuz?” sorusuna ise tüm katılımcılar evet cevabını vermiştir. Türkiye’de yaşamak istememeleri ve batıya yönelik göç istekleri ise inançları ve yaşadıkları şiddet olayları nedeniyle korku hissetmeleriyle açıklanmıştır. Bu bölümde inanç ve korku başlıkları altında batı ülkelerine göç etme nedenleri açıklanmaya çalışılacaktır.

4.3.1. İnanç

Saha çalışmasından elde edilen veriler, Ezidilerin kendine has inançları ve ibadetlerini gerçekleştirme biçimleri gereği bazı problemler yaşadıklarını ortaya koymaktadır. İnançlarına bağlı olarak kapalı bir toplum yapısına sahip olan Ezidiler, bu farklılıklarından dolayı Türkiye’de yaşamak istemediklerini ifade etmektedir. Suriye’den ve Irak’tan gelen Müslüman göçmenlerden farklı olarak daha sınırlı bir alanda ve daha kontrollü bir şekilde yaşayan Ezidiler buna bağlı olarak bir takım sorunlarla karşılaşmaktadır.

İnancımız kültürümüz buradakilerden çok farklı. Bizim dinimizi sevmiyorlar. Çocuklarım evlenme yaşına geldiklerinde ne olacak bilmiyorum (K, 30, Okur-yazar değil, Evli, K. 4).

30 yaşında olan bu katılımcının 5 çocuğu var. Çocukları henüz küçük olmalarına rağmen onların evlenecekleri zamanı düşünerek soyunun devamına yönelik kaygı yaşadığı gözlenmiştir. Ezidilerin sadece başka bir Ezidi ile evlendiğini söyleyen bu kişi inanç ve kültür farkını dile getirmiştir. Kapalı toplum yapılarını örnekleyen bu açıklama inançları gereği Türkiye’de yaşamlarının zorluklarını göstermektedir.

Şengal’de çoluk çocuk demeden hepimizi öldürmeye çalıştılar. Biz kaçabildik. Kızlarımızı kaçırdılar. Hepisini Daesh kaçırdı. Onları parayla satıyorlar. Zorla Müslüman yapmaya çalışıyorlar. Burası Müslüman bir ülke. Daesh buraya da gelip bizi bulacak biliyorum. Avrupa’ya gidersek bizi bulamazlar. Orada Müslüman olmayan çok kişi var. Oraya saldırmış olsalardı çoktan yaparlardı. Almanya’da akrabalarımız var. Onlarla internetten görüşüyoruz. Bizim gibi sorunlar yaşamıyorlar (K, 26, Okur-yazar değil, Evli, Bir yıldır Türkiye’de).

Ezidilerin zorla Müslüman olmaları için IŞİD’in kendilerine saldırdığını ve Türkiye’de de her an saldırabileceği korkusu hissettiğini ifade eden bu katılımcı, Türkiye’de bu nedenle yaşamak istemediğini ifade etmiştir. Batı ülkelerinde ise güvenli bir şekilde yaşayacaklarına inanmaktadır. Avrupa’ya giden akrabalarının iyi şartlarda yaşadığını aktarmıştır. Müslüman çoğunluğu olmayan bir coğrafyada yaşamak istemesi nedeniyle Türkiye’den gitme nedenlerini açıklamıştır.

Kampta yaşayan Ezidilerin Türkiye'ye geçici süre ile yerleşmiş olmaları, ayrıca kendi etnik kimliklerini devam ettirme konusundaki beklentileri Avrupa'ya gitme nedenleri arasındadır. Ayrıca Avrupa'daki akrabalarının sahip olduğu yaşam koşulları da Ezidilerin Batıya göç etme isteklerini arttırmaktadır.

4.3.2. Korku

Yapılan görüşmelerin büyük bir çoğunluğunda katılımcılar, yaşadıkları savaş ve şiddet olayları nedeniyle büyük korku duyduklarını dile getirmiştir. Coğrafi olarak Türkiye'nin Irak'a yakın olması nedeniyle burada kendilerini güvende hissetmediklerini ve daha uzak bir ülkeye gitmek istediklerini ifade etmişlerdir. Yaşadıkları travmanın izlerini halen taşıdıklarını ve hiç unutamayacaklarını görüşmelerde şu şekilde aktarmışlardır:

Daeş evimize saldırdığında her yeri yaktı. Kolum yandı izi var (kolundaki izi gösteriyor). Bu izi hep taşıyacağım. Her baktığımda evimin nasıl yandığı gözümün önüne geliyor' (K, 32, Okur-yazar, Evli, Bir yıldır Türkiye'de).

Yaşamış olduğu olayları anlatırken katılımcının gözyaşlarını tutamadığı gözlenmiştir. Tek isteğinin ise bir Avrupa ülkesine yerleşmek olduğunu eklemiştir. Ailesi ile mutlu ve huzurlu bir hayatın tek yolunun bu olduğunu ifade etmiştir.

Babam yaşadıklarından sonra ağır bir hastalık geçirdi. Beyin kanaması dediler. Şuan hafıza kaybı yaşıyor. Kim olduğumuzu nereden geldiğimizi unuttu. Ben de unutmak isterdim yaşadığımız tüm kötülükleri ama kim olduğumuzu unutmaktan çok korkuyorum (E, 34, Lise, Evli, İki yıldır Türkiye'de).

Hafızalarına yerleşmiş olan savaşın izlerini silmek isteyen bu katılımcı aynı zamanda nereden geldiğini kim olduğunu unutmaktan korktuğunu ifade ederken ağlamıştır.

Şengal'de yaşadığımız zamanlar köylerden gelip bizi kaçıyorlardı. Sonra da şu kadar para getir şuraya gel diyorlardı. Bir akrabamız parayı bulamadığı için kardeşini öldürdüler (K, 22, İlkokul Terk, Bekar, Bir yıldır Türkiye'de).

Yaşadıkları korkunun Şengal'de buldukları zamandan beri var olduğunu örnekleyen bu görüşmede katılımcı, Ezidi olmalarından dolayı yaşamları boyunca baskı gördüklerini anlatmıştır. Katılımcıların büyük çoğunluğu ülkelerine geri dönmek istemediklerini, geri döndükleri zaman öldürüleceklerini, IŞİD saldırılarından korktuklarını ifade etmişlerdir. IŞİD'in yaptıklarını soykırım, ferman ve vahşet ile ifade etmişlerdir. Bu da yaşadıkları korkuyu açıklayabilmektedir. Katılımcıların tümü batı ülkelerinden birine yerleşmek istediğini dile getirmiştir. Bu ülkelerde inançlarına yönelik tehdit unsurunun nispeten daha az olması, sosyal devlet anlayışı ve istihdam olanakları gerekçeleri ile batı ülkelerinde yaşama nedenlerini açıklamışlardır.

Yaşadıkları korku ve şiddet Ezidileri daha güvenli bir coğrafyaya göç etmeye yönlendirmektedir. Bu durum sadece Ezidilere değil, Irak'ta farklı etnik unsurlara yönelik IŞİD eliyle uygulanan yerinden etme politikalarına bağlı olarak okunabilir. Ezidilerin birçoğu yerinden edilme nedenlerini inançlarıyla ilişkilendirmektedir. Yerinden etmeye dayalı şiddet olayları ise şiddetten kaçan insanların mümkün olduğu kadar ülkelerinden uzaklaşmaları sonucunu doğurmaktadır.

Almanya, Avusturalya, Kanada gibi ülkelerde daha güvende olacaklarına yönelik algı, Türkiye'yi geçici bir göç merkezi olarak görmelerine neden olmaktadır. Türkiye'de belli süreliğine yaşayacaklarını düşünerek gelen Ezidiler, Türkiye'de yaşamını devam ettirmek, Türkiye'de kendine bir yeni bir yaşam kurmak amacını taşıyamamaktadır. Bununla birlikte Ezidilerin Batı ülkelerine göç ederek yeni bir yaşam kurma amacında oldukları sonucuna varılabilir.

Sonuç

Bu çalışmada Irak'tan zorunlu olarak Türkiye'ye göç eden Ezidilerin uyumunu engelleyen unsurlar ve Batı ülkelerine göç etme nedenlerinin sosyo-ekonomik ve kültürel analizi yapılmaya çalışılmıştır. Bu anlamda zorunlu göç ve Batı ülkelerine göçebilmek adına transit ülke konumundaki Türkiye algısı önem taşımaktadır. Çalışma verilerinden Ezidi göçmenlerin Türkiye'yi geçici bir yerleşim yeri ve Batı ülkelerine ulaşılabilir bir coğrafya olarak algılamalarının uyum sürecini etkilediği ortaya çıkmaktadır.

Göç türleri içerisinde zorunlu göç, göç edenler açısından uyumun daha zor gerçekleştiği bir türdür. Ezidi zorunlu göçü de buna bağlı olarak uyum sürecinde zorluklarla karşılaşmaktadır. Öncelikle Türkiye'nin geçici bir yerleşim yeri olarak algılanıyor olması bu süreci daha da zorlaştırmaktadır. Ağustos 2014 tarihinde Irak'ın Şengal Bölgesi'nde başlayan savaş ve şiddet olaylarının Ezidileri kitlesel boyutta zorunlu göçe maruz bırakmasıyla Ezidiler coğrafi anlamda kendilerine en yakın ülke olan Türkiye'yi seçmişlerdir. Bu yakınlığın ise coğrafi olanın ötesine geçmediği araştırma süresinde de ortaya çıkmıştır. Sınır komşusu olması sebebiyle Ezidiler Türkiye'ye sığınmıştır. Saha çalışmasından elde edilen veriler Türkiye'ye gelmenin geçici bir çözüm olduğunu göstermektedir. Batı ülkelerine gitmek isteyen bu göçmenler Türkiye'yi bu geçiş sürecinde bir basamak olarak görmektedir.

Saha çalışması esnasında Ezidilerin Türkiye'ye uyum sağlayamamalarında kampta yaşamlarını sürdürmek zorunda olmaları gerçeği karşımıza çıkmaktadır. Kampta yaşamak zorunda olmaları ise kamp dışında çalışma imkânı bulamamalarına bu nedenle yerleşik düzene geçememelerine yol açmaktadır. Yapılan görüşmelerde Ezidi olmaları nedeniyle kendilerine çalışma fırsatı verilmediği, inançlarının çalışıp para kazanmada önemli bir engel oluşturduğu sonucu ortaya çıkmaktadır.

Kampta yaşamak kendi içlerine kapalı bir toplumsal yapıyı devam ettirmelerine neden olmaktadır. Kamp koşulları dışına çıkamadıkları için uyum sürecine dahil olamamaktadırlar. Uyum sürecinde göç edilen toplumla karşılaşma/etkileşim alanlarının olması önemli bir etkidir. Ezidi göçünde ise bu karşılaşma alanlarının olmadığı görülmektedir.

Iraklı Ezidilerin uluslararası koruma kapsamında olmalarına bağlı olarak eğitim ve sağlık hizmetlerinden yararlanma şekilleri, kamp koşullarında ortaya çıkan aksaklıklar, Ezidilerin Türkiye’de karşılaştıkları sorunlar olarak araştırma verilerinden ortaya çıkmıştır. Sağlık muayenelerinde ciddi sağlık problemleri olan kişilerin devlet hastanelerinden üniversite hastanelerine sevk edilmesi durumunda üniversite hastanelerinde ücretsiz muayene olamamaları verilen örnekler arasındadır. Kampta aylık olarak verilen ücret ile temel ihtiyaçlarını karşılayamadıklarını, hasta olanların ilaçlarını bile alamadıklarını söyleyerek ekonomik olarak yaşadıkları zorlukları uyum sürecinde karşılaştıkları sorunlar olarak ifade etmişlerdir.

Ezidilerin zorunluluk nedeniyle göç ettikleri göz önünde bulundurulduğunda Türkiye’ye çalışma amacıyla ya da hayat standartlarını iyileştirmek üzere göç edenlerden farklı oldukları tekrar belirtilmelidir. Nitekim saha çalışması esnasında hayatta kalabilmek, ölmemek, IŞİD’in esiri olmamak için göç ettiklerini dile getirmişlerdir. Dolayısıyla yaşadıkları korku ve yaşam mücadelesi Ezidileri isteseler de istemeseler de kaçınılmaz bir şekilde başka coğrafyalara sürüklemiştir.

Sonuç olarak bu çalışmadan birtakım çıkarsamalar yapmak mümkündür. Zorunlu bir şekilde yerlerinden edilen Ezidi göçmenlerin Türkiye’yi bir geçiş basamağı olarak görüyor olması uyumu olumsuz yönde etkilemektedir. Uyum sorunlarının nedenlerini sadece Türkiye’yi üçüncü ülkeye geçiş basamağı olarak görmeye bağlamak ve bunu zorunlu göç bağlamında yorumlamak elbette konuyu eksik bırakacaktır. Bununla birlikte, Ezidilerin inanç biçimleri ve sosyo-kültürel farklılıkları Türkiye’ye uyum süreçlerini olumsuz etkilemektedir.

Kaynakça

- Adsay, F. (2014). *Yezidi Kadınlar, Kültürel Sınırların Edilgen Taşıyıcıları* (1.bs.). İstanbul: Avesta.
- ASAM, Rapor. (2016). “*Kayıt Birimi 2016*”. <http://intranet.sgdd.info/Sayfa.aspx?MenuID=2151&ParentMenuID=2144>. Erişim Tarihi 20 Mayıs 2017.
- Biltisi, Ş. (2013). *Şerefname. Kürt Tarihi, I. Cilt* (1.bs.). İstanbul: Nubihar.
- Demir, G. (2008). *Kentle Bütünleşen ve Bütünleş(e)meyen Göçmenlerin Sosyal, Ekonomik ve Kültürel Farklılıkları Işığında Kentle Bütünleşme Süreci*. Yayınlanmamış TUBİTAK Araştırma Projesi (Proje No: 106K124 Projenin Başlangıç ve Bitiş Tarihleri: 01 Eylül 2007-01 Kasım 2007).

- Diken, B. (2007). "Göç; Eleştiri ve Politika Ötesi". *Köklere ve Yollar; Türkiye'de Göç Süreçleri*. İçinde. (Derl. A. Kaya: B.Şahin). ss. 41-61, İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Dinç, N.K. (2017). *Ezidilerin 73. Fermanı Şengal Soykırımı (1.bs.)*. İstanbul: Zan Vakfı.
- Emiroğlu, K. ve Aydın, S. (2003). "Göç", *Antropoloji Sözlüğü (1.bs.)*. Ankara: Bilim ve Sanat.
- Emmez, B. C. (2015). *Batman Ezidilerinin Defin Pratikleri Üzerine Etnografik Değerlendirmeler*. *Antropoloji Dergisi*, 29, ss. 163-178.
- Erdoğan, Ş. ve Deligöz, E. (2015). "Irak Şam İslam Devleti (İŞİD): Gücü ve Geleceği". *Savunma Bilimleri Dergisi*, 14 (1), ss. 5-37.
- GOC. (2017). "Uluslararası Koruma Çeşitleri". http://www.goc.gov.tr/icerik3/uluslararasi-koruma-cesitleri_409_546_548. Erişim Tarihi 05 Mayıs 2017.
- GK. (2017). "Geçici Koruma". http://www.goc.gov.tr/icerik6/gecici-koruma_363_378_4713_icerik. Erişim Tarihi 21 Mayıs 2017.
- Guest, J. S. (2012). *Yezidilerin Tarihi Meleke Tawus ve MıshefaReş'in İzinde*. Çeviren: İ. Bingöl. İstanbul: Avesta.
- İçduygu, A. ve Ünalın, T. (1998). "Türkiye'de İç Göç: Sorunsal Alanları ve Araştırma Yöntemleri". *Türkiye'de İç Göç: Sorunsal Alanları ve Araştırma Yöntemleri Konferansı*. İstanbul: Türkiye Ekonomik ve Toplumsal Tarih Vakfı.
- Marshall, G. (1999). "Göç". *Sosyoloji Sözlüğü*. (O. Akınhay ve D. Kömürçü, Çev.) Ankara: Bilim ve Sanat.
- Matara, B. (2007). "Kuzey-Güney Göç Örneğinde Göç Olgusu". *IV. Kültür Araştırmaları Sempozyumu*. Işık Üniversitesi, İstanbul, 15-17 Eylül 2007.
- Özcan, M. (2015). *Güneşin Çocukları Ezidiler (1.bs.)*. Diyarbakır: Aram.
- Özkarslı, F. (2014). *Suriye'den Türkiye'ye Göç ve Suriyelilerin Enformel İstihdamı (Mardin Örneği)*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Mardin Artuklu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Mardin.
- Petersen, W. (1958). "A General Typology of Migration". *American Sociological Review*, V. 23, No: 3, Jun 1958, pp, 256-266.
- Sayın, Y.; Usanmaz, A.; Aslangiri, F. (2016). "Uluslararası Göç Olgusu ve Yol Açtığı Etkiler: Suriye Göçü Örneği". *KMÜ Sosyal ve Ekonomik Araştırmaları Dergisi* 18 (31): 1-13, 2016.
- Süvari, Ç. C. (2013). *Ezidiler Etnodinsel Bir İnanç Olarak Ezidilik (1.bs.)*. Ankara: Ütopya.
- Tümertekin, E.; Özgüç, N. (1998). *Değişme, Kültür ve Sosyal Çözülme (1.bs.)*. İstanbul: Çantay.
- UNAMI/OHCHR. (2014). "Report on the Protection of Civilians in Armed Conflict in Iraq:6" July-10 September 2014. http://www.ohchr.org/Documents/Countries/IQ/UNAMI_OHCHR_POC_Report_FINAL_6July_10September2014.pdf. Erişim Tarihi 30 Mayıs 2017.

- UN Report. (2014). “The Islamic State in Iraq and Levant and the Al-Nusra Front for the people of the Levant: Report and recommendations submitted pursuant to resolution 2170.”
http://www.un.org/en/ga/search/view_doc.asp?symbol=S/2014/815. Erişim Tarihi: 30 Mayıs 2017.
- UNHCR. (2011). “İltica, Uluslararası Göç ve Vatansızlık: Kuram, Gözlem ve Politika”.
<http://www.unhcr.org/turkey/uploads/root/indekiler.pdf>. Erişim Tarihi: 18 Mayıs 2017.
- UK. (2017). “Uluslararası Koruma”a. http://www.goc.gov.tr/icerik6/uluslararası-koruma_363_378_4712_icerik. Erişim Tarihi: 21 Mayıs 2017.
- YÜCEDAÇ, İ. (2016). ““Habitus”tan “Mutatlaştırma”ya Toplumsalın İnşâsı”. SDÜ Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi, Nisan 2016, S. 37, ss. 111-133.

Yapısökümün Çifte Buyruğu: Kimlik/Farklılık ve ‘Versus Krizi’

Fırat MOLLAERⁱ

*Çifte ve çelişkili bir buyruk var...
Bugün sorumluluk, birbiriyle çelişkili bu iki buyruğun
ikisine de yüz çevirmemek olarak görünüyor...
Jacques Derrida*

*Demek ki, ne mutlak sabitlik ne de mutlak
sabit-olmayış olanaklıdır.
Ernesto Laclau&Chantal Mouffe*

*Kimlik yürürlükten kaldırma ve ortaya çıkma arasında
‘üzeri çizilerek’ faaliyet gösteren türde bir kavramdır; geleneksel olarak
düşünülemez, fakat o olmaksızın belli anahtar sorunların kesinlikle
düşünülemediği bir fikir... Kimlik kavramı, burada bundan dolayı özcü değil,
fakat stratejik ve konumsal bir kavram olarak konuşlandırılmaktadır.
Stuart Hall*

Öz: Bu makale, Derrida'nın “yapısöküm”ünü bir politik strateji olarak okumayı öneriyor. Bunu yaparken yapısökümün çağdaş kimlik ve tanınma mücadeleleri tartışmalarına müdahalesini ortaya çıkarmaya çalışıyor.

Anahtar Kelimeler: Jacques Derrida, yapısöküm, özdeşlik, kimlik, farklılık.



The Double Imperative of Deconstruction: Identity/Difference and ‘A Crisis of Versus’

Abstract: This article offers to read “deconstruction” as a political strategy. By doing so, it tries to reveal the effects of deconstruction to contemporary identity debate and struggle for recognition.

Keywords: Jacques Derrida, deconstruction, identity, difference.

ⁱ Yrd. Doç. Dr., Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Siyasal Bilgiler Fakültesi, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi, firatmollaer@gmail.com.

Yapısökümü Politik Strateji Olarak Okumak

Yapısökümü politik bir strateji olarak düşünmenin en iyi yolu onun çağdaş kimlik ve tanınma mücadelesi tartışmalarına ‘kimlik modeli’ni aşındırmaya yönelik ‘dönüşümcü’ bir strateji olarak dahil olduğu anı hatırlamaktır. Keza Derrida felsefesinin diğer ‘kavram’ları, hem kimlik/farklılık bağlamı hem de *Avrupalı-olmayan kendisine özdeş Batılı kimliği aşındırma denemeleri* açısından üretken teorik araçlar sağlar. Derrida, Avrupalı kimliğinin ‘zâten daima’ Avrupalı-olmayan olduğunu son derece etkili bir biçimde ortaya koyar. Burada ‘saf olmama durumuna ilişkin’ çarpıcı bir tez söz konusudur. Bu tez Avrupalı kimliğiyle ilgili olduğu gibi, ‘herhangi bir kimliğin ötekiye gönderme yapmaksızın veya ötekiyle ilişkide bulunmaksızın kendisini (salt) kendisiyle tanımlayabilmesinin imkânsızlığına dair bir tezdır’ (Isin, 2013: 110). Bunu Derrida felsefesinin en önemli kavramlarından biri olan *différance*’ın indirgenemezliği açısından ortaya koymaya çalışacağım. Fakat önce yapısökümün mahiyetini, genel stratejisini, politik imalarını ve bir tanınma politikasına nasıl bir strateji sunabileceğini ele almam gerekiyor.

Fraser, Taylor ve Honneth gibi “tanınma” teorisyenleriyle girdiği çağdaş tanınma teorisi tartışmalarında yaptığı müdahaleyle yapısökümün bir politik strateji olarak yorumlanmasında önemli duraklardan biri haline gelmiştir. Buna göre, farklı boyutlara sahip tanınma politikası, belirli bir açıdan, siyahların ve kadınların doğaları gereği yetersiz oldukları doksasıyla mücadele edecek, başka bir açıdansa yanlış tanınmanın temelindeki ikilikleri sorgulayan bir dönüşümü hazırlayacaktır. Diğer bir deyişle, tanınma politikasının ‘katılım eşitliği’nin ‘öznelerarası koşulu’nu sağlama ögesi kimlikçi karşıtlıklar tarafından oluşturulmuş ‘sembolik düzenin bir tür yeniden yapılanması’ ile tamamlanmalıdır. Bu yorumda yapısökümün politik boyutu bir yandan geleneksel kimlik politikasının özcü eğilimlerinin eleştirisi diğer yandansa geleneksel olmayan bir tanınma politikasının koşullarının hazırlanması olarak geliştirilir (Fraser, 1997; 2005; 2014; Fraser&Honneth, 2003; Mollaer, 2018).

Fraser’ın girişimi, Derrida felsefesini çağdaş siyaset teorisine tercüme etme ve yapısökümün etik-politik sonuçlarını gösterme yönündeki çabalardan biri olarak görülebilir. Öte yandan Derrida felsefesini ultra-postmodern kayıtsızlık, sinizm veya nihilizm felsefesi olarak yorumlayan bir yaklaşım bunun aksini ima eder.¹ Derrida, Mouffe’un derlediği *Yapıbozum ve Pragmatizm*’de (1998) bu konudaki düşüncelerini şöyle özetlemiştir: “Yapıbozum, geleneksel olmadıkları aşikâr yolları ve kodları izlemesi açısından aşırı-siyasileştiricidir; ben yapıbozumun... siyasileşmeyi uyandırdığına, yani siyasal ve demokratik olan hakkında (bize onların içine kapanıp kalmamak için zorunlu mesafeyi vererek)

¹ Kearney’nin sorusu bu yaklaşımı özetleyecek niteliktedir: “Eğer yapısöküm bizi herhangi bir şeyle (kimlikle) tanımlamak, ifade etmek ya da savunmaktan alıkoyuyorsa, bu durumda, biri, ayrımla (*différance*) değil, fakat kayıtsızlıkla (*indifference*), hiç bir şeyin hiç bir şey ya da bir şeyin başka her şey olduğu sonucunu çıkarabilir mi?” (Akt. Dews, 2007: 281)

düşünmemizi sağladığına inanıyorum” (1998: 137).² Derrida felsefesinin Anglo-Amerikan dünyada tanınmasına önemli bir katkı yapan Spivak'ın da (1997) *Gramatoloji*'nin İngilizce tercümesine yazdığı uzun ve açıklayıcı giriş bölümünde yapısökümü bir *strateji* olarak tanımladığını belirtelim.³ Yapısöküm stratejisinin politik boyutu, ikilikler düzenini ortaya koyup bırakan nötr bir strateji olmaması ve ikilikler hiyerarşiyi yansıttığından dönüştürülmesine de yönelmesiyle ilgilidir. Fraser'ın tanınma politikasının farklı boyutlarından biri olarak işe koştuğu dönüşümcü politika da yapısökümün bu özelliğine dayanır.

Derrida felsefesi *yapısöküm* ile paralel okunabilecek zengin bir kavram setiyle geliştiğinden kimlik/farklılık bağlamını izah etmek üzere önce *metafizik* ardından da *ilave* ve *différance*'yi değerlendirebiliriz.⁴ Metafizik ile kastedilen özel olarak mevcudiyet metafiziğidir. Mevcudiyet metafiziği, *hiçbir farklılığa bağlı olmadan mevcut olmayı, yüce bir kökenin dolaylımsız bir biçimde bulunabileceği ve sezgisel ya da rasyonel biçimde kavranabileceği* anlayışını ifade eder. Başka bir deyişle, belli bir anlamda, *içedönüklük paradigmasındaki* (Mollaer, 2018) *içsel farklılıklar ihtiva etmeyen, tutarlı ve kendisine özdeş kimliğin güçlü felsefi geleneğine* işaret etmektedir. Dolayısıyla *sahici başlangıç-köken-varlık* arayışı olarak karşımıza çıkar (Lucy, 2004: 76-79). Bu metafiziğin işleyişinde *hiyerarşi* hüküm sürer. İki taraftan biri diğerine göre merkezî, ilk-sahici ilkedir; diğeri ise yapay bir *ilave* olarak anlaşılır. Örneğin 'beyaz' ve 'erkek' ilk ve temel olan iken 'siyah' ve 'kadin' ilavedir. *Yapısökümün genel stratejisi*, bu ikilikte bir gerilimin süregittiğini, yarım kalmışlığın bulunduğunu, ilave olmaksızın ayrıcalıklı terimin kendisini bütünleyemediğini göstermeyi amaçlar. Derrida'ya göre, 'yapısökümcü bir bakış açısının göstermeye çalıştığı şey' şu şekilde anlaşılmalıdır: “Uzlaşımlar, kurumlar ve konsensüsler, istikrar kazandırma çabaları olduğuna göre, bu onların özünde istikrarsız ve kaotik bir şeye istikrar kazandırmaya çalıştıkları anlamına gelir. Böylece, *istikrar kazandırma çabası, tam da istikrar doğal bir şey olmadığı için zorunlu hale gelir*” (1998: 135). Bu bağlamda, bir kimliğin istikrarından söz ediliyorsa, oldukça başarılı bir biçimde inşa edilmiş bir kimlikten bahsediliyor demektir. Doğal değil, istikrar kazandırılmaya çalışılan bir ilk-sahici ilke söz konusudur. İlave, kendisini özdeş bir biçimde zâten kurmuş *sahici bir içsellik*e dışarıdan yapay olarak eklenen bir şey değildir; o olmaksızın yapının kendi kendisini inşa edemeyeceği kurucu bir unsurdur. İlave o kadar stratejik bir rol üstlenir ki, *Gramatoloji*'de *différance*'ın 'bir başka ismi' olduğu belirtilir. Hattâ Gasché'nin yorumuna daha yakından bakılırsa, 'ilave, *différance*'tan farklı olarak...

² Alıntılanan pasajdaki 'yapıbozum' kelimesi çevirmenin tercihidir. Derrida'nın yapısöküm ve yorumlanması hakkında düşünceleri için ayrıca bkz. (Mortley, 2000: 136-156).

³ Strateji kelimesi, Derrida'nın yapısökümü bir kavram veya yöntem olarak tanımlamaktan kaçınma çabasıyla da uyumlu bir içerik taşır. Bu yüzden metinde genellikle 'strateji'yi tercih ettim. Stratejinin askeri bir terim olması, yapısökümün anti-otoriter tavrıyla bir zıtlık oluşturmasına rağmen kelime aynı zamanda 'konuma göre, koşullara ya da olacak olanlara göre, bir kutba ya da ötekine doğru hareketi' ifade eden bir anlama geldiği için açıklayıcı bir değer de taşır.

⁴ “Bu sözcük, içinde yer değiştirdiği ve daha başka bir sözcükle, örneğin yazı (écriture), iz (trace), ayırım (différance), ek (supplément), ecza (pharmakon), kenar (marge)... vb. gibi belirlenmeye açık olduğu belli bir bağlamda iş görür.” (Derrida, 1999a).

bir farklılığın bir köken gibi tam bir bütünlüğe eklenmesinin yapısal gerekliliği üzerine... daha fazla vurgu yapar' (1997: 206).

Fraser, yapısökümü hem çağdaş tanınma tartışmasındaki Hegelci 'model'in hem de bununla ilişkilendirdiği ana akım çokkültürcülüğün üstesinden gelmek üzere *sembolik düzenin bir tür yeniden yapılanması* olarak seferber ediyordu. Bu yorumlama faaliyeti sembolik düzenin kavramsal karşıtlık sistemlerinin yapısökümünü hedefler. Norris'in terimleriyle yapısöküm, burada, basit bir biçimde, aksi takdirde ayrık ve bozulmamış kalacak kategorilerin stratejik bir tersine çevrilmesi değildir. Yapısöküm, *hem verili öncelikler düzenini hem de düzeni mümkün kılan kavramsal karşıtlık sisteminin ta kendisini sökmeye çalışır*. Bu nedenle, Derrida, kesinlikle, normal ve kontrollü bir anlamda yazının şu ya da bu şekilde konuşmadan daha temel olduğunu kanıtlamaya uğraşmaz (1988: 31). İkiliklerin kuruluşunu soruşturan bir dönüşüm politikası, Hegelci kendini gerçekleştirme kavramına dayanan tanınma politikasından farklı bir işlev üstlenir. Gelgelelim Fraser, Hegelci bağlarından koparılarak yeniden tanımlanmış bir tanınma politikası için işe koşarken, yapısökümün genel anlamıyla 'postmodern farklılık politikası' olarak düşünülmemesi gerektiğine yönelik bir fikir de uyandırır. Anti-Hegelci bir felsefi tasavvurdan hareket eden postmodern farklılık politikası öncülerini, 'kimliği toplumsal normalleştirme ve psikik bastırmayla eşitleme eğiliminde olmalarından dolayı... bir kimlik (ya da tanınma) politikasıyla bağdaştıramayız. Aslında, bu simaların çalışmalarındaki temel sorunlardan biri, yeni arzu, haz biçimleri ya da bilinçdışı yeğlilikler yaratılmasından yana çıkarak *radikal politik bilinç ve kimlik biçimlerinin geliştirilmesinin taşıdığı öneme yeterince eğilmemeleridir*' (Best&Kellner, 1998: 250). Fraser'in yorumunu postmodern farklılık politikasının öncülerinden ayıran, farklılık politikası ile alternatif bir tanınma politikası arasında bir 'karşılaşma' zemini hazırlaması, iki politikayı yeniden düşünülmüş bir toplumsal adalet kavramının unsurları haline getirmesidir.

Laclau ve Mouffe'un siyaset teorisi, bu karşılaşmanın en iyi bilinen örneklerinden biridir ve kimlik/farklılık bağlamına dair yeni bir teorik çerçeve geliştirir. Laclau ve Mouffe, öncelikle, *'ne mutlak sabitlik ne de mutlak sabit-olmayış olanaklıdır'* ilkesinden hareketle 'fazlalık'ı 'her türlü toplumsal pratiğin kuruluşunun zorunlu zemini olarak' ortaya koyan bir 'söylemsellik alanı'ndan söz ederler. Bu alan kimlikler için nihai bir anlam sabitliğinin imkânsızlığına dayanır. Ne var ki, 'kısmî sabitlemelerin olması gerekliliği'ni de gösterir: "Aksi halde, farklılıkların akışının kendisi olanaksız olurdu. Farklı olmak, anlamı bozmak için bile bir anlamın olması gerekir... Bu kısmî sabitleştirmenin ayrıcalıklı söylemsel noktalarına *düğüm noktaları* diyeceğiz." Düğüm noktaları, Gramsci'nin 'tarihsel blok' olarak ifade ettiği, 'ilişkisel kimlikler'in oluşturulması yoluyla teşekkül eden 'görece birleştirilmiş bir toplumsal ve politik alan'a yerleştirilir. Bu alanın bir karşı-hegemonya projesinde oluşturulması ise 'olumsallık mantığı'na olduğu gibi *'eklemlenme mantığı'*na dayanmasıyla mümkündür. Dolayısıyla, Laclau ve Mouffe kimliğinin oluşumuna 'farklı ölçülerde müdahale eden' ve birbirlerine etki ederek

sınırlandıran iki 'toplumsal mantık'tan söz ederler: 'Eşdeğerlik' ve 'özerklik'. Bunlardan biri politik çoğulculuğa ve özdeşlikte eritemeyecek farklılıkların değerine dikkat çekerken diğeri radikal bir politik ittifak içerisinde eklemenecek politik kimliklerin taşıdığı öneme vurgu yapar. Eşdeğerlik, kendine özdeşlikten farklı olarak, 'ancak verili bir yapısal bağlam içindeki belli konumlar'da ortaya çıkar. Eşdeğerlikte kimlik *kendinde* olmaktan çıkmıştır; 'literal anlamını korur'ken 'kendisi için ikame edilebilir bir öge olduğu bağlamsal konumu simgeler.' Laclau ve Mouffe'ta eşdeğerlilik mantığının özerklik mantığıyla birlikte yürümesi, kimliğin farklılık olmaksızın işleyemeyeceğinin toplumsal-politik alegorisi haline gelir. Eğer kimlik farklılık ögesi olmaksızın işleyemiyorsa, bu kimliklerin özler olmadıklarına ve farklı kimliklerin eşdeğerlik ile çeşitli ittifaklar kurabileceklerine işaret etmektedir. Kimliklerin eşdeğerlik ilkesince kavranmaları, belirli bir kimlik talebinin bir diğeriyle eklemendiği, bu kimliklerin 'değiştirilebildiği' Gramsciyen bir yeni 'ortak duyunun yaratılması' demektir. Bu ortak duyu bir "kimlik yarılması" (Lacan, 1994; Said, 2004) olmaksızın başarılmaz. Çünkü hegemonya pratiklerindeki eşdeğerlik, tam da 'orijinal eksiklik'in yerini doldurmayı amaçlar; kendisine özdeş bir kimliğin bulunmayışına ya da 'orijinal yokluktan kaynaklı bir krize tepki'dir (Laclau&Mouffe, 1992: 81-82, 140, 111, 224, 13, 62).⁵

Fraser ile Laclau ve Mouffe'un yaklaşımlarının ortak noktası, geleneksel kimlikçi mantığa dayanan bir kimlik politikası gibi, eşdeğerlilik ilkesinin eklemleyici mantığına karşıt postmodern farklılık politikasının da radikal bir politik ittifak içinde kimliklerin oluşturulması ve ifade edilmesi açısından bazı sorunlar taşıyabileceğini varsaymalarıdır. Bir başka deyişle, bu yaklaşımlar, geleneksel kimlik politikasının ve postmodern farklılık politikalarının ötesine geçebilecek arayışlar olarak kendilerini gösterirler. Kimlik/farklılık olarak bir 'çifte buyruk'tan hareket eden bu yaklaşımlar açısından bakıldığında, 'bir farklılık politikası, gruplar ve bireyler arasındaki önemli *farklılıkları* dile getirecek ve gelecekte daha fazla çok-sorun odaklı politik hareketlerin yaratılmasını olanaklı kılacak olan çeşitli hareketler ve gruplar açısından hayati önemi bulunan sorunları eklemleyecektir. Bir kimlik politikası (ise), baskıya karşı ve çok daha adilane ve insani bir toplum uğrunda mücadeleye girmek yoluyla politik ve kültürel kimliklerin ve dayanışmanın gelişimine yardımcı olacaktır' (Best&Kellner, 1998: 258-259).

Bu aşamada, Derrida'nın yapısökümün 'siyasileşmeyi uyandırdığı'na ve 'siyasal ve demokratik olan hakkında düşünmemizi sağladığı'na dair ifadelerini anımsayabiliriz. Yapısöküm, 'kimlik modeli'ndeki özdeşlik yapısının berhava edilmesi değil, özdeşliğin nasıl özdeşlik olabildiğinin araştırılması yolunda farklılık ve ötekiliğin rolünün vurgulanmasıdır.⁶ Yapısökümcü bir bakış açısı, 'indirgenemez başkılıktaki ısrarı' ile kendisine özdeş bir mevcudiyet olarak

⁵ Bu teorik 'karşılaşma'ların diğer önemli örnekleri için bkz. (Fraser&Nicholson, 1994; Mouffe, 1994)

⁶ "Kendini çağırın, davet eden ya da teşvik eden bir başkılığa verilen olumlu bir cevaptır. Yapısöküm bu yüzden bir gezintidir, bir çağrıya verilen bir cevaptır" (Derrida, 2004: 3).

kimliğin imkânsızlığını ortaya koyar. Bununla birlikte, kimlik kavramı ortadan kalkmak yerine son tahlilde imkân ve imkânsızlık koşulu arasında askıda kalır (Mouffe, 2001: 45). Strateji üç basamaklı bir biçimde işler: Metafizik karşıtlıkların işaretlenmesi, bunlar arasındaki hiyerarşinin dönüştürülmesi ve verili anlamlara indirgenemeyen bir karar-verilemezliğin ortaya çıkarılması (Direk, 2004: 151).⁷ Bu karar-verilemezlikte, kimlik hiçbir zaman kendisiyle örtüşemeyen ama yine de ‘üzeri çizilerek’ kullanılmaya devam edilen bir kavram olarak anlaşılır. Hall’un Derridacı terimleriyle, kimlik ‘bundan dolayı özcü değil, fakat stratejik ve konumsal bir kavram olarak’ düşünülmalıdır (1996: 2, 3, 16).⁸

Ayrıca Derrida, felsefesinin ‘kimlik modeli’yle ilişkilendirilen- Hegel felsefesiyle eleştirel bir diyalog olarak okunabileceğini söyler: “Hegel’i okumak ya da yeniden okumaktan asla vazgeçemeyeceğiz; belli bir açıdan da, kendimi bu noktada açıklamaya girişmekten başka bir şey yapmıyorum” (1987: 77). Bu pasajda, Hegel etkisinin yanısıra Derrida’nın bu felsefeyi yapısökümcü stratejisiyle okuma niyetini teşhis etmek mümkün görünüyor.⁹ Lâkin Deleuze gibi anti-Hegeli çağdaşlarından farkını ortaya koymak için, buna Derrida’nın yapısöküm deneyiminin “aşk olmaksızın yürüyemeyeceği” ifadelerini de eklemek gerekir.¹⁰ Keza Fraser’in yorumundan hareketle Hegel’i kimlik modeli ile sınıflandıracaksak, Derrida felsefesini postmodern farklılık politikasının temel modeli olarak değerlendirmenin uygunluğu düşünülmalıdır. Böyle bir değerlendirme, saf özdeşsizliği saf özdeşliğin karşıtı biçiminde yerleştireceğinden, ikili karşıtlıkları yeniden üretmek anlamına gelir. Kimlik modeline onun zıddı bir postmodern farklılık politikasıyla karşı çıkmak, Derridacı terimlerle, kesin bir kopuşa bel bağlamayı çağırır. Derrida ‘bazı kesintiler görece önemini korusa da’, ‘kesin bir kopuşa, bugün sık sık denildiği gibi, epistemolojik bir kesintinin biricikliğine inanmıyorum’ diye yazar: “Kesintiler, her zaman kaçınılmaz bir şekilde, çözmeye

⁷ Ayrıca, Direk, Derrida’nın ‘ne o ne bu olmak’ biçimindeki tutumunun Gödelci ‘ne doğruluğu kanıtlanabilen ne de yanlışlıkları gösterilebilen bazı önermelerin bulunabilmesi ile ilgili’ olsa bile Gödel’i ‘ancak oldukça uzaktan yanlıyabilirliği’ni iddia eder. Çünkü ‘bu kararverilemezlik, (Gödel’in aksine) mantıksal ilişkilerle değil, dilin kararverilemezliğiyle, çok anlamlılıklar üretmesiyle ilgilidir.’ Derrida’nın kararverilemezliği’nin de karar vermeye temelden karşı olmaktan ziyade kararın hep eksik kalacağı konusunda bizi uarmaya dair bir strateji anlamına geldiğini düşünebiliriz. Yapısökümün stratejisinin nasıl işlediği hakkında ayrıca bkz. (Spivak, 1997: 1xxvii).

⁸ Hall’un ‘stratejik ve konumsal’ kimlik anlayışıyla Spivak’ın ‘stratejik özcülük’ü arasında akrabalık olduğu düşünülebilir. Her iki yaklaşım da yapısökümcü bakış açısına dayanır. Spivak’ın ‘Madun Konuşabilir mi?’ makalesi büyük bir yankı uyandırmış ve genellikle madun grupların bir sese, direniş noktasına ulaşamayacakları biçiminde yorumlanmıştır. Ashcroft ve çalışma arkadaşlarına göre, Spivak’ın makalesi madun seslerin direnişe yönelik yeteneksizliğiyle ilgili değil, esasen, ‘sadece madunların kendisini inşa eden kurumsal pratiklerden ve söylemlerin oyunundan mutlak ve özcü bir biçimde yalıtılabilecekleri fikrinden kaçınmak için bir uyarıydı’ (Ashcroft&Griffits&Tiffin, 2007: 74-75). Spivak, ‘stratejik özcülük’ü benimseme ihtiyacından, özgürleşme hareketlerinde stratejik özcü formülasyonların kolonyal ve neo-kolonyal baskıya karşı taşıdığı politik önemden de söz etmiştir. Buna göre, metafizik özcü iddialar teorik olarak reddedilirken stratejik olarak düşünülmüş bir özcülüğe politik yatırım üzerinde düşünülmalıdır. Fakat Spivak’ın sonradan bu terimi kullanmaktan vazgeçtiğini ekleyelim. Bkz. (Spivak, 2007: 48).

⁹ Yapısöküm, metnin ‘o ana kadar fark edilmemiş çatlaklarını bulan ve o çatlaklardan içeri sızan’, yamalarını, çelişkilerini, gerilimlerini, heterojenliklerini, tamamlanmamışlığını ortaya çıkaran bir okuma stratejisidir (Boyne, 2009: 135).

¹⁰ Derrida, bir deneyim olarak yapısökümün aşk olmaksızın yürüyemeyeceğini iddia eder: “Bir ‘yapısöküm’ deneyimi... aşk olmadan yürümez. Bu deneyim ‘ele alıp hırpalayacağı’ kişiye, konuya saygı duymakla başlar” (2006: 14).

devam ettikleri dokulara kendilerini yeniden yazarlar” (1994: 44). Hattâ, Derrida, sinik yorumcularını şaşkırtacak bir ‘çifte jest’le (1987: 41; 2006: 12), bir tür kimlik politikasıyla özdeşleşmenin politik sorumluluk açısından elzem olabileceği durumlara dikkat çeker: “Kimi durumlarda, şu ya da bu ayrımcılığa karşı savaşımlarla belirli bir dayanışmayı bize buyuran politik sorumluluklar üstlenmek gerekir yine de; sindirilmiş, toplum dışına itilmiş, küçültülmüş, meşru kabul edilmemiş olgusal ya da dilsel bir kimliği yeniden tanıtmak için, ya da dinsel bir topluluk zulme boyun eğdiği zaman... (A)ynılaştırıcı ya da toplumsal isteğe güvensizliğimi hiç de engellemiyor bu konu... Konuma göre, koşullara ya da olacak olanlara göre, bir kutba ya da ötekine doğru hareketi vurguluyorum... ben hem o hem de buyum” (2006: 36-37). Spivak’a göre, ‘çifte bağ(lanmışlık)’, daha önce Hall’un Derrida okuması aracılığıyla değindiğim, terimin üzerini çizerek kullanma anlayışının başka bir ifadesidir: “Bir şeyi ve onun karşısını yapmalıyız; aslında ikisini de yapmayı arzularız ve bu sonsuz biçimde devam eder. Yapısöküm, *différance*’ta yerleşen, sürekli bir biçimde kendisinin (de) yapısını söken bir harekettir” (1997: 1xxviii). Rorty’nin (1998: 34) yapısöküm ve pragmatizm tartışmasında Derrida’nın sorumluluk tasavvurunun pragmatizm açısından kabul edilemez olduğu iddiasından yola çıkarak, çifte jesti ‘politikanın öngörülmüş durumlara uygulanabilecek’ tek tip bir uygulamaya indirgenmesine karşı hem tekilliğin (hesaplanamaz) deneyimine hem de evrensel’e karşı (çifte) sorumluluk biçiminde yorumlayabiliriz (Direk, 2005: 215). Sonuç olarak, Derrida karşıtlıklarla iş görmediğinden, özdeşliğin karşısına farklılık, kimlik politikasına karşı postmodern farklılık politikası gibi zıtlıklar ortaya koymak stratejisine aykırıdır. Yapısöküm stratejisi, özdeşliğin yıkılarak farklılığın kutlanması olarak değil, ikili karşıtlıkların gizlediği noktaların, bunların birbirine nasıl bulaştığının araştırılması olarak değerlendirilmelidir. Bu strateji, kimliğin hem imkânını hem de imkânsızlığını iddia eden ironik tutumun bir örneğini ortaya koyar.

***Différance*’ın İndirgenemezliği ve Yapısöküm**

Différance, yapısökümün ‘içinde yer değiştirdiği’ kelime grubunun en önemli öğelerinden biridir. Hattâ *kimlik/farklılık* ve *Avrupalı olmayanın* farkı bağlamına daha fazla vurgu yaptığı da ileri sürülebilir. *Différance*, Hegelci aşmanın (*aufhebung*) ‘anlamı zincirleyip’ bütünleyemediği noktada ‘saçılan’dır. Bu saçılma, başkalığı bir belirlenim-yadsıma olarak üstesinden gelmeye yönelik kararlı teşebbüslerin mutlak bir zafere ulaşamayacağını anlatmaktadır. Kimliklerin bünyesindeki *aşılmaz* *différance* nedeniyle kimlik kavramı başkalık olmaksızın düşünülemez ve *kimlik/farklılık*’a dönüşür. Derrida’nın geç dönem çalışmalarından bakıldığında (2003), *différance*, Avrupalı kimliğinin kendisine özdeşliğini aşındıran Avrupalı-olmayanın kurucu niteliğiyle karşımıza çıkar. Buna göre Avrupalı kimliği, mutlak bir *safılık* durumunda kendisine özdeş mevcudiyete ulaşmasını daima erteleyen bir *différance* olmaksızın tasavvur edilemez. Avrupalı kimliği ‘zâten daima’ Avrupalı-olmayandır. Dahası saf olmama durumuna dair bu tez her kimlik açısından geçerli olduğundan hiçbir kimlik ötekisiz biçimde

kendisini ‘yapı’landıramaz. Kimliğin ‘yapı’sını sökmeye girişiminin ilk bulgusu, bu yüzen *différance*’ın kimliğin yapılandırılmasındaki kaçınılmaz rolüdür.

Hegel, Derrida’nın nazarında, hem Batı metafiziğinin önemli temsillerinden birini hem de yapı-sökümün başlangıçlarını ortaya koyduğundan olsa gerek (Kronick, 2001: 111), Derrida’nın Hegel’le ilişkisi klasik postmodern filozofların anti-Hegeli tutumundan daha karmaşıktır. Hegel (1977, 2005), nihai amacın basit bir özdeşlikten ziyade ‘özdeş ve özdeş olmayanın özdeşliği’ne ulaşmak olduğunu vurgular. Başlangıçta kendisiyle soyut özdeşlik içinde olan bilinç, kendisi hakkında bilgi sahibi değildir; özünün özgürlük olduğunu bilmez. Sonra kendisinin dışına çıktığında özdeşlik, özdeş olmayanla karşılaşmıştır. Farklılıkla karşılaşılana ilişkiler alemine atılan adım, özbilincin yolunu açar. Fakat özdeş ve özdeş olmayan arasındaki çelişkiler çözülmemiştir. Bu çelişkiler, Hegel’in ‘spekülatif kavramların en önemlisi’ olduğunu söylediği ‘üçüncü terim’in (aşma) yardımıyla aşılar. Bu aşamada, özdeş ve özdeş olmayan birbirine indirgenmez; aralarındaki farklılıklar korunur. Bilinç başlangıçtaki kötü-soyut evrenselliğini aşarak ‘somut evrensel’ aşamasına ulaşmıştır. Bundan böyle, özne-nesne, tikel-evrensel, özdeşlik-farklılık gibi çelişkiler aşılmıştır. Ne var ki bu noktada, Fraser’in ‘kimlik modeli’nin eleştirisinde Derrida felsefesine hangi motivasyonla başvurmuş olabileceği sorusu hâlen ortada durmaktadır. Bu sorunun cevabına Derrida’nın (2005) Hegeli felsefeyi ele aldığı en önemli metinlerden biri olan ‘Sınırlı Ekonomiden Genel Ekonomiye: Sakınımsız Bir Hegelcilik’ten hareketle yaklaşabiliriz.¹¹

Bataille’in¹² ‘koşulsuz’ Hegelciliğinden yola çıkan metnin temel sorularından biri Hegeli felsefenin Marx’ın diyalektiği idealist boyutuna kayıt geliştirerek temellük etmesinden farklı olarak, herhangi bir şart koşulmadan benimsendiğinde (ve/ya Hegel’in başlangıçta görüp “dokunduğu” “en uca” götürüldüğünde) sonucun ne olacağıdır. Buna göre Bataille, *Tinin Fenomenolojisi*’nin *olumsuzluk*la yüzleşme cesaretini gösteren felsefe klasiklerinden biri olduğunu düşünüyordu. Efendiliğin manası, hiçbir ‘var-olan’a ve fiziksel yaşama bağlı bulunmadığını ispatlamaktır. Bu statü, kendi yaşamını hiç çekinmeksizin tehlikeye atabilmekle kazanılır. Kölelik ise saf olumsuzluğa, doğal ölümün yüzüne bu kadar cesaretle bakamamanın, fiziksel yaşamı muhafaza edip saklamaya çalışmanın sonucudur. Bataille açısından Hegeli felsefenin özgünlüğü ölümle, olumsuzlukla kurduğu bu temel bağda aranmalıdır. Derrida bu temel bağa karşılık, anlamın mutlak biçimde yitip gitmemesi için efendinin tehlikeye attığı yaşamı saklaması gerektiği düşüncesine özel olarak odaklanmamız gerektiğini düşünür. Hegel, iki farklı ölüm biçimi arasında, soyut olumsuzluk olarak doğal ölümle ‘bilincin olumsuzlanması’ aracılığıyla gerçekleşen diyalektik

¹¹ Bu metnin yorumlanmasında aynı zamanda çevirmeni olan Ege’nin (2005) eserinden yararlandım.

¹² Örnek olarak bkz. (Bataille, 1995: 63 vd.): “Küçük, gülünç özet -Hegel, tahmin ediyorum, en uç noktaya dokundu. Hâlâ gençti ve delirdiğini zannetti. Hatta sistemi bu delilikten kaçabilmek için oluşturduğunu zannediyorum. (Kuşkusuz her tür kazanma tehlikeden kaçan bir insanın işidir.) Sonuç olarak, Hegel tatmine ulaşır ve en uca sırtını döner.” Orhan Koçak (1987), Türkçe literatürde Hegel ve Hegel-sonrası hakkındaki en derinlikli çalışmalardan biri olan makalesinde burada ifade edilen durumu “yokluğun payı” biçiminde ele alır. Bu bağlamda, mesele Hegel’de “yokluğun payı”yla ilgilidir. Makalenin Bataille’yle ilgili bölümü için bkz. (1987: 89 vd.)

ölüm arasında bir ayırım yapar. Bu ayırım, doğanın sadece ortadan kaldırmasına karşın olumsuzlanmış nesnenin diyalektik bilinçte bütünüyle yok olmadan belirlenim kazandığını varsayar. Derrida'nın dikkat çektiği ikinci nokta ise köleye verilen ayrıcalıktır. Efendilik tinin hakikatının sunulduğu aşamalardan biri olması itibarıyla bir anlam taşısa dahi tarihin sınavından geçmeli ve diyalektiğin sonucunda 'bağımsız bilincin gerçeğinin aslında kölesel bilinçte yattığı' ortaya çıkmalıdır. Derrida, aşma ile anlamın 'zincirlendiği' bu temel bağlamlarda, Bataille'in Hegel'i tüm ciddiye alışına rağmen Hegelcilikten 'taştığı'nı ileri sürer. Hegel'de tarih, özgün bir anlama ulaşmayı teminat altına almıştır. Bilincin başlangıcı, ulaşacağı son noktayı içinde taşımaktadır. Tarih başlangıçtan sona mutlak bilginin kendini açması olarak anlamın gerçekleşmesidir. Hegel'e göre, anlama yetisi (verstand), tarihin bu amaçlılığını kavrayamaz. Onun dar optiğinden fenomenler 'birbirinden kopmuş' vaziyette görünür. Oysa diyalektik akıl (vernunft), bütün fenomenleri birleştiren akıldır; çünkü onların görünümündeki durağan tarafı değil, amaçlı hareketi de kavrar. Böylelikle bütünlenmiş bir anlam tecelli eder (Ege, 2005). Derrida'nın Hegel felsefesiyle ilişkisinde kritik dönemecin ortaya çıktığı nokta anlamın bu zincirlenişidir. Hegel, olumsuzlamanın gücünü aşma ile dizginlemektedir. Hegel'e göre, 'hakikat bütündür.' Kendisini bütünü uğrakları boyunca gerçekleştirir. Hakikatın mevcudiyeti olarak anlam, bu uğrakların teleolojik olarak yönelerek gerçekleştirdiği bir bütünlük tarafından garantilenmiştir: "Hegelci *Aufhebung*, tümüyle, anlamın söyleminin, dizgesinin ya da çalışmasının içinde oluşur. Bir belirlenim, başka bir belirlenimin içinde yadsınarak saklanır; böylelikle de, ikinci belirlenim birincinin gerçeğini açınlar. *Sonsuza değin, belirsizlikten, belirliliğe akılır; bir belirlenimden bir belirlenime geçerek. Sonsuzun kaygısıyla dürtülen bu geçiş de anlamı zincirler*" (Derrida, 2005). Derrida'ya göre anlam geçici bir sabitleme olarak gerçekleşir. Diyalektiğin stratejik terimi olan 'üçlü'ye karşı 'dördüncü' bir terim anlamı yayar; metafizik bir kapanıma engel olur. Bu terim, yapısökümün anlam dünyasıyla ilgili diğer terimlere eklenebilecek olan 'saçılma-yayıma'yla (dissemination) ilişkilidir. Megill'in ifadeleriyle söylersek, Derrida'da *saçılma*, klasik diyalektikteki üçlüyü 'belli bir yerinden yayma parçası üzerinde *yerinden eder.*' Diyalektik karşıtlıklar, bu bağlamda, 'karara bağlanıp' 'aşılarak spekülâtif diyalektiğin üçü haline de getirilemezler.' Dolayısıyla üçlü ufuk saçılır-yayılırken, dördüncü terim 'ilave' olur. Kavramın Hegel'de olduğunun aksine kendisini bütünleyemediği dördüncü uğrağın olma ihtimali, 'bütün diyalektik mekanizmasını yıkar.' Diyalektiğin üçlü ufkuna darbe vuran bu dördüncü uğrak *yapısökümdür* (1998: 401-402).

Derrida Bataille'a yönelirken mistik bir kozmoloji ilkesine bütünüyle kayıtsız değildir. Dördüncü terimin ortaya çıkışı belli bir açıdan Bataille'daki diyalektik aşmanın kapsayamadığı taşkınlık enerjisine yönelik olarak anlaşılabilir. Bataille'in (1995) 'kendinden geçme' olarak tasvir ettiği 'içsel deneyim'de, şeylerin kozmolojik akışı içinde, durma noktaları daima 'kayar'; 'hızla bir noktadan öbürüne geçeriz'. Bu geçişlerde, Varlık şimdide mevcudiyet kazanamaz (Akt.

Roney, 2004: 17).¹³ Derrida İslâm tasavvufunu ve Hristiyan mistisizmini etkileyen yeni Platonculuk'tan ve özellikle 'varlığın ötesine geçme'yle ilgili Plotinosçu ilkedden bahsederken taşmanın kadim köklerine dikkat çeker: "Plotinos'ta bulunan... *varlığın ötesine geçmek* konusu, beni derinden ilgilendiren bir konu. Yapısökümün de işte bu varlığın ötesine gitmeyi gerçekleştirme aracı olduğunu düşünüyorum, hiç değilse *burada olma olarak varlığın ötesine*" (Mortley, 2000: 147). Yapısöküm, bu anlamıyla, hâlihazırda varolan kategorilere dahil edilemeyen bir başkalık olarak, mevcudiyeti 'askıda bırakan',¹⁴ onu erteleyen bir görev ifa etmektedir. Söz konusu başkalık Hegel'in diyalektik olarak belirlenmiş farklılığından ayrılır ve en 'sistemli' biçimde Derrida'nın Hegelcilik yazısı gibi erken bir döneme giden 'différance'ta ortaya çıkar: "Différance'ı Hegelci farklılıktan ayırt etmeye çalıştım ve bunu tam olarak, Hegel'in *Mantık'ta* farklılığı salt çözüme kavuşturmak, içermek ve onto-teolojik ya da onto-teleolojik bir sentezin mevcudiyetine doğru yukarı doğru kaldırmak (aşmak) için çelişki olarak belirlemesi noktasında yaptım. *Différance, spekülâtif diyalektik ve aufhebung sistemiyle bağlantının koptuğu nokta olarak işaretlenmelidir*" (Derrida'dan akt. Gasché, 1997: 205). Bağlantının kopma nedeni, différence'in Hegelci özdeşlik ve farklılık sistemi içinde sergilenemez, sunulamaz, anlamı bütünleyemez 'olan'la ilişkisidir. Hattâ bu nedenle kendi anlamını dahi bütünleyemez: "Kendiliğinden anlaşılıyor ki, bu *sergilenemez*. Yalnızca belli bir anda burada, belirgin olabilen, bir buradaki, doğru olarak burada olabilen, buradakinin buradalığı olarak kendini gösterebilen, sunulabilen şey sergilenebilir. Eğer *différance, burada-olanın sunulduğu olmaksızın (böylece olmakı çaprazlama çiziyorum) kendini asla sunmamaktadır. Kendini hiçbir zaman buradaki olarak vermemektedir kimseye*" (Derrida, 1999b: 50). Kendini mutlak bir mevcudiyet biçiminde 'vermeme'si, terimin birbirine indirgenemez iki anlama gelmesiyle de yakından ilgilidir. Bir anlamı 'ertelemek, geciktirmek, bekletmek', diğer anlamı 'ayrık olmak, ayırmak'tır (Derrida, 2000: 145). Fakat kimliği ve sabit anlamı konusunda bazı 'erteleme'ler olsa bile, en azından, différence'in ne hakkında olduğu bellidir:¹⁵ Bir yapıyı-bütünlüğü-kimliği, basit bir özdeşlikten alıkoyan, onu farklılaştırarak tamlığını erteleyen bir parçala(n)madır. Başka bir deyişle, tam mevcut olmağı geciktiren, her yapıya içkin bir ayırım oyunudur. Derrida'nın başka bir 'kavram'ının yardımıyla, anlamın meydana geldiği bu erteleme ve farklılaşma ilişkisinin bir

¹³ Différance açısından Bataille-Derrida ilişkisi için bkz. (Direk, 2005b).

¹⁴ Derrida felsefesinin fenomenolojideki kaynakları ve Husserlci fenomenolojiyi radikalleştirmesi için bkz. (Direk, 2004: 138). Bununla birlikte, Derrida'ya göre différence Husserl'in ilk yorumlarından biri olan Heidegger'in ontolojik farklılık tasavvurunun ötesine gider. Daha fazla bilgi için bkz. (Derrida, 1987: 9-11).

¹⁵ 'Kimliği' derken kavram mı yoksa yöntem mi olduğuna dair tartışmayı kastediyorum. 'Yöntem' bir bilimsel hakikate ulaşmak üzere kullanılan nesnel işlemler olarak tanımlandığında Derrida'nın bu terimi neden tercih etmediği anlaşılabilir. 'Kavram' ise Hegel'den beri, Derrida'nın tam da différence, yapısöküm ve diğer terimlerle soruşturduğu bir durumla yakından ilgilidir: "Mutlak"ın kendisini tam olarak gerçekleştirme. Hegel'de tin dışsallaşır. Sonra çeşitli tinsel biçimlerle kendine geri döner. Nihai aşamada kendi hareketini tamamlar. Burada tinin görünümüleriyle öz birbirinden ayrılmaz olur. Hegel'in deyişiyle, 'kendi varoluşunun saf ögesini, kavramı elde eder' (Türkyılmaz, 2008). Différance, 'kavram'daki (Begriff) kavrama ve ele geçirme anlamlarındaki etkenliğe karşılık, Derrida'ya göre, 'üretken' olsa bile, 'ne etkin ne de edilgendir.'

'aralama' (spacing) hareketi olduğunu söyleyebiliriz. Aralama, bir kimliğin ayırım içermeksizin kendi üzerine kapanmasının, kendi içsellğinde kendisiyle örtüşmesinin imkânsızlığını ortaya koyar; zira 'aralığın indirgenemezliği ötekinin indirgenemezliğidir.' Kimlik, Derrida'ya göre kendi kendisine özdeşlik olarak üzerine kapanmasına, kendi 'içi'yle mutlak biçimde denk düşmesine engel olan bu 'aralama' ögesi olmaksızın düşünülemez (1987: 94).¹⁶

Mevcut olana atıf yaptığımızda hiçbir yapı aksi halde var olamayacağından, daima bir ayrımlaşmadan söz ederiz. Différance'ın 'ekonomik yönü' uyarınca ögeler bir 'izler ekonomisi' içinde yer alırlar; başka ögeye gönderme yapmadan anlam alamaz ya da iletmezler (Derrida, 1994: 55). Hepsi birbirinden izler taşıyacak biçimde birbirine bulaşmıştır. Bu anlamıyla, 'différance'ın ihtilafli karakteri... asla bütünsel olarak çözüme kavuşturulamaz... onun hareketini düzenleyen aşkın bir gösterilene... indirgenemez' (Derrida, 1987: 44). Zira différance, Hegel'deki 'çelişki'den farklı olarak, özdeşliğe somut içerik kazandıran bir belirleme ve -Hegel'de belirleme yadsıma olduğu için- yadsıma olarak yer almaz (Derrida, 1987: 96). Esasen bilincin bir öz bilinç olmak üzere girdiği çelişkiler dünyasında sonradan uğradığı bir uğrak değil, bütün bir ayrımlar dünyasını oluşturan ilkedir. 'Aşma'daki temel mantık, özne-nesne ve özdeşlik-farklılık gibi bir dizi ilkenin çelişkilerinin senteze kavuşturulduğu bütünlüğün kendini gerçekleştirilmesi iken, différance'ın 'mantiği'ndan bakarsak, 'tarihin sonu'na ulaştıracak teleolojik bir aşmanın sonucunda, kendinden başka hiçbir gösterene gönderme yapmayacak bir aşkın gösterilene ulaşmak mümkün değildir.¹⁷ Hegel'deki iletişim modeli, çatışmayı ve farklılığı onaylasa da 'önceden özneleri varsayar'; kimlik bu modelde 'anlam verme işleminden önce yapılaşmış'tır (Derrida, 1994: 43). Derrida, bunun ardından ilginç bir biçimde, tarihin aşma neticesinde sona erme işinin arzı ya da olumsal bir nitelik olmadığını, 'özel' olduğunu yazar. Différance, bir tür öz karşıtı öz biçiminde ögeler arasındaki ayrımlaşmayı ve farklılıkları oluşturarak daimi kılmaktadır. Bu 'ayrımlar oyunu' Hegel'deki farklılığın aksine, bir şeyin başka bir şeyle ilişkisi bağlamında yer almaz; bizatihi bu ilişkileri kurar. Différance, Hegelci özdeşlik, farklılık ve sonra bunların özdeş ve özdeş olmayanın özdeşliği biçiminde aşılmasına önceldir. Diğer bir deyişle, hiçbir mevcudiyet, différance'tan önce değildir veyahut différance, dolayımına ya da belirleme yoluyla aşılacak bir ilişkisel farklılık değildir: "Différance (ayırım), ayrımların (différence) sistematik oyunudur; yani, ayrımların izlerinin, ögelerin birbirleri arasında ilişki kurabilmelerini sağlayan dağılımın (espacement)" (Derrida, 1994: 51, 49). İlişkiye öncelse, onsuz ne farklılığın ne de özdeşliğin bir anlamı vardır. Différance olmadan güçler oyunu, güçler oyunu olmadansa 'ilişki' yoktur. Güçlerin ve

¹⁶ Différance ile aralama arasındaki ilişki üzerine daha fazla bilgi için bkz. (Gasché, 1997: 199).

¹⁷ Caputo, bir tarih kavramından yoksun olması nedeniyle çokça eleştirilmesine rağmen, Derrida'nın tarih kavramının Hegelci teleolojik tarih anlayışıyla Heideggerci eskatolojik anlayışların ötesinde anlaşılması gerektiğini yazar. Bu 'önceden programlanmamış', 'teleolojik olmayan', 'açık-uçlu' bir tarih anlayışıdır (1997: 117-118). Hegelci (büyük harfli) Dünya-tarihi bir kenara bırakıldığında nasıl bir tarih anlayışına ulaşabileceği hakkında klasik bir örnek için bkz. (Guha, 2006).

motiflerin dağılımının üretilmesi anlamında *différance* 'üretken'dir. Buna karşılık, bir etken-edilgen karşıtlığı içinde de yer almaz. "Ne etkindir ne de edilgin" (Derrida, 2000b: 143). Onun üretkenliği, tam da bu kutuplaşmayla ilişkili özdeşlik-farklılık gibi karşıtlıkların yapısını sökerek -Megill'in (1998) terimleriyle- 'bir versus krizine neden olmaktan neşet eder.

Différance, Hegelci ilişkisel farklılıkla olduğu gibi, Lucy'nin (2003) terimleriyle, farklılığın özdeşliğe karşıt bir biçimde sunulduğu 'romantik postmodernizm'le de özdeş değildir. Romantik postmodernizm, 'kimlik olan'ın otoriter modernliğine karşı 'kimlik olmayan'ın postmodernizmi gibi bir kalıba başvurur. Özdeşliği çağrıştıran düzen, yapı, bütünlük, kimlik gibi motifler farklılığın serbestleştirici gücüne karşıt bir biçimde 'sunulur.' Bu yüzden, romantik postmodernizm ilginç bir biçimde 'yapısalcı mantığa bağlı kalır.' Lucy, bununla, akla karşı tahayyül, bilinçli düzene karşı bilinçdışı farklılık, simgesele karşı imgesel, bireye karşı yapı, kültüre karşı doğa, yazara karşı dil, makro anlatılara karşı mikro anlatılar, pozitif söz edimlerine karşı performatif söz edimleri, bilime karşı sanat gibi ikiliklerden müteşekkil uzun bir listeyi kasteder (2003: 142 vd.). Bu ikilikler listesinde en kritik olanlar ise, sunulabilir olana karşı sunulamaz olan ve özdeşliğe karşı farklılıktır. Aslına bakılırsa, özdeşliğin modern totalitarizmi versus farklılığın postmodernizmi biçimine dönüşen yaklaşımın, Derrida'nın ele aldığı mevcudiyet metafiziğinin yapısını söküp sökmediği konusu tartışmaya açıktır. Zira *ya* özdeşlik *ya da* farklılık biçimindeki bir anlayış sürdüğünden Derrida'nın kastettiği 'versus krizi'ne ulaşamaz. Romantik postmodernizm, istikrarın doğal olmadığını, özdeşlikçi iddiaların aslında kararsız ve istikrarsız bir şeye istikrar kazandırmaya çalıştığını gözden kaçırmıştır. Fraser'ın (2014) kimlikçi mantığın sorunlardan biri olarak belirlediği 'kimliğin şeyleşmesi' paralel kutbunda farklılık anlayışının *farklılığın şeyleşmesi* veya '*farklılık fetişizmi*'ne (Best&Kellner, 1998) yol açmasıyla tamamlanır. Birinde özdeşlik, diğerinde ise farklılık, şeyleşme tanımında verili olan (Bewes, 2008), şey benzeri bütünlükler olarak algılanmaktadır. İlkinde farklılığa bulaşmamış bir saf özdeşlik, diğerinde ise özdeşlikle karşılaşmamış bir farklılık söz konusu gibidir.

Lucy'nin (2003) vurguladığı üzere, Habermas, modernliğin mevzilerini savunmaya çalışırken, toptancı bir tutumla, Derrida'yı romantik postmodernlere benzetmiştir. Oysa Derrida, mutlak özdeşlik ile mutlak farklılık arasındaki karşıtlığın zeminini kaydırır. *Différance*, romantik postmodernizmdeki farklılık anlayışıyla tam olarak uyuşmaz. Derrida'ya göre, bu terim '*aynı ile ayrı kutuplaşmasında durağanlaştırılmaz.*' *Différance*, ne kökten özdeşlik ne de kökten başkalık düşüncesinin içine kapatılabilir. Ona özdeşliğin farklılıkla, '*aynının başka ile bilmecemsi ilişkisi*' olarak bakmak gerekir (Derrida, 2000b: 144-145). Başka bir deyişle, Derrida 'yapısız bir durumun olanaklı olabileceğini çağırıştırırcasına' yapısızlaştırmadan söz etmez. Onun anlatmaya çalıştığı olsa olsa bir 'parçala(n)ma'dır ki, buradaki ayrıç içindeki 'n', *différance*'ın ne etken ne de edilgen olmasıyla ilgilidir; kastedilen belli bir yapının parçalara bölünerek ayrımlaşmasıdır: "Ona göre yalnızca ayrımlaşmalar vardır ve hiçbir zaman, hiçbir

yerde, hiçbir yapı ne tam olarak var olur ne de tam olarak yok olacaktır... (bu yapının bir güç kaybına işaret etse bile, kesinlikle o yapının yok olması anlamına gelmez" (Akşin, 1994: 22). Akşin'in belirttiği biçimde, Derrida, varlığın anlamını tam mevcudiyet ve tam namevcudiyet olarak anlayan yaklaşımlara karşı, *différance*'ı bu iki ayrı ve birbirine indirgenemez mantığın da toprağı olarak anlar (Akşin, 1994: 20, 22-23). Mesele, bir yapıyı yok edip dolaylımsız farklılığa yönelmek değil, yapının nasıl yapılandırıldığını, bir ayrılaşmanın onun nasıl kurucu unsuru olduğunu, bu olmaksızın bir yapıdan da söz edilemeyeceğini göstermek ve onu yeniden yapılandırmaktır (Derrida, 1999a: 186). Romantik postmodernler, metafizik, kendi üzerine kapanan bir bütünlükten söz ederken, Derrida, bu ayrılaşmanın şöyle ya da böyle her metafizik yapıya içkin olduğunu ilan eder. Lucy'nin de (2003) haklı olarak altını çizdiği gibi, bir oyun veya *différance* ögesi içermeyen metafizik yok, der gibidir Derrida.

Sonuç Yerine

Sonuç olarak yapısöküm, mevcudiyetin namevcudiyete, namevcudiyetin de mevcudiyete göndermelerle anlaşılabilirliğine yönelik bir bakış açısıdır. Bu bakış açısı, bir kimliğin kimlik olmama imkânı yoksa, buna dair öğeleri, farklılığın izlerini taşıyorsa, kimlik olma imkânının da olmadığını anlatır. Derrida'nın terimleriyle, *'bir kültürün kendine has özelliği, onun kendi kendisine özdeş olmamasıdır. Bu özdeş olmamanın nedeni, bir kimliğe sahip olmaması değil, ama kendi kendisinin özdeşliğinin saptanmasının, 'ben' veya 'biz' diyebilmesinin, bir özne biçimi alabilmesinin ancak kendi kendisine özdeş olmamaklığı koşuluna, ya da eğer tercih ederseniz, kendi ile farkına bağlı olmasıdır. Bu kendi ile fark olmaksızın, kültür veya kültürel kimlik yoktur...* Bu kendine olan fark, 'kendinde'nin yuvasını da indirgenemez bir biçimde bir araya toplayacak ve bölünmeye uğratacaktır' (2003: 15-16). Kimlikte mevcudiyete kavuşamayan, temsil edilemez, kendine özdeşliği yerinden eden bir başkalık-yabancılık her daim işbaşındadır; kimliğin o olabilmesini sağlayan zatı bu farklılıktır. Bundan ötürü, yapısökümcü bakış açısı, bir kütlenin bütünlüğünü türdeş bir yapıymış gibi almaz. Derrida'nın deyişiyle, 'güçlerin ve motiflerin dağılımı'yla ilgilenir; 'orada egemen olan ya da ikinci sırada olan, görmezlikten gelinmiş olan şeyi tanıma'ya çalışır. Bunu yaparken tanıdığı şeyi özdeşliğin karşısına koymaz. Nihayetinde, eğer Derrida'nın felsefesinde bir kesinlik varsa, o da, -herhangi bir biçimde, örneğin özdeşlikçi ya da farklılıkçi gibi- tek taraflı olmanın bilgiye ihanet olduğudur: "O halde, ne tekleşme ne de dağılma olmalı. Şüphesiz burada bir açmaz var ve bunu kendimizden gizlememeliyiz... Ahlâk, siyaset, eğer böyle bir şey varsa sorumluluk, ancak açmazın deneyimlenmesiyle ortaya çıkmış olacaktırlar... Aynı anda birçok şeyi yapmalı, yani insan hakları söyleminin belli bir yorumu ve kullanımının yapısını bozmalıyız... ama bu kavramın uygulanmasını geliştirmeye çalışmalıyız... Bu yüzden strateji çok daha karmaşık olmalı. Yine bu yüzden birden fazla cümleye ihtiyacımız var... Çifte ve çelişkili bir buyruk var gibi görünüyor. Merkezileştirici bir hegemonyanın ortaya çıkmaması için ne kadar uyanık olma gerekliliği varsa sınırları yani basamak ve mesafeleri çoğaltmamak da

o kadar gereklidir... Bugün sorumluluk, birbiriyle çelişkili bu iki buyruğun ikisine de yüz çevirmemek olarak görünüyor... Bu zordur... ancak olanaksızın deneyimlenmesi olmayacak bir sorumluluk da yoktur zaten” (Derrida, 2003: 42; 1999c; 2003: 45).

Kaynakça

- Akşin, T. (1994). “Önsöz”, *Göstergebilim ve Gramatoloji: Jacques Derrida ve Julia Kristeva Arasında Söyleşi*, İstanbul: Afa.
- Aschroft, B.&Griffits, G.&Tiffin, H. (2007). *Post-colonial Studies: The Key Concepts*, Routledge.
- Bataille, G. (1995). *İç Deney*, çev. Mukadder Yakupoğlu, İstanbul: Yapı Kredi.
- Best, S. &Kellner, D. (1998). *Postmodern Teori: Eleştirel Soruşturmalara*, çev. Mehmet Küçük, İstanbul: Ayrıntı.
- Bewes, T. (2008). *Şeyleşme: Geç Kapitalizmde Endişe*, çev. Deniz Soysal, İstanbul: Metis.
- Boyne, R. (2009). *Foucault ve Derrida: Aklın Öteki Yüzü*, çev. İsmail Yılmaz, Ankara: Bilgesu.
- Caputo, J. D. (1997). *Deconstruction in a Nutshell: A Conversation with Jacques Derrida*, New York: Fordham University Press.
- Derrida, J. (1987). *Positions*, translated by Alan Bass, London: The Athlone Press.
- Derrida, J. (1994). *Göstergebilim ve Gramatoloji: Jacques Derrida ve Julia Kristeva Arasında Söyleşi*, çev. Tülin Akşin, İstanbul: Afa.
- Derrida, J. (1998). “Yapıbozum ve Pragmatizm Üzerine Düşünceler”, *Yapıbozum ve Pragmatizm*, der. Chantal Mouffe, çev. Tuncay Birkan, İstanbul: Sarmal.
- Derrida, J. (1999a). “Japon Bir Dosta Mektup”, çev. Medar Atıcı&Mehveş Omay, *Toplumbilim*, 10.
- Derrida, J. (1999b). “Différance”, çev. Önay Sözer, *Toplumbilim*, 50.
- Derrida, J. (1999c) “Yapıbozum, Etik, Politika, İnsan Hakları ve İstanbul Üzerine”, *Söyleşiyi Yapan: Ferda Keskin, Cogito*, 21.
- Derrida, J. (2000). “Bir Önsöz İçin 52 Aforizma”, çev. Işık Ergüden, *Cogito*, 18.
- Derrida, J. (vd.) (2004). *Teoriden Sonra Hayat*, çev. Ebru Kılıç, der. Michael Payne&John Schad, İstanbul: Agora.
- Derrida, J. (2005). “Sınırlı Ekonomiden Genel Ekonomiye: Sakınımsız Bir Hegelcilik”, çev. Ragıp Ege, *Geceyazısı*, 7.
- Derrida, J. (2006). *Gün Doğmadan: Elisabeth Roudinesco ile Konuşma*, çev. Kenan Saralioğlu, İstanbul: Dharma.
- Dews, P. (2007). *Logics of Disintegration: Post-structuralist Thought and the Claims of Critical Theory*, Verso.
- Direk, Z. (2004). “Derrida Düşüncesinin Fenomenolojideki Kaynakları”, *Çağdaş Fransız Düşüncesi*, der. Refik Güremen&Zeynep Direk, Ankara: Epos.
- Direk, Z. (2005a). *Başkılık Deneyimi*, İstanbul: Yapı Kredi.
- Direk, Z. (2005b) “Derrida’nın Ardından: Ölüm, Kültür ve Dil”, *Toplum ve Bilim*, 102.

- Ege, R. (2005). "Jacques Derrida'nın Hegel'in 'Aufhebung' (Ortadan Kaldırma) Kavramını Soruşturması Üzerine", *Kaygı*, 4.
- Fraser, N. (1997). "From Redistribution to Recognition?", *Justice Interrupts: Critical Reflections on the 'Post-socialist' Condition*, New York and London, Routledge.
- Fraser, N. (2005). "Reframing Justice: In a Globalizing World", *New Left Review*, 36, November-December.
- Fraser, N. (2014). "Tanınmayı Yeniden Düşünmek", *Kimlik Politikaları: Tanınma, Özdeşlik ve Farklılık*, ed.&çev. Fırat Mollaer, Ankara: Doğu Batı.
- Fraser, Nancy&Axel Honneth (2003). *Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange*, London, New York, Verso.
- Fraser, N.&Nicholson, L. (1994). "Felsefesiz Toplumsal Eleştiri: Feminizm ve Postmodernizm Arasında Bir Karşılaşma", *Modernite Versus Postmodernite*, der.&çev. Mehmet Küçük, Ankara: Vadi.
- Gasché, R. (1997). *The Tain of the Mirror: Derrida and the Philosophy of Reflection*, Harvard University Press.
- Guha, R. (2006). *Dünya-Tarihinin Sınırında Tarih*, çev. Erkal Ünal, İstanbul: Metis.
- Hall, S., "Who Needs 'Identity'?", *The Question of Cultural Identity*, ed. Stuart Hall&Paul du Gay, Sage.
- Hegel (1977). *Phenomenology of Spirit*, trans. A. V. Miller, Oxford University Press.
- Hegel (2005). *Seçme Yazılar*, der.&çev. Nejat Bozkurt, İstanbul: Say.
- Inis, E. (2013). "We, the Non-Europeans: Derrida with Said", Bora Isyar and Agnes Czajka (eds.), *Europe after Derrida*, Edinburgh University Press.
- Koçak, O. (1987). "Yokluğun Payı", *Defter*, 6.
- Kronick, J. G. (2001). "Hegel After Derrida", *Criticism*, 43.1.
- Lacan, J. (1994). *Fallus'un Anlamı*, çev. Saffet Murat Tura, İstanbul: Afa.
- Laclau, E.&Mouffe, C. (1992). *Hegemonya ve Sosyalist Strateji*, çev. Ahmet Kardam&Doğan Şahiner, İstanbul: Birikim.
- Lucy, N. (2003). *Postmodern Edebiyat Kuramı*, çev. Aslihan Aksoy, İstanbul: Ayrıntı.
- Lucy, N. (2004). *A Derrida Dictionary*, Oxford: Blackwell.
- Megill, A. (1998). *Aşırılığın Peygamberleri*, çev. Tuncay Birkan, Ankara: Bilim ve Sanat.
- Mollaer, F. (2018). *Kimlik, Tanınma Mücadelesi, Şarkiyatçılık*, İstanbul: Metis. (Yayınlanacak).
- Moran, B. (1994). *Edebiyat Kuramları ve Eleştiri*, İstanbul: Cem.
- Mortley, R. (2000). *Fransız Düşünürleriyle Söyleşiler*, çev. Baki Güçlü vd., Ankara: İmge.
- Mouffe, C. (1994). "Radikal Demokrasi: Modern mi, Postmodern mi?", *Modernite Versus Postmodernite*, der.&çev. Mehmet Küçük, Ankara: Vadi.
- Mouffe, C. (2001). *Demokratik Paradoks*, çev. A. Cevdet Aşkın, Ankara: Epos.
- Norris, C. (1988). *Deconstruction: Theory and Practice*, London and New York, Methuen.

- Roney, P. (2005). “Sonlu Özgürlük, Sonlu Topluluk: Jean-Luc Nancy’nin Düşüncesine Bir Giriş”, *Çağdaş Fransız Düşüncesi*, der. Refik Güremen&Zeynep Direk, Ankara: Epos..
- Said, E. (2004). *Freud ve Avrupalı-Olmayan*, çev. Erol Mutlu, İstanbul: Aram.
- Spivak, G. (1997). “Translator’s Preface”, of *Grammatology*, The John Hopkins University Press.
- Spivak, G. (2007). *Köklerim Havada: Söyleşiler*, çev. Osman Akınhay, İstanbul: Agora.
- Türkyılmaz, Ç. (2008). “Hegel’de Gerçekleşme Kavramı”, *Monokl-Cogito Uluslararası Hegel Kongresi*.

Siyaset Teorisine Antropolojik Bir Katkı: İbn Haldun’cu Perspektif Bağlamında Siyasal Bağın Çözümlemesi

Efe BAŞTÜRK¹

Öz: Sözleşme kuramları, siyasal bağı – ve onun belirli bir iktidar alanı ile özdeşleşmiş olan Devlet olgusunu – varsayımsal biçimde türetmeye eğilimlidir. Buna göre siyasal bağ, hipotetik bir akıl yürütme yoluyla keşfedilen bir “doğal hukuk” düşüncesi ve onun tarafından sınırlandırılmış bir Devlet kavramı üzerinden geliştirilmektedir. Bu teorik mülahazaya getirilen eleştirilerin başında siyasal antropolojinin önerdiği varsayımlar bulunmaktadır. Siyasal antropoloji, siyasal bağın öncelikle doğa durumundan kesin bir biçimde koparılamayacağını, bu nedenle “devletsiz hal” (doğa durumu) ile “devletli hal” (sivil-siyasal toplum) arasında belli sürekliliklerin, benzerliklerin ve geçişlerin olduğunu öne sürer. Bu makale, siyasal antropolojinin sözleşme kuramlarına dair eleştirilerini İbn Haldun’un katkıları üzerinden okumayı amaçlamaktadır. İbn Haldun, *Mukaddime* adlı eserinde, siyasal antropolojinin kendini temellendirdiği bir perspektifle siyasal bağı çözümlenmekte ve devlet olgusunu bu bağın içerisinden türetmektedir.

