

Dîvân *DİSİPLİNLERARASI*
ÇALIŞMALAR DERGİSİ

BİLİM
VE
SANAT
VAKFI

ISSN 1309-6834

DÎVÂN: DİSİPLİNLERARASI ÇALIŞMALAR DERGİSİ

Cilt 31 Sayı 60 2026/1

Sahibi: Bilim ve Sanat Vakfı
Yazı İşleri Müdürü: Mustafa Özel

1996 yılında yayın hayatına başlayan DÎVÂN, 2007 yılına kadar *DÎVÂN: İlmî Araştırmalar* ve bu tarihten sonra *DÎVÂN: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* ismiyle yayınlanmıştır. Uluslararası hakemli bir dergi olan *DÎVÂN*, yılda iki defa yayınlanmaktadır. *DÎVÂN* sosyal ve beşerî bilimler alanlarında mukayeseli ve disiplinlerarası bir yaklaşımı benimseyen özgün araştırma ve yorumları içeren makaleler, araştırma notları ve kitap değerlendirmelerini Türkçe veya İngilizce olarak yer vermektedir.

Yazıların yayımına hakem raporları doğrultusunda Yayın Kurulu karar verir. Yayınlanmayan yazılar iade edilmez. Bu dergide yayınlanan yazıların bütün telif hakları Bilim ve Sanat Vakfı'na aittir. Akademik alıntılar haricinde, izinsiz derginin her hangi bir bölümü kopyalanamaz, dağıtılamaz, satılamaz veya başka bir şekilde kamusal kullanıma konulamaz. Yazıların bilim, dil ve hukuk açısından sorumluluğu yazarlarına aittir.

DÎVÂN: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi ULAKBİM, Worldwide Political Science Abstracts, Internatioal Political Science Abstracts (IPSA), Index Islamicus, Turkologischer Anzeiger, Ebsco Publishing, MLA International Bibliography ve Asos Index tarafından taranmaktadır.

DÎVÂN: JOURNAL OF INTERDISCIPLINARY STUDIES

Owner: The Foundation for Sciences and Arts

Legal Representative: Mustafa Özel

DÎVÂN is a bi-annual, international peer-reviewed academic journal devoted to comparative, interdisciplinary and multidisciplinary research in the social sciences and humanities. Founded in 1996, it appeared under the name *DÎVÂN: Scientific Studies* until 2007. Since then, it has been published as *DÎVÂN: Journal of Interdisciplinary Studies*. The journal publishes articles that contain original research and innovative perspectives, a selection of current book reviews and research notes in Turkish and English.

All submissions are initially assessed by the Editorial Board. Those deemed suitable then pass to, a panel of referees. Then, the Editorial Board makes the ultimate decision on publication. Manuscripts that fail to be selected for publication will not be returned. The copyright holder of the items published in the journal is the Foundation for Sciences and Arts. With the exception of academic quotations, no parts may be reproduced, redistributed, sold or transmitted in any form and by any means for public usage without a prior permission. Contributors are responsible for ensuring that their submissions adhere to the academic, legal, and linguistic standards of their disciplines.

The articles published in *DÎVÂN: Journal of Interdisciplinary Studies* are indexed by ULAKBİM, Worldwide Political Science Abstracts, International Political Science Abstracts (IPSA), Index Islamicus, Turkologischer Anzeiger, EBSCO Publishing, MLA International Bibliography and ASOS Index.

**DÎVÂN: DİSİPLİNLERARASI ÇALIŞMALAR DERGİSİ / DÎVÂN:
JOURNAL OF INTERDISCIPLINARY STUDIES**

Sahibi / Owner

Bilim ve Sanat Vakfı / The Foundation for Sciences and Arts

Yazı İşleri Müdürü / Legal Representative: Mustafa Özel

Bilimsel Yayın Koordinatörü / Coordinator of Scientific Publishing: Z. Betül Demir, Bilim ve Sanat Vakfı

Baş Editör / Editor-in-Chief

M. Cüneyt Kaya, İstanbul Üniversitesi

Editör / Editor

Uğur Topal, Bilim ve Sanat Vakfı

Editör Yardımcısı / Editorial Assistant

Yusuf Ziya Altıntaş, İstanbul Teknik Üniversitesi

Yayın Kurulu / Editorial Board

Abdurrahman Atçıl, Sabancı Üniversitesi (İstanbul)

Ali Adem Yörük, İstanbul Üniversitesi (İstanbul)

Alim Arlı, Marmara Üniversitesi (İstanbul)

Ayşe Başaran, Marmara Üniversitesi (İstanbul)

Esra Kartal Soysal, Marmara Üniversitesi (İstanbul)

Fatih Altuğ, Boğaziçi Üniversitesi (İstanbul)

Halil İbrahim Düzenli, Samsun Üniversitesi (Samsun)

Hümeyra Özturan, Marmara Üniversitesi (İstanbul)

Metin Demir, Uludağ Üniversitesi (Bursa)

Mustafa Demiray, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İstanbul)

Macit Karagözöglü, Marmara Üniversitesi (İstanbul)

Özgür Kavak, Marmara Üniversitesi (İstanbul)

Danışma Kurulu / Advisory Board

Abdullah Yavaş, University of Wisconsin (Madison, ABD)

Alparslan Açıkgöç, İbn Haldun Üniversitesi (İstanbul, Türkiye)

Dimitri Gutas, Yale University (New Haven, ABD)

Fazıl Önder Sönmez, Boğaziçi Üniversitesi (İstanbul, Türkiye)

Engin Deniz Akarlı, Brown University (Providence, ABD)

Evengelia Balta, National Hellenic Research Foundation (Atina, Yunanistan)

Hızır Murat Köse, İstanbul Medeniyet Üniversitesi (İstanbul, Türkiye)

İ. Kafi Dönmez, İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi (İstanbul, Türkiye)

İhsan Fazlıoğlu, İstanbul Medeniyet Üniversitesi (İstanbul, Türkiye)

Jamil Ragep, McGill University (Montreal, Kanada)

Lejla Demiri, Eberhard Karls Universität Tübingen (Tübingen, Almanya)

M. Akif Aydın, İstanbul Medipol Üniversitesi (İstanbul, Türkiye)

Murteza Bedir, İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi (İstanbul, Türkiye)

Richard Falk, Princeton University (Princeton, ABD)

Kitap Değerlendirme Editörleri / Book Review Editors

İsa İlkay Karabaşoğlu, Serhat Arslaner

Yabancı Dil Editörü / English Language Editor

Ayşe Tek Başaran, Elif Reis

Grafik Tasarım / Graphic Design: Salih Pulcu

Tasarım Uygulama / Design Implementation: Sibel Yalçın

Kapak Uygulama / Cover Implementation: Zeyd Karaaslan

Adres: **Bilim ve Sanat Vakfı, Vefa Cad. No: 35 34470 Vefa, İstanbul, Türkiye**

Tel: **+90 212 528 22 22 (pbx)** Faks: **+90 212. 513 32 20**

email: **info@divandergisi.com**

Dîvân *DISİPLİNLERARASI* ÇALIŞMALAR DERGİSİ

Cilt 31 Sayı 60 2026/1

İÇİNDEKİLER

ARAŞTIRMA MAKALELERİ

İslam Siyaset Düşüncesinde Din-Siyaset İlişkileri ve Hilafetin Konumu: Bir Kavramsal Çerçeve Önerisi Nurullah Ardıç.....	1
Yapay Zekâ ve Küresel Noopolitik Düzen: Algoritmik Yönetişim, BM ve Noopoliticus A.Selami Çalışkan	41
Fenomenolojik Bir Realizmin İmkânı Kadir Filiz	67
Konformizme İsyan: Ernst Jünger'in Kahraman Gerçekçiliği Hüseyin Etil	97
STK'ların İnsani Diplomasi Alanı: Kavramsal ve Uygulamalı Bir Analiz Hafize Zehra Kavak	131
Cami, Vakıf ve Eğitim: V.-X. (XI.-XVI.) Yüzyıllarda Dımaşk Emeviyye Camii'nde Vakıf Temelli Eğitim Kurumları Harun Yılmaz	175
Osmanlı Ülkesinin İlk Cebir Kitabı: Hayreddin Halil b. İbrahim'in Müşkillkuşâ-yı Hussâb ve Mu'zılnumâ-yı Küttab Adlı Eserinin İncelemesi Zehra Bilgin	211
Ziya Gökalp'ın İntihara Teşebbüsü: Aynı Olay Farklı Anlatılar Faruk Deniz	241

KİTAP DEĞERLENDİRMELERİ

Neden İslam'ın Orta Çağı Yoktu – Antik Çağ'ın Mirası ve Doğu Mehmet Çoban	279
Şaribin Görünmezliği: Zekerıyya el-Ensârî ve İslami Şerhlerin Söylemi Muhammed Ali Çağlar.....	287

Dîvân JOURNAL of *INTERDISCIPLINARY STUDIES*

Volume 31 Issue 60 2026/1

CONTENTS

RESEARCH ARTICLES

- Religion-Politics Relationships and the Caliphate's Position in Islamic Political Thought:
A Proposed Conceptual Framework
Nurullah Ardiç.....1
- Artificial Intelligence and Global Noopolitical Order: Noopoliticus,
Algorithmic Regulation and UN
A.Selami Çalışkan 41
- The Possibility of a Realist Phenomenology
Kadir Filiz 67
- Rebellion Against Conformism: Ernst Junger's Heroic Realism
Hüseyin Etil 97
- Humanitarian Diplomacy Field of NGOs: A Conceptual and Applied Analysis
Hafize Zehra Kavak 131
- Mosque, Waqf, And Education: Waqf-Based Educational Institutions at the Umayyad
Mosque of Damascus in the 5th–10th / 11th–16th Centuries
Harun Yılmaz 175
- The First Algebra Book in the Ottoman Empire: An Analysis of Khayr Al-dîn Khalil
B. Ibrahim's Mushkilkushâ-yi Hûşşab Wa Mu'dilnumâ-yi Kuttâb
Zehra Bilgin 211
- Ziya Gökalp's Suicide Attempt: The Same Event, Different Narratives
Faruk Deniz 241

BOOK REVIEWS

- Why There Was No Islamic Middle Ages - The Legacy of Antiquity and the Orient
Mehmet Çoban 279
- The Anonymity of a Commentator Zakariyya Al Ansari and the Rhetoric of Muslim
Commentaries
Muhammed Ali Çağlar..... 287

İSLAM SİYASET DÜŞÜNCESİNDE DİN-SİYASET İLİŞKİLERİ VE HİLAFETİN KONUMU: BİR KAVRAMSAL ÇERÇEVE ÖNERİSİ

Nurullah ARDIÇ

İstanbul Teknik Üniversitesi

nardic@itu.edu.tr

0000-0001-6041-1627

Öz

İslam siyaset düşüncesinin merkezi kavramlarından biri olan imamet/hilafetin mahiyetinin ne olduğu konusu ihtilafıdır; zira siyasi ve ideolojik konumlanmalara göre farklı tanımlar öne sürülmüştür. Benzer şekilde İslami gelenekte din-siyaset ilişkilerinin nasıl seyrettiği (ve seyretmesi gerektiği) tarih boyunca olduğu gibi günümüzdeki akademik söylemlerde de tartışmalı olagelmıştır. Bu meseleler fikri ihtilafların yanı sıra kavramsal karışıklıklarla da maluldür. Bu makalede söz konusu kargaşayı gidermeye katkı olmak üzere, klasik ve modern perspektiflere dayanarak, hem hilafetin anlamı ve ana akım İslami siyasi düşünce içerisindeki konumuna hem de din-siyaset ilişkilerine dair açıklayıcı bir kavramsal çerçeve teklif edilecektir. “Şer’î-dinî-dünyevi” üçlü ayırımına dayanan bu çerçevede, imamet/hilafetin ne “metafizik-ruhani” ne de pür “siyasi-seküler” bir kurum ol-

1

Dîvân *DISİPLİNLERARASI
ÇALIŞMALAR DERGİSİ*
Araştırma Makalesi

Cilt 31 sayı 60 (2026/1): 1-40

Gön. Tar.: 29.10.2024

Kabul Tar.: 18.12.2025

Yay. Tar.: 31.01.2026

doi: 10.20519/divan.1813218

duğu, fakat “dinî-siyasi” nitelikli bir otorite olduğu tezi temellendirilecektir.

Anahtar Kelimeler: İslam siyaset düşüncesi, imamet-hilafet, din-siyaset ilişkileri, otorite, dünyevi-seküler.

GİRİŞ

İslami siyasi düşüncenin merkezi kavramlarından biri de imamet/hilafettir. Ancak bu kavram ve kurumun mahiyetinin ne olduğu ve İslam “siyaset teorisinde” nasıl konumlandırılması gerektiği hakkında geniş bir tartışmanın varlığından da söz edilebilir. Diğer taraftan, bir dinî-siyasi otorite olarak hilafetin bu tartışmalı konumu, daha geniş planda, din-siyaset ve din-dünya ilişkilerinde mündemiç müphemlik ve karmaşıklıktan da kaynaklanmaktadır. Zira İslam siyaset düşüncesinin merkezi terimlerinden olan “din,” “siyaset” ve “dünya” kavramları analitik olarak birbirlerinden farklı olsalar da aralarındaki sınırlar mutlak ve keskin değil, göreceli ve bulanıktır. Literatürdeki farklı anlayışların/anlamaların ötesinde temel İslami kaynaklar çerçevesinde de bu kavramların kapsadığı semantik alanlar birbirlerinden net bir şekilde ayrılmamıştır. Bu durum söz konusu alanlara bugünden ve modern kavramlarla bakıldığında meseleyi tam olarak anlamayı zorlaştırmaktadır. Dolayısıyla bir “kavramsal temizlik” ihtiyacı ortadadır; bu makalenin amacı da hem modern sosyal bilimlerin hem de klasik İslam siyaset düşüncesi geleneğinin terim ve bakış açılarıyla konuya analitik biçimde yaklaşarak söz konusu karmaşık ilişkileri çözümlenmek ve açıklayıcı bir kavramsal çerçeve önermektir.

Takip eden bölümlerde öncelikle İslam düşünce geleneğinde “din,” “şeriat,” “siyaset” ve “dünya” gibi temel mefhumların birbirleriyle ilişkilerine ve aralarındaki sınırların ne ölçüde çizilebileceğine dair bir kavramsal analiz sunulacak, ardından hilafet (veya imamet) kavram ve kurumunun anlam(lar)ı ve tarihsel ve siyasi önemi üzerinde durulacaktır. Bu iki analizin birleştirileceği sonraki bölümde ise imamet/hilafetin dinî ve siyasi bir kurum olarak nasıl anlaşılması gerektiğine dair bir kavramsal çerçeve önerilecektir. Din/şeriat ve dinî/dünyevi ayrımları üzerinde bina edilecek olan bu çerçeve ile hem bu kavramlar bağlamındaki kargaşanın giderilmesi, hem de İslami gelenekte hilafetin siyasi otorite ve “ruhani otorite” meselelerine nispetle konumunun vuzuha kavuşturularak daha sağlıklı bir biçimde anlaşılması hedeflenmektedir.

İSLAM DÜŞÜNCE GELENEĞİNDE SİYASET VE DİN, “DİN” VE “DÜNYA”

İslam siyaset ve düşünce geleneklerinde genelde siyaset (yönetim) alanı dinden tamamen bağımsız bir faaliyetler bütünü olarak görülmemiş, aksine bu iki alan hayatın birbirleriyle yakından bağlantılı birer boyutu olarak kavramsallaştırılmıştır. Bu durum imametın ilahi kaynaklı olduğu (Allah tarafından verildiği) ve Hz. Ali – Hz. Fatıma soyundan devam etmesi gerektiğine inanan Şiiiler için zaten açıktır; ancak -aşağıda tartışılacağı gibi- Sünni gelenekte (özellikle kimi tasavvuf çevrelerinde) de zaman zaman Şii yorumu yakın anlayışlar belirmiştir. Ana-akım Sünni yaklaşım ise hilafetin ilahi boyutu olduğu fikrini reddeder, ancak dinden bağımsız (bu anlamda “seküler”) bir otorite olarak da kavramsallaştırmaz. Nitekim geniş anlamda (teoloji ve hukuku içeren) fıkhın bir alt dalı olan İslam siyaset “teorisinde” din ve siyasetin birbirinden kopuk iki ayrı alan olmadığı bilinmektedir. Fakat bu netameli bir meseledir. İslam bir yönüyle, Donald Smith’in “organik model” olarak adlandırdığı bir din-siyaset sistemini temsil eder;¹ Hristiyanlığın dünyevi-ruhani otorite ayırımına dayalı “kilise modelinde” olduğu gibi bu güçler birbirine rakip olarak konumlandırılmaz. Bu anlamda din ve siyaset tamamen ayrı veya hasım alanlar değildir.

Ancak bu İslami siyasetin “teokrasi” (meşruiyeti ilahi kaynaklı olarak görülüp kutsallık atfedilen siyasi liderlerin ve/ya din adamlarının denetimsiz yönetimi) olduğu anlamına da gelmez. Her ne kadar uygulamada teokrasi örnekleri görülmüşe de bunlar İslam’ın asıl kaynaklarında (Kur’an ve Sünnet) ve ana akım hilafet teorisinde karşılığı olmayan “sapmalardır.” Zira İslam öncesinde yaygın görülen, yöneticilerin ilahi bir kaynağa dayalı otorite iddiası hem naslarda (Firavun vb. örneklerde) hem de ana akım Sünni siyaset teorisinde uygun görülmemiştir. Nitekim ilk halife Hz. Ebubekir de kendisine “ey Allah’ın halifesi” diye hitap edildiğinde “ben Allah’ın halifesi değil, yalnızca Allah Rasülu’nün halifesiyim” diye düzeltmiştir.² Bu ilkeyi ihlal eden (ve esasen Pers-İran kaynaklı) “Allah’ın yeryüzündeki gölgesi” (*zıllullâh fi’l-arz*) sıfatını Emevilerden itibaren kimi halife-sultanlar (ve onların hizmetindeki bazı

1 E. Donald Smith, *Religion and Political Development* (Boston: Little Brown, 1970), 13.

2 Ahmed İbn Hanbel, *Müsned* (Kahire, 1312–1313/1895) I: 10-11. Ancak “Allah’ın halifesi” ünvanı sonraki bazı halife-sultanlarca kullanılmıştır.

ulema) kendilerine metafizik âlemle irtibatlı bir konum atfetmek üzere kullanmıştır.³

İslam siyaset düşüncesinde her ne kadar dünyevi-ruhani ayrımı yoksa da mecazen dinî-dünyevi ayrımı vardır. Bu ayrım gerçekte şer'î olanla olmayan arasındaki ayrıma tekabül eder: Şeriat hayatın her a(la)nını düzenlemezen “din” çok daha kuşatıcıdır, zira “Allah'ın gözetimi altında” olmayan hiçbir şey yoktur.⁴ Hz. Peygamber'in nebevi ve beşerî özellikleri arasındaki ayırmadan ve “Ben ancak bir beşerim, size dininize ait bir şey emredersem bunu uygulayın, ... siz, dünyanın işini [benden] daha iyi bilirsiniz”⁵ gibi hadislerinden yola çıkarak, dünyevi-ruhani alanlar arasında olmasa da şer'î olanla dünyevi (seküler) olan arasında ayırım yapılmıştır. “Bu dünyaya ait olan” anlamına gelmekte olan “seküler” terimi tarihsel mücadeleler sonucunda modern Batı toplumlarında genelde dine karşıt bir konumda anlaşılırken dünyanın her yerinde aynı seyri takip etmemiştir. Nitekim çağdaş İslam dünyasında -*sekülerizm* (laiklik) genelde dine karşı bir ideoloji ve hareket olarak ortaya çıkmışken- dinî ve dünyevi alanlar arasında keskin bir ayırım yapıldığını söylemek zordur.⁶ Dolayısıyla burada kullanıldığı haliy-

3 Ali Bardakoğlu, “Teorik Açından İslam ve Demokrasi: Yasama,” *İslam ve Demokrasi: Kutlu Doğum Sempozyumu* (Ankara: TDV Yayınları, 1999), 367; Sayın Dalkıran, “İran Safevî Devleti'nin Kuruluşuna Şii İnançların Etkisi ve Osmanlı'nın İran'a Bakışı,” *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 18 (2002): 71; Mustafa Çağrıncı, “Kınalızâde'de Siyaset Ahlakı,” *Uluslararası Kınalızâde Ailesi Sempozyumu Bildirileri* (Isparta: SDÜ İlahiyat Fakültesi Yay., 2014), 67. “... sultan yeryüzünde Allah'ın gölgesidir” ifadesinin geçtiği zayıf bir rivayet de vardır (bkz. Abdullah Taha İmamoğlu ve Özkan Öztürk, “İslam Siyaset Düşüncesi Açısından Zıllullâh Hadisi ve İşâri Yorumları,” *Rumeli İslam Araştırmaları Dergisi* 12 (2023): 69). Ancak sultan tabiri o dönemde “melik-kral” anlamında kullanılmamaktaydı, bu anlamı sonradan kazanmıştır. Nitekim Babanzâde Ahmed Naim bu rivayeti açıklarken şöyle der:

“Sultan yeryüzünde zıllulâhtır, her mazlum ona ilticâ eder” lafzı ile şâyi olan hadise bakıp Allah'ın güya gölgesi varmış gibi bir itikad-ı bâtula Müslümanların sahip oldukları iddia edilir. Sultan lisan-ı Arab'da sahib-i sulta ve nüfûz olan, dediğini yaptıran her şahsa itlak olunur. Sultanın mana-yı hâss-ı istilâhisi hâdistir... [Bu ünvanı ilk Gazneli Mahmûd kullanmıştır.] Ondan evvel elkâb-ı mülûkten değil idi. Lügaten sahib-i nüfûz olan, başkasını emrine münkâd edebilen herkes sultandı... Yoksa padişahların hakiki manada Allah'ın gölgesi olduklarına Ehl-i İslâm'ın itikad ettiğini zannetmek bile din-i İslâm'a ve ehl-i İslâm'a bühtandır.” Ahmed Naim Babanzâde, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrid-i Sarîh Tercemesi* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 1985), II: 218-19.

4 Sherman Jackson, “The Islamic Secular,” *American Journal of Islamic Social Sciences* 34/2 (2017): 2. Ayrıca bkz. Shahab Ahmed, *What Is Islam? The Importance of Being Islamic* (Princeton: Princeton University Press, 2016).

5 Müslim b. el-Haccâc, *Sahîh*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Kahire, 1955–1956), “Fevâ'id,” 140-41; İbn Mâce, *es-Sünen*, nşr. M. M. el-A'zamî (Riyad, 1983), “Rühûn,” 15.

6 Brian Wilson, “Secularization: The Inherited Model,” in *The Sacred in a Secular Age*, ed. P. E. Hammond (Berkeley: University of California Press, 1985), 11. Ayrıca bkz.

le “seküler” hem modern Batı’daki imalarından hem de bir siyasi ideoloji ve/ya program olan sekülerizm’den (ve bu ideolojinin destekçileri/takipçileri anlamındaki sekülerist’ten) farklı, daha nötr bir kelimedir.

İslami gelenek bağlamında dinî-dünyevi ayrımı, iki farklı düzlem arasındaki bir karşıtlık anlamında olmayıp geniş din “dairesi” içerisinde dünyevi olana yer açma manasındadır. Nitekim Hodgson da İslami ve “*Islamicate*” (İslamîleşmiş) arasında yaptığı ayrım çerçevesinde bu duruma işaretlerle şöyle der:

Genelde dine, özelde İslam’a ait olan, farklı şekillerde de olsa her zaman müslüman toplumun total kültüründen bilinçli olarak ayrı tutulmuştur. En dindar bir kişinin hayatında bile dini olmayan birçok şey bulunurdu.⁷

Bu ayrım, Müslümanlar (özellikle elitler) arasında, gözlemcilerin dinî olanla olmayan arasında dışarıdan (etik) yaptığı ayrımı kabaca tekabül eden “içeriden” (emik) ayrımların olduğu imasını taşır.⁸ Elbette bu ayrımlar Hodgson’ın varsaydığı kadar keskin olmayıp genel bir “müphemlik kültürü”⁹ içerisinde sınırları muğlak, gevşek ve değişken farklılaşmaları ihtiva eder. Yine de İslam geleneğinde her kişi, grup, fikir ve söylemin eşit derecede dinî/dindar olmadığı açıktır. Yani dinî/dünyevi ayrımını karşılıklı dışlayıcı birer kategori olarak değil, bir tür ölçek ve sürem (*continuum*) şeklinde düşünmek gerekir. Zira yukarıda da tartışıldığı gibi İslam’la ilgili olan her şey şer’î değildir,¹⁰ “İslamîleşmiş” bağlamlarda farklı formlarıyla dünyevi olana da yer vardır. Dolayısıyla İslam’a -Salvatore’nin ifadesiyle-¹¹ hem din hem de kültür (*civility*) olarak yaklaşmak daha zengin bir sosyolojik bakış sunar.¹²

Sherman Jackson, *The Islamic Secular* (New York: Oxford University Press, 2023); Markus Dressler, Armando Salvatore ve Monika Wohlrab-Sahr, “Islamicate Secularities,” *Historical Social Research* 44/3 (2019): 7–34.

7 Marshall Hodgson, *The Venture of Islam, vol. I: The Classical Age of Islam* (Chicago: University of Chicago Press, 1974), 89.

8 Dressler, Salvatore, ve Wohlrab-Sahr, “Islamicate Secularities,” 12.

9 Thomas Bauer, *Müphemlik Kültürü ve İslâm – Farklı Bir İslâm Tarihi Okuması* (İstanbul: İletişim, 2019).

10 Ahmed, *What Is Islam? The Importance of Being Islamic*.

11 Armando Salvatore, *The Sociology of Islam: Knowledge, Power and Civility* (Hoboken: Wiley, 2016), 15.

12 Geçen yüzyıl dönümündeki Mısırlı modernist aydınlardan Refik el-Azm ve Ali Abdürrazık gibi isimler ise daha da ileri giderek İslam’da dinden tamamen bağımsız bir toplumsal-siyasi alan olduğunu iddia etmişlerdir. Bu ideolojik yaklaşımın -naslar bir yana- tarihi gerçekliğe de uymadığı açıktır. Bkz. Florian Zemmin, “Validating Secu-

Dolayısıyla İslam ilim ve kültür geleneklerinde muğlak da olsa bir tür “din-dünya” ayrımı kabul görmüştür. Elbette bu tasnif bugün yaygın kullanıldığı şekliyle din-sekülerizm ayrımına tekabül etmez; zira Talal Asad’ın da vurguladığı gibi,¹³ dinî/seküler şeklindeki keskin ayrımın kendisi modern (Batılı) bir ayrım olup dini sınırlı ve sınırları belli, kapalı (*bounded*) ve kompakt bir bütün olarak varsayar. Tarihsel olarak bu tanım ve ilgili ayrım ne İslam geleneği ne de diğerleri için geçerlidir. Dolayısıyla ne bir ideoloji ve program olarak laiklik/sekülerizm İslam’dan kaynaklanır ve ana-akım İslami dünya görüşüyle uyumludur, ne de bir “durum” olarak sekülerliğin alanı modern Batı’daki kadar geniştir. Bir başka deyişle İslami yaklaşımda “dinî olanın” kapsamı çok daha geniş ve amorf bir alanı içine alır; hayatın farklı boyutlarına karmaşık biçimlerde sirayet ettiğinden “dünyevi” olanla net bir şekilde ayırtırmak mümkün değildir.

Dahası, sembolik-etkileşimci bir açıdan bakıldığında, hayatın dinî ve dünyevi boyutları aynı zamanda özneler-arası etkileşimlerle kurulan alanlardır: Kişi ve grupların etkileşim sürecinin dinamikleri (örneğin aktörlerin niyet ve hedefleri, ilişkinin durumsal bağlamı vs.) bu sürecin dinî veya dünyevi karakterini (daha doğrusu bu niteliğin derecesini – zira insan eylemlerinin kahir ekseriyeti saf dini veya pür dünyevi değildir, genelde iç içe geçme durumu söz konusudur) belirler. Diğer bir deyişle, herhangi bir eylemin dinî veya dünyevi oluşu hem nesnel tezahürleri hem de öznel anlam atfları bağlamında anlaşılabilir. Dolayısıyla, mesela niyetin amellerin niteliğini şekillendirmesi bağlamında, öznelerin niyetine göre bir eylem “seküler” veya dinî olabilir: Yerdeki taşı kenara çekmek -ilgili hadise referansla- dinî niyetle yapılırsa dinî bir davranış olur; bu yoksa dünyevi niteliktedir denilebilir. Sadaka/bağış verme davranışı da aynı şekilde değerlendirilebilir.¹⁴ Bir yönüyle bu du-

larity in Islam: The Sociological Perspective of the Muslim Intellectual Rafiq al-‘Azam (1865–1925),” *Historical Social Research* 44/3 (2019): 74–100; Ali Abdürrazık, *İslam ve Usûlü’l-Hüküm* (Kahire: y.y., 1925).

13 Dinî-seküler ve kutsal-profana ayrımının modern bir durum olduğunu, bunun arkasında XIX. yüzyılda yaşanmış bir yapısal değişimin (özellikle Fransız İhtilali sonrasında Katolikliğin kurumsal gücünü kırarak kendi iktidarını doğallaştıran devlet söyleminin) bulunduğu belirten Asad, böylece seküler devletin ve liberal değerlerin bir tür kutsallaştırmayla idealize edildiğini ve seküler söylemlerin kamusal hayatın tanımlayıcı çerçevesini kurduğunu, akabinde bunun “tabii” kabul edilerek mistikleştirildiğini vurgular. Bkz. Talal Asad, *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity* (Stanford: Stanford University Press, 2003), 32.

14 Burada “Ameller niyete göredir...” (Müslim, *Sahih*, “İmâre,” 155; Buhârî, *Sahih*, (Gujranwala: Taleem-ul-Qur’an Trust, 1971), “Bedü’l-vahy”, 1) ve “Yoldan taş, di-

rum Weber'in "araçsal rasyonalite" (*zweckrationalitat*) ve "değer rasyonalitesi" (*wertrationalitat*) arasında yaptığı ayrımı tekabül eder:¹⁵ Teknik olarak bunlar ayrı (hatta "rakip") eylem çerçeveleri olsa da bir kişinin belli bir davranışı aynı anda her iki temele de oturabilmektedir. Toplumsal hayatın karmaşıklığı içerisinde dinîlik ve dünyevilik nitelikleri de aynı insani eylemde birleşebilir. Bu özneler-arasılık durumu dinî-dünyevi ayrımının karmaşıklığına bir katman daha eklemektedir.

İslam geleneğinde "naklî" ve "aklî" ilimler arasındaki yaygın ve köklü ayırım da tezahür eden bu tasnife göre felsefe, mantık, matematik gibi bilimler şer'î olmayan (şeriatın "dışında") ancak din alanına dâhil disiplinlerdir. Yine İslami ilimler geleneğinde de oldukça gelişmiş olan iş bölümü içerisinde ortaya çıkmış, uzmanlaşmış söylemlerde "dinî" ve "dünyevi" unsurlar bir arada bulunmaktadır; bu durum özellikle İslam hukuku için geçerlidir.¹⁶ Nitekim klasik gelenekte İbn Teymiye (ö. 1328), İbn Kayyım (ö. 1350) ve bazı Hanefî uleması gibi şeriatın her alanı kapladığı görüşünde olanlar varsa da çoğunluk, özellikle Ebû Bekir Bâkîllânî (ö. 1013), Ebû Hâmid Gazzâlî (ö. 1111), Fahreddin Râzî (ö. 1210), Seyfeddin Âmidî (ö. 1233) ve Şehâbeddin Karâfî (ö. 1285) gibi hem fıkıh hem de usul-i fıkıh geleneklerinde önemli isimler, şer'î olanla olmayan arasında benzer ayrımları yapmışlardır.¹⁷ Bu çerçevede hukuk ve siyaset sahalarında da dünyevi olana belli bir alan açılmış, yani idarecilerin kendi takdir yetkilerine dayanarak karar vermelerine imkân tanınmıştır.¹⁸ Daha teknik ifadesiyle şer'î hükmün yanı sıra "siyâset(-i şer'îyye)," "hisbe" ve "mezalim" gibi İslami yönetime dâhil, ancak şeriatın "dışında" kalan hüküm alanları da vardır.¹⁹ Nitekim siyâset-i şer'îyye "kamu otoritesinin yönetilen topluluğun yararına olacak ve dinin genel ilkelerine ters düşmeyecek düzenlemeler ve bu çerçevede uygulamalar yapma yetkisini"²⁰ bu-

ken, kemik gibi şeyleri kaldırıp atman senin için sadakadır" hadisleri hatırlanmalıdır. (Muhammed Tirmizî, *el-Câmi'u's-Sahîh*, nşr. Ahmed Muhammed Şâkir vd., (Kahire, 1937), "Bîr", 36.)

15 Max Weber, *The Theory of Social and Economic Organization* (New York: Oxford University Press, 1947).

16 Bauer, *Müphemlik Kültürü ve İslâm – Farklı Bir İslâm Tarihi Okuması*, 152-157.

17 Jackson, *The Islamic Secular*, 116-24; 132-41.

18 Bkz. Naser Ghobadzadeh, *Religious Secularity: A Theological Challenge to the Islamic State* (Oxford: Oxford University Press, 2015)

19 Jackson, *The Islamic Secular*, 155-58.

20 Yunus Apaydın, "Siyâset-i Şer'îyye," *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* 37 (2009): 299.

nun bir parçası olan ta'zîr “yönetimin takdirine bırakılmış cezaî kararları” anlatır; hisbe kurumu ile ise “dava ve şahit getirme söz konusu olmadan kendi müşahedesiyle müdahalede bulunabileceği hususlarda muhtesibe kazâî yetki devri yapılmaktadır.”²¹

Benzer biçimde İbn Haldun ve diğer ulemanın yaptığı “şer’î hukuk” - “siyasi hukuk” ayrımı bunun bir başka tezahürüdür. Yine İslam hukukunda yerleşik kazaî-diyânî hüküm ayrımı da bunun bir göstergesidir.²² Bu bağlamda fakihlerce bir fiilin dinî hükmü veya yaptırımının hukuki olandan farklı olduğu öngörülebilme, örneğin dinen caiz olmayan bir davranış hukuken geçerli kabul edilebilmektedir (Dolayısıyla bu eylemin yaptırımı ahirete bırakılmaktadır). Bu örneklerde de görüldüğü gibi şeriatın dışında/ötesinde kalan alanın unsurları dinin dışında telakki edilmemiş, ancak doğrudan vahiyden (Kur’an ve Sünnet) kaynaklanan hükümlerle değil, akıl, maslahat vb. delillere dayalı hükümlerle düzenlenmiştir. Dolayısıyla “ahkâm” açısından da şer’î olan-olmayan ayrımı söz konusudur. Bir başka deyişle, bu tür alanlar (dinî) hükümlere konu olması açısından değil, kaynak itibarıyla şeriatın ötesinde/haricinde konumlanmıştır.

Nihayet, “örf” adı verilen ve belirli bir bölgedeki teamül haline gelmiş anlayış ve pratikler bütününe ifade eden geniş toplumsal alan da şeriatın dışında kalır, ancak yine de -“sahih” olan kısmı itibarıyla- İslam hukukunun delillerinden biri olarak kabul edilir,²³ zira dinin içerisinde telakki edilir. (Nitekim bu durum Mecelle’de “Âdet muhakkemdir” [md. 36] ve “Örf ile tayin, nass ile tayin gibidir” [md. 45] vb. ilkelerle ifade edilmiştir).²⁴ Bu çerçevede Osmanlı hukukunda merkezi bir yeri bulunan şer’î-örfî ahkâm veya şeriat-kanun ayrımı da -İnalçık ve Barkan’ın öne sürdüğünün aksine- din-sekülerizm farklılaşmasına değilse de hukuk alanının şeriatından daha geniş olduğu varsayımına dayanır. Yine Osmanlı devlet yönetiminde önemli işlevler görmüş, genelde fukahanın hazırladığı veya onayladığı kanunnameler de “siyasetin” birer unsur olarak –

21 Tuncay Başoğlu, “Ta’zîr,” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* 40 (2011): 198; ayrıca bkz. Ebu’l-Hasan Ali el-Mâverdî, *el-Ahkâmü’s-Sultâniyye* (Beyrut: Dârü’l-Kitâb el-‘Arabî, 1994), 386-90; Muhyiddîn Ebû Zekerîyya Nevevî, *Minhâcû’t-Tâlibîn ve ‘Umdetü’l-Müftîn* (Beyrut: Dârü’l-Minhâc, 2005), 504.

22 Bkz. Mustafa Demiray, “Serahsî’de Kazâî-Diyânî Hüküm Ayrımı” (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2001).

23 Abdülkerim Zeydân, *el-Vecîz fî Usûli’l-Fıkh* (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1990).

24 Bkz. Ahmed Cevdet Paşa, *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye* (Dersaadet: Matbaa-i Osmanî, 1305/1888).

bir ideoloji ve siyasi program olarak laikliğin/sekülerizmin değil, ancak- seküler/dünyevi alanın varlığına bir başka örnektir.²⁵

Bütün bunlar şer'î olanla olmayan arasındaki ayrımın işaret ettiği gibi din-siyaset ve dinî-dünyevi alanlar arasındaki sınırların bulanık olduğunu da göstermektedir. Zira toplumsal hayatın karmaşıklığı sebebiyle aynı edimler hem şer'î hükme konu olabilir, hem de şeriatın dışında kalan yönleri bulunabilir. Örneğin iktisadi yönü bulunan işlemlerin genelde hem şer'î açıdan caiz olup olmaması meselesi hem de ekonomik rasyonalite açısından “doğru” olup olmaması söz konusudur. Aynı durum -kamu otoritesini ilgilendiren olaylar anlamındaki- siyaset için de geçerlidir: Siyasi alanın (örneğin asayiş politikaları veya uluslararası ilişkilerde her bir karar veya hamlenin) şer'î açıdan belli bir statüsü (hükmü) bulursa da kendi iç rasyonalitesi (dinamikleri) de bulunmaktadır ve bu “dünyevi rasyonaliteler” de dini denetime (“Allah’ın gözetimine”) tâbidir. Hukuki olması gerekmeyen bu denetimin bilgi (doğru-yanlış değerlendirmeleri) ve ahlak (iyi-kötü değerlendirmeleri) boyutları söz konusudur. Dolayısıyla, aşağıda tartışılacağı gibi, hilafet kurumu da salt anlamda “ilahi” veya “laik” değil, “dinî-siyasi” bir olgudur.

Konuya daha felsefi bir düzlemde bakarsak, İslam siyaset felsefesinde “din” ve siyasetin kesin olarak ayrılamaz oluşuna dair birbirleriyle ilintili üç argümanın olduğu görülür.²⁶ İlk olarak, “Tanrı-merkezli” ontoloji ile siyaset arasındaki paralellikten kaynaklanan “meta-tarihsel argüman,” toplumun siyasi organizasyonunun İ-

25 Ömer L. Barkan, “Osmanlı İmparatorluğu Teşkilât ve Müesseselerinin Şer’îliği Meselesi,” *İÜ Hukuk Fakültesi Mecmuası* XI/3-4 (1945); Halil İnalçık, “Osmanlı Hukukuna Giriş: Örfi - Sultani Hukuk ve Fatih’in Kanunları,” *SBF Dergisi* XIII/2 (1958). Barkan ve İnalçık Osmanlı hukukundaki şer’-kanun ayırımından yola çıkarak, “kanunu” da hukuki bir kaynak olarak kullanan Osmanlıların “laik” hukuka sahip olduğunu, Kanunnameler’in de bunun göstergesi olduğunu öne sürmüştür (bir eleştiri için bkz. Nurullah Ardiç, “Osmanlı Hukuku ve Oryantalist Yaklaşım: Bir Eleştiri,” *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 3/5 (2003). Hâlbuki izah etmeye çalıştığımız gibi şer’î olmamak din-dışı olmak anlamına gelmez. Burada kritik nokta -örfte olduğu gibikanunun kaynağı itibarıyla şer’î olmamasıdır. Osmanlıların “örf-kanun” geleneğine yaslanması, bu unsuru şeriatla sentezleme çabasını yansıtır. Nitekim Çetinsaya’ya göre Osmanlı İmparatorluğu’nun “Türk-Moğol devlet geleneğinin” kısa ömürlü olmasına sebep olan döngüleri kırıp uzun asırlar ayakta kalabilmesini sağlayan faktörlerden biri şeriat ve örfi hukuk arasındaki gerilimi aşarak dengeyi sağlayabilmiş olmasıdır. Gökhan Çetinsaya, *Osmanlı İmparatorluğu: Yeni Bir Tarih* (İstanbul: Timaş, 2024), 403; ayrıca bkz. M. Akif Aydın, “Kanunnameler ve Osmanlı Hukuku’nun İşleyişindeki Yeri,” *Osmanlı Araştırmaları* 24 (2004).

26 Ahmet Davutoğlu, *Alternative Paradigms: The Impact of Islamic and Western Weltanschauungs on Political Theory* (Lanham: University Press of America, 1994), 98-105.

lam'daki temel ontolojik ilkenin bir yansıması olduğunu savunur: *Tevhid* (Allah'ın birliği) kavramına dayanan "ontolojik düzlemlerin farklılaşması" ilkesi Allah'ın insanlar üzerinde mutlak otoritesini ima eder. Ayrıca, ilahi düzlem ile insanların alanı arasındaki net ayırım, İslam'da kilise gibi herhangi bir aracı kurumun ortaya çıkmasını engeller. Çünkü Hristiyanlıktaki İsa-Mesih figürünün aksine, İslam'da Hz. Muhammed bile ilahi düzleme nüfuz etme gücü olmayan, peygamber, ancak nihayetinde bir insan olarak görülür. Bu çerçevede, insanlar arasındaki ilişkilerin siyasi organizasyonu, Allah ile insanlar arasındaki -insanların Allah'a koşulsuz itaati beyan ettiği- meta-tarihsel "ahitleşmenin" (*elest bezmi*) bir yansıması olarak kabul edilir. Bu ilişkide insana verilen rol "Allah'ın halifesi" olmaktır, ki "halife" teriminin Kur'an'daki kullanımları bu imajı pekiştirir. Kur'an, ilk insan ve peygamber olarak Hz. Âdem ile aynı zamanda bir peygamber olan Kral Davud'u "Allah'ın halifesi" olarak adlandırır (sırasıyla 2/30 ve 38/27). İlk kullanım, genellikle Hz. Adem'in -ve ondan yola çıkarak tüm insanların- Allah'la ilişkisindeki ontolojik konumuna, yani O'nun kulu olma durumuna işaret eder. İkinci kullanım ise genellikle sosyo-politik bir ünvan olarak yorumlanır, yani Tanrı adına yöneten Kral.²⁷ Bu nedenle, terimin ait olduğu iki semantik alan, bazı İslam âlimleri tarafından 'ilahi' ve 'dünyevi' anlamları arasında bir paralellik oluşturularak iç içe geçirilmiştir.

İkinci olarak, "mantıksal argüman" kozmoloji, mikro-organizma (insan bedeni) ve siyaset arasında kurulan bir analogiye (kıyas) dayanır. Özellikle İslam'ın iki klasik filozofu olan Farabi ve İbn Rüşd tarafından geliştirilen bu görüş, "ideal devlet" içindeki siyasi düzenin, Tanrı'nın mutlak adaleti tarafından yönetilen ilahi kozmik düzenin bir yansıması olduğunu savunur. Ayrıca, kalbin insan vücudunun işleyişini yönettiği gibi adil hükümdar (halife) de İslam ümmetinin işlerini düzenler. Bu düzenleme -dinin korunmasıyla beraber- hükümdarın temel işlevidir. Bu nedenle, ilahi düzenlemeye dayanan evrenin hiyerarşik organizasyonu, insan vücudu ile birlikte "sosyal bedene" de yansıtılmıştır.

Son olarak "tarihsel argüman" ise ulema arasında yaygın bir varsayımı ifade eder: insanların iş birliği yapma ihtiyacı ve buna yönelik doğal bir eğilim ile yaratılmış olması. Özellikle Farabi, Tusi ve İbn Haldun tarafından en açık şekilde geliştirilen bu argüman,

27 Terimin farklı anlamları için bkz. Wadad al-Qadi, "The Term 'Khalifa' in Early Exegetical Literature," *Die Welt des Islams* 28 (1988): 398-402.

siyasi sistemin köklerinin bireylerin toplumsal iş birliğinde bulunduğu savunur. Bu insan doğası varsayımı ile onun siyasi organizasyonla ilişkisi ve siyasi otoritenin gerekliliği fikri İslam düşüncesindeki tüm ekollerin ortak görüşüdür.²⁸ Dahası, toplumsal iş birliği “karşılıklı çıkardan” ziyade “sevgi” temelinde açıklanır, ki bu da “ilahi sevgi”den -Tanrı’nın yarattıklarına yönelik muhabbetinden- türemiştir. (İbn Haldun bunu “üns” ve “teennüs” terimleriyle ifade eder: Allah’ın insanlara bahşettiği, birbirlerine karşı doğal muhabbet eğilimi, ki “asabiyenin” kaynaklarından biridir).²⁹ Bu nedenle, siyasi otoritenin kökenleri ve işlevleri, İslam âlimleri tarafından Allah ile insanlar arasındaki ontolojik ilişkiye referansla meşrulaştırılır. Din ile siyaset, yani insanın dünyevi ve hiyerarşik sosyo-politik sistem organizasyonu arasında keskin bir ayrım olmamasının sebebi budur. Ancak belirttiğimiz gibi bu, yöneticilerin (veya halifenin) ilahi ve/ya metafizik bir konuma yerleştirilmesi anlamına gelmez, zira *Tevhid* ilkesi ilahi ve insani ontolojik düzlemler arasında keskin bir ayrımı öngörür: Hiçbir beşer insani varoluşsal düzlemi aşarak ilahi seviyeye çıkamaz. Hilafetin felsefi temeli de budur.³⁰

HİLAFETİN ANLAM VE ÖNEMİ

“Halife” (veya muadili: “İmam”) Hz. Muhammed’in miladi 632 yılındaki vefatından sonra Müslüman toplumun dinî-siyasi liderine verilen ünvan olmuştur. “Ardıl” anlamına gelen bu terim Kur’an’da Allah’ın yeryüzündeki vekili olarak “insana” işaret eden birkaç ayette geçtiğinden dinî içerimlere de sahiptir.³¹ Bazı hadislerde de halife (veya “imam”) daha teknik anlamıyla kullanılmıştır. Miladi XI. yüzyılda belirmeye başlayan “Ahkâm-ı Sultâniye” literatürüne yansıyan klasik hilafet/imamet teorisi,³² bu kurumu

28 Davutoğlu, *Alternative Paradigms*, 102.

29 Abdurrahman İbn Haldun, *Muqaddimetü İbn Haldûn* (Kahire: Lecnetü'l-Beyân, 1957), 4: 328.

30 Hilafetin saltanat ile olan ilişkisi (ve bu bağlamda ilk dört halifeden sonraki halife-sultanların gerçekten halife sayılıp sayılmayacağı meselesi) ise aşağıda kısaca tartışılacaktır.

31 Bakara 2: 30; En'âm 6: 165; A'râf 7: 69, 74; Yûnus 10: 14, 73; Neml 27: 62; Fâtur 35: 39; Sâd 38: 26.

32 Bkz. Ebu'l-Hasan Ali el-Mâverdî, *el-Ahkâmü's-Sultâniyye*, el-Cüveynî, *Zor Zaman-da Siyaset: İmamü'l-Haremeyn Cüveynî ve "Gıyasü'l-Ümem Fi İltiyası'z-Zulem" Adlı*

“peygambere vekâlet ve din ve dünya işlerinde genel bir otorite” olarak tanımlar.³³ Cüveynî’nin tanımı da benzer vurgulara sahiptir: İmamet “din ve dünyanın önemli konularında (*mühimmât*) havâs ve avâma taalluk eden bir riyaset, umumi bir liderlik/iktidardır (*zeâmet*).”³⁴

Klasik hilafet teorisi ayrıca halifenin -müslüman, mükellef (ye-tişkin) ve hür olma gibi temel şartların yanı sıra- adil, (özellikle dinî alanda) ilim sahibi, cesur ve faziletli, askerî-siyasi güç sahibi (ve erkek) olmasını şart koşar –“Kureyşilik,” yani Hz. Peygamber’in soyundan gelme şartı ise ihtilâflıdır.³⁵ Şii gelenekte imamet “ila-hi kaynakla” irtibatlandırılırken Sünni gelenekte (ideal) hilafet kurumu icma (ümmetin görüş birliği), adalet ve dindarlık (Hz. Peygamber’in sünnetini takip etme) ideallerine dayandırılmıştır.³⁶ Usul-i fıkhîta “icma” ilkesinin kavramsallaştırıldığı III./IX. yüzyıldan sonra bu ilke hilafetin gerekliliği için de temel gerekçelerden biri olmuş,³⁷ birçok âlim ümmetin (önde gelenlerinin) birlik halinde bey’atını (seçim yöntemini) iktidara gelmenin en meşru yolu olarak görmüş, bu şekilde başa gelmiş olan yöneticileri halife kabul etmiştir.³⁸

Dolayısıyla halife olmak için ya *Ehl-i Hal ve’l-Akd* (“Bağlayanlar ve Çözenler”); Müslüman ümmetin halife seçmeye yetkili olan adil önderleri tarafından seçilme (*bey’at*) veya önceki halifenin

Eseri, haz. Özgür Kavak – Ömer Türker (İstanbul: Klasik, 2020); el-Âmidî, Seyfeddin. *el-İhkâm fî Usûli’l-Ahkâm*, 4 cilt (Beyrut: Dâru’l-Kitâbi’l-Arabiyye, 1992); Saadüddin el-Teftâzânî, *Şerhu’l-Mekâsîd*, 5 cilt (Beyrut: Âlemü’l-Kütüb, 1989); İbn Kayyim el-Cevziyye, M. *et-Turuku’l-Hükmiyye fî Siyaseti’ş-Şer’iyye* (Kahire: Matbaatü’s-Sünne el-Muhammediyye, 1953); İbn Haldun, *Muqaddimetü İbn Haldûn*.

33 Teftâzânî, *Şerhu’l-Mekâsîd*, 5: 232.

34 Cüveynî, *Zor Zamanda Siyaset: İmamü’l-Haremeyn Cüveynî ve “Gıyasü’l-Ümem Fi İltiyâsi’z-Zulem” Adlı Eseri*, 233.

35 İlk yüzyıllarda icma ile temellendirilen ve ciddi bir itiraz görmeyen Kureyşilik şartı, sonraki dönemlerde değişen siyasi şartlar neticesinde geçici olarak “terk edilebilir” veya gerektiğinde askıya alınabilir bir kritere dönüşmüştür. Nitekim Cüveynî ve Nevevî gibi birçok âlim Kureyşilik şartının uygulanabilir olmadığına terk edilebileceğine hükmetmiştir. Cüveynî, *Zor Zamanda Siyaset: İmamü’l-Haremeyn Cüveynî ve “Gıyasü’l-Ümem Fi İltiyâsi’z-Zulem” Adlı Eseri*, 246-47; Şihâbüddin Ahmed Heytemî, *Tuhfetü’l-Muhtâc bi-Şerhi’l-Minhâc* (Kuveyt: Dâru’d-Diyâ, 2022), 9: 75.

36 Han Hsien Liew, “‘The Caliphate Will Last for Thirty Years’: Polemic and Political Thought in the Afterlife of a Prophetic Hâdîth,” *Journal of Islamic Studies* 36/1 (2025).

37 Hayrettin Yücesoy, “Justification of Political Authority in Medieval Sunni Thought,” *Islam, the State, and Political Authority*, ed. Asma Afsaruddin (New York: Palgrave Macmillan, 2011), 19.

38 Patricia Crone, *Medieval Islamic Political Thought* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2004), 226. Ayrıca bkz. Özgür Kavak, “Hal’, İstifa ve İhtilal: İslam Devletlerinde İktidarın El Değiştirmesi Üzerine Bazı Tespitler,” *Divan* 24/47 (2019): 141–196.

doğrudan veya -bir şura heyetinin seçimine bırakarak- dolaylı atamasını (*istihlâf*) gerekli görürler. (Ancak güçlü bir şahsın yönetimi ele geçirmesi [*istilâ, kahr*] da sonraları birçok âlim tarafından caiz görülmüştür).³⁹ İslam siyaset düşüncesi geleneklerinde “halife” (i) Hz. Peygamber’in, (ii) Allah’ın, (iii) Müslüman cemaatin vekili anlamlarında kullanılmıştır –ancak ikinci anlamı pek yaygın değildir. İlahi bir mahiyet ima eden “Allah’ın vekili” kavramı birçok âlim tarafından reddedilmiş, böylece halifeye mutlak yetkiler tanınmamıştır. Bu çerçevede klasik hilafet anlayışında “siyaset” ve kamu maslahatı kavramları dikkat çeker; Mâverdî’nin ifadesiyle:

Şanı yüce Allah ümmet için bir lider (*za’im*) tayin edip bu lider aracılığıyla peygamberin halifeliğini sağlamış ve dini (*mille*) korumuştur. İşlerin meşru din [temelinde] yönetilmesi için ona yetki (*siyaset*) vermiştir... Böylece İmamet ümmetin temellerinin atıldığı, ümmetin sıhhat ve maslahatının sağlandığı ve belirli kamusal fonksiyonların (*el-vilayât el-hâssa*) dayandığı bir ilke haline gelmiştir.⁴⁰

Din ile siyaset arasındaki net olmayan ayırmadan dolayı, Moğol istilaları nedeniyle yaşanan bir kesinti dönemi dışında hilafetin varlığını devam ettirdiği İslam tarihi boyunca kimi zaman halife-sultanlar “yetki aşımı” yoluyla ulemanın (şeriatın) alanına müdahale edip hâkim olmaya veya hatta “Allah’ın halifesi” olduklarını iddia etmeye muvaffak olmuşlarsa da hilafet genelde (metafizik/ ruhani olmama anlamında) “siyasi-dünyevi” bir otorite olarak algılanmıştır. Ancak aşağıda tartışılacağı gibi siyasi-dünyevi olması, “din dışı” olduğu anlamına da gelmez. Bu nedenle, halifeliğin kaldırılması, ilk olarak İslam siyaset düşüncesine göre siyasetin din ile karşıt konumlarda bulunmadığı bir sistem anlayışının erozyonunu ifade etmiştir. Günümüzde bu kavram konusundaki karışıklığın önemli tarihsel sebeplerinden biri budur.

İkinci olarak, hilafet İslam tarihinde büyük ölçüde evrensel bir siyasi kültürün (ve aynı zamanda politik mekanizmanın) kaynağı

39 Bkz. Muhammed Gazâlî, *Fedâihu'l-Bâtıniyye ve Feda'il el-Müstazhiriyye* (Beyrut: el-Mektebe el-'Asriyye, 2001), 175 vd.; İbn Haldun, *Muqaddimetü İbn Haldûn*, 391 vd.; Şihâbüddin Ahmed Heytemî, *Tuhfetü'l-Muhtâc bi-Şerhi'l-Minhâc* (Kuveyt: Dârü'd-Diyâ, 2022), 9: 76. Ayrıca bkz. Ovamir Anjum, *Politics, Law, and Community in Islamic Thought: The Taymiyyan Moment* (Cambridge: Cambridge University Press, 2012), 122-24; Mona Hassan, *Longing for the Lost Caliphate: A Transregional History* (Princeton: Princeton University Press, 2016), 105-11; Aziz al-Azmeh, *Muslim Kingship: Power and the Sacred in Muslim, Christian and Pagan Politics* (London: I. B. Tauris, 1997).

40 el-Mâverdî, *el-Ahkâmü's-Sultâniyye*, 3; krş. Teftâzânî, *Şerhu'l-Mekâsîd*, 5: 232.

ve sembolüydü. Hilafet tarihte ilk defa İbrahimi tek-tanrıcılığın evrensel siyasi bir formunu çok kısa bir sürede pratiğe dökmüştü.⁴¹ Dahası, tevhid temelli bu politik ve estetik kültürün küreye yayılması, askerî fetihlerin ardından özellikle ticaret ve entelektüel alışveriş gibi barışçıl yollarla başarılmıştır.⁴² İslam medeniyetinin (ve İbrahimi geleneğin) adalet gibi bölgeler-üstü ve evrensel idealleri, hilafetin ortaya çıkışını ve genişlemesini kolaylaştırmış ve İslam hukuk felsefesi ve sanatına yansımıştır.⁴³ Bu nedenle, hilafetin ilgası İslam Dünyası'nda bu tür evrensel ideallere dayalı siyasi kültürün de sonu anlamına geliyordu.

Üçüncü olarak, hilafetin ilgası dönemin uluslararası siyasi bağlamını anlamak açısından da önemlidir. İngiltere, Fransa, İtalya (ve Almanya) dâhil olmak üzere Avrupa güçleri, II. Abdülhamid'in 33 yıllık hükümdarlığı sırasında zaten hilafete ilgi duymaktaydı; zira bu kurumun potansiyel gücü onlar için bir endişe kaynağıydı. Birçok sömürge faaliyeti Müslüman dünyada gerçekleştiğinden 1870'lerden 1920'lere kadar hilafet onlar için özellikle Arap Ortadoğusu'nda önem arz ediyordu. Bu nedenle hilafet yeşermekte olan Arap milliyetçiliği için de oldukça önemliydi. Özellikle İngiltere'nin desteğiyle ve Kevakibi (ö. 1902) ve Reşid Rıza (ö. 1935) gibi entelektüellerin liderliğinde, hilafetin Araplara "geri verilmesini" savunan entelektüel ve politik bir hareket ortaya çıkmıştı: "Arap Hilafeti hareketi." Bu argümanı en iddialı şekilde dile getiren başlıca siyasi lider ise Şerif Hüseyin olacaktır.⁴⁴

41 Hayrettin Yücesoy, "Allah'ın Halifesi ve Dünyanın Kadısı: Bir Dünya İmparatorluğu Olarak Hilafet," *Divan* 22 (2007): 88-93.

42 G. Fowden, *Empire to Commonwealth: Consequences of Monotheism in Late Antiquity* (Princeton: Princeton University Press, 1993), 138; Maurice Lombard, *The Golden Age of Islam* (Princeton: Markus Wiener, 2003), 161 vd.; Hodgson, *The Venture of Islam, vol. I: The Classical Age of Islam*, 197 vd. Weber'in İslam'ın "militan" bir din olduğu yönündeki (ön)yargısının da etkisiyle Lewis ve Mann gibi bazı araştırmacılar İslam'ın yalnızca askeri yayılmalarla genişlediğini öne sürmüşlerdir. Bernard Lewis, *The Middle East: A Brief History of the Last 2,000 Years* (New York: Scribner, 1995), 51-132; Michael Mann, *The Sources of Social Power. Vol I: A History of Power from the Beginning to A.D. 1760* (Cambridge: Cambridge University Press, 1986), 344-48. Ancak birçok önemli İslam tarihçisi farklı bölgeler için "kılıçla yayılma" ve "zorla ihtida" tezlerini çürütmüştür; msl. bkz. Richard Bulliet, *Conversion to Islam in the Medieval Period: An Essay in Quantitative History* (Cambridge: Harvard University Press, 1979); Ira M. Lapidus, *A History of Islamic Societies*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), 270 vd.; Marcia Hermansen, "Conversion to Islam in Theological and Historical Perspectives," *The Oxford Handbook of Religious Conversion*, ed. Lewis R. Rambo ve Charles E. Farhadian (Oxford: Oxford University Press, 2014).

43 Hayrettin Yücesoy, "Allah'ın Halifesi ve Dünyanın Kadısı: Bir Dünya İmparatorluğu Olarak Hilafet."

44 Joshua Teitelbaum, "Sharif Husayn ibn Ali and the Hashemite Vision of the Post-

Son olarak, bu kurumun son dönemdeki dönüşümü Osmanlı İmparatorluğu'nun iç siyasi bağlamını anlamak açısından da önemlidir. Hilafet hem II. Abdülhamid'in saltanatı sırasında onun dış politikası için, hem de Jön Türkler'in parlamenter rejime yönelik çabalarında görece önemli bir konuydu. 1908'de iktidara geldikten sonra, Büyük Savaş'ın 1918'deki sonuna kadar devleti idare eden diğer gruplardan daha güçlü konumdaki İttihatçılar iç politikada hilafeti de zayıflatılar. Ancak hilafet, devleti ve toplumu modernleştirme çabalarında hala önemliydi. Zira hilafetin de bir parçası olduğu İslami kamusal düzen ve onunla bağlantılı normlar herhangi bir siyasi proje için en güçlü meşruiyet kaynağıydı. Nitekim hemen bütün reform veya yenilik projeleri (ve bunlara karşı itirazlar) öncelikle ve özellikle İslam'a referansla gerekçelendirilmiştir.⁴⁵ Yine örneğin son beş Osmanlı sultanından dördü (Abdülaziz, V. Murad, II. Abdülhamid ve VI. Mehmed Vahideddin) tahttan indirilmişti; bunlar için şeyhülislâm ve diğer ulemanın imzaladığı hal fetvalarında "halife" unvanı kullanılmamıştı, zira meşru halife-yi hal' dini olarak gerekçelendirilebilecek bir durum değildir, hatta sultanın herhangi bir nedenle hal' edilmesinin meşruiyetini zedeleyecek bir hamledir.

Diğer taraftan, Birinci Dünya Savaşı'nın kaybedilmesinden sonra Anadolu'da filizlenen Mustafa Kemal liderliğindeki milliyetçi hareket için saltanat sorunuyla beraber hilafet en önemli meselelerden biriydi. 1922'de saltanatın kaldırılmasının ve 1923'te Türkiye Cumhuriyeti'nin kurulmasının ardından, hilafet yeni devletin laik(çi) eliti için en önemli sorun haline gelmişti.⁴⁶ Bu dönemde, hilafet sadece İmparatorluğun topraklarında değil, aynı zamanda Londra, Paris, Berlin ve Roma gibi Avrupa başkentlerinde ve Hindistan'dan Arap Yarımadası ve Mağrib'e kadar Müslüman bölgelerde de özellikle önemli bir tartışma konusu olmuştur. Nitekim hilafet Hint alt-kıtasındaki Müslümanların sömürge karşıtı mücadelelerinin temel unsurlarından biriydi; hatta buradaki direnişçiler kendilerine "Hint Hilafet Hareketi" (*Khilafat Movement*, 1919-

Ottoman Order: From Chieftaincy to Suzerainty," *Middle Eastern Studies* 34/1 (1998): 103-21. Ayrıca bkz. Nurullah Ardiç, *Hilafet ve Sekülerleşme: Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Din-Devlet İlişkileri* (İstanbul: Klasik, yakında yayımlanacak, 2026), 5. Bölüm.

45 Bkz. İsmail Kara, *İslamcılığın Siyasi Görüşleri*, 1. cilt: *Hilafet ve Meşruiyet* (İstanbul: Dergâh, 2001); Nurullah Ardiç, *Islam and the Politics of Secularism: The Caliphate and Middle Eastern Modernization in the Early 20th Century* (London-New York: Routledge, 2012).

46 Bkz. Ardiç, *Hilafet ve Sekülerleşme: Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Din-Devlet İlişkileri*, 6. Bölüm.

1924) adını vererek Hindistan'ın bağımsızlığıyla beraber Osmanlı İmparatorluğu'nun bölünmesine karşı da mücadele etmişlerdir. Benzer "hilafet hareketleri" Doğu Asya'da da (özellikle Endonezya ve Malezya) sömürge-karşıtı mücadelenin birer unsuru olacaktı. Ayrıca Arap Yarımadası ve Kuzey Afrika'da da hilafet hem Arap ayrılıkçılarının hem de Osmanlı taraftarlarının en önemli gündemlerinden biriydi.⁴⁷ Denilebilir ki hilafet etrafında oluşan duygusal, söylemsel ve aktivist seferberlik XX. yüzyılın ilk çeyreğinde -sosyalist hareketlerle beraber- dünyadaki en büyük toplumsal hareketlerden biriydi.⁴⁸

Ancak bir kavram ve kurum olarak hilafet herkes için aynı anlama gelmiyordu. Hilafet, bu dönemde din ve siyaset arasındaki ilişkiye dair kabaca "gelenekçi," "İslamcı" ve "sekülerist" olarak sınıflandırılabilir görece siyasi-ideolojik pozisyonları ayıran kritik 'değişkenlerden' biriydi.⁴⁹ Zira ne seküleristler İslam'a karşı açık-tan bir tutum almış, ne de İslamcılar ve gelenekçiler "modernleşme ihtiyacını" reddetmişti. Aslında, son iki gruptaki baskın söylem, "Batı'dan bilim ve teknolojiyi almak, ancak ahlaki değerlerini almamak" şeklindeydi – çünkü "Müslümanların bu değerlere ihtiyacı yoktu". (Ancak bu ayrımın kendisi de zihniyet düzeyinde sekülerleşmenin bir göstergesi idi.) Zira muhtemelen İran ve Rusya'nın dönüşümüne dâhil olan aktörler için de olduğu gibi,⁵⁰ modernleşme onlar için temelde *teknik* bir mesele/zorunluluktan ziyade bir felsefi/ontolojik sorun değil, güç sorunu idi – bugün de büyük oranda böyledir: "Batı'nın" kimliği ve değerleri değil, teknolojisi alınmalıdır, "onlar" kadar güçlü olunmalıdır. Bu nedenle, ne İslamcılar ne de seküleristler modernleşmeyi din karşıtı bir konumda değerlendirmiyorlardı, özellikle hilafetin otoritesini önce zayıflatmak ve ardından kaldırmak konusunda. İslamcılar ve gelenekçiler hilafeti farklı bi-

47 Bkz. Ardiç, *Hilafet ve Sekülerleşme: Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Din-Devlet İlişkileri*, 5. Bölüm.

48 Krş. Cemil Aydın, *The Politics of Anti-Westernism in Asia: Visions of World Order in Pan-Islamic and Pan-Asian Thought* (New York: Columbia University Press, 2007).

49 Bu konumlanmalar ve onları temsil eden aktörlerin hilafete yönelik eylem ve söylemlerinin ayrıntılı bir incelemesi için bkz. Ardiç, *Hilafet ve Sekülerleşme: Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Din-Devlet İlişkileri*.

50 Nader Sohrabi, "Historicizing Revolutions: Constitutional Revolutions in the Ottoman Empire, Iran, and Russia, 1905-1908," *American Journal of Sociology* 100/6 (1995).

51 Krş. İsmail Kara, *Din ile Modernleşme Arasında* (İstanbul: Dergâh, 2003).

çimlerde canlı tutmaya istekliyken, seküleristler onu yok etmeye çalışacaktı.

Ancak seküleristler her zaman (1924'e kadar), amaçlarının İslam'ın kamusal alandaki gücünü zayıflatmak değil, onu güçlendirmek olduğunda ısrar etmişlerdi! Hatta laikliğin simge ismi ve Türkiye'nin ilk Cumhurbaşkanı Kemal Atatürk bile 1923'te şöyle diyordu:

Bizim dinimiz en tabii ve makul dindir ve ancak bundan dolayıdır ki son din olmuştur. Bir din tabii olması için akla, fenne, ilme ve mantığa uygun olması lazımdır. Bizim dinimiz bunlara tamamen muvafıktır.⁵²

Ancak sekülerist aktörler tarafından (daha ziyade İslamcılara karşı) kullanılan böylesi bir İslamcı söylemin araçsal karakterde olduğu açıktır. İslam'ı sekülerleşmenin önünde bir engel ("terakkiye mâni") ve "gerici" bir güç olarak görmüş olmalarına rağmen, İslam'ın açıkça meydan okunamayacak kadar güçlü olduğunu ve laikliğin henüz ne elitler arasında ne de geniş toplum kesimlerinde yerleşmiş olduğunu biliyorlardı.⁵³ Bu nedenle kendi konumlarını dinî açıdan meşrulaştırma, eleştiriden kaçınma ve toplumsal mobilizasyon gayesiyle bu söyleme başvurma zorunda kalmışlardır.

52 Aktaran Sadi Borak, *Atatürk ve Din* (İstanbul: Anıl, 1962), 34. Ayrıca Mustafa Kemal, 23 Nisan 1920'de Meclis'in açılışının ertesi günü, BMM başkanı olarak yaptığı açılış konuşmasında şöyle demişti:

İnşaaallah padişah-ı alem-penah efendimiz hazretlerinin sıhhat ve afiyetle ve her türlü kuyudat-ı ecnebiyeden azade olarak taht-ı hümayunlarında daim kalmasını iltaf-ı ilahiden tazarru eylerim [tanrının lütfundan dilerim]. (24.4.1920, *Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri* (Ankara: Türk İnkılap Tarihi Enstitüsü, 1945), 1: 64).

Benzer şekilde, BMM adına sultana bağlılığını bildirmek üzere şu telgrafi göndermişti:

Akdes padişah ve halifemiz! Düşman askerleri vatanımızda durdukça cihadımıza devam edeceğiz... Padişahımız! Kalbimiz hiss-i sadakat ve ubudiyetle [kulluk duygusuyla] dolu, tahtımızın etrafında her zamandan daha sıkı bir rabita ile toplanmış bulunuyoruz. İctimamın ilk sözü Halife ve Padişahına sadakat olan Büyük Millet Meclisi, son sözünün yine bundan ibaret olacağını südde-i seniyelerine en büyük tazim ve huşu ile arzeder (28.4.1920, *Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri* (Ankara: Türk İnkılap Tarihi Enstitüsü, 1945), 4: 307.)

Bu telgraf Anadolu hareketinin saltanat ve hilafete bakışını kamuoyuna göstermek üzere ertesi gün BMM'nin yarı-resmî gazetesi olan *İrade-i Milliye*'de de yayınlanmıştır. Diğer yandan, Meclis üyelerinin göreve başlama yemini de "Makam-ı hilafet ve saltanat ve vatan ve milletin istihlâs ve istiklâlinden başka bir gaye takip etmeyeceğime, vallahi" ifadesinden oluşuyordu (*TBMM Zabıt Ceridesi*, Devre 1, 2 cilt, 10 Temmuz 1336, 236).

53 Şükrü Hanoğlu, Mete Tunçay gibi önemli tarihçiler de bu görüştedir (bkz. Ardiç, *Hilafet ve Sekülerleşme: Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Din-Devlet İlişkileri*, 2026).

Farklı gruplar tarafından kullanılan hilafet söylemlerindeki çeşitlilik, ontolojik düzeyde ortaya çıkmaya başlayan ayrışmayı hem yansıtmakta hem de tahkim etmekteydi. Örneğin, Ziya Gökalp ve Atatürk gibi seküleristlerin İslamcılardan farklı (büyük oranda sekülerleşmiş) dünya görüşlerinden dolayı İslam'la "sorunlu" bir ilişkisi vardı; bu nedenle araçsal söylemi benimsemişlerdi. Diğer yandan İslam'ı güçlendirmek ve devleti kurtarmak isteyen İslamcıların söylemi daha "adanmış" ve içeridendi. Ancak çoğu, hilafetin geleceğine yönelik tahayyüllerinde farklılık gösteriyor olsalar da İslam ile modernite arasında esaslı bir çelişki veya çatışma olmadığını düşünüyordu. Zira İslam, modernleşme reformları da dâhil olmak üzere (seküler veya İslami) bütün siyasi projelerin en önemli ideolojik-meşruiyet çerçevesini oluşturuyordu. Bu bağlamda hilafet, "Ortadoğu'daki" modernleşme süreçlerinin İslam ve sekülerleşme arasında çatışmadan ziyade bir intibak ve dengeye dayandığını gösteren bir olgudur.⁵⁴

HİLAFETİN "MANA-YI HAKİKİSİ"

Yukarıda belirtildiği gibi, tarih boyunca ve günümüzde "hilafet" denilince tek bir "şey" akla gelmemekte, siyasi-ideolojik pozisyonlara göre bu terim farklı anlamlar kazanmaktadır. Nitekim işaret ettiğimiz üzere XIX. yüzyılda ve XX. yüzyılın başlarında Osmanlı Hilafeti'nin merkezi ve çevresindeki siyasi ve kültürel elitler arasında üç farklı hilafet tahayyülü söz konusuydu: İslamcı, gelenekçi ve sekülerist anlayışlar. Günümüzde ise bir yandan bazı marjinal grupların (msl. Hizbuttahrir, Bangladeş'teki Hilafet Meclisi ile Pakistan'daki Cemiyetü'l-Ensâr, Tanzim-i İslami ve Leşker-i Tayyibe) gündeminde önemli bir yer tutan hilafet diğer taraftan farklı (özellikle Güney ve Doğu Asya'daki) Müslüman topluluklar arasında da popüler tahayyülde bir arzu nesnesi olarak (İslam Dünyası'nın yaşadığı derin ve çok-boyutlu krizlere bir çare olması ümidiyle) ve çoğunlukla -görkemli olduğu varsayılan bir geçmişe dair- nostaljik bir unsur biçiminde işlev görmektedir.⁵⁵ Bu muğlak anlayışlarda da

54 Bkz. Nurullah Ardiç, "Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Hilafet Tartışmaları: Eleştirel Bir Değerlendirme," *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 15/29 (2018); Ardiç, *Hilafet ve Sekülerleşme: Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Din-Devlet İlişkileri*, 2026.

55 Bkz. Hassan, *Longing for the Lost Caliphate: A Transregional History*, 254-60.

hilafet iki ucunu İslamcı ve gelenekçi yaklaşımların oluşturduğu spektrum üzerindeki farklı noktalara konumlanmaktadır.

Peki, bu farklı hilafet tahayyüllerinden hangisi “gerçek” hilafeti temsil ediyor? Elbette uzun bir geçmişe sahip kurum ve kavramlar tarihsel varlıklar olduğundan bunların içeriği tarih boyunca değişim gösterir; hatta burada örneğini gördüğümüz gibi aynı anda farklı anlamlar da kazanabilir. “Hilafet” de böyledir: Farklı zaman ve mekânlarda hem diyakronik (dikey) hem de senkronik (yatay) olarak anlam farklılığı yaşamıştır. Ancak yine de özgülüğe (*essentialism*) kapılmadan hilafetin (ve daha geniş olarak İslam-siyaset ilişkisinin) “orijinal” hallerine yakın ve uzak anlayışlardan söz edebiliriz. Malumdur ki İslami kavram ve kurumların *meşruiyeti* söz konusu olduğunda üç ana kaynak vardır: Kur’an, Sünnet ve icma niteliğindeki (özellikle ilk dönemin) pratikleri. Bu durum bu kavram/kurumların her zaman geçerli, “otantik” ve özsel anlamlarının olduğuna değil, Müslümanlar açısından bu temel meşruiyet kaynaklarına referansla anlamlandırıldıklarına işaret eder. Dolayısıyla yukarıdaki soruyu siyasi-ideolojik konumlanmaların mümkün olduğunca ötesinde cevaplamak için bu üç kaynak esas alınmalıdır.

Ancak bu kaynakları ve pratiği daha sağlıklı ve doğru olarak yorumlamaktan bahsettiğimizde bir kere daha kriter meselesi karşımıza çıkıyor: Bu yorum neye göre doğru olacaktır? Bu noktada Bourdieu’nün “tarihsel aşkınlık” adını verdiği mefhum işimize yarayabilir.⁵⁶ Buna göre tarih boyunca bilgi üretkenler (ve sanatçılar) neyin daha “doğru” ve “değerli” olduğuna dair belli kriterler üretip uygulayarak entelektüel ve sanatsal alanlara özerklik kazandırmışlardır. Ayrıca bu ölçütler zamanla katılaşıp, böylece herkesin eşit erişimine açık olmayan bu “kısıtlı alanların” bu aktörlerin az-çok kontrollerinde kalmasına imkân sağlamıştır. Bu da doğru/yanlış, güzel/çirkin ölçütleri açısından bir tür “nesnellik” doğurmuştur.⁵⁷ İşte hilafet meselesinde de (birçok başka konuda olduğu gibi) bir kolektif aktör olarak ana akım Sünni ulemanın metafizik olmayan böyle bir tarihsel aşkınlık ve nesnellik ürettiği söylenebilir. (Nitekim haddi zatında metafizik olmayan bir kavram olarak “icma” da bir tür tarihsel nesnellik sağladığı için fıkıhın ana kaynaklarından biri olmuştur.)

56 Pierre Bourdieu, *The Rules of Art: Genesis and Structure of the Literary Field* (Cambridge: Polity Press, 1996), 288.

57 Söz konusu “tarihsel aşkınlık” kavramına dikkatimi çeken öğrencim ve meslektaşım Abdurrahman Nur’a teşekkür ederim.

Dolayısıyla hilafetin “gerçekte” ne olduğuna dair nihai kriterler tarihsel süreçte oluşmuş ana-akım yaklaşım ve çoğunluğun (“cum-hurun”) benimsediği pratikler (özellikle ilk dört halife dönemi) tarafından belirlenmiştir. Bu sebeple hilafet kavramı bu “tarihsel inşaaya dayalı nesnellik” çerçevesinde daha sağlıklı anlaşılabilir. Bu bağlamda, mevzubahis soru şöyle de sorulabilir: Tarih boyunca değişen hilafet anlayışlarından hangisi erken dönem hilafet teorisi ve pratiğine daha uygundur? Bu makalede hilafetin “gerçekte” ne olduğu konusu normatif bir mesele olarak değil, İslam’ın temel kaynakları ve ilk dönem İslam tarihindeki (Hz. Peygamber ve Raşid Halifeler dönemleri) uygulamaları -yukarıda zikrettiğimiz “tarihsel nesnellik” çerçevesinde- daha sağlıklı ve “doğru” bir biçimde yorumlama açısından anlamlıdır.

Öyleyse nedir hilafetin “mana-yı hakikisi”? Bu soruya verilecek kısa cevap hilafetin “dinî-siyasi” bir kurum olduğudur. Bu cevabı açıklamak üzere öncelikle nasları bu açıdan inceleyerek, ardından da ilk dört halife (“Raşid Halifeler”) devri ile sonraki dönemleri birbirinden ayırarak başlanmalıdır. Kur’an’da hilafet de dâhil herhangi bir yönetim şeklinin vaz’ edilmediği, bunun yerine ilgili bazı temel ilkelerin (adalet, ehliyet, şura, liyakat vs.) konulduğu malumdur. Hadislerde imamet ve hilafet terimleri geçmekle beraber Hz. Peygamber de bir siyasi rejim kurmamıştı. (Bu iki mesele aşağıda detaylandırılacaktır.) Raşid Halifeler ve sonrası arasındaki ayırım ise hem tarihsel pratikten hem de bu pratiği haber veren (ve zayıf da olsa yaygın kullanılan) bir hadisten kaynaklanmaktadır: “Nübüvvetin hilâfeti [çoğu rivayette yalnızca “hilafet”] benden sonra otuz senedir.”⁵⁸ Liew’in de belirttiği gibi Sünni gelenekte bu rivayet önceleri -imameti konusunda sahabe arasında icma bulunmayan- Hz. Ali’nin meşru halife olduğunu (yani “Hulefa-i Raşidin’den” biri olduğunu) gösterme amacıyla kullanılırken Hicri IV. yüzyıldan itibaren ağırlıklı olarak Şiilik eleştirileri çerçevesinde (Şiilerin Hz. Ebubekir, Hz. Ömer ve Hz. Osman’ın meşru halifeler olmadığı iddialarına karşı) ve özellikle Hz. Ebubekir’in ilk halife olmasını meşrulaştırır delillerden biri olarak değerlendirilmiştir.⁵⁹ Ancak kısa bir süre sonra rivayetin siyasi içerimleri de ilk dönem İslam tarihinin siyasi boyutu üzerindeki tartışmalara kaynaklık etmeye başlamış ve uzun süre siyasi söylemlerin bir parçası olmuştur. Nitekim

58 Sicistânî Ebû Dâvûd, *es-Sünen* (Beyrut: Dâru’r-Risâle el-Alemiyye, 2009), “Sünne” 9; İbn Hanbel, *Müsned*, 5: 220-221.

59 Liew, “The Caliphate Will Last for Thirty Years’: Polemic and Political Thought in the Afterlife of a Prophetic Ḥadīth,” 46-68.

Ebubekir İbn Arabi ve diğerleri bu hadise dayanarak hilafeti 30 yıl ile sınırlamışlardır; Ahmed b. Hanbel (ö. 855) ve Ebü'l-Yüsr Pezdevi (ö. 1100), Nâsırüddîn Beyzâvî (ö. 1286), Mahmûd el-İsfahani (ö. 1349), Ebü'l-Fidâ İbn Kesir (ö. 1373) ve Ahmed el-Kalkaşendi (ö. 1418) gibi etkili sünni alimler ise -tıpkı hadisi ilk rivayet eden Sefine isimli sahabinin bizzat belirttiği gibi- Muaviye'nin halife olarak görülemeyeceğini, ilk otuz yıldan sonra gelen sultanların ilki olduğunu özellikle vurgulamışlardır.⁶⁰

“Otuz yıl” hadisinin bir rivayetinde ek olarak “sonrası ısırcı sultanlıktır (*mülken 'adûdan*)” ibaresi de vardır. Buna dayanarak XX. yüzyılda birçok modernist (veya “radikal”) İslamcı düşünür (hatta Atatürk gibi bazı siyasi aktörler de) ilk dört halifeden sonraki “hilafet” yönetimlerinin “sahte” olduğunu öne sürmüş, ana-akım Sünni teori ise daha yumuşak bir tavırla genelde ya bu ifadeyi mecazi olarak almış veya hanedanlıkları “eksik” hilafet yönetimleri olarak tanımlamış ve bu saltanat rejimlerinin meşruiyetinde temel bir sorun görmemiştir. Yine sünni gelenekte zor kullanarak yönetime gelme de *el-hüküm li-men galebe* (hüküm galip gelenindir) kabulü çerçevesinde genelde caiz görülmüş, zira hanedanlık sisteminin zayıf karnı olan iktidar değişikliği sürecinin kargaşa, kaos ve “Müslüman kanı dökmeye” yol açmasından korkulmuştur.⁶¹ Diğer bir deyişle, klasik teoride sünni yaklaşım genel bir eğilim olarak “hilafet-i kâmile” (tam, olgun hilafet) ve “gayri-kâmile” ayrımı üzerinden ilk 30 yıldan sonraki yönetimleri “eksik-sorunlu” (fakat genelde meşru) kabul etmiş, ayrıca -sekizinci Emevi halifesi Ömer b. Abdülaziz örneğinde olduğu gibi- bu hanedan yönetimlerinin bazılarının “kâmil” hilafete yaklaşabileceğini de kabul etmiştir.⁶²

Bu durum aynı zamanda “meşruiyet” mefhumunun tedrici biçimde kavrandığını ima eder. Elbette eylemlere terettüp eden hükümler açısından meşru ve gayri-meşru arasında net bir ayrım söz konusudur; fakat meşruiyetin kendi içerisinde -zayıflığı/kuvvetliliği bakımından- dereceleri olduğu varsayılmaktadır. (Nitekim fıkıh usulündeki mübah-müstehab-mendub-sünnet-vacib-farz dere-

60 Liew, “‘The Caliphate Will Last for Thirty Years’: Polemic and Political Thought in the Afterlife of a Prophetic Ḥadīth.”

61 Gazâlî, *Fedâihu'l-Bâtıniyye ve Feda'il el-Müstazhiriyye*, 175 vd.; İbn Haldun, *Muqaddimetü İbn Haldün*, 391 vd.; Heytemî, *Tuhfetü'l-Muhtâc bi-Şerhi'l-Minhâc*, 9: 76. Ayrıca bkz. Aziz al-Azmeh, *Muslim Kingship: Power and the Sacred in Muslim, Christian and Pagan Politics* (London: I. B. Tauris, 1997); Anjum, *Politics, Law, and Community in Islamic Thought: The Taymiyyan Moment*.

62 Teftâzânî, *Şerhu'l-Mekâsîd*, 5: 140.

celendirmesi de bu çoğulluğa işaret eder.) Ana akım ulemanın İlk Dört Halife sonrasına bakışında da bu tedricilik öne çıkmaktadır.

Öte yandan tarihi süreç içerisinde Abbasiler'in son dönemlerinden itibaren çok sayıda irili-ufaklı devlet(imsi yapı) ortaya çıkmış, bunların yöneticilerinden bir kısmı kendine "halife" ünvanını layık görmüş, ancak bunlar genelde yine mecazi olarak görülmüştür. Bu bağlamda II. Murad'dan itibaren Osmanlı sultanlarından Babürlü padişahlara ve Kuzey Afrika'daki kimi valilere kadar çok sayıda "emir" (etraflarındaki kimi ulemanın desteğiyle) kendine halife sıfatını yakıştırmış, fakat bu durum -hilafetin o dönem için anlamını dönüştürmüş olsa da- bu siyasi ünvanın ağırlığını fiilen pek artırmamıştır. (Bugün bile Şerif [peygamber soyundan] olduğu iddiasındaki Fas kraliyet ailesi "emirü'l-müminin" ünvanını kullanmakta, Ürdün devleti de resmi adında halifede bulunması gerekli görülen Kureyşilik şartına telmihle "Haşimi" soyluluk iddiasını retorik olarak öne çıkarmaktadır.) Bu çoklu hilafet iddialarından dolayı zamanla -Kanuni Sultan Süleyman örneğinde olduğu gibi- "*halife-i uzmâ* (veya *imamet-i kübrâ*)" sıfatı da icat edilmiş, ancak "gerçek" ve evrensel hilafet iddiasını ifade eden bu girişim hiçbir zaman Müslüman dünya içerisinde evrensel kabule mazhar olamamıştır.

"Dinî-Siyasi" Bir Otorite Olarak Hilafet

Görüldüğü gibi İslam tarihi boyunca siyasi-askerî iktidarın kaynağı bağlamında Sünni ulema arasında dört temel meşruiyet kriteri öne çıkmıştır: Genelde pek makbul sayılmayan, mistik "ilahi tayin," önceki halife/sultanın ataması (*istihlâf*) ile -klasik Osmanlı ulemasının adlandırmasıyla- "istihkak" (yöneticinin fazileti) ve "kahır/istilâ" (yöneticinin güç temerküzü).⁶³ Son iki kriter meşruiyet zemini olarak yaygın kabul görmüş ve teorik olarak net olmakla beraber pratikte iktidar mücadeleleri sonucu karmaşık bir resim ortaya çıkmıştır. Bu durum imamet/hilafetin nitelikleri konusunda da muğlaklaştırmıştır. Dolayısıyla zaman içerisinde "gerçek" hilafetin ne olduğu, bu kurumun şer'î mi, dinî mi yoksa dünyevi-siyasi mi olduğu ve halifenin nitelikleri ile yetkilerinin ne olacağı meselesi giderek karmaşık hale gelmiştir. Modern dönemde ulus-devletlerin yayılması, Arap, Türk ve başka milliyetçiliklerin yükselişi, İslam dünyasını kasıp kavuran Avrupa emperyalizmi ve sömürge-

63 Bkz. Özgür Kavak, *Siyasal Tecdid ve Osmanlılar* (İstanbul: Klasik, 2021).

ciliği gibi faktörler ise durumu daha da içinden çıkılmaz hale getirmiştir. Hal böyle olunca farklı hilafet anlayışları ortaya çıkmış, bu konuda söylem üretenler kendi siyasi-ideolojik tavır alışları ve tarih anlayışları çerçevesinde bir hilafet/imamet/halife tasavvuru ortaya koymuştur. Bütün bu sebeplerle, bu noktada, İslam siyaset düşüncesi ve ilk dönem uygulamaları üzerine bina edilmiş “tarihsel nesnellik” çerçevesinde hilafetin ne olduğunu ve bugün için ne ifade ettiğini anlamlandırmak için öncelikle küçük bir kavramsal temizlik ihtiyacı güncel bir gereklilik olarak karşımıza çıkıyor.

İmdi, İslam siyaset kavramlaştırmaları açısından bakıldığında hilafetin “ruhani” bir kurum olmadığı açıktır, zira tarih boyunca da ulemanın ekserisi -“İslam’da ruhbanlık yoktur” prensibine de dayanarak- İslam’ın (Papalık gibi) ruhani bir otoriteyi tecviz etmeyeceği konusunda hemfikir olmuşlardır.⁶⁴ Dolayısıyla seküleristlerin (Gökalp, Mustafa Kemal vd.) ileri sürdüğü gibi siyasi alanda söz sahibi olmayan, herhangi bir dünyevi yetkisi bulunmayan bir halife/hilafet tasavvuru İslami “dünya görüşüne” uygun değildir. Nitekim bu fikri savunuların benimsediği İslami söylemin geneli itibarıyla pratik siyasi amaçlarla kullanılan, araçsal nitelikli bir söylem olduğuna dikkat çekmiştik. Öte yandan, Şiiilerde ve kimi tasavvuf çevrelerinde görülen, hem manevi-ruhani hem de siyasi otoriteyi birleştiren bir imamet/hilafet anlayışı da pek makul değildir. Yukarıda değinildiği gibi, her ne kadar Abbasiler’in son zamanlarından başlayarak erken-modern Müslüman imparatorluklarda (Osmanlı, Safevi ve Babür) “hem dünyevi hem de ruhani-manevi imamet” anlayışı bir iddia olarak öne sürülmüş, yani sultanlar ilahi bir iradeyle seçilmiş ve bütün dünya ve din üzerinde otorite sahibi olduk-

64 Hadis olarak da nakledilen “İslam’da ruhbanlık yoktur” (لا رهبانية في الإسلام) rivayetindeki “ruhbanlık” terimi modern zamanlara kadar “ruhani yetkilerle donanmış dini otorite” şeklinde anlaşılmamış, bunun yerine kişinin evlenmeyip toplum hayatından uzak, münzevi bir hayat sürmesi olarak anlaşılmıştır. (Bkz. Fatih Bayram, “Hadislerde Ruhbanlık: ‘İslam’da ruhbanlık yoktur” Rivayeti Bağlamında Bir İnceleme,” *Marife* 22/2 (2022): 785–819.) Ancak Kur’an’da “ruhban” (Hristiyan din adamları) ve “ahbar” (Yahudi din adamları) sınıflarını sert şekilde eleştiren iki ayet vardır:

[Yahudiler] Allah’ı bırakıp hahamlarını, [Hristiyanlar ise] rahiplerini ve Meryem oğlu Mesih’i rab edindiler... Ey iman edenler! Hahamlardan ve rahiplerden birçoğu, insanların mallarını haksız yollarla yiyorlar ve Allah’ın yolundan alıkoşuyorlar (Tevbe, 9:31 ve 34).

Bir başka ayette ise Kur’an, münzevi hayat tarzını benimseyen (Hristiyan) keşişleri eleştirir: “(Kendiliklerinden) icat ettikleri ruhbanlığa gelince, biz onu onlara farz kılmamıştık. Allah’ın rızasını kazanmak için onu kendileri icat etmişlerdi. Fakat ona da gereği gibi uymadılar” (Hadîd, 57: 27). Sürekli inzivayı ve dünyadan el-etek çekmeyi eleştiren sahih hadisler de mevcuttur.

larını kabul ettirmeyi arzulamış ve etraflarındaki bir kısım ulema da bunu meşrulaştırmış olsa da ana akım anlayış bu metafizik siyasi yaklaşımı dışlamıştır. Ayrıca bu mistik yorum -bahsettiğimiz “tarihsel nesnellik” çerçevesinde- ne Kur’an ve Sünnet’e, ne de ilk dönem İslam tarihi uygulamalarına uymaktadır.

İbn Arabî (ö. 1240) ve İdrîs-i Bitlisî (ö. 1520) gibi birtakım sufiler de -Şiiilere benzer biçimde- Hz. Peygamber’in imamet ve nübüvvet özelliklerinin yanı sıra “velayet” özelliği de olduğunu ve onun vefatından sonra bu yetkinin evliyaya geçtiğini öne sürmüştür. (Evliya kelimesinin “velayet sahibi” anlamındaki “veli”nin çoğulu olduğu da hatırlanmalıdır.) Bununla beraber, peygamber otoritesinin bölünmesinin normal şartlarda caiz olmayacağı varsayımından hareketle hilafetin de velayet sahiplerinde, yani kendilerinde olması gerektiğini düşünmektedirler. Tasavvuf geleneğinde “halife,” “sultan,” “hünkâr” gibi ünvanların bolca kullanılmasında da tezahür eden bu anlayış tarih boyunca bazı sufi liderlerin sultanlarla aralarında çeşitli gerilimlere yol açmıştır. Ancak ledünni (Allah tarafından verilmiş) bir “manevi hilafet” sahibi olan bu velilerin dünyevi yetkilerini kendi seçtikleri halife ve sultanlara vekâleten devrettikleri söylemi de mevcuttu. Abdalan-ı Rum ve Bektaşilik gibi tarikatların yanı sıra Eşrefoğlu Rumi, Eflaki gibi Sünni figürlerde de bu anlayış gözlemlenebilir.⁶⁵

Tasavvuf geleneğindeki manevi-metafizik hilafet anlayışı *zıllullâh fi'l-arz* meselesiyle de yakından ilgilidir. Özellikle İbn Arabî etkisindeki sufilere (ve Mevlânâ’ya) göre “Allah’ın yeryüzündeki gölgesi,” velilerin veya “manevi sultanların” lideri olan seçilmiş “kutub”dur; dünyevî/zâhirî sultan (hükümdar) ise insan-ı kâmil olan bu kutbun gölgesidir: “Zâtın yani mutlak gayb mertebesinden varlık nurunun/ışığının taşması ile ulûhiyet mertebesi var olmuş, kutbiyyet ve saltanat gibi mertebeler de ulûhiyetten gölge hükmünde zuhûr etmişlerdir.”⁶⁶ Böylece bu sufiler—yukarıda değinilmiş olan —“geleneççi” görüşte varsayılan “Allah-peygamber-sultan” varlık hiyerarşisini araya “kutbu” dâhil ederek değiştirmişlerdir. Elbette bu durum farklı tarihsel bağlamlarda gerçekleşmiş siyasi ve ideolojik iktidar ilişkileriyle yakından ilgilidir – ancak bunların analizi bu makalenin sınırlarını aşmaktadır.

65 Bkz. Hüseyin Yılmaz, *Caliphate Redefined: The Mystical Turn in Ottoman Political Thought* (Princeton: Princeton University Press, 2018).

66 İmamoglu ve Öztürk, “İslam Siyaset Düşüncesi Açısından Zıllullâh Hadisi ve İşârî Yorumları,” 69. Ayrıca bkz. Özkan Öztürk, *Siyaset ve Tasavvuf: Osmanlı Siyasi Düşüncesinde Tasavvufun Tezahürleri* (İstanbul: Dergâh, 2015), 203-225.

Temel hüküm kaynakları olarak Kur'an, Sünnet ve "ümmetin icmasını" dikkate alan ana akım Sünni gelenekte ise mürid, veli, kutub vs. ünvanları kullanan birtakım zevatin iddiaları bağlayıcı değildir; hilafet konusunda da bu hüküm geçerlidir. "Gelenekçi" sıfatıyla niteleyebileceğimiz ve "siyasi ve manevi-ruhani hilafet" çizgisine yakın duran yorum ise kendi tarihsel bağlamında belli bir anlam kazanmaktadır: Bu gelenekçi yaklaşım sahipleri ya Sultan Abdülhamid'in (ve onun şahsında Osmanlı Hilafeti'nin) içerisinde (İttihatçılar'a karşı) ve dışarıda (Avrupalı Büyük Güçler'e karşı) zayıflamasını istemeyen ve iktidarını tahkim etmesine yardımcı olmaya çalışan tasavvuf çevreleri ya da Hint Alt-kıtası'nın İslamcı siyasetçi ve entelektüellerinde olduğu gibi Avrupa emperyalizminden bizar olup Osmanlı Hilafeti'ni kendilerinin (ve genel olarak İslam Dünyası'nın) kurtuluşu için tek anlamlı merci olduğunu düşünerek bu kurumun -1. Dünya Savaşı'ndan sonra bile- yeniden güçlendirilmesini arzulayan aktörlerdir.⁶⁷ Genel olarak bu sebeplerle söz konusu "abartılı" hilafet anlayışını benimsemiş görünmektedirler.

Peki öyleyse hilafet "ruhani" olmasa da "dinî" bir otorite midir? Yoksa modernist İslamcı yorumda (Seyyid Bey vs.) olduğu gibi tamamıyla "seküler" bir makam mıdır?⁶⁸ Kanaatimizce İslam siyaset düşüncesi açısından bakıldığında hilafet -iki uç yaklaşımın iddiasının aksine- ne "metafizik-ruhani" ne de pür "siyasi-seküler" bir kurumdur; belki "*dinî-siyasi*" nitelikli bir otoritedir. Yani hilafet bir yönüyle "dinî" bir yönüyle de "siyasi-dünyevi" bir yönetim biçimidir. Bu yargıyı daha iyi anlamak için bugün oldukça yaygın olan "dinî-seküler" ayrımı yerine İslami siyaset düşünce ve pratiği bağlamında daha anlamlı olan "şer'î-dinî-dünyevi" üçlü ayrımına yaslanmak gerekir. Zira yukarıda tartıştığımız gibi İslam kültüründe (nasslar da dahil) bir tür "dinî-dünyevi" ayrımının yanı sıra "şer'î-dinî" farklılığı da söz konusudur. Nitekim Hz. Peygamber'in -savaş stratejileri ve ziraat bağlamlarında "din işlerini ben sizden daha iyi bilirim, dünya işlerini ise siz benden daha iyi bilirsiniz" mealindeki sözleri buna işaret eder.

67 Bkz. Ardiç, *Hilafet ve Sekülerleşme: Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Din-Devlet İlişkileri*.

68 Mehmed Seyyid Bey'in hilafet konusundaki görüşleri için bkz. Sami Erdem, "Cumhuriyet'e Geçiş Sürecinde Hilâfet Teorisine Alternatif Yaklaşımlar: Seyyid Bey Örneği (1922-1924)," *Divan* 2 (1996): 119-146; Ardiç, *Hilafet ve Sekülerleşme: Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Din-Devlet İlişkileri*, 4. Bölüm.

Dolayısıyla, belirttiğimiz gibi “din” kavramı “şeriat” dediğimiz alandan ibaret değildir. Şeriatın farklı tanımları olmakla beraber,⁶⁹ başta İslam hukuku olmak üzere şer’î ilimlerin kapsama alanı olarak tarif ettiğimizde “şeriat” daha geniş mahiyetteki din’in bir boyutunu oluşturur. Burada “dinin” alanı, kısaca ifade edersek, temel kaynaklardan (Kur’an ve Sünnet) çıkarılan genel ilkelerle uyumlu kavram, değer ve pratikleri kapsar – bu alanın yukarıda işaret ettiğimiz genişliğinin sebebi de budur. Bu sebeple -yukarıda değindiğimiz gibi- dinin içerisinde ama şeriatın dışında/ötesinde kalan geniş bir alan söz konusudur. Hilafet de kavramsal olarak bu “gri alanda” bulunmaktadır. (Tekraren vurgulamak gerekir ki bu iki alan birbirini dışlamaz; din şer’î alanı kapsar; ayrıca aralarındaki sınır da zaman zaman bulanıklaşır – örneğin örfün fihhi yorumlama veya hüküm verme metodolojisinin teknik bir parçası olduğu durumlar böyledir.) Nitekim yukarıda geçtiği gibi ulemanın çoğunluğu, özellikle hem fıkıh hem de usul-i fıkıh geleneklerinde önemli sayılan isimler, şer’î olan ile olmayan alanlar arasında bu ayrıma gitmişlerdir.⁷⁰

Hilafet Ve İktidarın Sınırlandırılması

Dolayısıyla hilafet bir yönüyle dinî, bir yönüyle dünyevi-siyasi bir kurumdur. Zira değindiğimiz gibi Kur’an bir siyasi sistem, rejim vs. önermemiş, yalnızca adalet, ehliyet, şura ve ulü’l-emre itaat gibi genel prensipleri vazedmiştir: Bu çerçevede “yönetim” meselesi İslam’ın ihdas değil islah ettiği (mevcut modelleri reddetmeyip dönüştürerek içselleştirdiği) konulardandır. Nitekim Kur’an-ı Kerim’de -literatürde çokça atıf yapılan- “ulü’l-emr” ayeti (“Ey iman edenler! Allah’a itaat edin. Peygamber’e itaat edin ve sizden olan ulü’l-emre de...”)⁷¹ iktidarın inşa ve kullanımının çerçevesini çizerken hemen öncesindeki ayet ise iktidarın sınırlandırılmasını öngörmektedir: “Allah, size, emanetleri mutlaka ehline vermenizi ve insanlar arasında hükmettiğiniz zaman adaletle hükmetmenizi emrediyor...”⁷²

69 Wael Hallaq, *Sharī’a: Theory, Practice, Transformations* (Cambridge: Cambridge University Press, 2009).

70 Sherman Jackson, *The Islamic Secular* (New York: Oxford University Press, 2023), 116-24 ve 132-41.

71 Nisa, 4: 59.

72 Nisa, 4: 58. İktidarın kurulumu ve sınırlandırılması herhangi bir siyasi düzenin inşa edilip sürdürülebilmesi için gerekli olan iki ana boyut veya süreçtir, ki tarih boyunca her topluluk ve medeniyette görülmüştür. Bu kavramlaştırma ve değişik uygulamaları

Bu sebeple, “ulü'l-emr” ayeti her ne kadar özellikle gelenekçi yaklaşımda Allah-peygamber-yönetici arasında bir ontolojik bağ varmış (dolayısıyla ümeraya itaat Allah ve peygambere itaate benzer) gibi anlaşılmışsa da esasen bu üç otorite düzleminin birbirinden net bir şekilde ayrıştırılması biçiminde anlaşılması daha doğrudur. Özellikle “*min-küm*” (sizden olan) ibaresiyle yapılan insani vurgu ve İslami varlık anlayışında tartışmasız olan ilahi düzlemle insani düzlem arasındaki keskin ayırım⁷³ göz önüne alındığında ne peygamberin, ne de siyasi idarecilerin Allah ile aynı otorite gücüne sahip olabileceği, dahası bu sonuncuların Hz. Peygamber’in “peygamber olarak” haiz olduğu dinî otoriteyi de temsil edemeyeceği açıktır. Dolayısıyla “sıradan insan” olan yöneticinin/halifenin kaynağı ilahi olmayan, sınırlı bir otoriteye sahip olduğu söylenebilir. Ayetlerin metinsel bağlamı dikkate alındığında, burada iktidarın sınırlandırılmasının daha önce vurgulanması da nassların bu meseleye verdiği önemi göstermesi açısından ayrıca manidardır.

Diğer taraftan, yine değindiğimiz gibi Hz. Peygamber de kendine bir hilafet rejimi kurmamıştı. (Aslına bakılırsa onun bir siyasi lider olarak kurduğu yapı tam olarak “devlet” de değildi, Marshall Hodgson’ın ifadesiyle “devletimsi” bir yapıydı.)⁷⁴ Ancak peygamberliğinin yanı sıra bir “siyasi lider” de olduğundan elbette siyasi kararları, uygulamaları vs. vardı. Genel olarak bakıldığında, bazı ulemanın da dikkat çektiği gibi,⁷⁵ bir dinî-siyasi lider olarak Hz. Peygamber’in üç temel işlevinin olduğu söylenebilir: Şer’î hüküm vazetme (*ifta*), bu hükümleri uygulama (*kaza*) ve Müslüman cemaate önderlik etme (*imamet*). Ana-akım Sünni yaklaşıma göre bunlardan ifta fonksiyonunu müftiler, kaza işlevini kadılar, imameti ise halifeler devralarak kendi “kısıtlı alanlarında” (hem sınırlı, hem de dışarıya kapalı anlamlarında) Hz. Peygamber’e vekâlet etmektedir. Bu manada ulema ile ümera arasında efektif bir iş bölümü, adı ko-

için bkz. M. Akif Kayapınar, *Siyasal Düzen: Adalet ve Asabiyyetin Siyasetteki Rolü* (İstanbul: Küre, 2022).

73 Davutoğlu’nun “ontolojik farklılaşma” adını verdiği bu ayrıma göre, örneğin Tanrı-insan figürünün merkezde olduğu Hristiyanlığın aksine, tevhid anlayışına dayalı İslami dünya görüşünde hem varlık hem de bilgi alanlarında insani düzlem ile ilahi düzlem arasında radikal bir ayrıma gidilerek hiçbir insanın epistemolojik, ahlaki veya siyasi otoritesini ilahi kaynağa dayandıramayacağı öngörülmüştür. Bkz. Davutoğlu, *Alternative Paradigms: The Impact of Islamic and Western Weltanschauungs on Political Theory*.

74 Hodgson, *The Venture of Islam, vol. I: The Classical Age of Islam*.

75 Msl. bkz. Hoca Şükrü, *Hilafet-i İslamiye ve Büyük Millet Meclisi* (Ankara: Ali Şükrü Matbaası, 1339/1923), 5.

nulmamış bir “kuvvetler ayrılığı” rejimi tesis edilmiştir.⁷⁶ Buna göre ulema yasama ve yargıdan sorumluyken halife/imam, “dünya işle-
rinde” ve siyasette, ayrıca dini koruma ve yaşanmasını sağlayacak
imkânları oluşturma açısından peygamberin vekili durumundadır.
Dolayısıyla hilafet “pür seküler” bir kurum da değildir.

“Hilafet rejimi” diyebileceğimiz kurumlaşma ilk dört halife za-
manında (ve tedricen) gerçekleşmişti; dolayısıyla bu dönemin uy-
gulamaları bu kurumu doğru konumlandırmak açısından önem-
lidir. Nitekim bu “Raşid” halifeler siyasi liderler olarak -“Ben
Allah’ın değil, Allah’ın rasülünün halifesiyim” diye vurgulayan Hz.
Ebubekir örneğindeki gibi- kendilerini ne metafizik bir makam-
da ne de “şâri” konumunda görmüşlerdi; yani bir dinî hüküm ve
şeriat vaz’etme girişiminde bulunmamışlardır. Nitekim ana-akım
imamet teorisi de bu minvalde oluşmuştur. İmametın ilahi kay-
naklı olduğu ve Hz. Ali – Hz. Fatıma soyundan devam etmesi ge-
rektiğini savunan Şiileri bir kenara bırakırsak, Sünni çoğunluğun
ana-akım hilafet anlayışı “dinî-siyasi” bir otorite kurgusu şeklinde
gelişmiştir.⁷⁷ Zira sünni ulema şeriatın “taşıyıcısı” olarak ictihad
yapma ve şer’î hüküm verme yetkisini kendinde görmüş, bunu ge-
nelde kıskançlıkla savunmuş ve sultan-halifelerin veya emirlerin
“tecavüzünden” korumaya çalışmıştır – elbette pratikte bu konuda
her zaman başarılı olamamıştır. Sultanların hukuka müdahale te-
mayüllerini besleyen faktörlerden biri de teoride yetki alanlarının
oldukça kısıtlı olmasıydı: Ulema ümeranın yetki alanını oldukça
dar sınırlara hapsedmeye çalışmıştır. Ayrıca halife-sultanlar “ka-
nun” yapar ve uygularken de sık sık yine ulemaya ihtiyaç duymuş,
kanunları, buyrukları vs. fiilen hazırlayanlar da çoğunlukla ulema
olmuştur. Nitekim ulemanın -kolektif bir aktör olarak- giderek za-
yıfladığı XIX. yüzyılda bile Osmanlı Devleti’ndeki çeşitli bürokratik
kurulların/meclislerin esas insan kaynağını hukuk eğitimiyle
özdeşleşen ve prensip olarak bir kadı yeterliliği hedefiyle yetişen
ulema oluşturmuştur.⁷⁸

Dolayısıyla İslam geleneğinde bir tür “kuvvetler ayrılığı” şeklinde
görülebilecek olan, ulema ve ümera arasında bir iş bölümü ger-

76 Wael Hallaq, *The Impossible State: Islam, Politics, and Modernity’s Moral Predica-
ment* (New York: Columbia University Press, 2012), 7. Bölüm.

77 Bkz. el-Mâverdî, *el-Ahkâmü’s-Sultâniyye*; Cüveynî, *Zor Zamanda Siyaset: İmamü’l-
Haremeyn Cüveynî ve “Gıyasü’l-Ümem Fi İltiyası’z-Zulem” Adlı Eseri*; el-Âmidî, *S. el-
İhkâm fi Usûli’l-Ahkâm* (Beyrut, 1992); Teftâzânî, *Şerhu’l-Mekâsîd*.

78 Bkz. Ardıç, *Islam and the Politics of Secularism: The Caliphate and Middle Eastern
Modernization in the Early 20th Century*.

