

JPAL

JOURNAL OF POLITICAL ADMINISTRATIVE AND LOCAL STUDIES

Cilt:3 Sayı:2 Ekim 2020

Vol:3 No:2 October 2020

www.jpajournal.org

ISSN 2636-803X

E-ISSN 2636-7823

Journal of Political Administrative and Local Studies

Owner of the Journal / İmtiyaz Sahibi
Aziz TUNCER

Editors / Editör
Assoc. Prof. Aziz TUNCER
Prof. Selim COŞKUN

Editorial Board / Yayın Kurulu
Prof. Bayram Ali SONER
Prof. Selim COŞKUN
Assoc. Prof. Aziz TUNCER
Dr. Abdulkadir AKSOY
Dr. Onur TÜRKÖLMEZ

Referees of this Issue / Sayı Hakemleri
(İsimler alfabetik sırayla / Names in alphabetical order)
Dr. Ahmet FİDAN
Dr. Candaş CAN
Dr. Çağdaş Zarplı
Assoc. Prof. Dr. Hatice Deniz GENÇ
Dr. İleriş YILDIRIM
Dr. Mesut ŞÖHRET
Dr. Ufuk BİRCAN

ISSN : 2636-803X
Volume / Cilt : 3
Issue / Sayı : 2
Year / Yıl : Oct 2020

Journal of Political Administrative and Local Studies
(JPAL) is indexed by:

Journal of Political Administrative and Local Studies
(JPAL) Dergisi'nin tarandığı indeksler:

-
- ASOS Indeks <https://asosindex.com.tr/index.jsp?modul=journal-page&journal-id=1286>
 - CrossRef DOI (Digital Object Identifier)
 - ISI (International Scientific Indexing) <https://isindexing.com/isi/journaldetails.php?id=13213>
 - Research Bib Academic Resource Index <http://journalseeker.researchbib.com/view/issn/2636-7823>
 - I2OR <http://www.i2or.com/8.html> (No:6392)
 - DRJI <http://olddrji.lbp.world/JournalProfile.aspx?jid=2636-7823>
 - ESJI <http://esjindex.org/search.php?id=issn&ids=2636-803X&S1=submit>
 - SIS (Scientific Indexing Services) <https://www.sindexs.org/JournalList.aspx?ID=6870>
 - Google Scholar
https://scholar.google.com.tr/scholar?hl=tr&as_sdt=0%2C5&q=www.jpajournal.org&btnG=
 - CiteFactor <https://www.citefactor.org/journal/index/25428>

CONTENTS / İÇİNDEKİLER

Araştırma Makaleleri

- 83 SALGIN HASTALIKLAR BAĞLAMINDA İKİ VAROLUŞ MÜCADELESİNİN
KARŞILAŞTIRMALI ANALİZİ: MALTHUSÇU KAOS & KROPOTKİNCİ
KARŞILIKLI YARDIMLAŞMA
*COMPARATIVE ANALYSIS OF THE TWO STRUGGLE FOR EXISTENCE IN THE
CONTEXT OF EPIDEMICS: MALTHUSIAN CHAOS AND KROPOTKIN'S
MUTUAL AID*

Âdem ÇAYLAK, Hakan KARADİKEN

- 101 “KABİLE”NİN “FETA” AHLAKININ “FÜTÜVVET”İN “İDEAL İNSAN”
ANLAYIŞINA DÖNÜŞÜMÜ
*THE TRANSFORMATION OF TRIBAL ETHICS OF FATA (YOUTH) INTO THE
“FUTUWWAH” CONCEPTION OF “PERFECT MAN” (AL-INSAN AL-KAMIL)*

Aznavur DEMİRPOLAT

- 119 İRAN’IN İRAK DIŞ POLİTİKASININ İNSANDAN-İNSANA YÜZÜ KASIM
SÜLEYMANİ
*QASEM SOLEIMANİ, HUMAN TO HUMAN FACE OF IRAN FOREIGN POLICY
TO IRAQ*

Mustafa DİNÇER

Kitap İncelemesi

- 137 CAN GİRAY ÖZGÜL, YENİ KENT PARADİGMASI

Duygu DEMİROL DUYAR

SALGIN HASTALIKLAR BAĞLAMINDA İKİ VAROLUŞ MÜCADELESİNİN KARŞILAŞTIRMALI ANALİZİ: MALTHUSÇU KAOS & KROPOTKİNCİ KARŞILIKLI YARDIMLAŞMA

Araştırma Makalesi

Âdem ÇAYLAK¹

Hakan KARADİKEN²

Özet

Bu çalışma, doğayı referans alan iki farklı varoluşsal yaklaşımı karşılaştırarak, salgın hastalık bağlamında siyasal ve toplumsal bakış açılarını analiz etmeyi amaçlamaktadır. Bunlardan ilki, doğayı sınırlı kaynaklarla, insanı ise bencillik ve cinsellik konusunda irrasyonel olmakla betimleyen Malthus'tur. İkincisi ise doğaya ve insana ahlâki anlam vererek iyi olarak gören Kropotkin'dir. Malthus için doğa, savaşın ve mücadelenin olduğu bir yer iken; Kropotkin için canlıların genel refah için, doğanın zorluklarına karşı dayanışma içinde oldukları mekandır. Bu yaklaşımlar salgın hastalıklar bağlamında yorumlanarak, tüm insanlığın dış "öteki"si olan salgın hastalıklar karşısında varoluşsal mücadeleye ilişkin bakış açılarının eleştirel analizi yapılmıştır. Bunun sonucunda, toplumsal adalet ve ahlâki iyilik açısından Kropotkin'in teorisinin olumlu bir anlam ifade ettiği, Malthus'un teorisinin ise kaynakların kıtlığı üzerinden ahlâki gerçeklik üzerinde etkili olduğu yorumsamasıyla, toplumsal adaleti ve tüm toplumun iyiliğini zedelediği sonucuna varılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Malthus, Kropotkin, Karşılıklı Yardımlaşma, Varoluş Mücadelesi.

¹ Kocaeli Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü, ademcaylak@gmail.com ORCID: [0000-0001-2345-6789]

² Uludağ Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Anabilim Dalı Doktora Öğrencisi, hakankaradikenn@gmail.com ORCID: [0000-0003-3983-1269].

DOI: <http://doi.org/10.37460/j.2636-7823/2020.3.2.01>

Makale Gönderim Tarihi: 10.09.2020

Makale Kabul Tarihi: 12.10.2020

COMPARATIVE ANALYSIS OF THE TWO STRUGGLE FOR EXISTENCE IN THE CONTEXT OF EPIDEMICS: MALTHUSIAN CHAOS AND KROPOTKIN'S MUTUAL AID

Research Article

Âdem ÇAYLAK

Hakan KARADİKEN

Abstract

This study aims to analyze the political and social perspectives in the context of epidemics by comparing two different nature-oriented existential approaches. The first of these is Malthus, who portrays nature as short of resources and humankind as irrational in terms of selfishness and sexuality. The second one is Kropotkin who dignifies both humankind and nature by ascribing an ethical meaning to them. While nature is a place in which there is nothing but war and struggle according to Malthus, it is a place in which all livings are being in solidarity for their general wealth according to Kropotkin. This study brings a critical analysis to the perspectives about struggle for existence against epidemics, which are the external and humanitarian beings of "other" by interpreting these approaches in the context of epidemics. As a result, the theory of Kropotkin reflects a positive meaning in terms of social justice and ethical benevolence, while the theory of Malthus damages the collective goodness and justice by evoking the impact of resource lackness on the ethical reality.

Keywords: Malthus, Kropotkin, Mutual Aid, Struggle for Existence.

GİRİŞ

Günümüz dünyası siyasal, ekonomik ve demografik sorunlar başta olmak üzere birçok sorunla mücadele etmektedir. Ancak insanlığın mücadele alanına, kendi etkisi dışında bir etkin alan da eklenmektedir: Doğa. İnsan, doğaya içkin bir varlık olarak, kendi egemen olduğu yaşam tarzı dışında, doğanın müdahalelerine de maruz kalmaktadır. Bugün bunun en bariz örneği, daha önceki yüzyıllardaki bulaşıcı ve salgın hastalıklarda görülenlere benzer şekilde, 2020’de tüm insanlığı tehdit eden koronavirüs (COVID-19) deneyimiyle öğrenilmektedir. İster üretilmiş ister doğanın dengesinin bozulmasından kaynaklı olsun, korona virüs, önceki bölgesel çapta seyreden salgın hastalıklardan farklı bir biçimde tüm insanlığı tehdit eden bir “dış öteki”ye dönüşmüştür. Bu bağlamda, insanlığın varoluşsal mücadelesinin bir eksen kaymasına uğrayacağı kesindir. Böylesi bir dış tehdit karşısında bir bütün olarak insanlığın, güç, soy, zenginlik, etnik ya da dini farklılıklar yüzünden yüzyıllardır aralarında var olan çatışmalardan azade, karşılıklı dayanışma ve yardımlaşma içine mi gireceği yoksa semiz ve sağlıklı olanların ayakta kalacağı öjenikbeden politikalarına mı kendisini terk edeceğini zaman gösterecektir. İnsanın böyle bir deneyim karşısında nasıl bir tavır alacağı evrimsel açıdan önemli olsa da, bu sorunun türevleri politik, ekonomik ve ahlaki bir yön oluşturmaktadır. Politik ve ekonomik yönünü, insanların devletten bir şey beklemesi gerekip gerekmediği; başka bir deyişle devletin görevinin bu süreçte etkin olup olmayacağı oluştururken, ahlaki yönünü ise dezavantajlı olanlara karşı tutumun ne’liği oluşturmaktadır. Bu açıdan çalışma, tarihsel ve gözlemsel deneyimlerden ortaya çıkan teorik ve tanımlayıcı ifadelere dayanmaktadır. Biyolojik ve politik bir varlık olarak insanın, eylemekte ve eyleyememekteki özgürlüğü bu noktada ise hangi isimlerin ele alınacağı konusunu ortaya çıkarmaktadır.