Anahtar Kelimeler: Siyasal antropoloji, sözleşmecî kuram, devlet, siyasal[lık], İbn Haldun.



An Anthropological Contribution to the Political Theory: Analysis of the Political Tie in the Context of Ibn Khaldun

Abstract: The Social Contract theories tend to derive the political tie and the State phenomenon that is identified with a particular field of power from a hypothetical perspective. On the basis of the political tie, there is a thought of “natural law” derived from a hypothetical reasoning and there is the State which is restricted by that natural law principle. At the head of the criticism brought to that theoretical considerations are the hypothesis created by the political anthropology. Political anthropology firstly argues that the political tie cannot be broken from the “state of nature”, therefore it argues that there are some resemblances, continuities and

¹ Yrd. Doç. Dr., Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi, efebasturk83@gmail.com.

transformations between “state of nature” and “state of society”. This article aims to read these criticisms about social contract theories through Ibn Khaldūn’s thesis. Ibn Khaldūn analyzes the political tie accordance with the political anthropological thesis and he derives the State within this political tie.

Keywords: Political anthropology, contract theories, the state, politics/political, Ibn Khaldūn.

Giriş

Siyasal antropoloji, siyasal teorinin varsayımlarına karşılık olarak kurulan bir alt disiplin olarak gelişmiştir (Balandier, 2010). Bu disiplini önemli kılan en temel husus, siyasal bağın çözümlenmesinden evvel, bizatihi siyaset teorisinin en temel dinamiğini kavrama ve sorgulama noktasında ortaya attığı önermelerden kaynaklanmaktaydı. Siyasal antropoloji, felsefe destekli siyaset teorisi yerine tarih ve psikoloji destekli bir siyasal kavrayış modeli sunmaktadır. Bu model, insanın *homo politicus* oluşunu varsayımsal olarak değil, tarihsel ve ilişkisel bir biçimde kavrama çabası sunması bakımından geleneksel siyaset teorisinden büyük oranda farklılık göstermektedir.

Geleneksel siyaset teorisi, modern düşüncenin etkisiyle oluşan sözleşme kuramları olarak ele alınmaktadır. Sözleşme teorisi, devleti türeten ve onunla temsil olunan siyasal bağı, terk edilen ya da terk edilmesi öngörülen bir doğa durumuyla ilişkilenebilir suretiyle kurgular. Buna göre “doğa durumu”, Locke ve Hobbes’ta belirtildiği üzere, insanın politika-öncesi yaşam formudur ve bu yaşam formu içerisinde insan a-politik bir varlık olarak devlet ve onda temsil olunan siyasal bağa sahip değildir. Dolayısıyla, kurgusal doğa durumu varsayımı, insan varlığının devlete sıçrayışını konu edinen ve devletten öncesini a-politik ya da anti-politik bir merhalede varsayan düşünce izleğine sahiptir.

Siyasal antropoloji, işte bu geleneksel addedilen kavrayışın karşısında yer alan bir önerme geliştirir. Bu disiplin, her şeyden önce, insanın siyasal varoluşunu, diğer bir deyişle *homo politicus* oluşunu, varsayımsal olarak türetmediği gibi aynı zamanda insanın siyasallığını belirli bir öncelik-sonralık dizgesine göre ele almaz. Bu disiplinin en temel önermesi şudur: İnsanın siyasallığı zaten “verili” bir gerçekliktir; ve siyasal örgütlenmenin bir biçimi olarak devlet, tarihsel olarak üretilmiş bir siyasal form olarak insanın siyasallığını bütünüyle kavrayamaz ya da içeremez. Buna göre, siyasal antropoloji devletli toplumların öncesine tekabül eden ve literatürün “devletsiz toplum” ya da “ilkel toplum” olarak kavradığı sosyal örgütlenmelerin de belli bir siyasallık içerdiğini ve dahası bu içerilen devlet-öncesi siyasallık biçimlerinin devletli toplumlara doğru geçişin temel koşulu olduğunu öne sürer. Buna göre siyasallık ya da insanın siyasal varlığının ifadesi olarak *homo politicus*, devlete indirgenemeyecek ölçüde belli bir tarihselliğe ve çeşitliliğe sahiptir. Siyasal antropolojinin amacı da devlet dışında fakat onun ön koşulu sayılabilecek bu siyasallık çeşitlerinin bir haritasını çıkarmak, böylece

devletsiz toplumlar ile devletli toplumlar arasındaki yakınlığı ve hatta sürekliliği vurgulamaktır.

İbn Haldun'un *Mukaddime* adlı eseri tam da böyle bir amacın somut hali olarak düşünülebilir ve siyasal teoriye bir katkı bağlamında yeniden ele alınabilir. *Mukaddime*, bu bağlamda, sözleşmecî kuramlar ile kısıtlanmış geleneksel siyaset teorisine karşı ciddi bir itirazın teorik altyapısını içerebileceği gibi, siyasal olanın çözümlenmesi noktasında toplumsal olanın önemine değinen önemli bir adım olarak düşünülebilir. Bu nedenle *Mukaddime*, geleneksel anlamıyla bir siyaset teorisi değil, daha ziyade siyasalın antropolojik bir çözümlenmesi olarak kavranmalıdır. Nitekim İbn Haldun, eserin konusunu “sosyal ve siyasal iktidarı birlikte örgütleyen Asabiyye olgusunun çözümlenmesi” olarak belirleyerek, siyasal devletle özdeşleştiren sözleşmecî kuramın dışında durur. Dahası, İbn Haldun, “siyasalın toplumsal kurulumu” diyebileceğimiz bir olgusalığa dayanmak suretiyle, siyasallığı, daha doğrusu siyasal bağı, birbirine eklenmiş bir dizi toplumsal bağ çoğulluğu olarak ele alarak anlamını genişletir. Diğer bir deyişle, *Mukaddime*, siyasal bağı açıklayan bir üst anlatı değildir; tersine siyasal bağın kendisini bir “sonuç” gibi öngören ve bu anlamda siyasallığı birtakım toplumsal ilişkilerin neticesi ya da ürünü olarak ele alan bir yaklaşımdır. Bu nedenle İbn Haldun, sözleşmecî teoriye karşı siyasal antropolojinin önermelerine alan ve anlam kazandıran bir düşünür olarak kaydedilebilir.

Bu çalışma, sözleşme kuramcılarının siyasal ilişkiyi ele alma biçimlerine karşı bir itiraz ve yanıt olarak İbn Haldun düşüncesini seferber etmeye yönelik olarak düzenlenmiştir. Bu bağlamda, çalışmanın ana kurgusu, öncelikle siyaset teorisi içerisinde merkezi bir konumda bulunan sözleşme teorisinin siyasal ilişkiyi dar bir çerçevede ele aldığı iddiasına dayanmaktadır. Sözleşme kuramcıları olarak Hobbes ve Locke'un seçilmesinin özel bir nedeni olarak, her iki kuramcının da siyasal bağı sözleşme ile – ya da yoluyla – kurması olduğu belirtilebilir. Rousseau ise, siyasal ilişkiyi sözleşme öncesi bir toplumsal duruma dek uzatarak Locke ve Hobbes'tan ayrılmaktadır. Bu nedenle çalışmada sözleşme kuramcıları olarak Locke ve Hobbes ön plana alınmaktadır.

İbn Haldun düşüncesinin bu çalışmanın sorunsalına içkin olan problematik bağlamında ele alınmasının nedeni, siyasal bağ mefhumunun sözleşme teorisi ile kısıtlanamayacak ya da onunla sınırlandırılmayacak kadar geniş ve tarihsel olmasıdır. Nitekim İbn Haldun düşüncesinin ana hatları izlendiğinde, onun Bedavet-Hadaret üzerinden kurguladığı ilişki, siyasal bağın belli süreklilikler ve arkaik temalar barındırdığı düşüncesini yansıtmaları bakımından bu çalışmanın temel sorunsal noktası olarak kaydedilmelidir. İbn Haldun düşüncesi, bu bağlamda, siyasal ilişkinin devlet ve onun nezdinde temsil olunan sözleşme ile sınırlandırılmayacak dek tarihsel, antropolojik ve toplumsal bir karaktere sahip olduğunu göstermesi açısından uygun ve kullanışlı bir teorik araçtır. Bu genel kurguya dayanarak çalışma öncelikle siyasal bağın çözümlenmesinde siyasal antropoloji disiplininin tanıtımı ile başlayacak ve ardından siyasal antropolojinin

siyasal bağı ele almasının bir örneği olarak İbn Haldun düşüncesinin tartışılması ile devam edecektir.

1. Siyasal Antropoloji: Konu ve Bağlam

Siyasal antropoloji disiplininin gelişimi, 1940'ların sonuna uzanır. Bu disiplin, antropoloji bilimi içerisinde bulunan kültürel ve sosyal antropoloji alanlarıyla belli başlı ortaklıklara sahip olsa da ele aldığı konular bağlamında onlardan farklılaşır. Siyasal antropolojinin konusu insanları siyasal bir ilişki içinde kuran, örgütleyen ya da genel itibarıyla insanları “yönetilebilir canlılar” olarak inşa eden düzenekleri, mekanizmaları ve ilişkileri incelemektir (Balandier, 2010: 5). Bu disiplin, siyasal ilişkiyi veri olarak kabul etmez, daha önceki toplumsal ilişki kalıplarına eklenen ya da onlarla ilişkilendirilen bir süreç olarak siyasal ilişki mefhumu türetir. Alanın kendini dayandırdığı ve bu minvalde öncü olarak telakki edilen Montesquieu, ortaya attığı “Doğu Despotizmi” kavramıyla, toplumsal bir sınıflandırma metodu geliştirmiş (Carrithers vd, 2001: 253) ve buna dayalı siyasal ilişki modeli önererek, siyasal olanı toplumsal bağın içerisinde türetmeye dönük ilk sistemli çabayı geliştirmiştir. Montesquieu'nun önermesine göre toplumlar, siyasal ilişkilerini kurarken kendi örgütlenme ve bu örgütlenmeyi koşullandıran nedenlere dayanırlar. Coğrafya, tarih, kültür, psikoloji, cinsiyet, vb. bir dizi tema dahilinde kurulan ve örgütlenen toplumsal ilişkiler ağı siyasal ilişkinin niteliğini ve içeriğini oluşturması bakımından önemlidir. Tam da bu nedenle Montesquieu, siyasal yapının kendisini varsayımsal olarak değil, olgusal olarak kavrama yolunda çok önemli bir adım atmıştır.

Montesquieu'nun açtığı yoldan ilerleyen Evans-Pritchard ve Fortes de siyasal ilişkiyi çözümleyebilmenin temel koşulu olarak olguya öncelik verilmesi gerektiği ilkesinden yola çıkarlar. Bu yazarlar, siyasal ilişkiyi kavrama ve anlama koşulu olarak “gözlemlenebilir davranışlar” kümesini bağlamın içerisine yerleştirirler (Evans-Pritchard ve Fortes, 1950: 3). Onlara göre, antropoloji öncesi ya da antropoloji dışında geliştirilen siyasal teori biçimlerinin en büyük eksikliği, insanların kolektif yaşam deneyimleri ve bu deneyimlerden türeyen sosyal bağı inceleme nesnesi yapmamış olmasıdır. Bu eksiklik, toplumların özgül deneyimlerini devre dışı bırakan ve her birini standardize edilmiş bir kurgu içerisinde aynı şablon dahilinde ele almayı öngören indirgemeci bir siyasal-sosyal teoriyi ön plana çıkarmıştır. Dolayısıyla siyasal antropoloji, tam da Evans-Pritchard ve Fortes'in öngördüğü üzere, siyasal bağın en üst temsili olan devletin kökeni konusunda toplumsal bağı merkeze alan ve siyasal ilişkileri bu bağlamdan yola çıkarak sorunsallaştıran bir yöntemle dayanmaktadır. Bu yöntemin merkezinde, az evvel yukarıda sözünü ettiğimiz sözleşmecî kuramların eleştirisi gelmektedir. Çünkü sözleşmecî kuramlar, her şeyden önce, siyasal bağı yapay bir ilişki olarak tasvir ederler. Hobbes ve Locke tarafından geliştirilen bu kuramsal çabanın temelinde, siyasal bağı “inşa edilmiş bir yapay gerçeklik” olarak sunan önerme vardır ve bu kuramsallaştırma hamlesi içerisinde siyasal ilişki, önceki durumda (doğa durumu) bulunan sosyal ilişkileri sekteye uğratan, önleyen,

baskılayan ya da geriletken bir karşı-hamle gibi sunulur. Zira hem Locke için hem de Hobbes için siyasal ilişkinin somutlaması olarak Devlet, sosyal ilişkilerin verili kısıtlılığı ya da kaotik bağlamı içinden değil, onlara tam anlamıyla hükmetmesi için dışarıdan getirilen bir yapaylıktır. Bu yapaylığın en temel işlevi mülkiyetin korunması (Locke, 2012) ya da güvenliğinin tesis edilmesi (Hobbes, 2017) şeklinde tezahür edebilir. Fakat önemli olan husus, bu spesifik işlevlerle donatılmış ve yetkilendirilmiş Devletin, kendinden önceki sosyal formasyondan tam anlamıyla bir kopuşu temsil etmesi ve bu anlamda insanlar arasında yepyeni bir örgütlenme ilişkisi ve bağı tesis etmesidir. Diğer bir ifadeyle Devlet, yani yeni kurulan siyasal bağın timsali ve temsili, toplumsal olanı verili halinden kopartıp alan ve ona yeni bir bağlam ve içerik kazandıran, bu anlamıyla tarihin sıfır noktasını teşkil eden bir vaziyete tekabül etmektedir.

Siyasal antropolojinin bu varsayıma yönelik eleştirisi, tam da sözleşmecî kuramların yarım bıraktığı akıl yürütmeyi üstlenmesinde kendisini gösterir: devlet, gerçekten de, toplumsal olanı önceki durumundan bütünüyle koparıp ona yeni bir siyasal bağı tesis ediyor ve onu artık bu bağ üzerinden tanımlamanın bir aracı ve göstergesi oluyorsa, o halde devletin, içinden çıktığı veya türediği topluma bütünüyle yabancılaşmış bir yapı olduğunu mu söyleyeceğiz? Sözleşmecî kuram, bir taraftan devletin ortaya çıkışını verili toplumsallığa içkin gerçekliğin tam ortasından türeterek geçerli kılmaya arzusunda, fakat öbür taraftan devlet nezdinde imal edilen siyasal bağın ezeli ve ebedi oluşunu vurgulamak amacıyla *a priori* bir olgusal fikrine de uzak mesafede durur. Dolayısıyla bu kuram, toplumun siyasallığını sözleşme ile kurulmuş bir Devlet imgesi altında karşılamaya çalışırken, bu yapının içinden türediği kolektivitenin bağlarını bütünüyle reddetmesinin geçerliliğini ya da haklılığını açıklayamaz. Tam da bu nedenle siyasal antropoloji, sözleşmecî kuramın devlet ve toplum arasında ön belirlenmiş bölünmenin dayandırıldığı kurgusal tasvirin ötesine geçmek için devletin toplumsan türeyiş anını belli bir sürekliliğe ve eklemelere yerleştirmek ister.

Bu girişimlerin başında, Maine'nin *Eski Yasa* adlı metni gelir. Bu metin, toplumların siyasal ilişkilere geçiş anlarını konu edinirken, siyasal bağın tesisinde kurucu etkiye sahip arkaik formları incelemeye alır. Örneğin Maine için siyasal örgütlenmenin temelinde belli bir ardışıklık ilişkisine sahip olan kan bağı ve toprak bağı görür (Maine, 1908: 11-14). Maine, kan bağı formüle ederken, belli bir toplumsal ilişkiyi diğerlerinden ayıran ve bu sayede "biz" unsuruna belli bir süreklilik ve istikrar kazandıran yapısal bir mahiyet atfeder. Bu, sonraları Levi-Strauss tarafından geliştirilecek olan bir disiplinin temelini teşkil etmesi bakımından önemlidir. Levi-Strauss, Yapısal Antropoloji adlı metninde tam da bu bağlama dayanmak suretiyle, toplumsal ilişkilerin öngörülebilir ve bu sayede kuşaktan kuşağa aktarılacak belli bir yapısal mahiyet içerebilir bağlamını deşifre etmeye yönelerek, ilişkilerin belli yapılar dahilinde anlam kazandığını ifade eder (Strauss, 2012: 147-171; 105-111). Maine de benzer biçimde, toplumsal ilişkileri örgütleyen yapısal bağlamlara ön siyasallık diyebileceğimiz bir anlam atfeder. Eski Yasa adlı metninde Maine, toplumsal yapıyı belli bir düzen içinde tutmaya

yarayan ilkel hukuk kodlarının temelinde, kurgusal bir soyut içeriği değil, somut bir ortaklık olgusuna dayanan paylaşım unsurunu görür. Bu ortaklık dizgesi, Maine(1908:99-104)’e göre kan bağından başka bir şey değildir. Çünkü kan bağı, daha sonraları siyasal oluş anında kendisini gösterecek ortaklaşmacı bir edimin ilk nüvesi olan yerel yakınlık mefhumunu içerir. Maine’e göre modern örgütlenme sistemleri, adına devlet diyeceğimiz siyasal örgütlenme de dahil olmak üzere, kaynağını bu ilkel yasadan alır. Dolayısıyla Maine, modern siyasallığın ilişkisel somutluğu olarak görebileceğimiz yurttaş-devlet karşılaşmasını ilkel yerelliğe dek götürerek anlamlandırmanın temel koşul olduğunu söyler (Maine, 1908: 107).

Bu yakınlık formülasyonu, bilhassa sosyal antropolojinin temel ilgi alanı olan bir olguyu, yani akrabalığın kendisini öne çıkarması ve onun da ötesinde, akrabalığın kendisine siyasal bir anlam atfetmesi (Malinowski, 2001: 2013) bakımından önem arz eder. Akrabalık, somut bir aradalığı belli bir anlam kartografyası dahilinde adlandırmanın yapısal bir düzeneğini temsil eder. Ortaklık ya da paylaşımcılık, yalnızca fiziksel bir örgütlenme yoluyla değil, bu somut ortaklığa eklenen anlam vasıtasıyla ifade edilir. Akrabalığı “müştereklik” ağı olarak tanımlayan Sahlins’e göre (2015: 12) akrabalık bağı, güven ve sorumluluk gibi normatif öğeler içerir. Güven ve sorumluluk, ortaklığı paylaşan insanların müşterek varoluşun bilincini deneyimlemelerinin, böylece paylaşılan şeyin yalnızca doğal ilişkiler değil, fakat ortaklığı simgeleyen soyut bir örgütlenmenin olduğunun göstergesidir. Bu bakımdan akrabalık bağı, insanların fiziksel varoluşlarından sonraki bir aşamayı değil, tam tersine onların fiziksel gereksinmelerini ve bunları karşılamak üzere bir araya gelişlerini anlamlandıran arkaik bir bağı temsil eder. Bu nedenle Sahlins’e göre akrabalık bağı, insanların doğal varlıklarına iliştilenmiş bir sonradanlık değil, tam tersine onların doğal varoluşlarını anlamlandıran bir ön-düzenektir (Sahlins, 2011: 230).

Akrabalık bağının analogik bağlamına vurgu yapan Holy (2016), akrabalığın, insansal gelişimin bir dizi farklı biçimlerinde yer alan örgütlenme ilişkilerinin ve buna dayanak oluşturan nedensel ağların bir makro temsili olduğunu iddia eder. Buna göre akrabalık bağı, belli bir kolektif grubun içinde yaşama, kendini onunla ifade etme, onun tarafından korunma hissini deneyimleme, gruba karşı sorumluluk duyma, gruba karşı sempati geliştirme, vb. gibi bir dizi farklı ruhsal deneyimin ve duygulanımın bir temsilidir (Strathern, 1973: 27). Ancak, akrabalık bağı bunların her birini doğrudan içeren bir örgütlenme duygulanımı şeklinde anlaşılmalıdır; Strathern’in ifade etmeye çalıştığı şey, akrabalık bağının tüm bu duygulanımlardan örnekler içeren bir bağ olmasıdır. Diğer bir deyişle, bu duyguları yaratan ya da insan ve toplum arasında bu gibi duygular üzerinden örgütlenme bağı oluşturan şey akrabalığın kendisi değildir. Akrabalık, bu gibi duygulardan beslenen ve[ya] kendinde bu bağları analogik olarak temsil eden bir tiptedir.

Siyasal antropolojinin siyasal bağı çözümlemesi akrabalık analogisiyle benzerlik taşımaktadır. Bu disiplinin ana yönelimi göz önünde

bulundurulduğunda, siyasal bağın analogik oluşu ile neyin ifade edilmeye çalışıldığı rahatlıkla anlaşılabilir: siyasal bağ, sıfırdan yaratılan bir şey değil, evveliyatta bulunan insanlar arası kolektif bağların bir nevi taklididir. Diğer bir deyişle siyasal bağ, kendinden önceki kolektif bağları kendi bağlamına uyarlayarak tekrar eder; bu vesileyle siyasal bağın kendisine hem süreklilik hem de geçerlilik kazandırılmış olur. Çünkü siyasal bağ, analogik bir tekrar ya da taklit olarak, geçerliliği bulunan yapısal bağların üzerine eklenmek suretiyle kendisini doğallaştırır. Aslına bakılırsa sözleşme kuramcılarının amaçladığı da tam da budur: onlar, devlette temsil olunan siyasal bağa bir doğallık atfetmek amacıyla siyasal bağı doğa durumunda kavramaya niyetlenmişlerdi. Ancak, devleti hem sıfırdan başlatılan bir kolektif bağın temsili olarak tasarlamak, hem de bu bağın kendisine belli bir süreklilik dizgesi katabilmek arasındaki paradoks, sözleşme kuramlarını belli bir gerilime sokmuştur.

Maine'nin tezleri bu nedenle önemlidir. Çünkü o, ilkel toplumlar ile modern toplumlar arasındaki sürekliliği incelemeye koyulurken, bu sürekliliğin hangi biçimlerden geçtiğini ve kolektif yapı içerisinde ne gibi bağlarda somutlandığını ortaya koyma amacındaydı. Örneğin, ilkel toplumların kan bağına dayalı ilişkilerinin akrabalık bağı içerisinde soğrularak Roma hukukuna kadar varan etkilerini incelediği bölümde, Maine, evlat edinmenin simgelediği aile bağının (Maine, 1908: 107), önemli bir şeyin göstergesi olduğunu iddia etmiştir: evlat edinme yoluyla sembolize edilen şey, en küçük örgütlenme modelinin (aile/klan) dahi kendisine yeni üyeler katarken, bu yeni katılan üyeler ile öncekiler arasında belli bir düzenlilik ve süreklilik bağı tesis ederek kendisine yapısal bir nitelik atfetmesidir. Böylece aile, kendisine katılan üyelere katılımlarından önce ilgilerinin olmadığı bir bağı vermek suretiyle belli bir ortaklık bilincini meydana getirir. Bu ortaklık bilinci, grup üyelerinin içinde buldukları gruba kurdukları bağı simgelediği gibi aynı zamanda grubun simgelediği kolektif benzersizliğin ve herkesi toparlayan çaptaki kuşatıcılığının duyumsanmasına hizmet eder. Dolayısıyla grup üyeliği, bireysel çıkarların ve bunların tatmininin çok ötesindedir; grup, bir aradalığın soyut timsali olarak üyelerin zihinlerine kodlanan, bu vesileyle ortaklığı duyumsayanlar arasında bir “Biz” özneliği yaratan yapısal bir ilişkiye tekabül eder.

Bu yapısal ilişkiyi bir başka analogik pencereden yorumlayanların başında Mauss gelir. Mauss, ilkel toplulukların örgütlenme düzeylerinin temelinde “armağan ekonomisi” adını verdiği bir ilişkiyi görür (Mauss, 2005: 207-208). Armağan ekonomisi, toplumsal ilişkinin rasyonel bir irade yoluyla inşa edilen normatif ilkeler aracılığı ile kurulduğu şeklindeki modern varsayımdan farklı olarak, sosyal bağın tesisinde karşılıklılık temasının önceliğine atıfta bulunur. Buna göre, ilkel toplumların temelinde yer alan şey armağan ekonomisi içerisinde koşullanmış karşılıklılık ve buna dayalı gerçekleşen yükümlülük bilincidir. Bu yükümlülük çerçevesinde bireyler, birbirleriyle girdikleri ilişkide yalnızca “bireysel sorumluluk” üzerinden yükümlülük hissetmezler; karşılıklılığı koşullayan şey, armağanın bir yükümlülük olarak karşı tarafa verilirken

simgelediği kolektif ruhtur. Diğer bir deyişle, armağanın sembolik işlevi, ilkel toplumlarda kolektif ruhun bir yerden bir yere aktarılması, transfer edilmesidir (Akay, 2016: 26). Bu aktarım yoluyla üyeler, içinde buldukları topluluğun soyut bağlamını (mana) duyumsayarak kendileri ve diğerleri arasındaki fizik-ötesi bağı deneyimlerler. Bu nedenle armağan, topluluğun manevi deneyimi olarak işlev görür: üyeler, birbirilerine armağan vermek suretiyle hem birbirilerini ait oldukları topluluğun bir üyesi gibi görür, hem de bundan kaynaklı olacak şekilde, birbirilerine karşı edimlerinde topluluksal bilincin ön planda olduğunu tasdik ederler.

Mauss, topluluğu fiziksel olarak olmasa da bir deneyim biçimi olarak kuran ana ilkenin bu yükümlülük bilinci olduğunu öne sürerken, topluluğun tam anlamıyla “imgesel” bağlamına göndermede bulunur. İmgellikten kasıt, topluluk üyelerinin, içinde buldukları toplumsal yaşamı kavramalarındaki “fazlalık” ögesidir. Bu fazlalık, toplumun daima somut bir aradalığına ilave edilmiş “artı bir” ögesidir. Topluluk, somut anlamda bir topluluk olmanın ötesinde olarak, kendi somutluğunu anlamlandıracak bir ilave anlama sahiptir. Bu ilave anlam, topluluğun maddi varoluşunu aşan, fakat aştığı surette onu kuran bir niteliğe sahiptir. Gauchet, topluluk olgusunun soyut bir mefhum olarak topluluk üyelerinin zihinlerine koyutlanmış halini topluluğun kurucu ilkesi olarak ele almayı önerir (Gauchet, 2000). Buna göre topluluk, üyelerinin, onu maddi bağlamından fazlalık taşıyan bir soyutluk olarak kavramaları yoluyla kurulur. Topluluk üyeleri, kendi somut bir aradalıklarını anlamlı kılan bu soyutluğa referansla kendi maddi varoluşlarını anlamlandırır. Bu anlamlandırma, varoluşun kendisine dinsel bir nitelik atfeder. Gauchet, bunu “borç ilişkisi” olarak kavrar: topluluk, kendi anlamını kendi fiziksel varlığı yoluyla türetmez, ya da kavrayamaz; bu nedenle kendisini anlamlandıracak bir dışarıya ihtiyaç duyar (Gauchet, 2000: 52). Bu, tıpkı Durkheim’in önerdiği şekliyle, “dinin, topluluğun kendisini dışarıdan anlamlandırması”(Durkheim, 2011: 48) sürecine benzer. Topluluğun, kendisini, bir kolektivite olarak kavramasının ön koşulu, kendisine dışarıdan “bir bütün” olarak bakabilme yeteneğine bağlıdır. Çünkü topluluk, kendisini, kendisinde bütün gibi kavrayamaz; ona, kendi bütünlüğünü sunan bir dışarıya ihtiyaç duyar. Gauchet’in, ilkel toplulukların modernlere miras olarak bıraktığı şeyin, tam da bu dinsellik olduğunu söylemesi şaşırtıcı değildir. Zira dinsel kavrayış, topluluk üyeleri ile topluluk arasındaki bağın somut veya fiziksel unsurlara indirgenmesinden fazla ve farklı olacak şekilde, topluluğun belli bir anlam içermesinden kaynaklanan edimleri ön gerektirir. Üyeler hem kendilerini hem de topluluğun diğer üyelerini, bu dinsel anlam ile ilişkili öğeler olarak kavrayabildikleri sürece birbirilerini grup üyeleri olarak algılayabilir ve bunun sonucunda Mauss’un da işaret ettiği karşılıklık ve yükümlülük ilişkileri armağan aracılığı ile somutlanabilir.

Armağan ekonomisinin siyasal antropoloji içindeki yeri yalnızca topluluk üyelerinin birbirilerine karşı sorumluluk hissi geliştirmeleri değildir. Armağan, topluluğa ait oluşun deneyimlenmesi ve bu minvalde topluluğu bir arada tutan

dinsel mefhumun yüceltilmesidir. Böylece, armağan sayesinde bireyler kendileri ile topluluk arasında somut bir bağ kurmanın ötesinde, imgelem düzeyindeki topluluğa ait olmanın hissini yaşarlar. Bu deneyim, somutluğun referans aldığı bir soyutluğu topluluk nezdinde egemen kılar. Armağan ekonomisi, bu soyutluğun yeniden üretilmesi anlamında kültürel aktarımı ifade eder. Bu kültürel aktarım, topluluğun kendisini yeniden üretilebilir bağlama taşıyan yasallık dizgesinin kendisine dönüşür. Malinowski, ilkel toplumlardaki yasallık mefhumunun bütünüyle bu karşılıklılık ilişkisine oturduğunu söyleyerek (Malinowski, 2015: 36-37), yasanın kendisini bütünüyle normatif-kurgusal bağlamda ele alan modern varsayımların karşısında konumlanır. Malinowski, ilkel toplumlardaki yasa kavrayışının kökeninde karşılıklılık ilişkisini bulur; çünkü topluluk üyeleri, aktarım suretiyle kendilerinin içine doğdukları toplumsal yapıyı böylesi bir karşılıklılık ilişkisi (armağan ekonomisi) yoluyla yeniden üretirler. Dikkat edilirse, burada herhangi bir kurgusal üretim yoktur; yasa, yani topluluğu bir arada tutan formel ilkeler bütünü, topluluğun bir aradalığını örgütleyen ilişkinin olgusal performansı aracılığı ile hayata geçirilmektedir. Bunun açık anlamı, yasa mefhumu, topluluğa ve[ya] topluluksal yaşamı örgütleyen maddi gerçekliklere göre dışsal olmadığı gibi, bunlardan farklılaşmış bir dizgeyi temsil etmez. Yasa, topluluk yaşamına içkin – biraz aşağıda İbn Haldun'da göreceğimiz üzere –ve ona gömülü haldedir. Topluluk yaşamından bağımsız düzenlemeler toplamı olmaksızın yasa, tüm anlamını ve geçerliliğini topluluk yaşamını kendinde temsil etmesi ile kazanır.

Dikkat edilirse, Malinowski, aslında kurumsal ve uzmanlaşmış bir devlet aygıtının yokluğunu yasallığın yegane koşulu olarak sunmamakta, tersine, devletsiz toplumlardaki siyasallığın biçimlerine dair bir önerme sunmaktadır. Yasa, bilindiği üzere, sözleşme kuramlarının merkezi bir temasıdır ve devlet, bu dizge vasıtasıyla konumlanır (Waldron, 1989: 4-5). Diğer bir deyişle, sözleşme kuramlarının örtük varsayımı şudur: toplulukların içinde buldukları kaotik (yasadızlık) durumdan siyasal topluma ulaşmalarındaki aracı koşul yasanın keşfidir ve yasa, bu anlamda, devletsiz toplumlarda bulunmayan ancak devletli topluma geçiş ile birlikte kavuşulan bir şeydir. Nitekim sözleşme kuramlarının devlet ile yasa mefhumlarını birbirine bağlamak suretiyle devlet nezdinde siyasallığa alan ve meşruiyet açmalarının temelinde bu varsayım bulunur. Bu önerme, kendi varsayımsal bağlamı içerisinde yanlış olmamakla birlikte, yasa mefhumunu salt devlet nezdinde temsil edilen bir siyasal forma indirgemesi noktasında tek yanlılık göstermektedir. Zira az evvel yukarıda tartıştığımız üzere, siyasal antropoloji disiplini içerisinde topluluk yaşamının kendi bağlamı çerçevesinde örgütlenen bir yasallık bulunmakta ve bu yasallık, devletsizlik halinde dahi belli bir siyasallığı temsil etmektedir. Zira siyasallık, kolektif varlığın kendine yüklediği bir “Biz” kavrayışı (Schmitt, 2006: 33) ve bu kavrayıştan kaynaklı bir düzen fikri ile bağdaşık ise, o halde topluluksal bir varoluşun kendinde kendine özgü bir siyasal formu temsil ettiğini ileri sürebiliriz. Zira, antropolojik araştırmalar göstermektedir ki, devletsiz toplumlarda sürdürülen siyasal ilişkinin temelinde topluluk yaşamının öznel anlamda deneyimlenmesi

(Lewellen, 2011: 33-41), yani üyelerin topluluk ile belli bir aidiyet ilişkisini tanımları koşulu bulunmaktadır. Bu aidiyet ilişkisinin farklılaşmış bir kurumsal aygıt olan devlet tarafından yürütülmesi – tarihsel açıdan bakıldığında – zorunlu değildir, çünkü devletsiz toplumlarda bu anlamda bir “devlet düşüncesi” olduğu rahatlıkla ileri sürülebilir (Claessen ve Skalnik, 1993: 4-5). Bu devlet düşüncesi, tekrar etmek gerekirse, toplumsal olanın içinden türeyen fakat ona yabancılaşarak belli işlevlere indirgenen ve bu sayede siyasallığın yasal dizgesini salt kendinde temsil eden uzmanlaşmış bir aygıt olan devlet ile değil, doğrudan topluluğun içinde ve yine bizatihi topluluk tarafından ortaklaşmacı bir biçimde icra edilen iktidar ilişkilerince kavranır (Clastres, 1992: 207-229; Clastres, 2011: 31-39).

Ancak bu iktidar ilişkileri, sonraları sözleşme ile kurulan ve yetkilendirilen devletle birleşen bir zorlayıcı ilişkiden bütünüyle farklıdır. Clastres’in antropolojik saptaması, bunu özetler mahiyettedir: ona göre ilkel (devletsiz) toplumlar, buyurucu ve zorlayıcı bir iktidar ilişkisinden ziyade topluluğun kendiyile özdeş bir iktidar yapısına sahiptir. Diğer bir deyişle, sözleşme vasıtasıyla kurulan ve yetkisini bu normatif-kurgusal sözleşmeye dayandırarak toplumun olgusal bağlamından – ve tabi maddi varoluşundan – kopan devlet yerine, topluluğun bütününce temsil edilebilen, bu anlamda topluluktan farklılaşmamış ve ayrılaşmamış bir iktidar ilişkisi vardır. Clastres’in antropolojisi, ilkel toplumlardaki iktidar ilişkilerinin, kelimenin modern anlamında kullanılan devlet sözcüğünden farkını koyutlama amacı taşır (Moyn, 2004: 58-61). Bu fark, devlet vasıtasıyla temsil edilen siyasallık ile bizatihi topluluk tarafından üstlenilen iktidar ilişkilerinin içerdiği siyasallık arasındaki zıtlıktan doğar. Ancak bu zıtlık, salt metodolojik bir ayrıma işaret etmesi bakımından önemli değildir; asıl önemli olan husus, ilkel toplumlardaki devletsiz halin içerdiği siyasallığın, sözleşme-sonrası durumla inşa edilen devlet-merkezli siyasallığa oranla genişliği, önceliği ve kuşatıcılığının bu bağlamda öne sürülebiliyor olmasıdır. Çünkü, ilkel toplumlardaki devletsiz halin belli bir iktidar ilişkileri içermesi, devlet ile kurulan siyasallık tarafından geriye atılmamaktadır; tersine, devletin kendisi kendinden önce yapılaşmış bir dizi toplumsal iktidar ilişkileri ağının üzerine inşa edilmek suretiyle bir tür süreklilik temsili yaratır. İşte İbn Haldun düşüncesini siyasal antropoloji disiplini içerisinde konumlandırabilmenin imkanı ve koşulu, bu sürekliliğin kendisidir.

2. İbn Haldun Düşüncesinde Siyasal Antropolojinin Keşfi

2.1. İbn Haldun’un Teorisinde Düşünce ve Yönteme Dair Temel Önermeler

Devleti ve onu kendinde temsil eden siyasal bağı sözleşme kuramı çerçevesinde irdeleyen müdahalelerin temel içeriği, siyasal bağı bir sonradanlık ilişkisi çerçevesinde değerlendirmektir. Buna göre, sözleşme kuramı, öncelikle siyasetin, diğer bir deyişle siyasal bağı kendisini üretilmiş bir bağlamla sınırlamak ve bu bağı bütünüyle devlet nezdinde temsil olunan bir şeye indirgemek suretiyle, siyasal ilişkiyi gayr-ı insani bir boyuta taşımıştır. Başka bir deyişle, siyasal

ilişkinin kendisini insanın verili olduğu toplumsallık momenti olan devlet-öncesi durumdan bir kopuş olarak tasarlamak, insanı siyasal olanın dışına taşımak demektir. Bu bakımdan, sözleşme kuramının kendisi, siyasal bağı imal edilmiş bir soyutluğu merkeze almak suretiyle insanı ikinci plana atarak meseleyi hukuki bir bağlama yerleştirir. Bu bağlamın somutlaması olarak ortaya çıkan Devletin temel işlevi de siyasal bağı bütünüyle normatif-kurgusal bir içerik ile temsil etmek, yani onu gayr-ı siyasallaştırmaktır.

İbn Haldun'un müdahalesini anlamak ve açıklamak için öncelikle sözleşme kuramının saf içeriğine ve ardından bu teorik mülahazanın eleştirisine odaklanan antropolojik perspektifle kurulabilecek ortaklıkları ele alma ihtiyacımız vardır. Bu bakımdan, çalışmanın ana yönelimi bağlamında ele alındığında, önerilebilecek en temel husus, İbn Haldun'un siyasal bağa ilişkin çözümlemelerinin, öncelikle, insan denilen varlığı yeniden siyasallaştırmak olduğuna dair iddidir. İbn Haldun, aslında, siyasal bağın kendisini tıpkı sözleşmeciler gibi devlet mefhumunun merkezde olduğu bir olgusalılıkta görür; ancak, devlet nezdinde temsil olunan siyasal bağın devletten önce gelişini bir veri olarak kabul ve iddia ederek siyasal antropolojinin temel önermelerine yaklaşır. Esasında İbn Haldun, sözleşme kuramlarının insan varlığını doğal ve siyasal olarak çifte bölmek suretiyle, devlete de ancak bu varlığı gayr-ı siyasileştirmek yoluyla alan açmaya yönelik yaklaşımlarını sekteye uğratan bir paradigma sunar. Çünkü İbn Haldun düşüncesinde insan, tıpkı Aristotelesçi formülasyonda olduğu gibi, yönelimde olduğu şey üzerinde formundan bir şey eksiltmez, tam tersine ilksel aşaması, onun yöneliminin nedenini oluşturur. Bu bağlamda insanın “doğal insan”dan kopup “siyasal insan” haline gelmesi tarzında dönüşümsel bir değişim İbn Haldun düşüncesinde mevcut değildir.

İbn Haldun'un teorik mülahazası, onu bir taraftan sosyolojiye, bir taraftan tarih bilimine, diğer taraftan ise siyasal teoriye yaklaştırmıştır. De Boer'e göre İbn Haldun düşüncesine ilişkin en temel gerçeklik, düşünürün felsefe ile sosyal bilimler arasına çizdiği net ayırmadır (De Boer, 2001: 18). Gerçekten de İbn Haldun, sosyal bilimler alanlarında yer alan sosyoloji, siyaset teorisi, ekonomi, tarih, kültür ve din çalışmaları arasında belli bir ortaklık ya da ilişkisellik yakalayarak, tam da aslında sosyal fenomenlerin çözümlemesinde varsayımsal açıklamalara, yani spekülatif felsefeye karşı bir duruş geliştirmiştir. Nitekim, *Opus Magnum* olan *Mukadimme*'nin hemen başında, amacının toplumsal hayatı bir arada kuran ve yöneten ilke ve kurumları açıklamak olduğunu söyler (Haldun, 2005: 161). İşte bu nedenle İbn Haldun, toplumsal olanı kurgusal bağlamda çözümlemeye ya da anlamaya ilişkin spekülatif açıklama girişimlerinden uzak biçimde, toplumsal olanı kendi verili gerçekliği içerisinde kavrama uğraşındadır. Bu bağlamda, toplumsal yaşamı örgütleyen, düzenleyen, kuran ve bu yaşamı kolektif bir deneyim olarak algılanmasına vesile olan tüm unsurlar topyekun olarak İbn Haldun'un sorunsallaştırma alanına dahildir (Hassan, 2011: 97-103).

İbn Haldun, kendi yöntem ve teorisini, “İlm’ül-Ümran” adını verdiği bir bilimsel açıklama ile pekiştirme gayretindedir. Ümran’ı bilim kılan, düşünürün de üzerinde durduğu gibi, toplumsal mahiyetteki unsurları birbirileriyle ilişkili olarak kavrama ve açıklamaktır (İbn Haldun, 2005: 204). İbn Haldun’a göre evreni anlamak için başvuru olan yöntem nasıl ki doğa bilimleri ise ve bu bilimler evrenin nedensel yapısını izah ederek varlığın kendi içinden bir açıklama getiriyorlarsa, o halde aynı şey toplumlar için de yapılabilir ve pekala yapılmalıdır (2005: 206). İşte Ümran’ın esası, toplumun tabii kural ve nedenlerini ortaya koymak suretiyle, toplumun yönelimi ile alacağı biçimleri öngörmektir. İbn Haldun’un Ümran sözcüğüne atfettiği bütünleşik anlamlar düşünüldüğünde, sözcük ile aynı anda bir dizi farklı bağlamı tartıştığı görülmektedir. Örneğin, İbn Haldun, metnin geneli itibarıyla değerlendirildiğinde, Ümran sözcüğünü bayındırlık, kentleşme, toplulaşma, refah, mutluluk, vb. gibi kategoriler ile anlamlandırmakta, böylece sözcüğü sosyolojik, politik, ekonomik, psikolojik ve dinsel-ahlaki bağlamları ile beraber ele almaktadır (Pines, 1971: 129). Haldun’un bu girişimi, yani Ümran ilmini bir bakıma toplulaşmanın öğelerini çözümüleme noktasında ele alma müdahalesi, disiplinler arası bir açıklama şablonu olarak ortaya çıkmaktadır. Zira Ümran ilmi, düşünürün tartıştığı bağlamda, toplulaşmanın evrelerini ve bu evrelere geçişleri inceleyen, bu nedenle de nedensel ve olgusal açıklamaları bir arada içeren bir yöntem olarak belirlemektedir. İbn Haldun’un bir siyaset teorisini ya da konumuzla doğrudan ilgili olacak haliyle bir siyasal antropolog olarak tarif edilebilmesi, her şeyden önce düşünürün Ümran yöntemini temel almayı zorunlu kılmaktadır.

2.2. Mukaddime’nin Yol Haritası: Toplumsalın Ekonomi-Politik Kurulumu

İbn Haldun için toplulaşmanın temel sekansını belirleyen etmen ekonomiktir. Toplumlar, onu oluşturan insan varlıklarının kendi ihtiyaçlarını yalnız başlarına karşılayamadıkları için inşa edilmiş birlikeliktir. İbn Haldun için toplum, gereksinmelerin varlığından doğar (İbn Haldun, 2005: 209). Geçinme ihtiyacı, en tabii yasadır ve toplumsal gerçek bunun üzerine inşa edilmiştir (2005: 210). Topluma yönelik her açıklama girişimi, mutlak surette bu gerçekliği temel almak zorundadır; diğer bir deyişle spekülasyon çabaları bilim yapılamayacağı gibi toplumun kendisi de varsayımsal olarak çözümlenemez. Diğer bir deyişle, İbn Haldun için “doğal insan” ve bu doğallığından kopmayı simgeleyen, yani kendi özsel varlığını geride bırakmak suretiyle kendisine ikincil bir doğa yükleyen “toplumsal insan” gibi ayrılaşmış kategoriler yoktur. İbn Haldun, her şeyden önce, insanın özsel varoluşu ile türsel varoluşu arasındaki bağıntının, bağlantının ve en önemlisi de sürekliliğin anlaşılmasının peşindedir. Bu süreklilik nedeniyledir ki İbn Haldun’un, her toplumsal formasyonu başından itibaren siyasal bir bütün olarak gördüğü sonucuna ulaşmış olduğunu varsayabilmekteyiz. Birazdan aşağıda tartışılacağı üzere İbn Haldun, toplulaşmanın nedenleri ve biçimleri arasında nedensel bağlantıları açıklama gayretinde olduğu için – ki Ümran ilminin bütün içeriği buna dönüktür – “doğal toplum” ya da “sivil/siyasal toplum” gibi yeniden yapılanmış kategoriler üzerinde düşünmez.

İbn Haldun'un teorisinde ön planda bulunan üretim ilişkileri, insanın toplumsallaşması ve toplumsallaşan insanın politik bir varlık olarak belirmesi arasındaki eş zamanlı ilişkinin kurucu bağlamını ifade eder. Diğer bir deyişle, İbn Haldun için üretim ilişkileri, yalnızca yaşamın maddi koşullarını üretmek değil, aynı zamanda insanın toplumsal bir özne olarak ortaya çıkmasının da biricik koşuludur. Bu nedenle İbn Halduncu üretim ilişkileri, sıklıkla Marksist ekonomi politığe içkin önermelerin arkaik formu olarak kabul edilmektedir (Gellner, 1961: 388-389). Ancak İbn Haldun'u bu önermelerin ötesine taşıyan şey, toplumsal olan ile politik olan arasında belli bir ayırım veya farklılaşma öngörmemiş olmasıdır. Bu anlamda İbn Haldun, toplumsal olanı kendi içinde altyapı ve üstyapı olarak bölen ve toplum ile devlet arasındaki ilişkiyi – diğer bir ifadeyle toplumsal varoluş ile politik varoluş arasındaki ayırmışmayı – bu bölünme üzerinden sorunsallaştıran Marksist argümantasyondan çok farklı bir yol izler. İbn Haldun'un amacı, üretim ilişkileri yoluyla toplum ve politik olanın aynı anda ve birbirine koşullanarak inşa edilmiş olduğunu göstermektir. Bu nedenle İbn Haldun için üretim ilişkileri, yalnızca maddi varoluşu karşılayan ekonomik bir edimler toplamı değildir, fakat aynı zamanda kolektif olanın kimliğini ve başkalığını kuran politik bir meseledir (İbn Haldun, 2005: 323). Aşağıda tartışılacağı gibi, İbn Haldun, toplumların başkalaşmasında üretim ilişkilerindeki evrimsel geçişleri merkeze alır – en bilinen başkalaşma ilişkisi Bedavet ve Hadaret arasındaki geçiştir. Üretim ilişkileri, bu nedenle, insanın dünya ile kurduğu ilişkiyi içermesinden ötürü toplumsal-politik-ekonomik-dinsel bir mesele olarak karşımıza çıkar ve tam da İbn Haldun'un siyaset teorisine yaptığı bütünleşik katkıya belli bir somutlama kazandırır. Çünkü üretim ilişkileri, metin boyunca, insanlaşmanın evriminde devinim etkisi gösteren bir kolektif edim olarak gösterilir.

İbn Haldun, üretim ilişkilerinin temelini işbölümünü koyarken, amacı üretimin doğasına içkin tabii gerçeği tartışmak değildir. Üretimin temelinde olan işbölümü, emeğin organizasyonu yoluyla tesis edilir (Weiss, 1995: 31-32), ancak İbn Haldun için emeğin üretim ilişkilerindeki katkısı yalnızca ekonomik değildir. Üretim ilişkilerini koşullayan unsur, insan varlığının emek sahibi özne olarak tasavvur edilmesi üzerinden varsayımsal olarak çıkarılamaz. İbn Haldun, olgusal düşünmeye bağlı kalarak, insanın emek-değer üreten bir canlı oluşunu somut olgulara bağlayarak önemli bir adım atar. Çünkü İbn Haldun, tarihçi bakış açısının sunmuş olduğu fakat temelinde varsayımsal önermelerin olduğu tezlere karşı olgusal gerçekliği koyarak tarih ve felsefe arasında Ümran ilmine dayalı bir bütünleştirme gerçekleştirir (Arslan, 1987: 65). Ümran ilmini ekonomi-politik önermelerle örülmüş sosyolojik-tarihsel bir paradigma (Spengler, 1964: 283-285) haline getiren de temelde bu açıklama biçimidir. Ancak Ümran ilmini üretim ilişkileri nezdinde – disiplinler arası bağlamda – somutlayacak olan şey, emeğe dayalı üretim ilişkilerini içeren ekonomik yaklaşım değil, bu ekonomik ilişkilere dayanan ancak belli toplumsal formasyonlar ve bu toplumsal formasyonlara özgü biçimlenen siyasal iktidar kalıplarını incelemeye olanak sağlayan ayırmıştırmalardır. İbn Haldun'un Bedavet ve Hadaret (göçebe – uygar) arasına

çizdiği ayrımın ekonomik-politik-toplumsal bağlamda disiplinler-arası okunabilecek olmasının sebebi budur.

2.3. Toplumsalın Politik Yansıması: Bedavet'ten Hadaret'e Geçiş

İbn Haldun için temelde iki farklı toplumsal yaşam biçimi ve bunu koşullayan üretim ilişkisi vardır: Göçebelik (Bedavet) ve Uygarlık (Hadaret). Bu iki toplumsal formasyon, kendi içinde özgül ekonomik, politik ve kültürel yapılar barındırır ve bunlar arasındaki ayrımın incelenmesi İbn Haldun için tarihin sosyolojik tespit noktasını meydana getirir (Alatas, 2006: 785-787). İbn Haldun için göçebe-uygarlık farklılığı, toplumsal olanın ekonomik kurulumu ve politik temsili gibi düzeylerdeki özgüllüğünü yansıtan bir bağlama tekabül etmesi bakımından önemlidir. Bu nedenle, yaşam biçimleri ile üretim ilişkileri arasında kurduğu tarihsel-sosyolojik bağı iki ana kerte de toparlayarak paradigmasını inşa eder.

İbn Haldun'a göre (2005: 199) toplumlaşmanın ilk belirtisi göçebelik, yani bedeviliktir. Göçebeliği kuran ana etmen, bir toplumun kendini toplumsal bir şey olarak kavrayabilmesini sağlayacak maddi unsurların üretimi ile sınırlı oluşudur. Diğer bir deyişle, göçebe yaşam biçimi, toplumun artı değer üretme noktasında eşitsizlikle malul biçimde siyasal farklılaşmayı deneyimlemediği bir momente tekabül etmesi bakımından – ve siyasal antropoloji açısından – devletsiz toplum biçimine işaret eder (Morgan, 1994: 21-105; Balandier, 2010: 123-157). İbn Haldun'un göçebelik ile anladığı şey, şüphesiz yerleşik yaşama zıt biçimde daima hareket halinde olan bir nüfus değildir. Göçebelik, yerleşik yaşama geçmiş olan ancak toplumsal açıdan siyasal eşitsizliği “henüz” deneyimlemeyen toplumlara işaret eder. İbn Haldun'un göçebelik ile anlatmaya çalıştığı şey, toplumsal yeniden üretimin yaşamsal unsurlarla olan kısıtlılığının imlediği farkın ekonomi politikidir. Çünkü göçebelik, toplumsalın doğa ile hayvancılık ve tarım merkezli bir yeniden üretim ilişkisi kurmasına tekabül etmesi nedeniyle “geçinme merkezli” bir yaşam biçimini (İbn Haldun, 2005: 324) ve toplumsal varoluş tarzını yansıtır.

Göçebelerin kırsal ya da köysel yerleşim tercih etmelerinin nedeninde üretim ilişkilerinin özgül mantığı bulunur. Toplumsal üretimin koşulladığı üretim, iletişim, tüketim, vb. gibi unsurlar (İbn Haldun, 2005: 222, 226, 230, 234, 256, 259, 266), göçebeliğin coğrafi konumlanışını belirleyen temel nedenlerdir. İbn Haldun'un bu unsurlarla açıklamak istediği şey, bir toplumsal yaşam tarzını (muhtevasında bulunan üretim-tüketim ilişkileri dahil olmak üzere) belirleyen ana etmen, daima söz konusu toplumun kendini yeniden üretim ilişkileri içerisinde nasıl konumlandığıdır. Göçebeliği tanımlayan ana etmen, göçebelerin kendi toplumsallıklarını sürdürme ve yeniden üretme ilişkilerindeki özgül bağlamlardır. Bu özgül bağlam, toplumsalın maddi varoluşunu sürdürebilir kılma noktasında kendini gösterir. İbn Haldun'a göre göçebeliği belli bir üretim ilişkisi temelinde gerçekleşen yaşam biçimi olarak örgütleyen ana ilke, göçebeliğin zorunluluklar dünyası içermesidir. Başka bir deyişle, göçebelik, toplumsal yaşamın yeniden

üretilebilir kılınması için ihtiyaç duyulan zorunlulukların üretimine odaklanan bir toplumsal yaşam biçimidir.

Bu noktanın aydınlatılması, İbn Haldun'un göçebeliliğin karşısında konumlandığı uygarlığı anlamak için çok önemlidir. Nitekim İbn Haldun'a göre uygarlık, göçebeliliğin üzerinde ve ona devamla gerçekleşen bir toplumsal biçimdir (İbn Haldun,2005: 324). Buna göre, göçebelilik, uygarlığın gelişimi ve gerçekleşimi için zorunlu tarihsel-toplumsal uğrağı temsil eder. Bu anlamda uygarlık, zorunlu olarak, göçebeliliği ihtiva eder, zira onun üstünde yükselir (İbn Haldun,2005: 326). Dolayısıyla İbn Haldun, göçebelilik ile uygarlık arasındaki ilişkiyi bu nedenle "geçiş" üzerinden formüle eder; çünkü, bu iki toplumsal yaşam biçimi arasında Ortodoks Marksizmin ön varsaydığı gibi, antagonist bir ilişki yerine kapsayarak aşmanın mevcut olduğu bir dahil edici boyut bulunur.

İbn Haldun'un uygarlık ile kast ettiği şey, uygarlığa özgü üretim ilişkilerinin somut bağlamını işaret eden tüketim ilişkisidir (İbn Haldun,2005: 327-329). Bu tüketim ilişkisi, kendini, zorunlu ihtiyaçlara ilave olunan lüks tüketimde gösterir. İbn Haldun'a göre lüks tüketimi, zorunlu olarak, maddi gereksinmelerin karşılanmasının sonrasına tekabül etmesinden ötürü, göçebe yaşamı dahil eden bir uygarlık formuna denk düşer (İbn Haldun,2005: 329). Uygarlık, bu anlamda, insan varlığın yöneldiği toplumsal formasyonun kendi maddi-zorunlu evreninden çıkıp belli bir öznelliğe ve toplumsal biçime tekabül ettiği politik-toplumsal bir momenti işaret eder. Başka bir deyişle, İbn Haldun, göçebelilik ile uygarlık arasındaki özgül farkı incelerken, Ümran bilimine referansla, toplumsal yaşamın mikro ve makro düzlemleri arasındaki özgül birleştirici bağlamı sunar. Buna göre, göçebe yaşamın zorunluluklara dayalı örgütlenmesinin nedeni olan üretim ilişkileri, artı değer üretiminin yokluğunda – ki bu aynı zamanda devletin yokluğunu simgeleyen bir bağlamdır – eşitlikçi ve sınıfsız bir siyasal varoluşa göndermede bulunur. Bu siyasal varoluş, zorunlulukların üretiminin yanı sıra, belli bir insan varoluşunun da üretimini sağlar. İbn Haldun'un, göçebe varoluşu açıklamak için kullandığı temel ayrımlardan bir tanesi olan "savaşçılık" (cesaret) (İbn Haldun, 2005: 330), zorunlulukların sağlanmasına adanmış üretim ilişkilerinin kimliksel yansıması olarak zuhur eder. Başka bir deyişle, göçebelerin savaşçı olmalarının nedenini doğrudan doğruya ekonomi-politik bir sekanstan türeten İbn Haldun, toplumsal varoluş tarzı ile üretim ilişkisi arasında doğrudan bir bağ kurduğu gibi, bu bağın politik bağlamını da net bir şekilde koyar. Çünkü göçebelerin kolektif varoluş tarzı olarak savaşçılık, devletsiz bir toplum deneyimi yaşayan göçebelerin ayrı ayrı savaşçı olmalarını gerektirdiği ölçüde devletsizliği üreten toplumsal nedene dönüşür.

Ancak, toplumlar, varoluş koşulu olarak savaşçılığa dayansa da, sürekli savaş halinde yaşamak istemez. İbn Haldun, göçebeliliğin dayandığı savaşçılığın kurucu niteliğine atıfta bulunsa da, bu kurucu niteliğin sürdürülebilirliği konusunda şüphelidir. Bu nedenle, uygarlığın, yani devletli toplum biçiminin, göçebeler tarafından arzulanan bir yaşam biçimi olduğunu düşünür. Göçebeliliğin

bir anlamda zorunlu uğraşı olarak uygarlık, göçebeliliği kapsayarak aşan bir toplumsal biçimdir. İbn Haldun, uygarlık aşamasını mümkün kılan üretim ilişkisi olan lüks tüketiminin imlediği yerleşikliğe farklı bir açıdan yaklaşır: ona göre lüks tüketimi, fazladan üretimin mümkün ve mevcut olduğu koşullarda (İbn Haldun, 2009: 693-699) gerçekleşebileceği için, toplumda farklı işlerin, zevklerin, becerilerin, vb. olduğu bir kolektif yapıyı gerektirir. Böylece, İbn Haldun, uygarlık aşamasının içerdiği yerleşikliğin aslında belirli işlevlerde uzmanlaşmanın olduğu bir toplumsallığa tekabül ettiği sonucuna ulaşır. Bunun sonucunda, kendi bilimsel yöntemi uyarınca, İbn Haldun, uygarlık ve göçebelilik arasındaki ayrımın ve farkın izlenebilir olduğu devletsizlik/devletlilik durumunun toplumsal ve ekonomik kaynaklarına ulaşır. Dahası, bu ekonomik toplumsal kaynakların, aynı zamanda farklı varoluş biçimlerini dolaylı yoldan ürettiği gerçeği, Montesquieu'dan çok evvel İbn Haldun tarafından dile getirilmiş olur. Zira İbn Haldun, göçebelerin zorunluluklara dayalı üretim ilişkilerinin, onları savaşçı olmaya zorladığını, buna karşın uygarlığın, insanları daha estetik, zevk düşkünü, ince, vb. olmalarını sağladığını iddia ederken, bir taraftan her toplumsal özneliğin belli bir üretim ilişkisinin ürünü olduğunu söyleyerek Marks'ı, diğer taraftan da, her politik-toplumsal rejim tipinin belli bir insan türünü imal ettiğini sezdirerek adeta Montesquieu'yu müjdelemektedir.

2.4. Toplumsal Dönüşümün Politikliği: Kolektif Bağın İçeriği ve Asabiyet Bağı

İbn Haldun'un *Mukaddime* adlı eserine en fazla atıf yapılan, daha doğrusu onu bir siyasal teori içerisine yerleştirmek isteyen herkesin ilk baktığı yer olan Asabiyet bağı ile ilgili bölüm, İbn Haldun'un insan-toplum-siyaset arasında kurduğu bütünlük bağı en net fark edildiği yerdir. Düşünür, Asabiyet bağını, kendi Ümran ilminin bir yansıması olarak kurgularken, aynı zamanda, insanı tam ortasına yerleştirdiği bir siyasal ilişki modeli inşa eder. Bu siyasal ilişkiyi en net tariflemeyi başaranların başında gelen Buksh, Asabiyet bağının "kolektif ruh" olduğunu, bunun da modern milliyetçilik düşüncesi ile beraber ulus-devlet modelinin çekirdeğini oluşturduğunu ifade eder (Buksh, 1927: 578-579). Asabiyet, bir diğer anlamıyla kolektif ruh (communal spirit), toplumun toplumsallaşabilme, yani kendini bir toplum olarak örgütleyebilme gücü, yeteneği, isteğine karşılık gelir. Bu anlamıyla Asabiyet, somut bir mevcudiyete karşılık gelmez; o daha ziyade toplumsala içkin bir kuvve gibi, tetiklenen ve tetiklendiği ölçüde açığa çıkarak kolektif bağı örgütlemeye imkan veren beşeri bir hafızadır.

İbn Haldun (2005: 331-334), Asabiyet bağını tarif ederken, göçebelikten uygarlığa dönüşümü sağlayan bir devinin gücü olarak bu sözcüğü kullanır. Buna göre Asabiyet, toplumun ekonomik ve toplumsal açıdan yerleşikliğe geçmesini sağlayan, ancak bunu yapması için ihtiyaç duyduğu ilksel bir içkinliktir. Diğer bir deyişle, Asabiyet, göçebelilik aşamasında toplumun kendini sürdürülebilir kılmasına olanak sağlayan savaşçılığı ile somutlanan, ancak uygarlık aşamasına geçildiğinde bu ruhun belli bir uzmanlaşmış aygıtı devredilmesiyle kolektif

olandan kopartılmayan, yani tarihin gerisinde bırakılmayıp tersine her daim beşeri hafızanın içerisine naklolunan bir şeydir. Böylece İbn Haldun, Asabiyet bağını, toplumların politik dönüşümlerinde doğrudan etkili olan, dahası bu dönüşümün olmazsa olmaz bir koşulu olarak kabul eder.

Ümit Hassan, benzer biçimde, Asabiyet bağını “kolektif aksiyon” olarak tarif eder (Hassan, 2011: 176). Hassan'ın tarif ettiği haliyle Asabiyet, toplumun birlikte hareket etme kabiliyetine göndermede bulunur. Bu terimi biraz derinleştirdiğimizde, karşımıza, toplumun “toplum-olabilme” gücü ve kapasitesine dair potansiyeller çıkar. Toplumun toplulaşabilme gücü, onun kendisini anlamlı bir politik örgütlenme olarak kavramasında açığa çıkar ve bu anlamlandırma girişimi, toplumu kuran temel ilkedir. İbn Haldun'un devletli toplum halinde yaşama biçimi olarak varsaydığı uygarlık aşamasının kurulumunda birincil derecede etkili olan unsur olarak Asabiyet bağını işaretlemesinin nedeni, uygarlığın da koşulu olan göçebeliliği kolektif bir yaşam biçimi olarak kuran savaşçı varoluş tarzıdır. Böylece İbn Haldun, Asabiyet bağını, yalnızca kolektif olanı kuran bir devinim ilkesi olarak ele almaz; Asabiyet bağı, toplumsal olanın bir ileri noktaya taşınmasını sağlayan içkin potansiyeldir. Bu potansiyel, toplumsal harekete, güce ve dayanışmaya alan ve anlam kazandıran bir kolektif devinimdir. Dolayısıyla İbn Haldun, Asabiyet bağının kendisinde, toplumsal olanın tüm başkalaşım ve dönüşümüne kaynaklık ve aracılık eden bir etki görür. Ona göre ortaklaşa icra edilen her eyleme imkan ve neden kazandırması bakımından Asabiyet bağı, toplumsallığın kaynağıdır (İbn Haldun, 2005: 349-352). Asabiyet bağının, toplumsallığın yeniden üretilebilirliğinin ve muhafaza edilebilirliğinin mümkün olduğunu iddia eden İbn Haldun, bu sayede toplumsallaşma ile bu toplumsallaşma biçiminin somut yansıması olarak politik varoluşu birleştirir. Başka bir ifadeyle, İbn Haldun, Asabiyet kavramını, siyasallaşmanın temel kaynağında gördüğü toplumsal/toplumlaşma bağlamının etkisini vurgulamak için kullanır. Nitekim, kendisinin de ifade ettiği gibi,

“Mücadele ve karşı koyma sadece asabiyetle mümkün olur. Zira imdada koşmak ve cengaverlik bu sayede mümkün olmakta, asabiyet içinde yer alan herkesin birbiri yerine gönüllü olarak feda etmesi de bu suretle meydana gelmektedir” (2005: 373).

2.5. Asabiyetin Örgütlenmesi: Mülk [Devlet]

İbn Haldun'un düşüncesinin temelinde, onun Ümran adını verdiği bilimsel program vardır. Ümran, toplumsal-politik-ekonomik yapıların bir aradalığını varsayan ve örgütlenme sistemlerinin dönüşümünü, başkalaşımını ve çöküşünü doğrudan doğruya bu varsayım içerisinden çıkarsayan bir açıklama biçimidir. İbn Haldun, Ümran'da yalnızca yapısal bütünleşmeleri görmez; toplumsal yapıların adeta kümelenmeler yoluyla birbirlerinin alt kümelere dönüştüğünü ve her birinin en sonunda hepsini bir arada toparlayıp kapsayacak olan bir Evrensel küme altında içerildiğini görür. Başka bir ifadeyle, İbn Haldun düşüncesinin temel çerçevesini oluşturan Ümran biliminin yöntemi, kolektif yapılar arası süreklilikler

ve dahil-oluşları sorunsallaştırmak üzerine bina edilmiştir. Bu çalışmanın temel önermesi bakımından, İbn Haldun'un Ümran yöntemiyle amacının, politik olanın ancak toplumsalın içerisinde türeyebileceği varsayımını bir teoriye dönüştürmek olduğunu ifade edebiliriz. Bu varsayımı teoriye dönüştürmek için ise İbn Haldun, birbiriyle iç içe geçen kolektif kümeleri kendinde kapsayacak olan Evrensel küme olarak Mülk-Devlet olgusuna başvurur. İbn Haldun'un, siyasal bağın merkezi ögesi olan devlet kavramını Mülk sözcüğü ile nitelendirmesindeki en önemli nedeni, sözcüğün yüklendiği bağlam-aşırı boyuttur. Mülk, buna göre, aynı anda hükümlanlık – otorite etme – ile bu otoriteye neden oluşturan bağın temsil edildiği örgütlenmeye karşılık düşen bir sözcüktür (Rosenthal, 1968: 312). Dolayısıyla İbn Haldun, mülk-devlet sözcüğünü, aynı anda hem olgusal bir unsur olarak hükümlanlığı hem de bu olguyu üreten tarihsel-toplumsal koşulları ve bağları nitelemek için kullanır.

Mülk-Devlet, İbn Haldun'un teorisinde, iki ana sütun üzerine yükselir: birincisi, toplumsal varlığı örgütlemenin, yeniden üretmenin ve deyim yerindeyse “vücuda getirmenin” koşulu ve olanağı olarak ekonomik üretimdir (İbn Haldun, 2005: 558-559). Ekonomik üretimden kasıt, toplumsal varlığı meydana getirme yolunda kolektif işbölümü vesilesiyle oluşan genel üretim ilişkileridir. İkincisi ise, kolektif varlığı canlandırmak ve onu birtakım değişimler gibi zorunluluklar karşısında yeniden inşa etmek olanağını içinde barındıran asabiyet bağıdır (İbn Haldun, 2005: 559). Bu iki unsur, kolektif varlığı ve onu oluşturan insanları tanımlayan, niteleyen, böylece bir arada olmanın zorunlu düzenliliğini içeren yasal ve politik normları işaret eden kurucu bağlamlar olarak telakki edilir. Bu nedenledir ki, İbn Haldun için mülk-devleti kurmanın temel koşulu, kolektif bir asabiyet bağı hükümlan nezdinde temsil edebilmenin koşullarını yaratmaktan geçer (İbn Haldun, 2005: 557).

Açıktır ki, İbn Haldun, politik temsil düzlemi olan devletin kendisinde doğrudan doğruya toplumsal-kültürel sekansları görmekte, dahası bunların varlığını politik olmanın zorunlu koşulu ve içeriği olarak sunmaktadır. Bu, tam da Gellner'in (1983: 24) ifade ettiği gibi, “politik olanın doğasında yatan şeyin kolektivite olması” nedeniyle, kolektif bağı yaratan süreçler aynı zamanda politik bağı ve bu bağı temsil eden devleti meydana getirir. İbn Haldun'un asabiyet kavramına yüklediği kolektif ruh, burada tam anlamıyla politik bir ilke olarak belirir: kolektif varlık, asabiyet bağı yoluyla yalnızca kendini idrak etmez, aynı zamanda kendisine, kendisinden kaynaklanan bir güç ve amaç atfetmek suretiyle, kolektif varoluşunu toplumsal aksiyon yoluyla daima somutlamanın olanağına kavuşur. Başka bir ifadeyle, asabiyet bağı, zorunlu olarak kolektif bağın somutlama düzlemi olarak devleti ön varsayar; çünkü devlet, İbn Halduncu düşüncede, kolektif bağın geçerliliğine ve gerçekliğine alan açma biçimi olarak, yani potansiyel kolektif enerjiyi kurumsal-işlevsel bir yapıya dönüştüren biçim olarak telakki edilir. Bu nedenledir ki, mülk-devlet, kolektif tarzın somutlandığı kolektif aksiyonu edimselleştiren bir güç olarak ele alınmaktadır (2005: 373-376). İbn Haldun, mülk-devleti, kolektif bağın tesis edilebilmesinin zorunlu devamı

olarak düşünerek, aslında toplumsal olan ile politik olan arasında bir süreklilik bağı çizer. Bu süreklilik bağı, toplumsal alanda meydana gelen iktidar ilişkilerine politik bir anlam katar; dahası, onları kurumsallaştırmak suretiyle kolektif varlığı meydana getiren kültürel hafızanın kendisini yapılandırılmış hukukun kendisine dönüştürür. Ve, nihayet, mülk-devlet, geleneği gelecek ile birleştirmenin bir yolu olarak toplulaşmanın nihai uğrağını simgeler: mülk-devlet, kolektif hafızaya naklolmuş geleneğin kendisini yalnızca muhafaza edilmesi gereken bir kültürel normun içine sabitlemez; gelenek düşüncesini sonraki kuşaklara bir toplulaşma imkanı olarak miras bırakır; yani geleneği bir *dava* düşüncesine dönüştürerek kolektif hafıza ile kolektif kaderi birbirine eklemeler.

İbn Haldun, mülk-devlet kurumunun doğuşunda nedensellik ilkesi olarak asabiyet ve üretim ilişkilerini görürken, toplumsal bir başkalaşım ilişkisi olarak göçebelikten uygarlığa geçişin de koordinatlarını izler. Buna göre devlet, göçebelikten sıyrılmanın, yani sade yaşamın geride bırakılarak bir kent yaşamını organize etmenin imkanı ve olanağı olarak belirir (İbn Haldun, 2005: 442). Yine de, dikkat etmek gerekir ki, İbn Haldun, göçebeliliğin tamamen terk edildiğini asla söylemez; terk edilen, yalnızca toplumsal yaşamın biyolojik fonksiyonlarını yerine getirmek üzere seferber edilen üretim ilişkileridir. Toplumun toplulaşma vasfı, niteliği ve gücü dışarıda bırakılmaz, aksine başkalaşan toplumsal biçimin tam merkezine yeniden davet ve dahil edilir. Bu, asabiyet bağının kendisidir ve asabiyetin kendisi de göçebelikten uygarlığa geçişte yaşanan başkalaşım gibi kısmi dönüşüm içerir. Bu dönüşüm, göçebeliliğe mahsus kolektif siyasal örgütlenmenin kısıtlılığının terk edilerek, uygar yaşamın öngördüğü yerleşik-kurumsal ve işlevsel-uzmanlaşmış bir yapı merkezinde yürütülen politik varoluşa ulaşma şeklinde kaydedilir. İbn Haldun (2005: 553), göçebeliliği de meydana getiren asabiyet bağının uygar yaşamda kendisini mülk-devlet yapısında gösterdiğini söyler; bunun anlamı, devletin zorunlu olarak uygarlığın bir ürünü olduğudur. Uygarlığın kendisini de özgül bir üretim ilişkiler ağı olarak gören İbn Haldun için mülk-devlet de, şu halde, özgül üretim ilişkilerinin sistematize edildiği tarihsel-toplumsal bir momente tekabül etmektedir. Bu nedenle İbn Haldun için mülk-devletin var olabilmesi, kent yaşamı, ticaretin olgunlaşması, sanat zevkinde yükseliş, vb. gibi unsurlara bağlıdır (İbn Haldun, 2009: 627-630). Bu unsurlar aracılığı ile örgütlenen mülk-devlet, kaynağını ve nedenini, doğrudan doğruya toplumsal olanın kendisinden devşirir.

Sonuç

Devleti siyasal bağın yegane temsili olarak ele almayı, siyasal bağın devletsiz toplum biçimleri içerisinde türetildiğini ve çeşitli başkalaşım geçirmek suretiyle bugüne dek uzandığını öne süren siyasal antropoloji, sözleşme kuramlarının varsaydığı gibi normatif-kurgusal bir siyasal iktidar ilişkisine dayanmaz. Tersine, siyasal bağın kendisi toplumsal olanın içerisinde üretilen çeşitli kolektif ilişkilere dayanmak suretiyle sosyal olana gömülü halde bulunmaktadır. Siyasal antropolojik perspektife göre devlet, siyasal bağın

kurumsal ve politik temsilcisi olarak, kendisini bu gömülü sosyalliğe dayandırmak ve[ya] kaynağını ve meşruluğunu bu sosyalliğin bizatihi kendisiyle ilişkilendirmek suretiyle devşiren bir kolektif organizasyondur. Bu nedenle, devletli toplum, doğrudan devletsiz toplumsallığın içinden ve onunla ilişkili olarak türetilen bir siyasal biçime tekabül eder. Siyasal antropoloji, siyasal bağın kendisini devlet dışında yer alan bir dizi farklı ve çeşitli toplumsal ilişkiler setlerinde keşfetmeye çalışarak, devletin nüve halinde bulunduğu ilkel toplumsal formasyonların siyasal teori açısından kullanışlı bir teorik sorunsal noktası olduğu fikrinde ısrar eder. Siyasal antropoloji için devlet, zorunlu bir uğrağı temsil etmese de, toplumların siyasal aşamalarında keşfetmek durumunda oldukları ve içerdikleri siyasal bağın kendisine belli bir ontolojik tutarlılık kazandıran entitedir.

İbn Haldun'un teorisi, siyasal antropolojiye hem tarihsel-coğrafi anlamda derinlik ve farklılık kazandırmakta, hem de siyasal teorinin merkezinde bulunan temel probleme ilişkin yöntemsel-epistemolojik bir katkı sağlamaktadır. Onun Ümran adını verdiği bilimsel yöntem, kolektif yapı ve ilişkilerin birbiriyle mutlak bir eklemlemeye sahip olduğu tezine dayanarak, kolektif organizasyonlar arasında hem ilişki bir bağın, hem de anlamsal bir tutarlılık şemasına ait bir sürekliliğin mevcut olabileceğini gösterir. Nitekim İbn Haldun, kendi bilimsel yöntemine dayanarak, toplumların arkaik formları ile güncel formları arasında bulunan nedensel bağın önemine vurguda bulunarak, toplumsal formasyonun değişmeyen ögesini yakalamaya çalışmıştır. Onun, Asabiyet adını verdiği kolektif bağ, toplumsal bağ politik bir bağ olarak örgütlemenin nedeni ve koşulu olarak devingen ve kurucu bir ilke olarak belirir. Bu kurucu ve devingen ilke, göçebelikten uygarlığa geçişin imkanını belirleyen içkin nedensellik olarak, politik olanın toplumsal kurulumuna işaret etmesi bakımından siyasal antropolojinin temel varsayımlarıyla ilişkili hale gelir. Bu nedenle, İbn Haldun okumak, siyaset teorisini ve bu teoriye ait temel problematik alanlarını disiplinler arası mahiyette ele almanın imkanı haline gelmektedir.

Kaynakça

- Akay, A. (2016). *Armağan*, İstanbul: Doğu Batı Yayınları.
- Alatas, S. F. (2006). Ibn Haldun and Contemporary Sociology. *International Sociology* 21 (6): 782-795.
- Arslan, A. (1987). İbn Haldun'un İlim ve Fikir Dünyası, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- Balandier, G. (2010). *Siyasal Antropoloji* (çev. Devrim Çetinkasap). İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları.
- Buksh, S. K. (1927). "Ibn Khaldun and History of Islamic Civilization", *Islamic Culture*, vol. 1 (1), s. 567-607.
- Carrithers, D. W; M. A. Mosher, P. A. Rahe. (2001). *Montesquieu's Science on Politics: Essays on The Spirit of Laws*, New York: Rowman&Littlefield
- Claessen, H. J. M.; Skalnik, P. (1993). *Erken Devlet: Kuramlar-Veriler-Yorumlar*, çev. Alaeddin Şenel, Ankara: İmge

- Clastres, P. (1992). *Vahşi Savaşçının Mutsuzluğu: Siyasal Antropoloji Araştırmaları*, çev. Alev Türker ve Mehmet Sert, İstanbul: Ayrıntı
- Clastres, P. (2011). *Devlete Karşı Toplum*, çev. Mehmet Sert ve Nedim Demirtaş, İstanbul: Ayrıntı
- De Boer, T. J. (2001). *İslam'da Felsefe Tarihi*, çev. Yaşar Kutluay, İstanbul: Anka
- Durkheim, E. (2011). *Dini Hayatın İlk Biçimleri*, çev. Fuat Aydın, Ankara: Eski Yeni Yayınları
- Evans-Pritchard; E. E.; Fortes, M. (1950). *African Political Systems*, New York: Oxford University Press
- Gauche, M. (2000). "Anlam Borcu ve Devletin Kökenleri: İlkelerde Din ve Siyaset", çev. O. Erözden, Cemal Bali Akal (der), *Devlet Kuramı* (içinde), Ankara: Dost, s. 33-67
- Gellner, E. (1961). "From Ibn Khaldun to Karl Marx", *The Political Quarterly*, vol. 32 (4), s. 385-392
- Gellner, E. (1983). *Muslim Society*, Cambridge: Cambridge University Press
- Hassan, Ü. (2011). *İbn Haldun: Metodu ve Siyaset Teorisi*, Ankara: Doğu Batı
- Hobbes, T. (2017). *Leviathan*, çev. Semih Lim, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları
- Holy, L. (2016). *Antropolojinin Akralılık Yaklaşımları*, çev. Çağlar Enneli, Ankara: Heretik
- İbn-Haldun (2005). *Mukaddime: Cilt I*, yay. haz. ve çev. Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergah
- İbn-Haldun (2009). *Mukaddime: Cilt II*, yay. haz. ve çev. Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergah
- Lewellen, T. C. (2011). *Siyasal Antropoloji*, çev. A. Erkan Koca, Ankara: Birleşik
- Locke, J. (2012). *Hükümet Üzerine İki İnceleme*, çev. Fahri Bakırcı, Ankara: Liberte
- Maine, H. J. S. (1908). *Ancient Law: Its Connection with the Early History of Society and Its Relation To Modern Ideas*, London: Oxford University Press
- Malinowski, B. (2001). *Sex and Repression in Savage Society*, New York: Routledge
- Malinowski, B. (2013). *Methods of Study of Culture Contact in Africa*, London: ReadBooks
- Malinowski, B. (2015). *Yabanıl Toplumda Suç ve Gelenek*, çev. Şemsa Yeğin, İstanbul: İthaki
- Mauss, M. (2005). *Sosyoloji ve Antropoloji*, çev. Ö. Doğan, Ankara: Doğu Batı
- Morgan, L. H. (1994). *Eski Toplum I*, çev. Ünsal Oskay, İstanbul: Payel
- Moyn, S. (2004). "Of Savagery and Civil Society: Pierre Clastres and the Transformation of French Political Thought", *Modern Intellectual History*, 1 (1), s. 55-80
- Pines, S. (1971). "The Societies Providing for the Bare Necessities of Life According to Ibn Khaldūn and to the Philosophers", *Studia Islamica*, No. 34, s. 125-138
- Rosenthal, E, I, J. (1968). *Political Thought in Medieval Islam: An Introductory Outline*, Cambridge: Cambridge University Press
- Sahlins, M. (2011). "What Kinship Is", *Journal of the Royal Anthropological Institute*, no:17:2, s. 227-42

- Sahlins, M. (2015). *Akrabalık Nedir, Ne Değildir?*, çev. Asena Pala, Ankara: Dipnot
- Schmitt, C. (2006). *Siyasal Kavramı*, çev. Ece Göztepe, İstanbul: Metis
- Spengler, J. J. (1964). "Economic Thought of Islam: Ibn Khaldun", *Comparative Studies in Society and History*, vol. 6 (3), s. 288-306
- Strathern, A. (1973). "Kinship, Descent and Locality: Some New Guinea Examples", J. R. Goody (der), *The Character of Kinship* (içinde), Cambridge: Cambridge University Press, s. 21-35
- Strauss, C. L. (2012). *Yapısal Antropoloji*, çev. Adnan Kahiloğulları, Ankara: İmge
- Waldron, J. (1989). "John Locke: Social Contract Versus Political Anthropology", *The Review of Politics*, vol. 51 (1), s. 3-28
- Weiss, D. (1995). "Ibn Khaldun on Economic Transformation", *International Journal of Middle East Studies*, vol. 27 (1), s. 29-37

Pastoral Societies of Mardin Province in Southeast Anatolia –Some Anthrozoological Aspects

Abu Bakar SİDDİQⁱ

Abstract: Human first started domesticating animals at least 11,000 years ago in the Levant and Central Anatolia. Gradually the idea of animal controlling process, along with agricultural practice, spread throughout Africa, Asia and continental Europe and eventually transformed the face of the world. Archaeozoological evidences suggest that the process of animal domestication was actually occurred in a new way of human-animal interactions which was totally unknown to previous hunter-gatherers. Mardin region is located in the central point of northern Fertile Crescent. Archaeological settlements near and around this region provide the evidence of human-animal relationships in Early Neolithic societies which essentially promoted the early domestication process. However, the dimensions of present human-animal interactions are far different than the early stage, and therefore, Mardin region is a crucial place to study different facts and status in pastoral societies, particularly focusing on anthrozoological perspectives. Unfortunately, very few attempts have yet been taken regarding this issue in Southeast Anatolia. This field research is therefore aimed to observe the status of pastoralism and human-animal relationships in pastoral societies of Mardin province.

Keywords: Anthrozoology, pastoralism, anthropology, Mardin, Southeast Anatolia.



Mardin Bölgesindeki Pastoral Toplumlarda Bazı Antrozoolojik Yönler

Öz: İnsanlar en az 11.000 yıl önce Levant ve Orta Anadolu'da hayvanları evcilleştirmeye başlamıştır. Tarımsal uygulama ile birlikte hayvanları yönetme fikri, bu bölgelerden aşama aşama Afrika, Asya ve Avrupa'ya yayılmış ve sonunda dünyanın yüzünü de değiştirmiştir. Arkeozoolojik kanıtlar, hayvanların evcilleştirilmesi sürecini daha önceki avcı-toplayıcılar tarafından tamamen bilinmeyen yeni bir insan-hayvan etkileşimi biçiminde

ⁱ Lecturer, Mardin Artuklu University, Department of Anthropology, abubakarsiddiq@artuklu.edu.tr.

olduğunu ortaya koymaktadır. Mardin bölgesi Kuzey Bereketli Hilal'in merkez noktasında yer almaktadır. Bu bölgenin yakınında ve çevresinde bulunan arkeolojik yerleşmeler, esasen hayvanların ilk evcilleştirilmesi sürecini teşvik eden Erken Neolitik toplumlarda insan-hayvan ilişkilerinin kanıtlarını sağlamaktadır. Ancak, günümüzdeki insan-hayvan etkileşimlerinin boyutları, erken dönemlerden çok daha farklıdır ve bu nedenle, Mardin bölgesi pastoral toplumlarda, özellikle antrozoolojik bakış açısına odaklanan farklı olguları ve durumları incelemek konusunda çok önemli bir yerdir. Ne yazık ki, Güneydoğu Anadolu'da bu konuyla ilgili günümüze kadar çok az çalışma yapılmaktadır. Bu nedenle bu saha çalışmasıyla, Mardin ilinin pastoralcılığı ve pastoral toplumlarda insan-hayvan ilişkilerinin durumunu göstermek amaçlanmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Antrozooloji, pastoralcılık, antropoloji, Mardin, Güneydoğu Anadolu.