çekleşmiş, fakat ümeranın yürütmenin yanı sıra yasama ve yargı süreçleri üzerinde de hâkimiyet kurma arzusu her zaman bir sorun olagelmıştır. (Haddizatında yürütme gücünü elinde bulunduranların yasama ve yargıya müdahale eğilimi tarih boyunca ve günümüzde Batı’da da sıkça karşılaşılan bir durumdur.)⁷⁹ Dahası bu arzu dar anlamda fıkhi-hukuki hükümlerle de sınırlı kalmamış, zaman zaman itikadi konulara da sirayet etmiştir. Nitekim “Mihne” olarak bilinen, Abbasi halifesi Me’mun’un “Kur’an’ın yaratılmışlığı” (*Halk’ul-Kur’an*) meselesindeki Kelami görüşlerden birini tercih edip ulemaya dayatması, kabul etmeyenlere ise işkence ettirmesi bu tür “tecavüzlerin” ilk ve en meşhurlarındandır. Böylesi müdahaleler dönemin bazı ulemasınca tecviz edilmiş olsa da özellikle sonraki nesillerin kahir ekseriyetince reddedilmiştir.⁸⁰ Nitekim İslam tarihi boyunca hukukun çiğnendiği durumlarda ulemanın fetvasına dayanarak halifelerin/sultanların hal’ edildiği örnekler azımsanmayacak sayıdadır.⁸¹

Bu noktada kritik bir konu, halifenin ichtihadının bağlayıcılığı ve kanun yapma yetkisidir. Temel kaynaklar olan Kur’an ve Sünnet ile “tarihsel aşkınlık” teşkil eden uygulamalar açısından bakıldığında, “teşrii” bir faaliyet olarak “kanun yapma” ve uygulama halifenin yetki alanı içerisinde. Ancak “şer’î hüküm ihdas etme” anlamında “teşri” faaliyeti bu alana dahil değildir. Zira bu Hz. Peygamber’in lider yetkisini kullanmanın ötesine geçip peygamberlik yetkisini kullanma anlamına gelir, ki caiz değildir. “Peygamberlerin varisleri” olan ulema şer’î hükümleri açıklama ve bu alanda ichtihad yapma yetkisine sahiptir. Diğer taraftan, klasik hilafet teorisinde (ideal/“kâmil”) halifenin müctehid olması gerektiği de vurgulanır. Böyle bir durum söz konusu ise müctehid âlim olarak şer’î hususlarda ichtihad yapabilir, ancak diğer müctehidlerinki gibi bu ichtihad da bağlayıcı değildir. Aksi halde halife metafizik lider konumuna yerleştirilmiş olur.

Bu çerçevede, yukarıda sözünü ettiğimiz ana-akım Sünni siyaset teorisi halifenin Müslüman, mükellef, adil, özgür, (özellikle dini

79 Hallaq, *The Impossible State: Islam, Politics, and Modernity's Moral Predicament*, 3. Bölüm.

80 Ayrıca unutulmamalıdır ki tarihçiler ve ilahiyatçılar büyük oranda resmi ve “memur” ulemanın ürünlerini inceleme konusu yapmaktadır, diğerleri ise genelde “karanlıkta” kalmaktadır. Tarih boyunca ulemanın ümera karşısında fazlaca “itaatkâr” olduğu iddiası bu açıdan da abartılıdır.

81 Bkz. Kavak, “Hal’, İstifa ve İhtilal: İslam Devletlerinde İktidarın El Değiştirmesi Üzerine Bazı Tespitler.”

konularda) ilim sahibi, cesur ve faziletli, askerî-siyasi güç sahibi, sağlıklı/akıllı ve erkek olmasını -bazıları ilaveten “Kureyşîliği” yani Hz. Peygamber’in soyundan gelmesini de- şart koşar. Bu şartlar arasında halifenin herhangi bir manevi-ruhani makam sahibi olma iması yer almaz, ancak seküler veya din-dışı bir profil de çizilmez. Yine Sünni gelenekte halifenin temel görevleri olarak şeriatı koruma ve şeriat hükümlerini uygulama, cihâd ilan etme ve “dini ve halkı koruma” gibi işlevler sayılır. Dikkat edilirse bu görevler arasında da manevi-ruhani yetkiler bulunmadığı gibi doğrudan şer’î hüküm vaz’etme veya ahalinin dini inanç ve pratiklerine müdahale etme iması taşıyan bir yetki yer almaz. (Bu sonraki yetki alanı ulemanın; tarikat şeyhleri ise velayet kavramı üzerinden sık sık manevi-ruhani yetkilerle donatıldıklarını iddia etseler de bunun “İslamiliği” oldukça tartışmalıdır, ayrıca ehl-i tarik dışındaki ulema ve diğer elitler tarafından genelde kabul görmez.) Dolayısıyla halifenin yetkileri dinî hüküm ihdası alanına sirayet ettirilmemiş, şeriatı uygulamak ve dini korumakla sınırlandırılmıştır. Bu meyanda -prensip olarak- halife ulemanın ürettiği şer’î hükümlerin (ve hukukun) içeriğine müdahale edemez, en fazla kadıları tayin, tenzil, sürgün veya azledebilir.⁸² Bu ise dinî değil, siyasi-idari bir yetkidir, zira müftilerin aksine kadılar birer devlet görevlisidir. (Halife-sultanların ilke olarak müftilerin fetvalarına müdahale yetkisi yoktur.) Değindiğimiz gibi, tarih boyunca yöneticilerin bu yetkilerini aşma çabaları sıkça söz konusu olmuş olsa da Sünni geleneğin duruşu bu açıdan değişmemiştir. Diğer yandan ilke olarak ulemanın da ümeranın -İslam dairesi içerisindeki- idari-siyasi yetki alanlarına müdahale imkânı yoktur. Dolayısıyla ana-akım Sünni anlayış -din adamlarının hâkimiyeti anlamındaki- “teokratik” bir rejim ihtimalini de dışlar.

Hilafetin ne “ruhani-manevi” ne de yalnızca “seküler” olup esasen “dinî-siyasi” (yani kısmen dünyevi) bir kurum olduğu şeklindeki argümanımızı destekleyen İslam entelektüel geleneğinden bir örnek de İbn Haldun’un üçlü rejim modelidir. İbn Haldun siyasi sistemleri “hilafet,” “mülk-i siyasi” ve “mülk-i tabii” olmak üzere üçe ayırır.⁸³ Buna göre nebevî hilafet İslam’ın öngördüğü siyasi düzeni ifade eder, ancak otuz yılla sınırlı kalmıştır; Hz. Ali’nin vefatından sonraki “hilafet” rejimleri tam anlamıyla hilafet olmayıp

82 Noah Feldman, *The Fall and Rise of the Islamic State* (Princeton: Princeton University Press, 2008).

83 İbn Haldun, *Muqaddimetü İbn Haldün*, I: 327-28, 387.

mecazen bu isimle anılan ve hilafet ile siyasi mülkün çeşitli derecelerdeki karışımlarından müteşekkil sultanlıklardır. Bir ideal-tip olarak “mülk-i siyasi” din kaynaklı olmayıp yalnızca insan aklına dayalı, rasyonel siyasi ilkelere mebni bir düzendir. “Mülk-i tabii” ise -Antik Yunan felsefesinde tarif edilen- tiranlıktır, yöneticinin tamamen şahsi arzuları ve çıkarları çerçevesindeki idaresidir. “Siyasi mülk”te de krallar-sultanlar öncelikle kendi çıkarlarını düşünürler, ancak rasyonel-“siyasi” hukuk ve ilkeler tarafından yönlendirildikleri için kamusal maslahatı da gözetirler. Hilafet ise hem akli ilkelere hem de şer’î hukuka dayandığından diğerlerinden daha üstündür; zira hem yöneticinin tiranlaşmasını engeller hem de kamu menfaat ve maslahatını öne çıkarır. Burada İbn Haldun, gerçekçi bir biçimde, sözde şeriata dayalı Müslüman yöneticilerin “ceberrutlaşabileceğini” (ki ona göre “ceberrutiyye” hilafetin karşıtı olan siyasi modeldir) belirtirken diğer taraftan şer’î olmayan, “siyasi” hukuka dayalı “siyasi mülk” rejimlerinin, ünlü Pers-Sâsânî hükümdarı Enuşirvan (veya Nuşirevan) örneğinde olduğu gibi, adil bir yönetim sergileyebileceğini vurgular. Ona göre İslam tarihi söz konusu olduğunda hilafet “siyasi mülk” ile karışabilir, fakat tiranlıkla bir arada bulunmaz.⁸⁴

SONUÇ

Bu makalede İslam siyaset düşüncesinde imametim/hilafetin hem dinî hem de siyasi bir kurum olduğunu göstermeye çalıştık. Bu durum İslam düşünce geleneği bağlamında geçerli olan “şer’î-dinî-dünyevi” şeklinde üçlü ayrıma dayanmaktadır. Buna göre bir yandan sınırları muğlak ve geçişken bir “din-dünya” ayrımı söz konusuysen diğer taraftan da bir tür “şer’î-dinî” ayrımı bu gelenek

84 Otuz yıl hadisini zayıf olduğu gerekçesiyle reddeden İbn Haldun hilafetin saltanatla bir arada bulunabileceğini öne sürerken İslami literatürdeki tartışmalı isim Muaviye örneği üzerinden hareket eder. İbn Kesir ve Pezdevi gibi âlimler Muaviye’yi halife olarak kabul etmezken (hatta onun hilafeti sona erdirip saltanat dönemini başlattığını belirtirken) İbn Haldun bu görüşü reddeder. Ancak bu noktada bir miktar çelişkiye düşer: *Mukaddime*’de (s. 414-28) Muaviye’nin hilafeti saltanatla karıştırdığını ve böylece hilafetin dönüşümündeki 2. aşamayı başlattığını belirten İbn Haldun *Kitabü’l-Iber*’in içerisinde ise onu Hülefa-i Raşidin’den kabul eder, ancak öte yandan da Hz. Hasan’ın Muaviye lehine hilafetten feragatini “İslami hilafetin” sonu olarak tanımlar (*Tarih-i İbn Haldun*, II: 651’den aktaran Han Hsien Liew, “‘The Caliphate Will Last for Thirty Years’: Polemic and Political Thought in the Afterlife of a Prophetic Hadith,” 70-71.

içerisinde mevcut olagelmıştır. Elbette bu ikinci ayırım da bir karşıtlık ilişkisine değil, kapsam farkına dayanmaktadır: Din, şeriatı da kapsar, ancak ondan daha geniş bir dairedir. Zira dinin içerisinde ama şeriatın dışında/ötesinde kalan geniş bir alan da söz konusudur. Hukukun da kaynaklarından biri olan ve kısaca “örf” olarak adlandırılan devasa kavram ve pratikler bütünü de genel olarak şeriatın dışında ama “dinin gözetiminde” bir alan olarak anlaşılmıştır. Buradan çıkarak fıkhıta yerleşik diyanî-kazaî hüküm ayırımı ve tazir cezaları, hisbe kurumu, yine İbn Haldun ve diğer ulemanın yaptığı “şer’î hukuk – siyasi hukuk” ayırımı vs. de esasen “şeriat-din” ayırımıyla ilgilidir. Hilafet de kavramsal olarak bu “gri bölgede” bulunmaktadır.

Bu çerçevede hilafet “dinî-siyasi” bir kurum olarak anlaşılmalıdır. Zira bu kavram ne -Şii ve Sünni versiyonlarıyla- imamın/halifenin ilahi düzlemle bağlantılandırıldığı (İbn Haldun’un ifadesiyle siyasi liderlerde sıkça görülen “ilahlaşma-*teellüh*” eğilimine izin verilen) bir teokrasiyi, ne tümüyle dinî görev ve sorumluluklardan azade, “seküler” bir yönetimi ve ne de “din adamları” sınıfının teokratik yönetimine dayalı bir siyasi düzeni ifade eder. Hilafetin dinî-siyasi karakteri, tarih boyunca gözlemlenen ulema-ümerâ güç dengesinin hem bir sonucu, hem de bu dengeyi korumaya yardımcı unsurlardan biri olmuştur. Zira ulema -modern tabirlerle- yasama ve yargı fonksiyonlarını kendi üstlenmiş, yürütmeyi ise ümeraya (idarecilere) bırakmış, ayrıca genel bir eğilim olarak, yukarıda tartıştığımız gibi, ümeranın kendi alanlarına müdahil olma teşebbüsleri karşısında ideolojik iktidarına dayanarak direniş göstermiştir. Bu iki zümre arasındaki iktidar ilişkilerinin de tesiriyle (ve elbette İslami epistemolojik kaynakların oluşturduğu çerçevede) İslam siyaset düşüncesinde ne “ruhani/manevi” imamet, ne de “seküler” hilafet anlayışları baskın hale gelebilmiştir; aksine önde gelen ulema tarafından bir yönüyle şeriate dayanan ve dinî boyutu da olan bir siyasi otorite olarak anlaşılmıştır.

Burada açıklık getirilmesi gereken önemli bir nokta daha bulunuyor. Hilafet (ve siyaset) bir model olarak şeriatın alanının dışında konumlandırılmıştır, dedik; ancak bu şeriatla hiçbir bağlantısının olmadığı anlamına da gelmemektedir. Zira klasik ulema, hükümdar/sultan/yöneticinin gerekliliğini genelde aklın yanı sıra şeriate atıfla da gerekçelendirmiştir. Örneğin Kınalızâde yukarıdaki “otuz yıl” hadisini aktardıktan sonra şöyle der: “Öyleyse her asırda şeriat koyucu lâzım değildir, ama şeriatı uygulayacak ve cüzî meselelerde nass-ı şari’ yoksa kavâid-i külliyesinden çıkarımda

bulunacak hükümdar lazımdır.”⁸⁵ Sünni gelenekte yaygın olan bu tutum, hükümdarların yönetimine ilahi kaynak atfetme anlamında değil, şeriati (hukuku) temel alarak sultan ve emirlerin meşruiyet kaynağını belirleme ve yetki alanını kısıtlama çabası olarak anlaşılmalıdır. Yani herhangi bir “İslami yönetimin” (veya Müslüman yöneticinin) meşruiyeti şeriata uygunluğundan gelir, dolayısıyla iktidarı şer’î hüküm ve ilkelere uyumlulukla sınırlandırılır. Bu uyumu denetleyecek olan da ulema’dır – elbette ictihadın tabiatı gereği ulemanın otoritesi de esasen varsaydığı açıklama kurallarından kaynaklanır ve mutlak değildir.

Ayrıca ulemanın epistemolojik ve siyasi otoritesini destekleyen bir başka unsur, yukarıda tartıştığımız gibi, kolektif bir aktör olarak ulemanın (veya toplumsal bir alan olarak ilmî alanın) tarih boyunca ürettiği tarihsel nesnellik/aşkınlıktır. Nitekim icmanın temel fıkhi delillerden biri oluşu da bu durumun usuldeki teorik bir karşılığı olarak düşünülebilir. Dolayısıyla hem “teorik” hem de tarihsel zemine dayanarak ulema ile ümera arasında bir ayrışma ve “iş bölümü” ortaya çıkmıştır. Bir tür kuvvetler ayrılığına da işaret eden bu durum, hilafetin (veya “İslami yönetişimin”) bir yönüyle “dinî,” diğer yönüyle de “dünyevi” olduğu gerçeğiyle insicam halindedir.

KAYNAKÇA

- Abdürrezzak, Ali. *İslam ve Usûlü'l-Hükm*. Kahire: y.y., 1925.
- Ahmed Cevdet Paşa. *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye*. Dersaadet: Matbaa-i Osmanî, 1305/1888.
- Ahmed, Shahab. *What Is Islam? The Importance of Being Islamic*. Princeton: Princeton University Press, 2016.
- el-Âmidî, Seyfeddin. *el-Ihkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, 4 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitabi'l-Arabiyye, 1992.
- Anjum, Ovamir. *Politics, Law, and Community in Islamic Thought: The Taymiyyan Moment*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.
- Apaydın, Yunus. "Siyâset-i Şer'îyye." *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* 37 (2009): 299–304.
- Ardıç, Nurullah. "Osmanlı Hukuku ve Oryantalist Yaklaşım: Bir Eleştiri." *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 3/5 (2003).
- Ardıç, Nurullah. *Islam and the Politics of Secularism: The Caliphate and Middle Eastern Modernization in the Early 20th Century*. London–New York: Routledge, 2012.
- Ardıç, Nurullah. "Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Hilafet Tartışmaları: Eleştirel Bir Değerlendirme." *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 15/29 (2018).
- Ardıç, Nurullah. *Hilafet ve Sekülerleşme: Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Din-Devlet İlişkileri*. İstanbul: Klasik, (2026).
- Asad, Talal. *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*. Stanford: Stanford University Press, 2003.
- Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri*, 5 cilt. Ankara: Türk İnkılâp Tarihi Enstitüsü, 1945.
- Aydın, Cemil. *The Politics of Anti-Westernism in Asia: Visions of World Order in Pan-Islamic and Pan-Asian Thought*. New York: Columbia University Press, 2007.
- Aydın, M. Akif. "Kanunnameler ve Osmanlı Hukuku'nun İşleyişindeki Yeri." *Osmanlı Araştırmaları* 24 (2004).
- al-Azmeh, Aziz. *Muslim Kingship: Power and the Sacred in Muslim, Christian and Pagan Polities*. London: I. B. Tauris, 1997.
- Babanzâde, Ahmed Naim. *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercemesi*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 1985.
- Bardakoğlu, Ali. "Teorik Açından İslam ve Demokrasi: Yasama." *İslam ve Demokrasi: Kutlu Doğum Sempozyumu*, 361–370. Ankara: TDV Yayınları, 1999.

- Barkan, Ömer L. "Osmanlı İmparatorluğu Teşkilât ve Müesseselerinin Şer'îliği Meselesi." *İÜ Hukuk Fakültesi Mecmuası* XI/3-4 (1945).
- Başoğlu, Tuncay. "Ta'zîr." *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* 40: 198-202.
- Bauer, Thomas. *Müphemlik Kültürü ve İslâm – Farklı Bir İslâm Tarihi Okuması*. İstanbul: İletişim, 2019.
- Bayram, Fatih. "Hadislerde Ruhbanlık: "İslâm'da ruhbanlık yoktur" Rivayeti Bağlamında Bir İnceleme." *Marife* 22/2 (2022): 785-819.
- Borak, Sadi (der.). *Atatürk ve Din*. İstanbul: Anıl, 1962.
- Bourdieu, Pierre. *The Rules of Art: Genesis and Structure of the Literary Field*. Cambridge: Polity Press, 1996.
- Buhârî, Muhammed. *Sahîh*, 5 cilt. Gujranwala: Taleem-ul-Qur'an Trust, 1971.
- Bulliet, Richard. *Conversion to Islam in the Medieval Period: An Essay in Quantitative History*. Cambridge: Harvard University Press, 1979.
- Crone, Patricia. *Medieval Islamic Political Thought*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2004.
- el-Cüveynî. *Zor Zamanda Siyaset: İmamü'l-Haremeyn Cüveynî ve "Gıyasü'l-Ümem Fi İltiyası'z-Zulem" Adlı Eseri*. Haz. Özgür Kavak ve Ömer Türker. İstanbul: Klasik, 2020.
- Çağrıçı, Mustafa. "Kınalızâde'de Siyaset Ahlâkı." *Uluslararası Kınalızâde Ailesi Sempozyumu Bildirileri*, 57-71. Isparta: SDÜ İlahiyat Fakültesi Yay., 2014.
- Çetinsaya, Gökhan. *Osmanlı İmparatorluğu: Yeni Bir Tarih*. İstanbul: Timaş, 2024.
- Dalkıran, Sayın. "İran Safevî Devleti'nin Kuruluşuna Şii İnançların Etkisi ve Osmanlı'nın İran'a Bakışı." *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 18 (2002): 55-102.
- Davutoğlu, Ahmet. *Alternative Paradigms: The Impact of Islamic and Western Weltanschauungs on Political Theory*. Lanham: University Press of America, 1994.
- Demiray, Mustafa. *Serahsî'de Kazâî-Diyânî Hüküm Ayrımı*. Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2001.
- Diyanet Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2020.
- Dressler, Markus, Armando Salvatore & Monika Wohlrab-Sahr. "Islamicate Secularities." *Historical Social Research* 44/3 (2019): 7-34.
- Ebû Dâvûd, Sicistânî. *es-Sünen*, 7 cilt. Beyrut: Dârü'r-Risâle el-Alemiyye, 2009.

- Erdem, Sami. "Cumhuriyet'e Geçiş Sürecinde Hilâfet Teorisine Alternatif Yaklaşımlar: Seyyid Bey Örneği (1922-1924)." *Divan* 2 (1996): 119-146.
- Feldman, Noah. *The Fall and Rise of the Islamic State*. Princeton: Princeton University Press, 2008.
- Fowden, G. *Empire to Commonwealth: Consequences of Monotheism in Late Antiquity*. Princeton: Princeton University Press, 1993.
- Gazâlî, Muhammed. *Fedâihu'l-Bâtıniyye ve Fedâ'il el-Müstazhiriyye*. Beyrut: el-Mektebe el-'Asriyye, 2001.
- Ghobadzadeh, Naser. *Religious Secularity: A Theological Challenge to the Islamic State*. Oxford: Oxford University Press, 2015.
- Hallaq, Wael. *Sharî'a: Theory, Practice, Transformations*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- Hallaq, Wael. *The Impossible State: Islam, Politics, and Modernity's Moral Predicament*. New York: Columbia University Press, 2012.
- Hassan, Mona. *Longing for the Lost Caliphate: A Transregional History*. Princeton: Princeton University Press, 2016.
- Hermansen, Marcia. "Conversion to Islam in Theological and Historical Perspectives." *The Oxford Handbook of Religious Conversion*, ed. Lewis R. Rambo ve Charles E. Farhadian, 632-666, Oxford: Oxford University Press, 2014.
- Heytemî, Şihâbüddin Ahmed. *Tuhfetü'l-Muhtâc bi-Şerhi'l-Minhâc*, IX cilt. Kuveyt: Dârü'd-Diyâ, 2022.
- Hoca Şükrü, *Hilafet-i İslamiye ve Büyük Millet Meclisi*, Ankara: Ali Şükrü Matbaası, 1339/1923.
- Hodgson, Marshall. *The Venture of Islam, vol. I: The Classical Age of Islam*, Chicago: University of Chicago Press, 1974.
- İbn Haldun, Abdurrahman. *Muqaddimetü İbn Haldûn*, 4 cilt. Kahire: Lecnetü'l-Beyân, 1957.
- İbn Haldun, Abdurrahman. *The Muqaddimah: An Introduction to History*, 3 cilt. çev. Franz Rosenthal. Princeton: Princeton University Press, 1958.
- İbn Hanbel, Ahmed. *Müsned*, 6 cilt. Kahire, 1312-1313/1895.
- İbn Kayyım el-Cevziyye, M. *et-Turuku'l-Hükmiyye fî Siyaseti's-Şer'iyye*. Kahire: Matbaatü's-Sünne el-Muhammediyye, 1953.
- İbn Mâce, el-Kazvînî. *es-Sünen*, nşr. M. M. el-A'zamî. 4 c. Riyad, 1983.
- İmamoglu, Abdullah Taha ve Özkan Öztürk. "İslam Siyaset Düşüncesi Açısından Zıllullâh Hadisi ve İşârî Yorumları." *Rumeli İslam Araştırmaları Dergisi* 12 (2023): 52-78.
- İnalçık, Halil. "Osmanlı Hukukuna Giriş: Örfi - Sultani Hukuk ve Fatih'in Kanunları." *SBF Dergisi* XIII/2 (1958).

- Jackson, Sherman. "The Islamic Secular." *American Journal of Islamic Social Sciences* 34/2 (2017): 1–38.
- Jackson, Sherman. *The Islamic Secular*. New York: Oxford University Press, 2023.
- Kara, İsmail. *İslamcıların Siyasi Görüşleri, 1. cilt: Hilafet ve Meşrutiyet*. İstanbul: Dergâh, 2001.
- Kara, İsmail. *Din ile Modernleşme Arasında*. İstanbul: Dergâh, 2003.
- Kavak, Özgür. "Hal', İstifa ve İhtilal: İslam Devletlerinde İktidarın El Değiştirilmesi Üzerine Bazı Tespitler." *Divan* 24/47 (2019): 141–196.
- Kavak, Özgür. *Siyasal Tecdîd ve Osmanlılar*. İstanbul: Klasik, 2021.
- Kayapınar, M. Akif. *Siyasal Düzen: Adalet ve Asabiyyetin Siyasetteki Rolü*. İstanbul: Küre, 2022.
- Kınalızâde Ali Çelebi. *Ahlâk-ı Alâî*, sad. Murat Demirkol. Ankara: Fecr, 2020.
- Lapidus, Ira M. *A History of Islamic Societies*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.
- Lewis, Bernard. *The Middle East: A Brief History of the Last 2,000 Years*. New York: Scribner, 1995.
- Liew, Han Hsien. "The Caliphate Will Last for Thirty Years': Polemic and Political Thought in the Afterlife of a Prophetic Ḥadīth." *Journal of Islamic Studies* 36/1 (2025): 38–82.
- Lombard, Maurice. *The Golden Age of Islam*. Princeton: Markus Wiener, 2003.
- Mann, Michael. *The Sources of Social Power. Vol I: A History of Power from the Beginning to A.D. 1760*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.
- el-Mâverdî, Ebu'l-Hasan Ali. *el-Ahkâmü's-Sultâniyye*. Beyrut: Dârü'l-Kitâb el-'Arabî, 1994.
- Müslim b. el-Haccâc. *Sahîh*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Kahire, 1955–1956.
- Nevevî, Muhyiddîn Ebû Zekeriyya. *Minhâcü't-Tâlibîn ve 'Umdetü'l-Müftîn*. Beyrut: Dârü'l-Minhâc, 2005.
- Öztürk, Özkan. *Siyaset ve Tasavvuf: Osmanlı Siyasi Düşüncesinde Tasavvufun Tezahürleri*. İstanbul: Dergâh, 2015.
- al-Qadî, Wadad. "The Term 'Khalifa' in Early Exegetical Literature." *Die Welt des Islams* 28 (1988): 392–410.
- Salvatore, Armando. *The Sociology of Islam: Knowledge, Power and Civility*. Hoboken: Wiley, 2016.
- Smith, Donald E. *Religion and Political Development*. Boston: Little Brown, 1970.

- Sohrabi, Nader. "Historicizing Revolutions: Constitutional Revolutions in the Ottoman Empire, Iran, and Russia, 1905-1908." *American Journal of Sociology* 100/6 (1995).
- TBMM Zabıt Ceridesi, Devre 1, c. 2, 10 Temmuz 1336.
- el-Teftâzânî, Saadüddin. *Şerhu'l-Mekâsıd*, 5 cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1989.
- Teitelbaum, Joshua. "Sharif Husayn ibn Ali and the Hashemite Vision of the Post-Ottoman Order: From Chieftaincy to Suzerainty," *Middle Eastern Studies* 34/1 (1998): 103-21.
- Tirmizî, Muhammed. *el-Câmi'u's-Sahîh*. (nşr. Ahmed Muhammed Şâkir vd.), Kahire, 1937.
- Weber, Max. *The Theory of Social and Economic Organization*. New York: Oxford University Press, 1947.
- Wilson, Brian. "Secularization: The Inherited Model." *The Sacred in a Secular Age*, ed. P. E. Hammond, 9-21. Berkeley: University of California Press, 1985.
- Yılmaz, Hüseyin. *Caliphate Redefined: The Mystical Turn in Ottoman Political Thought*. Princeton: Princeton University Press, 2018.
- Yücesoy, Hayrettin. "Allah'ın Halifesi ve Dünyanın Kadısı: Bir Dünya İmparatorluğu Olarak Hilafet." *Divan* 22 (2007): 87-106.
- Yücesoy, Hayrettin. "Justification of Political Authority in Medieval Sunni Thought." *Islam, the State, and Political Authority*, ed. Asma Afsaruddin, 9-33. New York: Palgrave Macmillan, 2011.
- Zemmin, Florian. "Validating Secularity in Islam: The Sociological Perspective of the Muslim Intellectual Rafiq al-'Azm (1865-1925)." *Historical Social Research* 44/3 (2019): 74-100.
- Zeydân, Abdülkerim. *el-Vecîz fî Usûli'l-Fıkh*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1990.

RELIGION-POLITICS RELATIONSHIPS AND THE CALIPHATE'S POSITION IN ISLAMIC POLITICAL THOUGHT: A PROPOSED CONCEPTUAL FRAMEWORK

Abstract

The nature of the imamate/caliphate, one of the central concepts in Islamic political thought, is a contentious issue, as different definitions have been proposed based on different political and ideological positions. Similarly, the trajectory of the relationship between religion and politics in the Islamic tradition—both how it has evolved and how it should evolve—has been a subject of debate throughout history and in contemporary academic discourse. These issues are plagued not only by intellectual disagreements but also by conceptual confusion. This article aims to contribute to resolving this confusion by proposing an explanatory conceptual framework, based on classical and modern perspectives, that addresses both the meaning of the caliphate and its position within mainstream Islamic political thought, as well as the relationships between religion and politics. Grounded in the tripartite distinction of “shar’ī (revealed)-religious-worldly,” this framework will argue that the imamate/caliphate is neither a “metaphysical-spiritual” nor a purely “political-secular” institution, but rather an authority of a “religious-political” nature.

Keywords: Islamic political thought, imamate-caliphate, religion-politics relations, authority, worldly-secular.

YAPAY ZEKÂ VE KÜRESEL NOOPOLİTİK DÜZEN: ALGORİTMİK YÖNETİŞİM, BM VE NOOPOLITICUS

A. Selami ÇALIŞKAN

İstanbul Medeniyet Üniversitesi
selamicaliskan@hotmail.com
0009-0009-9246-8922

Öz

Bu makalede, Yapay Zekâ'nın (YZ) devlet ve devlet üstü seviyelerde kullanımına ilişkin olarak mevcut örnekler ele alınmakta ve YZ ile Küresel Noopolitik Düzen arasındaki ilişki analiz edilmektedir. İlk olarak Algoritmaların sosyal düzeni üretme gücü, hukuk, eğitim, sağlık ve siyasetteki kullanım örnekleriyle tartışılır. Bu bağlamda, demokratik meşruiyet ve şeffaflık için algoritmaların açık kaynaklı ve denetlenebilir olması gerektiği vurgulanır.

Birleşmiş Milletler (BM) inisiyatifleri (Global Digital Compact, UNDP Dijital Stratejisi vb.) ışığında YZ'nin barış inşası, iklim kriziyle mücadele, sağlık ve Sürdürülebilir Kalkınma Hedefleri alanlarındaki rolü incelenir. Çalışmada, Noopoliticus adlı bir kavramsal YZ Karar Destek Sistemi önerilmektedir. Bu platform, insanlığın klasik ve modern bilgi birikimini (felsefe, tarih, siyaset, hukuk vb.) Büyük Veri ile bütünleştirerek küresel yönetimde karar destek sistemi rolü üstlenecektir. Noopoliticus, blockchain, makine öğrenmesi, genetik algoritmalar, ses/görüntü tanıma gibi tekniklerle bilgelik odaklı bir epistemolojik veri tabanı inşa etmeyi amaçlar.

41

Dîvân *DISİPLİNLERARASI
ÇALIŞMALAR DERGİSİ*
Araştırma Makalesi

Cilt 31 sayı 60 (2026/1): 41-65
Gön. Tar.: 23.05.2024
Kabul Tar.: 20.11.2025
Yay. Tar.: 31.01.2026
doi: 10.20519/divan.1489047

Makale, YZ'nın küresel ölçekte daha adil, barışçıl ve doğa ile uyumlu bir düzen yaratabileceği sonucuna varmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Yapay Zekâ, Küreselleşme, Noopolitik Düzen, Dijital Strateji, Algoritma.

GİRİŞ

Dijital küreselleşmenin önemli bir ürünü olan “dijital yaşam dünyası” ve etrafındaki tartışmalarda bir anahtar kavram olarak Algoritmik Yönetişim, temel olarak dijital teknolojilerin sosyal düzeni belli bir şekilde ürettiği fikrini öne çıkarmaktadır. Algoritmik Yönetişim veya eş anlamlı olarak kullanılan “algoritmik düzen”, “algoritmalarla düzenleme-algorithmic regulation”¹ gibi değişik kavramlarla beraber klasik politik yönetim anlayışına alternatif olarak kanuni yaptırım veya düzenlemeler ile günlük hayatın ulaşımdan tapu dairesine kadar birçok sahasında YZ kullanarak toplumsal işleyişi sağlamanın yeni biçimini anlatan kompleks sosyoteknik bir sistemdir.² Birçok sağlık, finans ve belediye sistemlerinde algoritmalar oldukça yaygınlaşırken karar verme mekanizmalarında kullanımı da sürece dâhil olmaktadır. Örneğin Çin’de gerçek bir kadın yargıç görünümlü YZ yargıci mahkemede dava alım aşaması gibi tekrar eden süreçleri yöneterek profesyonel yöneticilerin iş yükünü azaltmaktadır.³ Estonya hükümeti 7.000 Euro’nun altındaki küçük alacak davalarını tamamen YZ’ye bırakacağını açıklamıştır.⁴ Diğer taraftan hukuk bürolarındaki stajyer avukatların işlerini üstlenecek teknolojiler de geliştirilmiş ve gittikçe sofistike bir yapıya bürünerek yaygınlaşmaktadır.⁵ Eğitimde benzer şekilde YZ sınav

1 Konu hakkında detaylı çalışmalar için bkz. Karen Yeung ve Martin Lodge ed., *Algorithmic Regulation* (Oxford: Oxford Academic, 2019). Algoritmaların düzen kuruculuğu üzerine bir soruşturma aynı zamanda sosyal teoriye de bir katkı sağlamaktadır. Detaylar için bkz. David Beer, “The Social Power Of Algorithms, Information,” *Communication & Society* 20/1 (2017): 1-13.

2 Daniel E. Ho ve David Freeman Engstrom, “Artificially Intelligent Government: A Review and An Agenda,” *Research Handbook on Big Data Law*, ed. Roland Vogl, Northampton (MA: Edward Elgar Publishing, 2021). Ayrıca bkz. Christian Katzenbach ve Lena Ulbricht, “Algorithmic Governance,” *Internet Policy Review* (Eriş. Tar. 15 Nisan 2024).

3 Bjinternetcourt, “Beijing Internet Court Launches Online Litigation Service Center” (Eriş. Tar. 10 Mayıs 2024).

4 Wired, “Can AI Be Fair Judge Court Estonia Thinks So” (Eriş. Tar. 5 Nisan 2024).

5 Brian Baxter, “ROSS Intelligence Lands Another Law Firm Client, Law” (Eriş. Tar. 30 Nisan 2024). YZ’nin ulusal ve uluslararası mahkeme süreçlerinde kullanılmasına ilişkin ayrıca bkz. Maxi Scherer, “Artificial Intelligence and Legal Decision-Making: The Wide Open? Study on the Example of International Arbitration,” *Queen Mary School*

kâğıtlarının okunmasında görev alabilmektedir.⁶ Ayrıca akademi-
de öğretim görevlilerinin yerini alacak uygulamalar da başlamıştır.⁷

YZ ürünü politikacılar da gündeme gelmekte ve seçimlere gir-
mektedir. 2018 yılında bir YZ robotu Tokyo'nun Tama şehrinin
belediye seçimlerine katılarak üçüncü olmuştur. Proje Google ta-
rafından da desteklenmiştir.⁸ Yine aynı yıl "augmented democracy-
artırılmış demokrasi" kavramı ortaya atıldı. Buna göre yasamanın,
her vatandaşın dijital ikizleri tarafından yapılması öngörülmekte-
dir.⁹ 2022 yılında ise Danimarka Parlamento seçimlerinde YZ'li The
Synthetic Party adayı seçime girdi. Benzer durum Japonya'da Ma-
nazuru kasabası belediye başkanlığı yarışında 2023 Kasım ayında
yaşanmıştır.¹⁰

Algoritmik yönetim sayesinde vatandaşlardan sosyal medya
aracılığıyla toplanan veriler insan hayatını iyileştirmek amacını
gütmektedir.¹¹ Ancak algoritmaların belirli önyargılara sahip olma
ihtimali önemli bir risk olarak ortaya çıkmaktadır. Algoritmaların
nasıl karar verdiklerine dair şeffaflığın sağlanması gerekmektedir.
Weapons of Math Destruction kitabına göre, aksi durumda algorit-
malar ve Büyük Veri insanlığa zarar verme potansiyeline sahiptir.¹²
Bu sebeple açık kaynak kodlu algoritma ve şeffaflık talepleri her ge-
çen gün artmaktadır.¹³ Uluslararası kurumların denetiminde içeri-

of Law Legal Studies Research Paper 318 (Eriş. Tar. 23 Mayıs 2019). Ayrıca bkz. Eckard Schindler, "Judicial Systems Are Turning To AI To Help Manage Its Vast Quantities of Data and Expedite Case Resolution," *IBM* (Eriş. Tar. 20 Mayıs 2024). Ayrıca emekli hâkim Dory Reiling'in değerlendirmesi için bkz. Dory Reiling, "Courts and Artificial Intelligence," *CCBE* (Eriş. Tar. 15 Nisan 2024).

6 Meredith Broussard, "Opinion | When Algorithms Give Real Students Imaginary Grades," *The New York Times* (Eriş. Tar. 25 Nisan 2024).

7 Leopold Todd, "A Professor Built An AI Teaching Assistant For His Courses — And It Could Shape The Future Of Education," *Business Insider* (Eriş. Tar. 10 Mart 2024). Ayrıca bkz. Keith Lambert, "Could Artificial Intelligence Replace Our Teachers," *Education World* (Eriş. Tar. 01 Mayıs 2024).

8 Lachlan Johnston, "There's an AI Running for the Mayoral Role of Tama City, Tokyo," *OTAQUEST* (Eriş. Tar. 30 Mart 2024).

9 Oren Perez, "Collaborative e-Rulemaking, Democratic Bots, and the Future of Digital Democracy," *Digital Government: Research and Practice* 1/1, (31 January 2020), 13.

10 Tokyo Sports, "Articles" (Eriş. Tar. 26 Mayıs 2024).

11 Tim McCormick, "A Brief Exchange With Tim O'Reilly About "Algorithmic Regulation" (Eriş. Tar. 20 Şubat 2024).

12 Kathy O'Neil, *Weapons of Math Destruction* (USA: New York Times Notable Books, 2016). Ayrıca ortaya çıkan bazı endişelere göre, YZ insanlığı "sonsuz kalıcı diktatörlüklere" sürüklemektedir. Bkz. Amber Wilkinson, "iHuman": IDFA Review," *Screen Daily* (Eriş. Tar. 25 Mayıs 2024).

13 David Heald, "Transparency: The Key to Better Governance?" (British Academy, 2006).

sine bakılabilen ve gelişime açık kaynak kodları sorunun çözümü için elzemdir.

2019 yılında sekiz Avrupa ülkesi kapsamında yapılan bir anket çalışmasına göre, vatandaşların %25'i YZ'nin ülke yönetiminde önemli kararları vermesini destekleyeceklerini belirttiler.¹⁴ Bu oran Hollanda'da %43'e çıkmaktadır. Anket raporuna göre bu zihniyetin temelinde insanların politikacıları ve hükümetleri güvensiz bulmaları yatmakta ve Avrupa'nın temsili demokrasisinin sorgulanmasına sebep olmaktadır.¹⁵ Yapılan başka değerlendirmelerde de insanlar politikacıları güvensiz, hayal kırıklığına uğratan ve ah-laksız olarak görmekte ve endişe verici durumlarda daha güvenilir buldukları YZ temsilcileriyle değiştirilmelerini önermektedir.¹⁶

BM YZ ÇALIŞMALARI

BM Genel Sekreteri Antonio Guterres, gezegensel güvenlik ve dijital teknolojilere ilişkin kurumsal yaklaşımlarını şöyle açıklıyor: "Geleceğe baktığımızda 21. yüzyılı iki sismik değişim şekillendirecek: iklim krizi ve dijital dönüşüm." Guterres tarafından başlatılan *Global Digital Compact* adlı inisiyatif, dijital teknolojilerin sorumlu bir şekilde tüm insanlığın faydasına kullanılmasını ve içselleştirici, güvenli bir dijital ortamı teminat altına alma amacını taşımaktadır.¹⁷ Ayrıca BM sürdürülebilirlik metinlerinde gezegenin sağlığını muhafaza için iş birliğinin önemi vurgulanırken aynı zamanda dijital teknolojilerin ve YZ'nin faydalarının paylaşılıp risklerinin azaltılması hedeflenmektedir. BM Gelişme Programı (UNDP) 2022-25 Dijital Stratejisini¹⁸ açıklayarak gezegenin sağlığı ile dijital iş birliği aynı önem derecesinde değerlendirilmiş, YZ çalışmalarının Sürdürülebilir Kalkınma Hedefleri ile uyduğu vurgulanmıştır.¹⁹ YZ teknolojilerinin diploması gibi sahalarda kullanılmasının da daha çok

14 Diego Alcázar ve Manuel Muñiz, "European Tech Insights 2019," *Center for the Governance of Change* (Eriş. Tar. 25 Aralık 2023).

15 Diego Alcázar ve Manuel Muñiz, "European Tech Insights 2019".

16 Nicolas Spatola ve Karl F. Macdorman, "Why Real Citizens Would Turn to Artificial Leaders," *Digit. Gov.: Res. Pract.* 2, 3, Article 26 (2021).

17 U.N. "Global Digital Impact" (Eriş. Tar. 25 Aralık 2023).

18 UNDP, "Digital Strategy 2022-2025" (Eriş. Tar. 15 Mayıs 2024).

19 Vinuesa, R., Azizpour, H., Leite, I. vd. "The Role Of Artificial Intelligence in Achieving The Sustainable Development Goals," *Nature Commun* 11/233, (2020).

seslerin ve çıkarların duyulduğu daha geniş bir diyalogu mümkün kılacağı belirtilmiştir.²⁰ BM doğru bir strateji ile iklim krizi, YZ ve dijital teknolojileri aynı hedefe koymuştur.

Diğer taraftan BM operasyonel süreçlerini de planlamak için YZ'li çözümlere başvurmaktadır. 2019 yılından itibaren DPPA (Department of Political and Peacebuilding Affairs) departmanı YZ şirketi Remesh ile anlaşma imzalayarak barışın inşası ve çatışmaların çözümü çalışmalarında ileri teknoloji kullanmaya başladı.²¹ Aynı anda 1.000 kişinin “büyük ölçekli dijital diyaloglar” ve “dijital odak grupları” gibi uygulamalarla çeşitli konularda çoktan seçmeli anket sorularına veya açık uçlu sorulara serbestçe cevap vermesi ve bu cevapların diğer katılımcılarla paylaşılması sağlanıyor. Katılımcıların ortaya çıkan fikir gruplarına yaklaşımlarını içeren büyük bir veri YZ tarafından değerlendiriliyor.²²

Using Artificial Intelligence for Peacebuilding makalesi yazarlarına göre, YZ uygulaması, katılımcıların kimliklerini ve sıralı görüşlerini de ekleyerek, hassas olarak ayarlanmış, farklı kimlikler için önemli olan başlıklara ve anlatılara ilişkin resmi ortaya koyuyor. Başka deyişle tüm cevaplara farklı filtreler uygulayarak diyalogu yürüten moderatörün örneğin kadınların veya belirli etnik kimlikteki kişilerin belirli görüşlere ne tür tepkiler verdiğini anlık olarak görmesini sağlıyor. Makine Öğrenimi ve İstatistiksel Öğrenme yaklaşımları sayesinde diyalog ilerledikçe temsili yüksek olan ifadeler kelimesi kelimesine belirlenerek nicelleştirilmektedir. Bilgisayar dilbilimi teknolojisi sayesinde tüm lehçelerde görüşme sağlanarak (Yemen Arapçası, Azeri Türkçesi gibi) konunun içselleştirilmesi sağlanmaktadır. Yazarlar, YZ teknolojilerinden henüz tam ürün alınmadığını belirtirken, kamu ihtiyaçlarını zaman içinde tutarlı bir şekilde ölçmek için araç olarak “YZ destekli dijital diyalogları

20 UNECE, “We Need To Build Digital Diplomacy For A Sustainable And Inclusive Future” (Eriş. Tar. 15 Aralık 2023).

21 Hellen Warrel, “Time For AI To Pull Up A Chair To The Negotiating Table,” *Financial Times* (Eriş. Tar. 15 Aralık 2023). YZ'nin barışı inşa etme amacıyla kullanımına ilişkin bkz. Daanish Masood ve Martin Wäehlich, “AI And Global Governance: Robots Will Not Only Wage Future Wars But Also Future Peace,” (UN University Centre for Policy Research, 2019) ve Martin Wäehlich. “Big Data, New Technologies, And Sustainable Peace: Challenges And Opportunities For The UN,” *Journal of Peacebuilding and Development* 15/1 (2020), 122–126. Ayrıca bkz. Dalvin Brown, “The United Nations is Turning To Artificial Intelligence in Search For Peace in War Zones,” *Washington Post* (Eriş. Tar. 20 Mayıs 2024).

22 Jordan Bilich vd. “Faster Peace Via Inclusivity: An Effective Paradigm To Understand Populations in Conflict Zones,” *AI For Social Good Workshop At Neurips* (Vancouver, Canada: 2019).

kullanılarak tekrar eden talepleri (örüntüleri) ve farklılaşmaları keşfe ortaya çıkarılabilirsek?”²³ ifadeleriyle bizim çalışmamızın da kapsamı içerisinde kalan bir noktaya temas ediyorlar. Dijital diyalog benzeri çözümlerin sosyal medya kapsamına ve ölçğine ulaşması durumunda Küresel Noopolitik Düzenin önemli bir unsuru olacaktır.

Diğer taraftan Büyük Veri de sürdürülebilir bir barışın ve çatışmaların önceden tahmin edilebilmesi için kritik önemi haiz teknoloji olarak kabul edilmektedir.²⁴ Büyük Veri, barış ve güvenlik bağlamında ampirik ve kanıta dayalı yaklaşımları geliştirme potansiyeli taşımaktadır. Teknoloji odaklı çabaların önemli bir faydası; özellikle politik mevcudiyetin veya sınırlı da olsa erişimin olmadığı ortamlarda, örneğin sosyal medyayı araştırarak, kamuya açık haber kaynaklarını analiz etmek için Makine Öğrenmesi kullanarak veya dijital odak grupları oluşturarak durumsal farkındalığı genişletme yeteneği oluşturmasıdır.²⁵

BM Genel Sekreteri, Yeni Teknolojiler Stratejisi ile tüm BM sistemine, kuruluşun 21. yüzyıldaki taahhütlerini daha iyi yerine getirmek için yeni teknolojileri kullanması gerektiği mesajını vermiştir. Strateji belgesi, Sekreterlik bünyesinde veri okuryazarlığının güçlendirilmesi çağrısında bulunmuş, verileri “dönüştürücü bir kaynak” olarak teşvik etmiş ve bir “dijital politika ekosistemini” savunmuştur.²⁶ BM Barışı Koruma Alanında Teknoloji ve Yenilik Uzman Paneli de, “bilginin politik bir kaynak olduğuna” dikkat çekerek, örgütün çalışmaları için sosyal medya, kitlesel kaynak kullanımı ve Büyük Veri’ye dayalı açık kaynaklı bilgilerin kullanılması gerektiğine dikkat çekti.²⁷ Panel, ticari uydulardan, sensör ağlarından ve diğer teknik yayınlardan gelen ses, video ve verilerin mevcut olduğunu ve BM karar vericileri tarafından kullanılması gerektiğini vurgulayarak güncel teknolojilerle donatılmış “dijital barış gücünün”

23 Daanish Masood Alavi vd. “Using Artificial Intelligence for Peacebuilding,” *JPD* 17/2 (2022), 240.

24 Michael Colarsei ve Zuhaib Mahmood, “Do The Robot: Lessons From Machine Learning To Improve Conflict Forecasting,” *Journal of Peace Research* 54 (2017) 193–214 ve Sanjana Hattotuwa, “Big Data And Peacebuilding, Stability,” *International Journal of Security & Development* 2 (2013), 1–3.

25 Chris Perry, “Machine Learning And Conflict Prediction: A Use Case. Stability,” *International Journal of Security and Development* 2 (2013), 1–18.

26 United Nations, “Secretary-General’s Strategy On New Technologies” (September 2018).

27 Suda Perera, “To Boldly Know: Knowledge, Peacekeeping And Remote Data Gathering in Conflict-Affected States,” *International Peacekeeping* 24 (2017), 803–822.

devreye sokulmasını önerdi. Uzman Paneli, yalnızca yeni teknolojilerin acilen uygulanmasına değil, aynı zamanda inovasyonun kurumsallaştırılmasına ve sürekli teknolojik adaptasyona da ihtiyaç olduğu sonucuna vardı.²⁸

WHO (Dünya Sağlık Örgütü) de bir adım atarak YZ çözümlerinin sağlığa ilişkin karar mekanizmalarında kullanılması için altı ilke açıklamıştır.²⁹ Ayrıca çevresel meydan okumalarla ilgilenmek için YZ'li çözümlere odaklanan çalışmalar da başlamıştır. BM Çevre Programı'nın (UNEP) Dijital Dönüşüm alt programının koordinatörü David Jensen, enerji açısından daha verimli binalar tasarlamaktan ormansızlaşmayı izlemeye ve yenilenebilir enerji dağıtımını optimize etmeye kadar YZ'nin çevresel zorluklarla mücadelede rol oynayabileceği çeşitli alanları vurgulayarak "Bu, küresel emisyonların uydu tarafından izlenmesi gibi büyük ölçekte veya akıllı bir evin belirli bir süre sonra ışıkları veya ısıyı otomatik olarak kapatması gibi daha ayrıntılı bir ölçekte olabilir" diye ekliyor.³⁰ YZ'nin BM bünyesinde kullanım alanları oldukça geniş bir çerçeveye sahiptir. Savaşların ve çatışmaların önlenmesinden çevre felaketlerine, acil müdahaleden düzensiz göçlere ve karar mekanizmalarındaki karar destek sistemlerine kadar birçok konuda YZ uygulamaları geliştirilebilir.³¹

BM Sürdürülebilir Kalkınma Hedeflerine³² ilişkin muhtemel YZ katkısına gelince, 22 ülkede bu hedeflerin 2030 yılına kadar nasıl yakalanabileceğine ilişkin YZ merkezli bir çalışma yapılmıştır. Dinamik modellemenin kullanıldığı çalışmaya göre YZ katkısı en çok yoksulluk, sağlık ve eşitlik hedeflerinde olumlu katkı sunmakta, ve-

28 Walter Dorn, "Cyberpeacekeeping: A New Role For The United Nations," *Georgetown Journal of International Affairs* 18 (2018), 138-146.

29 WHO, "Issues First Global Report On Artificial Intelligence (AI) in Health And Six Guiding Principles For Its Design And Use" (Eriş. Tar. 10 Mayıs 2024).

30 UNEP, "How Artificial Intelligence is Helping Tackle Environmental Challenges" (7 Kasım 2022) (Eriş. Tar. 10 Aralık 2023).

31 Weisi Guo, Kristian Gleditsch ve Alan Wilson, "Retool AI To Forecast And Limit Wars," *Nature* (Eriş. Tar. 10 Aralık 2023).

32 Küresel Hedefler olarak da bilinen Sürdürülebilir Kalkınma Hedefleri (SDGs), 2015 yılında Birleşmiş Milletler tarafından yoksulluğu sona erdirmek, gezegeni korumak ve 2030 yılına kadar tüm insanların barış ve refaha sahip olmasını sağlamak için evrensel bir eylem çağrısı olarak kabul edildi. 17 Sürdürülebilir Kalkınma Hedefi entegre edilmiştir; devletler bir alandaki eylemin diğer alanlardaki sonuçları etkileyebileceğini ve kalkınmanın sosyal, ekonomik ve çevresel sürdürülebilirliği dengelemesi gerektiğini kabul etmektedirler. Ayrıca en geride kalan ülkelerin gelişimine öncelik verilmesi öngörülmektedir. UNDP, "What are the Sustainable Development Goals" (Eriş. Tar. 30 Mayıs 2024).

rimlilik ve katılımı da artırmaktadır. Her bir ülkede 17 hedefin her birisinin 2030 yılına kadar YZ katkısıyla nasıl bir seyir izleyeceğine dair kapsamlı bir analiz elde edilmiştir.³³ Her şeyden önce üretim-tüketim sürdürülebilirliğini merkeze alarak tüm devletler tarafından güçlü bir siyasi irade ve çok taraflı bağlayıcı taahhütler ortaya konarak bu hedeflerin hükümetlerin ulusal politikalarına, stratejilerine ve bütçelerine entegre edilmeleri gerekmektedir. Devletler ve devlet-dışı aktörler arasında bilginin, kaynakların ve teknolojinin paylaşılabilmesi için güçlendirilmiş iş birliği ve zayıf ülkeler lehine fedakârlık gerekmektedir.³⁴

Diğer taraftan ChatGPT BMGK'nin ilgi alanına giren silahlı müdahale, işgal ve nükleer silahlanma gibi Uİ konularında da uluslararası hukuka uygun önerilerde bulunmaktadır. Örneğin ChatGPT İsrail'in 2023 Gazze işgali ve nükleer tehdidine karşı aşağıdaki kararı önermektedir:

“BM GÜVENLİK KONSEYİ

10 Kasım 2023

“Güvenlik Konseyi Kararı: İsrail'e Yaptırım Uygulanması ve Nükleer Silahlarının İmha Edilmesi- Gazze İşgali

Güvenlik Konseyi,

İsrail'in Gazze Şeridi'ni işgali ve ülkenin nükleer silahlarını sürdürmesi endişe verici bir durum oluşturmaktadır. Bu çerçevede, BM Şartı'nın ilgili hükümleri ve uluslararası hukuk temelinde, barış ve güvenliği koruma sorumluluğumuzun bilinciyle toplandık.

Güvenlik Konseyi, İsrail'in Gazze Şeridi'ni işgal etmesini derin endişeyle kınamaktadır ve bu işgalin acilen sona erdirilmesi gerektiğini vurgulamaktadır.

İsrail'in nükleer silah programı ve bu silahların barış ve güvenliği tehdit ettiği gerçeği karşısında, Güvenlik Konseyi, İsrail'e yönelik bir dizi yap-

33 Sharmin Nahar, “Modeling The Effects Of Artificial Intelligence (AI)-Based Innovation On Sustainable Development Goals (SDGs): Applying A System Dynamics Perspective in A Cross-Country Setting,” *Technological Forecasting and Social Change* 201, (2024). Ayrıca bkz. Joseph Pelton, ve Madry Scott, “Space Systems, Quantum Computers, Big Data and Sustainability: New Tools for the United Nations Sustainable Development Goals,” *Artificial Intelligence for Space: AI4SPACE 1* (2024), 53–104.

34 Örneğin küresel ısınmaya karşı alınacak önlemler henüz gelişmesini tamamlamamış ve mevcut problemlerde en az katkısı bulunan ülkeler lehine bir takım politik kabulleri içermek zorundadır.

tırım uygulanması ve ülkenin nükleer silahlarını imha etme çağrısında bulunmaktadır.

Yaptırımlar arasında, ekonomik kısıtlamalar, silah ambargosu, seyahat yasağı ve diğer diplomatik tedbirler bulunmaktadır. Bu yaptırımlar, İsrail'in Gazze Şeridi'ndeki işgali sona erdirmeye ve nükleer silahlarını imha etme taahhüdünde bulunması şartına bağlanmıştır.

BM üye devletlerine, yaptırımların uygulanması ve etkili bir şekilde denetlenmesi için iş birliği yapma çağrısı yaparız.

İsrail'e, nükleer silah programını derhal sona erdirmeye ve bu silahları imha etme çağrısı yaparız. BM Genel Sekreteri'ni, yaptırımların uygulanması ve İsrail'in nükleer silahlarını imha etme sürecini izlemek ve Güvenlik Konseyi'ne düzenli olarak rapor sunmak üzere görevlendiririz.

Bu kararın uygulanması sürecinde gelişmeleri düzenli olarak değerlendirmek ve gerekli takviyeleri yapmak üzere düzenli toplantılar düzenleme kararı alırız.

Bu karar, oybirliğiyle alınmıştır.”

ChatGPT tarafından üretilen bu kararın önemi şudur: 7 Ekim’le başlayan sürecin devamında ortaya çıkan bir uluslararası problem olarak İsrail’in Gazze işgaline karşılık BMGK defalarca toplanmasına rağmen özellikle ABD’nin vetosu sebebiyle işgalin sona erdirilmesine ilişkin gerekli yaptırım kararını alamamıştır. Ancak YZ mevcut hukuk kuralları ışığı altında alınması gereken karara ilişkin tutarlı bir yaklaşım sergilemektedir. Bu durumda YZ’nin devletlerin kısır çıkar çatışmalarından arı olarak küresel düzeni gözeten bir eğilimle tavsiye verebileceği açıktır. Tabii ki bu kararın uygulanması tamamen politik düzlemde olup insan iradesine bağlıdır.

BİLGE TEKNOLOJİ: NOOPOLİTİCUS KARAR DESTEK SİSTEMİ

Bilgi teknolojilerinin insanın bilgi ile ilişkisini yeni bir ontolojik boyuta taşımasıyla beraber her geçen gün yeni fırsatlar ortaya çıkmaktadır. Ancak gücün dağılımını yeniden düzenleyen dijital teknolojilerin (bir tür digital farmakon)³⁵ nasıl kullanılacağı bir de-

³⁵ Teknoloji, “bilge” amaçlar için kullanılması durumunda pozitif bir değer kazanabilir. Stiegler’e göre termodinamik makinenin yani buhar makinesinin icadı ile başlayan bir “toksikite” süreci Antroposeni doğurmuştur. Stiegler, Derrida’nın “Platon’s Pharmacy” analojisinden hareketle (Platon’un Phaedrus diyalogunda “yazının icadı” hem olumlu -bilgeliliği yaygınlaştırma- hem de olumsuz -hafızayı zayıflatma- yönüyle ele

ğer sorunu olup belirgin riskler de taşımaktadır. Richard Falk 1999 yılında dönemin meydan okumasının enformasyon teknolojisini bilgi teknolojisine dönüştürmek ve sonrasında da bilgi teknolojisini “bilge teknolojiye” (wisdom technology) yükseltmek olduğunu söyler.³⁶ Buradan yola çıkarak denebilir ki anlamlı bir Noosfer³⁷ süreci, ‘sofos’a yani ‘bilge insana’ dayanmak zorundadır. Noosferin kaynağı *Nous*, insan doğasında içkin olan *Sofos*’u açığa çıkarmaktadır. Antroposen’deki³⁸ mevcut çatlakların -kaynakların sömürülmesi, iklim krizi gibi doğal ve sosyal sorunların- giderilmesi ancak sofos’un tekrardan merkeze alınması ile mümkündür. Yapay Zekâ (YZ), kadim ve modern sofos’u sentezleyerek bilge bir küresel yönetim organı üretme potansiyeline sahiptir.

alanmıştır), insanın ürettiği teknolojinin bir “*pharmakon*” yani hem bir zehir hem de bir ilaç olarak kullanılabileceğini iddia etmektedir. Dijital teknolojinin değer bağlamı için bkz. Bernard Stiegler, “Relational Ecology and Digital Pharmakon,” *Culture Machine* 13 (2012), 1-19. Ayrıca bkz. Felix Heidenreich ve Florian Weber-Stein, *The Politics of Digital Pharmacology* (Bielefeld: transcript Verlag, 2022).

36 Richard Falk, “*The Role of Knowledge in the Age of Globalisation. Diplomacy*” (Eriş. Tar. 25 Mayıs 2024).

37 Jeosfer-Biosfer-Noosfer: Bu üçlü katman anlayışı modern kürenin-gezegenin tasnifi açısından oldukça önemlidir. Jeosfer, kaya ve toprağın oluşturduğu litosfer ile su dünyası-hidrosfer ve atmosferin birleşiminden meydana gelen cansız dünya iken Biosfer, tüm canlıların oluşturduğu küredir. Noosfer (Zekâ-Küre) ise, altında yatan diğer iki katmandan farklı olarak insan tarafından gezegene yapılan küresel eklemelemleri ve müdahaleleri tanımlamaktadır. Noosfer, Yunancadaki *nous* (zekâ) ve *sphaira* (tabaka, küre) kelimeleri birleştirilerek türetilmiştir. Kavramı öneren ve geliştiren Vladimir Vernadsky ve Teilhard de Chardin’e göre dünyanın çevresini saran, insan düşüncesinin (veya bilincinin) bulunduğu tabakadır. Vernadsky’ye göre bu tabaka, Dünya’nın gelişimindeki üçüncü tabakadır (diğerleri sırasıyla: Jeosfer ve Biosfer). Julian Huxley’e göre Noosfer canlı düşüncenin kurduğu örümcek ağıdır. Kavram, çalışmamız boyunca önemli bir etken olarak zikredilecektir. Vladimir I. Vernadsky, *Scientific Thought as a Planetary Phenomenon* (Moskova: Nongovernmental Ecological V.I. Vernadsky Foundation, 1997), 6. Ayrıca bkz. Pierre Teilhard de Chardin, *The Phenomenon of Man* (New York: Harper and Row, 1965), 180.

38 Antroposen, insanın gezegen jeolojisinde görünür etkisinden ortaya çıkış sürecini anlatır. Genellikle birçok çalışma Antroposeni jeolojik devirlerden sonuncusu olarak kabul eder ve Amerika kıtasının keşfi sonrasında kesilen ormanların karbondioksit salınımına ve dolayısıyla küresel ısınmaya etkisini esas alır. Küresel ısınma sınırlar üzerindeki baskıyı artırarak doğal kaynakların dağılımını etkilemekte ve yönetimini zorlaştırmakta ve belki de imkânsız hale getirmektedir. Dolayısıyla uluslararası ilişkiler kapsamında birey, devlet ve sistem gibi unsurlar bu süreçten doğrudan etkilenmektedir. Antroposen jeolojik devir kavramını ilk defa Paul Crutzen tarafından 2002 yılında kullanılmıştır. İnsanın, atmosfere bıraktığı kendisinden kaynaklı karbondioksit emisyonları dolayısıyla artık bir jeolojik kuvvet (geoforce) haline geldiğini vurgulamıştır. Başlangıç olarak da James Watt’ın buhar makinesi ile başlayan sanayi devrimine atıfta bulunmuştur. Bkz. Paul Crutzen, “Geology of Mankind,” *Nature* 415/23 (2002) (Eriş. Tar. 12 Nisan 2023).

Noopoliticus³⁹ ilk yazılı kaynaklardan itibaren ‘insanlık tarihinin’ tümünü kuşatan bir tarihsel derinlikte, Hint’ten Çin’e, Yunan’dan İslam ve Batı’ya küresel mirasın parçası tüm kadim ve modern medeniyetlerin klasiklerini,⁴⁰ -yazma ve matbu- dijital ve manuel kaynaklarını içeren, genelde felsefe-bilim (felsefe, tarih, politika, hukuk vb.) ve edebiyat eserlerinin, özelde klasik ve çağdaş siyaset felsefesi ve Uluslararası İlişkiler (UI) kaynaklarının (resmi evraklar, ses, görüntü vs. de dâhil) bir Küresel Büyük Veri’nin parçası olarak, sahteciliğe karşı blockchain teknolojisini kullanan, Makine Öğrenmesi, genetik algoritmalar, ses görüntü tanıma vb. algoritmalar yoluyla kanonik bir yaklaşımla öğretilmesiyle elde edilen bir Karar Destek Sistemidir (KDS).⁴¹ Bunun için her formattaki tüm kaynakların dijital değil ise taratılarak ve daha sonra akıllı metin haline getirilerek Dijital İnsani Bilimler Analitiğine (Digital Humanities Analytics) dayalı kavramsal düğüm noktalarının çıkarılması gerekmektedir. Elde edilen harita ve içerik Homo Politicus’a bilgelik katan ve Noosferin politik-epistemolojik çerçevesini doğru bir zemine taşıyan bir veri tabanı-hafıza ve beraberinde çalışan algoritma ile teknopolitik bir bilge-gelecek tahmin motoru olarak önerilmektedir.

Noopoliticus tüm insanlığın birikimi olacağından küresel ölçekte eklektik⁴² felsefi-epistemolojik ve ontolojik kabulleri yani *ben-idraki 2.0*⁴³ -küresel-ben-idrakinin- dijital yansımasını bir

39 Homo Noopoliticus (Noopolitik -Bilge Politik- İnsan)’dan türetilmiştir.

40 “Klasikler insan doğasına hitap ederek, belli bir zaman-mekân sınırı ile kayıtlı olma anlamında konjonktürel olanı aşan ve sıradan olandan farklılaşan eserlerdir.” Bkz. Ahmet Davutoğlu, *Medeniyetlerin Ben-Idraki: Medeniyet Teorisine Mukaddime* (İstanbul: Küre Yayınları, 2018), 130. Davutoğlu’nun “kurucu klasikler”, “sentez klasikler”, “yorumlayıcı-paradigmatik klasikler” ayrımları aşağıda izah edilen SOFOS I ve II hiyerarşisi için bir öneri sunmaktadır. Öte yandan klasikleri ayırıştırmak için banış ve refahı hedefleyen içselleştirici eserlerin günümüze kadarki kavramsal süreçlerini, fikrinsel katkılarını-izlerini takip ederek süreklilik kazananların “klasik” olduğuna karar verebiliriz. Bu klasiklerin kendi ortamı, bağlamı ve sonrasındaki kavramsal-entelektüel süreçleri zaman-mekânsal bir zihin haritasına dönüştürülebilir. Bu harita Noopoliticus’un veri tabanı olarak kullanılacaktır.

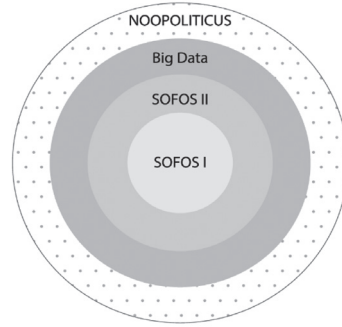
41 KDS’ler, “önceden kolayca belirlenemeyen sorunlar hakkında insanların karar vermelerine yardımcı olur. Karar vericilerin, kötü yapılandırılmış sorunları çözmek, planlamak ve yönetmek için veri tabanları ve modelleri kullanmalarına yardımcı olan interaktif bilgisayar tabanlı sistemlere verilen genel addır”. Bkz. https://tr.wikipedia.org/wiki/Karar_destek_sistemi (Eriş. Tar. 25 Mayıs 2024).

42 YZ teknolojileri sayesinde tam bir küresel eklektizme ulaşmak mümkündür. Hatta bu eklektizmin oranını ve unsurlarını da ayarlamak mümkündür.

43 “Ben-idraki 2.0” medeniyetlerin kuruluşunda etkin rol alan ve onların zihniyetlerini, dünya görüşlerini yansıtan felsefi-ontolojik kabuller anlamında kullanılan ben-idraki tanımlamasından yola çıkan bir kavramdır. Ben-idraki 2.0, önceki kul-

çekirdek olarak bünyesinde yaşatacaktır. Herhangi bir karar verme sürecine eklenildiğinde adeta kişilerin zihin dünyalarında, kitapların satır aralarında dolaşarak, klasikleri özümseyerek ve yorumlayarak otomatik çıkarımlar ve akıl yürütme yoluyla, gerekçesini ve dayanağını da açıklayarak, istenilen kategori veya epistemolojik gelenek ve bağlamda öneriler veya tahminler üretebilecektir. Noopoliticus, başta ulusal düzeyde olmak üzere BM bünyesinde supranasyonel küresel yönetim organı olarak çalışma potansiyeline sahiptir ve dijital küreselleşme⁴⁴ sürecinin en önemli meyvelerinden birisi olacaktır.⁴⁵ Bu platformun değişik ölçeklerde uyarlanmış versiyonlarının günlük dijital küreselleşme süreçlerine yansıtılması, filizlenen küresel-ben-idrakinin olgunlaşmasına katkıda bulunacaktır.

Noopoliticus'un temelde klasikler üzerine inşa edilecek olup, Sofos I ile klasik kaynakları, Sofos II ile modern kaynakları ve bunlara ilaveten dijital küreselleşme



lanımından farklı olarak farklı kimliklerin oluşturduğu, mevcut ben-idraklerinin bir sentezi olarak küresel sorunlara -politik ve çevresel- karşı geliştirilen ortak bilinci ve ortak aklı ifade eden küresel-ben-idrakidir. Ben-idraki kavramsallaştırması için bkz. Ahmet Davutoğlu, "Medeniyetlerin Ben-İdraki," *Divan İlmî Araştırmalar Dergisi* 1 (1997).

44 Dijital küreselleşme, dijital ekonomi ile özdeşleşen ve yeni teknolojik ekonomik yapılanmayı merkeze alan bir olgu olarak tanımlanırken (ekonomik bilgi akışı) burada dijital küreselleşmeyi daha geniş anlamıyla sosyal medya, YZ vb. siber-uzay teknolojilerinin yaygınlaşmasıyla ortaya çıkan sınırları aşan fikir hareketlerini ve etkileşimlerini de dikkate alan bir anlamda kullanıyoruz.

45 Noopoliticus, iklim krizi, göçler ve sığınmacılar, gelir adaletsizliği, temsil eksikliği gibi küresel sorunlarda egemenlere (devletlere) ilave yükümlülük yükleyerek bir anlamda Richard Haas'ın "egemen yükümlülük" anlayışına uygun çözümler önermektedir. "Egemen yükümlülük" kavramı bir ülkenin yabancı ülkelere karşı borçlu olduğunu varsayar ve İnsan Hakları Beyannamesi ve Soykırım Sözleşmesi ve soykırma karşı Koruma Sorumluluğu (Responsibility to Protect) çerçevesinde devletlerin kendi sınırları içerisindeki uygulamalara saygı duyarken dış dünyaya olan bağımlılıkları dolayısıyla bir yükümlülük taşıdıkları zorunluluğunu da ifade eder. Egemen yükümlülük, klasik sınır kavramını reddetmez ancak yetersiz olduğunu söyler. Haas'a göre egemen yükümlülük üzerine kurulacak bir dünya düzeni idealist değil realist bir çağrıdır. Benzer şekilde Falk'un "insani küresel yönetim" ve "küresel topluluk" kavramı, Davutoğlu'nun "kapsayıcı küresel yönetim" kavramı küresel-ben-idrakinin eğilimine paralel bir şekilde YZ destekli olarak ortaya çıkabilecek küresel Noopolitik bir dünya düzeninin karakteristik özelliklerini taşımaktadırlar. Richard Haass, "World Order 2.0: The Case for Sovereign Obligation," *Foreign Affairs* 96/1 (Ocak-Şubat 2017).

sürecinde ortaya çıkmış ve 2024 itibarıyla 118 Zetabyte'a ulaşmış Büyük Veri'yi kaynak olarak kullanacaktır. Diyagramdan da anlaşıldığı gibi Noopoliticus'u oluşturan katmanlar arasında bir hiyerarşi söz konusudur. Çekirdeğinde "Sofos" bulunur ve algoritmalar bu sıra düzenine bağlı kalarak çalışacaklardır. Örneğin Büyük Veri Sofos I ve II katmanlarıyla girişim yaparak- etkileşimde bulunarak veya onların süzgecinden geçerek niteliksel ve niceliksel bir değerlendirme elde edecek ve bu değer veri tabanına her yeni bilgi girişinde kaydedilecek ve kullanıcıya zamansal, mekânsal ve kavramsal harita sunulacaktır. SOFOS süreçleriyle ilişkilendirilmeyen bir Büyük Veri yapısı normları ve etiği içermeyeceğinden ilişkileri araçsal olarak değerlendirip sadece korelasyona indirgeyerek tartışmalı tahmin ve önerileri üretecektir. Bu tür bir veri yapısı iktidarların politik emelleri için baskı aracına dönüşme potansiyelini taşımaktadır. Oysa Noopoliticus önerimizin bünyesinde barındırdığı Sofos süreçleri tarihsel bilgeliği merkeze almaktadır.

Büyük Veri'nin anlamına, "ufukların kaynaşması" bağlamında yeni bir hermenötik boyut kazandıran bu süreçler "*verstehen 2.0*"⁴⁶ olarak tanımlanabilir. Noopoliticus, bu teknolojik⁴⁷ "anlamadan" yola çıkarak, belirli sosyo-politik davranışlara ilişkin geliştirmiş olduğu tahmin ve yönlendirmelerin geri-beslemelerini de alarak bir tür eleştirel düşünce kanalı da açacaktır. Bu sayede özneler ile kendisi arasında sürekli bir etkileşim ve müzakere imkânı oluşacaktır. Hızlı yayılan ezbere dayalı enformasyon süreçlerinden farklı olarak değer taşıyan özelleşmiş bir bilginin içselleştirilmesini merkeze alacaktır. Diğer taraftan makinelerin ve algoritmaların değerleri olmayacağına dair yaygın kanaat yanlıştır. YZ niteliksel ve niceliksel

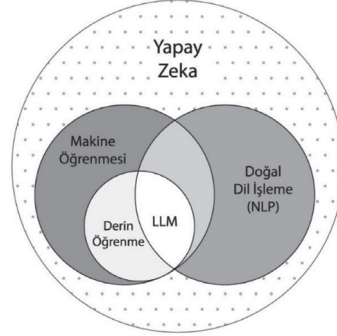
46 Verstehen (anlama) aslında iki farklı ufku kaynaşmasıdır; bu kavram geçmişle bugün arasındaki sonsuz, sınırsız diyaloga işaret eder. Ayrıca anlamlar üzerinden toplumsal düzeni açıklama çabasıdır. Verstehen 2.0, YZ sayesinde Büyük Veri'yi Sofos I ve II üzerinden anlama süreci olarak temayüz etmiştir. Temel olarak YZ'nin programlandığı parametreler veya eğitime amacı çerçevesinde örüntüleri keşfetmek için algoritmaları kullanarak bilgiyi işleme, analiz etme ve yorumlama kabiliyeti, bir tür "*verstehen*" olarak tanımlanabilir. YZ, Büyük Veri ve etrafında gelen kaotik bilgiye bir nazar (theoria- yukarıdan bakış) yani insanın kendisine bütüncül bakışını mümkün kılmıştır. İnsanın ürettiği bilgiye ilişkin ilk defa tam bir kuşatıcılıkla anlamlandırma ve buradan da geleceğe ilişkin tutarlı bir tahmin mekanizması imkânı elde edilmiştir. Diğer taraftan YZ, insanın dış dünyayı anlamak için kullandığı bilişsel süreci sınırlı da olsa taklit eder ancak YZ'nin bilinç düzeyi primitif olup empati yeteneği de henüz tam gelişmemiştir. Verstehen için bkz. Ezgi Ece Çelik, "Gadamer'in Hermeneutik Ufku ve Nietzsche'nin Perspektivizmi," *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, sy. 15 (2013), 131.

47 Teknoloji tarafından üretilen, ortaya çıkarılan anlamındadır.

kabiliyetini etik ilkeler çerçevesinde ahlaki açmazları çözmek için kullanabilir.⁴⁸

Ortaya çıkan bilgi küresi, matematiksel bir modele dönüştürülerek düğüm noktaları üzerinden korelatif ilişkiler ağı ortaya çıkarılacaktır. Niteliksel değer nitelik belirten ve önceden belirlenmiş kıstaslarla olan kavramsal ilişkiyi, niceliksel değer ise bir bilgi parçasının Sofos kaynak yapısına dayalı algoritmalarla elde edilecek geometrik güzergâhını -kavramların vektörel temsilini- ifade edecek, sosyal bilim-doğa bilimi dolanıklığında bir yapı elde edilecektir. Tahminci (predictive) analitik, reçeteci (prescriptive) analitik, metin analitiği, mekânsal analitik, sosyal ağ analitiği, dijital insani bilimler analitiği gibi tekniklerden oluşan geniş bir analiz yeteneğine sahip olacaktır.

Noopoliticus'un politik bir öneri-tahmin üretimi, sıkı tanımlanmış bu yapı çerçevesinde, GPT (Generative Pre-Trained Transformers), NLP (Natural Language Processing) ve LLM (Large Language Models) benzeri derin öğrenme tekniğinde üretilmiş milyarlarca parametreyi dikkate alan YZ türlerine benzer algoritmalarla sağlanacaktır.⁴⁹



48 Makine etiği (machine ethics veya computational ethics) kavramı için bkz. Michael Anderson ve Susan Leigh Anderson, *Machine Ethics* (Cambridge University Press, 2011).

49 ChatGPT de önceden eğitilmiş dil modellerini kullanmaktadır. Nöral networkleri kullanan Üretken YZ türlerinin en gelişmiş versiyonu, ChatGPT-4'te kullanılmaktadır. Bu YZ mimarileri, büyük miktardaki verinin önceden öğretilmesiyle insan-benzeri cevapların ve diyalogların üretilmesine imkân tanımaktadır. Bkz. World Economic Forum, "Generative AI: A Game-Changer Society Needs To Be Ready For" (Eriş. Tar. 9 Ocak 2023). Ayrıca LLM için bkz. Rick Merritt, "What is a Transformer Model?" *NVIDIA Blog* (Eriş. Tar. 30 Mayıs 2024). Diğer taraftan ChatGPT'nin performansını iyileştirmek için, denetimli öğrenme ve pekiştirmeli öğrenme amaçlı olarak insan eğitmenler kullanıldı. Denetimli öğrenme durumunda, modele, eğitmenlerin her iki tarafı da (insan ve YZ) oynadığı konuşmalar sağlandı. Pekiştirme adımı, insan eğitmenleri önce modelin önceki bir konuşmada oluşturduğu yanıtları sıraladı. Bu sıralamalar, Yakın Politika Optimizasyonunun (PPO) birkaç yinelenmesi kullanılarak modelin daha da ince ayarlandığı "ödül modelleri" oluşturmak için kullanıldı. Öncülü InstructGPT'den farklı olarak ChatGPT, karşı olgusal istemleri kabul ederek ve potansiyel olarak rahatsız edici çıktıları filtreleyerek zararlı ve aldatıcı yanıtları azaltmaya çalışır. Ayrıca önceki yönlendirmeleri hatırlar ve kişiselleştirilmiş bir terapist olarak kullanılabilir. Bkz. Sourabh Jain, "ChatGPT is a new AI chatbot that can find errors in your code and write you a story | Crazy Engineer," *Business Insider India* (7

Transformers olarak da adlandırılan ve henüz pdf formatındaki kütüphanelerine ulaşımı olmadığından ve de bir tür akıl yürütme-ye (reasoning) dayanmadıklarından emekleme çağında olan bu YZ türleri çok yakın bir zamanda Noopoliticus çerçevesine uygun linguistik çözümleme ve modelleme imkânına kavuşmuştur.

Sofos I ve II yapıları başta Uİ uzmanları olmak üzere disiplinlerarası bir daimî heyet tarafından ilgili diğer bilimsel uzmanlıkların da gerektiğinde desteğine başvurarak içselleştirici bir yöntemle oldukça geniş bir çerçevede titizlikle kurulacaktır. Katmanların sınırları ve tanımlamaları şeffaf bir şekilde kamuoyu ile paylaşılacaktır. Bu mimari yapı ve veri tabanları açık kaynak kodlu olarak tasarlanıp şeffaflık ilkesini de gözeterek değişime açık tutulacaktır. Ayrıca algoritmaların da aynı heyet tarafından önyargı⁵⁰ içerip içermediğine, taraflı veya dışlayıcı olup olmadığına bakılacak ve ancak zafiyet içermediği anlaşıldığında onaylanacaktır. Fikirlerin ve kavramların orijinal dildeki anlamı ile sonraki tercümelerinde aldığı anlam da titizlikle dikkate alınacak, farklı epistemolojik ve ontolojik gerçekliklerde kavramların ve fikirlerin evrimi takip edilecektir. Ancak bir bilgi-değer çatışması durumunda ilgili hiyerarşi çerçevesinde bu uyumsuzluklar da izlenebilecek, ASI (Artificial Swarm Intelligence)⁵¹ benzeri algoritmalarla fikirler sentezlenerek yakınlaştırılabilecektir. Diğer taraftan ChatGPT'nin genellikle çev-

Aralık 2022). LLM'lerin, insan dili derlemesinde var olan sözdizimi, anlambilim ve "ontoloji" hakkında somutlaşmış bilgi edinebilmenin yanı sıra, aynı zamanda külliyatta bulunan yanlışlıkları ve önyargıları da edindikleri düşünülmektedir. Bkz. OpenAI, "Better Language Models and Their Implications" (Eriş. Tar. 24 Mayıs 2024).

50 Önyargı özellikle veri seçimi esnasında veya algoritmanın modellenmesi safhasında gerçekleşebilir. Eğitim veri kümesinin unsurları ve modelin yapısı şeffaf ve adil olmalıdır. Makine öğreniminde adalet ve algoritmik önyargının neden olduğu zararın nasıl önleneceği üzerine yapılan çalışmalar, YZ içerisinde ciddi bir akademik çalışma alanı haline geldi. YZ algoritmasından zarar gören kişiler konu hakkında bilgilendirilme hakkına sahiptirler. Bkz. Brian Christian, *The Alignment Problem: Machine Learning And Human Values* (W. W. Norton & Company, 2020). Ayrıca Noopoliticus küresel sentezi ve kapsamı öngördüğünden devletlerin çıkarlarından üstünde insanlığın ortak çıkarlarına odaklanacak şekilde kurgulanması önerilmektedir.

51 Swarm yani sürü davranışı benzer boyutlarda olan ve bir araya gelen kümelenmiş hayvanların aynı yerde gezmeleri ya da kitle halinde hareket etmeleri yahut da aynı yöne doğru göç etmeleri ile sergilenen toplu bir davranıştır. Daha soyut bir bakış açısından sürü davranışı kendi kendine hareket edebilen varlıkların kitle halinde birlikte hareket etmeleri ile sergiledikleri davranıştır. Matematiksel modelleme yapının bakış açısından merkezi bir koordinasyon içermeden bireylerin izlediği basit kurallardan oluşan ve beliren davranış biçimidir. Sürü davranışı ilk olarak 1986 yılında boids adı verilen program ile simüle edilmiştir. Bkz. Craig W. Reynolds, "Flocks, Herds And Schools: A Distributed Behavioral Model," *Computer Graphics* 21/4 (1987), 25-34.

reci, sol-özgürlükçü bir görüş sergilediği gözlemlenmektedir.⁵² Noopoliticus bundan farklı olarak yaptığı öneri ve tahminlerin dünya görüşü bağlamını da açıklayacak veya bu konuda verilecek yönergeyle değişik felsefi ve ideolojik yaklaşımlarla önerilerde bulunabilecektir.

Noopoliticus'a primitif bir örnek teşkil etmesi açısından ChatGPT'den Kant'ın düzensiz göçlerle ilgili yaklaşımının ne olabileceği sorulduğunda şu cevap gelmektedir:

"...Kant'ın evrensel insan haklarına dayalı etik görüşleri, insanların onuruna saygı gösterilmesi gerektiğini ve her insanın temel haklara sahip olduğunu savunur. Bu çerçevede Kant, düzensiz göçlerin insan hakları açısından ele alınmasını destekleyebilirdi. Ona göre her insanın, yaşamak, özgürce dolaşmak ve kendisine yaşam kurmak gibi temel haklara sahip olması gereklidir. Kant'ın "Evrensel Yasa Kavramı" adlı eserinde ortaya koyduğu "kategorik imperative" (kategorik buyruk) ilkesi de düzensiz göçler konusunda bir perspektif sunabilir. Bu ilkeye göre, insanlar kendi eylemlerinin temelinde yatan ilkeyi evrensel olarak kabul edebilmelidir. Dolayısıyla düzensiz göçlerle ilgili olarak Kant, göçmenlerin insan haklarına saygı gösterilmesi gerektiğini, ihtiyaçlarının karşılanması için temel ilkelerin oluşturulması gerektiğini savunabilirdi."

Benzer şekilde Kınalızade Ali Çelebi'nin küresel ısınmaya yaklaşımı sorulduğunda, *"Osmanlı toplumunda çevre koruma ve sürdürülebilirlik konusunda farkındalık olduğunu, bu bağlamda kendisinin doğal dengeyi korumaya önem veren, israfın engellenmesi gerektiğini savunan ve insanların çevreye karşı sorumluluklarını hatırlatan bir yaklaşım benimseyeceği"* cevabını vermektedir. Aynı sorunun Farabi için düzenlenmiş cevabında Farabi, *"savunduğu adalet ve toplumsal düzen ilkeleri çerçevesinde küresel iş birliğini ve diplomasi ile sera gazı emisyonlarının azaltulmasını, küresel ısınmadan en çok etkilenen toplumların korunmasını ve adaletli çözümler bulunmasını"* önermektedir. Şüphesiz ChatGPT henüz Pdf kütüphanelerine ulaşamadığından dar kapsamı sebebiyle tahminlerinde yeterince güçlü görünmemektedir. Noopoliticus'un birincil kaynakları doğrudan taranmış Pdf'ler ve dijital kaynaklar olacağından yorum ve isabet en üst düzeyde olacaktır.

Ayrıca Noopoliticus yaşayan çevreye bırakıldığında ortama adapte olacak, Büyük Veri dinlemesi yapacağından gelen bilgileri

⁵² Jochen Hartmann, Jasper Schwenzow ve Maximilian Witte, "The Political Ideology Of Conversational AI: Converging Evidence On Chatgpt's Pro-Environmental, Left-Libertarian Orientation," *Archive* (Eriş. Tar. 30 Mart 2024).

yorumlayarak anlık olarak öneri ve tahminler yapabilecektir. Bir taraftan gezegensel sınırlarla alakalı binlerce sensör bilgisini değerlendirirken diğer taraftan YZ destekli sosyal medya verileri üzerinden yeni ortaya çıkan kaynaklarla ilgili anlık değerlendirmeler yaparak bir öneri-tahminde bulunabilecektir. Dolayısıyla NOOPOLITICUS, her daim değişken olan Büyük Veri'yi birer kıstas-mihenk taşı olan Sofos I ve II katmanlarıyla reaksiyona sokarak onların zihninden yorum-tahmin ürünü elde edecektir. Sosyal medya ve benzeri yapılar üzerinden vatandaş ile bir etkileşimin olduğu versiyonları söz konusu olduğundan hem küresel hem de ulusal düzeyde “algoritmik yönetim” söz konusu olacaktır.

Diğer taraftan Noopoliticus'un kapasitesi Sofos'a dayalı algoritmik süreçleri çalıştırmakla sınırlı değildir. Karar ortamından topladığı verileri analiz ederek jeopolitik risk değerlendirmesi yapmak, muhtemel senaryo simülasyonları yapmak, kriz yönetmek, çatışma analizi yapmak, uzman görüşü sağlamak, ekonomik ve hukuki değerlendirme, antlaşma analizi yapmak ve müzakere süreci yürütmek gibi önceden ortaya koyduğumuz YZ siyasi uzman sisteminin karar destek sisteminin- yeteneklerini tam anlamıyla kuşatacaktır.

Noopoliticus'un ulusal ölçekte versiyonlarının üretilmesi durumunda ulusal çıkarlar, hedefler ve stratejiler yerel şartlarda tanımlanarak farklı bir model oluşturulacaktır. Ayrıca hedef ülkelerin stratejilerine ilişkin sürekli güncellenen veri tabanları da hazırlanmalıdır. Birey bazında dijital diplomasi ve dış politika karar verme süreçlerinde, devlet bazında algoritmik yönetimde, sistem bazında supranasyonel yapılarda bir YZ danışmanı olarak kullanılma potansiyeli yüksektir. Dijital küreselleşme sayesinde YZ'nin katma değeri en yüksek ürünü Noopoliticus olacak, Uİ'nin dar çerçevesine zengin, adil ve tutarlı bir entelektüel zemin getirerek ChatGPT benzeri platformların yerine geçecektir.

Weiss ve Wilkinson'a göre Uİ çalışmaları, geçmişteki yönetim süreçlerini inceleyerek, hangi “organizasyon formlarının” hangi ülkeleri refaha sürüklerken diğerlerinin yoksullukla mücadele etmek zorunda kaldığını, “belirli rejim ve *medeniyetlerin*” başarı ve yok oluşlarına nelerin sebep olduğunu, otoritenin nasıl uygulanıp tarihsel güç değişiminin nasıl gerçekleştiğini, tüm “büyük ve küçük yönetim örüntülerini” ortaya koyarak günümüze ve geleceğe ilişkin “en iyisi” için önerilerde bulunması gerekir.⁵³ Bu bağlamda

53 Thomas G. Weiss - Rorden Wilkinson, “Global Governance to the Rescue: Saving International Relations?” *Global Governance* 20 (2014), 19-36.

Noopoliticus'un Sofos I ve II yapılarıyla bütün insanlığın epistemolojik birikimine hâkim olması sebebiyle, düzene katkı veren unsurların neler olduğu ve ne tür örüntüler oluşturduğuna dair analizi en iyi şekilde yaparak, şimdi ve gelecekte nasıl bir küresel yönetim tasavvur etmemiz gerektiğine dair bir çerçeve sunması mümkündür. Her iki yazarın da Uİ biliminin "bir uçurumun kenarından kurtuluşuna" çözüm olarak tarihsel analizi bir başlangıç olarak önermesi, YZ'li Uİ yaklaşımı Noopoliticus'un ne kadar kritik bir rol oynayacağını da göstergesidir.

"Küresel demokrasi"⁵⁴ ideale önemli katkıda bulunacak olan Noopoliticus'un tüm insanlık birikimi olan klasikleri merkeze alması, küreselleşmeyi Batı-merkez ve Doğu-çevre yapısından kurtararak dijital küreselleşmenin getirdiği geniş bir epistemolojik spektrumda gelecek inşa etmesini mümkün kılacaktır. Geçmiş, günümüz ve gelecek dünyalarının örüntülerini merkeze alan Noopolitik düzen, 'negentropik' (entropiyi yani düzensizliği azaltan, düzen sağlayıcı) karaktere sahip Noopoliticus benzeri teknopolitik yapılar üzerinde yükselecektir.

SONUÇ YERİNE

YZ'nin ve özelde algoritmaların politik karar verme süreçlerindeki etkinliği her geçen gün artmakta ve beraberinde belirgin tartışmalara da yol açmaktadır. Algoritmik Yönetişim eğer Noopoliticus benzeri bir yapılanmayı temel alırsa ve gerekli organizasyonel karar mekanizmalarını kurabilirse önyargı ve güven sorunu büyük oranda aşılacaktır.⁵⁵ Devlet altı bir sistem öneren algoritmik yönetim olgusu doğal olarak devlet-üstü algoritmik bir düzen yapısı ile entegre olma kapasitesine sahip olacaktır. Algoritmik Yönetişim'in

54 "Küresel demokrasi toplumun desteğini almış politika yapıcılarının insanlığın yüzyıllardır birikmiş uzun ve acı tecrübelerine ve ortak değerlerin katılımcı erdemlerine dayanan motive edici iradesinin bir ürünü olabilir. Ulusal, bölgesel ve küresel çapta bu türden katılımcı, kucaklayıcı ve kapsayıcı/içselleştirici bir yaklaşımın yegâne önkoşulu, bu defa yeni bir dünya savaşına girmeden gerçekleştirilmesidir." Ahmet Davutoğlu, *Sistemik Deprem ve Dünya Düzeni*, (2020), 188.

55 YZ'nin gelişen süreç içerisinde gerek önyargılar gerekse şeffaf olmama gibi problemler başta olmak üzere ciddi endişeleri beraberinde getirdiği açıktır. Bu bağlamda küresel çapta düzenlemeler yapılması şarttır. YZ platformlarının algoritmik veri yapısının bağımsız ve yetkin etik kurullar tarafından denetlenmesi şarttır. Aksi takdirde telafisi zor sonuçlarla karşı karşıya kalınacaktır. Noopoliticus gerekli etik denetim ve kısıtlamaların etkin olduğu bir sistemi önermektedir.

kapsamı henüz dar bir seviyede iken etik ilkeler konusunda da akademik ve hukuki çalışmalar yapılmalıdır.

Devletlerin Genel Kurul'da oy kullanarak iradelerini ortaya koydukları karar mekanizmaları ve uluslararası hukuk çanağından oluşan BM yapısı küresel ekolojik ve politik problemlere çözüm üretmediği bir gerçektir. YZ'nin supra-nasyonel bir kurum olan BM bünyesindeki mevcut kullanım alanları geleceğe ilişkin belirgin ipuçlarını da bünyesinde barındırmaktadır. BM'nin yapısındaki en temel sorun Genel Kurul ile Güvenlik Konseyi arasındaki yetki dağılımıdır. Bu bağlamda BM Genel Kurulunda yüksek-ezici çoğunlukla kabul görmüş kararlar BM Güvenlik Konseyi onayına konu olmadan doğrudan kabul edilmeli; yarıya yakın oranlarda kabul gören kararlar ise Noopoliticus benzeri YZ platformunun onayından geçmesi durumunda bunlar için de yine Güvenlik Konseyi onayı şartı aranmamalı, aksi durumlarda ise Güvenlik Konseyi veto yetkisi söz konusu olabilmelidir. Böylelikle Güvenlik Konseyi daimî üyesi olmanın jeopolitik bir avantaja dönüştürülme ihtiyacı azaldığından, gereksiz yere daimî üye olma çabaları da son bulabilir.

Gerek Algoritmik Yönetişim gerekse BM YZ çalışmalarından da anlaşılacağı gibi YZ artık devlet ve devlet üstü karar mekanizmalarında derinlik kazanmaktadır. Bu bağlamda ortaya konan çalışmaların özellikle de BM YZ çalışmalarının daha sağlıklı ve kapsayıcı ilerleyebilmesi için sosyo-politik ve sosyo-ekonomik adaleti merkeze alan bir karar destek sistemi ihtiyacı ortaya çıkmıştır. Elbette ki böyle sistem yapısı üzerinde öncelikle politik olarak ittifak etmek gerekecektir. Noopoliticus bir anlamda neyin üzerinde ittifak edilmesi gerektiğini ortaya koyan bir öneridir. Üzerinde herkesin ittifak edebileceği bir değer olarak *Nous*'un tüm zamanlar ve tüm mekânlardan süzülüşü küresel birikimi olan yeni bir Büyük Veri anlayışı üzerine inşa edilen, -Weiss'in, siyasi organizasyonun en iyisine ulaşmak için tarihsel analizden başlanması gerektiğine ilişkin önerisine de uygun olarak- geçmiş örüntülerini günümüze ve geleceğe taşıyan Noopoliticus -Karar Destek Sistemi- tam olarak teşkil ettiğinde YZ uluslararası sistemin "negentropik" (negatif entropi yani düzen sağlayıcı) bir aktörü seviyesine çıkmış olacaktır. NOOPOLITICUS platformunun karar hiyerarşisindeki konumuna bağlı olarak *Küresel Noopolitik Düzen*, daha adil ve paylaşımcı, yakınsama ile barış ve esenliği artırıcı çatışma ve ayrışmayı azaltıcı, doğa ile barışık bir uluslararası düzen -optimum düzen- imkanı temsil etmektedir.

KAYNAKÇA

- Alavi, Daanish Masood vd. "Using Artificial Intelligence for Peacebuilding." *JPD* 17/2 (2022): 240.
- Alcázar, Diego ve Manuel Muñiz. "European Tech Insights 2019." *Center for the Governance of Change* (Eriş. Tar. 25 Aralık 2023).
- Anderson, Michael ve Susan Leigh Anderson. *Machine Ethics*. Cambridge University Press, 2011.
- Baxter, Brian. "ROSS Intelligence Lands Another Law Firm Client, Law." (Eriş. Tar. 30 Nisan 2024).
- Beer, David. "The Social Power Of Algorithms, Information." *Communication & Society* 20/1 (2017): 1-13.
- Bilich, Jordan vd. "Faster Peace Via Inclusivity: An Effective Paradigm To Understand Populations in Conflict Zones." *AI For Social Good Workshop At Neurips*. Vancouver, Canada: 2019.
- Bjinternetcourt. "Beijing Internet Court Launches Online Litigation Service Center." (Eriş. Tar. 10 Mayıs 2024).
- Broussard, Meredith. "Opinion | When Algorithms Give Real Students Imaginary Grades." *The New York Times* (Eriş. Tar. 25 Nisan 2024).
- Brown, Dalvin. "The United Nations is Turning To Artificial Intelligence in Search For Peace in War Zones." *Washington Post* (Eriş. Tar. 20 Mayıs 2024).
- Christian, Brian. *The Alignment Problem: Machine Learning And Human Values*. W. W. Norton & Company, 2020.
- Colarsei, Michael ve Zuhaib Mahmood. "Do The Robot: Lessons From Machine Learning To Improve Conflict Forecasting." *Journal of Peace Research* 54 (2017): 193-214.
- Crutzen, Paul. "Geology of Mankind." *Nature* 415/23 (Eriş. Tar. 12 Nisan 2023).
- Çalışkan, Ahmet Selami. *Yapay Zekâ ve Uluslararası İlişkiler: Küresel Noopolitik Düzenin İmkânı*. İstanbul: Küre Yayınları, 2024.
- Çelik, Ezgi Ece. "Gadamer'in Hermeneutik Ufku ve Nietzsche'nin Perspektivizmi." *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, sy. 15 (2013).
- Davutoğlu, Ahmet. *Medeniyetlerin Ben-İdraki: Medeniyet Teorisine Mukad-dime*. İstanbul: Küre Yayınları, 2018.
- Dorn, Walter. "Cyberpeacekeeping: A New Role For The United Nations." *Georgetown Journal of International Affairs* 18 (2018): 138-146.
- Falk, Richard. "The Role of Knowledge in the Age of Globalisation. Diplomacy." (Eriş. Tar. 25 Mayıs 2024).

- Guo, Weisi; Kristian Gleditsch ve Alan Wilson. "Retool AI To Forecast And Limit Wars." *Nature* (Eriş. Tar. 10 Aralık 2023).
- Hartmann, Jochen; Jasper Schwenzow ve Maximilian Witte. "The Political Ideology Of Conversational AI: Converging Evidence On Chatgpt's Pro-Environmental, Left-Libertarian Orientation." *Archive* (Eriş. Tar. 30 Mart 2024).
- Hattotuwa, Sanjana. "Big Data And Peacebuilding, Stability." *International Journal of Security & Development 2* (2013): 1-3.
- Heald, David. "Transparency: The Key to Better Governance?" (British Academy, 2006).
- Heidenreich, Felix ve Florian Weber-Stein. *The Politics of Digital Pharmacology*. Bielefeld: transcript Verlag, 2022.
- Ho, Daniel E. ve David Freeman Engstrom. "Artificially Intelligent Government: A Review and An Agenda." *Research Handbook on Big Data Law*, ed. Roland Vogl, Northampton, MA: Edward Elgar Publishing, 2021.
- Jain, Sourabh. "ChatGPT is a new AI chatbot that can find errors in your code and write you a story | Crazy Engineer." *Business Insider India* (7 Aralık 2022).
- Johnston, Lachlan. "There's an AI Running for the Mayoral Role of Tama City, Tokyo." *OTAQUEST* (Eriş. Tar. 30 Mart 2024).
- Kahraman, Ahmet. "Ahlak-ı Alai." *İslam Ansiklopedisi* (Eriş. Tar. 5 Aralık 2023).
- Katzenbach, Christian ve Lena Ulbricht. "Algorithmic Governance." *Internet Policy Review* (Eriş. Tar. 15 Nisan 2024).
- KOHA. "The American President Who Was Afraid To Turn On The Lights in The White House." (Eriş. Tar. 15 Aralık 2023).
- Lambert, Keith. "Could Artificial Intelligence Replace Our Teachers." *Education World* (Eriş. Tar. 01 Mayıs 2024).
- Masood, Daanish ve Martin Waehlich. "AI And Global Governance: Robots Will Not Only Wage Future Wars But Also Future Peace." UN University Centre for Policy Research, 2019.
- McCormick, Tim. "A Brief Exchange With Tim O'Reilly About "Algorithmic Regulation." (Eriş. Tar. 20 Şubat 2024).
- Merritt, Rick. "What is a Transformer Model?" *NVIDIA Blog* (Eriş. Tar. 30 Mayıs 2024).
- Nahar, Sharmin. "Modeling The Effects Of Artificial Intelligence (AI)-Based Innovation On Sustainable Development Goals (SDGs): Applying A System Dynamics Perspective in A Cross-Country Setting." *Technological Forecasting and Social Change* 201 (2024).

- O’Neil, Kathy. *Weapons of Math Destruction*. USA: New York Times Notable Books, 2016.
- OpenAI. “Better Language Models and Their Implications.” (Eriş. Tar. 24 Mayıs 2024).
- Pelton, Joseph ve Madry Scott, “Space Systems, Quantum Computers, Big Data and Sustainability: New Tools for the United Nations Sustainable Development Goals.” *Artificial Intelligence for Space: AI4SPACE 1* (2024): 53–104.
- Perera, Suda. “To Boldly Know: Knowledge, Peacekeeping And Remote Data Gathering in Conflict-Affected States.” *International Peacekeeping 24* (2017): 803–822.
- Perez, Oren. “Collaborative e-Rulemaking, Democratic Bots, and the Future of Digital Democracy.” *Digital Government: Research and Practice 1/1* (31 January 2020): 13.
- Perry, Chris. “Machine Learning And Conflict Prediction: A Use Case. Stability.” *International Journal of Security and Development 2* (2013): 1–18.
- Reiling, Dory. “Courts and Artificial Intelligence.” *CCBE* (Eriş. Tar. 15 Nisan 2024).
- Scherer, Maxi. “Artificial Intelligence and Legal Decision-Making: The Wide Open? Study on the Example of International Arbitration.” *Queen Mary School of Law Legal Studies Research Paper 318* (Eriş. Tar. 23 Mayıs 2019).
- Schindler, Eckard. “Judicial Sysytems Are Turning To AI To Help Manage Its Vast Quantities of Data and Expedite Case Resolution.” *IBM* (Eriş. Tar. 20 Mayıs 2024).
- Spatola, Nicolas ve Karl F. Maccorman. “Why Real Citizens Would Turn to Artificial Leaders.” *Digit. Gov.: Res. Pract. 2, 3*, Article 26 (July 2021).
- Stiegler, Bernard. “Relational Ecology and Digital Pharmakon.” *Culture Machine 13* (2012): 1-19.
- Teilhard de Chardin, Pierre. *The Phenomenon of Man*. New York: Harper and Row, 1965.
- Todd, Leopold. “A Professor Built An AI Teaching Assistant For His Courses - And It Could Shape The Future Of Education.” *Business Insider* (Eriş. Tar. 10 Mart 2024).
- Tokyo Sports, “Articles.” (Eriş. Tar. 26 Mayıs 2024).
- U.N. “Global Digital Impact.” (Eriş. Tar. 25 Aralık 2023).
- UNDP. “Digital Strategy 2022-2025.” (Eriş. Tar. 15 Mayıs 2024).
- UNDP. “What are the Sustainable Development Goals.” (Eriş. Tar. 30 Mayıs 2024).

- UNECE. “We Need To Build Digital Diplomacy For A Sustainable And Inclusive Future.” (Eriş. Tar. 15 Aralık 2023).
- UNEP. “How Artificial Intelligence is Helping Tackle Environmental Challenges.” (7 Kasım 2022) (Eriş. Tar. 10 Aralık 2023).
- United Nations. “Secretary-General’s Strategy On New Technologies.” (September 2018).
- Vinuesa, R., Azizpour, H., Leite, I. vd. “The Role Of Artificial Intelligence in Achieving The Sustainable Development Goals.” *Nature Commun* 11/233 (2020).
- Vernadsky, Vladimir I. *Scientific Thought as a Planetary Phenomenon*. Moskova: Nongovernmental Ecological V.I. Vernadsky Foundation, 1997.
- Warrel, Hellen. “Time For AI To Pull Up A Chair To The Negotiating Table.” *Financial Times* (Eriş. Tar. 15 Aralık 2023).
- Wählich, Martin. “Big Data, New Technologies, And Sustainable Peace: Challenges And Opportunities For The UN.” *Journal of Peacebuilding and Development* 15/1 (2020): 122–126.
- Weiss, Thomas G. ve Rorden Wilkinson. “Global Governance to the Rescue: Saving International Relations?” *Global Governance* 20 (2014): 19-36.
- WHO. “Issues First Global Report On Artificial Intelligence (AI) in Health And Six Guiding Principles For Its Design And Use.” (Eriş. Tar. 10 Mayıs 2024).
- Wilkinson, Amber. “iHuman’: IDFA Review.” *Screen Daily* (Eriş. Tar. 25 Mayıs 2024).
- Wired. “Can AI Be Fair Judge Court Estonia Thinks So.” (Eriş. Tar. 5 Nisan 2024).
- World Economic Forum. “Generative AI: A Game-Changer Society Needs To Be Ready For.” (Eriş. Tar. 9 Ocak 2023).
- Yeung, Karen ve Martin Lodge ed. *Algorithmic Regulation*. Oxford: Oxford Academic, 2019.

ARTIFICIAL INTELLIGENCE AND GLOBAL NOOPOLITICAL ORDER: NOOPOLITICUS, ALGORITHMIC REGULATION AND UN

Abstract

This article examines existing examples of the use of Artificial Intelligence (AI) at the state and supra-state levels and analyzes the relationship between AI and the Global Noopolitical Order. First, the power of algorithms to produce social order is discussed through examples of their use in law, education, health, and politics. In this context, it is emphasized that algorithms should be open-source and auditable for democratic legitimacy and transparency.

The role of AI in peacebuilding, combating the climate crisis, health, and the Sustainable Development Goals is examined in light of United Nations (UN) initiatives (Global Digital Compact, UNDP Digital Strategy, etc.). The study proposes a conceptual AI Decision Support System called Noopoliticus. This platform will integrate humanity's classical and modern knowledge (philosophy, history, politics, law, etc.) with Big Data, assuming the role of a decision support system in global governance. Noopoliticus aims to build a wisdom-focused epistemological database using techniques such as blockchain, machine learning, genetic algorithms, and speech/image recognition. The article concludes that AI can create a more just, peaceful, and nature-friendly order on a global scale.

Keywords: Artificial Intelligence, Global Noopolitical Order, Digital Strategy, Globalization, Algorithm.

FENOMENOLOJİK BİR REALİZMİN İMKÂNI

Kadir FİLİZ

Marmara Üniversitesi
afiliz@marmara.edu.tr
0000-0001-5837-859X

Öz

Çağdaş düşüncenin önemli akımlarından “spekülatif realizm”, yirminci yüzyılın en etkin felsefi hareketi olan fenomenolojiyi korelasyonculuk kavramının altında eleştirmektedir. Bu eleştirinin altında yatan anlayış, fenomenolojinin transandantal bir yapıya sahip olduğudur. Fenomenolojinin sadece bu belirli anlayış altında tanımlanamayacağı iddiasıyla yola çıkarak çağdaş fenomenologlardan Claude Romano’nun “betimsel realizm” dediği, fenomenolojinin kendi imkânlarıyla vardığı realist bir fenomenoloji bu yazıda tartışılacaktır. Öncelikle spekülatif materyalist ve realistlerin korelasyonculuk kavramını inceledikten sonra, bu kavram ışığında fenomenolojiye yönelttikleri fenomenolojinin transandantal-idealist olması meselesiyle meşgul olunacaktır. Fenomenolojinin transandantal bir yapıya sahip olmak zorunda olmadığını Claude Romano’nun betimsel realizm projesini ele alarak açıkladıktan sonra spekülatif akımın realizm anlayışıyla Romano’nun fenomenolojik realizmi kısaca karşılaştırarak, korelasyonculuk eleştirisinin bu yeni fenomenoloji anlayışı için ne kadar geçerli olabileceği tartışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Fenomenoloji, Edmund Husserl, Realizm, Spekülatif Düşünce, Claude Romano, Martin Heidegger.

67

Dîvân *DISİPLİNLERARASI
ÇALIŞMALAR DERGİSİ*
Araştırma Makalesi

Cilt 31 sayı 60 (2026/1): 67-96
Gön. Tar.: 13.01.2025
Kabul Tar.: 20.10.2025
Yay. Tar.: 31.01.2026
doi: 10.20519/divan.1618719

Meselemiz fenomenoloji değil fakat
fenomenolojinin mesele ettiği şeylerdir.
Heidegger¹

GİRİŞ

Fenomenoloji, çağdaş realizm akımları içerisinde genellikle dikkate alınmamaktadır. Bununla beraber, yeni materyalizmler ve realizmler felsefe tarihi okumalarında Kant felsefesini anti-realist olarak eleştirmekte ve çağdaş felsefede, Kantçı düşüncenin devamı olarak gördükleri fenomenolojiyi benzer eleştirilerin merkezinde tutmaktadırlar. Transandantal bir felsefe yapma biçimi olarak fenomenoloji, genellikle realist tutumun karşısına konmaktadır. Daha ilk bakışta kendisini gösteren fenomenoloji ve realizm zıtlığının kaynağını nasıl düşünebiliriz? Fenomenoloji gerçekten herhangi bir tür realizmi dışlamakta mıdır? Yeni realizmler içinde fenomenolojiden söz edilebilir mi? Kısacası, fenomenolojik bir realizm mümkün müdür?

Bu makale, bu sorulara verilebilecek “evet” cevabının nasıl mümkün olduğunu, çağdaş felsefede realist bir fenomenoloji tasarlayan Claude Romano’nun görüşlerini açarak ve onlara dayanarak anlatacaktır. Günümüz fenomenologlarından Claude Romano’nun fenomenolojinin içinden vardığı “betimsel realizm”i [*réalisme descriptif*] konu edinen bu yazı, fenomenolojinin kendisini sürekli yenileyen, dönüştüren bir düşünce hareketi olduğu iddiasıyla bu yeni realizm tarzını ve bunun da spekülatif realizmle ilişkisini tartışacaktır. Fenomenoloji hareketinin kendi içindeki değişim hâlâ tartışılacak bir durumdur ve bu değişimin mahiyeti, düşünürlerin “fenomenoloji” kavramından ne anladığına bağlıdır.² En genel manâsıyla “şeylerin kendilerine dönüş” [*Zurück zu den Sachen selbst*]³ üzerinden tanımlanan fenomenoloji, bu dönü-

1 Martin Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, 2. Bs. (Frankfurt Am Main: Vittorio Klostermann, 1989), 1.

2 Fenomenolojinin güncel dönüşümünü analiz eden bazı eserler için bkz. Emre Şan, *Çağdaş Fransız Felsefesi ve Fenomenoloji Hareketi* (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2017); László Tengelyi ve Hans-Dieter Gondek, *Neue Phänomenologie in Frankreich* (Berlin: Suhrkamp Verlag, 2011); Steven DeLay, *Phenomenology in France: A Philosophical and Theological Introduction* (Oxford: Routledge, 2019).