Bu deneyimsel öznenin bir tarafını İngiliz ekonomist Thomas Robert Malthus oluşturmaktadır. Çünkü Malthus, doğanın sınırlarına dikkat çekerek insan nüfusunun kontrolsüz artışının, insanlığın sonu anlamına geleceğini savunmaktadır. Bu bağlamda, devlet kontrolü; evliliği zorlaştırma, salgın hastalıklar ve savaşlar pozitif öğeyi oluşturmaktadır. Araştırma bağlamında değinilmesi gereken en önemli nokta salgın hastalıklar iken, ikincil nokta devlet kontrolüdür. Malthus’a göre salgın hastalıklar, doğal bir denetleme aracıdır. Salgın dönemlerinde devletler olumlu yönde bir etkide bulunmayarak, insanlığın ve kaynakların devamı için önemli bir adım atabilmektedir. Bu yaklaşımın siyasal kökeni, Hobbes’a; insanlığın doğa durumunda birbirinin düşman olduğu görüşüne; Malthus açısından da günün sonundaki kıt kaynak kavgası için, yani arzuların çatışması sonucu savaşa girecekleri öngörüsüne kadar uzanmaktadır. Ancak bu yaklaşımın, Malthus için birebir benimsenmediği de ayrıca belirtilmelidir. Çünkü Malthus daha en baştan değer yüklü bir yaklaşım sergilemeyerek, nüfusun azaltılması yönündeki engellere iyi-kötü nitelemesi yapmamaktadır. Diğer yandan, Hobbesçu felsefede birlerine göre kurt olan insanların çatışması, Malthus’a süreç olarak değil ancak ekonomik ve biyolojik

sonuç için olumlu bir anlam ifade etmektedir. Bu yaklaşımda Malthus'un perspektifinin oturtulabileceği alan; insanla birlikte kurulabilecek erdemli yönetimlerin yokluğu ve insan rasyonelliğinin kısıtlılığıdır. Bu sebeple insan, bir üst otorite (doğa, devlet, ahlak, vicdan vb.) tarafından denetime tabii bir nesne olarak tasarlanmaktadır.

Karşıt tarafı oluşturan isim ise Rus anarşist Pyotr Aleksiyeviç Kropotkin'dir. Öncelikle Kropotkin, Malthus'la ortak bir yan olarak, insanın doğa ve ahlâk tarafından denetime tabii bir canlı olduğu düşüncesini devam ettirmektedir. Kropotkin'in ayrıldığı nokta; ahlâki görüşü ve siyasal öğretisidir. Kropotkin, Malthus'un aksine insanın doğası gereği iyi olduğunu düşünmektedir. Bu iyilik görüşü Karşılıklı Yardımlaşma öğretisine dayanmaktadır. Bu öğretiye göre doğa, toplumsal canlılara yardımlaşma güdüsü bahşederek türlerinin devamlılığını sağlamalarına önyak olmaktadır. Bu anlamda yalnızca insanda değil tüm toplumsal canlılarda özgeci davranışlar bulunmaktadır. İnsanı farklı kılan şey; ahlâki güdüsünü anlama ve ilerletme yeteneğidir. Başka bir deyişle rasyonelliğidir. Yardımlaşma güdüsü, doğada zaten bulunan mücadeleye karşı bir güdü olarak ileri sürülmektedir. Buna göre, doğanın kendisi zaten bir mücadele alanıdır. Tür içi yardımlaşma, bu mücadeleden kurtulmak ve türün genel refahını sağlamak için bir araçtır (Kropotkin, 2001: 16). Siyasal öge olarak devlet ise Kropotkin tarafından dışarıda tutulan ve kötü olarak nitelenen bir kavramdır. Çünkü Kropotkin'e göre devlet, doğal işleyişe müdahale anlamına gelmektedir ki doğa kusursuz işleyişin sembolüdür. Bu sebeple Malthus'ta bulunan devlet müdahalesinin pozitif algılanışı, Kropotkin'de baştan reddedilmektedir. Nüfus ve salgın hastalık ise Kropotkin'de farklı bir yönü oluşturmaktadır. Kropotkin nüfus sorunuyla ilgilenmemektedir. Çünkü doğa zaten bu tip gelişmelere karşı kayıtsız kalmayarak önlem almaktadır (Kropotkin, 2001: 271-272). Canlılar eğer, Malthus'un öngördüğü gibi birbirleriyle mücadeleye girişirlerse, mücadelenin şiddeti katlanacak ve canlı, yaşamak için fırsat bulamayacaktır. Bu da Kropotkin için türün sonu ve sefaleti anlamına gelmektedir. Bu sebeple toplumsal hayvanlarda, doğanın engelleyici güçlerine karşı yok olmamak için yardımlaşma güdüsü gelişmiştir ki bu da türün refahına yönelik biyolojik ve ahlaki bir girişimdir.

Bu bağlamda çalışmanın ilk bölümünde öncelikle Malthus'u hazırlayan tarihsel koşullar açıklanacaktır. Bu koşulların ekonomik ve toplumsal sonuçlarının tasviri, Malthus'u ortaya çıkaran nedenlerin görülmesini kolaylaştıracağı düşünülmektedir. Ayrıca Malthus'un *An Essay On The Principle Of Population* adlı eseri incelenerek tezini hangi önermeler üzerine kurduğu incelenecektir. İkinci bölümü ise Kropotkin'in siyasal düşüncesi oluşturmaktadır. Kropotkin her ne kadar doğa bilimci bir isim olsa da, doğa bilimsel çalışmalarının siyasala ilişkin ereksel bir mahiyet taşıdığı düşünülmektedir. Bu bağlamda, yardımlaşma kavramsallaştırmasının, doğanın salt bir yönünü açıklamak için değil, alternatif bir toplum modeli geliştirmek için de kullanıldığı söylenebilir. Üçüncü bölümde ise, Kropotkin'in salgın hastalıklar bağlamında bir yorumlaması yapılarak,

çatışmacı modele salgın bağlamında bir alternatif olarak sunulacaktır. Bu çalışma boyunca yararlanılan temel kaynakları ise; Malthus'un An Essay On The Principle Of Population adlı eseri, Kropotkin'in Etik, Çağdaş Bilim ve Anarşi, Karşılıklı Yardımlaşma ve Anarşi Felsefesi-İdeali, Darwin'in Türlerin Kökeni ve İnsanın Kökeni adlı eserleri oluşturmaktadır.

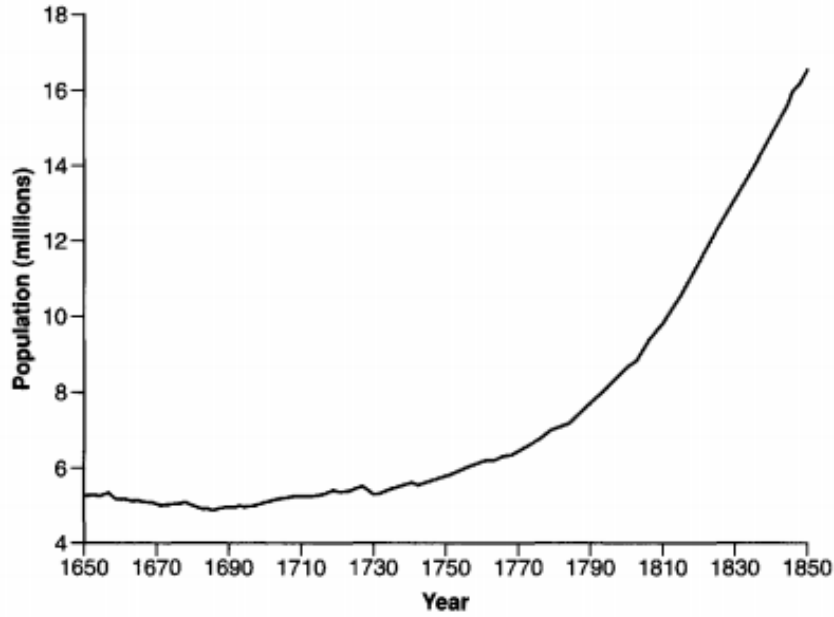
1. Malthus Piyasasının Politik Durumu

18. yüzyılın ortaları İngiltere nüfusunun hızla arttığı bir döneme denk gelmektedir. 1720'lerin sonunda üç dört yıl arka arkaya ölüm sayılarının arttığı İngiltere, 1750-1850 arasındaki dönemde önceki dönemlere göre iki kat nüfus artışı yaşamıştır. İngiltere'deki bu nüfus artışı yalnızca kendi özelindeki yüksek artışı değil, Avrupa'ya kıyasla da bir artışı temsil etmektedir. Örneğin, 1750'de nüfus açısından İngiltere'den dört beş kat fazla olan Fransa, 1850'ye gelindiğinde iki katından biraz fazla nüfusa sahiptir (Hinde, 2003: 181-183). Bu nüfus artışının altında *Yoksulluk Yasası* yatmaktadır. Bu yasa 1601 senesinde Elizabeth döneminde çıktığı için Elizabeth yasaları olarak da bilinmektedir. Ayrıca 1834 senesine kadar, 1601 kökenli yasanın, farklı düzenlemeleri getirildiği için bu yasalar *Eski Yoksulluk Yasaları* olarak da bilinmektedirler. 1601 senesinde çıkan yoksulluk yasasına göre yoksullar, ücreti fark etmeksizin bulabildikleri işte çalışmak zorundadırlar. İş bulamadıkları takdirde yardım görebileceklerdir. Ancak bu yasa yerel ölçekte düzenlendiği için büyük iç göçlerin hazırlayıcısı da olmuşlardır. ³ Diğer yandan 1795'te çıkan *Speenhamland Yasası* ile birlikte gelir düzeyi aile ile birlikte ele alınmaya başlanmıştır. Buna göre bir aile öngörülen geliri kazanamıyorsa yardım alabilmektedir (Polanyi, 2010: 127). Buradan şu çıkarım yapılabilir: 1601 senesinde çıkan yasa, birey temelli bir ekonomik ilke ve program ileri sürerken; 1795 tarihli yasa ise aileyi temele alarak bir dönüşüm gerçekleştirmiştir. *Speenhamland* yasası ile birlikte işçinin üretim verimine ve kalitesine karşı olan kaygısı azalmış; ayrıca aile kurmanın bir ekonomik artı olması durumu belirterek evlenmek teşvik edilmiştir.