Introduction

After the beginning of animal domestication in Early Neolithic period, pastoralism i.e. the controlling process of animals, has been acting a basic means of subsistence of human societies around the world. Major portion of national economy of many countries of Africa, Asia and Americas is being supported by pastoral practice. Pastoralism can actually be categorized basing on animal species, animal management process, environment and ecology as well as in many other ways. Although there are different ways of pastoral practice are seen around the world, four major types of pastoralism described by Roger Blench (2001). These are Nomadic pastoralism, Transhumance pastoralism, Agropastoralism and, Enclosed system or ranching pastoralism. In nomadic pastoralism, people grow no crops and they simply depend on the sale or exchange of animals and their products to obtain foodstuffs and other necessary things. These pastoral people are generally nomads and they follow pasture resources from one place to another throughout the year. In most case, these people prefer established migration routes and often develop long-standing exchange arrangements with farmers for exchanging crops or other trade goods. On the other hand, Transhumance pastoralists are primarily herders, although they often produce some crops for their survival while living in semi-permanent settlement. In this practice, men usually take away the majority of the animals in search of grazing (Blench, 2001) and women take care of the households, milking female animals and weak or work animals that are left behind in the residence. Agropastoralism is settled pastoral practice which includes both the agriculture and the raising of livestock in support of living. People cultivate land for basic staple of their families and to feed their herd animals. Agropastoralists usually make greater investment in permanent settlement and other local infrastructure. Their herds are generally smaller than nomadic or transhumance pastoralist, although animals are still their valued property. They prefer closer areas for grazing (Bonfiglioli, 1993) and often sell

their animals if herds become large. Lastly, the enclosed systems or ranching pastoralism is an extensive livestock production system where the land is owned by individual person or a group of people and animals are raised in the enclosed property usually with enough natural resources and grazing field. This type of pastoralism became common in Americas and Australia after European colonization.

In some regions, pastoral systems are based around one or two species, whereas with several species in some other regions. For example, sheep are predominated in Southwest Asia, although horses, donkeys, goats, cattle and dogs are kept for portage, riding, ploughing or herd management (Bacon, 1954; Barfield, 1981). On the other hand, herders seem to manage 2-4 species of roughly equal importance simultaneously in Mongolia, Africa and South American countries (Göbel, 1997).

In some countries, particularly India (Casimir, 1996; Crawford, 1984; Prasad, 1994) and Bangladesh (author's personal observation), ducks and geese are herded by specialised pastoralists who move them from place to place to exploit changing food resources. Historically in Europe and the Middle East, pig-based pastoralism clearly existed (Blench, 2001), but there seem to be no modern cases of it in Europe. However, pig-based pastoralism is still being practiced in different areas of India, Papua New Guinea and Australia.

No matter which kind of pastoralism are practiced or which animal species are people dealing with, a mutual understanding is precondition for all kinds of pastoralism. Humans ensure the food supply, shelter and protection for other animals and in return, they provide nourishment, wealth and sustainability for humanity. Since the beginning of animal domestication, this mutual understanding between human and non-human animals developed with dimensions of inter-relationship. Anthrozoology, being an emerging discipline, is raising several questions regarding these positive relationships between human and other animal species.

Mardin region is located in the central point of northern Fertile Crescent and considered one of the centres where the first domestication occurred. Therefore, Mardin region is a crucial place to study the human-animal relationships as well as the facts and status in their interactions. Unfortunately, no significant research attempt has yet been taken in southeast Anatolia, especially in Mardin area, regarding this issue. This field research is therefore a proposal of the beginning of anthrozoological research on pastoral societies of Mardin region, more specifically of Southeast Anatolia.

This field study has been attempted to gather information about different types of pastoral practices as well as the interactions and emotional bonds between people and their heard animals. Evidences from different archaeological settlements are also incorporated aiming to illustrate the position

of present Mardin region in the origin of pastoralism. Moreover, socio-economic and environmental factors as well as many other changes in pastoral subsistence of rural communities in the region have been observed.

Environmental background of the Mardin area

Mardin region located at 37° 25' N latitude and 40° 50' E longitude in Southeast Turkey. This area stands on the southern slopes of a broad highland and extensive limestone plateaus with an average elevation of around 1052 metres. The collision of Arabian Plate with Eurasia (Keskin, 2007) perhaps created Mardin Highlands around 10 million years ago. Scattered stone tools in different areas of the region (author's personal observation) suggest that human occupation was perhaps started here in the early phase of Palaeolithic period.

With an area of 12,879 square km, Mardin is connected to Gaziantep in the west, Aleppo (Syria) in the southwest and Diyarbakır in the northeast. Present-day this is a semi-humid area in the Mediterranean climate zone experiencing very hot summers and cold winters with occasional snow. Dust storms coming from Egypt and Syria are considered as the major problem for this region. It is also amongst the areas with an average highest wind speed in Turkey (Sensoy *et al.*, 2008). However, this area has over 3000 hours of sun, and an average rainfall of about 641.4 mm per year. Although short-term drought is not uncommon, profound sunlight and semi-humid landscape have transformed Mardin as a perfect pastoral ground. Angora goats are raised intensely in Mardin villages and Mohair is considered an important product of this species. Beside pastoralism, people are mainly producing wheat, barley, sesame and some seasonal fruits.

Position of Mardin in the origin and development of pastoralism

The origins of pastoralism can be traced back to the Neolithic period in parts of the Fertile Crescent (Bellwood & Oxenham 2008; Zeder, 2008) and in the Central Anatolia (Özbaşaran, 2011) around 11000 years ago (Hammer & Arbuckle, 2016) when people started to domesticate some animals (e.g. sheep, goats, cattle and pigs) instead of hunting. Archaeozoological evidences from some remarkable archaeological sites such as Nevalı Çori (Losch *et al.*, 2006; Peters, *et al.* 2013), Çayönü (Hongo *et al.*, 2004, 2009), and Cafer Höyük (Helmer, 2008) in Southeast Anatolia show that the domestication of sheep, goats and pigs occurred alongside of hunting and cultivating activities in early Neolithic villages which eventually transformed previous life ways in this area. Along with the archaeozoological remains, the isotope data also provide some of the earliest evidence for animal husbandry in this region. During this time, animals were fed the cultivated crops by humans for the first time. On the other hand, there is a long tradition of historical and anthropological thought emphasizing that traditional Near Eastern societies were characterized by separate, distinctive agricultural and nomadic components (Rowton, 1977). However,

evidences indicate that the earliest systems of control over the movement, feeding, and breeding of sheep, goats, pigs and cattle developed within communities of settled cultivators (Hammer & Arbuckle, 2016) by the mid of 9th millennium BC in southeast Anatolia. Certainly, these systems were very different from present-day pastoral system.

In the early pastoral practice of 9th millennium BC, sheep and goats comprise only 12-15% of total animal remains in archaeological settlements of southeast Anatolia. However, it became over 50% within a millennium by widespread pastoralism across the Fertile Crescent (Arbuckle 2014; Peters *et al.*, 2013). Data further suggest that secondary products such as milk and fibre were used during late eighth and seventh millennia BC (Vigne & Helmer, 2007). The identification of dung deposits within settlements such as Çayönü, indicate that animals were frequently penned onsite (Brochier, 1993). Archaeological site such as Gritille (Meiggs, 2010: 277), occupied between 8000 and 6500 BC, suggest that there was not long-distance mobility or nomadic pastoralism in Neolithic Southeast Anatolia, instead this practice was mostly connected to permanent settlements. However, the idea of animal controlling was spread through several wave migrations, re-migrations as well as cultural exchanges in following periods (Siddiq, 2016). As a result the early form of pastoralism has reached to the present pastoral practices facing many changes in cultural and environmental characteristics.

Present days Mardin is located in the central part of Fertile Crescent. Several archaeological settlements of the earliest animal domestication are very close to this area. Among the most notable sites, Nevalı Çori (Gazibey, Hilvan, Şanlıurfa) is located 180 km west, Çayönü tepesi (Ergani, Diyarbakır) is 122 km north-west, Cafer Höyük (Battalgaz, Malatya) is 219 km north-west, and Gritille (eski Samsat, Adıyaman) is 191 km west of present Mardin city. Neighbouring location with this earliest pastoralist sites, its landscape as well as position in the Fertile Crescent largely suggest that Mardin region, along with other significant regions in southeast Anatolia, was an important zone for the earliest pastoralists during Neolithic period.

Materials and Methods

Fieldwork and qualitative research methodology has been applied in this study. The main objective of this research was to build up an anthrozoologic data source on the interactions between human and non-human animals in the pastoral villages of Mardin area. Moreover, it was attempted to indicate different agents for recent changes in pastoral communities. The study was further intended to comprehend the differences between present pastoral systems and early process of animal domestication. Considering these objectives, alongside of scanning archaeological data, fieldworks have been carried out in four villages, Yeşilalan Köyü in Savur district, Yaylabaşı Köyü in Mardin Merkez district, Fıstıklı Köyü in Ömerli district, and Tepebağ (Telbisim)

Köyü in Derik district. Household interviews, personal interviews and participant observations with shepherds in the grazing fields were principle approaches in fieldworks. Moreover, some case studies were well observed to understand the emotional bonds between common villagers, caretakers, children as well as shepherds and their herd animals.

Results

More than 200 families have been observed inhabiting in Yeşilalan Köyü village. This village is located around 18 km north of Mardin city by a local river which is connected to Tigris River. Ancient architectural remains around the village as well as its oral history suggest that human occupation occurred in the village during at least earlier of Byzantine period. Only 6 of the 200 families are intensively practicing transhumance pastoralism in this village and their herds are comprised with over 1000 caprine. However, most of other families practice agriculture and agropastoralism. Most of them have horses, donkeys, mules and more than one cattle for regular dairy products for their families and agricultural practices. Yaylabaşı Köyü is a neighbouring village of Yeşilalan Köyü located around 15 km from Mardin city centre. This is a small village comparing to Yeşilalan Köyü. However, transhumance pastoralism is seen more popular in this village. 11 of 96 families in this village are totally depended on transhumance pastoralism while most of others have small number livestock together with of small scale agricultural practice. Fıstıklı Köyü is comparatively newly established village in Ömerli district. Located around 25 km northeast of Mardin city, this village was found in 1930s. Currently, all 46 families are seen practicing agropastoralism. Tepebağ (Telbisim) Köyü is an old settlement like Yeşilalan Köyü locating about 32 km west of Mardin city. 27 of 195 families in this village are intensively practicing transhumance pastoralism and most of others depend on agropastoralism. Agriculture is seen more developed in Tepebağ Köyü in contrast to 3 other villages in this study.

Alongside of seasonal nomadic pastoralism, mainly three other pastoral systems are observed in the study area; 1) Transhumance pastoralism, 2) agropastoralism, and 3) semi-agropastoralism, in which people occasionally labouring in construction work, factories or transporting goods during off season of agriculture. Pastoralist families are found as the richest in villages, albeit lower in number. Livestock, mainly of caprine, wool, mohair, milk, and different types of dairy products are the sources of profound amount of money. Family members are usually the main labour force for maintaining the herds. However, sometimes people are hired too. Most of the agropastoral families cultivate their own land while some are found tenant usually renting others land seasonally by cash. These agropastoral families mainly grow wheat and barley as their staple. Vegetables, different types of nuts, lentil, and fruits such as cherry, melon, grapes and water-melon are also common. Insufficient money is the main

obstacle while most of the families want to keep herds for their livings. Small herds are generally maintained by family individuals; however, collective or communal attempt for herd management is not uncommon. In this case, individual males from different families take responsibility of grazing everyone's herds in the village. Grazing cannot be practiced in winter when animals do not like to go out and therefore people usually feed them straw, husk, low quality barley and wheat in the pen.

Old way of exchanging goods is still seen common in the study area. Many families do not prefer using cash or having activities with bank since they do not feel strong necessity of it. For example, people in Fıstıklı Köyü do not grow wheat because of insufficient agricultural land and therefore, they exchange their animals for staple grains from nearer agricultural villages. Number of heard animals symbolise the wealth and eventually social status in the villages. Alongside of age, wisdom, social contribution and ownership of high number herds are the key factors to be the headman in the village. Families have strong ties and in most case, kinship is seen wide spread. Headman plays a vital role for peace, solving social problems, marital relations, distribution of grazing fields as well as contact and negotiations with other villages. No families have seen selling or buying their herd animals without the counsel of neighbours and village headman.

Every family in the study area is raising animals for their various needs, despite of their different subsistence techniques. Most all of the households of Yeşilalan Köyü and Tepebağ (Telbisim) Köyü have horses, mules or donkeys for mainly transporting goods. However, only few families of Yaylabası Köyü and Fıstıklı Köyü have Equidae animals because of their small scale or absence of regular agricultural practices. Besides the ruminant herds, for regular protein source, most of the families in all villages have cattle, domestic fowls, ducks and turkeys.

| Species | Scientific name | Number | Use |
|---------|--------------------------------------|---|---|
| Cattle | <i>Bos taurus</i> | YAK300-320, YBK100-105, FK60-70, TK350-380 | Milk, reserve property for emergency cash. |
| Horse | <i>Equus caballus</i> | YAK30-35, YBK 17-22, FK8, TK 25-30 | Transport and agriculture |
| Donkey | <i>Equus asinus</i> | YAK40-45, YBK 35-40, FK 15-15, TK50-60 | Mainly transport, sometimes agriculture. |
| Mule | <i>E.asinus</i> × <i>E. caballus</i> | YAK 40-45, YBK 10-15, FK 10-15, TK 40-50 | Transport and agriculture |
| Goat | <i>Capra hircus</i> | YAK-250, YBK-300, FK-60, TK-300 | Milk, wool, meat and source of family income. |
| Sheep | <i>Ovis aries</i> | YAK-800, YBK-1300, | Milk, wool, meat and |

| | | | |
|---------------|--------------------------------------|---|---|
| | | FK-280, TK-1200 | source of family income. |
| Dog | <i>Canis familiaris</i> | YAK 52-60, YBK 20-25, FK 12, TK over 40 | Protection of caprine herds, fowls, and the settlement. |
| Cat | <i>Felis catus</i> | YAK 70-80, YBK 40-45, FK 30-40, TK 120-125 | Mainly to control the rat population in households. |
| Domestic fowl | <i>Gallus gallus</i> | YAK over 1500, YBK around 900, FK 450-480, TK over 2200 | Eggs and meat for regular protein source. |
| Turkey | <i>Meleagris gallopavo</i> | YAK around 120, YBK 40-50, FK 30-35, TK 180-200 | Regular protein source and occasional income. |
| Pigeon | <i>Columba livia domestica</i> | YAK 180-90, YBK around 200, FK 125-30, TK over 900. | Occasional income. |
| Geese | <i>Anser a. domesticus</i> | YAK 50-55, YBK 30-35, FK 18, TK 135-40 | Regular protein source and occasional income. |
| Duck | <i>Anas platyrhynchos domesticus</i> | YAK 70-80, YBK 30-35, FK 30-35, TK 45-50 | Eggs and meat for regular protein source. |

Abbreviation: YAK (Yeşilalan Köyü), YBK (Yaylabaşı Köyü), FK (Fıstıklı Köyü) and TK (Tepebağ Köyü).

Table 1: Number and uses of different species in study area.

Keeping dogs is an essential practice in the study area since people need them to control the herds during grazing and defending the wolves' attacks. Dogs are also used for protecting domestic fowls from foxes and other predators, watching fruits garden, patrolling the settlement at night and even as the companionship for the children in the community.

Women start their daily activities by feeding their animals and cleaning the pens before they start preparing breakfast. People usually do not butcher animals from their own herd as because it makes them deep sadden for long time. Therefore, they buy others animal or hire someone from distance neighbourhoods to butcher or sacrifice their own animals when they are obligated, especially during religious festivals or after the fulfilment of their wishes to god. Butchering certain number of animals is also needed for weeding as well as some other special social occasions. In most case, people distribute the meet of the sacrificed animals among their neighbours and other fellow villagers. People are found caring their animals like their children. They usually name their animals mostly after human names according animals gender, and

sometimes they are seen naming their favourite animals after their children. Many individuals of small ruminant, cattle, dogs and equine species are found very responsive with their given name. In many case, individual even show distinct responses for their own name. Old people are observed very much emotionally touched by remembering long past bonds with their childhood animals.

Discussion

Locating in the centre point of northern Fertile Crescent, Mardin witnessed origin of pastoralism and domestication of ruminant species around 11 millennia ago. The pastoralism of this area has been shaped by wide range natural variations and multiple cultural factors through different political socio-economic changes over time. In reality, pastoralism is locally declining due to enclosure and advancing agriculture, particularly in the Near East (Blench, 1998; Pratt, *et al.* 1997) and Anatolia (Hammer, 2014). The number of herds in pastoral villages in Mardin region has been decreased alarmingly in last fifty years. However, one of the reasons for the survival of pastoral tradition is because pastoralist people occupy landscapes of low productivity (Sahlins, 1972) which is not suitable for agriculture. Archaeozoological evidences indicate that the earliest pastoralism was developed comprising mainly four animals, i.e. sheep, goat, pig and cattle. The early Neolithic people were practicing pastoralism within their settled communities (Hammer & Arbuckle, 2016). Present pastoralism in Mardin is very different from that type of animal controlling process. Pastoral systems in present Anatolia are based around sheep, albeit people keep horses, donkeys, goats, cattle and dogs for portage, riding, ploughing or herd management, and domestic fowls, geese etc. for basic nutrients. Moreover, present pastoralists are heavily depended on other communities for exchanging commodities as well as grazing fields for their herds.

It was theorised that two kinds of pastoralism, nomadic pastoralism and agropastoralism (Thevenin, 2014) are practiced in southeast Turkey. However, there are families and small communities found during the fieldwork who are practicing transhumance pastoralism. Traditional seasonal migration by families from the Dubiran nomad tribe is reported (Thevenin, 2011) through the Sirnak route in April and in September. This route links the high summer mountain pastures of Hakkari to Batman, Siirt, and Mardin regions. Close connection between these nomads and Mardin's village pastoralists is observed in this study. Agropastoralist villagers usually look forward to these nomads for exchanging goods and animals. Self-sufficiency largely governs the whole of agricultural (De Tapia, 2007) as well as pastoral villages Anatolia. In pastoral villages of Mardin, different products mainly made of meat, and dairy products i.e. cheese, yogurt, and butter are also sold for basic income. Besides, one kind of beverage made of milk, water, and salt is called Ayran in Turkish, and Daw in

Kurdish, is prepared only for family use. Wool is also sold sometimes, albeit it helps more to knit winter clothes and bedding for family.

Livestock is the basic resource in these pastoral villages. Generally men represent the ownership of the animals and they have sole rights to sale and slaughter the animals, and eventually the size of his herd is the measure of the social status of the individual man. Large herds signify not only wealth but power. Therefore, ownership of big herds is among the prerequisites for the leadership of the settlement. Nonetheless, comparing to men, women play a significant role in the communities and have stronger bond with animals. It is, perhaps, because they usually feed and take regular care of the animals within the households. Many researchers (Anggoro *et al.*, 2008; Backscheider *et al.*, 1993; Inagaki & Hatano, 1996; Leddon *et al.*, 2008; Opfer & Siegler, 2004) suggest that children realize that humans and non-human animals alike share certain fundamental biological processes including birth, growth and death as well as biological requirements including air, water and food etc. Children in pastoral and agropastoral societies in Mardin region are also found reflecting this idea. While helping their mother in the pens or playing with animals, children are accepting their animals as like other human children in their community.

Domestic animals are found with a profound influence on human societies, playing a major role in the course of human history. It is unarguable that human lives have been shaped by the diversity of animals around them (York & Mancus, 2013). Before the exploitation of fossil fuels in the modern era, animals provided the principal source of energy, being the prime labour sources on which most of the societies in the world survived. Animal species such as cattle, goat, sheep and donkeys are still continuing to play roles in socio-cultural, economical and certain religious activities in the study area.

Very strong emotional responses from both human and animal sides are observed in this study. Animals have different magnitudes of relationships with people such as playing with children, responding their own name, obeying their human owner for long time (sometimes over 14 years) and not forgetting the owner's family members for long time. No matter practicing nomadic, transhumance or agropastoralism, most of the people, children or adults, in these four villages are also found emotionally involved with their domestic animals. Besides, they are very much depended on animals by means of transportation, nourishment, religious obligations and inevitably emotional affections.

Conclusion

Not two, at least three types of pastoralism- nomadic, transhumance and agropastoralism are being practiced in Southeast Anatolia. Some small-scale variations and mixtures can also be found in Mardin region, and sometimes transhumance and agropastoral families can occupy the same village. Most of

the families are still heavily depended on ruminants, cattle and other domestic animals for over 60% of their annual income. Women and children have more emotional relationship comparing to men in the study area. Activities like feeding, caring and raising the animals from the moment of their birth have strong effects on women's mind, and therefore, they consider the animals as their own children. Adolescents are in love with the animals of their families with naive friendship. Losing, selling, slaughtering, sacrificing or deaths of animal thus have deep effects on women and children minds. In some case, old individuals show deepest feelings for domestic herds. Overall, the animals are not only considered as the wealth and fortune, they are also providing psychological-feed in the pastoral societies of Mardin region.

On the other hand, it is worth to mention that most of the previous anthrozoological researches had been carried out on the relationships between human and companion animals. Considering that, this research will theoretically provide new insights for anthrozoological research on the relationships between human and herd animals. Besides, as a new research approach, this study will certainly open some new perspectives for anthropological and sociological study in Turkey.

References

- Anggoro, F. K., Waxman, S. R. & Medin, D. L. (2008). Naming Practices and the Acquisition of Key Biological Concepts: Evidence from English and Indonesian. *Psychological Science* 19 (4): 314-319.
- Arbuckle, B. S. (2014). Pace and Process in the Origins of Animal Husbandry in Neolithic Southwest Asia. *Bioarchaeology of the Near East* 8: 53-81.
- Backsheider, A., Shatz, M., & Gelman, S. (1993). Preschoolers' ability to distinguish living kinds as a function of regrowth. *Child Development* 64: 1242-1257.
- Bacon, E. E. (1954). Types of pastoral nomadism in Central and Southwest Asia. *Southwestern Journal of Anthropology*, 10 (1):44-68.
- Barfield, T. (1981). *The Central Asian Arabs of Afghanistan*. Austin: University of Texas Press.
- Bellwood, P. & Oxenham, M. (2008). The expansions of farming societies and the role of the Neolithic demographic transition. In: Bocquet-Appel, J. & Bar-Yosef, O. (eds.), *The Neolithic Demographic: Transition and its consequences*. Springer: 13-34.
- Blench, R. M. (2001). *You can't go home again. Pastoralism in the new millennium*, <http://www.org.odi.uk/staff/r.blench> (Accessed on 23.10.2016).
- _____ (1998). Rangeland degradation and socio-economic changes among the Bedu of Jordan: results of the 1995 IFAD survey. In: Squires, V. R. & Sidahmed, A. E. (eds.) *Drylands: Sustainable use of rangelands in the twenty-first century*. Rome: IFAD: 397-423.

- Bonfiglioli, A. M. (1993). Agro-Pastoralism in Chad as a strategy for survival. *World Bank Technical Paper 214*. Washington DC: World Bank.
- Brochier, J. E. (1993). Çayönü Tepesi: domestication, rhythms and environment of PPNB. *Paléorient* 19 (2): 39-49.
- Casimir, M. J. (1996). Some recent publications on pastoralism in the arid lands of Western India (Rajasthan and Gujarat): a review. *Nomadic Peoples* 39:155-162.
- Crawford, R. D. (1984). Geese. In Mason, I. L. (ed.) *Evolution of Domesticated Animals*; Longman, London: 345-349.
- De Tapia, S. (2007). L'agriculture turque face au défi de l'adhésion à l'Union européenne. Turkish agriculture facing the challenge of European Union adhesion. <http://turcologie.u-strasbg.fr/dets/images/travaux/agriculture%20turque%20et%20adh%20Egson%20Eo%20l%5C%27ue.pdf> (accessed 23 October 2016).
- Göbel, B. (1997). You have to exploit luck: pastoral household economy and the cultural handling of risk and uncertainty in the Andean Highlands. *Nomadic Peoples* 1 (1): 37-53.
- Hammer, E. (2014). Local landscape organization of mobile pastoralists in Southeastern Turkey. *Journal of Anthropological Archaeology* 35: 269-288.
- Hammer, E. L. & Arbuckle, B. S. (2016). 10,000 years of pastoralism in Anatolia: a review of evidence for variability in pastoral life ways. *Nomadic Peoples* 20 (1), in press.
- Helmer, D. (2008). Revision De La Faune De Cafer Hoyuk (Malatya, Turquie): Apports Des Methodes De L'analyse Des Melanges Et De L'analyse De Kernel a La Mise En Evidence De La Domestication. In: Vila, et al. (eds.) *Archaeozoology of the Near East VIII*; Lyon, Maison de l'Orient et de la Mediterranee: 169-96.
- Hongo, H., Pearson, J., Oksuz, B. & İlgezdi, G. (2009). The process of ungulate domestication at Çayönü, Southeastern Turkey: a multidisciplinary approach focusing on *Bos* sp. and *Cervus elephus*. *Anthropozoologica* 44 (1): 63-78.
- Hongo, H., Meadow, R. H., Öksüz, B. & İlgezdi, G. (2004). Animal exploitation at Çayönü Tepesi, Southeastern Anatolia. *TÜBA-AR* 7: 107-19.
- Inagaki, K. & Hatano, G. (1996). Young children's recognition of commonalities between animals and plants. *Child Development* 67: 2823-2840.
- Keskin, M. (2007). Eastern Anatolia: a hotspot in a collision zone without a mantle plume. In: Foulger, G. & Jurdy, D. (eds.) *Plates, plumes and planetary process. Geological Society of America Special Paper 430*: 693-722.
- Leddon, E. M., Waxman, S. R. & Medin, D. L. (2008). Unmasking 'alive:' Children's appreciation of a concept linking all living things. *Journal of Cognition and Development* 9 (4): 461-473.
- Losch, S., Grupe, G. & Peters, J. (2006). Stable isotopes and dietary adaptations in humans and animals at Pre-Pottery Neolithic Nevalı Çori, Southeast Turkey. *American Journal of Physical Anthropology* 131: 181-93.

- Meiggs, D. (2010). Investigation of Neolithic Ovicaprine Herding Practices by Multiple Isotope Analysis: A Case Study at PPNB Gritlle, Southeastern Turkey. PhD Thesis., Department of Anthropology, University of Wisconsin.
- Opfer, J. E. & Siegler, R. S. (2004). Revisiting the living things concept: a microgenetic study of conceptual change in basic biology. *Cognitive Psychology* 49: 301-332.
- Özbaşaran, M. (2011). The Neolithic on the Plateau. In: Steadmann, S. & McMahan, G. (eds.) *The Oxford Handbook of Ancient Anatolia: (10.000-323 B.C.E.)*; Oxford University Press: 99-124.
- Peters, J., Buitenhuis, H., Grupe, G., Schmidt, K. & Pöllath, N. (2013). The long and winding road: ungulate exploitation and domestication in Early Neolithic Anatolia (10,000 - 7,000 Cal BC). In: Colledge, S. et al. (eds). *Origins and spread of domestic animals in Southwest Asia and Europe*; Walnut Creek, CA: Left Coast Press: 83-114.
- Prasad, R. R. (1994). Pastoral nomadism in arid zones of India: socio-demographic and ecological aspects. New Delhi: Discovery Publishing House.
- Pratt, D. J., Le Gall, F. & De Haan, C. (1997). Investing in Pastoralism: Sustainable natural resource use in arid Africa and the Middle East. *World Bank Technical Paper* 365; Washington DC: World Bank.
- Sahlins, M. (1972). *Stone age economics*. New York: Aldine de Gruyter: 1-39.
- Sensoy, S., Demircan, M., Ulupinar, U., Balta, İ. (2008). Türkiye İklimi. MGM web sitesi, http://www.mgm.gov.tr/FILES/iklim/turkiye_iklimi.pdf (accessed on 03.12.2016).
- Siddiq, A. B. (2016). Anatolian farmers in Europe: migrations and cultural transformation in Early Neolithic period. In: Kahraman, et al. (eds.) *Proceeding book of 1st International Symposium on Migration and Culture (Vol. 2)*: 519-532; Amasya University, ISBN: 978-605-4598-22-9.
- Thevenin, M. (2014). Pastoralité in eastern Turkey. *Journal of Alpine Research* [Online], URL :<http://rga.revues.org/2433>; DOI : 10.4000/rga.2433. (accessed on 11.10.2016).
- _____ (2011). Kurdish Transhumance: Pastoral practices in South-east Turkey. *Pastoralism: Research, Policy and Practice* 1: 23, doi:10.1186/2041-7136-1-23.
- Vigne, J. D. & Helmer, D. (2007). Was milk a "secondary product" in the old world neolithisation process? Its role in the domestication of cattle, sheep, and goats. *Anthropozoologica* 42 (2): 9-40.
- York, R. & Mancus, P. (2013). The Invisible Animal: Anthrozoology and Macrosociology. *Sociological Theory* 31: 75-91.

Yönetim Anlayışları Ölçeğinin Geliştirilmesi*

Mehmet Emin USTAⁱ

Öz: Bu çalışmanın amacı yöneticilerin yönetim anlayışlarını ortaya koyan bir ölçek geliştirmektir. Yönetim anlayışları ölçeği olarak adlandırılan bu ölçek iki boyutlu olarak tasarlanmıştır. Araştırmanın çalışma grubunun tamamı, 16253 yönetici ve öğretmendir. Yönetim anlayışları ölçeği (YAÖ) faktör analizine 65 madde ile başlanmıştır. İki faktörlü yapı oluşturmak amacıyla yapılan uygulamada .30'un altında yük değeri alan maddeler atıldıktan sonra 23 maddeli yeni bir yapı elde edilmiştir. Birinci faktör "Kaos" olarak adlandırılmış ve toplam varyansın %38.80'ini açıkladığı görülmüştür. Yedi madde içeren ikinci faktör ise "Pozitivizm" olarak adlandırılmıştır. Bu faktörün açıkladığı varyans oranı %16.92'dir. Faktör analizinin ardından ölçekte kalan maddelerle oluşturulan yeni forma güvenilirlik analizi yapılmış ve ölçeğin bütün olarak Cronbach Alpha değeri .948 bulunmuştur. Yapılan faktör analizi sonucunda toplam 42 madde ölçekten çıkarılmıştır. Ölçeğin son ve kullanılabilir madde sayısı 23'tür. YAÖ güvenilirlik düzeyi %88 ile %97 arasında değişmektedir. Bu sonuca göre ölçeğe ve alt boyutlarına ait önermelerin iç tutarlılıklarının sağlandığı ve yüksek düzeyde güvenilir olduğu görülmektedir.

Anahtar Kelimeler: Kaos, pozitivizm, yönetim anlayışları ölçeği.



The Development of Scale of the Management Approachs

Abstract: The purpose of this study is to develop a scale that sets out the management understandings of the intended managers. This scale, which is called The Management Approachs Scale (MAS), is designed in two dimensions. The working population is 16253 administrators and teachers. MAS started with 65 item for factor analysis. In order to create a two-factor structure, a new structure with 23 items has been obtained after loading the factor loading materials below .30. The first factor that called "Chaos". The variance ratio explained by this factor is 38.80%. The second

* Bu çalışma Doç. Dr. Zülfü Demirtaş danışmanlığında Fırat Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü bünyesinde yapılan "Okul Yöneticilerinin Pozitivist ve Kaos Yönetim Anlayışlarını Benimsemelerinin Kendilerinin ve Öğretmenlerin Örgütsel Bağlılık Düzeylerine Etkileri" adlı doktora tezinden üretilmiştir.

ⁱ Yrd. Doç. Dr. Harran Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, Eğitim Bilimleri Bölümü, mehmeteminusta@gmail.com.

factor is called "Positivism", which accounts for 16,92% of the total variance. Following the factor analysis, the reliability of the new form was calculated and the Cronbach Alpha value of the scale was found as to be .948. As a result of the factor analysis, a total of 42 items were removed. The end of the scale and the number of items available are 23. The reliability level of MAS ranges from 88% to 97%. According to this result, the internal consistency of the proposals for scale and sub-dimensions is provided and it is seen to be highly reliable.

Keywords: Chaos, positivism, scale of management approaches.

Giriş

İnsan sosyal bir varlıktır. Bu sosyal varlık psikolojik, fizyolojik ve sosyal gereksinimlerini karşılamak için başkalarının yardımına gereksinim duyar. İnsanın başkaları eliyle gereksinimlerini karşılama arzusu, ciddi bir planlama, hiyerarşi ve hukuk ihtiyacını açığa çıkarmıştır. İhtiyaçlarını karşılama sürecinde insanın planlama, hiyerarşi ve hukuki süreçleri işletme eğilimi yönetim kavramının başlangıcı olarak kabul edilebilir. Zira bütün sosyal ilişkiler belirli düzenlemeleri; insanın daha iyi yönetilme ve gereksinimlerini karşılama arzusu da örgütleri ortaya çıkarmıştır.

Yönetim, önceden belirlenmiş amaçlara ulaşabilmek için, insanların bir araya gelmesi ve bu amaca doğru işbirliğinin sağlanmasına dönük olarak yaptıkları eylemlerin tümüdür (Önal, 1998:10). Başkaları kanalıyla iş görme faaliyetidir (Genç, 2002:35). Bir örgütü amaçlarına ulaştırmak için gerekli işgücü, sermaye ve kaynakların sevk ve idaresini ifade eden genel bir kavramdır (Genç, 2002:132).

On sekizinci yüzyılda buhar gücünün keşfi ile birlikte sanayi devrimi gerçekleşmiştir. Sanayi devrimi İngiltere’de başlamıştır. Böylece İngiliz toplumu, tarım toplumu olmaktan çıkıp sanayi ve ticaret toplumu hüviyetine bürünmüştür. Büyük sermaye sahipleri üretimi hızlandırmak için fabrikalar kurmuşlardır (Önal, 1998:8-9). Sanayi devrimi her ne kadar ekonomik alana ait değişimleri gündeme getirmişse de devlet yönetiminde kimi köklü değişimler yaratmıştır. Önceleri tarımsal varlığa dayanan siyasal (yönetsel) erk giderek endüstriyel varlığa dayanmaya başlamıştır (Başaran, 1982:36).

1.Modern Yönetimin Doğuşu

Her ne kadar dünyanın değişik yerlerinde eski çağlardan beri süregelen geleneğe dayalı yönetsel bilgi ve yaklaşımlar varsa da bugün yönetim olarak bilinenler, son 90-100 yılın ürünüdürler. Henri Fayol, Frederick W. Taylor ve Max Weber’in çalışmaları Bilimsel Yönetim Çağı’nı başlatmıştır. Taylor, “Bilimsel Yönetimin İlkeleri” adlı eserini; Henri Fayol da “Endüstrinin Genel Yönetimi” adlı eserini yayınlarken bilimsel yönetimin temel ilkelerini ele almışlardır. Bu eserler kamu yönetimi ile işletmelerin yapı ve yönetiminin benzerlikleri ile yönetsel çalışmaların bilimsel örgütlenmesine dair bilimsel bir yaklaşım getirmiştir (Önal, 1998: 9).

Pozitivist ya da klasik yönetim anlayışının odaklandığı ana faktör, çalışma hayatının teknik unsuru olarak nitelenen insan makine ilişkisi ile insan yalnız iken veya grup içindeyken üzerinde etki yapan psikolojik faktörlerdir. Bu kurama göre insanlar işlerini yaparken akılcı hareket ederler. Sadece kendilerini düşünürler ve kendilerinin kurduğu örgütlerin formel yanı üzerinde dururlar (Tolan, 1978: 138; Yüksel, 1998: 10). Aynı eğilim yöneticiler için de geçerlidir.

Pozitivist yönetim anlayışın esas öncülerinden biri Max Weber'dir. Weber örgütlerin formel ve bürokratik yapısı üzerinde durmuştur. Bununla beraber Weber'in düşüncesini tamamlayan düşünürlerden biri de Sosyolog Merton'dur. Weber'e paralel olarak Sosyolog Merton da örgütlerin toplumsal işleyişinin bürokratik olması gerektiğini savunur. Ona göre bürokratik örgüt içinde birey, istediği gibi davranma hürriyetine sahip değildir. Örgüt bireyden sistemli, tedbirli ve disiplinli olmasını ister. Örgütün hayatietini sürdürmesi için kurallara ihtiyaç vardır. Tüm örgütler aşağıdaki özellikleri taşırlar (1968: 195-196):

- Örgüt akılcı bir biçimde oluşturulmuş, kuralları olan resmi bir yapıdır.
- Belli amaçlar etrafında hareket eder ve belli şablonlara sahiptir.
- Örgütün her etkinliği, amacıyla ilgilidir.
- Örgütün tüm alt yapıları tepedeki üst bürokratik yapı ile ilişki halindedir.
- Bürokratik örgütte tüm statüler hiyerarşik düzen içinde işler.
- Bürokratik örgütte tüm kişilerin görev ve ayrıcalıkları sınırlıdır ve kurallarla belirlenmiştir.
- Yetki kişiyle ilgili değil statü ile ilgilidir.
- Bireyler arası insan ilişkileri formel olarak belirlenmiştir.

Özetle; modern yönetimin sanayi devrimi sonrası ortaya atılan pozitivist düşünce paradigmasından etkilenerek büyüdüğü değerlendirilebilir.

2.Postmodern Yönetim Teorisi

Modern fiziğin bugüne kadar insan toplumunun hemen tüm yönleri üzerinde derin etkileri olmuştur. Pozitivist paradigmaya göre şekillenmiş sosyal bilimler ile doğa bilimlerinin bu kombinasyonu, yararlı ve zararlı birçok sonuç ortaya koymuştur. Bir bütün olarak bakıldığında pozitivist düşüncenin etkilerinin teknoloji ötesine kadar uzanarak evrenin ve insanın anlayışının şekillenmesine kadar gittiği görülür. Ancak 20. yüzyılda klasik fizik alanında sahip olduğumuz zaman, uzay, etki ve nedensellik gibi birçok fikir ya da kavramda umulmadık bir şekilde değişimler meydana gelmiştir. Bu değişim, evrene ve dünyaya bakışta radikal bir değişim anlamına gelmektedir. Bu değişime göre gerçek, doğrusal

olmayabilmektedir (Capra, 1975: <http://www.dgswilson.com/>). Yine pozitivist paradigmanın öne sürdüğü mekanistik kartezyen dünya görüşü, gerçeği betimlemede zorlanmakta, bu görüş yerini organik, bütüncül ve ekolojik yeni bir dünya görüşüne bırakmak zorunda kalmaktadır (Capra, 1992: 82). Bu durum, pozitivist paradigmanın varsayımlarının önemli bir darbe alması anlamına gelmektedir. Bu nedenle son dönemlerde kaçınılmaz olarak postmodernizm olarak adlandırılan farklı bakışlar ortaya çıkmıştır.

Postmodern felsefi düşünce olarak isimlendirilen bu yaklaşım beraberinde ilerleme, tek sesli düşünme biçimi ve kesinliğe karşı bir kuşkuçuluk getirmiştir. İstikrar ve kontrolün yerine hareket, çatalanma, yenilik, süreç değişim vb. kavramlara vurgu yapılırlı olmuştur. Bunun sonucunda kaos teorisi yükseliş göstererek geleneksel örgüt teorilerine ciddi eleştiriler yapılırlı olmuştur. Çünkü postmodern düşünce kesinlik, mutlak değişmezlik ve istatistiksel tanımlama yaklaşımından kaos ve olasılık yaklaşımına doğru yön değiştirmiştir. Makine metaforu, organizma ve biyolojik tanımlama modeli terk edilmiş; sürekli değişen, gelişen, açık ve kendi kendini örgütleyen bir model benimsenmiştir (Styhre, 2001: 1).

2.1.Kaotik yönetim

Kaos, kendi kendine organizasyon ve daha karmaşık bir düzene geçiş düşüncelerine dayanan "karmaşıklık kuramı" (complexity theory), evrim kuramının gelişmiş bir başka deyişle evrim geçirmiş halidir (Diker Çamlıbel, 2003: 11). Kaos teorisinin kökeni 20. yüzyılın başlarına dek gitmektedir. Henri Poincare 1900 yılında, güneş sisteminin hareketini belirleyen denklem sisteminin çözümünün ilk koşullara belli bir denge ile bağımlı olduğunu, ancak ilk koşulların asla mutlak doğru olarak saptanamayacağını belirterek güneş sisteminin mutlak yasalarının belirlenemeyeceğini ileri sürmüştür. İleri sürdüğü bu düşüncede, içinde öngörülemezlik (unpredictable) içerdüğinden "kaos" terimini kullanmıştır. Süreç içinde konu ile ilgilenen fizikçiler kaos terimini "Çin'de bir kelebek kanat çırparsa Teksas'ta kasırga olabilir" sözleriyle başlangıç koşullarındaki çok küçük bir değişimin, sistemin davranışında çok büyük fark yaratabileceği anlamında kullanmışlardır (Karaçay, 2004: 6).

Post-modern örgüt teorisi (Postmodern organisation), kaos kuramı (Chaos theory), karmaşıklık (complexity), belirsizlik (uncertainty) vb. kavramlar benzer ya da aynı anlamlarda kullanılarak 21. yüzyıl yönetim anlayışını yansıtan ifadeler olarak karşımıza çıkmaktadır. Morgan'a (1998: 296) göre kaos kuramının yönetim bilime sağladığı imkanları şu biçimde özetlemek mümkündür:

- Örgütsel hiyerarşi ve kontrolü yeniden düşünmek,
- Yönetme ve bağlamları değiştirmeyi öğrenmek,
- Doğal olarak gelişen ve yeni süreçlerin ürünü olan yeni düzenle birlikte yaşamayı öğrenmek,

- Kendi kendine örgütlenme süreçlerini kolaylaştırabilecek yeni metaforlara açık olmak.

Kaos kuramına göre sistemler karmaşıklık özelliği gösterirler. Karmaşık sistemler, birçok alt sisteme sahiptirler. Bu alt sistemler birçok girdi, çıktı ve geri besleme ilişkilerine sahiptirler. Küreselleşen toplumlardaki artan karmaşıklık, eskisinden olduğundan farklı olarak sistemlerinde bütünün görülmesini ve ilişkilerinin anlaşılmasını güçleştirmektedir. Bu durum belirsizlik ya da kaos olarak adlandırılmaktadır. Sosyal sistemlerin giderek enerji kaybederek entropi yaşaması sonucu oluşan karmaşıklık, kaosun kendisidir (Diker Çamlıbel, 2003: 27).

Karmaşıklık, büyük ve kesin istatistiksel verilerle ifade edilebilen mükemmel bir düzensizlik olmadığı gibi deterministik olarak izah edilebilecek mükemmel bir düzen de değildir. Karmaşıklık, düzen ile düzensizliğin arasında yer alan ve “kaosun kenarında olan” bir durumdur. Simetrinin olmaması ya da simetri kırılması olarak adlandırılabilir (Heylighen, 1996). Karmaşık sistemlerin genel özelliklerini Cilliers şu şekilde özetlemiştir (akt. Erdemir ve Koç, 2010: 30) :

- Karmaşık sistemler birçok unsurdan meydana gelir.
- Bu unsurlar dinamiktir ve etkileşim halindedir.
- Etkileşimler, zengindir; sistemdeki herhangi bir unsur diğerini etkileyebilir, diğerinden etkilenebilir.
- Etkileşim, doğrusal değildir.
- Etkileşimler genellikle kısa dönemlidir.
- Etkileşimlerin pekiştirici olan ve olmayan geri bildirim döngüleri vardır.
- Karmaşık sistemler, açık sistem özelliği gösterirler.
- Karmaşık sistemler dengeden uzak koşullarda yaşamlarını sürdürürler.
- Karmaşık sistemlerin tarihleri vardır.
- Bireysel unsurlar, içinde yaşadıkları büyük sistemin bütünün davranışından habersizdirler.

Gelecek belirsizdir ve geleceğe ilişkin mutlak olgular elde etmek mümkün değildir. Bu nedenle işgörenler belirsizlikle beraber çalışmayı öğrenmelidirler. Kaotik yönetimin en önemli yanlarından biri işgörenlerin bilmediklerini ölçmeye ve ortaya koymaya çalışarak riskleri yönetmeye çalışmasıdır. Belirsizlik yadsınmamalı, kararlar alınırken hesaba katılmalıdır. Belirsizlik, kaçınılması gereken değil; anlaşılması, anlatılması ve yönetilmesi gereken bir şeydir (Matheson ve Matheson, 1999: 119). Zira yaşamda hem önemsiz görülen hem de

öngörülemeyen kimi etkilerin kaos eşiği durumunda harekete geçerek önemli değişimler meydana getirmesi olasıdır (Yurdanur, Özgenç, 2008;139).

Postmodernist düşünce, örgütlerin üzerinde faaliyet gösterdiği toplumsal yapıyı değiştirdiği gibi örgütlerin örgüt ve yönetim anlayışını da değiştirmiştir. Kaos ya da karmaşıklık kuramı olarak adlandırılan kuram, 90'lı yıllarda tartışılmaya başlanmış postmodern bir kuramdır. Kaos kuramı, karmaşa teorisi ya da postmodern yönetim yaklaşımı olarak da bilinmektedir. Kaos teorisinde temel eleştiri, her şeyin kestirilebileceği, ölçülebileceği varsayımında olan pozitivist yönetim anlayışı (Klasik Yönetim Kuramı) ile modern yönetim yaklaşımlarına yapılmıştır (Çelik, 2008: 89).

Boje ve Dennehy (2000) "Yönetim ve Postmodern Dünya" adlı kitaplarında postmodern ya da kaotik örgütün beş temel karakteristiğinden söz etmektedirler. Birincisi, örgütün kültürel boyutunun fark edilerek örgütle ilgili araştırmalarda nitel yöne önem verilmesidir. İkincisi, örgüt ve yönetime dair bütüncül bir çerçevenin oluşmuş olmasıdır. Bu sayede örgütsel yaşamın doğası, kültürel bilgi ve toplumsal örgütlenme vurgulanır olmuştur. Üçüncüsü, örgütler modern kapitalist yaşam içerisindeki krizlerde önemli rol oynarlar. Bu durum örgüt temelli sorunların çözümüne bireysel olarak katkı sağlayacak bir yönetim terminolojisinin oluşmasını sağlamıştır. Dördüncüsü, kaotik örgütler geleneksel yönetim anlayışından farklı olarak sosyoloji, psikoloji, edebiyat, sosyal antropoloji gibi alanlardan farklı bakış açıları almıştır. Son olarak, örgütsel yaşama daha derin bir anlayış hakim olmuş ve değişim yönetimi konusunda önemli bakış açıları kazandırmıştır. Örgütlere insani bir bakış açısı kazandırarak günümüz örgütlerinin karşılaştığı birçok sorunun üstesinden gelinmesine katkı sağlamıştır (Boje ve Dennehy'den aktaran İlipinar, 2008: 6)

Kaos kuramı, yönetim alanında karmaşıklığa ve belirsizliğe karşılık gelmektedir. Bu nedenle örgütsel yaşam belirgin bir yapıdan çok gevşek bir yapıdadır. İşgörenler açık ve net amaçları kabul etmekten çok örgütün genel amaçlarını tercih ederler (Erdoğan, 2007: 29). Bu durum örgüt yaşamı içinde kaosa neden olabilmektedir.

Sistemlerin karmaşıklık ve dengesizlik düzeyini entropi verir. Bir sistem ne kadar çok alt sisteme sahip ise o denli çok karmaşık olduğu var sayılabilir. Denge durumunda olan sistemler karşılıklı etkileşim ile birçok yeni ilişkiye girebilirler. Bu ilişkilerin sayısı kendiliğinden ve kolayca artarak bir karmaşıklık, belirsizlik oluşturur ve bunun sonucunda sistemin entropisi artar. Entropi, sistemde zemin kaymasına yol açar. Bu kayma sadece dağılmaya giden bir kayma değil, belli koşullarda yeni bir düzen oluşturan sistemsel bir harekettir (Prigogine&Stengers, 1998: 13). Yani kaostan düzenin doğması halidir. Pozitivist yönetim yaklaşımının ilk dönemlerinde ortaya atılan yönetim işlevleri önemli ölçüde değişime uğramıştır. Yönetim işlevleri otokrat olandan demokratik olana, kapalı olandan şeffaf olana, dıştan denetimlilikten içten denetimliliğe, tanımlanabilir ve kontrol

edilebilir olandan tanımlamanın güçlüğüne ve belirsizliğe, bürokratik ve formal olandan informal olana doğru içerik değiştirmiştir.

Drucker (2010:47), toplum ve politika hayatında artan belirsizliğin olasılık ve kestirime dayalı yönetim anlayışını eskittiği, bu tip yönetim anlayışının boş hatta zararlı olduğunu belirtmektedir. Ona göre belirsizlik ya da kaosu yönetebilmek için örgüte rekabet üstünlüğü sağlayacak güç analizine ihtiyaç vardır. Bu güç analizi sayesinde örgütün zayıf ve güçlü yanları ortaya konabilecektir. Örgütün güçlü yanlarının değişimle harmanlanması durumunda ortaya bir eylem planı çıkaracaktır. Bu eylem planı, beklenmedik gelişimleri fırsata dönüştürecek ve böylece belirsizlik tehdit olmaktan çıkacaktır. Örgütlerin, bilgi ve insan kaynaklarını önceden değişime ve belirsizliğe hazırlayarak tehditleri fırsata çevirmeleri mümkündür.

Eren (1998: 102), Tom Peters'in "Thriving on Chaos" adlı kitabında belirttiği ilkelerden hareketle kaosu yönetmek ile ilgili beş temel yaklaşım sıralamaktadır. Bunlar:

- Yönetim, kendi kendini yönetebilen takımlar eliyle işgören katılımını sağlamalı ve örgütsel bir esneklik oluşturmalıdır. Örgüt yapısı küçültülerek basitleştirilmeli, orta kademe yöneticilerin görev tanımları yeniden yapılmalıdır.
- Örgütteki liderlik tarzı, değişimi ve rehberliği içermeli, kaosa ve karmaşıklığa en uygun düzeyde tepki vermelidir. Dikey iletişim yerine astlarının düşüncelerine ve katılıma önem veren yatay iletişim tercih edilmelidir. Üstler bir kısım yetkilerini astlara devretmelidir. Örgüt bürokrasiden kurtarılmalıdır.
- Örgütsel kontrol, basit destek sistemleri kullanılarak doğru şeyleri ölçmek amacıyla kullanılmalıdır.
- Müşterilere karşı duyarlı olunmalıdır. Müşterilerde yaratılacak istek ve heves sayesinde örgütün ürettiği ürün ya da hizmete karşı talep arttırılmalıdır.
- Örgüt çevresinde olan örgüt ile ilgili tüm yenilikler, örgütün tüm birimlerince takip edilmelidir. Yeni ürün geliştirmek yerine, üretilen ürünün müşteri talebine göre yenilenmesi daha doğrudur. Bunun için çok fonksiyonlu ekipler kurularak hizmetler geliştirilmeli, yenilikler yaygınlaştırılmadan denenmeli ve pilot uygulamalar yapılmalı, diğer örgütlerin başarı ve başarısızlık deneyimlerinden yararlanılmalı, örgüt içindeki yeni buluşlar teşvik edilmeli ve ödüllendirilmeli, etkili bir reklam stratejisi oluşturulmalıdır.

Kaos konusunda bilgi sahibi olan örgüt yöneticisi, örgütünün sürekli düzen içinde olamayabileceğinin farkına varır, risk alması gerektiğini bilir. Risk ve krizlerle yaşam, örgütün doğası olarak anlaşıldığından bunların yönetilmesi kolay

olur. Kaotik örgütlerde düzen ve düzensizlik bir arada bulunurlar (Çalışkan Maya, 2011: 70). Düzen ve düzensizliğin bir arada bulunması, kimi durumlarda örgütün yaşamak için ihtiyaç duyduğu enerjinin elde edilmesi anlamına gelir. Başka bir deyişle, zıtların bir aradaki varlığı örgütü diri tutar. Ancak kaosun örgüt lehine yönetimi, yöneticinin bu konudaki bilgi ve deneyiminin sonucudur.

Yönetime ilişkin kuramlar incelendiğinde genel olarak bir tarafta Klasik Kuram'ın (pozitivist yönetim), diğer tarafta ise Postmodernizm'in ve Kaos Kuramının yer aldığı görülmektedir. Bu kuramların her birinin diğer kuramı belli ölçüde içinde barındırdığı göz ardı edilmemelidir. Günümüz çağdaş örgütlerinin ulaştıkları gelişim düzeyi, büyüklük ve karmaşıklık özellikleri nedeniyle yöneticiler karmaşayı-kaosu yönetmek konusunda kendilerini yeterli hale getirmek zorundadırlar. Örgütlerin kaotik yerler olması, yöneticilere kaosu yönetme becerisini kazanma sorumluluğu yüklemektedir (Demirtaş, 2006: 1-34).

Kaos teorisi bağlamında ele alınan yönetimde mutlak planlama ve önceden belirleme mümkün değildir. Kaosun yönetimi tesadüfen gelişen her hareket, kriz, çatışma ve değişimden örgüt lehine sonuçlar çıkarılabilmektedir. Başka bir deyişle kaosu yönetmek, krizden fırsat çıkarmaktır. Kaos hiyerarşinin sabit biçiminin olamayacağı, örgütün doğası gereği karmaşa içinde kalmayarak kendi kendine örgütlenme sürecine girerek yeni formunu alacağı, büyük etkiler için küçük etkilerin gücünden yararlanmayı, doğal süreçlerle gelişen yeni durumlarla beraber yaşamayı öğrenmeyi, örgüt yönetimine ve örgütlenmeye dair yeni metaforlara açık olmayı ifade etmektedir (Morgan, 1998: 296-305).

3.Yöntem

Bu bölümde araştırmanın modeli, verilerin toplanması ve analizi, araştırmanın çalışma grubu ile veri toplama araçlarına ilişkin bilgiler yer almaktadır.

3.1. Araştırmanın Modeli

Bu araştırmada, nicel araştırma yöntemlerinden ilişkisel tarama modeli kullanılmıştır. Tarama modeli, değişkenlerin tek tek tür ya da miktar olarak oluşumlarının veya iki ya da daha çok sayıdaki değişken arasında değişim varlığını ve derecesini belirlemeyi amaçlayan bir araştırma modelidir (Karasar, 1999).

3.2. Verilerin Toplanması ve Analizi

Çalışma grubu içerisinde yer alan Şanlıurfa ili okul öncesi eğitim kurumları, ilköğretim okulları ve ortaöğretim kurumlarına birer zarf içinde, il milli eğitim müdürlüğünün izin yazısıyla beraber anketler götürülmüştür. Bu zarfların üzerine okulun ismi ve anketlerin öğretmen ve tüm yöneticilere uygulanacağı yazılmıştır. Uygulama öncesi araştırmacı tarafından anketlerin doldurulma şekli konusunda okul yöneticisi ve öğretmenlere kısa bir bilgi verilmiştir. Ardından doldurulan anketler toplanarak zarf içerisine konmuştur. Bu araştırmadan elde edilen veriler

SPSS (Statistical Package for Social Sciences) programı kullanılarak analiz edilmiştir.

3.3. Araştırmanın Çalışma Grubu

Araştırmanın çalışma grubunu, Şanlıurfa ili okul öncesi eğitim kurumları, ilköğretim okulları ve ortaöğretim kurumlarında görev yapan tüm yönetici ve öğretmenler oluşturmaktadır.

Araştırmada grubun büyüklüğü nedeniyle örneklem seçimine gidilmiştir. Bu kapsamda çalışma grubu içerisinde yer alan Şanlıurfa ilindeki okul öncesi eğitim kurumları, ilköğretim okulları ve ortaöğretim kurumlarına il merkezi, ilçe merkezi ve köy öğretmenleri sayıları dikkate alınarak ve burada çalışan öğretmen ve yönetici sayılarının birbirlerine oranı hesaplanarak ölçekler dağıtılmıştır. Köylerdeki bir veya iki öğretmenli Birleştirilmiş Sınıflı İlköğretim Okulu (BSİO), yöneticileri ve öğretmenleri çoğunlukla aynı kişi olduğu ve buradan gelebilecek görüşlerin herhangi bir yönetim yaklaşımını açıklayamayacağı varsayımı nedeniyle ölçek dağıtım listesinin dışında bırakılmıştır. Ancak çok öğretmenli ve müstakil müdürlüğü olan Taşıma Merkezi Köy İlköğretim Okulları ölçek dağıtım listesi kapsamına alınmıştır. Araştırmanın çalışma grubuna ilişkin olarak Şanlıurfa İl Millî Eğitim Müdürlüğü'nden 2013 yılında alınan istatistikler Tablo 1'de gösterilmiştir.

Tablo 1. Araştırmanın Çalışma Grubuna İlişkin Bilgiler

| | Öğretmen Sayısı | Yönetici Sayısı |
|---------------------|-----------------|-----------------|
| Toplam | 14712 | 1844 |
| Genel Toplam | 16556 | |

Çalışma grubunun seçiminde tabakalı ve tesadüfi örnekleme tekniğine başvurulmuştur. Tabakalı örnekleme tekniği, çalışma grubunun belli bir ölçüte/kritere göre (araştırmada görev ölçütü esas alınmıştır) alt gruplara/tabakalara bölündüğü, her alt grubun/tabakanın çalışma grubu içindeki oranına göre temsil edildiği örnekleme tekniğidir (Karasar, 1999:113-114; Balcı, 2006:85). Buna göre iki tabaka oluşturulmuştur:

- 1- Tabaka (Öğretmen grubu): $14712/16556 = \%88$
- 2- Tabaka (yönetici grubu): $1844/16556 = \%12$

Tablo 1'de görüldüğü üzere toplam kişi sayısı 16556'dır. Yukarıdaki hesaplamadan da anlaşılacağı üzere çalışma grubunun %88'ini öğretmenler (14712), %12'sini ise yöneticiler (1844 kişi) oluşturmaktadır. Ancak 1844 yöneticinin

303 kişisi BSİO yöneticisi ve aynı zamanda öğretmendir. Belirtilen sayının hem yönetici hem de öğretmen sıfatını bir arada taşıyor olması nedeniyle BSİO'lar kapsam dışında tutulmuştur. Bu durumda tüm çalışma grubu $16556-303=16253$ kişi olmaktadır. Balcı'ya göre (2006: 91-95) bu çalışma grubu içinden seçilebilecek örneklem sayısı %5 hata payı ile en az 381 kişidir. Ancak 381 kişilik örneklem grubu, araştırmacı tarafından asgari olması gereken rakam olarak belirlenmiştir. Ayrıca pratikte, geri dönüşümde dönmeyen, doldurulmayan veya yanlış doldurulan anketler olacağı için bu rakamları iki katına çıkarmanın iyi olduğu düşünülmüştür. Bu durumda öğretmenler için kişi sayısı $=381 \times 2 = 762$ olarak tespit edilmiştir. Yöneticiler için kişi sayısı, yöneticilerin öğretmenlere oranı olan %12 üzerinden tespit edilmiştir. Bu durumda katılımcı grubu öğretmenlerin asgari sayısı olan 381 sayısının %12'si olarak 46 kişi olmaktadır. Öğretmen grubunda olduğu gibi bu sayı (46×2) iki katına çıkarıldığında en az 92 yöneticiye ulaşılması gerekmektedir. Bu durumda toplam örneklem sayısı $762+92=854$ olmaktadır. Ancak uygulama sırasında geri dönmeyen, doldurulmayan veya yanlış doldurulan anketler olacağı için katılımcı sayısı yaklaşık olarak %50 arttırılarak 1200'e çıkarılmıştır. Son aşamada tabakalarda yer alan yönetici ve öğretmenlere anketler dağıtılmıştır. Araştırma için seçilen tüm gruba 1200 adet ölçek gönderilmiş, bu ölçeklerin 1073 tanesi geri dönmüş, 26 ölçeğin hatalı olduğu görüldüğünden değerlendirme dışı bırakılmıştır. 1047 ölçek, istenen 813 sayısının oldukça üzerinde olduğu için çalışma grubunu temsil açısından yeterli olarak kabul edilmiştir.

3.4. Veri Toplama Araçları

Araştırmada kullanılan likert tipi ölçekte katılımcıların verilen önermelerle ilgili görüşlerini, çok olumludan çok olumsuzu kadar sıralanan seçeneklerden birini tercih ederek belirtmeleri istenmiştir. Bu tercihlerin karşılık geldiği puan değerleri aşağıdaki tabloda belirtilmiştir.

Tablo 2. Derecelendirmeli Ölçek Puan Aralıkları

| Seçenekler | Puanlar | Puan Aralığı | Ölçek Değerlendirme |
|---------------------|---------|--------------|---------------------|
| Hiç Katılmıyorum | 1 | 1.00 – 1.79 | Çok düşük |
| | 2 | 1.80 – 2.59 | Düşük |
| | 3 | 2.60 – 3.39 | Orta |
| | 4 | 3.40 – 4.19 | Yüksek |
| Tamamen Katılıyorum | 5 | 4.20 – 5.00 | Çok yüksek |

Yukarıdaki tabloya göre; (5) tamamen katılıyorum (5.00-4.20), (4) çok katılıyorum (4.19-3.40), (3) orta derecede katılıyorum (3.39-2.60), (2) az katılıyorum (2.59-1.80), (1) hiç katılmıyorum (1.79-1.00), şeklinde beşli likert derecelendirmeli ölçeği kullanılmıştır. Ölçek sonuçları 5.00-1.00=4.00 puanlık bir genişliğe dağılmışlardır. Bu genişlik beşe bölünerek (4/5=80) ölçeğin kesim noktalarını belirleyen düzeyler belirlenmiştir.

Araştırmada araştırmacı tarafından geliştirilen Yönetim Anlayışları Ölçeği (YAÖ) kullanılmıştır. Yönetim Anlayışları Ölçeği (YAÖ) araştırmacı tarafından 65 madde olarak geliştirilmiştir. Yönetim Anlayışları Ölçeği, pozitivist ve kaotik yönetim anlayışı olmak üzere iki boyutlu olarak geliştirilmiştir. Faktör analizine literatür taraması ve uzman görüşü sonrasında elde edilen 65 madde (dik döndürme -Warimax rotation) ile başlanmıştır. Bu işleme .30 altında yük değeri alan maddeler atılarak ve bir faktörün tutulabilmesi için en az üç madde içermesine dikkat edilerek anlamlı sonuçların elde edilebilmesi amacıyla beş kez döndürme yapıldıktan sonra ölçeğin, 42 madde içeren yedi boyuttan oluştuğu görülmüştür. Ölçeğin bu hali ile kullanılması amaca uygun görülmediğinden, özgün formda yer alan 65 madde iki faktörlü bir yapıya zorlanmıştır. İki faktörlü yapı oluşturmak amacıyla yapılan uygulamada .30'un altında yük değeri alan maddeler atıldıktan sonra 23 maddeli yeni bir yapı elde edilmiştir. Birinci faktör "Kaos" olarak adlandırılmış ve toplam varyansın %38.80'ini açıkladığı görülmüştür. Yedi madde içeren ikinci faktör ise "Pozitivizm" olarak adlandırılmıştır. Bu faktörün açıkladığı varyans oranı %16.92'dir. Ölçekte yer alan maddelerin yük değerleri .356 ile .772 arasında değişmektedir. Tablo 2'de faktörlerde yer alan maddeler ve faktör yükleri yer almaktadır.

Tablo 3. Yönetim Anlayışları Ölçeği (Pozitivist ve Kaotik Yönetim) Faktör Analizi Sonuçları

| Faktör 1 | | Faktör 2 | |
|----------|-------------|----------|-------------|
| Madde No | Faktör Yükü | Madde No | Faktör Yükü |
| Y41 | 0.603 | Y12 | 0.698 |
| Y45 | 0.651 | Y13 | 0.583 |
| Y47 | 0.672 | Y22 | 0.577 |
| Y48 | 0.712 | Y23 | 0.606 |
| Y50 | 0.806 | Y24 | 0.666 |
| Y51 | 0.687 | Y25 | 0.775 |
| Y54 | 0.626 | Y27 | 0.557 |
| Y55 | 0.608 | | |

| | |
|-----|-------|
| Y57 | 0.717 |
| Y58 | 0.701 |
| Y59 | 0.821 |
| Y60 | 0.804 |
| Y61 | 0.783 |
| Y63 | 0.804 |
| Y64 | 0.774 |
| Y65 | 0.813 |

Faktör analizi sonucunda elde edilen Kaiser-Meyer-Olkin (KMO) .951 ve Barlett değerleri (4522 ; df=253; p=.000) ölçeğin faktör analizi yapabilecek örneklem büyüklüğüne ulaştığını göstermektedir. Faktör analizinin ardından ölçekte kalan maddelerle oluşturulan yeni forma güvenilirlik analizi yapılmış ve ölçeğin bütün olarak Cronbach Alpha değeri .948 bulunmuştur. Yapılan faktör analizi sonucunda Yönetim Anlayışları Ölçeği'nden (pozitivist ve kaotik yönetim) toplam 42 madde çıkarılmıştır. Ölçeğin son ve kullanılabilir madde sayısı 23'tür.

Yönetim anlayışları ölçeğinin alt boyutlarının güvenilirlik analizi incelendiğinde, Kaotik yönetim anlayışı alt boyutunun güvenilirlik analizi $\alpha=0.970$; Pozitivist yönetim anlayışı alt boyutunun güvenilirlik analizi $\alpha=0.888$ olarak saptanmakta ve yüksek bir güvenilirliğe sahip oldukları görülmektedir. Boyutlara göre Cronbach's Alpha sonuçları Tablo 4.'te verilmiştir.

Tablo 4. Yönetim Anlayışları Ölçeği Güvenirlik Analizi

| Boyutlar | Cronbach's Alpha |
|-----------------------------|------------------|
| Kaotik yönetim anlayışı | 0.970 |
| Pozitivist yönetim anlayışı | 0.888 |

Faktörler arasında ilişkiyi ortaya koyabilmek için Pearson korelasyon katsayısından faydalanılmıştır. Buna göre korelasyon katsayısının 1.00 olması, mükemmel pozitif ilişkiyi; -1.00 olması, mükemmel negatif ilişkiyi; 0.00 olması, ilişkinin olmadığını gösterir. Korelasyon katsayısının, mutlak değer olarak 0.70-

1.00 arasında olması, yüksek; 0.70-0.30 arasında olması, orta; 0.30-0.00 arasında olması ise düşük düzeyde bir ilişki olduğunu gösterir (Büyüköztürk, 2014).

Tablo 5. Faktörler Arası Korelasyon Sonuçları

| | F1 | F2 |
|----|-------|------|
| F1 | .893 | .451 |
| F2 | -.451 | .893 |

Tablo 5.'e bakıldığında ölçeği oluşturan iki boyut arasında istatistiksel olarak yüksek ve negatif bir ilişki olduğunu söylemek mümkündür. Yani faktörlerden birinin değeri artarken diğeri düşmektedir.

Cronbach's Alpha Katsayısının değerlendirilmesinde kullanılan değerlendirme kriteri aşağıya çıkarılmıştır (Özdamar, 2004, 25). Buna göre,

$0.00 \leq \alpha < 0.40$ ise ölçek güvenilir değildir.

$0.40 \leq \alpha < 0.60$ ise ölçek düşük güvenilirliktedir.

$0.60 \leq \alpha < 0.80$ ise ölçek oldukça güvenilirdir.

$0.80 \leq \alpha < 1.00$ ise ölçek yüksek derecede güvenilir bir ölçektir.

Yönetim Anlayışları Ölçeği güvenilirlik düzeyi %88 ile %97 arasında değişmektedir. Bu sonuca göre ölçeğe ve alt boyutlarına ait önermelerin iç tutarlılıklarının sağlandığı ve yüksek düzeyde güvenilir olduğu görülmektedir.

Araştırmada kullanılan likert tipi ölçekte katılımcıların verilen önermelerle ilgili görüşlerini, çok olumludan çok olumsuzu kadar sıralanan seçeneklerden birini tercih ederek belirtmeleri istenmiştir. Bu tercihlerin karşılık geldiği puan değerleri aşağıdaki tabloda belirtilmiştir.

4.Sonuç ve Tartışma

Çağımızın ana sorularından biri, en iyi yönetim anlayışının ne olduğu sorusudur. Yönetimsel süreçte kabaca iki pozisyon vardır: Yönetenler ve yönetilenler. İyi bir yönetim anlayışının ne olduğunun yönetim sürecinin taraflarının eğilimleriyle ortaya çıkarılması mümkündür. Bunun yansısı yönetimsel yaşamın en önemli enstrümanı olan örgütlerin yaşamını sürdürebilmesi, değişen koşullara ayak uydurabilmesi ve sisteme girdi sokabilmesi ile de ilgilidir.

İki faktörlü yapı oluşturmak amacıyla yapılan uygulamada .30'un altında yük değeri alan maddeler atıldıktan sonra 23 maddeli yeni bir yapı elde edilmiştir. Birinci faktör "Kaos" olarak adlandırılmış ve toplam varyansın %38.80'ini açıkladığı görülmüştür. Yedi madde içeren ikinci faktör ise "Pozitivizm" olarak adlandırılmıştır. Bu faktörün açıkladığı varyans oranı %16.92'dir. Ölçekte yer alan maddelerin yük değerleri .356 ile .772 arasında değişmektedir. Faktör analizi sonucunda elde edilen Kaiser-Meyer-Olkin (KMO) .951 ve Barlett değerleri ölçeğin faktör analizi yapabilecek örneklem büyüklüğüne ulaştığını

göstermektedir. Faktör analizinin ardından ölçekte kalan maddelerle oluşturulan yeni forma güvenilirlik analizi yapılmış ve ölçeğin bütün olarak Cronbach Alpha değeri .948 bulunmuştur. Yapılan faktör analizi sonucunda Yönetim Anlayışları Ölçeği'nden (pozitivist ve kaotik yönetim) toplam 42 madde çıkarılmıştır. Ölçeğin son ve kullanılabilir madde sayısı 23'tür.

Faktör analizi sonucunda güvenilir olduğu anlaşılan yönetim anlayışları ölçeği, örneklem grubuna uygulanmış ve ölçeğin genel güvenilirliği $\alpha=0.970$ olarak çok yüksek bir değer bulunmuştur. Yönetim anlayışları ölçeğinin alt boyutlarının güvenilirlik analizi incelendiğinde, Pozitivist yönetim anlayışı alt boyutunun güvenilirlik analizi $\alpha=0.888$; Kaotik yönetim anlayışı alt boyutunun güvenilirlik analizi $\alpha=0.970$ olarak saptanmakta ve yüksek bir güvenilirliğe sahip oldukları görülmektedir.

Sonuç olarak pozitivist yönetim anlayışı alt boyutu örgütte mevzuata bağlılığı, örgütteki her şeyin yöneticilerce kontrol edilebileceği ve denetlenebileceği, herkes için nesnel-bilimsel iş süreçlerinin oluşturulup takip edilebileceği, tüm işgörenlerin yaptığı işin bilimsel olarak gözlenebileceği ve ölçülebileceği, işlerin doğruluğunun verimlilik düzeyine göre değerlendirileceği yönlerini esas alan bir yönetim anlayışını benimsemiştir. Ancak bu yönetim anlayışı doğrusal ve mekanistik olduğu için 19. yüzyıl düşünme biçiminin özelliklerini taşımakta, çağımız yönetim yaklaşımını ve gerçeklerini açıklayamamaktadır.

Postmodern yönetim anlayışının yansıması olan kaotik yönetim alt boyutu ise örgütte yaşanan çatışmaları tehdit değil değişim için bir fırsat olarak algılamakta, yöneticilerin beklenmedik gelişmelere/olaylara hazırlıklı olmasını, zıtlıkları ve farklılıkları saygıyla karşılamasını önermektedir. Bunların yanısıra çalışanların özgün öneriler getirmesi teşvik edilmekte, evrensel değerler önemsenmekte, planlar yeni durumları kucaklamak amacıyla esnetilmekte, işgörenler krizler ve çatışmalara hazırlıklı hale getirilmekte, krizler çalışanların katılım ve işbirliğiyle çözülmeye çalışılmakta, örgüt kuralları ve gelenekler gerektiğinde sorgulanabilmekte, yenilikler önemsenmektedir. Kaotik yönetim anlayışı örgütün amacına uygun her yeniliği kucklamaktadır. Bu tip örgütte yöneticiler, yenilik ve farklılıktan korkmak yerine her farklılığı değişimin bir aracı olarak algılamakta, yöneticiler bizzat kendi uygulamalarını eleştirmekte, herkesle iletişime geçmektedirler. Kaotik örgütte yöneticiler, örgütün sadece bugününü değil yarınını da yönettiklerinin farkındadırlar.

Kaynakça

Başaran İ.E. (1982). *Örgütsel Davranışın Yönetimi*. Ankara: Ankara Üniversitesi Eğitim Fakültesi.

Boje, D. &Dennehy's R. (2011). Postmodernism. <http://business.nmsu.edu/~dboje/mpwchap2.html> adresinden 5 Ağustos 2011 tarihinde indirilmiştir.

- Bozdağ, C. E. (1998). Kaos Analizi: Bir Finansal Sektör Uygulaması. (Yayınlanmamış Doktora Tezi). İstanbul Teknik Üniversitesi/Fen Bilimleri Enstitüsü, İstanbul.
- Bulaç, A. (1990). *Din ve Modernizm*. İstanbul: Endülüs Yayınları.
- Capra, F. (1975). *The Tao of Physics*. <http://www.dgswilson.com/pdf/taophysics.pdf> adresinden 7 Ağustos 2011 tarihinde alınmıştır.
- Capra, F. (1992). *Batı Düşüncesinde Dönüm Noktası*. İstanbul: İnsan.
- Çalışkan Maya, İ. (2011). *Eğitim Kurumlarında Risk Yönetimi*. Ankara: Anı.
- Çelik, V. (Ed.) (2008). *Türk Eğitim Sistemi ve Okul Yönetimi*. Ankara: Pegem Akademi.
- Demirtaş, H. (2006). Yönetim Kuram ve Yaklaşımları Eğitiminin İlköğretim Okulu Öğretmenlerinin Sınıf Yönetimi Paradigmalarına Etkileri. *Eğitimde Politika Analizleri ve Stratejik Araştırmalar Dergisi*, 1, 1. 49-70.
- Diker Çamlıbel, N. (2003). Belirsizlik ortamında planlama düşüncesi 'sinerjetik toplum - sinerjik yönetim ve Sinerjist planlama modeli' Örnek olay: 17 ağustos - 12 kasım 1999 depremleri sonrası Kaos ve kendi kendine organizasyon süreci. (Yayınlanmamış Doktora Tezi). Yıldız Teknik Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü, İstanbul.
- Drucker, P. (2010). *Büyük Değişimler Çağında Yönetim*. Zülfü Dicleli (Çev.). İstanbul: Optimist.
- Erdemir, E. & Koç, U. (2010). Postmodernizm ve Komplekslik: Örgüt Kuramı Bağlamında Paradigmatik Bir Tartışma. *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İİBF Dergisi*, Nisan, 5(1), 25-48.
- Erdoğan, İ. (2007). Pozitivist Metodoloji: Bilimsel Araştırma Tasarımı İstatistiksel Yöntemler Analiz ve Yorum (2. Baskı). Ankara: Erk.
- Eren, E. (1998). *Yönetim ve Organizasyon*. İstanbul: Beta.
- Genç, N. (2002). *İşletme-Yönetim-Organizasyon Başarı Bedel İster*. İstanbul: Timaş.
- Heylighen, F. (1996). *What is Complexity?*, <http://pespmc1.vub.ac.be/complexi.html> adresinden 19 Ağustos 2011 tarihinde alınmıştır.
- <http://www.ccs.fau.edu/~liebovitch/complexity-20.html> adresinden 23 Ağustos 2011 tarihinde alınmıştır.
- <http://www.coe.fau.edu/faculty/cafolla/courses/eme6051/chaos/> adresinden 23 Ağustos 2011 tarihinde alınmıştır.
- Karaçay, T. (2004). Determinizm ve Kaos. Mantık. (Bildiri). Matematik ve Felsefe II. Ulusal Sempozyumu, Çanakkale. 21-24 Eylül 2004.
- Karasar, N. (1999). *Bilimsel Araştırma Yöntemi*. Kavramlar, İlkeler, Teknikler (9. Baskı). Ankara: Nobel.
- Matheson, D. & Matheson, J. (1999). *Akıllı Örgüt*. Meral Tüzel (Çev.). İstanbul: Boyner.
- Merton, R. (1968). *Social Theory and Social Structure*. New York: FreePress.

- Morgan, G. (1998). *Yönetim ve Örgüt Teorilerinde Metafor*. Gündüz Bulut (Çev.). İstanbul: Mess.
- Morgan, G. (1998). *Yönetim ve Örgüt Teorilerinde Metafor*. Gündüz Bulut (Çev.). İstanbul: Mess.
- Önal, G. (1998). *İşletme Yönetimi ve Organizasyonu* (2. Baskı). İstanbul: Türkmen.
- Prigogine, I. & Stengers I., (1998). *Kaostan Düzene - İnsanın Tabiatla Yeni Diyalogu*. Senai Demirci (Çev.). İstanbul: İz.
- Styhre, A. (2001). Thenomadicorganization: Thepostmodernorganization of becoming. *Tamara : Journal of Critical PostmodernOrganizationScience*, 1/4, 1-12.
- Tolan, B. (1978). *Toplum Bilimlerine Giriş* (2. Baskı). Ankara: Kalite.
- Yurdanur Özgenç, Ö. (2008). *Örgüt Mecazları*. Ali Balcı (Ed.). Ankara: Ekinoks.
- Yüksel, Ö. (1998). *İnsan Kaynakları Yönetimi* (4. Baskı). Ankara: Gazi.

EK:1

YÖNETİM ANLAYIŞLARI ÖLÇEĞİ

Açıklama: Aşağıda okul yöneticilerinin yönetim anlayışlarına (Kaotik ve Pozitivist Yönetim anlayışı) ilişkin ifadeler yer almaktadır. Lütfen düşüncenize en uygun olan seçeneği, önündeki ilgili rakamı, daire içine alarak belirtiniz.

KATILMA DÜZEYİ

| İFADELER | Hiç katılmıyorum | Az katılıyorum | Orta düzeyde katılıyorum | Çok katılıyorum | Tam katılıyorum |
|---|------------------|----------------|--------------------------|-----------------|-----------------|
| 1. Bu okulda yaşanan çatışmalar tehdit değil, değişime fırsat olarak algılanmaktadır. | 1 | 2 | 3 | 4 | 5 |
| 2. Bu okulda yöneticiler, beklenmedik gelişmelere/olaylara hazırlıklıdır. | 1 | 2 | 3 | 4 | 5 |
| 3. Bu okulda zıtlar ve farklılıklar saygı görür. | 1 | 2 | 3 | 4 | 5 |
| 4. Bu okulda çalışanların özgün öneriler getirmesi teşvik edilmektedir. | 1 | 2 | 3 | 4 | 5 |
| 5. Bu okulda farklılıklara saygı duyulur. | 1 | 2 | 3 | 4 | 5 |
| 6. Bu okulda çalışanlar evrensel değerleri önemserler. | 1 | 2 | 3 | 4 | 5 |
| 7. Bu okulda yapılan planlar, yeni durumlara adapte olmak amacıyla esnek hazırlanır. | 1 | 2 | 3 | 4 | 5 |

| | | | | | |
|--|---|---|---|---|---|
| 8. Bu okulda çalışanlar krizler ve çatışmalara hazırlıklıdır. | 1 | 2 | 3 | 4 | 5 |
| 9. Bu okulda krizler, çalışanların katılım ve işbirliğiyle çözülmeye çalışılır. | 1 | 2 | 3 | 4 | 5 |
| 10. Bu okulda, gerektiğinde, kurallar ve gelenekler sorgulanabilir. | 1 | 2 | 3 | 4 | 5 |
| 11. Bu okulda yöneticiler, okul ortamına yenilik getiriler. | 1 | 2 | 3 | 4 | 5 |
| 12. Bu okulda yöneticiler, yenilik ve farklılıktan korkmazlar. | 1 | 2 | 3 | 4 | 5 |
| 13. Bu okulda yöneticiler kendi uygulamalarını eleştirirler. | 1 | 2 | 3 | 4 | 5 |
| 14. Bu okulda yöneticiler iletişime açıktırlar. | 1 | 2 | 3 | 4 | 5 |
| 15. Bu okulda yöneticiler, okulun sadece bugününü yönettiklerinin değil, yarınını da yönettiklerinin farkındadırlar. | 1 | 2 | 3 | 4 | 5 |
| 16. Bu okulda yöneticiler, kesin ve şaşmaz planlar değil, esnek planlar yaparlar. | 1 | 2 | 3 | 4 | 5 |
| 17. Bu okulda mevzuata bağlılık esastır. | 1 | 2 | 3 | 4 | 5 |
| 18. Bu okuldaki her şey tarafımızdan kontrol edilebilmekte, denetlenebilmektedir. | 1 | 2 | 3 | 4 | 5 |
| 19. Bu okulda nesnel-bilimsel iş süreçleri takip edilir. | 1 | 2 | 3 | 4 | 5 |

| | | | | | |
|--|---|---|---|---|---|
| 20. Bu okulda herkesin yaptığı iş, bilimsel olarak gözlenebilir ve ölçülebilir niteliktedir. | 1 | 2 | 3 | 4 | 5 |
| 21. Bu okulda herkes, uzmanı olduğu işe odaklanmak zorundadır. | 1 | 2 | 3 | 4 | 5 |
| 22. Bu okulda yapılan işlerde mevzuata bağlılık esastır. | 1 | 2 | 3 | 4 | 5 |
| 23. Bu okulda yapılan işlerin doğruluğu verimlilik düzeyine göre değerlendirilir. | 1 | 2 | 3 | 4 | 5 |

Kurgusal Yapı ve Tematik Açından Her Çi Beno Sanıke (Her Şey Masal Olur) Romanı

İlyas AKMAN¹

Öz: Bu çalışmada, Sait Çiya'nın 2001 yılında basılan ve Zazaca yazılmış ikinci roman olma özelliğine sahip *Her Çi Beno Sanıke* adlı eseri, kurgusal yapı ve tematik açıdan analiz edildi. Edebî eserlerde yapı kavramı kişi, yer, zaman, anlatıcı, kurgu ve benzeri unsurlardan oluşan geniş bir muhtevayı barındırır. Makalede, konunun daha spesifik ve ayrıntılı ele alınabilmesi için yapı unsurlarından sadece kurgusal yapı konusu ele alındı. Bu konu üzerinde duruldu çünkü romanın kurgusal yapısı, alışılmış yapıların dışındadır ve eseri okumaya başlayan okurun ilk dikkatini çeken hususlardan biridir. Tematik açıdan ise sürgünlük, anadile özlem, çeşitli tarihi olaylar ile masalların, halk anlatılarının önemli motiflerinin yazar tarafından işlendiği tespit edildi.

Anahtar Kelimeler: Zaza Dili ve Edebiyatı, Sait Çiya, Her Çi Beno Sanıke.



The Novel 'Her Çi Beno Sanıke (Everything Could Be Tale)' in the Context of the Fictional Structure and Theme

Abstract: Published in 2001 and taken place as the second novel in Zazaki/Zazaish language, the novel '*Her Çi Beno Sanıke (Everything Could Be Tale)*' has been analyzed in terms of fictional structure and thematic in this study. In literary works, the concept of structure contains a wide range of contents such as character, place, time, narrator, the way the events are constructed and so on. Only the fictional structure issue was discussed from the structural elements, aiming to analyse the subject more specifically and detail in the article. The fictional structure has been focused as because the fictional structure of the novel is unlikely to the usual structures as well as this is one of the first things that attract the reader's attention. On the other hand, exiles, longing for mother tongue, as well as some historical events are worth mentioning in the thematic aspect.

¹ Yrd. Doç. Dr., Mardin Artuklu Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Kürt Dili ve Edebiyatı Bölümü, ilyas-akman@hotmail.com.

Keywords: Zazaki/Zazaish Language and Literature, Sait Çiya, Her Çi Beno Sanike (Everything Could Be Tale).

Giriş

Her Çi Beno Sanike, Sait Çiya'nın 2001 yılında basılan romanıdır. Eser, Zazaca yazılmış olan ikinci romandır. Bu dildeki ilk roman, Deniz Gündüz tarafından yazılmıştır. Onun 2000 yılında basılan *Kilama Pepûgî (Guguk Kuşunun Şarkısı)* adlı eseri, Zazaca yazılan ilk romandır. 2000 yılından sonra on üç tane Zazaca roman kaleme alınır ve ifade edildiği gibi Çiya'nın romanı bunlardan biridir. Bu on üç roman üzerine yapılan bilimsel çalışmalar son derece azdır. *Her Çi Beno Sanike* romanı hakkındaki bu makale, Zaza romancılığı alanındaki literatüre katkı sunmak için kaleme alındı.