3 Edmund Husserl, *Logische Untersuchungen: Zweiter Band, Erster Teil Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, Husserliana 19/1 (The Hague-

şün nasıl olacağı üzerine giriştiği metodolojik açıklamalarla kendi kendisini dönüştürmektedir. “Yeni fenomenoloji” olarak da anılan bu düşünce tarzı, “Husserl ve Heidegger’in eserlerine eleştirel bir mesafe alıp hem *onlarla birlikte* hem de onların eserlerindeki *düşünülmemiş boyutlar içinden* düşünerek fenomenolojiye yeni bir kimlik kazandırır.”⁴ Bu bakımdan, makalede incelenecek Claude Romano’nun fenomenoloji anlayışı ve “betimsel realizm” fikrinin, ana akım Husserlci ve Heideggerci fenomenoloji anlayışlarıyla zıtlaşması ve hatta çelişmesi bir bakıma kaçınılmazdır. Romano’nun “fenomenoloji” kavramından ne anladığına, bu minvalde makale içinde değinilecektir. Keza yeni materyalizm ve realizmlerin fenomenoloji eleştirileri de negatif anlamda bir “fenomenoloji” tanımına dayanmaktadır. Nitekim bu makalenin dolaylı meselelerinden biri de fenomenolojinin özsel ve yegâne bir yorumunun olmadığını ve tam da bunun sayesinde fenomenoloji denen düşünce hareketinin kendi kendisini dönüştürme potansiyeline sahip olduğunu göstermektedir.

I. ÇAĞDAŞ REALİZMLER VE FENOMENOLOJİ

Çağdaş realist ve materyalist yönelimler en genel biçimde “spekülatif realizm” ismiyle anılmaktadır. Bu hareket Ray Brassier, Iain Hamilton Grant, Graham Harman ve Quentin Meillassoux’nun konuşmacı olduğu 2007 yılında Goldsmiths College, University of London’da gerçekleşen tek günlük konferans benzeri bir atölye çalışmasından adını almıştır. Bu konferanstan iki yıl kadar kısa bir süre sonra, bu dört felsefeci bu çatı kavramın yetersizliğinden dolayı bir daha toplanamamıştır. Hatta Zizek’in ifadesiyle “spekülatif realizmin kendi sınırlarını fark etmesinden” dolayı bu felsefecilerin ayrılmaları kaçınılmaz olmuştur.⁵ Bu ayrışmanın yanında “spekülatif” hareketin bir birleşme noktasının olduğu da söylenebilir. Kant ile başlayan ve günümüze kadar gelen felsefenin “ko-relasyoncu” olduğu eleştirisi bu dört ismin felsefi projelerinin en

Boston: Martinus Nijhoff, 1984), 10. İngilizce tercümesi: Edmund Husserl, *Logical Investigations*, Volume 1, çev. J. N. Findlay (Oxford: Routledge, 2001), 168.

4 Şan, *Çağdaş Fransız Felsefesi ve Fenomenoloji Hareketi*, 23.

5 Slavoj Zizek, *Less Than Nothing: Hegel and the Shadow of Dialectic Materialism* (London: Verso Press, 2012), 640. Türkçe tercümesi: Slavoj Zizek, *Hiçten Az: Hegel ve Diyalektik Materyalizmin Gölgesi*, çev. Erkal Ünal (İstanbul: Encore Yayınları, 2015), 640.

önemli ortak noktalarından birisidir.⁶ Meillassoux'nun *Sonluluğun Sonrası* isimli eserinde ortaya koyduğu “korelasyonculuk” kavramı Kant ve Kant-sonrası düşünceleri kapsamakta ve özellikle de eleştiri oklarını bu sınıflandırmanın çağdaş versiyonu olarak fenomenolojiye yöneltmektedir. En genel anlamıyla korelasyonculuk, Meillassoux'nun ifadeleriyle şöyle açıklanmaktadır: “Sadece düşünce ve varlık arasındaki korelasyona erişimimiz vardır; bu terimlerden birine diğerinden yalıtık bir erişimimiz asla yoktur... naif bir realizm olmak istemeyen her felsefenin, korelasyonculuğun bir çeşidi haline geldiğini söylemek mümkündür... Korelasyonculuk, öznel katmanlarını ve nesnel katmanlarını birbirlerinden bağımsız değerlendirmeye dayalı her türlü iddiayı yürürlükten kaldırmaya dayanır.”⁷ Meillassoux'nun “Kantçı felaket” olarak isimlendirdiği korelasyonculuk sonucunda, Kant sonrası felsefenin çoğunda spekülâtif düşünce ve kendinde şeye erişim, transandantal felsefeyle reddedilmiştir.⁸ Kantçı korelasyonculuk kendinde şeyin her türlü bilgisinin imkânsız olduğunu söylemektedir, fakat düşüncenin mutlağa erişimini, kendinde şeyin düşünülebilir olduğunu reddetmediğinden dolayı “gevşek” korelasyonculuk olarak isimlendirilmiştir. Fakat korelasyonculuğun fenomenolojideki tezahürü “sıkı”dır, çünkü kendinde şeyin düşünülebilir olmasını bile reddeder.⁹ Meillassoux “fenomenoloji” derken aklında hiç şüphesiz Husserl ve Heidegger vardır. Bu bağlamda, korelasyonculuğun çağdaş felsefede, transandantal idealizmi bırakmadığı için en bariz bir şekilde fenomenolojide görüldüğü söylenebilir.¹⁰

Fenomenolojiye benzer bir eleştiri “obje yönelimli ontoloji” ismini verdiği felsefi projesiyle Graham Harman'ın düşüncesinde izlenebilir. Harman'a göre fenomenoloji “erişim felsefesi”dir, çünkü gerçekliğe/dünyaya erişiminin ancak ve ancak insan erişimi ile olduğunu varsaymaktadır.¹¹ Daha sonradan Meillassoux'nun “korelasyonculuk” kavramını benimseyen Harman,¹² gerçekliğin kendi

6 Graham Harman, *Speculative Realism: An Introduction* (Cambridge: Polity Press: 2018), 3.

7 Quentin Meillassoux, *Sonluluğun Sonrası*, çev. Kağan Kahveci (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2020), 7.

8 Meillassoux, *Sonluluğun Sonrası*, 168-9.

9 Meillassoux, *Sonluluğun Sonrası*, 48.

10 Meillassoux, *Sonluluğun Sonrası*, 165.

11 Graham Harman, *Guerrilla Metaphysics: Phenomenology and the Carpentry of Things* (Illinois: Open Court 2005), 15.

12 Harman'ın Meillassoux'nun projesini anlattığı-yorumladığı ve kendi nesne yönelimli ontolojisinden ne ölçüde farklılaştığını açıkladığı eseri için bkz. Graham Harman,

başına, düşünce dolayımı olmadan kendisine erişilebilir olduğunu ifade etmektedir.¹³ En genel anlamıyla dünyanın insan erişimin-den bağımsız olarak var olduğunu iddia eden Harman, klasik realistlerden daha öteye giderek “insan-obje” etkileşiminin ötesinde “obje-obje” etkileşimine dair spekülasyonun kapısını açmaktadır. Harman’a göre realizmin insanın zihninden bağımsız bir şekilde dış dünyanın var olduğu şeklinde tanımlanması bile yetersiz olacaktır, çünkü bu tanımda dahi sadece insan zihninin dışsallığının olduğu yönündeki modern felsefe varsayımı vardır.¹⁴ Yani bu kabul, öyle ya da böyle insan zihnini bir başlangıç noktası olarak almak anlamına gelecektir.¹⁵ Bu bakımdan Harman’ın projesi “obje-obje” etkileşimine odaklanmaktadır. Fenomenolojiyi korelasyonculuğun altında düşünen Harman, Husserl ve Heidegger’in düşüncesi üzerinde detaylıca durarak hem faydalandığı hem de radikal bir biçimde ayrıştığı noktaları onların görüşlerine referansla izah etmektedir.

Spekülatif realizm ve materyalizmin fenomenolojiye yönelttiği eleştiriler şöyle toparlanabilir: Kendinde şeyi reddetmesi, gerçekliğe erişimini zorunlu bir şekilde insan dolayımına soktuğu ve dış dünyanın varlığını zihne bağımlı kılmasından dolayı gerçekliği anlamada her zaman yetersiz kalacağı. Bu eleştiriler ışığında fenomenolojinin bitişini, kapanışını, sonunu iddia eden Tom Sparrow’un *The End of Phenomenology (Fenomenolojinin Sonu)* isimli kitabında, fenomenolojinin en baştan beri metodolojik olarak anti-realist olduğu ileri sürülmektedir. Sparrow’a göre Husserl, Heidegger, Merleau-Ponty gibi fenomenologların her ne kadar realizme varabilecek iddiaları olsa da metodolojik olarak fenomenolojinin spekülatif bir düşünceye dayanan realizme imkân veremeyeceğini

Quentin Meillassoux: Philosophy in the Making (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2011). Harman en temelde Meillassoux’nun Kant yorumunu iki maddede şöyle özetlemektedir: “a) İnsan-dünya ilişkisi felsefenin merkezinde durmaktadır çünkü bir şeyleri bu ilişkiyi düşünmeden düşünemeyiz. b) Bütün bilgi sonludur, [bu sonlu bilgiyle] kendi başına gerçekliği kavrayamayız.” Harman bu minvalde kendisinin projesinin a’yı reddederken b’yi onayladığını, Meillassoux’nun ise a’yı onaylayıp b’yi reddettiğini söylemektedir. Bkz. Harman, *Quentin Meillassoux*, 4.

13 Harman, *Speculative Realism*, 3.

14 Graham Harman, “The Only Exit From Modern Philosophy,” *Open Philosophy* 3 (2020:1), 136-37.

15 Graham Harman, Sinan Oruç ve Kadir Filiz, “Graham Harman ile Nesne Yönelim Felsefe Üzerine Mülakat,” *Sabah Ülkesi* 65 (2020: 4), 31-32. <https://www.sabahulkesi.com/2020/10/01/graham-harman-ile-nesne-yoenelimli-felsefe-uezerine-muelakat/> (eriş. tar. 14 Aralık 2025).

söylemektedir.¹⁶ Fenomenologların “gerçek” veya “realizm” dedikleri şeylerin her zaman “somut” yaşanmış tecrübelerde verilmesi gerektiğini ve bu nedenle fenomenolojinin insandan bağımsız bir şekilde gerçekliğe işaret edemeyeceğini vurgulamaktadır.¹⁷ Bu iddianın kaynağı, Sparrow’un da ifade edeceği üzere fenomenolojinin her zaman transandantal idealist bir yapıya sahip olduğu ve redüksiyonun metodolojik olarak gerekliliğidir.¹⁸ Fenomenologların yönelimsel objelerin gerçekliği üzerine konuşmalarının redüksiyon sonucunda, zihnin içkinliğinde mümkün olduğunu ve dolayısıyla her zaman korelasyonu varsayacağını söyleyerek, fenomenolojinin metafiziksel bir realizm sunamayacağı noktasına varmaktadır. Bu anlamda dünyanın varlığına dair her türlü “aşkın” inancın redüksiyon ile parantez içine alınması, gerçekliğin transandantal-idealiste öznellik temellerinde bilincin içkinliğinde apaçıklık iddiasıyla kurulması fikrini fenomenolojideki metafiziğin sonu temasıyla ilişkilendiren Sparrow için,¹⁹ çağdaş spekülative düşüncenin sunduğu metafizik realizmin gerçeklik idraki, fenomenolojinin varmak istediğinden daha farklı bir gerçekliktir. Kısacası, Sparrow’a göre realizm her zaman metafizik olmak zorundadır ve fenomenoloji şayet metafiziğin sonunu getirmeyi istiyorsa, realist bir fenomenolojinin imkânını kapatmaktadır.²⁰ Sparrow’un eserinde detaylıca tartıştığı üzere Husserl, Heidegger ve Merleau-Ponty’nin gerçekliğe dair düşünceleri “realist bir retorik” taşısa da bu anlamıyla hiçbir zaman realist olamayacaktır.²¹

Meillassoux ve Harman’ın fenomenolojiyi “korelasyonculuk” olarak tanımlaması ve Sparrow’un fenomenolojinin sonunu ilan etmesi, elbette fenomenologlar tarafından eleştirildi. Eleştirilerin bir kısmında görüldüğü üzere, çağdaş realist düşünürlerin fenomenolojideki özneliğin transandantal statüsünü ve dünya meselesini yanlış anladığı ileri sürülmektedir.²² Yazının konusu speküla-

16 Tom Sparrow, *The End of Phenomenology* (Edinburg: Edinburgh University Press, 2014), 3.

17 Sparrow, *The End of Phenomenology*, 12-13.

18 Sparrow, *The End of Phenomenology*, 15.

19 Sparrow, *The End of Phenomenology*, 16.

20 Sparrow, *The End of Phenomenology*, 17-18.

21 Sparrow, *The End of Phenomenology*, 69-85.

22 En göze çarpanlardan bazıları için bkz. Dan Zahavi, “The end of what? Phenomenology vs. speculative realism,” *International Journal of Philosophical Studies* 24 (2016/3): 289-309; Alexander Schnell, *Was ist Phänomenologie?* (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2019), 137-62. Ayrıca *META: Research in Hermeneutics, Phenomenology, and Practical Philosophy* dergisinin “New Realism and Phenomenology”

tif realizm ve materyalizmin fenomenolojik eleştirisi değil, çağdaş fenomenolojideki bir realizm versiyonu olduğundan dolayı, Meillassoux ve Harman'ın korelasyonculuk eleştirisi ve bunun da fenomenologlar tarafından karşı eleştirisi üzerinde daha fazla durmayacağım.²³ Sadece bu eleştiriler ışığında bir noktaya işaret etmek istiyorum. Meillassoux ve Harman'ın ışığında spekülâtif realizmin fenomenoloji eleştirisini toparlayan Sparrow'a göre fenomenolojinin transandantal bir yapıya sahip olduğunu, bunun gerçekliğe erişim için tecrübeyle insan dolayımını varsaydığını, kendinde şeylere dair fenomenolojinin spekülasyona izin vermediğini, dolayısıyla metafiziksel bir iddia taşımadığını (ve fenomenologların da zaten metafiziği geride bırakmak istediklerini) ve böylece spekülâtif realistlerin ölçüsüyle "realist bir fenomenoloji" olamayacağı sonucu çıkmaktadır. Bu eleştirilerde fenomenolojinin transandantal bir çerçeveye sahip olması, merkezî bir yer tutmaktadır. Spekülâtif realizm ve materyalizmin fenomenoloji eleştirisi bizi şu soruya götürmektedir: Fenomenoloji transandantal olmak zorunda mıdır?

II. TRANSANDANTAL FENOMENOLOJİ

Bu soru, Romano'nun fenomenolojisi için bir başlangıç noktası olarak görülebilir. *L'aventure temporelle (Zamansal Macera)* isimli kitabına bu sorunun daha radikal bir biçimiyle başlamaktadır: "Fenomenoloji transandantal perspektifi terk ettiği takdirde neye

(Yeni Realizm ve Fenomenoloji) özel sayısı bu meseleye dair fenomenolojinin içinden ve dışından birçok önemli ismin makalesini bir araya getirmektedir. Bkz. *META: Research in Hermeneutics, Phenomenology, and Practical Philosophy*, ed. Diego D'Angelo, Nikola Mirković, Özel Sayı: "New Realism and Phenomenology", 2014.

²³ Makalenin mevzuu açısından hem Meillassoux'nun hem de Harman'ın fenomenolojiden etkilendiği ve fenomenolojiyi aşma çabalarıyla bir anlamda fenomenoloji sonrası düşünürler oldukları söylenebilir. Meillassoux'nun Heidegger ile ortak noktalarını inceleyen eser için bkz. Gert-Jan van der Heiden, *Ontology after Onto-theology: Plurality, Event, and Contingency in Contemporary Philosophy* (Pennsylvania: Duquesne University Press, 2014), 207-224. Aynı şekilde Harman birçok eserinde Husserl ve Heidegger'in kendi projesi için merkezîliğini ve aynı zamanda onlardan nasıl ayrıştığını vurgulamaktadır. Bkz. Harman, *Guerrilla Metaphysics*; Graham Harman, *Object-Oriented Ontology: A New Theory of Everything* (London: Pelican Books, 2017). Türkçe tercümesi için bkz. Graham Harman, *Nesne Yönelimli Ontoloji: Her Şeyin Yeni bir Teorisi*, çev. Oğuz Karayemiş (İstanbul: Tellekt Yayınları, 2020).

dönüştürülebilir?”²⁴ Fakat bu soru, makale boyunca göreceğimiz üzere başlangıç noktasını spekülâtif realizmden değil, fenomenolojinin kendi dinamiklerinden almaktadır. Romano’nun realist fenomenolojisi ile spekülâtif realizmin fenomenoloji eleştirisinin ortak bir tarafı olsa da çıkış noktaları ve vardıkları yer birbirlerinden farklı olacaktır. Bu sorunun ışığında fenomenolojik realizm mevzusuna girmeden önce fenomenolojinin en başından beri transandantal çerçeveye sahip ve dolayısıyla herhangi tür bir realizme tamamıyla kayıtsız olduğu iddiasının doğru olmadığını belirtmek gerekir. Fenomenolojideki transandantal idealist yaklaşım aslında Husserl tarafından sonradan fenomenolojiye yüklenmiştir. Fenomenolojinin kurucu metni denilebilecek 1900 yılında yayınlanan *Logische Untersuchungen*’da (*Mantıksal Araştırmalar*) idealizmden ziyade realizmin ağır bastığı, Husserl’in tavrının idealizm ve realizm arasında daha nötr bir tona sahip olduğu söylenebilir.²⁵ Ve aslında realizm, fenomenoloji için yeni bir durum da değildir. Göttingen çevresinden Adolf Reinach, Edith Stein, Johannes Daubert, Theodor Conrad, Hedwig-Conrad Martius, Jean Hering, Max Scheler ve Roman Ingarden gibi erken dönem fenomenologlar, realist bir fenomenolojiyi savunmuşlar ve Husserl’in 1913 yılında *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* (*Saf Fenomenoloji ve Fenomenolojik Felsefe Üzerine Fikirler*) adlı kitabıyla sahiplendiği idealist tavrı eleştirmişlerdir.²⁶

Husserl’in *Ideen* kitabıyla başlayan bu transandantal-idealîst dönüş, Husserl’in ölümünden sonra basılan *Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die Transzendente Phänomenologie* (*Avrupalı Bilimlerin Krizi ve Transandantal Fenomenoloji*) kitabına kadar sürdürdüğü ve yenilediği bir proje olmuştur. Husserl, kendi projesini, Kantçı transandantal idealist felsefenin devamı olarak görmüş ve fenomenolojinin “kendiliğinden

24 Claude Romano, *L’aventure temporelle: Trois essais pour introduire à l’herméneutique événementiale* (Paris: PUF, 2010), 7. Türkçe tercümesi: Claude Romano, *Zamansal Macera: Hadisevi Hermeneutiği Tanıtan Üç Makale*, çev. Kadir Filiz (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2021), 17.

25 Dan Zahavi, *Husserl’s Legacy: Phenomenology, Metaphysics and Transcendental Philosophy* (Oxford: Oxford University Press, 2017), 51-76. Husserl’in transandantal dönüştürme öncesi felsefesinin realist unsurları için bkz. Claude Romano, *Les repères éblouissants: Renouveler la phénoménologie* (Paris: PUF, 2019), 108.

26 Romano, *Les repères éblouissants*, 10-11. Ayrıca bkz. Barry Smith, “Realistic Phenomenology,” *Encyclopedia of Phenomenology*, ed. Lester Embree ve diğerleri (Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1997), 586-590.

[*eo ipso*] transandantal idealist” olduğunu söylemiştir.²⁷ Bunun yanında, kendi transandantalizminin “redüksiyon” gibi bir yenilikten dolayı Kant’inkinden hem daha farklı hem de bu transandantal projeye onunkinden daha bağlı ve transandantal felsefenin nihai versiyonu olduğunu varsaymıştır.²⁸

Fenomenolojideki transandantal yapının temelinde redüksiyonun olduğunu söylemek abartı olmayacaktır. Redüksiyon en genel anlamıyla, bilincin objesi ile bilinçte bu objeye yönelimlenme şeklinin farkını varsayar. Transandantal öznelğin bir faaliyeti olarak bilincin saf içkinliğinde, yönelimsel bilincin ego-kutbu dünyanın anlamı üzerinden bilinçte kurulmasını mümkün kılar.²⁹ Dünya da dâhil olmak üzere, bilince konu olan tüm bilinç objelerinin bilincin saf içkinliğindeki kurulumundan dolayı Husserl transandantal öznelği “evrensel ve mutlak somut” şeklinde tanımlar.³⁰ Transandantal öznelğin bu kurucu faaliyetinin metodolojik aracı redüksiyondur: “Transandantal idealizm olarak fenomenoloji, dünyanın transandantal bilinçte kuruluşunun değerlendirilmesidir. Dünyasal her varolanın göreceli olmasına karşı transandantal bilinç (veya transandantal öznellik) mutlaktır. Redüksiyon, [bilinç objelerinin kurulduğu] kökenin bu [transandantal] alanına (Latince anlamıyla *reducere*) geri dönüşün yöntemidir.”³¹ Bu geri dönüş faaliyeti doğal tutumun, yani ampirik dünyanın realist zeminde var olduğu kabulünün paranteze alınarak bu kabulü oyun dışında tutmayı varsaymakta ve bu ön-kabulün bilincin noetik-noematik yapısı içinde yeniden transandantal özne tarafından kurulumunu ortaya çıkarmaktadır. Fenomenolojik yöntemin iki adımından birisi olarak görülebilecek Husserl’in “epokhé” işlemini, diğer adım transandantal redüksiyon takip eder. Birbirlerinden farklı işlevlere sahip bu

27 Edmund Husserl, *Cartesinaische Meditationen und Paris Vorträge*, 2. Bs. (Den Haag: Martinus Nijhoff Publishers, 1973), 119. İngilizce tercümesi: Edmund Husserl, *Cartesian Meditations*, çev. Dorion Cairns (Den Haag: Martinus Nijhoff Publishers, 1982), 86.

28 Edmund Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendental-Phänomenologie*, 2. Bs., ed. Walter Biemel (Den Haag: Martinus Nijhoff, 1976), 100-104; 194-212. İngilizce tercümesi: Edmund Husserl, *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*, çev. David Carr (Evanston: Northwestern University Press, 1970), 97-100; 191-208.

29 Rudolf Bernet, “Subjectivity: From Husserl to his Followers (and Back Again),” *The Oxford Handbook of the History of Phenomenology*, ed. Dan Zahavi (Oxford: Oxford University Press, 2018), 496.

30 Husserl, *Cartesinaische Meditationen*, 32-33.

31 Sebastian Luft, “Husserl’s Method of Reduction,” *The Routledge Companion to Phenomenology*, ed. Sebastian Luft ve Søren Overgaard (London: Routledge, 2012), 243.

yöntemsel hususlardan epoché, evvela doğal tutumu, yani dünya da dâhil olmak üzere bütün objelerin varolduğunu kabul eden naif inancı paranteze alır. Husserl epoché ile dünyanın konumunu şöyle tarif etmektedir:

Fenomenolojik *epoché* ile benim doğal insan Ben’imi ve ruhi/psşik hayatımı – benim psikolojik öz-tecrübemin alanını – transandantal-fenomenolojik Ben’e, *transandantal-fenomenolojik öz-tecrübemin* alanına indirgiyorum [*reduziere*]. Benim için var olan, her zaman benim için var olmuş ve olacak olan, bütün objeleriyle her zaman [benim olacak] olan objektif dünya; diyorum ki benim için sahip olduğu bütün anlamını ve varlık değerini benim kendimden, *bir transandantal Ben olarak benden*, [yani] sadece transandantal-fenomenolojik *epoché* ile temayüz eden Ben’den alacaktır.³²

Dünyanın ve bilince konu olan / bilinçte kurulan tüm bilinç objelerinin çeşitli redüksiyonlar aracılığıyla mutlak transandantal öznelik temelinde kurulumu, özne ve obje arasında asimetric ve hiyerarşik bir ilişkiyi ortaya koymaktadır, çünkü transandantal özne “kuran” ve dünya ise “kurulan” olarak yeni bir ontolojik seviye kazanmaktadır.³³ Bu durumda, dünyanın ve fenomenlerin varlık koşulları, ve fenomenliğin kriteri transandantal öznelik tarafından koyulmaktadır. Dünya ile objelerinin varlığı transandantal ego’ya bağımlı iken, bu ego’nun kendisi bunlardan bağımsız olarak mutlak bir varlık seviyesine yükselmektedir. Bu anlamıyla, en yüksek [*par excellence*] transandantal metot olarak redüksiyon,³⁴ kendisi için dışsal sayılan gerçekliğe dair bütün soruları paranteze alarak “doğal tutum”un genel savı doğrultusunda bilinçten bağımsız olarak gördüğü dünyayı “yok saymakta” ve böylece bilincin içkinliğinde tecrübemin içsel yapılarına odaklanmaktadır.³⁵ Doğal tutum, redüksiyon öncesi dünyanın transandantal öznedenden bağımsız bir şekilde, bilinç tarafından tecrübe edilmese ve hatta kurulmuş olmasa da bilinçten bağımsız bir biçimde “orada” var olduğuna dair

32 Husserl, *Cartesinainsche Meditationen*, 65. İngilizcesi: Husserl, *Cartesian Meditations*, 26.

33 Claude Romano, *At the Heart of Reason*, çev. Michael B. Smith ve Claude Romano (Evanston: Northwestern University Press, 2014), 292.

34 Claude Romano, “Remarques sur la méthode phénoménologique dans Étant donné,” *Annales de Philosophie* 21 (2000): 11.

35 Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie I: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, ed. Karl Schuhman (Den Haag: Martinus Nijhoff, 1976), 103. İngilizce tercümesi: Edmund Husserl, *Ideas I: Pertaining to a Pure Phenomenology and a Phenomenological Philosophy*, çev. F. Kersten (Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1983), 110.

naif inancı niteler. Dünyanın varlığına dair bu naif ve realist inanç, başka bir tabirle bu önvarsayım *epokhé* işlemiyle askıya alınır.

Spekülatif realistlerin hedefinde bulunan fenomenolojinin transandantal idealizmi en temelde redüksiyondan kaynaklanmaktadır. Redüksiyon, doğal tutumu parantez içine alırken dünyanın varlığına dair bütün doğalcı görüşleri, önyargıları, aşkınlığa dair (metafiziksel) varsayımları da askıya, başka bir tabirle paranteze almaktadır.³⁶ Redüksiyon Husserl ve sonraki fenomenologlar için fenomenolojinin olmazsa olmazı olarak kabul edilmiştir.³⁷ Kendisi de her ne kadar Husserlci fenomenolojiyi dönüştürse de redüksiyon olmadan fenomenolojinin olmayacağını iddia eden Jean-Luc Marion, Ricoeur'ün “fenomenoloji Husserl'in doktrinlerinin yanlış yorumlarının toplamıdır” şeklinde tanımını redüksiyona yönelik biçimde şu şekilde yeniden formüle etmektedir: “Fenomenoloji, redüksiyon doktrinini ve uygulamaları hakkındaki tartışmaların ve anlaşmazlıkların toplamıdır.”³⁸

Claude Romano'nun projesini tam da bu noktada düşünebiliriz. Romano'ya göre fenomenoloji; redüksiyon yöntemini uygulamak, Kartezyen olmak ve Kantçı çerçeveyi veya transandantal idealizmi benimsemek zorunda değildir. Fenomenolojiyi dönüştüren bir felsefeci olarak Romano, fenomenolojinin en temel mevzusunun “yeni bir akıl imgesi” olduğunun altını çizmektedir.³⁹ Husserl'in “dünyanın mantığı” ve “estetik dünyanın logosu” diyerek tanımladığı fenomenolojik akıl, Romano'nun tabiriyle “büyük kalpli akıl”, kendi varlığı için zorunlu olan duyulanabilir dünyayı rehabilite etmektedir, başka bir ifadeyle “yenileyerek onarmaktadır”

36 Sparrow, *The End of Phenomenology*, 28.

37 Heidegger için redüksiyonun konumu tartışmalıdır. Husserlci transandantal öznelikten tamamiyle kopmak için ne yönelimsellik ne de redüksiyon kavramlarına başvuran Heidegger, dünyanın kurulumundan ziyade özneyi, yani Dasein'i dünyaya açılmışlık şeklinde tanımlamıştır. Bu anlamıyla redüksiyondan bahsedilemez. Diğer taraftan, *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (Fenomenolojinin Temel Meseleleri) kitabında kendi projesinde redüksiyonun nasıl bir fonksiyon kazandığından da kısaca bahseder. Bkz. Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, 29. Bunların yanında, Dasein'in öncelikli varolan oluşu, varlık sorusunun anlamının sadece Dasein için olduğu gibi mevzulardan dolayı Heidegger'in transandantal özneliği, Husserlci anlamıyla olmasa da nihayetinde “ontolojik bir zeminde” varsaydığı da düşünülebilir.

38 Jean-Luc Marion, *Reprise du donné* (Paris: PUF, 2016), 31.

39 Romano, *At the Heart of Reason*, xii. Romano fenomenolojik rasyonaliteyi tecrübe kavramı üzerinden dönüştürmektedir. Bu anlamda düşüncesinde takip ettiği yol, fenomenolojinin en merkezi kavramı tecrübeyi Kartezyen ve transandantal yapıdan ayırmak, ve bunların oluşturduğu problematiklerden uzaklaştırarak yeniden yorumlamaktır.

– Husserl’in bizi “şeylerin kendilerine” götürerek varmak istediği nokta da bu yeni akıldır.⁴⁰

III. FENOMENOLOJİ VE DÜNYA “MUAMMASI”

Fenomenolojinin temel mevzularından birisi, yukarıda redüksiyon bahsinde kabaca özetlemeye çalıştığım dünya meselesidir, Husserl’in tabiriyle “dünya muamması”dır [*Welträtsel*].⁴¹ Bu meseleye Husserl transandantal öznelik temelinde yaklaşmış ve dünyanın veriliş modunu saf ego’nun/ben’in kurucu [*konstitutiv*] işlemlerine götürerek çözmeye çalışmıştır. Keza Husserl’den sonra Heidegger için de dünya muamması önemli bir yer teşkil etmiştir. Heidegger, her ne kadar Husserlci “kuruluş” fikrini bırakmış olsa da dünyayı *Dasein*’in aşkınlığının bir özelliği olarak düşünmektedir. Varlık sorusu için tek imtiyazlı varolan olarak *Dasein*, kendi sonlu ontolojik projesinde transandantal bir yapıya sahiptir.⁴² Tüm bunların ışığında Romano, meseleye Husserlci çizgide yeni bir çözüm üretmek yerine meselenin kendisini sorunsallaştırarak, yani transandantal çerçeveyi tamamıyla bırakma amacıyla dünya muammasını yeniden formüle eden bir yaklaşım sunmakta ve “tecrübenin holizmi”ni önermektedir.⁴³ Tecrübenin holizmi şu

40 Romano, *At the Heart of Reason*, xiii. Romano bu eserinden önceki hadise kitaplarında, fenomenolojiyi “yeni akıl imgesi” olarak tanımlamamaktadır. Her ne kadar bu eserlerinin mevzuu hadise olsa da, hadisenin tecrübesine (olguların tecrübesine indirgemeyen) adil bir yaklaşım sunabilmek ve fenomenolojiyi hadiselerin tecrübesine açabilmek adına fenomenolojiye yeni bir akıl imgesi önerdiği söylenebilir. Bkz. Claude Romano, *L'événement et le monde*, 2. Bs. (Paris: PUF, 1999); Claude Romano, *L'événement et le temps* (Paris: PUF, 1999). İngilizce tercümelemleri: Claude Romano, *Event and World*, çev. Shane Mackinlay (New York Fordham University Press, 2009); Claude Romano, *Event and Time*, çev. Stephen E. Lewis (New York: Fordham University Press, 2014).

41 Husserl, *Die Krisis*, 100; *The Crisis*, 96.

42 Romano, *L'aventure temporelle*, 96-9. Türkçesi: Romano, *Zamansal Macera*, 94-7. Heidegger’in *Varlık ve Zaman*’daki projesinde *Dasein*’in transandantal bir yapıya sahip olduğu meselesi sadece Romano’nun ortaya attığı bir şey değildir. Bizzat Heidegger, daha sonraki yıllarda bunu ifade etmektedir. Bkz. Martin Heidegger, *Nietzsche II. Band*, GA 6.2 (Frankfurt Am Main: Vittorio Klostermann, 1997), 415. Ayrıca bu konu üzerine çağdaş çalışmalardan bazıları için bkz. Daniel Dahlstrom, “Heidegger’s Transcendentalism,” *Research in Phenomenology* 35 (2005): 29-54; Eric Nelson, “Heidegger’s Failure to Overcome Transcendental Philosophy,” *Transcendental Inquiry: Its History, Methods and Critiques*, ed. Halla Kim ve Steven Hoeltzel (London: Palgrave Macmillan, 2016), 159-180.

43 Romano, *L'aventure temporelle*, 87-8. Türkçesi: Romano, *Zamansal Macera*, 87-8. Yunanca “*to holon*” kavramı bütün anlamına gelmektedir.

savı varsaymaktadır: “Bir tecrübe sadece tecrübenin bütünlüğüyle tamamlanırsa *tecrübedir* ve bütünlük de basitçe parçaların toplamı değildir.”⁴⁴

Romano’ya göre transandantal fenomenolojinin temelinde, dünyanın varlığına dair Kartezyen şüphe yatmaktadır. Bu iddia, aslında ilk bakışta transandantal redüksiyon fikriyle uyuşmamaktadır çünkü Kartezyen ego’nun şüphesi, redüksiyon öncesi doğal tutuma sahip dünyasal ego’dan hareket etmektedir. Şeylerin bilince içkinliği-içselligi ve aşkınlığı-dışsallığı, bu dünyasal ego’ya göre belirlenmektedir. Husserl’in redüksiyon fikriyle fenomenolojiye getirdiği transandantal çerçeve, yönelimsel bilincin içeriğinde yeni içkinlik ve aşkınlık alanlarını doğurmuştur.⁴⁵ Husserl yönelimsel bilincin korelasyonunda tanımladığı bu yeni içkinlik ve aşkınlık kavramlarını, “reel” içkinlik-aşkınlık ve “real” içkinlik-aşkınlık şeklinde ayırmaktadır.⁴⁶ Bunlardan ilki, yani “reel” yönelimsel bilince, ikincisi “real” ise doğal tutumdaki dünyaya ait bilince işaret etmektedir.⁴⁷ Romano’nun buradaki temel iddiası, her ne kadar Husserl “*epokhê*” ile Kartezyen şüpheden farklı bir metot ortaya koysa da,

44 Romano, *L’aventure temporelle*, 88. Türkçesi: Romano, *Zamansal Macera*, 88.

45 Husserl için, yönelimsellik bilincin özünü tanımlar: her eylem, *noesis* (yönelme edimi) ve *noema* (yönelinen obje) arasındaki korelasyon aracılığıyla yapılandırılan *bir şeyin bilincidir*. Bu ilişki, anlam ve nesnellik bilincin kendi alanı içinde oluşturulan transandantal projesinin temelini oluşturur. Ancak Claude Romano, bu kavramın Kartezyen düşünceden miras alınan temsili bir şemayı koruduğunu savunur. Husserl, deneycilik ve psikolojizmden kurtulmuş olsa da, onun yönelimsellik modeli, algıyı hâlâ içsel özne ile dışsal obje arasındaki bir ilişki olarak konumlandırmaktadır. Romano’ya göre, bu çerçevede dünyanın verildiği ön-düşünüm dolaysızlığı açıklamakta yetersiz kalır ve böylece fenomenolojinin ortadan kaldırmaya çalıştığı dualizmi yeniden tesis eder. Buna karşı Romano, algının yönelimsel bir şey veya temsil olarak değil, dünyanın kendini verişine karşı dolaylımsız, ön-düşünüm bir açıklık olarak anlaşılması gerektiğini vurgular; bu, tüm yönelimsel eylemlerin öncesinde ve temelinde yatan bir boyuttur. Bir anlamda Romano, Husserl’in yönelimsellik ile hedeflediği bilinç ve bilincin objesi arasındaki dolaylımsızlığı algıya dair düşüncelerinin merkezine koyar ve Husserl’in yönelimsellik kavramını eleştirerek bunu yapmaya çalışır. Dolayısıyla, onun eleştirisi, yönelimselliğin gerçekten fenomenolojinin temel kavramı olarak hizmet edemeyeceğini veya onu hâlâ Kartezyen özelliğe bağlayan temsilci mantığın ötesinde yeniden düşünülmesi gerekip gerekmediğini sorgulayarak Husserl’in mirasını yeniden yorumlamaktadır. Bkz. Claude Romano, “La perception est-elle intentionnelle?,” *Revista Portuguesa de Filosofia* 78, sy. 3 (2022): 647–72.

46 Romano, *Les repères éblouissants*, 85-86. Kitapta yer alan bu makalenin İngilizce tercümesi için bkz. Claude Romano, “Must Phenomenology Remain Cartesian?,” *Continental Philosophy Review* 45 (2012): 434-35. Romano’nun burada alıntıdağı eser için bkz. Edmund Husserl, *Die Idee der Phänomenologie: Fünf Vorlesungen* (Den Haag: Martinus Nijhoff, 1950), 5.

47 Türkçeye her ikisi de “gerçek” şeklinde tercüme edilebilir.

“reel” ve “real” ile birbirinden ayırdığı yönelimsel ve dünyasal bilinçteki içkinlik-aşkınlık kavramları muğlak kalmaktadır ve hâlâ Kartezyen şüpheyne dayanmaktadır.⁴⁸ Romano’ya göre Husserl, şüpheyne dünyasal ego’dan transandantal ego’ya taşıyamadığı için Descartes’ı eleştirmektedir ve bu anlamda şüpheyne, redüksiyon için de vazgeçilmez bir unsur olarak alarak, transandantal ego’yu epistemik temelli apaçıklık üzerinden anlamaktadır.⁴⁹

Bu şüpheden dolayı, redüksiyon sayesinde transandantal ego’nun ve onun bilincinde dünyanın ve objelerin kurulumunda bir kesinliğe ulaşmak adına transandantal ego’nun işlevi öncelenmekte ve dolayısıyla ona yüksek bir statü verilmektedir. Bu şekilde kendisinden şüphe edilemeyen transandantal ego, yönelimsel bilincin içkinliğinde dünyayı ve objeleri kurarak kendisini apaçık ve kesin bir seviyeye taşımaktadır. Yani redüksiyonun altında yatan temel saik dünyanın varlığına dair Descartes’tan tevarüs edilen şüphedir ve dış dünyanın varlığına dair şüphe şu iddiaya dayanmaktadır: “Her zaman belirli bazı algılar hakkında şüphe edebildiğimizden, bir bütün olarak algıdan şüphe edebiliriz.”⁵⁰ Şeylerin birincil tecrübesi olarak dünyanın kendisine açılmak olarak tarif edilebilecek algılardan birinin “illüzyon” olduğuna dair kısmi bir şüphenin algının tamamına teşmil edilmesi, yani dış dünyanın varlığına dair anlık bir şüpheden genel bir şüpheyne varmak, redüksiyonun varsaydığı bir meseledir. Şöyle ki redüksiyon, transandantal ego’ya ve içkinliğine atfedilen mutlak kesinlik ve apaçıklığın karşısına dünyasal bilincin dışındaki gerçek (*real*) dünyaya ait her zaman şüphe edilebilir bir alanı koyarak bunları birbirine zıt kılmaktadır. Buradaki zıtlık, Romano’ya göre Kartezyen şüpheden kaynaklanan ve Boehm’in ifadesiyle, her ne kadar Husserl dönüş-türmeye çalışsa da Kartezyen içkinlik-aşkınlık sorunundan tevarüs edilen bir problemdir.⁵¹ Romano, bu şüphenin bertaraf edilmesi için Husserl’in transandantal dönüşü ortaya koyduğunu ve bu Kartezyen noktanın nasıl fenomenolojiyi bırakmadığını şöyle anlatmaktadır:

48 Romano, *Les repères éblouissants*, 88. Kitapta yer alan bu makalenin İngilizce tercümesi için bkz. Claude Romano, “Must Phenomenology Remain Cartesian?,” 436. Romano’nun iddiası Rudolf Boehm’in bu konuya dair makalesine dayanmaktadır. Bkz. Rudolph Boehm, “Les ambiguïtés des concepts husserliens d’‘immanence’ et de ‘transcendance’,” *Revue philosophique* 4 (1959): 481-526.

49 Romano, *Les repères éblouissants*, 89; “Must Phenomenology Remain Cartesian?,” 437.

50 Romano, *L’aventure temporelle*, 93. Türkçesi: Romano, *Zamansal Macera*, 92.

51 Romano, *L’aventure temporelle*, 94. Türkçesi: Romano, *Zamansal Macera*, 93.

Husserl, dış dünyanın her an illüzyona düşebileceğini ve sadece transandantal bilincin şüphe edilemez olduğunu ileri sürmeye devam etmiştir. Fakat transandantal dönüş sayesinde, bu bilinç *dünyayı bundan böyle* noematik bir karşılık, kurucu işlemlerinin ufku olarak içermektedir... Husserl her ne kadar yönelimsellik sayesinde saf *ego*'nun dünya ile ilişkisinde Kartezyen olmayan bir kavramsallaştırma için yol açmaya çabalasa da Kartezyen çerçeveye bağlı kalmaktadır. Çünkü bunlara ne kadar değişim verirse versin, şüphe yaklaşımının kendisini ve bunun son ürününü, yani apaçık olarak *cogito*'yu elden bırakmadı.⁵²

Bu genelleştirilmiş şüphenin kendisini sorunsallaştırmayan Husserl, Kartezyen şüpheyle transandantal fenomenolojiye varmıştır. Transandantal *ego*'nun apaçıklığına karşı dünyanın şüpheye tabi durumu yüzünden transandantal *ego* epistemik bir öncelik kazanmış, dünya sadece bilincin kendi kendine yeten varlığına nispeten, ona bağımlı bir şekilde var olabildiği için transandantal *ego* ontolojik bir üstünlüğe sahip olmuştur. Transandantal *ego*'nun bu epistemolojik ve ontolojik üstünlükleri sayesinde transandantal felsefe “mutlak temeller epistemolojisi” oluşturarak başka bilimlere ve onların hakikatlerine karşı bir öncelik tesis eden, onlara *a priori* bir zemin sunan hale dönüşmüştür.⁵³ Transandantal fenomenolojinin kendi kendisine verdiği bu üstünlük, transandantal yöntem sayesinde dış dünyanın varlığının şüphesinden emin olabilmek için *ego*'nun mutlak apaçıklığında bir kesinlik varsayımından gelmektedir. Tecrübenin holizmi işte tam bu noktadan, dünyanın geneline dair şüphenin anlamsızlığından ve imkânsızlığından yola çıkarak dünya olmadan hiçbir algının olamayacağını, bu nedenle transandantal fenomenolojinin ileri sürmeye çalıştığı dünyanın *ego* tarafından kuruluşu gibi bir şeyden söz edemeyeceğimizi ve dolayısıyla *ego*'nun bu ontik ve epistemik üstünlüklerinin geçersiz olduğunu ileri sürer. Bu bakımdan şüphe probleminin yanlış vaz edilmiş bir problem olarak transandantal fenomenolojiye neden olduğunu tartışır. Romano, Heidegger'in projesinin de dünyanın varlığına dair bir şüphenin gereksiz olduğunu söylediğini, fakat şüpheyi problematize etmediğini belirtmektedir. Bununla beraber Romano, Heidegger'in, Husserl'deki keskin içsellik ve dışsallık meselesini aşmayı amaçladığını, ancak meseleyi bir noktaya kadar taşıyabildiğini ileri sürer. Heidegger, dünyanın varlığına dair şüp-

52 Romano, *L'aventure temporelle*, 95. Türkçesi: Romano, *Zamansal Macera*, 93.

53 Romano, *L'aventure temporelle*, 95-6. Türkçesi: Romano, *Zamansal Macera*, 93-4.

heyi gereksiz bulmuş⁵⁴ ve bu sorunu *Dasein*'ı bütün içsellikinden soyan, onu dışsallığı sayesinde varlık ile ilişkilendiren “dünya-içinde-olmaklık” [*in-der-Welt-sein*] kavramı ile üstesinden gelmeye çalışmıştır. Romano'ya göre tüm bunlara rağmen, *Dasein*'ın diğer varolanlara nispeten üstünlüğü sayesinde sahip olduğu transandantal benzeri⁵⁵ konumundan dolayı, Heidegger'in şüphecilik meselesiyle tam anlamıyla hesaplaşmadığı ifade edilmektedir.⁵⁶

Husserl'in algı ve illüzyona ilişkin tasnifi, meselenin düğümlendiği yer olarak görülebilir. Romano'nun analizine göre Husserl için algı, illüzyonumsu bir nitelik taşıyabilir. Bu iddia, Husserl'deki algının objesinin zorunlu olarak gerçek dünyada varolmayı gerektirmemesinden ileri gelmektedir, çünkü objenin bilince kanlı canlı verilmesi, dış dünyadaki varlığını gerektirmemektedir.⁵⁷ Buradan yola çıkarak, “algı” ve “illüzyon” arasındaki ayrımı yaşanmış tecrübelerin birbirleriyle akışta koordine olup olmaması üzerinden belirlemektedir. Yani aynı tecrübe, “diğer yaşanmış tecrübelerle koordine olmasına göre, hem illüzyon hem de algı olabileceğini öne süren bağlayıcı kavramsallaşmaya göre bir illüzyon ve bir algı tecrübe edildikleri anda hiçbir şekilde birbirinden ayıramazdır.”⁵⁸ Husserl'deki algı ve illüzyon arasındaki farkı ve benzerliği açıklamak için J. M. Hinton'un “bağlayıcı” [*conjunctive*] kavramına müracaat eden Romano, buna göre algı ve illüzyon arasındaki ortak unsuru şöyle belirtmektedir: Bir objenin algıda belirmesiyle bir illüzyonda belirmesi, örneğin çölde bir serap olarak belirmesi aynı şekildedir, çünkü her ikisi de öznel silüetlere [*Abschattungen*] sahiptir, fakat algıdaki objenin belirmesi, diğer silüetlerle uyumlu bir şekildeyken, çölde gördüğümüz serabın yanına yaklaştığımızda bu obje kaybolur, çünkü uyumsuz-

54 Heidegger, *Sein und Zeit*, 229. Türkçe tercümesi: Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 241.

55 Heidegger, *Sein und Zeit*, 13. Türkçe tercümesi: Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 13. Aynı şekilde Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'dan sonraki eseri *Grundbegriffe der Metaphysik*'de (Metafiziğin Temel Kavramları) *Dasein*'dan “dünyayı şekillendiren/oluşturan/yapılandırın” [*weltbildend*] şeklinde meseleyi izah etmesi Romano'nun iddiasını destekler niteliktedir. Bkz. Martin Heidegger, *Grundbegriffe der Metaphysik* (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1983). Ayrıca 37. ve 44. dipnotlara bakınız.

56 Romano, *L'aventure temporelle*, 113. Türkçesi: Romano, *Zamansal Macera*, 108.

57 Romano, *Les repères éblouissants*, 91-2; “Must Phenomenology Remain Cartesian?”, 438. Romano'nun buradaki okuması Husserl'in *Ding und Raum* [Şey ve Mekân] kitabındaki “kanlı canlılık” [*Leibhaftigkeit*] ve “inandırıcılık” [*Glaubhaftigkeit*] arasında ortaya koyduğu farka dayanmaktadır. İlki algı için esas iken ikincisi zorunluluk taşımamaktadır. Bkz. Edmund Husserl, *Ding und Raum: Vorlesungen 1907*, Husserliana 16 (Den Haag: Martinus Nijhoff, 1973). İngilizce tercümesi: Edmund Husserl, *Thing and Place: Lectures of 1907*, çev. Richard Rojcewicz (Dordrecht: Springer, 1997).

58 Romano, *L'aventure temporelle*, 104. Türkçesi: Romano, *Zamansal Macera*, 101.

dur ve diğer silüetlerle çatışma haline girer.⁵⁹ Fakat her iki durumda da objenin belirme modları olarak silüetler vardır ve bu yönüyle Husserl, algı ile illüzyon arasında bir ortaklık varsayar. Romano'ya göre bu karar, Kartezyen bir şüpheden kaynaklanmaktadır, çünkü silüetlerin bilince mutlak verili olmaları, onların dış dünyadaki objelerinin var olup olmamasına bağlı olmaz.⁶⁰

Kısaca böyle bir varsayımın sonucu olarak Husserl için “bir algı, hiçbir zaman onaylanmış bir illüzyondan fazlası değildir ve bir illüzyon da çatışan bir algıdır.”⁶¹ Romano'ya göre bu tutum fenomenolojik olarak savunulamaz, çünkü algı ve illüzyon arasında ortak bir şeyden söz edilemez. Romano'nun müracaat ettiği ayırıcı [*dis-jonctive*] kavramsallaştırmaya göre fenomenolojik olarak “kişide belirme” ile “belirlenim” arasında ortak bir nokta yoktur ve bir fenomen ya belirmektedir ya da illüzyondur, ikisinden aynı anda söz edemeyiz. Yani, illüzyonal objenin veriliş moduyla aynı objenin orijinal veriliş modu birbirlerinden tamamıyla farklıdır ve hatta her iki durum için “obje” kelimesini kullanmak bile doğru olamaz, çünkü bir objenin illüzyonda görünmesi, gerçek dünyadaki bir şeyin obje olması gibi değildir.⁶² Romano şu sonuca varmaktadır: “Bundan dolayı, kati surette illüzyonumsu algı yoktur, sadece algının illüzyonları vardır... Algının doğru illüzyon olmaması gibi, illüzyon da yanlış algı değildir. Bir objenin halüsinasyonu, bu objenin algısıyla aynı kefeye konamaz. Halüsinasyon, bir objenin yalancı verilişidir, yalancı objenin verilişi değildir.”⁶³ Romano, bu kavramsallaştırma üzerinden şüphecilik mevzusunu daha farklı bir zeminde tartışmaya girişmektedir: Tecrübenin holizmi.

Tüm bu bağlamda tecrübenin holizmi anlayışı, dünyanın varlığı meselesi için ne sunmaktadır? En temelde, bir algının algı olabilmesi için dünyanın zaten var olduğunu ileri sürmektedir, çünkü bir algının algı olması zorunlu biçimde holistik bir nitelik taşımaktadır. “Bir tecrübe, ancak ve ancak algısal tecrübenin bütününde boşluksuz bir şekilde tümlendiği ve bundan dolayı bütün algısal tecrübenin sistemiyle yapısal bir şekilde bağlantı [*cohésion*] sergi-

59 Romano, *L'aventure temporelle*, 102. Türkçesi: Romano, *Zamansal Macera*, 99.

60 Romano, *L'aventure temporelle*, 104. Türkçesi: Romano, *Zamansal Macera*, 100.

61 Romano, *Les repères éblouissants*, 94; “Must Phenomenology Remain Cartesian?”, 440.

62 Romano, *Les repères éblouissants*, 95. Ayrıca Romano, bağlayıcılığa karşı ayırıcılık kavramının Austin, Putnam ve McDowell gibi felsefeciler tarafından farklı şekillerde lingüistik argümanlar için kullandığını belirtmektedir. Bu kavramları algıya uygulamaktadır.

63 Romano, *L'aventure temporelle*, 106. Türkçesi: Romano, *Zamansal Macera*, 102.

lediği takdirde algısal bir tecrübe olmaktadır... Algılanan bir şeyin özelliği, bu şeyin çevresindekilerle bağıntısına bağlıdır, fakat bu bağıntı, en başta, parçalarından biri olmadan önce ve bir tanesi olabilmek için bütünün bir özelliğidir, yani dünyanın kendisinin özelliğidir.”⁶⁴ Bütüncül bir sistemde bütün her zaman parçaların toplamından fazla olduğundan dolayı parçalar ancak bütünün parçaları olduğunda ve onunla tamamlandığında parça olabilmektedir. Bu bakımdan çeşitli tecrübe modları içinden dünyaya açılmışlığımızın temelinde yatan algılar, ancak algının bütünüyle bağıntı kurduğunda algı olabilmektedir ve her zaman dünyanın algısını varsaymaktadır. Dünyanın tecrübesi ile algının tecrübesi birbirlerinden ayrı bir şekilde düşünülemezler. Algının dünyaya açılması “arızı” bir şey değildir; “dünyanın algısı olmayan algı yoktur.”⁶⁵

Tecrübenin holizmi, bu bakımdan algısal tecrübelerin birbirlerinden izole parçalardan oluşmadığını ileri sürerek bir şeyin algısından şüphe etmenin de dünyanın algısından şüphe etmeye götürmeyeceğini iddia etmektedir çünkü “şüphe, parçanın parçası olduğu bütüne isnat edilmediği takdirde parçaya isnat edilemez; çünkü bu bütünden alınan her algı diğer parçalarla bir bağıntıya [*cohésion*] sahip olduğu ölçüde ancak bir algıdır. Bütünün bir özelliği olan bu bağıntı, parçaların bir özelliği olmadan öncedir ve bu parçaların bir özelliği *haline getirmeyi mümkün* kılar.”⁶⁶ Algının bu özelliği, algıların bütünü arasında bir bağıntıyı zorunlu kıldığından dolayı, şüphe edilen bir algının bu yapısal bağıntının dışında, diğerlerinden izole bir şekilde meydana gelmediğini, yani illüzyonunun bile bu dünyada olduğunu ileri sürmektedir. Bir illüzyon izole bir halde bir tecrübeye isnat edilmez, tecrübenin yapısal bağıntısının içinde bir algıdan şüphe edilebilir fakat algının bütününden şüphe edilemez, çünkü bir illüzyon veya halüsinasyonda bile algılanmış bir dünyanın, yapısal bir bağıntıya sahip dünyanın varsayımı vardır.⁶⁷ Bu anlamıyla dünyanın bağıntısı, herhangi bir doğru-

64 Romano, *L'aventure temporelle*, 92. Türkçesi: Romano, *Zamansal Macera*, 91.

65 Romano, *L'aventure temporelle*, 111. Türkçesi: Romano, *Zamansal Macera*, 107.

66 Romano, *L'aventure temporelle*, 108. Türkçesi: Romano, *Zamansal Macera*, 104.

67 Romano, *L'aventure temporelle*, 108. Türkçesi: Romano, *Zamansal Macera*, 105. Romano burada metninde de ifade ettiği üzere Merleau-Ponty’i takip etmektedir. Dünyanın her an, sonsuz bir biçimde tasdik edilmesinden ziyade dünyanın hiçbir tasdik ihtiyacının olmadığını söyler çünkü durmaksızın tasdiki aynı şekilde tasdik edilememesini de varsayabilir. Merleau Ponty’nin *Algının Fenomenolojisi*’nin önsözünde “kendimize dünyayı gerçekten algıladığımızı soramayız, aksine şöyle demeliyiz: dünya algıladığımız şeydir” dediği gibi Romano da dünyanın bütün tasdiklerin ve inkârların, şüphenin ötesinde var olduğunu, çünkü bunların dünyayı zaten varsaydığını ifade etmektedir.

luk veya yanlışlık varsayımından öncedir. Romano'ya göre bütün Kartezyen geleneğin ve bunun fenomenolojideki çatalanmalarının altında yatan şüpheli varsayım, tecrübeleri birbirinden izole ve atomik yapıda görür ve bununla beraber bazılarının objelerle bir ilişkisi olmasının ve bazılarının da olmamasının anlamlı olduğunu ileri sürmektedir. Buna karşılık tecrübenin holistik anlayışı, bir tecrübenin veya algının bütünüyle tutarlı bir birliktelik sağladığında tecrübe veya algı olabileceğini, ve bu kıstası karşılamayan algının ise doğru veya yanlış algı şeklinde olamayacağını (fakat hâlûsinasyon, illüzyon veya başka bir şey olabileceğini), algının zaten her zaman doğru ve gerçek algı olduğunu, bunun da her zaman dünyaya açıldığını söylemektedir.⁶⁸

Algının bu şekildeki holistik anlayışı Romano'nun "betimsel realizm" dediği realizm türüne varmaktadır. Bu realizm, aşağıda bahsedileceği üzere metafiziğin varsaydığı "nedensel realizm"den ayrılmaktadır. Tecrübenin holizminin sonucu olarak dünyanın varlığına dair herhangi bir şüphe olamaz ve dolayısıyla Husserlci transandantal yapının altındaki bilincin bağımsız varlık alanı ile dünyanın bağımlı varlığı arasındaki ayrım, kökünden yok olmaktadır.⁶⁹ Romano, tecrübenin holistik kavrayışının ışığında "insan"- "dünya" ilişkisini Heidegger'den tevarüs ettiği fakat ondaki transandantalizm arkada bırakarak "dünya-içinde-olmaklık" kavramıyla ifade etmektedir. Buradaki dünya-içinde-olmaklık öznenin şeylerin belirmesinin nihai imkân koşulu olmadığı bir ilişkiyi varsaymaktadır. Dünyada ve dünyaya ait olan özne, en temelde zaten tecrübe edebilme ve algılayabilme yetenekleriyle donanmıştır, dolayısıyla dünyada bedenle mukim bir özne olarak pratik kapasitelere sahiptir.⁷⁰ Bu bakımdan

68 Romano, *L'aventure temporelle*, 110; Romano, *At the Heart of Reason*, 525.

69 Romano, *L'aventure temporelle*, 112. Türkçesi: Romano, *Zamansal Macera*, 107.

70 Romano, *L'aventure temporelle*, 112-13. Türkçesi: Romano, *Zamansal Macera*, 108.

Romano özne kavramını tırnak içinde, en genel anlamıyla insana referans edecek şekilde kullanmaktadır. Bu kullanımın sebebi, özne kavramının Aristoteles'ten beri gelen Descartes ile felsefede merkezî bir konuma yükselen, Kant ile daha yapısal bir özellik kazanan bir töz olarak anlaşılmasından ve transandantal bir yapı kazanmasından kaynaklanmaktadır. Romano'nun özneye tırnak içinde yer vermesi, kendi projesinin bu bakıyeyi taşımadığından ve bilakis bunu aşmaya çalışmasından dolayıdır. Hadise kitaplarında merkeze aldığı ve sonraki eserlerinde kısaca değindiği "advenant" kavramı, insanı hadiseler ışığında tanımlamaktadır ve literal olarak "başına gelen", "hadisenin vuku bulduğu kişi" anlamına gelmektedir. "Advenant" tam da özne olarak insanın tözsel kavramının zıddıdır. Bu makalede de göstermeye çalıştığım üzere, insanın saf bir bilincin içsellığı ve dışsallığı üzerinden transandantal öznelliğe rücu etmeden anlaşılması Romano'nun temel meselelerinden birisidir. Romano'nun hadise fenomenolojisini Jean-Luc Marion'un hadise fenomenolojisiyle birlikte okuyan eser için bkz. Kadir Filiz, *Event and Subjectivity: The Question of Phenomenology in Claude Romano and Jean-Luc Marion* (Leiden ve Boston: Brill, 2024).

özne, dünyaya ve şeylere anlam veren bir konumda değildir; şeyler insana bir anlamla tezahür eder ve bunlar da kapasiteleri olan bir “özne” için imkânları çağırır.⁷¹ Bu imkânlar dünyada ortaya çıkar, dünya sayesinde şeylerden insana imkânlar açılır.⁷² Romano’nun burada yapmaya çalıştığı şey, doğrudan özneyi pasifleştirmek değil, özneye ve öznelliğe atfedilen rolü değiştirmek ve dünya ile insan arasındaki ilişkiyi yeniden düşünmeye davet etmektir.

Dünyanın açtığı imkânlarla kendi yetenekleriyle karşılık verme- siyle tanımlanan, dünyada mukim ve beden sahibi özne, ne Husserl’deki gibi şeylere anlam bahşeden imkânın kaynağı bir transandantal ego’dur ne de Heidegger’deki *Dasein* gibi tasarılarıyla dünyadaki imkânın koşulu ve onların yapılandırıcısı olarak görülebilir. Dünya ile insanın ilişkisel bir şekilde tanımlandığı bu tabloda, imkânların yapısal bütünlüğü olarak dünya “hiçbir şekilde basitçe tecrübe edilebilir ve bilinebilir olan objelerin, olguların ve şeylerin bütünlüğü değildir. Dünya ilk önce ve şüphesiz bir şekilde, bana anlamlı bir şekilde sunulan şeylerin ışığındaki çeşitli mertebeden kapasitelere ilişkin bir imkânlar sistemidir.”⁷³ Dünya ve insan arasındaki bu ilişkisellik, transandantal felsefenin yaptığı gibi özneye merkezî bir konum atfetmemektedir ve aksine özneyi merkezden iterek, transandantal öznelliğin hiçbir formuna indirgemediği herhangi bir öznellikten önce zaten varolan dünyada bedeniyle mukim bir seviyeye getirmektedir. Dünya-içinde-olmaklık, hiçbir zaman şüpheyeye tabi değildir ve öznenin kurucu veya yapılandırıcı nitelikleri altında dünya meselesi açıklanamaz. Dünya zaten vardır ve insan her zaman bu dünyada bedeniyle, dünyanın açtığı imkânlarla sahip olduğu kapasiteleri sayesinde karşılık verebilme modaliteleriyle, dünya ile ilişkisel bir zeminde, dünya ile birlikte vardır. Tecrübenin holistik anlayışı bu bakımdan insana, realist bir dünya sunmaktadır.

IV. REALİST FENOMENOLOJİ

86

Dîvân
2026/1

Transandantal fenomenolojinin altında yatan saikin bir tecrübe- beden, buradan da yola çıkarak genel bir şekilde tecrübenin bütününden ve dünyanın varlığından şüphe etmek olduğu; bunun

71 Romano, *L'aventure temporelle*, 115. Türkçesi: Romano, *Zamansal Macera*, 110.

72 Romano, *L'aventure temporelle*, 119. Türkçesi: Romano, *Zamansal Macera*, 114.

73 Romano, *L'aventure temporelle*, 118. Türkçesi: Romano, *Zamansal Macera*, 113.

sonucunda redüksiyon yöntemi sayesinde bilinç ile dünyanın asimetric ve hiyerarşik varlık alanlarının oluşturulduğu ve dünyanın varlığının bilincin varlık alanına bağımlı kılındığı tartışıldı. Transandantal çerçeve yerine ilişkisel bir paradigma koyularak tecrübenin holizmiyle fenomenolojinin Kartezyen ve transandantal çerçeve içinde olmak gibi zorunluluk taşımadığı, dünyanın varlığından şüphe edilemeyeceği ve dünyanın varlığının bir tecrübenin tecrübe olmağının özelliği olduğu görüldü. Bunların sonucunda, fenomenolojinin kendi içinden ortaya çıkan betimsel realizme varıldı. Peki bu tür bir realizm, spekülative realizmden nasıl farklılaşmaktadır ve spekülative realizmin korelasyonculuk eleştirisi Romano'nun fenomenolojisi için ne kadar geçerlidir?

Betimsel realizm, Romano'nun ifadesiyle, tecrübeye holistik yaklaşımın bir sonucudur ve bunun zıddı, yani tecrübenin holizmi, betimsel realizmin bir sonucu değildir.⁷⁴ Romano'nun merkezinde tecrübe kavramının her türlü idealizmden ve klasik öznellik anlayışından uzaklaştırılması vardır.⁷⁵ Tecrübeyi ve çeşitli tecrübe modları içinde dünyaya doğrudan açılan algıyı holistik bir kavrayışla yorumlayarak, fenomenolojinin en başından beri üstlendiği şüphelik argümanının kendisini fenomenolojinin içinden problematize etmektedir. Şüphelik bu anlamıyla fenomenolojik-transandantal öznelğin kalbinde yatan “redüksiyon” ve “kuruluş” fikrini besleyen temel motivasyondur. Dış dünyanın varlığından şüphe etmemek, tecrübenin imkânı için dış dünyanın insan zihninden bağımsız bir şekilde varsayılması anlamına gelmektedir, fakat bunu transandantal felsefenin bir jesti veya tecrübenin mümkün koşulu gibi bir kavramsallaştırmayla yapmaktan ziyade, dünya ile tecrübeyi bir madalyonun iki yüzü gibi görerek tecrübeyi bizahtı dünyasız düşünemeyeceğimizi ileri sürmektedir. Böyle bir fenomenoloji anlayışı, spekülative realizmin temel iddialarından olan kendinde şeyin bilinmesi veya mutlağa erişim gibi herhangi bir amaç taşımamaktadır. Betimsel realizmin merkezinde, fenomenolojinin transandantal redüksiyon ile bilincin içkin varlık alanında saf ego'nun kesinliğine ve apaçıklığına varabilmek adına “dün-

74 Romano, *L'aventure temporelle*, 112. Türkçesi: Romano, *Zamansal Macera*, 107.

75 Romano çağdaş düşüncede hermenötüğün en önemli savunucularından biri olarak “Gerçek hermenötik fenomenolojidir ve fenomenoloji sadece hermenötik olarak anlaşılabilir” şeklinde bir iddiaya sahip olmasına rağmen Gadamer ve Ricoeur'un sahip olduğu dilsel idealizmi de reddetmekte ve dil öncesi tecrübenin, yani dilin dolayımına girmeden önce tecrübenin varlığından söz etmektedir. Bkz. Romano, *At the Heart of Reason*, 459-503.

yanın yok edilmesi”ne [*Weltvernichtung*] karşı çıkararak dünyanın varlığının transandantal öznellik mekanizmalarına bağlı olmadığı yatmaktadır.⁷⁶ Başka bir ifadeyle fenomenolojinin diliyle dünyanın naif [*naïve*] anlamdaki varlığına bir geri dönüş olarak görülebilecek betimsel realizmin meselesi ne kendinde şeydir ne de mutlakin bilgisidir. Dolayısıyla fenomenolojinin betimsel realizmi, insan bilgisinin sonluluğunu yok saymaz ve yeni bir metafizik anlayışına geri dönüşü ortaya koymaz – bu bakımdan Kant’tan Heidegger ve Wittgenstein’a metafizik eleştirilerini bir anlamda sahiplenmekte ve bunlardan sonra gelen bir düşünceyi işaret etmektedir.⁷⁷ Romano bir röportajında kendi düşüncesinin spekülative realizm anlayışıyla ne ölçüde kesiştiği sorulduğunda, “spekülative realizm” denen hareketi bu felsefecilerin motivasyonlarının farklılığı ve kavramsal hassasiyet derecelerinin çeşitliliğinden dolayı tek bir çatı altında toplamanın zorluğundan bahsederek betimsel realizmi, spekülative realizmden şu şekilde ayırmıştır: “Betimsel realizm, fenomenal düzeni aşma girişimine ve onu ‘kendinde şey’ ile ilişkilendirmeye bağlı değildir; sadece temsil odaklı zihin teorisinin ve ona dayanan bütün dikotomilerin (içsel/dışsal, birincil nitelikler/ikincil nitelikler, fenomenler/kendilerinde şeyler, şeylerin doğal özellikleri/salt antropomorfik tasarımlar vb. gibi) eleştirel bir dekonstrüksiyonunun sonucudur. Bu anlamda dogmatik metafiziğin varsayımlarını sorgulayan ‘Kantçı’ bir yolu takip ediyorum ve herhangi bir sınırlandırmadan özgür ve kendilerinde şeyler hakkında bize bir şeyler söyleme iddiasındaki metafiziğin ‘mutlakçı’ her dönüşünü reddediyorum.”⁷⁸

Bununla beraber, Meillassoux’un düşüncesinin “evveliyat” [*ancestralité*] kavramına vurgusu ve bunun korelasyonculuğun bırakılmasındaki önemine binaen Meillassoux’un realizminin bilimsel bir realizm çeşidi olduğu söylenebilir.⁷⁹ Romano tam aksine kendi realizminin, Husserlci fenomenolojinin göz ardı ettiği doğalcı tutumun sahip olduğu naif dünyanın varlığını ilgilendirdiğini söylemektedir. Fenomenolojik realizmin, nedensellik temelli fiziğin kurallarına göre işleyen bilimsel realizmden veya objektif realizmden farklı olduğunu belirtmektedir. Romano’ya göre algı, nedensel bir zeminde düşünülemez çünkü böyle bir düşünce, al-

76 Husserl, *Ideen I*, 103. İngilizce tercümesi: Husserl, *Ideas I*, 110.

77 Romano, *Les repères éblouissants*, 143.

78 Romano, *Zamansal Macera*, 123.

79 Zahavi, “The end of what? Phenomenology vs. speculative realism”, 302.

gıyı neden-sonuç ilişkisine sokarak fiziğin kurallarına tabi kılacak ve gerçekliği fiziğin parçacık sistemine ve bunların sinir sistemiyle nedensel etkileşimleri seviyesine indirgeyecektir.⁸⁰ Bu bağlamda Romano'nun öne çıkardığı betimsel realizm, bilim öncesi yaşam dünyamızı [*Lebenswelt*] ilgilendirmektedir ve insanın dünya ile temel açıklığı olan algılar sayesinde anlaşılmaktadır.

Betimsel realizmin, korelasyonculuk eleştirisine ne kadar tabi tutulabileceğini sorarsak, öncelikle bu eleştirinin neyi mesele edindiğine bakılabilir: “Korelasyonculuk, öznellik katmanlarını ve nesnellik katmanlarını birbirlerinden bağımsız değerlendirmeye dayalı her türlü iddiayı yürürlükten kaldırmaya dayanır.”⁸¹ Bu tanıma göre, betimsel realizmin hem “korelasyonculuk” olduğunu hem de olmadığını söyleyebiliriz, çünkü dünyanın varlığını, öznenin katmanlarına göre varsaymamaktadır. Fakat diğer taraftan Romano'nun fenomenolojisi, tecrübeyi ve onun holistik kavrayışını merkeze aldığından, en nihayetinde insan-dünya ilişkisini, dolayısıyla en genel anlamda bir korelasyonu vurgulamaktadır. Ayrıca kendinde şeye ve mutlağa erişmek gibi bir iddianın gereksiz olduğunu ve temsil odaklı zihin teorilerinin sorunlu ikilemlerinden kaynaklanan bu gibi iddiaların aşılması gerektiğini, dolayısıyla bunların hiçbirinin fenomenolojinin mevzusu olmadığını ileri sürmektedir. Buradaki insan-dünya ilişkisi, Meillassoux ve diğer spekülative realistlerin fenomenoloji eleştirilerinin merkezinde olan transandantal idealizmin sunduğu bir ilişki değildir. Yani bilince bağımlı bir dünya idrakine yaslanmamaktadır, bilakis buradaki insan-dünya ilişkisi, transandantal çerçevenin geride bırakıldığı, özneliğin kurucu fonksiyonunun olmadığı bir özne anlayışına dayanmaktadır. Böyle bir öznellik, ne spekülative realistlerin fenomenoloji için biçtiği, ne de Husserlci fenomenolojinin kabul edebileceği türden bir öznelliktir.⁸² Korelasyonculuk eleştirisi, Romano'nun fenomenoloji anlayışı için tam anlamıyla geçerli olamayacaktır, çünkü korelasyonculuğun temel varsayımında transandantal öznelliğe vurgu vardır.

80 Romano, *Les repères éblouissants*, 118-119.

81 Meillassoux, *Sonluluğun Sonrası*, 7.

82 Örneğin, çağdaş Husserlci fenomenologlardan Alexander Schnell ve Andreas Staiti, Romano'nun transandantal çerçeveyi bırakmasının fenomenoloji için mümkün olmadığını, böyle bir fenomenoloji olamayacağını ve Romano'nun Husserl'i yanlış anladığını iddia etmektedir. Bkz. Alexander Schnell, *Wirklichkeitsbilder* (Tübingen: Mohr Siebeck Verlag, 2015), 6-12; Andrea Staiti, “On Husserl's Alleged Cartesianism and Conjunctivism: A Critical Reply to Claude Romano,” *Husserl Studies* 31 (2015/2): 123-41.

Fakat korelasyonculuk eleştirisi, sadece transandantal öznelliğe yönelik değildir, aynı zamanda kendinde şey ve mutlağa erişimi engellemesi de Kant sonrası felsefenin en büyük günah keçisi korelasyonculuğun suçlarından birisidir. Bu anlamıyla betimsel realizm, hiçbir zaman bu eleştiriden kaçamayacaktır. Fakat buradaki “kaçamama” durumu, kanaatimce betimsel realizmin bir tutarsızlığı veya eksikliği şeklinde yorumlanamaz, çünkü Romano’ya göre mutlağa erişim iddiası kendi içinde sorunlar taşımaktadır, dolayısıyla mümkün değildir ve genel olarak korelasyonculuk eleştirisi geçerli değildir. Bu yazının temel meselesi olmadığından dolayı, fenomenologların ve genel olarak betimsel realizmin korelasyonculuk eleştirisine metinde yer verilmemiş olsa da fenomenologlar en temelde korelasyon meselesini bir sorun olarak görmemektedir ve korelasyonculuğun düşünce tarihinde bu raddede şeytanlaştırılmasına karşı çıkmaktadırlar. Romano’nun projesinin de bu şekilde bir korelasyonculuktan kaçınma iddiası yoktur ve korelasyonculuğu sorunlu bir yaklaşım olarak görmemektedir: “Mutlağa erişimimizi perdeleyecek zararlı ve kötücül korelasyonculuğun zıddı bir şeyi tesis etmekten uzak bir şekilde doğru realizm, bilakis bedenselleşmiş tin ve dünyanın temel korelasyonundan varılan bütün neticelere ve bunun sonuna doğru zorlanmasına dayanmaktadır ki orada dünyanın kesinliği bilincin varoluşundan ayrılamaz olur. Doğru realizm, klasik realizm ve idealizmin altında yatan büyük dikotomilerin ötesinde, hayatlarımızın beşiğini oluşturan naif ve sorunsal olmayan dünyaya geri dönüşten meydana gelmektedir.”⁸³

Betimsel realizm aynı zamanda fenomenolojinin en başından beri temel motivasyonu sayılabilecek kendi kendisini dönüştürme projesinin geldiği son noktalardan birisi olarak da düşünülebilir. Fenomenolojinin kurucusu Husserl’in kendi uğraşında bile sürekli devinim halindeki bir proje olduğu görülen bu felsefe yapma tarzının merkezinde “tecrübe” olduğundan dolayı her zaman insanı korelasyonun bir ucunda varsayması kaçınılmazdır, fakat Husserl’in tecrübeyi, insanı ve insanın gerçeklikle ilişkisini hangi temellerde anladığı meselesi her zaman yeniden tartışılmaya açık olacaktır. Fenomenoloji, Kartezyen, transandantal, Husserlci veya Heideggerci düşünceyi devam ettirmek zorunda değildir. Ne de redüksiyonu bir metot olarak merkezine koymak zorundadır. Bir imkân olarak fenomenolojinin tam da kalbinde yatan devinim bu dönüşümdür ve her zaman dönüşüme açık olmasıdır. Böylece in-

83 Romano, *Les repères éblouissants*, 143.

sanın bu dünyadaki macerasının bir kaydı ve tasviri olarak fenomenoloji, iddia edildiğinin aksine sonu gelmeyecek bir uğraştır. Bir felsefe yapma tarzı olarak fenomenolojiyi anlamak, zaten fenomenolojiyi bir imkân olarak anlamaktan geçmiyor muydu? En azından Heidegger'in dediği kadarıyla: “[Etkin] Gerçeklikten daha yüksek [bir mertebede olan] imkândır. Fenomenolojiyi anlamanın yegâne yolu, onu bir imkân olarak kavramada yatmaktadır.”⁸⁴

KAYNAKÇA

- Bernet, Rudolf. “Subjectivity: From Husserl to his Followers (and Back Again).” *The Oxford Handbook of the History of Phenomenology*, ed. Dan Zahavi, 492-510. Oxford: Oxford University Press, 2018.
- Boehm, Rudolph. “Les ambiguïtés des concepts husserliens d’immanence et de ‘transcendance’.” *Revue philosophique* 4 (1959): 481-526.
- Dahlstrom, Daniel. “Heidegger’s Transcendentalism.” *Research in Phenomenology* 35 (2005): 29-54.
- D’Angelo, Diego ve Mirković, Nikola, ed. *META: Research in Hermeneutics, Phenomenology, and Practical Philosophy*. Özel Sayı: “New Realism and Phenomenology” (2014).
- DeLay, Steven. *Phenomenology in France: A Philosophical and Theological Introduction*. Oxford: Routledge: 2019.
- Filiz, Kadir. *Event and Subjectivity: The Question of Phenomenology in Claude Romano and Jean-Luc Marion*. Leiden ve Boston: Brill, 2024.
- Harman, Graham. *Guerrilla Metaphysics: Phenomenology and the Carpentry of Things*. Illinois: Open Court, 2005.
- Harman, Graham. *Quentin Meillassoux: Philosophy in the Making*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2011.
- Harman, Graham. *Object-Oriented Ontology: A New Theory of Everything*. London: Pelican Books, 2017.
- Harman, Graham. *Speculative Realism: An Introduction*. Cambridge: Polity Press, 2018.
- Harman, Graham. *Nesne Yönelimli Ontoloji: Her Şeyin Yeni bir Teorisi*. Çev. Oğuz Karayemiş. İstanbul: Tellekt Yayınları, 2020.

⁸⁴ Heidegger, *Sein und Zeit*, 38. Türkçe tercümesi: Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 39-40. (Tercüme biraz değiştirilmiştir).

- Harman, Graham. "The Only Exit From Modern Philosophy." *Open Philosophy* 3 (2020:1): 132-146.
- Harman, Graham, Oruç, Sinan ve Filiz, Kadir. "Graham Harman ile Nesne Yönelim Felsefe Üzerine Mülakat." *Sabah Ülkesi* 65 (2020: 4): 31-38. <https://www.sabahulkesi.com/2020/10/01/graham-harman-ile-nesne-yoenelimli-felsefe-uezerine-muelakat/> (eriş. tar. 14 Aralık 2025).
- Heidegger, Martin. *Sein und Zeit*. 11. Bs. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1967.
- Heidegger, Martin. *Varlık ve Zaman*. Çev. Kaan H. Ökten. İstanbul: Agora Kitaplığı, 2008.
- Heidegger, Martin. *Grundbegriffe der Metaphysik*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1983.
- Heidegger, Martin. *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. 2. Bs. Frankfurt Am Main: Vittorio Klostermann, 1989.
- Heidegger, Martin. *Nietzsche II. Band, GA 6.2*. Frankfurt Am Main: Vittorio Klostermann, 1997.
- Husserl, Edmund. *Die Idee der Phänomenologie: Fünf Vorlesungen*. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1950.
- Husserl, Edmund. *Cartesinainsche Meditationen und Paris Vorträge*. Den Haag: Martinus Nijhoff Publishers, 1973.
- Husserl, Edmund. *Cartesian Meditations*. Çev. Dorion Cairns. Den Haag: Martinus Nijhoff Publishers, 1982.
- Husserl, Edmund. *Ding und Raum: Vorlesungen 1907*, Husserliana 16. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1973.
- Husserl, Edmund. *Thing and Space: Lectures of 1907*. Çev. Richard Rojcewicz. Dordrecht: Springer, 1997.
- Husserl, Edmund. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie*, ed. Walter Biemel, 2. Bs. Den Haag: Martinus Nijhoff Publishers, 1976.
- Husserl, Edmund, *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*. Çev. David Carr. Evanston: Northwestern University Press, 1970.
- Husserl, Edmund. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie I: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, ed. Karl Schuhman. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1976.
- Husserl, Edmund. *Ideas I: Pertaining to a Pure Phenomenology and a Phenomenological Philosophy*. Çev. F. Kersten. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1983.

- Husserl, Edmund. *Logische Untersuchungen: Zweiter Band, Erster Teil Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, Husserliana 19/1. The Hague-Boston: Martinus Nijhoff, 1984.
- Husserl, Edmund. *Logical Investigations*, Volume 1. Çev. J. N. Findlay. Oxford: Routledge, 2001.
- Luft, Sebastian. "Husserl's Method of Reduction." *The Routledge Companion to Phenomenology*, ed. Sebastian Luft ve Søren Overgaard. London: Routledge, 2012.
- Marion, Jean-Luc. *Reprise du donné*. Paris: PUF, 2016.
- Meillassoux, Quentin. *Sonluluğun Sonrası*. Çev. Kağan Kahveci. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2020.
- Nelson, Eric S.. "Heidegger's Failure to Overcome Transcendental Philosophy," *Transcendental Inquiry: Its History, Methods and Critiques*, ed. Halla Kim ve Steven Hoeltzel, 159-180. London: Palgrave Macmillan, 2016.
- Romano, Claude. *L'événement et le monde*. 2. Bs. Paris: PUF, 1999.
- Romano, Claude. *Event and World*. Çev. Shane Mackinlay. New York: Fordham University Press, 2009.
- Romano, Claude. *L'événement et le temps*. Paris: PUF, 1999.
- Romano, Claude. *Event and Time*. Çev. Stephen E. Lewis. New York: Fordham University Press, 2014.
- Romano, Claude. "Remarques sur la méthode phénoménologique dans Étant donné." *Annales de Philosophie* 21 (2000): 6-14.
- Romano, Claude. *L'aventure temporelle: Trois essais pour introduire à l'herméneutique événementiale*. Paris: PUF, 2010.
- Romano, Claude. "La perception est-elle intentionnelle?," *Revista Portuguesa de Filosofia* 78, sy. 3 (2022): 647-72.
- Romano, Claude. "Must Phenomenology Remain Cartesian?," *Continental Philosophy Review* 45 (2012): 425-445.
- Romano, Claude. *At the Heart of Reason*. Çev. Michael B. Smith ve Claude Romano. Evanston: Northwestern University Press, 2014.
- Romano, Claude. *Les repères éblouissants: Renouveler la phénoménologie*. Paris: PUF, 2019.
- Romano, Claude. *Zamansal Macera: Hadisevi Hermeneutiği Tanıtan Üç Makale*. Çev. Kadir Filiz. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2021.
- Schnell, Alexander. *Wirklichkeitsbilder*. Tübingen: Mohr Siebeck Verlag, 2015.
- Schnell, Alexander. *Was ist Phänomenologie?*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2019.

- Smith, Barry. "Realistic Phenomenology." *Encyclopedia of Phenomenology*, ed. Lester Embree ve diğerleri, 586-90. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1997.
- Sparrow, Tom. *The End of Phenomenology*. Edinburg: Edinburgh University Press, 2014.
- Staiti, Andrea. "On Husserl's Alleged Cartesianism and Conjunctivism: A Critical Reply to Claude Romano." *Husserl Studies* 31, sy. 2 (2015): 123-41.
- Şan, Emre. *Çağdaş Fransız Felsefesi ve Fenomenoloji Hareketi*. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2017.
- Tengelyi, László ve Gondek, Hans-Dieter. *Neue Phänomenologie in Frankreich*. Berlin: Suhrkamp Verlag, 2011.
- Van der Heiden, Gert-Jan. *Ontology after Onto-theology: Plurality, Event, and Contingency in Contemporary Philosophy*. Pennsylvania: Duquesne University Press, 2014.
- Zahavi, Dan. "The end of what? Phenomenology vs. speculative realism." *International Journal of Philosophical Studies* 24, sy. 3 (2016): 289-309.
- Zahavi, Dan. *Husserl's Legacy: Phenomenology, Metaphysics and Transcendental Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 2017.
- Zizek, Slavoj. *Less Than Nothing: Hegel and the Shadow of Dialectic Materialism*. London: Verso Press, 2012.
- Zizek, Slavoj. *Hiçten Az: Hegel ve Diyalektik Materyalizmin Gölgesi*. Çev. Erkal Ünal. İstanbul: Encore Yayınları, 2015.

THE POSSIBILITY OF A REALIST PHENOMENOLOGY

Abstract

Speculative realism as a philosophical movement criticizes phenomenology by labeling it as “correlationist”. Behind this criticism, there is an understanding that phenomenology has a transcendental structure. I argue that phenomenology cannot be defined only under this particular conception of transcendental structure and there is a possibility of realist phenomenology. Phenomenology can offer a realist version of itself through its own possibilities, which Claude Romano, one of the contemporary phenomenologists, calls “descriptive realism”. In this article, first, I examine the concept of “correlationism” used by speculative materialists and realists to address phenomenology. Then I discuss the problematic nature of phenomenology’s transcendental-idealist structure. After explaining that phenomenology does not necessarily have to present a transcendental structure by referring to Claude Romano’s project of descriptive realism, I briefly compare the realism of the speculative movement with Romano’s phenomenological realism. This brings us to deal with what extent the critique of correlationism can be valid for this new understanding of phenomenology.

Keywords: Phenomenology, Edmund Husserl, Realism, Speculative Thought, Claude Romano, Martin Heidegger.

KONFORMİZME İSYAN: ERNST JÜNGER'İN KAHRAMANCA GERÇEKÇİLİĞİ

Hüseyin ETİL

huseyinetil@gmail.com
0000-0003-4045-646X

Öz

Modern toplumlar genel olarak kahramanlık-sonrası toplumlar olarak değerlendirilmektedir. Piyasanın, devletin, kurumların, mekanizmaların, bireyciliğin geliştiği ve yerleştiği modern koşullarda klasik anlamıyla kahramanlara yer olmadığı düşünülmüştür. Ancak modern düzene meydan okuyan ve onu aşmak amacını taşıyan siyasal ve entelektüel hareketler, kahramanlık arayışlarını devam ettirmektedirler. Bu makalede modern dönemde kahramanlığın imkânlarını arayan önemli bir isim edebiyatçı, düşünür, denemeci Ernst Jünger'in "kahraman gerçekçiliğine" odaklanılacaktır. Jünger, "Asker", "İşçi", "Anark", "İsyankâr" gibi figürlerde kahramanlık ruhunu somutlaştırmaya çalışmaktadır. Ona göre, Birinci Dünya Savaşı kahramanca kişilikleri doğuran dünya-tarihsel bir olaydır. Jünger için savaş her şeyin babasıdır. Fransız Devrimi insanlık tarihinde getirdiği yeni fikirler ve değerler, yarattığı yeni insan ve toplumsal dünya açısından nasıl önemli bir olay ise Birinci Dünya Savaşı da o derinlikte ve kapsamda bir olaydır. Fransız Devrimi'ne karşı konumlandırılan "Büyük Savaş" uygarlık ve ilerleme yerine kültür ve gelişmeyi; mekanizma ve makine yerine organizma ve

97

Dîvân *DISİPLİNLERARASI
ÇALIŞMALAR DERGİSİ*
Araştırma Makalesi

Cilt 31 sayı 60 (2026/1): 97-129
Gön. Tar.: 09.08.2025
Kabul Tar.: 14.11.2025
Yay. Tar.: 06.01.2026
doi: 10.20519/divan.1761682

ruhu; özgürlük ve eşitlik yerine disiplin ve hiyerarşiyi; güvenlik ve barış yerine macera ve savaşı, birey ve tüccar yerine karakter ve kahramanı insanlığın yeni fikir ve değerleri olarak ikame etmiştir. Bu makalede Jünger'in siyasi yazıları ve edebi metinleri "kahramanca gerçekçilik" yaklaşımı ekseninde yorumlanmaya çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Post-kahramanlık, Kahramanlık, Kahramanca Modernite, Devrim, Savaş.

“Alman olmak şu anlama gelir: savaşta olmak.”
Ernst Jünger¹

“...gizli Almanya... imparatorların ve kahramanların özlemini çekiyor.”
Ernst Kantorowitz²

Bu çalışma modern çağın kahramanlık-sonrası niteliğine rağmen Ernst Jünger’in eserlerinde yeniden beliren “kahramanca ruh”u anlamlandırmayı amaçlamaktadır. Jünger’in siyasal denemeleri ve edebi metinleri, moderniteyle kahramanlık arasındaki gerilimi hem eleştirel hem de mitopoetik düzeyde yeniden kurmuştur. Makalenin kapsamı, Jünger’in düşünce dünyasını 1918 sonrasındaki dönemin Alman muhafazakâr devrimci entelektüel atmosferiyle ilişkilendirerek “kahramanca gerçekçilik” kavramını tarihsel-sosyolojik bir okuma içinde yeniden yorumlamaktır. Bu amaçla çalışma, modernite teorileri, kültürel kötümserlik akımı ve kahramanca modernite düşüncesi arasında Jünger’in konumunu incelemek; onun “Asker”, “İşçi”, “Anark”, “İsyankâr” figürlerini karşılaştırmalı bir analiz üzerinden tartışmaktadır.

Çalışmanın temel varsayımı, Jünger’in “kahramanca gerçekçilik” anlayışının estetik veya ideolojik tavır olmakla kalmayıp modernitenin rasyonalist düzenine karşı geliştirilmiş bir varoluş felsefesi olduğudur. Bu bağlamda çalışma, Max Weber’in otorite tipolojisindeki karizmatik kahraman figürünü, Hegel’in devlet kuramındaki kahramanlık-sonrası tezlerle karşılaştırmakta; *Nietzsche*ci irade ve *Benjamin*ci tarihsel melankoli kavramları üzerinden Jünger’in konumunu tartışmaktadır. Böylece makale on dokuzuncu yüzyılda erken dönem Viktorya Çağı’nın Britanya’sından çıkan Thomas Carlyle ile başlayıp yirminci yüzyılın ilk yarısında Alman düşüncesinin Oswald Spengler, Werner Sombart, Carl Schmitt gibi temsilcilerinin genişlettiği “kahramanca modernite” literatürüne

1 Ernst Jünger, *Politische Publizistik 1919 bis 1933* (Stuttgart: Klett-Cotta, 2013), 557.

2 Ernst Kantorowitz’den aktaran Peter Gay, *Weimar Kültürü*, çev. Eren Buğlalılar (İstanbul: İletişim Yayınları, 2023), 73.

yeni bir yorum katmayı hedeflemektedir. Metodolojik olarak ise makalenin genelinde söylem analizi ile entelektüel tarih yaklaşımı bir arada kullanılmakta; Jünger'in metinleri birer tarihsel belge olmanın ötesinde, modernitenin krizini estetize eden felsefi ifadeler olarak okunmaktadır.

Ernst Jünger (1895-1998), geçtiğimiz yüzyılın başından sonuna uzanan ve yüz yılı aşkın bir süreyi kapsayan yaşamı boyunca böcekbilimden edebiyata, düşünceden politik gazeteciliğe uzanan farklı alanlarda metinler kaleme almış velut bir entelektüeldir. *Çelik Fırtınalarında* (1920), *İçsel Deneyim Olarak Savaş* (1922), *Maceracı Kalp* (1929) *İşçi* (1932), *Mermer Yalılar* (1939), *Heliopolis* (1949) *Cam Arılar* (1957), *Eumeswil* (1977) gibi pek çok esere imza atmış olan Jünger'in büyüleyici yaşamının ve çalışmalarının çok yönlü doğasını kısa bir makalede kuşatmak oldukça zordur. Jünger üzerine yürütülen tartışmalar onun nasyonal sosyalizmle olan ilişkilerinin vurgulanmasında³ aristokratik anarşizmine (*Eumeswil*'e odaklanan muhtelif okumalar), reaksiyoner modernizmden⁴ edebi modernizme⁵ yaptığı katkılara doğru çeşitlenmektedir. Kişiliği ve düşünceleri üzerine tartışmalar 1930'lardan günümüze kadar devam etmiştir. Bugüne dek Jünger "kahramanca nihilist" (Alfred von Martin), "entelektüel maceracı" (Gerhard Nebel), "muhafazakâr devrimci" (Armin Mohler), "muhafazakâr anarşist" (Hans Peter Schwarz) gibi muhtelif okumalara tabi tutulmuştur.⁶ Hatta Elliot Y. Neaman'a göre, Jünger'in kitaplarının kaderi "çift yönlülüğe" bağlı olarak şekillenecektir.⁷ Bu makalede "Jünger Tartışması"na girmeden, Jünger'in külliyyatını yeni bir bakışla ele almak ve yeniden yorumlamaktan ziyade, daha sınırlı bir şekilde, modernite ve kahramanlık arasındaki ilişkiler bağlamında Jünger'in "kahramanca gerçekçilik" anlayışı yorumlanacaktır.

Jünger'in "kahramanca gerçekçilik" görüşüne modernite ve kahramanlık kavramından yaklaşmak en doğru yol olacaktır. Modern dönem çoğu zaman kahramanlık-sonrası çağ olarak adlandırılmıştır. Buna göre, cesur savaşçıların, efsanevi kişiliklerin, büyük kur-

3 Stefan Breuer, *Anatomie der Konservativen Revolution* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1993).

4 Jeffrey Herf, *Reactionary Modernism: Technology, Culture and Politics in Weimar and the Third Reich* (Londra: Cambridge University Press, 1984).

5 Helmuth Kiesel, *Ernst Jünger: Die Biographie* (Münih: Siedler, 2007).

6 Elliot Y. Neaman, *A Dubious Past: Ernst Jünger and the Politics of Literature* (Londra: University of California Press, 2019), 6-7.

7 Neaman, *A Dubious Past*, 294.

tarıcıların devri sona ermiştir. Endüstriyel kapitalizmin geliştiği, radikal bireyciliğin, profesyonelleşme ve uzmanlaşmanın arttığı bir dönemde büyük adamlar tasfiyeye uğramıştır. Teknokratların ve bürokratların çağında kahramanlara yer yoktur. G. W. F. Hegel, modern devlet ve toplumda artık kahramanlara yer olmadığı, kahramanlığın hem imkânsızlığını hem gereksizliğini, kahramanlık figürünün modern-öncesi toplumlara ait bir kişilik olduğunu ileri süren ilk filozofların başında gelmektedir.⁸ Hegel'e göre, devletler çağında kahramanlara yer yoktur. Devletsiz bir varoluş koşullarındaki bireysel bağımsızlık içinde kahramanlık mümkün olabilirdi, ancak modern toplumun gelişim sürecinde kahramanların yerini devletler almış, gerçek kişilerden soyut tüzel kişiliklere geçilmiş, kahramanın yerine yasa öne çıkmıştır. Modern özne yapıların, mekanizmaların, kurumların ve yasaların egemenliği altında kahramansızlaşmıştır.⁹ Kahramanlık-sonrası toplum görüşü Alman sosyolog Max Weber'in otorite teorisinde de karşılığını bulmuştur. Modern toplumlar geleneksel ve karizmatik otorite tiplerini geride bırakmışlar ve bürokratik-rasyonel otorite çağına geçmişlerdir. Modernliğin demirden kafesinde karizmatik kahraman kontrol altında bir varlıktır. Modern zamanların kahramanlık-sonrası bir dönem olduğuna odaklanan bir başka isim de Walter Benjamin'dir. *Alman Barok Dramanın/Yasoyunun Kökeni* (1925) isimli çalışmasında klasik trajedi ile Alman Barok dramasını karşılaştıran Benjamin ilahi düzenden profan düzene, bütüncül zamandan parçalanmış zamana, mitik düşünceden tarihsel düşünceye geçişle birlikte kahramanlığın imkânsızlığına dikkat çekmiştir. Çünkü kahraman mitik düzeni karşısına alarak eylemde bulunmaktadır. Kahramanın meydan okuyuşu bütünüyle doldurulmuş zamanda ölümüne bir meydan okumadır. Antik kahraman kaderini üstlenmektedir. Bireysel olarak doldurulmuş zamandaki ölümü ölümsüzlük olarak zuhur etmektedir. Modern dönemde tarihsellik mitik düzenin içine yerleşmektedir. Parçalanmış zamanda donuk imgeler sunmaktadır. Bu anlamda tarih, zamanda yitmiş kahraman olmayan kahramanı imlemektedir.¹⁰

Hegel ve ardıllarının tarih felsefesi, büyük adamlara ve kahraman kolektiflere duydukları coşkuya rağmen kahramanın konumunu

8 Ulrich Bröckling, "Heroism and Modernity," *helden. heroes. héros, E-Journal zu Kulturen des Heroischen*, Special Issue 5 (2019): 128.

9 Bröckling, "Heroism and Modernity," 128.

10 M. Ertan Kardeş, "Tarihsel Zamanda Karar Alamamanın Trajikliği: Benjamin ve Schmitt Bağlamında Bir Okuma," *Kampplatz Dergisi*, sy. 5 (Şubat 2014): 122-123.

zayıflatırken, F. W. Nietzsche tarafından ifade edildiği şekliyle tarihin yönsüzlüğü ve kuralsızlığına dair radikalleşmiş deneyim kahramanlar için düpedüz enflasyonist bir talebi kıskırtmıştır. Kahramanca modernite ya sorunlu bir şimdiki zamanla kahramanca yüzleşmek ya da bu şimdiki zamanı kahramanca aşmak anlamına gelmektedir. Başka bir deyişle, kahramanca modernite, modernite içinde stoacı bir tahammül ya da moderniteden radikal bir çıkıştır. Nietzsche sonrasında Almanlar açısından ilk yolu temsil eden kişi Max Weber olmuştur. Modern çağın entelektüelizasyon, rasyonalizasyon ve dünyanın büyüünün bozulması gerçekliği karşısında Weber alınacak yegâne tutumun “asketizm” olduğu ileri sürmüş ve işe koyulmuştur (“Meslek Olarak Siyaset” ve “Meslek Olarak Bilim”).¹¹ Weber “inanç etiği”nin karşısında “sorumluluk etiği”ni koyarak devrimci ya da reaksiyoner tepkilere düşmeden çağın olgularıyla sakince yüzleşmektedir. Çıkış ya da kaçış yolu aramamakta, dünyayı olduğu haliyle kabullenmektedir. Ancak kahramanca modernliğin egemen olduğu sorumluluk etiği değil inanç etiği damgasını vuracaktır.

KAHRAMANCA MODERNİTE DÖNEMİ

Hegel her ne kadar modernite ile kahramanlığın uyumsuzluğunu vurgulamış olsa da kahramanlık figürü onun için de hem anakronik hem de vazgeçilmezdir. Dünya ruhu (*Geist*) kahramanları kullanmaya devam etmektedir. Bir yandan modern birey artık kahraman olmanın koşullarından mahrumdur, diğer yandan ise kahramana duyulan açlık ve susuzluk da gitgide artmaktadır. Modern çağda bu açlığı en çok duyan ulusların başında Almanlar gelmektedir. “Kahramanca Modernite”, Heinz Dieter Kittsteiner’in Alman modernleşmesinin 1880’den 1945’e kadar bir dönemini kapsayan, topyekün bir değişimi hedefleyen, modernliği aşmak amacına sahip, büyük bir değişim döneminin yaklaşmakta olduğu beklentilerinden oluşan bir evreyi adlandırmak için kullandığı bir kavramdır.¹² Stefan George hakkında Peter Gay, “gizli kalmış Almanya’nın kralı, kahramanlara yakışmayan bir zamanda kah-

¹¹ Max Weber, *Sosyoloji Yazıları*, çev. Taha Parla (İstanbul: İletişim Yayınları, 1996), 129-200.

¹² Jürgen Kaube, *Max Weber*, çev. Öndercan Muti (İstanbul: İletişim Yayınları, 2020), 17.

ramanlar aramaya çıkmış bir kahramandı.”¹³ diye yazdığında aslında ortalama bir Alman milliyetçi-muhafazakâr entelektüeli tarif etmiştir. Kahramanca modernite döneminin temel düşünce motiflerini Werner Sombart’tan Oswald Spengler’e kadar pek çok Alman milliyetçi-muhafazakâr düşünürde görmek mümkündür. Bu dönem Almanlar açısından “kahramanlar aramaya çıkmış kahramanlar” dönemidir. Bu entelektüeller zamanın ruhunu temsil eden burjuva ruhuna şiddetle karşı çıkmışlardır. Burjuva ruhunu hesapçı, egoist, rasyonalist, faydacı ve konformist olarak değerlendirerek çürümüş burjuva ruhunun karşısına kahramanlık tezini ileri sürmüşlerdir. Çünkü onlara göre Alman bireyi *homo economicus* tipi bir kişilik değildir, o bir kahramandır. “Dünya-tarihsel birey” figürünü Almanlar burjuva bireyinin eleştirisi için geliştirmişlerdir. Birinci Dünya Savaşı koşullarında bu karşıtlığı en iyi formüle edenlerin başında Werner Sombart gelmiştir. Sombart’ın analiz ettiği meşhur ikilemde tüccar ruhu, kahraman ruha karşıtlık içinde tanımlamıştır:

Tüccar ve Kahraman: iki büyük karşıtlık, tüm insan yöneliminin iki kutbunu oluştururlar. Tüccar hayata şöyle der: Bana ne verebilirsin? Tüccar, en az çaba karşılığında mümkün olduğunda çok şey almak, hayatla karlı bir anlaşma yapmak istiyor. Kısacası o fakirdir. Kahraman ise hayata şu soruyu sorarak başlar: Sana ne verebilirim? Hediyeler vermek ister, hesapsızca kendini harcamak ister. Kısacası o zengindir. Tüccar haklarından bahseder, kahraman sadece görevlerinden bahseder. Ticaret zihniyeti faiz, kahramanlık zihniyeti fikir etrafında döner. Onun, burjuvazinin özü çıkar, kahramanın, gerçekte hayatın aristokrati olan kahramanın özü kendini feda etmektir.¹⁴

Händler und Helden (“Tüccarlar ve Kahramanlar”, 1915), Oswald Spengler’in *Preussentum und Sozialismus’una* (“Prusyacılık ve Sosyalizm”, 1919) çok benzeyen bir savaş zamanı polemikidir. Alman entelektüelleri Fransızlara karşı mücadelelerinde nasıl ki kültür kavramını uygarlık kavramına karşı ileri sürmüşlerdir, şimdi de Britanya’ya karşı olan mücadelelerinde tüccara karşı kahramanı ileri sürmüşlerdi. Bu durumda dünya savaşı uygarlığa karşı kültürün, tüccarlığa karşı kahramanların mücadelesidir. Almanya tüccarların ülkesi olan İngiltere ile savaşan kahramanların ülkesidir. Savaş öncesi yıllarda “tüccar ruhu” (*Händlergeist*) Yahudi *Geist*’i

¹³ Gay, *Weimar Kültürü*, 68.

¹⁴ Werner Sombart, *Traders and Heroes: Patriotic Reflections*, çev. Alexander Jacob (Londra: Arktos, 2021), 22.

ile özdeştir. Savaşla birlikte Sombart odağını değiştirmiştir. Artık İngiltere, ticari çıkarlarla tüketilmiş ve herhangi bir “kültürel değerden” tamamen yoksun bir ticaret ulusuydu.¹⁵ Almanya, kullanım değerinin derin ve karanlık ormanının ülkesiydi. İngiliz tüccar üretimin rasyonel planlaması ve araç-amaç rasyonalitesinin gelenek ve göreneklere üstün gelmesiydi. Spengler’e göre de ekonomik çağın çölünde bir asır dolaştıktan sonra, Alman halkı karmaşık Alman ormanına geri dönecekti. Temel amaç ise şuydu: *Kültür* adını verdiğimiz bir duruma ulaşmak ve *Medeniyet* adını verdiğimiz mevcut durumu ortadan kaldırmaktı.¹⁶ “Kültür” ile “medeniyet” karşıtlığı iki farklı dünya görüşü arasında yaşanan kültürel bir savaştı: inanç ile bilgi, idealizm ile rasyonalizm, kalp ile akıl, kültür iradesi ile tüccar ruhu, eylem arzusu ile avukat kurnazlığı, asker cesareti ile burjuva güvenlik ihtiyacı, fedakarlık ruhu ile lüks arzusu, ölüme hazırlık ile yaşama bağlılık, topluluk ile toplum, hiyerarşi ile eşitlik, itaat ile özgürlük, monarşi ile demokrasi arasında ölümcül bir mücadele anlamına geliyordu.¹⁷

Kahramanca modernite koşullarında Alman kültürel kötümserler (*kulturpessimismus*) burjuvazi tarafından dünyanın alçaltılmasına karşı kahramanca mücadele etmek, sıradanlaşmış, anlamsızlaşmış hayata yüksek değerler katmak arayışına girmişlerdir. Paul de Lagarde, Julius Langbehn, Arthur Moeller van den Bruck gibi isimler tarafından temsil edilen kültürel kötümserlik en geniş anlamıyla bir kültürdeki güncel yönelimlere ve geleceğe ilişkin kötümserliği, karamsarlığı ifade eden bir kavramdır. Uzak kökleri bulunabilse de, kültürel kötümserlik modern zamanlarda sanayileşmenin, şehirleşmenin, sekülerleşmenin ve bunların sonuçlarından biri olan yabancılaşmanın ortaya çıkardığı bir krize karşı bireyi alarme etmekten entelektüel bir görev devşiren sanatçı ve düşünürlerce dile getirilmiştir. Materyalizmin, ekonominin, faydanın, beyhudeliğin yasalarından kopmak için kahramanca bir dürtü talep edilmiştir.¹⁸

1920’lerin kahramanca modernite koşullarını anlamak açısından kendi dünyamızdan bir yazara da başvurabiliriz. Peyami Safa’nın *Nasyonalizm, Sosyalizm, Mistisizm* (1968) başlıklı derlemedeki yazıları 1920’lerin Avrupa entelektüel tarihine ışık tutmaktadır. Peya-

15 Herf, *Reactionary Modernism*, 144.

16 Herf, *Reactionary Modernism*, 149.

17 Kiesel, *Ernst Jünger: Die Biographie*, 92.

18 Hasan Aksakal, *Huzursuz Modernite: Avrupa Entelektüel Tarihi Üzerine Makaleler* (İstanbul: Beyoğlu Kitabevi, 2023), 84.

mi Safa derlemede yer alan “İş Adamı ve Kahraman” başlıklı kısa yazısında kahraman ile tüccar tipin, kahraman uluslar ile tüccar ulusları güzel bir dille ayırtmıştır:

Buhar makinesi doğduğu tarihten beri bütün Anglo-Sakson dünyasında ideal insan tipini Businessman-İş Adamı- temsil etmeye başladı. Sanayi kapitalizmi inkişaf ettikçe antikitenin kahramanları ve Ortaçağın ‘azizleri’ yerine petrol kralları, kömür kralları, otomobil kralları geçiyordu. Ütilitarizm-faydacılık-felsefesinin buharın keşfinden pek az sonra Bentham’dan J. Stuart Mill’e kadar İngiltere’de doğmuş ve parlamış olması bir tesadüf değildir. Muvaffakiyeti hakikatin yerine koyan pragmatizm felsefesinin de Amerika’da itibar kazanmasına şaşılmaz. Bilgiyi “*fayda*”nın emrine veren, doğru mefhumunun yerine kazanç mefhumunu geçiren ve menfaati bir hak ve ahlak prensibi haline getiren *Locke*’çu felsefe bir Anglo-Sakson düşüncesidir ki yüz elli seneden beri kahramanlığın ezeli manasını değiştirmek için olanca hamlesiy-le çalışmıştır. Ammenin menfaati lehine canını bile vermekten üstün ideali olmayan kahramanın yerine, kendi menfaati lehine başkasının canını almaktan bile üstün ideali olmayan iş adamı geçiyordu.¹⁹

Safa’ya göre kendini topluluk aşkına feda eden kahramanlar çağının kıymet sistemini değiştirip kurnazlığı destani şereflerin yerine ikame eden anlayışın kökleri Rönesans’a kadar uzanmaktadır. Ona göre Donkişot, yani yeniçağ doğarken “soysuzlaşan” bu şövalye tipi hayranlık değil kahkaha uyandırmaktadır. Modernliğin şafağında iki edebi kahraman, Donkişot ve Hamlet kahramanlık-sonrası toplumun habercileridir. Ancak kahramanlar neslinin kurumasına karşı çıkan büyük sanatkarlar ve filozoflar da vardır:

Almanya’da Wagner’in operaları, Promete, Herkül, Teze ve Homeros’un bütün kahramanları yerine Siegfried’i, Hagen’i diriltiyordu. Fichte kahramanlar çağının felsefesini tazeliyor, Nietzsche uyuşuk ve feminen bir merhamet yerine mert ve dobra bir cesaret koyan, hesap ve ihtiyat yerine tehlike aşkı duyan üst-insan idealini getiriyor, ‘*Beni büyük bir Avrupa harbinden sonra anlayacaklar*’ diyordu.²⁰

Dünya savaşı patlak verdiğinde Nietzsche’nin öngördüğü gibi geniş çaplı bir şekilde her alanda iş adamı ile kahramanın çarpıştığı düşünülüyordu. Muhafazakâr devrimci düşünceye katkı yapan düşünürler Birinci Dünya Savaşı’nı medeniyet ve kültürün savaşına indirgediklerinde benzer bir karşıtlığı dile getirmişlerdir. Kahraman-

19 Peyami Safa, *Nasyonalizm, Sosyalizm, Mistisizm* (İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 2003), 69.

20 Safa, *Nasyonalizm, Sosyalizm, Mistisizm*, 70.

lığa övgüler düzerek hayatın faydacı yorumu karşı çıkmışlardır ve hayatın temeline kahramanlığı ve ulûhiyeti yerleştirmişlerdir. Safa da sözü geçen yazısında bu karşıtlığı berrak bir şekilde aktarmaktadır:

İş adamı ile kahraman arasındaki tezat, müspet ve menfi kutuplar tezadıdır. İş adamı kazanmak, kahraman kazandırmak ister. İş adamının kazancı memleketin menfaatinden evvel gelir; kahramanın gözünde memleketin kazancı kendisine ait bütün menfaatlerden, haklardan ve keyiflerden üstündür (...) Güzel bir dava için kelleyi koltuğunun altına alanlardan mürekkep olmayan bir dünyanın pis havası kahramanın ciğerine ağır gelir. Bu havayı, altın hırsıyla, zina teri ve içki kokusuyla, boğucu lüks ve sefahat gazı ile dolan bu zehirli havayı boşaltmak, hayattan üstün ideallere pencereler açmak lazımdır.²¹

Modern kapitalizmin “tüccarları” merkeze alan ekonomizmine ve bireyciliğine karşı romantikler “kahramanlık” çağlarını yüceltmişlerdir. Modernlere göre çağdaş dünyada kahramanlara yer yoktur. Ancak anti-modern entelektüeller kahramanları tarihe geri çağırmayı amaçlamıştır. Thomas Carlyle’nin *Kahramanlar* (1841) kitabı dönemin romantik tarih tasavvurunu yansıtmaktadır. Ona göre dünya tarihi büyük adamların biyografisinden başka bir şey değildir.²² Carlyle, kitabının girişinde şöyle yazmaktadır:

Kâinat Tarihi, insanın bu dünyada başardığı şeylerin tarihi, esas itibariyle yeryüzünde çalışıp çabalamış Büyük Adamların Tarihidir (...) Dünyada başarılıdığını gördüğümüz bütün şeyler yeryüzüne gönderilmiş Büyük Adamlarda yaşamış Düşüncelerin maddi neticeleri, ameli gerçekleştirilmesi ve vücutlanmasıdır. Korkmadan kabul edebiliriz ki bütün dünya tarihinin ruhu bu insanların tarihidir.²³

“Heroarchie” talep eden Carlyle modern çağın büyük adamların inkârı üzerine kurulu olduğunu belirtir:

Asrımız büyük adamların varlığını ve lüzumunu inkâr eden bir asırdır. Münekkitlerimize bir büyük adam, mesela bir Luther gösteriniz; onlar <onu izah etmek> dedikleri şeyle işe başlamışlardır; bu büyük adama tapacakları yere onun ölçülerini alırlar ve neticede ufak bir adam olduğunu keşfederler. Münekkitler ona <zamanın yarattığı adam> derler, onu Zaman çağırmıştır; her şeyi Zaman yapmıştır; o hiçbir şey yapmamıştır.²⁴

21 Safa, *Nasyonalizm, Sosyalizm, Mistisizm*, 70-71.

22 Thomas Carlyle, *Kahramanlar*, çev. Reşat Nuri Gültekin (İstanbul: Semih Lütfi Kitapevi, 1943), 27.

23 Carlyle, *Kahramanlar*, 2-3.

24 Carlyle, *Kahramanlar*, 12.

Safa ve Carlyle'den yaptığımız alıntılar Alman muhafazakâr-milliyetçi entelektüellerinin Nietzsche yorumuyla vardıkları üst-insan figürünü iyi temsil etmektedir. Liberal demokrasilerin hürriyet, sulh ve refah afyonlarıyla millî şuuru uykuya yatırdıkları, ferdi, “hürriyet sarhoşu ve sulh esrarkeşi”²⁵ getirdiklerini belirten Safa, bu toplumlarda sükûn ve refah zamanlarında uykuya dalan millî şuurun ancak harp, ihtilal ve buhran döneminde uyanabileceğini söylemiştir. Ancak sosyal yapıları liberal demokrasiden ziyade millî olan yapılarda millî şuurun uyanması için galeyanlı zamanlara ihtiyaç duymaz. Zira,

Millî adam sükûnu değil mücadeleyi, emniyeti değil tehlikeyi, uyusukluğu değil atılğanlığı sever. Bu adamın gözünde sulh ve harp aynı şeydir: Birkaç damla kan ikisinin arasındaki iştihak, heyecan ve hedef birliğini ortadan kaldırmaz. Millî adamın ideali her zaman uyanıktır; çünkü onun bütün hayatı bu ideal hayatından başka bir şey değildir.²⁶

Buraya kadar modernite ve kahramanlık arasındaki gerilimli ilişkiye işaret edilmiş ve kahramanca modernite denilen dönemin genel havasına ve mantalitesine dikkat çekilmiştir. Bir sonraki başlık itibarıyla, kahramanca modernliğin en önemli teorisyenlerinden biri olarak Ernst Jünger'in “kahramanca gerçekliğine” daha yakından bakılabilir.