Nüfus artışının devlet politikasıyla sağlandığı bu ortam, bu artışın kontrol edilemeyecek noktaya gelmesi endişesini de beraberinde getirmekteydi. Bu endişeyi taşıyan isimlerden biri de Thomas Robert Malthus'tur. Malthus'a göre nüfusun artışı nihayetinde bir kıtlığı ortaya çıkaracaktır. Çünkü nüfus ile kaynaklar paralel bir şekilde ilerlememektedir. Buna göre nüfus geometrik dizi şeklinde ilerlerken, kaynaklar aritmetik olarak artmaktadır (Malthus, 1993: 17). Bu yaklaşıma göre, bir süre sonra nüfusun kaynaklara oranı 1024:11 gibi bir sonuç olacaktır ki bu da 11 birimlik kaynağın 1024 birim arasında bölüşülmesi anlamına

³ Eski yoksul yasaları, kiliselerin yetki alanına (parish) göre düzenlenmektedir. Başka bir deyişle yardımların gerçekleştiricisi yerel düzeydeki kiliselerdir. Bu durum daha sonraları yardım işinde iyi olan ve olmayan ayırımına sebep olmuş; işlevini yerine getiremeyen kilise bölgesindeki yoksullar diğer kilise bölgelerine doğru göç etmeye başlamışlardır.

gelmektedir. Böylece Malthus'un ilk problemi olan nüfus-kaynak ilişkisi ortaya çıkmaktadır.



Şekil 1. İngiltere'nin yıllara göre değişen nüfus grafiği (Hinde, 2003: 181).

Malthus'a göre nüfusun geometrik artışı, evlenme ve üremenin kontrol altına alınmadığı durumlarda ortaya çıkmaktadır. İngiltere için bu örnek, belirtildiği üzere yoksulluk yasası ile birlikte çalışanın, ailesi içinde yardım alabildiği bir ortama işaret etmekte; bu ise Malthusçu bir ortamda nüfusun denetlenmesi şöyle dursun, arttırılmasına yönelik bir çabayı göstermektedir. Bunun ise kaynakların dağılımında, Hobbesçu bir doğa durumuna yol açacağı düşünülmektedir. Buna göre sınırlı sayıdaki kaynakların varlığı, o kaynakların bölüşümü adına bir savaşa, sömürüye ve nihayetinde bazılarının yok oluşuna yol açacaktır. Diğer yandan nüfusun artışı, işgücünün ekonomik anlamda zayıflamasına da sebebiyet verecektir. Ancak bu zayıflama emeğin ucuzlaması olarak ortaya çıkmamaktadır. İşgücündeki arzın fazla olması, onun fiyatının ucuzlayacağı yönünde bir beklentiyi oluşturabilir. Ancak Malthus (1993: 20) bunun tam tersi olan talep yönünden, herkesçe istenen sınırlı kaynakların pahalı hale gelmesi yönünden okuyarak, sınırlı arza yaptığı vurguyu tutarlı bir biçimde ortaya koymaktadır. Çünkü nihayetinde önemli olan, sonsuz bir biçimde artabilecek işgücü değil, sınırlı sayıda olan kaynakların dağılım prensibidir. Canlılık olarak, kendi devamlılığını sağlamak için belirli kaynağı elde etmek isteyecektir. Bu durumun sonuçlarından biri ise varoluş mücadelesidir. Buna göre sınırlı birim sayıdaki kaynağı elde etmek isteyenler, bu kaynaklar için nihayetinde karşı karşıya gelecektir.

Darwin bu karşı karşıya gelme durumunu *Varolma Savaşı* kavramı altında ele almaktadır. Darwin (2015: 86) şöyle demektedir: "Yaşayabilecek olandan daha çok birey üretildiği için, varolma savaşı her durumda, bir bireyle aynı türden başka bireyler arasında, ayrı türlerin bireyleri arasında, ya da fiziksel yaşam koşullarına karşı vardır. Bu,

bütün bitkiler ve hayvanlar alemine aşırı zorlanarak uygulanmış Malthus öğretisidir; çünkü bu durumda besin zorla artırılamaz ve çiftleşme sağlığıyla önlenemez". Malthus da bu görüşe "yarattığımız insanlık tarihi, yüksek sınıfların tarihidir" diyerek katılmaktadır (Malthus, 1993: 20). Anlaşılacağı üzere Malthus ve yorumcuları, varoluş mücadelesinin bir doğa kanunu olduğunu; bu kanunun da nüfus ile birlikte orantılı olarak şiddetleneceğini bildirmektedirler. Buna göre kazananlar – deyim yerindeyse- tarihlerini yazarak bir anlamda yarışı kazanmayı siyasal meşruluğa dönüştüreceklerdir. Bu ise doğada ve toplumda güçlü olan ile olmayana ayırmanın bir yolu olacaktır.

Nüfusun öngörülemeyen şekilde artması bunun altında yatan cinsellik güdüsünün de rasyonalite ile dizginlenemeyeceği gerekçesi ise Malthus için ikinci sorunu oluşturmaktadır (Malthus, 1993: 12). Malthus cinsellik önermesini Adam Smith ve William Godwin'e karşı sunmaktadır. Smith'e göre refah ve reel ücretlerin olduğu yerde nüfusun artması olağandır. Ancak nüfus arttıkça refah gerileyeceği için, bu gerileme sonuç olarak nüfusu da azaltacaktır. Başka bir deyişle nüfusun yönetimi piyasanın kendi içerisinde; görünmez el ile gerçekleşecektir (Smith, 2011: 148). Godwin ise insanlığın rasyonelliği üzerinden bir tanımlama ile nüfus artışının bir noktadan sonra kendiliğinden duracağını belirtmektedir. Çünkü insan rasyonel bir varlık olarak, nüfus artışının felaketlere yol açacağını önceden kestirecek; böylece otokontrolü sağlayarak üreme hızını düşürebilecektir. Godwin bu varsayımında tüm insanlığı tek bir beden ve akıl olarak algılamış; bu gerekçelendirmeyi ise akla dayanan *evrensel iyilik* kavramı temeline oturtmuştur. Buna ek olarak Godwin kaynakların hızla tükendiği yönündeki düşünceleri de paylaşmamaktadır. Bu duruma dair Godwin (1793: 861) şöyle demektedir: *"Yaşanabilir dünyanın dörtte üçü ekili bile değil. Ekili olanlar ise çok büyük ilerlemelere kabil. Yüzlerce yıl boyunca artan nüfusa rağmen dünya hala sakinlerine geçim sağlayabiliyor"*. Üstelik Godwin, nüfusun kaynaklara oranla arttığı durumda, insan aklının bu durumun önüne geçeceğini ifade etmektedir. Buna karşılık Malthus, Sibiryaya yolculuğu deneyiminden başka bir sonuç çıkarmaktadır. Malthus, geniş topraklara ve az nüfusa sahip Sibiryaya'da bile insanların bolluk içinde sefil bir durumda yaşadığını vurgulamıştır. Bunu da "yönetimin doğası" ve "insanların alışkanlıkları"na bağlayarak, insani alışkanlıklara yerleşmiş lüks davranışları ve yönetimin sömürü yanının, bolluk olmasına rağmen sefalet içinde yaşanmasına sebep olduğunu belirtmiştir (Todes, 1989: 24). Ancak Malthus bu durumlara aksiyolojik yaklaşmaz. İnsani eylemler, yönetimin doğası iyi ya da kötü olarak değerlendirilmekten ziyade, doğanın gerçekleri olarak ele alınmaktadır. Bu sebeple Malthus mücadele durumuna da iyi ya da kötü bir anlam yüklememektedir. Onun savunduğu, doğa gerçeği olarak mücadeledir. Bu mücadeleye yol açan ise cinsellik arzudur. Godwin'in rasyonalite ile aştığı cinsellik arzusu, Malthus'ta akıl ile aşılamayan; insanın iştah, irrasyonel ya da güdüsel tarafına hitap eden bir arzudur. Bu sebeple Malthus, insanların akletmesiyle cinsellikten vazgeçileceğini düşünmemektedir. Hatta Malthus (1993: 88) daha da ileri giderek bu dürtüden neredeyse hiçbir insanın vazgeçemeyeceğini belirtmektedir. Bu sebeple nüfus artışı ve bunun sonucu olarak kaynaklar adına

mücadele kaçınılmaz olacak; dünyada barış ortamı sağlanamayacaktır. Malthus (1993: 76) buna dair şöyle demektedir: “İnsan bolluk içinde yaşayamaz. Doğanın nimetleri herkesçe paylaşılabilir. Eğer kurulu bir düzen yoksa herkes kendi kaynağını kendisi korumakla yükümlüdür. Bencillik kaçınılmaz hale gelecek, canlılar arasındaki yarış daimi olacaktır”. Malthus bu yaklaşımıyla birlikte toplumsal eşitliği de bir kenara bırakmış; eşitliğin, evlilik kurumu ve mülkiyet güvenliği ile birlikte yok olduğunu belirtmiştir (Malthus, 1993: 85).

Tüm bu sebeplerden ötürü Malthus nüfusun azaltılması gerektiğini; nüfusun artmasının önüne engeller konulmasını gerektiğini düşünmektedir. Bunun için de önleyici (preventive) ve olumlu (positive) engeller denilen iki kavram ortaya koymaktadır. Önleyici engeller insanın irade ve mantığıyla beraber nüfusun artmasına yönelik, kısmen de kişisel alanla sınırlı, hareketlerini ifade etmektedir. Olumlu engeller ise çok farklı şekillerde tezahür etmekte olup, insanı zorlayan ve dışsal kuvvet uygulayarak yaşamını kısıtlayan engelleri ifade etmektedir (Turanlı, 1977: 39). Salgınlar bu olumlu engele bir örnek oluşturmaktadır.