Roman, kurgusal yapı ve tematik unsurlar ekseninde analiz edildi. Bir edebî eserin nasıl kurgulandığı, onun yapısal özelliklerinin en önemli sacayaklarından. Kişi, yer, zaman, anlatıcı gibi unsurlar, öteki önemli yapısal özellikler. Biz ise çalışmamızda, yapısal özelliklerden sadece, eserin nasıl kurgulandığı üzerinde durduk. Eserin kurgusu, alışılmış yapıların dışındadır ve eseri okumaya başlayan okurun ilk dikkatini çeken hususlardan biridir. Bu nedenle, bu konunun detaylı olarak analiz edilmesine önem verdik ve dikkatimizi ona yönelttik. Bu yapısal özelliğin yanında eserde dikkati çeken temaları da ortaya koymaya çalıştık.

1. Kurgusal Yapı

Romanın kurgulanma biçimi, geleneksel yöntemlerin dışındadır. İki sesin karşılıklı konuşmaları, tartışmaları, sırdaşlık yapmaları üzerine bir kurgu söz konusudur. Önce sözü, karakterlerden biri alır (o aynı zamanda anlatıcıdır) ve düşüncelerini dile getirir, ondan sonra ise öteki kişi sözü alıp ona cevap verir. Bu iki sesin diyalogu ise zaman zaman, açılan parantezlerle kesilir. Anlatıcı konumundaki ilk ses, bu parantezlerle âdeta ikinci bir misyonu yani üst-anlatıcı misyonunu da yüklenir. O, açılan parantezlerin içinde, kendi düşüncelerini daha ayrıntılı olarak ve romanın hangi yöne doğru evrileceği bilgilerini verir. Bu yöntem daha önce başka edebiyatçılarca da kullanılmıştır. Örneğin, Zaza edebiyatında Jêhatî Zengelan, *Zifqêra Berî (Kapı Eşiği)* adlı romanında; Türk edebiyatında da Ferit Edgü *Kimse* romanında, bu yöntemle başvurmuştur. Zengelan'ın ve Edgü'nün romanları da iki sesin karşılıklı konuşmaları eksenine dayanır. Kurgunun yanında, içeriksel benzerlikler de vardır. Her üç romanda da sürgünlük temel izleklerdendir. Edgü'nün *Kimse* romanı, Hakkârî'ye sürgüne gönderilen bir öğretmenin hayatının anlatıldığı *Hakkârî'de Bir Mevsim* romanının devamıdır ve sürgünlük başat konulardandır. Öte yandan Zengelan'ın romanında, topraklarını terk etmek zorunda kalıp İstanbul, Almanya gibi yerlere göç eden Kürtler söz konusu edilir.

Zengelan'ın eserinde yaşananlar, birbirine âşık olan bir erkek ve kadının bakışları üzerinden anlatılır. Bu dile getiriliş de her iki karakter sohbet ediyormuş

edası içinde vücut bulur. Genelde, her ikisinin sözleri ayrı bölümler şeklinde verilse de vurgulandığı gibi sohbet havası söz konusudur. Şu satırlar örnek gösterilebilir:

“Ellerin ellerimdeydi. Ellerin, aşkın ve sevmenin sıcaklığını bana verip gönlümü ısıttı/Destê to destê mi de bi. Germineya evin û heskerdişî day mi, zerrîya mi germin kerd destê to.

Ellerimi tuttuğun vakit, beni her türlü sıkıntıdan uzak tutup sahipleneceğini anladım/Wexto ke to destê mi tepişî, mi bawer kerd ke ti mi miqat kenî, mi talûkan ra pawenî, wayîrê mi vejîyeni” (Zengelan, 2009: 11). Önce sözü erkek alır ve ilk el ele tutuştukları anda neler hissettiğini dile getirir. Ardından, bu anlar, kadının bakışı üzerinden verilir. Ancak bunlar, bir sohbet edasında gerçekleşir. Romanın devamında ise erkek, yaşadıkları politik olayları, sürgünlük gibi konuları dile getirecektir. Ancak bu politik konuların anlatıldığı bölümlerde de kadın konuşmaya devam eder ve sohbet edası sürdürülür. Kadın, onun anlattıklarının kendi ruhunu nasıl yaraladığını aktarır.

Edgü ile Çiya'nın eserleri arasındaki paralellikler ise şu örnekler üzerinden somutlaştırılabilir. Edgü'nün romanında, iki sesin karşılıklı konuşması, çoğu zaman birbirine muhalefet etme, birbirinin zıddı şekilde evreni telakki etme biçiminde vücut bulur. Şu pasaj örnek olarak verilebilir: “Günün batışı ne kadar korkunç burada, diyor Birinci Ses. Fakat çok güzel doğuyor, diyor İkinci Ses” (Edgü, 2006: 86). Burada, birinci ses ile ikinci sesin karşılıklı konuşması ve farklı fikirlerini dile getirmeleri söz konusudur. Birinci sesin olumsuz bakışına karşılık ikinci sesin olumlu yaklaşımı aktarılır. Şu sözler ise sürgünlüğe vurgu yapar: “Sürgünlük günlerini ansıyor musun? diyor Birinci Ses. Anımsak mı? Yaşıyoruz ya, diyor İkinci Ses” (Edgü, 2006: 57). Sürgünlüğü derinlemesine yaşayan birinin hayatı, bu yöntemle romanda anlatılır. *Her Çi Beno Sanike* romanı da benzer tarzda vücuda getirilmiştir.

Romanda iki sesin, çoğu kez birbirinin zıddı yorumlar dile getirdikleri diyalogları söz konusudur. Zaten eserde, bu durum doğrudan da dile getirilir: “Metin, bu konuşma üzerine kurulmuştur... Kiminle konuştuğun diye sorulabilir?... Doğrusunu söylemek gerekirse ben de bilmiyorum. Belki de kendi kendimle konuştum/Bingê na nustey, na qeseykerdenû ra veciya... Beno ke pers kenê, to kam de qesey kerd?... Eke raştîye pers kenê, ez ki nêzan. Belka ki mı xo-xode qesey kerdo ” (Çiya, 2001: 10). Bu konuşmada, neredeyse tek bir konuda bile aynı şekilde düşünmezler. İki ses, sürekli olarak bir çatışma içindedirler. Romanda da ifade edildiği gibi, bu öteki/ikinci sesin, anlatıcının/yazarın kendi bilincinin bir başka parçası olduğu söylenebilir. Bütün insanlar, birçok konuda, çeşitli düşünceler arasında gidip geldikten sonra kararlarını verirler. Öteki sesin, bilincin farklı alternatifler/düşünceler sunan başka bir kısmı olduğu dile getirilebilir. Tabi

bu sesin, toplumda, anlatıcı/yazar gibi düşünmeyen kişilerin temsilcisi olduğu da ifade edilebilir.

Bu seslerin birbirine muhalefetleri, temel olarak, hayatın kavranışı üzerinedir. İlk ses, tarihe yönelen, tarihte yaşanmış olan acıları dile getiren biridir. Bu kötü yaşanmışlıklardan muzdariptir ve kendisine göre böyle düşünerek, yaşayarak tarihin sırtına yüklemiş olduğu görevini yerine getiriyordur. Sartre, “yazarın görevi de hiç kimsenin dünyadan habersiz kalmamasını ve bu yüzden kendisinin suçsuz olduğunu ileri sürememesini sağlamaktır” (Sartre, 2005: 33) der. Anlatıcı ve tabii ki yazar, Sartre gibi düşünmekte ve tarihin, sırtına yüklediği görevi yerine getirme çabasına girmektedir. Ancak öteki ses, onun bu yöneme başvurarak gerçeklikten uzaklaştığını iddia eder. Romanın anlatıcısı birinci ses, yazı âlemine, tarihi konulara değinince öteki ses, onun gerçeklikten uzaklaştığını ve gerçeklik ile masalın birbirinden ayrı şeyler olduğunu vurgular. Ancak onun cevabı şu olur: “Burada gerçekleşmemiş hiçbir şey yoktur. Burada gerçeklikten söz ediliyor/Naca de çiyu de nêbiyae çino. Naca de raştıye qesey kena” (Çiya, 2001: 19). Gerçeklik ve hayal üzerine olan tartışma, romanda önemli bir yer tutar. İki ses, roman boyunca, çeşitli olaylardan hareketle bunun mücadelesini verirler.

Bu iki sesin anlaşamadıkları konulardan biri de Dersim olaylarıdır. Öteki ses, bu konuda, birinci sese muhalefet eder. Dersim olaylarından çok fazla söz edilince, öteki ses şunları söyler: “Herkes kendi dertlerine ağlayıp ötekilerin acısını görmezse insanlık ne anlama gelir?/Her kes ke derdê xorê biberbo, dert u khulê bini mevino, o zaman mordemiye yena çı mane?” Bunun üzerine ilk ses şu cevabı verir: “Kendi derdine ağlamayan yabancıların derdine de ağlayamaz/Uyo ke derdê xorê nêberbeno, nêşikino ke derdê sarri rê biberbo” (Çiya, 2001: 44). Bu konu üzerine olan tartışmaları, roman boyunca sürer. Hemen hemen her konuda farklı düşüncelerini dile getirerek romanı bitirirler. Zaten romanın sonunda bu farklı düşünme, doğrudan dile getirilir. Öteki ses, şunları söyler: “Sözümüz aynı olmuyor!... Benim için dünya, her gün yeniden başlıyor. Hiçbir şey bitmiyor. Benim ki neşe ve keyiftir seninki yastır/Vatena ma ju nêbena!... Serba mı dina her roc newe de sifte kena. Qe ju çı ki nêqedino. Ê mi şên u şênatiya, ê to şin û şivano” (Çiya, 2001: 123). Bu ifadeler ile öteki ses, ikisi arasındaki temel farklılığı ortaya koyar. İlk ses için hayat; yaşanmış kötü deneyimleri unutmamak, onların yasını tutup zihinlerde taze tutmaktır. Ancak öteki ses ise hayatın neşeli, keyifli yanlarını görmeye meyillidir.

Romanın kurgusunda dikkati çeken öteki bir nokta da daha önce de vurgulandığı gibi birinci sesin, üst-anlatıcı olarak zaman zaman parantez açıp koyu siyah renge büründürülmüş ifadelerle çeşitli açıklamalarda bulunmasıdır. Bu açıklamalarıyla o, romanın yönünün nereye doğru evrileceğini açık eder. Örneğin bir bölümde, münakaşalarının değerlendirmesini yapar ve romanın nereye doğru kayacağını belirtir. Burada güncel konularda anlaşamadıklarını bu yüzden romanın konusunu, tarihi konulara doğru evriltebileceğini ifade eder: “Bugünün hengamesinden kurtulup dikkatimizi eski zaman günlerine vereceğiz/Ma ke

hengamê ewroyêni ra xo ranêreyna, balê xorê rocunê khanu ser şime” (Çiya, 2001: 35). Nitekim öyle de olur ve bu bölümden sonra, Dersim olayları ayrıntılı olarak anlatılır.

Yazar, kurguyu oluştururken alımlama estetiğine de başvurur ve okuru, eserinin bir yazarı olmaya davet eder: “Okuyun, bakın, eğer eksik ya da yanlış bir şey yazılmışsa düzeltin. Tekrardan yazın/Bıwanê, niadê, eke çiyê kêmi nuşiyoy, ya ki çewt nuşiyoy, rast kerê. Reyna binusnê” (Çiya, 2001: 10). Bu ifadeler, alımlama estetiğinin düşüncesini ifade eder. Alımlama kuramı düşüncesinde, eser sadece bir davetiyedir, bir ipucudur (Eagleton, 2011: 89). Okuru esere davet eden yazar, eserinde boşluklar bırakır ve okur da o boşlukları kendisine göre doldurarak, onu yeniden yazar (Aytaç, 2009: 155). Çiya eserinde, bu kuramı doğrudan dile getirerek okurlardan eserini yeniden yazmalarını ister. Zaten tartışmaların çoğu bir noktaya vardırıılmaz ve bu şekilde eserde boşluklar bırakılır. Yazar, okurların bu boşlukları kendilerinin doldurmasını ve eserini yeniden yazmalarını bekler.

2. Romanın Tematik Yapısı

2.1. Dehlize Dönen Sürgünlük ve Memleket Özlemi

Sürgünlük ve memleket özlemi, romanın öne çıkan izleklerindedir. Hatta roman, doğrudan bu duyguların dile getirilmesi ile başlar: “Yollarım daralıyordu, boşuluyordum.” Bu ifadeler, romanın ilk satırlarında geçer. Okuyucu, romana başlar başlamaz, memleket hasreti ile yanan, yabancılik psikolojisi ile bunalmak üzere olan roman karakteri ile karşılaşır. Bu karakter, kendi ata topraklarından göç etmek zorunda kalan biridir. Almanya’da sürgün hayatı yaşamaktadır. Ancak sürgünde geçirdiği her gün onu biraz daha bunaltmış ve en nihayetinde psikolojik boğulma aşamasına gelmiştir: “Almanya’da geçen her an, yollarım daralıyor, boğulacak hale geliyordum/Almanya de her ke şiyêne roe mı biyêne teng, ez fatasiyêne” (Çiya, 2001: 5). Bu, âdeta göçmenlerin birçoğunun yaşamaya mahkûm olduğu bir durumdur. Ekşi’nin de vurguladığı gibi, göçmen, bir yandan yeni kültür tarafından yok edilecekmiş korkusunu yaşarken öte yandan bireyselliğini sürdürmek ister. Kimliğini koruyup kendisi olduğunu hissetmesi son derece önemlidir. Bu çatışmalar onda yabancılaşma ve karmaşa yaratırken, kimliğinin değişik yönleri arasında çatışmalar baş gösterir ve yalnızlık, izolasyon duyguları depresif eğilimleri çoğaltır, şiddetlendirir. Bu güçlükle başa çıkamadığı zaman çatışmalar yer değiştirebilir, psikosomatik bozukluklar ortaya çıkar (Ekşi, 2002: 218). Romanın karakteri de dile getirilen psikolojik durumları yaşar. O, yabancı olduğu bu ülkede yol alırken bilinmeze doğru gitmekte ve arkasında bıraktığı tüm geçmiş yaşamını hasretle yad etmektedir. Bu yol alma; ona geçmişini, toprağını unutturmak bir yana tüm bunları zihninin birincil ögesi haline getirir.

Alışması gereken yeni yaşam alanı Almanya; nefes almasını güçleştiren, baş edilmesi güç yabancılik hissiyle dolmasına neden olan bir dehlize dönmüştür. Bu dehliz, âdeta Bilge Karasu’nun hikâyesindeki dehlizi andırır. Karasu’nun

“Dehlizde Giden Adam” öyküsünde karakter, bilmediği bir dehlize girer ve hayatının kâbusunu yaşar. Orada karakter zaman ve mekân dengesini yitirir, zihni allak bullak olur. En sonunda da görme yetisini kaybeder: “Sonra göremedi artık deliği. Kör olduğunu anladı. Durdu. Geri dönse, karanlığa dalsa, gözleri yeniden açılır mıydı?” (Karasu, 2006: 101). Çiya’nın romanının karakteri de Karasu’nun karakterini andırır. Almanya, Çiya’nın roman karakteri için Karasu’nun öyküsündeki dehlize dönmüştür. Roman karakterinin yaşam dengesi, Almanya’da darbe alır. Zaman ve mekân, onun dünyasında normal bir insanın ki gibi akmaz. Zaten bu durum, sürgünlüğün doğasında vardır. Öte yandan nasıl ki Karasu’nun öykü karakteri, gözlerini kaybeder, Çiya’nın roman karakteri de boğulma aşamasına gelir. Boğulmak üzeredir; çünkü yeni ülke, onu mutlu etmediği gibi kendi ülkesini ona hatırlatan kıvılcımlar gönlüne, zihnine çarpmakta ve geçen her gün, memleketinden ne kadar uzak düştüğünü düşünüp durmaktadır. Mekânsal uzaklık, zihin dünyasında devasa bir boşluk oluşturur. Bu boşluk onun için bir kara deliğe dönmekte ve o, her geçen gün biraz daha bu kara deliğin derinliklerine çekilmektedir.

Bu konu, romanda o kadar önemlidir ki romanın bölümlerinden birinin ismi “Vatansızlık”tır. Roman karakteri, vatansızdır çünkü vatani ona yasaklanmıştır: “Memleketim bana yasaklanmıştı. Çocukluğumun geçtiği; sokaklarında, taşlarında, nehirlerinde, dağlarında, tepelerinde dolaştığım; her yerinde benden izler bulunan yerler bana yasaktı/Welatê mı mırê yasax bi, tomete bi. Cao ke domantiya mı vêrdi bi ra, cao ke ez kemer u kuçu de, dere u derxunu de, ko u gerisu de feteliay bi, cao ke her vizoyê xo sero mıra ju rêçe esti bi, nıka mırê yasax bi ” (Çiya, 2001: 9). Vatansızlık adlı bölümde karakter, kendi durumunun dramatikliğini ortaya koymak için gurbetlik ve sürgün arasındaki fark üzerinde durur.

Roman karakteri, yaşadıklarının gurbetlik değil sürgün olduğunu dile getirir. Gurbetin, memleket sevgisini büyüttüğünü ancak sonunda kavuşmanın söz konusu olabileceğini ifade eder. Gurbetlikte, bireylerin de sonuca etki edebildikleri ve hasretin sona erebileceği vurgulanır. Ancak sürgün öyle değildir. Ona göre, sürgünde, bireyin eli kolu bağlıdır. Artan memleket sevgisini dindirmek çok güçtür; çünkü birey, bu konuda sonuca etki edemez. Anlatıcı, bu yüzden, sürgünün dermanının olmadığını söyler. Bu yorumları üzerine öteki ses, onu biraz daha normal düşünmeye davet eder ancak o, “sürgünlüğün kendisi normal değildir, bir hastalıktır. Sürgünün kendisi hastadır, yaralıdır/Surgıniye normal niya ke jê nêweşiyewa. Surgın be xo ki ju nêweso, dirbetino” (Çiya, 2001: 32) sözlerini söyleyerek düşündüklerinin, yaşadıklarının kaçınılmaz olduğunu vurgular. Roman karakterinin, sürgünü, hastalıkla beraber tanımlaması, önemli bir noktayı ortaya koyar. Birçok aydın, dilin metaforik dünyasını kullanarak, sürgünü, hastalıkla beraber adlandırır. Edward Said bunlardan biridir. Said, sürgünü cüzzamlı olmakla eş değer görür (Said, 2009: 53). Çünkü sürgüne gönderilen kişinin yeni toplumu tarafından kabul görmesi kolay değildir. Belli bir süre bu kişi, cüzzamlı muamelesine tabi tutulur ve ondan uzak durulur. Anlatıcının, sürgüne ve yaşadığı

sorunlara dair sözleri üzerine, öteki ses, “dert varsa derman da vardır” diyerek onu sükûnete davet eder. Ancak o, “umut, fakirin ekmeğidir fakat fakir hep açtır. Sorunların karşısında kaçırırsun. Sorunların ağırlığını görmek istemiyorsun” diyerek ona itirazlarını yükseltir. Bundan sonra da “heimatlos (Almanca, evsiz, yurtsuz demek) nedir bilir misin? Dur sana anlatayım” der. Vatansızlıkta, kaybedilen çocukluğun ve bütün bir geçmişin olduğunu aktarır. Öyle ki ataların mezarını görmek dahi artık imkânsızdır (Çiya, 2001: 33). Tüm bunların da ortaya koyduğu gibi roman karakteri, sürgünlüğün girdaplarında debelenmekte ve memleket hasretiyle yanmaktadır.

2.2. Dil Olgusu ve Adaptasyon Sorunu

Roman karakteri, hayatı boyunca dil sorununu yaşadığını dile getirir. Çift katmanlı dil sorunu konusu işlenir. Çocuğunun okulunda veli toplantısı olunca kalkıp oraya gider. Ancak Almancası iyi olmadığı için öğretmeni anlamakta zorlanır. Bu tablo onu çocukluğuna götürür. Okulun ilk gününde neler yaşadıklarını hatırlar. Öğretmen karşısına geçip konuşur ancak öğrencilerin büyük çoğunluğu onu anlamaz. Anlamsız ve boş gözlerle ona bakıp dururlar. Ders sonunda öğretmen yüksek ve açık şekilde “yarın erken gelin” der. Öğrencilerin iyi anlamadıklarını görünce “erken, erken, erken” diye tekrarlar. Eve yetiştiklerinde aileleri, okulda ne öğrendiniz diye sorduklarında, onlar da öğretmenin “erken” gibi bir kelime kullandıklarını söylerler. Aileler ise olsa olsa öğretmen “örken” kelimesini kullanmıştır diye düşünürler. Sonraki gün öğretmen, birçok öğrencinin ipe okula geldiğini görünce şaşırır. Türkçeyi az da olsa bilen öğrencilerden olayın sebebini anlar. Çocuklar, öğretmenin ne dediğini tam anlayamadıklarından ailelerine de durumu tam anlatamazlar. Aileler de erkene benzeyen kelimenin örken yani ip olduğunu düşünüp öğretmenin ipe ihtiyacı olduğunu sanırlar ve çocuklarıyla ip gönderirler (Çiya, 2001: 25). Almanya’da çocuğunun öğretmeni karşısında olan romanın anlatıcısı, bu anıları düşünür ve şu anda da benzer bir durum yaşar. Öğretmeni iyi anlamıyordu. Bu yüzden öğretmen, sorusu olan var mı? diye sorduğunda, eski anılarını da düşünüp korkudan ağzını açamaz. Gerek onun ve ailesinin, gerekse de onlar gibi olan diğer ailelerin dil tecrübeleri çok trajiktir. Okullar, dil tecrübesinin dramatik boyutunun en fazla görüldüğü alanlardan biridir. Zaten göçmenlerin okul deneyimi, her zaman için trajik, dramatik olmuştur. Tezcan’ın vurguladığı gibi Almanya’ya göç eden ailelerin çocukları, okul adaptasyonunda son derece zorluk çekerler. Onlar, hazırlık sınıflarından normal okula geçmede ciddi sorunlar yaşarlar. Hazırlık aşamasını bir türlü rahatlıkla geçemezler ve bu aşamada normalden birkaç yıl fazla kalırlar. Normal okula geçişte de benzer sorunlar devam eder. Aynı sınıfta 4-5 yıl kaldıkları olur. Hatta bazıları, zorunlu eğitim yıllarını söz konusu sınıflarda tamamlayarak sertifika alamadan okullaşma yaşının dışına çıkarlar (Tezcan, 2000: 20).

Karakter, “dil, insanın vatanıdır” sözüne atıfta bulunduktan sonra, dil eksikliğini deneyimlerini anlatmayı sürdürür. İşe giderken, tramvaya binerken,

topluluklarda bulunurken binlerce dile denk geldiğini söyler. Bu anlarda, kendi diline denk gelip gelmeyeceğine merak ettiğini ve konuşmalara kulak kabarttığını ifade eder. Ancak kendi dilinden tek kelime duymaz. Bu durumu, Nuh tufanına benzetir. Onun için sanki Nuh tufanı olmuştur ve kendi dilini konuşan tüm insanlar orada can vermişlerdir (Çiya, 2001: 11). Bu anlarda bunaldığını ve kendisini kitapların dünyasına verdiği aktarır. Orada kendisine yeni dünyalar var eder. Kitapların onu kurtaran gemiler kayıklar olduğunu söyler.

2.3 2.3. Tarihî Olaylar

Romanda, tarihî olaylar da önemli yer tutar ve Dersim 1938, bunlardan en önemli olanıdır. Hatta bu konu, romanın temel sacayaklarındandır. O gün yaşananlar, romanda ayrıntısıyla anlatılır. Anlatıcı, 1938 için şunları söyler: “Kimliğimiz, 38 hamuruyla yoğrulmuş/Kamiya ma ebe mirê hiris u heşti viraziya” (Çiya, 2001: 38). Bu olaylar, peşi sıra dile getirilir. Anlatıcı, bunları anlatmakla kendisini mükellef görür: “Tarihe borçluyuz/Ma tarixi rê dendarime” (Çiya, 2001: 38). Kendisini, tarihe ve 1938’de yaşayan insanlara borçlu hisseden anlatıcı, o günleri, çeşitli kişiler ve olaylar üzerinden ayrıntısıyla aktarmaya çabalar. Bu konu hem anlatıcı hem de Dersimliler için o kadar önemlidir ki romanda şu sözlere yer verilir: “Bizim içinse dünya 38’de değişmeye/yeni bir evreye geçmeye başlar/Ê ma ki dem u dewrê ma hiris u heşti de vuriyo” (Çiya, 2001: 39). 1938, onlar için bir milattır. Artık Dersimliler için 1938’den öncesi ve sonrası vardır. Bu milat, günümüz insanları için de geçerlidir. Anlatıcı, kendi bölgesindeki çocukların, belli bir yaşa geldikten, çevrelerine anlam vermeye başladıktan sonra, 1938’i dillerine dolamaya başladıklarını ifade eder. Bu çocuklar, tarlaları, ovaları gezdikten, hayvanları otlattıktan, kısacası her ne yaparlarsa yapsınlar ondan sonra, konuyu 1938’e bağlarlar; çünkü her yerde onun anısına rastlarlar. 1938, halen sıcaktır ve günümüz gençlerinin zihnini yağurmaktadır. Eserde, bu konunun nasıl işlendiğine daha yakından bakılabilir.

Romanda, yaşlıların 1938’den yani Dersim olaylarından bahsettiğine tanıklık edilir. Bu bahsediş anında korku, açlık, soğukluk, dinleyen herkesi sarmalar. Çaresizlik herkesin gözlerine siner ve bu şekilde gözler, uzaklara, boşluğa dalıp gider. Uzaklık düşüncesi, onları ürküten öteki şeydir. Çünkü akıllarına sürgünü getirir. O yıllarda yaşanan sürgünlerin kötü anıları, yaşanmışlıkları halen akıllarındadır. Yazar, söz konusu dönemin insanları için şunları dile getirir: “Önleri, çaresizlik ve bilgisizlik; arkaları ise korkuydu. Arkalarına bakmaktan korkuyorlardı; Dumanlar yükseliyor, etrafında dönüp dağ yamaçlarına ulaşıyordu... Yaşlılar nefes alamıyordu/Virêniya xo beçarêni u nêzanaêni, peyniya xo ters u xof bi. Tersêne ke xo pey de niaderê. Dü dariyêne we, dormê xode ta diyêne biyêne berz, restêne gilê kou... Khal u kokimi ro, nêverdêne ke helme bicêre ” (Çiya, 2001: 8). Köylerin yakılması, insanların sürgüne gönderilmesi, Dersim’de yaşanan gerçek olaylardır. Dersim katliamını bizzat yaşamış olan Fatma Albayrak şunları anlatır: “Bir hafta sonra askerler yine geldi. Evlerimizi ateşe verdi. Annem o gün doğurmuş kardeşimi. Bebek bir

günlük... Askerler saklandığımız ormanı da ateşe verdi. Biz kaçarken, annem kucağındaki bebekle yere düştü. Asker ateş etti, kurşun annemin sırtından girmiş, kucağındaki bir günlük bebeğimizin karnından çıkmıştı” (Doğan, 2012: 242). İfade edildiği gibi romanda, o dönemin insanların sürgüne tabi tutuldukları ve evlerinin, tarlalarının yakıldığı ayrıntısıyla dile getirilir. Köylüler, günlerce asker süngüleri altında yürütülürler. Bu nakil esnasında, açlık baş gösterir. Küçük çocukların buna dayanacak gücü kalmaz. Üç dört yaşındaki bir çocuk günlerce aç kaldığı için önünde ekmeğe yiyen askerin eline atılır ancak burada başarılı olamaz. Bazı sürgünlerin sonu ölümdür. Verilen emre göre köylüler, belli bir yere kadar götürülecek ve orada kurşunlanıp öldürüleceklerdir. Burada yazar, sadece ölümlerin değil, gaspın da olduğunu ifade eder. Nakil esnasında, askerler kendi aralarında konuşurlar. Köylüleri kurşundan geçirdikten sonra toprağın altına atmama kararı alırlar; çünkü onların üzerlerinde altın olduğunu ve onları almaları gerektiğini düşünürler. Hatta kendi aralarında paylaşımaya dahi giderler: “Kimse unutmasın, parmak yüzükleri benimdir/Hama kes xovira mekero, iştânê bêçike ê minê” (Çiya, 2001: 98). Gasp olayı da Dersim’de yaşanan hadiselerdendir. Katliama bizzat katılmış olan A. Demirtaş, şunları aktarır: “Köylüleri topluyorduk. Bir araya getirip, ‘sizi koruyacağız, kurtaracağız’ diyerek dere kenarlarına veya uygun gördüğümüz yerlere götürüp makineli tüfeklerle tarıyorduk... Daha sonra erler, cesetlerin başlarına kurtlar gibi üşüşüyorlardı. Kollarını sıvazlayıp bilezik, kolye gibi ziynet eşyasını kapmak için hırslı bir yarış başlıyordu. Kadınlar için altın takmanın önemi büyük olduğundan kolları parçalanarak, kesilerek altınlar kapışıyordu. Hatta altın dişler bile sökülüyordu” (Bulut: 2013: 345). Öte yandan romanda, mağaralarda öldürülen insanlardan da söz edilir.

Bu mağaralarda yüzlerce kişi öldürülmüştür. Bazılarının içine dinamit, bomba atılmış, bazıları da silahla taranmıştır. Ancak bu olaylarda gerçekleşen bir mucize de vardır. Yazar, küçük bir çocuktan bahseder. O, öldürülen onlarca kişinin içinde, sağ kalmayı başarmıştır. Ortalık durulduktan sonra annesinin göğsünü emer. Bu olay, birkaç gün sürer. Çocuk her acıktığında annesinin göğsünü emer. Günler sonra sağ kalan köylüler gelip bu çocuğu görünce büyük bir mucizeye tanıklık ederler. Mağaralarda yaşanan bu olaylardan dolayı, birçok mağaranın ismi sonradan değişir ve ölümleri anımsatan yeni isimler verilir. Romanda, mağaralarda yaşandığı söylenen olaylar, reel tarihe dayanır. Katliam döneminin önemli kişilerinden olan, daha sonra dışişleri bakanlığı da yapan ve Seyit Rıza’nın idamına bizzat katılmış olan İhsan Sabri Çağlayangil şunları aktarır: “... Neticeyi söylüyorum. Bunlar kabul etmediler. Mağaralara iltica etmişlerdi. Ordu zehirli gaz kullandı. Mağaraların kapısının içinden. Bunları fare gibi zehirledi. Yediden yetmişe o Dersim Kürtlerini kestiler. Kanlı bir hareket oldu. Dersim davası da bitti. Hükümet otoritesi de köye ve Dersim’e girdi. Dersim böyle bitti...” (Hür, 18.11.2012). Köy meydanında öldürülen kişilerin ise meydanda bırakıldıkları ve yabani hayvanların onları yedikleri bilgisine yer verilir. Genç kızlardan da söz edilir. Yeni gelinler, genç kızlar tecavüzlere uğrarlar. Kimi

tecavüze uğramadan kendisini uçurumlara atarken kimi de tecavüzden kaçamaz ancak ondan sonra canına kıyar. Bu ve benzeri birçok olaya eserde, yer verilir.

Yaşanan acılar, Dersim halkının yaşamının birçok yerine sirayet etmiştir. Onun etkisini, birçok alanda görmek mümkündür. Bunlardan biri de halk arasında on yıllardır dillendirilen, kuşaktan kuşağa aktarılan ağıtlardır. Yazar, onlardan birine eserinde yer verir:

“Anam, anam, anam! / Daê, daê, daê

Ah kimsesizim / Bêkesa mı, wae

Felek kıymış / Felek qemiş biyo

Kara topraklara gitmiş / Şiya hardo şiyae

Ben ve evim yıkıldık / Ezo çê rijiyae

...

Dersim’in önünden gidiyor / Dêrsım vera sona

Mameki’ye yurdudur / Welat Mamekiya

Anne konuş! / Daê qesey bıke

Neler çektin / To çı diya, nêdiya

Neden küskünsün? / Çıra herediya?

...

Diyor 38’dir / Vana, hırs u heşto

Sonrası açlıktır / Têpia vêsaniya

Oğlum neden soruyorsun / Lacê mı çı pers kena

Bizim gördüğümüzü kimse görmedi / Awa ke ma diya, keşi nêdiya

Ömrümüz tükendi / Omrê ma qediya” (Çiya, 2001: 42-43).

Bu ağıt, Dersim olaylarının birçok örneğine yer verir. Öldürülen anneleri; yıkılan, yakılan köyleri; çekilen açlık ve susuzlukları dile getiren bir ağıttır.

2.4 2.4. Romanın Masalımsı Atmosferi ve Halk Edebiyatı Unsurları

Romanda, masalımsı bir atmosfer hâkimdir. Daha romanın başlarında yazar eserini, bir masal gibi yazacağını vurgular: “Bizim oralarda, geçip giden şeyler, bir masal olarak dile gelir/bir masal dile getirir. Ben de o yolu kendi gözümün önüne getirdim/Hetê made çiyö ke vêdo ra şiyö, jê sanike ardêne zon. Mı ki a rae guret xo çım” (Çiya, 2001: 6). Yaşadığı bölgede insanlar yaşadıklarını, duyduklarını, çok eski insanların tecrübe ettiği konuları, bir masal gibi dilden dile dolaştırırlar. Halk, anlattığı, tasvir ettiği bu olaylara kendisinden de bir şeyler

katar ve onları kendi inançları, yaşam biçimleriyle süsler. Masalımsı öyküleme, başka sözlerle de desteklenir: “Kışın, uzun gecelerde, hepimiz ocağın önünde toplanıp masallar dinlerdik... Masal başladığı gibi her şeyi unutup kendimizi kaybederdik... Eski masallar, kişiyi, kanatları altına alıp gezdirirdi. Bazen Kaf dağına bazen de yerin yedi kat altına götürür sonra geri getirirdi/Zimistani, sewunê dergu de ma pêro-pia verê locine de niştêne ro, saniki gosdêne... Hama, sanike ke dest kerd cı, ma her çi xovira kerdêne şiyêne... Sanikê khani, mordemi guretêne binê perrunê xo, berdêne fetelnêne, vetêne ‘ro koê Qafi ser, ya ki estêne hawt qat binê hardi, reyna peyser ardêne” (Çiya, 2001: 12). İnsanların, masalın kanatları altına girdiği; masalın, onları kendi etkisi altına aldığı uzun kış geceleri, tüm bireyler birer masal kahramanı olurlar. Anlatılan söylencelerin dünyasını soluyan bireyler, başka âlemlere dalıp kısa süreliğine de olsa mekânsal bir değişim yaşarlar.

Masal dünyasına daldırılan bireyler, bazen Kaf dağında bazen de yerin yedi kat altında kendilerini bulurlar. Bu iki unsur, romanın masalımsı atmosferi için önemlidir; çünkü bu yerler, birçok masalda kendisine yer bulur. Örneğin Kaf dağı, masallarda uzağı ifade eden bir semboldür. Uzak ve yorucu yola giden masal kahramanı genellikle Kaf dağına aşmak zorundadır (Ercilasun, 1997: 137). Öte yandan, masallarda kahraman, düşmanın yurduna gidip oradaki düzeni alt üst etmelidir. Bu yer de ya yedi kat yerin altında, ya da gökyüzündedir (Bayat, 2005: 99). Masalların önemli noktalarından olan yerin ve göğün yedi kat olması motifi, romanın başka bir yerinde de işlenir. Bu ikinci motif, Minas isimli karakterden hareketle işlenir.

Minas isimli karakterin çizimi, masalımsı özellikleri barındırır. Zaten ondan bahsedilirken masallara, halk anlatılarına göndermelerde bulunulur. Minas’ın en büyük zevki, köyün dışında kurduğu devasa bahçesiyle ilgilenmektir. Çeşit çeşit ağaçların, otların, sebzelerin yetiştiği bu bahçe, adeta masal dünyasındaki bahçeleri andırır. Zaten yazar, “yedi kat gökten, yedi kat yer altından bir cennet meydana getirmişti/xorê hawt qat serê asmeni ra, hawt qat binê hardi ra ju cenet ardi bi meydan” (Çiya, 2001: 57) sözleriyle bunu doğrudan dile getirmiş olur. Onun bahçesi ve yaptıkları, dilden dile dolaşır ve çok uzak beldelerin insanları dahi artık onlardan bahsederler. Yazar, “Minas değişiyordu, bir efsane oluyordu/Minas vuriyêne, biyêne ju efsane” (Çiya, 2001: 57) sözleriyle onun şanınin ne boyutlara ulaştığını ortaya koyar. Çok uzak diyarlardaki insanlar, ondan bir Pir olarak bahsetmeye başlarlar. İnsanlara göre Minas, ağaçlarla konuşmaktadır. Ağaçlar onun talebesi, arkadaşı, o da onların Piri olmuştur. Minas’ın bir efsane olması, doğaüstü güçlere sahip dini bir kimliğe bürünmesi ve bir masal gibi, efsane gibi dilden dile dolaşması, romanın masalımsı yapısını destekler.

Kırk gün kırk gece süren düğün, masalların önemli motiflerinden biridir. Romanda, buna da yer verilir. Özellikle yeni yıla girilen günlerde, köye neşe hâkim olur. Çeşitli etkinliklerle hem toplumsal bağlar güçlendirilir hem de yaşam daha

mutlu hale getirilmeye çalışılır. Yazar, bu neşeli etkinlikleri, masallardaki kırk gün kırk gece süren düğünlerdeki etkinliklere benzetir. Masallardaki kadar neşeli ve mutlu olduklarını vurgular (Çiya, 2001: 55).

Eserde, halkın kutsal atfettiği bölgelere de yer verilir. Türbeler, kiliseler, kutsal alanlar, masalımsı ve büyüleyici bir atmosferde dile getirilirler. Bu yerler hakkında birçok halk anlatısı vardır. Bunlardan biri, halkın kutsiyet atfettiği “Kırk Atlı” bölgesidir. Bu yerin, kendi tarihi içinde, mucizevî olayları barındırdığına inanılır. Bizans döneminde, askerler, bugünkü Dersim bölgesine akın ederler. Halk büyük bir korku ile dağlara doğru kaçmaya başlar. Askerler ise gaddarca sağa sola saldırırlar. Bu esnada aniden, gökyüzünden, güneş ışınları arasından 40 atlı belirir. Atlılar, Bizans ordularına saldırırlar ve onları püskürtürler. Bu olaylardan sonra, zifiri bir karanlık bölgenin üstüne çöker. Belli bir süre sonra karanlık dağılıp yerini aydınlığı bırakır. Köylüler, atlıları görmek için merakla sağa sola baksalar da kimseyi göremezler. Sadece kendi köylerinden kırk gencin cesedini görürler. Bu yaşananları, yaratıcının bir mucizesi olarak değerlendirirler. Kendilerini, yeniden doğmuş gibi hissederler çünkü toplu kıyımdan kurtulmuşlardır. Ayrıca, buldukları yeri, kurtuluş yerleri olarak gördükleri için ölülerini oraya gömme kararı alırlar. O günden sonra o bölgeye “Kırk Atlı” bölgesi denir ve ona kutsallık atfedilir (Çiya, 2001: 77). İnsanlar, oraya gidip kurbanlar keserler. Örneğin Yusuf isimli karakter doğduktan sonra babası, oraya gidip kurban keser. Ayrıca bu bölgede, tılsımlı bir pınardan söz edilir. Çok eskiden beri, bu pınarın suyu ne eksilir ne de artar. Belli bir oranda, sürekli olarak varlığını sürdürür. Köylüler bu yüzden onu, tılsımlı pınar olarak adlandırırırlar.

Köyün dışında bulunan bir kiliseden de bahsedilir. Bu, halkın korku ve saygı ile yaklaştığı bir yapıdır. Buna, halk arasında anlatılan söylenceler neden olur. Söylenceye göre, vakti zamanında, birkaç kişi gidip kilisenin duvarını yıkmak ister. Ancak duvar yıkılmadığı gibi, o kişiler parçalanıp domuza döner. Çok uzun yıllardır anlatılan bu olaydan dolayı, halk, kiliseye yaklaşımdan korkar (Çiya, 2001: 79). Sadece dini yapılar değil, halkın kutsiyet atfettiği ve birçok halk söylencesinde kendilerinden bahsedilen dini karakterlere de romanda rastlanılır.

Dini kişilerden biri Hızır’dır: “Her taraf beyaz olunca, Yaşlı Hızır akla gelirdi... Kar her tarafı kaplayınca yollar kapanırdı... Ama olsun, herkes kendisine yeterdi. Eğer yetmezse de bu kez Hızır imdada yetişirdi/Sıpela ke va, Xızıro khal amêne mordemi viri... Vore ke rınd her ca guret xo ver, ra u rêçi biriyêne... Va bıbo, her kes xorê bes bi. Eke bes nêbi, nafa ke Xızır restêne hawar” (Çiya, 2001: 5). Hızır, halk arasında, yardıma muhtaçların imdadına koşan mucizevî biridir. Bütün ümitlerin ortadan kalktığı, çarenin kalmadığına inanıldığı anlarda Hızır’ın ortaya çıkıp yardım ettiğine inanılır (Ocak, 2007: 107). Halk anlatılarının bu önemli kişisi, eserde bilinen misyonuyla kendisine yer bulur.

Roman boyunca çok fazla dini karaktere yer verilir. Çünkü yazar, eserin geçtiği yeri yani Dersim bölgesini “Dervişlerin Toprağı” (Çiya, 2001: 38) olarak niteler. Dervişlerin toprağında geçen romanın, birçok dini nitelikli kişiye yer

vermesi doğaldır. Hızır dışında, Lokman Hekim de romanda kendisine yer bulur. Köydeki bir şelaleden bahsedilir. 150 metre yükseklikteki bu şelale için yazar, binlerce mimarın bir araya gelerek bu güzellikte bir eseri var edemeyeceğini dile getirir. Ona göre, dünyada, bunun eşi olan ikinci bir şey yoktur ve bu şelale, insanların ömrünü uzatıyordu. Şelaleden bahsedilirken halk anlatılarında ve dini metinlerde dile getirilen kişilere göndermede bulunulur. Anlatıcıya göre, Sultan Süleyman, ömrünü bu şelalenin gölgesinde geçirmiş, kuşlarla burada konuşmuştur. Bu eşsiz yer Lokman Hekim'e ilham olmuştur ve o ilaçlarını burada üretmiştir (Çiya, 2001: 70). Şelaleden hareketle birçok mitolojik kişiye göndermede bulunulur. Hz. Süleyman'ın kuşlarla konuşması, Lokman Hekim'in her derde deva ilaçlar üretmesi gibi doğüstü olaylar, bu yapı üzerinden esere serpiştirilir.

Hz. Âdem, Hz. Havva ve Tavus Meleği gibi isimlere de yer verilir. Romanın anlatıcısı; kişilerin, büyük yüklerin altından tek başına kalkamayacaklarını dile getirir. Hazreti Âdem'in, tek başına yaşayamadığını ve Tavus Meleği'nin gelip ona, yol gösterdiğini ifade eder (Çiya, 2001: 16). Tavus Meleği, Yezidilik inancının en önemli motiflerinden biridir. Yezidilik inancında, yaratıcı, dünyayı yarattıktan sonra, elini dünyadan çeker. Onun yerine Melek Tavus dünyayla ilgilenir. Melek Tavus, yaratıcının alter egosudur. O, yaratıcıyla bütünleşmiştir, onunla birdir (Yalkut, 2002: 43). Romanda, bu önemli motife de yer verilerek eserin, mitolojik, doğüstü yönü artırılmaya çalışılır.

Çeşitli hayvanlara da yer verilerek, romandaki halk anlatıları, inançları konusu güçlendirilir. Bunlardan biri Dağ keçisidir. Dağ keçisi, Dersim bölgesinde Malê Xıziri olarak adlandırılır. Yani ona, Hızır'ın malı/davarı denir. Bu yüzden, insanlar arasında adeta kutsanan bir hayvandır (Işık, 2012: 12). Ona karşı çok dikkatli davranılır; çünkü Hızır'ın onu koruduğuna inanılır. Bu hayvana romanda yer verilir: “Dağ keçileri, aşağı inmezlerdi. Nereye bakarsan bembeyazdı/Malo pesk, Malê Xıziri kou ra nêamêne war. Zobi, to koti ra ke niada, sîpela bi” (Çiya, 2001: 6). Kışın çok soğuk olduğu günlerde, hayatın durduğu dile getirilirken hayvanlar âleminden de yararlanır. Bu hayvanlardan biri de dağ keçisidir. Dağ keçileri de bu soğuktan etkilenir ve yaşam alanlarında pek gözükmeyizler. Yaşam alanlarında gözüktükleri vakitlerde de genelde onlara karışılmaz çünkü onlara kutsiyet atfedilmiştir. Onlar, Hızır'ın koruması altındadır. Bireyler, onlara zarar verdiklerinde, kendi başlarına da bir şeyin gelmesinden çekinirler. Öte yandan yazar, insanların bazı hayvanları küçümsediklerini ancak onların, bu şekilde yanlış yaptıklarını ifade eder. Ona göre, hayvanlar çok küçük görülmemeli ve onlara değer verilmelidir. Bu düşüncesini de kurdun zekası örneği üzerinden somutlaştırmaya çalışır. Kurt ile köpek karşılaştıklarında, köpek ulumaya başlar. Bunun üzerine, kurt yalancı bir kaçışa başlar. Köpek, kurdun kendisinden korktuğunu sanıp onun peşine takılır. Ancak bu bir tuzaktır. Kurt onu, kendi arkadaşlarının yanına, kurt sürüsüne çekmektedir. Köpek, sürünün içine girince, kurtlar tarafından parçalanır: “Bir dakika içinde köpekten bir parça bile

kalmaz/Wertê ju deqa de kutiki ra thaba nêmendêne” (Çiya, 2001: 7). Kurt, sinsi bir planla avını avlar.

Romanda, bazı yerlerin büyüleyici, masalımsı tarzda sunulduğu dile getirilmişti. Bu yerlerden biri de köyde bulunan bir çeşmedir. Söylenceye göre çok eski zamanlarda, o bölgede yaşayan kişiler, yaylalara çıkarlar. Onların, binlerce hayvanı vardır. Yaylalarda da binlerce çeşit bitki, ot bulunur. Yaylalara çıkıldıktan sonra, hayvanlar o kadar iyi beslenirler ki elde edilen süte yetişilemez. Bunun için yerin altından bir yapı kurarlar ve aşağılara doğru indirirler. Yapının ucunda da bir çeşme yapılıır. Bahar suları gibi süt akar o çeşmeden. Çeşme günümüzde de varlığını korur ve onun, eski zamanlara tanıklık ettiğine inanılır (Çiya, 2001: 80).

Dersim bölgesinden bahseden ve halk anlatılarına yer veren bir eserde, olmazsa olmaz motiflerden biri de pepuk/guguk kuşudur. Bu romanda da pepuk kuşu kendisine yer bulur. Dersim’de öldürülenlerin ruhlarının, halen kendi içlerinde bulunduğu ve pepuk kuşu gibi feryat ettikleri söylenir (Çiya, 2001: 39). Bu benzetme ile pepuk kuşu romana sokulur. Onun, acıları dile getirildiğine inanılan feryadına göndermede bulunulur.

Nuh tufanı dile getirilen öteki konudur. Anlatıcı, Almanya’da işe giderken tramvaya binerken topluluklarda bulunurken binlerce dile denk geldiğini söyler. Bu anlarda, kendi diline denk gelip gelmeyeceğine merak ettiğini ve konuşmalara kulak kabarttığını ifade eder. Ancak kendi dilinden tek kelime duymaz. Bu durumu, Nuh tufanına benzetir. Onun için sanki Nuh tufanı olmuştur ve kendi dilini konuşan tüm insanlar, orada can vermişlerdir (Çiya, 2001: 11). Bu anlarda bunaldığını ve kendisini kitapların dünyasına verdiğini aktarır.

Sonuç

Sait Çiya, *Her Çi Beno Sanike* romanında alışılmışın dışında bir kurgusal yapıya başvurur. Roman, iki sesin çeşitli konulardaki diyalogları üzerine kurulmuştur. Bu yönüyle eser, Ferit Edgü’nün *Kimse ile Jêhatî Zengelan’ın Zîfqêra Berî* (Bu roman, Çiya’nın romanından daha sonra yayımlanmıştır) adlı eserlerini akla getirir. Çiya’nın romanında, iki ses, sürekli olarak bir çatışma içindedirler. İkinci ses, ilk sesin benliğinin öteki kısmı, bilinçaltı şeklinde yorumlanabilir. Bütün insanlar, birçok konuda çeşitli düşünceler arasında gidip geldikten sonra kararlarını verirler. Öteki sesin, bilincin farklı alternatifler/düşünceler sunan öteki kısmı olduğu dile getirilebilir. Öte yandan bu sesin, toplumda, yazar gibi düşünmeyen kişilerin temsilcisi olduğu da ifade edilebilir. Ancak net bir şey söylenemez ve bu konu muallaktır.

Romana tematik açıdan yaklaşıldığında ise ilk olarak sürgünlük temi dikkati çeker. Daha romanın ilk cümlesinde yabancılik psikolojisi ile bunalmak üzere olan roman karakteriyle karşılaşılır. Sürgünlüğün yol açtığı depresif duygular baş edilemeyecek boyuta ulaşmış ve Almanya, nefes almayı güçleştiren, baş edilmesi güç yabancılik hisleri pompalayan bir dehlize dönmüştür. Anadile özlem, romanın

öteki önemli konularından biridir. Karakter, dili, kişinin vatani olarak tanımlar ve kendisinin, dilini konuşma imkânına sahip olmadığını belirterek vatansızlığın pençesine düştüğünü vurgular. 1938’de Dersim’de yaşananlar ise hemen hemen tüm boyutlarıyla eserde işlenir. Öte yandan roman, masalımsı bir atmosfere sahiptir ve Kaf dağı; yerin ve göğün yedi kat olması; kırk gün kırk gece süren etkinlikler; Hızır; Lokman Hekim; Tavus Meleği; pepuk/guguk kuşu gibi masalların, halk anlatılarının önemli motiflerine eserde yer verilir.

Kaynakça

- Aytaç, G. (2009). *Genel Edebiyat Bilimi*. İstanbul: Say yayınları.
- Bayat, F. (2005). *Mitolojiye Giriş*. Çorum: KaraM yayınları.
- Bulut, F. (2013). *Dersim Raporları*. İstanbul: Evrensel yayınları.
- Çiya, S. (2001). *Her Çi Beno Sanike*. İstanbul: Tij Yayınları.
- Doğan, Y. (2012). *Savrulanlar Dersim*. İstanbul: Kırmızı Kedi yayınları.
- Eagleton, T. (2011). *Edebiyat Kuramı/Giriş*, çev. T. Birkan. İstanbul: Ayrıntı yayınları.
- Edgü, F. (2006). *Kimse*. İstanbul: Sel yayınları.
- Ekşi, A. (2002). “Sığınmacı ve Göçmenlerde Psikopatoloji”, *Türk Psikiyatri Dergisi*, 13(3): 215-221.
- Ercilasun, B. (1997). *Yeni Türk Edebiyatı Üzerine İncelemeler I*. Ankara: Akçağ yayınları.
- Hür, A. (2012).). “Seyit Rıza İdamdan Önce Atatürk’le Görüştü mü?”, *Radikal gazetesini*, 18.11.2012 (<http://www.radikal.com.tr/yazarlar/ayse-hur/se-yit-riza-idamdan-once-ataturkle-gorustu-mu-1108301/>, erişim tarihi 29.08.2017).
- IŞIK, Y. (2012). *Tunceli Folklorü*. Ankara: Anıt Matbaa (Tunceli Valiliği öncülüğünde hazırlanan bir kitaptır).
- Karasu, B. (2006). “Dehlizde Giden Adam”, *Göçmüş Kediler Bahçesi*. İstanbul: Metis yayınları.
- Ocak, A. Y. (2007). *İslam-Türk İnançlarında Hızır Yahut Hızır-İlyas Kültü*. İstanbul: Kabalcı yayınları.
- Said, E. (2009). *Entelektüel/Sürgün, Marjinal, Yabancı*, çev. T. Birkan. İstanbul: Ayrıntı yayınları.
- Sartre, J. P. (2005). *Edebiyat Nedir?*, çev. B. Onaran. İstanbul: Can yayınları.
- Tezcan, M. (2000). *Dış Göç ve Eğitim*. Ankara: Anı Yayıncılık
- Yalkut, S.B. (2002). *Melek Tavus’un Halkı Ezidiler*. İstanbul: Metis yayınları.
- Zengelan, J. (2009). *Zifqêra Berî*. İstanbul: Vate yayınları.

Fıkıh ve Siyaset Arasında Endülüs'te (B)ilim ve Felsefe

Birgül BOZKURTⁱ

Öz: Bu çalışmada Endülüs medeniyetinde (b)ilimler ve felsefenin seyri fıkıh ve siyaset ilişkisi çerçevesinde ele alınmıştır. Endülüs dünyasında fıkıh ve siyaset ilişkileri bu bölgenin siyasi, kültürel ve entelektüel ortamını hazırlayan en önemli etkenlerdendir. Fıkıhın bu derece etkin olması, Endülüs bölgesindeki kültürel hazırlıkluluk, inançlar ve insani yapıyla doğrudan ilgilidir. Siyasi ortam ise bölgede önceden bulunan siyasi yapılar, hızlı değişimler, Doğu İslam dünyasıyla ilişkiler ve Fâtımî tehdidi gibi unsurlarla bağlantılıdır. Fıkıh ve siyasetin samimiyet ya da menfaatsel boyutlara kayan ilişkileri, başta akli ilimler ve felsefe olmak üzere diğer dinî ilimler ve hatta farklı fıkhi ekollere kadar uzanan disiplinlerin Endülüs'e gelişi ve oradaki gelişiminde belirleyici bir rol oynamıştır. Bu çalışmada Endülüs tarihinin siyasi dönemlerinin kronolojik sırasını takip ederek, fıkıh-siyaset ilişkileri ve bunun neticelerini örneklerle ortaya koymaya çalışacağız.

Anahtar Kelimeler: Fıkıh, siyaset, Endülüs, bilim, felsefe, İslam felsefesi.



Science and Philosophy within Fiqh and Politics in Andalusia

Abstract: The progress of sciences and philosophy in Andalusian civilization has been examined in this study within the scope of relationship between fiqh (Islamic Jurisprudence) and politics. The relationship between fiqh and politics in Andalusian world is one of the most important factors which prepare the political, cultural and intellectual environment of this area. This kind of effectiveness of the fiqh is related to the cultural readiness, believes and human characteristic in Andalusia region. The political environment, on the other hand, has been connected with some factors such as the former political structures in this region, rapid changes, relationship with Eastern Islamic world and menace of Fatimid etc. The benefits from the relationship between fiqh and politics have played a determinant role in the arrival of disciplines such as liberal arts, philosophy as well as extended to fiqh related other religious

ⁱ Yrd. Doç. Dr., Mardin Artuklu Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, birgulbozkurt@artuklu.edu.tr.

schools which also played significant roles in the development of Andalusia. In this study, I have attempted to demonstrate the relationship between fiqh and politics and the results of this relationship with examples of chronological political history of Andalusia.

Keywords: Fiqh, politic, Andalusia, science, philosophy, İslamic philosophy.

Giriş

Mevî Devleti'nin Kuzey Afrika valisi Musa b. Nusayr'ın 711 yılında Tarık b. Ziyad'ı yedi bin kişilik bir orduyla İspanya'ya göndermesiyle birlikte Müslümanların daha sonra Endülüs ismini verecekleri bu bölgenin fetih süreci başlamıştır. Müslümanlar bu topraklara geldiklerinde güçlü bir ilmî birikimle karşılaşmamışlar, başlangıçta bu konuda büyük oranda Doğu İslam dünyasına bağlı olmuşlardır. Endülüslü pek çok isim Doğu İslam dünyasındaki zengin ilim ortamından istifade etmek için seyahatlerde bulunmuş ve bu bölgelerdeki eserleri ülkelerine taşımışlardır. Özellikle dil, dinî ilimler, felsefe, mantık, tarih, coğrafya, tıp, eczacılık, astronomi, matematik, botanik ve zooloji gibi ilimlerin Endülüs'te teşekkül etmesinde Doğu'ya yapılan seyahatlerin ve buradan getirilen eserlerin büyük katkısı olmuştur (Özdemir, 2013: 52-53, 63-64, 162-198, 209-259, 265-298). Ancak Doğu'daki her ilmin Endülüs'e geçişi aynı süreçlerle gerçekleşmemiştir. Nitekim hadis, kalam, felsefe ve mantık gibi disiplinlere ait eserler ya Endülüs'e daha geç bir dönemde girmiş ya da bu ilimler hadis ilminde olduğu gibi Mâlikî fıkıhı karşısında birincil derecede bir uğraş alanı olamamıştır. Bütün bunların Endülüs'teki fıkıh ve siyaset ikilisinin (b)ilim ve felsefe üzerindeki belirgin etkisinden kaynaklandığını düşünmekteyiz.

Bu çalışmanın temel amacı fıkıh (fakihler) ve siyaset (siyasiler) ikilisinin Endülüs'te hangi koşullar ve ilişki dengeleri altında, nasıl bir yer edindiğini, nelere yol açtığını ve özellikle başta felsefe ve mantık olmak üzere diğer akli ilimlerin seyrini nasıl etkilediğini ortaya koymaktır. Bu bağlamda temel varsayım olarak şunu ifade edebiliriz ki; katı tutumlarıyla Endülüs'te etkin olan özellikle Mâlikî fakihler ile yöneticilerin çeşitli amaçlarla kurdukları lehte ve aleyhte ilişkiler ağının ortaya çıkardığı ortamda bilim ve felsefe Endülüs'te neredeyse her dönem farklı ve inişli çıkışlı bir seyir izlemiştir. Bu nedenle Endülüs'te özellikle fıkıh ve siyaset ikilisinin oluşturduğu bu ortamın genelde (b)ilimler ve özelde felsefe üzerindeki etkisini irdelemek gerekmektedir. “(B)ilim” diyoruz, zira fıkıh ve siyaset ikilisinin oluşturduğu ortam sadece akli bilimlerin değil diğer dinî ilimlerin geliş ve gelişimi üzerinde de etkili olmuştur.

Esasında gerek İslam dünyası gerekse de diğer medeniyetler tarihinde bazı siyasi ve dinî baskın yaklaşımların önemli etkilerde bulunduğu inkâr edilmez bir gerçektir. Bu iki alan olumlu ya da olumsuz bir şekilde bilimlerin ve felsefenin seyri üzerinde etkili olmuştur. Bu nedenle Endülüs dünyasını ele almamızın nasıl bir farklılık ve yenilik barındırdığı, cevaplanması gereken bir sorudur. Bu soruya cevap olması açısından, evvela böyle bir konunun -şu ana kadarki araştırmalarımıza göre- başlı başına ele alınmadığı, bazı çalışmalarda ise ya

dağınık ya da belli noktalara yoğunlaşarak incelendiği karşımıza çıkmaktadır. Sözelimi Endülüs dünyası ya siyasi tarih, ya dinî bir ilim, ya felsefe veya bilimler tarihi bağlamında irdelenmiştir. Oysa Endülüs, siyaset ve din (fıkıh bağlamı) ilişkisinin en hızlı, etkili ve karmaşık bir şekilde bilim ve düşünce dünyası üzerinde etki gösterdiği özel yerlerden biridir. Buna, Endülüs coğrafyasının Hristiyan ve Yahudi alt yapısına sahip olmasını ve bunlara ait birikimi de ilave ettiğimizde, ortama dair daha girift bir tablonun ortaya çıktığını söyleyebiliriz. Bunlarla birlikte literatüre baktığımızda, ilk bakışta çalıştığımız konuyu ele almış gözükse fakat esasında bambaşka bir içeriğe sahip olan bir kitaba dikkat çekmek istiyoruz. *Endülüs'te Felsefe, Din ve Siyaset İlişkisi* (Yıldız, 2016) adlı bu eser, aslında felsefe, din ve siyaset ilişkilerini bir olgu olmaktan ziyade, Endülüs'te ön plana çıkmış olan İbn Bâcce (ö.1138), İbn Tufeyl (ö.1185) ve İbn Rüşd'ün (ö.1198) felsefe, din ve siyaset ilişkilerine dair yaklaşımlarını sistematik tarzda ortaya koyan bir eserdir. Zira bu eserin ilk bölümünde İbn Bâcce'nin "mütevahhid" kavramından yola çıkılarak filozofun toplum içerisindeki yalnızlığı ve yabancılaşması, ikinci bölümde İbn Tufeyl'de toplumdan bağımsız olarak zihinsel yetkinleşme ve felsefe-din ilişkisi, üçüncü ve son bölümde de Fârâbî'den (ö.950) İbn Rüşd'e filozof-yönetici anlayışı ve bununla bağlantılı olarak felsefe-din ilişkisi konuları tartışılmıştır. Bu yüzden eserin bizim tartışmayı hedeflediğimiz konuyla ilgili olmadığı, hatta başlığının, ilgili olduğu alanlar göz önüne alındığında, eserin içeriğiyle de uygun düşmediği söylenebilir.

Bu çalışmada takip edilen seyir, büyük oranda Endülüs siyasi tarihi kronolojisine göre olacaktır. Bu dönemlerde fıkıh ve siyaset ikilisinin oluşturduğu ortam içerisinde bilim ve felsefenin seyri ortaya konulmaya ve bunlara dair tespit ve sonuçlara ulaşılmaya gayret edilecektir. Böylece Endülüs düşünce dünyasının şekillenmesinde bu tür ilişkilerin nasıl bir entelektüel ortam hazırladığı ve bunun nasıl bir sonuç doğurduğu değerlendirilecektir. Bu tür değerlendirme ve sonuçlar Endülüs'teki bilimsel ve felsefi alt yapıya dair belirleyici ipuçları sağlayarak, inkişaf eden düşüncenin şekillendirici unsurlarına vakıf olmamızı kolaylaştıracaktır.

1. Valiler (715-756) ve Endülüs Emevî Dönemindeki (756-1031) Durum

Endülüs'ün Müslümanlar tarafından fethi, ilmî hayatın canlanması ve ilimlerin Endülüs'e girişi konusunda önemli bir dönüm noktası olmuştur. Endülüslü tarihçi Said el-Endelüsî (ö.1070) *Tabakâtu'l-ümem* adlı eserinde Endülüs'te Müslümanların fethinden önce ilimler ve bu konuda meşhur kişiler olmadığını, sadece çeşitli yerlerde eski tılsımlar bulunduğunu ve bu tılsımların da Roma hükümdarları tarafından konulduğu konusunda ittifak edildiğini kaydetmektedir. Çünkü Endülüs, Gotlar ele geçirinceye kadar uzun yıllar Romalıların idaresinde bulunmuştur. Müslümanların 711 yılındaki fethine kadar Endülüs hikmetten yoksun kalmıştır. Ancak Emevîler idaresi yerleşip iç karışıklıklar sona erinceye kadar Endülüs'teki ilim adamları sadece din ve dil ilimleriyle uğraşmıştır. Sonra Endülüs halkından bazı gayretli kişiler ilim tahsiline yönelmiş, Endülüs'te de felsefeyle uğraşan, bu konularda geniş bilgi sahibi olan

insanlar çıkmıştır (Endelüsî, 2014: 166. Endülüs'te dil ve nahiv çalışmalarının erken dönemlerden itibaren yapılmaya başlandığı konusunda bkz. Ergüven, 2007: 143-155).

Muvahhidler dönemi düşünürlerinden İbn Tufeyl felsefenin Aristoteles, Fârâbî ve İbn Sina'nın (ö.1037) kitaplarıyla kendilerine ulaştığını ifade ederek, Endülüs çevresinde mantık ve felsefenin yaygınlaşmadan önce buradaki insanların bütün ömürlerini matematiksel bilimlerde tükettiklerini ifade etmektedir. Onun ifadelerine göre bu kişiler bu bilimlerde zirveye ulaşmayı başaramamışlarsa de bundan daha fazla bir şey yapamamışlardır. Sonra gelenler ise matematiksel bilimlere sınırlı düzeyde mantık eklemişler ancak bununla hakikatin özüne erişebilecek kadar yükselmemişlerdir (İbn Tufeyl/İbn Sina, 2000: 15-16).

Said el-Endelüsî ve İbn Tufeyl'in ifade ettiği gibi Endülüs'ün Müslümanların fethinden sonraki ilk dönemlerinde akli ilimlerin ve felsefenin kendilerine daha geç bir zaman diliminde yer bulduklarını görmekteyiz. Buna karşılık Doğu İslam dünyasında özellikle İran, Irak, Suriye ve Mısır'daki şehir merkezlerinde Grek bilim ve felsefesi yüksek bir kabul görmüştür. Bu bilimler Abbasiler döneminde entelektüel kesim arasında oldukça yaygınlık kazanmıştır. Bunda Bağdat'ta Grekçe ya da Süryaniceden yapılan tercümelerin büyük etkisi olmuştur. Bu olumlu başlangıç sayesinde Doğu İslam dünyasında bu kültürün en fazla parladığı 850-1050 yılları arasında yeni ilerlemeler kaydedilmiştir. Said el-Endelüsî her ne kadar IX. yüzyılın ortalarında Endülüs Emevîlerinin beşinci hükümdarı/emiri I. Muhammed (852-886) döneminde Endülüslü bazı kişilerin ilim tahsili için harekete geçtiğini söylese de X. yüzyılın ortalarına kadar bu hareketin fazla yaygınlaşmadığını ifade etmektedir. Dolayısıyla felsefe Doğu İslam'ındaki gelişimini XI. yüzyılda tamamlarken, Endülüs'e henüz yeni girmektedir (Haurani, 2000: 200; Bayrakdar, 1997: 92). Benzer durum kelam ilmi için de söz konusu olmuştur. Örneğin bu dönemde fıkıh mezheplerinin dışında Mu'tezile mezhebi hemen hiç bilinmiyor gözükmektedir. Nitekim İbn Rüşd Allah'ın varlığı (İsbat-ı Vacib) konusunda görüş bildiren fırkalardan söz ederken bunlardan birinin Mu'tezile olduğunu, ancak Endülüs'te Mu'tezile'nin bu konudaki fikirleri hakkında bilgi verecek eserlerin kendilerine ulaşmadığını ifade ederek bu durumu desteklemektedir (İbn Rüşd, 2013: 158). Fakat bu çalışmanın ilerleyen bölümlerinde de görüleceği üzere İbn Rüşd'ün bu ifadeleriyle ilgili istisna teşkil eden Endülüs'teki bazı Mu'tezilî şahsiyetler karşımıza çıkacaktır.

Bu tür bilim ve disiplinlere dair gecikmelerin nedenlerini Endülüs'ün o dönemdeki siyasi ve entelektüel koşullarında aramak gerektiğini düşünmekteyiz. Her şeyden önce bu tür bilimler için Endülüs'te başlangıçta var olan alt yapı, oldukça zayıf bir durumdaydı. Said el-Endelüsî'nin kaydettiği üzere Hristiyan İspanya, Müslüman hâkimiyeti öncesinde ciddi bir ilmî gelenek ve başarıya sahip değildi. Müslüman hâkimiyeti altında yaşayan Hristiyan bilginler ise kendi geleneksel kültürlerinin içine kapanmış ve birikimlerini daha çok dinî yazılarda

ortaya koymuşlardı. Dolayısıyla VIII. yüzyıl başlarında Endülüs'e yerleşen Araplar ve Berberiler Doğu İslam dünyasındaki gibi zengin ve nüfuz edilebilir bir bilimsel mirasa rastlamadılar. Onlar aynı zamanda Endülüs'ün fethini gerçekleştirdikleri sırada (711-13) Doğu'daki bu ilmî mirastan bir pay alabilmiş de değillerdi. Bu sebeple okur-yazar kültürü olarak neye sahip olmaları gerekiyorsa onu başlangıçta tamamen Doğu'dan getirmek/getirtmek zorundaydılar. Bütün bunlarla birlikte onlar coğrafi uzaklık nedeniyle zamanın gerisinde kalmak riskiyle de karşı karşıya idiler (Haurani, 2000: 200-201; Bardakçı, 2009: 326. Doğu'ya ilim nedeniyle seyahat eden Endülüslüler konusunda bkz. Makkarî, 1988: II/ 29, 158, 513, 600, 632). Bunun yanı sıra siyasi bazı sebeplerin de bu gecikmede etkili olduğunu söylemek gerekir. Nitekim Endülüs Emevîlerinin Bağdat'taki merkezden bağımsız bir devlet kurma istekleri üzerine Doğu İslam dünyası ile Batı İslam dünyası arasında siyasi ve kültürel ilişki kopukluğu yaşanmış ve bu durum X. yüzyılın ortalarına kadar devam etmiştir (Bayraktar, 1997: 92).

Bunlardan çok daha önemli bir neden ise Endülüs'te başından beri hâkim olan ve akli ilimlere karşı etkin katı bir tutuma sahip olmalarıyla bilinen Mâlikîlik ve Zâhirîlik mezheplerinin ortaya çıkardığı dinî atmosferdir. Aslında başlangıçta Endülüslüler arasında Evzâî fıkıh ekolü ağırlık kazanmıştı. Çünkü gerek fetih esnasında gerekse fetihden hemen sonra Endülüs'e gelen Araplar çoğunlukla Suriye asıllıydı ve o dönemde Abdurrahman b. Amr el-Evzâî (ö.774) bu bölgenin fıkıh imamı olarak kabul edilmekteydi. Ancak Endülüs Emevî Devleti'nin kuruluşundan sonra Doğu'ya gönderilen İsa b. Dinar (ö.828), Yahya b. Yahya el-Leysî (ö.849) ve Utbî (ö.868) gibi talebelerin Medine'deki İmam Mâlik'i (ö.795) tercih etmeleri ve onun görüşlerinin yayılması için gösterdikleri çabalar sonucunda Mâlikîlik, I. Hişam (788-796) döneminden itibaren Evzâîliğin yerini alarak Endülüs'ün resmî mezhebi haline geldi.¹ Bundan sonra Endülüs toplumunu nüfuzu altına alan Mâlikî fakihleri, dar bir düşünce yapısıyla şeriatı, daha doğrusu İslam hukukunu kabul edilebilir tek çalışma alanı olarak gördüler. Buradan hareketle fukaha hem ordunun hem de kültür düzeyi yüksek Müslümanların desteğini de yanlarına alarak söz konusu dar kapsamlı dinî kültür dışındaki başka bilgi türlerini kabule yanaşmadılar. Onlara göre şeriat ilmi, ilk kuşak Müslüman Arapların gerçek İslam'ını temsil etmekteydi; dolayısıyla onun Abbasîlerin ve onların Arap olmayan unsurlardan oluşan yozlaşmış saray grubunun bidatleriyle bozulmasına asla izin verilmemeliydi. Endülüs Emevî hükümdarlarından bazıları oldukça geniş ufuklu kimseler olmalarına rağmen iktidarlarının istikrarı için ulema kesimince yönlendirilen mutaassıp tebaalarına muhtaç olduklarından, yeni fikirlerin ve eserlerin ülkeye sokulması konusunda ihtiyatlı davranmak zorunda kalmışlardır. Fukaha ayrıca dışlayıcı bir yapıya da sahip olmuş, fıkıh alanında bile Şâfîlik gibi yeni ekollere devletin nispeten müsamahalı tavrına karşılık Mâlikîler tarafından iyi gözle bakılmamıştır. Nitekim “yenilikçi” olarak görülebilecek fakih

¹ Bazı araştırmacılar Mâlikîliğin Endülüs'e girişinin 712-852 (Bu tarihler Valiler dönemi (715-756) ve Emevî Sultanı II. Abdurrahman (822-852) zamanlarına tekabül etmektedir) yıllarında olduğunu ifade etmektedirler (Mesud, 2009: 405).

Bâki b. Mahled'i (ö.889) hedef alan baskıyı durdurmak için emir I. Muhammed'in (852-886) duruma müdahale etmesi gerekli olmuştur (Ribeira, 1994: 25, 27; Ferhad, 1993: 129-130; Dozy, 1995: III/161; Haurani, 2000: 201-202; Özdemir, 1995: 221; Mesud, 2009: 412. Mâlikî fakihlerin tutuculuğu ve baskıları nedeniyle, fikirleri yüzünden "sapık" olarak ilan edilen, baskı gören ve Endülüs'ü terk etmek zorunda kalan düşünürler için ayrıca bkz. Parlak, 2015: 93-95).

Mâlikî fakihleri ve dönemin siyasetçileri arasında başından beri var olan bu çıkar ilişkileri fukaha ve idarecileri sık sık karşı karşıya getirmiştir. Nitekim Mâlikî mezhebinin Endülüs'te teşekkül ettiği 852-1011 yılları arasında ortaya çıkan bazı siyasi çalkantılarda hükümdarlar fukahanın yardımını istemişlerdir. Fukaha da kendi geleneklerini sağlamlaştırmak için bu fırsatları kullanmıştır (Mesud, 2009: 411-412). Fukaha ve siyasetçiler arasındaki bu ilişkinin Endülüs Emevîlerinin daha ilk dönemlerinden itibaren görüldüğü söylenebilir. Nitekim Doğu'ya seyahat eden ve İmam Mâlik'ten ders alan Ziyad b. Abdurrahman Şebtun, Yahya b. Mudar, İsa b. Dinar ve özellikle de Yahya b. Yahya el-Leysî gibi isimler Mâlikî fikhinin esaslarını öğrenerek, Emir I. Abdurrahman'ın (756-788) son yıllarında, ağırlıklı olarak da I. Hişam döneminde Endülüs'e döndüler. Bu kişiler Endülüs'te Mâlikî mezhebinin ilk fakihleri oldular. Dindar kişiliği ve dürüst idareciliğiyle İmam Mâlik'in övgüsünü kazanan I. Hişam, tertip ettiği ilim meclislerinde sık sık bu fakihlerle birlikte olmuş, pek çok hususta onlarla istişare ederek görüşlerine başvurmuştur. Ancak kendisi de bir fakih olan Hişam, fakihlerin hassasiyetlerini, toplum içindeki ağırlıklarını ve iktidarı halk nazarında sevimli kılmak için onlardan nasıl yararlanabileceğini iyi bilen bir siyasetçiydi. Dolayısıyla o, fakihlerin toplum nazarındaki itibarından yararlanarak ve bu suretle iktidarının meşruiyetini güçlendirmek için onlara çok yakın olmuştur. I. Hişam'ın yerini alan oğlu I. Hakem (796-822) zamanında Mâlikîliğin Endülüs'ün resmî mezhebi olduğu söylenebilir. Bunun en önemli kanıtı, gerek hükümdarın gerekse de kadının sorduğu sorulara yahut çözümü aranan sorunlara İmam Mâlik'in görüşlerine dayanarak fetva verilmesinin zorunlu olmasıdır. Ancak Hakem, gerek dinî yaşantısı ve şahsî hayatı gerekse de devlet anlayışı bakımından babasından oldukça farklıydı. Dine bağlı olmakla birlikte babası benzeri bir dindar değildi. Diğer taraftan o, bir hükümdar olarak sahip olduğu yetkileri fukaha ile paylaşma taraftarı da olmadı. Bu sebeple Hakem, kendi zamanında nüfuz kazanan fukaha ile arasına mesafe koydu. Onun bu politikası fukaha ve fukahanın tesiri altında olan halk kesimleri arasında endişe ve huzursuzluğa neden oldu. Bu huzursuzluk bazı zamanlar kanlı bir şekilde bastırılan isyan hareketlerine bile dönüştü. Hakem'den sonra hükümdar olan II. Abdurrahman (822-852) döneminde Yahya b. Yahya el-Leysî ve Abdülmelik b. Habib etkili olan isimlerdir. Bundan sonra Mâlikîlik, Endülüs'te büyük bir istekle tahsil edilmiş ve bu suretle fikrî hayatı kontrol altına alan ve zaman zaman da siyasi hayat üzerinde etkili olan bir fukaha zümresi ortaya çıkmıştır. Abdurrahman da devlet bütünlüğünü tehdit edecek tehlikeleri çok iyi bildiği için fukaha ile ters düşmemeye gayret etmiştir (Özdemir, 2013: 97-99; Parlak, 2015: 81-106).

Fukaha ve siyasetçiler arasında görülen bu ilişkinin yansımaları ilim hayatında da kendisini göstermiş ve bu durumdan felsefe ve felsefeye dair ilimler de etkilenmiştir. Nitekim fukaha Doğu'da yanlış dinî inançlar ürettiğini düşündüğü felsefe öğretimine yasak konulmasını istemiştir. Diğer taraftan felsefe öğretimi, bu dönemde tutucu Mâlikî geleneğinden özgürlüğe kaçışın adeta bir simgesi olmuştur. Halifeler ve devlet adamları bir taraftan felsefeyi desteklerken diğer taraftan da fukahayı memnun etmek için felsefeyle ilgili yasaklanmış kitapları kontrol altında tutmuşlardır. Örneğin, II. Hakem (961-976) fakihlere karşı filozofları desteklemiştir. Fakihler II. Hakem'den sonra tahta geçen II. Hişam'ın (976-1013) naibi Mansur'a karşı ayaklandığında ise Mansur fakihlere yaranabilmek için II. Hakem'in kütüphanesinden topladığı felsefe ile ilgili kitapları halkın gözü önünde yaktırmıştır (Mesud, 2009: 413).

Bu noktada Mâlikîliğin Endülüs'te hâkim ekol olmasının nedenleri de Endülüs'teki ilim ve siyaset ilişkisi açısından ele alınmaya değer bir konudur. İbn Haldun'a (ö.1406) göre Mâlikîliğin bu coğrafyalarda yayılmasının iki temel sebebi vardır. Bunlardan ilki İmam Mâlik'in yetiştiği Medine'nin hac yolu üzerinde olması diğeri de Endülüs ve Mağrib halklarının baskın özelliğinin bedevîlik olmasıdır (İbn-i Haldun, 2004: II/627).

İbn Haldun'un ifadelerine² göre, İmam Mâlik'in ders halkasındaki en büyük kitleyi İslam dünyasının batısından gelmiş talebeler oluşturmaktaydı. Bunun yanı sıra Hanefî ve Şâfiî mezheplerinin ortaya çıktığı Irak'taki çoğu Müslüman bölgenin halkı İslam öncesi döneme ait olup Helenistik kültürle tanışmış durumdaydılar. Buna karşılık Endülüs ve Kuzey Afrika'daki Araplar, hâkim entelektüel kültürün taşıyıcıları konumundaydılar. Berberilerin ise kendilerine özgü çok az şeyleri vardı. Saf Arap görünümünde olmaları ve Helenizm'e herhangi bir şekilde ilgi göstermemeleri nedeniyle bu iki bölgede Arap kökenli basit Mâlikî mezhebinin hâkim olması oldukça doğal bir durumdu (İbn-i Haldun, 2004: II/627; Watt & Cachia, 2012: 70-71; Fierro, 1992: 896). Bununla birlikte İmam Mâlik ve ders halkasının Kuzey Afrika ve Endülüs bölgesindeki bazı siyasi hareketlerle ilişkileri de bu noktada göz önüne alınması gereken bir başka etkidir. Nitekim Batı İslam dünyasına yerleşen bazı siyasi hareketlerle Abbasî iktidarına muhalefet konusunda birleşen İmam Mâlik'in; Kayrevan şehri, Endülüs

² İbn Haldun'un bu konuya dair ifadeleri şöyledir: "İmam Mâlik'in mezhebi ise Mağrib ve Endülüs halkının mezhebi haline gelmiştir. Her ne kadar bu mezhep başka yerlerde mevcutsa da başka mezhepler Mağrib ve Endülüs halkları arasında –çok az istisna dışında– mevcut değildir. Çünkü Endülüs ve Mağriblilerin ilim yolculukları genelde Hicaz'a oluyordu. Hicaz onların seferlerinin son durağıydı. O dönemler Medine ilim merkeziydi. Irak'a da ilim oradan gitmiştir. Ancak Endülüs ve Mağriblilerin yolu Irak'a düşmüyordu. Bu yüzden ilmi sadece Medine âlimlerinden almışlardı. Medine âlimlerinin (dolayısıyla Endülüs ve Mağriblilerin) üstadları ve hocaları ise İmam Mâlik'ti. İmam Mâlik'ten önce onun hocaları, sonra da öğrencileri söz konusu bu üstadlık ve hocalık görevini üstlenmişlerdir. Bu yüzden Endülüs ve Mağrib halkı hep ona müracaat etmiş ve mezhepleri kendilerine ulaşmamış olan diğer imamları değil, sadece onu taklit etmişlerdir. Diğer taraftan Endülüs ve Mağrib halklarının baskın özelliği bedevîlikti. Irak halkının sahip olduğu medenilikle haşır neşir değillerdi. Dolayısıyla bu açıdan Hicaz halkına daha yakındı. Bu yüzden oralarda Mâlikî mezhebi hâlen tazeliğini korumakta ve diğer mezheplerden farklı olarak medeniliğin düzeltici ve şekillendirici rüzgârından etkilenmemişlerdir." (İbn-i Haldun, 2004: II/627). İbn Haldun'un bu açıklamalarına M. Ebu Zehra ve H. Mansur gibi bazı çağdaş müelliflerin itirazları söz konusudur (bkz. Kaya, 2003: 522).

Emevîleri ve Mağrib'deki İdrisî hanedanı ile irtibatlı olduğu kaydedilmektedir (Kaya, 2003: 522). Her şeyden öte Endülüs'te Mâlikîliğin hâkimiyeti esasen siyasi sebeplere bağlı gözükmemektedir. Nitekim 805 ve 818'de Kurtuba ahalisi tarafından I. Hakem'e karşı yapılan ve bazı Mâlikî fakihlerin de katıldığı isyanlar söz konusu olmuştur. I. Hakem isyancıları yenmeyi başarmışsa da politikalarına karşı hoşnutsuzluğun daha fazla patlak vermesini kontrol altına almak için o zamanlar fukahanın desteği olmadan bunu yapamayacağını fark etmiştir. Aynı tutum II. Abdurrahman (822-852) tarafından da benimsenmiştir (Fierro, 1992: 896; Parlak, 2015: 86-87).