JÜNGER'İN KAHRAMAN FİGÜRLERİ: “ASKER”, “İŞÇİ”, “ANARK”, “İSYANKÂR”

“Tehlike içinde yaşayın.”
Friedrich W. Nietzsche²⁷

Jünger, Nietzsche'nin izinden giderek liberal ilerleme fikrini ve onun kahramansızlaştırıcı dürtüsünü eleştirmektedir. Jünger, Nietzsche'nin militan, kahraman ve savaşçı yönünü öne çıkarır. Kiesel'e göre Jünger'i, Nietzsche'nin *Ecce Homo*'da kendisini “insan” değil “dinamit” olarak takdim etmesi onu etkilemiştir. Hatta Nietzsche gibi Jünger de yazarlığı savaşçı bir faaliyet olarak görmüş

²⁵ Safa, *Nasyonalizm, Sosyalizm, Mistisizm*, 68.

²⁶ Safa, *Nasyonalizm, Sosyalizm, Mistisizm*, 68.

²⁷ Nietzsche'den aktaran Ortega y Gasset, *Quijote Üzerine Düşünceler*, çev. Mehmet Sait Şener (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2018), 52.

ve yazılarını patlayıcı ifadelerle doldurmuştur. “Tüm değerlerin değersizleştiği” nihilist zamanlarda yeni değerler oluşmaya ve yeni bir insan (“üst-insan”) ortaya çıkmaya başlamıştır.²⁸ Ona göre kahraman, dünyanın alçaklığına başkaldırır. Jünger, fedakârlık ruhu ve güç istenciyle burjuva gerçekçiliğe karşı başkaldırarak kadim ve köklü değerleri yeniden diriltmek istemektedir. Burjuvazinin piyasa merkezli dünyasının dışında kalmış kadim değerleri dirilterek günümüz dünyasında somutlaştırma meselesidir. Dönemin muhafazakârları Batı medeniyetinin çürümüş olduğunu düşündükleri değerlerini korumak yerine, Avrupa kültürünün kadim kaynaklarını yeniden diriltmeyi, eski Avrupalı değerlerle zihinleri ve kalpleri tutuşturmayı amaçlarlar. Batının medenileştirici, rasyonalleştirici ve faydacı zihniyetine karşı topyekûn her cephede bir *kulturkampf* başlatmışlardır.

Jünger, Weimar dönemi oluşan kültürel ve politik atmosfere karşı yazılarıyla muhafazakâr devrimci yazının en yetenekli, yaratıcı figürlerinin başında gelmektedir. *Bir İçsel Tecrübe Olarak Savaş* (1922) denemesinde, *Çelik Fırtınalarında* (1920) kitabında savaşı yüce bir deneyim olarak göklere yükseltmektedir. Yirmi beş yaşında yayınladığı bu kitabıyla Jünger’e “Yirminci yüzyılın Homeros”u denmesi boşuna değildir. Savaşı bütün yıkıcılığına rağmen, “kalbin terbiyesi için mukayese edilemez” bir güç olarak gören, “tarihte daha önce hiç kimsenin savaşmadığı kadar savaşan” ve ideallerin parıltısı söndüğünde bile “sadakatten vazgeçmeyen” askerin varoluş zemini şeklinde değerlendirmiştir.²⁹ Askerî hayat kahramanın hayatıdır ve burjuva hayatının tam karşısında yer alır. Askerî hayat tarzı, varlığın temel korunumunu sağlamaktan başka bir amacı olmadığından, her şeyi bireyin ihtiyacı, güvenliği ve lüksü için kuran burjuva hayat tarzının karşısında konumlandırılır.³⁰ Atalet, anlamsızlık ve melankoliye gark olmuş modern özne yerine cephe askeri ölüme metafizik bir boyut katarak ve kendini kurban ederek modern çağın yeni trajik kahramanlık figürüdür. Jünger için cephe askeri ruhu, koşulsuzluğun bir ifadesidir. Kahramanın hayat tarzını savaş yaratmaz. Medeniyetin bastırduğu askerî hayat tarzı savaşla birlikte açığa çıkar. Jünger için medenileşme süreci yaratılış ve yıkımın temel ritimlerinde kaybolan geçici bir kıvılcımdan

28 Kiesel, *Ernst Jünger: Die Biographie*, 268.

29 Ahmet Çiğdem, *Mucizenin Etik Uğrağı* (Ankara: Felix Kitap, 2019), 160.

30 Çiğdem, *Mucizenin Etik Uğrağı*, 160.

ibarettir.³¹ Jünger burjuvaca değerler olarak gördüğü pasifizme ve konformizme cepheden saldırır. Heyecansız ve kahramanca olmadığını düşündüğü burjuva yaşamını savaşın getirdiği romantik coşkunun da yardımıyla küçümsemektedir. Çok değil, bir yüzyıl öncesinde Madame de Staël tarafından pasifizizmle, ataletle, “mümkün değil” anlayışıyla yerilen Alman, bir yüzyıl sonra iki dünya savaşını tetikleyecek bir iştiaqla eylem arzusu içinde yanıp tutuşmuştur.³² “Mümkün değil”den “başka bir dünya mümkündür”e gelen Alman idraki, Jünger’in şu satırlarında ifadesini bulur:

Amfileri, mektep sıralarını, iş tezgâhlarını bırakıp gelmiş, birkaç haftalık talim içinde eriyip büyük, heyecanlı tek bir vücut olmuştuk. Emniyetli bir çağda yetiştiğimiz için hepimiz müstesna olana, büyük tehlikeye karşı bir hasret hissetmekteydik. Derken harp içimizi sarmıştı, bir sarhoşluk gibi. Bir çiçek yağmuru altında yola çıkmıştık, güllerle kandan ibaret bir sarhoşluk havası içinde. Harp bize elbette büyük olanı getirecekti, kuvvetli, şerefli olanı... Gözümüze erkekçe bir iş gibi, çiçek açmış, kanla çiylenmiş çayırarda neşeli bir piyade muharebesi gibi görünüyordu. “Yok dünyada daha güzel bir ölüm...” Ah, yeter ki evde durmak olmasın, izin çıksın, katulalım! “Manga nizamında ileri!”. Kızıymış muhayyilelerimiz Champagne’in ağır killi toprağında yürürken sükûna erdi.³³

Jünger’e göre kızışmış Alman muhayyilesi artık imkânsız istemektedir. Jünger’in Almanları artık mevcut dünya düzenini onaylayan sakin ve uysal olmayacaklardır. Kahramanca eylemleriyle mevcut düzeni yıkıp yeni fikirlerle dünyayı biçimlendireceklerdi. “Filozofların ve şairlerin ulusu” olarak görülen Almanlar artık “askerlerin ve politikacıların ulusu” olmayı talep etmişlerdir.³⁴ Jünger’in portresini çizdiği Alman artık zihninde dünyaları kuran bir düşünür değil “maceracı kalp”ti.³⁵ *Macera* maddi düzenin yerinden oynamasıdır. Almanlar dünyanın maddi ve manevi düzenini yerinden oynatmak amacıyla pozitifizmin sınırlarını aşarak maceracı bir ruh haline bürünmüşlerdir. Maceracı kalp için tek çıkış yolu kahramanca hayallerdi. Bu türden kalpler modern çağın

31 Neaman, *A Dubious Past*, 296.

32 Madame de Staël, *Almanya Üzerine*, çev. Hasan Aydın Karahasan (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2017), 22.

33 Ernst Jünger, *Çelik Fırtınalarında*, çev. Tevfik Turan (İstanbul: Jaguar Kitap, 2019), 9.

34 Wolfe Lepenies, *The Seduction of Culture in German History* (New Jersey: Princeton University Press, 2006), 104.

35 Ernst Jünger, *The Adventurous Heart: Figures and Capriccios*, çev. Thomas Friese (New York: Telos Press Publishing, 2012).

uzmanlaşmış varoluşu içinde maceranın özlemini çekiyorlardı. Macera tutkusuyla tehlikelere yönelme, zamanla Alman tutumunun belirleyici bir özelliğine dönüşmüştür. Tutkulu bir eylem arzusu ve yaşamın yoğunluğuna duyulan iştihak, Alman milliyetçi-muhafazakâr orta sınıflarını derinden etkilemiştir. Bu dönemde Alman toplumu, yalnızca düşünen ve hayal kuran bir halk olmayı reddetmiş; bunun yerine, dünya sahnesinde sabırsızlıkla büyük eylemlerde bulunma arzusunu beslemiştir. Elias, bu ruh hâlini münferit bir tepki olarak değil, genel bir Alman *ethosuna* doğru evrilmiş bir eğilim olarak değerlendirmiştir: “Görünüşe göre, insanlar ancak sıra dışı anlarda kendilerini aşmakta ve özverili davranışlar sergilemektedir. Bu nedenle, heyecan verici ve olağanüstü anlara yönelik gizli ya da açık özlem, Alman geleneğine için hâle gelmiştir.”³⁶

Bu bağlamda, burjuvazinin güvenliğe dayalı çağının yerini, tehlikeye susamış kahramanın maceracı serüveni almıştır. Tehlikeli olan yaşam alanına daha fazla girmeye başlamıştır. Jünger bu konuda şöyle demektedir:

Geride bıraktığımız burjuva çağında güvenlik kavramına ne kadar önemli bir rol atfedildiğini hatırladığımızda bu durum daha da netleşir. Burjuvanın kendisi güvenliği yüce bir değer olarak kabul eden ve yaşam biçimini buna göre belirleyen kişi olarak tanımlanabilir.³⁷

Jünger’e göre tehlike asla ortadan kaldırılamazdır. Çünkü insan kalbi sadece güvenliğe değil, aynı zamanda tehlikeye de ihtiyaç duyar. Tehlike özlemi kendini ancak burjuva egemenliği içinde bir protesto olarak gösterebilir ve romantik bir protesto ortaya çıkar. Burjuva maceracı yüreği tehlikeli olanın hiç var olmadığına ikna etmeyi çalışır. Öte yandan vatandaşın güvenliği gördüğü en yüce güç akıldır. Aklın merkezine ne kadar yakın olursa, tehlikenin gizlendiği karanlık gölgeler o kadar eriyip gider ve ilerlemenin ulaşması gereken ideal durum, tehlikenin kaynaklarının sadece azaltılmakla kalmayıp nihayetinde anlaşılır hale getirileceği aklın dünya hâkimiyetidir. Aklın hâkimiyetinde tehlike gerçeklik olmaktan çıkarılır. Akıl açısından tehlike irrasyoneldir.³⁸ Bu dünyada önemli

³⁶ Norbert Elias, *Almanya Üzerine İncelemeler*, çev. F. G. Gerhold (İstanbul: Alfa Yayınları, 2023), 381.

³⁷ Jünger, *Politische Publizistik*, 620.

³⁸ Jünger, *Politische Publizistik*, 621.

olan tehlikeyi anlamsız olarak görmektir ve tehlikeli olan aklın ay-nasında hata olarak görüldüğü anda aşılır:

Akl için amaç tehlikenin ortadan kaldırılması, vatandaş için güvenlik çemberinin oluşturulmasıdır. Akıl bunu da hesaplanamaz olanın he-saplanabilir olana dönüştürerek gerçekleştirir. Yaşam böylece kader-den kopar. İster sanatsal, ister bilimsel ya da siyasi nitelikte olsun, bu zamanın tüm soruları, çatışmanın önlenebilir gerçeğine dayanmak-tadır. Buna rağmen tehlikeli bir durum meydana gelirse, savaş ya da suç gibi kalıcı olgularda olduğu gibi, mesele bunun bir hata olduğunu kanıtlayabilmektir. Eğitim ve aydınlanma yoluyla hatalar azaltılabilir, ideal durumda yok edilebilir.³⁹

Yurttaşın tehlikeyle ilişkisi bakımından savaşçı, sanatçı ve suç-ludan ayrılır. Savaşının gözünde savaş yüksek düzende gerçek-leşen bir süreçtir, şair için trajik çatışma hayatın derin anlamının çok net bir şekilde kavranabildiği bir durumdur ve suçlu için yanan bir şehir ya da kargaşa içindeki şehir kontrolü bir faaliyet alanıdır.⁴⁰ Jünger'e göre "yurttaş" kahraman değildir. Yurttaşlar kahramanlık duygusundan yoksun insanları tanımlar. Görüldüğü gibi, Jünger, kendi kuşağının yetişkinler dünyasının sıradan ve sıkıcı rutinleri-ne karşı içsel bir şüphe geliştirdiğini ve büyük tehlikelere duyulan yoğun bir açlıkla hareket ettiğini dile getirmiştir. Tehlike arzusu esasen kahramanlık özlemine işaret etmektedir; zira kahramanlık, ancak risk ve tehdit koşullarında somut bir biçimde tezahür ede-bilmektedir. Sivil yaşamda sigorta kurumlarının üstlendiği risk, savaş zamanlarında kahraman figürü tarafından üstlenilmektedir. Bireyi kuşatan kurumsal yapıların ve mekanizmaların çökmesiyle birlikte, kahramanın tarih sahnesine çıkması ve kolektif bütünün yükünü üstlenmesi beklenmektedir. Kültürel kötümserliğin etki-sinde yoğrulmuş kuşaklar, dönemin materyalist eğilimlerine karşı güçlü bir tepki geliştirmiş ve otantik benliğe yönelik derin bir öz-lem taşımıştır. Otantik benliği yeniden inşa edebilmek amacıyla bir kaçıştan ziyade muhafazakâr bir mücadeleye yönelmişlerdir. Askerin risk içeren varoluşunu, burjuva dünyasının konforlu, ba-rışçıl ve güvenli yaşam tarzına karşı üstün bir konumda tahayyül ederek "medeni" figürü militer bir çerçevede yeniden tanımlama-ya çalışmışlardır. "Burjuva yaşamı" ve "kent hayatı" gibi kavram-lar, organik doğanın karşısında yapaylık, yüzeysellik ve otantiklik-ten yoksunlukla nitelendirilmiştir. Askerin risk taşıyan varoluşunu

³⁹ Jünger, *Politische Publizistik*, 622.

⁴⁰ Jünger, *Politische Publizistik*, 621.

burjuva dünyası olarak görülen sivil yaşamın konforlu, barışçıl ve güvenli yaşamı karşısında üstün olduğu iddia ederek *civic* (medenî) figürü militerleştirmeye yöneldiler.⁴¹ “Burjuva dünyası” ve “kent hayatı” organik doğanın karşısında tamamen yapaylık, satihilik, otantisiteden yoksunluk olarak değerlendirilmiştir. “Asker”, “İşçi”, “Anark”, “İsyankâr” gibi figürler aslında *Nietzsche*ci bir köle durumuna düşmektense ölmeyi göze olan figürlerdir ve hepsi “tehlikeyi dost belleyen” konfigürasyonlardır. Weber’in sorumluluk etiği çerçevesinde şekillenen kahraman figürü, ağırbaşlılık ve dayanıklılık erdemlerini ustalıklı taşıyan bir virtüöz olarak betimlenirken; Jünger’in kahramanları, hayatın yegâne anlam kaynağına dönüşen sürekli savaş halinin soğukkanlı tutkunları olarak ortaya çıkmaktadır. *Heidegger*ci anlamda kahramanlık ise, bireyin ölümüne yönelen varoluşunu idrak etmesi ve bu ölüm bilinciyle yüzleşerek onu aşması anlamına gelmektedir. Bu yaklaşıma göre kahramanlığa ulaşmanın yolu, ölümü yenme kapasitesinden geçmektedir ve Alman halkı, Birinci Dünya Savaşı’yla birlikte bu yolu başarıyla kat etmiş olarak görülmektedir. Jünger’in ortaya koyduğu “isyankâr” (*Waldgänger*) figürü, doğrudan “millî park” gibi düzenlenmiş ve sınırları belirlenmiş alanlara değil, daha ilkel ve gizemli olan “orman” yönelir. Bu yönelim yalnızca alışılmış yolların dışına çıkmak (örneğin “otoban” yerine “patika”) anlamına gelmemekte; aynı zamanda memlekete, köklere, mitolojik mirasa, kutsal olana ve kökensele güce geri dönüşü simgelemektedir.

Bu bağlamda, Jünger’in tahayyül ettiği kahramanlık ruhu, parlamenter mücadele biçimlerine mesafeli bir tutum sergilemektedir. Tartışma, müzakere ve pazarlık gibi parlamenter yöntemler; bu dönemde, kolektif heyecana ve bel bağlanan efsanelere yönelik bir ihanet olarak değerlendirilmektedir. Kahramanlık ve tarihsel yön verme kapasitesi, büyük efsanelerden ve yüksek düzeyde coşkulu yoğunluktan kaynaklanmakta; bu tür motivasyonlar, akılcı çıkarımların ya da pragmatik hesapların ürünü olarak değil, yaşamsal içgüdülerin ve varoluşsal derinliğin bir tezahürü olarak kavranmaktadır. Bu doğrultuda, profesyonel politikaya ve parlamenter pratiğe yöneltilen eleştiriler, bu yapıların büyük kolektif coşkuyla söy-

41 Frank Schauwecker, asker ve milliyetçi yazar, sivil hayattan askerliğe geçişi, önemsiz, karışık, amaçsız ve belirsiz bir varoluştan, her hareketin kesin, net ve amaca yönelik olduğu basitleştirilmiş ve disipline edilmiş bir hayata radikal bir geçiş olarak tanımlıyor. Bkz. Roger Woods, *Conservative Revolution in the Weimar Republic* (Londra: Palgrave Macmillan, 1994), 20. Ona göre savaş burjuva sivil toplumundaki farklılıkların ortadan kalktığı bir olaydı.

lemsel manevralarla ve entrikalarla bastırıldığı yönündedir. Örneğin Carl Schmitt'e göre, insan yaşamının taşıdığı değer akıl temelinde belirlenmemektedir. Kahramanlık ruhu, anonim kitlelerin irrasyonel yaşam enerjisinden doğmakta; her rasyonalist yorum yaşamın sezgiselliğini tahrif etmektedir. Efsane ütopya değildir. Tarihin hareket ettiricisi rasyonel programlar değil efsaneler ve mitlerdir. Jünger'e göre hayat hiçbir zaman, kendisini efsanenin standartlarıyla ölçmeye çalıştığı zamaninkinden daha yıkılmaz, hayata daha layık değildir.⁴² Efsane kuramı parlamenter siyasetin etkisini yitirmesinin ifadesidir. Efsane asil bir heyecan, güçlü bir inançtır, efsanenin gerçek olması gerekmez. Efsaneler toplulukların büyük enerjilerinin belirtileridir. Tarih ve savaş bilimsel stratejilerin ürünü değildi, kahramanca maceraların birikimiydi.⁴³ Müzakereye duyulan inanç on dokuzuncu yüzyıla damgasını vurmuştu. Anti-parlamenter Sezarizm'in yükselişiyle birlikte müzakere çağının sonunun geldiğine inanıldı. Yasama, yani *deliberare*, yani müzakere çağı kapanıyor; yürütmenin, yani *agere*, yani eylemde bulunmanın çağı başlıyordu. Programların yerine hareketlerin, teorinin yerine doğrudan eylemin, fikirlerin yerine efsanelerin geçişi bu koşullar altında gerçekleşmiştir. Ona göre kahraman yasalara tabi olmak yerine yasaların kurucularıydı. Parlamenter demokrasilerde yöneten ama hüküm sürmeyen yöneticiler kahraman figürüne uygun değillerdi. Çünkü kahraman kurumsal yapıların ve yasaların içine gömülü birey figüründen farklıydı; onun özerkliği ve hareket gücü yasalarla ve anayasalarla sınırlandırılmazdı. Schmitt'in Benjamin ile girdiği egemenlik polemliği de esasen kahramanlık fikriyle bağlantılıdır. Benjamin mitik düşünceden tarihsel düşünceye geçişle birlikte artık "egemen" in kendisine atfedilen "birlik", "bölünmezlik" ve "bütünlük" imgelerini taşıyamaz hale geldiğini ve egemen ölüm ve tarihsel parçalanma karşısında melankolik bir tavra büründüğünü belirtmişti. Modern çağda mutlak egemen imkânsızdı, egemen artık melankolik bir figürdü. Kahraman figürü de merkezî olmaktan uzaklaşmıştır. Mutlak egemen olmadığı gibi artık kahraman da imkânsızdır. Kahramanlık-sonrası dönem aynı zamanda egemenlik-sonrası bir dönemdir. Benjamin'e göre sağlam ve kırılabilirliği azaltılmış bir iktidar düzlemi bulunmamaktadır. Buna karşı Schmitt ise politik-teolojik bir dönüşüme işaret ederek (devletin kendi bünyesinde kutsallığı yeniden üretmesi) devleti mutlak bir

⁴² Jünger, *Politische Publizistik*, 614.

⁴³ Carl Schmitt, *Parlamenter Demokrasinin Krizi*, çev. A. Emre Zeybekoğlu (Ankara: Dost Kitabevi, 2010), 102-105.

güç bir egemen olarak tasarlamıştır. Onun düşüncesinde karar alma edimi egemenin varoluşunun göstergesine dönüşür.⁴⁴ Egemen ve kahraman modern çağın tarihsel ve kırılan zamanında bütünüyle imkânsızlaşmış figürler değildirler.

KAHRAMANCA BİR EYLEM OLARAK SAVAŞ

“Biz yurttas değiliz. Biz savaşların ve iç savaşların oğullarıyız.”
Ernst Jünger⁴⁵

Modern çağda savaşlar ve krizler tarihsel süreci harekete geçirdiği için kahramanlık güçlerini uyandırır. Barış ve güvenlik dönemleri uyuşukluğa neden olur, savaş zamanlarının ise kahramanları doğurur. Savaş, sivil hayatın kahramanca olmayan varoluşundan kurtuluştur. Bu itibarla savaş modernite kahramanlı engelleyen kurumsal sınırları gevşetir, kısmen ortadan kaldırır. Jünger, savaşı Dionysoscu bir esrime, coşkunluk, millî vecd hali olarak sunar.⁴⁶ Bu, Almanya'nın korkak, kararsız, intikamını sürekli erteleyen, düşünmekten başka bir şey elinden gelmeyen, melankolik Hamlet olmadığını güçlü bir olumsuzlamasıdır. Felsefeden, şiirden, melankoliden, romantik içe çekilişten hızla uzaklaşarak bilenmiş Alman yüreği alanlara, savaş meydanlarına fırlamak istemektedir. Ferdinand Freiligrath'ın “sadece bir karar”, “taze, cesur bir eylem için cesur bir ruh” diyerek Almanya'nın *Hamletleşme* trajedisine karşı çıkışı Jünger'in satırlarında yankılanıyordu.⁴⁷ Almanya doğduğu

44 Kardeş, “Tarihsel Zamanda Karar Alamamanın Trajikliği,” 128.

45 Jünger, *Politische Publizistik*, 507.

46 Staël'e göre de ateşli, coşkun üslubun, düşüncenin kendisini daima en keskin, dionysosçu haliyle ortaya koymasının arkasında Fransa'daki gibi “cemiyet” yaşamından Almanların mahrum olmasına bağlamaktadır. “Fransa'da fikir inceliği, muâşeret icapları, gülünç olma korkusu bazı bakımdan intibalardaki ateşliliği çoğu zaman azaltır. Sözlerine, hareketlerine dikkat etme alışkanlığı yüzünden, ruh duygularının en gerçek tarafını açıkça geliştiren o coşkun hareketler sosyete, ister istemez kaybedilir. Fakat Alman trajedilerinden ün kazanmış olanlarını okurken, sosyete bağ ve münasebetlerinin kesin şekline riayet dolayısıyla insanın kendi içinde söndürdüğü veya zaptettiği duyguları açıklayan kelimelere, ifadelere, fikirlere çok rastlanır. Bu ifadeler insanı harekete geçirir, coşturur ve bir an bütün calı saygılarından, bütün emredilmiş şekillerden sıyrılacağı ve uzun bir baskıdan sonra ilk rastlayacağı dostun bizzat karakteri, bizzat kendisi olacağına insanı inandırır. Bkz. Madame de Staël, *Edebiyata Dair*, çev. Safiye Hatay, Vahdi Hatay (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1997), 250-251.

47 Ferdinand Freiligrath, *Hamlet*. https://hor.de/gedichte/ferdinand_freiligrath/hamlet.htm (erş. tar. 13 Ağustos 2025).

kader için savaşıyor, kaderini üstlenmeye, kararlı mücadeleye, politik intikama çağrılıyordu. Mücadele yaşayanların yasasıydı. Eylem ve hareket tutkusu en yoğun, en edebi ifadelerini Jünger'in yazılarında ifadesini bulmuştur. Bu ruh, düşüncenin, aklın, zekânın karşısında bir ruhtur. Alman sahnesi trajediden Homeros'un epiğine doğru hızla yol aldı. "Wittenberg'de çok uzun süre kaldı, konferans salonunda veya tavernalarda kaldı" (Freiligrath) sözleriyle yüzyıl öncesi Alman orta sınıfı ve Alman entelektüeli tarihsel görevini yerine getirmek için amfileri, mektep sıralarını terk etmiştir. Jünger bu satırlarla Alman pasifizme açıktan meydan okuyarak eylem talebini en güçlü bir şekilde dile getirmiştir. Jünger'in yaptığı sağcılar için 11. Tez talebinden başka bir şey değildir. Almanlar bu çağrılarla saf düşünceden (Alman İdealizmi) saf eyleme (savaşa) sıçramışlardır. Jünger'e göre "Alman olmak savaşta olmak" demektir. Savaş can sıkıntısından bir kurtuluş, kahramanlığa davet, dekadansın panzehri, çürümeye karşı yeniden bir çiçeklenme olarak düşünülmüştür. Jünger için Kant'ın "ebedi barış"ı insanlığı durma noktasına getirmiştir. Bu kuşak savaşı babaları olarak görmüşlerdir. Bir bakıma savaş onları meydana getirmiştir. Savaş cephe kuşağının bedenini çekiçler, yontar ve sertleştirir. Savaş kültürel yenilenmenin habercisidir:

Savaş bizim babamızdır; bizi savaş siperlerinin kızgın ateşinde yeni bir ulus olarak doğurmuştur. Yargılarımız da kahramanca yargılar olmalıdır, dünyayı kendi kıstaslarıyla ölçmek isteyen tüccarların değil, savaşçıların yargıları olmalıdır. Biz yararlı olanı, pratik olanı ya da hoş olanı değil, gerekli olanı-kaderin istediğini- istiyoruz.⁴⁸

Savaşın bir yıkım ya da felaket olmadığı savaşın bir yenilenme olduğu düşüncesi on dokuzuncu yüzyılın romantik düşünürlerinden kalan bir fikirdir. Savaş, ona göre, yirminci yüzyılın, kendi oluşumlarına vurduğu mühürdü. Savaş her bir Alman'ı siper-bedene dönüştürmüştür. Barbarlığın bu yeniden doğuşu, sivil yaşam tarafından bastırılan ilkel tutkuları serbest bırakır. Jünger için savaş, güvenlik ihtiyacına saplanmış, sıkılmış ve bunalmış bir orta sınıfın "savaşma iradesine" getirilen kısıtlamalardan kurtuluşudur. Albert Sorel gibi, o da eylemi aklın kısıtlamalarından özgürleşme olarak yorumlamaktadır.⁴⁹ Onlara göre savaş arınma, kurtuluş ve muazzam bir umut kaynağıydı. Savaş ruh ve madde, ben ve dün-

48 Jünger, *Politische Publizistik*, 185.

49 Herf, *Reactionary Modernism*, 73.

ya, idealizm ve materyalizm arasındaki ayrımların ortadan kalktığı bir olaydı. Savaş burjuva bireyin uzun zamandır arzuladığı bütünlüğe doğru bir hareketti. Savaş yalnızca bir “yıkım” süreci değil, aynı zamanda eril bir “yaratım” biçimiydi. Savaş büyüleyici bir gösteriydi. Hümanizmin bıktıran barışçıl dünyanın çökmüş olmasından memnundular. Almanlar nihayet bir *Volk* (halk, millet) olarak birleşmişti. Zafer hayata ancak anlam verebilirdi. Almanlar doğru, sahici, mert kahramanlar diyarı olarak Batının bayağılık batağına karşı mücadele ediyordu. O büyük *Kultur* cihadıydı ki *Volk*, *Reich* ve *Geist* gibi bütün kadim kavramlara şimdi yeni bir anlam veriyordu.⁵⁰ Bu romantik coşku siyaset sahnesinde realizm-den çok ütopyacı devrimciliğe daha yakın duruyordu. Rasyonalist muhafazakârların yerini hızla romantik coşkularla yürekleri dolmuş muhafazakâr devrimciler alacaktı. Bu kuşak, savaş ve devrim tecrübelerinden muhafazakârlık için çıkarılması gereken sonuçları hızlıca karara bağlamışlardır. Önceki yüzyıldan kalma apolitik kültürel aristokrat konumda olanları bile savaş deneyimi hızla dönüştürmüştür. Militarist-muhafazakâr uzlaşma, geniş bir cephe oluşturmayı başarmıştı.

Jünger, “savaş sonrasının Almanya’sındaki” pasifist duygulara şiddetle karşı çıkmış ve gerçek anlamda kendini gerçekleştirmenin yolu olarak eylemin, kararın, varoluşsal bağlılığın ve şiddetin içsel değerlerini savunmuştur. Karar için savaş gerekli görülmüştür. Savaşı bir kurtuluş, bir sarhoşluk, “sadece eros ile kıyaslanabilecek” muazzam bir enerji boşalımı olarak sunmuştur.⁵¹ Ona göre savaşın “deneyimi”, siyasi programlar ve ideolojiler üzerine entelektüel pazarlıklardan daha öncelikliydi. Denemelerinde ölüm ve tehlikelerle dolu savaş zamanı komünite kültü ile Weimar’ın yavan, sivil sıkıcılığını yan yana koyuyordu. Savaşla birlikte 19. yüzyılın emniyetli çağı sona ermiştir. Böylece “şiddetin en uzun yüzyılı” (John Keane), “aşırılıklar çağı” (Eric Hobsbawm) başlamıştır. Stefan Zweig *Dünün Dünyası* (1942) başlıklı otobiyografik metninde içinde doğup büyüdüğü dünyayı şu sözlerle tarif eder:

İçinde doğup büyüdüğüm Birinci Dünya Savaşı’ndan önceki dönem için uygun bir ifade bulmaya çalışırsam, sanırım şöyle dersem en doğru olanı söylemiş olurum: Bu dönem güvenlik bakımından altın çağıdı (...) Savaşı, düzene başkaldırmayı ve ayaklanmayı kimse aklına getirmezdi. Aklın ve düzenin hâkim olduğu böyle bir dönemde kökten değişim-

50 Gay, *Weimar Kültürü*, 30.

51 Herf, *Reactionary Modernism*, 76.

ler ve zorbalıklar kesinlikle mümkün görünmüyordu. İşte bu güvenlik duygusu milyonların sahip olduğu en değerli hazine ve ortak yaşam ülküsüydü.⁵²

Zweig, her şeyin yerli yerinde olduğu, her şeyin bir standardının bir ölçüsünün olduğu güven ve huzur dolu yüzyılda yetişmiş olanların, insanlığın teknik bakımdan ilerleyişini hızlı bir ahlaki yükselişin takip edeceğini yönündeki iyimserliklerinin de normal değerlendirilmesi gerektiğini düşünmektedir. Benzer biçimde tarihçi Eric Hobsbawm da ondokuzuncu yüzyılda kurulmuş Batı uygarlığının çöküşünü felaket çağının başlangıcı olarak tanımlamaktadır. Çöken uygarlığı Hobsbawm şöyle ifade etmektedir:

Bu uygarlık, ekonomisinde kapitalist; yasal ve anayasal yapısında liberal; karakteristik özellikler taşıyan hegemonik sınıfının imgesi bakımından burjuva; bilim, bilgi ve eğitimdeki gelişme, maddi ve manevi ilerleme bakımından gurur verici; bilim, sanat, siyaset ve endüstride yaşanan devrimlerin doğum yeri, ekonomisi dünyanın büyük kısmına nüfus eden, askerleri dünyanın büyük kısmını fetheden ve boyun eğdiren, nüfusu üçüncü bir insan soyu oluşturacak kadar artan, başlıca devletleri bir dünya siyasal sistemi oluşturan Avrupa merkeziliğine derinden inanmış idi.⁵³

Eski yüzyılın ilerlemenin sevincine sahne olmuş iken şimdi düşünen, üreten beyinler huzursuz bir ruh haline bürünüyorlardı. Hobsbawm'a göre neredeyse kesintisiz bir maddi, entelektüel ve moral ilerleme, yani uygarlaşmış yaşam koşullarında iyileşme dönemi olarak görülen ve fiilen de öyle olan "uzun ondokuzuncu yüzyıl"ın aksine, 1914'ten beri, o sırada gelişmiş ülkelerde ve orta sınıf çevrelerde normal kabul edilen ve daha geri bölgeler ile nüfusun daha az aydınlanmış tabakalarına da yayılacağına güvenle inanılan standartlardan dikkat çekici bir geriye dönüş olmuştur.⁵⁴ Jünger bu dönüşümü şu şekilde ifade eder:

Huzur, güvenlik ve rahatlığıyla burjuva çağı kalpleri yormuştu ve şimdi başka değerler, cesaret, erkekçe ahlak ve tüm kişinin fedakârlığını talep eden kahramanca bir çağın gelişi hissediliyordu. İnsan ofisleri, konferans salonlarını, fabrikaları, düzenli ve sessiz ama aynı zamanda monoton bir yaşam vaat eden o dünyayı nasıl da memnuniyetle geri-

52 Stefan Zweig, *Dünün Dünyası: Bir Avrupalının Anıları*, çev. Kasım Eğitim, Yedigâr Eğitim, 13. Bs. (İstanbul: Can Yayınları, 2019.), 19-20.

53 Eric Hobsbawm, *Kısa 20. Yüzyıl, 1914-1991 Aşırılıklar Çağı*, çev. Yavuz Alogan (İstanbul: Sarmal Yayınevi), 19.

54 Hobsbawm, *Kısa 20. Yüzyıl*, 26.

de bırakmıştı; parası ve küçük çıkarlarıyla bakkal birdenbire ne kadar önemsizleşmişti. İnsan kendini birden bire bütüne bağlı hissediyor ve daha büyük bir tatmin vaat eden bir görev hissediyordu (...) Büyük şehirlerin bağrında kendini her zaman karmaşık bir makinenin dişlisi gibi hissetmiş olan insan, kendini korkunç ve basit bir eylemine, kırda, rüzgârda, havada ve tehlikede erkekçe bir varoluşuna çağrıldığını gördü.⁵⁵

Yıkım arzusu ve kıyamet hazırlığı ile birleşen bu savaş hırslının nedenleri alıntılarda ifade edilmektedir: güvenlik ve kuralların dünyasından bıkkınlık, normalikten sıkılma, macera, coşku ve yenilenme arzusu.⁵⁶ Liberal iyimserliğin hüküm sürdüğü huzur ve güvenli çağı böylece sona ermekteydi. “Ne bir fırtına ne sert bir esinti onların sıcak ve rahat yuvalarına bir kere olsun girebilmişti” dediği dünya artık “çelik fırtınalara” gark olmuştu.⁵⁷ Heinrich Heine’nin sözünü ettiği “Alman gök gürültüsü” kehaneti gerçek olacak, bütün Avrupa’nın liberal-hümanist iklimini darmadağın edecekti. Jünger açıktan emniyet çağının bitimini yeni bir çağın başlangıcını, iş adamının dünyasının sonunu kahramanın çağının başlangıcını ilan ediyordu. İş adamının karşısına ilkin Asker figürünü dikecekti. Almanlar yeni yüzyılda artık bilmeye değil savaşmaya cesaret edeceklerdi. Yirminci yüzyılın “Almanya’nın yüzyılı” olmasını talep ediyorlardı. Kiesel’e göre Almanya Birinci Dünya Savaşı tüm tutkuların merkezinde yer alıyordu.⁵⁸ Jünger, pasifizme cepheden karşı çıktı. Ona göre pasifizm yaşamak için gerekli ilksel kuralları inkâr ederek varolabileceğini sananların felsefesidir. Kültürü yaratan cesaretin esas somutlaştığı yer savaştır.⁵⁹ Jünger, savaşın sunduğu saf deneyimi hiçbir kültürel ürünle karşılaştırmaz. Savaşın sunduğu yoldaşlık deneyimi, burjuva kitle dünyasının gerçek reddidir. Ortaklığın ve birliğin en yoğun ifadesi savaştaki yoldaşlıkta deneyimlenir. Çünkü savaşmak bir güç meselesi değil, bir adanma vesilesidir.⁶⁰ Jünger savaşta sergilenen barbarlığı yüceltecek savaşı estetikleştirir. *Çelik Fırtınalarında* Jünger sıradan insanı değil de ölümle uzlaşmış kahramanı anlatır. Korku, tereddüt, zayıflık anlarına dair hikâyelere rastlamaz. Elias bu anlatı çerçevesinin Wilhelm dönemi ilkeleriyle uzlaşma içindedir: zayıflıklar gizlenmele-

55 Jünger, *Politische Publizistik*, 89.

56 Kiesel, *Ernst Jünger: Die Biographie*, 78.

57 Zweig, *Dünyün Dünyası: Bir Avrupalının Anıları*, 24.

58 Kiesel, *Ernst Jünger: Die Biographie*, 10.

59 Çiğdem, *Mucizenin Etik Uğrağı*, 160-161.

60 Çiğdem, *Mucizenin Etik Uğrağı*, 161.

ri gerekir. İkinci İmparatorluk döneminin temel düşünce biçimi, daha doğrusu milliyetçi-muhafazakâr orta sınıf ideolojisi hakkında Elias şunları belirtmiştir:

“Güçlü irade” dönemin başka bir anahtar kelimesidir. Zayıf olmak ya da zayıflık göstermek kötü bir şeydir. Alman milliyetçi-muhafazakâr orta sınıf elitleri şöyle düşündüler: Almanya bir zamanlar zayıftı, fakat artık güçlü; bizler de hem askeri hem de ekonomik açıdan güçlü olmak, daha güçlü olmak için her şeyi yapmalıyız (...) Güçlü iradenin hüküm sürdüğü yerde “yürek” ve “atik davranışlar” gerek: burada “olur olmaz duygusallığa” yer yoktur. Ahlak mevzusuna da şüpheyile yaklaşılır. Buna yönelik itirazlar “nutuk atmak” olarak görülür, ahlaki ilkelere işaret edenlere “ukala dümbeleği” denirdi. Gücsüz devletten güçlü devlete dönüşüme paralel olarak, hümanist, ahlaki ve uygar ilkelerin yerini karşıt ilkeler aldı.⁶¹

Tüm değerlerin ve kavramların ötesinde yaşam iradesi, mücadele etme iradesiyle, güç iradesiyle yakından bağlantılıdır. Savaşçı ruh iyinin ve kötünün ötesindedir. Savaşçı ve maceracı yürekler rahiplerin, âlimlerin, filozofların yaşadığı hakikatler dünyasında değil, gerçek-somut dünyada yaşamıştır. Bu nedenle kızıışmış bir muhayyileyle “mektepleri” terk etmişlerdir. Milliyetçi-muhafazakâr entelektüeller bu dönemde kendi kendine yeten, kendine güvenen bir yaşam felsefesini savundular. Almanlar açısından sorun güçlü irade sorunuydu ve asla zayıflık gösterilmemeliydi. Bu güçlü irade arzusu Versay’dan sonra çok daha radikal bir görünüm alacaktı. Jünger kitabında üst-insanı, kahramanı anlatarak aslında sıradan Alman üzerindeki modernliğin, medeniyetin pasifleştirici etkilerini silmek istiyordu. Çünkü fiziksel şiddet kullanımı sanayileşmiş, medenileşmiş toplumlarda çok daha zordu. O nedenle sıradan bireyin içindeki engellerin kahramanlık anlatısıyla kaldırılması gerekmektedir. Bu ihtiyaçtan kaynaklı savaş yanlısı edebiyat doğdu. *Batı Cephesinde Yeni Bir Şey Yok* (1929) adlı meşhur savaş karşıtı edebiyatın karşısında konumlanarak dehşetin onaylanmasını talep ediyordu. Savaş yanlısı edebiyat savaşa hazır olma duygusunun canlı tutulmasına yardımcı olduğu için ideolojik bir silah olarak kullanıldı. Elias’a göre *Çelik Fırtınalarında* aslında 1890’larda doğmuş, orta sınıftan genç bir subayın yüceltilmesidir. Daha üst rütbedeki soylu subaylar aristokratik gelenekten kaynaklı ulusal duygulara yabancıydılar:

61 Elias, *Almanya Üzerine İncelemeler*, 247-248.

Birinciler (genç subaylar) çoğu kez Wilhelm dönemi orta sınıfın ahlak karşıtı, anti hümanist, uygarlık karşıtı geleneğine dayanıyordu. Yani savaşçı soyluların mantığıyla, basitçe bir toplumsal olgu, halkların, özellikle askerlerin kaderi olarak görmüyor; daha çok şiddete ve acımasızlığa bir yücelik ve anlam da yükleyerek, var olması gereken, arzu edilmeye değer, erkekçe davranışın ideali olarak değerlendiriyorlardı. Jünger bu bağlamda kusursuz bir örnekti.⁶²

Jünger'e göre savaş bir "fırtına"dır. Savaş tropik bir kasırga gibi insan varoluşuna damga vurmaktadır. Onun için savaş düşüncesinin içgüdüye yenildiği bir olaydı. Zayıflar savaşta cinayet, beyhudelik ve yıkım görmelerine karşın güçlüler tehlike, coşku, içsel bir deneyimin unsurları olan cesaret, kahramanlık, özveri görüyorlardı. Jünger için önemli olan ne için savaştığımız değil nasıl savaştığımızıydı. Bu "sanat için sanat" anlayışın savaşın kendisine uygulanmasıydı. Jünger için "topyekûn seferberliği" bir zevk kaynağı haline getiren tam da bu faydacı hesapçılıktan ayrılan "amaçsızlığıydı". Jünger'in kültür politikası topyekûn seferberliğin önündeki engellerin kaldırılmasına dayanıyordu. Savaşın geçici amacı zaferdi, nihai amacı ise sürekli seferberlikti. Modern savaşlar ona göre topyekûn seferberliğe dayalı savaşlardı; modern ordular hanedanlık orduları ya da yurttaş orduları olmaktan çıkmıştır. Savaşta önemli olan artık devletin askerî bir devlet olup olmaması değil, topyekûn seferberlik yeteneğine sahip olup olmamasıdır. Modern savaşlar Asker ile İşçi'nin topyekûn seferberliğini talep ediyordu. Askerin hayatı ile işçinin hayatı, savaş ve emek gücü birleştirildiğinde topyekûn seferberlik mümkün hale gelir ve Almanlar seferber edebileceği güçleri tam seferber edemediği için yenilmiştir. Çünkü modern savaş dışlileri işçinin varlığını da kaplayan muazzam bir emek çabasına dönüşür. Dördüncü sınıf emekçilerin sınıfıydı. On dokuzuncu yüzyılın başında kralların ordularının yerini yurttaşların ordularının alması gibi, yurttaşların ordularının yerini emekçilerinin orduları almıştır. Savaşın sözde amaçları hala burjuva dünyasına ait olarak kalmıştır. Dolayısıyla Almanya'nın savaşı kaybetmesi, bu ülkenin dördüncü gücün güçlü enerjisini gerekli ölçüde harekete geçirmeyi başaramamasından kaynaklanmıştır.⁶³

Bu devrimci dönemde "karar"ın kendisi kendi başına bir sistemdir. Kararlar zorlayıcı fikirler temelinde alınmaz, fikir ancak ona bağlılıkla zorlayıcı bir şey haline gelir. Weimar koşulları altın-

62 Elias, *Almanya Üzerine İncelemeler*, 254.

63 Jünger, *Politische Publizistik*, 67-68.

da gelişen muhafazakâr devrimci aktivizmle “programlara dayalı siyaset”in yerini “harekete dayalı siyaset” anlayışı aldı. Plan ve program yerini karizmatik lider beklentisine bırakacaktı.⁶⁴ Weimar’daki sağcı entelektüeller, ekonominin toplum üzerindeki tahakkümünü nasıl sona erdireceklerini bildiklerinde ısrar ediyorlardı. Jünger’in savaş ve irade dili emeği materyalist bir bağlamdan çıkarıyordu. İşçinin sahip olduğu tek bağ ekonomik bağ değildi. “İşçi” ekonomik bir kategori olmaktan çıkarılarak kahramana dönüştürülmeliydi. Jünger’e göre savaş insana sadece maddenin gücünü değil, maddenin arkasında yatan kudreti de hissettiren içsel bir deneyimdir. İçsel bir deneyim olarak savaş materyalist bir çağın altında yatan derin metafizik gücü açığa çıkarıyordu. Maddi gücün küçümsenmesi olmasa da savaş içsel gücün fiziksel güçten daha büyük bir güç olduğunu ifade ediyordu. Materyalist bir çağda insan maddi güçten daha büyük bir güç sahibi olduğunun farkına varır.⁶⁵ Ona göre yeni kahramanın prototipi cephe savaşçısı figürüydü. Cephe savaşçısı modernitenin kırılmalarının üstesinden gelmiş insanlığın en otantik biçimiydi. Cephe savaşçısı iradenin kararlı radikalliğinden başka bir şey değildi. Jünger kendilerinin savaştan önce bu içsel derinlikten yoksun olduklarını belirtmiştir. Ona göre savaş içsel gücün dışsal güçten daha üstün bir güç olduğunu onlara kanıtlamıştır. İçsel güçten, içgüdüsel kesinlikten yoksun bir topluluğun dışsal gücü ne kadar kuvvetli olursa olsun sonuç doğurmayacaktır. Savaş gerçek ruhani deneyimin bütün bir çağın umutsuz çöküşünün alevlenen farkındalığını uyandırmıştır. Hatta ona göre materyalistler bile bunun farkına varmıştır.⁶⁶ Jünger’e göre savaş kaybedilmiş olabilir ancak içsel deneyim olarak savaş kazanılmıştır. “Bu savaşçıların dışsal bir başarı elde edememiş olmalarının ne önemi var?” diye sorduktan sonra şöyle cevap vermiştir: “Kahramanlık yargısı bakkalın yargısı değildir, başarıya değil büyük tutu-

64 Bu dönemde milliyetçi-muhafazakâr grupların önünde belli belli iktidar stratejileri mevcuttu. Weimar koşulları altında muhafazakâr devrimci hareketlerin önünde iki radikal olasılık vardır. Ya İtalya’da olduğu gibi hareket kendiliğinden ortaya çıkar, çığ gibi yayılır, ilkel ve güçlü duygular ve irade gücüyle ilerlerler ve ancak iktidarı ele geçirdikten sonra içerik, sistem ve temel inançlarla ilgili sorularla yüzleşirler. Ya da hareket, kendiliğinden oluşmasına güvenmez. Kökenlere ya da yalnızca ilkel ve güçlü duygulara dayanmaz, ancak küçük bir kurucu grubun uzun bir süre boyunca tüm çabalarını entelektüel bir sisteme dönüştürmek için harcayabilecekleri bir doktrin üzerine inşa edilir. Rus Bolşevizm’inde de böyle olmuştur. Ve böyle bir hareket iktidara geldiğinde, en ince ayrıntısına kadar işlenmiş bir programa zaten sahiptir. Bkz. Woods, *The Conservatie Revolution in the Weimar Republic*, 97.

65 Jünger, *Politische Publizistik*, 97.

66 Jünger, *Politische Publizistik*, 106.

ma bakar.”⁶⁷ Son büyük çabalarımız artık başarıya ulaşmamış olsa bile, bu çabalarımızda yine de maddenin bir kez daha ruhun ege- men değil ikincil aracı olduğu ortaya konulmuştur. Jünger’e göre dışsal deneyim her zaman içsel bir deneyimi garanti etmez. Ona göre asıl önemli olan dışsal olaylarla kurulan ruhani bağlantı ve halkların, bireylerin kaderinde kendini gösteren daha yüksek, kişisel olmayan bir güç duygusudur.⁶⁸ Savaş, Jünger için günlük ihtiyaçların sorunlarıyla gölgelenmemiş büyük katederdi. Jünger, savaş sırasında edinilen manevi deneyimden, içsel devrimden hakiki bir devrim çıkarmak istemiştir.

Savaşma olasılığını diri tutan militarist edebiyatın iki amacı bulunmaktaydı. Dış politika açısından bu amaç yeni bir savaş aracılığıyla Almanya’nın büyük güç olarak hâkimiyetinin sağlanmasıdır. İç siyaset açısından ise militarist kültürün sadece orduda değil, her alanda yeniden inşa edilmesiydi. Savaş karşıtı edebiyat ile savaş yanlısı edebiyat Weimar döneminde büyük bir mücadelelenin içindeydi. Milliyetçi-muhafazakâr orta sınıf seçkinlere karşı çıkan liberal orta sınıflar, Weimar döneminde İmparatorluğun sahneden çekilmesine sevinmekte, Almanya’nın savaşmadan da varlığını koruyabileceğini düşünmekte, parlamenter bir cumhuriyetin kurulmasına sevinmekteydiler. Milliyetçi-muhafazakâr orta sınıfların ise hedefi şuydu: “(içte) çok partili sistemi sona erdirmek, imparatorlukta olduğu gibi hiyerarşik ve biçimsel anlamda net bir ast-üst ilişkisini yeniden tesis etmek; (dışta) savaşla ya da savaşsız, Almanya’yı büyük güç konumuna yeniden kavuşturmak.”⁶⁹

Onun trajik bir tarih ve yaşam vurgusu devrimci maceralarının hem kasvetli hem aydınlık arka planını oluşturdu. Jünger, Spengler’den de beslenerek savaşı, tekniği ve topyekûn seferberliği yüceltecek, aydınlanmacı bir özgürlük ülküsü yerine, özgürlüğü Alman bir sorumlulukta, Alman bir düzende arayacak, akılcılığı, burjuva güvenlik arzusunu eleştirecek, savaşma ve ölme sanatını göklere çıkartacak bir sosyal felsefe geliştirir.⁷⁰ Jünger savaşı burjuva toplumunun soğuk ilişkileri karşısında sözlerden, konuşmadan daha derin bir yoldaşlığın figürünü verdi: “yoldaşlar sosyalizmi”, “asker milliyetçiliği”. Savaş zamanı ortaya çıkan birliktelik ruhu ge-

67 Jünger, *Politische Publizistik*, 100.

68 Jünger, *Politische Publizistik*, 101.

69 Elias, *Almanya Üzerine İncelemeler*, 255-256.

70 Pierre Bourdieu, *Heidegger’in Politik Ontolojisi*, çev. Aslı Sümer (İstanbul: Monokl Yayınları, 2018), 48.

leneksel topluluklara damgasını vuran “zımni anlaşmaya” dönüş olarak yüceltilir. Soğuk ilişkilerin hâkim olduğu burjuva toplumunun yabancılaşmasına, toplumsal parçalanmasına karşı panzehir olarak görür. Demokratik eşitlenmenin tehlikelerine işaret ederek organik topluluğun erdemlerine dikkat çeker. “Asker” ve “İşçi” gibi kahraman figürleri Jünger'in burjuva toplumsal yaşamının güvenlik, barış ve kapitalist ilişkileri karşısında derinden duyduğu “zımni uyuşma” arayışına tekabül eder. Jünger cephe deneyiminin kelimelerden daha derin bir bağ kurduğuna, bu deneyimlerin toplumu organik birliktelik temelinden yeniden kurulabileceğine inanıyordu. Zımni anlayışın insanların dilden daha önce birleştirdiğini düşünüyordu. “Zımni anlayışı” Ferdinand Tönnies, organik komünal varoluşun alametifarikalarından biri olarak görüyor, dilin kendisinin şekillendiği “derin duygular” ve “hâkim düşünceler”in kaynağı olduğunu belirtiyordu. Bu dönemin muhafazakârları bir tür “örtüklüğün cazibesine” kapılmışlardı. Bu düşünür ve yazarlar, apaçıklığın, konuşulmayan anlaşmanın, zımni bilginin, doğal kabullerin değerini kutlamışlardır.

Almanya'da yeni bir devrim fikri, 1918'de gerçekleşen Cumhuriyetçi devrime karşıt olarak kuruldu, dahası bu süreçte radikalleşti, devrimcileşti. Demokratlar, sosyalistler, Yahudiler, ütopyacılar, liberaller Cumhuriyet'te yeni bir yaşam vaadini görüyorlarken, muhafazakârlar Cumhuriyeti bir aşığılama olarak algıladılar. Jünger'e göre gerçek devrim henüz gerçekleşmemiştir. Devrim onun için askeri yaşam çerçevesinin yıkılması anlamına geliyordu. 1918 Kasım devrimi sözde bir devrimdi ve sözde devrim ruha zarar veremezdi:

Kaybettiğimiz en yüce şey biçimler değil, içsel güçtür ve umudumuz onun yenilgisine odaklanmalıdır. Sözde devrim yalnızca biçimleri yok edebilirdi, ruhu yok edemezdi, çünkü özünde devrim değil, bir çöküşün dışı vuran işaretiydi. Bizim için en önemli şey devlet biçiminde bir değil, kaostan yeni, dünyayı büyüten standartlar yaratan bir ruh devrimidir.”⁷¹

Kasım Devrimi yeni fikirlerin parlaması değildi, ölmekte olan bir bedeni ele geçiren bir çürümeyi temsil ediyordu. Bu süreçte Almanya siyasi, ekonomik, sosyal ve etik olarak yozlaşmıştır.⁷² Jünger sözde devrim olarak gördüğü Kasım Devrimi'ne karşı yeni bir dev-

71 Jünger, *Politische Publizistik*, 114.

72 Kiesel, *Ernst Jünger: Die Biographie*, 267.

rime işaret ediyordu. Jünger, 1923'te, gerçek muhafazakârlığı ete kemiğe büründürecek devrimin haberini veriyordu:

Gerçek devrim henüz gerçekleşmedi, amansızca bize doğru geliyor. Bu bir tepki değil, tüm özellikleri ve ifadeleriyle gerçek bir devrimdir. Fikri planı şimdiye kadar bilinmeyen bir keskinlikle bilenmiş völkisch (millilik), bayrağı gamalı haçtır, ifade biçimi iradenin tek bir noktada yoğunlaşması-diktatörlük! Sözün yerine eylemi, mürekkebin yerine kanı, cümlelerin yerine kurbanı, kalemin yerine kılıcı koyacaktır.⁷³

Demokrasinin özünde “Alman olmayan, Almanlığa aykırı” bir politik biçim olduğu düşünülüyor ve parlamenter geleneğin de özünde bir İngiliz geleneği olduğu ileri sürülüyordu.⁷⁴ Parlamenter devlet biçimi kahramanlık siyasetine uygun bir politik biçim olmaktan uzaktı. Bürokratik ve partisel-siyasal güçlerin hükmündeki bir parlamento, araçsal aklın “demirden kafesine” hapsedilmişti. Ancak *Sezarci* bir siyasetçi, karizmatik bir lider bu düzeneğe yön verebilirdi.⁷⁵ Parlamento Almanya'nın kaderini taşımaktan, dünya-tarihsel eylemlerini gerçekleştirmekten, içsel zorunluluklar ve gerekliliklere hizmet etmekten uzak aciz bir politik biçim olarak düşünülmüştür. Weimar döneminde tipik Alman liberal Batının politik kurumlara üstün gelecek bir Reich özlemidir. Reich Almanlar için “gurur”, “güç”, “görkem” ifade eden gizemli bir kelimeydi. Cumhuriyet'i küçümsediler. Cumhuriyet ve parlamenterizm Batılılaşmanın getirdiği yabancılaşmasının biçimleriydi. Muhafazakâr devrimcilerin geçmişe bakışları nostaljik olmadığı gibi gelecek konusunda da ümitsiz değildiler. Organik, dinsel, cemaatçi bir düzene varmayı hedefliyorlardı. Anti-modernist, romantik ve irrasyonalist düşünür Jünger örneğinde teknolojinin bile bu amaçlar için kullanılabilceği düşünülüyordu. Almanya'nın hem güçlü hem de ruhuna sadık kalması için *Zivilisation*'un, yani yıkıcı ve yabancı olanın önemli bir parçası olan teknolojinin Alman *Kultur*'unun bir parçası olarak eklemeyi düşündüler.⁷⁶ Jünger “barış”, “rahatlık”, “güvenlik” gibi liberal değerlere duyduğu nefret modern savaş deneyimini yüceltmesine neden oluyordu. Muhafazakâr devrimci düşünürler Alman kültür krizini çözmek için yeni üst anlatılar yoluyla moderniteyi yeniden temellendirebileceklerini düşündüler.

73 Jünger, *Politische Publizistik*, 36.

74 Kiesel, *Ernst Jünger: Die Biographie*, 95.

75 Matthew G. Specter, *Habermas: Entelektüel Bir Biyografi*, çev. İsmail İlgar (İstanbul: İletişim Yayınları, 2012), 34.

76 Ahmet Çiğdem, “Muhafazakârlık Üzerine,” *Toplum ve Bilim*, sy. 74 (1997): 44.

Savaş dünyada hüküm süren yozlaşmayı, kafa karışıklığını, beyhudelek duygusunu ortadan kaldırarak yeni bir anlam verecektir. Muhafazakâr devrimciler, Jünger'in düşüncesindeki "vatan sevgisine dayalı millîlik", "yoldaşlığa dayalı sosyallik", "cesarete dayalı militanlık", "disipline dayalı otorite" ilkeleriyle yeni bir düzen çağrılarını yapıyordu. Devlet biçimindeki devrimden önce ruhun bir devrimi olmalıydı bu. İçsel uyanmadan sonra elbette liberal devlet milliyetçi-muhafazakâr bir devlete dönüştürülecekti. Jünger yine de yeni bir düzenin üç temeline işaret ediyordu; i) ortaya çıkacak düzenin birliğini garanti edecek yeni bir ilke ya da yeni bir yasallık; ii) bu ilkeyi hayata geçirecek yeni bir insan ve iii) yaratılacak yeni ve üstün biçimler. Kısacası Jünger, eylem ile ödevi, içsel dürtü ile organizasyonu, cesaret ile kolektiviteyi birleştirerek toplumsal zorlukların üstesinden gelmenin kahramanca yollarını aramış; bireyi kişilikle, yurttaş kahramanlık fikriyle aşmaya çabalamıştır.

SONUÇ YERİNE: POST-LİBERAL DÖNEMDE KAHRAMANLIK

Almanya İkinci Dünya Savaşı'nın akabinde post-faşist dönemde liberal demokrasinin kurumsal yapısıyla yeniden bir uzlaşma arayışı içine girmiştir. Bu dönemde Almanlar artık kahramanlık siyasetinden bıkmışlardı. Sıradan bir Alman artık kahraman olmak istemiyor, aksine kahramanlar sıradanlaşmak istiyorlardı. Kittsteiner'in "Modernitenin Aşamaları" (2003) makalesinde anlattığı kahramanlık modernitesini terk etmişler ve kahramansızlaştırıcı moderniteye geçiş yapmışlardır.⁷⁷ Kahramanlık ethosunu ve kararlılık pathosunu geride bırakarak çok daha yumuşak ve mutedil bir çizgiye evrilmişlerdi. Post-faşist dönemde liberal Almanya'yı yeniden kurmaya yöneldiler. Hans Magnus Enzensberger post-faşist dönemin genel durumunu anlatmak açısından Jünger'in *Çelik Fırtınalarında*'sının metalik sertliği yerine "püre" metaforunu seçer. Katı ilkeler terk edilmiş, fedakârlık için çağrılar ortadan kalkmıştır. Jünger gibi çelikten romantizmi savunan entelektüellerin yerini Enzensberger gibi pragmatizmi ve tutarsızlığı savunan entelektüeller almıştır. Jünger bu yıllarda "Anark" ve "İsyankâr" gibi direnişçi tiplere yatırım yaparken (benzer şekilde Schmitt de "Partizan"a odaklanmışken), Enzensberger, yurttaşlara

⁷⁷ Heinz Dieter Kittsteiner, "Die Stufen der Moderne," *Wir werden gelebt. Formprobleme der Moderne* (Hamburg: Philo Fine Arts, 2006), 25-57.

“tutarsızlığın zevklerini”, “normallığı”, “sıradanlığı” ve “oportünizmi” tavsiye ediyordu.⁷⁸ Ona göre hiçbir şeyi yarım yamalak yapamayan ve yapmak istemeyen uzlaşmaz kahramanlar dünyayı uçurumun eşğine getirmiştir. Hayatımızı kararsızlığa, tereddüde ve ilkesiz eylemlere borçluyuzdur.⁷⁹ Artık hayatta kalmak için tek şans hiç de kahramanca olmayan bir idare etme pratiğinden ibarettir. Enzensberger’le birlikte vurgu normallikten bıkkınlıktan normalliğin savunusuna dönüşmüştür. Bu dönemde kahramanlık karşıtı eğilimlerin yanı sıra kahramanın demokratikleştirilmesi ve hümanistleştirilmesi çabaları da söz konusu olmuştur. Ancak yine de Kittsteiner’in altını çizdiği üzere kahramanca modernitenin sonu post-kahramanca bir dönemin başlangıcıyla eş anlamlı değildir.⁸⁰ Bu açıdan kahramansızlaşmanın kalıcı olmayacağı tartışmaya açık bir konudur ve modernitenin başlangıcından beri tartışılmaktadır. 1980 sonrasında büyük anlatıların, tarihin, kahramanlığın sonu aynı dönemde ilan edilmişti. Ancak gelinen noktada post-liberal bir dönemin yeni bir kahramanlık dönemini açıp açmadığı tartışılmayı hak eden bir konudur. Dünyanın yeni Sezarları olarak “popülist liderlerin” kahramanlık siyasetinin dönüşü olarak yorumlanıp yorumlanmayacağı daha derinlikli tartışmaların yapılmasını gerekli kılmaktadır. Popülist liderlerin post-kahramanlık düzenini istikrarsızlaştırdıklarının varsayıldığı günümüzü yorumlamak açısından 1920’lerin dünyasının entelektüel ve politik tartışmalarına daha özenli ve dikkatli olarak yeniden bakmak gerekmektedir. Böyle bir iklimde Jünger rönesansının yaşanmasına da şaşırılmamalıdır. 1980’lerden itibaren ve komünizmin çöküşünden sonra Ernst Jünger, Carl Schmitt ve Martin Heidegger gibi Weimar döneminin entelektüel sağına dönük ilgiler artmıştır. Bu entelektüeller, liberalizme karşı muhafazakâr isyanın tekrar tekrar beslendiği kaynaklardır. Burjuva gerçekçiliği ile kahramanca gerçekçilik dünyanın yeni koşullarında yeni biçimler altında bir kez daha karşı karşıya gelebilir, ancak yine de kapitalizmin kahramansızlaştırıcı dinamikleri (demokratik katılım, hukuk düzeni, erkeklik krizi, kitle toplumu, tüketim toplumu, makineleşme, piyasalaşma vs.) her daim akılda tutulmalıdır.

78 Hans Magnus Enzensberger, *Political Crumbs*, çev. Martin Chalmers (Londra, New York: Verso, 1990), 6-7.

79 Enzensberger, *Political Crumbs*, 7.

80 Bröckling, “Heroism and Modernity,” 139.

KAYNAKÇA

- Aksakal, Hasan. *Huzursuz Modernite: Avrupa Entelektüel Tarihi Üzerine Makaleler*. İstanbul: Beyoğlu Kitabevi, 2023.
- Bourdieu, Pierre. *Heidegger'in Politik Ontolojisi*. Çev. Aslı Sümer. İstanbul: Monokl Yayınları, 2018.
- Breuer, Stefan. *Anatomie der Konservativen Revolution*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1993.
- Bröckling, Ulrich. "Heroism and Modernity." *helden.heroes. héros. E-Journal zu Kulturen des Heroischen*. Special Issue 5 (2019): 127-142.
- Carlyle, Thomas. *Kahramanlar*. Çev. Reşat Nuri Gültekin. İstanbul: Semih Lütfi Kitapevi, 1943.
- Çiğdem, Ahmet. "Muhafazakârlık Üzerine." *Toplum ve Bilim*. Sy. 74 (1997): 32-50.
- Çiğdem, Ahmet. *Mucizenin Etik Uğrağı*. Ankara: Felix Kitap, 2019.
- Elias, Norbert. *Almanya Üzerine İncelemeler*. Çev. F. G. Gerhold. İstanbul: Alfa Yayınları, 2023.
- Enzensberger, Hans Magnus. *Political Crumbs*. Çev. Martin Chalmers. Londra, New York: Verso. 1990.
- Herf, Jeffrey. *Reactionary Modernism: Technology, Culture and Politics in Weimar and the Third Reich*. Londra: Cambridge University Press, 1984.
- Gasset, Ortega y. *Quijote Üzerine Düşünceler*. Çev. Mehmet Sait Şener. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2018.
- Gay, Peter. *Weimar Kültürü*. Çev. Eren Buğlalılar. İstanbul: İletişim Yayınları, 2023.
- Hobsbawm, Eric. *Kısa 20. Yüzyıl, 1914-1991 Aşırılıklar Çağı*. Çev. Yavuz Alogan. İstanbul: Sarmal Yayınevi.
- Jünger, Ernst. *The Adventurous Heart: Figures and Capriccios*. Çev. Thomas Friese. New York: Telos Press Publishing, 2012.
- Jünger, Ernst. *Çelik Fırtınalarında*. Çev. Tefik Turan. İstanbul: Jaguar Kitap, 2019.
- Jünger, Ernst. *Politische Publizistik 1919 bis 1933*. Stuttgart: Klett-Cotta, 2013.
- Kardeş, M. Ertan. "Tarihsel Zamanda Karar Alamamının Trajikliği: Benjamin ve Schmitt Bağlamında Bir Okuma." *Kampflatz Dergisi* sy. 5 (Şubat 2014).
- Kaube, Jürgen. *Max Weber*. Çev. Öndercan Muti. İstanbul: İletişim Yayınları, 2020.

- Kiesel, Helmuth. *Ernst Jünger: Die Biographie*. Münih: Siedler, 2007.
- Kittsteiner, Heinz Dieter. "Die Stufen der Moderne." *Wir werden gelebt. Formprobleme der Moderne*. Hamburg: Philo Fine Arts, 2006.
- Lepenies, Wolfe. *The Seduction of Culture in German History*. New Jersey: Princeton University Press, 2006.
- Neaman, Elliot Y. *A Dubious Past: Ernst Jünger and the Politics of Literature*. Londra: University of California Press, 2019.
- Safa, Peyami. *Nasyonalizm, Sosyalizm, Mistisizm*. İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 2003.
- Schmitt, Carl. *Parlamentar Demokrasinin Krizi*. Çev. A. Emre Zeybekoğlu. Ankara: Dost Kitabevi, 2010.
- Sombart, Werner. *Traders and Heroes: Patriotic Reflections*. Çev. Alexander Jacob. Londra: Arktos, 2021.
- Specter, Matthew G. *Habermas: Entelektüel Bir Biyografi*. Çev. İsmail Ilgar. İstanbul: İletişim Yayınları, 2012.
- Staël, Madame de. *Almanya Üzerine*. Çev. Hasan Aydın Karahasan. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2017.
- Staël, Madame de. *Edebiyata Dair*. Çev. Safiye Hatay, Vahdi Hatay. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1997.
- Weber, Max. *Sosyoloji Yazıları*. Çev. Taha Parla. İstanbul: İletişim Yayınları, 1996.
- Woods, Roger. *The Conservatie Revolution in the Weimar Republic*. Londra: Palgrave Macmillan, 1994.
- Zweig, Stefan. *Dünün Dünyası: Bir Avrupalının Anıları*. Çev. Kasım Eğit, Yedigâr Eğit. 13. Bs. İstanbul: Can Yayınları, 2019.

Online Kaynaklar:

Ferdinand Freiligrath, *Hamlet*. https://hor.de/gedichte/ferdinand_freiligrath/hamlet.htm (erş. Tar. 13 Ağustos 2025).

REBELLION AGAINST CONFORMISM: ERNST JUNGER'S HEROIC REALISM

Abstract

Modern societies are generally considered post-heroic societies. It has been thought that in modern conditions, where the market, the state, institutions, mechanisms, and individualism have developed and become established, there is no place for heroes in the classical sense. However, political and intellectual movements that challenge the modern order and aim to transcend it continue their search for heroism. This article will focus on the "heroic realism" of Ernst Jünger, a significant literary figure, thinker, and essayist who explored the possibilities of heroism in the modern era. Jünger attempts to embody the spirit of heroism in figures such as the "Soldier," the "Worker," the "Anarchist," and the "Rebel." According to him, World War I was a world-historical event that gave birth to heroic personalities. For Jünger, war is the father of all things. Just as the French Revolution was an important event in human history in terms of the new ideas and values it brought, the new human being it created, and the new social world it established, World War I is an event of that same depth and scope. The "Great War," positioned against the French Revolution, replaced civilization and progress with culture and development; mechanism and machine with organism and spirit; freedom and equality with discipline and hierarchy; security and peace with adventure and war; and the individual and the merchant with character and the hero as humanity's new ideas and values. This article will attempt to interpret Jünger's political writings and literary texts through the lens of the "heroic realism" approach.

Keywords: Post-heroism, Heroism, Heroic Modernity, Revolution, War.

STK'LARIN İNSANİ DİPLOMASİ ALANI: KAVRAMSAL VE UYGULAMALI BİR ANALİZ*

Hafize Zehra KAVAK

hzehrakavak@gmail.com
0009-0006-7646-6941

Öz

İnsani yardım kuruluşları, sahada sundukları insani yardım faaliyetlerinin yanı sıra, faydalanıcıların insani yardıma erişimlerinin sağlanması, güvenli bölgelere tahliye edilmeleri, kayıp aile üyelerinin bulunması, esaret altındakilerin öz-gürleştirilmesi gibi diplomatik işleve başvurulması gereken alanlarda da faaliyetlerde bulunabilmektedirler. 2000'li yıllarla birlikte "insani diplomasi" kavramsallaştırmasıyla anılan bu alanın anlaşılmasında, *oyun, habitus, alan ve sermaye* kavramlarıyla inşa edilen Bourdieu sosyolojisi elverişli bir analiz imkânı sunmaktadır. İnsani diplomasi aktörlerinin, insani diplomasi alanına yani *oyuna*, hangi *motivasyon* ve *sermayelerle* dâhil oldukları soruları sorularak *insani diplomasi alanının* mahiyeti anlaşılabilir. Bu çalışmada incelenen dört kuruluşa ait birincil literatür ve kuruluş temsilcileriyle yapılan derinlemesine görüşmelerden elde edilen veriler doküman analizi ve derinlemesine mülakat çerçevesinde analize tabi tutulmuş ve Bourdieu sosyolojisinin kavram seti eşliğinde Türk sivil toplum kuruluşlarının insani

131

Dîvân *DİSİPLİNLERARASI
ÇALIŞMALAR DERGİSİ*
Araştırma Makalesi

Cilt 31 sayı 60 (2026/1): 131-174
Gön. Tar.: 09.07.2025
Kabul Tar.: 21.08.2025
Yay. Tar.: 31.01.2026
doi: 10.20519/divan.1738641

* Bu makale, yazarın "Türk Sivil Toplum Kuruluşlarının Ortadoğu ve İslam Ülkelerindeki İnsani Diplomasi Faaliyetleri" başlıklı doktora tezinden üretilmiştir.

diplomasi alanının yapısı anlaşılmaya çalışılmıştır. Bulgular, Türk sivil toplum kuruluşlarının insani diplomasi alanındaki eylemlerinin, Pierre Bourdieu'nün pratik teorisinin sunduğu kavramsal çerçevede açıklanabileceğini göstermektedir. Ayrıca aktörlerin eylem biçimleri; sahip oldukları sermaye türleri, bu sermayelerin alandaki konumları ve diğer sosyal alanlarla kurdukları ilişkiler tarafından şekillenmektedir.

Anahtar Kelimeler: İnsani Diplomasi, Türk İnsani Yardım Kuruluşları, Bourdieu, Sermaye, İnsani Yardım.

GİRİŞ VE TEORİK ÇERÇEVE

Türk sivil toplum kuruluşlarının faaliyet gösterdiği insani diplomasi alanı, eylem düzeyindeki özelliklerinin incelenmesiyle anlaşılabilir ve bu eylemler üzerinden kavramsallaştırılabilir bir alandır.¹ Eylemlere yönelik muhtelif teoriler bulunmakla birlikte Pierre Bourdieu'nün "pratik teorisi" (*theory of practice*), insani diplomasi konusunda soyutun somutlaştırılmasına, terminolojinin belirginleşmesine ve konunun kavramsallaştırılmasına katkıda bulunma imkânı sunar. Bourdieu, pratik teorisini toplumsal düzenlemeleri ve sosyal dünyadaki davranışları anlamak üzere geliştirmiştir. Dolayısıyla pratik teorisi, eylemlerin (*practices*), sosyal dünya üzerindeki etkilerini inceleyerek bireylerin sosyal davranışlarını, kültürü ve güç ilişkilerini anlamaya çalışır.² *Habitus, alan, sermaye* ve *pratikler*, pratik teorisinin sosyal dünyayı anlamak üzere istihdam ettiği temel araçlar arasındadır. Bu araçlar literatürdeki bir çalışmada "özgün kavramsal cephanelik" olarak tanımlanmıştır.³ İnsan eylemleri, bir diğer deyişle pratikler, alanın özel kuralları, *habitus* ve sermaye arasındaki etkileşimler tarafından belirlenen eylemlerdir. Bu durum şematik olarak "[*habitus*] (*sermaye*) + alan

1 Salla Trunen, pratik teorisinin uluslararası ilişkiler alanında ve klasik diplomasi bağlamında sıklıkla kullanıldığını, teorisinin insani diplomasi alanının anlaşılması konusunda da önemli bir işlevi olduğunu belirtmiştir. Pratik teorisi, "Her yerde bulunan tek bir teori değil daha ziyade eylemlere odaklanan çeşitli teoriler olarak anlaşılmalıdır." kanaatinde olan Trunen, pratik teorisine dair Adler ve Pouliot'un önerdiği çerçeveyi benimsemiş ve makalesinde insani diplomasiyi beş kulvarda incelemiştir. İnsani diplomasi uygulamalarını mercek altına aldığı çalışmasında, "Neden, Ne, Kim, Nerede, Nasıl" sorularını sorarak alanı tanımlamaya çalışmıştır. Salla Trunen, "Humanitarian Diplomatic Practices," *The Hague Journal of Diplomacy* 15 (2020): 459-487, <https://doi.org/10.1163/1871191X-bja10008>. Ayrıca Adler ve Pouliot'un mezkur çalışması için bkz. Emanuel Adler ve Vincent Pouliot, "International Practices" *International Theory* 3, sy. 1 (2013): 1-36.

2 Pierre Bourdieu, *Outline of A Theory of Practice* (Cambridge University Press, 1977). Pierre Bourdieu'nün kısa yaşam öyküsü ve onu etkileyen entelektüel ortam için ayrıca bkz. Michael Grenfell, "Biography of Bourdieu," *Pierre Bourdieu Key Concepts*, ed. Michael Grenfell (Durham: Acumen, 2008), 11-26.

3 Loïc Wacquant, "Pierre Bourdieu: Hayatı, Eserleri ve Entelektüel Gelişimi," *Ocak ve Zanaat: Pierre Bourdieu Derlemesi*, ed. Günay Çeğin, Emrah Göker, Alim Arlı ve Ümit Tathıcan (İstanbul: İletişim, 2007), 61.

= pratik” şeklinde ifade edilmiştir. Yani pratikler, habitus, sermaye ve sosyal alan arasındaki etkileşimlerin sonucudur.⁴

Yukarıda pratik teorisinin temel araçları olduğu zikredilen habitus, alan, sermaye ve pratikler, Bourdieu'nün sosyal hayatı üzerine inşa ettiği *oyun* metaforunun bileşenleridir. Bourdieu, sosyal hayatı bir *oyuna* benzetir.⁵ Sosyal hayat, ödüllerin daha büyük olması dışında bir oyuna benzemekte ve oyunlara aktif katılımı gerektirmektedir.⁶ Sosyal hayat içerisinde bulunan aktörler, bu oyunda yer alan oyunculardır, bir diğer deyişle oyunda yer alan rakiplerdir. Sosyal hayata yani *oyuna* katılan aktörler, oyunun nasıl oynanması gerektiğine dair bir anlayışa sahiptir. *Oyun*, belli kurallara sahiptir. *Oyuna* girenler *oyunun* oynanmaya değer olduğunu kabul etmiş olur. Oyuncuların ellerinde farklı kartlar (sermayeler) bulunur.⁷ Oyun, sürekli doğaçlamayı gerektirir; oyundaki başarı, oyunun kurallarına vukufiyet dışında rakibin güçlü ve zayıf yönlerini de değerlendirebilmekten geçer.⁸ Oyun kavramının sunduğu bu teorik çerçeve, insani diplomasi alanına katılan aktörlerin faaliyetlerinin anlaşılmasında elverişli bir bakış açısı sunar. Buna göre, insani diplomasi aktörleri, sosyal hayatın içerisinde yer alan, oyunu belli kurallar çerçevesinde oynayan, belli hedefleri olan, oyunun gidişatına göre doğaçlamalarda bulunan ve tüm bu yapıp ettikleriyle bir anlamda oyunu inşa eden eyleycilerdir, denilebilir.

Aktörlerin *oyunda* sergilediği pratikler bazı kalıplara ve tekrarlarla dayanır. “Bir oyundaki her oyuncunun bir sonraki hareketi, bir sonraki oyunu, bir sonraki vuruşu sezgileriyle kavrama kapasitesi”⁹ olarak tasvir edilen bu durum, *habitus* kavramı ile ifade edilir. Ha-

4 Rodolfo Maggio, *Pierre Bourdieu's Outline of a Theory of Practice* (London: Routledge, 2017), 40.

5 Pierre Bourdieu ve Loïc Wacquant, *Düşünümsel Bir Antropoloji İçin Cevaplar* (İstanbul: İletişim, 2003). Ayrıca “Bourdieu için alanın niteliğini belirleyen “oyun”, alan içinde farklı konumlanışgal edenler arasında cereyan eden “toplumsal mücadeleler”i kavramaya yönelik açıklayıcı bir anahtar görevi görür.” Ümit Tatlıcan ve Günay Çeğin, “Bourdieu ve Giddens: Habitus veya Yapının İkiliği,” *Ocak ve Zanaat: Pierre Bourdieu Derlemesi*, ed. Günay Çeğin, Emrah Göker, Alim Arlı ve Ümit Tatlıcan (İstanbul: İletişim, 2007), 320.

6 Craig Calhoun, “Bourdieu Sosyolojisinin Ana Hatları,” *Ocak ve Zanaat: Pierre Bourdieu Derlemesi*, ed. Günay Çeğin, Emrah Göker, Alim Arlı ve Ümit Tatlıcan (İstanbul: İletişim, 2007), 78, 100.

7 Ali Kaya, “Pierre Bourdieu'nün Pratik Kuramının Kilidi: Alan Kavramı,” *Ocak ve Zanaat: Pierre Bourdieu Derlemesi*, ed. Günay Çeğin, Emrah Göker, Alim Arlı ve Ümit Tatlıcan (İstanbul: İletişim, 2007), 402.

8 Pierre Bourdieu, *Bilimin Toplumsal Kullanımları* (Ankara: Heretik, 2015), 67, 90.

9 Calhoun, “Bourdieu Sosyolojisinin Ana Hatları,” 79.

bitus, “insanların belirli kültürler veya alt kültürler içinde yaşamaları sonucunda zihinlerinde sahip oldukları temel bilgi stokunu anlatır.”¹⁰ Bu terimi “toplumsal yapılarla zihni yapılar arasındaki müteakabiliyet” olarak tanımlayan Bourdieu, habitus kavramını temelde sosyal hayattaki bireylerin eğilimlerine işaret eden bir çerçeve kavram olarak sunmuştur.¹¹ Bu çalışmada incelenen insani diplomasi aktörleri,¹² bireyleri değil tüzel kişilikleri temsil ettiği için, habitus terimi analize ancak bireylerin davranışları boyutuyla dâhil edilebilecektir.¹³ Kurumlarda görev alan bireyler, oyuna belli bir *eylem eğilimleri seti* ile dâhil olmaktadır. Bireylerin toplumsal oyunlara katılımı tamamen bilinçli bir tercihle gerçekleşmez. Oyuncular zaten *oyunun* içerisinde; oyunda belli yatkınlık ve eğilimlerle, daha önceki oyunlarda öğrendikleri ve geçmişten getirdikleriyle hareket ederler. *Bireyin karakteristik eylem eğilimleri seti* olarak tanımlanan *habitus* kavramı, oyuncuların alana getirdiği eğilimleridir,¹⁴ dışsal toplumsal yapıların içselleştirilmesiyle ortaya çıkar.¹⁵ Dolayısıyla, habitus kavramının sunduğu teorik çerçeveden hareketle insani diplomasi kurumlarında vazifeli olan bireylerin belirli diplomatik ve yardım *eylem eğilimleri seti* ile hareket etmekte olduğu söylenebilir.

Oyuna belli eylem eğilimleri seti (habitus) ile katılan aktörlerin oyunu oynadıkları zemin de pratik teorisinin temel bir kavramıyla *-alan-* açıklanır. *Alan*, “Sosyal uzayın sonsuz çeşitliliğini ve karmaşıklığını kavramak için fikrî bir kalkış noktası”dır.¹⁶ Toplumsal

10 Tathican ve Çeğin, “Bourdieu ve Giddens: Habitus veya Yapının İkiliği,” 362.

11 Habitus, dünyayı anlamamızı, sosyal hayata katılmamızı sağlayan yatkınlıklar bütünüdür. Habitus bir yandan eylemlerimizi sınırlandırırken bir yandan da eylemde bulunabilmemize vesile olan arka planı sağlar. Habitus, alışkanlık gibi tekrarlar sonunda elde edilen yatkınlıklardır. Craig Calhoun ve Joseph Gerteis, “The Sociological Theory of Pierre Bourdieu,” *Contemporary Sociological Theory*, ed. Craig Calhoun ve Joseph Gerteis (Oxford: Blackwell Publishers, 2002), 260, 261.

12 Burada ve akabinde kullanılacak olan “insani diplomasi aktörleri” ifadesi bu çalışmada incelediğimiz insani yardım kuruluşlarını ifade etmektedir.

13 Habitus, Bourdieu sosyolojisinde genel olarak bireylerin davranışlarını anlamak üzere istifa edilen bir kavramdır. Ancak kurumların da bir habitusa sahip olduğuna dair çalışmalar da mevcuttur. Örnek bir çalışma için bkz. Derria Byrd, “Uncovering Hegemony in Higher Education: A Critical Appraisal of the Use of ‘Institutional Habitus’ in Empirical Scholarship,” *Review of Educational Research* 89, sy. 2 (2018): 171–210.

14 Bourdieu, “Bilimin Toplumsal Kullanımları,” 69.

15 Tathican ve Çeğin, “Bourdieu ve Giddens: Habitus veya Yapının İkiliği,” 362.

16 Alim Arlı, “Klasik Sosyolojide Derin Revizyon: Pierre Bourdieu Sosyolojisi,” *Ocak ve Zanaat: Pierre Bourdieu Derlemesi*, ed. Günay Çeğin, Emrah Göker, Alim Arlı ve Ümit Tathican (İstanbul: İletişim, 2007), 150.

hayatta farklı *oyunların* oynandığı farklı *oyun alanları* bulunur. Nitekim sosyal hayatı bir *oyun* olarak tanımlamak sosyal etkinliklerin organize edildiği farklı *alanları* betimlemek için bir araçtır.¹⁷ Toplumsal hayat, kendine özgü kural ve ödülleri olan pek çok *alandan* müteşekkildir. Sosyal hayata katılan oyuncular, farklı alanlar üzerinde bu oyunları icra etmektedirler. Alan kavramının sunduğu teorik çerçeveden hareketle, insani diplomasi aktörlerinin sosyal uzay içerisinde *insani diplomasi alanı* üzerinde oyuna katıldığı belirtilebilir. Aktörlerin oyundaki hedefleri, oyunu oynama şekilleri, buldukları konumlar itibarıyla oyunda sahip olduğu avantaj ve dezavantajları; alanda neden oldukları etkileşim ve dönüşümler; yeni bir alan olması hasebiyle alanın inşasına katkıları; buldukları alan dışındaki diğer alanlarla ilişkileri gibi alt unsurlar inceleyerek *insani diplomasi alanının* yapısı anlaşılabilir. Böylece alanı tanımlamak, soyutu somutlaştırmak mümkün olabilir.

Diğer yandan *alanlar* müstakil oyunlara, oyunculara ve kurallara sahip olsa da kapalı ve izole değildirler. Toplumsal hayatın bütünü içerisinde birbirleri ile etkileşim hâlinde olan farklı alanlar bulunur. Alanlar arasındaki etkileşimin ve de dönüşümün açıklanmasında Bourdieu sosyolojisinin anahtar kavramlarından bir diğeri olan *sermaye* kavramı önemli bir araç olarak belirir. Farklı alanlarda mücadele eden aktörler özel kaynak türleri biriktirmektedir: *Ekonomik, kültürel, sosyal ve sembolik*.¹⁸ *Kültürel sermaye*, eğitim kurumları ve aile kurumları başta olmak üzere toplumsal uzamdaki sosyal yaşam boyunca kazanılan pratikler; *sosyal sermaye*, kişilerin veya grupların devamlı bir ilişkiler ağına sahip olması nedeniyle potansiyel kaynaklar; *iktisadi sermaye* salt ekonomik kaynakların elde bulundurulması; *simgesel sermaye* ise bu türlerden herhangi birinin, algı kategorileriyle kavrandığında büründüğü biçim olarak tanımlanır.¹⁹ Aktörler bu dört tür sermayenin alt-dallarını oluşturan birçok farklı türde kaynak biriktirmekte, bu kaynaklar anlamlarını toplumsal ilişkilerden almakta (bu nedenle toplumsaldırlar), ve alanda sermaye birikimi ve sermayenin yeniden üretilmesi konu-

17 Calhoun, "Bourdieu Sosyolojisinin Ana Hatları," 106.

18 Onur Dursun, "Toplumu Bourdieu ile Düşünmek," *Global Media Journal: TR Edition* 8, sy. 16 (2018).

19 Pierre Bourdieu ve Loïc Wacquant, "Düşünümsel Bir Antropoloji İçin Cevaplar," 107-109. Michael Mann de iktidarın kaynaklarını askerî, siyasal, ekonomik ve ideolojik olarak dört kategoride incelemektedir. Michael Mann, *The Sources of Social Power* (Cambridge: Cambridge University Press, 1986). Ayrıca Mann'ın teorisini inceleyen bir çalışma için bkz. Nurullah Ardic, "İktidarın Dört Atlısı: Michael Mann ve Tarihsel Sosyoloji," *Toplum ve Bilim* (2012): 258-285.

sunda bir mücadele sürmektedir.²⁰ Aktörlerin alana getirdikleri (ya da getiremedikleri) sermayeler, *oyun alanında* kendilerine avantaj (yahut dezavantaj) sunacaktır. Diğer yandan sermayeler birbirine dönüşerek yeni bir güç kaynağı olabilirler. Örneğin ekonomik sermaye kültürel sermayeye dönüşebilir.²¹ Ayrıca farklı türde sermaye sahipleri birbirleriyle rekabete girişebilir.²² Ayrıca *sermayenin alanın* özerkliğinin inşa edilmesiyle de bağlantısı bulunur. Kendine özel bir oyun alanı bulunan oyuncular, kendine özel bir sermaye yaratabilir ve başka bir alana bağımlılıktan kurtulur – örneğin akademik alan büyük ölçüde kültürel sermayeye dayanır.²³ Sermaye kavramının bulunduğu teorik çerçeveden hareketle, insani diplomasi aktörlerinin, fon kaynakları, gönüllü sermayesi, kurumsal tecrübesi, inanç temelli hayırseverlik mirası, bürokratik ayrıcalıklar gibi farklı sermayelerle alanda varlık göstermekte ve oyuna katılmakta olduğu belirtilebilir. Zira bu hususlar makalenin ilerleyen bölümlerinde derinlemesine incelenecektir.

Ayrıca *alandaki* her aktörün sahip olduğu bir *konum* bulunmaktadır. Bir spor oyununda olduğu gibi sosyal hayatta da oyuncuların farklı konumları bulunur. Alandaki eylem, yalnızca yerleşik *konumların* (*positions*) statik bir yansıması değil, birçok birbiriyle yarışan *konum alma* (*position-taking*) projesinin sonucudur.²⁴ Aktörler sahip oldukları sosyal, ekonomik, siyasi, kültürel ve sembolik sermayeyi kullanarak bu *konumlar* üzerinden birbirleriyle ilişki kurmaktadır. Dolayısıyla insani diplomasi aktörlerinin alandaki konumları kendilerine bazı avantaj yahut dezavantajlar sağlar ve kuracakları ilişkinin mahiyetini etkiler.

Buraya kadar çizilen teorik çerçeveden hareketle bu çalışma, Türk sivil toplum kuruluşlarının faaliyet gösterdiği insani diplomasi alanını Pierre Bourdieu'nün pratik teorisi çerçevesinde inceleyecektir. Bu bağlamda şu sorulara yanıt aranacaktır: (i) Habitus, alan ve sermaye kavramları, Türk sivil toplum kuruluşlarının insani diplomasi faaliyetlerini anlamada nasıl bir analitik çerçeve sunmaktadır? (ii) İnsani diplomasi aktörleri oyuna hangi sermaye türleri ile katılmakta ve bu sermayeler alandaki konumlarını ve eylem biçim-

20 Pierre Bourdieu ve Loïc Wacquant, "Düşünümsel Bir Antropoloji İçin Cevaplar," 81-85.

21 Örneğin varlıklı ailelerin çocuklarını özel prestijli okullara göndermeleri ekonomik sermayenin kültürel sermayeye dönüştürülmesine örnektir.

22 Dursun, "Toplumu Bourdieu ile Düşünmek".

23 Calhoun, "Bourdieu Sosyolojisinin Ana Hatları," 108.

24 Craig Calhoun ve Joseph Gerteis, "The Sociological Theory of Pierre Bourdieu," 262.

lerini nasıl etkilemektedir? (iii) İnsani diplomasi alanı, diğer sosyal alanlarla nasıl etkileşim içindedir ve bu etkileşim alanının kuralları, rekabet dinamikleri ve sermaye dönüşümleri açısından ne ifade etmektedir?

Sonuç olarak bu çalışma, Türk sivil toplum kuruluşlarının insani diplomasi alanındaki faaliyetlerini, Pierre Bourdieu'nün pratik teorisi bağlamında analiz edecektir. Çalışmanın ana argümanı "insani diplomasi aktörlerinin eylem biçimlerinin; sahip oldukları ekonomik, sosyal, kültürel ve sembolik sermaye türleri, bu sermayelerin alandaki konumları ve diğer sosyal alanlarla kurdukları ilişkiler tarafından belirlenmekte olduğu" dur.

YÖNTEM

Türk sivil toplum kuruluşlarının insani diplomasi alanına odaklanacak olan bu çalışmada, nitel araştırma yöntemi kullanılmıştır. Nitel veri toplama tekniklerinden *derinlemesine mülakat ve doküman analizi* kullanılarak konu ile ilgili derin bir kavrayışa ulaşmak, olay ve olguları kendi bağlamları içerisinde inceleyerek yorumlamak hedeflenmiştir. Araştırmanın safhaları şu şekilde tasarlanmış ve uygulanmıştır: (i) araştırma sorunsalının belirlenmesi, (ii) araştırma sorularının oluşturulması, (iii) kuramsal çerçevenin oluşturulması, (iv) evren ve örneklem seçilmesi, (v) veri toplama süreci, (vi) verilerin yorumlanması ve analizi.

Teorik çerçevenin uygulanacağı örneklem seçimi ise şu şekilde gerçekleşmiştir. "İnsani yardım alanında faaliyet gösteren Türk yardım kuruluşları"nın hedef evreni oluşturduğu bu çalışmada, hedef evrenden indirgenecek olan örneklem çerçevesi, nitel araştırmanın başarısını belirleyen geçerlik, güvenilirlik, tutarlık ve inandırıcılık²⁵ unsurlarını haiz bir sonuca ulaşma temayülü ile belirlenmeye çalışılmıştır. Amaçlı örnekleme çerçevesinde, örnekleme oluşturacak kurumlar, araştırma konusuyla doğrudan ilgili olup olmadıklarına bakılarak ve bilgi zengini kaynak olup olmayacağı göz önüne alınarak seçilmiştir. "İnsani yardım alanında faaliyet gösteren Türk yardım kuruluşları" evreninden yurt dışına en çok yardım yapan

25 İnci F. Öztürk, Tuncer Fidan ve Gökhan Arastaman, "Nitel Araştırmada Geçerlik ve Güvenirlik: Kuramsal Bir İnceleme," *Yüzüncü Yıl Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 15, sy. 1 (2018): 37–75, <https://doi.org/10.23891/efdyyu.2018.61>.

Türk sivil toplum kuruluşları listesinde²⁶ bulunan 20 kurumdan 18'ine elektronik posta ve telefon yoluyla ulaşılmıştır. Çalışmanın amacı ve mülakat soruları kendilerine iletilmiştir. Bu 18 kurumdan 7'si çalışmaya katılma yönünde olumlu fikir beyan etmiştir. Ancak daha sonra bu 7 kurumdan 2'si 6 Şubat 2023'te gerçekleşen Pazar-cık depremi ile ilgili gündemlerinin yoğunluğu nedeniyle görüşme talebine olumlu yanıt veremeyeceklerini belirtmiştir. Çalışmaya veri sunan kurumlardan biri de çalışmada isminin geçmemesini istemiştir. Dolayısıyla bu kurum da çalışmada incelenen kurumlar arasına dâhil edilememiştir. Sonuç olarak çalışmaya sivil insani yardım kuruluşları olarak Aziz Mahmûd Hüdâyi Vakfı ve İHH İnsani Yardım Vakfı; yarı sivil kuruluşlar olarak Türk Kızılay ve Türkiye Diyanet Vakfı dâhil edilmiştir. Bu kurumlar insani diplomasi alanındaki faaliyetleriyle öne çıkan ana STK'ları oluşturmaktadır.

İNSANİ DİPLOMASİ ALANININ NİTELİĞİ

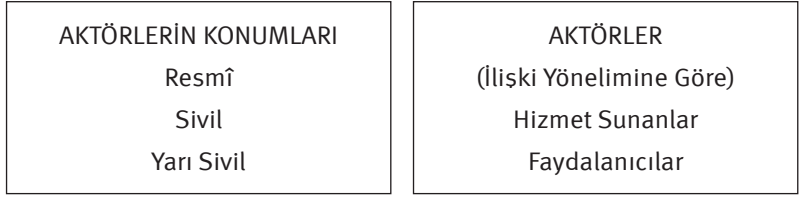
Türk STK'ların rol aldığı insani diplomasi alanını analiz edebilmek için öncelikle insani diplomasi alanının temel özelliklerini ortaya koymak gerekir. “Kendine özgü kural ve ödülleri bulunan bir alan”²⁷ olarak tasvir edebileceğimiz *insani diplomasi alanında* aktörler²⁸, *oyuna* muhtelif *konu*mlardan iştirak etmektedir. Alandaki sosyal failer olan bu aktörler, *oyuna* sermayeleriyle bağımlı konumlar üzerinden katılmaktadır. Aktörler bu konumlara bağımlı stratejileri, yatkınlıklarının sınırları dâhilinde geliştirmektedir.²⁹ Aktörlerin alandaki konumlarını, iki ayrı göstergeyle tasvir etmek mümkündür. *İnsani diplomasi alanında* eylemde bulunan aktörler, alanda iki açıdan, (*i*) aktörlerin kimlikleri, resmî, sivil, yarı-sivil oluşları ve (*ii*) faydalanıcılarla ilişkileri, açarlarından *konum* almaktadır:

26 TİKA, Turkish Development Assistance 2014 Report (2014), 54, <https://www.tika.gov.tr/upload/2016/INGILIZCE%20SITE%20ESERLER/KALKINMA%20RAPORLARI/DA%20Report%202014.pdf> (eriş. tar. 11 Aralık 2025).

27 “Alan” kavramını Bourdieu'nün kavramsallaştırmasından ödünç aldım. Bourdieu, “Bilimin Toplumsal Kullanımları,” 70.

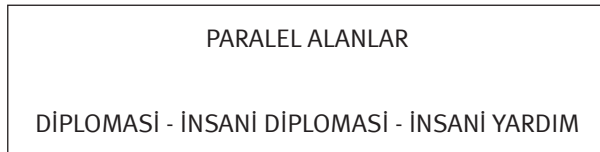
28 Buradan itibaren “aktörler” ile ifade edilen, Bourdieu'nün *oyunun* katılımcıları olarak gördüğü *oyuncular*; çalışmamızın odak noktasını oluşturan insani diplomasi aktörleri olan STK'lardır. Metinde “insani diplomasi aktörleri” kalıbının okuma yorgunluğuna neden olacağı düşünülen yerlerde sadece “aktör” kelimesi kullanılacaktır.

29 Bourdieu, “Bilimin Toplumsal Kullanımları,” 70.

Şekil 1: İnsani Diplomasi Alanında Konum ve Aktörler

Şekilde görüldüğü gibi *insani diplomasi alanı* resmî, sivil ve yarı sivil kuruluşlar ile bireylerin *oyuna* katıldığı bir alandır. Bu çalışmada yukarıda tasvir edilen alan içerisinde sivil kuruluşlar olarak İHH İnsani Yardım Vakfı ve Aziz Mahmûd Hüdâyî Vakfı; yarı sivil kuruluşlar olarak Türkiye Diyanet Vakfı ve Türk Kızılay araştırma kapsamına dâhil edilmiştir. Aktörler, *konumlarına* bağlı olarak *alana* muhtelif sermayeler -ekonomik, kültürel, sosyal, sembolik- getirmekte; *oyunu*, *konumlarının* sağladığı imkân ve kısıtlarla sürdürmektedir.

İnsani diplomasi alanı, *diplomasi* ve *insani yardım* alanı ile irtibat ve etkileşim hâlinde bulunan bir alandır. Sosyal uzayın sonsuz çeşitliliğini ve karmaşıklığını kavramak için fikrî bir kalkış noktası³⁰ olarak tanımlanan *alan* sosyolojik mücadelenin devam ettiği zemindir. İnsani diplomasi, böyle bir *alanda* cereyan etmektedir. Ancak toplumsal hayat, kendine özgü kural ve ödülleri olan pek çok *alandan* müteşekkildir. Farklı oyunların eş zamanlı olarak oynandığı farklı *oyun* alanları bulunur.³¹ Bu bağlamda *insani diplomasi alanının* sosyal uzayda yakın irtibat hâlinde olduğu iki alan -diplomasi ve insani yardım- bulunmaktadır.

Şekil 2: Paralel Alanlar

30 Arlı, "Klasik Sosyolojide Derin Revizyon: Pierre Bourdieu Sosyolojisi," 150.

31 Calhoun, "Bourdieu Sosyolojisinin Ana Hatları," 105.

Diploması ve insani yardım alanlarının kesişim alanı olarak konumlandırabileceğimiz insani diploması alanının bu alanlar ile dirsek teması, bu iki çevrenin kavrama bakışıyla ve pratikleriyle yakından ilgilidir. İnsani diploması, irtibat hâlinde olduğu bu her iki alanın da ilgisine mazhar olmakta, iki alan tarafından da sahiplenilmektedir. İnsani diplomasının “Hükümetler ve (veya) insani yardım kuruluşları, hükümetler arası kuruluşlar ve hükümet dışı kuruluşlar (STK'lar) veya diğer devlet dışı aktörler arasında özel (*private*) veya açık (*public*) şekilde gerçekleşen bir diyalog”³² olarak tanımlanması klasik diploması aktörlerini alana taşımaktadır. Kavramın, uluslararası ilişkilerin yürütülmesinde barışçıl yol ve yöntemler geliştirmek, klasik diplomasıye insani bir boyut kazandırmak³³, vicdan ve güç arasında denge kurulan bir dış politika yaklaşımı edinmek³⁴ şeklinde tanımlanması yine klasik diploması aktörlerinin insani diploması alanında boy göstermesi anlamına gelmektedir. Diğer yandan sivil aktörler veçhesinden bakıldığında, sivil aktörlerin de insani diploması süreçlerinde resmî diploması aktörleriyle iş birliği hâlinde çalıştığı, kendileriyle yollarının bu anlamda kesiştiği görülecektir. Diploması ve insani diploması alanları bu yönüyle de etkileşim hâlinindedir.³⁵

İnsani diploması alanı, insani yardım alanıyla da doğrudan temas hâlinindedir. Gerek literatür gerekse saha verileri insani diplomasının insani yardımlarla eş değer anlaşılması yönünde güçlü bir temayül olduğunu göstermektedir.³⁶ Diğer yandan içe-

32 Michel Veuthy, “Humanitarian Diplomacy: Saving It When It Is Most Needed,” *Humanitarian Space: Webster University Geneva 16th Humanitarian Conference* (2012), 195.

33 Erdem Özlük, “İnsani Diplomasının İnsani Boyutu,” *Türkiye’de ve Dünyada Dış Yardımlar*, ed. Erman Akıllı (Ankara: Nobel, 2016), 23, 24. Ayrıca “İnsani dış politika” ifadesi, Türk hükümeti yetkilileri ve TİKA tarafından insani diplomasıyı tanımlarken kullanılmıştır. Bkz. M. Benli Altunışık, “Turkey’s Humanitarian Diplomacy: The AKP Model,” *CMI Brief* 2019, sy. 08, <https://www.cmi.no/publications/6973-turkeys-humanitarian-diplomacy-the-akp-model> (eriş. tar. 11 Aralık 2025). “İnsan ve değer odaklı dış politika” ifadesi için bkz. Suna Gülfer ve İhlamur Öner, “Turkish Migration and Asylum Regime in the Light of Humanitarian Diplomacy,” *Akademik Orta Doğu* 9, sy. 1 (2014): 119–142.

34 Ahmet Davutoğlu, “Turkey’s Humanitarian Diplomacy: Objectives, Challenges and Prospects,” *Nationalities Papers: The Journal of Nationalism and Ethnicity* 41, sy. 6 (2013): 865–866, 870, <https://doi.org/10.1080/00905992.2013.857299>.

35 Araştırma kapsamında mülakat yapılan kişiler resmî aktörlerle iş birliklerini sık sık ifade etmişlerdir. Örneğin insani yardıma erişimin müzakere edildiği bir ortamda yetki sahibi resmî aktörün onayı olmaksızın sürecin takip edilmesi hukuk dışıdır; insani fayda üretmek yerine zarara neden olabilir. (Katılımcı III, 2020).

36 Araştırmaya katılan kişilere, “Kurumunuz, insani diploması bağlamında hangi çalışmaları yapmaktadır?” sorusu yöneltildiğinde büyük çoğunluğu insani yardım çalışmalarını anlatmıştır.

risinde diplomatik işlevi³⁷ barındıran insani diplomasının gündeminde “doğal veya insan kaynaklı acil durumlarda insani hedeflerin desteklenmesi”³⁸ konularının merkezi bir yer tutması da iki alan arasında simbiyotik bir ilişki³⁹ kurmaktadır.

Buraya kadar tasvir edildiği üzere, Türk sivil toplum kuruluşlarının insani diplomasi faaliyetlerini anlamaya çalıştığımız *alan*, aynı evrende diplomasi ve insani yardım alanlarıyla etkileşim hâlinindedir. Bu *alanda* resmî, sivil, yarı sivil kuruluşlar ve bireyler faaliyet gösterir. Aktörler hizmet sunma amacıyla faydalanıcılarla muhatap olur. Bu *alanda* oyuna katılan aktörlerin kimliği, oyuna katılma motivasyonları, konum ve sermayelerine bağlı olarak oyunu sürdürme şekilleri buradan itibaren ele alınacaktır.

Alanda faaliyet gösteren STK'lar

Türk sivil toplum kuruluşlarının faaliyet gösterdiği *insani diplomasi alanı* çok sayıda aktörün görev aldığı geniş bir alandır. 6 Şubat 2023’de yaşanan ve 10 ili etkileyen Maraş merkezli depremler, genelde Türkiye’deki sivil toplum kuruluşlarının özelde ise insani yardım alanında çalışan kuruluşların hacmi ve kapasitesi hakkında fikir vermektedir. Afet bölgesinde salt yardım kuruluşlarının yanı sıra, iş dünyası, eğitim kurumları, cemaat vakıfları ve kamuya bağlı kuruluşlar gibi toplumun farklı sektörlerinden 250’den fazla kurum görev almıştır.⁴⁰ Arama kurtarma, beslenme, barınma, psi-

37 M. David Clark, “Humanitarian Multi-Track Diplomacy” (Doktora tezi, University of Groningen, 2018).

38 Turunen, “Humanitarian Diplomatic Practices,” 474.

39 Simbiyotik ilişki kavramı bir çalışmada akademisyenler arasındaki ilişkiyi analiz etmek üzere üç şekilde -işbirlikçi, asalak ve sığıntı- tanımlanmıştır. Burada insani diplomasi ve insani yardım alanı arasındaki ilişkinin mahiyeti iki alanın iç içe oluşu ve birbirinden beslenmesi bağlamında simbiyotik ilişki olarak nitelendirilmiştir. Ebru Demirel, “Simbiyotik İlişkiler: Akademisyenler Üzerine Fenomenolojik Bir Çalışma,” *Ekonomi İşletme Siyaset ve Uluslararası İlişkiler Dergisi (JEBPIR)* 8, sy. 2 (2022): 366–378.