Malthus, *Essay on The Principle of Population* adlı eserinin yedinci bölümünü salgın hastalıklara ayırmıştır. Salgın hastalıklarla ilgili Johann Peter Süßmilch adlı demografin verilerinden yararlanan Malthus; bu verilerin dikkatli incelendiği takdirde, nüfusun, kaynakların sınırlılığı ötesindeki şeyler tarafından da kısıtlandığını iddia etmektedir (Malthus, 1993: 51). 1736-37 yıllarındaki salgınların, İngiltere’deki nüfus artışını kontrol ettiğini belirten Malthus, (1993: 52) salgınlar sayesinde nüfusun 56 yılda ikiye katlandığını bildirmektedir. Böylece Malthus salgını, nüfusun artmasının doğal bir sonucu olarak ele almaktadır. Çünkü daha kısa sürede ikiye katlanabilecek nüfus salgın hastalıklar sayesinde 56 yıllık bir sürece yayılmıştır. Ayrıca hanedeki kişi sayısının artmasıyla hem kişisel alanın daralması hem de temizliğin zorlaşması bakımından; ekonomik olarak da ele alınmaktadır. Darwin de (2015: 90) bu duruma katılmaktadır ancak Darwin bu durumu av hayvanları temelinde vurgulamaktadır. Yine de *İnsanın Türeyişi* adlı eserinde Darwin (1975: 63) yoksul ve kalabalık hanelerde yaşayanların hastalıktan ölmesini belirtirken Malthus’a yaklaşmaktadır. Ancak bu durum Malthus için farklıdır. Salgın hastalığın nüfusun azaltıcı bir ögesi; olumlu engel olarak görülmesi, salgın hastalıkların önüne set çekilmesiyle birlikte düşünüldüğünde, engelin engellenmesi anlamı taşıyacaktır. Bu ise nüfusun, yoksulluk yasaları etkisinde olduğu gibi, kontrol edilememesine ve geometrik olarak artmasına neden olacaktır. Bu durum da nihayetinde bir felaket olarak belirecektir. Darwin için ise, insanın aklıyla aştığı biyolojik bir engel, işleyiş olarak görülecektir.

Olumlu engel olarak salgının bir diğer işlevi, daha sonra Darwin’in de üstleneceği, gereksiz, fazla, atıl olanın baskılanıp yok edilmesidir. Bu anlayışa göre, sınırlı sayıdaki kaynaklar sınırsız tüketici tarafından kullanılamayacağı için, burada bir yarış gelişecektir. Bu ise, Hobbesçu bir tabirle, güçlü ile güçsüzün karşı karşıya gelmesini; üstün olanın, olmayan üzerinde egemenlik kurmasını ya da yok etmesini sağlayacak bir işlev olarak belirlemektedir. Ancak Malthus’un belirlediği

salgın hastalık durumu, doğrudan doğaya karşı beliren bir mücadele olarak ortaya çıkmakta, böylece aynı tür içindeki yarış; yarış başlamadan elenmeye tabii tutulmaktadır. Bu nedenle salgınlar, doğanın canlılar üzerinde uyguladığı bir mücadele çeşidi olmakla birlikte, gereksiz olanın yok edilmesini de öngören bir temizlik işlevini de üstlenecektir (Malthus, 1993: 56). Buna rağmen Malthus aynı zamanda büyük kırılma dönemlerini, büyük üreme dönemlerinin de izlediğini belirtmektedir (Malthus, 1993: 56). Bu sebeple nüfusu azaltan dönemler ve sebepler başlı başına çözüm odağını oluşturmamaktadır. Çünkü nüfusun azalması aynı zamanda, ücretlerin artmasına, bu da evliliklerin artmasına, bu durum da nihai olarak nüfusun tekrar artmasına sebep olmaktadır (Hinde, 2003: s. 86). Malthus bu durumda siyasi bir reçete sunarak, toplumsal kurumları, engellerin işlenmesi, nüfus artışının engellenmesi yönünde bir görevlendirmeye tabii tutarak sınırlama getirir (Turanlı, 1977: 40). Bu sınırlamalar; engelleyici yönde yasaların yapılması, evliliğin zorlaştırılması, nüfusu arttırıcı yönde bir yasa ya da kurum varsa bunların kaldırılması şeklinde tezahür edebilir.

Bunlarla birlikte Malthus, teorisinin ahlaki olarak kötü olduğunu düşünmemektedir. Belirtildiği üzere Malthus, doğaya değer atfetmemiş, işleyişi olduğu gibi kabul etmiştir. Diğer yandan Tanrısal yasa olarak beliren, kaderci anlayışa da karşı çıkarak, bu anlayışın karşısına Doğal Yasa'yı koymuştur. Bu anlayış gereğince de, nüfusun azalmasının bir doğa yasası olarak belirlediğini ve aslında insanlığın da bu bilgiye içkin olduğunu vurgulamıştır (Malthus, 1993: 57). Bu sebeple, salgınların "gereksiz"leri yok ettiği söylemi ile salgın olarak beliren olumlu engellerin kurumlar tarafından desteklenmesi gerektiği söylemi Malthus'ta, görev duygusu ile doğal yasayı kabullenmenin bir bileşimi olarak tezahür etmektedir. Buradaki görev duygusunun, daha büyük felaketin önlenmesi düşüncesiyle beliren; acil eylemi tetikleyen bir davranış çeşidi olarak karşımıza çıktığı düşünülmektedir. Doğal yasayı kabullenmenin ise, olaylar karşısında tarafsız kalabilme yeteneğine ve değer atfetmemeye bir vurguyu ifade ettiği düşünülmektedir. Bu anlamda doğal yasanın bir ifadesi olarak salgınlar, nüfus ile kaynaklar arasındaki oranı dengeleyen bir işlev olarak belirmektedir. Toplumsal kurumlardan beklenen ise bu engellerin iyi işlemesi için çalışmaktır.

2. Kropotkin'in Siyasal Teorisi

18 ve 19. yüzyıl gelişmeye başlayan doğa bilimlerinin, toplum bilimleri üzerinde de çok büyük etkileri olmuştur. Bu etkilerin en bilineni; Malthus ile başlayıp Darwin ile zirveye ulaşan biyolojik görüşün, siyasal atmosferin, toplumun ve piyasanın yorumlanmasında kullanılmasıdır. Bu anlayış önceki bölümde belirtildiği üzere varoluş mücadelesine temellenmiş; bu da Hobbesçu bir doğa durumu tasvirine benzer bir biçimde belirmiştir. Diğer yandan Hegelci diyalektik-ilerlemeci tarih anlayışının, zıt kutuplar arasındaki çatışmacı yaklaşımı benzer mücadele ortamını andırmakta idi. Bu anlayışların siyasi tasavvurları "tarihin nihai amacı olarak devlet" ya da "düzenleyici, eyleyici olarak Devlet" kavramlarını da içinde taşımaktaydı. Ancak 18. Yüzyılda Godwin ile birlikte şekillenmeye başlayan ve siyasal olarak daha en baştan "devlet"i reddeden bir

siyasal gelenek belirlemekteydi ki; bu gelenek anarşizm olarak anılmaktadır. 19. yüzyılın doğa bilimleri ruhuna yatkın olarak anarşizm içinden coğrafyacı ve doğa bilimci benzer bir isim çıkarmıştır: Bu isim Pyotr A. Kropotkin'dir. Kropotkin, Malthus ve Darwin gibi toplumu biyolojik temelli algılamaya çalışmış; iynin, siyasetin, adaletin ve eşitliğin temelini doğada aramıştır. Ancak kendi dönemiyle radikal bir şekilde zıtlaşan Kropotkin, toplumu çatışmacı ya da mücadeleciler olarak değil, yardımlaşmacı olarak ele almıştır. Bu radikal kopuş açısından Kropotkin'in incelenmesi önem arz etmektedir.

Anarşizm en temel tanımıyla, merkezi düzenlemeyi ve teritoryal egemenliği ifade eden devletin ortadan kaldırılmasıyla, birey ve toplum üzerindeki her türlü baskıyı yok etmeyi amaçlayan siyasal düşüncedir. Anarşistlerin çoğu, insanın doğası gereği iyi olduğuna inanmaktadır. Devlet ise bu iyi olma durumunu bozan çürümüş bir kurumun ifadesi olarak görülmektedir. Çünkü devlet, Marshall'ın (2003: 15) da ifadesiyle, mahkemeler, hapishaneler, ordu ve hukuk gibi aygıtlarıyla var olan, toplumu düzenlemek şöyle dursun, aksine düzensizliğe sürükleyen bir kurumdur. İnsan doğasına duyulan iyimser bakış açısı bağlamında anarşizm, başlangıçta iyi olana dönüşü ifade eden bir anlayışa sahip olmakla birlikte, çatışma ya da savaşa değil dayanışma ve yardımlaşmaya referans vermektedir.

Anarşizmin önemli temsilcilerinden Kropotkin için de durum benzerlik göstermektedir. Bir doğa bilimci ve coğrafyacı olan Kropotkin, anarşist teorisini doğaya dayandırarak ve insanın iyimserliğine duyduğu güvenle ortaya atmıştır. Kropotkin'in teorisinin en önemli yanı, doğaya dayandırılan kavramın, "iyi niyet, evrensel iyi, tarafsız gözlemci" gibi gözlem ötesi olmadan, deney ve gözlemlere dayandırılmasıdır. Todes'un (1989: 126) da belirttiği gibi, Darwin İngiltere'ye, seyahati sırasında topladığı verilere dayanan bir gözlemci ve natüralist olarak dönerken, Kropotkin de Sibirya'daki görevi sırasındaki gözlem ve raporlarına dayanarak benzer tecrübeyi yaşayacaktır. İki Humboldcu, bilim insanı da jeolojik temellere dayanan verilerden yola çıkmaktadır. Doğaya dayandırılarak oluşturulan bu kavram *Karşılıklı Yardımlaşmadır*.