Endülüs Emevî Devleti'nin ortaya çıktığı ilk yıllarda içinde bulunduğu siyasi ortam da adeta Mâlikîliğin bu topraklarda kök salmasına zemin hazırlamıştır. Endülüs Emevî Devleti'nin ilk emiri I. Abdurrahman yeni kurduğu bu devletin Doğu'daki Emevî Devleti'nin bir uzantısı olmasını istiyordu. Gerek Kuzey Afrika gerekse de Endülüs çok erken bir dönemde Abbasî hilafetinden kopmuşlardır. Dolayısıyla Abbasîler Endülüs Emevîlerinin başlangıçta tehdit unsurlarından biri olarak görülmektedir. Ancak İsmailî Şîîlerin Afrika ve Mısır'ı kapsayan Fâtımî Devleti'ni kurmaları Endülüs için ikinci bir tehdit unsurunu ortaya çıkarmıştır. Bu tehdit Fâtımî hilafetinin bizzat kendisi olmuştur. Üstelik Kuzey Afrika şeridinde Fâtımîlere bağlı olan Sanhacîler, Hammudîler vb. birçok eyalet ve müttefik de yaşıyordu. Ayrıca Endülüs için tehdit unsuru olan bu iki devlet ideolojik olarak da büyük bir savaşın içindeydiler. Dolayısıyla Endülüs'teki Emevî Devleti her ikisine de zıt olacak ve kendisine özgü bir ideolojiyi temel almayı hedefledi. Ancak bunu gerçekleştirmek oldukça zaman alacak bir işti. Bunun yanı sıra Endülüs birbirleriyle mücadele eden İslami akımlardan örneğin Şia, Mu'tezile ve Eş'arîlik'ten uzak düşmüştü. Bu sebeple bu akımların Endülüs'teki yankıları bir hayli zayıf ve yüzeysel olmuştur. Dinî uygulama alanında ise ilk Müslüman fatihlerin taşıdıkları selefi tarz hâkimdi. İlk Müslümanların bu coğrafyaya taşıdıkları ve Emevî valiler tarafından aynen uygulanan "selef tarzı", Doğu Emevî Devleti'nde hâkim olan tarzın aynısıydı. Dolayısıyla Endülüs Emevîleri de bu tutucu Sünnî ideolojiyi kendilerine esas almışlardır. Bu, onların Doğu Emevî Devleti'nin bir devamı olduklarını da gösterecek bir durumdu. Bu realitenin kaçınılmaz bir sonucu olarak Müslüman ve Batılı araştırmacıların adeta söz birliği ettikleri bir durum gerçekleşmiştir. O da genelde Mâlikî mezhebine mensup olan Endülüs fukahasının tutuculukları ve her türlü yeniliğe karşı çıkmalarıdır. Endülüs fukahasının çoğunlukla Mâlikî mezhebine mensup olmasının sebeplerinden biri de Abbasîler'in resmî olarak Hanefî veya Şâfiî, Fâtımîlerin ise kendilerine özgü Şîî fikhına sahip olmalarıdır. Bu durumda Doğu'da hiç bir resmî iktidar tarafından kullanılmamış tek mezhep olarak sadece Mâlikîlik kalmaktaydı. Dolayısıyla Mâlikîlik Endülüs Emevîlerinin resmî mezhebi olmak için siyasi açıdan en uygun mezhep konumundaydı. Çünkü Endülüslü idareciler bu mezhebi kullanarak gerek Abbasîler gerekse de Fâtımîlerin kullandığı mezheplerin etkinliğini daraltmayı amaçlamaktaydılar. Bunun bir sonucu olarak Endülüslü Mâlikî fıkıhçılar tutucu davranmakla ve diğer fıkıh mezheplerini sıkıştırmakla birlikte felsefe, Eş'arîlik,

Mu'tezile ve Şia düşünceleriyle sonuna kadar savaşmışlardır. Bunun yanı sıra hasımları olan Abbasîler ve Fâtımîlerin ideolojik yapılanmalarına katkıda bulunan her türlü dinsel ve düşünsel akımla da mücadele etmişlerdir. Hatta yakın dönem fikir adamlarından Muhammed Âbid el-Câbirî, İbn Hazm'ın (ö.1064) Zâhirîliğinin bile bu anlamda siyasi bir tavır olduğu düşüncesindedir (Câbirî, 2001: 337-339, 341). Câbirî, Mâlikîliğin Endülüs'te yayılmasıyla ilgili İbn Hazm'ın şu sözünü adeta konuyu en iyi özetleyen cümle olarak aktarmaktadır: "İki mezhep sultanın gücüyle yayılmıştır: Batı'da Mâlik'in mezhebi, Doğu'da Ebu Hanife'nin mezhebi." (Câbirî, 2001: 354).

Endülüs'te felsefe ve akli ilimlere karşı olan muhalefette Mâlikî ve Zâhirî fıkhi zihniyetin siyasetle ilişkileri kadar, siyasi yönetimlerin belli dönemlerde tasavvufi unsurlara karşı olumsuz tutumlarının da önemli bir neden olduğu söylenebilir. Endülüs'te görülen ilk mutasavvıflar, Musa b. Nusayr ve Tarık b. Ziyad ile birlikte İber Yarımadası'na gelerek Endülüs'ün fethinde aktif rol oynamışlardır. Din adamları ve siyasi otorite tarafından da özel bir saygı gören bu zahidler sayesinde Endülüs'te erken dönemlerden itibaren zühd ve takvaya dayalı bir hayat tarzı yaşanır olmuştur. Endülüslü mutasavvıflar arasında da hacca gitmek, ilim öğrenmek, kitap getirmek veya ticaret gayesi ile Doğu'ya seyahat edenler bulunmaktaydı. Bu zahidler Doğu'daki ilim ve kültür hayatının, zühd ve tasavvuf anlayışının Batı'ya taşınmasına öncülük etmişler, ülkelerine dönerken edindikleri yeni fikirleri ve derslerini dinledikleri hocalarının kitaplarını da beraberlerinde getirmişlerdir. Örneğin, Doğu'ya yedi yıllık uzun bir seyahat yapan Zaragosalı Hafs b. Abdüsselâm, Mâlik b. Enes'ten ders almış, Endülüs'e döndükten sonra halife I. Hakem (796-822) onu Kurtuba Camii'nde her yıl Ramazan ayında imam olarak görevlendirmiştir (Bardakçı, 2009: 327-328). Bunun yanında Endülüs Emevîleri döneminde yaşamış ve düşünce sisteminin detayları hakkında bilgi sahibi olduğumuz ilk Endülüslü sûfî ve mütefekkir Muhammed b. Abdullah b. Meserre'dir (ö. 931). İbn Meserre aynı zamanda Endülüs'te felsefenin başlamasında da büyük emeği geçen birisi olarak karşımıza çıkmaktadır (Atiyeh, 2016: 200-201). Nitekim yakın zamanda yapılmış bir çalışmada İbn Meserre'nin düşünceleriyle Doğu İslam dünyasının büyük filozofu Fârâbî'nin düşünceleri arasında benzerlikler olduğu ileri sürülmüştür (Bozyiğit, 2015a: 64-65). Hatta söz konusu çalışmada İbn Meserre'nin *Risale fi'l-hurûf* adlı eseriyle Fârâbî'nin *Kitabu'l-Hurûf* adlı eserinin felsefi konuları işlemede benzerlikler arz ettiği ifade edilmiştir (Bozyiğit, 2015a: 92; İbn Meserre'nin eserleri hakkında ise bkz. Bozyiğit, 2015b: 151-179). Ayrıca İbn Meserre'nin ruh ve nefle ilgili düşüncelerinin Fârâbî'nin *Kitabu Makâlâtî'r-refî'a fi usûl-i ilmi't-tabî'a* adlı eserindeki akıl, ruh ve nefle ilgili açıklamalarıyla paralellik gösterdiği söylenmiştir (Bozyiğit, 2015a: 190, diğer benzerlikler için bkz. 303, 311, 314). Bütün bunlarla birlikte İbn Meserre, kelam ilmine meyli ve Mu'tezilî fikirlere sahip olması nedeniyle zındıklıkla itham edilmesi ve bu nedenle Doğu'ya seyahat etmesi yönüyle de dikkati çeken bir isimdir (Fierro, 2009: 331-332. Endülüs'te tasavvuf alanında öne çıkmış isimler için ayrıca bkz. Ferhad, 1993: 131-133).

İbn Meserre ve taraftarlarına gösterilen tepki Endülüs'te tasavvufa karşı olan muhalefetin ilk dönemini oluşturmaktadır. Daha sonra Murabıtlar döneminde Gazâlî (ö.1111), İbn Berracân (ö.1141), İbnu'l-Arif (ö.1141) ve İbnu'l-Kasî'ye (ö.1151) yönelik muhalefet ve Nasrîler döneminde de birtakım sûfî gruplara karşı tutumlar söz konusu olmuştur (Fierro, 2009: 327-328). Bu karşı çıkışlarda siyasi ve entelektüel bazı nedenlerin etkili olduğunu da söylemek mümkündür. Nitekim IX. ve X. yüzyıllarda Endülüs uleması Doğu İslam dünyasının kültür birikimine güvenmekle birlikte tabiat felsefesi ile karışmış yeni fikirleri kabul etmeye henüz hazır değildi. III. Abdurrahman'ın felsefi bilgilere karşı yumuşak tavrı bile İbn Meserre'nin kitaplarının yakılmasını önleyememiştir. Bu tutumda Endülüslü fakihlerin etkisi büyük olmuştur. Nitekim Endülüslü fakihler, felsefe, mantık ve astronomi ile meşgul olanların tamamını zındıklıkla itham edip halkı da bu şekilde davranmaya teşvik ve tahrik etmiş, devlet de yeni fikrî oluşumları engellemiştir. Bu yaklaşımın nedenlerinden biri de siyasi otoritenin her yeni fikir ve oluşumu, Kuzey Afrika'da o dönemde güçlü bir siyasi nüfuza sahip olan Bâtınîlerin ve Karmatîlerin desteklediği bir ayaklanma ve bir fitne hareketi olarak değerlendirmesidir (Bardakçı, 2009: 335; Haurani, 2000: 202-203). Bu bakış açısının bir göstergesi de Endülüs'te Gazâlî'ye karşı takınılan tutumdur. Nitekim Doğu İslam dünyasında Nizamülmülk bir medrese ağı kurmuş (1067-1258) ve bu medreselerin birinde göreve getirilen Gazâlî ise kelam, usul, fıkıh vb. pek çok ilmi sistematize etmeye çalışmıştır. Gazâlî'nin esas etkisi ise felsefeyi "zayıflatıp", bunun yerine sûfî düşüncüyü ikame etmesinde yatmaktadır. Benzeri faaliyetler Endülüs'te de yapılmasına rağmen tasavvufa karşı olan bu olumsuz bakış açısı nedeniyle Gazâlî Endülüs fukahası tarafından pek rağbet görmemiştir (Mesud, 2009: 415; Dünder, 2016: 52-54).

Fıkıh ve siyaset sarmalında şekillenen böyle bir ortam, Endülüs'te felsefe ve akli ilimler konusunda yine de olumlu gelişmelerin ortaya çıkmasını engelleyememiştir. Nitekim Endülüslü âlimlerin yanı sıra hacıların ve tacirlerin X. yüzyıl itibarıyla Doğu'ya sürekli gidiş gelişleri, Doğu'dan sürgün ve diğer nedenlerle yapılan göçlerin neticesinde bu topraklar İslami entelektüel hayatın güçlü akımlarının uzağında kalamamıştır. İber Yarımadası'nda Arapça kitaplar X. yüzyılda tek tük görülmeye başlanmıştır. Mu'tezile öğretisi, her ikisi de Câhız'ın (ö.868) görüşlerini yayan Kurtubalı hekim Ebu Bekir Faric b. Selam ve Bağdatlı müellif Ahmed b. Harun tarafından 820 senesi gibi erken bir tarihte ülkeye sokulmuştur. Takip eden yüzyılda Mu'tezilî anlayışta başka Endülüslülerin varlığı da bilinmektedir. Büyük bir yankı uyandırmaları da baskı ve buna bağlı gizlenmeye gerek olmadan, bunların varlıklarına müsaade edilmiştir. Bu grup arasında "bilim adamı" veya "filozof" olarak adlandırılmalarına yol açacak bir unvana sahip olmaksızın felsefi doktrinler ve bilimsel meraklar belirmeye başlamıştır. Ceyyanlı bir tacir Doğu'da seyahat etmekte iken 919 ve 920 senesinde ünlü hekim Ebu Bekir Zekeriya er-Râzî (ö.932) ile tanışmış ve onun bazı eserlerinin birer nüshasını Endülüs'e getirmiştir (Haurani, 2000: 202, 204; Sezgin, 2008: 1/95).

Said el-Endelüsî IX. ve X. yüzyılda ağırlıklı olarak hesap ve astronomi ile ilgilenen âlimlerin varlığından söz etmektedir. Üstelik bu âlimlerin ortak özelliği neredeyse hepsinin ilim tahsil etmek maksadıyla Doğu'ya gitmiş olmalarıdır. Bunlardan birisi hesap ve astronomi ile meşgul olan Sâhibu'l-Kible lakaplı Ebu Ubeyde Müslim b. Ahmed b. Ebu Ubeyde el-Belensî'dir (ö.908). Bu kişi defalarca Doğu'ya gitmiş olup yıldızların hareketleri ve astroloji konularında âlim olan birisiydi. Buna ilaveten hesap, astronomi ve tıp sahalarında tanınan ve İbnü's-Semine denen Kurtubalı Yahya b. Yahya (ö.927) vardır. Bu kişi Mu'tezile mezhebinden olup Doğu'ya gitmiş ve daha sonra Endülüs'e dönmüştür. Başka bir isim de Hakim namıyla tanınan Muhammed b. İsmail (ö.943) olup hesap ve mantık konularında bilgili biri olarak bilinmektedir (Endelüsî, 2014: 170).

Endülüs'te astronomi ve matematiğin başlangıcına dair fazla bir kanıt yoktur. Said el-Endelüsî bu bilimlerin üçüncü yüzyıl ortaları ile dördüncü yüzyıl ortaları arasında (864-961 arası, Emir I. Muhammed ve Münzir dönemi) başladığını söylemekte ve o dönemin üç bilim adamına dair bazı bilgiler vermektedir. Endelüsî'nin ifadesine göre astronomi alanında Hint asıllı bir kaynak eser olan *Sindhind*, Harizmî (ö.839) tarafından gözden geçirilmiş şekliyle ya uzun yıllar Mısır, Irak ve Hicaz'da yaşamış ve II. Abdurrahman (822-852) için kitap toplamış olan şair ve fakih Abbas b. Nasih (ö.850) tarafından ya da Irak'ı görmüş olan bir başka âlim Abbas b. Firnas (ö.887) tarafından Endülüs'e getirilmiş olmalıdır. 961 yılına ait Kurtuba Takvimi'nin gece gündüz eşitliği (ekinoks) ve gündönümüne dair tarihlerin, Battani'nin 822 senesinde Fırat kıyısındaki Rakka'da gerçekleştirdiği gözlemlerden alındığı anlaşılmaktadır. Hint rakamlarının ve "sınır"ın³ Harizmî tarafından açıklanış biçimiyle 859 senesinden önce Endülüs'te bulunduğu söylenebilir. Bütün bu gelişmeler X. yüzyılın ikinci çeyreğine girilirken yaşanan gelişmelerdir (Haurani, 2000: 204-205).

Endülüs'te mantık ilk defa Muhammed b. Abdun'un (ö.ykl.990) Bağdat'ta Ebu Süleyman es-Sicistânî'den (ö.1001) ders alıp sonrasında mantık öğretmek için memleketine döndüğü zamanlarda okutulmuştur. İbn Abdun aynı zamanda İbn Hazm'ın mantıktaki hocalarından Ebu Abdullah el-Kettânî'nin (ö.1029) hocaları arasındadır. Bunun yanı sıra İbn Bâcce, İbn Rüşd ve diğer meşhur mantıkçıların hocalarına hocalık etmiş bir isimdir (Street, 2013: 67-68).

Bütün bu gelişmelerde dönemin idarecilerinin ilme ve özellikle de felsefeye düşkünlüklerinin büyük etkisi olmuştur. Endülüs Emevî Devleti'nin sekizinci emiri III. Abdurrahman (912-961) döneminde tabiat felsefesi ve tabii ilimlere merak duyulmuştur. Abdurrahman, gerek kendi tahtına sağlayacağı prestij gerekse Endülüs kültürünün bir bağımsızlık sembolü olarak gelişmesinin kazandıracığı şöhret nedeniyle bilime büyük değer vermiştir. Abdurrahman'ın hem veziri hem de hekimi olan Hasday İbn Şarput'la oluşturduğu eğitim yapısı sayesinde eğitim, öğretim ve kültürel gelişim mümkün olabilmektedir. Ancak onun

³ Sıfır kast ediliyor olmalı.

döneminde sırf felsefi olan ilimlere yine de iyi gözle bakılmamıştır. Nitekim III. Abdurrahman zamanında dindar bir filozof sayılan Gazâlî'nin Abdullah b. Meserre ve Kurtûbî tarafından getirilen kitapları *İhyâu ulûmi'd-dîn* de dâhil olmak üzere Kurtuba meydanında yakılmıştır. Gazâlî'nin kitaplarına yönelik bu yakma faaliyeti daha sonra Murabıtlar döneminde de artarak devam etmiştir (Haurani, 2000: 205; Çapan & Dawaima, 2016: 149-151; Budak, 2016: 166-167).⁴ Buna karşılık III. Abdurrahman'ın oğlu dokuzuncu Emevî emiri II. Hakem'in (961-976) Endülüs'ün ilim hayatında ayrı bir yeri vardır. Mustansır olarak da bilinen II. Hakem, insanları ilimle meşgul olmaya, âlimleri himaye etmeye çağırarak, Bağdat, Mısır ve diğer Doğu ülkelerinden eski ve yeni ilimlerle ilgili yazılmış önemli temel kitapları, ilgi çeken eserleri getirtmiştir. Babası ve kendi hükümdarlığı zamanlarında Abbasî halifelerinin uzun yıllar topladığı eserlerle yarışacak sayıda kitap toplamıştır. II. Hakem'in yüksek faziletleri sahip olması ve hikmetle uğraşan hükümdarlara benzemesinin yanı sıra ilme düşkünlüğü de onun bu eserleri toplamasını sağlamıştır. Hakem, kendisi için kitap toplayanların ihtiyaçlarını karşılamaya yönelik büyük bir maddi kaynak da ayırmıştır. Uzun yıllar süren veliahtlık dönemi boyunca para biriktirmiş ve saray kütüphanesi oluşturma fikri ondan çıkmıştır. Hakem'in, İslam dünyasının her tarafındaki kitapları tespit edip satın alan kitap toplayıcıları ve Kurtuba'da çeşitli eserleri çoğaltmakla meşgul müstensihleri vardı. İbn Hazm, saray kütüphanesine ait kataloğun her birinin elli yapraklık kırk dört ciltten meydana geldiğini zikretmektedir. Hakem'in zamanında insanlar eskilerin ilimlerinden bahseden kitapları okumaya, onların fikirlerini ve ekollerini öğrenmeye çalışmışlardır (Endelüsî, 2014: 172, 174; Bayrakdar, 1997: 92; Haurani, 2000: 205; Dozy, 1994: II/66-67; Câbirî, 2001: 342. II. Hakem'in ilme olan düşkünlüğü ve ilim hayatına katkıları konusunda ayrıca bkz. Yılmaz & Erbaş, 2017: 157-185; Çapan & Dawaima, 2016: 151-156).

Said el-Endelüsî II. Hakem döneminde yaşamış bazı Yahudi bilginlerin de ilim hayatına katkılarından söz etmektedir. Bunlardan birisi tıp alanında öne çıkmış ve II. Hakem'e hizmet etmiş Hasday b. İshak olup Endelüsî onun hakkında şu sözleri sarf etmektedir:

Tıp sahasıyla uğraşanlar arasında Hakem b. Abdurrahman en-Nasır lidinillah'a hizmet eden Hasday b. İshak vardır. Bu zat tıp sanatıyla uğraşmış, Yahudilerin şeriatı sahasında ileri gelen bir âlimdi. Bu zat onlar arasında Endelüs halkına fikhin, tarihin ve onlara ait diğer ilimlerin kapısını ilk açan kişidir. Daha önce onlar dinlerinin fikhî, takvimi, bayramlarının zamanı için Bağdat Yahudilerine muhtaçtılar. Onlardan takvime dair bazı hesaplar alırlar, tarihlerini, yıllarının başlangıcını böyle hesaplarıydı. Hasday, Halife el-Hakem'le irtibat kurdu, tecrübesi, çok ustalığı, edipliliği ile onun nezdinde büyük bir itibar kazandı. Onun vasıtasıyla Doğudan Yahudilere ait istediği kitapları getirtti. Böylece Endelüs Yahudileri bilmedikleri ilimleri öğrendiler, bu konularda başkalarına muhtaç olmaktan kurtuldular (Endelüsî, 2014: 216).

⁴ Endülüs'te Gazâlî'ye yönelik tepki ve ilgi konusunda daha ayrıntılı bilgi için bkz. Bozkurt, 2017: 245-309.

II. Hakem'in ölümünün ardından yaşanan talihsiz bir olay Endülüs'te ilim hayatında görülen bu olumlu havanın seyrini değiştirmiştir. Onun ölümünden sonra hâcibi Ebu Amir el-Meâfirî el-Kahtânî (ö.1002) ülkenin idaresini adeta gasp etmiş, onun babası da II. Hakem'in topladığı kitapların bulunduğu hazinelere el atmıştır. Etrafındaki din âlimlerinin huzurunda bu hazinelereki kitapları çıkarmış, tıp ve hesap dışındaki mantık, astronomi vs. ilimlere dair kitapların seçilmesini emretmiştir. Pek azı dışında bu konularda yazılan kitapları lügat, nahiv, şiir, tarih, tıp, fıkıh, hadis vs. gibi Endülüs halkınca mubah sayılan ilimlere ait kitaplar arasından seçtirmiştir. Eskilerin ilimlerine dair seçtiği eserlerin yakılmasını emretmiş, bazılarını sarayın kuyularına atmış, üzerlerini toprak, taşla örtterek çeşitli şekillerde tahrip etmiştir. Bunu Endülüs halkının avamının gözüne girmek ve halife II. Hakem'in gidişatını kötölemek için yapmıştır. Bunun bir sonucu olarak onun selefleri bu ilimlerle uğraşmamış ve devrin ileri gelenleri de bu ilimleri kötümüşdür. Bu ilimlerle uğraşanlar onun nezdinde mürtet ve mülhit sayılmışlardır. Bu yüzden felsefeyle meşgul olanların çoğu bu işten vazgeçmiş, hevesleri kırılmış ve bu ilimlerle olan ilgilerini gizlemişlerdir (Endelüsî, 2014: 172,174; Yılmaz & Erbaş, 2017: 175). Dahası II. Hakem'den sonra gelen II. Hişam (976-1013) döneminde de bu kitap yakma işi devam etmiştir. Devrin ulemasının ve kelimcilerinin etkisiyle kadim ilimlerin tahsilini hoş karşılamayan II. Hişam onlarla ilgili kitapların yakılmasını emretmiştir. Ancak II. Hakem'in ilme verdiği büyük destek ve himaye sayesinde onun ölümünden sonra ortaya çıkan bu sıkıntılara direnç gösterebilecek bir bilimsel birikim oluşabilmiştir (Bolay, 1996: 49; Haurani, 2000: 209-210). Bu konuda II. Hakem'in babası III. Abdurrahman'ın oluşturduğu ilmi ortamın da etkisi büyüktür. Bu nedenle XI. ve XII. yüzyıllarda Endülüs'ün, Doğu'daki merkezlerde büyük şöhret kazanmış derin bilgi sahibi âlimler yetiştirmesi şaşırtıcı gelmemelidir. Endülüs'ün büyük bir kısmının kaybedildiği XIII. yüzyılda bile Endülüslü âlimler Kuzey Afrika, Mısır ve Suriye'de istihdam imkânı bulabilmişlerdir (Watt & Cachia, 2012: 136).

Bu olumlu ortamın belki de en önemli ismi Mesleme b. Ahmed el-Mecrîtî'dir (950-ö.1008). X. yüzyılın sonlarına doğru felsefi ilimlere bir merak uyanması sonucunda bu ismin gayretleriyle *İhvân-ı Safâ Risaleleri* Endülüs'e girmiştir. Bazı rivayetler Mesleme el-Mecrîtî'nin İhvân-ı Safâ ile arkadaşlığını da vurgulamaktadır. *İhvân-ı Safâ Risaleleri*'nin Endülüs'te felsefenin önem kazanmasında büyük etkinliği olmuştur. Çünkü bu risaleler Endülüs'e girmeden önce Endülüslüler matematik ve astronomiye özen göstermekteydiler. Risaleler Endülüs'e girdikten sonra elden ele dolaşmış, Endülüslüler risaleleri okuyup, okutmuşlardır (Çetinkaya, 2003: 89, 112). Endelüsî bu ismin aynı zamanda matematikçilerin reisi olduğunu ve kendisinden öncekilerden çok felekleri ve yıldızların hareketlerini bildiğini ifade etmektedir. Mecrîtî, yıldızları gözlemlemekte ve Batlamyus'un *el-Macesti (Almagest)* adlı eserini anlamaya çalışmaktaydı. Onun sayılar ilminin sonuçları hakkında *el-Muamelât* adlı güzel bir kitabı olduğu bilinmekteydi. Mecrîtî, Battanî zâcinden *Ta'dîlu'l-kevâkib* adıyla bir kitap özetlemiştir. Harizmî'nin zîci üzerinde de çalışmış, Farsça olan tarihlerini

Arapçaya çevirmiş, hicretin başından itibaren yıldızların konumlarını göstermiş ve güzel cetveller ilave etmiştir. Yalnız zîcdeki hataları olduğu gibi bırakmış ve yanlışlıklarını göstermemiştir (Endelüsî, 2014: 178, 180). Mecrîti'nin aritmetik, geometri ve astronomi konularında bilim tarihinde önemli yere sahip öğrencileri vardır. Bunlar İbnü's-Semh (ö.1035), İbnü's-Saffar (ö.1035), Ebu'l-Hakem Amr b. Abdurrahman b. Ahmed b. Ali el-Kirmânî (ö.1066)⁵ ve Ömer b. Ahmed b. Haldun el-Hadramî'dir (ö.1057) (bkz. Endelüsî, 2014: 180, 182).

Bazı araştırmacılara göre materyal olarak felsefe II. Hakem tarafından temin edilen kitaplar içerisinde Endülüs'e girse de⁶ yine de onun entelektüel kabulü çok daha sonraya tekabül etmektedir. Bu durum Endülüs Emevîleri döneminde felsefeye karşı olumsuz tutumun hâlâ varlığını koruduğunu göstermektedir. Nitekim bazı araştırmacılara göre İbn Hazm gibi büyük bir düşünür kelamı derinlemesine bilmesine rağmen sadece Kindî (ö.866) ve Ebu Bekir Zekeriya er-Râzî'yi okumuştur (Puig, 2001: 16-17). Bununla birlikte İbn Hazm'ın ölüm tarihi düşünüldüğünde 950 yılında ölen ünlü filozof Fârâbî'den ve 1037'de ölen İbn Sina'dan haberdar olma ya da onlardan etkilenme ihtimali olduğunu söylemek mümkündür. Üstelik 931 yılında ölen İbn Meserre ile Fârâbî'nin fikirleri arasında -daha önce de geçtiği üzere- paralellikler düşünüldüğünde İbn Hazm'ın Fârâbî'nin görüşlerini bildiği ihtimali güçlenmektedir. Nitekim yapılan bir çalışmada bu nedenlerden dolayı İbn Hazm'ın Fârâbî ve İbn Sina'dan yararlanmış olmasının mümkün olduğu söylenmiş, İbn Hazm'ın boşluğu kabul etmediği ve bu konuda Fârâbî'nin etkisinde kalarak "Su Hırsız" delilini kullandığı ileri sürülmüştür (Saruhan, 2006: 162, 172). Bunların dışında, yaptığımız taramalarda İbn Hazm'ın *Cemheretü ensâbi'l-Arab*, *Cevâmiu's-sîre*, *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ ve'n-nihal* ve *en-Nübzetü'l-kâfiye fi usûli ahkâmî'd-dîn* eserlerinde ve edebî eseri olan *Tavku'l-hamâme*'de Fârâbî ve İbn Sina'nın isimlerine rastlayamadık. Bu da İbn Hazm'ın Fârâbî ve İbn Sina'yı bilip bilmediği ya da onun fikirlerinden yararlanıp yararlanmadığı konusunda yeterli veriye sahip olmadığımızı göstermektedir. Üstelik bu durum İbn Hazm'ın yaşadığı dönemde felsefeye karşı olan olumsuz tutumun varlığını gösteren bir kanıt olarak da değerlendirilebilir.

İbn Hazm'dan daha önce Endülüslü hekim, tıp ve felsefe tarihçisi İbn Cülcül'ün (ö.994) *Tabakâtu'l-etibbâ ve'l-hukemâ* adlı eserinde Grek klasikleri ve Müslüman filozoflar hakkında fazla bilgiye rastlamak mümkün gözükmemektedir. Nitekim İbn Cülcül, Platon'un kitaplarından sadece *Devlet*, *Kanunlar* ve bir tıp kitabı addettiği *Timaeus'a* atıfta bulunmaktadır. İslam düşünce tarihinde Aristoteles'e atfedilen *Kitabu'l-Esulûciya (Theologia)*, *Vasâyâ (Testament)*, *Kitabu's-Siyâse fi tedbîri'r-riyâse (Sırru'l-esrâr)* ve *Kitabu't-Tüffâhâ*

⁵ Said el-Endelüsî, Kirmânî'nin Doğu'dan *İhvânü's-Safâ Risaleleri'ni* getirdiğini söylemekte ve ondan önce bu risaleleri getireni bilmediğini kaydetmektedir (bkz. Endelüsî, 2014: 182; Çetinkaya, 2003: 112-113; Çetinkaya, 2008: 38-39).

⁶ Bazı araştırmacılar da bazı felsefi görüşler ve eserlerin II. Abdurrahman döneminde ilk kez Endülüs'e sızma imkânı bulabildiklerini ifade etmektedirler. Bunda II. Abdurrahman'ın bizzat kendisinin felsefeye ilgi duymasının etkili olduğunu sözlere eklemektedirler (bkz. Özdemir, 2013: 210).

adlı eserleri zikretmekte (bkz. İbn Cülcül, 1985: 27, 7. ve 8. dipnotlar, s. 28, 9.-27. dipnotlar, s. 29, 30.-46. dipnotlar; Bayrakdar, 1997: 52-53, 63-64) fakat *Metafizik, Fizik, Ruh Üzerine, Etik* ya da *Politika*'ya hiç atıfta bulunmamaktadır. İbn Cülcül Müslüman filozoflardan Kindî hakkında "İslam dünyasında (onun dışında) yazılarında Aristo'nun izinden yürüyen başka hiç bir filozof olmadı." değerlendirmesini yapmaktadır. Ebu Bekir er-Râzî'yi doktor olduğu kadar ünlü bir filozof olarak da zikretmekte, ayrıca onun *Tıbbu'r-ruhânî* isimli eserini kaydetmektedir. Dolayısıyla İbn Cülcül'ün Fârâbî'yi tanımadığı anlaşılmaktadır. Üstelik eserinin başka bir yerinde ona atıfta da bulunmamaktadır (İbn Cülcül, 1985: 23-27, 73-74, 77-80; Kaya, 2014: 47-50; Haurani, 2000: 205-206).

2. Mülûku't-tavâif (1031-1090) Dönemindeki Durum

Endülüs Emevî Devleti'nin yıkılmasının ardından yaşanan küçük emirlikler ya da Mülûku't-tavâif dönemi siyasi birtakım kargaşalıkların yaşandığı bir dönem olmuştur. Said el-Endelüsî'nin ifadesine göre Emevî hâkimiyetinin Endülüs'te sona erip XI. yüzyılın başlarında Mülûku't-tavâif'in ortaya çıkmasına kadar felsefe karşılığı devam etmiştir. Bu dönemde hesap, ferâiz, tıp ve benzeri ilimler dışındaki felsefi ilimlerle meşgul olanlar bildiklerini gizlemişlerdir. Mülûku't-tavâif'ten her biri ise Endülüs'teki önemli şehirlere ele geçirmişler, Kurtuba'daki hükümdarlar da insanların çıkardığı karışıklıklarla uğraşmışlardır. Bu karışıklıklar nedeniyle sözkonusu hükümdarlar Kurtuba sarayında kalan kıymetli kitapları, eşyaları ucuza hatta hiç pahasına satmak zorunda kalmışlar, bu da bu değerli eserlerin Endülüs'ün çeşitli bölgelerine yayılmasına yol açmıştır. Dolayısıyla siyasi kargaşanın ortaya çıkardığı bu durum Endülüs'te felsefi ve akli ilimler adına olumlu gelişmelerin yaşanmasını sağlamıştır. Yine Mansur b. Âmir zamanında Halife Hakem'in kütüphanesinden kurtulan kitaplar arasında eski ilimlere dair çok kıymetli eserler vardı. Herkes yanında sakladığı kitapları ortaya çıkarmış, bundan sonra eski ilimlerin eğitimine rağbet artmıştır. Beyliklerin merkezleri yavaş yavaş bu konularda aydınlanmıştı. Ancak hükümdarların bu ilimlere ilgisinin azlığı, Hıristiyanların ülkenin etrafını yıldan yıla istila etmeleri ve Endülüslülerin ülkelerini müdafaa edemez hale gelmeleri gibi sebeplerle bu ilmin talebeleri azalmıştı (Endelüsî, 2014: 174,176; Haurani, 2000: 210-211; Watt & Cachia, 2012: 136; Ergüven, 2010: 22).

Her ne kadar siyasi birtakım koşullar Endülüs'te ilme olan ilgiyi azaltmış olsa da Endelüsî'nin ifadelerine dayanarak bu dönemin akli ilimler açısından zengin bir dönem olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim XI. yüzyılın başında Ebu Süleyman es-Sicistânî ekolünün mantık kitapları Endülüs'e geldi. Bu kitaplarla birlikte Fârâbî ve İbn Sina'nın eserleri de Endülüs'e yol buldu. Bu konuda İbn Cabirol (ö.1058) gibi bazı Yahudilerin de payının olduğu bazı araştırmacılarca ifade edilmektedir (Bayrakdar, 1997: 93). Fârâbî ve İbn Sina'nın eserlerinin Endülüs'e gelişini böylece XI. yüzyılın başları olarak ifade eden bu yaklaşımın yanında, bazı araştırmalarda daha X. yüzyıl düşünürlerinden İbn Meserre ve Fârâbî arasında düşünsel benzerliklerin olduğu iddialarından hareketle Fârâbî'nin

eserlerinin veya düşüncelerinin X. yüzyılda Endülüs'te bulunduğu kabul edilir bir kanaat olmuştur. Buna ilaveten Endelüsî, II. Hakem'in babası III. Abdurrahman (912-961) zamanından kendi dönemine kadar (Mülûku't-tavâif dönemini de içeren zaman dilimi) riyazi ilimler sahasında yetmiş âlimlerden söz etmektedir (Endelüsî, 2014: 176-190). Bunların önde gelenlerinden biri Öklidîsî olarak da bilinen Abdurrahman b. İsmail b. Bedr'dir. Öklidîsî geometri sahasında âlim olmakla birlikte Endülüs'te ilk mantık araştırmacısı sayılmaktadır. Mantığa dair sekiz kitabı özetlediği meşhur bir eseri vardır. Hâcib el-Mansur Muhammed b. Ebi Âmir zamanında Endülüs'ten Doğu'ya gitmiş ve orada ölmüştür. Diğer bir isim Hammar es-Serakustî diye tanınan Ebu Osman Said b. Fethun b. Mükrem'dir. Serakustî, geometri, müzik ve diğer felsefi ilimleri iyi bilmekte olup, müziğe dair bir kitap ve felsefi ilimlere giriş olarak yazdığı *Şeceretü'l-hikme* adlı bir risalesi vardır. Ayrıca ilimlerin sayımı, cevher ile arazın ayrılması sonucu bu ilimlerin nasıl çıktığına dair bir risalesi de bulunmaktadır (Endelüsî, 2014: 178; Bayrakdar, 1997: 93).

Endelüsî'nin ifadesine göre kendi döneminde felsefi ilimlerde mesafe kat etmiş, sağlam, anlayışlı ve gayretli gençler bulunmaktadır. Bunlar içerisinde mantıkla en çok uğraşanı fakih İbn Hazm'dır. İbn Hazm'ın mensubu olduğu mezhep Davud b. Ali b. Halef el-İsfahani'nin (ö.884) görüşlerini benimseyen, kıyas ve ta'lili kabul etmeyen Zâhirîlerin mezhebidir. İbn Hazm'ın mantık ilmine dair yazdığı *et-Takrîb li hudûdi'l-mantık* adlı bir eseri vardır. Bu eserde İbn Hazm ilimlerin metodlarını anlatmış, fıkıh ve din ilimlerinden örnekler vermiştir. Bu ilmin kurucusu Aristoteles'in kitaplarını ve maksadını anlamadığı için ona bazı konularda muhalif düşünceler ileri sürmüştür. Bu sebeple kitabında çok sayıda hata ve yanlış vardır (Endelüsî, 2014: 190, 192).

Mantık alanında Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Side el-Ama'dan (ö.1066) da söz etmek gerekir. İbn Side uzun müddet mantıkla meşgul olmuş, Metta b. Yunus metoduna göre bu ilimde çok sayıda ayrıntılı eser yazmıştır. *İslâhu'l-mantık*, *Şerhu İslâhi'l-mantık* bunlardan önde gelenleridir (Endelüsî, 2014: 194). Endelüsî ayrıca mantık ve felsefe alanında çalışmaları bulunan Endülüslü Yahudi âlimlerden de söz etmektedir. Bunlardan ilki Sarakustalı Menahem b. el-Fevval'dir. Endelüsî'ye göre bu zatın felsefeye giriş olarak yazdığı *Kenzü'l-mukil* adlı bir eseri vardır. el-Fevval bu eseri soru cevap şeklinde yazmış, içine mantık ve tabiat bilimlerine dair bazı bahisler koymuştur (Endelüsî, 2014: 216). İlaveten Sarakusta'da oturan ve İbn Cebraval olarak tanınan Süleyman b. Yahya (ö.1058) da mantık ilmiyle çokça uğraşan biridir. Yine Sarakusta'da ikamet eden Ebu'l-Fazl Hasday b. Yusuf b. Hasday da mantık ilmini incelemiş ve araştırma teknikleri üzerinde tecrübe sahibi olarak tabii ilimlere terakki etmiştir. O, Aristoteles'in *Sem'u'l-kiyan* adlı eseriyle bu konuya girmiş ve onu öğrendikten sonra yine Aristoteles'in *Kitabu's-Semâ ve'l-âlem* adlı eserini okumuştur (Endelüsî, 2014: 218).

Mülûku't-tavâif dönemi akli ilimler ve felsefe için olumlu bir havanın hâkim olduğu bir dönem olsa da Mâlikî fakihlerin mezheplerini sağlamlaştırılmaları için

uygun ortamı buldukları bir zaman dilimi de olmuştur. Nitekim bu dönemde görülen siyasi istikrarsızlık aynı zamanda hükümdarların fukahanın işlerine karışmaması gibi bir sonucu doğurmuştur. Hatta siyasi istikrarsızlığa ilaveten yaklaşan Hıristiyan istilası tehdidi ve hükümdarların felsefe, sanat ve kültüre karşı artan ilgileri, geleneği korumak ve sağlamlaştırmak için halkın fukahaya olan güveninin artmasına yol açmıştır. Mülûku't-tavâif'i ortadan kaldıran ve kurucuları aslen bir Mâlikî fakihî olan Murabıtlar, Mâlikî fukahası için gerçek bir şans olarak ortaya çıkmıştır. Bunun doğal bir sonucu olarak Mülûku't-tavâif'i ortadan kaldırmak için Murabıtları Endülüs'e davet eden fukaha ve Murabıtlar arasında güçlü bir ittifak oluşmuş, Murabıtlar Mâlikî mezhebinin sıkı takipçileri olmuşlardır. Bu dönemde Murabıtların desteğiyle fukaha küçük emirlikler zamanında iyice kök salmış olan Mâlikî mezhebi dışındaki oluşumları ortadan kaldırma fırsatını iyi değerlendirmiştir (Mesud, 2009: 415-416).

3. Murabıtlar (1090-1147) ve Muvahhidler Dönemi'ndeki (1147-1229) Durum

Mülûku't-tavâif döneminin ardından Murabıtlar özellikle Endülüs'te parlak bir ilim ortamının mirasçısı oldular. Endülüs emirlerinin saraylarında yetişmiş pek çok kâtip Murabıt sarayında görevlendirilmiştir. Dindar olmakla beraber İslami ilimler konusunda da hakkında söz söylenen bir hükümdar olan Yusuf b. Taşfin (1090-1106) meclisinde çoğu Endülüslü olan âlimlere yer vermiştir. Yusuf b. Taşfin kendisine karşı derin bir muhabbet besleyen Doğu İslam dünyasının büyük âlimi Gazâlî'nin otoritesinden haberdar ve ona olan hayranlığıyla da bilinen bir isimdi. Nitekim Mülûku't-tavâif meselesinde taife emirliklerini yıkıp, Endülüs'ün idaresini kendi eline alırken böyle bir şeyin caiz olup olmadığını fukahaya sorma ihtiyacı hissetmiş ve Gazâlî'nin fetvasına da başvurmuştur. Bu dönemde Endülüslü âlimlerin Kuzey Afrika'ya gelerek Merakeş ve Fes gibi şehirlere yerleşmesi iki yaka arasındaki ilmî irtibatı güçlendirmiştir. Bu arada çok sayıda âlim Doğu İslam dünyasına giderek uzun süre oralarda kalmıştır (Munis, 1992: 192; Özdemir, 2013: 191; Yiğit, 2006: 154. Endülüs'ten Doğu'ya giderek orada bir süre eğitim görmüş âlimler hakkında bkz. Makkarî, 1988: II/29, 158, 513, 600, 632, 634; Ocak, 2009: 1635-1639). Dönemin önemli düşünürlerinden İbn Sid el-Batalyevsî (ö.1127) bu dönemde Endülüslü Müslümanların Doğu'daki gelişmeleri takip edip, hem antik Yunan mirasından hem de İslam filozoflarından büyük ölçüde haberdar olduklarını ifade etmektedir. Nitekim Batalyevsî'nin kendisinin de tamamen felsefi diyebileceğimiz tek eseri olan *Kitabu'l-Hadâik*'te başta sudûr teorisi olmak üzere Tanrı'nın ilminin zâtî olması, ilminin zâtıyla aynı olduğu, Tanrı'nın bilen, bilinen ve bilgi olduğu vb. gibi konularda Fârâbî'den etkilendiği, bazı konularda (mübayenet fikri gibi) da ondan aktarımlarda bulunduğu bir çalışmada ileri sürülmüştür (Özdemir, 2013: 214-215; Şenel, 2012: 9-15, 17-19).

Ancak Murabıtlar ve Muvahhidlerin hâkim olduğu XII. yüzyıl Endülüs'ünde ulemanın, özellikle de fukahanın artan nüfuzu dikkati çeken en önemli olaylardan birisidir. Gerek Murabıtlar ve gerekse Muvahhidler sırf dinî temeller üzerine kurdukları ve dinî prensipleri hayata geçirmeyi hedefleyen birer devlet oldukları

için bu iki devlette din âlimlerinin ayrı bir yeri ve ağırlığı olmuştur. Murâbit ve Muvahhid idareciler ulemaya büyük bir değer vermiş, onlara manevi bakımdan saygıda kusur etmedikleri gibi maddi bakımdan da son derece cömert davranmışlardır. Bu durum, ister istemez ulemanın devlet içindeki ve toplum nezdindeki nüfuzunu büyük ölçüde arttırmıştır. Bilhassa fukaha ve onların arasından seçilen kadılar, devletin muhtelif işlerine el atmaya başlamışlar, bir süre sonra da idareciler, fakihlerle istişare etmeksizin iş yapamaz hâle gelmişlerdir. Diğer taraftan halk da fukahayı kendilerinin gerçek temsilcileri olarak görmüştür. Nitekim Murâbitlar'a karşı isyan eden muhtelif Endülüs şehirlerinde, halkın, başlarına şehirlerinin kadılarını geçirmeleri, bu görüşü teyit etmektedir (Özdemir, 2012: 22-23; Parlak, 2015: 87; Adıgüzel, 2011: 81-82. Murâbitlar döneminde kadıların etkinliği konusunda ayrıca bkz. el-Hour, 2000: 67-83).

Temeli Mâlikî bir fakih tarafından atılan Murâbitlar dönemi Endülüs'ünde fukahanın siyasi ve dinî hayat üzerindeki etkisi ilmî hayat üzerinde de eksik olmamıştır. Bu sebeple felsefe ve kelamla uğraşmak hemen hemen imkânsız hale gelmiştir. Zira Mâlikî fıkhı çerçevesinde ve furû kitapları dışında bir şeyle alakadar olmaya asla iyi gözle bakmayan fukaha aksine bir durumla karşılaştıklarında siyasi otoriteyi devreye sokarak, suç unsuru olarak gördükleri şeylerin imha edilmesini sağlamışlardır. Siyasiler de hedeflerini gerçekleştirmek için fukahanın bu tavrını kullanmışlar, sadece bu mezhebin fakihlerini korumuşlar ve bu mezhebin eğitime kendilerini hasretmişlerdir. Kur'an ve Sünnet eğitimini ihmal ederek bunun dışına çıkanları ve kelam ilmine yönelenleri kâfir ve zındık olarak nitelendirmişlerdir. Özellikle Ali b. Yusuf b. Taşfin (1106-1143) döneminden itibaren nüfuzlarını iyice arttıran Mâlikî fakihleri mantık, kelam ve felsefe ilimlerine karşı olumsuz bir tavır ortaya koymuşlardır. Bu anlayışın bir sonucu olarak 1109 yılında Endülüs'te büyük yankı uyandıran Gazâlî'nin *İhyâu ulûmi'd-dîn* adlı eseri yasak ve zararlı kitap ilan edilmiş ve Kurtuba'da toplattırılan nüshaları halkın gözleri önünde yakıtılmıştır. Aynı tutum Kuzey Afrika'da da tekrarlanmıştır (İbn Kattân, 1990: 70-73; İbn İzârî, 1983: IV/59-60; Merrâkûşî, 1881: 123; Abdülmelik b. Sahibu's-Salat, 1987: 453; Ribeira, 1994: 29; Dozy, 1995: III/161-162; Yiğit, 2006: 154; Kaya, 2003: 523).

Gerçekten de Endülüs kültür tarihinde Murâbitlar dönemi Gazâlî'nin eserlerine özellikle de *İhyâu ulûmi'd-dîn*'e gösterilen tepkilerin yoğun bir şekilde yaşandığı farklı bir dönem olmuştur. Üstelik Murâbit hükümdarı Ali b. Yusuf b. Taşfin (1106-1143) zamanında sadece Gazâlî'nin eserlerine değil diğer bazı ilimlere yönelik dışlama ve fikir özgürlüğüne engel koyma tutumu sergilenmiş ve bu durum Murâbitlar devri boyunca devam etmiştir. Nitekim halife Taşfin b. Ali b. Yusuf (1143-1145) Belensiye fakihlerine, âyânına ve ehline yönelik Cemaziyelevvel hicri 538'de bir mektup yazmıştır. Bu mektupta Taşfin b. Ali onlara iyi bir şekilde muamele etmelerini, adaletin icrasını, eşitliğin sağlanmasını, sadece Mâlikî mezhebini tutmalarını, hüküm ve fetvalarda teşvik etmelerinin yanı sıra bid'at kitaplarının özellikle de Gazâlî'nin kitaplarının dışlanmasını istemiş ve onları buna zorlamıştır (Çinan, 1990: 432-433; Cabanelas, 1952: 224, 227, 228-230).

Murabıtlar döneminde Endülüs'te Gazâlî'ye karşı reddiye yazarların başında Kurtuba Kadısı Ebu Abdullah Muhammed b. Ali b. Abdilaziz İbn Hamdin (ö.1114), Sicilyalı Ebu Abdullah Muhammed b. Ali b. Ömer el-Temimî el-Mâzerî (ö.1141), Tunuslu Ebu Hafs Ömer b. Muhammed b. İbrahim el-Bekri, Ebu Bekr el-Turtûşî (ö.1126), Granadalı Ebu Abdullah b. Muhammed b. Halaf b. Musa el-Ensârî el-Evsî İbn el-İlbirî (ö.1142) ve hatta Gazâlî'nin Endülüs'teki en önemli öğrencilerinden Ebu Bekir İbn Arabî gelmektedir. Mağribli Kadı İyaz b. Musa (ö.1149) ve Ebu'l-Hasan İbn Hirzihim *İhyâ'nın* yakılmasını tavsiye eden fetvalar yayımlamışlardır (Ruano, 2006: 137-138; el-Hour, 2000: 72-75). Buna karşılık Murabıtlar döneminde *İhyâ'nın* yakılmasına karşı çıkanlar ve *İhyâ'yı* eleştirmekle birlikte yakılmasını gerekli görmeyenler de olmuştur (Menûnî, 1988: 128-131).

Bazı araştırmacılara göre Gazâlî'nin eserlerine yönelik bu tutumun arkasında Murabıtları tehdit eden ve 1120'lerde Kuzey Afrika'da baş gösteren Muvahhid hareketine yönelik engelleme politikasının da etkisi büyüktür. Nitekim Murabıtları destekleyen Mâlikîler, kendilerini, sadece Muvahhidlerin kurucusu İbn Tumert'in (ö.1130) öğretilerine ve onun Muvahhid taraftarlarına değil aynı dönemde Bağdat'da hâkim konumda olan ve İbn Tumert'in görüşlerinin şekillenmesinde büyük etkisinin olduğu var sayılan Eş'arîliğe de saldırmak zorunda hissettiler. Bu nedenle meşhur Eş'arî kelamcısı ve mutasavvıf Gazâlî'ye şiddetli saldırılar yapılmış, onu eleştiren kitaplar yazılmış ve onun eserleri resmen sapkın bulunmuştur. Bununla beraber bu muhalefetin ardında İslami ilimlerin Doğu topraklarında gösterdiği gelişmelere karşı bir tepkinin yattığı da söylenebilir (Watt & Cachia, 2012: 142; Kaya, 2003: 523; Ocak, 2009: 1628-1629). İbn Tumert ve Muvahhid hareketi konusunda daha geniş bilgi için bkz. Yıldırım, 1998: 403-424. Murabıtlar döneminin ünlü filozofu İbn Bâcce Gazâlî'nin *Munkız* adlı eserinin kendisine ulaştığını ifade etmektedir. Bkz. İbn Bâcce, 1991: 121). Başka bir izah da Gazâlî'nin Mağrib'de Murâbit saltanatını sona erdiren Muvahhidler hareketinin lideri İbn Tumert ile irtibatlı görülmesidir. Hatta İbn Tumert'in Gazâlî ile görüştüğüne dair bazı kaynaklarda doğruluğu tartışmalı olan birtakım bilgiler bulunmaktadır (İbn Tumert ve Gazâlî ilişkisi konusundaki görüşler için bkz. İbn Kattân, 1990: 72, 5. Dipnot; İbn Hatîb, 1973: I/409-410). Bu konuda her halükarda Murâbit idarecilerin muhalefetini peşi sıra tayin eden şeyin temelde Mâlikî fukahanın muhalefeti olduğu düşüncesi baskın görünmektedir. Ancak görünen o ki fukaha ve idareciler farklı şeylerle ilgilenmişlerdir. Bunlara ilaveten, Gazâlî'nin eserleri yeni unsurları özellikle de tasavvufla ilgili öğeleri beraberinde getirdiği için de tepkiyle karşılanmıştır. Bu noktada tasavvufla ilgili öğelerin devletin yanı başında duran Fâtımî tehdidiyle ilişkili olduğuna dair inanç da etkili olmuştur denebilir (Fierro, 2009: 345-346; Urvoy, 1993: 115; Câbirî, 2001: 337-339). Başka bir değerlendirmeye göre Murâbitlar birçok devlet meselesini çoğu bağımsızlık ve katılıkla nitelenen kendi fukaha danışmanlarına emanet etmiştir. Bu durum, fukahanın Gazâlî'nin *İhyâ'sının* yakılmasını, İbnu'l-Arif ve öğrencileri Ebu Bekir el-Mayurkî, İbn Berracân ve İbn Kasî gibi sûffileri soruşturmalarını tavsiye etmelerinde görülmektedir (Makki, 1992: 67-68).

Muvahhidler dönemine geldiğimizde felsefe ve kelamla ilgilenenler üzerindeki baskı büyük ölçüde kalkmıştır. Kelam ilmi alanında bir canlanma olmuş, Eş'arilik ve kısmen Mu'tezile'nin görüşleri daha rahat tartışılır hale gelmiş ve yayılmıştır. Muvahhidler döneminde felsefe de yöneticilerin himayesini görmüştür. Nitekim felsefeyle ilgilenen ve kitaba meraklı olan Muvahhid hükümdarı Ebu Yakub I. Yusuf'un (1163-1184) himayesinde İbn Tufeyl ve İbn Rüşd'ün en değerli çalışmalarını Muvahhid sarayında vermeleri tesadüfi değildir. Bunların yanı sıra Muvahhidler döneminde tefsir ve kıraat başta olmak üzere ilme büyük önem verilmiştir. Kurucuları İbn Tumert'in Kur'an ve Sünnet'e dönüş çağrısı yapmasının bir sonucu olarak Muvahhid yöneticileri Endülüslü muhaddislerin Mağrib'e gelmesini teşvik edip hadis çalışmalarının canlanmasını da sağlamışlardır. İbn Tumert'in fihhi hükümlerin doğrudan Kur'an ve Sünnet'ten çıkarılmasına dair görüşleri Me'mun (1229-1232) dönemine kadar halifeler tarafından devlet politikası olarak takip edilmiştir. Bu politika uyarınca Abdülmü'min (1130-1163) ve Ebu Yusuf Yakub el-Mansur (1184-1199) devirlerinde Kur'an ve Sünnet'ten uzaklaştıkları gerekçesiyle Mâlikî fakihlerinin fûrua dair eserlerinin yakılması için emirnameler çıkarılmıştır. Bütün bunlardaki amaç, Mâlikî mezhebini ortadan kaldırıp, Mağrib'deki etkisini gidermek ve insanları Kur'an ve hadisin zâhirine yönlendirmektir. Ancak Muvahhidlerin fûru meselesindeki bu politikalarına rağmen Mağrib ve özellikle Endülüste Mâlikîlik varlığını korumaya devam etmiştir. Nitekim Muvahhidlerin de Musa İbn Meymun'a (ö.1204) ve İbn Rüşd'e uyguladıkları baskı ile ara ara özgürlük ilkelerinden uzaklaştıkları görülmektedir (Ribeira, 1994: 30-31; Özdemir, 2006: 410-412; Azimli, 2009: 1/84-86; Mesud, 2009: 416-417; Çınan, 1997: 647; Adıgüzel, 2013: 2-5). Muhammed Âbid el-Câbirî'nin ifadesiyle İbn Rüşd'e yaşatılan bu felaket/sıkıntı (nekbet), adı geçen Muvahhidi sultanlarının ilme düşkünlükleri ile akıl almaz bir biçimde çelişmekte olup, Abbasî halifesi Me'mun tarafından Ahmed b. Hanbel'e (ö.855) yaşatılan mihnetten farksızdır (Câbirî, 2000: 119-123).⁷

Bunun daha da ötesinde şu da söylenebilir ki büyük filozoflar yetiştiren Endülüs Yahudilerinin parlak devirleri XII. yüzyılın sonlarında Muvahhidlerin Endülüs'e hâkim olmasıyla sona ermiştir. Bu dönemde Yahudi bilim adamları birer birer İspanya'dan ayrılmaya başlamış ve Leon, Kastilya, Fransa ve Sicilya'ya göç etmişlerdir. Nitekim VII. Alfonso'nun krallığı döneminde (1126-1157) Muvahhid hükümdarı Abdülmü'min b. Ali'nin baskısından kaçan çok sayıda Yahudi Toledo'ya sığınmış ve bu şehir Arap ve Yahudi kültürünün İspanya ve Avrupa'ya yayıldığı bir merkeze dönüşmüştür. VII. Alfonso'dan sonra II. Ferdinand onları tercüme işlerine memur etmiş ve Yahudiler XIII. yüzyılda oradan da ayrılarak Avrupa'ya dağılmışlardır (Yıldız, 2009: 522-523; Palencia, 2009: 377-378). Yahudilerin İslam bilim ve kültürüne katkıları konusunda ayrıca bkz. Arslantaş, 2015: 1/1057-1088).

⁷ İbn Rüşd'ün hayatının sonlarında yaşadığı bu sıkıntılar ile bu dönemden sonra İslam dünyasında İbn Rüşd'e olan ilgisizlik arasında dikkate değer siyasi, sosyal ve kültürel ilişkiler vardır (bkz. Bozkurt, 2014: 687-691).

1230-1485 yılları arasında yani Muvahhidlerin son dönemleriyle Nasrîler döneminde fukaha ile rasyonalistler arasında aşırı bir kutuplaşmanın varlığının ve sosyal ve siyasi ortamın felsefeye dair bakışı etkilemesinin hâlâ devam ettiği görülmektedir. Bunu fakih Ebu'l-Hasan en-Nubahî'nin (ö.1390'dan sonra) İbnu'l-Hatib'e (ö.1374) karşı verdiği karardan bir alıntı göstermektedir:

Bir kişinin el yazıları arasında Şeriata aykırı felsefi konularla ilgili bir yazı bulunursa, yapılacak ilk iş bu yazıyı incelemektir. Eğer bu yazının, o kişinin kendi elinden çıktığı kesinlik kazanırsa ve bu yazılar kişinin kendi fikrini yansıtıyorsa veya onun bu yazılanları kabul ettiğini ima eder bir şekilde ise, bu yazılar o kişinin aleyhine kullanılır. İsterse bunu sözlü olarak inkâr etsin ya da bunların bir felsefe kitabından alıntı olduğunu söylesin durum değişmez. Kim bu kitaplara sahip olan kişiden daha kötü olabilir. Bu durumda, bu kitaplar yakılmalı ve bu kişiler cezalandırılmalıdır (Mesud, 2009: 420-421).

Değerlendirme ve Sonuç

Müslümanların fethinden sonraki ilk dönemlerinde Endülüs'te akli ilimlerin ve felsefenin kendilerine yer bulması, Doğu İslam dünyasına göre doğal bir seyirle daha geç olmuştur. Dolayısıyla felsefe Doğu İslam'ındaki gelişimini XI. yüzyılda tamamlarken Endülüs'e henüz yeni girmişti. Aynı durum kelim ilmi için de geçerliydi. Bu gecikmenin nedenleri esas itibarıyla Endülüs'ün o dönemdeki siyasi ve entelektüel koşullarıdır. Özel olarak ifade edersek, bu koşulların başında felsefe ve (b)ilimler için Endülüs'te başlangıçta var olan alt yapının zayıflığı gelir. Buna coğrafi uzaklık nedeniyle zamanın gerisinde kalma dezavantajını da eklemeliyiz. Yine Endülüs Emevîlerinin Bağdat'taki merkezden bağımsız bir devlet kurma istekleri neticesinde ortaya çıkan genel anlamdaki siyasi krizin etkili olduğunu da belirtebiliriz. Ancak bütün bunların ötesinde ve belki de kanaatimizce en önemli neden, Endülüs'te başından beri hâkim olan ve akli ilimlere karşı oldukça katı bir tutuma sahip olmalarıyla bilinen Mâlikîlik ve Zâhirîlik mezheplerinin ortaya koyduğu dinî atmosfer ve bu atmosferle bazen boğuşan bazen de uyuşan siyasi otoritelerin oluşturduğu ortamdır. Mâlikî ve Zâhirî fıkhi bakışların oluşturduğu dar düşünce yapısı veya İslam hukukunu kabul edilebilir tek çalışma alanı olarak görme biçimi ile böyle bir fukaha yapısının hem ordunun hem de kültür düzeyi yüksek Müslümanların desteğini yanlarına alarak oluşturdukları dar kapsamlı dinî-siyasi-“kültürel” ortam, kendi dışındaki başka (b)ilimsel alanlara pek müsaade etmemiştir. Büyük oranda geniş ufuklu olan Emevî hükümdarlarından bazılarının iktidarlarının istikrarı için fukahaya yakın durmaları, bilimsel alanlara yönelik engelleyici tavırlara girmelerine yol açmıştır. Hatta böyle bir sarmal, sadece felsefe ve akli ilimlere yönelik olmakla kalmamış diğer dinî ilimlere ve hatta diğer fıkhi yaklaşımlara da yönelmiştir. Bundan tasavvuf da payını almıştır. Dolayısıyla Endülüs'te belli dönemlerde felsefe, tasavvuf ve akli ilimlere yönelenlerin eserleri, ya yasaklanmış ya da ortadan kaldırılmıştır. Mâlikî fakihleri ve dönemin siyasetçileri arasında başından beri

devam eden bu tür bir çıkar ya da samimi ilişki, bazen ters teperek kendilerinin de birbirleriyle karşı karşıya gelmelerine yol açabilmiştir.

Endülüs'te Mâlikî-Zâhirî fihî yaklaşımın baskın olmasında İmam Mâlik'in yetiştirdiği Medine'nin hac yolu üzerinde olmasının, Endülüs ve Mağrib halklarının yapılarının (bedevîliğin baskın unsur olması) ve siyasi sebeplerin etkin olduğu söylenebilir. Bunlardan siyasi sebepler, Endülüs Emevîlerinin Doğu İslam dünyasından kopma isteği ile İsmailî Şîîlerin Afrika ve Mısır'ı kapsayan Fâtımî Devleti'ni kurmaları ve bundan kaynaklanan Fâtımî anlayışı olarak zikredilebilir.

Ancak fikhî ve siyaset ilişkilerinin belirgin etkilerine eşlik eden mevcut insani ve coğrafi yapı ve bunların oluşturduğu engelleyici ortam bile Endülüs'te felsefe, tasavvuf ve akli ilimlere dair olumlu gelişmelerin ortaya çıkmasına engel olamamış, Endülüs'te kendisine özgü bir tarzda çok sayıda bilim adamı ve filozof ortaya çıkabilmiştir.

Emevî hâkimiyetinin Endülüs'te sona erip XI. yüzyılın başlarında Mülûku't-tavâif'in ortaya çıkmasına kadar felsefe karşıtlığı devam etmiş, bu nedenle akli ilimler ve felsefeyle uğraşanlar kendilerini gizlemişlerdir. Mülûku't-Tavâif, Endülüs'teki önemli şehirleri ele geçirip Kurtuba'daki hükümdarlar da insanların çıkardığı karışıklıklarla uğraşınca söz konusu hükümdarlar Kurtuba sarayında kalan kıymetli kitapları, eşyaları satmak zorunda kalmışlar ve bu değerli eserlerin Endülüs'ün çeşitli yerlerine yayılması nedeniyle de Endülüs'te felsefi ve akli ilimler adına olumlu gelişmelerin yaşanması söz konusu olmuştur. Ancak böyle bir karmaşa ortamı Mâlikî fakihlerin mezheplerini sağlamlaştırılmaları için de bir fırsat olmuştur. Böyle bir ortamda siyasilerin fukahaya karışmaması, siyasi istikrarsızlık, yaklaşan Hıristiyan istilası tehdidi ve hükümdarların felsefe, sanat ve kültüre karşı artan ilgileri, ters bir tepkiyle halkın geleneği korumak ve sağlamlaştırmak için fukahaya olumlu bakmasına neden olmuştur. Mülûku't-tavâif'i ortadan kaldıran ve kurucuları aslen bir Mâlikî fakihî olan Murabıtları da hesaba kattığımızda fakihlerin etkinliği varlığını sürdürmeye devam etmiştir.

Esasında Murabıtların ilk yıllarında ilim ve felsefeye yönelik yaklaşım olumludur. Zira Murabıtlar Endülüs'te parlak bir ilim ortamının mirasçısı olmuş, Endülüs emirlerinin saraylarında yetişmiş çok sayıda kâtip Murabıt sarayında görevlendirilmiştir. Dindar ve ilme düşkün olan Yusuf b. Taşfin, meclisinde çoğu Endülüslü olan âlimlere yer vermiştir. Bu özellikleri nedeniyle kendisine derin bir muhabbet besleyen Gazâlî'ye aynı olumlu ilgiyi gösteren Yusuf b. Taşfin taife emirliklerini yıkıp, Endülüs'ün idaresini kendi eline alırken böyle bir şeyin caiz olup olmadığını fukahaya sorma gereği duymuş ve Gazâlî'nin fetvasını da almıştır. Ancak tablo hep böyle devam etmemiş, Murabıt yöneticilerinin fukahaya ilgileri hiçbir zaman eksik kalmamış, bu da ister istemez fukaha ve onların arasından seçilen kadıların, devletin muhtelif işlerine el atmalarına yol açmış ve idarecilerin, fakihlerle istişare etmeksizin iş yapamaz hâle gelmelerine neden olmuştur. Halkın fukahaya ilgisi de buna eklenince felsefe ve kelamla uğraşmak hemen hemen imkânsız hale gelmiştir. Bu dönemde bu ilimlere baskı o derece artmıştır ki,

Gazâlî'nin *İhyâ'sı* zararlı kitap olarak görülmüş ve yakılmasına dair emirnameler çıkartılmış, hem Endülüs hem de Kuzey Afrika'da yakılmıştır. Hatta Murâbıt hükümdarı Ali b. Yusuf b. Taşfin zamanında bu tavır diğer ilimlere ve fikir özgürlüğüne kadar yönelmiştir. Murabıtların bu tepkileri Muvahhidi hareketini engelleme ve Eş'arî öğretisine karşı olmaktan da kaynaklanıyordu. Zira onlar Gazâlî'nin İbn Tümert'le bir ilişkisi olduğunu düşünüyorlardı.

Muvahhidler dönemi ise felsefe ve kelamla ilgilenenler üzerindeki baskı büyük ölçüde kalkmıştır. Kelam ilmi alanında bir canlanma olmuş, Eş'arîlik ve kısmen Mu'tezile'nin görüşleri daha rahat tartışılır hale gelmiş ve yayılmıştır. Muvahhidler döneminde felsefe de yöneticilerin himayesini görmüştür. Nitekim felsefeyle ilgilenen ve okumaya meraklı olan Muvahhid hükümdarı Ebu Yakub I. Yusuf'un himayesinde İbn Tufeyl ve İbn Rüşd çok önemli çalışmalar yapmışlardır. İlaveten bu dönemde tefsir ve kıraat başta olmak üzere diğer ilimlere de büyük önem verilmiştir. Ancak bu devirde bu defa İbn Tümert'in fıkhi hükümlerin doğrudan Kur'an ve Sünnet'ten çıkarılmasına dair görüşleri uyarınca Abdülmü'min ve Ebu Yusuf Yakub el-Mansur devirlerinde Kur'an ve Sünnet'ten uzaklaştıkları gerekçesiyle Mâlikî fakihlerinin fûrua dair eserlerinin yakılması için emirnameler çıkarılmıştır. Buna rağmen yine de fukaha hiçbir zaman Endülüs'te silinememiştir. Nitekim bu dönemde bile yine fakihlerden dolayı Musa İbn Meymun'a ve İbn Rüşd'e baskılar uygulanmıştır. Endülüs medeniyetinin sonlarına kadar fuhaka ve rasyonalistlerin çekişmesi hep devam etmiş, fukaha ve siyaset ilişkilerinin bilimler ve felsefe üzerindeki belirleyici rolü sürüp gitmiştir.

Görüldüğü üzere fıkıh ve siyaset ilişkileriyle şekillenen Endülüs medeniyetindeki ortam, (b)ilim ve felsefe alanında belirleyici bir rol oynamıştır. Bu ortam (b)ilim ve felsefenin gelişimini zaman zaman engelleyerek olumsuzluklara yol açsa da Endülüs'ün kendine özgü bir ilmî birikiminin ortaya çıkmasına yol açmıştır. Câbirî'nin de ifade ettiği gibi Endülüs tecrübesi bir yandan kelam ilmi ve onun sorunsallarıyla, bir yandan İbn Sinacı felsefe ve onun İşrâkî eğilimleriyle, bir yandan da fıkıh doktrinleri ve onların kıyaslarıyla ilişkisini kopardığı için yeni ufuklar aralamalarıyla farklılaşmıştır (Câbirî, 2001: 379-380). Bu farklılaşmaya felsefi ekollerindeki çeşitlilik, özellikle de tasavvuf alanındaki farklı ve hatta üst düzey yenilikleri de ilave etmeliyiz. Bu birikimin Hıristiyan ve Yahudilerin farklı yorumlarıyla Batı'ya intikaliyle neden oldukları değişimler açısından da dünya tarihinde bir kırılmaya yol açtığını söyleyebiliriz. Netice itibarıyla fıkıh ve siyaset sarmalı arasında sıkışıp kalan akli ve nakli bilimler ile özellikle felsefe ve tasavvuf, doğal seyrin bir cilvesi olarak farklı özellikler kazanıp kendisine yine de bir çıkış yolu bulabilmiştir.

Kaynakça

- Abdülmelik b. Sahibu's-Salat, (1987). *el-Mennu bi'l-İmâme* (Thk. Abdülhadi Tazi). Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslamî.
- Adıgüzel, A. (2011). Muvahhidi Halifesi Abdülmümin'in Yönetim Anlayışı. *e-Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi*, V, 70-86.

- Adıgüzel, A. (2013). Muvahhidler Devleti'nin Tarihi Sürecinde Rota Değişimi (İdris b. Yakup Me'mun Dönemi). *EKEV Akademi Dergisi*, 17 (55), 1-20.
- Arslantaş, N. (2015). Yahudilerin İslam Bilim ve Kültür Dünyasına Katkıları. *Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni*, c. I, (Proje Editörü: Bayram Ali Çetinkaya). İstanbul: İnsan Yayınları, 1057-1088.
- Atiyeh, G. N. (2016). İbn Meserre, Muhammed İbn Abdillâh (883-931), (Çev. Ahmet Bozyiğit). *İslami Araştırmalar*, 27 (2), 200-204.
- Azimli, M. (2009). İbn Rüşd Çağında Endülüs. *Doğu-Batı İlişkisinin Entelektüel Boyutu İbn Rüşd'ü Yeniden Düşünmek*, c.I (ed. Bayram Ali Çetinkaya). Sivas: Asitan Yayınları. 81-87.
- Bardakçı, M. N. (2009). İbnü'l-Arabî Öncesi Endülüs'te Tasavvuf. *Tasavvuf İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi (İbnü'l-Arabî Özel Sayısı-2)*, 23, 325-355.
- Bayrakdar, M. (1997). *İslam Felsefesine Giriş*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Bolay, S. H. (1996). Endülüs'te Gelişen Düşünce Hayatı ve Batıya Tesirleri. *Endülüs'ten İspanya'ya*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 49-61.
- Bozkurt, B. (2017). Endülüs'te Gazâlî Algısı. *Beytülhikme: An International Journal of Philosophy*, VII (1), 245-309.
- Bozkurt, Ö. (2014). XIII. Yüzyıl İslam Düşüncesinde İbn Rüşd'e Olan İlgisizliğin Sebep ve Sonuçları Üzerine. *Uluslararası 13. Yüzyılda Felsefe Sempozyumu Bildirileri*, Ankara: YBU Yayınları, 682-700.
- Bozyiğit, A. (2015a). *İbn Meserre ve Felsefesi*, Yayınlanmamış Doktora Tezi. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Bozyiğit, A. (2015b). İbn Meserre'nin Eserlerinin Otantikliği Üzerine. *Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2 (1), 151-179.
- Budak, M. A. (2016). Batı Kaynaklarına Göre Endülüs Medeniyetinin Eğitim ve Bazı Bilim Alanlarında Avrupa'ya Katkıları. *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 23, 163-176.
- Cabanelas, D. (1952). Notas para la Historia de AlGazel en Espana. *Al-Andalus*, XVII, 223-232.
- Câbirî, M. A. (2000). *el-Musakafûn fi'l-hadâreti'l-Arabiyye: Mihnetu İbn Hanbel ve Nekbetu İbn Rüşd*. Beyrut: Merkezi Dirasati'l-Vahdeti'l-Arabiyye.
- Câbirî, M. A. (2001). *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, (Çev. İbrahim Akbaba). İstanbul: Kitabevi.
- Çapan, F. & Dawaima, J. (2016). III. Abdurrahman ve Oğlu Hakem el-Mustansır Dönemleri'nde Endülüs'te İlim (H. 300-366/ M.911-977). *Asos Journal The Journal of Academic Journal Science Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 4 (31), 145-159.
- Çetinkaya, B. A. (2003). *İhvân-ı Safâ'nın Dini ve İdeolojik Söylemi*, Ankara: Elis Yayınları.
- Çetinkaya, B. A. (2008). *Sayıların Gizemi ve Tasavvufun Dinamikleri*, İstanbul: İnsan Yayınları.
- Dozy, R. (1994). *el-Muslimun fi'l-Endelüs*. c. 2 (Çev. Hasan Hubaşi). el-Hey'etu'l-Ammeti'l-Mısıriyye li'l-Kütüb.

- Dozy, R. (1995). *el-Muslimûn fi'l-Endelüs*. c. 3 (Çev. Hasan Hubaşı). Basım yeri yok.
- Dündar, M. (2016). İslam Medeniyetinde Bir Üniversite Teşekkülü Olarak Nizamiye Medreseleri. *Dünyada ve Türkiye'de Üniversite*, Yayınevi ve yeri yok: 47-79.
- el-Hour, R. (2000). The Andalusian Qadi in the Almoravid Period: Political and Judicial Authority. *Studia Islamica*, 90, 67-83.
- Endülüî, Said, (2014). *Tabakâtü'l-Ümem Milletlerin Bilim Tarihi*, (Çev. Ramazan Şeşen). İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları.
- Ergüven, Ş. (2007). Endülüs'te Dil ve Nahiv Çalışmaları. *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6 (12), 143-155.
- Ergüven, Ş. (2010). X. ve XI. Yüzyıllarda Endülüs'ün İlmî ve Edebi Panoramasına Genel Bir Bakış. *İSTEM*, 8 (15), 19-27.
- Ferhad, Y. Ş. (1993). *Girnata fi zilli Beni Ahmer*, Beyrut: Daru'l-Ceyl.
- Fierro, Maria İsaabel (1992). Heresy in Al-Andalus. *The Legacy of Muslim Spain* (Ed. Salma Khadra Jayyusi). Leiden-New York-Köln: E. J. Brill.
- Fierro, Maribel (2009). Endülüs'te Tasavvufa Muhalefet (Çev. Semih Ceyhan). *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 18 (2), 327-359.
- Çinan, M. A. (1990). *Devletü'l-İslam fi'l-Endelüs* (Asru's-sâlis-kısmu'l-evvel). Kahire: Mektebetu'l-Hanci.
- Çinan, M. A. (1997). *Devletü'l-İslam fi'l-Endelüs* (Asru'r-râbi'). Kahire: Mektebetu'l-Hanci.
- Haurani, G. F. (2000). Endülüs'te Akli Bilimlerin İlk Gelişimi (Çev. Mehmet Özdemir). *Dinî Araştırmalar*, 2 (6), 199-211.
- İbn Bâcce, (1991). *Risaletu'l-Veda, Resaliu İbn Bâcce el-İlahiyye* (Thk. Macit Fahri). Beyrut: Daru'n-Nehar li'n-Neşr.
- İbn Cülcül, (1985). *Tabakātu'l-etibbâ ve'l-hukemâ*, (Thk. Fuad Seyyid). Beyrut: Müessesetu'r-Risale.
- İbn Hatîb, Lisanuddîn (1973). *el-İhâta fi ahbâri Girnata*. c. I (Thk. Muhammed Abdullah Çinan). Kahire: Mektebetu'l-Hanci.
- İbn İzârî (el-Merrâkûşî), (1983). *el-Beyânu'l-muğrib fi ahbâri'l-Endelüs ve'l-Mağrib*. c. IV (Thk. İhsan Abbas). Beyrut: Daru's-Sekafe.
- İbn Kattân (el-Merrâkûşî), (1990). *Nuzumu'l-Cemân* (Thk. Mahmud Ali Mekki). Beyrut: Daru'l-Garbi'l-İslamî.
- İbn Rüşd, (2013). *Felsefe-Din İlişkileri Faslu'l-Makâl el-Keşf an Minhâci'l-Edille* (Haz. Süleyman Uludağ). İstanbul: Dergah Yayınları.
- İbn Tufeyl/İbn Sina, (2000). *Hayy İbn Yakzan Ruhun Uyanışı* (Çev. Yusuf Özkan Özburun ve Diğerleri). İstanbul: İnsan Yayınları.
- İbn-i Haldûn, (2004). *Mukaddime*. c. II (Çev. Halil Kendir). Ankara: Yeni Şafak Kültür Armağanı.
- Kaya, E. S. (2003). Mâlikî Mezhebi. *TDV İslam Ansiklopedisi*, 27, 519-535.
- Kaya, M. C. (2014). Tabakât Literatürünün Endülüs'teki İlk Örneği: İbn Cülcül ve Tabakâtü'l-etibbâ ve'l-hükema'sı. *Felsefe, Tıp ve Tarih* (Ed. Mustakim Arıcı). İstanbul: Klasik Yayınları. 37-56.

- Makkarî, (Şihabuddin) Ahmed b. Muhammed, (1988). *Nefhu't-tıb min gusni'l-Endelüsi'r-ratıb*. vol. II (Thk. İhsan Abbas). Beyrut: Dâru Sadır.
- Makki, M. (1992). The Political History of Al-Andalus. *The Legacy of Muslim Spain* (ed. Salma Khadra Jayyusi). Leiden-New York-Köln: E. J. Brill.
- Menûnî, M. (1988). İhyâu ulûmî'd-dîn fi manzûru'l-garbi'l-İslamî eyyâmu'l-Murâbitîn ve'l-Muvahhidîn. *Ebu Hamid el-Gazzâlî dirasetu fi fikrihî ve âsrihî ve te'sirihî*, Rabat: el-Memleketu'l-Mağribiyye Camiatu Muhammed el-Hamis Menşuratu Külliyyeti'l-Adab ve'l-Ulûmu'l-İnsaniyye.
- Merrâkûşî, Abdülvâhid, (1881). *el-Mû'cib fi telhîsi ahbârî'l-Mağrib*. Leiden: Brill.
- Mesud, M. H. (2009). Endülüs İslam Hukuk Tarihi: Genel Bir Bakış (Çev. M. Tayyib Kılıç). *İSTEM*, 7 (14), 403-432.
- Munis, H. (1992). *Meâlimu tarihi'l-Mağrib ve'l-Endelüs*. Mektebetu'l-Üsra.
- Ocak, A. (2009). Selçuklu Medreselerinin Mağrib ve Endülüs Üzerindeki Etkileri. *Turkish Studies International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, 4/3, 1622-1647.
- Özdemir, M. (1995). Endülüs. *TDV İslam Ansiklopedisi*. 11, 211-225.
- Özdemir, M. (2006). Muvahhidler. *TDV İslam Ansiklopedisi*. 31, 410-412.
- Özdemir, M. (2012). İbn Rüşd'ün Yaşadığı Asırda Endülüs. *Diyanet İlmi Dergi*, 48 (3), 7-30.
- Özdemir, M. (2013). *Endülüs Müslümanları Kültür ve Medeniyet*. Ankara: TDV Yayınları.
- Palencia, A. G. (2009). İslam'da Gayr-ı Müslimlerin Endülüs İslam Kültürüne Katkıları, (Çev. M. Faruk Toprak). *İSTEM*, 7 (14), 377-382.
- Parlak, N. (2015). Endülüs'te Toplumsal Kutuplaşmanın Sebepleri ve Kültürel Sonuçları. *Milel ve Nihal*, 12 (1), 81-106.
- Puig, J. (2001). İslam Felsefesinin Hristiyan İspanya'daki Serüveni (1200'e Kadar). *İslam Felsefesinin Avrupa'ya Girişi* (Charles E. Butterworth-Blake Andree Kessel) (Çev. Ömer Mahir Alper-Ayşe Meral). İstanbul: Ayışığı Kitapları.
- Ribeira, H. (1994). *et-Terbiyetü'l-İslâmiyye fi'l-Endelüs* (Trc. Tahir Ahmed Mekki). Kahire: Dâru'l-Mearif.
- Ruano, D. S. (2006). Why Did The Scholars of Al-Andalus Distrust al-Ghazali? Ibn Rushd al-Jadd's Fatwa on Awliya Allah. *Der Islam*, 83 (1), 137-156.
- Saruhan, M. S. (2006). Zâhirliğin Öncüsü İbn Hazm'da Felsefi Meseleler. *Dinî Araştırmalar*, 9 (25), 159-179.
- Sezgin, F. (2008). *İslam'da Bilim ve Teknik*, c. I, (Çev. Abdurrahman Aliy). İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş. Yayınları.
- Street, T. (2013). *İslam Mantık Tarihi*, (Der. ve Çev. Harun Kuşlu). İstanbul: Klasik Yayınları.
- Şenel, C. (2012). Batalyevsi'de Sudur Tasavvuru. *İslami İlimler Dergisi*, 7 (13), 7-20.
- Urvoy, D. (1993). Notes et Documents Le Manuscrit ar 1483 de L'Escorial et la Polemique Contre Gazâlî dans Al-Andalus. *Arabica*, XL, 114-119.
- Watt, W. M. & Cachia, P. (2012). *Endülüs Tarihi*, (Çev. Cumhuriyet Ersin Adıgüzel & Qiyas Şükürov). İstanbul: Küre Yayınları.

- Yıldırım, O. (1998). İbn Tumart ve Muvahhid Davası'nın Oluşumu. *Bellekten*, 62 (234), 403-424.
- Yıldız, M. (2016). *Endülüs'te Felsefe, Din ve Siyaset İlişkisi*. İstanbul: Ötüken Yayınları.
- Yıldız, Ş. (2009). Endülüs Bilim Hayatında Yahudiler. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 18 (1), 509-528.
- Yılmaz, S. & Erbaş, F. (2017). Endülüs Emevî Halifesi II. Hakem'in İlmi Kişiliği ve İlim Hayatına Sağladığı Katkıları. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 17 (1), 157-185.
- Yiğit, İ. (2006). Murabıtlar. *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. 31, 152-155.

Emevî Halifelerinden Kaynaklı Ayrışmalara Karşı Ömer b. Abdülaziz'in İslam Toplumunu Yeniden İnşa Çabası*

Ali HATALMIŞ¹

Öz: Muâviye'nin (661-680) halife seçilme süreciyle birlikte İslam toplumunda bölünmeler başlamıştır. Yezîd'in (680-683) veliaht tayini ve halifeliği ile bu bölünmeler daha da derinleşmiş, Kerbelâ Faciası, Hârre Olayı ve Mekke Muhasarası; dinî-siyasî ayrılıklara referans gösterilmiştir. Halifelerin Yemenli-Mudarlî rekabetinde taraf tutmaları, yönetim zafiyeti oluşturmuştur. Mevâliye karşı takınılan tavır ve muameleler ise Müslüman çoğunluğu potansiyel muhalefet olmaya zorlamıştır. Ancak Emevî hilafet çizgisinde sıra dışı bir halifeden bahsetmek mümkündür.

Ömer b. Abdülaziz (717-720), züht ve dindarlığıyla Müslümanların sevgi ve sempatisini kazanmış, toplumda hep birleştirici kabul edilmiştir. Kısa halifeliğinde mütevazı yaşantısı, İslami kurallara bağlılığı, adil yönetimi ve devlet malına gösterdiği titizliği dikkate alınarak kendisi Raşit halifelere benzetilmiştir. Gecesini gündüzüne katarak halka hizmet etmesi, sorunları savaşmadan müzakere yoluyla halletmesi, kronikleşen toplumsal sorunların çözümünü kolaylaştırmıştır.

Anahtar Kelimeler: Ömer b. Abdülaziz, Emevî halifeleri, toplumsal ayrışma, yeniden inşa.



Umar b. Abdulaziz's Efforts to Reconstruct The Islamic Society Against the Dissidences That Originated From the Umayyad Caliphates

Abstract: Political dissidence began with the caliphate electoral process of Muaviye (661-680) in the Islamic society. With the appointment and caliph of Yezîd (680-683), these divisions became deeper and the Disaster of Karbala, Hârre Event and Mecca Siege are referred to as having triggered

* Bu makale, ÇÜ BAP tarafından 2017-8442 numaralı proje kapsamında desteklenmiştir. 17-19 Mayıs 2017 tarihleri arasında Sevilla/İspanya'da düzenlenen 3. Uluslararası Dini Araştırmalar ve Küresel Barış Sempozyumuna sunulan "Medeniyet İnşası ve Birlikte Yaşama Kültüründe Ömer b. Abdülaziz Örneği" başlıklı tebliğin genişletilmiş ve düzenlenmiş halidir.

¹ Yrd. Doç. Dr., Adana, Çukurova Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, alihatalmis@hotmail.com.

religious-political divisions. The caliphates' bias in the rivalry between the Yamani and the Mudar caused a deficiency in the administration. The attitude and treatment taken against the Mevlâya (Mawali), on the other hand, forced the majority of Muslims to become potential opposition. However, it is possible to talk about an extraordinary caliphate in the Umayyad caliphate.

Umar b. Abdülaziz (717-720) gained the love and sympathy of the Muslims with his religiosity and was admitted as a unifying figure in the society. Considering his humble experience in his brief calm, his commitment to Islamic rule, his fair administration and his meticulousness to the state's property, he was resembled to Rasheed caliphs. The fact that he served the public day and night and settled the problems through negotiations without fighting facilitated the solution of the chronic social problems.

Keywords: Umar b. Abdulaziz, Umayyad caliphs, social dissidence, reconstruction.