40 Genelde Türkiye’deki sivil toplum kuruluşları özelde ise insani yardım alanında çalışan sivil toplum kuruluşlarının hacmi ve işlem kapasitesi hakkında Anadolu Ajansı’nın deprem bölgesinde faaliyet gösteren STK’lar ile ilgili haberi fikir vermektedir. Haberde yer alan görselde deprem bölgesinde çalışan 250’den fazla STK’nın logosu bulunmaktadır. Haber bölgede yürüttükleri çalışmaların içeriği ve hacmi hakkında da bilgi sunmaktadır. AA, “STK’ların deprem bölgesindeki çalışmalarını sürdürüyor,” 27 Mart 2023, <https://www.aa.com.tr/tr/asrin-felaketi/stklerin-deprembolgesindeki-calismalari-suruyor/2816384> (eriş. tar. 11 Aralık 2025). Bir çalışma Türkiye’deki STK’ları dokuz kategori altında sınıflandırmıştır: “1. Ticaret birlikleri, 2. Sendikalar, 3. İşveren kuruluşları/ profesyonel federasyonlar, 4. Hükümet dışı kuruluşlar (NGO) 5. Hizmet ve üretim birlikleri, 6. Yerel idarelerin birlikleri, 7. Politik

kososyal destek, tıbbi destek, aynı yardım gibi muhtelif alanlarda hizmet sunan bu kurumların alandaki faaliyetleri topyekûn bir *sosyal sermayeye* işaret etmektedir.⁴¹ Bu çalışmada -yukarıdaki örnekten de anlaşılacağı üzere geniş bir aktör kümesinin yer aldığı bu *alandan*- örneklem olarak iki sivil toplum kuruluşu ve iki yarı sivil kuruluş seçilmiştir.

Şekil 3: Oyuna Katılan Aktörler

ALANA KATILAN AKTÖRLER		
Konum	Sivil	Yarı-sivil
Kurum Adı	Aziz Mahmûd Hüdâyi Vakfı	Türkiye Diyanet Vakfı
	İHH İnsani Yardım Vakfı	Türk Kızılay

Öncelikle çalışmamıza konu olan aktörlerin *oyuna* hangi *konumlardan* iştirak ettiklerini anlamakta fayda vardır.⁴² Aziz Mahmûd Hüdâyi Vakfı ve İHH İnsani Yardım Vakfı, sivil toplum kuruluşlarıdır. Sivil toplum kuruluşları *sivil alanda* devlet idaresi dışında etkinlik gösteren, hükûmete dâhil olmayan hükûmet dışı örgütlenmelerdir.⁴³ Sivil toplum kuruluşları ayrıca, ortak bir amaç için toplanan ve bu amaç doğrultusunda faaliyet gösteren örgütler olarak tanımlanır.⁴⁴ Dolayısıyla bu çalışmada incelenen her iki sivil toplum kuruluşu da resmî devlet alanı dışında kendi kaynak ve

ilgi grupları, 8. Dinsel ilgi grupları, 9. Diğer gruplar". Mustafa Talas, "Sivil Toplum Kuruluşları ve Türkiye Perspektifi," *TÜBAR* (Bahar 2011): 387-401.

41 Bilal Bağış, "6 Şubat Depremleri ve Sosyal Sermaye," *İktisat ve Toplum Dergisi* 14 (2023): 84-91.

42 "Sosyal failler, sermayeleriyle bağımlı konumlar üzerinden yapı içerisinde yer alırlar ve kendisi büyük ölçüde bu konumlara bağımlı stratejileri yatınlıklarının sınırları dâhilinde geliştirirler." Bourdieu, "Bilimin Toplumsal Kullanımları," 70.

43 Talas, "Sivil Toplum Kuruluşları ve Türkiye Perspektifi," 391-392.

44 Ş. İbrahim Yıldırım, *Demokrasi, Sivil Toplum Kuruluşları ve Yönetişim* (Ankara: Seçkin, 2004), 51-52.

planlamaları doğrultusunda faaliyet gösteren yapılardır.⁴⁵ Her iki kurumun da belirli bir amacı bulunur ve faaliyetlerini bu amaç doğrultusunda sürdürür. Aziz Mahmûd Hüdâyi Vakfı'nın amacı "Yurt içi ve yurt dışında her türlü eğitim-öğretim, sağlık, sosyal-kültürel, sportif ve çevre ile ilgili faaliyetler gerçekleştirmek suretiyle, sosyal ve insanî meselelerin çözümüne, toplumun maddi ve manevi gelişmesine vakıf senedi çerçevesinde katkıda bulunmaktadır."⁴⁶ şeklinde; İHH İnsani Yardım Vakfı'nın amacı özetle "...nerede olursa olsun sıkıntıya düşmüş, felakete uğramış, savaş, tabii afet vb. sebeplerle mağdur olmuş, yaralanmış, sakat kalmış, aç ya da açlıkta kalmış, zulme uğramış bulunan tüm insanlara gerekli insani yardımı ulaştırmak ve bu insanların temel hak ve hürriyetlerinin ihlal edilmemesi için gerekli tüm girişimlerde bulunmak..."⁴⁷ şeklinde belirtilmiştir. Özetle her iki kurum da devlet alanının dışında sivil bir alanda, vakıf senetlerinde ilan edilen amaç doğrultusunda faaliyetlerde bulunmaktadır. Her iki kurum da *oyuna* sivil toplum kuruluşlarının toplumsal hayata katıldığı *konum* olan *sivil* daireden katılmaktadır.

Çalışmamızda ele alınan diğer iki kurum olan Türkiye Diyanet Vakfı ve Türk Kızılay, *oyuna* yarı-sivil bir *konum*dan katılmaktadır. Yarı sivil toplum kuruluşları, bazı açılardan devletle ilişki hâlinde olan özel kuruluşlar olarak tanımlanır. Türkiye Diyanet Vakfı, Türkiye Cumhuriyeti Cumhurbaşkanlığı Diyanet İşleri Başkanlığı'na bağlı bir kuruluş olması hasebiyle, yarı-sivil kuruluş kategorisinde değerlendirilmiştir. Zira, Diyanet İşleri Başkanı, Türkiye Diyanet Vakfı Mütevelli Heyeti Başkanı olarak konumlandırılmaktadır.⁴⁸ Türk Kızılay da yine bazı açılardan devletle ilişki hâlinde bir kurum olması hasebiyle yarı-sivil kuruluş kategorisinde değerlendirilmiştir. Zira kurum tüzüğünde işaret edildiği üzere, "Türkiye Kızılay Derneği, Türkiye Cumhuriyeti Cumhurbaşkanının yüksek himayeleri altındadır." Ayrıca Türkiye Cumhuriyeti Cumhurbaşkanlığı kurumun onursal başkanıdır. Türk Kızılay, Türkiye Cumhuriyeti'nin taraf olduğu Cenevre Hukuku'nun gereklilikleri doğrultusunda,

45 Aziz Mahmûd Hüdâyi Vakfı, "Hüdâyi Vakfı Katalog," 30 Mayıs 2023, <https://www.hudayivakfi.org/hudayi-vakfi-tanitim-katalogu.html> (eriş. tar. 11 Aralık 2025). İHH İnsani Yardım Vakfı, "Biz Kimiz," <https://ihh.org.tr/biz-kimiz> (eriş. tar. 11 Aralık 2025).

46 Aziz Mahmûd Hüdâyi Vakfı, "Vakıf Senedi," 5 Ekim 2016, <https://www.hudayivakfi.org/vakif-senedi.html> (eriş. tar. 11 Aralık 2025).

47 İHH İnsani Yardım Vakfı, "Vakıf Kuruluş Senedi," <https://ihh.org.tr/vakif-kurulus-senedi> (eriş. tar. 11 Aralık 2025).

48 Türkiye Diyanet Vakfı (TDV), "İdari Yapı," <https://tdv.org/tr-TR/kurumsal/#idariyapi> (eriş. tar. 11 Aralık 2025).

insani çalışmalarda kamu otoritelerine yardımcı olarak hareket eder.⁴⁹ Türk Kızılay, kamu otoritelerine insani alanda yardımcı olma vasfından hareketle, Türk hükûmeti ile paralel bir insani diplomasi politikası yürütmektedir. Özetle, çalışmada incelenen kurumlar *oyuna* iki farklı *konum*dan sivil ve yarı-sivil alanlardan katılmakta; *oyunu*, *konum*larının sunduğu imkânlar dâhilinde oynamaktadır.

Aktörlerin Oyuna Katılma Motivasyonları

Toplum, sosyal eyleyicilerin hareket ettikleri sosyal uzayları içeren bir sosyal alandır.⁵⁰ Bu bağlamda bir sosyal alan olarak görebileceğimiz “Türk sivil toplum kuruluşlarının insani diplomasi alanı”na katılan sosyal eyleyiciler, yani insani diplomasi aktörleri, neden bu alanda boy göstermeyi tercih etmiştir? Aktörlerin oyun içinde yer alması, oyunu oynamaya değer bulduklarına işaret eder. O halde kendileri için *oyunu* oynamaya değer kılan şey nedir?⁵¹

Çalışmamıza konu olan aktörlerin alana girişinin -oyunu oynamaya değer görmelerinin- arkasında muhtelif nedenler bulunmaktadır. Bu nedenlerden birincisi, *toplumsal yardımseverlik mirasıdır*. Sosyal hayattaki bireyler, oyunlara belli *eylem eğilimleri seti* ile yani *habitus* ile dâhil olmaktadır.⁵² Dışsal toplumsal yapıların içselleştirilmesi, geçmişten getirilen öğrenilmişliklerin oyuna yansıtılması⁵³ sonucunda bazı *bireysel refleksler* oluşur. Bu bağlamda yardımseverlik, habitustan kaynaklanan bir bireysel refleks olarak belirlemektedir. İncelediğimiz kurumlarda görev alan kişiler de bu habitustan gelmektedir. Örneğin Osmanlı’da önemli bir imar aracı olan vakıf kurma, cami, sebil, çeşme, köprü, medrese, han, hamam gibi vakıflar aracılığıyla insanlığa hizmet etme geleneği çalışmada incelenen kurumlarda da görülmektedir. Kurumlar kalıcı eserler, hayrî faaliyetler gibi isimler altında bu geleneği yaşatmaktadır. Aziz Mahmûd Hüdâyi Vakfı, cami, mescit, okul, yurt ve yetimhaneler inşa etmektedir.⁵⁴ İHH, bu kapsamdaki faaliyetlerini Kalıcı Eserler

49 Türk Kızılay, “Türkiye Kızılay Derneği Tüzüğü,” <https://www.kizilay.org.tr/kurumsal/tuzugumuz> (eriş. tar. 11 Aralık 2025).

50 Grenfell, “Biography of Bourdieu,” 67-69.

51 “Oyuncular, oyuna girerek oyunun oynamaya değer olduğunu kabul etmiş olurlar.” Bourdieu ve Wacquant, “Düşünümsel Bir Antropoloji İçin Cevaplar,” 82.

52 Bourdieu, “Bilimin Toplumsal Kullanımları,” 69.

53 Tathıcan ve Çeğin, “Bourdieu ve Giddens: Habitus veya Yapının İkiliği,” 315.

54 Aziz Mahmûd Hüdâyi Vakfı, “Hüdâyi Vakfı Katalog”.

başlığı altında kategorize etmekte ve sadaka-i cariyeye hadisi şerifi ile bu alandaki hayırları teşvik etmektedir.⁵⁵ TDV, Hayrî Hizmetler başlığı altında cami, mescit, okul, su kuyusu vb. yapılar inşa etmektedir. Ayrıca kuruluş amacını da *vakıf geleneğindeki iyilik halkasını devam ettirme* olarak belirtmiştir.⁵⁶

Zira mercek tuttuğumuz, İslamiyet mirası ve Osmanlı toplum yapısı üzerinde yaşayan bir toplumun bireyleridir. “Komşusu açken tok yatmama”, “ihtiyacımdan fazlasını infak etme” gibi dinî vaazlar ve yardımlaşmaya dair günlük hayattaki *pratikler*, bu bireylerin davranış kalıplarına nesillerdir aktarılan bir mirastır.⁵⁷ Çalışmamıza konu olan kurumlar böyle bir habitustan gelen bireylerin bir araya gelmesiyle oluşan yapılardır. Örneğin Aziz Mahmûd Hüdâyi Vakfı, 1985 yılında kurulmuştur ancak vakfın bu tarihten önceye dayanan bir *sembolik sermayesi* bulunmaktadır. Sembolik sermaye, bir kişinin veya grubun prestij, itibar, tanınırlık gibi simgesel özellikler nedeniyle edindiği sermayedir.⁵⁸ Kurum kendisini “Osmanlı döneminde ilim ve tasavvuf ehli olması ve muhtaçlara yardımlarıyla öne çıkan Aziz Mahmûd Hüdâyi’ye bağlı bir geleneğin yeniden vücut bulması” olarak takdim etmektedir. Nitekim bu durum vakfın web sitesinde “Hüdâyî Vakıf Çınarı’nın taze bir dalı” olmak şeklinde ifade edilmiştir.⁵⁹

Aktörlerin oyunu oynamaya değer görmelerinin nedenlerinden ikincisi, yaşanan çağdaş krizler sonucunda ortaya çıkan ihtiyaçlara yanıt verme gayesi, yani *konjonktürel nedenler*dir. En genci 30 yılı aşkın bir kurumsal geçmişe sahip olan bu aktörlerin bir kısmının kuruluş tarihleri, dünyada ve ülkemizde savaşların cereyan ettiği tarihlere denk düşmektedir.

55 İHH İnsani Yardım Vakfı, “Kalıcı Eserler,” <https://ihh.org.tr/kalici-eserler> (eriş. tar. 11 Aralık 2025).

56 Türkiye Diyanet Vakfı (TDV), “Kurumsal,” <https://tdv.org/tr-TR/kurumsal/> (eriş. tar. 11 Aralık 2025).

57 Mustafa Çağrıncı, “Yardımlaşma,” TDV İslam Ansiklopedisi (2013 baskı), <https://islamansiklopedisi.org.tr/yardimlasma> (eriş. tar. 11 Aralık 2025).

58 Pierre Bourdieu, “Rethinking the State: Genesis and Structure of the Bureaucratic Field,” *Sociological Theory* 12, sy. 1 (1994): 1–18.

59 Aziz Mahmud Hüdâyi Vakfı, “Hakkımızda,” 5 Ekim 2016, <https://www.hudayivakfi.org/hakkimizda.html> (eriş. tar. 11 Aralık 2025).

Sekil 4: Kurum Kuruluş Tarihleri

Adı	Kuruluş Yılı
Aziz Mahmûd Hüdâyi Vakfı	1985
İHH İnsani Yardım Vakfı	1992
Türkiye Diyanet Vakfı	1975
Türk Kızılay	1868

Şekil 4’de görüldüğü üzere araştırmada incelenen kurumların kuruluş tarihi, oyuna giriş motivasyonları hakkında fikir vermektedir. Geçmişten günümüze doğru inceleyecek olursak Türk Kızılay, 1868 yılında *Mecrûhîn ve Marzâ-yi Askeriyeye İmdad ve Muâvenet Cemiyeti (Osmanlı Yaralı ve Hasta Askerlere Yardım Cemiyeti)* adıyla kurulmuştur. Adından da anlaşılacağı üzere kuruluş motivasyonu savaşlarda yaralanan askerlere yardım sunmaktır. Cemiyetin kurulduğu tarih Osmanlı-Rus Savaşı (1877-78), Balkan Savaşları (1912-1913) ve Kurtuluş Savaşı (1919-1923) gibi savaşların arifesidir.⁶⁰

İHH İnsani Yardım Vakfı’nın kurulduğu tarih, Bosna Savaşı’nın başlangıcına tekabül eder. Zira vakıf, “Bosna’da başladık 120 ülkeye ulaştık.” ifadelerinde görüldüğü üzere, kuruluşunu Bosna Savaşı’na dayandırır. İHH kurucularını harekete geçiren Bosna Savaşı olmuştur.⁶¹ “Saraybosna ablukasını kırarak Bosna’ya yardım ulaştıran ve durumu dünya kamuoyuna duyuran ilk sivil toplum kuruluşu”⁶² olan vakfın sadece Bosna Savaşı’ndaki çalışmaları bile önemli bir *sosyal sermaye* birikimine neden olmuştur. Türkiye’den yurt dışına insani yardım götürebilen kurumların yok denecek kadar az olduğu bir dönemde⁶³ Bosna’ya erişebilmesi, Türkiye’deki hayırseverlerin yardımlarını bölgeye ulaştırabilmesi gerek vakıf yö-

60 Türk Kızılay, “Tarihçemiz,” <https://www.kizilay.org.tr/kurumsal/tarihcemiz> (eriş. tar. 11 Aralık 2025).

61 İHH İnsani Yardım Vakfı, “Bosna’dan Başladık, 120 Ülkeye Ulaştık,” 30 Eylül 2009, <https://ihh.org.tr/haber/bosnadan-basladik-120-ulkeye-ulastik-318> (eriş. tar. 11 Aralık 2025).

62 İHH İnsani Yardım Vakfı, “Tarihçe,” <https://ihh.org.tr/tarihce> (eriş. tar. 11 Aralık 2025).

63 Türkiye’de STK’ların yardım alanında görünürlük kazanmaları 1990’lı yıllarla başlamıştır. Murat Şentürk, “Türkiye’de Kamunun ve STK’ların Sosyal Yardım Uygulamaları: Yeni Eğilimler ve İhtiyaçlar,” *Sosyoloji Dergisi* 28 (2014): 285–307.

netimi ve mensupları gerekse Türkiyeli bağışçılar nezdinde mühim bir yere sahiptir. İHH mensupları ve gönüllüleri, Bosna Savaşı'na sıklıkla atıf yapmakta, vakfın bölge ile teması sıcak bir şekilde sürmektedir.⁶⁴ İHH Başkanı Bülent Yıldırım'ın Aliya İzzetbegoviç'le savaş esnasında çekilen fotoğrafı sembolik bir öneme sahiptir.⁶⁵ Bölge halkı da İHH'ya minnettarlık duymaktadır. Bosna özelinde İHH, kültürel ve sembolik sermayesini üç yönde artırmıştır: (i) Türkiye halkı nezdinde itibar, (ii) Bosna halkı nezdinde itibar, (iii) kriz bölgesinde faaliyet tecrübesi kazanımı.

Diğer yandan Türkiye Diyanet Vakfı ve Aziz Mahmûd Hüdâyi Vakfı'nın kuruluş tarihleri, -1975 ve 1985- doğrudan bir insani krize tekabül etmemekte, bu dönemlerde doğrudan kuruluşu teşvik edecek konjonktürel bir olay gözükmemektedir. Hüdâyi Vakfı, 1985 yılında Hüdâyî Hazretlerinin vakıf misyonunu benimseyen bir grup gönül adamının muhtaçlara yardım amacıyla bir araya gelmesiyle kurulmuştur.⁶⁶ Yine TDV, 1975 yılında vakıf geleneğindeki iyilik halkasının bir devamı olarak muhtaçlara yardım amacıyla kurulmuştur.⁶⁷

Aktörlerin oyunu oynamaya değer görme nedenlerinden üçüncüsü, *kurumsal ilkeler* perspektifidir. Kurumsal ilkeler, kurumları oyuna dâhil eden motivasyonlar arasındadır ve kurumların buldukları *konumdan* etkilenmektedir. Bir yarı sivil toplum kuruluşu olan Türk Kızılay, *oyuna* insani işlerde kamu otoritelerine yardımcı olma vasfıyla ve bir uluslararası hareketin mensubu olarak katılmaktadır. Kızılay'ın kurumsal ilkeleri bağlı olduğu Uluslararası Kızılhaç Hareketi'nin, 7 Temel İlke olarak ilan ettiği, "İnsanlık, ta-

64 İHH gönüllülerinin Bosna ziyaretlerinden biri için: İHH İnsani Yardım Vakfı, "İHH'dan Bosna'ya Anlamlı Ziyaret," 22 Ekim 2013, <https://ihh.org.tr/haber/ihhdan-bosnaya-anlamli-ziyaret-1908> (eriş. tar. 11 Aralık 2025); 11 Temmuz Srebrenitsa yürüyüşüne katılan İHH mensupları için: İHH İnsani Yardım Vakfı, "Türkiyeli Gençler Srebrenitsa'da," 11 Temmuz 2018, <https://ihh.org.tr/haber/turkiyeli-gencler-srebrenitsada> (eriş. tar. 11 Aralık 2025); İHH gönüllülerinin bir başka bölge ziyareti için: "İHH Gönüllülerinden Bosna'da Anlamlı Ziyaretler," 17 Ekim 2013, <https://www.haberler.com/guncel/ihh-gonullulerinden-bosna-da-anlamli-ziyaretler-5190336-haberi/> (eriş. tar. 11 Aralık 2025); İHH'nın bölgedeki varlığı hakkında bir izlenim için Mücahit Gökdoğan, "Kalbimizin Avrupa Yanı: Bosna," 4 Eylül 2014, <https://www.haksozhaber.net/kalbimizin-avrupa-yani-bosna-28424yy.htm> (eriş. tar. 11 Aralık 2025).

65 İlgili fotoğraf Bülent Yıldırım'ın twitter hesabında paylaştığı bir gönderide görülmektedir. Bülent Yıldırım (@BYildirim_IHH), "Katıldığı bir televizyon programında Bosna Hersek'in bağımsızlığının sembol ismi..." X, https://x.com/BYildirim_IHH/status/1462827903452958724 (eriş. tar. 11 Aralık 2025).

66 Aziz Mahmûd Hüdâyi Vakfı, "Vakıf Senedi".

67 TDV, "Ana sayfa. Bağlantılar." (t.y.), <https://tdv.org/tr-TR/> (eriş. tar. 11 Aralık 2025).

rafsızlık, ayırım gözetmemek, bağımsızlık, gönüllü hizmet, birlik ve evrensellik” ilkeleridir.⁶⁸

İHH İnsani Yardım Vakfı, çalışma ilkelerini “öncü olmak, toplumlar arasında köprü olmak, hakem olmak, mazlumun sesi olmak, sömürünün olmadığı adil bir dünyanın yeniden inşasına katkıda bulunmak, emaneti en uygun şekilde kullanmak, şeffaf olmak, markayı ya da ismi değil hizmeti öne çıkarmak, din, dil, ırk, mezhep ayrımı yapmadan yardım etmek” şeklinde deklare etmiştir.⁶⁹ İHH, 2009 yılında İslam İşbirliği Örgütü (İİT)'ne sunduğu *Davranış İlkeleri* dokümanında, örgüt şemsiyesi altındaki kurumların takip edebileceği davranış kuralları olarak *ihlas, insaniyetperverlik, bağımsızlık, şeffaflık, saygı, iş birliği, verimlilik, hakemlik, hesap verebilirlik, adalet, bilinçlendirme, zamanlama, gönüllülük, güven ve emniyet* kavramlarını önermiştir.⁷⁰ Vakfın “din, dil, ırk, mezhep ayrımı gözetmeksizin muhtaç olanlara yardım etme” insanlık ilkesi ile aynı paraleldedir. İnanç temelli bir sivil toplum kuruluşu⁷¹ olarak tanımlanabilecek İHH, görüldüğü gibi ihlas ve adalet gibi dini çağrışımlı kavramları kullanmaktadır. Uluslararası insani yardım camiasında faaliyet gösteren İHH, doğal olarak bağlı olduğu devletin ve uluslararası hukukun kurallarına tabi olmakta, ilaveten İslam dininin tavsiyelerini de referans olarak almaktadır. Örneğin Katılımcı II kodlu mülakat yaptığımız kişi, insani diplomasi çalışmalarında Müslüman toplumlar arasındaki anlaşmazlıkların çözümü noktasında Hucurat Suresi'nin dokuzuncu ayetini⁷² referans aldıklarını belirtmiştir (Katılımcı II, 2020).

Araştırma kapsamında görüşülen ve inanç temelli bir sivil toplum kuruluşu olarak tanımlanabilecek bir diğer STK olan Aziz

68 Türk Kızılay, “Temel İlkelerimiz,” (t.y.), <https://www.kizilay.org.tr/kurumsal/temel-ilkelerimiz> (eriş. tar. 11 Aralık 2025).

69 İHH İnsani Yardım Vakfı, “Hakkımızda.” (t.y.), <https://ihh.org.tr/hakkimizda> (eriş. tar. 11 Aralık 2025).

70 H. Zehra Kavak, “Türk Sivil Toplum Kuruluşlarının Ortadoğu ve İslam Ülkelerindeki İnsani Diplomasi Faaliyetleri,” (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Ortadoğu ve İslam Ülkeleri Araştırmaları Enstitüsü, 2024).

71 İnanç temelli kuruluş, genellikle dini inançlara dayalı olan ve toplumsal hizmetler sunan kuruluşları ifade etmek için kullanılan bir kavramdır. Noor, A. L. Mohd. ve Nawi, N. Hisham, “Faith-Based Organisations (FBO): A Review of Literature on their Nature and Contrasting Identities with NGO in Community Development Intervention,” *European Journal of Economics and Business Studies* 9, sy. 1 (2023): 72-93, <https://doi.org/10.26417/ejes.v4i1.p14-28>.

72 “Eğer müminlerden iki grup birbiriyile kavgaya tutuşursa hemen aralarını düzeltin; ikisinden biri diğersinin hakkına tecavüz etmiş olursa -Allah'ın emrine geri dönmeye kadar- haksızlığa sapanlara karşı savaşın; dönerlerse aralarındaki anlaşmazlığı adaletle çözüme bağlayın ve herkese hakkını verin. Allah hakkı yerine getirenleri sever.” (Hucurât, 49: 9).

Mahmûd Hüdâyî Vakfı, çalışmalarında takip ettikleri beş temel ilkededen bahsetmiştir: “İnsanlık, yansızlık, tarafsızlık, sivillik/bağımsızlık ve güçlendirme.” Vakıf bu ilkeleri dini nasrlara referansla açıklamaktadır. İnsan, eşref-i mahlukat (yaratılanın en şerefli) olarak tanımlanmış ve ızdırab çeken her insanın, insan olmasından ötürü herhangi bir ayrımcılığa maruz bırakılmadan desteklenmesi gerektiği belirtilmiştir.⁷³ Vakıf adına mülakata katılan katılımcının belirttiği *yansızlık, tarafsızlık, bağımsızlık ve güçlendirme* ilkeleri, uluslararası ekosistemde kabul gören ilkelerle de paralellik arz etmektedir. Bu beş ilkenin anlamı açıklanırken temel gaye “Allah’ın rızasını gözetmek” olarak belirtilmiştir:

“Bahsedilen 5 temel ilkenin bizim için anlamı şudur: Biz insanlığın üç temel ihtiyacı olan iâşe, ilim ve irfan (3İ) açığını 3K olarak formüle ettiğimiz Karın-Kafa-Kalp doyurma anlayışıyla kapatmaya çalışıyoruz. Bunu yaparken de amacımız ticari ve siyasi bir menfaat elde etmek değil, Allah’ın rızasını gözetmek, insanların dert ve kederleri ile yakından ilgilenmek, muhtaç olanlara sâfi bir sevgi besleyerek onların yardımlarına koşmaktır.” (Katılımcı I, 2023)

Türkiye Diyanet İşleri Başkanlığı’na bağlı yarı-sivil bir kurum olan Türkiye Diyanet Vakfı da insan kavramı üzerinde durmaktadır. Vakıf “din, dil, renk ve cinsiyet ayrımı yapmadan mazluma umut olma” gayesiyle ve “İnsanların en hayırlısı, insanlara faydalı

73 “(i) İnsan, bizim nazarıımızda Allah’ın eşrefi mahlukatı (yaratılanın en şerefli) yani “Hazreti İnsan”dır. Sosyal hizmetlerde, insani yardım faaliyetlerinde, ızdırab çeken bir insan varsa, nerede ve nasıl olduğuna bakılmaksızın, en zor durumda olandan başlayarak insani müdahale esas olmalıdır.

(ii) Hizmet edilen coğrafyanın iç çatışmalarına, siyasi kamplaşmalarına, ideolojik tutumlarına, topluluklar/gruplar arasındaki bölgesel ayrımlaşmalara bakmaksızın faaliyetlerimize odaklanmalı, bizi direk ilgilendirmeyen bölgesel hususlarda gerek siyaseten, gerekse ilmi siyaseten yansızlık şiarımız olmalıdır. Herhangi çatışma ya da ihtilafta bir yanda yer alınmamalıdır.

(iii) Öte yandan faaliyet gösterilen bölgede, insana hizmet şuurunu bize aşlayan kendi değerlerimizle hareket etmeli ve yardımlarımızı gerçekleştirirken ayrımcılık yapmamalıyız, ayrımlardan ve farklılıklardan ziyade “ihtiyaca” odaklanmalı ve tarafsızlık ilkemizi korumalıyız.

(iv) Yine insani yardım çalışmalarında “sivil” olmalıyız. Yani siyasi, askeri, ticari gibi yapılardan bağımsız kalmalıyız, özgür irademizle kendi amaçlarımız doğrultusunda hareket etmeliyiz.

(v) Sosyal hizmetlerde, insani yardım faaliyetlerimizde, hizmet bölgesindeki bireylerin, ailelerin, grupların ve toplulukların; kişisel, kişiler arası, sosyo-ekonomik gücünü arturmalarına ve koşullarını geliştirmelerine yardımcı olmamız gerekir. Zira aslanan muhtaç topluluklara mütemediyen yardım etmek değil, onları güçlendirmek ve her konuda ihtiyacı durumdan kurtarmaktır.” (Katılımcı I, 2023).

olandır.” düsturuyla çalıştığını ifade etmektedir.⁷⁴ Vakfın faaliyet ilkeleri de “adalet, ihsan, merhamet, istikamet, sürdürülebilirlik, hesap verebilirlik, bütünlük ve kalıcılık, estetik”⁷⁵ olarak belirtilmektedir. Türkiye Diyanet Vakfı da oyunda bulunma motivasyonlarını dini atıflarla açıklamıştır.

Görüldüğü üzere kurumların oyuna katılma motivasyonlarından üçüncüsü kurumsal ilkelerdir. Kurumsal ilkeler, aktörlerin konumlarından ve alana getirdiği mirastan etkilenmektedir. Alana uluslararası bir hareketin mensubu olarak bu konumdan katılan Kızılay, Kızılhaç-Kızılay Hareketi ilkelerine tabi olmakta ve bu motivasyonlarla hareket etmektedir. Diğer üç kurum sivil veya yarı sivil konumlardan katılmaları bir fark yaratmaksızın inanç temelli bir ilkeler perspektifine sahiptir. Diğer yandan alandaki tüm aktörlerin temel insani ilkelerin gerçekleştirilmesi paydasında bulunduğu, özellikle de temel insani ilkeler arasında yer alan “insanlık” ilkesinin aktörleri harekete geçiren saikler arasında öne çıktığı görülmektedir.⁷⁶

Toparlayacak olursak, aktörlerin oyuna katılma motivasyonlarında üç unsur öne çıkmaktadır: (i) toplumsal yardımseverlik mirası, (ii) konjonktürel nedenler ve (iii) kurumsal ilkeler. Her üç başlık da aktörlerin farklı türde biriktirdikleri sermayelerle ilişki içerisindedir.

STK'LARIN SERMAYE BİRİKİMLERİ

Türk sivil toplum kuruluşlarının faaliyet gösterdiği insani diplomasi alanı, mücadelenin “savunmasız insanların çıkarlarını ko-

74 TDV, “Ana Sayfa. Bağlantılar”.

75 TDV, “TDV Tanıtım Kataloğu. Yeryüzünde İyilik Egemen Oluncaya Kadar,” (t.y.), <https://tdv.org/tr-TR/medya-odasi/tdv-tanitim-kataloglari/> (erişim 11 Aralık 2025).

76 İnsani alanda “temel insani ilkeler” söz konusu olduğunda, ekosistemin önde gelen aktörlerinin benimsediği şu ilkeler gündeme gelir: BM Genel Kurulu’nda kabul edilen *insanlık*, *tarafsızlık*, *ayrım gözetmemek* ve *bağımsızlık* ilkeleri; ve bu ilkelere ilaveten Kızılhaç Kızılay Hareketi’nin ilan ettiği *gönüllü hizmet*, *birlik* ve *evrensellik* ilkeleri. Bizzat Kızılhaç temel ilkelerini hazırlamış olan Jean Pictet, ilkeler arasında “insanlık” ve “ayrım gözetmeme” ilkesini hiyerarşik olarak birinci sıraya yerleştirir. Araştırmada incelenen kurumların da temelde “insanlık” ilkesi müşterekinde bulunduğu görülmüştür. Jean Pictet, *Les principes de la Croix Rouge* (Geneva, 1955; UN OCHA, “What Are Humanitarian Principles,” 1 Temmuz 2022, https://www.unocha.org/sites/dms/Documents/OOM-humanitarianprinciples_eng_June12.pdf (erişim: 11 Aralık 2025).

rumak için temel insani ilkeleri hayata geçirme” amacıyla devam ettiği bir toplumsal alandır. Bourdieu’ye göre aktörlerin alandaki mücadelesi ve alandaki diğer aktörlerle ilişkileri, buldukları konum ve sahip oldukları sermayeden etkilenir. Alana farklı sermayelerle gelen aktörler, sermayelerin özgül ağırlığına ve hacmine göre alanda yer kapmaya çalışır.⁷⁷ Peki, insani amaçlar için alanda varlık gösteren Türk STK’lar nasıl bir mücadele içerisinde? Toplumsal alandaki mücadele insani organizasyonlar için ne anlama gelmektedir?

Öncelikle çalışmada incelenen Türk STK’ların alana hangi sermayelerle geldiğini incelemekte fayda vardır. Alan teorisine göre aktörlerin alana getirdiği sermayeler, iktisadi, kültürel, toplumsal ve semboliktir. İktisadi sermaye, içerisinde gizli bir tahakküm barındırmayan, salt ekonomik kaynakların elde bulundurulması anlamına gelen somut bir sermaye türüdür. Kültürel sermaye, bilgi ve becerilerin elde bulundurulması anlamına gelen, bilgi sermayesi olarak da adlandırılan sermaye türüdür. Kültürel sermaye, somutlaştırılmış, nesneleştirilmiş ve kurumsallaştırılmış olarak üç şekilde görülebilir. Toplumsal sermaye, bireyin toplum içerisinde tanıdığı ve ihtiyaç durumunda desteklerini alabileceği kişiler ağına, karşılıklı tanıma ve tanışma durumuna işaret eder. Sembolik sermaye ise tüm sermaye türlerini çeşitli oranlarda ihtiva eden ve bir alanda söz sahibi olabilmek için geçerli hale gelen sermayedir.⁷⁸

Sermaye türleri ve muhtevalarına dair kısa bir giriş yaptıktan sonra Türk STK’ların alana getirdiği sermayelerin izi sürülebilir. Sivil toplum kuruluşları, belirli ihtiyaçları karşılamayı amaç edinmiştir ve bu ihtiyaçların çeşitliliğine göre küçük kamusal alanlar oluştururlar.⁷⁹ STK’ları var eden faktörler, bu ihtiyaçlar doğrultusunda yürüttükleri faaliyetlerdir. Faaliyeti olmayan STK’nın taban bulması ve yaşaması söz konusu değildir.⁸⁰ STK’ları var eden faaliyetler önemli bir iktisadi sermayeye sahip olmayı gerektirir. Çalışmada incelediğimiz kurumların sadece 2024 yılı faaliyet karnesine bakıldığında bile, bu faaliyetlerin ancak ciddi bir iktisadi sermaye ile hayata geçirilebileceği anlaşılabilir:

77 Bourdieu, “Outline of A Theory of Practice”.

78 Bourdieu, “Rethinking the State: Genesis and Structure of the Bureaucratic Field”.

79 İsmail Başaran ve Duygu Akyüz, “Afet Yönetiminde Bir Sivil Toplum Kuruluşu,” *Journal of Civilization Studies* 7, sy. 1 (2022): 76-91.

80 Talas, “Sivil Toplum Kuruluşları ve Türkiye Perspektifi”.

Sekil 5: STK'lara Dair Veriler

STK'lara Dair Veriler				
STK	Personel ve Gönüllü Sayısı	Şube Sayısı	Faaliyet Yaptığı Ülke Sayısı	Öne Çıkan Projeler
Aziz Mahmûd Hüdâyi Vakfı	-	-	40 ülke	30'u aşkın ülkede eğitim faaliyeti Yurtiçinde ve dışında 200'e yakın eğitim müessesesi ile iş birliği Yurtdışında işletmesine destek verilen eğitim müessesesi sayısı 116 Yılda 45 bin öğrenciye destek 41 ülkeden 2200 lisans öğrencisine destek 14 ülkede 22 IHL dengi okul inşası Kültür merkezleri Yurtlar ve konuk evleri Sosyal yardımlar Kalıcı hayır hizmetler
IHH	1036 personel, 179.767 gönüllü	İstanbul'da 40 temsilcilik; Anadolu'da 5 şehirde şube e temsilcilikler	77 ülke	77 ülkede, 1585 proje; 11,2 milyon faydalanıcıya ulaşma 130.000 yetim hâmilliği Kalıcı hayır hizmetler

STK'lara Dair Veriler				
STK	Personel ve Gönüllü Sayısı	Şube Sayısı	Faaliyet Yaptığı Ülke Sayısı	Öne Çıkan Projeler
TDV	42 bin gönüllü	1003 şube	149 ülke	15 ülkede 29 eğitim projesi Yurtdışında 8.558 öğrenciyi ücretsiz eğitim, burs ve yurt imkânı Ramazan'da 1.066.685 kişiye destek Kurban'da 78 ülke ve 348 bölgede 747.052 hisse kurban Yurtdışı ve yurtiçi kriz bölgelerine yardım 9.089 yetimin hamillği Kalıcı hayrî hizmetler
Türk Kızılay	6140 personel, 376.423 gönüllü	306 şube, 207 temsilcilik, 13 delegasyon (yurtdışı)	Türkiye ve 41 ülke	Yoksulluk ve acılık alanında ulaşılan kişi 22.921.776 340 afet durumuna müdahale Türkiye'de 19 toplam merkezi, Ülke genelindeki kan bağışi hedefinin %91'ini karşılama Kalıcı hayrî hizmetler

Not: Sekil 5'deki veriler dört kurumun 2025 yılında yayınlanan faaliyet raporlarından alınmıştır. 2025 yılında yayınlanan kurum raporları, 2024 yılına ait verileri göstermektedir. Kurumların faaliyet raporlarında veriler aynı standarda göre paylaşılmadığı için tabloda homojen bir veri seti sunulamamıştır. Projeler sütununda, kurumların yıl içerisinde yaptığı tüm faaliyetler değil, faaliyetlerden bir kısmı sembolik olarak paylaşılmıştır.

Şekil 5’de görüldüğü üzere STK’lar Türkiye’de ve dünyanın 40 ila 149 ülkesinde insani yardım projeleri hayata geçirmektedir. Türkiye içerisinde Kızılay’ın 306 şube ve 207 temsilciliği, TDV’nin 1003 temsilciliği, İHH’nın İstanbul’da 40, Anadolu’da 5 temsilciliği bulunmaktadır. Kızılay’ın 6140 personeli, İHH’nın 1036 personeli bulunmaktadır. STK’ların dünyanın farklı bölgelerinde ve yurt içinde tabloda işaret edildiği çapta bir faaliyet yürütebilmesi, belli sayıda şube ve temsilcilik açabilmesi, belli sayıda personel istihdam etmesi, sadece iktisadi sermayeye bağlı olmasa da önemli bir iktisadi sermaye gerektirir. STK’ların bütçe hacimleri değişen boyutlardadır. Örneğin 2022 yılı bütçeleri 2 milyon TL ile 12 milyon TL arasındadır. Sivil toplum kuruluşu İHH’nın yıllık bütçesi 9 milyon TL civarında iken; yarı sivil kuruluşlar olan TDV (4.068.358.490,41 TL) ve Kızılay’ın bütçeleri (12.398.214.466,20 TL) daha yüksek bir marjdadır. İnsani ilkeleri gerçekleştirmek için mücadeleye katılan STK’ların birinci önceliği bu amaca hizmet edebilmek için iktisadi sermayelerini artırmak olacaktır.⁸¹

STK’ların iktisadi sermayesi, alandaki faaliyetlerini fonlamanın yanında, STK’ların başka sermaye türlerinde de birikim yapmasını sağlar. Nitekim, alandaki sermayeler birbirine dönüştürülebilir. Bir sermaye türündeki birikim diğer sermaye türünde artışa neden olabilir. İktisadi sermaye, kültürel ve sosyal sermayeye; aynı şekilde sosyal sermaye de iktisadi ve kültürel sermayeye dönüştürülebilir.⁸² Türk STK’ların toplum nezdindeki itibarı ve güvenilirliği sembolik sermaye kategorisinde değerlendirilebilir. Bu sembolik sermayenin gücü ya da zayıflığı bağışçılardan gelecek destekleri yani kurumların iktisadi sermaye birikimini etkiler. Bu durum sembolik sermayenin iktisadi sermayeye dönüştürülmesine örnek oluşturur.⁸³

81 Aziz Mahmûd Hüdâyi Vakfı, “Hüdâyi Vakfı Katalog”; Aziz Mahmud Hüdâyi Vakfı, “Hakkımızda,”; Aziz Mahmûd Hüdâyi Vakfı, “Vakıf Senedi,”; Türk Kızılay, “Temel İlkelerimiz,”; Türk Kızılay, “2022 Faaliyet Raporu,” 2023, <https://www.kizilay.org.tr/Upload/Dokuman/Dosya/kizilay-2022-dernek-faaliyet-raporu-15-11-2023-43686247.pdf> (eriş. tar. 11 Aralık 2025); İHH İnsani Yardım Vakfı, “İHH Faaliyet Raporu 2022,” 25 Temmuz 2023, <https://ihh.org.tr/yayin/detay/yillik-faaliyet-raporu-2022> (eriş. tar. 11 Aralık 2025); İHH İnsani Yardım Vakfı, “Temsilcilikler,” <https://ihh.org.tr/temsilcilikler> (eriş. tar. 11 Aralık 2025); İHH İnsani Yardım Vakfı, “Gelir Gider Tablosu,” <https://ihh.org.tr/gelir-gider-tablosu> (eriş. tar. 11 Aralık 2025); TDV, “TDV Tanıtım Kataloğu. Yeryüzünde İyilik Egemen Oluncaya Kadar,”; TDV, Faaliyetlerimiz. (t.y.) <https://tdv.org/tr-TR/faaliyetlerimiz/> (eriş. tar. 11 Aralık 2025).

82 Dursun, “Toplumu Bourdieu ile Düşünmek,” 93-94.

83 Kurumlara duyulan güvenin bağış yapma davranışı üzerindeki hakkında bir çalışma için bkz. Volkan Gökteş, “Bireylerin Bağış Yapma Davranışlarını Etkileyen Faktörle-

Türk STK'ların yukarıda belirtilen bütçelerle geliştirdiği büyük ölçekli ve uzun süreli projeler, birçok yönden kültürel ve sosyal sermaye birikimine neden olmaktadır. İncelenen dört STK da gerek yurt içinde gerekse yurtdışında partnerler, gönüllüler ve faydalanıcılardan oluşan geniş bir networke sahiptir. Yıllar içerisinde oluşan bu network, kurumlara önemli bir sosyal sermaye sunmaktadır. Dünyadan 400 kurumla iş birliği bulunan İHH, 2024 yılında 183 partner kuruluş ile çalışmıştır.⁸⁴ Uluslararası Kızılhaç Hareketi'nin mensubu olan Türk Kızılay hem hareket mensubu ICRC, IFRC ve ulusal derneklerle, hem de yurtdışındaki delegasyonları aracılığıyla sahada muhatap olduğu kişi ve kurumlarla ilişki geliştirmektedir.⁸⁵ Mülakatlarda paylaşılan verilerin de işaret ettiği üzere Hüdayi Vakfı ve TDV'nin eğitim faaliyetleri aracılığıyla desteklediği öğrenciler, kendi ülkelerine döndüklerinde burs aldıkları bu kurumların partneri veya gönüllüsü olarak vazife almaktadır (Katılımcı I; Katılımcı IX). Yurtiçindeki geniş faaliyet bölgelerinin yanı sıra, yurtdışında en azı aynı anda dünyanın 40 ülkesinde en fazlası dünyanın 149 ülkesinde faaliyet gösterebilme kabiliyetine sahip bu kurumlar, bu ülkelerde partner, gönüllü ve faydalanıcılar vasıtasıyla önemli bir network kurmuş durumdadır. Bu açıdan bakıldığında iktisadi sermayenin sunduğu imkân, sosyal sermayeyi artıran bir unsur olmaktadır.

Türk STK'ların bağlı oldukları ulusal ve uluslararası üyelikler de alanda edindikleri sosyal sermaye konusunda önemli bir göstergedir. Aziz Mahmûd Hüdâyi Vakfı, BM Ekonomik ve Sosyal Konseyi'ne (UN ECOSOC) danışman statüsünde üyedir. Türk Kızılay, Uluslararası Kızılhaç Kızılay Hareketi üyesidir. İHH İnsani Yardım Vakfı'nın üyelik ilişkisi olan network oldukça geniştir: BM ECOSOC danışman statüsünde üyelik, İİT danışman statüsünde üyelik, İİT İnsani Yardım Fonlar Birimi (OICHF), The Humanitarian Forum, The International Council of Voluntary Agencies, Türkiye Gönüllü Teşekküller Vakfı (TGTV) ve İslam Dünyası Sivil Top-

rin Belirlenmesine Yönelik Bir Araştırma" (Yüksek Lisans Tezi, Sakarya Üniversitesi, 2014).

84 İHH İnsani Yardım Vakfı, "İHH Faaliyet Raporu 2022,"; İHH İnsani Yardım Vakfı, "İHH Arama Kurtarma Ekipleri 2023'te 231 Operasyona Katıldı," 16 Ocak 2024, <https://ihh.org.tr/haber/ihh-arama-kurtarma-ekipleri-2023te-231-operasyona-katildi> (eriş. tar. 11 Aralık 2025).

85 ICRC, "The International Red Cross and Red Crescent Movement," <https://www.icrc.org/en/who-we-are/movement> (eriş. tar. 11 Aralık 2025); Türk Kızılay, "Türkiye Kızılay Derneği Tüzüğü," 2022, <https://www.kizilay.org.tr/kurumsal/tuzugumuz> (eriş. tar. 11 Aralık 2025).

lum Kuruluşları Birliği (İDSB) üyelikleri. Bu üyelikler kurumların uluslararası insani yardım ekosisteminin paydaşlarıyla geliştirdikleri sosyal sermayeye örnektir.

Türk STK'ların bir diğer sosyal sermayesi ise gönüllüleridir. Hüdâyi Vakfı, bu durumu şöyle ifade etmektedir: “Bir vakfın en önemli sermayesi, hiç şüphesiz gönüllüleridir.”⁸⁶ Bahsettiğimiz STK'lar yurt içinde mahalle ve köylere kadar ülkenin kılcal damarlarına ulaşan STK'lardır. TDV, yurt çapında 1003 şubesi ve 42 bin gönüllüsü ile faaliyet göstermektedir. Kızılay yurt içinde 306 şube ve 207 temsilcilik ve 376.423 gönüllü ile faaliyet göstermektedir. İHH çalışmalarına katılan gönüllü sayısı 179.767'dir. Hüdâyi Vakfı, gönüllü ve personel sayısına dair bir veri yayımlamamıştır ancak Şekil 5'de paylaşılan verilerden yola çıkılarak yurtiçinde önemli bir gönüllü ağı olduğu tahmin edilebilir.⁸⁷

Türk STK'ların sahip olduğu gönüllü sermayesinin kurumlar ve toplum nezdinde ne kadar önemli bir sermaye olduğu son yıllarda yaşanan birtakım hadiselerde gün yüzüne çıkmıştır. Örneğin 6 Şubat 2023'de ülkemizde yaşanan Pazarcık merkezli deprem akabinde sahada görev alan STK'lar ve gönüllüleri, toplumun sahip olduğu güçlü sosyal sermaye potansiyelini göstermiştir.⁸⁸ Çalışmada incelediğimiz STK'ların tümü, depremin ilk gününden itibaren aynı ve nakdi bağışlar, gıda yardımı ve psikososyal destek gibi muhtelif alanlarda sahada görev almıştır.⁸⁹ Ancak bunun ötesinde incelediğimiz STK'ların belirli alanlarda vasıflı bir gönüllü sermayesi oluştuğu görülmüştür. Örneğin İHH, 1500 kişilik gönüllü arama kurtarma ekibiyle 3 bin 278 kişinin enkazdan çıkarılmasına

86 Aziz Mahmud Hüdâyi Vakfı, “Hakkımızda”.

87 Aziz Mahmud Hüdâyi Vakfı, “Hüdâyi Vakfı Katalog.”; Aziz Mahmud Hüdâyi Vakfı, “Hakkımızda”; Türk Kızılay, “Türk Kızılay 2024 Faaliyet Raporu,” 2025, https://www.kizilay.org.tr/Upload/Dokuman/Dosya/kizilayfr2024_final_04-062025-10-06-2025-68633790.pdf (eriş. tar. 11 Aralık 2025); İHH İnsani Yardım Vakfı. “İHH Faaliyet Raporu 2024.”; TDV, “TDV Faaliyet Raporu 2024,” 2025, <https://tdvmedia.blob.core.windows.net/tdv/MedyaOdas%C4%B1/Raporlar/TDV-Faaliyet-Raporu-2024.pdf> (eriş. tar. 11 Aralık 2025).

88 Bağış, “6 Şubat Depremleri ve Sosyal Sermaye”.

89 İHH Afet, “Kahramanmaraş Depremi Müdahale Çalışmaları Raporu,” Mart 2023, <https://ihh.org.tr/public/publish/0/172/kahramanmaras-depremi-afet-yonetimi-raporu---w.pdf> (eriş. tar. 11 Aralık 2025); Aziz Mahmud Hüdâyi Vakfı, “Deprem Bölgesi Çalışmalarımız,” 20 Şubat 2023, <https://www.hudayivakfi.org/deprem-bolgesicalismalarimiz.html> (eriş. tar. 11 Aralık 2025); Türk Kızılay, *Pazarcık Depremi Bilgilendirme Bülteni*, 2023; AA, “Diyanet Ekipleri Depremzedelerin Yaralarını Maddi ve Manevi Desteklerle Sarmaya Çalışıyor,” 25 Şubat 2023, <https://www.aa.com.tr/tr/asrin-felaketi/diyanet-ekipleri-depremedelerin-yaralarini-maddi-ve-manevi-desteklerle-sarmaya-calisiyor/2830899> (eriş. tar. 11 Aralık 2025).

vesile olmuştur.⁹⁰ Yine TDV gönüllüleri, cenaze ve defin işlemlerinde hayati bir görev üstlenmiştir.⁹¹ Kızılay, Türkiye Afet Müdahale Planı'ndaki (TAMP) beslenme ana çözüm ortağı olma rolünden hareketle deprem sahasındaki Afet Beslenme Grubu yardımlarını koordine etmiştir.⁹² Yani, STK'ların alanda faaliyet gösteren diğer STK'lardan ayrılan bazı uzmanlık ve sermaye birikim alanları olduğu görülmektedir.

Çalışmada incelediğimiz dört STK'nın, buraya kadar tasvir edilen iktisadi ve sosyal sermayelerinin dışında, sahip oldukları sembolik sermayeler de tartışılmaya değerdir. Aziz Mahmûd Hüdâyi Vakfı, adını aldığı Osmanlı sûfisinin manevi ve tarihi mirasını taşımaktadır. “İmandan ihsana giden çizgide, ilmin, irfanın ve hizmetin birlikte yaşandığı bir ümmet havuzu” olarak tasvir edilen Hüdâyi bahçesi,⁹³ üye ve gönüllüleriyle bir manevi okul ve cemaat olmanın simgesel sermayesine sahiptir.⁹⁴ İHH Başkanı Bülent Yıldırım'ın, Türkiye'de darbe girişiminin yaşandığı 15 Temmuz 2016 gecesi “Bu darbeyi durduracağız. Herkes Vatan'a gelsin!” çağrısının toplumda bulduğu geniş karşılık da önemli bir sembolik sermayeye işaret etmektedir.⁹⁵ Türk Kızılay, Osmanlı Hilâl-i Ahmer Cemiyeti'nin mirasını taşımaktadır. Hem Türkiye Diyanet Vakfı hem de Türk

90 İHH İnsani Yardım Vakfı, “İHH Arama Kurtarma Ekipleri 2023'te 231 Operasyona Katıldı,” 16 Ocak 2024, <https://ihh.org.tr/haber/ihh-arama-kurtarma-ekipleri-2023te-231-operasyona-katildi> (eriş. tar. 11 Aralık 2025). Nihal Bengisu Karaca. “Her Şey Doğru Yürüseydi Daha Fazla İnsan Kurtarılırdı Ama O İhtimalde Bile Kurtarılanlar Enkazdakilerin Yüzde 50'sini Bulmazdı.” 20 Şubat 2023, https://www.haberdurus.com/haber/serkan_nergis_her_sey_dogr_u_yuruseydi_daha_fazla_insan_kurtarilirdi_ama_o_ihtimalde_bile_kurtarilanlar_enkazdakilerin_yuzde_50sini_bulmazdi-68469.html (eriş. tar. 11 Aralık 2025).

91 Ferit Aslan, “Diyanet, Deprem Bölgesine 4 Bin Din Görevlisi Gönderdi,” 15 Şubat 2023. Medya Scope. <https://medyascope.tv/2023/02/15/diyanet-deprembolgesine-4-bin-din-gorevlisi-gonderdi/> (eriş. tar. 11 Aralık 2025).

92 Türk Kızılay, *Pazarlık Depremi Bilgilendirme Bülteni*.

93 Aziz Mahmûd Hüdâyi Vakfı, “Hüdâyi Vakfı Katalog”, 6.

94 Alandaki sivil ve yarı sivil STK'lar arasında muhtelif şekillerde iletişim gerçekleşmektedir. Hüdâyi Vakfı Başkanı Ahmet Hamdi Topbaş, Kızılay'ı ziyaret etmiştir. Diğer yandan Kızılay, sahada Hüdâyi Vakfı'nın yardımlarını dağıtmaktadır. Türkiye Kızılay Derneği Kurumsal Aziz Mahmud Hüdâyi Vakfı Başkanı Ahmet Hamdi TOPBAŞ, Genel Başkanımız Dr. Kerem KINIK'ı makamında ziyaret etti. 24 Haziran 2019, <https://twitter.com/KizilayKurumsal/status/1088417558481518592> (eriş. tar. 11 Aralık 2025). Türkiye Kızılay Derneği Kurumsal. Aziz Mahmud Hüdâyi Vakfı Tarafından Bağışlanan Yardımların Dağıtımına Marib'de Bulunan Alrawdâ ve Madgal Kamplarında Devam Edildi. 24 Mart 2019, <https://x.com/Kizilay/status/1109892279974674443> (eriş. tar. 11 Aralık 2025).

95 İHH İnsani Yardım Vakfı. 15 Temmuz Direnişi—Bülent Yıldırım. 29 Temmuz 2016. https://www.youtube.com/watch?v=d_9fm-zLYHY (eriş. tar. 11 Aralık 2025).

Kızılay'ın düzenlediği ödül geceleri bu kurumların sahip olduğu bir diğer sembolik sermaye örneğidir. TDV, İyilik Ödülleri ile; Türk Kızılay, Kırmızı Yelek Ödülleri ile toplumda iyilikleri ile öne çıkan şahısları ödüllendirme/onama yetkisine sahip sembolik bir sermaye oluşturmuştur.⁹⁶

Diğer yandan her dört kurum da Bakanlar Kurulu kararıyla kamu yararına çalışan kuruluş olma statüsünün getirdiği sembolik ve sosyal sermayeye sahiptir. Kamu yararına çalışma statüsü bulunan kurumlar, bu statünün sunduğu sembolik sermaye dışında, sahada birtakım ayrıcalıklara sahip olur. Bunlar, kurumların gelir vergisi, katma değer vergisi gibi vergilerden muaf tutulması; izin almadan bağış toplayabilmesi, kamu kurum ve kuruluşlarıyla iş yapabilmesi, kamu kaynaklarından destek alabilmesi gibi ayrıcalıklardır.⁹⁷

Bir başka husus da şudur ki; çalışmada incelediğimiz dört STK'nın da kendi sosyal alanlarını oluşturduklarını ve bu alanlar aracılığıyla iktisadi, kültürel, sosyal ve sembolik sermayelerini artırdıklarını söylemek mümkündür. Kurumların her birinden alt organizasyonlar doğmuştur. Bu kurumların bir kısmı eğitim, kültür, sanat faaliyetleri aracılığıyla kültürel sermaye artırımını sağlamaktadır. Hüdâyi Vakfı'nın bünyesinde bulunan yapılardan birkaçı olan İstanbul Araştırma ve Eğitim Merkezi (İSAR)⁹⁸, İLAM Akademisi⁹⁹ ve İstanbul Fikir ve Toplum Araştırmaları Merkezi (İFTAM)¹⁰⁰ bu duruma örnektir. Yine TDV'nin bağlı kuruluşları olan İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 29 Mayıs Üniversitesi ve İlim Kültür

96 TDV. "Kurumsal." (t.y.). <https://tdv.org/tr-TR/kurumsal/> (eriş. tar. 11 Aralık 2025).

Türk Kızılay. "Kırmızı Yelek Uluslararası Gönüllülük Ödülleri." (t.y.). <https://gonullulukodulleri.org/> (eriş. tar. 11 Aralık 2025).

97 Abdülkadir Beyazkaya, "Türkiye'de Kamu Yararına Çalışan Sosyal Yardım Amaçlı Sivil Toplum Kuruluşlarının Sosyal Yardım Faaliyetleri" (Yüksek lisans tezi, Bursa Uludağ Üniversitesi, 2023). Çalışmada incelenen STK'ların kamu yararına çalışan sivil toplum kuruluşu statüsüne sahip olduğunu gösteren veriler için bkz. İHH İnsani Yardım Vakfı, "İHH Faaliyet Raporu 2022"; Türk Kızılay, Türk Kızılay 2019-20-21 Konsolide Faaliyet Raporu, 2022, <https://www.kizilay.org.tr/raporlar> (eriş. 11 Aralık 2025); Aziz Mahmûd Hüdâyi Vakfı, "Hakkımızda"; TDV, "Ana Sayfa," (t.y.), <https://tdv.org/tr-TR/> (eriş. 11 Aralık 2025).

98 Lisans ve yüksek lisans öğrencilerini uzmanlık programları ile destekleyen bir yapıdır. İSAR, "Kurumsal Bilgiler," (t.y.), <https://www.isar.org.tr/tr/isarin-amaclari> (eriş. tar. 11 Aralık 2025).

99 İlam Akademi, Klasik ve Modern Arapça, İslami İlimler ve İngilizce seminerleri veren 5 yıllık ilahiyat destek programıdır. İLAM Akademi, "İLAM Akademi," <https://ilam.org.tr/ilam-akademi.html> (eriş. tar. 13 Aralık 2025).

100 Yükseköğretim öğrencilerine yönelik Sosyal Bilimler ve İslâmî İlimler alanlarında eğitim veren 4 yıllık üniversite destek programıdır. Aziz Mahmûd Hüdâyi Vakfı, "Hüdâyi Vakfı Katalog," 30.

Sanat ve Yayın Kurulu Başkanlığı (İLK SAY) bu bahiste zikredilecek örneklerdendir.¹⁰¹ Bir kısmı bizzat insani yardım odaklı projelerle hem sahada eylemlerde bulunmakta hem de bağış artırımı yoluyla iktisadi sermayenin artırılmasına destek olmaktadır. Kurumların genç, kadın, çocuk, engelli, yabancı öğrenci ve benzeri alanlardaki teşkilatları sosyal sermaye artırımını sağlamaktadır. Genç Kızılay, Kızılay Kadın, Genç İHH ve İHH Kadın gibi teşkilatlar STK'ların toplumun kılcal damarlarına inmesini sağlayan önemli sosyal sermaye araçlarıdır.¹⁰² Kurumlar, bu teşkilatlar aracılığıyla toplumun farklı kesimleriyle muhataplığını artırmaktadır.

Buraya kadar bahsedilen Türk STK'ların sahip olduğu iktisadi, kültürel, sosyal ve sembolik sermaye şunları göstermektedir: Çalışmada incelenen STK'lar, sahip oldukları iktisadi sermaye aracılığıyla yurtiçinde ve dışında projeler gerçekleştiren, geniş organizasyon kabiliyetine sahip kurumlardır. Kurumların iktisadi sermayesi aracılığıyla gerçekleştirilen projeler, sosyal, kültürel ve sembolik sermaye artırımına vesile olmaktadır. Kurumların her biri geniş bir gönüllü ve partner ağına sahiptir. "Savunmasız insanların çıkarlarını korumak için temel insani ilkeleri hayata geçirme" uğruna mücadele eden kurumlar bu amaç uğruna hem sermaye harcamakta; hem de farklı sermaye türlerinin birbirine dönüşebilme imkânı vasıtasıyla sermaye biriktirmektedir. Bu bağlamda mevcut sosyal ve kültürel sermaye birikimleri de alandaki muhatapları olan bireysel ve kurumsal bağışçıları aracılığıyla ekonomik sermaye biriktirmelerine yardımcı olmaktadır.

Diğer taraftan bu çalışmada incelenen kurumların bir kısmı, belli türlerde diğerlerine nazaran daha fazla sermaye biriktirmiştir. Nitekim Kızılay ve TDV yarı-sivil aktörler olarak siyasi sermayeye de sahip bulunmakta, bu nitelikleriyle hem devlet hem de sivil toplumdan ekonomik ve sosyal sermaye devşirebilmektedir.

101 TDV, "Ana sayfa. Bağlantılar".

102 Türk Kızılay'a bağlı 312 Genç Kızılay teşkilatı, 201 Kızılay Kadın teşkilatı bulunmaktadır. Türk Kızılay, "2022 Faaliyet Raporu", 75. Ayrıca İHH bünyesinden çok sayıda kardeş kuruluş doğmuştur. Yetim Vakfı, Sadaka Taşı Derneği ve Uluslararası Doktorlar Derneği (AID), İHH bünyesinden doğup müstakil yapılar olarak faaliyetlerine devam eden kuruluşlardır. Bu kurumlar hakkında bilgi için bkz. Yetim Vakfı, "Kurumsal," (t.y.), <https://yetimvakfi.org.tr/hakkimizda> (eriş. tar. 11 Aralık 2025); Sadaka Taşı, "Kurumsal," (t.y.), <https://www.sadakatasi.org.tr/#> (eriş. tar. 11 Aralık 2025); AID, "Hakkımızda," (t.y.), <https://www.aidoctors.org/> (eriş. tar. 11 Aralık 2025); İHH İnsani Yardım Vakfı, "Genç İHH," (t.y.), <https://ihh.org.tr/haber?category=gencihh> (eriş. tar. 11 Aralık 2025); İHH İnsani Yardım Vakfı, "İHH Kadın," (t.y.), <https://ihh.org.tr/search?q=%C4%B0HH+Kad%C4%B1n&page=1> (eriş. tar. 11 Aralık 2025).

Örneğin TDV hem Türkiye Diyanet İşleri Başkanlığı Bütçesinden pay almakta, hem de Cuma ve Bayram namazlarında resmî olarak vatandaşan bağış toplayabilmektedir. Devlet bütçesinin hacmi ve Diyanetin 80 binden fazla cami üzerinden ülke çapında kurduğu mevcut organizasyonel ağı boyutları düşünüldüğünde bu yardımlar büyük miktarlara ulaşmaktadır.

Bunların ötesinde, ele aldığımız STK'ların özellikle kültürel sermaye birikimine yardımcı olan unsurlardan biri de insani diplomasi alanına “kavramsal inşa” açısından destek vermeleridir. Türk sivil toplum kuruluşlarının faaliyet gösterdiği insani diplomasi alanı yeni bir alandır ancak dünyada ve Türkiye’de insani yardım kuruluşları muhtemelen kuruldukları tarihten bu yana *insani yardım alanında diplomasiye başvurarak* insani diplomasi çalışmalarında bulunmuşlardır.¹⁰³ Diğer yandan kurumların bu çalışmaları insani diplomasi adı altında kavramlaştırmaları, bir diğer deyişle sermayeleştirmeleri, 2000’li yıllarla birlikte başlamıştır.¹⁰⁴ Buna göre Türk sivil toplum kuruluşlarının da hem eylemleri yoluyla tecrübe kazanımlarını hem de alanın kavramsal inşası yönündeki çabalarını *kültürel sermaye* birikimi olarak değerlendirmek mümkündür. Nitekim kurumların kendi insani diplomasi çalışmaları hakkında ürettikleri kitap, rapor, film gibi eserler *nesneleşmiş kültürel sermaye*ye örnek teşkil ederken kurumların kendi tecrübelerini diğer kurumlarla ve öğrencilerle paylaştıkları eğitimler *kurumsallaşmış kültürel sermaye* kategorisindedir. Bu STK'ların literatüre ve alanın kavramsal inşasına katkı yöntemlerinden bazıları olarak şu örnekleri zikretmek mümkündür. İHH, *İnsani Diplomasi Okulu* adıyla bir dizi derslerden oluşan bir eğitim programı düzenlemiştir. Yine Türk Kızılay, farklı tarihlerde yüksek lisans ve doktora öğrencilerine yönelik insani diplomasi atölyeleri düzenlemiştir. Kurumların youtube kanallarında yayımlanan kısa filmler de kültürel sermaye örneğidir. Ayrıca aktörler bizzat literatür üreterek de alana katkı sağlamaktadır.¹⁰⁵

103 Örneğin İHH insani diplomasi kavramını 2000’li yıllardan sonra kullanmaya başlamıştır ancak vakfın ilk çalışmalarından biri 90’lı yıllarda Saraybosna ablukasını kırmak olmuştur. İHH İnsan Yardım Vakfı, “Tarihçe”.

104 2018 yılında yapılan bir çalışmaya göre insani alanda diplomasinin kullanımına dair literatürün %66’sı 2002’den sonra oluşmuştur. Clark, “Humanitarian Multi-Track Diplomacy,” 50-51.

105 Bahsi geçen çalışmalar için bkz. İNSAMER, “İnsani Diplomasi Okulu Başlıyor,” 16 Nisan 2021, https://www.insamer.com/tr/insani-diplomasi-okulu-basliyor-_3911.html (eriş. tar. 11 Aralık 2025); İbn Haldun Üniversitesi, “İnsani Diplomasi ve Barış İnşası Atölyesi Başladı.” 05 Kasım 2019, <https://www.ihu.edu.tr/tr/insani-diplomasi->

SONUÇ

Bu çalışmada Türk sivil toplum kuruluşlarının faaliyet gösterdiği insani diplomasi alanı, Pierre Bourdieu'nun toplumsal düzenlemeleri ve sosyal dünyadaki davranışları anlamak üzere elverişli bir kavram seti sunan *pratik teorisi (theory of practice)* ışığında anlaşıl-maya çalışılmıştır. İnsani diplomasi aktörlerinin oyunu oynadıkları zemin, *alan* kavramıyla incelenmiş, insani diplomasi aktörlerinin sosyal uzay içerisinde *insani diplomasi alanı* üzerinde oyuna katıldığı kabul edilmiştir. İnsani diplomasi aktörlerinin alana getirdiği kartlar -fon kaynakları, gönüllü sermayesi, kurumsal tecrübesi, inanç temelli hayırseverlik mirası vb.- sermaye kavramıyla incelenmiştir. Ayrıca *alandaki* aktörlerin diğer aktörlerle kurdukları ilişkinin mahiyetini anlamada *konum* metaforuna başvurulmuştur. Özetle, aktörlerin *oyuna* hangi *sermayelerle* dâhil oldukları, beraberinde getirdikleri sermayelerin ve sahip oldukları *konumların* oyunun gidişatını, diğer aktörlerle ilişkilerini ve insani projeleri nasıl etkilemekte olduğu soruları sorularak “alan” anlaşılmaya çalışılmıştır.

Çalışmanın alanın mahiyeti ve işleyişiyle ilgili bulguları ise şunlardır: *İnsani diplomasi alanının* sosyal uzayda yakın irtibat hâlinde olduğu iki alan -diplomasi ve insani yardım alanları- bulunmaktadır. *İnsani diplomasi alanında* eylemde bulunan aktörler, alanda iki açıdan, (*i*) aktörlerin kimlikleri, resmî, sivil, yarı-sivil oluşları ve (*ii*) faydalanıcılarla ilişkileri, açılarından *konum* almaktadır. Bu çalışmada sivil kuruluşlar olarak Aziz Mahmûd Hüdâyî Vakfı ve İHH İnsani Yardım Vakfı; yarı sivil kuruluşlar olarak Türk Kızılay ve Türkiye Diyanet Vakfı araştırma kapsamına dâhil edilmiştir. Çalışmada incelenen aktörler için oyunu oynamaya değer kılan şeyin, yani aktörlerin oyuna katılma motivasyonlarının (*i*) toplumsal yardımseverlik mirası, (*ii*) çağdaş krizler sonucunda ortaya çıkan

ve-baris-insasi-atolyesi-basladi. (eriş. tar. 11 Aralık 2025); Halep tahliyesi ile ilgili bir kısa film için bkz. Orhan Dede, “Bir Gün Mutlaka,” 25 Mart 2020, <https://www.youtube.com/watch?v=pRT3nQqNh-8> (eriş. tar. 11 Aralık 2025). Ayrıca sermaye türleri ve tanımları hakkında detaylı bir inceleme için bkz. Dursun, “Toplumu Bourdieu ile Düşünmek,” 83-94. Ayrıca insani diplomasi literatürü hakkında geniş bir değerlendirmeye için bkz. Hafize Zehra Kavak, “Türk Sivil Toplum Kuruluşlarının Ortadoğu ve İslam Ülkelerindeki İnsani Diplomasi Faaliyetleri,” bölüm 1.3. Türk Kızılay desteğiyle hazırlanan iki temel başvuru kaynağı için bkz. Hafize Zehra Kavak, ed., *Kuramdan Uygulamaya İnsani Diplomasi* (İstanbul: Kızılay Kültür Sanat Yayınları, 2023). Hafize Zehra Kavak, ed., *Humanitarian Diplomacy: Principles and Practice* (Routledge, 2025).

ihtiyaçlara yanıt verme gayesi yani konjonktürel nedenler ve (iii) kurumsal ilkeler olduğu görülmüştür.

Aktörler, alana farklı sermayelerle gelmiş ve bu sermayelerin özgül ağırlığına ve hacmine göre pozisyon almıştır. İnsani ilkeleri gerçekleştirme amacıyla mücadeleye katılan STK'ların birinci önceliği bu amaca hizmet edebilmek için iktisadi sermayelerini artırmaktır. STK'ların iktisadi sermayesi, alandaki faaliyetlerini fonlamanın yanında, STK'ların başka sermaye türlerinde de birikim yapmasını sağlamaktadır. İktisadi sermayeleri aracılığıyla gerçekleştirdikleri projeler, sosyal, kültürel ve sembolik sermayelerini artırmaktadır. Kurumların her biri gerek yurt içinde gerekse yurtdışında partnerler, gönüllüler ve faydalanıcılardan oluşan geniş bir networke -sosyal sermayeye- sahiptir. Kurumların bir kısmı, diğerlerine nazaran belli alanlarda daha çok sermaye biriktirmiştir. Alanda mücadele eden kurumlar hem sermaye harcamakta hem de farklı sermaye türlerinin birbirine dönüşebilme imkânı vasıtasıyla sermaye biriktirmektedir. Diğer yandan kurumsal tecrübe, geçmiş dönem faaliyetleri, oluşturulan network, yeterli mali kaynaklara sahip olma, organizasyon tecrübesi, personel ve gönüllü ağı, itibar gibi *iktisadi, kültürel, sosyal ve sembolik* sermaye alanlarında biriktirilen sermayelerin, saha gerçeklerini anlama ve etkili bir strateji belirlemede aktörlerin elini güçlendiren kartlar olacağı tahmin edilmektedir.

Sonuç olarak bu çalışma, Türk sivil toplum kuruluşlarının insani diplomasi alanındaki pratiklerinin, Bourdieu'nün habitus, alan ve sermaye kavramları üzerinden anlamlandırılabilceğini ortaya koymuştur. Bulgular, aktörlerin eylemlerinin; sahip oldukları sermaye türleri, bu sermayelerin alandaki konumları ve diğer sosyal alanlarla kurdukları ilişkiler doğrultusunda şekillendiğini teyit etmektedir. Ayrıca çalışma, insani diplomasi literatürüne kavramsal düzeyde önemli katkılar sunmakta, Türk STK'larının pratiklerini Bourdieu'nün pratik teorisiyle analiz ederek literatürdeki teorik boşluğu doldurmaktadır. Böylece hem insani diplomasi hem de STK araştırmalarına yeni bir perspektif kazandırmakta ve teorik tartışmaları zenginleştirmektedir.

KAYNAKÇA

- AA. "STK'ların deprem bölgesindeki çalışmaları sürüyor." 27 Mart 2023, <https://www.aa.com.tr/tr/asrin-felaketi/stklerin-deprem-bolgesindeki-calismalari-suruyor/2816384> (eriş. tar. 11 Aralık, 2025).
- AA. "Diyabet Ekipleri Depremzedelerin Yaralarını Maddi ve Manevi Desteklerle Sarmaya Çalışıyor." 25 Şubat, 2023, <https://www.aa.com.tr/tr/asrin-felaketi/diyabet-ekipleri-depremzedelerin-yaralarini-maddi-ve-manevi-desteklerle-sarmaya-calisiyor/2830899> (eriş. tar. 11 Aralık, 2025).
- Adler, Emanuel, & Pouliot, Vincent. "International Practices" *International Theory* 3, sy. 1 (2013): 1-36.
- AID. "Hakkımızda." (t.y.), <https://www.aidoctors.org/> (eriş. tar. 11 Aralık, 2025).
- Arlı, Alim. "Klasik Sosyolojide Derin Revizyon: Pierre Bourdieu Sosyolojisi." *Ocak ve Zanaat Pierre Bourdieu Derlemesi*, ed. Günay Çeğin, Emrah Göker, Alim Arlı, Ümit Tathıcan, 131-160. İstanbul: İletişim, 2007
- Altunışık, M. Benli. "Turkey's Humanitarian Diplomacy: The AKP Model." *CMI Brief*, 2019: 08. <https://www.cmi.no/publications/6973-turkeys-humanitarian-diplomacy-the-akp-model> (eriş. tar. 11 Aralık, 2025).
- Ardıç, Nurulah. "İktidarın Dört Atlısı: Michael Mann ve Tarihsel Sosyoloji." *Toplum ve Bilim* (2012): 258-285.
- Aslan, Ferit. "Diyabet, Deprem Bölgesine 4 Bin Din Görevlisi Gönderdi." 15 Şubat, 2023, <https://medyascope.tv/2023/02/15/diyabet-deprem-bolgesine-4-bin-din-gorevlisi-gonderdi/> (eriş. tar. 11 Aralık, 2025).
- Aziz Mahmud Hüdâyi Vakfı. "Hakkımızda." 5 Ekim, 2016, <https://www.hudayivakfi.org/hakkimizda.html> (eriş. tar. 11 Aralık, 2025).
- Aziz Mahmûd Hüdâyi Vakfı. "Vakıf Senedi." 5 Ekim, 2016a, <https://www.hudayivakfi.org/vakif-senedi.html> (eriş. tar. 11 Aralık, 2025).
- Aziz Mahmûd Hüdâyi Vakfı. "Deprem Bölgesi Çalışmalarımız." 20 Şubat, 2023, <https://www.hudayivakfi.org/deprem-bolgesi-calismalarimiz.html> (eriş. tar. 11 Aralık 2025).
- Aziz Mahmûd Hüdâyi Vakfı. "Hüdâyi Vakfı Katalog." 30 Mayıs, 2023, <https://www.hudayivakfi.org/hudayi-vakfi-tanitim-katalogu.html> (eriş. tar. 11 Aralık 2025).
- Bağış, Bilal. "6 Şubat Depremleri ve Sosyal Sermaye." *İktisat ve Toplum Dergisi*, 14 (2023): 84-91.
- Başaran, İsmail ve Akyüz, Duygu. "Afet Yönetiminde Bir Sivil Toplum Kuruluşu." *Journal of Civilization Studies* 7, sy. 1 (2022): 76-91.

- Beyazkaya, Abdülkadir. "Türkiye'de Kamu Yararına Çalışan Sosyal Yardım Amaçlı Sivil Toplum Kuruluşlarının Sosyal Yardım Faaliyetleri." Yüksek Lisans Tezi, Bursa Uludağ Üniversitesi, 2023.
- Bourdieu, Pierre. *Outline of A Theory of Practice*. Cambridge University Press, 1977.
- Bourdieu, Pierre. *Distinction*. Routledge, 1994.
- Bourdieu, Pierre. "Rethinking the State: Genesis and Structure of the Bureaucratic Field." *Sociological Theory* 12, sy. 1 (1994): 1-18.
- Bourdieu, Pierre. *Bilimin Toplumsal Kullanımları*. Ankara: Heretik, 2015.
- Bourdieu, Pierre ve Wacquant, Loic. *Düşünsel Bir Antropoloji İçin Cevaplar*. İstanbul: İletişim, 2003.
- Byrd, Derria. "Uncovering Hegemony in Higher Education: A Critical Appraisal of the Use of "Institutional Habitus" in Empirical Scholarship." *Review of Educational Research* 89, sy. 2 (2018): 171-210.
- Calhoun, Craig. "Bourdieu Sosyolojisinin Ana Hatları." *Ocak ve Zanaat Pierre Bourdieu Derlemesi*, ed. Günay Çeğin, Emrah Göker, Alim Arlı, Ümit Tatlıcan, 77-130. İstanbul: İletişim, 2007.
- Calhoun, Craig. ve Gerties, Joseph. "The Sociological Theory of Pierre Bourdieu." *Contemporary Sociological Theory*, 257-304. Oxford: Blackwell Publishers, 2002.
- Clark, M. David. "Humanitarian Multi-Track Diplomacy." Doktora Tezi, University of Groningen, 2018.
- Çağrı, Mustafa. "Yardımlaşma." TDV İslam Ansiklopedisi (2013. bs). TDV İslâm Araştırmaları Merkezi. <https://islamansiklopedisi.org.tr/yardimlasma> (eriş. tar. 11 Aralık 2025).
- Davutoğlu, Ahmet. "Turkey's Humanitarian Diplomacy: Objectives, Challenges and Prospects." *Nationalities Papers: The Journal of Nationalism and Ethnicity* 41, sy. 6 (2013): 865-870. <https://doi.org/10.1080/00905992.2013.857299>
- Dede, Orhan. ("Bir Gün Mutlaka." 25 Mart, 2020, <https://www.youtube.com/watch?v=pRT3nQqNh-8> (eriş. tar. 11 Aralık 2025).
- Demirel, Ebru. "Simbiyotik İlişkiler: Akademisyenler Üzerine Fenomenolojik Bir Çalışma." *Ekonomi İşletme Siyaset ve Uluslararası İlişkiler Dergisi (JEBPIR)* 8, sy. 2 (2022): 366-378.
- Dursun, Onur. "Toplumu Bourdieu ile Düşünmek." *Global Media Journal TR Edition* 8, sy. 16 (2018): 68-123.
- Gülfer, Suna ve Öner, İhlamur. "Turkish Migration and Asylum Regime in the Light of Humanitarian Diplomacy." *Akademik Orta Doğu* 9, sy. 1 (2014): 119-142.

- Gökduman, Mücahit. “Kalbimizin Avrupa Yanı: Bosna”. 04 Eylül, 2014, <https://www.haksozhaber.net/kalbimizin-avrupa-yani-bosna-28424yy.htm> (eriş. tar. 11 Aralık 2025).
- Göktaş, Volkan. “Bireylerin Bağış Yapma Davranışlarını Etkileyen Faktörlerin Belirlenmesine Yönelik Bir Araştırma.” Yüksek Lisans Tezi, Sakarya Üniversitesi, 2014.
- Grenfell, Michael. “Biography of Bourdieu” *Pierre Bourdieu Key Concepts*, ed. Michael Grenfell, 11-26. Durham: Acumen, 2008.
- Haberler.com. “İHH Gönüllülerinden Bosna’da Anlamli Ziyaretler.” 17 Ekim, 2013, <https://www.haberler.com/guncel/ihh-gonullulerinden-bosna-da-anlamli-ziyaretler-5190336-haberi/> (eriş. tar. 11 Aralık 2025).
- ICRC. “The International Red Cross and Red Crescent Movement.” (t.y.). <https://www.icrc.org/en/who-we-are/movement> (eriş. tar. 11 Aralık 2025).
- İbn Haldun Üniversitesi. “İnsani Diplomasi ve Barış İnşası Atölyesi Başladı.” 05 Kasım 2019, <https://www.ihu.edu.tr/tr/insani-diplomasi-ve-baris-insasi-atolyesi-basladi>
- İHH Afet. “Kahramanmaraş Depremi Müdahale Çalışmaları Raporu.” Mart 2023, <https://ihh.org.tr/public/publish/0/172/kahramanmaras-depremi-afet-yonetimi-raporu--w.pdf> (eriş. tar. 11 Aralık 2025).
- İHH İnsani Yardım Vakfı. “Tarihçe.” (t.y.), <https://ihh.org.tr/tarihce> (eriş. tar. 11 Aralık 2025).
- İHH İnsani Yardım Vakfı. “Biz Kimiz.” (t.y.), <https://ihh.org.tr/biz-kimiz> (eriş. tar. 11 Aralık 2025).
- İHH İnsani Yardım Vakfı. “Genç İHH.” (t.y.), <https://ihh.org.tr/haber?category=gencihh> (eriş. tar. 11 Aralık 2025).
- İHH İnsani Yardım Vakfı. “İHH Kadın.” (t.y.), <https://ihh.org.tr/search?q=%C4%B0HH+Kad%C4%B1n&page=1> (eriş. tar. 11 Aralık 2025).
- İHH İnsani Yardım Vakfı. “Vakıf Kuruluş Senedi.” (t.y.), <https://ihh.org.tr/vakif-kurulus-senedi> (eriş. tar. 11 Aralık 2025).
- İHH İnsani Yardım Vakfı. “Kalıcı Eserler.” (t.y.), <https://ihh.org.tr/kalici-eserler> (eriş. tar. 11 Aralık 2025).
- İHH İnsani Yardım Vakfı. “Hakkımızda.” (t.y.), <https://ihh.org.tr/hakkimizda> (eriş. tar. 11 Aralık 2025).
- İHH İnsani Yardım Vakfı. “Temsilcilikler.” (t.y.), <https://ihh.org.tr/temsilcilikler> (eriş. tar. 11 Aralık 2025).
- İHH İnsani Yardım Vakfı. “Gelir Gider Tablosu.” (t.y.), <https://ihh.org.tr/gelir-gider-tablosu> (eriş. tar. 11 Aralık 2025).

- İHH İnsani Yardım Vakfı. “Bosna’dan Başladık, 120 Ülkeye Ulaştık.” 30 Eylül, 2009, <https://ihh.org.tr/haber/bosnadan-basladik-120-ulkeye-ulastik-318> (eriş. tar. 11 Aralık 2025).
- İHH İnsani Yardım Vakfı. “İHH’dan Bosna’ya Anlamli Ziyaret.” 22 Ekim, 2013, <https://ihh.org.tr/haber/ihhdan-bosnaya-anlamli-ziyaret-1908> (eriş. tar. 11 Aralık 2025).
- İHH İnsani Yardım Vakfı. “15 Temmuz Direnişi—Bülent Yıldırım.” 29 Temmuz, 2016, https://www.youtube.com/watch?v=d_9fm-zLYHY (eriş. tar. 11 Aralık 2025).
- İHH İnsani Yardım Vakfı. “Türkiyeli Gençler Srebrenitsa’da.” 11 Temmuz, 2018, <https://ihh.org.tr/haber/turkiyeli-gencler-srebrenitsada> (eriş. tar. 11 Aralık 2025).
- İHH İnsani Yardım Vakfı. “İHH Faaliyet Raporu 2022.” 25 Temmuz, 2023, <https://ihh.org.tr/yayin/detay/yillik-faaliyet-raporu-2022> (eriş. tar. 11 Aralık 2025).
- İHH İnsani Yardım Vakfı. “İHH Arama Kurtarma Ekipleri 2023'te 231 Operasyona Katıldı.” 16 Ocak, 2024. <https://ihh.org.tr/haber/ihh-arama-kurtarma-ekipleri-2023te-231-operasyona-katildi> (eriş. tar. 11 Aralık 2025).
- İHH İnsani Yardım Vakfı. “İHH Faaliyet Raporu 2024.” 04 Nisan, 2025, <https://ihh.org.tr/yayin/detay/yillik-faaliyet-raporu-2024> (eriş. tar. 11 Aralık 2025).
- İLAM Akademi. “İLAM Akademi.” <https://ilam.org.tr/ilam-akademi.html> (eriş. tar. 13 Aralık 2025).
- İNSAMER. İnsani Diplomasi Okulu Başlıyor. 16 Nisan, 2021, https://www.insamer.com/tr/insani-diplomasi-okulu-basliyor-_3911.html (eriş. tar. 11 Aralık 2025).
- İSAR. “Kurumsal Bilgiler.” (t.y.), <https://www.isar.org.tr/tr/isarin-amaclari> (eriş. tar. 11 Aralık 2025).
- Karaca, Nihal Bengisu. “Her Şey Doğru Yürüseydi Daha Fazla İnsan Kurtarıldı Ama O İhtimalde Bile Kurtarılanlar Enkazdakilerin Yüzde 50’sini Bulmazdı.” 20 Şubat, 2023, <https://www.haberduros.com/haber/serkan-nergis-her-sey-dogru-yuruseydi-daha-fazla-insan-kurtarilir-di-ama-o-ihhtimalde-bile-kurtarilanlar-enkazdakilerin-yuzde-50sini-bulmazdi-68469.html> (eriş. tar. 11 Aralık 2025).
- Kavak, H. Zehra. ed.. *Kuramdan Uygulamaya İnsani Diplomasi*. İstanbul: Kızılay Kültür Sanat Yayınları, 2023.
- Kavak, H. Zehra. “Türk Sivil Toplum Kuruluşlarının Ortadoğu ve İslam Ülkelerindeki İnsani Diplomasi Faaliyetleri.” Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Ortadoğu ve İslam Ülkeleri Araştırmaları Enstitüsü, 2024.

- Kavak, H. Zehra. ed. *Humanitarian Diplomacy: Principles and Practice*. Routledge, 2025.
- Kaya, Ali. "Pierre Bourdieu'nün Pratik Kuramının Kilidi: Alan Kavramı." *Ocak ve Zanaat Pierre Bourdieu Derlemesi*, ed. Günay Çeğin, Emrah Göker, Alim Arlı, Ümit Tatlıcan, 397-419. İstanbul: İletişim, 2007.
- Kur'an-ı Kerim. *Hucurât Suresi*, 49: 9.
- Maggio, Rodolfo. *Pierre Bourdieu's Outline of A Theory of Practice*. London: Routledge, 2017.
- Mann, Michael. *The Sources of Social Power*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.
- Noor, A. L. Mohd., & Nawi, N. Hisham. "Faith-Based Organisations (FBO): A Review of Literature on their Nature and Contrasting Identities with NGO in Community Development Intervention." *European Journal of Economics and Business Studies* 9, sy. 1 (2023): 72-93. <https://doi.org/10.26417/ejes.v4i1.p14-28>.
- Özlük, Erdem. "İnsani Diplomasinin İnsani Boyutu." *Türkiye'de ve Dünyada Dış Yardımlar*, ed. Erman Akıllı, 1-33. Ankara: Nobel, 2016
- Öztürk, F. İnci, Fidan, Tuncer ve Arastaman, Gökhan. "Nitel Araştırmada Geçerlik ve Güvenirlik: Kuramsal Bir İnceleme." *Yüzüncü Yıl Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 15, sy. 1 (2018): 37-75, <https://doi.org/10.23891/efdyyu.2018.61>.
- Pictet, Jean. *Les principes de la Croix Rouge*. Geneva, 1955.
- Sadaka Taşı. "Kurumsal." (t.y.), <https://www.sadakatasi.org.tr/#> (eriş. tar. 11 Aralık 2025).
- Şentürk, Murat. "Türkiye'de Kamunun ve Stk'ların Sosyal Yardım Uygulamaları: Yeni Eğilimler ve İhtiyaçlar." *Sosyoloji Dergisi* 28 (2014): 285-307.
- Talas, Mustafa. "Sivil Toplum Kuruluşları ve Türkiye Perspektifi." *TÜBAR* (2011): 387-401.
- Tatlıcan, Ümit ve Çeğin, Günay. "Bourdieu ve Giddens: Habitus veya Yapının İkiliği." *Ocak ve Zanaat Pierre Bourdieu Derlemesi*, ed. Günay Çeğin, Emrah Göker, Alim Arlı, Ümit Tatlıcan, 303-366. İstanbul: İletişim, 2007.
- TDV. "Kurumsal." (t.y.), <https://tdv.org/tr-TR/kurumsal/> (eriş. tar. 11 Aralık 2025).
- TDV. "Ana Sayfa." (t.y.), <https://tdv.org/tr-TR/> (eriş. tar. 11 Aralık 2025).
- TDV. "İdari Yapı." (t.y.), <https://tdv.org/tr-TR/kurumsal/#idariyapi> (eriş. tar. 11 Aralık 2025).
- TDV. "TDV Tanıtım Kataloğu. Yeryüzünde İyilik Egemen Oluncaya Kadar." (t.y.), <https://tdv.org/tr-TR/medya-odasi/tdv-tanitim-kataloglari/> (eriş. tar. 11 Aralık 2025).

- TDV. “Uluslararası İyilik Ödülleri.” (t.y.), <https://tdv.org/tr-TR/faaliyetlerimiz/uluslararasi-iyilik-odulleri/> (eriş. tar. 11 Aralık 2025).
- TDV. “Ana sayfa. Bağlantılar.” (t.y.), <https://tdv.org/tr-TR/> (eriş. tar. 11 Aralık 2025).
- TDV. “Faaliyetlerimiz.” (t.y.), <https://tdv.org/tr-TR/faaliyetlerimiz/> (eriş. tar. 11 Aralık 2025).
- TDV. “TDV Faaliyet Raporu 2024.” 2025, <https://tdvmedia.blob.core.windows.net/tdv/MedyaOdas%C4%B1/Raporlar/TDV-Faaliyet-Raporu-2024.pdf> (eriş. tar. 11 Aralık 2025).
- TİKA. “Turkish Development Assistance 2014 Report.” 2014, <https://www.tika.gov.tr/upload/2016/INGILIZCE%20SITE%20ESERLER/KALKINMA%20RAPORLARI/DA%20Report%202014.pdf> (eriş. tar. 11 Aralık 2025).
- Turunen, Salla. “Humanitarian Diplomatic Practices.” *The Hague Journal of Diplomacy* 15 (2020): 459-487, <https://doi.org/10.1163/1871191X-bja10008>.
- Türk Kızılay. (“Kırmızı Yelek Uluslararası Gönüllülük Ödülleri.” (t.y.), <https://gonullulukodulleri.org/> (eriş. tar. 11 Aralık 2025).
- Türk Kızılay. “Tarihçemiz.” (t.y.), <https://www.kizilay.org.tr/kurumsal/tarihcemiz> (eriş. tar. 11 Aralık 2025).
- Türk Kızılay. “Temel İlkelerimiz.” (t.y.), <https://www.kizilay.org.tr/kurumsal/temel-ilkelerimiz> (eriş. tar. 11 Aralık 2025).
- Türk Kızılay. “Türk Kızılay 2019-20-21 Konsolide Faaliyet Raporu.” 2022, <https://www.kizilay.org.tr/raporlar> (eriş. tar. 11 Aralık 2025).
- Türk Kızılay. “Türkiye Kızılay Derneği Tüzüğü.” 2022, <https://www.kizilay.org.tr/kurumsal/tuzugumuz> (eriş. tar. 11 Aralık 2025).
- Türk Kızılay. “2022 Faaliyet Raporu.” 2023, <https://www.kizilay.org.tr/Upload/Dokuman/Dosya/kizilay-2022-dernek-faaliyet-raporu-15-11-2023-43686247.pdf> (eriş. tar. 11 Aralık 2025).
- Türk Kızılay. *Pazarçık Depremi Bilgilendirme Bülteni*. 2023.
- Türk Kızılay. “Türk Kızılay 2024 Faaliyet Raporu.” 2025, https://www.kizilay.org.tr/Upload/Dokuman/Dosya/kizilayfr2024_final_04062025-10-06-2025-68633790.pdf (eriş. tar. 11 Aralık 2025).
- Türkiye Kızılay Derneği Kurumsal. “Aziz Mahmud Hüdayi Vakfı Başkanı Ahmet Hamdi TOPBAŞ, Genel Başkanımız Dr. Kerem KINIK’ı makamında ziyaret etti.” [Twitter]. 24 Haziran, 2019, <https://twitter.com/KizilayKurumsal/status/1088417558481518592> (eriş. tar. 11 Aralık 2025).
- Türkiye Kızılay Derneği Kurumsal. “Aziz Mahmud Hüdayi Vakfı Tarafından Bağışlanan Yardımların Dağıtımına Marib’de Bulunan Alrawda, ve

- Madgal Kamplarında Devam Edildi.” [Twitter]. 24 Mart, 2019, <https://x.com/Kizilay/status/1109892279974674443> (eriş. tar. 11 Aralık 2025).
- UN OCHA. “What Are Humanitarian Principles.” 01 Temmuz, 2022, https://www.unocha.org/sites/dms/Documents/OOM-humanitarianprinciples_eng_June12.pdf (eriş. tar. 11 Aralık 2025).
- Veuthy, Michel. “Humanitarian Diplomacy: Saving It When It is Most Needed.” *Humanitarian Space. Webster University Geneva 16th Humanitarian Conference* (2012): 195-208.
- Wacquant, Loic. “Pierre Bourdieu: Hayatı, Eserleri ve Entelektüel Gelişimi.” *Ocak ve Zanaat Pierre Bourdieu Derlemesi*, ed. Günay Çeğin, Emrah Göker, Alim Arlı, Ümit Tathıcan, 53-76. İstanbul: İletişim, 2007.
- Yetim Vakfı. “Kurumsal.” (t.y.), <https://yetimvakfi.org.tr/hakkimizda> (eriş. tar. 11 Aralık 2025).
- Yıldırım, Bülent. (@BYildirim_IHH). “Katıldığı bir televizyon programında Bosna Hersek’in bağımsızlığının sembol ismi...” X. https://x.com/BYildirim_IHH/status/1462827903452958724 (eriş. tar. 11 Aralık 2025).
- Yıldırım, Ş. İbrahim. *Demokrasi, Sivil Toplum Kuruluşları ve Yönetişim*. Ankara: Seçkin, 2004.

EK: Mülakat Yapılan Kişiler

KURUM MÜLAKATLARI			
Katılımcı Kodu	Kurum Adı	Pozisyon	Mülakat Tarihi
Katılımcı I	Aziz Mahmud Hüdayi Vakfı	Yönetim Danışmanı	29 Mart 2023
Katılımcı II	İHH İnsani Yardım Vakfı	Mütevelli Heyet Üyesi	05 Şubat 2020
Katılımcı III	İHH İnsani Yardım Vakfı	Uluslararası İlişkiler Koordinatörü	30 Mayıs 2020
Katılımcı IV	Türk Kızılay	Kıdemli Uzman	18 Haziran 2020
Katılımcı V	Türk Kızılay	Genel Başkan	17 Kasım 2021
Katılımcı VI	Türk Kızılay	Uluslararası Politikalar ve İş Birlikleri Direktörü	26 Mart 2021
Katılımcı VII	Türk Kızılay	Göç Hizmetleri Direktörü	27 Nisan 2021
Katılımcı VIII	Türkiye Diyanet Vakfı	Genel Müdür Yardımcısı	08 Mayıs 2023

ALAN MÜLAKATLARI			
Katılımcı	Kurum	Pozisyon	Mülakat Tarihi
Katılımcı IX	Türkiye Maarif Vakfı	Başkanlık Müşaviri	12 Şubat 2021
Katılımcı X	DiploFoundation İnsani Diplomasi Okulu	Yönetici	09 ve 16 Haziran 2021
Katılımcı XI	Hayata Destek	Yönetim Kurulu Üyesi	27 Şubat 2021
Katılımcı XII	Adının geçmesini istemeyen kamu kurumu	Uzman	12 Mayıs 2023

HUMANITARIAN DIPLOMACY FIELD OF NGOs: A CONCEPTUAL AND APPLIED ANALYSIS

Abstract

In addition to providing humanitarian assistance in the field, humanitarian aid organizations also operate in areas that require a diplomatic function—such as facilitating beneficiaries' access to aid, evacuating individuals to safe zones, locating missing family members, and securing the release of individuals held in captivity. Since the 2000s, these activities have increasingly been conceptualized under the term “humanitarian diplomacy.” The sociology of Pierre Bourdieu—constructed around the concepts of *game*, *habitus*, *field*, and *capital*—offers a useful analytical framework for understanding this domain. By asking what kinds of *motivations* and forms of *capital* humanitarian diplomacy actors bring to the field—that is, to *the game*—it becomes possible to grasp the nature of *the humanitarian diplomacy field* itself. In this study, data gathered from the primary literature of four selected organizations, along with in-depth interviews conducted with their representatives, were analyzed through document analysis and in-depth interviews. Through the conceptual lens of Bourdieu's sociology, the study aims to explore and understand the structural positioning of Turkish civil society organizations within the field of humanitarian diplomacy.

Keywords: Humanitarian Diplomacy, Turkish Humanitarian Aid Organizations, Bourdieu, Capital, Humanitarian Aid.

Extended Abstract

This study seeks to understand the field of humanitarian diplomacy in which Turkish humanitarian aid organizations operate, through the lens of Pierre Bourdieu's theory of practice, which offers a useful conceptual framework for analyzing social arrangements and behaviors. Primary literature produced by four selected organizations, along with data obtained from in-depth interviews conducted with their representatives, have been analyzed using document analysis and in-depth interview methods. The aim is to understand the structure of the field of humanitarian diplomacy in which Turkish humanitarian aid organizations operate by employing Bourdieu's conceptual toolkit.

The field in which humanitarian diplomacy actors play their game is examined through the concept of *field*, with the assumption that actors are actively engaged in the humanitarian diplomacy field within a broader social space. The resources that actors bring into the field—financial resources, volunteer capital, institutional experience, faith-based philanthropic legacy, etc.—are analyzed through the concept of *capital*. In addition, the *position* metaphor is used to understand the nature of relationships actors establish with one another. In summary, the study seeks to understand the field by asking which types of capital the actors bring into the game, how these forms of capital and their positions influence the dynamics of the game, shape relationships with other actors, and affect humanitarian projects.

The key findings regarding the nature and functioning of the field suggest that humanitarian diplomacy exists in close interaction with two neighboring fields within the social space: the field of diplomacy and the field of humanitarian aid. Actors operating in the humanitarian diplomacy field position themselves along two dimensions: (i) the nature of their institutional identity—whether they are formal, civil, or semi-civil entities—and (ii) their relationship with aid beneficiaries. This study focuses on two civil organizations, the Aziz Mahmud Hüdayi Foundation and the IHH Humanitarian Relief Foundation, and two semi-civil organizations, the Turkish Red Crescent (Kızılay) and the Türkiye Diyanet Foundation.

The motivation for actors to engage in this field stems from three main factors: (i) a legacy of social philanthropy, (ii) a desire to respond to needs emerging from contemporary crises—i.e., contextual factors, and (iii) institutional principles. These actors engage in the field with different forms of capital, and their positions within the field are shaped by the volume and specific weight of the capital they hold. For NGOs striving to uphold humanitarian principles, the primary objective is to increase their economic capital, which not only enables them to fund their activities but also allows them to accumulate other forms of capital. Projects carried out through financial capital serve to enhance their social, cultural, and symbolic capital.

Each organization maintains an extensive network—comprising partners, volunteers, and beneficiaries both domestically and internationally—which constitutes their social capital. Some organizations have accumulated more capi-

tal than others in particular areas. Actors in the field are not only spending capital but are also engaged in a process of capital accumulation through the conversion of one form of capital into another. Furthermore, institutional experience, prior activities, developed networks, sufficient financial resources, organizational know-how, human and volunteer resources, and public reputation—i.e., economic, cultural, social, and symbolic capital—are all factors that strengthen actors' ability to understand field realities and develop effective strategies.

CAMİ, VAKIF VE EĞİTİM: V.-X. (XI.-XVI.) YÜZYILLARDA DİMAŞK EMEVIYYE CAMİİ'NDE VAKIF TEMELLİ EĞİTİM KURUMLARI

Harun YILMAZ

Marmara Üniversitesi
harun.yilmaz@marmara.edu.tr
0000-0003-0436-7806

Öz

İslam tarihi boyunca camiler yalnızca bir ibadet mekânı olarak değil, aynı zamanda ilim merkezleri olarak da işlev görmüştür. Emevî halifesi Velîd b. Abdülmelik (86-96/705-715) döneminde inşa edilen Dımaşk'taki Emeviyye Camii de sadece mimarî ve sanatsal değeriyle değil, asırlar boyunca barındırdığı yoğun ilmî faaliyetlerle de önemli bir ilim merkezi olmuştur. Özellikle Zengîler'in Dımaşk'a hâkim olması ve bunu takip eden Eyyübî ve Memlük dönemlerinde Emeviyye Camii'nin bu kimliği daha da pekişmiştir. Bu makale, V.-X. (XI.-XVI.) yüzyıllar arasında Emeviyye Camii'nde vakıf temelli ders halkalarının ortaya çıkış ve işleyişini incelemektedir. Başta Nuaymî olmak üzere döneme dair kaynaklar, bu dönemde çok sayıda âlim ve talebenin ilmî faaliyetlerini Emeviyye Camii'nde sürdürdüğünden bahsetmektedir. Bununla birlikte aynı kaynaklar camideki bazı ders halkalarının vakıflarla desteklendiğine, bunlara özel mekânlar tahsis

175

Dîvân *DISİPLİNLERARASI
ÇALIŞMALAR DERGİSİ*
Araştırma Makalesi

Cilt 31 sayı 60 (2026/1): 175-209
Gön. Tar.: 22.07.2025
Kabul Tar.: 18.08.2025
Yay. Tar.: 31.01.2026
doi: 10.20519/divan.1748036

edildiğine ve kurumsallaşarak medrese, dârülhadis ya da zâviye gibi isimlerle anıldıklarına dikkati çekmektedir. Bu makalede ayrıntılı olarak ele alınan Hımsiyye, Urviyye, Hidriyye, Gazzâliyye, Kûsiyye, Tâciyye, Sefiniyye, İzziiyye Hanefiyye, Müneccâiyye, Hanefiyye Maksûresi ve Mâlikî Zâviyesi gibi yapılar, Emeviyye Camii bünyesinde faaliyet gösteren ve çoğunlukla belirli mezheplere nispet edilen ilmî meclislerdir. Diğer yandan ilim ehlinin Dımaşk'taki en önemli temerküz noktası olduğu anlaşılan Emeviyye Camii, şehirdeki diğer ilim kurumlarının dağılımını da büyük ölçüde şekillendirmiş görünmektedir. Dımaşk'taki ilim kurumları büyük ölçüde Emeviyye Camii çevresinde yoğunlaşmış, cami ile kale arasında kalan bölge şehirdeki vakıf temelli ilmî kurumların en yoğun olduğu alan olarak ön plana çıkmıştır. Bu yönüyle Emeviyye Camii, cami-vakıf-ilim ilişkisinin kurumsal ve mekânsal düzlemde en iyi gözlemlenebileceği örneklerden biridir.

Anahtar Kelimeler: Dımaşk, Emeviyye Camii, Medrese, Vakıf Temelli Eğitim.

GİRİŞ

İslam toplumunun teşekkül sürecinde mescitler, yalnızca ibadet mekânları olarak değil; aynı zamanda eğitim, öğretim, yönetim ve toplumsal dayanışmanın merkezî kurumları olarak öne çıkmıştır. Hz. Peygamber (sav) Medine'ye hicret ettikten sonra ilk olarak bir mescit inşa ettirmiş, nâzil olan ayetleri burada ashâbına aktarmış, temel toplumsal kararları burada almış ve sahabeye İslam'ın ilkerlerini yine mescitte öğretmiştir. Böylece mescit, İslam toplumunun şekillenmesinde kurucu bir rol üstlenmiş ve bir eğitim müessesesi olarak işlev görmüştür. Nitekim Mescid-i Nebevî'de sürekli Rasulullah'ın yanında bulunarak her şeyi en iyi şekilde ondan öğrenen "ashâb-ı suffe", bir taraftan İslamî ilimlerin gelişip yayılmasına öncülük etmiş, diğer taraftan ise İslam dünyasında cami merkezli bir ilim geleneğinin oluşmasına zemin hazırlamıştır.¹

Hz. Peygamber'in Medine'deki bu uygulaması, ilerleyen dönemlerde Müslüman şehircilik anlayışını derinden etkilemiş; yeni kurulan ya da fethedilen şehirlerde ilk olarak mescit ya da cami inşa etmek bir gelenek haline gelmiştir. Âlimler bu camilerde ders vermiş, öğrenciler yetiştirmiş, özellikle büyük şehirlerdeki merkezî camiler ilim ehlinin toplandığı önemli kurumlara dönüşmüştür. İlim halkalarına ev sahipliği yapan ev sahipliği yapan camilerin zaman içerisinde ilim ehlini vakıflarıyla sistematik şekilde destekler hüviyette örnekleri de ortaya çıkmıştır.² Bu bağlamda, İslam tarihinin

1 Mescid-i Nebevî ve çok yönlü işlevi hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Nebi Bozkurt, Mustafa Sabri Küçükaşçı, "Mescid-i Nebevî," *TDV İslâm Ansiklopedisi* (eriş. tar. 05 Temmuz 2025); Mustafa Sabri Küçükaşçı, "Tarih Boyunca Mescid-i Nebevî ve Sâhibü'l-Mi'râc'ın Kabri," *Osmanlı Kültür Ortamında Miraç ve Yolculuk Durakları: Edebiyatta, Müzikte ve Resimli Elyazmalarında Miraç ve İslam'ın Üç Kutlu Şehri*, ed. Ayşe Taşkent - Nicole Kaňçal-Ferrari (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2021), 483-489.

2 Bu durumun en dikkat çekici iki örnekten biri Memlükler döneminde yeniden ihya edilerek vakfı tadil edilen Kahire'deki İbn Tolun Camii, diğeri yine aynı şehirdeki Amr b. Âs Camii'dir. İbn Tolun Camii vakfı bu dönemde farklı seviyede, farklı mezheplere mensup, çeşitli ilimlerle iştiğal eden ve farklı kurum tipleri etrafında yüzlerce ilim ehlini desteklemekteydi. İbn Tolun Camii'nin ilmî faaliyetleri himaye etmesi konusunda ayrıntılı bilgi için bkz. Muhammet Enes Midilli, "Memlükler Döneminde Bir İlim Kurumu: İbn Tolun Camii ve Ulemaya Sunduğu Mansıplar," *İslâm Araştırmaları Dergisi* 44 (2020): 37-73; Amr b. Âs Camii ise bünyesinde sekiz zâviye bulundurmaktaydı ve bu zâviyeler vakıfları tarafından sistematik olarak desteklenmekteydi.

önde gelen ilim merkezlerinden biri olan Dımaşk'taki Emeviyye Camii (el-Câmi'ü'l-Ümevî), bu geleneğin en görkemli örneklerinden biridir. Mimari ihtişamının ötesinde cami, yüzyıllar boyunca birçok âlimin yetişmesine, bünyesinde ders halkalarının kurulmasına ve İslam ilim geleneğinin canlı tutulmasına hizmet etmiştir.

Dımaşk'taki Emeviyye Camii, İslam mimarlık tarihinin sadece dikkat çekici örneklerinden biri olmasıyla değil, aynı zamanda taşıdığı sembolik anlamıyla da İslam tarihi boyunca merkezî bir konuma sahip olagelmıştır. Bilâdüşşam'ın önce Müslümanlar tarafından fethi, ardından Dımaşk merkezli Emevî halifeliliğinin ortaya çıkışıyla birlikte Dımaşk hilafet merkezi olarak İslam dünyasının en önemli şehirlerinden birine dönüşmüştür. Emevîler dönemi boyunca şehir bir siyasi ve askerî merkez olmasının yanında dinî ve ilmî hayat açısından da büyük gelişim göstermiş, Emeviyye Camii ise bu yükselişin en önemli sembollerinden biri olmuştur. Halife Velid b. Abdülmelik'in (86-96/705-715) emriyle inşa edilen cami, esasen şehrin inanç geçmişini yansıtan çok katmanlı bir mekânsal hafıza üzerine oturtulmuştur. Cami, erken Roma dönemine ait Jüpiter tapınağıyla ilişkilendirilen kalıntılar ile Bizans dönemine ait ve Hz. Yahyâ'ya (Aziz Yuhanna) adanmış bir kilisenin yerine inşa edilmiştir. Şehrin 14 (635) yılında İslâm ordularınca fethinden sonra, söz konusu alan önce kısmen camiye çevrilmiş, ancak bir süre sonra mevcut yapının yetersiz kalması üzerine yeniden kapsamlı bir inşa faaliyeti başlatılmıştır. Bu süreçte, Bizans imparatorunun İstanbul'dan gönderdiği mimar ve zanaatkarların da katkısıyla Emeviyye Camii büyük ölçüde bugünkü mimarî formuna kavuşmuştur.³

Emeviyye Camii sonraki yıllarda da bazı ilaveler ve tamiratlar görmekle birlikte her zaman Dımaşk'ın en önemli dinî merkezi olarak kalmaya devam etmiştir. Memlûkler dönemine kadar şehirde Cuma namazı kılınan tek cami olması itibarıyla Emeviyye Camii'nde imamlık ve hatiplik gibi görevler son derece önemli mansıplar olarak kabul edilmiştir. Özellikle Cuma hatipliği bütün şehrin aynı anda namaz için bir araya geldiği zaman diliminde geniş kitlelere ulaşabilme imkanına sahip olması itibarıyla hem şeh-

Ayrıntılı bilgi için bkz. Muhammet Enes Midilli, "From Learning Circles to Endowed Institutions: Zâwiya of the Mosque of 'Amr b. al-'Âs in the Ayyubid and Mamlûk Cairo," *İslam Tetkikleri Dergisi* 13 (2023): 293-319.