Karşılıklı Yardımlaşma teorisini siyasal alanda karşılayan kavramlardan biri *halkların yaratıcılığı* kavramıdır. Bu kavrama göre insanlık tarihi boyunca elde edilen kültürel, siyasi, bilimsel, ekonomik ve teknolojik kazanımlar bir kişi ya da gruba ait değil, topluma aittir. Bu kazanımlar toplumla öyle iç içe geçmiştir ki, bir kişi ya da grubun payını o birikimde çekip belirlemek imkânsızdır (Kropotkin, 2005: 69). Bu birikim ise insanların birbirleri üzerinde tahakküm kurması, var olma savaşı sırasında birbirini yok etmesi sırasında değil; türlerin kendi içerisinde yardımlaşması sayesinde var olabilmektedir. Bu sebeple birikimin kaynağının devlet değil, yardımlaşma olduğu öngörülmektedir. Bu yaklaşımla birlikte devleti meşrulaştıran doğa durumu, savaş durumu gibi ifadeler eleştirilmekte, Hobbesçu siyaset geleneğine karşı, biyolojik ve ideolojik alternatif geliştirilmektedir. Çünkü Kropotkin'e göre insanda ve diğer toplumsal canlılarda var olan yardımlaşma içgüdüğü, devletin gerekliliğini ortadan kaldırmakta, anarşist bir toplumun temelini ortaya koymaktadır.

Kropotkin bu noktaya varırken Darwin'den yola çıkmaktadır. Darwin, *İnsanın Kökeni* (1975: 136) adlı eserinde şöyle demektedir: “*Toplumsal içgüdüler, bir hayvanın kendi soydaşlarının toplumunda bulunmaktan hoşlanmasına, onlarla belirli bir ölçüde duygudaş olmasına ve onlar için çeşitli işler yapmasına yol açar*”. Bu yaklaşım gereğince toplumsal canlılar önce kendi topluluğu sonra da tür içindeki yardımlaşma sayesinde, genel iyiliği sağlayarak türün devamlılığına katkıda bulunurlar. Bu yardımlaşmalar tür içindedir çünkü amaç türün genel iyiliğidir; toplumsaldır çünkü eylemlerin kökeni canlıdaki toplumsallık içgüdüsüdür. Bu yaklaşım Sosyal-Darwinizm'de savunulduğu üzere türlerin birbirini yok etmesi üzerine değildir. Çünkü Darwin, tür içindeki bir üyenin, diğer üyeyi canı pahasına kurtarmaya çalışacağını kabul etmektedir. Bu eylemler düşüncenin birer ürünü olmamakla birlikte, zamanında gerçekleştirilmediği takdirde birey üzerinde mutsuzluk ve hüznün bile yaratabilecek kapasitededir (Darwin, 1975: 152). Kropotkin de Darwin'in toplumsal canlılardaki yüksek bilinç pozisyonundan yola çıkarak tür içindeki yardımlaşmanın, türün genel refahına ilişkin pozisyonunu desteklemektedir. Bu sebeple Todes'un da ifadesiyle (1989: 123) Kropotkin'in Karşılıklı Yardımlaşma kuramının ideolojik bir amaç taşıdığı söylenebilir. Zira Kropotkin, Sosyal Darwincilerin *Türlerin Kökeni*'nden yola çıkışında olduğu gibi, *İnsanın Kökeni* adlı eseri temel alarak teorisini ortaya atmaktadır. Ancak bu biyolojik verilerin anarşist bir çarpıtmasını ifade etmemektedir. Kropotkin ilgili eserinde, etnografya, antropoloji ve biyolojiden ve aynı zamanda Sibiryaya görevi esnasındaki gözlemlerinden de yararlanmaktadır. Bu bağlamda Kropotkin özelinde, bilimsel paradigmaya dayalı bir tercihin mevcut olduğu ileri sürülebilir.

Karşılıklı Yardımlaşma adlı eserinde Kropotkin, sorgulanmadan kabul edildiğini düşündüğü Hobbesçuluk ve yanlış yorumlandığını iddia ettiği Darwinizm'e karşı yola çıkar. Kropotkin'in iddiası doğada mücadele olmadığı yönünde değildir; doğa bir mücadele alanıdır. Ancak bu mücadele, tür içinde değil, türler arasındaki mücadeleden oluşmaktadır (Kropotkin, 2001: 5). Yine aynı eserde, savaş düşüncesine dayanan mücadele kavramının Malthus'un kavrayışından çıktığı iddia edilmektedir. Bu yaklaşıma göre Malthus'un iddia ettiği gibi, birbirleriyle kıran kırana mücadele eden topluluklar değil, yardımlaşan aynı türe ait topluluklar bulunmaktadır (Kropotkin, 2001: 16). Bu sebeple Kropotkin'in iddiası, Malthusçu dünya görüşünün tam zıttı bir konuma yerleşmektedir.

Kropotkin (2001: 22) için yardımlaşma, hayvanlar âlemindeki bir kuralı ifade etmektedir. Buna göre verili bir halde toplumsal hayvanlarda bulunan bu içgüdü, doğanın düzenleyici gücünden kaynaklanmaktadır. Toplumsal bir hayvan olarak insan da bu yasadan bağımsız değildir. Bu sebeple insan da yardımlaşma içgüdüsüyle birlikte doğmaktadır. Bu bağlamda insan, rasyonalite açısından hayvandan öte bir anlam ifade etmemektedir. Ancak bu içgüdüyü tanımlaması ve ilerletebilecek araçları geliştirebilmesi açısından diğer canlılardan ayrılmaktadır. Başka bir deyişle, insan kendi doğasını aşmak açısından değil, tanımak ve geliştirmek açısından farklılaşmaktadır.

Vahşileri ele alan Kropotkin için, yardımlaşma ve ortaklaşa komünal yaşam vahşileri niteleyen temel özelliklerdendir. Buna göre vahşiler, ortaklaşa bir yaşam sürerek yardımlaşma ilkesine göre varlıklarını devam ettiriyorlardı. Köy komünleri olarak birleşmeleri, ihtiyaçların giderilmesinde etken bir rol oynamaktaydı. Mülkiyet kavramının ise farklı bir anlamı bulunmaktadır. Ev, alet, silah gibi “yakılarak imha edilebilecek her şey” mülkiyete girmekte ve miras olarak bırakılabilmektedir. Ancak toprak mülkiyeti bu kavimler için yabancı bir kavram olarak ileri sürülmektedir (Kropotkin, 2001: 118-119). Kropotkin’e göre bu toplumlar, elde ettikleri geçim araçlarını ve çıktılarını bölüşmektedir. Öyle ki, bu topluluklarda ortak üretim ve tüketim bir ritüel gibi ele alınmaktadır. Kropotkin’e göre bu sebeple insan toplulukları için yardımlaşma ve ortaklaşa üretim-tüketim bir anlam dünyası oluşturmaktadır. Biyolojik bir içgüdü, ritüel gibi kültürel hamlelerle taçlandırılarak toplumsal hayvan olan insanın durumunu sağlamlaştırmaktadır.

Öte yandan Ortaçağ şehirleri de Kropotkin’in siyasi düşüncesinin temelini oluşturmaktadır. Kropotkin’e göre Ortaçağ şehirleri, kişilerin uzmanlıklarını ve üretim faydasını toplumla paylaştığı kendi kendine yeten toplulukları ifade etmekteydi. Yerelliğin simgesi olan bu yapılar, kendi gruplarının ihtiyacına göre şekillenmekte ve üretim bu yönde yapılmaktaydı. Bu sebeple, bölgesel egemenliği ele alan merkezi devletin zıt bir konumundaydı. Merkezîyetçiliği ifade eden devlet, yerelin ihtiyaçlarına karşı duyarsız kalırken, feodal yapılar yerelin ihtiyacına göre üretimi ve mesleki eğitimleri düzenlemekte; şehir, merkez tarafından ortaya konulan cezalandırıcı yasalarla değil, yardımlaşma ve ortaklaşa yaşamın oluşturduğu gönüllü birliktelik ile ayakta durmaktaydı. Öyle ki, bu yapılardaki köylerin yargıyı oluşturma ve toprağı ortak kullanmak gibi iki temel gücü de bulmaktaydı (Kropotkin, 2001: 151). Ancak bu yapılar, köylüleri serflikten kurtarıp özgürleştiremediği için yıkılmaya mahkûm olmuşlardır. Bu yapılar özgürlük yaratımı için mücadele etmişlerdir ancak nihayetinde toprak egemenleriyle anlaşmaya varmak gibi bir hata yapıp üretici güçlerin özgürleşmesinin önüne geçmişlerdir (Kropotkin, 2007: 250). Ancak bu, devletin ortaya çıkmasını meşrulaştıracak, yardımlaşma güdüsünün yok oluşu olarak değil, bu güdüden bir sapma olarak ele alınmaktadır: Kropotkin, insanın hala bu güdüye tabii olduğunu düşünerek, sapmayı geri döndürmenin formülünü inşa etmeye çalışmakta; var olmayan bir güdüyü tekrardan yaratmanın değil. Bu sebeple, sermaye ve devlet karşıtı hareketleri, bu sapmayı yoluna koyacak birer hamle olarak görmektedir. Her ne kadar bunlar siyasi ayağı oluştursa da, ele alınan salgın konusu için de birer ipucu oluşturmaktadır. Başka bir deyişle, Kropotkin’in perspektifinden bakıldığında, doğal ve içgüdüsel yardımlaşma ve dayanışmaya meyyal olan insanlarda, her bir insan türü için bir dış tehdit haline gelen salgın hastalıkların, bir toplumsal sapmanın ürünü olarak çatışmadan, doğal evrimsel karşılıklı yardımlaşma ve ortaklaşa güdüsünü harekete geçirme potansiyeli üzerinde düşünülmesi bağlamında dikkate değerdir.