Giriş

Henüz kuruluş aşamasında siyasi kurnazlık ve manevralarla halifelik makamını ele geçiren Emevîler, bir meşruiyet krizi yaşamıştır. Çoğu Emevî halifesi tutum ve icraatlarıyla Raşit halifelerin yolundan uzaklaşmıştır. Keyfilik, adaletsizlik ve belki de deneyimsizlikleri toplumsal bütünlüğe zarar vermiştir. Nitekim İslam tarihi alanında yapılan çalışmalarda Emevîler, genelde olumsuzlukları ile gündeme getirilmektedir. Oysaki onların egemen oldukları dönemde çok büyük fetihler gerçekleştirilmiş, Kur'ân ve din bilimleri tedvin edilmiş, büyük İslam şehirleri inşa edilmiş, imar ve inşa faaliyetleri hız kazanmıştır. Bunların yanı sıra Pirenelerden Afrika Sahra'sına, Atlas Okyanusu'ndan Çin ve Hint hududuna, Orta Asya stepleri, Kafkasya ve Toroslardan Hint Okyanusu'na kadar, çok geniş topraklarda İslam devleti egemenliğı söz konusudur. Müslümanlar, daha önce hiç görmedikleri, hatta hayalini bile kurmadıkları geniş ve mamur memleketlere, muazzam imkânlarla kavuşmuştur.

İdeolojik tarih okumalarının gölgesi altında Emevîleri anlamamanın, hele yöneticilerini tanıma ve tanıtanın zorluğu izahtan vârestedir. Mesela, kuruluşundan yıkılışına kadar Emevîlerin, Müslümanları tek çatı altında tutabilmesi siyasal bir başarıdır. Güç kaybettikleri zamanlarda; Abdullah b. Zübeyir (73/692) ve Muhtar es-Sekâfi'nin (67/687) kısa ömürlü devletleri kurulmuş olsa da bunlar lokal nitelikte kalmıştır. Burada Hâricîlerin farklı yerlerde tesis etmeye çalıştıkları irili ufaklı ve marjinal yönetimlerine de devlet niteliğı veremeyiz. Zaten İslam tarihinde Emevîler sonrasında, Müslümanların bütünü bir arada tutabilen bir devletten bahsetmek imkânsızdır.

O halde Emevîler neden çok eleştirilmektedir? Bu eleştirilerin dinî-siyasî ve ideolojik yönler başta olmak üzere haklı nedenleri de bulunmaktadır. İdeolojik duruş sahiplerinin, tarihi olayları kolaylıkla çarpıtma ihtimali göz önüne alınmalıdır. Makalemizin başlığında "ayrışma" ve "yeniden inşa" gibi çok mühim iki anahtar kelime bulunmaktadır. Makalemizde Emevîler döneminde İslam

toplumunun çözülmesi ve ayrıştırılmasında, halifelerden kaynaklı sorunlara karşın, Ömer b. Abdülaziz'in birleştirici rolü tartışılmaktadır. Keza Ömer b. Abdülaziz'in özel hayatı ve yönetim anlayışının çok farklı olduğu tezi savunulmaktadır. Makalede Onun dindar kişiliğine ve sorunları çözmede attığı radikal adımlara dikkat çekilmektedir. Ömer b. Abdülaziz, Şii, Sünnî ve Haricî mezheplerince icraatları benimsenen ve üzerinde bir şekilde ittifak edilen yegâne halife olma özelliğine sahiptir. Zira dönemin siyasal ve dini bölünmeler şartlarında bakıldığında Haricîler, Raşit halifelerden son ikisini, Şiiler ise ilk üçünü kabule yanaşmamakta ve meşruiyetini tartışmaktadır (Eş'ârî, 2005: 130).

Ömer b. Abdülaziz'in gerçekleştirdiği bazı icraatlarını, günümüzün popüler kavramları ile açıklamanın sakıncaları bulunmaktadır. Öte yandan bazı icraatları, günümüzün sosyal devlet anlayışına uygunluk arz etmektedir. Kısa halifeliğinde, zenginlerin zekât verecekleri fakir bulmakta zorlanması, toplumsal refahın yükselmesi (Sallâbî, 2008: II, 147); Hıristiyan ağırlıklı Benî Tağlib kabilesine zekât payı verilmesi (İbn Zencûye, 1985:1196), sosyal devlet ilkesinin benimsenmesi olarak kabul edilebilir. Yine onun hayatı biraz da menkıbevî tarzda anlatılmaktadır. Halk arasında en bilinen halifelerden biri olması, bu menkıbeler sayesinde.

Nesep noktasından başlayarak ve bireysel duruşuyla Hz. Ömer'e çok benzetilen ve kendisine "II. Ömer" de denilen Ömer b. Abdülaziz, mütevazı yaşamı, dindar kişiliği ve devlet yönetiminde uygulamaya koyduğu politikalarıyla toplumsal çözülme ve ayrışmaların önleyicisi olma noktasında bir makyas kabul edilmiştir. İşte bu hususlardan ötürü Ömer b. Abdülaziz, toplumu birleştirici rolü ve uygulamalarıyla farklı bir yere oturtulmuştur.

1. Emevîler Döneminde Halifelerden Kaynaklı Toplumsal Sorunlar

Bütün devlet ve medeniyetler gibi Emevîler de çeşitli sorunlarla mücadele etmek zorunda kalmıştır. Bunda fetihlerle birlikte hızlı büyümenin meydana getirdiği problemler, yeterli bilgi, birikim ve deneyim sahibi olmaktan kaynaklı idari hatalar, yanlış kararlardan kaynaklı toplumsal bölünmeler başat rol oynamıştır. Elbette bu hataların tek sorumlusu, halifeler olamazdı. Çünkü Müslümanlar, kısa sayılacak bir zaman diliminde koskoca bir imparatorluğa sahip olmanın acemiliğini/deneyimini yaşamıştır.

Emevîler geçmişlerinden itibaren güçlü aile bağlarına sahip olmuşlardır. Yaptıkları birçok siyasî evliliklerle hanedanlarını tahkim etmişlerdir. Hanedan konseyi denilebilecek bir üst yapı kurmuşlar ve bu sayede Süfyanî kolundan Mervanî koluna geçişlerinde fazla zorlanmamışlardır. Bütün bunlara birçok haklı eleştiri yönetilmiş olsa da, onların yaşadıkları çağa uygun siyasî adımlar attıkları da söylenebilir. Mervân b. Hakem'in halifeliğe getirilmesi ve veliahtlık kurumunun benimsenmesi buna örnek verilebilir. Abdülmelik b. Mervân'ın Abdullah b. Zübeyir ve Muhtâr es-Sekaffî'nin birbirlerini yıpratmalarını beklemesi ve zamanı geldiğinde onları ortadan kaldırmaya muvaffak olması, çok dâhiyane plan ve

siyasetin bir ürünü olsa gerektir. Diğer yandan Emevî halifelerinin birtakım icraatları ve kişisel/insanî hasletlerinden kaynaklı sorunlar, İslam toplumunun birlik ve beraberliğine zarar vermekte ve onlar hakkında verilen pek çok malumat, aleyhlerinde kullanılmaktadır.

1.1. Halifelerin Kişisel Özelliklerinin Toplumda Eleştirilmesi

Emevî halifelerinin kişisel özellikleri üzerinden siyasi gündem oluşturulmuştur. Onların sıradan insanî durumları, siyasi amaçlı kişiler tarafından kullanılmıştır. Emevî yönetimine tepki gösterip; aktif veya pasif muhalefet sergileyenler yanında, siyasete mesafeli yaklaşanlar da az değildi. Sahabe ve onların yolunu izleyen dindar kesimlerin çoğu bu haldeydi. Çünkü onlara göre, yaşanan gelişmeler bir fitne olup bundan uzaklaşmak gerekiyordu (İbnü'l-Vezîr, 1994: II, 328; İbn Hacer, 1960: VII, 325). Hatta halifelerin sıradan kişisel özellikleri arasında sayılabilecek yeme içme tarzları bile, biraz abartılı anlatıldığında, politik mülahazalara malzeme olabilmekteydi. Muhalif kişiler bunları anlatarak, toplumda antipati oluşturabilmekteydi. Mesela, Muâviye b. Ebû Süfyân'ın (661-680) yeme içmeye düşkünlüğü ancak bu kadar abartılabilirdi: “Muâviye öyle iştahlıydı ki, günde dört öğün, bazen günde yedi öğün yemek yediğı olurdu. İşkembe çorbasına bayılırdı, sofradayken eğer işkembe çorbası içiyorsa, başkasının çorbasından almasına tahammül göstermezdi” (İbn Kesîr, 1997-1999: VIII, 205; Altınay, 2006: 284). Kaynaklarda Muâviye'nin oburluğuna dair çok sayıda rivayet bulunmaktadır (İbn Kuteybe, 1986: III, 242, 251; Fesevî, II, 73, 188). Öyle ki onun oburluğı hadis külliyyatına kadar girmişti: “Muâviye yemekle meşgul olduğı sırada, Hz. Peygamber (s) onu çağırması, gelmesi gecikince de; ‘Allah onun karnını doyurmasın’ diye buyurmuştur (Müslim, 1991: IV, 2010)”. Elbette birçok kaynakta Muâviye hakkında sadece olumsuz rivayetler bulunmazdı. Aksine onu övücü rivayetler yer alırdı. Onun vahiy katibi olduğı (Taberânî, 1995: V, 108) ve bir siyaset dehâsı olduğı vurgulanırdı (Taberî, ts.: V, 164; İbnü'l-Esîr, 1987-2003: III, 275).

Muâviye, İslam tarihinde ilk defa “Halifetullâh/Allah'ın halifesi” unvanını kullanmak suretiyle de Raşit halifelerin yolundan uzaklaştığı ve melikliğe özendiğı (Mes'ûdî, 1988: III, 52; Me'âfirî, 1987: 117; İbn Kesîr, 1997-1999: X, 493, XI, 657) ve kendisine saray yaptırarak saltanat sürdüğü (Kütübî, 1973: II, 69) eleştirilerine muhatap olmuştur. Emevî halifelerinin ve valilerinin ikamet ettikleri binaların (dâru'l-imâre) görkem ve şatafatı, toplumu rahatsız etmiş olabilirdi. Fakat buralara yönelik asıl eleştirisi; içlerinde tertip edilen sazlı sözlü, içkili eğlencelerdi. İşret meclislerinin kurulması olarak da ifade edilen ve tepkilere neden olan bu durum Yezîd b. Muâviye ile birlikte başlamıştı (Zehebî, 1986-2000: V, 30).

Muhalefetin, Muâviye'ye karşı tavrı, sert ve acımasız olmaktadır. Ona ithafen yazılan bir mektupta; “Fâcir oğlu fâcir”, destekçisi gördükleri Amr b. el-'As'a; “Kâfir oğlu kâfir”, denilmekteydi (Taberî, ts.: V, 102; Zehebî, 1986: III, 550). İlerleyen devirlerde muhaliflerin kullandıkları dil ve üslup ağırlaşacaktı. Mesela

Şiiler, Muâviye'ye lanet etmeyi âdet edineceklerdi (Taberî, ts.:VII, 275; Ebü'l-Fidâ, 1907: II, 104; Zehebî, 1986: V, 6, XXVI, 8; Safedî, 2000: XVI, 35, XXII, 110).

Emevî halifeleri içinde en olumsuz imaja sahip -hiç şüphesiz- Muâviye'nin oğlu Yezîd (680-683) idi. Kendisi veliht tayin edilışinden halife oluşuna kadar meşruiyet problemi yaşadı. Hatta onun ismi tek başına, zulüm ve haksızlıkla özdeşleştirildi. Öyle ki Mes'ûdî, onu “devrin Firavun'u” olarak nitelendirdi. Ona göre zulüm yapmada Yezîd, Firavun'dan daha ileri gitmişti. Çünkü Firavun; halkı ve devleti hakkında daha insafli ve adildi (Mes'ûdî, 1988: III, 78). Kaynaklarda Yezîd'in; “şaraba düşkün olduğu, tambur çaldığı, huzurunda cariyelerin şarkı söylediği, maymun ve köpeklerle meşgul olduğu, geceleyin uygunsuz kimselerle sohbet ettiği ...” uzun uzun anlatıldı (Halife, 1985: 252; İbn Kuteybe, 1986: III, 300; Taberî, ts.: V, 480-481; İbnü'l-Esîr, 1987-2003: III, 476; İbn Kesîr, 1997-1999: IX, 245). Nitekim Yezîd, huzurunda mucûn şiiri okunan ilk halife kabul edildi (Safedî, 1998: III, 648; Sallâbî, 2008: II, 491). Yezîd'in ailesi de, suçlamalara maruz kaldı. Mesela, şair Ferez dak fırsat buldukça, Yezîd ve ailesine hakaret içerikli şiirler söyledirdi. Bir defasında şair, annesi Meysûn'a hakaret etmişti (Hamevî, 1977: V, 243).

İslam tarihi kaynaklarında birçok Emevî halifesinin İslami yasakları çiğnediği anlatılmaktadır. Tenûhî'ye göre: “Yezîd her gün içki içerdi. Velîd b. Abdülmelik bir gün arayla; Hişâm, Cuma günü namazdan sonra, Abdülmelik b. Mervân ise ayda bir içerdi...” (Tenûhî, 1987: II, 250). Ömer b. Abdülaziz'den önceki bazı halifeler, içkiye mesafeli olsa da onların da özel hayatına dair, başka eleştiriler yapılır ve onlardan Hulefây-ı Râşidîn gibi olmaları beklenirdi (İbn Asâkir, 1995: I, 32; Zehebî, 1982-1988: V, 114).

Yezîd'in ölümünden sonra, yerine geçen oğlu Muâviye (ö. 683), bizzat Emevî halifelerinin meşruiyetini sorgulamıştı (Taberî, ts.: V, 530). Muâviye'nin çok kısa süren halifeliliğinden sonra, Mervân b. Hakem (684-685) ayak oyunları ve kurnazlıkla halife olmuştu. Kaynaklarda Mervân'ın, İslami emirleri uygulamada titiz davrandığı ancak sertliği nedeniyle toplumun kendisinden çekindiği anlatılmaktadır (İbn Kesîr, 1998: XI, 670-673).

Halife olmadan önce zahidâne tavırları ve ilmi düşkünlüğü ile tanınan Abdülmelik b. Mervân'ın (685-705) halife olur olmaz tavır değişikliğine gitmesi de eleştirilmiştir (Zehebî, 1982-1988: IV, 247-248; İbn Kesîr, 1997-1999: XII, 660). O, bu değişikliğe tepki gösterenlere, “Ey halkım! Benim hakkımda insafli olunuz! Bizden Ebû Bekir ve Ömer gibi hayat sürmemizi istiyorsunuz. Biz onlar gibi değiliz, ama siz de onların yönettiği halk gibi değilsiniz.” demiştir (İbn Kuteybe, 1986: I, 62).

Velîd b. Abdülmelik (705-715) at yarışlarına düşkünlüğü, çalımli ve sert mizacı, gösterişli elbiseler giymesi eleştirilmiştir (Zehebî, 1986-2000: VI, 143, 498; Altınay, 2006: 266). Kendisinin Haccâc gibi sert ve acımasız valileri göreve getirmesi de bir başka eleştiri konusuydu. Nitekim Ömer b. Abdülaziz, ondan

halka zulmeden valilerin görevden almasını talep etmiştir (İbnü'l-Esîr, 1987-2003: IV, 283). Velîd'in fasih Arapçayı konuşmakta zorlandığı ve hatta ayetleri yanlış telaffuz ettiği rivayet edilmiştir. Ömer b. Abdülaziz bir defasında hutbede ayeti yanlış okuması üzerine Velîd'i uyarmıştır (İbnü'l-Esîr, 1987-2003: IV, 293). Bu rivayet, onun yaşadığı toplumun cesaretlenmesi ve yeri geldiğine sesini yükseltmesini göstermesi bakımından önemlidir.

Ömer b. Abdülaziz'den önceki Emevî halifesi Süleyman b. Abdülmelik'in (715-717), lüks içinde yaşadığı, çok pahalı elbiseler giydiği, çok obur olduğu ve kendisine köşk ve saraylar inşa ettirdiği anlatılmaktadır (İbn Kuteybe, 1986: III, 250; Ebû'l-Fidâ, 1987: I, 200; Altınay: 2006: 284-285). Süleyman'ın "yerine Ömer b. Abdülaziz'i halife tayin etmesi, takdir edilen en önemli icraatıdır." denilerek onun devri adeta özetlenmektedir (Halife, 1985: 317).

1.2. Halifelerin Bazı İcraatlarına Gösterilen Toplumsal Muhalefet

İslam tarihi kaynaklarında ilk halife Muâviye'nin hilafeti elde ediş tarzi ve yöntemi eleştirilmiştir. Muâviye'nin meşru halife Hz. Ali'ye karşı takındığı tavir ve izlediğı politikalar, İslam toplumunda derin ayrılıkların başlangıcı sayılmıştır. Nitekim bu dönemdeki uygulamalar, ileriki zamanlarda dinî-siyasî fırkaların oluşumuna hep kaynaklık etmiştir. Sıffin Savaşı, Hakem Olayı, Hz. Hasan'ın siyasetten uzaklaş(tırıl)ması gibi olaylar, Muâviye'yi halifeliliğe taşımışsa da toplumu ayrıştırmıştır. Meşru halife Hz. Ali'yi destekleyenler (Ali Şiâsi), vali Muâviye'yi destekleyenler (Şamlılar) ve her ikisine de karşı çıkanlar (Hariciler) şeklinde İslam toplumu üçe bölünmüştür (Sallâbî, 2008: I, 127-129).

Tarih boyunca Hariciler, şiddet yöntemiyle idareyi/halifeliliğı ele geçirmek istemişlerdir. Suçladıkları Hz. Ali, Muâviye ve Amr b. el-'As'a suikast düzenleyip Hz. Ali'yi şehit etmişlerdir (İbn Haldûn, 2000: III, 78). Müslümanlar arası işlenen siyasi cinayetlerin ilki böylece gerçekleşmiş oldu. Bu fırka, Emevî iktidarı ve geniş halk kitleleri için tehdit olarak görüldü. Ancak Hâriciler, Emevî hilafetine şiddetle karşı olmalarına rağmen, Ömer b. Abdülaziz ile anlaşabildi (Sallâbî, 2008: II, 576-577).

Yezîd b. Muâviye (680-683) döneminde meydana gelen Kerbelâ Fâciası, Hârre Olayı ve Kâbe'nin mancınıkla taşlanması gibi olaylar, Müslüman vicdanını tarih boyunca incitmiş ve derin ayrılıkları körüklemiştir. Kerbelâ'da yaşanan faciada, Hz. Hüseyin ve yakınları acımasızca şehit edilmiştir. Böylece bu olaylardan beslenen yeni bir dinî-siyasî fırka (Şililik) teşekkül etmeye başlamıştır. Neticede Tevvâbûn hareketi ve Muhtâr es-Sekaffî ayaklanması ile siyasallaşmış ve devletleşmiştir. Mukaddes beldelerde işlenen cürümler, Abdullah b. Zübeyir'in isyanı ve devletini doğurmuştur (Mes'ûdî, 1988: III, 92-93; Safedî, 2000: XII, 263; İbn Kesîr, 1997-1999: XVIII, 370, IX, 234). Böylece Kûfe merkezli Muhtâr b. Ebî Ubeyd es-Sekaffî hilafeti (685-687), Mekke merkezli Abdullah b. Zübeyir hilafeti (683-692) ve Şam merkezli Abdülmelik b. Mervân hilafeti (685-705) olmak üzere İslam ülkesi üçe bölünmüştür.

Mervân b. Hakem, Emevî iktidarını yeniden tesis etmişse de Araplar arasında öteden beri var olan Yemenli-Mudarlı mücadelesini alevlendirmiştir (Sallâbî, 2008: I, 580). Emevî Devleti, kuruluşundan itibaren Yemenli-Mudarlı mücadelesinin sarsıcı sonuçlarıyla karşılaşmıştır (İbn Kesîr, 1997-1999: XVIII, 647; İbn Haldûn, 2000: IV, 153-155, 192; İbnü'l-İmâd, 1988: II, 339, 343). Emevî iktidarına son veren en büyük potansiyel muhalefet grubu, mevâlî adıyla anılmıştır. Mevâlî kavramı Emevîlerle birlikte, Arap olmayan tüm Müslümanlar için kullanılabilir olmuştur. Emevîlerin mevâlîye karşı tutum ve yaklaşımı genelde sorunlu bulunmuştur. Gayrimüslimlerden alınan verginin/cizyenin onlardan da alınması ve devlet eliyle uğradıkları haksızlıklar nedeniyle, devlete aidiyetleri zarar görmüştür. Emevî iktidarına karşı harekete geçen neredeyse her muhalif hareket, Emevî yönetimince ötelenen mevâlinin desteğini almak istemiştir. Zaten mevâlinin desteğini arkasına alan Abbasî ihtilalcileri, amaçlarına ulaşmış ve Emevî (Şam) Devleti'ne son vermiştir (İbnü'l-Esîr, 1987-2003: IV, 337; İbn Kesîr, 1997-1999: XII, 583; İbn Haldûn, 2000: III, 125).

Günümüzde bazı tarihçiler, halifelerinden kaynaklı olumsuzlukları öne sürerek, Emevî devletinin İslami kimliğini sorgulamıştır. Bu sorgulamayı yapanlara göre Emevî Devleti, sadece Arap devleti olarak nitelenebilirdi (Ağırakça, 1995: 88-89). Nitekim şiirleri Allah'a isyanla dolu ve ağzı sürekli içki kokan Ahtal gibi şairler, Abdülmelik gibi muktedir ve büyük halifeler (!) tarafından el üstünde tutulmuştu (İbn Asâkir, 1995: XLVIII, 108, 111-112, 116). Hâlbuki İslamiyet'e göre devlet/kamu malını peşkeş büyük zulümdür. Nitekim bir ayette; “Birbirinizin mallarını aranızda haksız yere yemeyin! Ve kendiniz bilip dururken, insanların mallarını, günah işleyerek, haram yollardan idarecilere vermeyin!” (Bakara, 2/188) buyrulmuştur. Müslim'de geçen bir hadiste ise; “Kim haksız yere bir karış toprağa el koyarsa, Kıyamet günü (o) yer, yedi kat yerin dibinden o kişinin boynuna dolanır.” buyrulmuştur (Müslim, 1991: Müsâkât 138-139)

Bahsedilen referanslar haricinde hadis kaynaklarında yer alan birçok rivayette de, Emevîlerin imâ ettiği yorumlarına rastlamak mümkündür. Mesela “Dini emirleri ihlal edecek, zulüm ve haksızlığa sapacak halifeler gelecek” tarzındaki rivayetlerin şerhinde, bazı Emevî halifelerinin adı zikredilmektedir. Rivayetlerde, Râşit halifelerle Emevîler özenle ayrı tutulmaktadır. Hepsinden ilginç bir başka rivayette ise açık bir tarih verilerek: “Hicretin altmışıncı yılından sonra; namazı zayıf eden, şehvetlerine uyan ve azgınlıklarının karşılığını bulan bazı halifeler gelecektir...” denilmektedir (Ahmed b. Hanbel, 1995-2001: XVII, 440; Taberânî, 1995: IX, 131; İbn Hibbân, 1993: III, 32; Hâkim, 2002: II, 406, IV, 590; Beyhakî, b/2003: IV, 196). “Hicretin 60. yılından sonra” ifadesiyle, Yezîd b. Muâviye'nin (680-683) kastedildiği çok açıktır. Yine Yezîd adına biat alınması kastedilerek; “Zorla biat almak zorbalıktır, dini satın alma girişimidir ve bu durum kıyamet alâmetidir” denilmektedir (Beyhakî, a/2003: VIII, 275).

Sonuç olarak, birçok Emevî halifesinin kişisel özellikleri ve icraatlarıyla Râşit halifelerin yolundan giderek uzaklaştığı, keyfilikte sınır tanımadığı, bu

meyanda hukuku çiğnediği ve haddi aşarak toplumu böldüğü konu edilmiştir. Böylece Araplar arasında Yemenli-Mudarlı ekişmesi krklenmiş ve yönetim zafiyeti oluşmuştur. Ehl-i Beyt'e yapılan saygısızlık toplumu kutuplaştırmıştır. Halifelerin işledikleri zulüm ve haksızlıklar din-siyasî ayrılıkları derinleştirmiştir.

2. Ömer b. Abdülaziz'in Toplumunu Birleştirici Rolü

Ömer b. Abdülaziz kişisel özellikleri ve icraatları ile ayrışmakta olan İslam toplumunu toparlamıştır. Dindar kişiliğinin icraatları ile bütünleşmesi sayesinde devlet ile millet kaynaşması olmuş ve toplum yeniden inşa sürecine girmiştir.

Ömer b. Abdülaziz, bir yönüyle de hakkında neredeyse tüm İslam mezheplerinin üzerinde ittifak ettiği halife olma özelliğine sahiptir. Medeniyet bağlamında erken sayılabilecek bir ağda, Müslümanların ayrışması sorununa doğru çözümler, mer'in kişisel özellikleri ve özellikle icraatlarında aranmaktadır.

2.1. Ömer b. Abdülaziz'in Müslümanları Birleştirici Bir Karakterde Yetişmesi

Ömer b. Abdülaziz, muhtemelen 62/681 yılında Hulvn'da (Mısır) doğmuştur. Baba tarafından Mervân b. Hakem'e, anne tarafından Hz. Ömer'e dayanmıştır. Babası Abdülaziz, uzun yıllar Mısır valiliğinde bulunmuştur. Amcası Abdümelik ve amcaoğulları Velîd ve Süleyman halifelik yapmıştır. Ancak mer anne tarafına nispet edilerek övülmüştür (İbn Kuteybe, ts.: 188, 362; Fesevî, 1990: I, 619; Taberî, ts.: VI, 566). Onun Hz. Ömer'le akrabalık bağı menkıbevî tarzda anlatılmaktadır: "Hz. Ömer'in gecenin bir yarısında Medine sokaklarını teftiş için dolaştığı sırada, bir evden yükselen sesler dikkatini çekmiştir. Bir kadın kızına, 'süte su koy' demiş, kızı da 'Emru'l-M'minin nereden bilecek?' demesi üzerine de; 'mer görmüyorsa Allah görüyor.' demiştir. Hz. Ömer bu hadise üzerine o kızı araştırıp oğlu sim'a nikhlamış ve bu evlilikten mer b. Abdülaziz'in annesi Leyl (mm sim) dünyaya gelmiştir (İbn Fazlillah, 2010: XXIV, 325; İbn Asâkir, 1995: LXX, 253).

Ömer b. Abdülaziz, küçük yaştan itibaren madd ve manev açıdan iyi bir eğitim almıştır. Onun hayatında Medine'nin ayrı bir yeri olmuştur. Oradan kazandıkları, onu halk ve hak nazarında muteber kılmıştır da denilebilir. O, sahabe nesline, büyük fakih ve âlimlere daima yakın durmuş ve onlardan yararlanmıştır (Fesevî, 1990: I, 568, 607; Taberî, ts.: VI, 435; Safedî, 2000: XVI, 155; İbn Kesîr, 1997-1999: IX, 259, XII, 677, 686-687). Salih b. Keysn ve Medine fakihlerinin ona büyük katkısı olmuştur (İbn Asâkir, 1995: XLV, 135; İbn Kesîr, 1997-1999: XII, 678). Mesela İmam Mâlik onun hakkında, "Arkasında namaz kıldığım bütün yöneticiler arasında, namazı Hz. Peygamber'in (s) namazına tam olarak benzeyen tek kişi varsa, o da şu genç adamdır." demiştir (Hatîb el-Bağdâdî, 2001: XIV, 140; Zehebî, 1982-1988: X, 666). Ayrıca o, çok küçük yaşta Kur'an'ı ezberlemiştir (İbn Kesîr, 1997-1999: XII, 678).

Zamanın kudretli halifesi Abdülmelik b. Mervân'ın (685-705) kızı Fâtıma ile evliliği onun yöneticilik yolunda önünü açmış ve tanınmasını sağlamıştır. Velid I (705-715) halife olduğunda, Ömer'i Medine valiliğine getirmiştir (86/705). Bu valilik Mekke, Medine ve Taif'in dâhil olduğu Hicaz bölgesini kapsamaktaydı (Fesevî, 1990: I, 594). Onun Medine'ye atanması ulema ve halk arasında memnuniyetle karşılanmıştır (Ebü'l-Fidâ, 1907: I, 187; İbn Kesîr, 1997-1999: XI, 180).

2.2. Ömer b. Abdülaziz'in İcraatlarıyla Kronikleşen Birçok Sorunu Çözmesi

Ömer b. Abdülaziz'i meşhur eden asıl husus, halifeliğinde sergilediği tutum ve davranışlarıdır. Yoksa o, mütevazı dindar kişiliğiyle ancak, İslam tarihinin belki en iyi zahitleri arasında anılabilirdi. Onun ilk yönetim tecrübesi Medine valiliği ile başlamıştır. İslam'ın kutsal beldelerini adalet, şefkat ve merhametle yöneterek Müslümanların ilgi odağı olmuştur. Valilik deneyimiyle arkasındaki toplumsal desteği ve etkinliğini artırmış olmalıdır. Halifelik dönemindeki tutum ve icraatlarıyla devlet millet bütünlüğünü pekiştirmiştir.

2.2.1. Tanınırlık ve Sempatik Yılları: Valilik Dönemi (705-712)

Emevîler döneminde çok geniş sınırlara ulaşan ülke Irak, Suriye, Mısır ve Hicaz adıyla dört idari bölgeye ayrılmıştır. Suriye'de (Şam'da) ve Hicaz'da Emevî hanedanı veya onlara yakın isimler valiliğe getirilmiştir. Emevîler tarafından, Hicaz'ın manevi üstünlüğü kabul edilerek sembolik değeri yüksek "Hac Emîrliği" vazifesi önemsenmiştir. Mekke'yi ve mukaddes yerleri kapsayan Hicaz valiliğinin merkezi Medine'yd.

Ömer b. Abdülaziz, yedi yıl kadar Medine valiliği yapmıştır. Bu valiliği esnasında "Hac Emîrliği" görevini yerine getirdi. Sadece 91/709 yılında bu görevi Halife Velîd yaptı (Fesevî, 1990: I, 38; Halife, 1985: 301; Taberî, ts.: VI, 466; İbnü'l-Esîr, 1987-2003: IV, 245). Hac Emîrliği görevinin, onun tanınırlığını ve itibarını artırdığı söylenebilir. Ayrıca dindarlığı ve takvasıyla öne çıkan birinin böyle bir görevi yerine getirmesi, Müslümanları ziyadesiyle memnun etmesi muhtemeldir.

Ömer b. Abdülaziz, valilik yaptığı dönemde, -Velîd'in talimatı ile- Mescid-i Nebî'yi yeniden inşa etmiş, kendi kesesinden mescidin yakınına bir çeşme yaptırmıştır (Taberî, ts.: IV, 435-437; İbnü'l-Esîr, 1987-2003: IV, 246-247). Mescid-i Nebî'nin yenilenmesi ve genişletilmesi işinin Müslümanların razı olduğu biri tarafından yapılması muhtemel bir muhalefet oluşumuna imkân tanımamıştır. Aksi durumda Hz. Peygamber ve eşlerinin hatirasının bulunduğu odaların yıkımında sorun yaşanabilirdi.

Ömer b. Abdülaziz'in, kendisinden önceki valilerden farklı bir idare sergileyeceği baştan belliydi. Halife Velîd bu görevi ona verdiğinde Ömer; "Benden önceki valilerin işledikleri zorbalık, düşmanlık ve zalimane uygulamaların hiç birini benden asla bekleme" demiştir. Velîd de, "Hak ne ise onu

yap, haksız yere bana bir dirhem bile yollama” cevabını vermiştir (Fesevî, 1990: I, 594).

Ömer b. Abdülaziz, Medine’nin ileri gelen fakih ve bilginlerinden 10 kişiyi yanına danışman almıştır. Ömer’in bu fakihlere verdiği ilk talimat: “Sizleri Allah’tan ecir kazanabileceğiniz ve Hak yolunda bana yardımcı olabileceğiniz bir iş için çağırmış bulunuyorum. Ben burada hazır bulunan sizlerin görüşünü almadan bir işi kesip atmak istemiyorum. Birisinin haksızlık yaptığını haber alır da, bunu gelip bana bildirmezseniz vebali sizin boynunuza olsun.” şeklinde olmuştur. İbnü’l-Esîr bu rivayeti naklettikten sonra: “Bu fakihler yanından ayrıldıklarında bu sözlerinden dolayı onu hayırla yâd etmeğe başladılar.” demektedir (İbnü’l-Esîr, 1987-2003: IV, 329). Sadece bu rivayet bile, birlikte yönetim anlayışını yansıtması açısından önemlidir.

O, valiliği sırasında Ehl-i Beyt mensuplarına azami saygı ve hürmet göstermiştir. Emevîlerin Hz. Ali ve ailesine karşı olumsuz tavrı bilinmesine rağmen o; “Ali’yi ancak hayırla yâd ederim.” demiştir (Fesevî, 1990: I, 568, 576). Onun bu tavrı, Medine başta olmak üzere tüm memlekette, Ehl-i Beyti sevenleri elbette memnun edecektir.

Ömer b. Abdülaziz’in valilik yaptığını Hicaz bölgesi, adalet ve huzurun tesis edildiği yer olarak anılmıştır. Aynı dönemde Halife Velîd’in atadığı diğer valilerin işlediği zulümlerden kaçabilenlerin (mültecilerin) sığınadığı olmuştur. Haccâc’ın zulmünden kaçan pek çok kişi Medine’ye gelerek onun idaresinde yaşamaya başlamıştır. Tabînin büyüklerinden Said b. Cübeyr (94/713) ve büyük müfessirlerden Mücâhid (103/721), Hicaz’a gelip sığınmıştır. Bu gelişmeler zalim yöneticileri rahatsız etmiştir. Mesela Haccâc, “devlet otoritesi sarsılıyor” iddiasıyla, halife Velîd’e şikâyette bulunması üzerine, Ömer b. Abdülaziz Hicaz valiliğinden azledilmiştir (93/712) (Fesevî, 1990: I, 575; Taberî, ts.: VI, 481; İbn Kesîr, 1997-1999: XII, 445; Ağırakça, 1995: 71). Ömer’in yerine otoriterliği ile tanınan Halid b. Abdullah el-Kasrî (126/743) getirilmiştir. Halid vali olur olmaz Irak’tan gelen sığınmacıları (suçluları!) tevkif ederek işe başlamıştır (Halife, 1985: 406; Taberî, ts.: VI, 467; İbnü’l-Esîr, 1987-2003: IV, 262).

Ömer b. Abdülaziz yaşadığı sürece Emevî yöneticilerinin işledikleri zulüm ve haksızlıklara tepki göstermiş, çok yakınları da olsa zalim yöneticilerin isimlerini de anarak, onlara muhalefet etmekten geri durmamıştır. Nitekim İbnü’l-Esîr naklettiği bir rivayette Ömer b. Abdülaziz, “Irak’ta Haccâc, şam’da Velîd, Mısır’da Kurrâ, Medine’de Osman ve Mekke’de Hâlid olduğuça, Allahım! dünya zulüm ve haksızlıkla dolup taştı; artık sen bu insanlara rahat yüzü göster.” diyerek memleketin kötü yönetildiği eleştirisini yapabilmıştir (İbnü’l-Esîr, 1987-2003: IV, 283). Gerçekten de Haccâc b. Yusuf (ö.95/715) ve Kurrâ b. şerik el-Abbasî (ö.95/714) aynı ay içerisinde vefat etmiştir (95/714). Yine onların peşinden Velîd b. Abdülmelik ölmüş (95/715), Osman b. Hayyân (ö.105/724) ve Hâlid b. Abdullah el-Kasrî (ö.126/743) azledilmiştir (96/715) (Fesevî, 1990: I, 575; İbnü’l-Esîr, 1987-2003: IV, 283).” Ömer b. Abdülaziz’in zulme karşı haykırışını anlatan önemli bir cümlesi

de: “Eğer her millet kendilerinin en habîs kişisini getirirse, biz de onlara karşı Haccâc’ı ortaya koysak, onları muhakkak geride bırakırız.” (İbnü’l-Esîr, 1987-2003: IV, 283) olmuştur. Ömer, Haccâc’ın ölüm haberini işittiğinde: “Haccâc’a iki konuda haset ettim. Haset ettiğim iki şey Kur’ân’a olan sevgisi ve cömertliğidir.” (İbnü’l-Adîm, 1988: V, 2090) demesi, sevmediği bir kişi de olsa onun ne denli ince ve hassas bir ruha sahip olduğunu göstermiştir.

Ömer’in halife olmadan önce çok güzel giyindiği, ailevi serveti sayesinde rahat bir yaşam sürdüğü anlatılmıştır (İbn Kesîr, 1997-1999: XII, 712; İbnü’l-İmâd, 1988: II, 7). Halifelik görevine getirilmesinden sonra, üzerinde taşıdığı sorumluluk bilinciyle sade giyinmeye özen göstermiş, züht ve dindarlığıyla ümmetin gönlünde beşinci Raşit halife ve II. Ömer olabilmıştır (Zehebî, 1374: I, 119, 1982-1988: V, 131). Ömer’in valilik deneyimi halifeliğe gelişinde ve sonrasında önemli olmuştur.

2.2.2. İcraat Yılları: Halifelik Dönemi (717-720)

Ömer b. Abdülaziz’in halifeliğe gelişiyle neredeyse tüm toplum kesimleri rahatlamıştır. Hilafete gelişi Süleyman’ın vasiyeti üzerine gerçekleşmiştir, kaynaklar onun bu tavrından övgüyle bahsetmiştir. Süleyman böylece, “hayrın anahtarı” olmuş, bu vasiyetiyle de “hayatının en hayırlı işini yapmıştır.” (Halife, 1985: 317; Taberî, ts.: VI, 546, 550, 553; İbnü’l-Esîr, 1987-2003: IV, 311). Toplumda onun halifelik görevini layıkıyla yapacağı beklentisi söz konusuydu. Halkın hoşnutluğu sayesinde de, yönetime olan güveni artırabilirdi.

Halifelğin Ömer b. Abdülaziz’in kendi talebi ve arzusu olmadığı söylenmiştir. Onun halifeliğe getirilmesi bilinçli bir tercih olabilirdi. Zira bu, Emevîlerin denge politikasına uygun düşmekteydi. Ancak Süleyman b. Abdülmelik onu tayin etmek durumunda kalmıştır. Nitekim Süleyman, başkentten biraz uzakta bir yerde (Halep’e yakın Dâbık’ta) aniden hastalanmış, ölüm döşegine düşmüştür. Üstelik yanındaki oğlunun yaşı çok küçüktü ve diğer büyük oğlu (Davud) çok uzaklarda seferde (İstanbul Kuşatmasında) idi. Onun dönememe (şehit olma) ihtimali vardı. Bu durum onun önünü açmış olabilirdi. Çünkü yönetim boşluk kabul etmezdi.

Dönemin ileri gelen ve akıllı devlet adamı Recâ b. Hayve (112/730) de böyle düşünmüş ve Ömer bir anda hilafete namzet oluvermişti. Süleyman’ın vasiyeti gereği; önce Ömer b. Abdülaziz, sonra Yezîd b. Abdülmelik halife olacaktı (Halife, 1985: 316-317; Taberî, ts.: VI, 546, 550-553; İbnü’l-Esîr, 1987-2003: IV, 311). Recâ, halife Süleyman’ın vasiyetnamesini yanına alarak, Ömer’i hilafetle müjdelemiş; Ömer önce ayak diremiş, yol yakinken halifelikten istifa edebileceğini açıkça ifade etmiştir. Recâ’nın kararlı tutumu karşısında; gözyaşlarına hâkim olamamış ve hilafet makamının ağır yükünü taşımakta zorlanacağını söylemiştir. Emevî hanedan meclisi toplanmış, Hişâm b. Abdülmelik’in sert muhalefetine rağmen, Ömer b. Abdülaziz adına biat alınabilmiştir. Ömer b. Abdülaziz, ilk iş olarak selefi

Süleyman'ın cenaze namazını kaldırmıştır (Taberî, ts.: VI, 546; İbnü'l-Esîr, 1987-2003: IV, 313-314; İbnü'l-'Adim, 1988: VII, 3445; Zehebî, 1986: VI, 581).

Ömer, Süleyman b. Abdülmelik'in defin işlemleri bitiminde getirilen ve devlet erkânına hizmet için hazırlanan atlara binmeyi reddetmiştir. Kendi bineğiyle dönmeyi tercih eden Ömer b. Abdülaziz'in hilafetteki ilk icraatı; süslü ve gösterişli olan bu atların satılması ve bedellerinin hazineye devredilmesi olmuştur (Fesevî, 1990: I, 618; İbnü'l-Esîr, 1987-2003: IV, 314). Ömer'e göre gösterişli pahalı atlar lükstü. Onları halkın yararına satmayı düşünmüştü. Bu devlet yönetiminde köklü değişimlerin habercisiydi.

Ömer b. Abdülaziz, Süleyman'ın ailesi hilafet konağından ayrılma kadar kendi evinde kalmayı tercih etti. Orası boşaldıktan sonra içeri ilk girdiğinde, kendisine tahsis edilen yüksekçe bir mindere değil, yerdeki kilimin üzerine oturmayı tercih etmişti (İbn Abdilhakem, 1984: 37; Taberî, ts.: VI, 553; İbnü'l-Esîr, 1987-2003: IV, 314). Ona göre Hz. Peygamber (s) ve Raşit halifeler herkesle aynı seviyede ve yerde oturmuştu (İbn Abdilhakem, 1984: 37; Safedî, 2000: XV, 46). Ona göre makam koltuğu, makam aracı ve protokol kuralları yersizdi. Aynı şekilde makam koltuğunun yanı sıra, giyinmek üzere bir sürü güzel ve lüks elbiseler, güzel kokular ve yatmak için son derece mükemmel yataklar getirilip halifeye arz edilmişti. O, bütün bunları elinin tersiyle itmiş ve mevlâsı (yardımcısı) Müzahim'e hepsinin satılıp, bedelinin beytülmale devredilmesini emretmişti (İbn Abdilhakem, 1984: 37-38, 135). Onun bu tavrı, "Hz. Peygamber'in (s) sünnetini ve Raşit halifelerin yolunu ihya etmek" olarak yorumlandı (Ağırakça, 1995: 96-97).

Ömer b. Abdülaziz halka yönelik ilk konuşmasında, "Müslümanlar! Benim bu işten dolayı başım dertte, bu görev omuzlarıma yıkılıverdi. Ben bunu hiç istememiştim. Bana bu görev verildiği zaman Müslümanlara danışılmamıştı. Ben bu biatinızı geri iade ediyorum. İşlerinize bakacak, başınıza geçireceğiniz bir başkasını ve istediğinizi seğiniz." demiştir. Bunu işiten Müslümanlar, "Biz seni başımıza geçirdik, işlerimiz sana havale ettik ve seğtiğimiz kimse sensin, biz senden razıyız" diye karşılık vermeleri, bize Raşit halifelerin tavrını hatırlatmaktaydı. O böylece halkın tasvibini alan "Beşinci Raşit halife" olmuştur (Zehebî, 1374: I, 119). Ömer, halkın tasvibini aldıktan sonra tekrar minbere çıkmış, "Ey insanlar! Allah'a itaat edene itaat etmek gerekir. Allah'a isyan edene itaat edilmez. Allah'a itaat ettiğim sürece bana itaat ediniz. Allah'a isyan ettiğim anda bana itaat etmeyiniz" diyerek sözlerini tamamlamıştır (İbnü'l-Esîr, 1987-2003: IV, 329; İbn Kesîr, 1997-1999: XII, 688; Ağırakça, 1995: 83-84). Böylece Raşit halifelere benzer bir konuşma yapmıştır.

Ömer b. Abdülaziz'in ilk siyasi icraatları; birincisi İstanbul kuşatmasının kaldırılması (askerler telef derecesinde sıkıntılıydı), ikincisi Mısır valisi Usâme b. Yezîd et-Tenûhî ile Kuzey Afrika valisi Yezîd b. Ebî Müslim'in acilen görevden alınması, üçüncüsü Münbiç köprüsü üzerinden geçiş ücretinin kaldırılmasıdır (İbn Abdilhakem, 1984: 37). Ömer'e göre, halkın yol su vs. ihtiyaçlarını temin etmek ve

seyahat hürriyetini sağlamak idarenin asli göreviydi. Köprülerden ve su kaynaklarından (pınarlar) ücret alınmamalıydı.

Ömer gece gündüz tüm vaktini halkın hizmetine adadı (Ebû Nu'aym, 1996: V, 356). Kendine bağlı hükümdarlara mektuplar yazarak onları İslâm'a ve itaate davet etti. İtaat ettikleri takdirde, kendilerini hükümdarlıklarında bırakacağını ilan etti. Müslümanların lehine olanın onların da lehine, aleyhine olanın da onların aleyhine olacağını bildirince, Ceyşebe ve diğer birçok bağlı hükümdar İslâm'a girmiş ve kendilerine Arapça isimler verilmiştir (Fesevî, 1990: I, 592; İbnü'l-Esîr, 1987-2003: IV, 287; İbn Haldûn, 2000: III, 84).

Ömer b. Abdülaziz'in halifeliğe gelir gelmez yayınladığı bu ve benzeri talimatlar, Müslüman olsun olmasın toplumda onun hakkında var olan sevgi ve itimadı artırmıştır. Bundan böyle mevâli politikalarında köklü değişikliğe gidilmiştir. Mühtedilerin, diğer Müslüman kardeşleri olan Araplarla eşit imkân ve haklara sahip olması hedeflenmiştir. Ömer'in halifeliğine karşı çıkanlar da olmuştur. Başta hanedan mensupları isyana kalkışmıştır. Mesela Abdülaziz b. Velîd bunlardandı. Ömer, önce ona aman (güvence) vererek yanına çağırılmış, onu dinlemiş ve isyan etmesinin nedenini sorunca Abdülaziz; "Süleyman'ın hiç kimseyi tayin etmediği haberini almıştım, malların yağma edilmesinden korktum." cevabını vermiştir. Ömer'in, "Eğer biati kabul edersen ve işlerin idaresini üstlenirsen, kesinlikle karşı çıkmam ve evimde otururum." demesi üzerine de, "Bu işi senden başkasının yapmasını arzu etmem." deyip, Ömer b. Abdülaziz'e biat etmiştir (Ebû Zür'a, 1980: 519; Taberî, ts.: VI, 553; İbnü'l-Esîr, 1987-2003: IV, 314). Ömer b. Abdülaziz'in samimi yaklaşımı sayesinde birçok problem kan dökülmeden çözülmüştür. Ömer'in bu ve buna benzer yaklaşımları ortaya çıkan diğer isyan ve kalkışmaların bertaraf edilmesinde etkili olmuştur. İbnü'l-Esîr'in "Zaten Süleyman'ın oğlunu bırakıp Ömer b. Abdülaziz'i tayin edeceği ümit ediliyordu (İbnü'l-Esîr, 1987-2003: IV, 314)." tarzındaki izahı, onun hakkında toplumsal beklentinin olduğunu göstermiştir. Onun toplumda büyük bir karşılığı vardı. Bir bakıma geniş kitlelerin tasvibi ile iş başındaydı. Ancak halka sorularak seçimle iş başına gelmemiştir.

Ömer b. Abdülaziz, kendi nefsinden ve en yakınlarından başlayarak devlet harcamalarına bir sınırlama getirdi. Ayrıca hanedan mensupları ve valilerin halktan haksız yere edindikleri tüm malların iadesini istedi. Ömer, bundan böyle tüm halkın derdiyle dertlenecek, sorunları dinleyerek çözümler üretecekti. Vali ve diğer yöneticilere halka iyi davranılması ve ihtiyaçlarının derhal karşılanması talimatını verdi. Talimata uymayan veya uymama olasılığı olan yöneticilerin yerine yenilerini atadı. Ülkenin her tarafında şikâyet ve taleplerin dinleneceğini duyurdu (İbn Haldûn, 2000: III, 103). Bununla muhtemelen ülke çapında politik bütünlüğün sağlanması hedeflenmekteydi.

Üzerindeki ağır bir yükün vebalini taşıdığını düşünen Ömer b. Abdülaziz, çoğu kez gözyaşlarını tutamazdı. Muvaffakiyet için sürekli Allah'a dua ve niyazda bulunurdu. Ömer, kendi üzerinde fazla olarak gördüğü tüm malları hazineye

devrederek işe başladı. Hanımı Fâtıma'ya, "Benimle kalmayı istiyorsan sahip olduğun malları, mücevherleri Müslümanların beytülmaline ver, çünkü bunlar Müslümanlara aittir ve ben üçümüzün (kendisi, hanımı ve malların) bir evde bulunmasını istemem.", dedi. Hanımı da hepsini beytümale bağışladı. Yezîd b. Abdülmelik halife olduktan sonra kız kardeşi Fâtıma'ya, "Ben Ömer'in sana zulmettiğini biliyorum." diyerek malları iade etmek istemişti. Fâtıma, "Hayır, asla vallahi!" diyerek malları kabul etmemiş ve "Ben sağken ona itaat edip de ölünce isyan edecek değilim." cevabını vermişti (Fesevî, 1990: I, 571; İbnü'l-Esîr, 1987-2003: IV, 314, 330; İbn Haldûn, 2000: III, 94).

Ömer b. Abdülaziz, devlet hazinesinden çıkacak bir çöp tanesini bile çıkarıp verirken iyice düşünür, yerinde harcanması için büyük titizlik gösterirdi. Kaynaklarda Ömer'in taşıdığı makamının ağırlılığıyla sık sık ağlaması konu edilmiştir. Bir gün ağlama nedenini soran cariyelerine, "Büyük yükün altına girdiğini, kendileriyle yeterince ilgilenemeyeceğini, isterlerse kendi kendilerini azat edebileceklerini ve kendilerini zorla tutamayacağını" söylemiştir (Fesevî, 1990: I, 584; Ebû Nu'aym, 1996: V, 259; Zehebî, 1982-1988: V, 128; İbn Kesîr, 1997-1999: XII, 690). Kendisine tahsis edilen ve asgari geçim üzerinden -günlük iki dirhem- geçinmeye çalışırdı. Ne kendisi, ne de ailesi için en ufak devlet malına tenezzül etmezdi. Ümeye oğulları, onun bu haliyle dalga geçerlerdi (Ağırakça, 1995: 114).

344

Ömer b. Abdülaziz, Emevî hanedanının haksız yere gasp ettiğini düşündüğü bazı arazileri ve gayrimenkulleri asıl sahiplerine iade edilmesini istemiştir. Mesela, Cebel-i Vers (Yemen), el-Mükeydis, Fedek arazisi ve Yemâme tarlaları sahiplerine iade etmiştir. Süveyda pınarını, halkın ücretsiz kullanmasına izin vermiştir (Fesevî, 1990: I, 570; İbn Asâkir, 1995: LXVIII, 180). Ömer, vali ve komutanlarını yazdığı mektuplarla uyarmıştır. Muhatapların duruma göre tavsiyelerde bulunmuştur. Mesela Mansûr b. Gâlib'e, komutasındaki askerlere ağır nöbet yüklenilmemesi ve ailelerinin ihtiyaçlarının giderilmesi talimatını vermiştir (İbn Abdilhakem, 1984: 76). Onun yöneticilere yönelik tavsiyeleri çoktu. En fazla üzerinde durduğu husus, çalışacakları memur ve danışmanları iyi seçmeleriydi (Ağırakça, 1995: 105-107). Gerçekte tüm talimatları halkın iyi yönetilmesi ve işlerin sağlıklı yürütülmesi üzerineydi.

O, kendisinden önceki halifelerin keyfi kararlarını gözden geçirmiş ve hatalı gördüğünü iptal etmiştir. Mesela yakın dostu ve akrabası Anbese'nin elindeki belgeye (senede) rağmen, talep ettiği 20.000 dinarı, "dört bin ailenin nafakasını senin eline nasıl verebilirim? diyerek reddetmiştir (İbn Abdilhakem, 1984: 55-56). Bu talep resmi evraka dayanmasına rağmen, ona göre hukuki (meşrû) değildi.

Ömer b. Abdülaziz, mevaliden haksız yere alınan cizye uygulamasına son verdi. Vergilerin azalmasını bahane ederek bu vergiyi onlardan almak isteyen valileri azletti. Onun "Allah Muhammed'i (s) davetçi olarak gönderdi, vergi tahsildarı değil" sözü çok meşhurdur. Horasan'dan gelen heyet içinde yer alan

ama konuş(turul)mayan bir mevâliye ısrarla derdini anlatma fırsatı vermiş ve ondan mevâlinin karşılaştığı sorunları dinlemiştir (Zehebi, 1982-1988: V, 147; İbn Kesîr, 1987-1999: XII, 667). O, verdiği bazı kararları maslahat gözeterek uygulamakta ısrar etmemiştir. Şarap müptelası bir komutanını Sugûr'daki (Kazvin) görevinden önce el çektirmiş, ancak işlerin sarpa sarması üzerine, eski görevine iade etmiştir (İbnü'l-Esîr, 1987-2003: IV, 197).

Ömer b. Abdülaziz, mevâli yanında gayr-imüslim tebaaya yönelik yaklaşım ve uygulamalarda da çığır açmıştır. Bu konuda aksi rivayetler olsa da onların bazı isteklerini yerine getirmiştir. Necran Hristiyanlarının talebini haklı bulmuş ve üzerlerindeki cizyeyi nüfusları oranında indirmiştir (İbnü'l-Esîr, 1987-2003: II, 163). Bazı talepleri ise nezaketle geri çevirmiştir. Halife Velîd, Emevî Camiini genişletilirken (bedeli fazlasıyla ödenen) kilisenin yıkılmasına razı olmadıklarını ve kiliselerinin yeniden yapılmasını isteyen bir heyete; “Haklısınız ama sizin mantığınızla biz de Tûma (Aziz Thomas) kilisesini mi yıkalım?” demesi üzerine, onlar taleplerinden vazgeçmiştir (Belâzürî, 1987: 87, 89-91; İbnü'l-Esîr, 1987-2003: IV, 292). O, gayrimüslimlerin Müslümanlar üzerine idareci olmalarına sıcak bakmamıştır. Valilerinden bu konuda hassas davranmalarını; gayrimüslim muhtarların yerine, Müslümanların görevlendirilmesini istemiştir (İbn Abdilhakem, 1984: 115). Gayrimüslimlerin Müslümanların şıarı sayılan bazı kisveleri (sark vs.) giymelerini doğru bulmamıştır (Belâzürî, 1996: VIII, 151). Muâviye tarafından başlatılan, gayrimüslimlerin Müslümanlara mirasçı olmalarına imkân tanıyan uygulamaya son vermiştir (İbnü'l-İmâd, 1986-1993: I, 278). Bütün bu icraatların gayrimüslim tebaayı rahatsız etmesi muhtemeldir. Buna karşın Ömer'in bu uygulamaları, Hz. Peygamber'in (s) sünnetine ve Raşit halifelerin yoluna dönüş olarak kabul görmüştür (İbn Kesîr, 1997-1999: XIII, 13). Bunları Müslüman kamuoyunu teskin etme politikası olarak değerlendirebiliriz.

Emevîler döneminde Hz. Ali ve neslini (Ehl-i Beyt'i) karalama ve hutbelerde sövme, devlet politikası haline gelmişti. Ömer, gençliğinden itibaren bu âdete karşıydı. O, hayatı boyunca Ehl-i Beyt mensuplarına saygılı olmuş, onları sevip gözetmişti. Halifeliğe gelir gelmez bu uygulamayı yasaklamıştı (Taberî, ts.: VII, 36; İbnü'l-Esîr, 1987-2003: VI, 224; İbn Haldûn, 2000: III, 203). Ömer, hutbelerin sonunda onlara sövme/lanet okuma yerine, “Şüphesiz Allah adaletli olmayı, iyilikte bulunmayı ve yakınlarla yardım etmeyi emreder. Kötülüğü, fenalığı ve azgınlığı yasaklar... (Nahl, 16/90) ayetinin okunmasını emretmiştir (İbnü'l-Esîr, 1987-2003: VI, 315; Ebü'l-Fidâ, 1907: I, 201; İbn Haldûn, 2000: III, 203). Bu yaklaşımın Ehl-i Beyt mensupları ve geniş taraftar kitlesini ziyadesi ile memnun ettiği aşikârdır. Haricîler, onun döneminde de isyana kalkışmışlardı. Ömer b. Abdülaziz onların temsilcileri ile görüşüp, sorunu kan dökmeden halletmiştir (Taberî, ts.: VI, 555-556; İbnü'l-Esîr, 1987-2003: VI, 317). Aşırılıklarıyla bilinen Haricîler, Ömer b. Abdülaziz'i beğendiklerini, ancak Emevileri (halifelerini) lanetlemesi gerektiğini söylemişlerdir. Ömer de, “Ben zulmeden kim olursa olsun, ona zalim derim. Ancak lanetlemek zorunda değilim” cevabını vermiştir. Haricîler hakkında durum tespiti yapan şu cümleleri manidardır, “Anladım ki siz

dünyayı talep için isyan etmiyor, ahireti istiyorsunuz; fakat yolunda hataya düşmüşsünüz (Taberî, ts.: VI, 555-556; İbnü'l-Esîr, 1987-2003: VI, 317; İbn Haldûn, 2000: III, 203).” Ömer’in yanına Haricîler dâhil toplumun tüm muhalif kesimleri girip çıkabilirdi. Her kesimin sorularına ve sorunlarına cevap bulmaya çalışırdı (İbn Abdilhakem, 1984: 147). Tarafların dinlenmesine ve gerekirse yüzleştirilmesine imkân tanırırdı (Fesevî, 1990: I, 609; İbn Asâkir, 1995: XXI, 480).

Ömer, komutanlarına ithafen yazdığı bir mektupta, “Düşmanlarınıza önce İslam’a girmelerini, kabul etmezlerse cizye vermelerini telkin ediniz. Aksi takdirde onlarla savaşmanızda bir beis yoktur.” diyerek, İslâmî savaş kuralını onlara hatırlatmıştır. Ona göre, ordunun halkın mallarına el uzatmasına izin verilmemeli, şehir merkezlerinde savaşılmamalıdır (İbn Sa’d, 2001: VII, 345; İbnü'l-Esîr, 1987-2003: VI, 263, 272, 347; İbn Kesîr, 1997-1999: XII, 437, 632, 721).

Vali ve komutanlarını yazdığı mektuplarla uyardığı, takdir ettiği ve yeni talimatlar verdiği görülmüştür. Mesela bir valisine devlet malına karşı tutumlu olmasını öğütlerken (Belâzürî, Ensâb, 1996: VIII, 191), bir başkasına kabilecilik davasına dikkat çekmiştir. Ondand Endülüs’te patlak veren Yemenî-Mudarî mücadelesini önlemesini istemiştir (İbn Kesîr, 1997-1999: XVIII, 647; İbn Haldûn, 2000: IV, 149, 153-155, 192; İbnü'l-İmâd, 1988: II, 339, 343). Araplar arasındaki bu rekabet, devlet otoritesini sarsmakta ve yönetim zafiyeti oluşturmaktaydı.

346

Ömer’in birçok icraatını devrim mesabesinde değerlendirebiliriz. Onun yönetimine başta hanedan mensupları tepkiliydi. Onu yakından takip ediyorlar, önce tehdit ve şantajlarla vaz geçirmeye çalışıyorlardı. Bu amaçla halası dâhil hürmet göstereceğini düşündükleri yakınlarını ona gönderiyorlar ve kötü gidişatı (!) konusunda onu uyarıyorlardı. Halası onunla görüştüktan sonra hanedan konsülüne şöyle demesi ilginçti: “Bu belayı başınıza kendiniz getirdiniz. Hz. Ömer evladından kız aldınız. Gayet tabii torunu onun adaletini takip edecek ve ona benzeyecek!” demesi üzerine, onlar susup kalacaktır (İbnü'l-Esîr, 1987-2003: VI, 330).” Rivayetlerden onun asla vaz geçmeyeceği ve artık onun hanedan konseyince “istenmeyen adam” pozisyonunda olduğu anlaşılmaktadır.

Ömer b. Abdülaziz, yönetimde ilke edindiği adil halife yönüyle birçok yönüyle dedesi Hz. Ömer’e benzetilerek kendisine II. Ömer de denildiğini söylemiştik (Fesevî, 1990: III, 337; Taberî, ts.: VI, 566; Zehebî, 1374: I, 119; Siyer, 1982: V, 131). Hastalığının iyice ilerlediği (veya zehirlendiği) haberleri dolaşınca kendi görevlendirdiği valiler, akıbetlerinden endişe etmiş, onun iyileşmesi için dua etmiştir. Zira onun vefat etmesi durumunda yerine gelecek halifeden çekinilmiştir. Ömer de bu durumdan oldukça müzdarip idi. Zevk ü sefa içinde yaşayan birinin bu makamı işgal etmesinden, asla memnun olamazdı. Ama saltanatın kuralları yerine getirilecekti. Nitekim Yezîd II (720-724) sergilediği idare tarzı ile onun tüm icraatlarının tersine çevirecekti (Taberî, ts.: VII, 36; İbnü'l-Esîr, 1987-2003: IV, 325, IX, 35; İbn Kesîr, 1997-1999: XIII, 13).

Sonuç ve Değerlendirme

Ömer b. Abdülaziz'in maddi ve manevi açıdan imrenilen bir çevrede yetişmesi, çok iyi hocalar nezaretinde eğitimi tamamlaması ve ilmî yetkinliğe erişmesi, devrin âlimlerini kendine yaklaştırmıştır. Erken sayılabilecek yaşlardan itibaren dindarlığıyla öne çıkması, ona olan sevgi ve sempatiyi artırmıştır. Tüm imkân ve zenginliğe rağmen sade yaşamayı tercih eden Ömer, keskin zekâsı, züht ve takvasıyla takdir toplamaya başlamıştır. Samimi ve mütevazı yaşantısını göz önünde bulunduran İslam tarihi kaynakları onun hakkında kısaca, "Hak ve halk nazarında muteber bir kişi" tablosu çizmiştir de denilebilir.

Geniş halk kesimlerinin sevgi ve sempatisini kazanması sayesinde, en üst düzey ağırlanmış ve takdir edilmiştir. Bunda Ömer b. Abdülaziz'in hanedan mensubu olması, babası Abdülaziz'in, önemli vilayetlerde uzun yıllar valilik yapması hatırlanmalıdır. Bu meyanda Emevîlerin kudretli halifesi Abdülmelik, onu kızıyla (Fatıma) evlendirmiş ve halife I. Velîd, onu Medine valiliğine getirmiştir. O dönemde Medine, Mekke'yi ve diğer kutsal yerleri içine alan Hicaz bölgesinin merkezi konumundaydı. Çocukluk ve gençliğini geçirdiği, eğitimi tamamladığı, manevi yönü ağır bir şehirde (Medine), oldukça başarılı valilik performansı göstermesi, onun tanınırlığını artırmıştır. Bu sayede halifelğe önerilmesi kolay olmuş ve sonrasında hilafetinde zorlanmamıştır.

Dindarlığı, adaleti, mütevazı tutumu ve zahidâne kişiliği ailevî geçmişini gölgede bırakmıştır. Halifelğe gelişinden itibaren sergilediği tutum ve icraatlarıyla, Emevî halifelerinden çok, Raşit halifelere benzetilmiştir. Devlet malına gösterdiği hassasiyetini ve anne tarafından Hz. Ömer'e yakınlığını göz önüne alanlar ona, "II. Ömer" adını vermiştir. Geçmişten günümüze halk tarafından sevilmesi ve bu denli tanınması biraz da, onun hayatının menkıbevî tarzda anlatılmasına bağlıdır.

Emevîler yaşadıkları çağın realitesi olarak gördükleri veliahtlık sistemini getirmiştir. Bu yeni yönetim sistemi (saltanat), hem Arapların âdetine, hem de Raşit halifelerin uyguladığı hilafet sistemiyle pek örtüşmüyordu. İlk halifenin (Muâviye'nin) hile ve kurnazlıkla halifelği ele geçirmesine, sonrasında oğlunun (Yezîd'in) dini emir ve yasakları alenen çiğnemesine ve hepsinden öte Hz. Peygamber'in (s) torunlarına ve Müslümanların bazı kutsallarına savaş açılmasına tepki gösterilmiştir. Böylece İslam toplumu içinden dinî-siyasî fırkalar (Şiiler-Şamlılar-Haricîler) ortaya çıkmıştır.

Ömer b. Abdülaziz öncesinde Emevî halifelerinin iktidarlarını sağlama alma adına daha çok Yemenli kabilelere dayanmaları, Yemenli-Mudarlı çekişmesini kızıştırmıştır. Mevâliye karşı ayrımcı politikalar izlemeleri, arkalarındaki toplumsal desteği zayıflatmıştır. Muhalefeti çok sert önlemlerle bastırmaya çalışmaları, dinî-siyasî ayrılıkları derinleştirmiştir. Ömer b. Abdülaziz ise Arap kabileleri arasında çıkabilecek muhtemel çekişmelere fırsat vermemiş, mevâliye yönelik ayrımcılığa son vermiş, Ehl-i Beyt'e dil uzatılmasını asla tasvip etmemiş, toplumun tüm

kesimleri ile irtibat kurabilmiş ve sorunlarına çözümler aramıştır. O, birleştirici rolü ve geniş kesimlerce benimsenen icraatlarıyla devletin kötü gidişatını durdurmayı hedeflemiştir.

Büyük sorunların çözümleri elbette kolay olmaz ve uzun zaman alırdı. Ancak Ömer b. Abdülaziz bu sorunların çözümlerini kısacık hilafetine sığdırmaya çalıştığı görülmüştür. O, tüm samimiyetiyle sorunların üstüne gitmiş, gecesini gündüzüne katmış, kendisini ve ailesini ihmal etme pahasına önemli işler başarmıştır. Ancak onun bütün bu çabaları hanedan konseyi diyebileceğimiz üst yapıyı rahatsız etmiş olmalıdır. Nitekim devlet malını kullanma ve kullandırmada çok hassas davranan Ömer'e yakınları (hanedan) büyük tepki göstermiştir. O geçmişten günümüze toplumu bir arada tutabilmenin ve birlikte yaşamanın önemli bir adresi olmuştur.

Kaynakça

- Ağırakça, A. (1995). İslam'da İlk Tecdit Hareketi ve Ömer b. Abdülaziz (2.bs.). İstanbul: Burûç.
- Ahmed b. Hanbel. (1995-2001). Müsnedü'l-İmâm Ahmed bin Hanbel (cilt 18). (Thk. şu'ayb el-Arnaût). Beyrut: Müessesetü'r-Risâle.
- Altınay, R. (2006). Emevîlerde Günlük Yaşam (2.bs.). Ankara: Ankara Okulu.
- Belâzürî. (1996). Ensâbü'l-Eşrâf (cilt 8). (Thk. Süheyl Zekkâr-Riyad Ziriklî). Beyrut: Dâru'l-Fikr.
- Belâzürî. (1987). Fütûhu'l-Büldân. (Nşr. Ömer Enîs et-Tabbâ'). Beyrut: Müessesetü'l-Me'ârif.
- Beyhakî. (a/2003). es-Sünenü'l-Kübrâ (cilt 8). (Thk. Abdülkâdir Atâ.). Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Beyhakî. (b/2003). şu'abu'l-İmân (cilt 4). (Thk. Abdülaî Abdülhamîd Hâmîd). Riyad: Mektebetü'r-Rüşd.
- Ebû Nu'aym. (1996). Hilyetü'l-Evliyâ (cilt 5). Beyrut: Dâru'l-Fikr.
- Ebû Zür'a ed-Dimaşkî. (1980). Târîhu Ebî Zür'a ed-Dimaşkî. (Thk. şükrullah b. Nî'metullah el-Kucânî). Dimaşk: Mecme'u'l-Lüğati'l-Arabiyye.
- Ebü'l-Fidâ, İmâdüddîn. (1907). el-Muhtasar fî Târîhi'l-Beşer (cilt 1, 2). Kahire: el-Matba'atü'l-Huseyniyyeti'l-Mısıryye.
- Eş'ârî, Ebu'l-Hasen. (2005). İlk Dönem İslam Mezhepleri (Makâlâtu'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu'l-Musallîn). (Mehmet Dalkılıç-Ömer Aydın, Çev.). İstanbul: Kabcacı.
- Fesevî, Ya'kûb b. Süfyân. (1990). el-Ma'rife ve't-Târîh (cilt 1, 2). (Thk. Ekrem Ziyâ el-Ömerî). Medine: Mektebetü'd-Dâr.
- Hâkim en-Nîsâbü'rî. (2002). el-Müstedrek 'ale's-Sahîhain (cilt 2). (Thk. Mustafa Abdülkâdir Atâ). Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Halîfe b. Hayyât. (1985). Târîhu Halîfe bin Hayyât. (Thk. Ekrem Diyâ el-Ömerî). Riyad: Dâru Taybe.
- Hatîb el-Bağdâdî. (2001). Târîhu Bağdâd (cilt 19). (Thk. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf). Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî.

- İbn Abdilhakem. (1984). Sîretü 'Umer bin 'Abdil'azîz 'alâ Mâ Revâhü'l-İmâm Mâlik b. Enes ve Ashâbüh. (Nşr. Ahmed Ubeyd). Beyrut: Âlemü'l-Kütüb.
- İbn Asâkir. (1995-2000). Târîhu Medîneti Dımaşk (cilt, 1, 21, 45, 48, 68), (Thk. Muhibbüddîn Ebû Sa'îd Ömer b. Garâme el-'Amravî). Beyrut: Dâru'l-Fikr.
- İbn Fazlillah. (2010). Mesâlikü'l-Ebsâr fî Memâlikü'l-Emsâr (cilt 24). Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- İbn Hacer el-Askalânî. (1960). Fethu'l-Bârî bi-Şerhi Sahîhi'l-Buhârî (cilt 7). Beyrut: Dâru'l-Ma'rife.
- İbn Haldûn. (2000). Târîhu İbn Haldûn (cilt 3, 4). (Nşr. Halîl Şehâde). Beyrut: Dâru'l-Fikr.
- İbn Hibbân. (1993). Sahîhu İbn Hibbân bi-Tertîbi İbn Balabân (cilt 13). (Thk. Şu'ayb el-Arnaût). Beyrut: Müessesetü'r-Risâle.
- İbn Kesîr. (1997-1999). el-Bidâye ve'n-Nihâye (cilt 8-13). (Thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî). Kahire: Dâru Hicr.
- İbn Kesîr. (1998). Câmî'u'l-Mesânîd ve's-Süneni'l-Hâdî li-Akvâmi's-Sünen (cilt 11). (Thk. Abdülmelik b. Abdullah b. Dehîş). Beyrut: Dâru Hadr.
- İbn Kuteybe. (1986). 'Uyûnü'l-Ahbâr (cilt 1, 3). (Nşr. Yûsuf Ali Tavîl). Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- İbn Kuteybe. (ts.). el-Me'ârif. (Thk. Servet 'Ukkâşe.). Kahire: Dâru'l-Me'ârif.
- İbn Sa'd. (2001). et-Tabakâtü'l-Kebîr (cilt 7). (Thk Ali Muhammed Ömer). Kahire: Mektebetü'l-Hancî.
- İbn Zencûye. (1986). Kitâbü'l-Emvâl. (Thk. Şâkir Zîb Feyyâz). Riyad: Merkezü'l-Melik Faysal li'l-Bühûs ve'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye.
- İbnü'l-İmâd, Abdülhay (1988). Şezerâtü'z-Zeheb (cilt 1). (Thk. Abdülkâdir el-Arnaût-Mahmûd el-Arnaût). Beyrut: Dâru İbn Kesîr.
- İbnü'l-'Adim. (1988). Bugyetü't-Taleb fî Tarîhi Haleb (cilt 5, 7). (Thk. Süheyl Zekkâr). Beyrut: Dâru'l-Fikr.
- İbnü'l-Esîr, İzzüddîn. (1987-2003). el-Kâmil fi't-Târîh (cilt 3, 4, 6). (Thk. Ebü'l-Fidâ Abdullah el-Kâdî-Muhammed Yûsuf ed-Dekkâk). Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- İbnü'l-Vezîr. (1994). el-'Avâsım ve'l-Kavâsım fi'z-zeb 'an sünneti Ebi'l-Kâsım (cilt 2). (Nşr. Şu'ayb el-Arnaût). Beyrut: Müessesetü'r-Risâle.
- Kütübî, Muhammed Şakir. (1973). Fevâtü'l-Vefeyât ve'z-Zeylû 'Aleyhâ (cilt 2). (Thk. İhsan Abbas). Beyrut: Dâru Sâdır.
- Me'âfirî. (1987). el-'Avâsım ve'l-Kavâsım. (Thk. Muhibuddin el-Hatib, Mahmûd Mehdi el-İstanbulî). Beyrut: Dâru'l-Cil.
- Mes'ûdî. (1988). Murûcu'z-Zeheb (cilt 3). (Thk. Muhyeddin Abdülhamid). Beyrut: Mektebetü'l-'Asriyye.
- Müslim. (1991). Sahîhu Müslim (cilt 4). (Nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî). Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye.
- Safedî. (1998). A'yânü'l-'Asr ve A'vânü'n-Nasr (cilt 3). (Nşr. Ali Ebû Zeyd). Beyrut-Dımaşk: Dâru'l-Fikri'l-Mu'âsir-Dâru'l-Fikr.
- Safedî. (2000). el-Vâfi bi'l-Vefeyât (12, 15, 16). (Thk. Ahmed el-Arnaût, Türkî Mustafâ). Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî.

- Sallâbî, A. M. (2008). ed-Devletü'l-Ümeviyye 'Avâmilü'l-İzdihâr ve Tedâ'iyâtü'l-İnhiyâr (cilt 1-2). Beyrut: Dâru'l-Ma'rife.
- Taberânî. (1995). el-Mu'cemü'l-Evsat (cilt 5, 9). (Thk. Tânk b. Abdillâh, Abdulmuhsin b. İbrâhîm el-Hüseynî). Kahire: Dâru'l-Harameyn.
- Taberî. (ts). Tarîhu'r-Rusûl ve'l-Mülûk (cilt 4-7). (Thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrâhîm). Kahire: Dâru'l-Me'ârif.
- Tenûhî. (1987). el-Ferecu Ba'deş-şidde. (Thk. 'Abbûd eş-şalcî). Beyrut: Dâru Sâdır.
- Zehebî. (1982-1988). Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ (cilt 4, 5, 10). (Thk. şu'ayb el-Arnaût). Beyrut: Müessesetü'r-Risâle.
- Zehebî. (1986-2000). Târîhu'l-İslâm ve Vefeyâtü'l-Meşâhîr ve'l-A'lâm (cilt 5-6). (Thk. Ömer Abdüsselâm Tedmürî). Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Arabî.
- Zehebî. (1374). Tezkiratü'l-Huffâz (cilt 1). (Nşr. Abdurrahmân b. Yahyâ el-Mu'allimî). Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.

Çariçe Anna Zamanında Rusya'nın Karadeniz Politikası*

Sinan YÜKSELⁱ

Öz: Ruslar, IV. İvan ve I. Petro dönemlerinde Karadeniz'e çıkmak adına önemli adımlar atmışlarsa da bunu başaramadılar. Bununla birlikte Rusya'nın doğal yayılma sahası içinde bulunan Karadeniz'e çıkma isteği bir hedef olarak onlardan sonra gelen Çar ve Çariçeler tarafından da devam ettirildi. 1730 Ocak'ında Rus tahtına çıkan Çariçe Anna'da Karadeniz devleti olma adına önemli çalışmalar yaptı. Öncelikli olarak güney bölgelerinin güvenliği sorununu ele alan Çariçe Anna, Rus ordusunun sayısını artırıp, Ukrayna topraklarında savunma hatları yaptırdı. Bunun yanı sıra Zaporozje Kazaklarını himayesine alan Çariçe Anna, diplomatik olarak da İngiltere, Avusturya, Lehistan, İran ve İsveç ile dostluk anlaşmaları yaptı. Bu dönemde Osmanlı Devleti, Rusya'nın kendisine karşı askerî hazırlıklar içerisinde olmasını bilmesine rağmen, Rusya'ya karşı barış politikasını değiştirmede. Osmanlı Padişahı I. Mahmud, Kırım Hanına Rus topraklarına saldırılmaması, zarar verilmemesi yönünde emirler verirken, Rusya 1735'te, Kırım Hanının, Kırım, Rusya ve Osmanlı Devleti arasında sahipliği tartışmalı olan ama Rusya'nın kendi toprakları olarak kabul ettiği, Kabartay üzerinden Rus sınırlarını ihlal etmesini savaş nedeni sayarak Kırım Hanlığına savaş açtı. 1736 ile 1739 yılları arasında yapılan Rus-Osmanlı savaşında Ruslar askerî anlamda başarılar kazansa da, Karadeniz devleti olma hayalini gerçekleştiremedi. Bununla birlikte Rusya, Çariçe Anna zamanında savaş öncesindeki güney sınırlarını güven altına alma ve Karadeniz'de ticaret yapma düşüncesini kısmen de olsa gerçekleştirmiş oldu.

Anahtar Kelimeler: Osmanlı Devleti, Rusya, Çariçe Anna, Karadeniz, Kırım Hanlığı.



* Bu çalışma Sinan Yüksel'in "Rusların Karadeniz Devleti Olma Süreci ve Bu Süreçte Rus-Osmanlı İlişkileri", Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2011, basılmamış doktora çalışmasından genişletilerek üretilmiştir.

ⁱ Yrd. Doç. Dr., Bülent Ecevit Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü, sinanyksel@yahoo.com.

The Policy of Russia in Black Sea During The Reign of Tsarina Anna (1730-1740)

Abstract: Despite the fact that the Russians have taken significant steps to exit the Black sea during the reign of Ivan the 4th, and Peter the 1st, they failed. The aim of the Russians to enter the Black sea also continued, and the subsequent tsars and tsarinas. Tsarina Anna, ascended the throne in January 1730, had important work to become the Black sea state. Initially, the Tsarina Anna considered the security problem in southern areas and by increasing the strength of the Russian army, created the defensive line on the Ukrainian lands. For this she took under the protection of the Zaporozhe Cossacks, and concluded friendly diplomatic agreements with England, Austria, Poland, Iran and Sweden.

During this period, the Ottoman state despite its awareness of the preparation of Russia to military action against the Ottoman Empire, continued to pursue a Russia-friendly policy. Despite the fact that the Ottoman Sultan Mahmud the 1st, ordered the Crimean Khan not to attack Russian soil and not to harm them, and in 1735 Russia started the war against the Crimean Khanate, considering the reason for war, the violation of Russian borders in Kabardin, which Russia considered its territory.

Despite the fact that in the 1736-1739 war between Russia and the Ottoman Empire, the Russians achieved victory, their dream of becoming the black sea state did not materialize. Along with this, during the reign of Tsarina Anna Russia was partly ensured the security of the southern borders and trade on the Black sea.

Keywords: Ottoman State, Russia, Tsarina Anna, Black Sea, Khanate.

Karadeniz, Rusya'nın kalbinden inen suların yani Don ve Dinyeper nehirlerinin döküldüğü, Rusya'nın iç ticaretinin dayandığı nehir nakliyle dışarıya açılmasına imkân sunan bir denizdir. Rusya'nın Karadeniz'e hâkim olma isteği politik, ekonomik ve askerî nedenlere dayanıyordu. Rusya için Karadeniz'e çıkış ekonomik anlamda büyümeyi sağlayacağı gibi politik ve askerî anlamda da önemli kazanımlar sağlayabilirdi (Melnikova, 1948: 77). Bunun farkında olan Rus devlet adamları Altınordu egemenliğinden çıkıp iç sorunlarını hallettikten hemen sonra Karadeniz yönünde genişlemek için faaliyetlere başladılar. Ruslar, IV. İvan ve I. Petro dönemlerinde Karadeniz'e çıkma adına önemli adımlar atmışlarsa da bunu başaramadılar (Yüksel, 2013: 101-116; Yüksel, 2012: 171-190). Bununla birlikte Rusya'nın doğal yayılma sahası içinde Karadeniz'e çıkma bir hedef olarak onlardan sonra gelen çar ve çariçeler tarafından da devam ettirildi. Bu anlamda Petro'dan sonra Karadeniz'e yönelik en önemli hazırlıklar Çariçe Anna zamanında yapıldı. Ocak 1730'da Rus tahtına çıkan Çariçe Anna tahta çıkar çıkmaz Karadeniz yönünde önemli hazırlıklar yapmaya başladı.

Çariçe Anna öncelikli olarak güney bölgelerinin güvenliği sorununu ele aldı. Kırım Tatarları tarafından 1725 ile 1735 yılları arasında Poltova ve Mirgorod'daki alay birlikleriyle, Bahmut, Kafkasya, Don ve Ukrayna'daki diğer bölgelere saldırılar yapılmaktaydı. Devamlı saldırı tehdidinden dolayı Rusya,

güneyde büyük askerî birlikler bulundurmamak zorunda kalıyordu. Sürekli saldırı tehdidini ortadan kaldırmanın yanı sıra Rusya'nın Doğulu ve Batılı devletlerle olan ticareti için de güneyde güvenliğın sağlanması ve Karadeniz'deki pozisyonunu güçlendirmesi gerekiyordu. Bu sorunun çözümlenmesi için Rusya, XVIII. yüzyılın 30'lu yıllarının başından itibaren askerî tedbirler almaya başlayıp, uzun ve titiz diplomatik bir hazırlığın içine girdi (Kazakov, Nekrasov, 1957: 365; Nekrasov, 1976: 74-75, 244.).

Askerî tedbir olarak; 1731'de gerçekleştirilen askerî-organizasyon faaliyetlerinden sonra Rus ordusunun sayısı 129 bine ulaştı (Kazakov, Nekrasov, 1957: 374). 1731 ile 1735 yılları arasında, Dinyeper Nehri ile Kuzey Don Nehri arasında güçlendirilmiş Ukrayna hattı yapıldı. Daha sonra bir ucu Poltova ve Kharkov illeri ile diğer ucu ise neredeyse güçlendirilmiş Ann hattına kadar uzanan Ekaterinoslav ili arasında bir hat daha yapıldı. Bu hat boyunca 20 milis alayı yerleştirildi. Don Nehri'nin ağzında Çariçe Anna'nın adıyla onurlandırılan, Aziz Ann adında yeni bir kale inşa edildi (Vernadsky, 1936: 244). Güney sınırlarının güvenliği için önemli olan bu savunma hatlarının inşaatında çok sayıda insan çalıştırıldı. Bu insanların önemli bir kısmı Kazaklardan oluşuyordu. Kazak Hetmanı (Hatmanı)¹ Apostol çalışacak işçi sayısının giderek artması üzerine Çariçe Anna'ya bir mektup yazarak, Ukrayna'da gerçekleşen askerî hazırlıkların çok ağır olduğunu belirtip, "... eğer bu şartlarda, böylesine kıtlıkta 30 bin kişi daha gönderirsek, hatlardaki yoğunluk her iki tarafa yani bize ve büyük devletinize zararlı olacaktır. Çünkü böylece askerî hazırlıklar, yemek ve diğer kaynakların hazırlanması gecikir" diyerek, hat için gönderilecek kişi sayısının yarıya kadar indirilmesini rica etti. Apostol'un ricası senatoda ve hattın inşası için tüm işlere bakan savaş heyeti tarafından tartışıldı. Hetman haklı bulundu. Osmanlı Devleti ile yapılacak olan savaşta kaynakların tükenmesi ve işe yaramaz hale gelmesi ihtimali işleri zora sokabilirdi. Bundan dolayı Çariçe Anna 25 Mart 1733'de Hetman'a yazdığı cevapta, sayıyı 30 bin kişiden 10 bin kişiye indirdiğini belirtti. Fakat Anna, bu kişilerin bu işe uygun olanlardan seçilmesini, yani yaşlı veya çok genç insanlardan oluşmamasını ve gelenlerin malzemeleriyle birlikte gelmelerini istedi. Çariçe Anna, hatlarda çalışan işçilerin kaçmamaları için de gerekli olan tedbirlerin alınmasını emretti (Melnikova, 1948: 80).