3 Tâlib Yâzıcı, "Emeviyye Camii," *TDV İslâm Ansiklopedisi* (eriş. tar. 01.07.2025); ayrıca bkz. Alain George, *The Umayyad Mosque of Damascus* (London: Gingko, 2021), 43-46.

re hâkim olan siyasî zümreler tarafından önemsenmiş hem de bu görevin tevdi edildiği âlimler tarafından büyük bir prestij vesilesi telakki edilmiştir.⁴ Ayrıca bünyesinde ve çevresinde canlı bir ilmî hayatın şekillendiği cami adeta şehrin ilim merkezi olarak temayüz etmiştir. Kurulduğu ilk andan itibaren cami birçok âlim ve talebenin eğitim-öğretim mekânı olmuş, bu özelliğini zaman içerisinde pekiştirerek devam ettirmiştir.

1. ZENGÎ-EYYÛBÎ-MEMLÛK DÖNEMLERİNDE EMEVİYYE CAMİİ VE ÇEVRESİNDE GELİŞEN İLMÎ ÇEVRE

Dımaşk, Emeviyye Camii'nin inşa edildiği dönemde İslam dünyasında hilâfet merkeziydi ve bu durum şehrin siyasi ve askerî olduğu kadar İslam dünyasındaki ilim ehli için prestijini de artırmıştı. Şehir, ikinci büyük ilmî yükselişini ise Zengîler'in Dımaşk'a hâkim olmasıyla birlikte yaşamıştır. Zengîler ve onları takip eden Eyyûbî ve Memlûk dönemleri boyunca Dımaşk, siyasi öneminin yeniden artmasının da etkisiyle İslam dünyasının önde gelen ilim merkezlerinden birine dönüşmüştür. Şehirdeki ilmî hayatın yaşadığı büyük yükselişte Emeviyye Camii ön plana çıkmış, cami ve çevresi Dımaşk'ın olduğu kadar bütün İslam dünyasının da en canlı ilim muhitlerinden biri haline gelmiştir.

Nitekim genel olarak IV. (X.) yüzyılın sonlarından Memlûkler döneminin bitimine kadarki dönemde Dımaşk'taki eğitim kurumlarının tarihini ele aldığı *ed-Dâris fî târihi'l-medâris* adlı eserinde Nuaymî'nin (ö. 927/1521) kendi döneminde Emeviyye Camii'nin durumu ve buradaki ilmî faaliyetlere dair sunduğu ayrıntılı tasvir camideki ilmî canlılığı yakinen ortaya koymaktadır. Her ne kadar camide gün içerisinde imamlar, müezzinler, çeşitli işlerle uğraşan çok sayıda görevli, misafirler gibi sayısız insanın bulunduğu anlaşılrsa da Emeviyye Camii'ne gerçek bir ilim merkezi hüviyetini kazandıranlar camide ilimle iştigal eden zümreler olmuştur. Şüphesiz gerek Nuaymî'nin yaşadığı dönemde, gerekse bu dönemin öncesinde veya sonrasında Emeviyye Camii'nde kaç adet ders hal-

4 Emeviyye Camii VIII. (XIV.) asra kadar Dımaşk'ta Cuma namazı kılınan yegâne cami olmaya devam etmiş, bu dönemden sonra şehrin farklı bölgelerinden birden fazla camide Cuma namazı kılınmaya başlamış, hatta bazı medreselere mihrap ve minberler ilave dilerek buralarda da Cuma namazları kılınır olmuştur. Bkz. Hatim Mahamid, "Memlûkler Dönemi Suriye'de Yüksek Öğretim Müesseseleri Olarak Camiler," çev. Harun Yılmaz, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 41 (2011): 254-256.

kası bulunduğunu ve bunların niteliğini kesin olarak tespit etmek mümkün değildir. Bu durum İslam dünyasında ilmi hayatın resmî ve kurumsal olmayan informel yapısıyla doğrudan ilgilidir. Ancak yine de Nuaymî'nin verdiği bilgiler IX. (XV.) asrın ikinci yarısında camide farklı türde çok sayıda ders halkasının bulunduğunu göstermektedir.

Bu bağlamda Nuaymî, Emeviyye Camii'nde vakıflarla destelenmesine işaret ettiği seb' adı verilen yirmi dört adet halkadan bahsetmektedir. Her ne kadar farklı örnekleri olduğundan kesin bir tarifi yapılamasa da seb'lerin Kur'ân kıraatiyle iştiğal eden zümrelere ait halkalar olduğu anlaşılmaktadır.⁵ Seb'lerin her birinde farklı sayıda talebe bulunmaktaydı ve sadece seb'ler düşünüldüğünde dahi camide binden fazla öğrenci görülmekteydi. Mesela es-Seb'u'l-kebir'de 354 öğrenci, es-Seb'u'l-küriyye'de 420 öğrenci ve Kur'ân'ı öğrenmeye yeni başlayan küçük yaştaki öğrencilerin katıldığı seb'de 378 öğrenci bulunmaktaydı. Seb'ler genellikle halkayı ilk defa kuran emîr ya da âlimin, başında buluna hocanın, camide özel bir mekânda bulunuyorsa bulunduğu mekânın veya bir mezheple irtibatlıysa o mezhebin adına nispetle isimlendirilmekteydi.⁶

Nuaymî seb'lerin yanında camide uzun yıllardan beri devam etmekte olan, mali olarak desteklenen ve çoğu zaman halkada ilk defa ders veren hocanın adına nispetle anılan ondan fazla ders halkasından daha bahseder, ancak bu halkalarda hangi ilimlerin okutulduğuna değinmez.⁷ Ayrıca açıkça hadis ilmiyle ilişkili olduğunu belirttiği mîâd adı verilen üç ders halkasını daha zikreder. Makdisi'ye göre camilerdeki mîâdlar cami vakfı tarafından desteklenirdi ve mîâd derslerinin temelinde Kur'ân'dan sonra dinin ikinci temel kaynağı olan hadisler yer almaktaydı. Bu dersler hadislerin öğretildiği, talebenin yanlışlarının düzeltildiği ya da genel kitleye

5 Makdisi'ye göre seb' terimi, farklı biçimlerde Kur'ân ile ilgili olarak kullanılmakta ve Fâtiha suresinin yedi ayeti, Kur'ân'ın Bakara sûresinden Enfâl sûresine kadar olan kısmı ya da Kur'ân'ın tamamı gibi anlamları ifade etmektedir. Esba'u'l-Kur'ân, Kur'ân'ın yedi suresini ifade etmektedir. Bu terim aynı zamanda, Kur'ân'ın farklı okunuşlarını ifade etmek için de kullanılır. George Makdisi, *Ortaçağ'da Yüksek Öğretim*, çev. Ali Hakan Çavuşoğlu, Hasan Tuncay Başoğlu (İstanbul: Klasik Yayınları, 2012), 56. Ayrıca seb'lerin doğrudan Kur'ân kıraatiyle ilişkili olduğuna doğrudan işaret eden iki örnek için bkz. Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b Ahmed b Osman ez-Zehabi, *Târîhü'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhir ve'l-a'lâm*, nşr. Ömer Abdüsselâm Tedmürî (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1999), 38: 282; 52:161.

6 Ebü'l-Mefâhir Muhyiddin Abdülkâdir b. Muhammed b. Ömer Nu'aymî, *ed-Dâris fî târîhi'l-medâris*, nşr. Ca'fer el-Hasenî, 2 cilt. (Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 1948), 2: 410-411; ayrıca bkz. Makdisi, *Ortaçağ'da Yüksek Öğretim*, 56.

7 Nu'aymî, *ed-Dâris*, 2: 411-412.

yönelik bir vaaz hüviyetinde şekillenebilirdi.⁸ Miâd çoğu zaman hadis ilmiyle ilişkili bir ders halkasını ifade etse de hadis dışındaki ilimlere dair halkaların da zaman zaman bu şekilde isimlendirildiği olmaktadır.⁹ Nuaymî'nin verdiği bilgilere göre Emeviyye Camii'nde üç adet miâd bulunmaktaydı. Bunlardan biri Yahyâ (as) kabri yakınlarındaki Mecdüddin, biri Emîr Seyfeddin ve diğeri caminin kuzey çıkışındaki Kellâse'de bulunan Kâdî Fâzıl miâdıdır.¹⁰

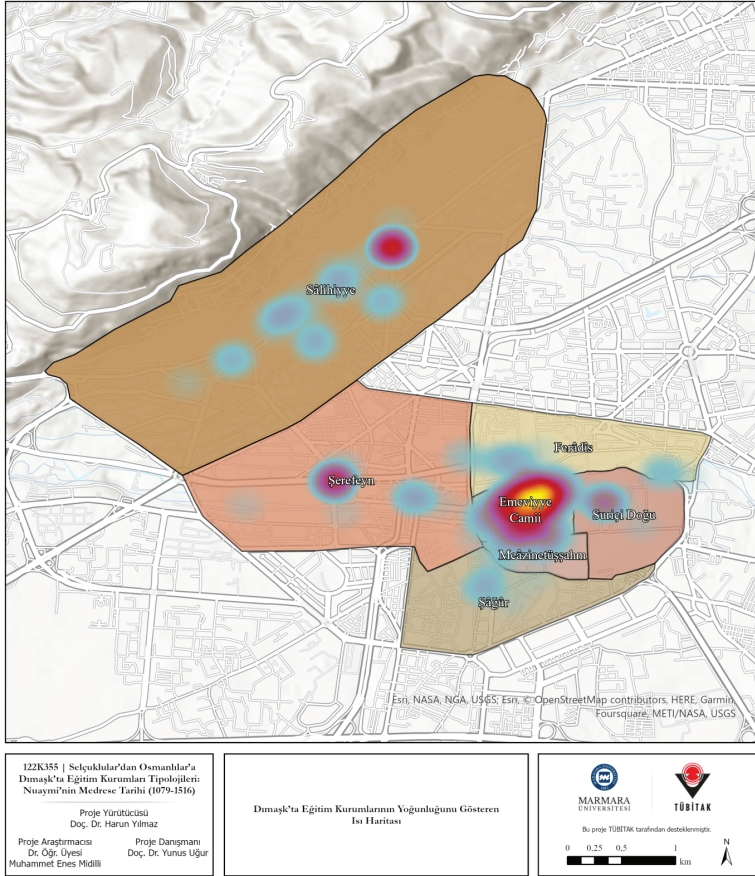
V.-X. (XI.-XVI.) yüzyıllarda Dımaşk'taki ilmî hayatın kısa ya da uzun süreli parçası olmuş ilim ehli arasından yolu Emeviyye Camii'ne düşmemiş bir isme rastlamak neredeyse imkânsız gibidir. Hemen her ilim talibi tahsil yıllarında camide devam eden derslerden en az birine katılmış, hatta Ebü'l-Kâsım b. Asâkir (ö. 571/1176) gibi bazı önde gelen âlimlerin yetişmesinde talebelik yıllarında yoğun şekilde takip ettikleri camideki dersler belirleyici rol oynamıştır.¹¹ Emeviyye Camii'nde âlim ve talebelerin gerçekleştirdiği yoğun ilmî faaliyet ve oluşan entelektüel muhit camiye adeta bir çekim merkezi haline getirmiş, oluşan bu etkiyle Emeviyye Camii Dımaşk'ın en önemli ilim merkezi olarak ilim kurumlarının şehirdeki dağılımını da büyük ölçüde biçimlendirmiştir. Şehirde ilim ehli için medrese, dârülhadis, hankah, zâviye gibi özellikle vakıf temelli eğitim kurumları vücuda getirmek isteyen başta ümerâ olmak üzere çeşitli zümrelerden hayır severler bu arzularını çoğunlukla Emeviyye Camii çevresinde hayata geçirmeyi tercih etmiş görünmektedir. Nitekim Nuaymî'nin şehirdeki ilim kurumlarına dair anlattıklarından hareketle ortaya çıkan resim şehirdeki ilmî hayatın Emeviyye Camii ve çevresinde yoğunlaştığını açık şekilde ortaya koymaktadır (Harita 1).

8 Bkz. Makdisi, *Ortaçağ'da Yüksek Öğretim*, 310-311.

9 Bir ders halkası olarak miâdın hadis ve diğer ilimlerle ilişkisi hakkında bkz. Halit Özkan, *Memlüklerin Son Asrında Hadis Kahire: 1392-1517* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2012), 137-139.

10 Nu'aymî, *ed-Dâris*, 2: 412.

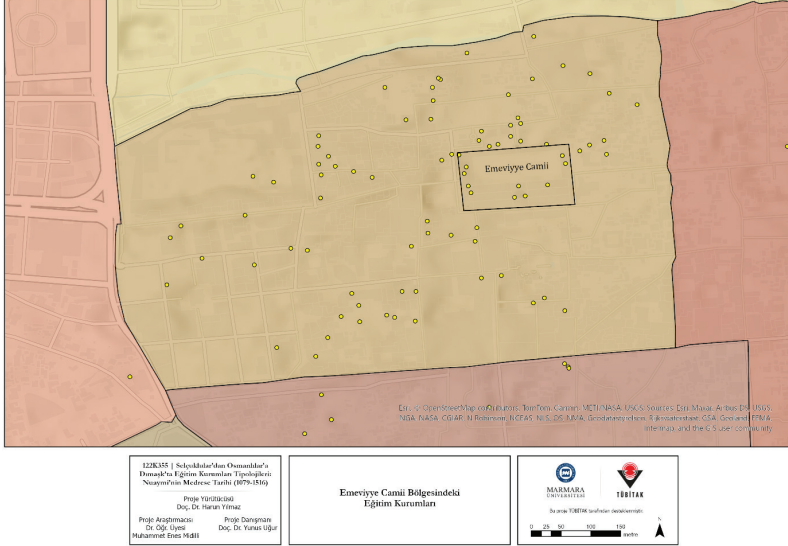
11 Mustafa Sabri Küçükaşcı, Cengiz Tomar, "İbn Asâkir, Ebü'l-Kâsım," *TDV İslâm Ansiklopedisi* (eriş. tar. 11 Temmuz 2025).



Harita 1: Dimaşk'ta Eğitim Kurumlarının Yoğunluğunu Gösteren Isı Haritası

Nuaymî'nin *ed-Dâris*'te yer verdiği eğitim kurumlarına dair konum verisinin mekânsallaştırılmasıyla elde edilen yukarıdaki haritadan da anlaşıldığı üzere genel hatlarıyla Emeviyye Camii ve Dimaşk Kalesi arasında kalan bölge özellikle ele alınan dönemde şehirdeki ilmî kurumsallaşmanın en yoğun biçimde yaşandığı alan görünümündedir. Her ne kadar bazılarının aynı dönemde mevcut olup olmadıkları ayrı birer araştırma konusu olsa da V.-X. (XI.-XVI.) yüzyıllar arasında cami ve kale etrafında yüz kadar vakıf temelli eğitim kurumun ortaya çıktığı görülmektedir. Bu sayıya vakıf desteğinden yoksun camideki ders halkaları, ulema evlerinde ya da başka mekânlarda devam eden ilmî faaliyetlerin de eklendiği düşünülecek olursa Emeviyye Camii ve çevresinde ilim ehli

ve kurumlarının oluşturduğu yoğunluk daha iyi anlaşılabilir. Söz konusu beş asır boyunca bu bölgede özellikle medrese, dârülhadis, dârülkur'ân, hankah gibi vakıf temelli eğitim kurumlarının oluşturduğu yoğunluğun İslam dünyasında ancak çok az şehirde görülebilecek nitelikte olduğunu iddia etmek yanlış olmaz (Harita 2).



Harita 2: Emeviyye Camii Bölgesinde Eğitim Kurumları

2. EMEVİYYE CAMİİ'NDE VAKIF TEMELLİ DERS HALKALARI

V.-X. (XI.-XVI.) yüzyıllar Dımaşk'ı İslam dünyasında vakıf temelli eğitim kurumlarının ortaya çıkış ve gelişim süreçlerinin en iyi takip edilebileceği yerlerden biridir. Bu dönemde şehirde medrese, dârülhadis, hankah, türbe gibi farklı tiplerde sayısız eğitim kurumunun ortaya çıktığı, bu tiplerin birbirleriyle örtüşen tarafları olduğu gibi amaç ve işlev itibarıyla birbirinden ayrıştıkları noktalarının olduğu bilinmektedir.¹² Ayrıca her ne kadar aynı tipolojinin üyeleri olsalar da bazı kurumların fizikî yapıları itibarıyla birbirinden farklılaştığı da görülmektedir. Mesela temelde fıkıh tedrisi için

12 Bu dönemde Dımaşk'ta mevcut olan eğitim kurumlarının tipolojisi hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Muhammet Enes Midilli, "Dımaşk Eğitim Kurumları Tipolojisi (11.-16. Yüzyıl): Geleneksel Tanımlar ve Değişen İşlevler," *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 68 (2025): 103-135.

vakfedilen medreseler gibi aynı tipolojinin örnekleri, bazen tedris amacıyla inşa edilmiş müstakil yapılar, bazen âlimlerin medrese olarak vakfettikleri evlerindeki ders halkaları, bazen ise cami ve mescitlerde başında bir fakihin bulunduğu ders halkaları olabil-mektedir.¹³

Yukarıda da değinildiği üzere tarih boyunca Emeviyye Camii'nde vakıf destekli ya da çoğu zaman olduğu üzere böyle bir destekten mahrum çok sayıda ders halkası faaliyet göstermekteydi. Ancak bu halkalardan bazıları, caminin geniş fizikî yapısı içinde kendisine özel bir alan tahsis edilmiş olması veya caminin belirli yerlerinde uzun yıllardır kesintisiz devam eden bir halka hüviyeti taşıması yönüyle diğer ders halkalarından ayrılmaktaydılar. En önemlisi ise bu halkalar bilindiği kadarıyla kendilerine ait vakıflar tarafından sistematik şekilde desteklenmekteydi. Belki bu nedenle söz konusu halkalar sadece bir ders halkası olarak değil Dımaşk'ta sıkça karşılaşılan kurum tipolojilerinin bir örneği olarak medrese, dârülhadis vb. adlarla isimlendirilmişlerdi. Vâkıflarına, o mekânda ders veren ilk âlime ya da ait oldukları mezhebe nispetle isimlendirilen Emeviyye Camii'ndeki bu ders halkaları camideki diğer birçok halkadan hem taşıdıkları isimler, hem süreklilikleri hem de mensuplarına sundukları muhtemel imkânlar itibarıyla ayrılmaktaydılar. Bunların en meşhurlarından ikisi dârülhadis, sekizi medrese, biri maksûre, biri de zâviye olarak anılmaktaydı.

2.1. Hımsiyye Dârülhadisi

Kaynaklarda Hımsiyye Dârülhadisi olarak bahsedilen mekân hakkında Nuaymî ve onun *ed-Dâris*'ten hareketle Dımaşk eğitim kurumlarına dair kısaca *Muhtasarı tenbîhi't-tâlib* adını taşıyan bir başka eser daha kaleme alan talebesi Abdülbâsıt el-Almevî (ö. 981/1573) gibi tarihçiler buranın Humus hâkimi tarafından vakfedilmiş bir ders halkası olması dışında bir bilgi vermezler. Aynı kaynaklar ayrıca Humus hâkiminin kimliği konusunda da sessizdirler. Modern dönem müelliflerinden Abdülkâdir Bedrân (ö. 1927) ise yine Dımaşk eğitim kurumları tarihine dair *Münâdemetü'l-atlâl* adlı eserinde dârülhadis hakkındaki muğlaklığı biraz olsun gidermiş gibidir. Bedrân, bir taraftan müstakil bir binaya sahip olmayan Hımsiyye'nin aslında bir ders halkasından ibaret olduğuna dair geçmiş kaynaklardaki bilgileri tekrar eder, diğer taraftan ise

¹³ Bkz. Harun Yılmaz, *Zengî ve Eyyûbî Dımaşk'ında Ulema ve Medrese (1154-1260)* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017), 68-72.

hadis okutmak üzere vakıflarla desteklenmiş olduğuna işaret ettiği bu halkanın Emeviyye Camii bünyesinde bulunduğu bilgisini teyit eder.¹⁴

Hımsiyye Dârülhadisi'nin vâkıfının kimliği konusunda da kaynaklara bir belirsizlik hâkimdir. "Humus sahibi" tarafından vakfedildiğine dair kayıtlar vâkıfın Memlûk dönemi emirlerinden biri olduğunu düşündürmektedir. Benzer bir belirsizlik dârülhadisin vakfedildiği tarih için de geçerlidir ve buna dair de kaynaklarda bir bilgi bulunmamaktadır. Ancak Dımaşklı meşhur Şâfiî fakih ve muhaddis Alâî'nin (ö. 761/1359) 728 (1328) yılında Hımsiyye'nin müderrisliğine getirildiğine dair bilgidен¹⁵ hareketle dârülhadisin bu tarihten önce vakfedilmiş olduğu söylenebilir. Hımsiyye'nin bilinen ilk müderrisi Yûsuf b. Abdurrahman el-Mizzî'dir (ö. 742/1341).¹⁶ Döneminin önde gelen Şâfiî fakih ve muhaddislerinden olan Mizzî, Dımaşk'ın en önemli dârülhadisi Eşrefiyye'nin müderrisliğine atandığında Hımsiyye'deki görevini öğrencisi Alâî'ye devretmiş, Alâî de fakihlerin, kadıların ve şehrin önde gelenlerinin katıldığı bir dersle halkanın başına geçerek buradaki görevine başlamıştır.¹⁷ Gerek Mizzî gerekse Alâî gibi dönemin en önemli iki âliminin müderrisliğini üstlenmiş olması Hımsiyye'nin şehrin önemli eğitim mekânları arasında yer aldığına işaret etmektedir.

2.2. Urviyye Dârülhadisi

Emeviyye Camii'nin hem iç mekânında hem de avlusu ve avluyu saran revakları altında çok sayıda farklı birim bulunmaktadır. Tarih boyunca çeşitli fonksiyonlar icra eden bu birimlerden biri de caminin batı girişindeki ana kapısı Bâbü'l-Berîd'in hemen sağında bulunan mekândır. Bu mekânın Eyyûbîler dönemine geldiğinde kaynakların Urviyye Dârülhadisi olarak zikrettiği ilim merkezine dönüştüğu anlaşılmaktadır.¹⁸ Diğer yandan Nuaymî ve onu referans alan müellifler Urviyye'nin caminin doğusunda yer aldığı

14 Abdülkâdir Bedrân, *Münâdemetü'l-atlâl ve müsâmeretü'l-hayâl* (Beirut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1985), 35.

15 Nu'aymî, *ed-Dâris*, 1: 62.

16 Nu'aymî, *ed-Dâris*, 1: 59; Bedrân, *Münâdemetü'l-atlâl*, 35.

17 Ebü'l-Haccâc Cemâlüddin Yûsuf b. Abdurrahmân b. Yûsuf Mizzî, *Tehzibü'l-Kemâl fi esmâi'r-ricâl*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'ruf (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1980), 1: 28; Nu'aymî, *ed-Dâris*, 1: 59-60. Ayrıca bkz. M. Yaşar Kandemir, "Mizzî, Yûsuf B. Abdurrahman," *TDV İslâm Ansiklopedisi* (eriş. tar. 20 Mayıs 2025).

18 Ali Tantâvî, *el-Câmi'ü'l-Ümevî fi Dımaşk* (Dımaşk: Matbaatü'l-Hükûme, 1420), 35.

belirtmeler de¹⁹ bazı modern araştırmacılar Nuaymî öncesi kaynaklardan hareketle dârülhadisin caminin doğusunda değil batısında ki bir mekân olduğunu tespit etmişlerdir.²⁰

Urviyye Dârülhadisi'nin vâkıfı Eyyûbîler'in Dımaşk meliklerinden el-Melikü'l-Muazzam İsa'ya (615-624/1218-1227) yakın isimlerden olan Şerefüddin Muhammed b. Urve el-Mevsilî'dir (ö. 620/1223). Kudüs'te ikamet eden ve ilim ehliyle yakın ilişkisi olduğu bilinen İbn Urve²¹, V. Haçlı Seferi sırasında Kudüs'ün Haçlılar eline geçmesinden endişe eden el-Muazzam'ın şehir surlarını yıktırması üzerine Dımaşk'a göç etmek zorunda kalan çok sayıda kişiden biriydi. Dımaşk'a gelişinden yine buradaki vefatına kadar geçen kısa sürede o, vakfettiği dârülhadisle şehrin özellikle ilim hayatında önemli izler bırakmayı başarmıştır. Dımaşk'a geldiği dönemde Emeviyye Camii'nde harap halde bulunan ve caminin ihtiyaç duyduğu birtakım eşya ve aletlerin konulduğu depo olarak kullanılan mekânı temizletip tamir ettiren İbn Urve, burayı hadis tedrisi için vakfetmiş ve vakfettiği dârülhadise çok sayıda kitap ba-

19 Nu'aymî, *ed-Dâris*, 1: 89; Abdülbâsî b. Mûsâ b. Muhammed Almevî, *Muhtasaru Tenbîhi't-tâlib ve irşâdi'd-dâris ilâ ahvâli devri'l-Kur'ân ve'l-hadis ve'l-medâris*, nşr. Ârif Ahmed Abdülgani (Dımaşk: Dâru Kinân; Dâru Sa'deddin, 2013), 33; Bedrân, *Münâdemetü'l-atlâl*, 47.

20 Tantâvî'nin yanı sıra Dımaşk dârülhadisleri üzerine müstakil bir çalışma yapan Abdullah Hikmet Atan da Urviyye'nin caminin batısında yer aldığı iddia etmektedir. Urviyye'nin Emeviyye Camii'nin neresinde yer aldığı dair çeşitli rivayetleri değerlendiren Atan, Nuaymî'den önceki Ömerî (ö. 749/1349) ve özellikle Urviyye'nin kurulduğu dönemde hayatta olan Ebû Şâme el-Makdisî (ö. 665/1267) gibi kaynakların dârülhadisin caminin batısında Bâbü'l-Berid'in sağında yer aldığı açık şekilde zikrettiklerini belirtmektedir. Atan ayrıca Urviyye'de kaleme alındığı anlaşılan bazı semâ kayıtlarından hareketle dârülhadisin caminin batısında yer aldığı kesin şekilde tespit etmiş görünmektedir. Ona göre dârülhadisin konumuna dair literatürdeki tartışma Nuaymî'nin verdiği hatalı bilginin sonraki müellifler tarafından aynı şekilde tekrarlanmış olmasından ileri gelmektedir. Bkz. Abdullah Hikmet Atan, "Dâru'l-Hadis Müessesesinin Ortaya Çıkışı ve İlk Dönem Dımaşk Dâru'l-Hadisleri" (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 1993), 85-86.

21 İbn Urve'nin ilim ehliyle yakından ilgili bir kişi olduğuna dair dikkat çekici bir anekdot Kudüs'te meydana gelen bir olaya dairdir. Sibt İbnü'l-Cevzî yakın arkadaşısı ve dindar, zâhid, âbid bir kimse olduğunu belirttiği Abdullah el-Ermenî'nin (ö. 631/1234) Kudüs'ü terk etmek zorunda kalmasının sebebinin sûfilardan hoşlanmayan kötü bir kişi olarak tanımadığı İbn Urve olduğunu belirtmektedir. Sibt'in aktardığına göre Kudüs'te harem bölgesinde aralarında Abdullah el-Ermenî'nin de bulunduğu bazı sûfilerin semâ etmesi üzerine İbn Urve buna engel olmaya kalkmış, bunun üzerine çıkan olaylar büyümüş, İbn Urve Abdullah el-Ermenî'yi harem bölgesinin saygınlığını çiğnemek ve raks ile ibadet etmekle ve fitneye sebep olmakla suçlayıp Dımaşk meliki el-Muazzam'a şikâyet etmiş, bunun üzerine el-Muazzam'ın talebiyle Abdullah el-Ermenî Kudüs'ten ayrılmak zorunda kalmıştır. Bkz. Şemsüddin Ebû'l-Muzaffer Yüsuf b. Kızıoğlu Sibt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân fî tevârihi'l-a'yân*, nşr. Muhammed Berekât vd. (Dımaşk: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1434), 22: 331.

ğışlamış, ayrıca burada namaz kılınması için bir de mihrap yaptırmıştır. Bundan bir süre sonra el-Melikü'l-Muazzam İsa Emeviyye Camii'ne zaman içinde vakfedilmiş olan, fakat caminin muhtelif yerlerinde dağınık halde bulunan ve içerisinde çok sayıda kitabı ihtiva eden hizânelerin bir araya getirilmesini emrettiğinde toplanan bu kitaplar da Urviyye Dârülhadisi'ne nakledilmiştir.²² Böylece geniş bir kütüphaneye sahip olduğu anlaşılan Urviyye sadece Emeviyye Camii içindeki ders halkaları içinde değil Dımaşk'taki eğitim kurumları arasında da ayrıcalıklı bir konum elde etmiştir.

Emeviyye Camii'ndeki birçok ders mekânı gibi hocası ve öğrencileri için kalacak bir yer imkânı sunmamasına rağmen müstakil bir vakfa sahip olması, bünyesinde kütüphane bulunması ve özellikle Dımaşk'ın ilim merkezi olan caminin bünyesinde yer alması Urviyye Dârulhadisi'nin en önemli ayrıcalığıydı. Vakfedildiği ilk andan itibaren şehrin önde gelen âlimlerinin dârulhadisin şeyhliğini üstlenmiş olmaları da bu duruma işaret etmektedir. Urviyye vakfedildiğinde şeyhliğine Dımaşk'ın önde gelen Şâfiî ailelerinden olan Benî Asâkir'e mensup meşhur fakih Fahreddin b. Asâkir'in (ö. 620/1223) atanmış olması bu açıdan dikkat çekicidir. Eyyûbîler döneminde Dımaşk'ta Cârûhiyye ve Takviyye, Kudüs'te ise Nâsırıyye gibi medreselerde müderrislik yapan İbn Asâkir, Emeviyye Camii'nde amcası *Târîhu Medîneti Dımaşk* müellifi meşhur muhaddis ve fakih Ebü'l-Kâsım b. Asâkir'in (ö. 571/1176) Nesr kubbesi altındaki hadis halkasında dersler vermekteydi. Fahreddin b. Asâkir Urviyye vakfedilince burada da hadis dersleri vermeye başladı. Hatta Eyyûbî melikleriyle yaşadığı sorunlar nedeniyle her ne kadar birçok mansıbını kaybetse de Urviyye'de ders vermeye devam etti.²³

22 Ebü Şâme el-Makdisî, *Terâcimü ricâli'l-karneyni's-sâdis ve's-sâbi' ez-Zeyl ale'r-Ravzateyn*, nşr. Muhammed Zâhid b. el-Hasen el-Kevserî (Beyrut: Dâu'l-Cil, 1974), 136. İbn Urve'nin hayatı hakkında ayrıca bkz. Zehebî, *Târîhü'l-İslâm*, 44: 510; Selahaddin Halil b. Aybek Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, nşr. Ahmed el-Arnaût-Türkî Mustafa (Beyrut: Dâru lhyâi't-Türâs, 1420), 4: 70; Ebü'l-Fidâ İmadüddin İsmail b. Ömer İbn Kesîr 774/1373, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Cize: Dâru Hicr li't-Tibaa ve'n-Neşr, 1424), 17: 122-123.

23 Fahreddin b. Asâkir'in hayatı hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Ebü Şâme el-Makdisî, *Terâcim*, 138; Ebü'l-Abbâs Şemseddin Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebü Bekir el-Bermekî el-Erbilî İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâü ebnâ'iz-zamân*, nşr. İhsan Abbâs (Beyrut: Dâr Sâdır, 1972), 3: 135; Ebü Nasr Tâceddin İbnü's-Sübkî Abdülvehhab b. Ali b. Abdilkâfi Sübkî, *Tabakâtü'ş-Şâfiyyeti'l-kübrâ*, nşr. Mahmud Muhammed Tanahî, Abdülfettah Muhammed el-Hulvî (Kahire: Matbaatu İsa el-Bâbî el-Halebî, 1964), 8: 179-180; Nu'aymî, *ed-Dâris*, 1: 83.

Urviyye’de şeyhlik yapan bir diğer dikkat çekici âlim Zekiyüddin el-Birzâlî’dir (ö. 636/1239). Aslen İşbiliyeli olan Birzâlî, önce İskenderiye’ye, oradan Mekke’ye ve sonra Dımaşk’a gelerek Eyyübî ilim hayatının önemli bir parçası olmuştur. Dımaşk’tan sonra ilim tahsili için Horasan’a giden Birzâlî İsfahan, Nişabur, Merv, Hire, Hemedan, Bağdat, Rey, Musul, Tikrit, Erbil, Halep, Harran gibi çok sayıda şehri ziyaret etmiş, yıllar süren seyahatlerinin ardından döndüğü Dımaşk’a yerleşmiş ve bu sırada Urviyye Dârulhadisi’nin şeyhliğine getirilmiştir.²⁴ Birzâlî’nin geniş coğrafyalara uzanan seyahatleri ve güçlü ilmî ilişkiler ağı göz önüne alındığında, yerleşim yeri olarak Dımaşk’ı tercih etmesinde şehrin köklü ve canlı bir ilmî muhite sahip olması belirleyici bir etken olmuştur. Bununla birlikte, özellikle Urviyye Dârulhadisi şeyhliği gibi kendisine Dımaşk’ta tevdi edilen ilmî görev ve mansıpların da bu tercihinde önemli rol oynadığı söylenebilir.

Urviyye’nin uzun yıllar Dımaşk ilim hayatında varlığını devam ettirdiği bilinmektedir. Memlûk döneminde hatiplik, kadılık, çeşitli medreselerde müderrislik gibi görevler üstlenmiş Şâfiî fakih ve muhaddislerinden Şemseddin el-Birmâvî’nin (ö. 831/1428) Urviyye şeyhliğini üstlenmiş olması²⁵ dârulhadisin hem uzun yıllar varlığını devam ettirdiğinin hem de önde gelen âlimlerin buranın şeyhliğini üstlenmeye devam ettiklerinin bir göstergesidir.

2.3. Hıdriyye Medresesi

Çok geniş bir mekân olan Emevî Camii bünyesinde farklı birimler barındırdığına değinilmişti. Bu birimlerden biri de her biri farklı dönemlerde ihdas edilmiş ve “maksûre” olarak adlandırılan özel bölümlerdir. Mihrapların sağında veya solunda bulunan maksûreler aslında halifelerin, önde gelen devlet adamlarının ve onların maiyetlerinin güvenlik vb. endişelerle ibadet sırasında halkla iç içe olmamaları amacıyla ihdas edilmiş mekânlardır.²⁶ Ancak zamanla bu maksûreler başta ders halkalarına ev sahipliği yapmak gibi başka amaçlar için de kullanılır olmuştur.

24 Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-Nübelâ*, nşr. Şuayb el-Arnaût (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985), 23: 55-57; Nu'aymî, *ed-Dâris*, 1: 86-87.

25 Nu'aymî, *ed-Dâris*, 1: 88.

26 George, *The Umayyad Mosque of Damascus*, 60; Heba Mostafa, “The Early Mosque Revisited: Introduction of the Minbar and Maqşûra,” *Muqarnas* 33 (2016), 1-16.

Memlûkler döneminde Emeviyye Camii'nde farklı isimlerle anılan birden fazla maksûre bulunmaktaydı.²⁷ Bu maksûrelerden biri de Hıdıriyye olarak bilinen mekândı. Nuaymî'nin Şâfiî medreseleri arasında saydığı Hıdıriyye, caminin batı tarafında bulunmaktaydı. Maksûrede ilk dersin ne zaman ve kim tarafından verildiği kesin olarak bilinmemekle beraber Nuaymî'nin medresede ders veren hocaları zikrederken İbn Şeddâd'a (ö. 684/1285) referansta bulunması maksûrede en azından VII. (XIII.) yüzyılın ikinci yarısından önce vakıf destekli derslerin başladığına işaret etmektedir.²⁸ Her ne kadar derslerin vakıf temelli bir eğitim çerçevesinde devam edip etmediğine dair bir bilgi içermese de Sıbt İbnü'l-Cevzî'nin (ö. 654/1256) kendi döneminin önemli muhaddisleri arasında sayılan ve çok sayıda kişinin hocası olan Cemâleddin b. el-Harastânî'nin (ö. 614/1218) biyografisinden bahsederken onun Emeviyye Camii'nde bulunan Hıdr maksûresinde hadis dersleri aldığına değinmesi ise maksûredeki derslerin İbn Şeddâd ve Nuaymî'nin isimlerini zikrettiği hocalardan çok daha eskiye gittiğini göstermektedir.²⁹

Hıdıriyye'deki derslerin Memlûkler dönemine tekabül eden IX. (XV.) yüzyılın ortalarına kadar devam ettiği anlaşılmaktadır. Nuaymî'nin hakkında malumat sahibi olabildiği son müderrisinin 834 (1430) yılında vefat ettiğini belirtmesi medresenin en azından bu tarihe kadar ilmî faaliyetlere ev sahipliği yapmaya devam ettiğini göstermektedir.³⁰

2.4. Gazzâliyye Medresesi

Kaynakların çoğu zaman Gazzâliyye Medresesi olarak zikrettikleri mekân aslında Emeviyye Camii'nin kuzey batısında yer alan ve daha çok Meşhed-i Osman olarak adlandırılan zâviyede devam eden ders halkasının adıdır. Bu nedenle Dimaşk medreselerini konu edinen ilk müelliflerden olan İbn Şeddâd buradan Gazzâliyye Zâviyesi olarak bahseder, ancak zâviyenin burada ders okutan Nasr el-Makdisî'ye (ö. 490/1096) nispetle Nâsriyye olarak da anıldığını söyler.³¹ Nasr el-Makdisî muhtemelen zâviyede ders okutan ilk

27 Bkz. Bâsime Yûsuf Ahmed Ebû Lihye, "el-Câmiü'l-Ümevî fi Dimaşk fi'l-asri'l-Memlûkiyyi'l-evvel (1250-1382/648-784)" (Yüksek Lisans Tezi, Câmî'atü'n-Necâh el-Vataniyye, 2019), 53-54, 174.

28 Nu'aymî, *ed-Dâris*, 1: 276.

29 Sıbt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân*, 22: 226.

30 Nu'aymî, *ed-Dâris*, 1: 276.

31 Ebû Abdillâh İzzüddîn Muhammed b. Ali b. İbrâhîm İbn Şeddâd, *el-Alâku'l-hatîre fi*

isim olduğundan zâviye onun adıyla da meşhur olmuştur. Gazzâlî de Dımaşk'a geldiğinde onun zâviyedeki fıkıh derslerine katılmış ve onunla münazaralarda bulunmuştur.³²

Zâviyenin Gazzâliyye adıyla meşhur olmasının sebebi Ebû Hâmid el-Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) Dımaşk'a geldiği sırada burada kalması ve ilmî çalışmalarını şehirde kaldığı sürece burada sürdürmüş olmasıdır. Bağdat Nizâmiye Medresesi'nde müderrislik yaptığı dönemde içine düştüğü buhranı aşmak için Hac yapmaya karar veren Gazzâlî, yolculuğu sırasında bir itikaf dönemi olarak nitelendirdiği zaman aralığını Dımaşk'ta geçirmiştir.³³ 489 (1096) yılında Dımaşk'a gelen Gazzâlî önce Emeviyye Camii yakınında bulunan şehrin en önemli sūfî kurumu olan Sümeysâtiyye Hankahına yerleşmek istemiş, ancak burada kalan sūfiler kendisini tanımadıklarından buna izin vermemişlerdir. Bunun üzerine Gazzâlî, Emeviyye Camii'nin kuzey batısında yer alan bir zâviyede kalmaya başlamış, ancak bir süre sonra hankahtakiler onu tanıyıp ilmî derinliğini fark ettiklerinde gelip kendisinden özür dilemiş ve Sümeysâtiyye'de onu bir süre misafir etmişlerdir.³⁴

İslam dünyasında ilminin derinliği ve eserleriyle büyük bir şöhrete sahip Gazzâlî gibi önemli bir ismin Dımaşk'ta bulunduğu sırada ikamet ettiği zâviye, Dımaşk'tan ayrılmasından sonra onun adına nispetle Gazzâliyye Zâviyesi olarak anılmış, burada bir müderrisin kontrolünde devam eden vakıf temelli ders halkalarından dolayı aynı zamanda Gazzâliyye Medresesi diye de meşhur olmuştur.

Emeviyye Camii'nde Gazzâliyye Medresesi olarak bilinen zâviyede ilk dersin ne zaman ve kim tarafından verildiği kesin olarak bilinmese de Nasr el-Makdisî'nin derslerinden hareketle en azından V. (XI.) yüzyılın ortalarından itibaren burada hoca etrafında düzenli bir ilmî faaliyetin mevcudiyeti takip edilebilmektedir. Ancak bu ders faaliyetinin ilk zamanlarda vakıf destekli olmadığı, zâviyedeki ilmî faaliyetin ilerleyen dönemde vakıf desteğiyle kurumsal bir kimlik kazandığı anlaşılmaktadır. Nasr el-Makdisî'nin

zikri ümerâi's-Şâm ve'l-Cezîre, nşr. Sâmi ed-Dehân (Dımaşk: el-Ma'hedü'l-Fransî li'd-Dirâsâti'l-Arabiyye, 1956), 247.

32 Hamdi Döndüren, "Makdisî, Nasr b. İbrâhim," *TDV İslâm Ansiklopedisi* (eriş. tar. 24 Mayıs 2025).

33 Bkz. Ebû Hâmid Gazzâlî, *Dalâletten Kurtuluş el-Munkız mine'd-dalâl ve'l-muḥsih bi'l-ahvâl*, çev. Mahmut Kaya - Cüneyt Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2022), 90. Gazzâlî'nin Bağdat'ı terk etmesinin arkasında yatan sebeplere dair bazı değerlendirmeler için ayrıca bkz. Gazzâlî, *Dalâletten Kurtuluş*, 28.

34 İbn Şeddâd, *el-Alâku'l-hatîre*, 246-247.

Dımaşk'ta kaldığı süre boyunca hiç kimseden yardım kabul etmediği, geçimini Nablus'ta bulunan arazisinden elde ettiği gelirlerle sağladığı,³⁵ zâviyedeki derslerini ise hiçbir destek almadan hasbî olarak devam ettirdiği bilinmektedir.³⁶ Dolayısıyla zâviyedeki derslerin Nasr el-Makdisî'den de sonraki zamanda vakıflarla destelenmiş olduğunu iddia etmek yanlış olmayacaktır.

Nasr el-Makdisî'nin vefatının ardından yaklaşık bir asır kadar vakıf desteği olmaksızın devam ettiği anlaşılan Gazzâliyye'deki ders halkaları muhtemelen Selâhaddin Eyyûbî'nin (567-589/1171-1193) Dımaşk'a hâkim olmasının hemen ardından farklı bir kimliğe bürünmüş görünmektedir. Nureddin Zengî'nin (541-569/1146-1174) vefatından kısa bir süre sonra Dımaşk'a hâkim olan Selâhaddin, şehirdeki ilim ehlinin himayesi için birçok girişimde bulunurken 572 (1176) yılında Dımaşk'ın dış bölgelerinde bulunan bir köyü de Gazzâliyye Medresesi için vakfetmiş, dönemin en seçkin Şâfiî fakihlerinden Kutbüddin en-Nîsâbûrî'yi (ö. 578/1183) de hem vakfın nâzırlığına hem de vakıf desteği sağladığı halkanın müderrisliğine getirmiştir.³⁷

Medresede ders veren müderrislerinin sayısı ve kimlikleri hakkında tarih ve tabakât kaynaklarında zengin malumât bulunması, Dımaşk'ta yaşamış önde gelen çok sayıda âlimin burada görev yapmış olması Gazzâliyye Medresesi'nin özellikle Zengî, Eyyûbî ve Memlük dönemleri boyunca Dımaşk'ın en önemli ilim merkezlerinden biri olduğuna işaret etmektedir. Nasr el-Makdisî, Gazzâlî ve Kutbüddin en-Nîsâbûrî dışında medrese de görev yapmış müderrisler arasında Şerefüddîn İbn Ebî Asrûn (ö. 585/1189), İzzeddin b. Abdüsselâm (ö. 660/1262), Celâlüddin el-Kazvîni (ö. 739/1338), Tâceddin es-Sübki (ö. 771/1370), İbn Abdülber es-Sübki (ö. 777/1375), Bikâî (ö. 885/1480) gibi meşhur birçok âlime rastlamak mümkündür.³⁸

2.5. Kûsiyye Medresesi

Kûsiyye, bazı kaynaklarda müstakil bir medrese olarak geçse de aslında Emeviye Camii bünyesindeki ders halkalarından biriydi. Nuaymî halkanın caminin avludan harem bölümüne geçilen ana

35 Döndüren, "Makdisî, Nasr B. İbrâhim."

36 Almevî, *Muhtasarı Tenbihî't-tâlib*, 70.

37 Safedî, *el-Vâfi*, 29: 61; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 16: 518; Nu'aymî, *ed-Dâris*, 1: 414.

38 Gazzâliyye'de müderrislik yapan ulema hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Nu'aymî, *ed-Dâris*, 1: 414-427; Almevî, *Muhtasarı Tenbihî't-tâlib*, 69-70.

kapısı olan Bâbü'l-Berâde'nin karşısında yer aldığını belirtmektedir. İbn Şeddâd halkanın vâkınının kim olduğunu bilmediğini belirtmekte³⁹, Nuaymî ise ümera sınıfından âlim bir zat olduğu anlaşılan Cemâlü'l-İslâm Şihâbeddin Ebü'l-Mehâmid el-Kûsî'nin (ö. 653/1255) medresenin hem vâkıfı hem de ilk müderrisi olduğunu zikretmektedir.⁴⁰

Kûsiyye Medresesi hem Eyyübîler döneminde ulemanın vakıflar yoluyla sistematik şekilde ve farklı vakıf tipleriyle desteklendiğinin, hem devlet adamlarının aynı zamanda âlim kimlikleriyle ilmî hayata katıldıklarının, hem de Emeviyye Camii'nin bir ilim merkezi olarak farklı kesimlerden hamilik kaygısı taşıyanların gözde mekân olduğunun en iyi örneklerinden birini teşkil etmektedir. Medresenin kurucusu ve ilk müderrisi Şihâbeddin el-Kûsî, Mısır'ın güneyinde yer alan Kûs şehrinde doğmuş, daha sona önce Kahire'ye, ardından da Dımaşk'a gitmiş ve buraya yerleşmiştir. Dımaşk'ta el-Melikü'l-Âdil Seyfeddin'in (596-615/1200-1218) kudretli veziri Safiyüddin İbn Şükr'ün (ö. 622/1225)⁴¹ maiyeti arasına giren Kûsî, birçok şehre elçi olarak gönderilmiş ve beytülmâl vekilliği⁴² görevini üstlenmiştir. Özellikle Dımaşk'ta önde gelen birçok âlimden ilim tahsil eden Kûsî, fakih, edip, fâzıl, güzel konuşan bir kimse olarak tanınmıştır. Bütün bu özellikleriyle o, hem Dımaşk ümerası hem de uleması arasında kendisine saygın bir yer edinmiştir. Emeviyye Camii'ndeki halkasında dersler veren Kûsî, aynı zamanda Dımaşk'ta yine kendi adına nispetle Kûsiyye denilen bir dârülhadis yaptırmış, vefat ettiğinde buradaki türbesine defnedilmiştir.⁴³

39 İbn Şeddâd, *el-Alâku'l-hatîre*, 247.

40 Nu'aymî, *ed-Dâris*, 1: 438.

41 İbn Şükr, Selâhaddin Eyyübî döneminde Eyyübîler'in hizmetine girmiş ve onun zamanında Mısır divanlarında görev almıştı. el-Melikü'l-Âdil Seyfeddin döneminde vezirlik yapan İbn Şükr, daha sonra görevinden azledilerek Âmid'e sürgüne gönderilmiş, ancak el-Melikü'l-Kâmil Muhammed sultan olunca onu Mısır'a çağırması ve yeniden vezirliğe getirmiştir. İbn Şükr'ün kendisi de ilimle meşgul olan ve ulemayı himaye eden bir devlet adamı olarak bilinmekteydi. Mâlikî fakihleri arasında sayılan İbn Şükr, Kahire'de bir medrese inşa ettirmiş, ayrıca Dımaşk'ta çeşitli hayır hizmetlerinde bulunmuştur. Bkz. Ramazan Şeşen, *Selâhaddin Eyyübî ve Devri* (İstanbul: İslam Tarih, Sanat ve Kültürünü Araştırma Vakfı (İSAR), 2000), 489-490.

42 Eyyübîler ve Memlükler döneminde darüladle bağlı olarak çalışan beytülmâl vekili beytülmâl ile ilgili alım satım işlerine bakan görevliye denilmekteydi. Bkz. İsmail Yiğit, "Memlükler," *TDV İslâm Ansiklopedisi* (eriş. tar. 31 Mayıs 2025).

43 Nu'aymî, *ed-Dâris*, 1: 438; Ebü's-Sıdk Takıyyüddin Ebü Bekr b. Ahmed İbn Kâdi Şühbe, *Tabakâtü's-Şâfiyye*, thk. tsh.: Hafız Abdülhalim Han (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1987), 2: 103; Ebü'l-Felâh Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zehab fî ahbâri men zehab*, nşr. Mahmûd el-Arnaût (Dımaşk: Dâru İbn Kesir, 1991), 7: 449.

Kaynaklarda medresenin vakıfları ya da buradaki işleyişe dair herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Ancak Nuaymî'nin medresede görev yapan müderrisler hakkında verdiği bilgilerden Kûsiyye'deki derslerin Memlükler'in son zamanlarına kadar devam ettiği anlaşılmaktadır.⁴⁴

2.6. Tâciyye Medresesi

Nuaymî'deki bilgilerden hareketle Emeviyye Camii'nin kuzey doğusunda, Hz. Hüseyin meşhedi bitişiğinde yer alan zâviyenin Eyyübîler döneminden itibaren Tâciyye Medresesi olarak anılmaya başladığı anlaşılmaktadır. Nuaymî'nin aktardığına göre önceleri Sellâriyye ve İbn Sinân maksûresi olarak da bilinen zâviye dil ve kıraat âlimi meşhur muhaddis Tâceddin Ebü'l-Yümn el-Kindî'nin (ö. 613/1217) burada ders vermeye başlamasından sonra onun adına nispetle Tâciyye olarak anılmaya başlamıştır.⁴⁵

Medreseye adını veren Ebü'l-Yümn el-Kindî aslen Bağdatlı olup çok küçük yaştan itibaren ilim tahsiline yönelmiş, özellikle Kur'ân ve dil ilimlerine dair birçok hocadan ders almış ve bu ilimlerde derinleşmişti. Yirmili yaşlarının başında Hemedan'a giderek burada Hanefî fikhî tahsil eden Kindî, ilerleyen yıllarda Halep, Anadolu ve nihayet Mısır'a gitmiş, burada Fâtımî kütüphanelerinden kalma eserlerle ilgilenmiştir. Mısır'da bulunduğu sırada Selâhaddin Eyyübî'nin yeğeni İzzeddin Ferruḡşah b. Şehinşâh ile tanışmış ve önce ona, sonra da Ba'lebek meliki olan oğlu el-Melikü'l-Emced'e dersler vermiştir. Selâhaddin Eyyübî'nin vefatından sonra onun yerine geçen oğlu el-Melikü'l-Efdal Ali zamanında Dimaşk'a gelen Kindî şehrin önde gelen âlimleri arasında yer almıştır. Burada ilerleyen dönemde başta el-Melikü'l-Muazzam İsa olmak üzere melik ve emîrlerin büyük saygısını kazanmış, eserler telif etmiş, çok sayıda talebe yetiştirmiştir. Özellikle el-Melikü'l-Muazzam ile aralarında çok güçlü bir ilişki olduğundan bahsedilen Kindî'nin onun ilmî açıdan yetişmesinde büyük etkisi olduğu bilinmektedir.⁴⁶

44 Kûsiyye'de görev yapan müderrisler hakkında bilgi için bkz. Nu'aymî, *ed-Dâris*, 1: 439-440.

45 Nu'aymî, *ed-Dâris*, 1: 483.

46 el-Muazzam, Kindî'den okuduğu eserler arasında Sibeveyhi'nin *el-Kitâb*'ı, Ebû Ali el-Fârisî'nin *el-İzâh* ve *el-Hamâse* adlı eserleri, Zemahşerî'nin *el-Mufasssal*'ı yer almaktadır. el-Muazzam'ın akşamları Dimaşk kalesinden koltuğunun altında kitaplarıyla inerek Tâcüddin el-Kindî'nin derslerine gittiği belirtilmektedir. Harun Yılmaz, "el-Melikü'l-Muazzam ve Döneminde Dimaşk'ta Kurulan Medreseler (615-624/1218-1227)" (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2008), 45.

Kindî vefat ettiğinde arkasında Kur'ân, hadis, fıkıh, dil, şiir, nahiv ve sarf, antik ilimler, tıp ve daha pek çok sahada yazılmış 761 cilt eseri Emeviyye Câmii'ndeki zâviyesine vakfetmiş, fakat bu eserler zamanla dağılmıştır. Hayatının erken dönemlerinde Hanbelî mezhebine mensup olan Kindî daha sonra Hanefî mezhebine geçmiştir.⁴⁷ Nitekim Nuaymî de Tâciyye Medresesini Hanefî medreseleri arasında zikretmektedir.⁴⁸

Kindî'nin vefatından sonra Tâciyye'de kimlerin müderrislik yaptığına dair kaynaklarda pek bilgi yer almaz. Ancak 765 (1364) yılında Dımaşk'ta Emîr Seyfeddin Mengliboğa tarafından gerçekleştirilen bazı düzenlemeler sırasında Tâciyye Medresesi'nin Hanefî müderrisinin şehirdeki hatiplik görevlerinden birine getirildiğine dair kayıt Memlûkler döneminde Emeviyye Camii'ndeki zâviyede Hanefî fıkının tedrisinin devam ettiğini ve zâviyenin hala aynı isimle anıldığını göstermektedir.⁴⁹

2.7. Sefîniyye Medresesi

Sefîniyye Medresesi'nin vâkîfı hakkında kaynaklarda bir bilgi bulunmamakla birlikte Nuaymî buranın da Emeviyye Camii'ndeki ders halkalarından biri olduğunu belirtmektedir. Vâkîfının kim olduğunun bilinmediğine dair kayıt bu ders halkasının bir vakfının bulunduğu, medrese olarak anılmasının sebebinin de bu durum olduğuna işaret etmektedir. Medresenin bilinen ilk müderrisinin Rükneddin Abdurrahman b. Sultân et-Temîmî (ö. 695/1296) olması, onun ardından ise müderrisliği Sadreddin İbrahim b. Ahmed b. Ukbe'nin (ö. 697/1298) üstlenmesi medresenin Eyyûbîler'in sonu ya da Memlûkler'in erken döneminde kurulduğunu düşündürmektedir. Ayrıca Nuaymî'nin Memlûkler döneminde medresede görev yapmış bazı müderrislerin adlarını zikrederken kendi dönemindeki isimlere de yer vermesi buradaki ilmî faaliyetin uzun süreli olduğuna işaret etmektedir.⁵⁰

47 Ebü'l-Yümn el-Kindî'nin hayatı hakkında bilgi için bkz. Nu'aymî, *ed-Dâris*, 1: 483-487; Yılmaz, "el-Melikü'l-Muazzam," 44-46.

48 Bkz. Nu'aymî, *ed-Dâris*, 1: 483-487.

49 Bkz. İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 18: 692.

50 Nu'aymî, *ed-Dâris*, 1: 529-530; Almevî, *Muhtasarı Tenbîhi't-tâlib*, 88. Diğer yandan Nuaymî *ed-Dâris*'te Sefîniyye'yi Hanefî medreseleri arasında sayarken eserin başka bir yerinde aynı medreseden Hanbelîler için vakfedilmiş bir halka olarak bahseder. Bkz. Nu'aymî, *ed-Dâris*, 2: 121. Bununla birlikte medresenin ilk müderrisleri Rükneddin et-Temîmî ve Sadreddin b. Ukbe'nin yaşadıkları dönemin önde gelen Hanefî fakihleri arasında yer almaları medresenin Hanefîler için vakfedilmiş olduğunu teyit

2.8. İzzıyye Hanefiyye Medresesi

Emeviyye Camii'ndeki Hanefiler için vakfedilmiş medreselerden biri olan İzzıyye'nin vâkıfı Eyyûbiler'in Dımaşk meliklerinden el-Melikü'l-Muazzam İsa döneminde onun üstâdarlığını⁵¹ yapan ve el-Muazzam'dan sonraki dönemde de Eyyûbî siyasetinde etkili olmuş önde gelen emirlerden biri olan İzzeddin Aybek el-Muazzamî'dir (ö. 647/1249).⁵²

İzzıyye Hanefiyye'nin kuruluş ve işleyiş tarihine dair anlatılar medresenin kurulduğu dönemin siyasi ve ilmî tarihine dair önemli ip uçları sunmaktadır. İzzıyye Hanefiyye, Eyyûbiler döneminde siyasi elitin vakıflar yoluyla ulemayı himayeye verdiği önemin yanı sıra VII. (XIII.) yüzyılın ilk yarısında Müslümanlarla Haçlılar arasında süregelen mücadelede, Müslümanlar nazarında Kudüs'ün devam eden siyasi ve askerî belirsizliğini yansıtan en dikkat çekici örneklerinden birini teşkil etmektedir. Zira medresenin vâkıfı İzzeddin el-Muazzamî, İzzıyye Hanefiyye dışında Hanefî mezhebi müntesipleri için Dımaşk ilim hayatında çok daha fazla iz bırakmış iki medrese daha vakfetmiştir. Bunlardan biri Dımaşk surları dışındaki İzzıyye Berrâniye⁵³ ve diğeri de sur içinde kurulan İzzıyye Cevvâniyye⁵⁴ medreseleridir. İbn Şeddâd ve ondan nakille Nuaymî'nin İzzıyye Hanefiyye olarak bahsettiği medrese ise Emeviyye Camii'nin kuzey doğusunda yer alan Meşhed-i Hüseyin yakınlarında bulunan bir ders halkasıdır.⁵⁵ İzzeddin Aybek vakfetmiş olduğu bu üç medreseyle Dımaşk'ta ulemayı sistematik bir şekilde himaye ederek şehirdeki ilmî hayatın canlılığına büyük katkı sunmuştur.

Bütün bunların yanında dönemin kaynaklarının aktardığına göre İzzıyye Hanefiyye Medresesi aslında Kudüs'te kurulmuş bir vakıf

etmektedir. Bkz. Alâuddin Ebû Muhammed el-Kâsım b. Muhammed b. Yûsuf el-İşbîlî ed-Dımaşkî el-Birzâlî, *el-Muktefî alâ Kitâbi'r-Ravzateyn (Târihu'l-Birzâlî)*, nşr. Ömer Abdüsselâm Tedmürî (Beyrut, Lübnan: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2006), 2: 427; Zehebî, *Târihu'l-İslâm*, 52: 270; Safedî, *el-Vâfi*, 5: 205.

51 Üstâdar veya üstâzüddâr olarak bilinen görevli Eyyûbiler döneminde sultanın sarayının en önemli görevlilerinden biriydi. Sultanın maiyetindeki emirler arasından seçilen üstâdar sultan tarafından menşurla tayin edilirdi. Sarayın emniyeti, inşaat işleri, mutfağı vb. saraya girip çıkan her şey onun sorumluluğundaydı. Sultandan başka önde gelen meliklerin de kendi üstâdarları bulunmaktaydı. Bkz. Şeşen, *Selâhaddin Eyyûbî ve Devri*, 242.

52 İzzeddin Aybek'in hayatı hakkında detaylı bilgi için bkz. Safedî, *el-Vâfi*, 9: 269.

53 Nu'aymî, *ed-Dâris*, 1: 550-555; Bedrân, *Münâdemetü'l-atlâl*, 183-185.

54 İbn Şeddâd, *el-Alâku'l-hatîre*, 215; Nu'aymî, *ed-Dâris*, 1: 555-557; Bedrân, *Münâdemetü'l-atlâl*, 186.

55 İbn Şeddâd, *el-Alâku'l-hatîre*, 216; Nu'aymî, *ed-Dâris*, 1: 557-558.

iken Haçlılarla devam eden mücadeleler sırasında şehrin değişen statüsü sonucu Dımaşk'a taşınmak zorunda kalmıştır. İzzeddin el-Muazzamî Kudüs'te bir medrese inşa ettirmiş, medrese vakfiyesinde Kudüs Müslümanların elinde kaldığı sürece medresenin faaliyetlerine burada devam etmesini, şayet şehir Haçlılar tarafından tekrar işgal edilip Müslümanların elinden çıkacak olursa vakfın Dımaşk'ta Emeviyye Camii'ne taşınmasını şart koşmuştur. Kaynaklarda Kudüs'teki vakfın Emeviyye Camii'ne taşındığı belirtilmekte ve burada ders veren çok sayıda müderristen bahsedilmekte, ayrıca Kudüs yeniden Müslümanların hakimiyetine döndükten sonra da Kudüs'te faaliyetlerine yeniden başladığı belirtilmektedir.⁵⁶ Kudüs'teki vakıf muhtemelen 627 (1229) yılında Haçlılarla yapılan ve Müslümanların Harem-i Şerîf dışında Kudüs'e girişini yasaklayan anlaşmanın ardından işlevini yitirmiş ve medresedeki dersler vakfiyesinde şart koşulduğu üzere Emeviyye Camii'ne intikal etmiş, 642 (1244) yılında Kudüs yeniden Müslümanların hakimiyetine geçtikten sonra ise asıl merkezi olan Kudüs'te faaliyetlerine yeniden başlamış olmalıdır.

2.9. Müneccaîyye Medresesi

İbn Şeddâd ve Nuaymî'nin Emeviyye Camii'nde bir zâviye olduğunu belirtip bir medrese olarak tanımladığı Müneccaîyye'nin Memlûkler döneminde Hanbelî fîkhının tedrisine hasredilmiş bir ders halkası olduğu anlaşılmaktadır.⁵⁷

Medreseye adını veren Zeynüddin Osman b. Es'ad b. el-Müneccaî (ö. 695/1296) Dımaşk'ta Hanbelî ilim geleneğinin güçlü temsilcilerinden olan Müneccaî ailesine mensuptur. Müneccaî ailesi, Kudâme ve Şîrâzî aileleriyle birlikte Dımaşk'ın en güçlü üç Hanbelî ailesinden biridir. Ailenin kurucusu olarak kabul edilen Ebû'l-Me'âlî Es'ad el-Maarrî (ö. 606/1209) Nureddin Zengî döneminde Maarretünnuman'dan⁵⁸ göç ederek Dımaşk'a yerleşmiş ve bir süre Harran kadılığı yapmıştır. Zaman içerisinde Dımaşk'ın önde gelen ulema ailelerinden biri haline gelen Müneccaî ailesi özellikle Eyyübîler ve Memlûkler dönemlerinde çok sayıda Hanbelî fakih, devlet adamı, tüccar ve danışman yetiştirmiş olmasıyla bi-

⁵⁶ İbn Şeddâd, *el-Alâku'l-hatîre*, 216-217; Nu'aymî, *ed-Dâris*, 1: 558.

⁵⁷ İbn Şeddâd, *el-Alâku'l-hatîre*, 259; Nu'aymî, *ed-Dâris*, 2: 120.

⁵⁸ Bilâdüşşam'ın kuzeybatısında, Halep'in güneyinde bulunan tarihi bir şehir. Bkz. İşin Demirkent, "Maarretünnu'mân," *TDV İslâm Ansiklopedisi* (eriş. tar. 16 Ağustos 2025).

linmektedir.⁵⁹ Müneccâiyye Medresesi'nde ders veren ilk kişi olan Zeynüddin İbnü'l-Müneccâ da bir ulema ailesinin içerisinde yetişmiş olmanın sağladığı imkanla hem kendi aile büyüklerinin hem de özellikle büyük Hanbelî fakihî Muvaffakuddin b. Kudâme'nin talebelerinden ilim tahsil etmiş, Dimaşk'taki hayatı boyunca eser telifi, fetva vermek ve ders okutmakla vaktini geçirmiş ve şehirdeki Hanbelî geleneğın en önemli isimlerinden biri haline gelmiştir. İbnü'l-Müneccâ'nın vaktinin çoğunu Emeviyye Camii'nde geçirdiği ve Nesr kubbesinin batısındaki ikinci sütunda ders okuttuğu belirtilmektedir.⁶⁰ Kardeşi Sadreddin b. Müneccâ ise Dimaşk'taki bir diğer önemli Hanbelî medresesi olan Sadriye Medresesi'nin vâkıfidır.⁶¹

Emeviyye Camii'nde Hanbelîler'in birden fazla ders halkasının bulunduğu bilinmektedir. Müneccâiyye diye bilinen halkasında otuz yıldan fazla süre ders okuttuğu bilinen⁶² Zeynüddin İbnü'l-Müneccâ'dan sonra halkanın başka bir hoca tarafından devam ettirilip ettirilmediği konusunda kaynaklarda bir bilgi bulunmamaktadır. Bu durum Müneccâiyye'deki derslerin halkanın kurucusu Zeynüddin b. Müneccâ'nın vefatından sonra muhtemelen devam etmediğine, devam etse bile bu ders halkasının kurucunun adına nispetle anılmadığına işaret etmektedir.

2.10. Hanefiyye Maksûresi

Camilerde mihrab ve bazı camilerde mihrabın yakınında yer alan maksurelerde düzenli ya da düzensiz ders halkalarının teşekkülü İslam'ın erken dönemlerine kadar uzanır. Bu açıdan camilerdeki mihraplar imamların namaz kıldırdıkları bölümler olduğu gibi zaman zaman ders halkasına ev sahipliği yapan mekânlar da ola gelmişlerdir. Her ne kadar farklı zamanlarda bu ayrıcalığa erişmiş olsalar da Memlûkler dönemine gelindiğinde Emeviyye Camii'nde dört Sünnî fıkıh mezhebi müntesipleri için tahsis edilmiş ayrı mihraplar bulunmaktaydı. Bununla birlikte Hanefîler'in camide kendilerine ait bir mihrab edinmeleri Memlûkler döneminden çok daha önceye dayanmaktadır.

59 Bkz. Joan Elizabeth Gilbert, "The Ulama of Medieval Damascus and the International World of Islamic Scholarship" (Doktora Tezi, University of California, 1977), 177.

60 Zehebî, *Târihü'l-İslâm*, 52: 278-282; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 17: 687-688.

61 Safedî, *el-Vâfi*, 19: 308; Nu'aymî, *ed-Dâris*, 2: 86-91.

62 Muhammed Usame Onuş, "VI.-VII. Asırlarda Dimaşk Hanbelîliği" (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2020), 96.

İbn Şeddâd Emeviyye Camii'nde Hanefîler'e tahsis edilmiş mihrap ve maksureden bahsederken buranın Hanefî ve Şâfiîlerin ortak kullanımına hasredildiğini ve bu ortaklığın tedris ve namaz kaldırma faaliyetleriyle alakalı olduğunu belirtir.⁶³ Nuaymî'de ise Hanefî maksûresinin tedris faaliyetleriyle ilgisi tümüyle olmasa da bir ölçüde daha net anlaşılmaktadır. O, Eyyûbîler dönemine uzanan bir silsile ile burada daha çok imamlık vazifesini üstlenmiş ulemanın isimlerini zikrederken bu isimlerin maksûrede eğitim faaliyetleri yürüttüklerine dair doğrudan bir ifade kullanmaz. Ancak Memlûkler dönemi önde gelen âlim ve devlet adamlarından Fahreddin b. Fazlullâh el-Kâtib'in (ö. 732/1332) Emeviyye Camii'nde gerçekleştirdiği bazı inşa ve düzenlemelerden itibaren Hanefî mihrap ve maksuresinde görev yapan ulemanın burada dersler de vermeye başladığı anlaşılmaktadır. Ayrıca Nuaymî'de buranın Şâfiîler ile ortak kullanıldığında dair bir ifade yer almadığı gibi burada görev yapan ulemanın hepsinin Hanefî mezhebine mensup olduğu, dolayısıyla buradaki tedris faaliyetinin de Hanefîler'in uhdesinde devam ettiği anlaşılmaktadır.⁶⁴

Fahreddin b. Fazlullâh Kıptî asıllı bir Hıristiyan iken daha sonra Müslüman olmuş, özellikle ilim ehli için kurduğu vakıflarla, iyilik ve ihsanlarıyla bilinen hayırsever bir kimseydi.⁶⁵ Muhammed b. Kalavûn döneminde nâzır-ü'l-cüyûş görevini üstlenen İbn Fazlullah, Kudüs'te Meğâribe Camii yakınlarında ve Harem-i Şerif surları içerisinde kendi adına nispetle Fahriyye olarak bilinen bir medrese daha inşa ettirmiştir.⁶⁶ Emeviyye Camii'nde Hanefî mihrabının yeri değiştirildiğinde de Hanefî maksûresi için bir vakıf kurmuş ve maksûredeki vakıf destekli dersler muhtemelen bu tarihten itibaren başlamıştır.⁶⁷

2.11. Mâlikî Zâviyesi

Emeviyye Camii'ndeki ders halkalarından biri de Mâlikî zâviyesi⁶⁸ olarak bilinen ve caminin batısında yer alan mekânda devam eden

63 Bkz. İbn Şeddâd, *el-Alâku'l-hatîre*, 264.

64 Bkz. Nu'aymî, *ed-Dâris*, 1: 606.

65 İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 18: 349-350.

66 Muhammed Enes Midilli, *Memlûk Kudüs'ünde Âlimler ve Eğitim Kurumları* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2025), 313-314.

67 Nu'aymî, *ed-Dâris*, 1: 606; Bedrân, *Münâdemetü'l-atlâl*, 212.

68 Zâviye teriminin İslam eğitim tarihindeki çok yönlü kullanımı hakkında bazı değerlendirmeler için bkz. Midilli, "From Learning Circles to Endowed Institutions," 297-299.

ilmî faaliyetlerdir. Selâhaddin Eyyûbî'nin Dımaşk'a hâkim olmasından sonra Mâlikî fıkhının tedrisi için vakfedilen zâviye sultanın dört sünnî mezhebe mensup ilim ehlinin himayesine vermiş olduğu önemin bir tezahürü olarak Dımaşk'ta Mâlikî mezhebi müntesiplerine tahsis edilmiş az sayıdaki vakıftan biridir.

Nitekim Zengî, Eyyûbî ve Memlûk dönemleri değerlendirildiğinde Mâlikîler diğer Sünnî mezhep müntesipleriyle mukayese edildiklerinde Dımaşk'taki en küçük grubu oluşturmaktaydılar. Bununla birlikte söz konusu dönemlerde şehrin İslam dünyasının siyasi, ekonomik ve sosyal merkezlerinden biri olması, coğrafi konumu itibarıyla merkezî bir noktada yer alması, birçok hac güzergâhının üzerinde bulunması, İslam'ın ilk asırlarından itibaren ilmî bir merkez olarak temayüz etmesi, özellikle Zengî ve Eyyûbî dönemleriyle birlikte artan siyasî öneminin şehrin ilmî-entelektüel kimliğini pekiştirmesi gibi hususlar Dımaşk'ta birçok mezhebin bir arada bulunmasının temel sebebiydi. Hicaz ve Mısır şehirlerindeki durumla mukayese edildiğinde Dımaşk'ta Mâlikîlik her ne kadar daha küçük bir grup tarafından temsil ediliyor olsa da özellikle Kuzey Afrika ve Endülüs bölgesinden gelerek şehre yerleşen ulema, mezhebin şehirde etkin bir şekilde varlığını devam ettirmesini sağlamaktaydı.

Selâhaddin Eyyûbî döneminde özellikle Kahire ve Kudüs'te ilim ehli için çok sayıda medrese vakfedilmiştir. Hatta bu medreselerden bazıları bizzat sultan tarafından kurulmuştur. Şîî-İsmâîlî Fâtımîler'den alınan Kahire ve Haçlılardan kurtarılan Kudüs'te Sünnî İslam kültürünün bu şehirlerde yeniden yerleşmesi Selâhaddin için daha öncelikli bir mesele olmuş, bu durumun da etkisiyle Selâhaddin Dımaşk'ta ilim ehli için başlattığı hiçbir inşaatı bitirememiştir.⁶⁹ Bu nedenle onun Dımaşk'ın en önemli merkezi olan Emeviye Camii'nde bir zâviyeyi Mâlikîler için vakfetmiş olması anlamlıdır.

Müderrişliğine önde gelen âlimlerin getirilmiş olması Mâlikî Zâviyesi'nin Dımaşk'taki Mâlikî ilim çevresinin en prestijli merkezlerinden biri olduğuna işaret etmektedir. Selâhaddin Eyyûbî'nin zâviyeyi vakfettikten sonra buraya kimi müderris olarak tayin ettiğine dair kaynaklarda bir bilgi bulunmamaktadır. Zâviyede müderrişlik yaptığı bilinen ilk isim ise Burhâneddin Ali b. Allûş'tur (ö. 616/1219). Fıkıh ve Arap dili konularında âlim bir kimse olan İbn Allûş özellikle hadis bilgisini Mağrip ulemasından edinmiş bir kim-

69 Konu hakkında bazı değerlendirmeler için bkz. Yılmaz, *Ulema ve Medrese*, 247-248.

seydi.⁷⁰ Onun ardından zâviyede müderrislik yaptığı bilinen isim aynı zamanda zâviyede ikamet ettiği de belirtilen Ebû'l-Hasen Ali b. el-Merrâkûşî'dir (ö. 625/1228).⁷¹

Mâlikî zâviyesinde müderrislik yapmış ulema arasında en dikkat çekici isim şüphesiz meşhur Mâlikî fakih İbnü'l-Hâcib'dir (ö. 646/1249). 570'te (1175) Mısır'ın Kûs şehrinde doğan İbnü'l-Hâcib, küçük yaşta Kahire'ye gelerek burada dönemin önde gelen âlimlerinden ilim tahsil etmiş ve yetkin bir âlim olarak bazı medreselerde müderrislik yapmaya başlamıştır. 617 (1220) yılında Kahire'den ayrılarak önce birkaç ay kalacağı Kudüs'e oradan da daha önceleri birkaç kez ziyaret etmiş olduğu Dımaşk'a gelen İbnü'l-Hâcib, özellikle bir dil âlimi ve Mâlikî fakihî olarak Dımaşk'ın parlak ilim hayatının uzun yıllar önemli bir parçası olmuştur. Dımaşk'a gelişinin ardından Emeviyye Camii'ndeki Mâlikî zâviyesinde ders vermeye başlayan İbnü'l-Hacib, 633 (1235) yılında Kerek emirinin davetiyle buraya gidene kadar zâviyede ders okutmaya devam etmiş olmalıdır. Kısa bir süre sonra Kerek'ten tekrar Dımaşk'a dönen İbnü'l-Hâcib 638 (1240) yılında şehirden kesin olarak ayrılarak Kahire'ye gitmiştir.⁷²

İbnü'l-Hâcib'in Dımaşk'tan ayrılışından sonra Mâlikî zâviyesinin müderrisliğine kimin getirildiğine dair kaynaklarda herhangi bir kayıt yoktur. Ancak İbn Kesîr'in 644 (1246) yılında Ziyâüddin Abdurrahman el-İmâdî'nin (ö. 644/1246) aralarında Mâlikî zâviyesindeki müderrisliğin de bulunduğu İbnü'l-Hâcib'in vazifelerini üstlendiği şeklindeki kaydı, İbnü'l-Hâcib'in ayrılışından sonraki altı yıl boyunca Mâlikî zâviyesindeki derslerin kesintiye uğradığına işaret etmektedir.⁷³ İmâdî'den sonra zâviyede müderrisliği üstlendiği bilinen isim ise aynı zamanda Dımaşk'ta Malikî kâdilkudâtlığı da yapmış olan Cemâleddin Ebû Yakûb Yusuf ez-Zevvâvî'dir (ö. 683/1285). Bir hac yolculuğu sırasında vefat eden Cemâleddin ez-Zevvâvî'nin ardından zâviyenin müderrisliğini sırasıyla Cemâleddin eş-Şureyşî (ö. 685/1286)⁷⁴, Ebû İshak el-Levrî

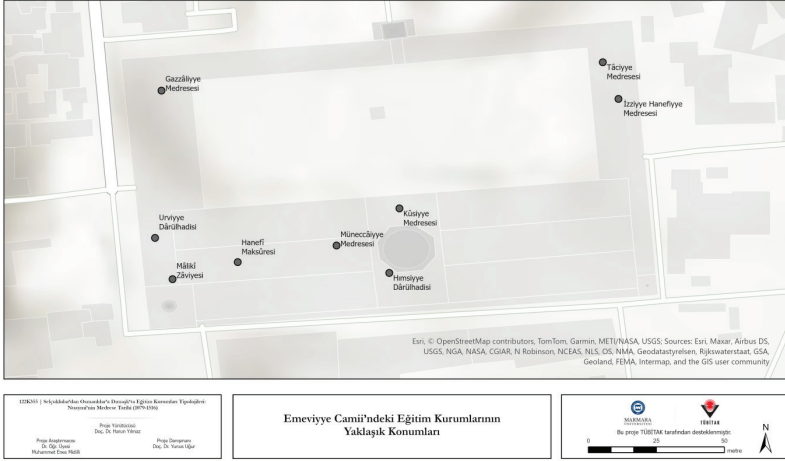
70 Zehebî, *Târihü'l-İslâm*, 44: 306-307; Nu'aymî, *ed-Dâris*, 2: 5-6.

71 İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 17: 172.

72 Nu'aymî, *ed-Dâris*, 2: 3-5; Yılmaz, *Ulema ve Medrese*, 190.

73 İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 17: 291.

74 Şureyşî, Mısır'da doğmuş, Kahire, Bağdat, Erbil, Kudüs gibi şehirlere seyahat etmiş, Mısır'da müderrislik yapmış, daha sonra geldiği Dımaşk'ta bazı ribatların şeyhliği-ni üstlenmiş, ayrıca Emeviyye Camii'nde Mâlikî zâviyesinde müderrislik yapmıştır. Bkz. Safedî, *el-Vâfi*, 2: 93-94.



Harita 3: Emeviyye Camii'ndeki Eğitim Kurumlarının Yaklaşık Konumları⁷⁵

(ö. 687/1288)⁷⁶, Bedreddin Ebû Bekr et-Tûnusî ve Cemâleddin b. Süleyman üstlenmişlerdir.⁷⁷ İlerleyen dönemde zâviyede müderrislik yapan Mâlikî ulema arasında Şemseddin Muhammed b. İbrahim es-Sanhâcî (ö. 702/1303), ataları Endülüslü olup dedesi Kurtuba ve İşbîliye kadılığı yapmış olan Ebü'l-Velîd b. el-Hâc el-İşbîlî (ö. 702/1303), Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ebi'l-Kâsım el-Kurtubî (ö. 718/1318), Fahreddin İbn Ebi'l-Velîd (ö. 743/1342), aslen Gırnatalı olan ve daha sonra geldiği Dimaşk'a yerleşen Ebû Amr Ahmed İbn Ebi'l-Velîd (ö. 745/1344) gibi isimler bulunmaktadır.⁷⁸

Biyografik kimliklerine bakıldığında vakfedildiği ilk zamanlardan itibaren Mâlikî zâviyesinde görev yapan ulemanın çok büyük bir kısmının Mağrib ya da Endülüs coğrafyasına mensup oldukları, bazılarının o bölgelerde dünyaya geldikleri ve daha sonra Dimaşk'a gelerek şehre yerleştikleri, bazılarının ise birkaç nesil önce o bölgelerden Dimaşk'a göç ettikleri açık şekilde görülmektedir. Bu durum

⁷⁵ Hidriyye ve Sefniyye medreselerinin yerleri tam olarak tespit edilemediğinden haritada bunlara yer verilmemiştir.

⁷⁶ Zekiyüddin Ebü İshak İbrâhim b. Abdülaziz el-Levrî aslen Endülü'sün İşbîliye şehrinde doğmuş, İslam dünyasının çeşitli bölgelerine ilmî seyahatlerde bulunmuş ve nihayet geldiği Dimaşk'a yerleşerek Mâlikî çevrenin önde gelen isimlerinden biri olmuştur. Dimaşk'ta Hicaz ve Mağrib bölgesinden gelenlerle özel olarak ilgilenen Levrî hayatının sonlarında üstlendiği Mâlikî zâviyesi şeyhliğini vefat edene kadar sürdürmüştür. Bkz. Birzâli, *el-Muktefî*, 2: 133-134.

⁷⁷ İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 17: 596.

⁷⁸ Nu'aymî, *ed-Dâris*, 2: 6-7.

Dımaşk'ın Mağrib ve Endülüs gibi coğrafyalarla irtibatında Mâlikî ulemanın önemli rol oynadığını gösterdiği gibi bu irtibatın ilmî ve kurumsal ayağında Mâlikî zâviyesinin önemli bir merkez olarak öne çıktığına da işaret etmektedir.

SONUÇ

İslam toplumunun teşekkül sürecinde mescitler, ibadet mekânlarının ötesinde eğitim, yönetim ve toplumsal dayanışmanın merkezleri olarak işlev görmüştür. Hz. Peygamber'in Medine'de inşa ettirdiği Mescid-i Nebevî, bu çok yönlü fonksiyonun ilk örneği olmuş, burada kurulan ashâb-ı suffe geleneği ise cami merkezli ilmî yapının temelini atmıştır. Bu model, fethedilen ve kurulan şehirlerde mescit inşasını öncelikli hâle getirmiş, camiler âlimlerin ders verdiği ve öğrencilerin yetiştiği kurumlara dönüşmüştür.

Bu geleneğin en görkemli örneklerinden biri olan Dımaşk'taki Emeviye Camii, mimarî ihtişamının ötesinde, asırlar boyunca İslam dünyasının önemli ilmî merkezlerinden biri olmuştur. Emevî Halifesi Velîd b. Abdülmelik döneminde, çok katmanlı bir inanç hafızasına sahip alanda inşa edilen cami, hem dinî hem de ilmî fonksiyonlarıyla ön plana çıkmıştır. Şehrin siyasi ve askerî merkez olmasının yanı sıra ilmî hayatın da odak noktası haline gelmesinde Emeviye Camii'nin rolü büyüktür.

Emeviye Camii'nin Memlûk dönemine kadar Dımaşk'ta Cuma namazının kılındığı tek cami olması, buradaki imamlik ve hatiplik görevlerini son derece prestijli kılmış; cami aynı zamanda bünyesinde barındırdığı canlı ders halkaları ve vakıf temelli eğitim yapılarıyla şehrin başlıca ilim merkezi haline gelmiştir. Zengî, Eyyûbî ve Memlûk dönemlerinde Dımaşk, siyasi merkez olma vasfını yeniden kazanırken, ilmî hayat da eş zamanlı olarak büyük bir canlılık kazanmış, bu gelişimin odağında ise Emeviye Camii yer almıştır. Camiye duyulan ilmî teveccüh, çevresinde vakıf temelli medrese, dârülhadis, dârülkur'ân ve hankah gibi kurumların yoğunlaşmasına da zemin hazırlamıştır. Emeviye Camii ve Dımaşk kalesi arasında kalan bölge, V.-X. (XI.-XVI.) yüzyıllar boyunca şehrin ilmî kurumsallaşmasının en yoğun yaşandığı alan hâline gelmiş; bu durum Dımaşk'ı İslam dünyasında benzeri az görülen bir ilim merkezine dönüştürmüştür. Emeviye Camii ise yalnızca bir ibadet mekânı değil, çok sayıda ders halkası, mîâd ve vakıf destek-

li ilim meclisleriyle bir eğitim kompleksi hâline gelmiştir. Nitekim IX. (XV.) yüzyılda camide yüzlerce öğrencinin katıldığı seb' halkaları gibi Kur'ân kıraatine dayalı derslerin, hadis tedrisine yönelik mîâdların ve farklı mezheplere nispet edilen birçok ders halkasının varlığı bilinmektedir.

V.-X. (XI.-XVI.) yüzyıllarda Dımaşk, vakıf temelli çeşitli eğitim kurumlarının yoğun olarak geliştiği önemli bir merkezdi. Emeviyye Camii'nde çok sayıda ders halkası faaliyet gösterirken, bunlardan bazıları cami içerisinde özel alanlara sahip olup vakıflar tarafından düzenli bir şekilde desteklenmekteydi. Bu destek ve süreklilik sayesinde, söz konusu halkalar sadece basit ders grupları değil, medrese ve dârülhadis gibi kurumsal yapılar olarak da anılıyor, diğer halkalardan hem isim hem işlev hem de ilim ehline sundukları destekler açısından ayrılıyordu.

İşte cami bünyesinde yer alan ve vakıflarla desteklenen Hımsiyye ve Urviyye dârülhadisleri, Hıdriyye, Gazzâliyye, Kûsiyye, Tâciyye, Sefîniyye, İzziyye Hanefiyye ve Müneccâiyye medreseleri ile Hanefiyye Maksûresi ve Mâlikî Zâviyesi gibi yapılar cami içerisinde sadece belirli alanlarda süreklilik arz eden ders halkaları değil; aynı zamanda vakıf sistemiyle desteklenen, özel mekânlarda faaliyet gösteren ve kimi zaman şehir dışından gelen ilim ehli için çekim merkezi yapılar olarak şekillenmiştir. Şehirdeki farklı mezhep ve ilmî geleneklerin temsil edildiği, dönemin önde gelen âlimlerinin dersler verdiği bu kurumlar bir caminin bünyesinde farklı türde birden fazla eğitim kurumunun nasıl var olabildiğinin en güzel örneklerini teşkil etmektedir. Bütün bunlardan hareketle Emeviyye Camii, İslam dünyasında camilerin sadece bir ibadet mekânı olmanın ötesinde aynı zamanda nasıl önemli birer ilim merkezi olduklarının, çeşitli türde eğitim kurumlarına ev sahipliği yaparak farklı ilimlerle iştigal eden çok sayıda âlim ve talebeye ev sahipliği yaptıklarının dikkat çekici örneğini teşkil etmektedir.

KAYNAKÇA

- Almevî, Abdülbâsıt b. Mûsâ b. Muhammed. *Muhtasarı Tenbîhi't-tâlib ve irşâdî'd-dâris ilâ ahvâli devri'l-Kur'ân ve'l-hadis ve'l-medâris*. nşr. Ârif Ahmed Abdülğani. Dımaşk: Dâru Kinân; Dâru Sa'deddin, 2013.
- Atan, Abdullah Hikmet. "Dâru'l-Hadis Müessesesinin Ortaya Çıkışı ve İlk Dönem Dımaşk Dâru'l-Hadisleri." Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 1993.
- Bedrân, Abdülkâdir. *Münâdemetü'l-atlâl ve müsâmeretü'l-hayâl*. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1985.
- Birzâlî, Alâuddin Ebû Muhammed el-Kâsım b. Muhammed b. Yûsuf el-İşbîlî ed-Dımaşkî. *el-Muktefî alâ Kitâbi'r-Ravzateyn (Târîhu'l-Birzâlî)*. nşr. Ömer Abdüsselâm Tedmürî. 4 cilt. Beyrut, Lübnan: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1. Basım, 2006.
- Bozkurt, Nebi ve Mustafa Sabri Küçükaşcı. "Mescid-i Nebevî." *TDV İslâm Ansiklopedisi*. <https://islamansiklopedisi.org.tr/mescid-i-nebevi> (eriş. tar. 5 Temmuz 2025).
- Demirkent, Işın. "Maarretünnu'mân." *TDV İslâm Ansiklopedisi*. <https://islamansiklopedisi.org.tr/maarretunnuman> (eriş. tar. 16 Ağustos 2025).
- Döndüren, Hamdi. "Makdisî, Nasr b. İbrâhim." *TDV İslâm Ansiklopedisi*. <https://islamansiklopedisi.org.tr/makdisi-nasr-b-ibrahim> (eriş. tar. 24 Mayıs 2025).
- Ebû Şâme el-Makdisî. *Terâcimü ricâli'l-karneyni's-sâdis ve's-sâbi' ez-Zeyl ale'r-Ravzateyn*. nşr. Muhammed Zâhid b. el-Hasen el-Kevserî. Beyrut: Dâu'l-Cil, 1974.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid. *Dalâletten Kurtuluş el-Munkız mine'd-dalâl ve'l-mufsih bi'l-ahvâl*. çev. Mahmut Kaya - Cüneyt Kaya. İstanbul: Klasik Yayınları, 2022.
- George, Alain. *The Umayyad Mosque of Damascus*. London: Gingko, 2021.
- Gilbert, Joan Elizabeth. "The Ulama of Medieval Damascus and the International World of Islamic Scholarship." Doktora Tezi, University of California, 1977.
- İbn Hallikân, Ebû'l-Abbâs Şemseddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebû Bekir el-Bermekî el-Erbilî. *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâü ebnâi'z-zamân*. nşr. İhsan Abbâs. 7 cilt. Beyrut: Dâr Sâdir, 1972.
- İbn Kâdi Şühbe, Ebû's-Sıdk Takıyyüddin Ebû Bekr b. Ahmed. *Tabakâtü's-şâfiyye*. thk. tsh.: Hafız Abdülhalim Han. 4 cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1987.

İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İmadüddin İsmail b. Ömer, 774/1373. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. nşr. Abdullah b. Abdülmühsin et-Türki. 21 cilt. Cize: Dâru Hicr li't-Tıbaa ve'n-Neşr, 1424.

İbn Şeddâd, Ebü Abdillâh İzzüddîn Muhammed b. Alî b. İbrâhîm. *el-A'lâku'l-hatîre fî zikri ümerâi's-Şâm ve'l-Cezîre*. nşr. Sâmi ed-Dehhân. Dimaşk: el-Ma'hedü'l-Fransî li'd-Dirâsâti'l-Arabiyye, 1956.

İbnü'l-İmâd, Ebü'l-Felâh Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed. *Şezerâtü'z-zehab fî ahbâri men zehab*. nşr. Mahmûd el-Arnaût. 9 cilt. Dimaşk: Dâru İbn Kesir, 1991.

Kandemir, M. Yaşar. "Mizzî, Yûsuf b. Abdurrahman." *TDV İslâm Ansiklopedisi*. <https://islamansiklopedisi.org.tr/mizzi-yusuf-b-abdurrahman> (eriş. tar. 20 Mayıs 2025).

Küçükaşcı, Mustafa Sabri. "Tarih Boyunca Mescid-i Nebevî ve Sâhibü'l-Mi'râc'ın Kabri". *Osmanlı Kültür Ortamında Miraç ve Yolculuk Durakları: Edebiyatta, Müzikte ve Resimli Elyazmalarında Miraç ve İslam'ın Üç Kutlu Şehri*. ed. Ayşe Taşkent - Nicole Kançal-Ferrari. 483-499. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2021.

Küçükaşcı, Mustafa Sabri ve Cengiz Tomar. "İbn Asâkir, Ebü'l-Kâsım." *TDV İslâm Ansiklopedisi*. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ibn-asakir-ebul-kasim> (eriş. tar. 11 Temmuz 2025).

Mahamid, Hatim. "Memlûkler Dönemi Suriye'de Yüksek Öğretim Müesseseleri Olarak Camiler". çev. Harun Yılmaz. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 41 (2011): 253-274.

Makdisi, George. *Ortaçağ'da Yüksek Öğretim*. çev. Ali Hakan Çavuşoğlu, Hasan Tuncay Başoğlu. İstanbul: Klasik Yayınları, 2012.

Midilli, Muhammet Enes. "Dimaşk Eğitim Kurumları Tipolojisi (11.-16. Yüzyıl): Geleneksel Tanımlar ve Değişen İşlevler." *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 68 (2025): 103-135.

_____. "From Learning Circles to Endowed Institutions: Zâwiyas of the Mosque of 'Amr b. al-'Âs in the Ayyubid and Mamlûk Cairo." *İslam Tetkikleri Dergisi* 13 (2023): 293-319.

_____. "Memlûkler Döneminde Bir İlim Kurumu: İbn Tolun Camii ve Ulema-ya Sunduğu Mansıplar." *İslâm Araştırmaları Dergisi* 44 (2020): 37-74.

_____. *Memlûk Kudüs'ünde Âlimler ve Eğitim Kurumları*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2025.

Mizzî, Ebü'l-Haccâc Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdirrahmân b. Yûsuf. *Tehzîbü'l-Kemâl fî esmâi'r-ricâl*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'ruf. 35 cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1980.

Mostafa, Heba. "The Early Mosque Revisited: Introduction of the Minbar and Maqşûra." *Muqarnas* 33 (2016): 1-16.

- Nu'aymî, Ebû'l-Mefâhir Muhyiddin Abdülkâdir b. Muhammed b. Ömer. *ed-Dâris fî târihi'l-medâris*. nşr. Ca'fer el-Hasenî. 2 cilt. Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 1948.
- Onuş, Muhammed Usame. "VI.-VII. Asırlarda Dımaşk Hanbeliliği." Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2020.
- Safedî, Selahaddin Halil b. Aybek. *el-Vâfi bi'l-vefeyât*. nşr. Ahmed el-Arnaût-Türkî Mustafa. 29 cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâs, 1420.
- Sıbt İbnü'l-Cevzî, Şemsüddin Ebû'l-Muzaffer Yûsuf b. Kızıoğlu. *Mir'âtü'z-zamân fî tevârihi'l-a'yân*. nşr. Muhammed Berekât vd. 23 cilt. Dımaşk: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1434.
- Sübkî, Ebû Nasr Tâceddin İbnü's-Sübkî Abdülvehhab b. Ali b. Abdilkâfi. *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-kübrâ*. nşr. Mahmud Muhammed Tanahî, Abdülfettah Muhammed el-Hulv. 10 cilt. Kahire: Matbaatu İsa el-Bâbî el-Halebî, 1964.
- Şeşen, Ramazan. *Selâhaddin Eyyûbi ve Devri*. İstanbul: İslam Tarih, Sanat ve Kültürünü Araştırma Vakfı (İSAR), 2000.
- Tantâvî, Ali. *el-Câmi'ü'l-Ümevî fî Dımaşk*. Dımaşk: Matbaatü'l-Hükûme, 1420.
- Yâzîcî, Tâlib. "Emeviyye Camii." *TDV İslâm Ansiklopedisi*. <https://islamansiklopedisi.org.tr/emeviyye-camii#1> (eriş. tar. 1 Temmuz 2025).
- Yılmaz, Harun. "el-Melikü'l-Muazzam ve Döneminde Dımaşk'ta Kurulan Medreseler (615-624/1218-1227)." Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2008.
- _____. *Zengî ve Eyyûbî Dımaşk'ında Ulema ve Medrese (1154-1260)*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2017.
- Yiğit, İsmail. "Memlükler." *TDV İslâm Ansiklopedisi*. <https://islamansiklopedisi.org.tr/memlukler#1>. (eriş. tar. 31 Mayıs 2025).
- Yûsuf Ahmed Ebû Lihye, Bâsime. "el-Câmi'ü'l-Ümevî fî Dımaşk fi'l-asri'l-Memlûkiyyi'l-evvel (1250-1382/648-784)." Yüksek Lisans Tezi, Câmîatü'n-Necâh el-Vataniyye, 2019.
- Zehebî, Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*. nşr. Şuayb el-Arnaût. 25 cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 3. Basım, 1985.
- _____. *Târihü'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhir ve'l-a'lâm*. nşr. Ömer Abdüsselâm Tedmürî. 52 cilt. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1999.

MOSQUE, WAQF, AND EDUCATION: WAQF-BASED EDUCATIONAL INSTITUTIONS AT THE UMAYYAD MOSQUE OF DAMASCUS IN THE 5th–10th / 11th–16th CENTURIES

Abstract

In Islamic society, mosques have functioned not only as places of worship but also as multifunctional spaces. The Prophet Muhammad's construction of al-Masjid al-Nabawī in Madina is considered the first and most foundational example of this multifunctional structure. The mosque served as a central institution where divine revelation was delivered, social issues were discussed, scholarly circles were established, and the Islamic community was shaped. This model was adopted in later periods in newly conquered or founded Islamic cities, where mosques became centers of both religious and scholarly activity. In this context, the Umayyad Mosque (al-Jāmi' al-Umawī) in Damascus stands out not only for its architectural and historical value but also for the intense scholarly activity it hosted over the centuries.

Constructed during the reign of the Umayyad caliph al-Walīd b. 'Abd al-Malik, the Umayyad Mosque of Damascus witnessed a growing scholarly vibrancy during the Zengid, Ayyubid, and Mamluk periods. Especially with the rise of the Zengids, Damascus once again became a significant political center, and this political prominence directly influenced the development of scholarly institutions in the city. The Umayyad Mosque and its surroundings thus became one of the most vibrant and institutionalized scholarly environments not only in Damascus but across the Islamic world.

This article examines the emergence and functioning of waqf-based teaching circles within the Umayyad Mosque between the 11th and 16th centuries. Although scholarly activities in the Islamic world often took place in informal settings, sources such as al-Nu'aymī's *al-Dāris fī tārikh al-madāris* provide valuable insights into the presence of long-standing teaching assemblies held within the mosque, supported by endowments and referred to by various names. The sab' circles, for example, were gatherings of hundreds of students focused on Qur'anic recitation, while the mī'ād sessions stood out as systematic hadith lessons attended directly by the broader community. According to al-Nu'aymī, over a thousand students participated in the

sab', clearly demonstrating the educational intensity within the mosque.

The data derived from al-Nu'aymī's *al-Dāris* and subsequent analyses indicate that the influence of the Umayyad Mosque as a scholarly center shaped the spatial distribution of educational institutions throughout Damascus. Indeed, the area between the Umayyad Mosque and the Citadel of Damascus emerged as the most concentrated zone of waqf-based scholarly institutions in the city. The accumulation of various institutions in this area—such as madrasas, dār al-ḥadīth, dār al-Qur'ān, and khānqāhs—created an intense scholarly infrastructure rarely paralleled in the Islamic world. In this regard, the Umayyad Mosque stands as one of the most exemplary cases for observing the institutional and spatial interplay between mosque, endowment, and knowledge.

Moreover, it is noteworthy that some of the teaching circles in the Umayyad Mosque were supported by waqfs, allocated specific spaces, and became institutionalized under names such as madrasa, dār al-ḥadīth, or zāwiya. Institutions such as the Ḥimṣiyya, 'Urwiyya, Khidriyya, Ghazāliyya, Kūsiyya, Tājiyya, Safīniyya, 'Izzīyya Ḥanafīyya, Munajjā'iyya, the Ḥanafīyya maqṣūra, and the Mālikī Zāwiya—analyzed in detail in this article—operated within the mosque and were often affiliated with specific legal schools. These institutions sometimes functioned as independent educational bodies and at other times as permanent study circles within designated areas of the mosque.

The architectural structure of the Umayyad Mosque allowed scholars from various disciplines and madhhabs to conduct educational activities in the same space, transforming it from a mosque into a veritable center of knowledge. Considering the qualifications of the teachers, the diversity of endowments, and the large student population associated with these waqf-based teaching circles, it becomes evident that the educational activities in the mosque exhibited a highly systematic and continuous character. The fact that prominent scholars such as al-Ghazālī, Ibn al-Ḥāḥib, al-Mizzī, al-'Alā'i, and Tāj al-Dīn al-Subkī taught here further demonstrates that the Umayyad Mosque was not only central to Damascus but also influential throughout the entire Islamic world.

In conclusion, this article reveals how the Umayyad Mosque transcended its classical role as a place of worship and developed into a multifaceted educational and scholarly center supported by the waqf system. It sheds light on the historical dynamics of the institutional structure shaped around the triangle of mosque, endowment, and knowledge.

Keywords: Damascus, Umayyad Mosque, Madrasa, Waqf-Based Education.

THE FIRST ALGEBRA
BOOK IN THE OTTOMAN
EMPIRE: AN ANALYSIS
OF KHAYR AL-DĪN
KHALĪL IBN IBRĀHĪM'S
MUSHKILKUSHĀ-YI
ḤUSSĀB WA MU'ḌILNUMĀ-
YI KUTTĀB

Zehra Bilgin

Istanbul Medeniyet Üniversitesi
zehra.bilgin@medeniyet.edu.tr
0000-0002-6147-3018

Abstract

Khayr al-dīn Khalīl ibn Ibrāhīm was a 15th-century Ottoman mathematician known for his works in Persian. Some sources suggest he might be the same as Khodja Khayr al-dīn, the tutor of Sultan Mehmed II, though this remains uncertain. His most notable works are *Miftāh-i Kunūz-i Erbāb al-Kalam wa Misbāh-i Rumūz-i Ashāb al-Raḳam* and *Mushkilkushā-yi Ḥussāb wa Mu'ḏilnumā-yi Kutūb*, the latter being an advanced algebra book dedicated to Sultan Bayezid II.

Miftāh-i Kunūz was a foundational arithmetic book used by Ottoman accountants, covering topics such as fractions, divisibility, proportional numbers, multiplication, division,

211

Dîvân *DİSİPLİNLERARASI*
ÇALIŞMALAR DERGİSİ
Araştırma Makalesi

Cilt 31 sayı 60 (2026/1): 211-239

Gön. Tar.: 16.04.2025

Kabul Tar.: 10.10.2025

Yay. Tar.: 31.01.2026

doi: 10.20519/divan.1677813

debt calculation, and root extraction. It was later translated into Turkish by his student Pîr Maḥmud Şidkî Edirnevî.

Mushkilkushā-yı Ḥussāb is a six-chapter algebra book that includes definitions, methods, and advanced problem-solving techniques. It covers quadratic, cubic, and higher-degree equations, including unique methods not commonly found in classical algebra texts. The manuscript in the Ayasofya Collection suggests it was copied for a royal audience.

This study aims to analyze the introduction and first chapter of *Mushkilkushā-yı Ḥussāb* by examining its manuscripts from the Ayasofya and Şehid Ali Paşa collections. The research explores the mathematical content, methodology, and instructional approach of the book, highlighting its significance as the earliest known algebra text written in the Ottoman Empire. By investigating the problem-solving techniques presented in the work, this study sheds light on the advanced mathematical training required for Ottoman accountants and scribes.

Keywords: History of science, Khayr al-dīn Khalīl ibn Ibrāhīm, *Mushkilkushā-yı Ḥussāb*, history of mathematics in the Ottoman Empire, algebra

1. KHAYR AL-DİN KHALİL IBN İBRĀHİM AND HIS MATHEMATICAL WORKS

Khayr al-dīn Khalīl ibn Ibrāhīm (9th century AH / 15th century CE) was a mathematician from the period of Mehmed II the Conqueror, who wrote his works in Persian. Although little is known about his life, some sources, referencing Tashkopruzāde's work *al-Shaqāik al-Nu'māniyya*, suggest that he might be the same person as Khodja Khayr al-dīn, the tutor of Sultan Mehmed II the Conqueror. According to Tashkopruzāde, Khodja Khayr al-dīn was educated by Hızır Bey, taught at various madrasas in Istanbul, and later became the Sultan's tutor. The same source states that he passed away towards the end of Sultan Mehmed's reign.¹ However, since Khodja Khayr al-dīn Khalīl dedicated his works *Mushkilkushā-yı Ḥussāb and Mu'dilnumā-yı Kuttāb* to Sultan Bayezid II, either the information regarding his death is incorrect, or Khayr al-dīn Khalīl and Khodja Khayr al-dīn were different individuals.

Khayr al-dīn Khalīl ibn Ibrāhīm is known for two mathematical works written in Persian. He is particularly recognized for his first work, *Miftāḥ-i Kunūz-i Erbāb al-Kalam wa Misbāḥ-i Rumūz-i Ashāb al-Raḡam*, a treatise on accounting presented to Sultan Mehmed II. This work became renowned in the Ottoman realm as it provided fundamental arithmetic knowledge required by accountants. It was later translated into Turkish by his student Pīr Mahmud Sıdkī Edirnevī.²

The treatise consists of an introduction explaining basic definitions and methods, followed by ten chapters on various arithmetic topics, and concludes with examples in the final section. The introduction elucidates units of measurement used in commercial

1 İhsan Fazlıoğlu, "Osmanlı Klasik Muhasebe Matematik Eserleri Üzerine Bir Değerlendirme," *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 1, no. 1 (2003): 351; Ekmeleddin İhsanoğlu vd., *Osmanlı Matematik Literatürü Tarihi*, Volume 1 (IRCICA, 1999), 33.

2 İhsanoğlu vd., *Osmanlı Matematik Literatürü Tarihi*, 34; Tuba Oğuz Ceyhan, "Sayısal Analiz Metotlarının Kısa Tarihi ve Bu Bağlamda Pīr Mahmud Sıdkī Edirnevī'nin Hesap Kitabı," *Turkish Journal of History* 84 (2024): 1-34.

arithmetic and their conversions. Subsequent sections discuss fractions, divisibility rules, arithmetic operations with fractions, and proportional numbers.

The first chapter covers multiplication of fractions, explaining how to multiply various combinations of fractions, whole numbers, and mixed numbers. The following three chapters elaborate on the multiplication of the units defined earlier. The fifth chapter explores division, similar to the multiplication section, but focusing on the division of various types of fractions and integers. The sixth chapter addresses debt calculation, while the seventh examines the double false position method. Chapters eight through ten detail the methods for extracting square roots, cube roots, and fourth roots, respectively.³

Besides *Miftāh-i Kunūz*, Khayr al-dīn Khalīl ibn Ibrāhīm also authored another Persian treatise, *Mushkilkushā-yı Ḥussāb and Mu'dilnumā-yı Kuttāb*, an advanced algebra book dedicated to Sultan Bayezid II. Manuscripts of this work are in the Süleymaniye Library's Ayasofya Collection (no. 2731) and Şehid Ali Paşa Collection (no. 1993).⁴ The Ayasofya manuscript is particularly noteworthy for its regal presentation, with the inscription "Shahzāde Sultan Mehmed" on the folio page, indicating that it was likely copied for a prince.

Mushkilkushā-yı Ḥussāb consists of a preface, an introduction, six chapters, and a conclusion. In the preface, the author narrates the reason for writing his work, stating that while he was in seclusion, his friends came to him and requested him to compose a few chapters on the science of calculation. They asked him to write an exceptional treatise that, in addition to the commonly known knowledge, would also include subjects unique to the author himself. Khayr al-dīn Khalīl highlights the distinction of his work from existing studies by stating, "the scholars of old and the meticulous philosophers had not arranged, refined, adorned, and structured this science and knowledge in such a manner."

The introduction provides definitions necessary for algebraic operations, such as powers of algebraic quantities, multiplication, positive and negative expressions, completion (*tekmīl*), reduction

3 Hayruddin Halil b. İbrahim, *Miftāh-i Kunūz-i Erbābī'l-Kalem ve Misbāh-i Rumūz-i Ashābī'r-rakam*, (Süleymaniye Library, Şehid Ali Paşa, 1973/2) 31b-78a.

4 Hayruddin Halil b. İbrahim, *Müşkilkuşā-yı Ḥussāb ve Mu'zılnumā-yı Kuttāb* (Süleymaniye Library, Ayasofya, 2731) 1b-76b; (Şehid Ali Paşa, 1993) 1b-65b.

(*redd*), balancing (*muqābala*), equality (*mu'adala*), and mensuration (*mesāha*). The second chapter includes various examples that will be solved using six equations. The third chapter consists of a range of problems. The fourth chapter discusses the solutions of cubic equations, while the fifth chapter examines equations of the fourth, fifth, and sixth degrees. The sixth chapter is dedicated to mensuration, exploring the fundamental definitions and properties of geometry. In the conclusion, surface and volume problems are addressed.

The discussion of solutions for cubic and higher-degree equations, as well as methods not commonly found in standard algebra or calculus textbooks—such as solving equations without reduction or completion—indicates that the work is intended primarily for advanced algebra education rather than for general readers.

Apart from the two works mentioned in the sources, a Persian algebra treatise recorded in Manuscript No. 2980 of the Nuruosmaniye Collection at the Süleymaniye Library is attributed to Khayr al-dīn Khalīl ibn Ibrāhīm. However, as there is no colophon indicating its belonging to Khayr al-dīn Khalīl, the phrase written in the title—“رساله جبر ومقابله لبنی خیرالدین” (The Algebra Treatise of Khayr al-dīn's Son)—suggests that the work actually belongs to his son rather than to himself. This treatise represents a variation of the introduction to *Mushkilkushā-yı Hussāb*. The author's son included the theoretical content from his father's work but transcribed only a limited selection of the examples.

The most intriguing part of the treatise appears at the end, where a poetic mathematical problem is presented. This problem, which has been frequently encountered in Persian and Turkish versions of accounting mathematics books since the 15th century CE, is—based on current knowledge—first found in Khayr al-dīn Khalīl ibn Ibrāhīm's renowned work *Miftāh-i Kunūz*.⁵

The problem describes a merchant who possesses three precious stones: a diamond, a ruby, and a garnet. The prices of these stones are expressed in relation to a fixed amount of 1,000 Florins, from which specific fractions of the prices of the other stones are deducted. According to the problem, if one-third of the diamond's price is subtracted from 1,000 Florins, the result is the ruby's price.

⁵ For fifteenth and sixteenth century sources containing this verse problem, see Atilla Polat, “15. ve 16. Yüzyıl Türkçe Matematik Eserlerinde Geçen Manzum Bir Matematik Problemi,” *Osmanlı Bilimi Araştırmaları* 22 no. 2 (2021): 241-253.