3. Karşılıklı Yardımlaşmayı Salgın Bağlamında Düşünmek

Kropotkin, salgın hastalıklarla ilgili bizlere fazla bir şey söylememektedir. Önceden de belirtildiği üzere, Kropotkin'in amacı anarşist bakış açısına biyolojik bir temel ve ahlaki bir yükümlülük getirmektir. Başka bir deyişle, fikriyatında ideolojik bir yan mevcuttur. Ancak ideolojik yorum, bulguların çarpıtılması yönünde de değildir.

Kropotkin, yardımlaşma güdüsünün, toplumsal hayvan olan insanda da var olduğunu; insanın doğası gereği iyi ve ahlaki olduğunu düşünmektedir. Kropotkin bu ahlaki tutumu öncelikle biyolojik uyum olarak ortaya atmaktadır. Darwin'in, en şiddetli mücadelelerin, akraba türler arasında gerçekleştiğine dair tezi, Kropotkin'de şu minvalde ifade edilmektedir: Bir türün yok oluşu, diğer türle arasındaki rekabetin; diğer tür tarafından yok edilmenin bir sonucu değildir. Yokoluş, bir türün şartlara ayak uyduramamasının bir sonucudur ki bu toplumsal hayvanlar için, o türde yardımlaşma olmadığı anlamına gelmektedir (Kropotkin, 2001: 66). Bu sebeple bir tür içindeki nüfusun azalışı o türe fayda sağlamamaktadır. Çünkü toplumsal bir hayvan olarak insan, kendi türdeşi olan bir diğerinden ayrıldığında, acı duymaktadır (Kropotkin, 2018: 60). Kropotkin'in bu yaklaşımı, ekonomik bir yaklaşımla ifade edilen Malthus teorisinin tam zıttı konumda gözükmektedir. Çünkü Malthus'a göre, nüfusun azalması ve bunun aracı olarak da salgın hastalıklar, geçim kaynaklarının sağlanması açısından pozitif bir öğedir. Ancak Kropotkin, doğayı ekonomik olarak değil ahlaki olarak yorumlayarak, salgın hastalığın, türün üyelerine zarar vermesi bakımından, geri kalan üyelere acı vereceği yorumunu açık bıraktığı düşünülmektedir.

Diğer yandan Kropotkin, aşırı nüfus artışına karşı *doğa* tarafından önlem alındığını belirtmektedir. Buna göre, çevresel şartlar gereğince aniden üreyen türler, doğal düşmanları kendilerine çekmektedir. Kropotkin (2001:271-272) bu durumu fareler üzerinden şu şekilde örneklendirmektedir: "1872-73 yazında güneşli günler çoktu, aynı zamanda da sık sık sağanak oluyordu, öyle ki sıcak aylarda, genellikle diğer yıllarda olduğu gibi, yaban çiçekleri eksik olmuyordu. Dolayısıyla mevsim farelere çok uygundu ve bol üreyen bu küçük yaratıklar bir süre sonra öyle çoğaldılar ki, köpekler ve kediler neredeyse yalnızca bunlarla besleniyordu. Tilkiler, gelincikler ve keseli sıçanlar güzel güzel besleniyordu; böcekiyiyen tatu bile fare avlamaya başlamıştı. Tavuklar tamamen yırtıcılaşmıştı, sarı tiranlar (Pitangus) ve Guira'lax yalnızca fareyle besleniyordu". Ancak bu durumda, "insan için nasıl bir bakış açısı geliştirilebilir?" sorusu ortada kalmaktadır. Çünkü insan, doğayı değiştirme gücünü eline alarak, evrimsel piramidin egemenliğini elinde tutan bir canlı olarak karşımıza çıkmaktadır. İnsan aklının doğayı dönüştürdüğü ve evrimsel sürece müdahale ettiği düşüncesi kabul edilen bir düşüncedir. İnsan bugün bir aslana av olmamakta, aksine onu belirli alana hapsedmektedir. Yine de insan, her ne kadar doğayı dönüştürse de, dönüştürülen nesne olarak doğa, egemen insanın yegâne mekânını oluşturmaktadır. Bu sebeple insan, egemen olduğu doğaya mahkûmdur. Bu mahkûmiyet ise doğaya düzenleme açısından da fırsatlar vermektedir. Kropotkin doğrudan insan örneği üzerinden açıklamasa da, ani iklim

değişiklikleri ve salgın hastalıkları örnek vererek, doğanın nüfus üzerindeki dengeleyici gücünü yinelemektedir (Kropotkin, 2001: 74). Aslında temel noktada, Kropotkin'in bahsettiği mücadele kavramı da buna dayanmaktadır. Bir mücadele alanı olarak doğa kendi iç dinamiklerine sahiptir. Onda yaşayan canlılar, edilgen bir şekilde ona mahkûmdur. Bu sebeple, Kropotkin, verili bir şekilde bulunan sert mücadelelerin, -eğer yardımlaşma olmasaydı- tür içi mücadelelerle birleşmesi durumunda hiçbir türün ayakta kalamayacağını düşünmektedir.

Kropotkin'e göre, mücadele alanı olarak doğa karşısında toplumsal hayvanların, zihinsel gelişimine bağlı olarak, kategorik ifadelerinden biri *biz* olmuştur (Kropotkin, 2018: 80). Bu ifade, doğal zorluklar karşısındaki mücadelenin bireyselden ziyade toplumsal olduğu yönündeki ifadelerden birine işaret etmektedir. Bu ifade, salgın hastalık bağlamında ele alınacak olursa karşımıza şöyle bir sonuç çıkacağı düşünülmektedir: Doğanın düzenleyici gücü karşısındaki maddi sonuçlar, bireysel değil toplumsal sonuçlar doğurmaktadır. Bir tür içindeki üyelerden birinin ölümü, bireysel ölçekte o toplumsal öznenin ölümüne değil, toplumsal ölçekteki *bizin* tehlikede olduğuna işaret etmektedir. Ancak bu tehlikenin farkındalığını sağlayan şey, *bizin* kategorik doğuşunun imkânıdır. Başka bir deyişle ahlâki içgüdünün bir sonucu olan *biz*, tüm insan türünün dış ötekisi, bir tehdit karşısında ontolojik ve epistemolojik bir kategori yaratarak toplumsallık bilincini tetiklemekte; bu ise türün devamlılığının önemli bir parçasını oluşturmaktadır.

Biz kategorisinin siyasal ve hukuki sonucu ise eşitlik ve adalettir. Değer, mevki ve sermayeye göre farklılaşmayan; doğadan ve ahlaki açıdan homojen olan *bizin*, tür içindeki bireylerin herhangi bir nitelik açısından öne geçmeden, türün genel refahı için eşitliğin genele faydalı olduğunu belirtmektedir. Bu eşitlik durumu ise genel bir adalet durumunu ifade ederek; yardımlaşmanın ancak ihtiyaç kıstasında gerçekleşmesini belirtmektedir (Kropotkin, 2018: 58). Salgın hastalık bağlamında bir yorumlama girişiminde bulunursak, doğanın bir tepkisi olarak hastalığın, toplumun tüm üyelerine eşit derecede tehdit oluşturduğu; herhangi bir yardım ya da tedavinin tüm üyeler arasında eşit şekilde uygulanması gerektiği sonucuna ulaşılabilir ki bu durum adaletin ifadesi olacaktır. Çünkü yaşamda kalma mücadelesi, her bir birey için eşitlik ve adalet güdüsünü harekete geçirme potansiyeline haizdir. Aksi durum adaletsizlik olarak nitelendirilebilirse de, Kropotkin açısından türün sonu anlamına da gelebilmektedir. Çünkü böyle bir durumda, doğaya karşı olan mücadelenin üstüne, türün kendi içindeki bencillik ve sınıf mücadelesi de girmektedir. Bu ise önceden belirtildiği üzere türün sonuna işaret etmektedir. Ancak Kropotkin'e göre böyle bir durum, devletli bir toplumda ortaya çıkabilmektedir. Çünkü devlet, yardımlaşmanın ortadan kalktığı, sınıfların ve sömürünün belirdiği bir genel kötülük durumunu ifade etmektedir. Bu sebeple Kropotkin (2001:252), işçilerin karşılıklı yardım ilkesi olmaksızın hayatta kalamayacağını düşünmektedir. Salgın hastalık bağlamında düşünülürse; işçi sınıfının eşitsizlik ve adaletsizlik sebebiyle hastalıklar yüzünden ölmesi,

Malthus'ta olduğu gibi reel ücretlerin artması gibi bir faydayı değil, bir topluluğu oluşturan türün sonunu getirerek acıya sebebiyet verecektir.

SONUÇ

Bugün insanlığın karşı karşıya kaldığı salgın hastalık iki soruyu doğurmaktadır. Bunlardan ilki, herkesin kendi haline bırakıldığı bir durumda salgın hastalıkların işlevini yerine getirerek nüfusu azaltması, pozitif bir öge olarak insanlığın yararına olup olmayacağı sorusuyken; ikincisi, insanlar kendi haline bırakılacaksa devlet gibi düzenleyici kurumların gerekliliğinin ne yönde olacağı sorusudur. İlk soru için Malthus'un yanıtı, olumlu yöndeki bir ivmeye işaret etmektedir. Çünkü nüfus artışı sonsuz bir doğru üzerinde ve geometrik olarak artarken; kaynaklar dünya ile sınırlı olarak ve aritmetik olarak artmaktadır. Bu sebeple nüfusun azalması ve bunun aracı olarak salgın hastalıklar, kaynakların daha az nüfusa dağılması anlamında pozitif bir yön oluşturmaktadır. Ancak bu durum Malthus açısından değer bağımsız bir anlam ifade etmektedir. Çünkü doğa, iyi-kötü ayrımı yapmadan düzenleyicilik görevini üstlenmektedir. Bu durumun çıktısı olarak ekonomik refahın artışında ise olumlu bir yan vardır. Çünkü kaynaklara talebi olan paydanın sayısı azaldıkça, pay sahiplerine daha fazla kaynak düşmektedir. Diğer yandan, Malthus'a göre yoksulluktaki eşitlikense, refah içindeki sınırlı nüfus daha anlamlı gelmektedir. Ancak Malthus bu yaklaşımında insanı ve dünyayı salt kaynaklara ve ekonomik ilişkilere göre değerlendirmektedir. Bu durumda, insanın ahlâki yargıları saf dışı bırakılarak, Darwin'in *İnsanın Kökeni*'nde de belirttiği, bir insanın ötekini düşündüğü duygusal ve ahlâki tarafı yok sayılmaktadır. Malthus bu anlamda ahlâkın bilgisini aşarak, insanı ve doğayı ekonomi temelli değerlendirmektedir.. Ancak Darwin ve Kropotkin'in de belirttiği üzere insan, toplumsal bilinci gelişmiş bir canlıdır. Refah önemli bir etken olmakla birlikte, türdeşin refahı da göz ardı edilebilecek bir nitelik olarak görülmemektedir.