Askerî birliklerin yiyecek ve diğer gerekli ihtiyaçlarının karşılanması için de önemli hazırlıklar yapıldı. Petro tarafından Osmanlı Devleti ile olası bir savaş için Ukrayna'nın güneyindeki bazı stratejik bölgelerde temelleri atılan kaynaklar kullanılamaz durumdaydı. 1732 yılında bölgeye incelemeler yapmak için gelen General Keyt, kaynakların özensiz bir şekilde muhafaza edilmesinden dolayı bozulduğu ve çürüdüğünü görerek, bir rapor hazırladı. Raporda Petro zamanında oluşturulan ambarların boş olduğu ve ancak Ukrayna'dan alınacak ekmelele doldurulabileceğini yazdı. Ekmeklerin bir kısmının Rus köylerinden (büyük bir

¹ Hetman (Hatman): Eski Türk toplulukları ve özellikle de Lehistan ile Ukrayna Kazaklarında başkumandanlara verilen bir unvan. (Nagiyev, 1997: 484)

kısmı Tombovskaya'dan) bir kısmının ise peşin parayla Ukrayna köylerindeki pazarlardan alınması kararlaştırıldı (Melnikova, 1948: 81).

Rusya bu dönemde Zaporojye Kazaklarını himayesine almak adına da çalışmalar yürüttü. Rus Hükümeti, Zaporojye Kazaklarına, onların ihtiyaçlarını karşılayacağı, suçlarını affedeceği, onları Rus sınırları içerisine alacağı yönünde yazılar gönderdi. Rusya'nın böyle davranmasında Zaporojye Kazaklarını askerî bir güç olarak kullanma düşüncesinin yanı sıra Lehistan, Kırım Hanlığı ve Osmanlı Devleti'nin yardımıyla güçlendirilip, Kırım Hanı ile Rus topraklarına saldırma tehlikesini ortadan kaldırma düşüncesinin de önemli bir yeri vardı. Kendisine Zaporojye Kazaklarıyla ilgili fikri sorulan İstanbul'daki Rus elçisi Nepluyev de Çariçe'ye onları hemen himayesi altına almayı önerdi. Nepluyev, Çariçe'ye yazmış olduğu mektupta şunları yazdı: "... Eğer Rusya onları koruması altına almayı kabul etmezse Osmanlı Devleti onları kendi silahı olarak kullanacaktır. Ayrıca Zaporojye Kazaklarını himayesi altına almaz ve onlara verdiği sözleri yerine getirmesse Ukrayna halkı da hayal kırıklığına uğrayacak ve Kırım Hanından yardım isteyeceklerdir". Rusya ile Zaporojye Kazakları arasında yapılan görüşmeler sonrasında Kazaklar, Rus topraklarına geçmeyi ve Rusya ile Osmanlı Devleti arasında barış bozulursa Rusya'nın yanında savaşa girmeyi kabul ettiler. İstanbul'a bir mektup gönderilerek, Nepluyev'e Osmanlı Devleti'nden Zaporojye Kazakları ile ilgili bir soru geldiğinde, şu şekilde yanıt vermesi istendi: Zaporojye Kazaklarının uzun yıllardan beri Rusya himayesinde yaşadıklarını, Kırım tarafında yaşamaya başladıklarında ise Rusya'nın buna karışmadığını ve müdahalede bulunmadığını, Kazakların Kırım Hanı'nın davranışlarından memnun kalmayarak Rus topraklarına geçmeye karar verdiklerini belirtmesi istendi (Melnikova, 1948: 82).

Rusya bu askerî hazırlıkların yanı sıra, diplomatik hazırlık olarak da; 1720'li yıllarda İstanbul'da Rusya aleyhtarı bir politika izleyen ve Osmanlı Devleti'ni Rusya'ya karşı savaşa teşvik eden İngiltere ile 1734 yılında ticari bir anlaşma yapılarak bir yakınlaşma sağlandı (Vernadsky, 1936: 243; Nekrasov, 1976: 244.).

1726'da Avusturya ile yapılan ittifak antlaşması 1732'de yenilendi ve 1733'de Lehistan tahtı için yapılan mücadelede Fransa'ya karşı birlikte hareket edildi. Avusturya'nın da desteğiyle Lehistan tahtına çıkarılan III. August'la, Lehistan ile dostluk kuruldu. İran ile 1729, 1732 ve 1735 yıllarında yapılan antlaşmalarla, Petro döneminde Hazar bölgesinde ele geçirilen ve önemli sayıda Rus birliklerini meşgul eden topraklardan vazgeçilerek, İran ile birlikte Osmanlı Devleti'ne karşı ittifak yapıldı. Yine bu dönemde Danimarka ile yakınlaşıldı. İsveç ile 1724'te kurulan ittifak 5 Ağustos 1735'te yenilendi (Nekrasov, 1976: 80).²

² Bu suretle 1730'lu yıllarda Rusya'nın tek engeli olarak Fransa kaldı. 1720 ve 1730'lu yıllarda Fransa diplomasisi, Osmanlı Sultanını ve İsveç'i Rusya'ya karşı silahlı mücadeleye girmesi için kışkırtıyordu. Fransa özellikle Lehistan'daki taht mücadelesinde yaşamış olduğu başarısızlıktan sonra, Lehistan'da kaybettiği konumu geri alabilmek ve Rusya'nın Karadeniz'de güçlenmesini engellemek için "Doğu Bariyeri" propagandasına başladı. Bu politikanın amacı, Rusya'ya düşman ülkelerden bir birlik oluşturarak Rusya'nın Avrupa'ya açılan yollarına "bariyer" kurmaktı. Fransızlar bu bariyere, uç noktalarını oluşturan İsveç ve Osmanlı Devleti dışında, Prusya ve Lehistan'ın

Böylece Rusya, uzun bir diplomatik hazırlık sonrasında, güney probleminin çözümünü mümkün kılacak elverişli bir uluslararası ortam hazırladı.³

Bu dönemde İstanbul'da bulunan Rus elçileri İ. Nepluyev ve A. Veşnyakov da Petersburg'a gönderdikleri raporlarında Osmanlı Devleti'ne karşı savaş çağrılarında bulunuyorlardı. Osmanlı Devleti ile çıkan anlaşmazlıklarda Rusya'nın çıkarlarını korumakla birlikte Osmanlı Devleti'nin askerî ve politik durumunu yakından takip edip rapor sunmakla görevli olan elçiler, Petersburg'a gönderdikleri raporlarında Osmanlı Devleti'nin yaşadığı ağır iç sorunlar ve İran ile yapmış olduğu savaş yüzünden, Rusya'ya karşı hemen bir savaşı başlatma gücünde olmadığını rapor ediyorlardı. Elçiler raporlarında ayrıca Osmanlı Devleti'nin içinde bulunduğu durum nedeniyle açılacak savaşta Rusya'nın kazancının sadece güney sınırlarının güvenliğini sağlamakla sınırlı kalmayacağını belirtiyorlardı. Elçilerin düşüncelerine göre, Rus ordularının Dinyester ve Tuna'ya yapacakları seferler sırasında Balkan yarımadası halkları da Rus ordularını destekleyecekler ve sonuçta köküne kadar çürümüş olan Osmanlı Devleti parçalanacaktı. Elçilerin gönderdikleri raporlarda "Osmanlıların kökünü kazıma", "Petro'nun düşüncelerini gerçekleştirme", "Rusya için o kadar elverişli koşulların 100 yıl sonra da tekrar gelmeyebileceği" şeklinde ifadeler yer alıyordu. E. B. Şulman'ın da ifade ettiği gibi elçilerin değerlendirmelerinde doğruluklar olduğu gibi olayları abarttıkları da görülüyordu. Elçilerin savaş çağrılarına rağmen Rusya, yukarıda anlatılan hazırlıkları tamamlayana kadar Osmanlı Devleti'ne karşı barış politikasını 1735 yılına kadar değiştirmede (Şulman, 1963: 10-16).⁴

Bu dönemde Osmanlı Devleti, Rusya'nın kendisine karşı askerî hazırlıklar içerisinde olmasını bilmesine rağmen⁵ Rusya'ya karşı barış politikası izlemekteydi. Bu politikanın izlenmesinde İran ile yapılan mücadelenin önemli bir etkisinin olduğunu belirtmek gerekir. I. Mahmud, Kırım Hanı Kaplan Giray'a gönderdiği mektupta, Kalgay Sultan'ın bir miktar Tatar askerîyle Kabartay'a harekâtı sırasında, Moskov Devleti'nin sınırlarında olan general ve askerlerinden sınırlarımıza barışa aykırı bir saldırı gelmezse, Kaplan Giray'dan Moskov

da katılması için diplomatik faaliyetlerde bulunmuşlardır. Fransa'nın "doğu bariyeri" politikası, yükselişleri ve düşüşleriyle 1789 devrimine kadar sürdü. Bu bariyer asla Rusya'nın önünde sağlam ve sarsılmayacak bir engel olmadı. İsveç ve Prusya birkaç kez yer değiştirdiler, Lehistan ise genellikle Rusya'nın yanında yer aldı. (Sanin, 1999: 44-45)

³ Bu hazırlıkların yapılmasında en önemli rolü Baron Osterman oynadı. Çariçe Anna'nın tahta çıkışından sonra, Rusya'nın siyasetinde en etkili kişi olan Osterman'a göre, Rus diplomasisinin en önemli görevi Karadeniz'e bağlantı kurmaktı. Bunun için gerekli diplomatik hazırlıkların yapılmasının yanı sıra, Petro'nun gerekli hazırlığı yapmadan Balkanlara doğru ilerleyişi yanlısının tekrarlanmaması gerektiğini inanıyordu. (Bkz. Vernadsky, 1936: 243-244)

⁴ Hazırlıklar tamamlandıktan sonra Rus Hükümeti, Kiev bölgesi valisi Kont Weissbach'a gönderdiği gizli emirle daha önce emredilen Kırım seferinin yanı sıra sonbaharda Azak Kalesinin de kuşatılmasını istedi. Ayrıca 1735 Ağustos'unda Lehistan'da bulunan Feldmareşal Münnich'e yazılan emirle de gizlice Don Nehri bölgesine gelerek Azak'ı kuşatmasını istendi. (Tertececi, 2002: 60-61)

⁵ 1732'de İsveç'e elçi olarak gönderilen Said Mehmet Efendi dönüsünde Lehistan'a uğramış, Lehistan başvekili Ponyatovski veda toplantısında Said Mehmet Efendi'ye, Moskovluya güven olmayacağını, tek düşüncelerinin Azak ve Kırım'ı almak olduğunu, ansızın Azak'a saldırabileceklerini, bir an önce Azak'ı tamir edip, cephane ve zahire takviyesi yapmaya özen gösterilmesi gerektiğini söylemiştir. Said Mehmet Efendi Eylül 1733'te İstanbul'a dönmüştür. (Hoci, 659; 677)

sınırlarına, zerre kadar bile zarar vermemesini istedi (Cebecioğlu, Satar, Küçükbaltaçioğlu, Atik, Dilber, Yekeler, Köse, Gurulkan, Gündoğdu, 2013: 25-26).

I. Mahmud Kırım Hanı'na göndermiş olduğu mektuplarda, İran seferine katılmasını istediği Kırım Hanı'ndan, Rus arazisinden uzak yerlerde konaklamasını, Ruslardan barışa aykırı olarak Tatarlara saldırı olmadıkça Rusların bir karış toprağına ve ferdine saldırmamasını ve yanındakilere de bu yönde tembihle bulunmasını istedi (Cebecioğlu, Satar, Küçükbaltaçioğlu, Atik, Dilber, Yekeler, Köse, Gurulkan, Gündoğdu, 2013: 40). Ayrıca Sadrazam Ali Paşa, Rus başvekilli Osterman'a Kırım Hanı'nın Dağıstan yoluyla İran'a sefere gideceğini, Hanın bu seferine Osmanlı egemenliğine girmek isteyen Müslüman Dağıstan halkının da katılacağını, bu sefer sırasında Ruslardan bir saldırı olmazsa Kırım Hanı'na Rus topraklarına zarar vermemeleri yönünde emirler verildiğini bildirdi (Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA), Name-i Hümayun (A.DVNS.NMH.d), c. 7: 393). Mektuba cevaben Osterman, Sadrazam Ali Paşa'ya şunları yazdı. Gelen mektubun içeriğine dair Çariçe'ye bilgi verdiğini, Rusya'nın Osmanlı Devleti ile daha önce yapılan anlaşmalara sadık kaldığını, bunun Osmanlı tarafından da bilindiğini, Osmanlı Devleti'nin Kırım Hanı'nın Dağıstan yoluyla, Dağıstan halkını itaat altına alıp, İran'a sefer yapması konusunda acele karar verdiğini ve bu durumun Çariçe tarafından hayretle karşılandığını bildirdi. Ardından Osmanlı reayasına kabul olunacak olan Dağıstan halkının eskiden beri Moskov Devleti'nin reayaları olduklarını, İran Devleti'nin dahi bugüne değin bura halkı için bir iddiada bulunmadığını, Osmanlı Devleti'nin de Dağıstan halkına alaka göstermesinin doğru olmadığını, bazı reayanın Osmanlı egemenliğini istemiş olabileceğini ama dost bir devlet olarak Osmanlı Devleti'nin onları himaye altına almak istemesinin doğru olmadığını yazdı. Ayrıca 1729 senesinde Sadrazam İbrahim Paşa zamanında Osmanlıdan yine himaye isteyen bazı Dağıstan halklarının bulunduğunu ama bunların isteklerinin kabul edilmediğini, hatta buna dair sadrazamın mektup gönderdiğini, Osmanlı Devleti ile Moskova Devleti arasında daha önce İran üzerine yapılan anlaşmada Osmanlı sınırlarının Şirvan eyaletinden öteye uzanmadığını, bundan dolayı da Dağıstan halklarına karışmasının doğru olmadığını ifade etti. Üstelik Çariçenin, Osmanlı Devleti ve İran ile yapılan anlaşmalara dostluk gereği uyararak, Osmanlı Devleti ile İran arasındaki savaşta bir tarafı tutmayarak tarafsız kaldığını, İran ile yapılan barış anlaşmasında Hazar kıyısındaki Şirvan toprakları İran'a verilmekle birlikte Dağıstan halkı eskiden beri Moskov reyası olduklarından bunlara dair İran ile hiç bir görüşme olmadığını bildirdi. Son olarak Çariçenin, Osmanlı Devleti'nin barışa aykırı olarak düşünmeden aldığı kararı değiştirmesi ve Hanın Tatar askerleriyle yapacağı seferi iptal etmesini umut ettiğini, bu sefer harekâtının her iki devletinde menfaatine aykırı olduğunu, buna rağmen bu hareket devam ederse Moskova Çariçesi'nin memleketini ve reayasını korumak için Tatar askerlerinin tecavüzlerini savunmaya mecbur kalacağını bununla birlikte Çariçenin barışın sonsuza dek devam etmesini ümit ettiğini yazdı (A.DVNS.NMH. d, c. 7: 393-396). Bu mektuba rağmen I. Mahmud, Kırım Hanı'nın İran seferini iptal etmemiş fakat Rusya ile sorun

yaşamak istemediğinden dolayı da Kırım Hanı'na Rusya ile yapılan barış antlaşmasına uygun hareket edilmesini, Moskov sınırlarına girilmemesini, Rus topraklarının talan edilmemesini ve İslam topraklarına dert, sıkıntı yaratacak durumdan sakınılmasını emretmiştir (Cebecioğlu, Satar, Küçükbaltaçoğlu, Atik, Dilber, Yekeler, Köse, Gurulkan, Gündoğdu, 2013: 44). Fakat bu emirler Rusya ile savaşı engelleyememiştir.

Rusya 1735'te, Kırım Hanı'nın, Kırım, Rus ve Osmanlılar arasında sahipliği tartışmalı olan ama kendisinin olarak kabul ettiği, Kabartay üzerinden Rus sınırlarını ihlal ederek, Kafkas ötesine sefer düzenlemesini savaş nedeni sayarak, Kırım'a savaş açtı (Anisimov, 2002: 273). General M.İ. Leontiev önderliğinde 1735 yılının sonbaharında Kırım'a sefer düzenleyen Ruslar, sefer hazırlıklarının tam olarak yapılmamasından ve mevsimin uygun olmamasından dolayı başarısız olarak geri çekilmek zorunda kaldı. Osmanlılara karşı savaş resmî olarak, 1736 yılının ilkbaharında ilan edildi (Kazakov, Nekrasov, 1957: 375). Savaş hazırlıkları yapılanaya kadar da Osmanlı Devleti'ni kuşkulandırmamak adına, Osmanlı Devleti'nin rahatsızlık duyarak kendisine yönelttiği şu sorulara; Rus askerlerinin Tatar sınırlarına girmeleri sırasında Rusya'ya tabii olan Zaporoje Kazaklarının Nogaylara saldırmaları, Çerakese'ye (Çerkezlere) yakın Ten (Don) Nehri yakınlarında Moskov askerinin toplanmasının nedeni ve Kırım Hanı'nın Dağıstan üzerinden İran'a giderken o taraflarda olan Rus generalinin muamelesi konusunda İstanbul'daki elçi vekili vasıtasıyla cevaplar verildi. Birinci soruya cevap olarak Kırım Tatarlarının İran'a hareketleri sırasında Kırım Hanının barış şartlarına uymayıp dostluğa aykırı olarak Moskova Hükümetine ait olan yerlerden geçmesi konusu daha önce ayrıntılı olarak açıklanmış olmasına rağmen Moskova Çariçesi buna rağmen dostluğa sadık olarak tekrar şu açıklamalarda bulunur: Han Hazretlerinin barışa aykırı olarak İran'a gidip gelmeleri sırasında Tatar taifesinden birçok hareket ve saldırılar olduğundan, bu hareketleri engellemek için sınırlarda bulunan Rus askerî Tatar taifesinin arazisine girdi. Ancak Çariçe Osmanlı Devleti ile olan barışı ve dostluğu korumak arzusunda olduğundan Han Hazretlerinin geri döndüğü duyulduktan sonra askerlerini Moskova sınırlarına çekti. Bu olay sırasında Zaporoje Kazaklarının olay çıkarttığı yönünde Osmanlı Devleti'nin bildirdiği durum doğru değildir. Çünkü Zaporoje Kazakları öteden beri Moskova Devleti'ne bağlıdırlar ve bu hareket sırasında o taraflarda olmayıp meskenlerinde kendi hallerinde bulunmuşlardır.

İkinci soruya verilen cevapta Çerkez'e yakın Don Suyu yakınlarında toplanan askerlerimiz için Osmanlı Devleti'nin kötü düşünmesi doğru değildir. Çünkü zikr olunan askerimiz, Moskova Çariçesinin devamlı bildirdiği üzere Leh durumuna ara verildikten sonra adet olduğu üzere o taraflarda olan Moskova sınırlarındaki kışlaklarına dönmüşlerdir.

Üçüncü soruya cevap olarak ise Han Hazretlerinin Moskova sınırlarından geçerken Moskova generalinden dostane muamele olunup yiyecek, azık ve hayvanlar verildiğine dair haberlere güvenilmiyor. Han Hazretleriyle o taraflarda

olan durum Moskova'nın henüz bilgisi dâhilinde olmadığı için bu durum uzun uzadıya anlatılmamıştır. Olayla ilgili bilgiler alındıktan sonra İstanbul'a ayrıntılı olarak bilgiler verileceği belirtildi (BOA, Cevdet Hariciye, Belge No: 7685). İstanbul'da Osmanlı Devleti'ni oyalamak adına bu cevaplar verilirken yukarıda da belirtildiği üzere Rusya savaş hazırlıklarını tamamladıktan sonra 1736 ilkbaharında savaş açtı. Rusya Başvekili Osterman, Nisan 1736'da Osmanlı Sadrazamına uzun bir mektup gönderip, savaşın sorumlusu olarak Osmanlı Devleti ve Kırım Hanlığını gösterdi.

Osterman, gönderdiği uzun mektupta ülkesinin Osmanlı Devleti ile yaptığı antlaşmalara sadık kaldığını bunun Osmanlı tarafından bilinmesine rağmen Osmanlı Devleti'nin sebep olmaksızın İstanbul Antlaşması'nı bozarak savaş açtığını, Prut Nehri tarafında yapılan antlaşmayla Rus Devleti'ne bağlı olan Azak Kalesi'nin Osmanlı Devleti'ne verildiğini, bu antlaşmadan sonra imzalanan Edirne Antlaşması sonrasında Tatar taifeleri ile Azak Paşalarının hemen hemen her yıl Rus topraklarına ve Ruslara tabii Kazaklar ve Kalmuklar üzerine saldırıp kimilerini öldürüp kimilerini esir alarak yağmalarda bulduklarını ifade etti. Çar Petro'nun saldırıların durdurulması ve zararların karşılanması için yazdığı dostça mektuplara rağmen saldırıların her yıl tekrarlandığını yazdı. İran'da çıkan ihtilal sırasında yaşanan karışıklıklarda Rus tüccarlarının zarar gördüklerini, Çar Petro'nun Rus tüccarlarına zarar verenleri cezalandırmak için Hazar kıyılarına sefer yaptığını, Osmanlı Devleti'nin Rus tüccarlarına saldırın Lezkileri korumakla dostluğa aykırı davrandığını söyledi. Moskova Devleti'nin İran'ın tamamen yıkılmasını engellemek adına hareket ettiğini, Hazar Denizi kıyılarının korunmasına özen gösterirken, Osmanlı Devleti ile olan dostluğa sadık kaldığını, Osmanlı Devleti ile İran'ın paylaşımı için yapılan anlaşmaya Osmanlı Devleti'nin uymayarak İran topraklarına saldırdığını ifade etti. Bu sebeple Moskova Devleti'nin kendisine zarar gelebileceğini düşündüğü için Şirvan ve Gürcistan'a ordu gönderdiğini, bunun Osmanlı Devleti tarafından Rusya'nın İran ile gizlice anlaşıp bölgeyi elde etmek niyetinde olduğu şeklinde algılandığını, oysaki böyle bir düşüncelerinin olmadığını hatta bu bölgedeki sorunlardan kurtulmak için eskiden beri İran arazisi olan Hazar sahilindeki topraklardan askerlerini çektiğini, İran ile bu toprakların sonsuza kadar kendilerinde kalmaları ve Osmanlı Devleti ile yapacakları anlaşmalarda Moskova Çariçesinin isminin geçmesi şartıyla bu toprakları bıraktıklarına dair anlaşma yaptıklarını belirtti. Ancak Osmanlı Devleti'nin İran'a bırakılan arazileri almak için harekete geçtiğini, bu arada Rusya'ya bağlı yerleri basıp, halkına zarar verdiğini, Fetih Giray'ın Tatar ve Osmanlı askerleriyle İran'daki Moskova arazisine ve uzun zamandan beri Dağıstan'daki Moskova'ya bağlı araziye girdiklerini, bu durumun İstanbul'daki elçimiz vasıtasıyla duyurulduğunu, buna rağmen Moskov Devleti'ne bağlı yerlere ve Don Kazaklarına saldırıların devam ettiğini yazdı. 1734 senesinde de Azak askerleri, Kırım, Kuban ve Nogay Tatarları, Moskov arazisine saldırıp, Kazaklardan bir kısmını öldürüp bir kısmını da esir aldıklarını, barışa aykırı yapılan bu saldırılar karşısında Moskov Çariçesinin halkını korumaya gücünün olduğunu, bu saldırılara

tahammülün zor olduğunu bildirdi. Moskov sınırlarına saldırıların bunlarla sınırlı olmadığını, 1735 senesinde Kırım Hanı'nın 80 bin kişilik Tatar askerıyla İran'a teslim edilen araziye girdiğini bu konuya dair yapılan uyarıları Sadrazam Ali Paşa'nın dikkate almadığını ve İstanbul'daki elçimize Dağıstan halkının Osmanlı Devleti'nin halkı olduğunu iddia ettiğini, bu durum üzerine Moskov Çariçesinin topraklarını korumak için gerekli tedbirleri almaya mecbur olduğunu yazdı. Bununla birlikte İstanbul'daki elçileri vasıtasıyla bu sorunu dostça çözmeye çalıştığını, fakat Kırım Hanı Tatar ve Nogay askerleriyle Moskov Devleti'ne bağlı Dağıstan arazisine girerek zararlar verip esir aldıklarını, bu ana kadar Moskov Çariçesinin ısrarla dostça yaklaşımına karşılığın gelmediğini, Kırım Hanı'nın dostluğa aykırı olarak yaptığı bu seferden dönüşü sırasında bir miktar Moskov askerinin sınıra yakın bölgede tutulmasına mecbur kalındığına, Kırım Hanının dönüşünün haber alınması sonrasında bu askerlerin kendi sınırlarına döndüklerini, bu durumun İstanbul'daki elçimiz vasıtasıyla bildirmiş olmamıza rağmen dostane bir çare bulunmadığını bildirdi. Sonrasında Osmanlı Devleti'nin Babadağ'ında asker topladığını, Kırım Han'ın da birçok askerle Moskova sınırlarında olduğunu, elçilerinin alışılmış olan Çariçenin ünvanıyla dostane sunduğu dilekçelerin kabul edilmediğini, Osmanlı Devleti'nin böyle düşmanca tutumundan sonra, Moskova Devleti'nin anası Çariçenin, kanun ve din gereği kendi halkını korumak için ordusunun bir kısmını Osmanlı Devleti'nin üzerine göndermeye mecbur kaldığını söyledi. Çariçenin tembihi üzerine durumun Osmanlı Sadrazamına bildirildiğini, Moskova Çariçesinin kendisini koruması için silahlanmağa mecbur kaldığını, fakat bu harekete çok arzulu olmadığını, dostluğu korumak ve eskisi gibi güvenliği sağlayarak, barış sözleşmesi hazırlamak adına bunu yaptığını, bundan dolayı Moskova Çariçesi, Osmanlı Devleti eğer barış yapma niyetiyle sınırlara elçiler gönderirse kendisinin de elçiler göndermeye hazır olduğunu yazdı. Mektubun sonunda iki devlet halkının rahat ve huzur içinde olması için bir an önce dostluğu sağlamlaştırmak için barışı yenileme konusunda Moskova Çariçesinin dostça uğraşı içinde olduğu Osmanlı Devleti tarafından da bilindiğini, söylendiği üzere Moskova Çariçesi, devletini koruma adına böyle davranmak zorunda kaldığını, Osmanlı Devleti dostça yazılan bu mektuba her ne şekilde karar verirse versin, tüm milletler arasında geçerli olan kurallar gereği, İstanbul'daki kapı kethüdasının eşyası ve hizmetkârlarının yanına adamlar vererek Moskova sınırlarına emniyetli bir şekilde gönderilmesini istedi (A.DVNS.NMH.d, c. 7: 460-471).

Rusya barışa aykırı hareket edenin Kırım Hanlığı ve Osmanlı Devleti olduğunu iddia ederken Osmanlı Devleti de savaşın suçlusunu olarak Rusya'yı görüyordu. Osmanlı devlet adamları Rusların suçlamalarına karşılık cevap olarak şu açıklamalarda bulunuyorlardı. Osmanlı Devleti barış şartlarına uyarken, Rusya'nın buna uymayarak 1711'de Boğdan ve çevresine zarar verdiğini, buna engel olmak adına asker gönderilmesine mecbur kalındığını, Çar (Petro) ve askerleri esir olmuşken, Çarın canını kurtarmak için kaleleri yıkacağı ve Osmanlıdan aldığı arazileri geri vereceği sözünü vermesiyle affedildiğini fakat

Çarın sözünü tutmamasından dolayı tekrar üzerine asker gönderilmesi kararlaştırılıp Edirne'ye hareket edildiğinde İngiltere ve Nedirland'ın arabuluculuğu ile Çar'ın af dilediği ve iki devlet arasında 25 senelik barış yapılmasına rağmen Rusya'nın buna uymadığı belirtiliyordu. Dahası Çariçe Anna çok eskiden beri Müslümanlar ve Hristiyanlar arasında serbestiyetleri kabul edilen Leh sınırına 70-80 bin asker soktuğu, anlaşmaya aykırı olarak kendi menfaati gereğince bu serbestiyeti kaldırarak Ukrayna ve Podalya'yı dahi zapt etti. Leh sınırı içerisinde Osmanlıya ait kaleler ve arazilere kendi muhafızlarını tayin etti. Azak Kalesine 8 saat mesafede olan Çerkez-Kirman Kalesine top menzili yakınındaki harap kaleye 300 ile 500 arasında asker yerleştirdi. Cephane ve zahire yüklü iki gemi ile Ten Nehrine zahire ve mühimmatla yüklü 8 parça gemi gönderip bundan sonra Azak üzerine saldıracaklarını beyan etti. Çerkez Kirman Hetmanının 500 kişilik askerıyla birlikte Moskov askerinin çetecilik yaptığını, Dağıstan ve Şemhal halkının Müslüman olup Osmanlı Devleti'nin egemenliği altında olmalarına rağmen Moskovlunun bazı mallar vererek Dağıstan ve Şemhal halkını kendi yanına çekti. Bunların kendi reayası olduğunu iddia etti. Moskov ile İran üzerine yapılan antlaşmada Gürcistan halkının Osmanlı idaresi altında olması kabul edilmişken firar eden Tiflis Hanı Hitan Han ile oğlu Şehsuvar'ı kabul ederek, onlara askerler verip kendi yanına çekmeye çalıştı. Bunlardan başka Osmanlı sınırlarında bulunan Abeş Kazağ'ından birçoğunu kendi tarafına çekerek orada kale binası yapımına başladıklarını tüm bunların anlaşma şartlarına aykırı olduğunu, Osmanlı Devleti kararlı bir şekilde barış şartlarına uymayan İran Şahı Nadir Şah ile mücadele ederken, Kırım Hanı Kaplan Giray'ın vekil tayin ettiği Kalgay Sultan sefere çıktığı zaman savunmasız kalan Ur taraflarındaki Tatar aşiretlerine Kazaklar saldırıp yağmalarda bulunduğu yönünde açıklamalarda bulunuyorlardı. Bir yandan bu açıklamalar yapılırken bir yandan da I. Mahmud, Bucak, Özi, Bender taraflarından İslam topraklarına yapılan saldırılarla ilgili gelen yazılar üzerine Babadağ'ında asker toplaması için Özi Valisi Mehmet Paşa'yı, Azak ve Toprakkalelerin tamiri ve içerisindeki asker, zahireler ve mühimmatların arttırılması için de Kapudan-ı Derya Canım Hoca Mehmet Paşa'yı donanma ile birlikte görevlendirdi. Osmanlı Sadrazamının Osterman'a verdiği cevapta Moskov Devleti savaş ve barıştan hangisini seçerse Osmanlı Devleti'nin de onu seçeceğini, İstanbul'daki kapu kethüdalarının eşya ve adamlarıyla sınıra gönderileceği bildirildi (Aydiner, 2007: 280-285).

Osmanlı Devleti yaşanan gelişmeler üzerine savaşın kaçınılmaz olduğunu görse de, Fransa, İngiltere, Avusturya, Nedirlande (Felemenk) ve Venedik'e mektuplar yazarak öncelikli olarak diplomatik yollarla sorunu çözmeye çalıştı. Ruslarla çıkan savaşın sorumlusunun kendisinin olmadığına dair açıklamalarda bulunup arabuluculuk yapmalarını istedi. İngiltere Kralı gönderdiği mektupta savaşın iki devletin de zararına olacağını, hem Osmanlı Devleti'nde hem de Moskov Devleti'nde olan elçilerine iki devlet arasındaki dostluğun korunması ve sağlanması için emirler verdiğini, düşmanlığın kaldırılması düşüncesiyle hareket ettiklerini, iki devletin arasındaki savaşın son bulması ve aradaki

dostluğun yenilenmesi için iki devlet arasında arabuluculuk yapılacağını bildirdi (A.DVNS.NMH.d, c. 7: 428). Avusturya Başvekili göndermiş olduğu mektupta, Avusturya Devleti'nin Pasarofça Antlaşması'ndan itibaren Osmanlı Devleti başka tarafta savaştığı halde, yapılan anlaşmaya bağlı kaldığını yazdıktan sonra Osmanlı Devleti ile Rusya arasındaki sorunlara dair Ruslardan aldıkları bilgiler doğrultusunda şu açıklamaları yaptı. Tatar, Kazak, Lezki taifelerinin yanı sıra Osmanlı askerleri de barışa aykırı olarak Rus topraklarına saldırıp, esir alınanları ve eşyaları Osmanlı topraklarında sattılar. Moskovlu bu durumu şikâyet etti ve savaşa mecbur kaldı. Düzenli olmayan 80 bin kişilik askerın dost arazisinden geçerken Rus topraklarına zarar vermeleri muhtemeldir. Avusturya başvekili yaptığı bu açıklamalarla Rusya'nın haklılığını ortaya koymaya çalışırken ülkesinin, Moskovlunun müttefiki olarak bu durumu Osmanlı Devletine bildirdiğini ve bu harekâtın kaldırılmasını ısrarla rica ettiğini yazdı. Moskov Çariçesinin Osmanlı Devleti ile barışı korumak arzusunda olduğunu fakat İran Şahının Osmanlı Devleti'nin Moskov üzerine harekete geçeceğini haber verdikten sonra Moskov Devleti'nin barışa dair ısrarından vaz geçerek kendilerini korumayı tercih ettiğini belirtti. Osmanlı Devleti'nin savaş kararının kendilerini hayrete düşürdüğünü, Moskov Çariçesinin rızasıyla savaşı durdurmak için sadakatle çaba gösterdiklerini, Osmanlı başkentinde olan kapu kethüdasına 3 defa emir gönderildiğini fakat halkın rahatını sakinliğini korumak adına yaptığı girişimlerin aylarca boşuna sürdüğünü bildirdi. Mektubunun sonlarında ise Moskov Devleti ile ittifaklarının Osmanlı Devleti ya da bir başka devlete karşı olmadığını, iki tarafın emniyetinin sağlanması ve topraklarının korunması için yapıldığını ifade etti. Moskov Çariçesinin emniyetin sağlanması durumunda bir an önce barış yapma isteğinde olduğunu, Moskov arazisine yapılan saldırıların aynısının Osmanlı topraklarına yapılması durumunda Osmanlı Devleti'nin de aynı şeyleri düşüneceğini, Nemçe Cesarının hem komşusu olan dostları hem de sadık olan müttefiklerinin arasını bulmak için özen göstereceğini bildirdi (A.DVNS.NMH.d, c. 7: 432-436). Fransa Başvekili Kardinal Flori'nin 3 Mayıs'ta yazdığı mektupta, Fransa'nın Osmanlı Devleti'nin kendisine düşmanlık edenlere karşı kuvveti, yiğitliği ve Allah'ın yardımı ile zafer kazanmasını ümit ettiğini, Moskovlu'nun Kırım ve Azak üzerine taarruz etmelerinin Fransa Kralını tasalandırdığını ve kederlendirdiğini, Fransa ile Osmanlı Devleti arasındaki dostluğun eskisinden daha kuvvetli olması için çalışacağından şüphe edilmemesi gerektiğini bildirdi. 10 Mayıs'ta Osmanlı Devleti'nin yazdığı mektuba da hemen hemen aynı yönde cevap verilerek Allah'ın yardımıyla ve kuvvetiyle Osmanlı Devleti'nin düşmanlarına karşı zafer kazanmasının ümit edildiğini, Moskovlu'nun Kırım ve Azak'a saldırılarının Fransa Kralını kederlendirdiğini, Fransa Kralının Osmanlı Devleti'nin dostu olduğunu ve dostluğu kuvvetlendirmek ve devam ettirmek niyetinde olduğunu bildirdi (A.DVNS.NMH.d, c. 7: 449-450). Nedirlande Devleti'nden gönderilen mektupta; Osmanlı Devleti'nin gönderdiği mektuplardan Osmanlı Devleti'nin Moskov üzerine hareket etmesinin nedenlerinin öğrenildiğini, dost oldukları iki devlet arasında yaşanan savaşın bitmesi ve anlaşmaya uygun davranılması için gerek Osmanlı Devleti gerekse Moskov Devleti'ndeki elçilerine emirler verildiğini,

savaşın bir an önce bitmesi arzusunda olduklarını, iki devlet arasındaki dostluğun yenilenmesi ve devamlı hale gelmesi için çalışılacağı bildirildi (A.DVNS.NMH.d, c. 7: 450) Venedik'ten gönderilen mektupta İstanbul'daki elçilerine verilen mektuptan Rusya üzerine sefer yapılmasına gerek olan sebeplerin öğrenildiğini, bir an önce düşmanlığa sebep olan nedenlerin ortadan kalkması arzusunda olduklarını, Venedik ve Osmanlı Devleti arasındaki dostluğun sağlanması ve sorunun ortadan kalkması için özenle çalışılacağı sözünü verdi (A.DVNS.NMH.d, c. 7: 451) Osmanlı Devleti'nin gönderdiği mektuplar ve yaptığı girişimler devletin genel bilinenine aksine 18. yüzyılda da denge politikası izlediğinin bir göstergesidir. Fakat bu girişimler iki devlet arasındaki savaşı önleyemedi.

1736 ile 1739 yılları arasında yapılan Rus-Osmanlı Savaşı sırasında Ruslar, 1736 ve 1737'de Kırım'ın içlerine kadar ilerleyip, Akmeşcit, Gözleve ve Bahçesaray'ı tahrip ettiler. 1736'da Azak, 1737'de Özü, 1739'da Hotin Kalelerini ele geçiren Ruslar, Boğdan'a girip, Yaş şehrini aldılar. Rusya'nın müttefiki olarak 1737'de Osmanlı Devleti'ne savaş açan Avusturyalılar, savaşın başlarında başarı kazanmalarına rağmen daha sonra Osmanlılar tarafından yenilgiye uğratıldılar ve barış yapmak zorunda kaldılar. Avusturyalıların savaştan çekilmesi, İsveçlilerin Osmanlı Devleti'yle ittifak yaptığı söylentilerinin çıkması ve seferler sırasında çıkan salgın hastalıklar ile iklim şartlarından dolayı önemli kayıpların yaşanması Rusların, Karadeniz yönündeki planlarını gerçekleştiremeden 1739 Belgrat Antlaşması'nı imzalamalarına neden oldu (Beskrovnıy, 1958: 247-257; Masaev, 1997: 91-101; Sanin, 1999: 46-49; Uzunçarşılı, 1995: 250-294).

18 Eylül 1739'da imzalanan Belgrat Antlaşması'nın, 3. maddesiyle; Azak Kalesi yıkılacak ve arazisi tarafsız olarak boş bırakılacaktı. Ruslar, eskiden beri Moskova Devleti'nin toprağı olan Don Nehri'nde olan Çerkaski Adası ile Azak arasında bir kale yapacaktı.⁶ Osmanlı Devleti ise Kuban ile Azak arasında bir kale yapacaktı. Yıkılan Taygan Kalesi'nde de bina yapılmayacaktı. Moskova Devleti, Azak ve Karadeniz'de ticaret ve savaş gemileri yapmayacaktı. Ruslar, bu anlaşmayla Azak Kalesi'ni elde edemedi ama Azak Kalesi'nin yıkılıp arazisinin boş bırakılmasını sağlayarak, bölgede önemli bir tehditten kurtulduğu gibi bölgede Osmanlı Devleti'nin askerî olarak önemli bir üsten mahrum kalmasını sağladı. Rusların, Azak Denizi ve Karadeniz'de savaş gemisi ve ticari gemi yapamayacak olmaları, Karadeniz'e çıkıp ticaret yapma ve Azak Denizi ile Karadeniz'de Osmanlı Devleti'ne karşı askerî rekabet yapabilme düşüncelerini yine gerçekleştiremedikleri anlamına geliyordu.

⁶ İsmail Hakkı Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi adlı çalışmasında Çerkaski Adası ile Azak arasında kale yapacak olan devletin Osmanlılar olduğunu yazar. (Uzunçarşılı, 1995: 293) Rus tarihçiler Oreşkova-Ulçenko, Kazakov-Nekrasov ve Beskrovnıy ise, Çerkaski Adası'nda kaleyi yapacak olanların Osmanlılar değil Ruslar olduğunu yazarlar. (Oreşkova-Ulçenko, 2006: 35 ; Kazakov- Nekrasov, 1957:392, Beskrovnıy, 1958: 258) Ali İbrahim Savaş'ın "Takrir-i Ahmet Merami Efendi (Azak Muhaddidi Ahmet Merami Efendi'nin 1740/1741 Sınır Tespit Çalışmaları Hakkındaki Raporları)", adlı çalışmasında Ahmet Merami Efendi ile Rus General Repnin arasında geçen konuşmalarda kaleyi yapacak olan devletin Ruslar olduğu açıktır. (Savaş, 1994-1995: 160-162)

Antlaşmanın 5. maddesine göre Osmanlı Devleti'ne bağlı Kırım Tatarları ve diğer Tatar taifeleri ile Ruslara bağlı Kazak ve Kalmuklar arasındaki mücadele son bulacaktı. Osmanlı Devleti'ne bağlı olanlar ile Kırım Tatarları Rus şehir ve kasabalarına akın yapıp zarar vermeyecekler ve esir almayacaklardı. Kırım Tatarlarının, Rus topraklarına yapacakları akınların önlenmesi, Rusya'nın güney topraklarının güvenliğinin sağlanması bakımından oldukça önemlidir.

Antlaşmanın 9. maddesine göre İki devlet arasındaki ticaret, Osmanlıların diğer devletlere tanıdığı şartlar gereğince yapılacaktı. Buna göre Rus tüccarı, Karadeniz'de ticareti Osmanlı reayasına ait gemilerle yapacaklardı.⁷ Rusya savaş öncesindeki Karadeniz'de serbestçe ticaret yapma düşüncesini gerçekleştiremeye de Rus tüccarlarının, Osmanlı reayasının gemileriyle ticaret yapmaya başlayacak olmaları da Ruslar adına önemli bir gelişmeydi.

Sonuç olarak Rusya, Çariçe Anna zamanında Karadeniz Devleti olmak için çok önemli hazırlıklar yapmış olmasına ve savaşta başarılar kazanmış olmasına rağmen, Karadeniz Devleti olma hayalini gerçekleştiremedi. Bununla birlikte Rusya, savaş öncesi güney sınırlarını güven altına alma ve Karadeniz'de ticaret yapma düşüncesini, kısmen de olsa gerçekleştirmiş oldu. Yapılan savaşta Rusların Kırım Hanlığı toprakları ve Boğdan'da yaptığı tahribat göz önüne alındığında Rusların askeri olarak güçlendiğini söylemek yanlış olmasa gerekir. Yapılan mücadelede Kırım Hanlığının yaşadığı yenilgiler Hanlığın eski gücünde olmadığını net bir şekilde ortaya koyar. Kırım Hanlığı topraklarında yapılan savaşlar daha sonraki mücadeleler için Rus ordusuna önemli bir tecrübe kazandırmıştır. Savaşı diplomatik yollarla engelleyemeyen Osmanlı Devleti, yapılan savaşta askeri yenilgiler olsa da çok da kötü olmayan bir barış antlaşması imzalamıştır. Bununla birlikte özellikle Azak Kalesi'nin yıkılması kararı bölgede zamanla Osmanlı nüfuzunun azalması ile Rusların daha etkin olmasını sağlaması bakımından önemlidir.

KAYNAKÇA

- Başbakanlık Osmanlı Arşivi, Cevdet Hariciye, Belge No:7685
 Başbakanlık Osmanlı Arşivi, Namei Hümayun Defterleri, cilt:7.
 Cavid A, (2004). Osmanlı- Rus ilişkileri tarihi (Ahmet Cavit Bey'in Müntehabatı),
 Haz: A. Baycar, İstanbul:Yeditepe Yayınları.
 Anisimov, E, (2002). Anna İoannovna, Moskva.
 Beskrovniy, L.G., (1958). Russkaya armiya i flot v XVIII veke, Moskva.
 Bobilev, V.S., (2002). Vneşnyaya politika Rossii epohi Petra I, Moskva.
 Hocı, Y. İ., "Sadriazam Said Mehmet Paşa merhumun İstokholme vuku' bulan sefaretinden avdetinde makam-ı sadarete takdim eylediği tahrir", Tarih-i Osmani Encümeni Mecmuası, sene:2.
 Kazakov, N. İ. – Nekrasov, G. A. (1957). "Vostoçnaya problema v 1725-1735 gg. Russko-Turetskaya vojna 1735-1739 gg. i vzaimootnoşeniya Rossii s

⁷ Belgrat Antlaşması'nın tüm maddeleri için bkz. (Cavid, 2004: 239-242)

inostrannimi derjavami vo vtoroy polovine 1730-x godov”, Oçerki İstorii SSSR Period Feodalizma Rossiya vo Vtoroy Çetverti XVIII v. Narodı SSSR v Pervoy Polovine XVIII v. Moskva.

Cebecioğlu M. Satar S., Küçükbaltaçoğlu D., Atik V., Dilber S., Yekeler N., Köse R., Gurulkan K., Gündoğdu R., (2013). Kırım Hanlarına Name-i Hümayun (2 Numaralı Name Defteri), İstanbul: Başbakanlık Osmanlı Arşivleri Yayınları.

Kurat, A. N, (1999). Rusya Tarihi, Ankara: Türk Tarih kurumu Yayınevi.

Markova, O. P. (1966). Rossiya, Zakavkaze i mejdunarodnie otnoşeniya v XVIII Veke, Moskva.

Masaev, M. V., (1997). Prisoedinenie Krıma k Rossii, Simferopol.

Melnikova, İ. N., (1948). Borba Rossii s Turtsey v 30-x godah XVIII veka i Ukraina// Uçenia Zapiski İnitutita Slavynovedeniya, T. I, Moskva, Leningrad.

Nagıyev, F., (1997). “Hatman”, Türk Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, cilt:16, İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları.

Nekrasov, G. A., (1976). Rol Rossii v Evropeyskoy mejdunarodnoy politike 1725-1739 gg, Moskva.

Oreşkova, S. F.,-Ulçenko, N. Yu., (2006). Rossiya i Turtsiya: Problema formirovaniya granits, Moskva.

Sanin, G. A., (1999). “Problema Çernomorskih prolivov vo vneşnoy politike Rossii XVIII. v.”, Rossiya i Çernomorskie prolıvı (XVIII-XX stoletiya), Moskva.

Savaş, A. İ., (1994-1995). “Takrir-i Ahmet Merami Efendi (Azak Muhaddidi Ahmet Merami Efendi’nin 1740/1741 Sınır Tespit Çalışmaları Hakkındaki Raporları)”, *Belgeler*, Cilt: XVI, Sayı: 20, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

Şulman, E. B., (1963). Russko-Turetskaya vojna 1735-1739 godov i poliçişeskaya svyazi Moldavii i Valahii s Rossiey, Moskva.

Tertecel, Adrian, (1999). “1735 Yılında Osmanlı-Rus İlişikleri (İki Rus Belgesi)”, *Türk Dünyası Tarih Dergisi*, sayı:192. ss. 57-61.

Uzunçarşılı, İ. H., (1995). Osmanlı Tarihi, cilt:IV, 1. Kısım, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınevi.

Vak’anüvis Subhi Mehmed Efendi (2007). Subhi Tarihi, Sami ve Şakir Tarihleri ile birlikte (İnceleme ve Karşılaştırmalı Metin), Haz: M. Aydınır, İstanbul: Kitabevi Yayınları.

Vernadsky, G, (1936). Political and diplomatic history of Russia, Boston.

Yüksel, S., (2013). “Rusların Karadeniz yönünde yaptıkları ilk yayılma faaliyetleri (18. Yüzyılın Başlarına Kadar)”, Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, sayı:28, Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi yayınları, ss.101-116.

Yüksel, S., (2012). “Kuzey savaşları sırasında Rusya’nın Karadeniz’e yönelik faaliyetleri”, Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Tarih Bölümü Tarih Araştırmaları Dergisi, cilt: 31, sayı: 52, Ankara: Ankara Üniversitesi yayınları, ss. 171-190.

المؤرخ فؤاد سزكين ومفاهيم صححها في تاريخ الحضارة الإسلامية

أ.م. د. طارق محمد أورهيم / Tareq Mohammed Awrahim

ملخص البحث: عني عدد من المؤرخين من أهل المشرق، ومجموعة من المستشرقين بالدراسة والبحث في مجال تاريخ الحضارة الإسلامية من زواياها المختلفة، ومن بين هؤلاء المؤرخين الأستاذ فؤاد سزكين الذي قدم أعمالاً ومؤلفات قيمة، أصبح بها أحد المؤرخين المدققين القلائل في عالمنا اليوم، وقد انصبت أعماله على تاريخ العلوم الإسلامية الذي يعد صلب الحضارة الإسلامية.

وما يميز سزكين عن غيره أنه استطاع أن يجمع بين الثقافتين الشرقية والغربية؛ فقد استند في دراساته إلى مجموعة من المصادر المكتوبة بلغات عدة، وانفرد برسالة حملها على عاتقه، وهي إعادة إحياء تاريخ الحضارة الإسلامية، وتبيان مكانتها الحضارية في تاريخ البشرية، وتأثيره فيها. فأنجز خلال عمره الطويل مؤلفات نفيسة، كانت نتيجة ولعه بهذا الموضوع وتعلقه به، وقد كرس كل أيام عمره وساعات يومه لهذا العمل. ولم يكتف بتأليف الكتب ونشرها، فقام بتجسيد تاريخ هذه الحضارة عن طريق تأسيس متحف فريد في مدينتي فرانكفورت الألمانية، وإسطنبول التركية.

وكانت غايته من كل هذه الأعمال والجهود تصحيح الرؤى والمفاهيم الخاطئة المنتشرة بين المسلمين والغربيين حول تاريخ الحضارة الإسلامية، وتغيير النظرة الدونية التي كان يُقابل بها المسلمون من لدن الغربيين. وقد قام الباحث بتتبع الآراء المجحفة، والمفاهيم الخاطئة المنتشرة بين الناس حول تاريخ الحضارة الإسلامية، وقسمها قسمين رئيسيين، وأعقب ذلك برد سزكين على تلك الآراء والمفاهيم، والحجج التي دحضها بها. وكان لا بد للباحث – قبل الخوض في موضوع البحث - من وقفة تعريفية بشخصية الأستاذ فؤاد سزكين وأبرز أعماله **الكلمات المفتاحية:** فؤاد سزكين، الحضارة الإسلامية، الاستشراق، التراث الإسلامي، تدوين الحديث النبوي

The Historian Fuad Sezgin and his corrected concepts in the history of Islamic Civilization

Abstract: Many historians from the east as well as a group of orientalis, have studied the history of Islamic civilization from its various aspects. Professor Fuad Sezgin stands as the most distinguished among them. He has made invaluable contribution which earned him a unique place

throughout the world. His outstanding accomplishments are mostly in Islamic sciences, which is in the core of the Islamic civilization. The deep knowledge, what Professor Sezgin has of both Muslim and Western civilizations, made him a unique scholar with outstanding achievements.

He availed himself with the knowledge of many languages to tape on various resources in his studies. He made his mission to help in revival of the Islamic civilization and to show its tremendous impact on the development of humanity. His lifelong attachment, deep passion, tireless works throughout his long career enabled him to achieve the unique and invaluable contributions. Not only did he write and publish books, he tried to exhibit the history of this civilization by establishing unique museums in Frankfurt and Istanbul.

Sezgin's studies also aimed to correct numerous misconceptions among both Muslims and Western history of Islamic civilization, and to change the existing under-estimation and appreciation which westerners have about Islamic civilization. This paper, therefore, first traces the existing misconceptions about the Islamic civilizations and combines them in two categories. Then, it presents and evaluates Sezgin's approach in addressing those misconceptions. Besides, the study necessity provides a short biography of Sezgin and a glimpse of his major works.

Keywords: Fuad Sezgin, Islamic civilization, Orientalism, Islamic culture, codification of Hadish.



Tarihçi Fuat Sezgin ve İslam Medeniyeti Tarihinde Düzelttiği Kavramlar

Öz: Doğulu birkaç tarihçi ve bir grup müsteşrik, değişik açılardan İslam Medeniyet Tarihi alanında çalışma ve araştırmalar yapmışlardır. Onlardan biri de değerli çalışmalar ve eserler sunan Prof. Fuat Sezgin'dir. Bu çalışma ve eserleriyle günümüz dünyasında az sayıdaki müdekkik tarihçilerden biri oldu. Sezgin'in bu çalışmalarıyla İslam Medeniyetinin özü sayılan İslami İlimler Tarihine odaklanılmıştır.

Sezgin'i diğerlerinden ayıran husus, Doğu ve Batı, iki kültürü cemedebilmesidir. Buna bağlı olarak araştırmalarında pek çok dildeki yazılı kaynaklara dayanmış ve yüklediği mesajla da tek olmuştur. O mesaj da İslam Medeniyet Tarihi yeniden ihya etmek, insanlık tarihindeki medeniyet konumunu ve ona olan etkisini açığa çıkarmaktır. Bu yüzden, bu konuya olan şiddetli bağlılığı ve ona olan ilgisi neticesinde uzun yaşamı süresince mükemmel telifler ortaya koymuştur. Ömrünün bütün günlerini ve gününün tüm saatlerini çalışmalara harcamıştır. Sadece kitapları telif etme ve neşretmeyle yetinmemiş; aynı zamanda Almanya'nın Frankfurt, Türkiye'nin de İstanbul şehrinde, benzeri olmayan bir müze tesis etmekle bu medeniyetin tarihini gözler önüne sermiştir.

Bütün bu çalışma ve çabalardan gayesi, İslam Medeniyet Tarihi hakkında Müslümanlar ve Batılılar arasında yaygın olan yanlış bakış açıları ve

anlayışları düzeltmek ve Müslümanların Batılılarla yüz yüze geldikleri hakir bakış açısını değiştirmektir.

Araştırmacı, İslam Medeniyeti Tarihi etrafındaki yaygın adaletsiz görüşleri ve yanlış anlayışları takip etmiş ve onları iki ana kısma ayırmıştır. Ardından Sezgin, bu görüş ve anlayışları geçersiz kılan delillerle cevap vermiştir.

Araştırmacının, -araştırma konusuna girmeden önce- Prof. Fuat Sezgin'in şahsiyeti ve en bariz çalışmalarını tanıtan bir durumda olması gerekmektedir.

Anahtar Kelimeler: Fuat Sezgin, İslam Medeniyeti, şarkiyat, İslam Kültürü, Hadis Tedvini.

المبحث الأول : نبذة من سيرة فؤاد سزكين، وأهم أعماله :

المقدمة : لقد سَاطَ الضوء على حياة سزكين وأفكاره ومنجزاته من خلال مقابلات صحفية¹، وتناول الكتاب حياته وأعماله تحت عناوين مختلفة²، وتناولت بعض الدراسات الجامعية جوانب من أفكاره³. ورغم مضي سنوات عديدة على ترجمة كتابه (تاريخ التراث العربي) من الألمانية إلى العربية لم يجد الباحث بحثاً عربياً يفي ببعض الحق لهذا المؤرخ المعاصر الذي قدم خدمة كبيرة لتاريخ الحضارة الإسلامية، ولم يحظ موضوع البحث -بشكله الأني- بدراسة من قبل الأتراك أيضاً؛ وذلك ما دفع الباحث إلى كتابة هذا البحث متناولاً حياة سزكين بصورة وجيزة، ومعنياً في بقية البحث برصد أهم الأفكار والمفاهيم الشائعة الخاطئة التي قام بتصحيحها.

المحور الأول : ميلاد فؤاد سزكين ونشأته وتعليمه :

ولد (محمد فؤاد سزكين) في 24 تشرين الأول 1924م في مدينة بتليس الواقعة جنوب شرق تركيا، ونشأ في كنف عائلة متدينة ومهتمة بالعلوم الشرعية⁴، وكل ما يُعرف عن بداية تعليمه أنه كان على يد والده داخل بيته، وأماً بخصوص التعليم الرسمي فقد تلقاه خارج مدينته، حيث توجه إلى مدينة دوغو بايزيد لتعلم المرحلة الابتدائية، ثم انتقل إلى مدينة أرضروم لإكمال المرحلتين الإعدادية والثانوية(11: 2009; Yılmaz, 2015: 37; Turan).

وفي عام 1943م سافر الشاب سزكين إلى إسطنبول لإكمال دراسته الجامعية نواياً أن يدرس الهندسة في جامعة إسطنبول، لكنه بعد أن تعرف على المستشرق الألماني هلموت ريتز (1882-1972م) - في محاضراته عن دور العلماء المسلمين ومكانتهم في العلوم والحضارة الإسلامية - قرر أن يتحول من دراسة الهندسة إلى دراسة التاريخ والتراث الإسلامي، وصرف اهتمامه إلى الدراسات الشرقية بكلية الآداب في الجامعة نفسها. (36: 2015; Bayhan)

ويبدو أن فؤاد سزكين قد عرف من نفسه - منذ ذلك اليوم - أن تاريخ العلوم الإسلامية، وجهود العلماء المسلمين هو الميدان الذي تعشقه، ويجدر بها أن تهب له حياته كلها. وكانت له حساسية خاصة تجاه الحقائق العلمية المغيبة والمشوهة، وكان التساؤل الذي يشغل باله هو (كيف يحكم المسلمون ممالك عديدة لقرون مديدة ولا يتركون بصمتهم الحضارية على تاريخ الحضارة

¹ أشهر هذه المقابلات ما قام بها الصحفي التركي صفر توران في عام 2008 ونشره بعد ذلك في كتاب مستقل وطبع مرات عديدة:

Sefer Turan, Fuat Sezgin Bilim Tarihi Sohbetleri, 7.Baskı, İstanbul, 2015.

² لعل الذي نشره الأستاذ عرفان يلماز بالتركية عن فؤاد سزكين في اسطنبول عام 2009 بعنوان ،

Yitik Hazinenin Kâşifi Fuat Sezgin

وقام احمد كمال بترجمته ونشره دار النيل في مصر عام 2015 تحت عنوان (مكتشف الكنز المفقود فؤاد سزكين وجولة وثائقية في اختراعات المسلمين) الفريد من نوعه. لذلك رجعت البحث اليه اكثر من غيره.

³ Ali Karakaş, 20.Yüzyıl Hadis Eksenli Oksidentalizm Çalışmaları -Fuat Sezgin Örneği-, Doktora Tezi, Adana/ 2015.

⁴ كان والده (محمد سزكين) يعمل في سلك القضاء في مدينة بتليس ، لكن بعد تأسيس الجمهورية التركية وتغيير معظم القوانين، رجح ترك مهنة القضاء ليعمل في سلك التدريس. وكان لفؤاد ثلاثة إخوة وأخت واحدة. وإن أحد إخوته أصبح عضواً في مجلس الأمة التركية. ينظر: .11: 2009; Yılmaz

الإنسانية؟). وحين أحس منه أستاذه هلموت ريتز عزمه واجتهاده الفريد اهتمّ به، فلم يتعامل معه كتلميذ فحسب؛ بل جعله صديق دربه وشريكه في تتبعه للمخطوطات والتنقيب عنها. وعلى هذا المنوال أتمّ سزكين مرحلته الجامعية الأولى خلال الأعوام (1943-1947م) بكل عزيمة ومثابرة، وكان يمضي جُلّ وقته في قاعات الدراسة أو بين رفوف المكتبات للتحقيق في المخطوطات. (Bayhan, 2015: 38)

وبعدما تخرج سزكين في جامعة إسطنبول عُيّن مباشرة كباحث علمي فيها، وشغل مهمات إدارية مختلفة، إلى أن أوكلت إليه مسؤولية إدارة مكتبة الجامعة عام 1949م، ولم تكن الوظائف تشغله عن التفكير والتمهيد لدراسة الدكتوراه، فقد قرر - مع أستاذه ومشرفه ريتز - أن يقوم بتحقيق دقيق لمخطوطة كتاب في التفسير مؤلف من قبل أبي عبيدة معمر بن المثنى (ت: 825/210م) بعنوان (مجاز القرآن)⁵.

عمل سزكين في تحقيق هذه المخطوطة بدقة وشمولية، فجمع لأجل دراستها أكثر من مئة ألف وثيقة حتى انتهى منها في عام 1951م. (21 : Yilmaz, 2009) وعندما نشر تحقيقه للمخطوطة صدره العالم المصري أمين الخولي (1895-1966م) بمقال بعنوان (شروق جديد)، وفيه أشاد بصبر محققه الطويل، وقال : ((إن الفتى المحقق سليم المنهج في أساسه، يدرك أصول التحقيق العلمي للنص إدراكاً جيداً)). (سزكين، 1954: 7)

وبعد حصول سزكين على درجة الدكتوراه بدأ بالتدريس في جامعتي إسطنبول وأنقرة. وحصل على درجة (أستاذ مشارك) عام 1954م نتيجةً لدراسة قدمها حول (مصادر البخاري)⁶. ولحرصه ومواصلته للبحث حصل على منحةٍ للتفرغ العلمي برعاية ودعم من مؤسسة (ألكسندر فون هومبولت) في ألمانيا، وبقي في مدينة فرانكفورت من عام 1957م إلى 1959م من أجل الدراسة⁷. (Yilmaz, 2009: 25, Bayhan, 2015: 68)

وبعد فترة قصيرة من عودته إلى تركيا حصل انقلاب عسكري في مايو 1960م، وقام العسكريون بإجراءات تعسفية، فاضطر إلى مغادرة بلده. ثم أتاحت له جامعة يوهان فولفانغ فون كوته في مدينة فرانكفورت الألمانية فرصةً للتدريس لمدة ستة أشهر، فسافر بتاريخ 13 مارس 1961م إليها. وبعد انتهاء المدة الممنوحة له في جامعة كوته انتقل للتدريس إلى جامعة ماربورك لمدة سنتين (1962-1963م)، ثم فضل العودة إلى جامعة كوته عام 1964م للعمل في معهد تاريخ العلوم الطبيعية التابع لها. ومنذ هذا العام أصبحت مدينة فرانكفورت مقر إقامته الدائم، وجامعتها مقر عمله الدائم والأخير، ومنها حصل على درجة الأستاذية عام 1965م بعد أن نشر دراسة قيمة حول العالم جابر بن حيان (ت: 199هـ/815م)، وظل يدرّس في هذه الجامعة أستاذاً لتاريخ العلوم الطبيعية في المعهد إلى أن تقاعد عام 1990م. (Yilmaz, 2009: 25-27; Turan, 2015: 19-20, 64-67)

وفي فرانكفورت أيضاً تزوج بامرأة متعلمة ألمانية مسلمة تدعى السيدة أروسلا سزكين عام 1966م لتساعده في شؤونه ومشاريعه العلمية القادمة. وما زال سزكين - إلى حين إعداد هذا البحث - يعيش في فرانكفورت بين أروقة مكتبته الكبيرة مواصلاً للعمل والإنجازات، وقد جاوز عمره التسعين عاماً. (Turan, 2015: 68-6, Bayhan, 2015: 40-41)

⁵ لمزيد من المعلومات، ينظر هذه الأطروحة نفسها إذ قام بنشرها محمد فؤاد سزكين، (مكتبة الخانجي، القاهرة: 1954).

⁶ الكتاب عنوانه باللغة التركية: Buhaninin Kaynaklari Hakkinda Arastirmalar

المحور الثاني : أعماله ومنجزاته العلمية

يوصل سزكين منذ أربعينيات القرن الماضي العمل على التحقيق والتأليف بأشكاله المختلفة، ويحتاج حصر أعماله وعرضها إلى كتاب مستقل، وهو ما قام به أحد الباحثين؛ فجمع ما أخرجه من أعمال وربّنها حتى سنة 2009. (Yilmaz, 2009: 189- 289) ولا حاجة لعرضها هنا، ولكن من المناسب أن نتوقف عند ثلاثة من أبرز أعماله التي خصص لها معظم أوقات حياته، فأصبحت منجزات عمره.

أولاً : تاريخ التراث العربي⁸ : *Geschichte des Arabischen Schrifttums*, (GAS)

إن أهم ما يتكون منه تاريخ الحضارة الإسلامية هو التراث الذي تركه علماء المسلمين للبشرية على مدار قرون عديدة في ميادين مختلفة. وانطلاقاً من هذه الحقيقة شرع سزكين في مشروعه الضخم تحت عنوان (تاريخ التراث العربي) الذي يتكون من سبعة عشر مجلداً، ولما ينته منه، ويعدّ هذا المشروع أبرز أعماله وأكبرها.

ومنذ أيام دراسته الجامعية في أربعينيات القرن الماضي عندما كان يقارن المخطوطات الموجودة في مكتبات إسطنبول وغيرها من مكتبات بلده بكتاب (تاريخ الأدب العربي) - الذي شغل به مؤلفه الألماني المعروف كارل بروكلمان (1868-1956م) خمسين عاماً من عمره - لاحظ أن بروكلمان لم يستفد من مخطوطات بلده، فقرر بادئ الأمر أن يعدّ ملحقاً تكميلياً لذلك الكتاب؛ ليكمل النقص الذي فيه، ومع مرور الوقت وتعمّق سزكين في عمله، وحصوله على وثائق أكثر بدا له أن هذا الملحق يمكن أن يكون كتاباً مستقلاً بذاته، فكتف جهوده حتى استطاع بعد خمسة عشر عاماً من العمل - أي بين (1951-1967م) - أن ينشر المجلد الأول من كتابه باللغة الألمانية بعنوان *Geschichte des Arabischen Schrifttums*, (GAS)، ليترجم فيما بعد إلى اللغة العربية تحت عنوان (تاريخ التراث العربي). (سزكين، 1412، مج1، ج:1-7:8)

ولم يكن أحدٌ من الباحثين والمؤرخين ليتوقع أن ينجح سزكين وحده في القيام بهذا العمل العملاق، وأن يضيف شيئاً جديداً على كتاب بروكلمان حتى أستاذه هلموت ريتز. ولكن عزمه وإصراره وتفانيه دفعه إلى أن يزور مكتبات أكثر من ستين دولة في العالم، وأن ينقب ويجمع معلومات ما يزيد على أربعمئة ألف مخطوطة (Yilmaz, 2009:20; Turan, 2015:71) لذلك هناك أستاذه ريتز بعد صدور المجلد الأول برسالة قال له فيها: ((لم يستطع أحد تأليف كتاب كهذا من ذي قبل، وأعتقد أنه لا أحد سواك يستطيع القيام بهذه المهمة، أهنئك على هذا النجاح)) (Bayhan, 2015: 41)

ولم يصدق أعضاء اللجنة المكلفة من عدد من المستشرقين من طرف منظمة يونسكو آذانهم عندما سمعوا أن باحثاً قد اضطلع بمفرده بالمشروع الذي هم بصدده كمجموعة تدعمها منظمة دولية، ولكن بعد أن شاهدوا الجهد الذي بذله في المجلد الأول من كتابه قاموا بإلغاء لجنتهم دون أن يوصوا المنظمة الداعمة بتحويل دعمها إلى هذا الباحث، ولو وجد ذلك الدعم المالي لاستطاع أن يخرج الكتاب بصورة أفضل. (سزكين، 1410، مج1، ج:14: 72-73, Turan, 2015: 72-73)

ولكن سزكين لم يكن ليثنيه شيء عن مشروعه، واستمر فيه بعزم وإصرار فريدين، وكان يصدر المجلد تلو الآخر. وبعد نشره للمجلد السادس كان هو الفائز الأول عام 1979م بجائزة الملك

⁸ المقصود بهذا التراث ما كتب أصالة بالعربية أو ترجم إليها.

فيصل العالمية⁹ لقاء الدراسات التي قدمها في مجال أثر العلماء المسلمين في الحضارة الأوربية (Bayhan, 2015:70).

وإذا أردنا معرفة الفرق بين ما ألفه بروكلمان وما قدمه سزكين فإن سزكين يجيبنا بنفسه قائلاً : «إنني أول من كتب عن تاريخ الكيمياء في الإسلام؛ إذ لم يسبقني أحد إلى ذلك، وكتبت عن تاريخ علم النبات، ولم يكتب عنه فيما مضى أيضاً. وقد كتبت في تاريخ الطب، لكنني أول من كتب عن تاريخ علم الحيوان ... وكان هناك آخرون يكتبون عن تاريخ الرياضيات، أما أنا فقد تناولت هذا الموضوع بطريقة مختلفة» (Turan, 2015:76) وأضاف أيضاً ((إنني كتبت عن تاريخ علم الأرصاد الجوية لدى المسلمين للمرة الأولى في المجلد السابع من كتابي، ولم يتناول أحد هذا الموضوع من ذي قبل)) (Yilmaz, 2009: 31)

ثانياً : معهد تاريخ العلوم العربية والإسلامية

يمكن القول إن المنجز الكبير الثاني لسزكين هو معهد تاريخ العلوم العربية والإسلامية الذي نجح في إنشائه في إطار جامعة فرانكفورت عام 1982م. فقد كان يحلم بإنشاء معهد مستقل لهذا الغرض، لأنه كان مقتنعاً بأن تأليف سلسلة من الكتب لا يفي بالغرض، وأن إحياء تاريخ الحضارة الإسلامية يتطلب أنشطة مختلفة متنوعة.

ولتحقيق هذا الحلم استغل المكافأة المالية التي حصل عليها عند فوزه بجائزة الملك فيصل العالمية، كما استجاب دولتنا الكويت والإمارات لطلبه المساعدة في المشروع، وقدمتا له المساعدة اللازمة لإكماله، ودعمته أيضاً جامعة فرانكفورت بعد أن أوضح لكل هذه الجهات المانحة أهمية هذا المعهد وضرورته، فنجح في افتتاحه في شهر مايو من عام 1982م. (Turan, 2015: 20)

إن لهذا المعهد رسالة عظيمة وفريدة؛ فلم يكن في العالم – حتى زمانه - مكان يحمل همَّ إحياء تاريخ العلوم الإسلامية، والذي كان من قبله بعض الأبحاث الفردية التي تستهدف الحصول على ترقية أكاديمية، أو أعمال تهدف إلى إمتاع المتلقي وإيناسه. لذلك يمكن القول إن هذا المعهد يتفرد بدراسات دقيقة وهادفة لإبراز الوجه المشرق للحضارة الإسلامية، علاوة على إصداره دورية في مجال تاريخ العلوم الإسلامية. ويمتلك المعهد حق منح درجة الدكتوراه بإشراف الأستاذ سزكين نفسه، كما يمتلك مكتبة كبيرة تضم أندر الكتب وأنفسها في مجال تاريخ الحضارة الإسلامية، وإضافة إلى ذلك فقد قام المعهد بنشر أكثر من ألف وأربعمئة مجلد من الكتب التاريخية الثمينة. (يلماز، 2015، 67-68، 140، 39: Turan, 2015) وفي مقدمتها سلسلة كتاب (تاريخ الجغرافيا الإسلامية) الذي بلغ عدد أجزائه أكثر من ثلاثمئة مجلد، وسلسلة كتاب (مؤلفات الرحالة الأوربيين عن العالم الإسلامي).

ثالثاً : متحف تاريخ العلوم العربية والإسلامية في فرانكفورت وإسطنبول

نستطيع القول إن الإنجاز الفريد الذي اشتهر به سزكين وأبدع فيه هو إنشاء متحف خاص بتاريخ العلوم الإسلامية عام 1983، وهو من أهم أقسام المعهد، فقد انفتحت في ذهنه فكرة تأسيس هذا المتحف لاستعراض آلات وأجهزة كان المسلمون قد طوروها أو استحدثوها في الفترة الإبداعية للعلوم الإسلامية ما بين القرن 3هـ/9م والقرن 10هـ/16م بعد إعادة تركيبها – في معظم الحالات – استناداً إلى الرسومات والأوصاف في الكتب التاريخية، وفي حالات أقل تكون الإعادة على أساس أصولها الباقية. وفي الحقيقة فإن ما قام به سزكين كان خطوة نوعية بديعة غير مسبوقة¹⁰؛ لأنها

⁹ ولقد نال فؤاد سزكين عدة شهادات تقديرية أخرى من الشرق والغرب تقديراً لجهوده وأعماله المختلفة. لكن لكي لا يطول البحث يرجى الرجوع إلى: يلماز، 2015، 322-323.

¹⁰ يعترف سزكين أن عالماً ألمانيا يدعى فيدمان قام بين عامي (1900-1928) بإعادة صنع بعض الآلات، لكن لم يتجاوز عددها خمس آلات فقط. Turan, 2015: 21.

حوّلت ما كان مكتوبًا بين دفات الكتب إلى عرض مجسّد. إذ تمكن من إعادة صنع أكثر من ثمانمئة آلة وعرضها على الناس، ورغم ذلك فإن سزكين يصرح بأن ما عرض من الآلات لا يمثل إلا واحدًا في المئة ممّا أبدعته الأمة الإسلامية طوال عمر الحضارة الإسلامية. (Turan, 2015: 40)

ولأجل التعريف بالمتحف قام مؤسسه سزكين بأمرين مهمين، الأول: إعداد وتأليف مصنف باسم (العلم والتكنولوجيا في الإسلام) باللغة الألمانية عام 2003م¹¹ شاركًا فيه كل ما يضمه المتحف، مع التعليق والتحليل اللازم لكل موضوع. ويمكن القول إن هذا الكتاب أصبح متحفًا متجولًا. ونظرًا لأهمية ما ورد في هذه السلسلة يرى مؤلفها أنه من الضروري أن يوجد هذا العمل في أقسام كليات الطب وطب الأسنان والعلوم والهندسة والزراعة والطب البيطري بالجامعات كافة. (يلماز، 2015: 58)

ومما يجدر ذكره أن سزكين قام بإرسال هذا الكتاب إلى عدد من كبار رجال الدولة في ألمانيا، وفي مقدمتهم مستشار ألمانيا بين عامي (1998-2005) جيرهارد شرودر الذي علق على الكتاب بعد اطلاعه عليه قائلاً: ((لقد قدمتم لنا أكبر دعم بهذا العمل كي نستطيع الوقوف في وجه الذين يفصلون العالمين الثقافيين الشرقي والغربي عن بعضهما)). (يلماز، 2015: 225)

أما الأمر الثاني فهو أن سزكين قام بتسجيل وترتيب بعض اللقاءات والبرامج التلفزيونية والصحفية مع عدد من القنوات الفضائية¹² ليبين لمشاهديها رسالة المتحف وأهميته وما يحتويه؛ ليعلم الجميع أن تاريخ الحضارة الإسلامية يضم في داخله صفحات و زوايا مشرقة، وأن عليهم تصحيح قراءتهم ونظرتهم لهذا التاريخ. وطبقًا لما توقع سزكين فقد اندهش الزائرون الغربيون بما شاهدوه داخل المتحف، وصحّح ما لديهم من معتقدات خاطئة. (Turan, 2015: 22)

ويسجل سزكين جزءًا من هذا التأثير والتفاعل الذي شاهده فيقول: ((لقد سمعت هذه القناعة بنفسني من أكثر من ألف قالوا لي: نحن لم نكن نعلم أن الحضارة الإسلامية على هذا القدر من التقدم والرقي، ولماذا تم تعريفها لنا بشكل خاطئ ما دامت تتمتع بهذا القدر من التطور والازدهار؟)). (يلماز، 2015: 64) ولم يلمس سزكين الدهشة عند عامة الناس فقط، بل شاهد التأثير نفسه عند النخبة، فعبر عنه بقوله: ((عندما أطلعت السياسيين الألمان وغيرهم من السياسيين الأوربيين على نماذج الآلات التي صنعها العلماء المسلمون واستخدموها، والموجودة في متحف معهدنا التابع لجامعة فرانكفورت راحوا يتساءلون بحيرة ودهشة عن الأسباب التي أدت بالمسلمين إلى ما هم عليه الآن من حال)). (يلماز، 2015: 133)

كما شدّ المتحف انتباه المؤسسات الإعلامية، فقام أحد الصحفيين الألمان بإعداد برنامج للتعريف بالمتحف وبثه على إحدى القنوات الألمانية في ثلاثين دقيقة، لكن ما يلفت النظر أن هذا الإعلامي تعرّض للتهديد بالقتل، مُحذّرًا من العودة مرة أخرى إلى مثل هذا العمل. (Turan, 2015: 42) وهذا دليل صريح على أن هناك دوائر ومؤسسات غربية صليبية النظرة لا تريد أن تظهر الحقيقة التاريخية للحضارة الإسلامية. إذًا فقد كان سزكين مدركًا ومحققًا في أن التجسيد والعرض للتاريخ الإسلامي الحضاري يترك أثرًا بليغًا في مشاهديه.

ومن انعكاسات هذا التأثير بالمنجز الفريد على مستوى العالم بادر أحد رجال الأعمال من إحدى دول الخليج بتخصيص مبلغ مليون دولار ليؤسس متحفًا مشابهًا في الولايات المتحدة الأمريكية، لكن الأوضاع والظروف التي سببتها أحداث أيلول 2001م منعت من إنشاء المتحف هناك. ولكن عندما علم هذا التاجر الخليجي أن سزكين – بالتعاون مع بلدية مدينة إسطنبول – بصد

¹¹ وقد نشر الكتاب أيضا باللغات: الفرنسية عام 2004، والتركية عام 2006، والإنكليزية عام 2010.

¹² على سبيل المثال قدم سلسلة من الحلقات الوثائقية باسم شمس مشرقة على العالم في قناة TRT DİYANET

افتتاح متحف آخر في مركز مدينة إسطنبول قُبِلَ الرجل أن يمنحه كل الآلات التي أعيد صنعها بهدف عرضها في هذا المتحف، وقد استكملت كل الخطوات اللازمة له، وافتتح بحضور رئيس الحكومة التركية وقتئذ في شهر مايو 2003م.. (Turan, 2015: 63; Bayhan, 2015: 51)

المبحث الثاني: أهم المفاهيم التي صححها سزكين في تاريخ الحضارة الإسلامية

إن الهدف الأساسي لكل الجهود التي بذلها سزكين من خلال الأعمال التي قدمها لتاريخ الحضارة الإسلامية هو تصحيح المفاهيم الفكرية، ومسح الشعور بالدونية لدى المسلمين تجاه تاريخهم خاصةً عندما يقارنون حاضرم بالحضارة الغربية الحديثة. وفي الوقت نفسه إزالة شعور الكبرياء والتعالي الموجود في المجتمعات الغربية، فهم يتوهمون أنهم المتفردون بالحضارة والتقدم في الماضي والحاضر. وإن الطريقة المثلى عند سزكين لدحر تلك الأوهام عند الغربيين، وإعادة الثقة إلى المسلمين هي العودة إلى قراءة التاريخ الإسلامي، وتقويم التراث الثري للحضارة الإسلامية مرة أخرى، والاستقواء بالماضي المليء بالإنجازات، والذي شُوِّه في نظر الطرفين كليهما.

وفي هذا المبحث نقوم برصد أبرز وأهم المفاهيم والقناعات غير الصحيحة التي لاحظها سزكين، وقام بتصحيحها أثناء دراساته، ونحن بدورنا قسمنا هذه الملاحظات إلى مجموعتين رئيسيتين، أولاهما تتعلق بأصالة العلوم الإسلامية، وثانيتهما تتمحور حول مكانة وتأثير الحضارة الإسلامية على الحضارة الغربية، وذلك عن طريق البحث في تاريخ العلوم الطبيعية عند المسلمين، وتأثيره على تاريخ العلوم الحديث.

المحور الأول: أصالة العلوم الإسلامية :

يهدف سزكين في دراساته إلى أن يثبت أصالة التراث العربي مفندًا الشبهة التي تزعم أن هذا التراث تأخرت كتابته وحفظه، وأن الذاكرة كانت الوعاء الوحيد لحمله، فالرواية الشفوية لم تكن الوسيلة الوحيدة في نقله إلى الأجيال التالية، بل يعتقد أن الكتب الرائدة في فروع التراث العربي لا بد أنها قد سبقتها كتب أخرى مهّدت لها في سائر علومه، كعلوم القرآن والحديث والتاريخ والشعر والفقه وعلم اللغة والعقيدة¹³. وبعبارة أخرى أراد سزكين أن يلفت نظر القارئ إلى أن تدوين علوم الحضارة الإسلامية عامة وتدوين الحديث النبوي الشريف خاصة قد بدأ منذ القرن الأول الهجري. (سزكين، 1412، مج1، ج8: 8)

اولاً: علوم القرآن

يرى سزكين أن كتابة القرآن الكريم في حياة الرسول صلى الله عليه وسلم على يد كتاب الوحي المختلفين، وجمعه في عهد الشيخين (رضي الله عنهما)، وتدوين المصحف من قبل لجنة بتكليف من عثمان بن عفان (رضي الله عنه) بمثابة تحول مركز الثقل إلى رواية النص المكتوب. (سزكين، 1412، مج1، ج19: 19)

وفور تدوين المصحف بدأت أبسط الدراسات اللغوية المتعلقة بالقرآن الكريم (سزكين، 1412، مج1، ج1، ص20) ويذكر أمثلة في فروع علوم القرآن منها: كتاب (عواشر القرآن) و(الناسخ والمنسوخ) لقتادة بن دعامة (ت: 118هـ/736م) في تقسيم آيات القرآن الكريم. و (كتاب في القراءة) لبحي بن يعمر (ت: 89هـ/707م) عن القراءات حيث جمع فيه المؤلف اختلافات المصاحف المشهورة، وإن هذا الكتاب ظل مرجعاً أساسياً حتى القرن الرابع الهجري. وكما يذكر أمثلة في أقدم الكتب المؤلفة في القطع والوصل ورسم المصحف وفي عدد آيات القرآن حيث يعود زمن كتابتها إلى العصر الأموي. (سزكين، 1412، مج1، ج21-22) كما يرى أن تفاسير كثيرة للقرآن الكريم المكتوبة

¹³ تناولت العلوم حسب الترتيب الذي وضعه فؤاد سزكين في كتابه.

في القرن الأول الهجري أو بالأحرى في العهد الاموي كتفسير مجاهد بن جبر (ت:104هـ/722م) وتفسير قتادة بن دعامة (ت:118هـ/737م) وتفسير إسماعيل بن عبدالرحمن السدي (ت:128هـ/745م) قد دخلت في المؤلفات التي ظهرت بعد ذلك. (سزكين، 1412، مج3:3)

ثانياً: علم الحديث

لعل من أهم المسائل التي ركز عليها سزكين في علم الحديث، هي التأكيد على أن تاريخ التدوين في الحديث بدأ في القرن الأول الهجري وليس كما يدعي بعض المستشرقين وعلى رأسهم المستشرق اليهودي المجري اجناس كولدتسيهر (1850-1921) صاحب هذه المزاعم والشبهات، بأن الاحاديث النبوية في جملتها مصادر شافية، وبالتالي فثمة شك وارتياب في ثبوتها وأصالتها فلا يمكن الوثوق بها أو الاعتماد عليها.

ومما تجدر الإشارة إليه أن الموضوع حري بالدراسة لأن المستشرقين يريدون أن يثبتوا بأنه لم تدون الأحاديث إلا بعد مرور قرنين من الزمان وقد اعتمد في تدوينها وتصنيفها على الرواية الشفوية فقط، وبالتالي فإن الأحاديث لم توثق منذ البداية وإن ذلك يثير الشبهة عند المسلمين في مصدرهم الثاني لعقيدتهم وشريعتهم. وقد تركت هذه الشبهات آثاراً سلبية لدى بعض المسلمين لذلك نرى عدداً من العلماء في العالم الإسلامي قد تصدوا لتفنيد هذه الشبهة.¹⁴

وفي وسط هذه الشبهات لاحظ سزكين أثناء دراسته في الدكتوراه أن البخاري المحدث (ت:256هـ/870م) نقل معظم أبواب التفسير إلى صحيحه نقلاً يكاد يكون تاماً عن كتاب (مجاز القرآن) لابي عبيدة معمر بن المثنى البصري (سزكين، 1412، مج8، ج1:112) مما دفعه لاتخاذ قرار بدراسة مصادر البخاري في صحيحه بعد تقديم أطروحته، وذلك بغية الوصول الى الحقيقة حول ما إذا كان البخاري استخدم مصادر مكتوبة في صحيحه أم شفوية؟ وبذلك يكون قد بدأ بدراسة جديدة سماها (دراسات في مصادر البخاري).