If half of the ruby's price is subtracted from 1,000 Florins, the result is the price of the garnet. If one-fourth of the garnet's price is subtracted from 1,000 Florins, the result is the price of the diamond. The sum of the prices of all three stones is given as 2,200 Florins.

When representing the prices of the diamond, ruby, and garnet as x , y , and z , respectively, the given information provides the following system of equations:

$$\begin{aligned} y &= 1000 - \frac{x}{3} \\ z &= 1000 - \frac{y}{2} \\ x &= 1000 - \frac{z}{4} \\ x + y + z &= 2200 \end{aligned}$$

To solve the problem, the price of the ruby (y) is taken as the base variable, and the prices of the other stones are expressed in terms of y :

$$\begin{aligned} x &= 1000 - \frac{1000 - \frac{y}{2}}{4} = 750 + \frac{y}{8} \\ x + y + z &= 750 + \frac{y}{8} + y + 1000 - \frac{y}{2} \\ 2200 &= 1750 + \frac{5y}{8} \end{aligned}$$

Applying the method of *muqābala* (balancing), we have

$$450 = \frac{5y}{8}$$

and

$$y = 720$$

Thus, the price of the ruby is found to be 720. Using this value to find the prices of the other stones: $z = 640$ and $x = 840$.

What is particularly interesting here is that the problem, which Hayreddin Halil b. İbrahim originally solved using the *double false position*⁶ method in *Miftāḥ-i Kunūz*, was instead solved algebraically by his son in this treatise. In all previously identified Turkish

⁶ For double false notation in *Miftāḥ-i Kunūz*, see Tuba Oguz Ceyhan, "Klasik Dönem Osmanlı Matematiğinde Pîr Mahmud Sıdkı Edirnevî'nin "Çift Yanlış" Metodu" *Er-dem* 79, (2020): 149-174.

and Persian works containing this problem, the *double false position* method had been consistently applied. The fact that Khalīl ibn İbrāhīm's son opted for an algebraic approach, which offers a more straightforward solution, is noteworthy.

Another indication of the widespread influence of *Mushkilkushā-yı Hussāb* is the remarkable similarity between the algebra section of *Turkī Hisāb*,⁷ the earliest known Turkish mathematics book of unknown authorship, and the introduction of *Mushkilkushā-yı Hussāb*—suggesting that the former might be an almost direct translation of the latter. Furthermore, the sections on Indian arithmetic and the *double false position* method in *Turkī Hisāb* closely resemble those found in *Miftāḥ-i Kunūz*. These similarities suggest that the author of *Turkī Hisāb* may have compiled his work by translating and merging various sections from two of Khayr al-dīn Khalīl ibn İbrāhīm's books—one focused on arithmetic and the other on algebra. However, considering the copying date of *Turkī Hisāb* in the year 1461 CE and the fact that Khayr al-dīn Khalīl ibn İbrāhīm dedicated *Mushkilkushā-yı Hussāb* to Sultan Bayezid II, it becomes evident that further evidence is needed to resolve the chronological discrepancy.

This study presents a mathematical interpretation of the introduction and first chapter of *Mushkilkushā-yı Hussāb*, using the manuscripts from Ayasofya and Şehid Ali Paşa collections as primary sources. This analysis offers insights into the content and methodology of the earliest algebra book written in the Ottoman realm, demonstrating the rigorous training in algebra required of accountants at the time.

2. MATHEMATICAL ANALYSIS

2.1. Introduction

The article begins with nine definitions.

In the first section, the quantities used in algebraic operations are introduced. Initially, the acquisition and naming of unknowns and their powers are explained. According to this:

⁷ For a translation of the work, see Şermin Kalafat, *Eski Anadolu Türkçesiyle Yazılmış Bir Matematik Kitabı Türkî Hisāb: İzleksel Terimbilimsel İnceleme* (Kesit Publishing, 2019).

- i. *Square* (*māl*, *murabba'*, *meczūr*): The product of a number multiplied by itself.
- ii. *Root* (*cezr*, *shey*): The number being multiplied by itself to obtain a square.
- iii. *Cube* (*ka'b*, *muḩa'ab*): Obtained by multiplying the root by its square.
- iv. *Square-square* (*māl-i māl*): The product of the cube and the root.
- v. *Square-cube* (*māl-i ka'b*): Obtained by multiplying the square-square by the root.
- vi. *Cube-cube* (*ka'b-i ka'b*): The product of square-cube and the root.
- vii. *Square-square-cube* (*māl-i māl-i ka'b*): Obtained by multiplying the cube-cube by the root.
- viii. *Square-cube-cube* (*māl-i ka'b-i ka'b*): The product of square-square-cube and the root.
- ix. *Cube-cube-cube* (*ka'b-i ka'b-i ka'b*): Obtained by multiplying square-cube-cube by the root.

Higher powers are obtained by arranging *māl* and *ka'b* together.

Given a number, the above definitions are expressed as:

- i. Square: $\sqrt{x^2}$
- ii. Root: $x = \sqrt{x^2}$
- iii. Cube: x^3
- iv. Square-square: x^4
- v. Square-cube: x^5
- vi. Cube-cube: x^6
- vii. Square-square-cube: x^7
- viii. Square-cube-cube: x^8
- ix. Cube-cube-cube: x^9

The relationships between these powers can be observed in the sequence. The ratio of one power to the next is constant, indicating a geometric progression.

For any number x different from zero,

$$\frac{1}{x} = \frac{x}{x^2} = \frac{x^2}{x^3} = \frac{x^3}{x^4} = \frac{x^4}{x^5} = \frac{x^5}{x^6} = \frac{x^6}{x^7} = \frac{x^7}{x^8} = \frac{x^8}{x^9} = \dots$$

and

$$\frac{x^3}{x} = \frac{x^2}{1}$$

and similar ratios can be obtained.

Similarly, a proportional relationship exists among the fractional components of the root. The ratio of unity to the root is defined as the *fraction of the root* (*cuz'-i cezr*). The number whose ratio to the *fraction of the root* is equal to the ratio of the *fraction of the root* to unity is called the *fraction of the square* (*cuz'-i māl*). The number whose ratio to the *fraction of the square* is equal to the ratio of the *fraction of the square* to the *fraction of the root* is termed the *fraction of the cube* (*cuz'-i ka'b*). Likewise, the number whose ratio to the *fraction of the cube* is equal to the ratio of the *fraction of the cube* to the *fraction of the square* is called the *fraction of the square-square* (*cuz'-i māl-i māl*).

According to these definitions, for any nonzero number x :

- i. The *fraction of the root* is $\frac{1}{x}$
- ii. The *fraction of the square* is $\frac{1}{x^2}$.
- iii. The *fraction of the cube* is $\frac{1}{x^3}$.
- iv. The *fraction of the square-square* is $\frac{1}{x^4}$.

This pattern can be extended further to higher fractional powers. Additionally, a proportional relationship exists among the terms of this sequence.

$$\frac{1}{x} = \frac{\frac{1}{x^2}}{\frac{1}{x}} = \frac{\frac{1}{x^3}}{\frac{1}{x^2}} = \frac{\frac{1}{x^4}}{\frac{1}{x^3}} = \dots$$

After introducing algebraic terms in the treatise, the second section transitions to multiplication and division.

Multiplication is divided into two categories: simple multiplication and compound multiplication.

- a. In simple multiplication, both the multiplicand and the multiplier are single terms, and their coefficients are equal to one. Examples include:
 - i. *Root* multiplied by *root*
 - ii. *Square* multiplied by *square*
 - iii. *Cube* multiplied by *cube*
 - iv. *Root* multiplied by *square*
 - v. *Square* multiplied by *root*

This classification establishes a structured approach to multiplication within algebraic operations.

Let x be an algebraic quantity. Then the multiplications

$$x \cdot x, \quad x^2 \cdot x^2, \quad x^3 \cdot x^3, \quad x \cdot x^2, \quad x^2 \cdot x$$

are simple multiplications.

b. In compound multiplication, both the multiplicand and the multiplier consist of multiple terms and may have different coefficients. Examples include:

- i. (Root and square) multiplied by (a number and a root)
- ii. (A number and a root) multiplied by (a square and a cube)
- iii. (A number and a root) multiplied by (a square-cube and a square-square)

This type of multiplication extends beyond simple monomials, involving more complex algebraic expressions and their interactions.

Let a be a number and x be an algebraic quantity. Then

$$(x + x^2) \cdot (a + x), \quad (a + x) \cdot (x^2 + x^3), \quad (a + x) \cdot (x^5 + x^4)$$

are compound multiplications.

Performing simple multiplication is straightforward. The exponents of the multiplied variables are added together and written as the exponent of the result.

$$x \cdot x = x^2, \quad x^2 \cdot x^2 = x^4, \quad x^3 \cdot x^3 = x^6, \quad x^3 \cdot x^2 = x^5, \quad x^2 \cdot x = x^3$$

In compound multiplication, multiple simple multiplications must be performed.

For example, if we want to multiply two roots and one square and five by two roots and one square and five, we need to apply the distributive property and perform nine separate multiplications, as each term in the first expression must be multiplied by each term in the second expression.

$$\begin{aligned} & (2x + x^2 + 5) \cdot (2x + x^2 + 5) \\ & \hline & = 2x \cdot 2x + x^2 \cdot x^2 + 5 \cdot 5 + 2x \cdot x^2 + x^2 \cdot 2x + 2x \cdot 5 + 5 \cdot 2x + x^2 \cdot 5 + 5 \cdot x^2 \\ & \hline & = 25 + 20x + 14x^2 + 4x^3 + x^4 \end{aligned}$$

Division is the inverse of multiplication, so dividing monomials is relatively simple. When variables of the same degree are divided, the result is a numerical quotient.

If the degree of the dividend (the numerator) is the same as the degree of the divisor (the denominator), the quotient is expressed as a number.

However, if the degree of the dividend differs from the degree of the divisor, the quotient will be a term that, when multiplied by the divisor, gives back the dividend. For example,

$$ax^2 \div bx = \frac{a}{b}x,$$

$$ax \div b = \frac{a}{b}x,$$

$$ax \div bx = \frac{a}{b}$$

A monomial cannot be divided by a binomial or polynomial. However, the reverse is possible. For example, if we divide ten cubed and ten squared minus ten root minus ten by two roots, four operations are needed to solve this problem.

$$\begin{aligned} (10x^3 + 10x^2 - 10x - 10) \div 2x \\ = (10x^3 \div 2x) + (10x^2 \div 2x) + (-10x \div 2x) + (-10 \div 2x) \\ = 5x^2 + 5x - 5 - \frac{5}{x} \end{aligned}$$

In the third section, the multiplication of expressions with positive (*musbet*) and negative (*menfi*) terms is examined. For example, in the expression two squares minus two roots, two squares is positive, and two roots is negative. The rules for multiplying positive and negative terms are provided. According to these rules:

i. The product of positive and positive terms is positive:

$$(+) \cdot (+) = +$$

ii. The product of negative and negative terms is also positive:

$$(-) \cdot (-) = +$$

iii. The product of positive and negative terms is negative:

$$(+) \cdot (-) = -$$

For example,

$$(x^2 \cdot x^2) + (-2x \cdot -2x) + (2x^2 \cdot -2x) - 4x^3 = x^4 + 4x^2 - 8x^3$$

In the fourth section, the process of completion (*tekmil*) is discussed. Completion refers to the process of expanding an equation so that terms with coefficients smaller than $\bar{1}$ are adjusted to have a coefficient of $\bar{1}$. This is done by adding a term that transforms the fractional term into a whole term and increasing the other terms proportionally to maintain the equation's balance. For example,

$$\frac{3}{8}x^3 + 15x^2 = 60x + 24$$

To complete the term $\frac{3}{8}x^3$ to x^3 , we need to add $\frac{5}{8}x^3$. This operation corresponds to increasing $\frac{3}{8}x^3$ by a factor of $\frac{5}{3}$. When this increase is applied to all terms in the equation, the result is:

$$\frac{3}{8}x^3 + \frac{5}{3} \cdot \frac{3}{8}x^3 + 15x^2 + \frac{5}{3} \cdot 15x^2 = 60x + \frac{5}{3} \cdot 60x + 24 + \frac{5}{3} \cdot 24$$

$$x^3 + 40x^2 = 160x + 64$$

In the fifth section, algebra operation (*al-jabr*) are explained. The algebra operation involves adding a term with negative sign in one side of the equation to both sides of the equation in order to complete the missing part. For example,

$$7x - 5 = 23$$

$$7x - 5 + 5 = 23 + 5$$

$$7x = 28$$

$$x = 4$$

In the sixth section, reduction (*redd*) operations are examined. This operation is the reverse of the completion operation, meaning it involves reducing the equation so that terms with coefficients greater than one are adjusted to have a coefficient of one.

The reduction process is carried out by subtracting a value from the term with a coefficient greater than 1 in such a way that its coefficient becomes 1. Other terms are then simplified using the same ratio. For example,

$$3x^3 + 3x^2 = 60x$$

To reduce the term $3x^3$ to x^3 , we need to subtract $2x^3$. This operation reduces $3x^3$ by a factor of $\frac{2}{3}$. When this ratio is applied to all other terms in the equation, the following equation is obtained:

$$3x^3 - \frac{2}{3} \cdot 3x^3 + 3x^2 - \frac{2}{3} \cdot 3x^2 = 60x - \frac{2}{3} \cdot 60x$$

$$x^3 + x^2 = 20x$$

In the seventh section, the balancing operation (*muqābala*) is discussed. The balancing operation refers to the simplification of terms of the same degree on both sides of an equation. In this case, the smaller term is subtracted from both sides of the equation. For example,

$$\overline{2x^2 + 4x = 10x}$$

$$\overline{2x^2 + 4x - 4x = 10x - 4x}$$

$$\overline{2x^2 = 6x}$$

Another example:

$$\overline{2x^3 + 2x^2 + 5x - 2 = x^3 + x^2 + 17x - 2}$$

$$2x^3 - x^3 + 2x^2 + 5x - 2 = x^3 - x^3 + x^2 + 17x - 2$$

$$x^3 + 2x^2 + 5x - 2 = x^2 + 17x - 2$$

$$x^3 + 2x^2 - x^2 + 5x - 2 = x^2 - x^2 + 17x - 2$$

$$x^3 + x^2 + 5x - 2 = 17x - 2$$

$$x^3 + x^2 + 5x - 5x - 2 = 17x - 5x - 2$$

$$x^3 + x^2 - 2 = 12x - 2$$

$$\overline{x^3 + x^2 - 2 + 2 = 12x - 2 + 2}$$

$$x^3 + x^2 = 12x$$

In the eighth section, the concept of equality is mentioned. Equality refers to the state where two expressions are balanced or equivalent in value.

In the ninth and final section, *mesāha* (mensuration) is defined. *Mesāha* refers to the methods of calculating areas and volumes, which are crucial for solving geometric problems involving space and surfaces.

After these definitions, the main body of the text, which explains the theory of equations, follows. This section includes the various types of equations and the methods for solving them, providing a comprehensive overview of algebraic principles related to equations.

2.2. The six equation forms

The six equation forms of algebra are introduced in the first chapter. These six forms are categorized into two types: three discrete (*mufterikat*) forms and three compound (*mukterinat*) forms. The first three are called discrete since there is only one term on each side of the equation. Conversely, the other three are called compound as there is more than one term on one side of the equation.

The discrete equations are as follows:

i. $bx = c$ **Examples:**a. If $29 = 5x$, then what is x ?

$$\frac{29}{5} = x$$

$$x = 5\frac{4}{5}$$

b. If $\frac{1}{7}x = 5\frac{1}{3}$, then what is x ?

$$6 \cdot \frac{1}{7}x + \frac{1}{7}x = 6 \cdot \left(5\frac{1}{3}\right) + 5\frac{1}{3}$$

$$x = 37\frac{1}{3}$$

c. If $\frac{1}{9}x = \frac{3}{4} + \frac{1}{5}$, then what is x ?

$$\frac{1}{9}x = \frac{20}{20} \left(\frac{3}{4} + \frac{1}{5}\right)$$

$$\frac{1}{9}x = \frac{19}{20}$$

$$x = \frac{19 \times 9}{20} = \frac{171}{20} = 8 + \frac{1}{2} + \frac{1}{10} \cdot \frac{1}{2}$$

ii. $ax^2 = bx$ **Examples:**a. If $11x = 3x^2$, then what is x ?

$$x = \frac{11}{3} = 3\frac{2}{3}$$

$$x^2 = 13\frac{4}{9}$$

b. If $2x^2 + \frac{1}{7}x^2 = 10x + \frac{5}{7}x$, then what is x ?

$$\frac{14}{7}x^2 + \frac{1}{7}x^2 = \frac{70}{7}x + \frac{5}{7}x$$

$$\frac{15}{7}x^2 = \frac{75}{7}x$$

8 Here, $\frac{3}{4} + \frac{1}{5}$ is considered as one number written in basic fractions (fractions with numerator 1, and the fraction $\frac{2}{3}$), rather than the sum of two separate fractions.

$$x = \frac{\frac{75}{7}}{\frac{15}{7}} = 5$$

$$\overline{x^2 = 25}$$

c. If $\frac{1}{5}x^2 = 3x$, then what is x ?

$$\frac{1}{5}x^2 + \frac{4}{5}x^2 = 3x + 4 \cdot 3x$$

$$x^2 = 15x$$

$$x = 15$$

$$\overline{x^2 = 225}$$

iii. $\overline{ax^2 = c}$

Examples:

a. If $3x^2 + \frac{x^2}{3} = 30$, then what is $\overline{x^2}$?

$$\frac{10}{3}x^2 = 30$$

$$\overline{10x^2 = 90}$$

$$\overline{x^2 = 9}$$

The problems in these three discrete forms are all solved using similar methods.

Afterward, we move on to compound equations. In compound equations, if the coefficient of $\overline{x^2}$ is not 1, the equation is transformed to have a coefficient of 1 through either the reduction or completion process.

The compound equations are as follows:

i. $\overline{ax^2 + bx = c}$

To solve this form of the equation, first, the coefficient of $\overline{x^2}$ is transformed to 1 if it is greater or less than 1. Then, the following steps are taken:

1. Half of the coefficient of \overline{x} is squared and added to the constant term of the equation.
2. The square root of the resulting value is taken.

3. Half of the coefficient of x is subtracted from the square root.
4. The resulting value is the root of the equation.

That is, for $x^2 + bx = c$,

$$x = \sqrt{\left(\frac{b}{2}\right)^2 + c} - \frac{b}{2}$$

We note that here, as well as in the following two forms, only positive roots are found.

Example:

a. If $5x + x^2 = 26 + \frac{3}{4} + \frac{1}{4} \cdot \frac{1}{4}$, then what is x , what is x^2 ?

$$\left(2\frac{1}{2}\right)^2 + 26 + \frac{3}{4} + \frac{1}{4} \cdot \frac{1}{4} = 6\frac{1}{4} + 26 + \frac{3}{4} + \frac{1}{16} = 33\frac{1}{16}$$

$$\sqrt{33\frac{1}{16}} = 5\frac{3}{4}$$

$$\frac{3}{4} - 2\frac{1}{2} = 3\frac{1}{4}$$

$$x = 3\frac{1}{4}$$

$$x^2 = 10 + \frac{1}{2} + \frac{1}{16}$$

If the coefficient of the square term is greater than 1, it needs to be reduced to 1. If the coefficient is smaller than 1, it needs to be rounded up to 1.

To do this, if the coefficient is greater than 1, excess squares are subtracted to reduce the coefficient to one. If the coefficient is smaller than 1, missing squares are added to complete the term to 1.

Additionally, the same amount of reduction or completion is applied to the other terms in the equation to maintain balance.

Example:

b. If $4x^2 + 12x = 55$, then what is x ?

$$4x^2 + 12x = 55$$

$$x^2 + 3x = 13\frac{3}{4}$$

$$\left(1\frac{1}{2}\right)^2 + 13\frac{3}{4} = 16$$

$$\sqrt{16} = 4$$

$$4 - 1\frac{1}{2} = 2\frac{1}{2}$$

$$x = 2\frac{1}{2}$$

$$x^2 = 6\frac{1}{4}$$

c. If $\frac{2}{5}x^2 + 11x = 30$, then what is x , what is $\sqrt{x^2}$?

$$\frac{2}{5}x^2 + 11x = 30$$

$$x^2 + 27\frac{1}{2}x = 75$$

$$\left(\frac{27\frac{1}{2}}{2}\right)^2 + 75 = 264\frac{1}{16}$$

$$\sqrt{264\frac{1}{16}} = 16\frac{1}{4}$$

$$16\frac{1}{4} - 13\frac{3}{4} = 2\frac{1}{2}$$

$$x = 2\frac{1}{2}$$

If the coefficient of $\sqrt{x^2}$ is either greater than 1 or smaller than 1, but does not want to be changed, the following steps are followed:

1. Half of the coefficient of x is squared and added to the product of the constant number and the coefficient of x^2 .
2. The square root of the resulting value is taken.
3. Half of the coefficient of x is subtracted from the square root.
4. The resulting value is divided by the coefficient of $\sqrt{x^2}$.
5. The result is the root of the equation.

That is, for the equation $\sqrt{ax^2 + bx} = c$,

$$x = \frac{\sqrt{\left(\frac{b}{2}\right)^2 + ac} - \frac{b}{2}}{a}$$

Examples:

d. If $2x^2 + 5x = 33$, then what is $|x|$, what is $\sqrt{x^2}$?

$$2x^2 + 5x = 33$$

$$\left(2\frac{1}{2}\right)^2 + 2 \cdot 33 = 6\frac{1}{4} + 66 = 72\frac{1}{4}$$

$$\sqrt{72\frac{1}{4}} = 8\frac{1}{2}$$

$$8\frac{1}{2} - 2\frac{1}{2} = 6$$

$$\frac{6}{2} = 3$$

$$x = 3$$

$$x^2 = 9$$

e. If $\frac{2}{5}x^2 + 11x = 30$, then what is $|x|$, what is $\sqrt{x^2}$?

$$\left(5\frac{1}{2}\right)^2 + \frac{2}{5} \cdot 30 = 30\frac{1}{4} + 12 = 42\frac{1}{4}$$

$$\sqrt{42\frac{1}{4}} = 6\frac{1}{2}$$

$$6\frac{1}{2} - 5\frac{1}{2} = 1$$

$$\frac{1}{\frac{2}{5}} = \frac{5}{2} = 2\frac{1}{2}$$

$$x = 2\frac{1}{2}$$

$$x^2 = 6\frac{1}{4}$$

i. $ax^2 + c = bx$

In solving this equation form, the coefficient of x^2 is first transformed to 1 if it is greater or less than 1. Then,

Half of the coefficient of x is squared, and the constant term on the side of x^2 is subtracted from this square.

1. If the square of half the coefficient of x is smaller than the constant term, the equation has no solution.
2. Otherwise, the square root of the resulting value is taken.
3. The square root is subtracted from half the coefficient of x .
4. The final result is equal to x .

That is, for $x^2 + c = bx$ and $\left(\frac{b}{2}\right)^2 \geq c$,

$$x = \frac{b}{2} - \sqrt{\left(\frac{b}{2}\right)^2 - c}$$

Example:

a. If $3x^2 + 48 = 25x$, then what is x , what is x^2 ?

$$x^2 + 16 = 8x + \frac{1}{3}x$$

$$\left(\frac{8\frac{1}{3}}{2}\right)^2 - 16 = 1 + \frac{1}{3} + \frac{1}{6} \cdot \frac{1}{6}$$

$$\sqrt{1 + \frac{1}{3} + \frac{1}{6} \cdot \frac{1}{6}} = 1\frac{1}{6}$$

$$\frac{8\frac{1}{3}}{2} - 1\frac{1}{6} = 3$$

$$x_1 = 3, \quad x_1^2 = 9$$

In this case, the equation has another positive root, and it can be found by subtracting the first root from b .

$$8\frac{1}{3} - 3 = 5\frac{1}{3}$$

$$x_2 = 5\frac{1}{3}, \quad x_2^2 = 28 + \frac{1}{3} + \frac{1}{3} \cdot \frac{1}{3} = 28 + \frac{4}{9}$$

If the square of half the coefficient of x is equal to the constant term, that is,

$$\left(\frac{b}{2}\right)^2 = c$$

the roots are equal to half the coefficient of x .

Example:

b. If $x^2 + 9 = 6x$, then what is x , what is $\sqrt{x^2}$?

$$\left(\frac{6}{2}\right)^2 = 9$$

Since the constant is also 9

$$x = 3, \quad x^2 = 9$$

If a solution is sought for the equation $ax^2 + c = bx$ when the coefficient of x^2 is either greater or less than one, the following value is calculated:

$$\frac{\frac{b}{2} \pm \sqrt{\left(\frac{b}{2}\right)^2 - cb}}{a}$$

These values represent the roots of the equation.

Example:

c. If $2x^2 + 40 = 18x$, then what is x , what is $\sqrt{x^2}$?

$$\left(\frac{18}{2}\right)^2 = 81$$

$$40 \cdot 2 = 80$$

$$81 - 80 = 1$$

$$\sqrt{1} = 1$$

$$\frac{18}{2} - 1 = 8$$

$$x_1 = \frac{8}{2} = 4, \quad x_1^2 = 16$$

$$\frac{18}{2} + 1 = 10$$

$$x_2 = \frac{10}{2} = 5, \quad x_2^2 = 25$$

If x^2 is to be determined first in the equation $ax^2 + c = bx$, the following method is applied:

1. The square of the coefficient of x is taken and multiplied by the constant term. This result is retained.
2. Separately, the square of half the square of the coefficient of x is computed. The retained result is subtracted from this value.
3. The square root of the remainder is taken.

4. Adding this root to half the square of the coefficient of x and then subtracting the constant term yields one possible value of x^2 .
5. Conversely, subtracting the obtained root from half the square of the coefficient of x and then subtracting the constant term yields the other possible value of x^2 .

In summary, for the equation $x^2 + c = bx$, the values of x^2 are given by:

$$x_1^2 = \frac{b^2}{2} + \left(\sqrt{\left(\frac{b^2}{2}\right)^2 - b^2c} \right) - c$$

$$x_2^2 = \frac{b^2}{2} - \left(\sqrt{\left(\frac{b^2}{2}\right)^2 - b^2c} \right) - c$$

Example:

d. If $x^2 + 18 = 9x$, then what is x^2 ?

$$9^2 = 81$$

$$81 \cdot 18 = 1458$$

$$\left(\frac{9^2}{2}\right)^2 = 1640\frac{1}{4}$$

$$1640\frac{1}{4} - 1458 = 182\frac{1}{4}$$

$$\sqrt{182\frac{1}{4}} = 13\frac{1}{2}$$

$$x_1^2 = \frac{81}{2} + 13\frac{1}{2} - 18 = 54 - 18 = 36$$

$$x_1 = 6$$

$$x_2^2 = \frac{81}{2} - 13\frac{1}{2} - 18 = 27 - 18 = 9$$

$$x_2 = 3$$

iii. $bx + c = ax^2$

First, the coefficient of the square term is adjusted to 1 using the reduction or completion method. After this, the equation is solved by computing the following value:

$$\frac{b}{2} + \sqrt{\left(\frac{b}{2}\right)^2 + c}$$

This value represents the root of the equation.

Examples:

a. If $3x + 4 = x^2$, then what is x , what is x^2 ?

$$\left(\frac{3}{2}\right)^2 + 4 = 6 + \frac{1}{4}$$

$$\sqrt{6 + \frac{1}{4}} = 2 + \frac{1}{2}$$

$$2 + \frac{1}{2} + \frac{3}{2} = 4$$

$$x = 4, \quad x^2 = 16$$

b. If $2x^2 = 5x + 12$, then what is x , what is x^2 ?

$$x^2 = 2\frac{1}{2}x + 6$$

$$\left(2\frac{1}{2}\right)^2 + 6 = 7 + \frac{1}{2} + \frac{1}{4} \cdot \frac{1}{4}$$

$$\sqrt{7 + \frac{1}{2} + \frac{1}{4} \cdot \frac{1}{4} + \frac{2\frac{1}{2}}{2}} = 4$$

$$x = 4, \quad x^2 = 16$$

c. If $\frac{3}{7}x^2 = 2x + 7$, then what is x , what is x^2 ?

First, the coefficient of x^2 is completed to $\bar{1}$, and the same completion is applied to other terms as well.

$$\frac{3}{7}x^2 + \frac{4}{7}x^2 = 2x + 2\frac{2}{3}x + 7 + 9\frac{1}{3}$$

$$x^2 = 4\frac{2}{3}x + 16\frac{1}{3}$$

$$\left(\frac{4\frac{2}{3}}{2}\right)^2 + 16\frac{1}{3} = 21\frac{7}{9}$$

$$\sqrt{21\frac{7}{9} + 4\frac{2}{3}} = 4\frac{2}{3} + 2\frac{1}{3} = 7$$

$$x = 7, \quad x^2 = 49$$

If the equation is to be solved without reducing or completing the coefficient of x^2 to 1, the following method is applied:

1. The square of half the coefficient of x is added to the product of the coefficient of x^2 and the constant term c .
2. The square root of this sum is taken.
3. This root is added to half the coefficient of x .
4. The result is then divided by the coefficient of x^2 .

In summary, the solution to the equation is given by:

$$x = \frac{b}{2} + \sqrt{\left(\frac{b}{2}\right)^2 + ac}$$

Example:

a. If $4x^2 = 12x + 16$, then what is x , what is x^2 ?

$$\left(\frac{12}{2}\right)^2 + 4 \cdot 16 = 100$$

$$\sqrt{100} + \frac{12}{2} = 16$$

$$\frac{16}{4} = 4$$

$$x = 4, \quad x^2 = 16$$

If x^2 is to be found first, the following method is applied:

1. If the coefficient of x^2 is greater or less than 1, it is reduced or expanded to 1.
2. The square of the coefficient of x is taken and multiplied by C . The result is kept.
3. The square of half the square of the coefficient of x is taken and added to the previously kept result.
4. The square root of this sum is taken.
5. This root is added to C and half the square of the coefficient of x .
6. The resulting value is equal to x^2 .

In summary,

$$x^2 = \frac{b^2}{2} + \sqrt{\left(\frac{b^2}{2}\right)^2 + b^2c + c}$$

Example:

b. If $x^2 = 4x + 32$, then what is x , what is $\sqrt{x^2}$?

$$\sqrt{4^2} = 16$$

$$16 \cdot 32 = 512$$

$$\left(\frac{4^2}{2}\right)^2 + 512 = 64 + 512 = 576$$

$$\sqrt{576} = 24$$

$$24 + \frac{4^2}{2} + 32 = 24 + 8 + 32 = 64$$

$$x^2 = 64, \quad x = 8$$

2.3. Higher-Degree Equations

After explaining the solution methods for the six fundamental equation forms, the text states that equations are not limited to these six forms. It then explores how certain higher-degree equations can be solved. The equations discussed in this section are special cases that can be transformed into second-degree equations through the substitution method.

Example:

a. If $x^4 + 3x^2 = 2548$, then what is x^2 ?

By substituting $x^2 = y$, the given equation is transformed into:

$$y^2 + 3y = 2548$$

Here, the term $x^2 = y$ is called the intermediate term (*vāsita*).

To solve the equation, we take half the coefficient of the intermediate term, square it, and add it to the constant term, as the intermediate term is not alone on one side:

$$\left(\frac{3}{2}\right)^2 + 2548 = 2550\frac{1}{4}$$

The square root of this value is taken:

$$\sqrt{2550\frac{1}{4}} = 50\frac{1}{2}$$

Since the intermediate term is on the same side as the highest-degree term, we subtract its half from the square root:

$$\underline{50\frac{1}{2} - 1\frac{1}{2} = 49}$$

which is y . Thus, we obtain:

$$x^2 = 49$$

b. If $x^4 + 9 = 10x^2$, what is x^2 ?

By substituting $x^2 = y$, the equation transforms into:

$$\underline{y^2 + 9 = 10y}$$

To solve this equation, half of the square of the intermediate term's coefficient is taken, and this is subtracted from the number, since the intermediate term is alone on one side of the equation.

$$\underline{\left(\frac{10}{2}\right)^2 - 9 = 25 - 9 = 16}$$

The square root of this value is taken:

$$\sqrt{16} = 4$$

This root is added to half of the intermediate term's coefficient:

$$\underline{4 + \frac{10}{2} = 9}$$

The obtained value is equal to x^2 , so:

$$x^2 = 9$$

Actually, $x^2 = 1$ is the other solution, but the book does not include it.

c. If $x^4 = 10x^2 + 96$, what is x^2 ?

By substituting $x^2 = y$, the equation transforms into:

$$\underline{y^2 = 10y + 96}$$

To solve this equation, half of the square of the intermediate term's coefficient is taken and added to the number, since the intermediate term is not alone on one side of the equation.

$$\underline{\left(\frac{10}{2}\right)^2 + 96 = 121}$$

The square root of this value is taken:

$$\sqrt{121} = 11$$

Since the intermediate term is on the same side as the lowest degree term, half of it is added to this root:

$$\frac{10}{2} + 11 = 16$$

The obtained value is equal to $\sqrt{x^2}$, so:

$$\sqrt{x^2} = 16$$

d. If $\sqrt{3x^3 + 40} = x^6$, what is $\sqrt{x^3}$?

By substituting $\sqrt{x^3} = y$, the equation transforms into:

$$3y + 40 = y^2$$

To solve this equation, half of the square of the coefficient of $\sqrt{x^3}$ is taken and added to the number.

$$\left(\frac{3}{2}\right)^2 + 40 = 42\frac{1}{4}$$

The square root of this value is taken:

$$\sqrt{42\frac{1}{4}} = 6\frac{1}{2}$$

Since the intermediate term is on the same side as the lowest degree term, half of it is added to this root:

$$\frac{3}{2} + 6\frac{1}{2} = 8$$

The obtained value is equal to $\sqrt{x^3}$, so:

$$\sqrt{x^3} = 8$$

$$x^6 = 64$$

This method can be applied to all equations with similar powers. In a suitable equation, the highest-degree term is considered $\sqrt{y^2}$, and the transformation is applied, yielding a quadratic equation.

CONCLUSION

Khayr al-dīn Khalīl ibn Ibrāhīm, a scholar of the period of Mehmed II the Conqueror, is known for his Persian mathematical works. Among these, *Miftāh-i Kunūz-i Erbāb al-Kalam wa Misbāh-i Rumūz-i Ashāb al-Raqam* was a foundational work in accounting mathematics, used for a long time in the Ottoman Empire. His work on algebra, *Mushkilkushā-yi Hussāb wa Mu'dilnumā-yi Kuttāb*, as its name suggest, was also written for accountants and scribes. However, considering the topics covered, it constitutes an advanced algebra book. From the preface of the work, we learn that Khayr al-dīn Khalīl dedicated his work to Sultan Bayezid II.

This article examines the introduction and the first chapter of *Mushkilkushā-yi Hussāb wa Mu'dilnumā-yi Kuttāb*. The introduction provides the fundamental definitions necessary for algebra. The first chapter explores equation-solving methods. In addition to the six equation forms and classical solutions used to solve quadratic equations, Hayreddin Halil also presents alternative solution methods and explanations for various special cases. Furthermore, in the final section of the first chapter, he explains how some higher-degree equations can be transformed into quadratic equations for solutions.

Khayr al-dīn Khalīl's work differs from classical algebra books both in its approach to topics and its level of complexity. These characteristics suggest that the work was written to educate accountants and scribes in advanced algebra topics. Another important feature of the book is that it is the first work in the Ottoman Empire dedicated solely to algebra.

ACKNOWLEDGEMENTS

I would like to thank the reviewers for their thoughtful comments and efforts towards improving the manuscript.

REFERENCES

- Fazlıoğlu, İhsan. "Osmanlı Klasik Muhasebe Matematik Eserleri Üzerine Bir Değerlendirme." *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 1, no. 1 (2003): 345-367.
- Hayruddin Halil b. İbrahim. *Miftâh-i Kunûz-i Erbâbi'l-Kalem ve Misbâh-i Rumûz-i Ashâbi'r-rakam*. İstanbul: Süleymaniye Library, Şehid Ali Paşa, 1973/2, 31b-78a.
- Hayruddin Halil b. İbrahim. *Müşkilkuşâ-yı Hussâb ve Mu'zılnumâ-yı Kuttâb*. Süleymaniye Library, Ayasofya, 2731, 1b-76b.
- Hayruddin Halil b. İbrahim. *Müşkilkuşâ-yı Hussâb ve Mu'zılnumâ-yı Kuttâb*. Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, 1993, 1b-65b.
- İhsanoğlu, Ekmeleddin, vd. *Osmanlı Matematik Literatürü Tarihi*. 2 Cilt. IRCICA, 1999.
- Kalafat, Şermin. *Eski Anadolu Türkçesiyle Yazılmış Bir Matematik Kitabı Türkî Hisâb: İzleksel Terimbilimsel İnceleme*. Kesit Publishing, 2019.
- Oğuz Ceyhan, Tuba. "Sayısal Analiz Metotlarının Kısa Tarihi ve Bu Bağlamda Pîr Mahmud Sıdkı Edirnevî'nin Hesap Kitabı." *Turkish Journal of History* 84 (2024): 1-34.
- Oğuz Ceyhan, Tuba. "Klasik Dönem Osmanlı Matematiğinde Pîr Mahmud Sıdkı Edirnevî'nin "Çift Yanlış" Metodu." *Erdem* 79 (2020): 149-174.
- Polat, Atilla. "15. ve 16. Yüzyıl Türkçe Matematik Eserlerinde Geçen Manzum Bir Matematik Problemi." *Osmanlı Bilimi Araştırmaları* 22, no. 2 (2021): 241-253.

OSMANLI ÜLKESİNİN İLK CEBİR KİTABI: HAYREDDİN HALİL B. İBRAHİM'İN MÜŞKİLKUŞÂ-YI HUSSÂB VE MU'ZILNUMÂ-YI KÜTTAB ADLI ESERİNİN İNCELEMESİ

Öz

Hayreddin Halil b. İbrahim, XV. yüzyılda yaşamış ve eserlerini Farsça kaleme almış bir Osmanlı matematikçisidir. Bazı kaynaklar, onun Sultan II. Mehmed'in hocası olan Hoca Hayreddin ile aynı kişi olabileceğini öne sürse de, bu kesin olarak bilinmemektedir. En önemli eserleri Miftâh-i Künûz-i Erbâbi'l-kalem ve Misbâh-i Rumûz-i Ashâbi'r-rakam ile Sultan II. Bayezid'e ithaf ettiği ileri düzey bir cebir kitabı olan Müşkillküşâ-yı Hüssâb ve Mu'zılnumâ-yı Küttâb'tır.

Osmanlı muhasebecileri tarafından kullanılan temel bir aritmetik kitabı olan Miftâh-i Künûz, kesirler, bölünebilirlik kuralları, orantılı sayılar, çarpma, bölme, borç hesaplama ve kök alma gibi konuları ele almaktadır. Daha sonra öğrencisi Pîr Mahmud Sıdkî Edirnevî tarafından Türkçeye çevrilmiştir.

Altı bölümden oluşan bir cebir kitabı olan Müşkillküşâ-yı Hüssâb, ise tanımlar, yöntemler ve ileri düzey problem çözme tekniklerini içermektedir. İkinci dereceden, üçüncü dereceden ve daha yüksek dereceden denklemleri ele alarak klasik cebir kitaplarında yaygın olmayan bazı yöntemler sunmaktadır. Ayasofya Koleksiyonu'ndaki el yazması, eserin saray mensupları için kopyalanmış olabileceğini göstermektedir.

Bu çalışma, Müşkillküşâ-yı Hüssâb'ın giriş bölümünü ve birinci faslı, Ayasofya ve Şehid Ali Paşa koleksiyonlarındaki yazmaları inceleyerek analiz etmeyi amaçlamaktadır. Araştırma, eserin matematiksel içeriğini, yöntemlerini ve öğretim yaklaşımını ortaya koyarak Osmanlı'da yazılmış bilinen en eski cebir kitabı olarak önemini vurgulamaktadır. Çalışma, eserde sunulan problem çözme tekniklerini inceleyerek Osmanlı muhasebecileri ve kâtipleri için gerekli olan ileri düzey matematik eğitimi hakkında fikir vermeyi hedeflemektedir.

Anahtar Kelimeler: Bilim Tarihi, Hayreddin Halil B. İbrahim, Müşkillküşâ-yı Hüssâb, Cebir, Osmanlı Matematik Tarihi

ZİYA GÖKALP'İN İNTİHARA TEŞEBBÜS VAKASI: DÖRT ANLATI ÜZERİNDEN BİR ANALİZ

Faruk DENİZ

farukdeniz@gmail.com
0000-0002-1715-751X

Öz

Türkiye'nin önemli düşünürlerinden Mehmet Ziya Gökalp, henüz on sekiz yaşındayken bir intihar teşebbüsünde bulunmuştur. Bu olay, daha sonraki yıllarda hem siyasal düşünce tarihi literatüründe hem de Gökalp çalışmalarında birbirleriyle çelişen çok sayıda farklı anlatının ortaya çıkmasına neden olmuştur. Bu makalede söz konusu anlatılar karşılaştırmalı olarak incelenmekte, aralarındaki farklılıklar sistematik biçimde ortaya konulmaktadır. Ayrıca bu farklılaşmış anlatuların, Türkiye'de çağdaş düşünce tarihinin kurucu bir figürü olarak kabul edilen Gökalp için idealize edilmiş bir biyografi inşa sürecinde nasıl işlevsel kılındığı da dikkat çekici bir biçimde gösterilmektedir.

Anahtar Kelimeler: Gökalp, intihar teşebbüsü, anlatılar, biyografi yazımı, düşünce tarihi.

241

Dîvân *DİSİPLİNLERARASI
ÇALIŞMALAR DERGİSİ*
Araştırma Makalesi

Cilt 31 sayı 60 (2026/1): 241-277

Gön. Tar.: 12.12.2025

Kabul Tar.: 24.01.2026

Yay. Tar.: 31.01.2026

doi: 10.20519/divan.1841230

Mehmet Ziya Gökalp (1876-1924) Osmanlı son döneminin ve Cumhuriyet Türkiye'si'nin düşünce tarihinin önemli isimlerinden biridir. Gökalp, Osmanlı İmparatorluğu'nu ayakta tutma reçetesi olarak ortaya çıkan Osmanlıcılık, İslamcılık, Milliyetçilik, Batıcılık, Medeniyetçilik gibi fikri hareketlerin belli dönemlerde içinde yer aldı ve savunuculuğunu yaptı. Ayrıca hepsinden bir terkip yapmaya çalıştı. Mehmet Ziya, 1910'dan İttihat ve Terakki'nin 1918'deki son kongresine kadar Merkez-i Umumi'nin daimî üyelerinden biri olmuş ve aynı zamanda İttihatçıların beyni, akıl hocası ve ideoloğu kimliği ile öne çıkmıştır.

İttihat ve Terakki'nin başarısızlığı ve tasfiyesi sonrası M. Ziya Gökalp eski yol arkadaşlarından hızla uzaklaşarak Ankara'da belirmeye başlayan yeni iktidar çevresine yönelecektir. M. Ziya, ailesi ve takipçileri 1922'den itibaren Gökalp için yeni bir biyografi inşa ederken siyasetçi, İttihatçı, ideolog gibi kimliklerini dışarıda tutacaklardır. Gökalp'in hayatındaki kimi küçük ve sadece kendi bağlamında değerli olabilecek eylemler, hiç vaki olmamış kimi kurgusal eylemlerle de birleştirilerek büyük bir kahramanın –gerçek, abartı ve düzmecenin birbirine karıştığı ve yeni ilavelerle sürekli genişleyen– epik hikâyelerine dönüştürülür. M. Ziya, on sekiz yaşında Diyarbakır İdadisi son sınıfında okurken bir buhran geçirmiş ve bunun etkisiyle 3 Ocak 1895 tarihinde evinde tabanca ile intihara teşebbüs etmiştir. Bu vaka Gökalp'in hayatındaki önemli kırılma noktalarından biridir. Gökalp ve takipçileri bu intihar teşebbüsünü psikolojik ve ruhi bir zafiyet algısından çıkarmış, daha çok bir kahramanlık anlatısına dönüştürmüşlerdir. Bu vaka sadece Gökalp'in hayat hikâyesinin bir ayrıntısı olarak kalmamış, Türkiye'nin çağdaş düşünce tarihi ve siyasetinin de ilgi çekici ve tartışmalı konularından biri ola gelmiştir.

M. Ziya Gökalp'in intihara teşebbüs vakasının literatürde ele alınışı kimi zaman birbiriyle çelişen, kimi zamansa birbirini tamamlayan dört farklı anlatı şeklinde tasnif edilebilir. Birincisi, intihar vakasının duyulmasından hemen sonrasında meydana gelen gelişmelerin tanıklarının dile getirdiği ham anlatıdır. İkincisi, Gökalp'in

bazı yazılarında yer verdiği, olayı geriye dönük olarak yeniden inşa ettiği ve anlamlandırıldığı otobiyografik anlatıdır. Üçüncüsü, Gökalp'ın akrabaları tarafından aktarılan ve büyük ölçüde hafıza, mahremiyet, koruma ve savunma kaygısı çerçevesinde şekillenen ailevî bellek anlatılarıdır. Dördüncüsü ise Gökalpçılar ve bazı araştırmacılar tarafından üretilen ve intihar vakasını onun Modern Türk düşüncesindeki kurucu rolüyle ilişkilendiren azizleştirme anlatılarıdır; bunlar kurucu ve büyük dâhi söyleminin bir parçası haline de getirilmiştir. Bu dönemdeki kimi eleştirel yazılar ise son tahlilde bu söylemi besleyen bir motivasyon unsuruna dönüşmüştür. Vakanın ele alınış biçimleri, Akira Kurosawa'nın, bir cinayetin olay sonrası birbiriyle çelişen farklı şahitlik ve anlatılardan hareketle yeniden kurgulanmasını konu edinen 1950 yapımı ünlü *Raşomon* filmiyle aklı getirmektedir. Bu makalede, bu trajik olayın zamanla nasıl bir kahramanlık anlatısına dönüştürüldüğü ve bir dehanın doğuş sancısı olarak yeniden nasıl kurgulandığı tahlil edildi. Yine bu vakanın toplumsal bellekteki yeri ortaya konulmaya çalışıldı. Ayrıca, alınındaki fiziksel yara izinin Gökalp'ın psikolojisi üzerindeki etkileri ile kafatası içinde kalan kurşunun karakter değişimindeki muhtemel nörobilimsel sonuçları entelektüel bir merak çerçevesinde tartışılmıştır.

1. VAKANIN HAM ANLATISI: İLK TANIKLIKLAR

Mehmet Ziya'nın intihar teşebbüsünün en önemli şahitlerinden biri Dr. Abdullah Cevdet'tir. 4 Temmuz 1310 [1894] tarihinde Mekteb-i Tıbbiye'yi bitiren Abdullah Cevdet, 27 Ağustos tarihinde Haydarpaşa Hastanesi'nde Diran Acemyan Efendi'nin asistanı olarak göreve başladı. Aynı zamanda Osmanlı İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin beş numaralı grubunun aktif bir üyesi olan Abdullah Cevdet kolera salgını sebebiyle 1 Kasım 1894 (1310) tarihinde Diyarbakır'a geçici görevle görevlendirilmiş ve 15 Ocak 1895 (1310) tarihine kadar burada kalmıştır.¹ M. Ziya'nın tam olarak ne zaman intihara teşebbüs ettiği yakın zamanlara kadar biline-

* Bu makale, Prof. Dr. Mehmet Ö. Alkan'ın danışmanlığında İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler Ana Bilim Dalı'nda 2024 yılında savunulan "Ziya Gökalp: Biyografi, Algılar, Eleştiriler" başlıklı doktora tezi-
min bir bölümünden üretilmiştir.

1 M. Şükrü Hanoğlu, *Bir Siyasal Düşünür Olarak Doktor Abdullah Cevdet ve Dönemi* (Üçdal Neşriyat, t.y.), 29.

mediği için kaynaklarda ya tarih verilmemekte yahut farklı, geniş tarih aralıkları ve zamanlar zikredilmekteydi.² Abdullah Cevdet'in Diyarbakır'da doktor olarak görev yaptığı yaklaşık iki buçuk aylık sürenin bilinmesi, M. Ziya'nın intihar teşebbüsünün tarihini belirlemede önemli bir veriydi. Ayrıca kardeşi Nihat Gökalp'in askeri lisenin son sınıfında iken 1311 yılının Ramazan ayında (Mart 1895) Erzurum'dan Diyarbakır'a geldiğinde ağabeyi M. Ziya'nın intihara teşebbüsünü öğrendiğini dile getirmesi vakanın Mart 1895'ten önce gerçekleştiğine dair başka önemli bir karineydi.³ Nitekim Somel'in Başbakanlık Osmanlı Arşivi'nde bulunduğu Diyarbakır İdadisi'ndeki bir soruşturma evrakında M. Ziya'nın 3 Ocak 1895 (22 Kânunuevvel 1310) Perşembe akşamı evinde intihara teşebbüs ettiği ilk defa kesinleşmiş oldu.⁴ 8 Ocak 1895 (27 Kânunuevvel 1310) tarihli soruşturmada, Diyarbakır İdadi Müdürü İrfan Bey'e "Şehr-i hâlin yirmi ikinci Perşembe günü akşamı yine beşinci sene talebesinden olup kendi hânesinde intihar etmek isteyen Ziya Efendi'nin suret-i intiharı hakkında mektepçe ne ma'lûmatınız vardır?"⁵ sorusu yöneltilirken, aynı soruşturma çerçevesinde Müdür Muavini Hakkı Efendi'ye de "Geçende intihar etmek isteyen Ziya Efendi hakkında mektepçe ne ma'lûmatınız vardır?"⁶ sorusu sorulmuştur. İrfan Bey, iki aylık görevi esnasında Ziya'nın herhangi bir münasebetsizliğine rastlamadığını, Hakkı Efendi ise olay hakkında bir bilgisinin olmadığını ifade edecektir. Aynı soruşturma evrakındaki kayıtlara bakılacak olursa M. Ziya'nın intihar girişimi okuldaki arkadaşlarını da derinden etkilemiştir.⁷

2 Tütengil, *Ziya Gökalp Üzerine Notlar* kitabının 1956 baskısında intihar girişiminin 1311'de (1893); aynı kitabın 1964 baskısında 1310'da (1895); Beysanoğlu (1956: II) 1311'de (1895); Kırzioğlu (1956: 219) bir çalışmasında 1310'da (1894), ona ait olduğu öne sürülen *Ziya Gökalp Kimdir? Türkçülük Nedir?* başlıklı kitabında (ty: 62) ise 1892'de, Tanyu (1981: 14) da 1894-1895'te (1310-1311) olduğunu yazmaktadır. Ayrıca Süleyman Nazif'in karısı Lütfiye hanımın bir anısında intihar girişiminin Temmuz'da gerçekleştiğine ilişkin ifadesi (Tütengil, 1956: 103), Gökalp'in yazın intihar girişiminde bulunduğuna dair yanlış bir kabule dönmüştür.

3 Mustafa Baydar, "Ziya Gökalp'ı, Kardeşi Nihat Gökalp anlatıyor," *Cumhuriyet*, 27 Ekim 1974, 3. Ayrıca bkz. M. Nihat Gökalp, "Ağabeyim Ziya Gökalp'in Hayatı," *Ziya Gökalp 2*, sy 6 (1977): 172-73.

4 Selçuk Akşin Somel, "Melekler, vatanperverler ve ajan provokatörler: Mutlakiyet Devri Diyarbakır Okul Gençliği, Bürokrasi ve Ziya Gökalp'in İdadi Öğrenciliği'ne İlişkin Soruşturma Kayıtları (1894-1895)," *Yakın Türkiye Tarihinden Sayfalar: Sina Akşin'e Armağan*, ed. Mehmet Ö. Alkan (İş Bankası Kültür Yayınları, 2014), 243.

5 Somel, "Melekler, vatanperverler ve ajan provokatörler," 243.

6 Somel, "Melekler, vatanperverler ve ajan provokatörler," 244.

7 Somel, "Melekler, vatanperverler ve ajan provokatörler," 242.

Gökalp'ın vefatı sonrası Abdullah Cevdet'in *Son Telgraf, Vatan, Vakit* ve *Milli Mecmua*'da birbirini tamamlayan dört farklı yazısı/mektubu yayınlandı. Bu yazılar üzerine ayrıca *Türk Yurdu*'nda Ahmet Ağaoğlu ile bir tartışmaya girişti. *Vakit Gazetesi*'nde haber olarak verilen açıklaması ile Dr. Abdullah Cevdet, M. Ziya'nın intihara teşebbüsü hakkında vakanın tanıklarından biri olarak ilk defa açıkça konuşuyordu. Abdullah Cevdet, 1310-1311 tarihinde bir akşam Diyarbakır münevverlerinden Kadızade İsmail Efendi'nin evinde sohbet edilirken bir hizmetçinin içeri girip ev sahibinin kulağına eğile-rek Ziya'nın kendisini vurduğu haberini getirdiğini aktarır ve ekler:

“Hemen oradan kalktık. Ziya'nın evine gittik. Ziya'yı kan içinde başı sarılı bulduk. İlk sözü 'Tabancam bana hiyanet etti' demek oldu. Derhal antiseptik bir mâyi ile yıkadım. İlk pansumanımı yaptım. Bir lahza sonra gömleği ile eti arasına sıkıştırılmış ve buruşuk bir kâğıt çıkardı. Bana verdi. Kurşun kalemle yazılmıştı. Kendisinin hayattan bîzar olduğunu ve yaşamaktan lezzet almadığını söylüyor, fakat kanının çehre-i istibdata saçılmamış olduğuna teessüf beyan ediyordu. Yani Sultan Hamid'i öldürmek mümkün iken bunu yapmamış olduğunu teessüfle söylüyordu.”⁸

Abdullah Cevdet, ertesi günü vilayette bulunan tabipleri davet edip, konsültasyon yaptıktan sonra kurşunu çıkarmaya karar verdiklerini, icrasına giriştiklerinde ise hem kurşunun alın kemliğini delip içeride kalması hem de Diyarbakır şartlarında yeterli sağlık araçlarının olmaması sebebiyle dimağda bırakma mecburiyetinde kaldıklarını beyan etmektedir.⁹

Sebülürreşad'ın 30 Ekim 1924 tarihli sayısında Hilal-i Ahdar Cemiyeti'nin gerçekleştirdiği 5. Kongresi hakkında çıkan uzun bir haberin içerisinde ilginç bir ayrıntı yer almaktadır. Haberde üyelerden Muallim Cevdet'in içki aleyhine ilgili yerlere bir “tamim” gönderilmesini teklif ettiği sırada, isim verilmese de işaret edilenin Abdullah Cevdet olduğu açıkça belli olan “mahut İctihatçı”nın kürsünün yanına gelerek Gökalp'a ve babasına ilişkin “münasebetsiz” sözler söylediğinden bahsedilmektedir:

“O sırada nasılsa oraya gelmiş olan mahût İctihatçı kürsü yanına gelerek hiç alaka ve münasebeti olmadığı hâlde merhum Ziya Gökalp Bey'in vaktiyle bir cinnet-i muvakkate geldiği zaman Diyarbekir'de beynine bir kurşun sıkarak intihar ettiğini, pederinin alkolik olduğunu, bu yüzden bugün en büyük ızdırâblar içinde terk-i hayat etmek üzere

⁸ “Dr. Abdullah Cevdet'in Bir Açıklaması,” *Vakit*, 26 Ekim 1924.

⁹ “Dr. Abdullah Cevdet'in Bir Açıklaması,” *Vakit*, 26 Ekim 1924.

bulunduğunu söyledi. Saded hârici olan bu izahat pek münasebetsiz ve soğuk düşmüştür.”¹⁰

Abdullah Cevdet, *Vatan*'a yaptığı uzun açıklamada ise 1310 [1894] tarihinde Diyarbakır'a gittiğini, Süleyman Nazif'in tavassutuyla 17-18 yaşlarındaki Ziya Efendi'nin dikkatini celbettiğini, aralarındaki 5-6 yaş farkına rağmen 'pek samimi arkadaş' olduklarını, Fransızca öğrenmesi ve İstanbul'a gidip Mülkiye Baytar Mektebi'ne girmesi için teşvikte bulunduğunu dile getirmektedir. Abdullah Cevdet bu açıklamasında, Ziya Bey'in ölümüne kafatasında kalan kurşunun sebebiyet verdiğini, 1333 [1917] tarihli *Dimağ ve Melekât-ı Akliyyenin Fizyolocya ve Hıfzısıhhası* isimli kitabında isim vermeden intihara teşebbüsüne yer verdiğini, bu kitabın neşrinden sonra ise Ziya Bey'de konuşma sırasında birdenbire durmak, beş on dakika 'lâl ve ebkem' kalabilmek, fikir ve ilim sahasında da şiddetli bir 'inhisarcılık' göstermek gibi bazı 'gayri tabiiликler' gördüğünü iddia etmektedir.¹¹ Abdullah Cevdet, bir başka yazısında da müsaafe ve tolérance kelimesini ilk defa Ziya Bey'in kullandığını ve fakat “dünyada Ziya kadar kimse müsaafeye bigâne olma” dığını, “İttihat ve Terakki Cemiyeti'ne dahil ve hadim olmayanların hakk-ı hayatını katıyyen tanıma” dığını öne sürer.¹² Abdullah Cevdet sözü geçen tercüme-uyarlama kitabının ikinci baskısında isim vermeden “aşınam” dediği Gökalp'ın intihara teşebbüs olayını bir doktor gözüyle aktarmaktadır:

“Başından kurşunla yaralanan kimselerin, dimağlarında kurşun, sene-lerce kaldığı halde, hiçbir rahatsızlık hissetmeyenleri pek çoktur: 1310 senesinde aziz ve genç bir aşınam Diyarbakır'da, intihar kastıyla tam alınının ortasına bir tabanca ile ateş etmişti. 'Azm-i cebhî'sini delerek içe-ride kalan kurşunu çıkarmak için, diğer iki tabib arkadaşıyla, uğraşmış ve nihayet bundan sarf-ı nazar etmiş idik. Mecruhun yarası tarafımdan tedavi edilmiş ve on beş gün zarfında tamamen şifayâb olmuştur.

Bu intihar mutasaddisi, başı içinde kalan kurşundan hiçbir zaman şikayet etmemiştir. Elyevm İstanbul'da irfan ve zekasıyla, ilmi ve siyasi mühim ve nüfuzlu bir mevkii işgal etmektedir.”¹³

10 “Hilal-i Ahdar Kongresi,” *Sebülürreşad* 24, sy 623 (1340): 391.

11 Abdullah Cevdet'in bu açıklaması, *Vatan* gazetesinin Gökalp'ın vefatında hemen sonraki gün yaptığı haberin içerisinde “Merhumu gençlik zamanından beri tanıyan Doktor Abdullah Cevdet Bey, gençlik hayatı hakkında bize şu malumatı vermiştir:” şeklinde bir bilgilendirmeyle yer vermiştir: Bkz. “Elim bir haber: Ziya Bey irtihal etti,” *Vatan*, Teşrinievvel 1924, 1-2.

12 Abdullah Cevdet [Karlıdağ], “Ziya”, *Milli Mecmua* 1, sy 24 (1340): 375.

13 Abdullah Cevdet [Karlıdağ], *Dimağ ve Melekât-ı Akliyyenin Fizyolocya ve Hıfzısıhhası*, 2. bs (İstanbul, 1333), 131. Bu kitap Fransız Guyo-Daubés'nin *Physiologie et Hygiene du cerveau* isimli eserinden uyarılma şeklinde yapılan bir tercümedir. Abdullah

Abdullah Cevdet, başka iki doktorla hastaya müdahale ettiklerini, alın kemiğini delerek içeride kalan kurşunu çıkarmaya çalıştıklarını, daha sonra bundan vazgeçip yarasını tedavi ettiklerini ve onun da 15 gün içerisinde iyileştğine dair önemli tıbbi bilgiler vermektedir. Diğer kaynaklarda doktorlardan birinin Rus olduğu zikredilmektedir. Doktorların kurşunu içeride bırakmaya karar vermelerinde Diyarbakır'da ameliyat için uygun cihazların olmaması kadar bunun hayati bir soruna yol açmayacağına ilişkin dönemin tıp bilgisinin de etkili olduğu görülmektedir. Abdullah Cevdet'in ayrıca, İstanbul Darülfunun Fیزیolocya hocası Kemal Cenab'ın da Balkan Harbi sırasında Edirne cephesinde bulunan bir askerin benzer şekilde sağ fass cephesinden giren bir kurşunun dimağı delip geçtiğini, sekiz on gün kadar hastada dalgalılık ve yürüyememe belirtilerinin görüldüğünü ve fakat daha sonra akıl melekelerini tamamen geri kazandığını sadece sol tarafındaki adalelerinde hafif bir gevşeklikle hastaneden çıktığını ilave etmesi¹⁴ benzer vakaları sonraki yıllarda da takip ettiği anlaşılmaktadır. Abdullah Cevdet'in bir doktor gözüyle yaptığı bu vaka gözlemi, Gökalp'ın ölünceye kadar alnında taşıdığı kurşunun, sadece sembolik değil, anatomik olarak da beynin ön lobuna (frontal lob) çok yakın bir yerde durduğunu göstermektedir.

Abdullah Cevdet'in Gökalp üzerine kaleme aldığı yazılardaki bazı betimlemeler ve yine bu yazılarda geçen "Otuz sene evvelki başı kurşunsuz Ziya'yı, otuz sene zarfında başı kurşunlu Ziya'da beyhude aradım, (...) Başına tabanca sıkın Ziya, başına tabanca sıkılan Ziya'nın hiç aynısı değildir."¹⁵ "Ziya'yı öldürmek isteyen Ziya ve Ziya tarafından öldürülen Ziya tâbir-i basiti ile katil Ziya ve maktul

Cevdet ilk baskıda kendi katkısını dipnotlar şeklinde ayrıca belirtirken ikinci baskıda dipnotları düzenleyerek ve yeni ilavelerle metnin içine alarak bu ayrımı ortadan kaldırmıştır. Abdullah Cevdet'in isim vermeden Gökalp'ın intiharına ilişkin aktardığı anekdot kitabın ilk baskısında yer almamaktadır. Kitabın 1312 olarak yazılan baskı tarihinin Hicri veya Rumi şeklinde belirtilmemesi bir karışıklığa yol açmaktadır. Kitabın mukaddimesinin sonuna Abdullah Cevdet'in 4 Temmuz 1310 [16 Temmuz 1894] tarihini eklemesi hem 1312'nin Hicri tarihi gösterdiğini hem de Gökalp'ın intihara teşebbüsünden önce bu kitabın ilk baskısını yaptığını göstermektedir. Bkz. Abdullah Cevdet [Karlıdağ], *Fیزیolocya ve Hıfzısıhha Dimağ ve Melekât-ı Akliyye* (Mahmut Bey Matbaası, 1312), 3-7. Gökalp araştırmalarında bu kitabın başvuru kaynağı olarak kullanıldığına nadir de olsa rastlanmaktadır. Örneğin, 1932-33 yıllarında Kıbrıs'ta genç bir lise öğrencisinin Gökalp üzerine yazdığı kitabın kaynakçasında Gökalp'ın hayatı için *Dimağ ve Melekât-ı Akliyyenin Fیزیolocya ve Hıfzısıhhası* isimli esere başvurulduğu görülmektedir. Bkz. R. Necdet, *Ziya Gökalp ve Bazı Yazıları* (Birlik Matbaası, 1932), 80.

14 [Karlıdağ], *Dimağ ve Melekât-ı Akliyyenin Fیزیolocya ve Hıfzısıhhası*, 131-32.

15 Abdullah Cevdet [Karlıdağ], "Ziya'nın Ziyai," *Son Telgraf*, Teşrinievvel 1924, 2.

Ziya itilâf ve imtizaç ederek yeni bir şahsiyet-i mürekkebe ve mümtezice vücade gelmiştir.”¹⁶ şeklindeki ifadeleri daha çok Abdullah Cevdet’in Gökalp’in ideolojik değişiminin delili olarak yorumlansa da nörobilim açısından hiç ele alınmadı.

Nörobilimin gelişiminde dönüm noktası olarak kabul edilen 1848 yılındaki “harika kaza” Phineas Gage vakası ile 1895 yılındaki Gökalp’in intihara teşebbüs vakası arasında şaşırtıcı benzerlikler bulunmaktadır. Gage’in üzücü öyküsü, kişinin beyin hasarı sonucunda temel akli veya dil becerilerinde bir bozulma görülmediği halde sosyal âdetleri, etik kuralları ve dinî inanışlarında meydana gelen radikal değişimleri göstermişti.¹⁷ Dr. Abdullah Cevdet, Dr. John Harlow ve diğer doktorlar gibi hastasını öncesi ve sonrası ile daha dikkatli bir şekilde takip edip, bilimsel ölçülere uygun şekilde notlar alabilseydi hem Gökalp’in kişiliğinde meydana gelen değişimleri öğrenmiş olurduk hem de nörobilim alanına önemli bir katkı sağlanmış olurdu. Her şeye rağmen Dr. Abdullah Cevdet’in yazılarındaki vakaya dair objektif küçük değerlendirmeleri çok önemlidir. Gökalp’in damadı Ali Nüzhet’in 1931’de yazdığı bir kitapta bahsettiği “Bu vakadan sonra, Ziya kendisini daha geniş miyasta tetebbuata terk ediyor. Ekser geceler sabahlara kadar uyumazmış.”¹⁸ ifadeleri de bu bağlamda dikkate alınması gereken önemli cümlelerdir. Şeyhülislam Mustafa Hayri Efendi’nin 4 Şubat 1917 tarihli günlüğünde yazdığına bakılırsa, Mehmet Ziya Bey’in intihar girişiminin, İttihat ve Terakki’nin en önemli karar organı Merkez-i Umumi’deki hizipleşme ve iç tartışmalarda Gökalp’in bir zaafi olarak öne sürüldüğü görülmektedir. Hayri Efendi, Talat Paşa’ya, Merkez-i Umumi’de bulunan refiklerin gerek ilmi yetersizliğini ve gerek tecrübelerinin eksikliğini ima ettikten sonra “Ziya Bey gibi intihara teşebbüs etmiş, alınına kurşun sıkılmış, tumarhaneye girmiş çıkmış, dimağı fakir olmuş” birinin nasıl oluyor da

16 [Karlıdağ], “Ziya,” 375.

17 25 yaşındaki çalışkan, sosyal sorumluluğu, öz disiplini, ahlaki değerleri yüksek demiryolu işçisi Gage’in yol inşaatı sırasında dinamit patlaması sonucu demir bir çubuk beyninin sol frontal lobunu parçalamıştı. Normal şartlarda hayatta kalmaması beklenen bu olaydan hemen sonra hastanın makul bir çerçevede başından geçenleri anlatması, hızlı bir şekilde iyileşmesi ve sonrasında ise bambaşka bir kişiliğe bürünmesi doktorların dikkatini çekmiştir. Bütün bunlar Gage’in doktoru John Harlow’un dikkatli gözlem, takip ve notları sayesinde bilim dünyası için büyük bir keşfin önünü açmıştır. Ayrıntılar Nörobilimin önde gelen isimlerinden Damasio’nun, Gage vakasını merkeze alarak yazdığı önemli eser için bkz. Antonio R. Damasio, *Descartes’in Yanılgısı: Duygu, Akıl ve İnsan Beyni*, 3. bs, çev. Bahar Atlamaz (Varlık, 2006), 23-94.

18 Ali Nüzhet [Göksel], *Ziya Gök Alpin hayatı ve Malta mektupları* (İkbal Kütüphanesi, 1931), 22.

herkese “muhakemelerini kabul ettir”ebildiğini sitemvari bir şekilde sormaktadır.¹⁹ Abdullah Cevdet 1931 yılında gazeteci Hikmet Feridun’a [Es] verdiği bir mülakat esnasında Gökalp hakkında görüşü sorulduğunda, Übeydullah Efendi’nin bir gün Berlin’de rast geldiği, perişan haldeki Talat Paşa’nın “Diyaribekirli bir mecnunun sözüne uyduk ta kendimizi ve memleketi mahvettik.” dediğini İzmirli Ali Şefik Bey’e dayandırarak aktarmaktadır.²⁰ Abdullah Cevdet’in bu anekdota ayrıca;

“Talât paşanın bu fikrine tamamilе iştirak ederim. Maatteessüf bu mecnunun yetişmesine de ben sebep oldum. Onu ben buraya getirdim. Onun mistik hali herkese bir şüphe getirdi: -Acaba peygamber mi bu? Fakat o tamamilе asabî bir hastalığa müptelâ idi.”²¹

şeklindeki görüşlerini ilave etmesi onun Gökalp’a yönelik inişli çıkışlı “sevgi” ve “öfke” hâlini göstermektedir. Talat Paşa’nın bu ifadeleri serdedip etmediğine ihtiyatla yaklaşmak gerekse de büyük yenilgiden sonra suçlu arayışları çerçevesinde Merkez-i Umumi’deki “eski refik”leriyle arasında geçen tartışmaları hatırlamış olabilir.

2. OTOBİYOGRAFİK ANLATI: GEÇMİŞİN YENİDEN İNŞASI VE ANLAMLANDIRILMASI

Gökalp, dolaylı olarak intiharın kişisel ve sosyal sebepleri veya doğrudan kendi intihar teşebbüsü hakkında büyük çoğunluğu ölümden önceki son iki yılda olmak üzere birçok yazı kaleme almıştır. Gökalp’ın 1913 yılında yayınladığı ünlü “Kızıl elma” şiirinde masalın kahramanı Turgut’un intihar teşebbüsü anlatısı hem yazarın ilk defa yazması hem de kendi başından geçen olayın anlatısı ile benzerlik göstermesi açısından dikkat çekmektedir.²² Bazı yazarlar

19 Ali Suat Ürgüplü, “Der Nachlass des Mustafa Hayri Efendi” (Doktora, University of Bamberg, 2014), 387, <https://fis.uni-bamberg.de/handle/uniba/2660> (eriş. tar. 24.12.2023). Ayrıca bkz. Mustafa Hayri Efendi [Ürgüplü], *Meşrutiyet, Büyük Harp ve Mütareke Günlükleri (1909-1922)*, ed. Ali Suat Ürgüplü (Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2015), 394.

20 Hikmet Feridun [Es], “Bizde edebiyat var mı, yok mu? A. Cevdet bey, Ziya Gök Alp için delidir!.. diyor,” *Akşam*, 14 Haziran 1931.

21 [Es], “Bizde edebiyat var mı, yok mu? A. Cevdet bey, Ziya Gök Alp için delidir!.. diyor”.

22 Gökalp, “Kızıl Elma,” *Türk Yurdu* 3, sy 7 (31) (1328): 202-3. Bu şiir daha sonra Gökalp’ın aynı isimli kitabında da yer almıştır: Ziya Gökalp, *Kızıl elma* (Akkurum-

Gökalp'in masalın kahramanı idealist ressam Turgut ile kendisini özdeşleştirdiğini, bu masalın da "gençliğinde yaşamış olduğu buhranın" masallaştırılmış bir şekli olduğunu öne sürmekte; muhayyel şehir Kızılelma ve sevdiği muhayyel kızı arayışını da onun gerçek ve hayal arasında salınan hayatında ve ideolojisinde aramaktalar.²³ Turgut'un rüyasında görüp aslında aşık olduğu kız Ay Hanım olduğu halde, Ay Hanım'ın kendisini gizlemesi sebebiyle onu Tomris zannetmektedir. Turgut, günün birinde Tomris'in Ertuğrul isimli biriyle evleneceğini duyunca, bir yıldırım gibi darbeye uğradığını hisseder, kalbi sarsılır, elinde tabanca ile bir mağaraya girerek intihar etmeye kalkışır:

*"İntihar: Bu fikir doğar içine;
Gider bir civardaki bir gâr içine,
Elinde tabanca, beynini hedef
Etmiş, bir lahza olacak telef..."*²⁴

O ana değin Turgut'u uzaktan uzağa takip edip, himaye eden masalın kadın kahramanı Ay Hanım, tetiği çekmek üzere iken mağaraya girip onu intihardan vazgeçirip, gerçekleri anlatır. Özellikle Ay Hanım'ın ilk tepkisinin "Turgut, yapma, bu iş pek günah!"²⁵ ifadesi Gökalp'in intihar teşebbüsü anlatısında yer almayan nadir dinî vurgulardan biridir.

Gökalp, Diyarbakır'a döndükten sonra çıkardığı *Küçük Mecmua*'nın birinci sayısında kendisinden bahsetmeden intiharın sebepleri hakkında "Kızılelma" şiirinden sonra ilk defa yazmıştır.²⁶ Gökalp, her medeniyette, işçi sınıfının hiçbir surette vazgeçemeyeceği asgari ihtiyaç tatminiyle meydana gelen asgari refaha "yaşayış seviyesi" denildiğini, bunun da tek başına insanları mutlu etmeye yetmediğini ifade etmektedir. Gökalp, zenginliğin, büyük mevkilerin, ihtişamlı hayatların intiharlara mâni olamadığını, istatistiklerin de yaşayış seviyesinin yüksek olduğu bazı yerlerde intiharların daha çok olduğunu gösterdiğini öne sürmektedir.²⁷ Ona göre, yaşayış seviyesinin yüksekliği intiharların doğrudan sebebi değil

Hayriyye Matbaası ve Ortakları, 1330), 28. Ayrıca yeni harfli baskısı için bkz. Ziya Gökalp, *Kızılelma*, Ziya Gökalp yayımları (Kültür Bakanlığı, 1976).

23 Mehmet Kaplan, *Ziya Gökalp ve Saadet Perisi* (İstanbul Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1965), 58-60.

24 Gökalp, *Kızılelma* (1330), 28.

25 Gökalp, *Kızılelma* (1330), 28.

26 Ziya Gökalp, "Felsefe: Refah mı Saadet mi?" *Küçük Mecmua* 1, sy 1 (1338): 4-6.

27 Gökalp, "Felsefe: Refah mı Saadet mi?" 5.

ama intiharlara mâni de olamıyor. Gökalp'ın ihtiyatı elden bırakmadan öne sürdüğü bu görüşlerden sonra intihar ile ünlü kavramı mefkûre arasında bir bağ arar:

“Yine intihar istatistikleri gösteriyor ki, intiharın en az olduğu yerler mefkûreli muhitlerdir. İntiharı en çok olan ülkeler, mefkûresi en az olan memleketlerdir. Bu vakılardan şöyle bir içtimai kanun çıkar: “İntihar mefkûre ile makûsen mütenasıptır” Bunu açık Türkçe ile ifade edelim: “İnsanlar arasında mefkûre çoğaldıkça intihar azalır, mefkûre azaldıkça intihar çoğalır.” O halde insanları mesud eden maddî ihtiyaçların tatmin olunması değil, mefkûrelerin tatmin ve tebci edilmesidir. İnsanları bedbaht edip intihara sevk eden de mefkûresizliktir.”²⁸

Gökalp'a göre maddî ihtiyaçların tatmin edilmesi “refah” dediğimiz şeyi meydana getirir, yüksek refahta da intiharlar olabilir, insan refahı istemekle birlikte asıl olarak mutluluğu arar.²⁹ Gökalp, intihar ile mefkûre arasında ters orantıyı öne çıkarır. O, kendi intihar teşebbüsünü rasyonalize ederken kullandığı bu formülle, bireyi hayatta tutan gücün biyolojik değil, ideolojik/toplumsal olduğunu ilan eder.

Gökalp bu yazıdan kısa bir süre sonra *Küçük Mecmua*'da intihar üzerine ikinci yazısını yazacaktır. İnsanın, hayatının bir devresinde şiddetli karamsar buhranlar geçirirken diğer devresinde son derece iyimser olabileceğini öne sürer. Gökalp genç birinin intihara teşebbüs sebeplerini izah ederken sanki kendi başında geçen tecrübeyi anlatıyor gibidir. Fakat anlatıdaki vurgu ile meseleyi kişisel bir itiraftan çıkararak tasarladığı toplumsal, ideolojik sistemin sağlamlık testi haline getirecektir:

“Ekseriya bir genç, müspet ilimlerle temasa başlayınca, çocukluk terbiyesinin ruhuna aşılacağı mefkûreler, riyaziyatın ve tabii ilimlerin haşin umdelerine karşı resanetini muhafaza edemez. Çocukluk mefkûrelerinin bu sarsılması, “gençlik buhranı” denilen bir deruni cidal devresinin başlangıcı olur. Buhrana tutulan genç, senelerce bedbinliğin bütün acılarını yaşar. Reybilik, ümitsizlik, itimatsızlık hastalıklarına tutulur, geceleri uyuyamaz, nihayet bu elemelerden kurtulmak için intihara bile mecbur olur. Bütün bu hallerin sebebi, çocuklukta alınan şuursuz mefkûrenin sarsılması, yıkılmasıdır.”³⁰

28 Gökalp, “Felsefe: Refah mı Saadet mi?” 5.

29 Gökalp, “Felsefe: Refah mı Saadet mi?” 5-6.

30 Ziya Gökalp, “Musahabe: Mefkûrenin Harikaları,” *Küçük Mecmua* 1, sy 12 (1338): 4.

Gökalp, yeterli bir zihin kuvvetine sahip bir gencin “felsefenin, ruhiyatın, içtimaiyatın yardımlarıyla” mefkûreler ile müsbet ilimler arasında bir ünsiyet, bir uzlaşma kurabileceğini ifade ediyor.³¹ Böylelikle “müsbet ilimlerin mefkûreler üzerindeki tahripkâr rolü” ortadan kalkar. Gökalp için mefkûresine, şuur, felsefe ve nazariye katan bir genç, gençlik buhranının bütün elemlerinden birdenbire kurtulur. Gökalp’ın kurtarıcı bir rol yüklediği mefkûre sayesinde genç insan “şuurlu ve muhakemeli bir surette nikbin, ümitvar, imanlı ve sekinetli olur.” Dahası ümidin sebebi olarak mefkûrelilik intiharların azalmasına, mefkûresizlik ise çoğalmasına yol açar.³²

Gökalp, *Küçük Mecmua*’daki iki yazısında etrafında dolaştığı, sebepleri ve sonuçları hakkında yazdığı intihar meselesinde bu defa nihayet kendi şahsi teşebbüsüne de yer verecektir. Gökalp, İdadi’de bir taraftan tabii bilimleri diğer taraftan ise kelimeler okuduklarını, manevi açıdan birbirine zıt olan bu iki cereyanın ruhunda çarpıştıkça hakikat şimşekleri yerine şüphecilik yıldırımlarının fırlamaya başladığını ifade eder.³³ Ruhunun içinde müsbet hakikatlerle, sevgili mefkûrelerinin giderek artan mücadelesini şiddetli, büyük bir savaş gibi resmetmektedir. Kalbinin ve vicdanın “faziletli ve kahraman insanın asaletsiz, pespaye, esir ve aciz maddeden yapılmış, ihtiyarsız ve istiklalsiz bir makine olmasına” razı gelmediğini, bütün amacının “istibdadın uyuşturucu macunuyla vaziyetten bihaber olan milletin mucizevi bir surette kurtulması”nın mümkün olup olmadığını bilmek istediğini öne sürer.³⁴ Gökalp, kendi tecrübesini basit bir buhran meselesi olmaktan çıkarıp, insaniyet, mefkûre, millet, vatan ve akıl gibi ilgi görecektir kavramlar çerçevesinde bir ümit felsefesi, bir kurtuluş nazariyesi arayışı olarak sunacaktır:

“Ne kelimeler ne tasavvuf bana böyle bir ümit felsefesi, bir kurtuluş nazariyesi vermedi. Onlar bugünkü hayata ait mefkûrelere kıymet vermiyorlardı. Ben bugünkü hayatta da insaniyeti, insanı yükseltmek, milleti, vatani kurtulmuş görmek istiyordum. Fakat kafamın içinde, her hükmü riya ölçülerle ölçen, mantık miyarıyla ayarlayan, vakıaların tecrübelerinin hükmüne vurmaksızın hiçbir hükmü kabul etmeyen uğursuz bir şahsiyet daha vardı. Bu da benim aklımdı.”³⁵

31 Gökalp, “Musahabe: Mefkûrenin Harikaları,” 4.

32 Gökalp, “Musahabe: Mefkûrenin Harikaları,” 4.

33 Ziya Gökalp, “Felsefi Vasiyetler: -2- Hocamın Vasiyeti,” *Küçük Mecmua* 1, sy 18 (1338): 1-2.

34 Gökalp, “Felsefi Vasiyetler: -2- Hocamın Vasiyeti,” 1-2.

35 Gökalp, “Felsefi Vasiyetler: -2- Hocamın Vasiyeti,” 2.

Gökalp'ın kendi ruhsal buhranı ile çok farklı felsefi tartışma ve görüşü politik bir tutumla bir araya getirip meşrulaştırma ve soyutlama çabası üzerinde durmak gerekiyor. Bu aslında Gökalp'ın birçok meseleyi eklektik sebepler dâhilinde ve aşırı idealize ederek izah etme biçiminin tipik bir örneğidir. Gökalp, intihar teşebbüsüne götüren ruhsal buhranı ile 20. yüzyılın başında Osmanlı aydınları arasında rağbet gören doğa felsefesi³⁶ arasında bir illiyet bağı kurmakta, fakat bunu önemsemekle birlikte ortaya çıkan aşırı pozitivist ve determinist argümanlara tam olarak katılmadığını Bergsoncu bir etkiyle ihsas ettirmektedir. Benzer şekilde, II. Abdülhamit'in istibdat olarak tanımlanan yönetimine karşı politik tutumunu da aynı potada ve kurtuluşçu bir anlayışla soyutlamakta ve harmanlamaktadır. Gökalp, bu meşrulaştırıcı kavram ve soyutlamadan sonra tesbit edebildiğim kadarıyla ilk defa olarak intihar teşebbüsü hakkında doğrudan yazacaktır:

“Geçirdiğim dehşetli buhranı burada uzun uzadıya yazacak değilim. Yalnız, bu buhranın beni fiilen intihara sevk ettiğini, birçok defa intihara müptela ettiğini, vücuden zayıflatarak bir kadid alemine koyduğunu söylemek buhranın şiddetini göstermeye kafidir. Uzvi hiçbir hastalığım, içtimaî hiçbir sıkıntım yoktu. Bütün ızdıraplarımın membaî felsefi düşüncülerimdi. O zaman, “hakikat-ı kübra” adını verdiğim büyük hakikati bulabilsem, hiçbir derdim kalmayacağına emindim. Fakat bunu hangi semtte aramalıydı?”³⁷

Gökalp'ın kendisini intihar teşebbüsüne götüren dehşetli buhranın bütün sebeplerini yazamayacağını belirtmesi dikkat çekicidir. Gökalp, hiçbir hastalığı ve sosyal bir sıkıntısı olmadığını, sadece nerede bulacağını bilemediği büyük hakikatin peşinde olduğunu öne sürer. O sırada “bir ihtilal şarkısı” nı yazdığını belirterek örnek verdiği “Mevdudur bugün bize namusu milletin”³⁸ mısrası, Ali Şefkati'nin Londra'da yayınlanan *İstikbal Gazetesi*'nin 23 Eylül 1895 tarihli 31. sayısında çıkan ve Gökalp'ın neşredilen ilk yazısının önemli bir karinesi olarak kabul edilmiştir.³⁹ Gökalp'a göre, hakikat mefkûreden; en büyük mefkûre de millet ve hürriyet mefkûrelerinden ibarettir. Gökalp, millet ve hürriyet mefkûrelerinin “i'lâsına çalışmak için”

36 Bu tartışma ile ilgili ilginç bir örnek için bkz. Mehmet Ö Alkan, “II. Meşrutiyet'te Doğa Felsefesi ya da Subhi Edhem Üzerine Notlar,” *Felsefe Dergisi*, sy 29 (1989): 52.

37 Gökalp, “Felsefi Vasiyetler: -2- Hocamın Vasiyeti,” 4.

38 Gökalp, “Felsefi Vasiyetler: -2- Hocamın Vasiyeti,” 4.

39 Gökalp'ın bu şiiri hakkındaki sis perdesini, eksik ve yanlış bilgileri ortadan kaldıran önemli bir yazı için bkz. Cavit Orhan Tütengil, “Ziya Gökalp'ı Anarken: Yayınlanan ilk yazısı,” *Cumhuriyet*, 26 Ekim 1964.

İstanbul'a gittiğini ve o vakitler "İstanbul'da tıbbiyelilerin teşkil etmiş olduğu gizli bir cemiyet"e girdiğini ve "Onlarla beraber çalışmaya başladı"ğini ifade etmektedir.⁴⁰

Gökalp, *Küçük Mecmua*'dan sonra da bazı yazılarında intihara dair değinilerde bulunmaya devam etmiştir. Bir yazısında, bekâr erkeklerdeki intihar oranının bekâr kadınlardan daha fazla olduğunu ve bunun da "erkeğin kadından ziyade evlenmeğe muhtaç olduğunu göster"diğini iddia etmekte ve devamında da bugün hayli yadırganacak yargılarda bulunmaktadır: "Erkeğin müteaddit zevceler ve müstefreşeler istemesi ve bunlarla da iktifa etmeyerek hovardalığa kapılması, uzvî bir üf' uleye merbutiyetin neticeleri değil midir?"⁴¹ Gökalp'ın erkeğin çok eşliliğini, cariyeye istemesini ve bunların ötesinde de hovardalığını bedensel yapıp etmelere (uzvî üf'ule) bağlılıkla açıklaması, kendisinin intihar teşebbüsünde bulunmasının sebepleri arasında öne sürülen "cinsi buhran" iddialarına kapı aralamış oluyor.⁴² Gökalp, Malta'da tutuklu iken 16 Şubat 1920'de Polverista'dan karısı Vecihe Hanım'a gönderdiği bir mektupta, karısının ve çocuklarının sevgisinin o felaketli ve acılı günlerde kendisini hayata bağladığını, bir adamın sevdiği ve seveni yoksa böyle zamanlarda hatırına ilk gelecek şeyin intihar olacağını yazar.⁴³ Ayrıca yine aynı yerden küçük kızlarına yazdığı 6 Ekim 1919 tarihli mektupta, hayatına onlara lazım olduğu düşüncesiyle itina gösterdiğini, "bir ailesi olmasaydı, sıhhatini asla düşünmeyeceğini, belki de hastalanmayı, hatta ölmeyi arzu edece"ğini fakat bir ailesi ve küçük yavruları olan insanın sıhhatine bakmasının, hastalanmamağa çalışmasının en mukaddes vazifesi olduğunu salık verecektir.⁴⁴ Gökalp'ın dertleşme amacıyla karısına yazdığı mektupta, intihar eden adamların vaziyetlerine bakıldığında "hep bekâr, yahut evlâtsiz kimseler" olduğu şeklindeki yargısının⁴⁵ hangi veriye dayandığından ziyade bu meselenin zihnini bir şekilde hep meşgul ettiğini göstermektedir.

40 Gökalp, "Felsefi Vasiyetler: -2- Hocamın Vasiyeti," 4.

41 Ziya Gökalp, "Kadınla Erkeğin Müsaviliği," *Yeni Türkiye Gazetesi*, 03 Temmuz 1923.

42 Kaplan, Gökalp'ın açıkça itiraf etmese de gençlik yıllarında cinsî içgüdü ve duygularını baskı altına almak için büyük bir çaba içine girdiğini, bu esnada dinin imdadına yetiştiğini öne sürer. Bu konuda bkz. Mehmed Kaplan, "Ziya Gökalp ve saadet perisi," *Türkiyat Mecmuası* 14 (1964): 52, 54.

43 Ziya Gökalp, *Ziya Gökalp Külliyyatı II Limni ve Malta Mektupları*, 2. baskı, ed. Fevziye Abdullah Tansel, Türk Tarih Kurumu Yayınları II. Dizi (Türk Tarih Kurumu, 1989), 196-97.

44 Gökalp, *Ziya Gökalp Külliyyatı II Limni ve Malta Mektupları*, 51.

45 Gökalp, *Ziya Gökalp Külliyyatı II Limni ve Malta Mektupları*, 197.

Duru, 1949 tarihli kitabını yazarken ölüm sebebini anlamak için Gökalp'ın vefatından önceki hastalık sürecinde tedavisini sürdüren doktorlardan biri olarak Âkil Muhtar'a başvurduğunu belirtmektedir. Ona göre, Dr. Âkil Muhtar önündeki notlara bakarak, 4 Ağustos 1924'te Gökalp'ı muayene ettiğini, hastanın genel durumunu öğrenmek için sorular yönelttiğini, konuşmanın devamında alınıdaki belirgin yara izini (nedbe) de sorduğunu belirtir. Bu tanıklık, Gökalp'ın başından geçen travmatik vakaya bakışını yansıtmaması bakımından önemlidir:

“Alnının ortasındaki nedbe hakkında malumat istedim: 17 yaşında iken teşebbüs ettiği intihar eseri bulunduğunu ve kurşunun röntgen muayenesinde *sinos frontalde* kalmış olduğunu söyledi.”⁴⁶

Uzun yıllardır Dr. Âkil Muhtar'ın bu notları sadece Duru'nun aktardığı kadar biliniyordu. Bu notların orijinali yakın zamanlarda Süheyl Ünver'in Süleymaniye Kütüphanesi koleksiyonunda gün yüzüne çıktı.⁴⁷ İntihar teşebbüsünde yaşın 16 olarak belirtilmesi ve *sinos frontal* teriminin Osmanlıca karşılığının *ceyb-i cebhî* (alın sinüsü) şeklinde yer alması dışında metin aynı görünüyor:

“Alnının ortasında görülen bir nedbe hakkında ma'lûmat talep edildikde 16 yaşında teşebbüs etmiş olduğu bir intihâr eseri bulunduğunu ve kurşunun evvelce yapılan bir röntgen mu'âyesinde *ceyb-i cebhîde* kalmış bulunduğunun anlaşıldığını söyledi.”⁴⁸

Gökalp'ın bu beyanı, birkaç açıdan dikkat çekicidir. Birincisi, 18 yaşında (1895) gerçekleştiği bilinen vakayı, Gökalp'ın 16 yaşında olarak hatırlamasıdır. Bu durum, travmatik anıların zaman algısı üzerinde sapmalara yol açabileceğini gösterir. İkincisi, vakanın üzerinden yaklaşık otuz yıl geçmesine rağmen, bu izin Gökalp tarafından sürekli bir “hafıza sembolü” olarak taşındığını ve algılandığını akla getirmektedir. Son olarak anlatı, vakanın Dr. Abdullah Cevdet'in aktardığı ilk tanıklığın tıbbi gerçekliğiyle örtüşüyor görünüyor: Kurşunun beyin dokusuna nüfuz etmeyip *sinos frontal* (alın

46 Kâzım Nami Duru, *Ziya Gökalp* (Millî Eğitim Basımevi, 1949), 38.

47 Özlem Ercan, “Prof. Dr. Âkil Muhtar Özden'in Kaleminden Ziya Gökalp'ın Hastalığı ve Ölümü,” *Ölümünün 100. Yılında Ziya Gökalp*, ed. Alev Smar Uğurlu ve Selçuk Kırılı (Türk Ocakları Derneği Bursa Şubesi, 2024), 343-59.

48 Ercan tarafından metin içerisine eklenen bazı günümüz Türkçe karşılıkları çıkarılmış ve ayrıca metindeki bazı okuma hataları bölüm sonunda verilen orijinal belgeye bakılarak tarafımızdan düzeltilmiştir. Bu konuda bkz. Ercan, “Prof. Dr. Âkil Muhtar Özden'in Kaleminden Ziya Gökalp'ın Hastalığı ve Ölümü,” 351, 355.

sinüsü) boşluğunda durması, eylemin neden ölümle veya ağır bir felçle sonuçlanmadığına ilişkin bilimsel bir temel sunar.⁴⁹

Doktorun hastasına ilişkin tuttuğu notlara bakarak söylediği sözler arasında Gökalp'ın intihar teşebbüsü esnasında *sinos fronteline* kalmış olan kurşun ve bunun nedenlerine ilişkin iddialar da bulunmaktadır:

“Bu intiharın sebebi: pederi fazla işret edermiş. Annesi ziyade asabiy-miş. İntihar teşebbüsünden beş altı sene evvel okuduğu bir romanın kahramanı buna sebep olmuş. Bu kahraman, bir sevda yüzünden intihar etmiş. Bu intihar keyfiyeti bir fikri sabit suretinde Ziyanın zihnine saplanmış. O günden beri Ziya Gökalp, “Ben de bir gün böyle bir fikre tâbi olarak intihar edeceğim” dermiş. Filhakika altı sene sonra bir tabanca ile intihara teşebbüs etmiş.”⁵⁰

Duru'nun kitabındaki bu ifadelerin tırnak içinde gösterilmemesi, yüklem ve üslubun değişmesi sebebiyle Âkil Muhtar'ın notlarının devamı mı yoksa yazarın araya kattığı bir yorum mu olduğu hususunda soru işaretleri barındırıyordu. Duru'nun ölümünden sonra tarih öğretmeni oğlu Mübeccel N. Duru tarafından bu kitap sadeleştirilerek ve gözden geçirilerek tekrar basılmış ve bu ifadeler aynı şekilde orada da yer alacaktır.⁵¹ Orijinal belge bu konudaki soru işaretlerini gidermekte ve Dr. Âkil Muhtar'ın bu ifadeleri Gökalp'ın beyanı olarak kaydettiği anlaşılıyor:

“Bu intihârın sebebi hakkında verdiği îzâhât pek şâyân-ı dikkatdir. Pederi fazla ‘ayyâş. Vâlidesi ziyâde ‘asabî imiş. İntihârından beş altı sene evvel okuduğu bir romanda vâkı'anın kahramânı[nın] bir sevda yüzünden intihâr etdiğini görmüş.

Bu intihâr keyfiyeti evvelâ sâbit bir fikir sûretinde Ziyâ Bey'in zihnine saplanmış. Nihâyet bu fikrini mevki'-i icrâya koymaya sâ'ik olmuş. O günden i'tibâren tam beş altı sene Ziyâ Gökalp Bey de bir gün kendisinin böyle bir fikre tebe'an intihâr edeceği kanâ'ati hâsıl olmuş ve fi'l-hakîka altı sene sonra Diyarbakır'da bir tabanca ile 'azm-i vechîsine bir kurşun yerleşdirmişdir.”⁵²

49 Bu konuda son yıllardaki bilimsel çalışmalar için bkz. Hernado Raphael Alvis-Miranda vd., “Craniocerebral Gunshot Injuries; A Review of the Current Literature,” *Bull Emerg Trauma*, sy 4 (2) (2016): 65-74. Bu makale için Dr. Merve Aktan Süzgül'e teşekkür ederim.

50 Duru, *Ziya Gökalp*, 38.

51 Kâzım Nami Duru, *Ziya Gökalp*, 3. basılış, ed. Mübeccel N. Duru (Millî Eğitim Basımevi, 1975), 37.

52 Ercan, “Prof. Dr. Âkil Muhtar Özden'in Kaleminden Ziya Gökalp'ın Hastalığı ve Ölümü,” 351.

Dr. Âkil Muhtar'ın Gökalp'ın beyanı olarak kaydettiği bu notlarda üç konu dikkat çekmektedir. Birincisi, Gökalp'ın, babasının çok içki içmesini ve annesinin aşırı asabiliğini intihara teşebbüsünün sebebi olarak ifade etmesidir. Dr. Abdullah Cevdet'in benzer iddialarına, Gökalp'ın kardeşi Nihat Bey sert tepki göstermiş, bu beyanları “yalan ve iftira” olarak nitelemiş, babasının çok dindar olduğunu, hayatı boyunca içki içmediğini, Ziya Bey'in de ahlakını tamamıyla “irsen” babasından aldığını öne sürecektir.⁵³ Gökalp'ın babası M. Tefik Efendi, intihar vakasından 4-5 yıl önce 1890'da ölmüştü. Bu durum ve vaka arasında nasıl bir bağ olduğunu bilmek zor gözüküyor. Daha ilginç olan 1950'lerde Erişirgil, 1960'larda Kaplan, 1980'lerde ise başka bir araştırmacı bu kez Gökalp'ın babasının kaybını, “yetim”liğini intihara teşebbüsünün sebeplerinden biri olarak dile getirecektir.⁵⁴ İkincisi, okuduğu bir romandaki sevda yüzünden intihar eden kahramanla özdeşlik kurduğu iddiası. Bu tür vakalar Goethe'nin meşhur romanının isminden hareketle 1970 sonrası kavramsallaştırılan *Werther Etkisini* hatırlatmaktadır. Üçüncüsü bu etkilenmenin Ziya'nın zihninde “sabit fikir” haline geldiği vurgusu, onun intihar teşebbüsünü anlık bir cinnet halinden çıkarıp, uzun süredir zihinde tasarlanan bir fikrin icrasına dönüştürmektedir. Dikkat çekici noktalardan biri de Dr. Âkil Muhtar'ın intihar teşebbüsünün nedeni olarak Gökalp'ın beyanı olarak aktardığı bu pasajın bazı Gökalpçılar tarafından sansürlenmesi veya görmezden gelinmesidir.⁵⁵

Gökalp, hastalığı ve ölümünden önceki son gazete yazılarının birinde Cumhuriyetin en esaslı vazifesinin, bütün tazyikleri kaldırıp yerine tatlı muameleleri koyması gerektiğini ifade eder. Bunun delilinin ise çehrelerdeki tebessüm olduğunu öne sürdükten sonra ilginç bir çağrıda bulunur: “Tebessümü, münevver gençlerin çehrelerine iade ediniz, göreceksiniz ki bugünkü kesretli intiharlar da hadd-i asgarîye inecektir.”⁵⁶

53 Gökalp, “Ağabeyim Ziya Gökalp'ın Hayatı,” 163.

54 Hikmet Tanyu, *Ziya Gökalp'in Kronolojisi*, Ziya Gökalp Dizisi (Kültür Bakanlığı Yayınları, 1981), 13.

55 Bu konuda Beysanoğlu'nun, Dr. Âkil Muhtar'ın Gökalp'e dair tuttuğu notların tamamını Duru'dan aynen iktibas ettiği halde yukarıda zikredilen paragrafa yer vermesi önemli örneklerden biridir. Bkz. Şevket Beysanoğlu, ed., *Ziya Gökalp İçin Yazılanlar- Söylenenler*, c. 2 (Diyarbakır Tanıtma ve Turizm Derneği Yayınları, 1975), 1-2. Beysanoğlu başka kitabında ise bu paragrafı (...) ile geçiştirmiştir. Bkz. Şevket Beysanoğlu, *Yeni Türkiye'nin Manevî Mimarı Ziya Gökalp* (Ziya Gökalp Derneği Yayınları, 2002), 1: 194.

56 Ziya Gökalp, “Çınaraltı: Tebessüm,” *Cumhuriyet*, 09 Mayıs 1340. [1924].

3. AİLEVÎ BELLEK ANLATILARI: MAHREMİYET VE KORUMA KAYGISI

Ali Nüzhet Göksel'in, 1922, 1931, 1939 ve 1949 tarihlerinde yayınladığı dört ayrı kitabında kayınpederi Gökalp'in intihar teşebbüsüne ilişkin bilgiler yer almaktadır. Ali Nüzhet'in 1922 [1340] yılında Diyarbakır'da kaleme aldığı *Olup Biten Şeyler* kitabı Gökalp hakkında yazılan ilk eser olma hüviyeti taşımaktadır.⁵⁷ Ankara hükümetinin, İttihatçılığı sebebiyle Gökalp'a mesafeli davrandığı bir dönemde Gökalp'ın gözetiminde yazıldığı anlaşılan kitap savunmacı ve menakıbvare yönüyle dikkat çekiyor. Kitap aynı zamanda yeni rejime uygun Gökalp biyografisinin ilk örneği olması hasebiyle de önemlidir. Ali Nüzhet, intihara teşebbüs ettiği günlerde henüz 18 yaşında olan Gökalp'ı "büyük insan" olarak nitelemekte, II. Abdülhamit istibdadının ezici elemelerinin onun "hassas ruhunu" geçici olarak intihara sevk ettiğini, günün birinde ona bunun sebeplerini sorduğunu ve şu cevabı aldığını dile getirmektedir:

"Hayata karşı o zaman mefkûresizdim. Kendi kendime düşündüm. İnsan bir hayvan gibi yalnız yemek, içmek gibi mihanikî bir ameliye takip ediyor. Bu hâl seyrini ikmal ettikten sonra insan ölüyor. Böyle kıymetsiz bir hayatın bu kadar cefaya değeri olmadığını düşünerek ani bir buhran beni intihara sevk etti. Bilahare okuduğum kitaplardan, tetkik ettiğim hayatı hadiselerden edindiğim mefkûreden sonra, anladım ki: İnsanın milletine, insaniyete nafi olmak gayesi karşısında o, eski siyah düşünüşlerimi tamamıyla bıraktım. Zaten intihar mefkûresizlikten doğar.

Milletlerin umumi istatistiklerini tetkik edecek olursak vatanperverliği, mefkûrenin yayıfladığı devirlerde intiharın arttığı, bunların kuvvetlendiği zamanlarda azaldığını görürüz."⁵⁸

57 Ali Nüzhet'in, *Olup Biten Şeyler* isimli kitabını "Dokuz sene evvel" yazdığını belirtmesi Gökalp'e ilişkin yazılan ilk biyografik eserin Ali Nüzhet'e mi, yoksa Savfet Ürfi'ye mi ait olduğu tartışmasına açıklık kazandırmıştır. Tütengil, bu konudaki kafa karışıklığına dikkat çekmesine rağmen, *Olup Biten Şeyler* kitabının üzerinde yer alan 1340 baskı tarihini Rumi tarih zannettiği için, 1924 yılında basıldığını yazmaktadır. Hâlbuki Osmanlıca matbu kitapların bazılarında baskı tarihi Hicri takvime göre yazılabilmekteydi. Nitekim 1340 Hicri yılı Ali Nüzhet'in işaret ettiği 1922 yılına tekabül etmektedir. Ayrıca, kitabın yazılma gerekçesini de düşündüğümüzde 1922 yılı olması akla daha yakın görünmektedir. Binark-Sefercioğlu kitabın baskı tarihini 1922; Beyzanoğlu ise 1924 olarak vermektedir. Bu konuda bkz. Cavit Orhan Tütengil, *Ziya Gökalp Üzerine Notlar* (Türk Sosyoloji Cemiyeti Yayınları, 1956), 104; İsmet Binark ve Nejat Sefercioğlu, *Doğumunun 95. Yıldönümü Münasebetiyle Ziya Gökalp Bibliyografyası* (Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü, 1971), 66; Şevket Beyzanoğlu, *Diyarbakırlı Fikir ve Sanat Adamları* (Diyarbakır Tanıtma ve Turizm Derneği Yayını, 1978), 3: 21.

58 Ali Nüzhet [Göksel], *Olup Biten Şeyler* (Matbaa-i Vilayet, 1340), 34.

Ali Nüzhet'in, intihar teşebbüsünün sebeplerine ilişkin ondan aktardığı hayatın anlamsızlığı, mefkûresizlik gibi gerekçeler Gökalp'ın *Küçük Mecmua*'da yazdıklarıyla benzerlik göstermektedir. *Olup Biten Şeyler*'in büyük ihtimalle 30 Ağustos 1922'den sonra yazıldığı dikkate alınrsa Gökalp'ın metni daha önce yazılmış görünüyor. Ali Nüzhet'e göre, intihar teşebbüsünden sonra "Ziya Bey mefkûrenin mukaddes ateşiyle yandı" ve "Ondan sonra Namık Kemal'in gayr-ı matbu manzumelerini okudu. O siyakda şiirlerini yazdı."⁵⁹

Ali Nüzhet, 1931 yılında yazdığı *Ziya Gök Alp'in Hayatı ve Malta Mektupları* kitabında Gökalp'ın intihara teşebbüsünün sebeplerini üç başlık altında sıralayacaktır. Birincisi, orta tahsilini bitirdikten sonra İstanbul'a gitmek isteyen Ziya'ya amcası Hasip Efendi'nin kızını vermek istemesi ve buna karşın evliliğin tahsiline engel olacağı gerekçesiyle onun bunu reddetmesidir. İkincisi, II. Abdülhamit dönemi istibdadının bütün şiddetiyle memleketi harap etmesi ve bundan Diyarbakır'ın havasının da bunaltıcı bir dereceye varması sebebiyle Ziya'nın yaşama zevkini kaybetmesidir. Üçüncüsü, ailesinin Ziya'nın okuduğu kitaplardan, görüştüğü arkadaşlarına kadar bütün hürriyetini denetlemeye başlaması ve her hareketini kayıt altına almasıdır.⁶⁰ Ali Nüzhet, "Dokuz sene evvel "Olup biten şeyler" eserimde yazdığım gibi kendisinden bu meseleyi vaktile sor"duğunu, Gökalp'ın da cevaben şöyle dediğini aktarmaktadır:

"Zaman geçtikçe ümitlerim sönüyor. Hayatın manevi kıymeti nazarımda düşürüyordu. Bu vaziyet öyle bir şekil aldı ki: Artık bir hayvan gibi yalnız yemek, içmek için yaşamaktansa ölümü tercih etmek fikrini kabalde muztar kaldım."⁶¹

Ali Nüzhet, her ne kadar daha önceki kitabında yazdığını belirtse de burada aktardıklarıyla daha önce yazdıklarının birebir aynı ifadeler olmadığını belirtmek gerekir.

Ali Nüzhet, 1939 yılında yazdığı *Ziya Gökalp ve Çınaraltı* kitabında Gökalp'ın intihar teşebbüsünü onun "dava adam"lığına ve kurtuluşunu ise Türklük şuuruna bağlamaktadır. Ona göre Gökalp'ın "çocukluk çağından itibaren millet davalarına karşı duyduğu tecessüs, onu intihara götürecektir kadar kafasına bir huzur-

59 [Göksel], *Olup Biten Şeyler*, 35.

60 [Göksel], *Ziya Gök Alp'in hayatı ve Malta mektupları*, 21.

61 [Göksel], *Ziya Gök Alp'in hayatı ve Malta mektupları*, 21.

suzluk vermiştir.”⁶² Ali Nüzhet, büyük mütefekkir olarak nitelediği Gökalp’ın “beyninde patlayan kurşundan sonra onu besleyen Türkün talii” sayesinde “tanzimattan beri gelen İslâmcılık Osmanlılık zihniyetlerini yıkarak” Türk için ilmi metotlarla hakiki milliyet esaslarına dayanan bir zihniyet yaratma şansının ona nasip olduğunu öne sürmektedir.⁶³

Ali Nüzhet, 1949 yılında yazdığı *Ziya Gökalp ve Hayatı* kitabında ise Gökalp’ın intihara teşebbüsünü ailevi ve kişisel buhranlardan arındırıp, tamamen istibdat eksenli politik ve bu ortamın sebep olduğu felsefi bir buhran şeklinde izah etmektedir:

“Artık Ziya, sosyal hayatla sıkıdan sıkıya temasa geliyor, istibdadın korkunç tesirleri, milletin bu yüzden çektiği büyük acıları onu sarsıyor. O, esaret altına sokulan Türk cemiyetinin felaketiyle üzüyor.

Bu sıkıntılı hava, Ziya’nın ruhunda derin bir huzursuzluk yaratıyor, Ziya bu duruma karşı zaman zaman titizleşiyor, buna bir son vermenin artık zamanı gelmiş olduğuna inanıyor. Fakat işe nereden ve nasıl başlamalı?”⁶⁴

Ali Nüzhet, Gökalp’ın işe nereden ve nasıl başlaması gerektiği sorusunun cevabını ararken ruhunda ortaya çıkan kararsızlığı, yukarıda aktardığım, *Küçük Mecmua*’daki “Hocamın Vasiyeti” başlıklı yazısına atıfta bulunmadan, yer yer de bazı değişiklikler yaparak aktarmaktadır:

“Eğer, diyor, insan bir makineden ibaretse, eğer üzerinde bu tabiatın üstüne fırlayacak bir kudret ve kuvvet yoksa, milletim tehlikeden kurtulamayacaktır. İnsaniyet sonuna kadar vahşetler içinde çırpınacaktır...

Yine Ziya anlatıyor: “Bütün emelim, 1000 türlü tehlikelerle tehdit olunan fakat istibdadın uyuşturucu macuniyle vaziyetten bihaber olan milletin mucizevi bir hamleyle kurtulması mümkün olup olmadığını bilmektir. Bana bir ümit felsefesi, bir necat nazariyesi lazımdı... Artık, ne kelam ne tasavvuf bana böyle bir ümit felsefesi, kurtuluş nazariyesi veremedi. Onlar, bugünkü hayata ait mefkurelere kıymet vermiyorlardı.”⁶⁵

62 Ali Nüzhet Göksel, *Ziya Gökalp ve Çınaraltı* (İkbal Kitabevi Sahibi Hüseyin Kitabcı, 1939), 3-4.

63 Göksel, *Ziya Gökalp ve Çınaraltı*, 4.

64 Ali Nüzhet Göksel, ed., *Ölümünün 25 inci Yıldönümü Münasebetiyle Ziya Gökalp Hayatı-Eserleri* (Ahmet Halit Kitabevi, 1949), 12.