Buna karşılık Kropotkin, insan türünün yardımlaşmaya içkin olan doğasına ahlâki bir değer atfederek insanlığın bir kısmının, geri kalanların refahı için, salgına feda edilmesi düşüncesine karşıt pozisyonundadır. Zira Kropotkin doğrudan salgın hastalıklar için Malthus gibi bir yorum getirmemiştir. Kropotkin için refah, aşırı nüfusun bir kısmının feda edilmesiyle gerçekleşmemektedir. Çünkü nüfusun düzenlenmesi zaten doğanın kendi içindeki bir işlevidir. İnsanlar Malthus'un önerdiği yolda ilerleyecek olursa, doğa karşısındaki mücadeleye bir de kendi içindeki mücadele eklenecektir. Kropotkin'in (2001:71) de kendi gözlemi üzerinden belirtilirse; nüfusun 80 yıl değişmeden aynı kaldığı Güneydoğu Rusya'da bebek ölümlerinin fazla oluşu doğanın bir mekanizması olarak işlemektedir. Malthus'un herkesin herkesle savaştığı kaotik ortamı geçerli olursa, nüfusun artmak yerine azalmak durumunda olacağı ve bunun da o topluluğun sonu olacağı kestirilebilecektir. Bu anlamda insan doğasının ahlâki yapısı, doğaya karşı mücadelede türün refahına önemli bir bakış açısı sağlamaktadır. Ne var ki, Kropotkin de insanı ve doğayı ahlâki temelli sayarak, ekonomik tarafı göz ardı etmektedir. İnsanlık teknolojik ve tıbbi gelişmeler ile doğanın düzenleyici

gücünün etkisini azaltmakta; bu da nüfusun kontrol edilemez bir şekilde artmasına yol açmaktadır. Bu durumda Malthus'un varsayımı uzak görülmemektedir. Kabul edilecektir ki, kaynak kıtlığı yaşayan bir topluluk salt ahlâki güdüler ve rasyonalite tarafından kısıtlanamayarak, Hobbesçu bir doğa durumuna varabilecektir.

İkinci sorun için Malthus, devleti pozitif bir araç olarak görmektedir. Devlete, biyopolitik iktidarı tanıyan Malthus, müdahalesizliğin bile pozitif bir yönü olacağına dair işaretler vermektedir. Ancak bu durumda, ekonomik gücün siyasal güce dönüşmesi ve iktidar alanının salt geçim kaynaklarına sahip özneler tarafından ele geçirilmesi mümkün olabilir. Bu ise gücün değil ancak zenginliğin hak haline gelerek, geçimini sağlayamayanların ölümünün göreve dönüşmesinin meşrulaştırılması gibi totaliter eğilimlere yol açabilir. Bu bağlamda yoksullar ve sakatlar üzerinde uygulanacak öjenik ve biyopolitik yöntemler, Malthus'ta çok net olmasa da yoruma açıktır. Bu durum için, insan hayatının, iktidarın salt nesnesi pozisyonuna gelmesi kaçınılmazdır yorumu yapılabilir. Çünkü kaynakların kıtlığı önermesi, siyasal düzlemde meşrulaştırıcı bir söylem olarak kullanılabilir ve bu ise özgürlüklerin önünde bir engel teşkil edebilir. Buna örnek olarak, günümüzde hastanelerdeki doluluk oranlarının misal verilmesi üzerine sosyal yaşamın denetlenmesi ve kısıtlanması gösterilebilir. Sağlık sistemi bir kaynak olarak ele alınacak olursa; kaynağın kıtlığı söylemi siyasal bir söyleme dönüşerek, insanı salt nesne haline getirebilir ki bu da insan hayatını iktidar tarafından her türlü müdahaleye açık hale getirebilecektir. Ancak örneklendirilmeye çalışılan durumda temel bir husus mevcuttur: Malthusçu politika bilinçli ve iradi bir politika iken, örnek gösterilen sağlık sistemi, bir rastlantısal zorunluluk ve kıtlık üzerinden açığa çıkmaktadır. Bu sebeple verilen örneğin, doğrudan nüfus azaltmaya yönelik bir politika olmadığı; sadece Malthusçu çizgide ekonomik kıtlığın anlaşılmasına yardımcı bir öge olarak kullanıldığı belirtilmelidir.

Kropotkin için ise durum baştan farklıdır. Önceden de belirtildiği üzere Kropotkin, devleti kötü ve gereksiz bir kurum olarak görmektedir. Bu sebeple Malthus'un düzenleyici olarak gördüğü devlet, Kropotkin için kaldırılması gereken tarihsel ve toplumsal sapmanın bir ürünüdür. Bu durumda, devletler eğer salgın durumunda vatandaşlarına destek ve fayda sağlamıyor veya sağlayamıyorsa Kropotkin'in eleştirisi haklı görülmektedir. Hatta küresel ölçekteki bir salgın durumunda küresel çapta örgütlenmiş büyük sağlık sektörü ve sağlık bilimi karşısında devletlerin işlevinin ne yönde seyredeceği de dikkate alındığında, tüm insan türünü içine alan bir küresel yardımlaşma ve dayanışma ağının ne kadar işlevsel hale geldiği de ortadadır. Devlet, insan hayatını koruma yönünde bir hamleyi başarılı bir şekilde atlatamıyorsa meşruluğu tartışılır hale gelecektir. Çünkü insanın siyasal ve ekonomik varlığı öncelikle biyolojik varlığına bağlıdır ki bu da yaşamın güvence altına alınması ile ilgili bir meseledir. Ancak bu durumda Kropotkin'in teorisinin önüne iki soru çıkmaktadır. Bunlardan ilki, başarılı devletler ve siyasal yapılar nasıl değerlendirilecektir? İkincisi ise, insanın rasyonalite ve ahlak tarafından kısıtlanamadığı durumlarda nasıl organize

olunacaktır? İlk soru için Kropotkin'in cevabı şu yöndedir: Devletin tarihsel bir ürün olduğu düşüncesi Kropotkin'in tarih anlayışından bir noktada etkilenmektedir. Bu yaklaşıma göre devlet, yardımlaşmanın bittiği noktada ortaya çıktığı için, iyi/başarılı bir devlet tahayyülü mümkün değildir. Bu sebeple Kropotkin'in yaklaşımı tamamen hipotetik ve ideolojiktir. İkinci soru için cevap ise şu yöndedir: İnsan rasyonel ve ahlâki bir canlı olduğu için birbirine karşı olan savaş durumu salt varsayımdır. Ancak, salgın gibi, ölümün aniden gelebildiği bir durumda aynı niteliklerin korunup korunamayacağı bilgisi, Kropotkin için de mevcut değildir. Kropotkin her ne kadar bir diğeri için kendini feda etmenin, toplumsal canlılar için bir özellik olduğunu vurgulasa da, toplumun genel refahında bireysel eylemler ve dünya görüşünün etkisini göz ardı etmektedir. Kropotkin bu durumda toptancı bir görüşle, toplumun öncelik taşıdığını, bireyin ise sonradan geldiğini vurgulayarak bir tür feragat ideolojisi geliştirmektedir. Ancak bireyin topluma karşı feda edilmesi, Malthus'taki yoksulların feda edilmesine benzemektedir: Malthus'ta durum ekonomik temelli iken, Kropotkin'de siyasal bir anlam taşımaktadır.

Bununla birlikte, Kropotkin'in mutlak eşitlik teorisi bir kapı açmaktadır. Yardımlaşma güdüsünün bir sonucu olarak, feragatin dışında insan, siyasal hayatta bir diğeriyle tamamen eşittir. Bu ise ekonomik ya da siyasal farklılıklara kapalı bir toplumun emaresi olup; herhangi bir öznenin bir diğeri için hiçbir şekilde feda edilemeyeceği düşüncesini ortaya çıkarmaktadır. Malthus'ta birinin refahı için diğeri gözden çıkarılabilirken, ki bu da eşitsizliğin bir sonucudur; Kropotkin'in siyasal toplumunda ise mutlak eşitler olarak insanlar, her türlü toplumsal imkândan yararlanmaktadır. Bu da biyolojik bir güdü olarak yardımlaşmanın, siyasal bir yansıması olarak görülebilir. Bu durum salgın hastalıklar bağlamında ise şöyle bir duruma işaret etmektedir: Herkesin eşit olduğu bir toplumda, herkesin yaşamı eşit değerdedir. Bu durumda toplumsal öznenin, bir diğeri için feda edilmesi ya da herhangi bir şekilde iktidar tarafından dışarı itilmesi söz konusu değildir. Toplumsal yapı, bireysel uzmanlaşmayı ekonomik çıkar için değil yardımlaşma ölçüsünde geliştirdiği takdirde genel refah sağlanarak, türün soyu garanti altına alınacaktır. Bu ise, siyasal ve hukuki güvencenin biyolojik yaşamı emniyet altına alan bir uzantısı olarak görülebilmektedir. Özellikle türün her bir bireyi için dış tehdit olan bir salgın hastalık karşısında herkesin yaşamı eşit değerdede olduğu düşünüldüğünde; bu durum, türün devamlığı açısından "dış düşmana/öteki"ye karşı, insanlar arasında, doğasında var olan yardımlaşma ve dayanışma güdüsünü harekete geçirebilecek potansiyeli taşıdığı düşünülmektedir. Çünkü küresel sorunların devletleri aşan bir biçimde küresel yardımlaşma ve komünal bir toplumsallıkla üstesinden gelineceği aşikârdır. Böylesi bir küresel salgın kasırgasında güçlü ve varlıklı toplumsal kesimler, bencillik ve bireysellik güdüsü ile hareket ederek, zayıflar, yoksullar ve hastalar ölsün diye bir tutum içinde olabilseler de, hedef gözetmeyen ve kimi ne zaman vuracağı belli olmayan bir virüs salgını karşısında, aslında kendilerinin de tutunacak dalının Kropotkin'in karşılıklı yardımlaşma ve dayanışma olacağına er geç bilincinde olacağı düşünülmektedir.