وبإثباته أن البخاري استخدم كتباً أخرى غير (مجاز القرآن) أثناء تأليفه للكتاب استطاع أن يرد على الشبهة الشائعة أن مصادر الحديث بشكل عام تعتمد على الرواية الشفوية، وأن رأياً وتصوراً مثل هذا زعم وخطأ واضح يجب فضحه وتصحيحه. لذلك تفرغ لهذا العمل في عام 1951، وخاض بالبحث والدراسة في هذا الموضوع واستقرأ جميع المصادر التي أشار إليها البخاري، ورتبها في ملحقين في كتابه لكي يقرر العلاقة بين صحيح البخاري والمصادر الأساسية المختلفة التي استند إليها. (Sezgin, 2015: 213-362) معتقداً ((أن هذه المقارنة وحدها كافية للرد على الزعم بأن البخاري لم يكن من الممكن أن يستخدم كتباً مدونة)) (سزكين، 1412، مج1، ج1: 223-224)

وقد أتم سزكين دراسته هذه التي نشرها عام 1954 في كتاب مستقل بعد أن نال بها درجة علمية جامعية. ولكنه أدرك فيما بعد أن ما ألفه باللغة التركية كان في حينه قليل قراؤه فقد عاد إلى الموضوع نفسه ضمن تناوله حركة التأليف في علم الحديث لكي يرد هنا على المستشرقين باللغة الألمانية. (سزكين، 1412، مج1، ج1: 117-122) إلا أن سزكين لا يريد أن يقرأ نية وهدف هؤلاء المستشرقين من وراء دراساتهم التي قاموا بها، لذلك يعزو استنتاجاتهم إلى عدم تصورهم وفهمهم لعلوم الحديث والرواية الإسلامية، فوضح لهم الأمر بالشكل الذي ينبغي أن ينظر إليه، لكنه ينتقدهم بما ملخصه:

¹⁴ نظراً لأهمية هذا الموضوع فقد قام الكتاب والباحثون بالرد على تلك الشبهات والمزاعم التي يروج لها بعض المستشرقين بنظر على سبيل المثال: عيد الخلق، 1993: 392-398؛ الغوري، 2007: 61-85.

1: بطلان مزاعم المستشرقين بالواقع التاريخي

درس سزكين موضوع بداية تدوين الحديث بعمق وذكر الأخبار والروايات والدلائل التي تكشف طرق نقل العلم في القرنين الأول والثاني الهجريين ويتوصل إلى نتيجة لخصها بقوله ((وكل هذه الأخبار عن طرق التحمل واستخدامها تبين لنا أنه في النصف الأول من القرن الثاني للهجرة وكذلك في النصف الثاني من القرن الأول، لم يكن تحمل العلم بطرق السماع والقراءة وحدهما بل استخدمت إلى جانب هذا وذلك أيضا المكاتبة والمناولة وغيرهما)) (سزكين، 1412، مج1، ج1: 135) وضرب مثالا على ذلك صحف عبدالله بن عمرو بن العاص (ت: 65هـ/684م) وبسمره بن جندب (ت: 60هـ/679م) وجابر بن عبدالله (ت: 78هـ/697م) وهؤلاء من الصحابة وقد تلقاها عنهم عدد من التابعين حتى انتشرت في البلاد. (سزكين، 1412، مج1، ج1: 153-155)

2: سلسلة الاسناد لا تعني الرواية الشفوية

ومن جانب آخر بعد استعراض أدلته فند سزكين الرأي القائل إن وجود سلسلة الأسانيد دليل صريح على وجود الرواية الشفوية فيقول «لقد حاولنا حتى الآن أن نثبت عن طريق معلومات وعبارات وصفية مختلفة في كتب مصطلح الحديث أن الأسانيد لا تشير بحال من الأحوال إلى مرويات شفوية» (سزكين، 1412، مج1، ج1: 147) ومراد سزكين أنه يوجد في عبارات صيغ التحمل والأداء في بعض الأسانيد ما يدل على وجود صحف وأجزاء ومدونة بين يدي الرواة يقرؤون منها مثل عبارة: أخبرني، وقرأت على، وكتب إلي، أو من كتاب (سزكين، 1412، مج1، ج1: 123-124)

3: الفهم الخاطئ لبعض العبارات الواردة عن بعض الصحابة والتابعين في كراهة كتابة

العلم

كاذبي روي عن عمر بن الخطاب (ت: 23هـ/644م) وأبي موسى الأشعري (ت: 44هـ/665م) وسعيد بن جبير (ت: 95هـ/714م) وابن جريج (ت: 150هـ/767م) وغيرهم من كراهة كتابة علم الحديث، (سزكين، 1412، مج1، ج1: 127، 141)) إن ذلك لا يدل على نفي وجود مؤلفات لهم ولأقرانهم في العلم. فمن المؤكد أن أصحاب هذه الأحكام كانوا لا يرون بأسا في الكتابة في الجملة وواضح أنهم كانوا يقصدون بهذه العبارات نقد الاعتماد على الرواية عن طريق الكتاب أو الكتابة يعني: وإهمال الحفظ، ولم يكن هدفهم الكتاب المدون. (سزكين، 1412، مج1، ج1: 141) كما يعتمد سزكين في رده على هؤلاء المستشرقين أنهم لم يستخدموا كتب مصطلح الحديث التي كانت معروفة لديهم التي تفسر تلك العبارات. (سزكين، 1412، مج1، ج1: 119)

4: بطلان دعوى بعض المستشرقين بعدم اعتماد المصنفين على الصحف المدونة

تعرض سزكين لرده على المستشرق كولدتسيهر في دعواه بعدم اعتماد أئمة المصنفين الجامعين على الصحف المدونة في العصر الأول لخلو تلك الصحف عن المنهج العلمي أو التصنيف المنهجي مما أدى إلى اعتماد أولئك المصنفين الجامعين على الروايات الشفوية. (سزكين، 1412، مج1، ج1: 118-119)

وقد حاول المستشرقون الرد على ما كتبه سزكين، لكنهم رغم مرور أكثر من نصف قرن على أول كتاب له في هذا المضمار لم يستطيعوا أن يقدموا ردا مقنعا على دراسات سزكين. وقد قام أحد الباحثين برصد التأثير الذي أحدثته أفكار وآراء سزكين على الباحثين والمتخصصين في مجال الحديث في العالم الغربي والعربي والتركي. (Karakaş, 2015: 307-333) وسيأتي مزيد بيان لسزكين فيما يتعلق ببداية التدوين في المحاور التالية.

ثالثًا: علم التاريخ الإسلامي:

يرى بعض المستشرقين أيضًا أن مصادر التاريخ الإسلامي في بدايتها كانت شفوية، وقد ناقش سزكين آراء كل من المستشرق المجري كولدتسيهر والمستشرق الفرنسي جان سوفاجيه (1901-1950م) والمستشرق الألماني كارل بروكلمان، حيث كانوا يؤكدون في أبحاثهم أن المصادر التاريخية في البداية كانت كلها شفوية. (سزكين، 1412، مج1، ج2: 4-5)

وقد أدرك سزكين أنه من الضروري أن تُزال تلك الأوهام، وأن يبرهن أن تاريخ الكتابة في موضوع التاريخ الإسلامي يعود إلى زمن أبعد، وأن الالتباس يكمن في مفهوم الرواية وكيفية تفسيره، فوجود الرواية ليس دليلاً على عدم وجود الكتابة، ومن استنتج ذلك فقد جانب الصواب؛ لأن رواية خبر أو حادثة لا يدل - بالضرورة - على عدم تقييدها كتابةً، ولذلك يجب تصحيح هذا المفهوم. وقد قدم دلائل عدة على أن الكتابة كانت قائمةً مقرونةً بالرواية المستمرة. فالصحابية الكرام كانوا يروون الرسائل النبوية المكتوبة - في أصلها - إلى الملوك والزعماء، كما كانت أوامر الخلفاء إلى الولاة والعمال تُقرأ وتروى وهي تصدر منهم مكتوبة في بداية الأمر. (سزكين، 1412، مج1، ج2: 6)

فالحوادث التاريخية - مثل الخلافات السياسية - دفعت إلى إنشاء ما عرف بالإسناد في وقت مبكر من الحياة الفكرية في بداية التاريخ الإسلامي. فالأسانيد تساعد على ضبط مصادر الروايات التاريخية، وأكد سزكين قوله بقول المستشرق الألماني يوسف هوروفتس (1874-1931م) أن بداية تاريخ الإسناد تعود إلى الثلث الأخير من القرن الأول الهجري، وعليه يجب أن يتحرر الباحث في التاريخ في بداية التاريخ الإسلامي من الآراء القائلة بأن تلك الأحداث والأخبار ظلت تُداول مشافهة على مدى مئة وخمسين عامًا، أي حتى نهاية القرن الثاني الهجري. (سزكين، 1412، مج1، ج2: 6-8)

وقد استدل سزكين على قوله ببعض النصوص التي أوردها ابن جرير الطبري (ت310هـ/923م) في كتابه، ليبرهن أن الرواة الذين جاءت أسماؤهم في سلسلة الأسانيد كانوا هم كتّاب الرسائل والصحف ومن جاء بعدهم من المصنفين في التاريخ أقوالهم من كتاباتهم، وليس من أفواههم. (سزكين، 1412، مج1، ج2: 9-11)

وفيما يخص علم الأنساب الذي كان منتشرًا في المجتمع العربي آنذاك، فقد ساد الاعتقاد بأنه قد اعتمد على الذاكرة في حفظها، وأنها كانت تروى مشافهة فقط، ويردّ سزكين على ذلك مستشهدًا بنصوص تاريخية تؤكد وجود أسماء أربعة عشر مؤلفًا مشهورًا معظمهم عاش قبيل الإسلام أو وقت ظهوره، وكانت لديهم كتب في علم الأنساب، وأقدم هؤلاء هو سطيح الذنبي (ت52ق.هـ/572م). وذلك يدل على أن الذاكرة لم تكن وحدها كفيلة بحفظ المعارف والأنساب كما هو الاعتقاد السائد. وفي السياق نفسه يطلعنا على نوع آخر من الكتب في العصر الأموي يُدعى بـ(كتب القبائل) يبلغ عددها حوالي الستين ليعزز بها رأيه. (سزكين، 1412، مج1، ج2: 17-18) وهناك ضرب ثالث من الكتب التاريخية في مبتدأ التاريخ الإسلامي معروفة بـ(كتب التراجم)، وقد توصل سزكين إلى نتيجة مفادها أن هذه الكتب - رغم بساطتها - إلا أن عددها تجاوز السبعين كتابًا في ذلك الحين. (سزكين، 1412، مج1، ج2: 12-19)

كما أن هناك نوعًا رابعًا من التأليف التاريخي في العصر الإسلامي معتمدٌ عليه في كتابة السيرة النبوية، ألا وهو (كتب المغازي) التي لا تقتصر موضوعاتها على الحملات العسكرية في السيرة النبوية بل تتضمن أيضًا تسجيلًا لحياة الرسول (صلى الله عليه وسلم) بصفة عامة. فقد أكد سزكين أن كتابة أحداث السيرة تعود إلى عصر الصحابة الكرام. إذ إن بعض الصحابة قد اعتادوا أن يسجلوا ذكرياتهم المهمة عن الرسول (صلى الله عليه وسلم). وقد احتفظ أولادهم وأحفادهم من بعدهم بتلك الأوراق والرسائل. ويستنتج سزكين من إحدى الروايات أن بعض الصحابة اعتادوا أن يدونوا ذكرياتهم بالترتيب الزمني، وأن كتّاب السيرة المعروفين استخدموا تلك المدونات؛ فابن إسحاق - مثلاً

– استخدم في موضوع غزوة الخندق سبعاً منها¹⁵. وإن كتب المغازي كانت منتشرة في وقت باكر، حتى إن عبد الملك بن مروان (65-86هـ/685-705م) قد أمر بإحراق كتاب في المغازي حينما وجده بيد أحد أبنائه؛ لأنه كان يميل إلى مطالعته أكثر من مطالعة القرآن والسنة. (سزكين، 1412، مج1، ج2: 21-25)

رابعاً: الشعر العربي

لا شك أن الشعر ضمن التراث العربي ذو مكانة خاصة، من الجانب الإسلامي واللغوي والتاريخي كما سيأتي بيانه:

أولاً: كان الشعر العربي في صدر الإسلام ذا أهمية كبيرة؛ فقد كان يحمل المعاني الإسلامية ويعبر عن أصالتها ولذلك اعتنى النبي الكريم صلى الله عليه وسلم بالشعر فكان يستشهد ببعض شعر الجاهلية كاستشهاده بشعر أمية بن أبي الصلت (ت: 5هـ/626م) لكونه اشتمل على معان إسلامية (البخاري، 1422هـ، ج5: 42 رقم الحديث 3841) كما كان للنبي صلى الله عليه وسلم شعراء من أصحابه الكرام ينظمون الشعر الإسلامي وينافحون به عن الإسلام والمسلمين. (حنبل، 2001، ج30: 602، رقم الحديث 18650). ومن أراد مزيداً من هذا الباب فليرجع إلى كتاب الإمام الحافظ عبدالغني المقدسي (ت: 600هـ/1203م) ففيه بيان شاف لا مزيد عليه¹⁶.

ثانياً: كما كان الشعر العربي ذا أهمية جلية في بيان الدلالات اللغوية التي أفادت كثيراً في بيان معاني القرآن الكريم والحديث النبوي، فقد قال عبد الله بن عباس رضي الله عنه: ((إذا خفي عليك شيء من القرآن فابتغوه من الشعر)) (البيهقي، 1993، ج2: 183)

376

ثالثاً: ولا تخفى أيضاً أهمية الشعر من الجانب التاريخي فهو يمثل وثيقة تاريخية للأدب والتراث العربي، كما كان شعر صدر الإسلام يوثق لنا بعض الأحداث التي حصلت في ذلك العهد، وكذلك الشعر الأموي والشعر العباسي وغيرهما من العصور يوثق لنا بعض الأخبار التاريخية المهمة التي تؤيد ما ورد في كتب التاريخ¹⁷.

وقد تناول سزكين الشعر العربي بإسهاب؛ حيث خصص له خمسة أجزاء من سلسلته، وقد ردّ من خلالها على الزعم القائل إن الشعر أيضاً تناقلته الألسن، والذاكرة وحدها ليست كفيلاً بحفظ هذا التراث الضخم، وأن الشعر العربي لم يكتب في القرن الأول الهجري، لذلك فإن حدوث التغيير والخطأ شيء وارد، وهذا بدوره يشكك في أصالة هذا التراث. وبدأ سزكين يناقش بعض المستشرقين الذين يثيرون تلك المزاعم عادداً التصور الذي انطلقوا منه خطأً ترتبت عليه تصورات مغلوطة أخرى بأن رواية النصوص الأدبية لم تكن إلا مشافهة، وذلك التصور قد أدى إلى حكم يشكك في أصالة الشعر العربي. (سزكين، 1412، مج2، ج1: 37-42)

وبعد أن قدّم الدلائل التاريخية التي تثبت أن أغلب هذا التراث كتب في النصف الأول من القرن الأول الهجري، يقول سزكين: ((إننا نستطيع أن نستنتج من هذه الأخبار كلها أن تدوين الشعر كان مألوفاً في العصر الجاهلي إلى حد ما، وأن قدرًا كبيراً من هذه المدونات قد وصل إلى العصر الإسلامي، وأن ظهور الإسلام لم يقلل من الاهتمام بالشعر وروايته، وأن الكتابة لم تلبث أن زاد انتشارها بعد ظهور الإسلام)). (سزكين، 1412، مج2، ج1: 36-37)

¹⁵ سمي سزكين مصادر ابن إسحاق ممن كان لهم مدونات فعد منهم الزهري وعروة بن الزبير وعاصم بن عمر ابن قتادة الليثي وعبد الله بن أبي بكر وغيرهم للمزيد ينظر: سزكين، 1412، مج1، ج2: 23.

¹⁶ أحاديث الشعر، 1410

¹⁷ ينظر: عبدالوهاب، دون تاريخ، ص283 وما بعدها.

وتتلخص رؤية سزكين للأمر في أن الهدف الأساس من عرض المدونات هو إيضاح أن الكتابة قد استخدمت في تدوين الشعر في زمن أقدم بكثير، وعلى نطاق أوسع مما يفترضه كثير من الباحثين المحدثين، وأنه ينبغي أن يوضع في الاعتبار أن رواية الشعر عن طريق التدوين كانت أوسع انتشارًا مما يقول به هؤلاء، ولا يعني هذا أن كل ما وصل إلينا من شعر الجاهلية وصدر الإسلام أصيل، ولكننا يجب أن نهتم بإزالة الشك المفتعل في أصالة هذا الشعر، ومحو التصور القائل بأن الرواية كانت بالمشافهة وحدها على مدى متنين أو متنين وخمسين عامًا. (سزكين، 1412، مج2، ج46:1)

خامساً: العلوم الفقهية

يقدم سزكين في مجلد مستقل معلومات وروايات تثبت أن هناك كتباً فقهيةً مختلفة سبقت الكتب الفقهية الضخمة التي ألفت في القرن الثاني للهجرة. وبعد عرض مجموعة من تلك الكتابات الفقهية يعلق قائلًا ((والكتب المذكورة أنفاً أقرب في تسميتها إلى ضوابط فقهية أو فتاوى فقهية من أن يُطلق عليها رسائل في الفقه ... وأقدم مؤلفي هذه الرسائل هم شباب الصحابة)) (سزكين، 1412، مج1، ج3:5) ككتاب عمرو بن حزم الذي أمر بكتابه النبي (صلى الله عليه وسلم) وأرسله إلى أهل اليمن، وكتاب أبي بكر الصديق في مقادير الزكاة. (سزكين، 1412، مج1، ج3:4)

وهناك أخبار كثيرة تشير إلى أنه كان من المألوف عند الصحابة أن يتبادلوا الرسائل فيما بينهم في القضايا الفقهية، ومن المرجح أن الجيل الأوسط من التابعين قد شغل بهذه الرسائل الفقهية المبكرة كما شغل بكتب المغازي وبالتفاسير القرآنية، ولقد كانت بداية تأليف كتب الفقه المصنفة في أبواب كانت في أواخر القرن الأول وأوائل القرن الثاني للهجرة. (سزكين، 1412، مج1، ج3:8-7)

وقد نبّه سزكين إلى فساد الرأي القائل بأن أنصار مدرسة الرأي الفقهية ومدرسة الحديث الفقهية كانوا يعارضون التدوين، وأن مثل هذه النظرة تقوم على سوء فهم شائع. مشيراً إلى وجود مؤلفات فقهية لعلماء القرنين الأول والثاني للهجرة ككبير بن عبد الله بن الأشج (ت. 122هـ/740م) ويمكن التحقق من وجود تلك المؤلفات عن طريق عبارات عارضة في مؤلفات أخرى، ويأتي سزكين بشواهد ليثبت هذه الحقيقة. (سزكين، 1412، مج1، ج3:9-11)

سادساً: العقائد

لم يقنع سزكين بما أورده المؤرخ الأول لتاريخ التراث العربي المعروف بابن النديم (ت: 385هـ/995م) في كتابه (الفهرست) من المؤلفين في العقائد؛ لأن أكثرهم عاشوا في القرن الثاني الهجري، ولأنه يرى أن التأليف في العقائد - شأنه في هذا شأن سائر مجالات التراث الإسلامي - بدأ في القرن الأول الهجري. ولأجل ذلك رجع إلى كتب الطبقات لكي يحصل على كتب في العقائد ألفت في القرن الأول للهجرة. وأثبت في هذا كتاباً في شرح عقيدة القدرية والرد عليها، ككتاب أبي الأسود الدؤلي (ت: 688هـ/69م) ويحيى بن يعمر (ت: 89هـ/70م) والحسن البصري (ت: 110هـ/728م) في الرد على القدرية كما سجل مؤلفات حول عقيدة الإرجاء والردود عليها ككتاب الحسن بن محمد بن علي (ت: 99هـ/717م) وزيد بن علي (ت: 122هـ/140م)، وكذلك فيما يخص عقيدة الإباضية ككتاب عبد الله بن إباض المري (ت: 86هـ/705م). (سزكين، 1412، مج1، ج3:5-4)

سابعاً: علم اللغة

لكي يثبت سزكين الحقيقة التي تقول ((إن الكتاب الأثري الذي ألفه سيبويه في النحو لا بد أن سبقت كتب أخرى مهدت له)) (سزكين، 1412، مج1، ج3:3) شرع بالبحث في الموضوع مبتدئاً بعصر ظهور الإسلام، فلم يحصل على دلائل تثبت أن العرب قبل الإسلام قد بحثوا عن معاني الكلمات، لكن الصحابة الكرام تركوا آثاراً تدل على أنهم كانوا يبحثون عن المعاني الصحيحة كي يصلوا إلى فهم

سليم في موضوع ما. والآثار التي كُتبت من قِبَل عبد الله بن عباس (ت: 68هـ/688م) أبرز دليل على هذه الحقيقة. ثم جاء من بعده تلاميذه الذين حملوا العلم ونقلوه إلى خَلْفِهِمْ. لكن الأمر الأهم من ذلك والذي يستحق التأمل هو السؤال القائل: ترى ما الكتب والمصادر التي رجع إليها ابن عباس واعتمد عليها في أقواله وآرائه؟ فمن غير المعقول ألا يكون هناك عالمٌ تعلم ابن عباس على يديه، أو أنه ليس هناك كتب ولا مرجع علمي استند إليه ابن عباس والجواب عن ذلك إن ابن عباس استفاد من رجل يدعى أبا الجلد جيلان بن فروة (ت: 70هـ/690م). (سزكين، 1412، مج1، ج3:3)

ومن أبرز الأدلة على قدم المواد اللغوية المكتوبة القرآن الكريم حيث كان كتابته في عصر النبي (صلى الله عليه وسلم). كما يذكر سزكين أدلة تاريخية تثبت وجود أعمال مكتوبة في عصر صدر الإسلام، لكن الكتابة المرتبة في مجال اللغة بدأت في منتصف القرن الثاني الهجري. ويذكر أمثلة عديدة تتجلى من خلالها الخدمة الكبيرة التي قدمها علماء اللغة العربية لها، ولم يقدمها علماء الأمم الأخرى للغتهم. (سزكين، 1412، مج8، ج1:16-20:23)

والرسالة التي يريد سزكين إيصالها هي أن هذا الفرع من التراث العربي أيضاً قيده أصحاب اللغة في وقت مبكر، فيقول ((أما في عصر اللغويين الكبار في القرنين الثاني الهجري والثالث الهجري فلا بد من رفض التصور الخطأ القائل بأن هؤلاء اللغويين قد دونوا المرويات الشفوية في عصرهم لأول مرة. ويبدو من كل الملاحظات التي سبق أن ذكرناها أنه من الفضول أن نذكر مزيداً من الشواهد لإثبات وجود نصوص مدونة لدى اللغويين في ذلك الوقت، وأنهم تمكنوا من تهذيبها)) (سزكين، 1412، مج8، ج1:45)

فالرأي القائل إن التراث الإسلامي حملته الذاكرة في صدر الإسلام، وتناقلته الألسن فقط مردودٌ برمته عند سزكين، بل يؤكد على أن الكتب الجامعة المؤلفة في العصر الأموي قد اشتقت مادتها من مدونات سابقة، وفي هذه الكتب كانت أسماء الرواة تذكر بدلاً من عناوين الكتب وأسماء مؤلفيها. (سزكين، 1412، مج8، ج1:41)

المحور الثاني : مكانة الحضارة الإسلامية وتأثيرها على الحضارة الغربية

يرى سزكين أن قراءة تاريخ علوم الحضارة الإسلامية وكتابتها ضرورة مثل ضرورة شرب الماء وتنفس الهواء (Doğan, 2016:16) وبهذا المعتقد وهب جل عمره لإثبات مكانة الحضارة الإسلامية ومشاركتها في تاريخ العلوم الإنسانية. كما أدرك سزكين أن المسلمين وعلى رأسهم بعض مدعي الثقافة والعلم منهم ينسون النجاحات التي قدمتها الإسلامية للبشرية، ويسمحون لمشاعر الدونية أن تسيطر عليهم دون وعي، ويقفون حائرين أمام التفوق العلمي الذي أحرزه الغرب اليوم، وقد فهموا - عمداً أو خطأ - أن تخلفهم في الزمن الحاضر نتيجة طبيعية لماضٍ خالٍ من أي مجهود وإنتاج يذكر. وأن للدين الإسلامي دوراً في إيجاد واستمرارية هذا التخلف. وهذه الرؤية السلبية لحاضرهم وماضيهم تؤلّد عندهم شعوراً بالنقص واهتزازاً في الثقة بالنفس. وفي المقابل لاحظ سزكين أن الغربيين تسيطر عليهم فكرة سائدة مفادها أن التقدم الحالي لهم نتيجة واقعية للتقدم المتواصل والمتوارث من الحضارة اليونانية متجاهلين إسهامات الحضارة الإسلامية في تقدمهم، وبالتالي أفرزت هذه الرؤية غير الصحيحة شعوراً بالفوقية والتعالي على غيرهم (Turan, 2015: 33)

لقد توقّف سزكين عند هذه الحال النفسية لدى المسلمين، وخاض في الموضوع بشكل أعمق، فهو يرى أن هذه الحال من الانهزام أمام التفوق الأوربي ظهرت في الدولة العثمانية منذ القرن السابع عشر الميلادي، بدليل أن السلطان مراد الرابع (1612-1640م) يسأل مستشرقاً هولندياً اسمه يعقوب جوليوس (1596-1667م) عن إمكانية رسم خريطة لشبه جزيرة الأناضول، فيجيبه الرجل بعدم قدرته على ذلك، والمدهش في الأمر أن مؤلفات الجغرافي العثماني الشهير كاتب جلبي (1608-1657م) تضم خريطة دقيقة للأناضول، وعندما تقارنها بالخرائط الحديثة لا ترى فرقاً يذكر بينها،

وهذا يدلّ على أننا خسرنا الحرب النفسية في تلك الحقبة، وبدأنا نتقبل تفوق الغرب علينا. (يلماز، 2015: 100؛ 44؛ Turan, 2015)

والأمر الأشدّ غرابة أن هذا الانهزام النفسي كان موجوداً لدى كاتب جلبي نفسه، فعندما اطلع على كتاب لعالم جغرافي هولندي يدعى جراردوس ميركاتور (1512-1549م) بادر بترجمته لشدة إعجابه بكتابه الذي يضم خرائط كثيرة. وكان كاتب جلبي يحمل في صدره مشاعر إعجاب شديدة تجاه ميركاتور، ومشاعر دونية غريبة تجاه أمته؛ وذلك لعدم علمه وإحاطته بما أكسبه المسلمون لدنيا العلوم. يقول سزكين: ((كنتُ أكنُّ احتراماً كبيراً لكاتب جلبي لاجتهاده ومساعيه الدؤوبة، لكن مكانته كعالم جغرافيا تضاءلت في عيني بعدما رأيت مشاعر الدونية التي كان يحملها تجاه أمته)). (يلماز، 2015: 103. 52. 44-45؛ Turan, 2015)

ومن جانب آخر يعيد سزكين شعور التفوق عند الأوربيين إلى القرن السابع عشر، بينما هم مستمرّون في عملية النقل عن المسلمين حتى القرن الثامن عشر. وقد انتشر منذ أواسط القرن الثامن عشر في الغرب مصطلح النهضة الأوروبية، الذي ينفي أو يتجاهل الإنجازات العلمية في الحضارة الإسلامية، ويدّعي أن اليونانيين لديهم مخزون علمي هائل، ثم تمرّ فترة القرون الثمانية أو التسعة التي تلت هذه الحقبة، دون أن يقللوا الإسهامات العلمية التي قدمتها الحضارة الإسلامية خلالها (سزكين، 2010: 10).

وقد استنكر سزكين على الغرب نظرهم هذه تجاه حضارتهم والحضارة الإسلامية مشيراً إلى أن الفيلسوف الفرنسي إتيان جيلسون (1884-1978م) يسخر من هذه النظرية واصفاً إياها بأنها نهضة الأساتذة (يقصد بها أن عدداً من الأساتذة نشروا هذه النظرية بعد اجتماع عقوده في الكواليس). ويرى هذا المفهوم المزيف غير الواقعي أن التطور الذي شهدته أوربا في مجال العلوم بين القرنين الثاني عشر والسادس عشر مرتبط - على حد زعمهم - بالتعرف على المؤلفات الإغريقية (سزكين، 2010: 13)

ويدعم سزكين رأيه بأقوال وآراء عدد من كبار المستشرقين الذين أسهموا في إعادة الرؤية الحقيقية والواقعية لتاريخ الحضارة الإسلامية والنظرة السليمة للنهضة الأوروبية. فقد أسهمت مجموعة من المستشرقين بدراساتها لإثبات أن الإسهامات الإبداعية التي قدمتها البيئة الثقافية الإسلامية على مدى ما يقرب من ثمانئة عام تتناقض تلك الأوهام والمزاعم، فأكثت للغربيين أولاً أنّ الحضارة اليونانية ليست أساس الحضارة الأوروبية الحديثة، وأن هذه الحضارة ما هي إلا امتداد للحضارة الإسلامية، وأنها تعتبر وليدة لها. (سزكين، 2010: 24، يلماز، 2015: 104).

ولقد كرّس سزكين كلّ حياته لأجل تصحيح المفاهيم الخاطئة وإزالة الشعور السلبي عند المسلمين والغربيين، ليحل محله الثقة والفخر بماضي هذه الحضارة، والاعتراف بتأثيرها على الحضارة الغربية؛ لينظر الغرب إلى الحضارة الإسلامية بكل تبحر واحترام. وفي سبيل ذلك ألف كتباً متسلسلة، وأسس معهداً وأنشأ متحفاً، وأجرى برامج إعلامية مختلفة وشارك في المؤتمرات، والغاية من بذل تلك الجهود كلها تعريف العالم الجاهل بهذا الموروث الكبير للحضارة الإسلامية والخدمات الجليلة التي قدمتها للإنسانية جمعاء، كما عبر عن ذلك بنفسه قائلاً: ((وإنني لأبذل جزءاً من مجهودي خدمةً لدنيا العلم والمعرفة، بينما الجزء الأكبر من أجل التذكير بالاحترام والثقة والمكانة التي كانت تتمتع بها الحضارة الإسلامية العظيمة في تاريخ الإنسانية)). (يلماز، 2015: 67)

لقد بيّن سزكين في كتبه، وألقى الضوء في متحفه على أربعة عشر علماً وفقاً كان للمسلمين دوراً ملحوظاً في إيجادها أو تطورها، لكننا نتوقف فقط عند ثمانية من تلك العلوم؛ لنلخص أهم ما أشار إليه سزكين بخصوص تاريخ ومكانة تلك العلوم في الحضارة الإسلامية وتأثيرها بطبيعة الحال على الحضارة الغربية.

أولاً: علم الفلك

لقد خصص سزكين كتابين مستقلين (سزكين، 1412، مج 6؛ 3 Cilt, Sezgin, 2008) لعلم الفلك في الحضارة الإسلامية؛ وقد أثبت بدلائل تاريخية أن الأمم الشرقية حتى قبل الإسلام كانت مهتمة منذ القدم بالنجوم، فالعرب قبل الإسلام كان لهم اهتمام بالنجوم، إذ نجد في التراث العربي ثلاثمئة نجم باسمها العربي، وأثبت أن الكواكب السبعة كان معروفة لديهم، وأن المسلمين منذ البداية أولوا علم الفلك اهتماماً كبيراً حتى يتمكنوا من تحديد مواقيت الصلاة والأعياد الدينية على وجه الخصوص، وأن علماء اليوم على قناعة بأن علم الفلك بدأ بصورة علمية في أوساط العلماء العرب عندما دعا الخليفة العباسي أبو جعفر المنصور (ت: 158هـ/775م) قريباً من عام 154هـ/770م بعض الفلكيين الهنود إلى بغداد. كما ترجم إبان حكمه كتباً من اليونانية والهندية إلى العربية. لكن مرحلة التحري والإبداع بدأت في زمن الخليفة المأمون (ت: 218هـ) حين دعا إلى إقامة مرصدين في حي الشماسية في بغداد، وعلى جبل قاسيون شمال دمشق. (سزكين، 1412، مج 6: 12)

وقام سزكين بإلقاء الضوء على المراصد التي أنشئت في أقاليم ومدن إسلامية أخرى عبر العصور الإسلامية، مثل مرصد مدينة الري الذي أسسه الأمير فخر الدولة الذي حكم بين عامي (366-387هـ) بناءً على طلب الفلكي الكبير حامد بن الخضر الخجندي (ت: 390هـ/1000م). وفي مدينة مراغة كان هناك مرصد كبير أشرف على إنشائه العالم نصير الدين الطوسي (ت: 672هـ/1274م)، وفي مدينة سمرقند بُني مرصد بإدارة ألغ بك (ت: 853هـ/1449م) وكان يعمل فيهما فلكيون مختصون ابتكروا واستخدموا آلات فلكية مختلفة. وفي إسطنبول أسس مرصد كبير تحت إشراف العالم تقي الدين المصري بين عامي (1575-1580م). وذكر سزكين المراصد التي تم بناؤها من طرف سلاطين المغول في الهند في كلٍّ من دهلي وجايبور وبينارس وأجيين ومدورا بين القرنين السادس عشر والثامن عشر الميلاديين. لكن في المقابل تأخر تأسيس المراصد في أوروبا قرونًا؛ حيث وُضع حجر الأساس لأول مرصد عام 1576م تحت إشراف الفلكي تيخو براهه (1546-1602م) في جزيرة هوين في وسط أوربا. (سزكين، 2010: 36-48-301-265، Sezgin, 2014)

وقد قام الفلكيون في العالم الإسلامي بصنع الآلات الفلكية مثل آلة الإسطرلاب وآلة الربع وآلات أخرى للرصد والقياس، ونجح سزكين في إعادة صنع تسعين آلة من تلك الآلات الفلكية، وعرضها في المتحف، وخصص لشرحها المجلد الثاني من كتاب (العلم والتكنولوجيا في الإسلام) بأكمله.

إن مؤلفات العلماء المسلمين أمثال أبي سعيد السجزي (ت: 415هـ/1024م) وعبد الرحمن الصوفي (ت: 376هـ/986م) في علم الفلك قد انتقلت إلى أوربا، واستفاد منها العالم البولندي الشهير نيكولاس كوبرنيكوس (1473-1543م). إلا أن الأجيال الحديثة في أوربا لم تكن تعرف هذه الحقيقة حتى قبل نصف قرن. (سزكين، 2010: 28-73، يلماز، 2015: 255)

ثانياً: الجغرافيا

يرى سزكين أن إسهامات المسلمين في مجال الجغرافيا ورسم الخرائط تعتبر ثورة عقلية كبيرة، فيستشهد بخريطة العالم التي شارك في رسمها سبعون جغرافياً تحت رعاية الخليفة المأمون (ت: 218هـ/833م). وأن المسلمين أدخلوا تعديلات كبيرة على خريطة بطليموس (ت: 168م) بعد أن وجدوها في الأراضي البيزنطية. وقد استشهد أيضاً بخريطة الإدريسي (ت: 1165م) التي استمر العمل عليها خمسة عشر عامًا وأكملها عام 1154م حيث اعتمد فيها على الخريطة التي رسمت في عهد المأمون. وتخبرنا هذه الخرائط أن العلماء المسلمين هم أول من حددوا خطوط الطول ودوائر العرض بشكل صحيح (سزكين، 2010: 30-31، 24-28، Sezgin, 2008)

وقد شهد المستشرقون بفضل الجهود المبذولة من قبل الجغرافيين المسلمين أمثال أبي الريحان البيروني (ت453هـ/1061م) الذي وصفه المؤرخ البلجيكي جورج سارتون (1884-1956م) بأنه من أعظم العقول التي عرفتها الإنسانية؛ لأن البيروني طبق نظرية المتلثات في زمانه رغم أن تاريخ الجغرافيا الحديثة يُرجع أول تطبيق لنظرية المتلثات إلى العالم الهولندي ويلبرورد سنيليبوس (1580-1626م). وقال في حقه المؤرخ الأمريكي بنيامين بوير (1906-1976م) إنه قد وضع نظرية الجاذبية الأرضية قبل العالم الإنكليزي إسحاق نيوتن (1643-1727م). (يلماز، 2015: 221. Turan, 2015: 59.)

وإن التطور الذي حصل في مجال الجغرافيا البشرية منذ القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي لم يكن له مثيل في الغرب قبل القرن التاسع عشر الميلادي. وقد ظهر بين المسلمين عدد من العلماء المهتمين بهذا القسم من الجغرافيا، وكان آخرهم الجغرافي الشهير شمس الدين المقدسي (945-1000م)، فقد اعترف المستشرق النمساوي ألويس إشيرنجر (1813-1893م) بفضل ومكانته قائلاً: ((إن المقدسي هو أعظم جغرافي عرفته البشرية ... نعرفه للمرة الأولى في أوروبا)) (Sezgin, 2008, Cilt 1: 26, Turan, 2015: 51).

وقد شكّل سزكين رسومات في متحفه لبعض من الابتكارات والطرق التي استخدمها الجغرافيون المسلمون، من أهمها كيفية قياسهم لخط الاستواء، وكيفية استخراج مقدار محيط الأرض، واستخراج درجات الطول، كما استعرض أمثلة من الخرائط المرسومة من قبلهم. (سزكين، : 2010-762 77-32 21: 3 Sezgin, 2008, Cilt 3: 21-32 77-762010)

وفيما يخص المكتشف الأول لقارة أمريكا فالمشهور عند عامة الناس أن الرحالة الإيطالي كريستوفر كولومبوس (1451-1506م) هو مكتشفها، إلا أن سزكين كغيره من علماء الشرق والغرب (الترباني، 2010: 280-290) يؤكد بدلائل عديدة وبصورة تفصيلية على أن المسلمين كانوا رواداً في اكتشاف القارة الأمريكية. ولأهمية هذا الموضوع نشر بحثاً مستقلاً قدم من خلاله كل الأدلة التي تثبت وصول المسلمين إلى أمريكا قبل كولومبوس. (Sezgin, 2012: 24-36.)

والأهم من ذلك هو الأسبقية إلى رسم خريطة أمريكا، إذ كان المسلمون هم أول من رسموا خريطة شبه الجزيرة الأمريكية، وعلماء المسلمين – اعتباراً من القرن التاسع الميلادي – قد رسموا خرائط لقسم كبير من غربي المحيط الأطلسي وسواحلها. وقد خرج كولومبوس في رحلته إلى القارة الأمريكية معتمداً على الخرائط التي حصل عليها الأوربيون من المسلمين. وكان البرتغاليون والإسبان القدامى يعرفون هذه الحقيقة. وقد قام سزكين بعرض تلك الخرائط في متحفه، ومنها خريطة ساحل البرازيل، كما رسم الطريق الذي سلكته سنة 1420م سفينة من العالم الإسلامي إلى أمريكا. (Bayhan, 2015: 93-94, يلماز، 2015: 237-252.)

ثالثاً: علم الملاحة

تمكّن سزكين - بفضل دراساته وأبحاثه المتواصلة وتعلّمه اللغة البرتغالية - من تصحيح أخطاء تاريخية عديدة في مجال تاريخ علم الملاحة. حيث فند المعلومة القائلة إن مؤسس علم البحار الحديث هم البرتغاليون، واعتبر هذا زعمًا وأسطورة اختلقها بعض المثقفين، وأن الحق أن المسلمين كان لهم دورٌ ملحوظ في علم الشؤون البحرية، وفي ذلك يقول: ((لا يساوركم شك في أن علم الشؤون البحرية الحديثة يرجع في الأصل إلى المسلمين، فهو علم تمخض عن الجهود التي بذلها العلماء المسلمون بالكامل)). (يلماز، 2015: 109.)

ولقد قدّم سزكين أمثلة وشواهد لكي يثبت هذه الحقيقة، حيث أشار إلى دور وأعمال البحارة المسلمين المشهورين أمثال أحمد بن ماجد (1418-1500م)، وتلميذه سليمان المهري (1480-

1550م) اللذين كان يعتبران من أعظم بحارة زمانهما. وأكّدا كلاهما على أن المسلمين بدأوا يستخدمون البوصلة في المحيط الهندي اعتباراً من القرن التاسع أو العاشر الميلادي. كما استشهد بجهود البحار العثماني سيدي علي رئيس (1498-1563م) صاحب كتاب (المحيط) في علم الأفلاك والبحر (يلماز، 2015: 226-230)

ويردّ سزكين على الدعوى القائلة بأن البرتغاليين كانوا رسّامِي خرائط المحيط الهندي وقارة أفريقيا وذلك من خلال الرجوع إلى مصادر برتغالية صرفة، حيث تثبت أن البرتغاليين كانت لديهم خرائط متميزة منقولة من العالم الإسلامي قبل أن يقوموا برحلاتهم في المحيط الهندي. وعندما وصل الملاح البرتغالي المعروف فاسكو دا جاما (1469-1524م) إلى المحيط الهندي رأى خرائط متميزة جداً بين أيدي البحارة المسلمين في مدينة مومباسا الكينية، كما شاهد ثلاثة أنواع من البوصلات عند المسلمين، ولاحظ أن سفن المسلمين كانت أكبر من سفن أسطوله البرتغالي. (يلماز، 2015: 230-232)

ولكي يثبت سزكين لزوار متحفه مكانة المسلمين من هذا الجانب أيضاً فقد قام بإعادة صنع مجموعة من الآلات البحرية المختلفة وعرضها، إضافة إلى أكثر من ثلاثين نوعاً من البوصلات المختلفة التي كان يستخدمها البحارة المسلمون. (سزكين، 2010: 96-101، 387-387: Sezgin, 2014; 397. Cilt 3:45-82. Sezgin, 2008)

وبعد هذه التعديلات والتصحيحات التاريخية لا بدّ أن يعلم الغرب قبل الشوق أن البرتغاليين لم يكتشفوا أي شيء في واقع الأمر، أي أن رحلاتهم ما كانت استكشافية، وأنهم ليسوا مؤسسي علم البحار الحديث، بل يعود الفضل في هذا المجال والأسبقية إلى البحارة المسلمين، فمنذ مطلع القرن الخامس عشر الميلادي وصلت إلى الأوربيين الخرائط التي رسمها المسلمون.

رابعاً: علم الرياضيات والهندسة

سلّط سزكين الضوء على الإنجازات العقلية التي حققها علماء المسلمين في مجال الرياضيات، حيث اهتموا بهذا العلم منذ النصف الثاني من القرن الثاني الهجري، وتحديدًا بعد قيامهم بترجمة الكتب من الهندية إلى العربية إبان عهد الخليفة أبي جعفر المنصور. ومنذ القرن الثالث الهجري بدأ العلماء المسلمون بالتأليف في هذا الميدان، فالخوارزمي - مثلاً - ألف (كتاب الجبر والمقابلة) بناءً على طلب الخليفة المأمون، وهذا الكتاب تُرجم إلى اللاتينية في القرن الثاني عشر الميلادي، وترك أثرًا عميقًا على هذا العلم في الغرب. (Sezgin, 2008, Cilt 1: 13)

ولقد ذكر سزكين في القسم المخصص من كتابه (العلم والتكنولوجيا في الإسلام) أمثلة وموضوعات رياضية أنجزت من قِبَل العلماء المسلمين، وتمكّن من إعادة صنع حوالي ثلاثين آلة هندسية اخترعها المسلمون في العصور الإسلامية المختلفة، وقام بعرضها في المتحف (سزكين، 2010: 119-123-125-161. Cilt 3: Sezgin, 2008)

وعلاوة على ذلك خصص سزكين مجلداً مستقلاً من سلسلة تاريخ التراث العربي لرصد وتسجيل أبرز الإنجازات الرياضيين المسلمين في التاريخ الإسلامي. (سزكين، 1412، مج5: 263-511) كما استشهد في هذا المجال بأقوال واعترافات المنصفين من الغربيين، الذين يرون أن المسلمين سبقوا للغرب في هذا العلم. (يلماز، 2015: 207-210)

خامساً: علم الطب

سلّط سزكين الضوء على إسهامات المسلمين وغيرهم طوال العصور الإسلامية المختلفة، وقد خصص جزءاً من سلسلته (تاريخ التراث العربي) لعلم الطبّ والصيدلة. وقام منذ البداية بذكر

المصادر اليونانية والفارسية والسريانية والهندية التي تُرجمت بتشجيع الخلفاء والولاة، ثم قام بعرض أعمال وجهود مئة وخمسين طبيباً في التاريخ الإسلامي الحضاري إلى ما يقرب من خمسة قرون. (سزكين، 1412، مج3، ج1: 203-342)

ويتعجب الزائرون للمتحف الموجود في فرانكفورت وإسطنبول عندما يرون عدداً هائلاً من الآلات الطبية التي عرضها سزكين بعد أن تمكن من إعادة صنعها، وقد رتّب عرضها حسب الأقسام الطبية؛ فقام بعرض أربع وعشرين آلة لمعالجة أمراض العين، واثنى عشرة آلة لمعالجة الأذن والأنف والحنجرة، واثنين وعشرين آلة لمعالجة الأسنان، ولمعالجة أمراض الأعصاب عرض ثلاث آلات، ولمعالجة أمراض المسالك البولية عرض خمس آلات، وعرض كذلك في مجال الأمراض النسائية والتوليد سبع آلات، وثلاث عشرة آلة في قسم الجراحة العامة، إضافة إلى عرض الرسومات التي تمت إعادتها في مجال تشريح جسم الإنسان، أو تشريح العين كعضو مستقل، كما عرض حوالي سبعين آلة طبية مختلفة أخرى. (سزكين، 2010: 161-171، -458؛ Sezgin, 2014: 503)

سادساً: علم الحيوان

قبل أن تنتقل كتب اليونان المتخصصة في علم الحيوان إلى التراث العربي كان للعرب اشتغالٌ واهتمام بهذا العلم، ففي الكتب اللغوية جُمعت القوائد التي وصفت فيها الحيوانات. وهناك ضربٌ ثانٍ من الكتب وهي كتب الأدب المهمة بالحيوان في التراث العربي. لكن من المعروف أن الكتب ذات المحتوى المتعلق بالحيوان ظهرت منذ القرن الثالث الهجري، وفي مقدمتها كتاب (الحيوان) الذي يوصف بأنه أقدم وأضخم كتاب في هذا الباب لمؤلفه المعروف بالجاحظ (ت: 255هـ/868م)، فهل سبقته مدونات يطرح سزكين هذا التساؤل، ويتمكن بنفسه من إجابته من خلال دلائل وقرائن في كتاب الجاحظ نفسه تدلّ على وجود كتب في الحيوان أقدم من الكتب المعروفة لدينا عن ذلك العصر. (سزكين، 1412، مج3، ج2: 548-549)

ولقد ذكر الجاحظ الجزء الأعظم من مصادره بطريقة غير مألوفة؛ بحيث يبهم على القارئ طريقة نقل هذه الموضوعات، فيروي كلاماً طويلاً عن (صاحب الديك) أو عن (صاحب الكلب) أو عن (صاحب الحَمَام) أو عن (صاحب الفرس) وما شابه ذلك، مما يمكن أن يظنه القارئ نقلاً عن صاحب ديك ذي خبرة، أو صاحب كلب أو صاحب حمامة أو صاحب فرس، لكن سزكين يرى أن هذه العبارات تشير إلى كتب أو رسائل تتعلق بالحيوان كانت معروفة في زمن الجاحظ، لذلك لم يذكر أسماء مؤلفيها بشكل واضح، وذلك نظير ما فعله الجاحظ عندما ذكر الكتاب الأرسطوطيبي في الحيوان في نحو من ثلاثين موضعاً عقب عبارة (قال صاحب المنطق)، ولم يذكره بالاسم الحقيقي إلا في بعض المواضع. (سزكين، 1412، مج3، ج2: 582) وفي الوقت نفسه هناك معلومات كثيرة عن الحيوان مثبتة في كتاب الجاحظ لشخصيات معروفة مثل إياس بن معاوية (ت: 122هـ/740م) القاضي المعروف في العهد الأموي. (سزكين، 1412، مج3، ج2: 549-550)

سابعاً: علم الكيمياء

لقد خصص سزكين جزءاً من سلسلته (تاريخ التراث العربي) لتغطية علم الكيمياء عامة، وتاريخ الكيمياء في الحضارة الإسلامية خاصة. وقد اهتم بالحديث عن جابر بن حيان (ت: 199هـ/815م)؛ لأن بعض المستشرقين يرونه شخصية وهمة ليس لها وجود.

وتصدى سزكين لتلك الآراء، وراح يفندها رأياً رأياً منطلقاً من أن المقالات والكتب التي نشرت فيما مضى لم تعط صورة واضحة، فقد كانت الوثائق والمعلومات قليلة آنذ، ولقتها في قاصرة عن تقديم صورة تامة عن هذه الشخصية. ولكن سزكين اكتشف مخطوطات ومصادر ذات أهمية بالغة حيث أثبت بها أن جابراً كان شخصية فذة عاش في القرن الثاني للهجرة، وأنه كان المؤسس الأول لعلم الكيمياء، ورائد كل من عمل بعده في هذا الميدان. (سزكين، 1412، مج4: 197-395)

ومع ذلك يرجع سزكين الفضل إلى أصحابه، ويعترف أن العالم الإنكليزي المعروف بمؤسس الكيمياء الحديثة إريك جون هولميارد (1891-1959م) كان أول من كشف منزلة جابر الرفيعة في تاريخ الكيمياء، ووجد أن أهميته تتساوى مع أهمية العالم الإيرلندي روبرت بويل (1627-1691م) والعالم الفرنسي أنطوان لافوازييه (1743-1794م)، كما اعترف أن بول كراوس (1904-1944م) كان أول من قام بدراسة أعمال جابر بن حيان دراسة جوهرية مسهبة، بُنيت فيها أهمية كتبه بطريقة فذة، لكنها لم تكتمل بسبب النهاية المأساوية المبكرة لحياة المؤلف. (سزكين، 1412، مج4: 202، ص215)

384

وبعد هذه الوقفة الطويلة مع مؤسس علم الكيمياء في الحضارة الإسلامية وردّ الشبهات حوله ذكر سزكين أسماء وأعمال خمسين شخصية مهتمة بهذا الفرع من العلم، (سزكين، 1412، مج4: 396-451) ولم يقف عند هذا الحد بل خصص قسماً من المتحف لعرض تلك الآلات والأواني التي نجح في إعادة صنعها. فعندما تزور متحف إسطنبول تُقَابَلُ بأكثر من خمسين آلة وأنية تستعمل في التجارب الكيميائية المختلفة. (سزكين، 2010: 175-183)

ومن هنا ندرك مكانة هذا العلم عند المسلمين وتأثيره على الغرب، كما اعترف بذلك المستشرق الألماني يوليوس روسكا (1867-1949م) قائلاً ((ينبغي أن يؤكد القول أشد التأكيد بأن علم الكيمياء في الغرب اللاتيني لا يكاد يرجع منه أي شيء إلى الإغريق، بل يرجع كله إلى العرب)). (Sezgin, 2012, Cilt 4: 108)

ثامناً: علم النبات والفلاحة

خصص سزكين باباً مستقلاً لتناول علم النبات والفلاحة في مدخل كتابه، وعرض أعمال خمسين عالماً من علماء الزراعة، (سزكين، 1412، مج4: 455-516) وهذا من مميزات سلسلته عن سلسلة بروكلمان. فلم يستطع أن يتجاهل إسهامات علماء النبات الذين صنّفوا فيه منذ القرن الثاني الهجري، وقرنوا بين علمي النبات والفلاحة معاً في البداية، ثم أصبح علم النبات فرعاً مستقلاً في القرن الرابع الهجري، أما الفلاحة فقد صارت علماً مستقلاً في زمن متأخر، ووضع ابن خلدون في المنزلة الأولى بعد الطب مباشرة. (سزكين، 1412، مج4: 455)

ولقد أثنى عدد من علماء الغرب على ما تركه الموسوعي أبو حنيفة الدينوري (ت: 282هـ/895م) في كتابه (تاريخ النبات)، ولعل من أبرزهم العالم الألماني زليبرغ عام 1908م، الذي قام بدراسة قيمة لهذا الكتاب تُوجت بجائزة، حيث يرى في أبي حنيفة عالماً تجريبياً خالصاً بكل معنى الكلمة، واختتم دراسته بالتساؤل الآتي: ((ترى كيف تأتى لأمة الإسلام أن تبلغ في

حقبة وجيزة من آدابها أمة الإغريق العبقريّة؟ تبليغها في هذا المجال بل تتفوق عليها)).
(سزكين، 1412، مج4: 503)

الخلاصة

إن المؤرخ العالم فؤاد سزكين نموذج قلّ نظيره في هذا العصر، يمتاز بسموّ الهدف، والتضحية بالغالي والنفيس، والتفاني في سبيل الوصول إلى هدفه. المتمثل بعرض جديد لتاريخ العلوم في الحضارة الإسلامية وإبراز أهم المنجزات الحضارية التي قدمتها الامم الإسلامية في عصورها المختلفة. بلغت المؤلفات التي كتبها سزكين أو أشرف عليها أكثر من ألف مؤلف، إلا أن أبرزها اثنان: الأول موسوعته (تأريخ التراث العربي) التي تناول فيها علوم المسلمين وانجازاتهم الحضارية وقد حرص فيها على تحقيق وتوثيق هذا التراث الثري. أما الثاني فهو كتاب "العلم والتكنولوجيا في الإسلام" الذي أصبح متحفاً متجولاً في العالم.

إن الهدف الذي كرس سزكين حياته من أجله هو تصحيح المفاهيم والرؤى الخاطئة في الشرق والغرب حول تاريخ العلوم الإسلامية، وقد نجح في ذلك فأسس مركزاً لتاريخ العلوم الإسلامية في مدينة فرانكفورت الألمانية بالإضافة إلى فتح متحفين فريدين في كل من فرانكفورت واسطنبول عرف من خلالهما بالمنجزات الحضارية للمسلمين في مجالات مختلفة.

تميزت شخصية سزكين بالتحقيق العلمي حيث لم يسلم بكل ما كتبه قدماء المؤرخين المسلمين، كما لم يفتتح بما ألفه المستشرقون المحدثون في الغرب، بل أصر على أن يدرس ويبحث بشكل أعمق كي يصل إلى نتائج أكثر علمية، ويستكمل ما لاحظته من نقص في تلك المصادر. استطاع سزكين من خلال دراساته وتحقيقاته أن يثبت بأدلة تاريخية ان تدوين العلوم الإسلامية عامة وعلم الحديث خاصة يرجع إلى القرن الأول الهجري. وذلك رداً على الدراسات الإستشراقية التي تدعي ان تلك العلوم نقلها المسلمون بشكل شفوي ثم دونت في وقت متأخر.

أسهمت دراسات سزكين في تصحيح المفاهيم الخاطئة عن التراث الإسلامي وإزالة الشعور السلبي عند المسلمين من عدم ثقة بماضيهم، ليحل محله الثقة والفخر بماضي هذه الحضارة، والاعتراف بتأثيرها على الحضارة الغربية؛ وفي سبيل تحقيق ذلك قام بأنشطة مختلفة. كما أسهمت دراساته في تصحيح نظرة الغربيين تجاه التاريخ الإسلامي الحضاري وقد نجح في ذلك لأنه كان يخاطبهم بلغتهم ويعيش بينهم، وذا اطلاع واسع على تراثهم.

المصادر والمراجع العربية

البخاري، محمد بن إسماعيل (ت: 256هـ/870م) (1422هـ)، صحيح البخاري، طبعة دار طوق النجاة، جدة.

البيهقي، أحمد بن الحسين (458هـ/1066م)، (1993)، الأسماء والصفات، تحقيق عبدالله الحاشدي، مكتبة السوادي، جدة.

الترباني، جهاد (2010)، مئة من عظماء أمة الإسلام غيروا مجرى التاريخ، القاهرة.
حنبل، أحمد بن (ت: 241هـ/855م) (2001)، المسند، تحقيق شعيب الأرنؤوط وآخرين، مؤسسة الرسالة بيروت.

سزكين، فؤاد (1954)، مجاز القرآن، مكتبة الخانجي، القاهرة.

_____ (2010)، عرض موجز لمتحف استانبول لتاريخ العلوم والتكنولوجيا في الإسلام، اشراف:

نوزاد بيهان، استانبول.

_____ (1412هـ.ق) تاريخ التراث العربي، نقله الى العربية: محمود فهمي حجازي، قم.

المجلد الاول، الجزء الاول، الجزء الثاني، الجزء الثالث، الجزء الرابع، المجلد الثاني، الجزء الاول،
المجلد الثالث، الجزء الاول، الجزء الثاني، المجلد الرابع، المجلد الخامس، المجلد السادس ،
المجلد الثامن، الجزء الاول
عبد الخالق عبدالغني (1993)، حجية السنة، دار الوفاء، مصر.
عبدالوهاب، لطفی (دون تاريخ) العرب في العصور القديمة، دار المعرفة الجامعية ، القاهرة، الطبعة
الثانية.
الغوري، سيد عبد الماجد(2007)، السنة النبوية حجيتها وتدوينها دراسة عامة، دار ابن كثير،
بيروت.
المقدسي ، عبدالغني (ت:600هـ/1203م) (1410هـ)أحاديث الشعر، تحقيق إحسان عبدالمنان
الجباري، المكتبة الاسلامية ، عمان.
يلماز، عرفان (2015) مكتشف الكنز المفقود فواد سزكين وجولة وثائقية في اختراعات المسلمين،
ترجمة: احمد كمال، دار النيل، مصر.

المصادر التركية

Bayhan, Nevzat (2015). *Bilimler Tarihinde Zirve İsim Fuat Sezgin*. İstanbul: Yafa.
Karakaş, Ali (2015). *20.Yüzyıl Hadis Eksenli Oksidentalizm Çalışmaları -Fuat Sezgin
Örneği-*. Doktora Tezi, Adana.
Sezgin, M.Fuad (2008, 2012). *İslamda Bilim ve Teknik*. İstanbul, Cilt.1, 2, 3,4,5
İslam bilimler Tarihi Üzerine Konferanslar, İstanbul.
_____(2014). *Tanınmayan Büyük Çağ*. İstanbul.
_____(2015). *Buharinin Kaynakları Hakkında Araştırmalar*. Ankara: Otto.
Süleyman Doğan (2016). İlker Prof. Dr. Fuat Sezgin, *Yedi Kita Dergisi*, Sayı 91,
MART.
Turan, Sefer (2015). *Fuat Sezgin Bilim Tarihi Sohbetleri*. Baskı 1, İstanbul.
Yılmaz, İrfan (2009). *Yitik Hazinenin Kâşifi Fuat Sezgin*. İstanbul: Yitik Hazine.

**“Sılası Yitik” Bir Münzevi Ziya Osman Saba, Beyhan
KANTER, Ankara: Edebiyat Ortamı Yayınları:
37, 2017, 95 sayfa**

Beyhan Kanter tarafından kaleme alınan “Sılası Yitik” Bir Münzevi Ziya Osman Saba” adlı eser, Edebiyat Ortamı Yayınlarından çıkmıştır. Eser, “Sunuş”, “Hayatı” , “Eserleri” ve “Sonuç” bölümlerinden oluşur. “Sunuş” bölümünde yazar, Ziya Osman Saba’nın poetikası ve düzyazılarını şekillendiren his ve düşünce dünyasına ışık tutar. Bu dünyada en dikkat çekici imge “ev”dir. Yazar, ev imgesinin, Saba’nın şiir ve hikâyelerinin ana damarını oluşturduğunu; çocukluğa özlem ve aile saadeti gibi temaların da genel olarak “ev” imgesi etrafında toplandığını ifade eder ve ev imgesinin Saba’nın poetikası üzerindeki etkilerini özetler. Yazar, sunuş bölümünün devamında Saba’nın eşya temasını da “geçen zaman”ı hatırlattıkları ve somutladıkları” gerekçesiyle ayrıcalıklı kıldığını okuyuculara aktarır. Kanter, bölümün sonunda Saba’nın hem şiirlerinin hem de hikâyelerinin otobiyografik bir karakteristik gösterdiğini, bundan dolayı kendisinin bu kitapta Saba’nın kişiliği ile eserlerini bütünsel bir okumayla ele aldığını belirtir.

Çalışma her ne kadar akademik bir biyografi eseri iddiasında olsa da Kanter’in edebî üslubu okuyucuya Saba’nın iç dünyasına yolculuk vaat etmektedir. Okuyucu, her satırda Saba’yı daha iyi anlayıp, şair/yazarla duygudaşlık kurma; onunla öksüzlüğü, çocukluk saadeti ve devamında yalnızlığı içselleştirme imkanı bulmaktadır. Kanter, bu duygudaşlığı en iyi şekilde Ziya Osman Saba’nın “Hayatı” bölümünde okuyucuyla buluşturmaktadır. Bu bölümde yazarın İstanbul’un Beşiktaş semtinde 30 Mart 1910 tarihinde büyük ve kalabalık bir ailede doğduğu aktarılır. Saba’nın en mesut günlerinin doğduğu yalıda geçirdiği yıllar olduğu öğrenilir. Kanter, “büyük bir yalı içinde kalabalık bir aile ortamının mesut ve bahtiyar havasını soluyan Saba’nın mesut ve bahtiyar günlerinin sekiz yaşındayken annesini kaybetmesiyle yerini hüzne, yalnızlığa ve hayatı boyunca yakasını bırakmayan ve giderek kronikleşen bir anne özlemine bıraktığını” ifade ederek Saba’nın poetikasının en önemli kaynağını da okuyucuya aktarmış olur.

Kanter, Saba’nın annesinin ölümünden sonra hayatının dönüm noktalarından birinin Galatasaray Lisesi’ne yatılı olarak verilmesi olarak görür. Galatasaray Lisesi’nde eğitim dilinin Fransızca olması, Saba’nın Fransız

sembolistlerinden etkilenmesine vesile olur. Kanter, bu okulda Saba'nın edebiyat öğretmeninin devrin önde gelen edebiyatçılarından Fazıl Ahmet Aykaç olmasının; okul arkadaşlarının Yaşar Nabi Nayır, Cahit Sıtkı Tarancı gibi Türk edebiyatının güzide isimleri olmasını Saba'nın şair ve yazarlığı üzerinde etkili izler bıraktığını dile getirir.

Bölümün sonunda yazar, Saba'nın çocukluğunun mesut ve şen günleri, unutulmaz dostluklar edindiği lise yıllarından sonraki döneme ışık tutar; bu dönemde yazarın kıt kanaat geçirdiği yıllar ve evliliklerine şahitlik etmemize vesile olur. Ve yine yazar, Saba'nın ikinci evliliğiyle gelen aile saadetini, İstanbul aşkını ve ölümüne kadar olan sürecini okuyucuyla paylaşır.

Eserin üçüncü bölümünü oluşturan “Eserleri” bölümünde Saba'nın eserleri “İlk Sanatsal Faaliyetler ve Yedi Meşale”, “Ziya Osman Saba'nın Şiir Dünyası”, “Ziya Osman Saba'nın Hikâyelerinde İzlekler” olmak üzere üç alt başlıkta değerlendirilir. Kanter'in sanatçının eserlerini; şiirleri ve hikâyeleri olmak üzere iki ayrı düzlemde ele aldığı görülür.

Bölümün başında Saba'nın şiirleri, hikâyeleri, tercümeleleri, eleştiri yazıları kısaca tanıtılır. Şiir kitapları, “Yedi Meşale”, “Sebil ve Güvercinler”, “Geçen Zaman”, “Nefes Almak; hikâye kitapları: “Mesut İnsanlar Fotoğrafhanesi”, “Değişen İstanbul” ; Tercümeleri: “Germinie Lacerteux Tercümesi”dir. Bunların dışında Kanter, Saba'nın eleştiri yazılarını ve Cahit Sıtkı Tarancı ile olan mektuplaşmalarından oluşan edebî mektuplarını okuyucuya tanıtır.

Kanter, Ziya Osman Saba'nın şiir dünyasını yorumlarken edebiyat teorisi alanındaki birikimlerini cömert bir şekilde okuyucuyla buluşturur. Yazar, “*Onun şiirlerinde toplumsal sorunlar, insanlığın büyük trajedileri görülmez*” diyerek şairin şiirlerinin konusunun sınırlarını çizer. Yine eserden edinilen bilgilere göre Saba, duru ve pürüzsüz bir üslupla kaleme aldığı şiirlerinde Fransız sembolistlerinden etkilenmiştir. Son olarak yazarın üzerinde durduğu konulardan biri de “*Saba'nın şiirlerin(de) ölüm arzusu ve Allah inancının samimi bir duyuş tarzıyla*” ele alınmasıdır.

Saba'nın şiirlerinin şekil özelliklerinin aktarıldığı bölümde, “Ziya Osman Saba'nın hece vezninden serbest şiire doğru yönelmesinde serbest şiire ilişkin poetik tavrın yaygınlaşmasının ve yakın arkadaşı Cahit Sıtkı'nın yönlendirmelerinin etkisi”nden bahsedilmesi Saba'nın şiirlerinin şekil özelliklerinin kronolojik seyrini özetler niteliktedir.

“Saba'nın Şiirlerinde İzlekler” başlıklı bölümde Ziya Osman Saba'nın bir çocukluk dönemi şairi olduğu okuyucuya aktarılır. Kanter, yine Ziya Osman Saba'nın şiirinin merkezinin çocukluğunda babası ve annesiyle beraber yaşadığı “ev” olduğunu belirterek çocukluk özleminden sonra “ev” izleğinin de şairinin şiir dünyasındaki yerini konumlandırmış olmaktadır. “Ölümcül Bir Yara: Kader ve Azap” adlı bölümde ise özellikle Saba'nın ilk yazdığı şiirlerinde “*bariz bir şekilde hayattan şikâyet, dünyayı gam yükü olarak görme ve ‘onulmaz kaderler’in ağırlığı*

altında ezilme...” gibi duyguların hâkimiyeti üzerinde durulur. Kanter, Ziya Osman Saba’nın “karamsarlık temalı şiirlerinde büyük trajediler ya da derinlikli ruhsal krizlerden ziyade bireyin benliğine yerleşen kronik bir keder ve kaygı halinin söz konusu” olduğunu aktararak Saba’nın karamsarlık teminin hepimizin ruh sıkıntılarında izler taşıdığını hatırlatmaktadır. “Dünyadaki Cennet Köşesi: Ev” başlığında yazarın daha önce de üzerinde durduğu “anne”, “çocukluk”, “saadet” temalarının baş mekânı olan “ev” karşımıza çıkar. Kanter bu bağlamda Saba’nın poetikasındaki “ev” kavramının şairin çocukluk dünyasına ait kalabalık ailesiyle birlikte yaşadığı mekân olarak “ontik güven” duygusunu temsil ettiğini ifade eder. Kanter, Saba’nın şiirlerine bakıldığında iki farklı “ev” imgesinin varlığından söz eder. “Bunlardan ilki, çocukluk dönemine tanıklık eden Beşiktaş’taki yalı, ikincisi ise 1944’te gerçekleşen ikinci evliliğinden sonra yaşamaya başladığı ve çocukluk döneminde yitirdiği sandığı “aile saadeti”ni yeniden bulduğu Misak-ı Milli Sokağı’ndaki ‘yuva’sıdır.” Kanter, yukarıdaki ifadelerden de anlaşılacağı gibi Saba’nın zihninde hep mazi, huzur, yuva gibi maneviyat içeren imajlar çizen “ev” kavramının “fiziki bir mekândan, bir barınaktan ziyade bir ruh olarak yansıdığını belirtir.

Yazar, Saba’nın şiirlerinde “ev” ve “İstanbul” izleklerinden sonra şiirlerinde sıklıkla yer verdiği “Allah inancı, Allah sevgisi” ve “ölüm” temaları üzerinde durur. Saba’daki “Allah inancı ve sevgisini metafizik bir yaklaşımdan ziyade kadere teslimiyet içeren mütevekkil bir tutum” olarak değerlendirir. Şair bu yönüyle mutasavvıflara benzemektedir. Ölüm teması ise “Mütevekkil Bir Kabulleniş: Ölüm” başlığında ele alınmıştır. Kanter, bu kabullenışı henüz sekiz yaşında annesini kaybeden şairin, ölümü annesine yeniden kavuşabilmesi için bir vesile olarak değerlendirmesine bağlar.

“İssiz Ben’den Mesut Ben’e: Bitimsiz Bir Yaşama Sevinci” başlığında Kanter, şairin mutlu giden evliliğinin ardından şiirlerindeki karamsar havanın dağılarak doğrudan ya da dolaylı söyleyişlerle yaşama sevincinin sezildiğini ifade ederek, duygusal anlamda şairin yaşadığı değişimin şiirlerdeki izdüşümü üzerinde durur. “Öte Diyarların Özlemi ya da Muhayyel Mekânlar” başlığında şairin hayallerinde çizdiği dünyaların şiirlerine yansımaları aktarılmıştır. Kanter, bu mekânların “yeşil, sessiz, münzevi bir hayat tarzı”nı ihtiva eder nitelikte olduğunu okuyucuya Saba’nın şiirlerinden örnekler vererek aktarır. “Hatıraların Sessiz ve Müşfik Tanığı: ‘Mazideki İstanbul’ başlığında şairin ruh dünyasındaki önemi aşikâr olan “İstanbul”un, Saba’nın poetikasına yansımaları değerlendirilmiştir. Kanter, İstanbul’un şairin kendi mazisi ve belleği olduğunu ifade eder. Kısa bir Ankara yaşantısı dışında İstanbul’dan hiç ayrılmayan şair için İstanbul temasının şiirlerinin ayrılmaz bir parçası olmasının doğal olduğu sonucuna varır. Kanter, bu başlıkla birlikte şairin poetikasını tüm yönleriyle ele almasının ardından, Ziya Osman Saba’nın hikâyeciliği ve hikâyeleri konusuna geçer.

“Ziya Osman Saba’nın Hikâyeciliği ve Hikâyeleri” bölümü şairlerinin ele alındığı bölümlere oranla daha hacimsizdir. Nitekim Ziya Osman Saba’nın şair yönünün hikâyeci yönünün önüne geçmiş olması bu durumu açıklar niteliktedir. Kanter, Ziya Osman Saba’nın hikâyelerinin tıpkı şiirleri gibi biyografik özellikler gösterdiklerini zikreder. Yazarın aktardıklarından anlaşıldığı üzere, Saba’nın hikâyelerinde başrolü İstanbul’un oynadığı görülür. “Ziya Osman Saba için İstanbul, çocukluk günleriyle, geçmişle “geçen zamanla” anlamlıdır. Çocukluğunun İstanbul’una ait tüm imgeler hikâyelerinin baş köşesinde yer alır. Yazar, İstanbul’un yanı sıra “yalnızlık ve mutsuzluk”, “maziye ait eşyalar”, “kitap”, “vapur”, “aile saadeti”, “çocuk sevgisi”, “mazideki ev” temalarının da Saba’nın hikâye dünyasında özel bir yer aldığı görüşünü okuyucu ile paylaşır. Son olarak Kanter, Saba’nın hikâyelerini “en basit hadiselerin, en basit eşyaların bile maziye ait tahassüslerle şekillenen derin bir mana” içerdiğini aktararak Saba’nın hikâyeciliğini özetler.

Kanter, Saba’nın nesir dünyasını tenkit türünde yazdığı yazıları yorumlayarak bitirir. Yazar, eseri baştan sona okuyan bir okuyucunun idrak ettiği üzere Saba’nın nahif ve kırılgan yönünün ön plana çıktığını dile getirir. Kanter’e göre çeşitli dergi ve gazetelerde yazdığı yazılarında sanat ve edebiyat hakkında görüşler bildiren Saba’nın üslubu zarif ve nahiftir. Kanter bu bölümün sonunda Saba’nın yazdığı eleştiri yazılarının listesini okuyucu ile paylaşmaktadır. Kanter eserin sonuç bölümünde ise Ziya Osman Saba’nın şair ve hikâyeci yönünü, üslubunu ve işlediği temaları kısa bir şekilde yeniden yorumlar ve özetler.

Beyhan Kanter’in “Sırası Yitik Bir Münzevi Ziya Osman Saba” adlı eserinin genel bir değerlendirmesi yapılacak olursa, eser Ziya Osman Saba’nın hayatını, şair ve hikâyeci yönünü eksiksiz bir şekilde aktarmakla birlikte akademik bir eser olmasına ilaveten okuyucuyu sıkmayarak biyografik bir roman okuyor hissi uyandırmaktadır. Yazar’ın alana ve konuya hâkimiyeti eserin sarıhlığını ve değerini artırmaktadır. Ve yine yazarın, Saba’nın şiirlerini ve hikâyelerini değerlendirirken yazar/şairin eserlerinden örnekler vermesi anlatımı güçlendirmiştir. Sonuç olarak kitap, Ziya Osman Saba üzerine yapılmış çalışmaların en kapsamlısı olması dolayısıyla da büyük bir önemi haizdir.

Yrd. Doç. Dr. Şakire BALIKÇI

Mardin Artuklu Üniversitesi

Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü

sakire_86@hotmail.com

YAYIN İLKELERİ

1. Mukaddime, Mardin Artuklu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü tarafından Bahar ve Güz dönemlerinde olmak üzere yılda iki defa yayımlanan uluslararası bilimsel hakemli bir dergidir.
2. Dergimizde tüm sosyal bilim dallarında üretilen özgün telif makalelerin yanı sıra edisyon-kritik ve kitap değerlendirmesi çalışmaları yayımlanır.
3. Derginin yayın dili Türkçedir. Diğer dillerde gönderilen yazılar Editör Kurulu tarafından değerlendirilir.
4. Dergiye gönderilen yazıların daha önce yayımlanmamış olması veya başka bir bilimsel yayın organında değerlendirme aşamasında bulunmaması gerekir.
5. İlmî toplantılarda sunulmuş tebliğler, gerekli açıklamaların yapılması şartıyla yayımlanabilir.
6. Yayımlamak üzere gönderilen yazıların araştırma ve yayın etiğine uygun olmaları gereklidir. Editör Kurulu'nun ön değerlendirmesinden geçen bütün makaleler iThenticate programında taranır. Bilimsel uygunluk raporuna sahip olmayanlar hakem değerlendirmesine tabi tutulmadan reddedilir.
7. Mukaddime'ye yayımlanmak üzere gönderilen telif makaleler, Editör Kurulu tarafından incelendikten sonra değerlendirilmek üzere "kör hakem" yöntemiyle konunun uzmanı iki hakeme gönderilir. İki hakemin görüş ayrılığı durumunda, üçüncü bir hakemin görüşüne başvurulur. Makale, en az iki hakemden olumlu rapor gelmesi halinde yayımlanır. Hakem raporları yazara gönderilerek karar bildirilir.
8. Hakemlerden biri veya her ikisi, "düzeltmelerden sonra yayımlanabilir" görüşü belirtirse, gerekli düzeltmelerin yapılması için makale yazara gönderilir. Düzeltme yapıldıktan sonra hakemlerin uyarılarının dikkate alınıp alınmadığı hakem veya Editör Kurulu tarafından değerlendirilir.
9. Kitap değerlendirme yazılarının yayınına Editör Kurulu karar verir.
10. Yayın aşamasında yazılar üzerinde esasa yönelik olmayan küçük düzeltmeler Editör Kurulu ve Dil Editörü tarafından yapılabilir. Makalelerin yazımında Türk Dil Kurumu Yazım Kılavuzu esas alınır.
11. Dergide yayınlanan yazıların telif hakkı Mukaddime'ye devredilmiş sayılır. Yazıların dil, üslup, içerik, vb. açılardan bütün yasal ve hukuki sorumluluğu yazara aittir.
12. Yayınına karar verilen makaleler matbu olarak basılır, çıkan sayının bir nüshası yazara/yazarlara gönderilir ve telif ücreti ödenmez.
13. Her yeni sayı çıktığında tüm makaleler PDF olarak <http://mukaddime.artuklu.edu.tr> adresinde yayımlanır.
14. Gönderilecek makaleler <http://mukaddime.artuklu.edu.tr/about/editorialPolicies#focusAndScope> adresinde belirtilen kapsama ve aşağıdaki yazım ilkelerine uymalıdır.
15. Yazı başvuruları posta yoluyla Mardin Artuklu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sağlık Yüksekokulu Binası 5. Kat Diyarbakır Yolu 5. km-Mardin adresine gönderilebilir. Dijital olarak da <http://mukaddime.artuklu.edu.tr> web sitesi üzerinden gönderilmelidir.

YAZIM İLKELERİ

1. Makaleler, 5.000-8.000; kitap değerlendirmeleri ise 1.500-2.500 arası kelimedenden oluşmalıdır. Bu sınırların dışında kelime sayısı içeren çalışmalar Editör Kurulu tarafından değerlendirilir.
2. Makalelerde, en fazla 125 kelime Türkçe ve İngilizce olmak üzere başlık ve anahtar kelimeleri haiz iki öz olmalıdır. Makalenin ilk sayfasında yazarın/yazarların unvan, kurum ve adres bilgileri verilmelidir. Metnin sonuna kaynakça eklenmelidir.
3. Yazılar, PC Microsoft Office Word (Word 97 veya daha ileri bir versiyonu) programında yazılmalı veya bu programa uyarlanarak Word ve PDF formatında gönderilmelidir.
4. Sayfa düzeni; A4 boyutunda olmalı, kenar boşlukları soldan 3,0 cm, sağdan 3 cm, üstten 3,0 cm ve alttan 3,0 cm şeklinde ayarlanmalıdır.
5. Metin kısmı Times New Roman yazı tipi ve 12 puntuyla; başlıklar bold olarak; metnin tamamı 1,5 satır aralıklı, dipnotlar ise tek satır aralıklı ve 10 punto ile kenarlardan daraltılarak yazılmalıdır. Metin içerisinde verilen alıntılarda dipnot yazım kuralları geçerli olup alıntılarının asıl metinden ayrı olarak kenarlardan daraltılarak verilmesi gerekir.
6. Yazılarda kullanılan çizim, grafik, resim ve benzeri malzemeler JPEG ya da GIF formatında olmalıdır. Görsel malzeme ve ekler gerektiğinde e-posta yoluyla ayrıca ulaştırılmalıdır.
7. Yazarların, makalelerinde APA 6 kaynak gösterme sistemini kullanmaları gerekmektedir. Kaynakça metnin sonunda alfabetik sırayla verilmelidir.

ÖRNEKLER:

Kitap

Mardin, Ş. (2012). *Jön Türklerin Siyasî Fikirleri* (18. bs.). İstanbul: İletişim.

Gönderme: (Mardin, 2012: 234)

Çok Yazarlı Kitap

Abisel, N., Arslan, U.T., Behçetoğulları, P., Karadoğan, A., Öztürk, S.R. & Ulusay, N. (2005). *Çok Tuhaf Çok Tanıdık*. İstanbul: Metis.

Editörlü Kitap

Özbek, M. (Ed.) (2005). *Kamusal Alan*. İstanbul: Hil.

Editörlü Kitapta Bölüm

Kejanlıoğlu, B. (2005). Medya Çalışmalarında Kamusal Alan Kavramı. Meral Özbek (Ed.), *Kamusal Alan içinde* (s. 689-713). İstanbul: Hil.

Birden Çok Baskısı Olan Kitap

Strunk, W. Jr. & White, E. B. (2000). *The Elements of Style* (4. Baskı). New York: Longman.

Kitap İçi Bölüm

Hunt, Lynn. (2009). Charles Tilly'nin Kolektif Eylemi, B. Skocpol (Ed.). *Tarihsel Sosyoloji içinde* (ss. 270-304). İstanbul: Tarih Vakfı Yurt.

Gönderme: (Hunt, 2009: 274)

Çeviri Kitap

Lewis, B. (2000). *Modern Türkiye'nin Doğuşu* (M. Kıratlı, Çev.). Ankara: Türk Tarih Kurumu.

Gönderme: (Lewis, 2000: 12)

Kitaptan Çevrilmiş Bölüm

Weber, M. (1958). *The Protestant Ethic and The Spirit of Capitalism*. T. Parsons (Çev.). New York: Charles Scribner's Son. (İlk baskı. 1904-1905).

Gönderme: (Weber, 1904-1905/1958)

Sadece Elektronik Basılı Kitap

O'Keefe, E. (n.d.). *Egoism & the cnsts in Western values*. erişim [http://www.onlineoriginals.com/showitem .asp litem I 135](http://www.onlineoriginals.com/showitem.asp?litem%20I%20135)

Makale

Aytaç, Ö. (2013). Kent Mekânları Kimlik/Farklılık Sorunu, *İdealkent* 9, 150-170.

Gönderme: (Aytaç, 2013: 165)

Elektronik Makale

Karakelle, S. (2012). Üstbilişsel Farkındalık, Zekâ, Problem Çözme Algısı ve Düşünme İhtiyacı Arasındaki Bağlantılar. *Eğitim ve Bilim*, 37(164), 237-250. 3 Aralık 2014 tarihinde <http://egitimvebilim.ted.org.tr/index.php/EB/article/view/779/376> adresinden erişildi.

Gönderme: (Karakelle, 2012: 240)

Çok Ciltli Çalışmalar

Pflanze, O. (1963-1990). *Bismarc and the Development of Germany* (Cilt 1-3). Princeton, NJ: Princeton University Press.

Gönderme: (Pflanze, 1963-1990)

Dergiden Tek Yazarlı Makale

Aktay, Y. (1999). Aklın Sosyolojik Soykütüğü: Soy Akıldan Tarihsel ve Toplumsal Akla Doğru. *Toplum ve Bilim*, 82, 114-140.

Dergiden Çok Yazarlı Makale

Binark, F. M., Çelikkcan, P. (1998). Mahremin Müzakereye Çağrılması ve Yıldı Örneği. *Kültür ve İletişim*, 1 (2), 197-214.

Elektronik Dergiden Makale

Conway, P. (2003). Truth and reconciliation: The road not taken in Nambia. *Online Journal of Peace and Conflict Resolution*, 5 (1). (varsa doi numarası, yoksa URL verilir. URL örneği: http://www.trinstitute.org/ojpcr/5_1conway.htm. Kaynağa ait sayfanın adresi (URL) ya da varsa sadece doi numarası yeterlidir.

Yazarı Belli Olmayan Editör Yazısı

Editorial: "What is a disaster" and why does this question matter? [Editorial •]. (2006). *Journal of Contingencies and Crisis Management*, 14, 1-2.

Yazarı Belli Olmayan Gazete ve Dergi Yazıları İçin:

The United States and the Americas: One History in Two Halves. (2003, 13 Aralık). *Economist*, 36. Strong afterchocks contiinue in California. (2003, 26 Aralık). *New York Times* [Ulusal Baskı.]. s.23.

Gönderme: (United States and the Americas, 2003) (Strong aftershock, 2003)

Yazarı Belli Olan Gazete ve Dergi Yazıları İçin :

Bruni, F. (2003, 26 Aralık). Pope pleads for end to terrorism and war. *New York Times*.

Tez

Leblebici, E. (1991). *Gündelik Hayat Olaylarına İlişkin Atıfların İncelenmesi*. Yayımlanmamış doktora tezi, Ege Üniversitesi, İzmir.

Gönderme: (Leblebici, 1991: 67)

Bildiri

Pekasil, T. (2012). Toplumsal Statü Göstergesi Olarak Dini Otorite Tipleri: Cizre Örneğinde Şeyh, Molla ve Seyyidler. *Cizre Sempozyumu 14-15 Nisan 2012 içinde* (s. 141-154). İstanbul: Sanart Ajans.

Gönderme: (Pekasil, 2012: 152)

Ansiklopediler

Balkans: History. (1987). *Encyclopaedia Britannica* içinde (15. Baskı. Cilt. 14, s. 570-588). Chicago: Encyclopaedia Britannica.

Gönderme: (Balkans: History, 1987)

Sözlükler

Gerrymander. (2003). *Merriam-Webster's collegiate dictionary* (11. Baskı). Springfield, MA: Merriam-Webster"s.

Gönderme: (Gerrymander, 2003)

Görüşme

Arroyo, Gloria Macapagal. (2003). *A time for Prayer*. Michael Schuman ile söyleşi. *Time*. 28 Temmuz 2003. Erişim Tarihi 13 Ocak 2004, <http://www.times.com/time/nation/article/0,8599,471205,00.html> 9

Televizyon programı

Long, T. (Yazar), ve Moore, S. D. (Yönetmen). (2002). *Bart vs. Lisa vs. 3. Sınıf* [Televizyon Dizisi]. B. Oakley ve J. Weinstein (Yapımcı), *Simpsonlar* içinde. Bölüm: 1403 F55079. Fox.

Gönderme: (Simpsonlar, 2002)

Film

Huston, J. (Yönetmen/Senaryo Yazarı). (1941). *Malta Şahini* [Film]. U.S.: Warner.

Gönderme: (Malta Şahini, 1941)

Fotoğraf

Adams, Ansel. (1927). *Monolith, the face of Half Dome, Yosemite National Park* [Fotoğraf]. Art Institute, Chicago.

Gönderme: (Adams, 1927)

Web Sayfaları

UNESCO. (2013). *World Heritage list*. UNESCO web sitesinden 10 Kasım 2015 tarihinde <http://whc.unesco.org/en/list> adresinden erişildi.

Gönderme: (UNESCO, 2015)