65 Göksel, *Ölümünün 25 inci Yıldönümü Münasebetiyle Ziya Gökalp Hayatı-Eserleri*, 12.

Gökalp'ın intihara teşebbüsü ile ilgili kardeşi M. Nihat Gökalp'ın yazdıkları ve açıklamaları da önemlidir. Ölümünden sonra bir dizi olarak yayınlanan ağabeyi M. Ziya'ya dair anılarında M. Nihat Gökalp, intihar olayına da değiniyor. Nihat Gökalp, ağabeyinin intihara teşebbüsünü, amcası Hasip Efendi'nin ona yönelik baskılarıyla izah etmekte ve bu baskıları da M. Ziya'nın İstanbul'a tahsile gitmesini engelleme, [kızı Vecihe ile] evlenmesini isteme, başta Dr. Abdullah Cevdet olmak üzere bazı arkadaşları ile görüşmesini men etme şeklinde üç başlık altında toplamaktadır:

“(...) Ziya Bey ise, gerek sinni ve gerek tahsili itibarıyla tamamen vasiye gayrimuhtaç, kâmil bir zât olduğunu ve kendisini fikren ve her suretle idareye muktedir olduğunu düşünerek, Cevdet Bey'le görüşmesini men'e karşı muhalefet ediyordu, Amucamın bu hususta ısrarı ve Ziya Bey'in de bu ısrarı mânasız bulması; bir taraftan tehhül hakkında ki kat'î kararları kabul etmemesi, aynı zamanda (tahsile devam için) İstanbul'a hareketinin imkânı kalmaması dolayısıyla ye's ve fütura düşünüyor. Bir arkadaşının hediye ettiği pek küçük kıt'ada bir lüververin ağzını alnına dayayarak, ateş ediyor. Kurşun, alnkemiğinde biraz nüfuz ederek, yayılıyor.

Keyfiyetten, merhum İsmail (Hakkı) Bey'in evinde bulunan (Doktor Abdullah) Cevdet Bey de sür'atle haberdar olunca, bizim eve geliyorlar. Amucam bu vak'a üzerine, Cevdet Bey'i tedaviden men'etmiyor.”⁶⁶

Nihat Gökalp, ağabeyinin amcasının Abdullah Cevdet ile görüşmemesi hususunda gösterdiği ısrar, evlenmesi hususundaki baskılar ve artık eğitim için İstanbul'a gidemeyeceğini düşünmesi sebebiyle intihara teşebbüs ettiğini öne sürmektedir. Ayrıca Dr. Abdullah Cevdet'in olayı İsmail Hakkı Bey'in evinde öğrendiği şeklindeki tanıklığını teyit etmektedir. Nihat Gökalp'ın, Abdullah Cevdet'in olayı duyar duymaz olay yerine geldiğini ve buna karşın amcası Hasip Efendi'nin “Cevdet Bey'i tedaviden men'etm”ediği şeklindeki ifadesi aile içerisindeki Abdullah Cevdet'e yönelik öfkenin büyüklüğünü göstermektedir.

Gazeteci Mustafa Baydar, 1947 yılında Diyarbakır'a öğretmen olarak atandığında Cumhuriyet gazetesi adına Nihat Gökalp ile yaptığı röportajı 1974'te yayınladı, fakat bunu 30 yıl boyunca neden yayınlanmadığı ile ilgili bir açıklamada bulunmaz. Baydar'ın ısrarla sorduğu sorulardan biri de Gökalp'ın intihar vakasıdır. Nihat

66 Gökalp, “Ağabeyim Ziya Gökalp'in Hayatı,” 172-73.

Gökalp pek konuşmak istememekle birlikte yazdıklarından farklı bir anlatı aktarıyor:

“Ağabeyim Diyarbakır’da okurken dini konulara dalmıştı. Onun kafasında müspet ilimle din zaman zaman çatışıyordu. Ağabeyim, bazı dini esasların tenkid edilebilmesinin lüzumuna inanmış görünüyordu. Çünkü bazı inanışları, alışılmışlara pek uymuyordu. İşte o buhranlı yıllarında başından bir intihara teşebbüs olayı geçmişti.”⁶⁷

Karakoyunlu’nun, Gökalp’in çocukluk arkadaşı ve hısım akrabası Ahmet Cemil Asena’nın hatıra defterinden bizzat aktardığını ifade ettiği satırlar, intihar vakasını farklı şekilde izah etmektedir. Ahmet Cemil’in Ziya’nın intihar girişiminin sebebi olarak öne sürdüğü gerekçeler literatürde pek dikkate alınmamıştır. Ahmet Cemil’e göre, Ziya’nın arasının çok iyi olduğu ortak bir arkadaşlarının babası ile Ziya’nın akrabaları arasındaki şiddetli bir husumet ve nefret ilişkisi vardı. Arkadaşları bir yücelik ve fazilet cevheri iken babası koyu cahil ve biraz da sefih biriydi. Ziya’nın ailesi çocuklarının bu kişiyle arkadaşlığını hoş görmemiş, Ziya’yı bu ilişkiyi ebediyen bitirmesi için zorlamışlardır. Mehmet Ziya ise bu baskılara boyun eğmeyi bir şeref meselesi addedip intihara teşebbüs edecektir:

“Bir gün, Ziyaya karşı arkadaşı, bir sureti müstekrehede ittiham edilmiş ve kendisi de şiddetle hakarete maruz kalmıştı. Bu bir muvazaa idi. Maksudı Ziya ile bu arkadaşın rabıtai müvanesetini [müvanesetini] ebediyen kesmekti. Ziya bu harekete tahammül edemedi, o dakikada adeta benliğini kaybetmişti. Hiç kimseye sezdirmeden bu arkadaşından tedarik ettiği silâhla intihara teşebbüs etmiştir. Ziyanın silâh kullanmaktan anlamaması onun hayatını bize bağışladı, intiharının hakiki saik ve sebebi işte budur.”⁶⁸

Beysanoğlu idaresinde çıkarılan *Ziya Gökalp* Dergisi, Gökalp’in çocukluk arkadaşı ve akrabası Ahmet Cemil Asena’nın Gökalp ile ilgili yazdığı ve yayınlamak üzere Abidin Özmen’e, onun da Usman Eti’ye gönderdiği tahminen 600 sayfalık kitabın, yazarın vefatı sonrası kaybolduğunu iddia etmektedir. *Ziya Gökalp* Dergisi 2. sayısından itibaren kitabın eldeki müsveddelerini bir tefrika halinde yayınlamaya başlar. Karakoyunlu’nun, Gökalp’in intiharına ilişkin Ahmet Cemil’den aktardığı anlatının da bu müsveddelerden küçük müdahalelerle ve özetlenerek alındığı anlaşılmaktadır. Burada,

67 Baydar, “Ziya Gökalp’ı, Kardeşi Nihat Gökalp anlatıyor,” 3.

68 F. Karakoyunlu, “Ziya Gökalp Etrafında Hatıralar XII: Ziya Gökalp’in Diyarbakırdeki Hayatı,” *İş* 10, sy 39-40 (1944): 20-21.

Karakoyunlu'nun aktarmadığı baş ve sonuç kısmında ek bilgiler de yer almakta ve intihar girişiminin sebebi olarak Mehmet Ziya'nın şahsi hürriyetine ve fikirlerine yönelik müdahalelerin dışında ayrıca bazı "cinaî romanlar"ı okuma hevesi de zikredilmektedir:

"Ziya, yine bu çağlarında bazı cinaî romanlar okumaya heveslenmiş ve bazı intiharları da takdir etmeye başlamıştı. Geçirmekte olduğu muvakkat bir buhran devresinde hayatın Ziya nazarında bir değeri kalmamıştı. Onu en ziyade sıkan ve çıldırtan, şahsi hürriyetine ve şahsi fikirlerine vaki olan müdahaleleridi. (...)

Ziya'nın silâh kullanmaktan anlamaması onun mukaddes hayatını bize kazandırdı ve çünkü tabancasının ağzını alına sıkı bir temasta buldurmakla merminin tesirini azaltmıştı. 10-15 satnimetrelük mesafeden ateş etseydi şüphesiz biz o günden Ziya'yı kaybedecektik. O sıralarda memuren Diyarbakır'da bulunan Dr. Abdullah Cevdet, Ziya'nın tedavisine koştu. Kurşun çıkarılamadı ve fakat binnetice iade-i afiyet etti. İşte Ziya'nın intihar teşebbüsünün hakiki saik ve sebebi bundan ibarettir. Hayattan bıkmış görülen Ziya, bilahare hayatı pek sevmiş ve intihar teşebbüsünü de bir cinnet eseri diye tezyif etmişti. "İnsan yaşamalı ve yaşamaya azmetmelidir" derdi."⁶⁹

4. ELEŞTİRİ VE AZİZLEŞTİRME ANLATILARI ARASINDA: KURUCU VE BÜYÜK DÂHİNİN İNŞASI

Gökalp'ın ölümü sonrası daha çok takipçileri tarafından onun hakkında kaleme alınan kitaplarda bu intihar teşebbüsü vakası bazen birbirine benzer bazen de farklı şekillerde işlenmiştir. Gökalp daha hayatta iken muhalifleri tarafından bu vaka örtük veya açık şekilde mevzubahis edilmiştir. İttihatçıların iktidarı bırakmak zorunda kaldıkları büyük yenilgiden sonra, muhalif kalemler bu mevzuyu daha fazla dile getirmişlerdir. Celal Nuri [İleri], Gökalp'ın 1919'daki 'İttihatçı tevkifatı'nda gözaltına alınması sonrası yazdığı yazıda, Gökalp'ı siyasi değil tıbbi açıdan ele aldığını, intihar sebebini de okuduğu bazı felsefe kitaplarını tam hazmetmemesine bağlamaktadır:

"Gök Alp, vaktiyle, âsime-i Âmed'de, intihara tasaddür ve başına bir kurşun sıkmak suretiyle maluliyete ibtidar etmişti. Kurşun, hala, di-mağının ve müfekkiresinin üstünde merkez ve meknuzdur. Vesile-i

69 Ahmed Cemil Asena, "Arkadaşım Ziya Gökalp," *Ziya Gökalp* 2, sy 6 (1977): 158-59.

intihar, okuduğu bazı kütüb-i felsefiyenin hazm edilmemesidir. Mide nasıl tahammül edemeyeceği eğdiyeyi [gıdaları] hazımdan aciz ise, tıpkı onun gibi dimağ da sert, haşin efkar ve nazariyatı öğütmeden izhar-ı acz eder. Bunların galeyanı, feveranı, heyecanı, fevzâyı [anarşi] mucib olur. Akbet, günün birinde bir patlak verir.”⁷⁰

M. Ziya'nın okuduğu kitapların etkisinde kalarak intihara teşebbüs ettiğine dair benzer görüşler serdeden çok sayıda isim var. Celal Nuri bu isimlerden, Gökalp'ı tahfif etmesi, anlama kapasitesinin üzerinde felsefi kitapları okumaya heves ettiğini ima etmesi yönüyle ayrılmaktadır. Celal Nuri ayrıca, Gökalp'ı “bazı emraz-ı asabiye ve akliyye giriftar bir zat” olarak niteleyerek, intihar teşebbüsünü ve sonrasındaki fikri yönelişlerini açık biçimde patolojik bir çerçeveye yerleştirir. Bu bağlamda Gökalp'a “cinnet-i itisâfiye-mani de la persécution” (paranoyak hezeyan/zulüm sanrısı) teşhisini koyan Celal Nuri, söz konusu rahatsızlığa yakalananların sürekli korku, ürperti ve tehdit algısı içinde yaşadıklarını ileri sürer.⁷¹ Böylece Gökalp'ın farklı ideolojik konumlanışlarını, tarihsel ve siyasal koşullarla ilişkili bilinçli tercihlerden ziyade ruhsal bir hastalığın seyri içerisinde gerçekleşen zorunlu sapmalar olarak görür. Bu yorum, intihar teşebbüsünü Gökalp ve takipçilerinin daha sonraları inşa etmeye çalışacağı anlatının tam tersine klinik bir vakaya indirger.

Ahmet Emin Yalman, Ziya Bey'in Rüştüye mektebinde okurken dinî inançları ile tabiat bilimleri öğretileri arasındaki çelişkidenden çok acı çektiğini, kafasındaki kuşkuları gideremediği için on altı yaşında intihara teşebbüs ettiğini öne sürer.⁷² Yalman'ın öne sürdüğü bu iddia, Gökalp'ın “Hocamın Vasiyeti” başlıklı yazısında dile getirdiği sebeplerden birine dayanmakla birlikte, Rüştüye mektebi ile İdadi'yi birbirine karıştırmış gibi gözükmektedir. Nitekim Başbakanlık Osmanlı Arşivi'ndeki Diyarbakır İdadisi'ndeki tahkikat evrakında bu iddiayı destekleyecek bazı bilgiler yer almaktadır. Diyarbakır İdadi Müdürü İrfan Bey ifadesinde, Mahmud Efendi'nin Ulûm-ı dîniye dersinde M. Ziya, Haşim ve Faik'in meleklerin niteliğinden, Allah'ın varlığına, bir cisim değilse ne olduğuna ilişkin bir dizi şüphe içeren sorular yöneltiyorlar:

“Melâ'ike nasıl şeydir? Bir şeyin ismi olup da cismi olmaması kabil midir? Buna hemen inanmakta tereddüd edeceğimiz geliyor. Ve madem

70 Celal Nuri [İleri], “Gök Alp,” *Atı* (İstanbul), 02 Şubat 1919, 1.

71 [İleri], “Gök Alp,” 1, 2.

72 Ahmed Emin [Yalman], *Turkey in The World War* (Yale University Press, 1930), 190.

ki fezâ-yı lâ-mütenahî bir cisimdir, Cenâb-ı Hakk'ın da bir cisim olması iktiza eder. Halbuki siz cisim olmadıktan başka ne olduğunu da söylemiyorsunuz, bu nasıl şeydir?"⁷³

M. Ziya ve arkadaşlarının bu sorularında, imparatorluk sathındaki okullar ve entelektüeller arasında giderek yaygınlık kazanan pozitivizmin etkisi açık bir şekilde gözükmektedir. Bu soruların hocalar ve okul idaresinde bir şaşkınlık oluşturmakla birlikte, geleneksel dinî bilgiler çerçevesinde nispeten sakin ve özgüvenli karşılıkları anlaşılmaktadır. Bu sorulara karşın Mahmud Efendi öğrencilere ayet ve hadislerden delil getirir, bunlara inanmaları gerektiğini söyler, aksi halde başka delil bilmediğini ve üstelik bulunamayacağını söyler.⁷⁴

Kâzım Nami Duru, Gökalp üzerine çok sayıda kitap ve yazısı olan yakın takipçilerinden biridir. 1940 yılında Gökalp'ın şiirlerinden parçalar seçmiş ve bunları daha çok çocukları hedefleyerek kısaca yorumlamıştır. Bundan olsa gerek kitabının baş tarafına yazdığı tanıtıcı ve aşırı övücü mahiyetteki Gökalp biyografisinde intihar vakasına yer vermemiştir.⁷⁵ Duru'nun 1949 yılında basılan kitabı için Gökalp'ın hastalığı ve ölüm sebebini anlamak için başvurduğu Dr. Âkil Muhtar'ın hastasının muayene notlarını onunla paylaşması Gökalp'ın intihara teşebbüs nedenlerine dair literatürde önemli bir tartışmanın kaynağı olagelmıştır.⁷⁶

İbrahim Alaaettin [Gövsâ], Gökalp'ın intihara teşebbüsünü hayatın ve kâinatın anlamsızlığına dair yaşadığı buhrana⁷⁷, Orhan Seyfi [Orhon] ayrıca "borç muvazenesizliği"ne⁷⁸ bağlamaktadır. Şapol-yo, 1943 yılında yazdığı kitapta büyük ölçüde Nihat Gökalp'ın yazdıklarına yakın bir anlatıyı dile getirmektedir:

"Ziya Bey'in amcası Hacı Hasip Efendi de, Abdullah Cevdetle Ziyanın konuşmasına mani oluyordu. Bir taraftan da evlenmesi için tazyik ediyorlardı. Bu felsefi görüşlerin ruhunda yarattığı buhranlar, İstanbula gidememek imkansızlığı, bir de istemediği bir kızla evlenmek için aile muhitinin ısrarı, Ziya Beyi tamamen yeise düşürüyordu. Bu esnada arkadaşlarından birinin hediye ettiği tabancayı da yanında taşıyordu.

73 Somel, "Melekler, vatanperverler ve ajan provokatörler," 243.

74 Somel, "Melekler, vatanperverler ve ajan provokatörler," 243.

75 Kâzım Nami Duru, *Ziya Gökalpten Seçme Yazılar* (Yeni Kültür Neşriyatı, 1940).

76 Duru, *Ziya Gökalp*, 37-38.

77 İbrahim Alâettin [Gövsâ] vd., *Ziya Gökalp*, Büyük Adamlar Serisi (Resimli Gazete, 1927), 5.

78 Seyfi Orhan [Orhon], *Ziya Gökalp* (Cumhuriyet Kitaphanesi, 1937), 6.

Ziya Gökalp bu iç acılarına dayanamayarak ruhi bir buhran geçiriyordu. Hayatına son vermiye karar vererek, bir gün odasında otururken, belindeki tabancayı çıkararak, bir soğukkanlılıkla tabancayı alınının ortasına dayıyor ve tetiği çekiyor. Kurşun, alın kemiğini yararak, beyninin iki fusu arasına saplanıyor. Ziya Bey de kanlar içinde yere serilmiştir. Akrabaları yanına geldikleri zaman onu alnından akan kanlar içinde yerde renksiz bir ölü halinde bulmuşlardır. Yerde de küçük bir tabanca duruyor. Derhal doktora haber veriyorlar. Abdullah Cevdet Beyle, Diyarbakırda bulunan bir Rus operatörü, bu genç filozofun imdadına koşuyorlar.”⁷⁹

Öte yandan Duru'nun, Gökalp'ın okuduğu romanların etkisinde kalarak intihara teşebbüs ettiği iddiası başkalarınca da dile getirilmiştir. Geç 19 ve 20. yüzyıl başlarında Osmanlı coğrafyasında genç okuryazarların Fransızcadan çevrilen romanların etkisinde kalarak intihar ettiklerine dair genel bir görüş vardır. Erişirgil de meşhur Gökalp biyografisinde, Gökalp'ın intihara meylinde, dünyayı kötümser görmesinde, okuduğu romanlardaki kahramanların intihar etmesinde, tasavvuftan bilime doğru değişen inanç ve dünya görüşünde, babasını genç yaşta kaybetmesinde aramaktadır:

“Ziya İdadinin son sınıfına geçince dünyayı çok kötümser görmeğe başlamıştı, ben intihar edeceğim der dururdu. Sonu kahramanının intihariyle biten romanları çok beğenirdi. Ben de böyle olacağım derdi. Kader genç yaşında babasını elinden almak suretiyle bir darbe indirmişti: hislerini kötümser yapan sebeplerden biri budur.

O vakte kadar okuduklarından inanabileceği tek dünya görüşü islâm mutasavvurlarının kanaatleri idi. Halbukide İdadide tabiat ilimleri hocalarının söylediklerinden çıkan neticeye göre insan tabiatın kölesinden başka bir şey değildir. Şu halde tasavvufun “hakikat-i kübra” dediği büyük “hakikat”i bulmak için makamlardan geçmek iktidar ve enerjisine nasıl sahip olabilecekti? Bu da onu düşüncede kötümserliğe götürüyordu.

Bu devir Servetifünun Edebiyatı zamanıdır; O devir edebî eserlerinin çoğu kötümserliği aşlar. Bu eserler de Ziyanın ruhunda iz bırakıyordu.”⁸⁰

Gökalp'ın kendi başından geçen intihar teşebbüsünü zikretmeden romanların toplum ve ruhlar üzerindeki etkisine dikkat çeken bir yazısı bulunmaktadır. Gökalp'a göre bizde okunan kitap

79 Enver Behnan Şapolyo, *Ziya Gökalp İttihadı Terakki ve Meşrutiyet Tarihi* (İ. Berkalp Kitabevi, 1943), 30.

80 M. Emin Erişirgil, *Bir Fikir Adamının Romanı Ziya Gökalp* (İnkilap, 1951), 33-34.

yalnızca romandır ve Türk halkını roman okumaya Ahmet Mithat Efendi alıştırdı. Ahmet Mithat Efendi'den önce bazı tercümelemlerle başlayan roman maceramız, Samipaşazade Sezai, Halit Ziya, Hüseyin Rahmi, Halide Edip, Yakup Kadri ve Reşat Nuri eliyle ruhca ve lisanca kıymetli eserlerle bir yere geldi. Birkaç milli roman yazılmakla birlikte milletimizin roman ihtiyacı karşılanmış değildir. Gökalp, romancıları “bugünün mürebblersi” olarak nitelemekte ve ellerindeki kuvveti biraz bilseydiler “az zamanda memleketin ahlâkını değıştirebil” eceğini iddia eder. Romanın toplum üzerindeki etkisini şöyle izah eder:

“Gazetelerde hergün müteaddit vakaları okuyoruz. Bunların yüzde doksanında romanların tesiri vardır.

Romanların ruhlar üzerinde tesiri büyüktür. Roman bir taraftan halktan alır, diğertaraftan halka verir.”⁸¹

Erişirgil, Gökalp'ı yakından tanıyanların onun “İttihat ve Terakkî merkezindeki politika kavgalarından yorgun” düştüğünde Darülfünun'daki odasına gelip diğertarhalarla konuşmaktan zevk aldığını söyler. Yine böyle bir sohbet esnasında, oradakilerden birinin farkında olmayarak Ziya'nın alnındaki kurşun yarasına baktığını, başkaberinin de ne için intihar ettiğini sorduğunu yazar. Gökalp, fikri buhranlarından, çocukluğundaki ideallerinin daha sonra sönmesiyle, hayatın, âlemin anlamsızlığına dair aşına olduğumuz gerekçeleri tekrar ederek, o zamanki düşünüşünü gösteren, belli ki artık beğenmediğı manzumelerden hatırında kalanları okur:

“İdadinin son sınıfında iken geçirdiğim fikir buhranının şiddetini şimdi hatırladıkça adeta ürperiyorum. Her şeyi karanlık görüyordum. Çocukluğumda yüreğimde uyandırılmış olan idealler sönmeye başlamıştı. Milletim için bir şey yapamaz hale geldiğimi sanıyordum. Alem bana, insanın iradesi dışında dönüp giden bir dolap gibi geliyordu. İnsanları bu dolabın basit bir çarkı halinde görüyordum.”⁸²

81 Ziya Gökalp, “Çımaraltı: Roman,” *Cumhuriyet*, 28 Eylül 1340.

82 Gökalp, “*Ey hayat-ı umumî-i âlem/Bir küçük cüzünüm sana tâbi*” mısralarını içeren bir şiirini okur. Bu şiir Gökalp'ın bir yazısının içerisinde (“Felsefi Vasiyetler: -2- Hocamın Vasiyeti”, 3.); A. Nüzhet'in *Olup Biten Şeyler* kitabı ile Şapolyo'nun *Ziya Gökalp... kitabında bazı farklarla yayınlanmıştır. Şiirin tam hali için bkz. Tansel (1989: 238-9), ayrıca nüshalar arasındaki farkların müdekkik bir analizi için aynı kitabın ilerleyen sayfalarına bakılabilir (s. 355-356). Erişirgil'in bu mısraları hafızasına mı kaydettiğı yoksa daha önceki yayınlardan mı aldığı belli değildir. Mısralar arasında da farklar bulunmakta, ayrıca karşılaştırılması gerekiyor.*

1952’de sosyolog Cahit Tanyol’un kaleme aldığı yazı abartılı bir dilin ve değerlendirmenin tipik bir örneği olması açısından önemlidir. Tanyol, Gökalp’ı Diyarbakır’ın “veli hilkatli çocuğu”, “derviş”, “içtimai derviş”, “örsünün başında, çevresine kıvılcımlar saçan bir demirci” gibi sıfatlarla nitелеmekte ve onun sadece sosyolog ve düşünür olarak tanımlanamayacağını öne sürmektedir.⁸³ Böylelikle Tanyol, son kertede idealist bir adamın intiharının da alelade ele alınamayacağını ifade etmiş oluyor:

“Şahsiyeti, bilgisinin üstünde ayrı bir kıymetler nizamı kuruyor. Gökalpın büyük ve ölmez tarafı burada. O, su katılmamış bir idealistti. Her idealist adam gibi o da karamsar düşüncelere asla iltifat etmedi. Her ne kadar gençliğinde onun bir intihar teşebbüsüne şahit oluyorsak da, bu intiharda biz, hayattan yılan bir insanın yesini bulmaktan ziyade, bir vazifeye gelmiş olduğu halde bu gelişinin hikmeti vücudunu tayin edemeyen bir mürşidin iç dıramını ve zihin sancısını buluyoruz. Taşmak ve coşmak hilkatıyla harekete gelen bir nehir, bir göle hapsedildiği zaman nasıl onu taşırırsa, yola çıkmak için kıvranan ve fakat gideceği yolu bulamayan genç idealist te bir kurşunla ruhundaki karanlıkları delmek ve sabaha çıkmak istiyordu. Karanlık ağardı, fecir söktü ve genç adam kendisini bekleyen yollara düştü. Büyük tanıdığımız ve büyük sandığımız birçok insanlara dikkat ediniz, hepsinin meyüs ve yılgın saatleri vardır. Fakat Gökalp, en büyük içtimai felâket ve kasırgalar ortasında dahi çevresine iman, ümit ve cesaret telkin etmesini bildi. Tehlike, sefalet, idam korkusu ve fakirlik onun etrafında aynı lâkaydi imtiyazına sahipti. Servet, mevki, refah endişelerini nasıl tanımamışsa, işkence, ölüm korkularına karşı da omuz silkti.”⁸⁴

Tanpınar 1959 yılında yayınlanan derleme bir kitapta yer alan yazısında Gökalp ve intiharını da konu edinir. Tanpınar, Gökalp’ın Diyarbakır’da yetişmesine, Baytar Mektebi’nde okumasına, sıkı bir Müslüman aile terbiyesiyle büyümesine, biyoloji ve tecrübi ilimlere dayanan tahsiline adeta bir bilmecenin ipuçlarını işaret edercesine vurgu yapar.⁸⁵ Ona göre, bütün bu gelgitli vurgular Gökalp’ın fikri hayatının dinî bir buhranla başladığını göstermektedir:

“Ziya bey kendisini intihara götüren bu buhrandan Bergson’un eseri ile kurtulur. Fakat asıl şahsiyeti Fransız sosyologu Durkheim’in eserleriyle temastan sonra teşekkül eder, diyebiliriz. Filhakika bu eseri iyice tanı-

83 Cahit Tanyol, “Ziya Gökalp’in ahlâki şahsiyeti,” *Yeni Sabah*, 24 Ekim 1952.

84 Tanyol, “Ziya Gökalp’in ahlâki şahsiyeti.”

85 Ahmet Hamdi Tanpınar, “Türk Edebiyatında Cereyanlar,” *Yeni Türkiye* (Nebioğlu, 1959), 350. Buradaki kitap bölümü ayrıca daha sonra şurada yer almıştır: Ahmet Hamdi Tanpınar, *Edebiyat Üzerine Makaleler*, ed. Zeynep Kerman (Dergâh Yayınları, 1969), 107.

dıktan sonra gittikçe artan bir vuzuh içinde bütün cemiyet meselelerini ele almış görürüz.”⁸⁶

Tanpınar, Bergson ve Durkheim'ı Gökalp'in geçirdiği buhrandan kurtaran şifacılar gibi sunmaktadır. Bergson ve Durkheim Gökalp'in hayatında önemlidir, fakat o dönemde Tanpınar'ın tarif ettiği şekilde bir rollerinin olup olmadığını tespit etmek zordur. Hüseyin Cahit Yalçın, Ziya'nın Diyarbakır'da iken bir gün “böyle yaşamakta ne manâ var?” deyip ve “başına bir kurşun sık” tüğünü, fakat “nasılsa “bu insafılı kurşun”un “o velût ve temiz dimağı esirge”diğini dile getirir.”⁸⁷

Yedi Meşalecilerden yazar ve şair Cevdet Kudret, 1963 yılında Türk Dil Kurumu için kaleme aldığı Gökalp biyografisinde onun intihara teşebbüsünü amcası ve dayısının İstanbul'a gitmesine izin vermemesine ve Doğu ve Batı kültürlerini bağdaştırmamaktan kaynaklı ruh kargaşası ile açıklamaktadır:

“İdadiden ayrıldıktan sonra, yüksek öğrenim görmek için İstanbul'a gitmek isteyince, amcası ve dayısı izin vermemiş; bu yüzden derin bir üzüntüye kapılan, bir yandan da Doğu ve Batı ekinlerini bağdaştırmamaktan doğan ruh kargaşası içinde bulunan Ziya, kafasına tabanca sıkarak kendini öldürmeğe kalkışmışsa da, kurşun, alın kemiğinden giremediği için kurtulmuştur. (1894)”⁸⁸

Literatürde, Gökalp'in Diyarbakır'dan İstanbul'a gitme isteğinin daha çok amcası Hasip Efendi bazen de ailesi tarafından engellendiği şeklinde ifade edilmektedir. Cevdet Kudret'in, amcası ile birlikte dayısını da vurgulaması bu açıdan genel literatürden ayrılmaktadır. Bir başka yazar da Gökalp'in Diyarbakır'daki gençlik günlerini en buhranlı günler olarak işaret etmekte ve onu intihara sürükleyen bunalımın kişisel olmaktan ziyade “mensup olduğu kuşağın bunalımı” şeklinde açıklamaktadır.⁸⁹

Kaplan'ın “Ziya Gökalp ve saadet perisi” başlıklı makalesi, Gökalp üzerine yazılmış en ilginç metinlerden biridir. Makale, doğrudan Gökalp'in intihar teşebbüsünü ele almasa da onun genel buhranını tasnif ve tahlil etmekte, intihar olayına da bu bütünlük

86 Tanpınar, “Türk Edebiyatında Cereyanlar,” 350.

87 Hüseyin Cahit Yalçın, “Tanıdıklarım: Ziya Gökalp,” *Yedigün* 6, sy 155 (1936): 10.

88 C. [evdet] Kudret, *Ziya Gökalp* (Türk Dil Kurumu Yayınları, 1963), 9.

89 M. Hikmet Altuğ, “Ziya Gökalp ve Türk Düşüncesi,” 60. *Ölüm Yıldönümünde Ziya Gökalp* (İstanbul Üniversitesi Atatürk İlkeleri ve İnkılap Tarihi Enstitüsü Yayınları, 1985), 5.

içerisinde bakmaya çalışmaktadır. Edebiyatçı Kaplan'ın kendi uzmanlık alanı dışında Gökalp'ı libido, anne imagosu, regression (geriye dönüş), progression (ilerleme), sublimation (yüceltme), şizofreni, anima arşetipi gibi Freud ve Jung'un kavram ve analizleriyle psikanalizci bir izaha tabi tutması dikkat çekicidir.⁹⁰ Kaplan bu izah denemesini, Gökalp'ın çocukluğunda “şuursuz bir ümit sevk-i tabiîsine tabi” iken mutlu bir hayat yaşadığını, “düşünmek devrine geçtikten sonra bu uğurlu sevk-i tabiîyi kaybetti”ğini, bu kaybedişten sonra “saadet perisi”nin de kendisine veda ettiğini, fakat buna razı gelmeyip, gerçekliğe uygun bir “ümit felsefesi” yapmaya çalıştığını iddia ettiği yazısını⁹¹ referans alır.⁹² Kaplan'a göre, Gökalp'ın çocukluğunda duymuş olduğu *şuursuz bir ümit sevk-i tabiîsini* (iç güdü) Freud'un kavram ve izahlarıyla anlamak ve ona refakat eden saadet perisini anne imagosu şeklinde telakki etmek mümkündür. Kaplan, Gökalp'ın libidosunu sosyal hedefe çevirmesini ve bunu kültür aracılığıyla bir hayat felsefesine, bir ideolojiye dönüştürmesini Freud'un tabiriyle başarılı bir yüceltme olarak görür.⁹³

Kaplan bu analizlerden sonra, Gökalp'ın duygu ve düşünce dünyasını üç evreye ayırmakta, intihar teşebbüsüne de bu bütünlük içerisinde yer yer değinmektedir. Birincisi, “Şuursuz bir ümit sevitabiîsi”ne tabi olarak “bahtiyar bir hayat yaşadığı” çocukluk devri. İkincisi, “Saadet perisi”ni kaybettiği ve ümitsizlik içine düştüğü buhran yılları. Üçüncüsü, “Bu buhrandan kurtulmak için “şe’niyete müstenid bir ümit felsefesi” kurmağa çalıştığı olgunluk çağı.”⁹⁴

Kaplan, “*Türkçülüğün Esasları* yazarının gençliğinde büyük bir ruhi buhran geçirdiğini, bu yüzden intihara kalkıştığını ve ancak kendisine sosyal bir gaye, kendi tabiri ile bir “mefkûre” bulduktan sonra huzura kavuştuğunu” bildiğimizi, daha sonra ortaya koyduğu fikri sistem için “büyük bir zihni enerjiye ihtiyaç”ın aşikâr olduğunu ifade eder. Kaplan'a göre, “Gökalp'ın dehası çocukluk yıllarında “saadet sevk-i tabiîsi”ne sahip olmasından değil, onu işleyerek bir fikir yapısı haline getirebilmesindedir.” Kaplan, Gökalp'ın “sistemini yaratırken büyük sıkıntılar” çektiğini “meselelerine cevap

90 Kaplan, “Ziya Gökalp ve saadet perisi.” Bu makale ayrıca ayrı basım olarak basılmıştır. Bkz. Kaplan, *Ziya Gökalp ve Saadet Perisi*.

91 Ziya Gökalp, “Çınaraltı: Ümit,” *Cumhuriyet*, 23 Ağustos 1340, 2.

92 Kaplan, “Ziya Gökalp ve saadet perisi,” 37.

93 Kaplan, “Ziya Gökalp ve saadet perisi,” 38.

94 Kaplan, “Ziya Gökalp ve saadet perisi,” 43.

bulabilmek için pek çok kitap karıştır” dığı iddiasını öne sürmekte, bunu da onun Malta’dan kızına gönderdiği bir mektuptaki bazı satırlarına dayandırmaktadır.⁹⁵

Kaplan, Gökalp’ın gençlik yıllarında geçirdiği buhranı “büyük bir ‘Ben’ krizi” olarak tanımlamakta ve bu buhrandan “kendi ‘Ben’i ile Oğuz Han ve Türk ırkının diğer arşetipleriyle münasebet kurmak suretiyle” kurtulduğunu, bunu da şairin tarihin sesini kendi içinde duymasına ve “bundan doğan kuvvetli heyecana” bağlamaktadır.⁹⁶ Gökalp’ın intihar girişimi ve bunu atlatması ile Türkçülüğe yönelmesi arasında uzun yıllar bulunduğunu göz önüne aldığımızda, Kaplan’ın bu görüşlerine ihtiyatla yaklaşmak gerekmektedir. Kaplan’ın makalenin ilerleyen sayfalarında öne sürdüğü “İçinde yaşamış olduğu sosyal şartlar ve buhranların rolü, onu kendi içine itmek ve orada, hem kendini, hem de Türk toplumunu yeniden diriltecek hayaller ve idealler buldurmak olmuştur.”⁹⁷ şeklindeki görüşleri daha makul kabul edilebilir. Kaplan’ın, Gökalp’a ilişkin görüş ve değerlendirmeleri önemli ve ilgi çekici olmakla birlikte inişli çıkışlı yorumları ve yer yer birbiriyle çelişen argümanları ile dikkat çekmektedir.

Gökalp, ölümünden iki ay önce *Cumhuriyet*’teki köşe yazısında ruhu için ümidin bir oksijen kadar zaruri bir ihtiyaç olduğunu, etrafındaki yeis rüzgârları, içlerinde büyük fırtınalar gizleyen şiddetli kasırgalara dönüp esse bile ruhunda ışıldayan ümit kandilini söndüremeyeceğini güçlü bir inançla savunmaktadır. O, “Mantıklı bir ümitsizlik içinde yaşamaktansa sebepsiz bir ümit içinde yaşama”nın daha hayırlı olacağını, gayrimakul bir ümidin, makul bir ümitsizliğe tercih edilmesi gerektiğini salık verir.⁹⁸ Kaplan, Gökalp’ın bu yazısından uzun alıntılar yaptıktan sonra, “Dış aleme karşı koyan, icabında gayriaklî bir davranışı dahi benimsemekten çekinmeyen bu duygunun kaynağı gayrişuurdadır.” demekte ve Gökalp’ın intihar girişiminin sebebini “gençliğinde onu kaybeder gibi” olduğunda duyduğu “büyük bir yeis”e bağlamaktadır.⁹⁹ Ayrıca “Saadet perisi”nin kendisine veda ettiğini söylediği bu buhranlı yıllar’ın Gökalp’ın “çocukluğu ile hayata atıldığı yıllar arasında

95 Kaplan, “Ziya Gökalp ve saadet perisi,” 39.

96 Kaplan, “Ziya Gökalp ve saadet perisi,” 42.

97 Kaplan, “Ziya Gökalp ve saadet perisi,” 61.

98 Gökalp, “Çınaraltı: Ümit.”

99 Kaplan, “Ziya Gökalp ve saadet perisi,” 47-48.

mühim bir geçiş devri”ni oluşturduğunu ifade eder.¹⁰⁰ Kaplan, makalesinin bir diğer yerinde ise Gökalp’ın intihar girişiminin nedeni olarak başkalarının da öne sürülen bir sebep daha ilave eder. Ona göre, “Gökalp’ın hayatı böyle facialı olarak hissetmesinde, çok bağımlı bulunduğu anlaşılan babasının ölümünün de tesiri muhtemeldir.” Buhran yıllarında Gökalp’ın da ölmeyi arzu ettiğini ve intiharı ile de bu arzusunu gerçekleştirmek istediği sonucunu çıkarır.¹⁰¹

SONUÇ

Çağdaş Türk düşüncesinin önemli isimlerinden Ziya Gökalp’ın gençlik yıllarındaki intihar teşebbüsü, kişisel bir buhranın ötesinde çok katmanlı, karmaşık, tarihsel ve felsefi tazammunları olan bir meseledir. Düşünce tarihimizin en çok tartışılan biyografik fragmanlarından biri olan bu vaka, biyografi yazımı ve yöntemi hususunda da dikkate değer sonuçlar barındırmaktadır. Söz konusu intihar girişiminin sebepleri üzerine fail, tanıklar ve araştırmacılar tarafından serdedilen farklı perspektifler, her bir anlatının ayrıntılı bir şekilde ele alınmasını zorunlu kılmıştır. Vaka; tek bir gerçeklik zemininde değil, kimi zaman birbirini tamamlayan kimi zaman da birbiriyle çatışan dört farklı anlatı inşası çerçevesinde ele alınmıştır. Bu çalışma ile anlatılar arasındaki eksik, yanlış ve abartılı bilgilerden arınarak, vakanın gerçeğe en yakın hikâyesi ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Söz konusu anlatılarda; fikri ve ruhsal buhranlar, ailevi baskılar, kalıtsal faktörler, edebi etkilenmeler (Werther etkisi), politik istibdat, mefkûresizlik ve mali zorluklar şeklinde sunulan nedenler, aslında her bir anlatı öznesinin gerçeği kendi perspektifinden kurgulama biçimidir. Gökalp’ın intihar teşebbüsüne dair bu farklılaşan anlatılar, Türkiye’nin çağdaş düşünce tarihinde merkezi bir yer tutan kurucu bir aktöre yönelik titiz bir biyografi inşa etme çabasının çarpıcı örnekleridir. Gökalp, bizzat kurguladığı otobiyografik anlatısında kişisel buhranını felsefi bir rasyonalizasyon süzgecinden geçirerek *mefkûrevi* bir yeniden doğuş hikâyesine dönüştürmüştür. Ailevi bellek ise mahremiyet ve koruma içgüdüsüyle eylemi farklı sebeplere dayandırarak toplumsal bir savunma mekanizması

100 Kaplan, “Ziya Gökalp ve saadet perisi,” 48.

101 Kaplan, “Ziya Gökalp ve saadet perisi,” 50.

geliştirmiştir. Bu yolla, 'kurucu deha'nın intihar girişiminin bir irade zayıflığı veya 'sıradan' bir psikiyatrik vaka olarak algılanmasının önüne geçilmek istenmiştir. Hem Gökalp'ın hem de yakın çevresi ve takipçilerinin, özellikle 1922'den itibaren bu yönde bir inşa süreci içine girdikleri müşahede edilmektedir. Neticede bu anlatılar, zamanla Gökalp lehine kendini sürekli yeniden üreten ideolojik bir sembole dönüşmüştür. Bu sembolik inşa o kadar güçlenmiştir ki; Abdullah Cevdet, Şeyhülislam Mustafa Hayri Efendi ve Celal Nuri gibi isimlerin intihar vakası üzerinden Gökalp'a yönelttikleri eleştiriler etkisiz kalmış; hatta bu eleştiriler meşrulaştırıcı anlatıların genişlemesinde 'muharrik' bir unsura dönüşmüştür. Nihayetinde yorumlayıcı inşa ve azizleştirme süreci tüm bu fragmanları devrarak Gökalp'ın alnındaki yara izini 'milli bir dehanın tecellisi' olarak kutsallaştırmış ve vakayı teleolojik bir zorunluluk katmanına taşımıştır.

KAYNAKÇA

- Alkan, Mehmet Ö. "II. Meşrutiyet'te Doğa Felsefesi ya da Subhi Edhem Üzerine Notlar." *Felsefe Dergisi*, sy 29 (1989): 50-58.
- Altuğ, M. Hikmet. "Ziya Gökalp ve Türk Düşüncesi." *60. Ölüm Yıldönümünde Ziya Gökalp*. İstanbul Üniversitesi Atatürk İlkeleri ve İnkılap Tarihi Enstitüsü Yayınları, 1985.
- Alvis-Miranda, Hernado Raphael, Andres M. Rubiano, ve Amit Agrawal. "Craniocerebral Gunshot Injuries; A Review of the Current Literature." *Bull Emerg Trauma*, sy 4 (2) (2016): 65-74.
- Asena, Ahmed Cemil. "Arkadaşım Ziya Gökalp." *Ziya Gökalp 2*, sy 6 (1977): 157-62.
- Baydar, Mustafa. "Ziya Gökalp'ı, Kardeşi Nihat Gökalp anlatıyor." *Cumhuriyet*, 27 Ekim 1974.
- Beysanoğlu, Şevket. *Diyarbakırlı Fikir ve Sanat Adamları*. C. 3. Diyarbakırı Tanıtma ve Turizm Derneği Yayını, 1978.
- Beysanoğlu, Şevket. *Yeni Türkiye'nin Manevî Mimarı Ziya Gökalp*. C. 1. Ziya Gökalp Derneği Yayınları, 2002.
- Beysanoğlu, Şevket, ed. *Ziya Gökalp İçin Yazılanlar- Söylenenler*. C. 2. Diyarbakırı Tanıtma ve Turizm Derneği Yayınları, 1975.

- Binark, İsmet, ve Nejat Sefercioğlu. *Doğumunun 95. Yıldönümü Münasebetiyle Ziya Gökalp Bibliyografyası*. Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü, 1971.
- Damasio, Antonio R. *Descartes'in Yanılgısı: Duygu, Akıl ve İnsan Beyni*. 3. bs., çev. Bahar Atlamaz. Varlık, 2006.
- Duru, Kâzım Nami. *Ziya Gökalp*. Millî Eğitim Basımevi, 1949.
- Duru, Kâzım Nami. *Ziya Gökalp*. 3. bs., ed. Mübeccel N. Duru. Millî Eğitim Basımevi, 1975.
- Duru, Kâzım Nami. *Ziya Gökalpten Seçme Yazılar*. Yeni Kültür Neşriyatı, 1940.
- Ercan, Özlem. "Prof. Dr. Âkil Muhtar Özden'in Kaleminden Ziya Gökalp'in Hastalığı ve Ölümü." *Ölümünün 100. Yılında Ziya Gökalp*, ed. Alev Sınar Uğurlu ve Selçuk Kırılı. Türk Ocakları Derneği Bursa Şubesi, 2024.
- Erişirgil, M. Emin. *Bir Fikir Adamının Romanı Ziya Gökalp*. İnkılap, 1951.
- [Es], Hikmet Feridun. "Bizde edebiyat var mı, yok mu? A. Cevdet bey, Ziya Gök Alp için delidir!.. diyor." *Akşam*, 14 Haziran 1931.
- Gökalp. "Kızıl Elma." *Türk Yurdu* 3, sy 7 (31) (1328): 193-203.
- Gökalp, M. Nihat. "Ağabeyim Ziya Gökalp'in Hayatı." *Ziya Gökalp* 2, sy 6 (1977): 163-77.
- Gökalp, Ziya. "Çınaraltı: Roman." *Cumhuriyet*, 28 Eylül 1340.
- Gökalp, Ziya. "Çınaraltı: Tebessüm." *Cumhuriyet*, 09 Mayıs 1340.
- Gökalp, Ziya. "Çınaraltı: Ümit." *Cumhuriyet*, 23 Ağustos 1340.
- Gökalp, Ziya. "Felsefe: Refah mı Saadet mi?" *Küçük Mecmua* 1, sy 1 (1338): 3-6.
- Gökalp, Ziya. "Felsefi Vasiyetler: -2- Hocamın Vasiyeti." *Küçük Mecmua* 1, sy 18 (1338): 1-5.
- Gökalp, Ziya. "Kadınla Erkeğin Müsaviliği." *Yeni Türkiye Gazetesi*, 3 Temmuz 1923.
- Gökalp, Ziya. *Kızıl Elma*. Ziya Gökalp yayınları. Kültür Bakanlığı, 1976.
- Gökalp, Ziya. *Kızıl Elma*. Akkurum-Hayriye Matbaası ve Ortakları, 1330.
- Gökalp, Ziya. "Musahabe: Mefkûrenin Harikaları." *Küçük Mecmua* 1, sy 12 (1338): 1-5.
- Gökalp, Ziya. *Ziya Gökalp Külliyyatı II Limni ve Malta Mektupları*. 2. bs., ed. Fevziye Abdullah Tansel. Türk Tarih Kurumu Yayınları II. Dizi. Türk Tarih Kurumu, 1989.
- [Göksel], Ali Nüzhet. *Olup Biten Şeyler*. Matbaa-i Vilayet, 1340.
- Göksel, Ali Nüzhet, ed. *Ölümünün 25 inci Yıldönümü Münasebetiyle Ziya Gökalp Hayatı-Eserleri*. Ahmet Halit Kitabevi, 1949.

- [Göksel], Ali Nüzhet. *Ziya Gök Alpın hayatı ve Malta mektupları*. İkbal Kütüphanesi, 1931.
- Göksel, Ali Nüzhet. *Ziya Gökalp ve Çınaraltı*. İkbal Kitabevi Sahibi Hüseyin Kitabacı, 1939.
- [Gövsal], İbrahim Alâettin vd. *Ziya Gökalp*. Büyük Adamlar Serisi. Resimli Gazete, 1927.
- Hanioğlu, M. Şükrü. *Bir Siyasal Düşünür Olarak Doktor Abdullah Cevdet ve Dönemi*. Üçdal Neşriyat, t.y.
- “Hilal-i Ahdar Kongresi.” *Sebîlürreşad* 24, sy 623 (1340): 391-97.
- [İleri], Celal Nuri. “Gök Alp.” *Atı* (İstanbul), 2 Şubat 1919.
- Kaplan, Mehmed. “Ziya Gökalp ve saadet perisi.” *Türkiyat Mecmuası* 14 (1964): 37-64.
- Kaplan, Mehmet. *Ziya Gökalp ve Saadet Perisi*. İstanbul Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1965.
- Karakoyunlu, F. “Ziya Gökalp Etrafında Hatıralar XII: Ziya Gökalp'ın Diyarbakirdeki Hayatı.” *İş* 10, sy 39-40 (1944): 18-24.
- [Karlıdağ], Abdullah Cevdet. *Dimağ ve Melekât-ı Akliyyenin Fizyolocya ve Hıfzısıhhası*. 2. bs. İstanbul, 1333.
- [Karlıdağ], Abdullah Cevdet. *Fizyolocya ve Hıfzısıhha Dimağ ve Melekât-ı Akliyye*. Mahmut Bey Matbaası, 1312.
- [Karlıdağ], Abdullah Cevdet. “Ziya.” *Milli Mecmua* 1, sy 24 (1340): 375-76.
- [Karlıdağ], Abdullah Cevdet. “Ziya'nın Ziyası.” *Son Telgraf*, Teşrinievvel 1924.
- Kudret, C. [evdet]. *Ziya Gökalp*. Türk Dil Kurumu Yayınları, 1963.
- [Orhon], Seyfi Orhan. *Ziya Gökalp*. Cumhuriyet Kitaphanesi, 1937.
- R. Necdet. *Ziya Gökalp ve Bazı Yazıları*. Birlik Matbaası, 1932.
- Somel, Selçuk Akşin. “Melekler, vatanperverler ve ajan provokatörler: Mutlakiyet Devri Diyarbakır Okul Gençliği, Bürokrasi ve Ziya Gökalp'in İdadi Öğrenciliği'ne İlişkin Soruşturma Kayıtları (1894-1895).” *Yakın Türkiye Tarihinden Sayfalar: Sina Akşin'e Armağan*, ed. Mehmet Ö. Alkan. İş Bankası Kültür Yayınları, 2014.
- Şapolyo, Enver Behnan. *Ziya Gökalp İttihadı Terakki ve Meşrutiyet Tarihi*. İ. Berkalp Kitabevi, 1943.
- Tanpınar, Ahmet Hamdi. *Edebiyat Üzerine Makaleler*. Ed. Zeynep Kerman. Dergâh Yayınları, 1969.
- Tanpınar, Ahmet Hamdi. “Türk Edebiyatında Cereyanlar.” *Yeni Türkiye*. Nebioğlu, 1959.
- Tanyol, Cahit. “Ziya Gökalp'in ahlâki şahsiyeti.” *Yeni Sabah*, 24 Ekim 1952.

- Tanyu, Hikmet. *Ziya Gökalp'in Kronolojisi*. Ziya Gökalp Dizisi. Kültür Bakanlığı Yayınları, 1981.
- Tütengil, Cavit Orhan. *Ziya Gökalp Üzerine Notlar*. Türk Sosyoloji Cemiyeti Yayınları, 1956.
- Tütengil, Cavit Orhan. "Ziya Gökalp'ı Anarken: Yayımlanan ilk yazısı." *Cumhuriyet*, 26 Ekim 1964.
- Ürgüplü, Ali Suat. "Der Nachlass des Mustafa Hayri Efendi." Doktora tezi, Bamberg Üniversitesi, 2014. <https://fis.uni-bamberg.de/handle/uni-ba/2660> (eriş. tar. 24.12.2023).
- [Ürgüplü], Mustafa Hayri Efendi. *Meşrutiyet, Büyük Harp ve Mütareke Günlükleri (1909-1922)*. Ed. Ali Suat Ürgüplü. Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2015.
- Vakit*. "Dr. Abdullah Cevdet'in Bir Açıklaması." 26 Ekim 1924.
- Vatan*. "Elim bir haber: Ziya Bey irtihal etti." Teşrinievvel 1924.
- Yalçın, Hüseyin Cahit. "Tanıdıklarım: Ziya Gökalp." *Yedigün* 6, sy 155 (1936): 10.
- [Yalman], Ahmed Emin. *Turkey in The World War*. Yale University Press, 1930.

THE CASE OF ZIYA GOKALP'S SUICIDE ATTEMPT: AN ANALYSIS THROUGH FOUR NARRATIVES

Abstract

Mehmet Ziya Gökalp, one of the leading intellectuals of modern Turkey, attempted suicide at the age of eighteen. In subsequent years, this incident gave rise to numerous and often conflicting accounts within both the history of political thought and the body of Gökalp scholarship. This article offers a comparative analysis of these divergent narratives and systematically elucidates the differences among them. Moreover, it demonstrates in a striking manner how such narratives have been employed in constructing an idealized biography of Gökalp, who is regarded as a foundational figure in the intellectual history of modern Turkey.

Keywords: Suicide Attempt, Gokalp, narratives, biographical writing, intellectual history.

KİTAP DEĞERLENDİRMELERİ

Thomas Bauer, *Neden İslam'ın Orta Çağı Yoktu – Antik Çağ'ın Mirası ve Doğu*, çev. Hülya Yavuz Akçay
(İstanbul: Runik Kitap, 2021), 162 s.

Mehmet ÇOBAN

Bitlis Eren Üniversitesi
mcoban@beu.edu.tr
0000-0002-4827-4751

“Orta Çağ” kavramı, tarih yazımında belirli bir dönemi tanımlamak üzere ortaya çıkmış olmakla birlikte, esasen Avrupa merkezli bir tarih anlayışının ürünü olarak şekillenmiştir. Bu terim, Batı tarihinde Antik Çağ ile Yeni Çağ arasında kalan bir ara dönem olarak konumlandırılrsa da farklı coğrafyalarda aynı şekilde karşılık bulmamış, zamanla kültürel ve siyasal anlamlar da yüklenerek evrensel bir tasnif olmaktan uzaklaşmıştır. Dolayısıyla “Orta Çağ” kavramının farklı tarihî ve entelektüel bağlamlarda nasıl benimsendiği, dönüştürüldüğü ya da eleştirildiği meselesi, bu terimin kullanımına yönelik eleştirel bir yaklaşımı gerekli kılmaktadır. Arap dili edebiyatı ve İslâm tarihi alanlarında çalışmalar yapan Leibniz ve Tractatus ödüllü Alman şarkiyatçı Thomas Bauer, bu eserinde İslâm tarihinin Avrupa-merkezci “Orta Çağ” kavramı eşliğinde okunmasını tenkit etmektedir. Bauer, bu çalışmasında İslâm tarihiyle ilgili tarihsel çağ sınırlarını ve “İslâm Orta Çağ”da sıkışıp kaldı. Rönesans, reform ve aydınlanmayı kaçırır” gibi yaygın kabul görmüş klişeleri sorgulamaktadır. Gerçekten İslâmî Orta Çağ var mıdır? sorusundan hareketle antikitenin XI. yüzyıla kadar İslâm dünyasında nasıl yaşadığını birçok örnekle göstermekte, böylece köklü çağ sınırlarını ve reforma muhtaç bir “Orta Çağ” İslâm imajını çürütmektedir.

Thomas Bauer, “Orta Çağ” kavramının özensizce kullanımından duyduğu rahatsızlık sebebiyle böyle bir konuyu incelediğini ifade etmektedir. Bauer’e göre modern dönemde “zenci”, Muhammetçi” vb. eski kavramları kullanmaktan kaçındığımız gibi “Orta Çağ” kavramını da İslâm için kullan-

maktan uzak durmak gerekmektedir. Bu bağlamda müellif şu üç soruyu gündeme getirmektedir:

1. “İslâm’ın Orta Çağ” ifadesi aslında neyi tanımlıyor?
2. Modern Çağ öncesi kültürleri ele almamızda “Orta Çağ” ifadesinin ne gibi etkileri var?
3. Kültürlerarası karşılaştırmalarda “Orta Çağ” kavramını kullanmanın sonuçları nelerdir?

Bu sorulardan hareketle yazar, eserinde işlediği konuyu beş ana başlıkta ele almaktadır. İlk bölüm olan “İslâm’ın Orta Çağ: Altı Karşıt Neden” başlığı altında yazar, İslâm’a “Orta Çağ” kavramının neden atfedilemeyeceğine dair altı nedeni çeşitli örnekler ve açıklamalarla irdelemekte ve bu kavramın neden olduğu hasarın bilançosunu ortaya koymaya çalışmaktadır. Burada “Orta Çağ” kavramının her şeyden önce kültüre özgü bir kavram olduğunu ifade etmekte (s. 11), bu kavramın İslâm toplumları için ABD ve Arap toplumlarında nadiren arka planı hesaba katılarak tercih edildiğini ama popüler bilim yayınlarında ise hiç sorgulanmadan kullanıldığını belirtmektedir (s. 12). Bu çerçevede Bauer, İslâm toplumları için “Orta Çağ” kavramının neden kullanılmaması gerektiğini altı başlıkta açıklamaktadır:

1. Muğlaklık: Orta Çağ’ın ne zaman başlayıp ne zaman bittiği belli değildir. Çünkü her bölgede Orta Çağ farklı zaman dilimlerinde başlamıştır.

2. Yanlış Çıkarımlar: Orta Çağ’da toplumların daha dindar olduğu çıkarımı yanlıştır. Çünkü o dönemde İslâm toplumlarında eğlenceye yönelik şiirler yazılmaya, şarkılar söylenmeye devam edilmiş, tıp ve bilim konusunda dogmalardan uzak araştırmalar da tüm hızıyla sürdürülmüştür. Yazar, Orta Çağ dinî yaşantının hâlihazırda bütün toplumlar için olumsuz bir algıya sahip olmasından ötürü böyle bir çıkarımın yanlıştır olduğunu belirtme gereği duymaktadır.

3. Gizli Değersizleştirme: Dinin ön planda olduğu söylenen Orta Çağ, günümüzde değersizleştirilmektedir. Humeyni Devrimi’nin ardından Avrupa’da “İran Orta Çağ’a dönüyor” haberlerinin yapılması bu değersizleştirmeye bir örnek olarak zikredilebilir. Ancak Bauer’e göre çoğunlukla bu durum İslâm söz konusu olduğunda geçerlidir.

4. Egzotikleştirme: Orta Çağ kavramı aslında Avrupa’ya özgü bir kavram olmalıdır. Diğer kültürleri Orta Çağ’la nitelendirmek doğru olmaz. Çünkü bu kavram Avrupa’da doğmuş, söz konusu kavramın ortaya çıkmasına etki eden olaylar da Avrupa’da gerçekleşmiştir.

5. Emperyalist Çağrışım: Orta Çağ kavramının Avrupa’da ortaya çıkmasına rağmen Avrupa dışındaki dünyanın geri kalanı için de bu kavramlaş-

tırmanın her yönüyle kullanılması, küresel modernite üzerinde Batı'nın yorum egemenliğini sürdürmek için emperyalist bir stratejidir.

6. Nesnel Temeli Olmayan Bir Kavram: "İslâmî Orta Çağ" adı altında bir çağ inşa etmek için önemli nesnel nedenler yoktur.

"İslâmî Orta Çağ" terimi, tam olarak doğru değildir. Yanlış çıkarımlara yol açar, karalayıcı niteliktedir, İslâm dünyasını egzotikleştirir ve aynı zamanda İslâm dünyası üzerinde siyasî bir hegemonya isteğini ifade etmeye yöneliktir (s. 29).

Bauer, "Doğu ve Batı'nın Karşılaştırılması: Analfabetizm'den Rakamlara" başlıklı ikinci bölümü, "Erken Orta Çağ" olarak adlandırılan dönemde Batı ve Orta Avrupa ile Batı Asya'daki durumu yirmi altı kavramda ele alan kısa bir karşılaştırma ile ortaya koymaktadır. Yazar, ilk bölümde de birkaç kez vurguladığı, belirli bir kültür veya bölgeye özgü bir çağ kavramının başka bir bağlama aktarılmasında yalnızca eş zamanlılığın yeterli olmadığı görüşüne bu bölümde de yer vermektedir (s. 33). Bu görüşünü temellendirmek için de Yakın Doğu ve Avrupa'nın Orta Çağ'daki (V. ve XI. yüzyıl arası) durumunu çeşitli yönlerden karşılaştırmaktadır. İlk olarak, o dönemde her iki bölgede okuma yazma oranları ile ilgili bir karşılaştırma yapmaktadır. Yazarın belirttiğine göre, Geç Antik Çağ'dan itibaren Batı toplumlarında okuma yazma bilmemek olağan görülürken, bu beceriye sahip olmak istisnai bir durum olarak değerlendirilmekteydi (s. 34). Ancak bu vaziyet Doğu'da tam tersi idi. Doğu'da liderler çok iyi okuma yazma biliyor ve çeşitli ilmî faaliyetler yürütüyorlardı. O dönemin toplumunda okuma yazma bilenlerin oranının çift haneli sayılara ulaştığını öne süren çeşitli araştırmalar mevcuttur. Bauer, akabinde her iki bölgeyi sosyal, kültürel, siyasî ve ekonomik hayatın neredeyse tüm yönlerini kapsayacak şekilde karşılaştırmaktadır. Avrupa ve Yakın Doğu'daki hamamların özellikleri, her iki bölgede sınıfsal ayrıcalığın bulunup bulunmadığı, yapıların inşasında kullanılan kiremitlerin nitelikleri, Hristiyanlıktaki ilk günah inancı nedeniyle yüceltilen ruhban sınıfına karşılık İslâm'da nefis muhasebesi ve ilahî adalet anlayışı doğrultusunda şekillenen kurtuluş inancı, halk tarafından kutlanan dinî bayramların mahiyeti ve kökeni gibi pek çok unsur karşılaştırılmaktadır. Bu bölümde bahsi geçen homoerotizm konusunda yazar zorlama bir yorum yapmakta (s. 47-49) olsa da diğer karşılaştırılan unsurlarda daha ikna edici ve makul görüşler ortaya koyarak, okuyucuyu Doğu ve Batı'nın Orta Çağ gerçekleri ile yüzleştirmeye gayret etmektedir. Son olarak yazar, eserinde böyle bir bölüme yer verme amacını şu sözlerinde açıkça ortaya koymaktadır:

Toplumsal, gündelik, ekonomik, düşünsel ve entelektüel tarihin tüm bu örnekleri, Yakın Doğu'da, Batı'daki Geç Antik Çağ'ın dönüşümüyle

karşılaştırılabilecek bir kırılmanın gerçekleşmediğini göstermektedir. Elbette Doğu'da da bir değişim yaşanmış ancak bu, pek çok açıdan Avrupa'nın izlediğinden farklı bir yönde gerçekleşmiştir (s. 78-79).

Bunun yanı sıra yazar, Batı'da Orta Çağ yaşanırken Antik Çağ kültürünün, Yakın Doğu olarak isimlendirdiği İslâm coğrafyasında korunduğuna ve geliştirildiğine, bu sebeple bahsi geçen coğrafyada Rönesans gibi bir devrimin gerçekleşmesinin söz konusu olamayacağına, dolayısıyla Doğu için bir "Orta Çağ"dan bahsetmenin makul olmadığına ve aslında "İslâmî Orta Çağ"dan bahsetmenin Avrupa'nın dünya tarihi üzerindeki yorum hâkimiyetini ifade ettiğini belirtmektedir (s. 80-81).

"Resmin Bütünü Arayış: Akdeniz'den Hindukuş'a" başlıklı üçüncü bölümde Bauer, anlamlı bir dönemlendirmenin nasıl yapılacağına dair değerlendirmelere yer vermektedir. Bölümün girişinde Bauer, "İslâmî Orta Çağ" kavramının siyasal ve toplumsal açıdan tahrip gücü yüksek bir kavram olarak çıkar odaklı bir dünya görüşünü ifade ettiğini tekrar belirtir (s. 83). Ayrıca, "Orta Çağ" kavramının olumsuz çağrışımlardan sıyrıldığına ve kullanımı rahat olduğu için bu terimin kullanılmaya devam edilmesi gerektiğine dair görüşe şiddetle karşı çıkar ve rahatlığın bilimsel açıdan güvenilir olduğu iddia edilen terimbilim için bir gerekçe olmadığını söylemektedir (s. 85).

Bu bölümde yazar ilk olarak tarihi dönemlendirmelerle ilgili bazı hususlara dikkat çekmektedir. Çağların isimlendirilmesi meselesi, yaşanan çağlardan çok daha sonra gerçekleşmiş bir olgudur. Çağ terimlerinin bu durumunu, belirsizliklerle dolu olmaları sebebiyle eleştirmektedir (s. 84). Bu belirsizlikleri gidermek amacıyla, çağların isimlendirilmesinde kesin yargı içeren ifadelerden, örneğin; "yükseliş", "çöküş", "klasik öncesi" ve "klasik sonrası" gibi kavramlardan kaçınılması gerektiğini savunmaktadır. Bunun yerine, anlam genişliği ve kapsayıcılığı yüksek bir çağ kavramının tercih edilmesi gerektiğini ileri sürmektedir. Ayrıca ona göre coğrafi kapsam belirlenirken aşırı büyük ya da aşırı küçük bölgelerden kaçınılmalı, birbirleriyle bağlantılı bölgeler anlaşılır bir şekilde tanımlanmalı; çağın, dilin ve dinin değişimi gibi hayatın temel dinamiklerini şekillendiren derin etkiler barındırmalıdır. Son olarak, bir çağın belirleyici değişimlerinin nihai ve kalıcı nitelikte olması gerektiği tezini ortaya koymaktadır.

Yazarın çağların isimlendirilmesine ilişkin ortaya koyduğu bu tez, makul bir yaklaşım olarak değerlendirilebilir. Ancak, modern tarih biliminin genel tarih okuması dikkate alındığında, bu yaklaşımın uygulanabilirliği oldukça zorlayıcı olup, karmaşık ve çok boyutlu sonuçlar doğurma potansiyeline sahiptir. Zira tarihsel dönemlendirme, yalnızca belirli kriterlere dayandırılmakla kalmayıp, farklı disiplinler, coğrafi bölgeler ve kültürel di-

namikler açısından değişkenlik gösterebilen bir süreçtir. Bu nedenle, önerilen yaklaşımın pratikte nasıl uygulanacağı ve tarih yazımına ne ölçüde katkı sağlayacağı önemli bir tartışma konusu olmaktadır. Nitekim modern okumaya göre bu tez gerçekleştiğinde, her bölge kendi içerisinde toplumu etkileyen olaylara göre çağlara bölünecek, her bölgede yaşanan olayların farklılığı ve büyüklüğü tartışma konusu olacak, bir tarihçi bir olayın belirli bir bölge için yeni bir çağ başlattığını ileri sürerken diğer tarihçi çok yakın bir bölgenin bu denli etkilenmediğini iddia ederek yeni bir çağın başladığını kabul etmeyecektir. Bu durum da tarih bilimini dönemlendirme konusunda büyük bir kaosa sürükleyebilir. İşte Bauer'in karşı çıktığı husus da bunun gibi Batı merkezli bir dünya görüşünün bütün toplumlara dikte edilmesidir. Çünkü onun burada ortaya koyduğu tez bir yönüyle Weberyen bir dünya görüşüyle Batı'nın merkezde olduğu, Batı'nın her yönüyle rasyonel bir toplumu ifade ettiği, onun dışında kalan diğer toplumların (öteki, doğu) irrasyonel ve Batı gibi gelişimini sağlamadığı iptidai topluluklar hüviyetine sahip olduğuna yönelik düşünce dünyasına meydan okumadır.

Yazar, çağların başlangıcı için kesin bir nokta aranmaması gerektiğini savunmakta, toplumsal değişimlerin genellikle uzun bir süreç içerisinde gerçekleştiğini ve ancak bu değişimlerin kalıcı hale gelmesinin ardından yeni bir çağdan söz edilebileceğini ifade etmektedir. Bununla birlikte, bu yaklaşımın dönemlerin sınırlarını belirlerken savaşların, devrimlerin veya “çığır açan” kitapların göz ardı edileceği anlamına gelmediğini özellikle vurgulamaktadır. Aksine, bu tür olaylar tarihsel süreçlerin önemli dönüm noktaları olarak kabul edilmekle birlikte, tek başlarına bir çağın başlangıcını belirlemek için yeterli görülmemektedir (s. 90). Burada Bauer'in kendi içinde bir çelişkiye düştüğü düşüncesi akla gelebilir. Fakat o, bir savaşın zaten gerçekleşmiş olan bir değişimin nihayete ermeye yakın bir belirtisi olduğunu söyleyerek bunun önüne geçmektedir. Bauer'in bu görüşünü özetleyen en önemli cümlelerinden birisi şudur: “...yeni bir çağ, sonunda neye dönüşeceği bilinmeyen bir kökle değil olgunlukla başlar.” (s. 94).

Bazı tarihçiler, tarihsel dönemlendirme yaparken İslâm'ın doğuşunu ve farklı bölgelerde gerçekleşen İslâmî fetihleri belirleyici bir sınır olarak kabul etmişlerdir. Ancak Bauer, böyle bir sınırlandırmanın doğru olmayacağını belirtmektedir. Çünkü İslâm ortaya çıktığında hâlihazırdaki dine, dile ve sosyokültürel yaşama doğrudan keskin bir müdahalede bulunmamıştır. Aksine İslâm toplumlarında Yahudiler, Hristiyanlar ve Sâbiiler gibi çeşitli gayrimüslim unsurlar varlıklarını sürdürmeye devam etmiş; kullanılan dilde köklü değişimler meydana gelmemiş ve sosyokültürel yapı büyük ölçüde muhafaza edilmiştir (s. 100-102). Yazar eserinde bu konuyu şöyle ifade etmektedir:

VI. yüzyıl ile XI. yüzyılın başı arasında, Kuzey Afrika'dan Hindukuş'a kadar meydana gelen değişiklikler her ne kadar çok sayıda ve önemli olsa da dünya tarihinin büyük bir çağından diğerine geçiş bir yana, Antik Çağ ve Geç Antik Çağ arasında olduğu gibi net bir çağ kırılmasına delalet etmez. Önümüzde duran şey, Yunan-Roma-Pers Antik Çağı'nın son aşamasına girdiği İslâmî Geç Antik Çağ'dan başka bir şey değildir (s. 103).

“İslâm'ın Geç Antik Çağı: İslâm İlimlerinin Biçimlendirici Dönemi” başlıklı dördüncü bölümde Bauer, İslâm kültür havzasında muhafaza edilen bilimleri daha ayrıntılı bir şekilde incelemeyi amaçlamaktadır. Burada Bauer, İslâm'ın Geç Antik Çağı'nı “İslâm İlimlerinin Biçimlendirici Dönemi” olarak nitelendiren bir başlık tercih etmektedir. Yazar, bu biçimlendirici dönemin nihai sınırlarının hangi eserler tarafından belirlendiğini tespit edebilmek için, klasik kültüre dayanan geç dönem müelliflerine başvurulması gerektiğini ifade etmektedir. Bu bağlamda ilk olarak Kâtip Çelebi (ö. 1017-1067/1609-1657) ve *Keşfü'z-Zunûn* adlı eserini zikretmektedir. Yazar, bu eserde aktarılan bilgilerin, İslâm dünyasında yalnızca ilgi duyulan eserlere değil, aksine her bir kitaba büyük bir değer atfedildiğinin bir göstergesi olduğunu vurgulamaktadır (s. 117-118). İkinci isim olarak, Yemenli âlim Ali b. Muhammed eş-Şevkânî (ö. 1173-1255/1760- 1839) ve *Edebü't-taleb ve müntehe'l-ereb* isimli eserini zikretmekte ve eserin içeriğine dair kısa bir bilgi vermektedir (s. 118). Bauer, eserinde öncelikle Şevkânî'nin, ardından ise Kâtip Çelebi'nin eserlerini temel alarak, X. ve XI. yüzyıllarda kaleme alınan başlıca eserlerin bölgesel ve tarihsel bir haritasını oluşturmaya çalışmaktadır (s. 119). Bu çerçevede, lügat ilimleri, belagat, edebiyat, sözlük bilimi, mantık, hukuk metodolojisi, fıkıh usulü, kelam, tefsir, hadis ilmi ve diğer bazı disiplinleri gelişimsel bir perspektifle ele almaktadır. Böylece, her ilmin biçimlendirici döneminin başlangıcını, olgunluk evresini ve nihai sınırlarını hangi eserlerin temsil ettiğini ve bu süreçlerin hangi tarihsel dönemlere tekabül ettiğini tespit etmeye çalışmaktadır. Bauer, kapsamlı bir analiz sonucunda, disiplinlerin her koşulda ayrıntılı bir gelişim sürecinden geçtiğini ve çoğunun, XI. ve XII. yüzyıllar arasında temel çerçeveleri belirlenmiş bir kitap formunda sunulmasını mümkün kılan bir tamamlanma aşamasına ulaştığını tespit etmektedir (s. 133). Bu verilere dayanarak, İslâm'ın bu döneminin “Orta Çağ” olarak adlandırılmasının büyük bir belirsizlik yarattığını ve aslında bu sürecin, İslâm'ın Geç Antik Çağı'ndan başka bir şey olmadığını ileri sürmektedir (s. 134-135).

Esere ismi verilen “Çağ Sınırı Olarak XI. Yüzyıl: Sonuç ve Görüşler” başlıklı beşinci bölümde Bauer, daha önce serdedilen bilgileri özetleyerek konunun daha iyi anlaşılmasını sağlamaktadır. Bu bölümde, XI. yüzyılda farklı yaşam koşullarının birbirine yaklaştığı, antik mirasın bu dönemde

kalıcı olarak yazıya geçirildiği ve Cebelitarık ile Hindikuş arasındaki geniş coğrafyada tüm dünya için yeni bir çağın başlangıcının açıkça görülebilir hale geldiği ifade edilmektedir. Devamında, bu yeni çağın güneye, Afrika'ya doğru genişlediği ve bu bölgedeki çağ değişiminin büyük ölçüde ekonomik ve kültürel faktörlere bağlı olarak gerçekleştiği öne sürülmektedir. Ayrıca, "XI. yüzyılda Geç Antik Çağ'ın oluşum döneminin bitiminden sonraki çağ nasıl adlandırılmalıdır?" sorusu yöneltilmekte ve bu soruya yanıt arayışı sırasında, "Bu çağ ne zaman bitecek?" şeklindeki başka bir sorunun sorulmasının kaçınılmaz olduğu belirtilmektedir. Bununla birlikte, ikinci sorunun yanıtlanmasının çok daha güç olduğu vurgulanarak, bu zorlu soruya cevap bulma çabası da metin içerisinde yer almaktadır.

Kitabın sonunda Bauer, tüm bunlardan yola çıkarak şu şekilde bir çağ bölümlene fikrini ortaya atmaktadır: Roma-Yunan-Pers Antik Çağı, MS. 250 civarında Geç Antik Çağa girer ve bu çağ 1050 civarında biter. Daha sonra başlayan dönem 1750'ye kadar devam eder (s. 150). Bunun yanı sıra, bu hesaplamanın elli yıllık bir sapma göz ününde bulundurularak yapılması gerektiği vurgulanır ve çağların isimlendirilmesi konusunda da XI. ile XVI-II. yüzyıl arasının "Erken/İlk Modern Çağ" ve "Geç/İkinci Modern Çağ" olmak üzere ikiye bölünerek sınırlandırılması gibi bir varsayım ortaya konulur. Nihai olarak, "Orta Çağ" kavramının İslâm için ihraç edilmesi şöyle dursun, bu terimden sonsuza kadar vazgeçilmesi önerisinde bulunulmaktadır.

Yazar eserinde, ideal dönemlendirmelerden bahsederken sık sık Garth Fowden'in I. binyıl, II. binyıl şeklindeki sınıflandırmasına atıf yapmakta, ayrıca onun, V/XI. yüzyılın İslâm kültürünün "olgunluğa" ulaştığı bir dönem olduğunu ikna edici argümanlarla sunduğunu belirtmektedir (s. 83, 117, 129, 134, 141, 144).

Sonuç olarak Bauer'in bu eserinde İslâm için bir "Orta Çağ" kavramının söz konusu olamayacağını çeşitli deliller ve örneklerle ikna edici bir biçimde ortaya koyduğu söylenebilir. Yazarın ileri sürdüğü argümanlar ve bu argümanları desteklediği örnekler konunun daha iyi anlaşılmasında önemli rol oynamaktadır. Yakın Doğu ve Avrupa'yı "Erken Orta Çağ"daki durumları çerçevesinde karşılaştırdığı ikinci bölümde yazarın, ortaya attığı tezleri genel olarak çeşitli görsellerle ve edebî alıntularla delillendirdiğini, söylediklerinin tarihi bir arka plana dayandığını göstermeye çalıştığını belirtmek gerekir. Ayrıca Bauer, uzmanlık alanı olması sebebi ile Arap şiririnden birçok örneğe de yer vermektedir. Ele aldığı konu itibarıyla genel olarak Batı menşeli güncel kaynaklardan faydalanmaktadır. Bu eseri ile "Orta Çağ" kavramıyla İslâm'a haksızlık edildiğine ve bu kavramın İslâm'ı ağır bir şekilde tahrip ettiğine dikkat çekmekte ve bu ifadenin İslâm için

artık kesinlikle kullanılmaması gerektiğine vurgu yapmaktadır. Başka bir ifadeyle o, bir anlamda kilisenin günahlarının İslâm'a mal edilmemesi ve İslâm'ı tahkir etmek için "Orta Çağ" karanlığı ezberinin İslâm için kullanılmaması gerektiğini söylemektedir. Bu görüşünü gerekçelendirmede oldukça objektif bir tutum sergilemeye çalışması dikkatleri celp etmektedir. Bu bağlamda eser, modern dönemde ortaya atılan çağların yeniden isimlendirilmesi ve sınırlandırılması görüşlerine İslâm medeniyetini dikkate alarak alternatif ortaya koyma bakımından literatüre katkı sunmaktadır.

Matthew B. Ingallis, *Şârihin
Görünmezliği: Zekeriyya el-Ensârî ve
İslami Şerhlerin Söylemi*, çev. Nihat
Uzun (İstanbul: Albaraka Yayınları,
2025), 336 s.

Muhammet Ali ÇAĞLAR

Necmettin Erbakan Üniversitesi
muhammetali.caglar@erbakan.edu.tr
0000-0003-4048-5236

Zekeriyya el-Ensârî'nin (ö. 926) tasavvuf ve fıkıh eserlerini merkeze alarak şerhlerin işlevine dair bir fotoğraf sunmayı amaçlayan eser, çevirmenin önsözü, teşekkür ve giriş bölümleriyle başlar. Ardından beş bölüm ve sonuç bölümü ile sonlandırılır. Önsözde çevirmen, şerh ve haşiyelerin geliştirilme dönemi ürünü olup orijinal bir katkı sağlamayan eserlerden ibaret olduğuna dair iddiaların artık eskisi kadar revaçta olmadığıyla söze başlar.¹ Bu iddiaların tarihi kökenlerinin oryantalist çalışmalara dayandığını ve de İslam dünyasında Ahmet Emin (ö. 1954), Fazlurrahman (ö. 1988) ve Ahmet Yaşar Ocak gibi bazı yazarlar tarafından önyargıyla savunulduğunu ifade etmektedir. Bu gibi isimler, şerh ve haşiyeleri orijinal düşünce üretiminin durmasına sebep olan eserler olarak görmüşlerdir. Daha önce hiç kimse-nin dile getirmedığı ve tarihte şahit olunmamış yeni şeyler söylenmediği müddetçe kaleme alınan eserlerin ilmi bir değerinin olmayacağını düşünmüşlerdir. Mütercim, bu iddia sahiplerine orijinal metin olarak gördükleri eserlerin de aslında başka metinlere dayanarak veya onlardan esinlenerek

¹ Şerh ve haşiye geleneğine bu minvalde bakışı eleştiren bir yazı için bkz. İsmail Kara, "‘Unuttuklarını Hatırla’ Şerh ve Haşiye Meselesine Dair Birkaç Not," *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 28 (2010), 1-67; İsmail Kara, *İlim Bilmez Tarih Hatırlamaz: Şerh ve Haşiye Meselesine Dair Birkaç Not* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2011). Şerh/haşiye geleneğinin önemine örnek olması açısından bkz. Mesut Kaya, "Osmanlı İlim Geleneğinde Şerh ve Hâşiye Yazıcılığı -Ahmed el-Karamânî'nin Tefsiri / Zemahşerî Şerhi Örneği," *Marife* 15/1 (2015): 9-31; Sezai Engin, *Hadis Şerh Geleneğinde Hâşiye ve Ta'likalar* (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019).

yazıldığı gerçeğini iskaladıklarını hatırlatmaktadır. Ayrıca çevirmen, şerhlerin sadece metni açıklama görevi görmekten daha fazla işlevlere sahip olduğuna değinmektedir. Önsözde özet olarak verilen şerhler hakkındaki bu tartışmalar, ilerleyen bölümlerde ayrıntılarıyla işlenmiştir.

Giriş kısmında yazar da şerhlerin fikri durgunluğun işareti olarak görüldüğü yönündeki algıya işaret etmiştir. Gerçekte şerhlerin bu algılardan çok daha kıymetli bir konumda olduğunu, günümüzde bir eser şerh etmek şöyle dursun yazılmış şerhlerin listesini yapmak konusunda dahi güçlük çekileceğini dile getirmiştir. O, fikri gelişim için Müslümanlara “şerh eserlerinin temelleri üzerinde çalışmaya devam etmelerini” tavsiye etmiştir (s. 33).

Birinci bölümde, Müslümanların şerh yazma geleneğine değinen yazar, özellikle Memlûkler döneminde medreselerin sisteminin oturması ile şerh yazmaya daha uygun ortamlar oluştuğunu ve daha olgun şerhler ortaya koyulduğunu ifade eder. Ayrıca mahtut eserlerin yazımı ve yayımı konusundaki olumlu gelişmeler gibi yan etkilerinde bu geleneğin oluşmasına katkılar sunduğunu da işaret eder (s. 39-42).

Peki şerhlere neden ihtiyaç duyulmuştur? Jonathan Smith’in teorilerinden hareket eden Ingalis, şerh yazımındaki temel motivasyon kaynaklarını; hukuki gelişimi sağlama, entelektüel kimliğini ispatlama, âlimler nezdinde meşruiyet kazanma ve kendisine karmaşık biçimde ulaşan disiplinleri sınıflandırma çabası olarak ifade etmektedir. Bununla benzer nitelikte Kâtip Çelebi’den üç, Bedreddin el-Gazzî’den ise yedi kategori zikrederek şârihin, kapalı metni açma, yanlış anlaşılmaya müsait mecazi ifadeleri düzeltme, yazarın yazmayı ihmal ettiği arka plan bilgisini okuyucuya aktarma gibi vazifeleri üstlenebileceğini zikretmektedir (s. 43-46).

Haşiyeleri de şerhi şerh eden bir şerh türü olarak gören yazar, teorik olarak bir şerh üzerine şerh yapma sürecinin sonsuza kadar devam edebileceğini ifade eder. Bununla birlikte her şerhin üzerine yapılan bir sonraki şerhte karmaşa ve anlam hantallığı oluşacağı, böylece bir şerhten elde edilmesi muhtemel faydanın da azalacağına dikkat çekmektedir (s. 47, 48).

Üç tür şerh metodu bulunduğuna değinen Ingalis, dedi ki, derim ki, gibi kalıpların eser sahibine atfları netleştirdiği için ilk iki türde şârih ile yazarın sözlerini ayırmanın kolay olduğuna işaret eder. Üçüncü metot olan memzuc metotta ise şârihin sözünün metnin yazarının sözleriyle karışma riskinin yüksek olduğunu ve burada işin şârihin maharetine kaldığını düşünür. Ayrıca Ensârî’nin de bu üçüncü metotla eserleri şerh ettiğini de zikrederek şerh geleneği ile Ensârî arasındaki köprüyü kurmuş olur (s. 51-54). Zaten kitabın başlığındaki şârihin görünmezliği vurgusu da bu metoda dikkat çekmek için olsa gerektir.

Müellif, bir şerh metninin ortaya çıkış sürecinde ders halkalarının oynadığı rolü aktarma sadedinde ders notu olarak hazırlanan bazı ta'likâtların, notların (genellikle muîd ve müstemlî eliyle) sistematik şekilde temize çekilmesi ve öğrencilerin sorularının da notlara ilave edilmesi gibi amelîyelerle şerhe dönüşüverdiğini ifade etmektedir. Böylece ders notu minvalindeki ta'likalar müstakil bir tasnif olarak şerhe dönüşmüş ve aylarca süren fikrî emeğin kaybolması engellenmiş olmaktadır (s. 55-62).

İkinci bölüm Ensârî'nin hayatına ayrılmış olup neredeyse en ince ayrıntısına kadar bilgiler sunulan bir biyografi ortaya çıkmıştır. Eserin yaklaşık 1/3'ü Ensârî'nin hayatı, ilmî kişiliği ve eserlerini ele almıştır. Biyografiye başlamadan hangi kaynakların esas alınacağına dair açıklamalar yapıp Sehâvî ve el-Alâî gibi bazı biyografi yazarlarının isimlerine yer verilmiştir. Ayrıca ikinci bölümün sonunda hayatının zaman tüneli, ona atf edilen metinlerin bibliyografyası, izin ve icazetleri tablolar halinde verilmiştir (s. 71-172).

Üçüncü bölümde Kuşeyrî'nin *er-Risâle*'si üzerine Ensârî'nin yazdığı *el-Ihkâmu'd-Delâle alâ Tahrîri'r-Risâle* adlı şerh üzerinden tasavvufî şerhlerin söylemi konu edinilmiştir. İki eser arasında 450 yıldan fazla zaman ve yaklaşık 3000 kilometrelik bir mesafe olduğu için farklı coğrafyalarda ve farklı zaman dilimlerinde *er-Risâle*'nin nasıl anlaşıldığını görmek için Ensârî'nin şerhi önemli bir konumdadır. Zira Ensârî bu eseriyle XI. yüzyıl Nişâbur coğrafyasındaki tasavvuf eserini, XV. yüzyıl Mısır tasavvuf anlayışına uyarlamış olmaktadır (s. 173-174). Burada kritik nokta, eser şerh edilirken bu uyarlama ve fikri yeniliklerin hangi yöntemlerle şerhe işlendiğini tespit edebilmektir. Çünkü şârih, fikri yeniliği şerh ettiği esere bağlı kalarak gerçekleştirmek zorundadır. Yazar bu minvalde üç başlık zikrederek şârihin rolünü ortaya çıkarmaya çalışmıştır. Ona göre Ensârî, içeriği yeniden şekillendirme, biçimi yeniden şekillendirme, metnin tonunu ve amacını yeniden şekillendirme olmak üzere üç ana yönlendirmede bulunmuştur. İçeriği yeniden şekillendirirken ana metnin niyetini sınırlandırma, yeni yönlelere işaret ederek bazı kolaylaştırmalara kapı aralama, Kuşeyrî'nin lafızlarını kendine özgü okumalarla değiştirme, keskin sözleri yumuşatma gibi yöntemlere başvurmuştur. Biçimi yeniden şekillendirme işlemi, içeriği yeniden şekillendirmeyle benzer olmasına rağmen yazar, ikisi arasında hedef farklılığı olduğunu düşünerek iki ayrı grupta zikretmiştir. Biçimin şekillendirilmesinde ana unsurlar terimler arası tutarsızlıkları giderme, her bölümün başına mukaddime yazma ve sufilerin tanımlarını daha geniş bağlamlarda değerlendirmekten oluşmaktadır. Ensârî, son yönlendirme olan metnin tonunu ve amacını yeniden şekillendirmeyi ise konuları daha

fikhî bir tonda ele alma² ve farklı grup ve oluşumları din dışı bırakan sert tekfirci tavrı yumuşatma yolları ile gerçekleştirmiştir (s. 173-188).³

Yazar, Ensârî'nin eseri şerh ederken sufilerin görüş ve rivayetlerine neredeyse kutsal metinler düzeyinde bir otorite atfettiğini ileri sürmekte ve bu iddiasını çeşitli nakillerle temellendirmektedir. Bu iddianın doğruluğundan bağımsız olarak gerçekten de Ensârî'nin kendi zihin yapısına veya yaşadığı dönemin tasavvuf anlayışına uymayan bazı görüşleri yumuşatmaya ve tevil etmeye çalıştığı görülmektedir. Özellikle sözlerin zahirinden itikadî ve fikhî anlamda bazı sorunların oluşabileceğini düşündüğü nakilleri dönemin fıkıh-kelam mantığına uyumlu hale getirmeye çalışmaktadır. Örneğin, Ramazan ayı boyunca evinden çıkmadan çile hayatı yaşamayı tercih eden bir sufünün, Cuma namazlarını ve cemaati terk etmesini geçerli kılabilecek bir mazereti olma ihtimalini araştırma çabası bu savunmacı yaklaşıma bir örnek olarak zikredilmiştir (s. 188-191). Bu tür yaklaşımları, belirli görüşleri kutsama eğilimi şeklinde değil, esasen yanlış anlamaların önüne geçmeye yönelik bir hassasiyet olarak yorumlamak da mümkündür.

Yazarın ara ara iç içe geçmiş şerhleri öne çıkan özelliklere değinmiştir. O, bir metnin simetrik bir şekilde yani bölünmüş parçalar değil de düz bir metin olarak sunulması ile zihne daha kolay işlendiğini, okuyucuda daha olumlu etkiler bıraktığını hatta hakikat algısını dahi değiştirdiğini düşünmektedir. Öyle ki, tutarlılığı ve akıcılığı düşük olsa bile, simetrik bir biçimde sunulan bilgi, çoğu zaman daha düzenli ve akıcı bir metinden daha değerli kabul edilen bir hakikat algısına yol açmaktadır. Bu soyut lafızların ne ifade ettiğini görmek açısından eserde Ensârî'den nakledilen⁴ şu pasaja yer vermek anlamlı olacaktır:

“Ahmed b. Hanbel şöyle demiştir: “Zühd üç aşamalıdır: Birincisi, harâmı *kalben* terk etmektir; bu, Müslümanların avamının zühdüdür. İkincisi, helalden lüzumsuz olanı *kalben* terk etmektir; bu, *bu insanların* havassının zühdüdür. Üçüncüsü, kulu Allah Teala'dan uzaklaştıran her şeyi *kalben* terk etmektir; bu da *Allah Teâla'yı* bilenlerin (*ârifin*) zühdüdür.” (s. 203)

- 2 Yazar ilerleyen sayfalarda bu konuyu daha somut hale getirerek bazı örnekler vermektedir. Onun genel kanaati, Ensârî'nin tasavvuf ve fıkıh arasında ince geçişlere yer vererek bu iki alanı uzlaştırıcı tutumunu şerh boyunca devam ettirdiği yönündedir. Hatta yer yer bu uzlaştırma faaliyetine kelam da dahil edilerek bu üç alan arasındaki “mutlu evlilik” devam ettirilmek istenmiştir (s.191-195).
- 3 179. sayfada 13. numaralı dipnot boş bırakılmış durumdadır. Bu bir baskı hatası olabileceği gibi yazarın/çevirmenin sehven unuttuğu bir hata da olabilir.
- 4 İtalik puntolu kısımlar şarihe, diğer kısımlar Kuşeyrî'ye aittir.

Burada “kalben” lafızlarıyla zühdün mecazi boyutu ön plana çıkmıştır. Kuşeyrî'nin hakiki zühdü mü yoksa Ensârî'nin açıklamasına uygun olarak mecazi zühdü mü kastettiğine dair en azından bu pasaj özelinde yorum yapmak zordur. Ancak bu tür müdahaleler sayesinde okuyucuyu hem ana metinde hem de şerhte kastedilenin mecazi bir zühd anlayışı olduğuna ikna etmek, memzûc şerh yönteminin imkânlarıyla kolaylaşmaktadır (s. 198-204).

Ensârî, neden metinde kabul etmediği görüşleri çürüten müstakil bir eser yazmak yerine eseri şerh etme yoluna gitmiştir? Yazar göre “kanonik bir asıl metne otorite atfetmek, kanonun eksiklikleri şerh yoluyla giderilebildiği ve böylece otoriteyi başka yerde yeniden tanımlama ihtiyacını ortadan kaldırdığı için toplumsal verimliliği ve uyumu koruma işlevi görür.” (s. 204).

Çalışmanın dördüncü ve belki de en önemli bölümü “muhtasar-şerh körikleri ile İslam Fıkhı'nın değişim ateşini alevlendirmek” başlığıyla fıkıh şerhlerinin söylemine ayrılmıştır. Fıkıhtaki fikrî çoğulculuk, şerhin işlevini ve söylemini ortaya koyma bakımından diğer alanlara kıyasla daha uygun bir zemin oluşturduğu için bu bölüm en önemli bölüm olarak düşünülebilir (s. 226). Bölümdeki üç alt başlıktan ilki, Ensârî'nin fûru-ı fıkha dair eserlerine ve bu eserlerin metin şecerelerine ayrılmıştır. Okuyucuya Ensârî'nin eserlerinin hangi köklerden beslendiğini ortaya koyan metin şecereleri tabloları sunan yazar, şerh-ihtisar yoluyla bu şecereye ne gibi katkılar sunduğuna dair bazı öz niteliklere değinmiştir. Bunların başında kuşkusuz önceki metinlerdeki ibareleri üslup açısından daha olgun ve anlaşılır hale getirmesi yer almaktadır. Ayrıca eserlerine, meseleleri açıklayıcı bazı yan örnekler ilave etmesi de önemli niteliklerden biridir. Mezhepte mutemed olmayan görüşleri mutemed olanlarla değiştirmek, ilm-i hilafa dair konuları metinden çıkarmak ve öğrencilerin ihtiyacına uygun metinler ortaya koymak diğer bazı niteliklerdir (s. 210-220). Dört ayrı metin şeceresi ile Ensârî'nin fıkıh eserlerini taksim etmiş olan yazar, ilerleyen kısımlarda bu eserler üzerinden uygulamalı örnekler vereceğini belirtmekle birlikte manzum olarak kaleme aldığı İbnü'l-Verdî'nin (ö.749) *el-Behcetü'l-Verdiyye*'si üzerine yazılmış üç şerhini ilave nazım sürecinin bölümün kapsamına sığmayacak değişkenlere sahip olması sebebiyle başka bir çalışmaya bırakmıştır (s. 222, 223).

İkinci kısımda metin şeceresi Şafi'î'ye (ö. 204) kadar ulaşmayan eserlerde ne gibi tasarruflarda bulunduğu göstermek için mest üzerine mesh, adetten kesilme yaşı ve necasetin zorlukla giderilmesi örnekleri üzerinden bazı şablonlar sunulmaktadır. Buradaki örneklerin ortak noktasını şu senaryo oluşturmaktadır:

Ensârî'nin şerh ettiği ana metnin yazarı, ihtisar ettiği eserdeki bazı görüşleri muhtasar bir metin ortaya çıkarabilmek amacıyla hazfetmektedir. Bazen de yine aynı kaygıyla çok kapalı bir üslup kullanarak konuyla ilgili ayrıntıları vermeyip ana meseleyle yetinmektedir. İhtisar amacı bazen eserde birbirine zıt görüşler varmış gibi bir görüntü oluşturmaktadır. Ensârî ise iç içe yazılmış metin şerhi metoduyla hazfedilen görüşleri tekrar gündeme getirme, kapalı ifadelerdeki murad edilen manaları açıklayıcı cümleler ekleme ve sonunda da bir görüşü tercih etme ya da kendisi daha önce zikredilmemiş bir görüşü ortaya atarak en sahih görüşe ulaşma gibi faaliyetlerde bulunmaktadır. Kâğıt üzerinde basit bir işlem gibi duran bu ameliye aslında meseleler üzerindeki fikhî canlılığı ateşleyici bir güç görevi görmektedir. Ayrıca Ensârî, görüşleri zikrederken geçmişteki otorite fakihlerden kendisine şahitler getirmekle görüşlerin isnad zincirinde olası kopuklukları engellemiş olmaktadır (s. 224-236). Son olarak Ensârî, bazen bir eseri şerh etmeden önce onu ihtisar edip sonra bunun üzerine bir şerh yazmıştır. Örneğin, İrâkî'nin *Tenkîhu'l-Lübâb*'ı üzerine *Tahrîru Tenkîhi'l-Lübâb* adıyla bir muhtasar eser kaleme almıştır. Ayrıca bu esere *Fethu'l-Vehhâb* adıyla bir de şerh yazmıştır. Yazara göre bunun amacı "metinsel söylem üzerinde daha güçlü bir kontrol sahibi olmak"tır (s. 236). Burada ilginç olan noktalardan biri yazarın, muhtasar metin müelliflerinin sonraki gelecek bir şârihin açması için bazı görüşleri kasıtlı olarak kapalı bıraktığını düşünüyor olmasıdır. Hatta daha da ileri giderek bu eser sahiplerinin, günümüzde yaygın bir söylem olan "reklamın iyisi kötüsü olmaz" klişesi ile hareket ettiklerini, böylece eserlerine daha çok şerh yazma ilgisi çektiklerini ve kanonikleşme oranlarını artırdıklarını ifade etmektedir (s. 227). Bu niyet okumaların doğruya yaklaşması için daha çok destekleyici argümana ihtiyaç duyulduğu aşikâr olmakla birlikte söz konusu eserlerin muhtasar literatüründen eserler olması sebebiyle dayandığı ana metinden bazı yönlerden eksik ve daha kapalı olmaktan (kasıtlı veya kasıtsız) kaçınması neredeyse imkânsızdır. Bu sebeple muhtasarların şerhlerle bazı açılardan amaç birliktelikleri olmakla beraber, kendine has tabiatlarının göz önüne alınarak değerlendirilmesi daha insafli neticeler elde etmeyi sağlayacaktır.

Üçüncü bölümün üçüncü kısımda şeceresi *el-Ümm*'e kadar uzanan İbnü'l-Mukrî'nin (ö. 837) *Ravzu't-Tâlib* adlı muhtasar eserine Ensârî'nin şerhi *Esne'l-Metâlib*'in merkeze alındığı bir inceleme bulunmaktadır. İbnü'l-Mukrî'nin *Ravzu't-Tâlib* eserinde kadılık vazifesinin kabul edilmesi veya talep edilmesinin vacip olduğu aksi halde günahkâr olunacağına dair öz bir ifadesinden yola çıkılarak geriye doğru bir okuma yapılmıştır. Bu ifadenin kökenleri araştırılarak hükmün zaman içinde nasıl şekillendiği resmedilmeye çalışılmıştır. *Esne'l-Metâlib*'in metin şeceresinde yer alan *el-Ümm* ve *Muhtasaru'l-Müzeni*'de bu konu yer almadığı için ilk olarak

Cüveynî'nin (ö. 478) *en-Nihâye*'sinde bu konuya dair değerlendirilmeler tespit edilmiştir. Cüveynî'nin, eğer bir bölgede belli bir adaydan başka kimse kadılık için uygun değilse o kişinin kendisini kadılığa teklif etmesinin vacip olacağını ifade etmesi, İbnü'l-Mukrî'de çok daha keskin olan ifadenin köklerinin o kadar da sert olmadığını göstermektedir. Gazali de (ö. 505) *el-Vasî'te* dört farklı duruma işaret edip sadece kadılık için tek bir kişinin olması durumunda talep zorunluluğu (vücûb) oluşacağını düşünmektedir. Râfi'î'de (ö. 676) Gazali'ye benzer bir görüşe sahiptir. Râfi'î'nin *el-Azîz*'ine dayanan *Ravzatu't-Tâlibîn*'de de bölge unsuru ve aday sayısı gibi şartlara göre hüküm verileceği yönünde ifadeler yer almaktayken *Ravzatu't-Tâlibîn*'in muhtasarı olan *Ravzu't-Tâlib*'de bu ayrıntılar bir anda kaybolmaktadır. Bu noktada *Esne'l-Metâlib*'in kaybolan bu ayrıntıları tekrar gündeme getiren bir yaklaşımla hareket ettiği görülmektedir (s. 237-252). Onun iç içe geçmiş şerhinde ifadeleri şu şekildedir:

“Her kim, bulunduğu beldede kendisinden başka kadılığa uygun kimse bulunmadığı için (*kadılık yükümlülüğüne*) özel olarak tayin edilirse hem (*kadılığı*) talep etmesi hem de kabul etmesi onun üzerine vacip olur; zira bu görevi üstlenmesi, beldenin ona olan ihtiyacından kaynaklanmaktadır.”⁵

Burada konu özelinde dikkat çekilmesi gereken bir nokta da yazarın, Ensârî'nin yirmi yıl kadılık yapmasına karşın İbnü'l-Mukrî'nin hiç bu vazifede bulunmadığı yönünde anekdotlar verdikten sonra Ensârî'nin şahsi tecrübesi ve kendini aklama hissiyatıyla hareket etmiş olarak hükümde bazı yumuşatmalara gittiğini anımsatacak ifadeler yer vermiş olmasıdır. Yazarın başlangıçta bu tür biyografik bilgilere yer vermesi, okuyucu tarafından şârihlerin ana metinlerdeki tasarruflarına kişisel eğilimlerini dâhil ettikleri yönünde bir itham olarak algılanmaya elverişlidir. Hatta yazar, bu görüşü destekler mahiyette Hallağ'ın bazı eserlerine atıfta bulunmakta ve çeşitli sorgulayıcı sorular sormaktadır (s. 237-239). Fakat şaşırtıcı bir şekilde bu sorgulamaların sonucunda şârihin tercih ve tasarruflarında sosyo-hukuki geçmişinin etkili olduğunu düşünmek ile tercihlerin fıkıh literatürünün kendine has yönleri ve yapısal sorumlulukları sonucu oluştuğu şeklinde açıklamak seçenekleri arasından ikinci seçeneğin daha güvenli ve tutarlı olduğu kanaatini paylaşmaktadır (s. 241). Gerçekten de bir örnek üzerinden şârihi şahsi ihtiraslarına boyun eğen bir kişi formuna sokmak kolaycılık olacaktır. Bununla birlikte şerhte insan unsurunu göz ardı etmek de hakkaniyetli bir yaklaşım değildir. Şârihin ana metin üzerindeki tasarruflarında, ağır basan yön olarak fıkıh literatürünün kendine has yönlerini

5 *İtalik* ifadeler İbnü'l-Mukrî'ye normal puntolar ise Ensârî'ye aittir (s. 239).

esas almakla birlikte tali etkenlerin de (insan, mezhep, ırk, siyaset vb. faktörler) bazı değerlendirmeleri açıklayıcı bir fonksiyon üstlendiğini düşünmek mümkündür.

Yazar dördüncü bölümün sonuç kısmında yukarıda söz konusu edilen eserlerden gelen görüşlerin şerhler vasıtasıyla nasıl taşındığını ve nasıl yeni bir forma sokulduğunu göstermek niyetiyle bir tablo sunmuş ve birkaç sayfada bu tabloyu açıklamaya çalışmıştır (s. 252-259). Fakat bu tablo eserlerin ve kavillerin çokluğu sebebiyle okuyucunun zihnini daha çok karıştırmaya müsaittir. Ayrıca hangi rakamın hangi şahsı nitelediğine dair renklendirmeler bulunmakla birlikte renkleri seçilemeyen siyah-beyaz bir baskıda işler daha da karmaşık hale gelmektedir. Rakamlarda 3 yazılacak yerde 33 yazılması, İbnü'l-Mukrî'nin ilaveleri lafzının iki defa yazılıp ikisinin de farklı renklerle ifade ediliyor oluşu gibi bazı garip durumlar tabloyu iyice anlaşılması zor bir duruma sokmuştur. Bu sebeple tablonun tümünden kaldırılması veya karışıklıkları giderecek şekilde geliştirilmesi eserin lehine bir tasarruf olacaktır.

Çalışmanın son bölümü Ensârî'nin mirasına ayrılmıştır. Onun müceddid olduğu iddiası ve bu iddianın neden dillendirildiği açıklanmaya çalışılırken h.1136 yıllarına kadar takibi yapılabilen bir Ensârî Hanedanlığı'ndan da söz edilmiştir. Şihâbüddin er-Remlî (ö. 957), İbn Hacer el-Heytemî (ö. 974), Hatîb eş-Şirbinî (ö. 977) ve Şemseddin er-Remlî (ö. 1004) gibi önemli talebelerinin Ensârî'nin mirasını yaymadaki rolleri de yine söz konusu edilen meselelerdendir. Ensârî'nin eserleri arasından (manzum şeklinde olması sebebiyle) *Menhecû't-Tullâb*, en popüler eseri olarak nitelense de yazara göre üzerine 22 haşiye yazılan *Tuhfetü't-Tullâb* ile 21 haşiye yazılan *Fethul'l-Vehhâb* en meşhur eserleri sayılmalıdır. Zira bir eserin kıymeti, sonraki âlimlerden gördüğü şerh/haşiye ilgisi oranında ortaya çıkmaktadır (s. 261-272). Bu bölümde yazar, çalışmanın çerçevesi dışına çıkacak derece ayrıntılı bir *tasnîfu'l-ulûm* literatürü sunmaktadır (s. 273-290). Sonradan bütün bu çabasının altında, sözü Ensârî'nin İbn Arabî ve İbnü'l-Fârız gibi bazı mutasavvıfların durumuna dair fetvasına getirme isteğinin yattığı anlaşılmaktadır. Ensârî, (İbnü'l-Mukrî bu kişileri net bir şekilde tekfir etmesine rağmen) *Esne'l-Metâlib*'de kendi görüşlerine yer verdiği kısımda İbn Arabî ve İbnü'l-Fârız gibi mutasavvıfların sözlerinin zahiren düşünüldüğünde yanlış anlaşıldığını ifade etmiştir. Onun savunmacı açıklamaları kendisinden sonra gelecek olanlar için fıkha bu ifadeleri dâhil edebilecekleri bir kapı aralamıştır (s. 292-297).

Sonuç kısmında sözü tekrar kanonlaşmaya getiren yazar, Ensârî'nin tasavvuf şerhine fikhî bakış açılarını dâhil etme, fikhî şerhlerde geçmiş otoritelerin görüşlerine dayanarak daha esnek ifadelere yer verme ve bazı

çevrelerce rijit değerlendirmelere maruz kalan mutasavvıfların din içinde kalmalarını sağlama gibi faaliyetlerle sonraki nesiller için kanon halini aldığı resmetmektedir. Günümüzde de değişim olacaksa kesin/yıkıcı olmayan bu tür organik değişimlere ihtiyaç duyulduğuna dair bir vaka analizi ile konuyu sonlandırmaktadır.

Bu değerlendirmeler neticesinde eserin merkeze aldığı noktaların şerh-haşiye geleneği hakkındaki genellemeci bakış açısına eleştirel bir yaklaşım sunmak ve bu bakış açısına cevap mahiyetinde bir alim portresi özelinde somut örnekler ortaya koymak olduğu ortaya çıkmıştır. Nitekim, şerh ve haşiyeler yakın zamana kadar pejoratif bir bakış açısıyla, genellikle gerileme dönemi ürünü olan ve “yeni” bir katkı sunmayan eserler olarak tavsif edilmekteydi. Bu genellemeci bakış açısını reddeden argümanlar geliştirmek uzun soluklu okumalar gerektirdiği için eserin yazarı bu açıdan takdiri hak etmektedir. Şerhlerin sanılandan daha farklı fonksiyonlara sahip olduğunu savunan eser, şerh metotları arasından memzûc yöntemle kaleme alınan şerhlerin meziyetlerini ortaya koymak amacıyla belirli bir müellifin bazı şerhlerinden örneklerle bu savunusunu desteklemeye çalışmıştır. Ayrıca, bir şerhin geçmişteki kanonik eserlere bağlılığı ile zamanla kendisinin de sonraki nesiller açısından nasıl kanon eser hâline gelebileceğini göstermek istemiştir. Eserin tespitine göre, şerhlerin kanonlaşma sürecindeki değişim ve ilmî katkılar, bazı modern çalışmaların talep ettiği türden keskin ve kökten dönüşümler şeklinde değil, İslami ilimlerin ruhuna uygun olarak organik ve tedricî bir biçimde gerçekleşmiştir ve böyle gelişmeye de devam etmelidir.

Bu noktalara ilave olarak yazarın bazı tespitlerine ihtiyatlı yaklaşmak gerektiği de itiraf edilmelidir. Örneğin bir muhtasar müellifinin kendisinden sonra gelecek kişilerce daha fazla şerh ilgisi çekebilmek için eserini kasıtlı olarak “aşırı” muğlak bıraktığı iddiası, muhtasar müellifinin yazım metoduunda sübjektif unsurlar olduğunu ima etmektedir. Halbuki yazar başka bir vesileyle şârihin tercih ve tasarruflarında sosyo-hukuki geçmişinin etkili olduğunu düşünmenin doğru olmayacağını, tercih ve tasarruflarda ihtisar/şerh edilen eserin ait olduğu bilim dalına has özellikler olduğunu düşünmenin daha isabetli olacağını söylemiştir. Bu sebeple bir önceki cümledeki iddiasıyla çelişkiye düştüğünü söylemek mümkündür. Kitabın genel iddiası açısından tali sayılabilecek bu gibi iddialar bir yana bırakılırsa eserin şerh ve haşiye geleneğine yeni bir bakış açısı kazandırma çabasında başarılı bir metot izlediği gözlemlenebilmektedir.

İncelenen bu eser bazı açılardan geleceğe dönük katkılar da sunmaktadır. Bu minvalde Ensârî özelinde kaleme alınan bu eserin benzerlerini, başka müellifleri merkeze alarak çalışmak suretiyle şerh-haşiye geleneği

yapbozunun parçalarını tamamlama görevi görülebilir. Bu yönü göz önüne alındığında Ingalis'in eseri, ileride gerçekleştirilmesi muhtemel yeni teşebbüslere ışık tutmuş ve araştırmacılar için örnek bir çalışma sahası sunmuştur. Örneğin fıkıh ve tasavvuf haricinde başka alanlardaki şerhlere de bu eserin metoduyla yaklaşmak mümkün olduğu gibi Şafilik haricinde bir mezhep tercih edilerek fakihin kendi mezhebi içerisindeki etkisi ve fikhî mirası nakil süreci tespit edilebilir.

Kaynakça

- Engin, Sezai. *Hadis Şerh Geleneğinde Hâşiye ve Ta'likalar*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019.
- Ingalis, Matthew B. *Şârihin Görünmezliği: Zekeriyya el-Ensârî ve İslami Şerhlerin Söylemi*, çev. Nihat Uzun, İstanbul: Albaraka Yayınları, 2025.
- Kara, İsmail. "“Unuttuklarını Hatırla!” Şerh ve Hâşiye Meselesine Dair Birkaç Not." *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 28 (2010): 1-67.
- Kara, İsmail. *İlim Bilmez Tarih Hatırlamaz: Şerh ve Hâşiye Meselesine Dair Birkaç Not*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2011.
- Kaya, Mesut. "Osmanlı İlim Geleneğinde Şerh ve Hâşiye Yazıcılığı -Ahmed el-Karamânî'nin Tefsiri / Zemahşerî Şerhi Örneği." *Marife* 15/1 (2015): 9-31.