KAYNAKÇA

- Darwin, Charles (2015), **Türlerin Kökeni**, Çeviren: Öner Ünalın, Evrensel Basım Yayın, İstanbul.
- Godwin, William (1793), **An Enquiry Concerning Political Justice, And Its Influence On General Virtue And Happiness** Vol. 2, <https://archive.org/details/enquiryconcernin02godw/> / 12.08.2020.
- Hinde, Andrew (2003), **England's Population A History Since the Domesday Survey**, Arnold Publication, London.
- Kropotkin, Pyotr (2001), **Evrimin Bir Faktörü Olarak Karşılıklı Yardımlaşma**, Çeviren/ler: Işık Ergüden, D. G., Kaos Yayınları, İstanbul.
- Kropotkin, Pyotr (2005), **Anarşi Felsefesi- İdeali**, Çeviren: Işık Ergüden, Kaos Yayınları, İstanbul.
- Kropotkin, Pyotr (2007), **ağdaş Bilim ve Anarşi**, Çeviren: Mazlum Beyhan, Öteki Yayınevi, İstanbul.
- Kropotkin, Pyotr (2018), **Etik**, Çeviren: Sinan Altıparmak, Öteki Yayınevi, İstanbul.
- Marshall, Peter (2003), **İmkânsız İstemek: Anarşizmin Tarihi**, Çeviren: Yavuz Alogan, İmge Kitabevi, İstanbul.
- Polanyi, Karl (2010), **Büyük Dönüşüm**, Çeviren: Ayşe Buğra, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Robert Thomas, Malthus (1993), **An Essay On The Principle of Population**, https://archive.org/stream/essayonprinciple00thom_0?ref=ol#, 10.08.2020.
- Smith, Adam (2011), **Ulusların Zenginliği 2**, Çeviren: Metin Saltoğlu, Palme Yayıncılık, Ankara.
- Todes, Daniel (1989), **Darwin Without Malthus: The Struggle for Existence in Russian Evolutionary Thought**, Oxford University Press, New York.
- Turanlı, Rona (1977), **Malthus'un Nüfus Kuramı Ve Az Gelişmiş Ülkelerde Nüfus Sorunu**, Doktora Tezi, İstanbul İktisadi ve Ticari İlimler Akademisi İktisat Kürsüsü, İstanbul.

“KABİLE”NİN “FETA” AHLAKININ “FÜTÜVVET”İN “İDEAL İNSAN” ANLAYIŞINA DÖNÜŞÜMÜ

Araştırma Makalesi

Aznavur DEMİRPOLAT¹

Özet

Bu çalışma, İslam öncesi Arap kabile toplumunda hâkim olan feta (genç) idealinin ve fütüvvet değerlerinin, ideal insan anlayışının, İslam'ın yükselişi ile birlikte, özellikle 9. yüzyılda Horasan'da yükselen Melamet okulu ile birlikte nasıl dönüşüme uğradığını, irfani anlamda “kâmil insan”a nasıl dönüştüğünü açıklamaktadır. Pek çok çalışmada fütüvvet değerleri, ahlaki değerler olarak düşünülmüş ve insanların günlük uygulamalarını yatay (dünyevi) bir düzlemde şekillendirdiği gösterilmeye çalışılmıştır. Ancak Horasan Melametiğinin feta kavramsallaştırması ve Fütüvvet ideallerini yeniden formüle etmesiyle, günlük pratiklere ilişkin tüm değerler, hatta insan eyleminin kendisi dikey eksenle ilişkili hale gelmiştir. Çünkü, tıpkı diğer sufi anlayışlarda, özellikle İbn Arabî'nin “fütüvvet” anlayışında görüleceği üzere, Melamilik, feta'yı ve ona ilişkin sıfatları ve değerleri (fütüvvet) kamil insanın Tanrı ile yakın ve samimi ilişkisi olarak tasarlamıştır. Diğer sûfi anlayışlar gibi, Melametilik de feta'yı peygamberlerden sonra Tanrı ile en yakın ve içsel bir ilişkisi olan genç (mükemmel) bir adam olarak tasarladı. Fütüvvet değerleri, dikey eksenle Tanrı ile yakın ilişki içinde olan bu “ideal insan”ın temel değerleri ve ahlaki ilkeleridir. Bu nedenle feta iki eksenin bütünlüğünü ve uyumunu temsil eden bir genç olarak düşünülebilir: dikey ve yatay eksen. Yine de, Türk Fütüvvet örgütlerinin gelişimi ve ahlaki değerleri ile ilgili pek çok çalışma, fütüvvet ilkelerinin bu yatay boyutunu dikkate almıştır; ancak, fütüvvet etiğinin, dikey eksenle aşkın Varlık (Tanrı) ile feta'nın sahip olduğu ilişki düzeyiyle yakından ilgili olan aşkın boyutunu açıklamadılar. Dolayısıyla bu çalışma, fütüvvetnâmelerde ortaya konan temel ahlaki değer ve ilkelerin, yatay düzlemdeki üretim ve tüketim dahil her türlü insan eylemini dikey eksenle ilişkili hale getirmeyi amaçladığını göstermeye çalışmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Feta, Melamilik, Fütüvvet, Ahilik.

¹ Çanakkale On Sekiz Mart Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü, a.demirpolat@comu.edu.tr ORCID: [0000-0002-9341-0476]

DOI: <http://doi.org/10.37460/j.2636-7823/2020.3.2.02>

Makale Gönderim Tarihi: 06.10.2020

Makale Kabul Tarihi: 29.10.2020

THE TRANSFORMATION OF TRIBAL ETHICS OF FATA (YOUTH) INTO THE “FUTUWWAH” CONCEPTION OF “PERFECT MAN” (AL-INSAN AL-KAMIL)

Research Article

Aznavur DEMİRPOLAT

Abstract

This study aims to explain how the ideal of fata (youth) and futuwwah values, which prevailed in the pre-Islamic Arab tribal society, were transformed into the concept of the Perfect Man (Al-Insan al-Kamil) with the rise of Islam, especially with the development of Malamatiyya movement in Khorasan in the 9th century. In many studies, the values of futuwwah are considered as moral values, aiming to shape daily practices of human beings on a horizontal (worldly) dimension; however, with the conceptualization of fata and the formulation of futuwwah ideals by Khorasan Malamatis, all values of daily practices, even human action itself, have been associated with the vertical dimension because, just as other sufi understandings, especially seen in Ibn Arabi's understanding of futuwwah, Malamatiyya has conceived fata and its attributes and values (futuwwah) as a close and intimate relationship of the perfect man with God. Fata was seen as a youthful (perfect) manhood having the closest and inner relationship with God after the prophets. Futuwwah values are the basic values and moral principles of this ideal man, who is in close relationship with God on the vertical dimension. Therefore, fata can be thought as youth representing the integrity and harmony of the two dimensions, namely the vertical and the horizontal dimensions. While many studies on the development and moral values of the Turkish Futuwwah organizations have evaluated this horizontal dimension of futuwwah principles, they fail to explain the transcendent dimension of the futuwwah ethics, which is closely related to the level of relationship that transcendent Being (God) and fata have on the vertical dimension. To sum up, this study attempts to show that the basic moral values and principles set forth in futuwwah aim to make all kinds of human actions in the horizontal dimension including production and consumption related to the vertical dimension.

Keywords: Fata, Malamatiyya, Futuwwah, Turkish Futuwwah.

GİRİŞ

Bu çalışmada, Horasandan itibaren tasavvufi bir görünüm ve mahiyet kazanan fütüvvet ahlak ve düşüncesinin idealize ettiği ve kavramsallaştırdığı “ideal insan” anlayışı ortaya konmaya çalışılacaktır. Fütüvvet ideali ve feta’lık değerleri, çoğu zaman, yatay ekseninde insanın kendisini kuşatan maddi gerçeklik ve sosyal çevresi arasında kurmuş olduğu ilişki biçimi ve bu ilişkileri düzenleyici ahlaki, dini kural ve ilkeler olarak açıklanmaya çalışılmıştır. Oysa, yatay ekseninde gerçekleşen tüm insan eylemleri ve bu eylemleri düzenleyici davranış kodları ve ahlaki prensipler, Horasan Melamet okuluyla birlikte, tasavvufi anlamda dikey ekseninde Tanrı-insan ilişkilerini düzenleyen fütüvvet değerlerinin bir parçası haline gelmiştir. Bu çalışmanın temel tezi, Horasan Melametilığının etkisiyle birlikte kabileci bir özellik gösteren feta (delikanlı) anlayışının ve feta kavramına yüklenen anlamın tamamen değiştiği ve ideal insan kavramının büyük ölçüde kişinin dikey ekseninde müteal ve aşkın varlık olan Allah ile kurduğu ilişki düzeyine dayandığı ve bu dikey ekseninde kurulan ilişkinin mahiyetinin insanın yatay düzlemdeki her türlü ilişki ve eylemini kuşattığı ve belirleyici olduğudur. Pek çok çalışmada, fütüvvetin dikey eksene ilişkin göndermelerinin görmezden geldiğini ya da genel olarak İslam benlik tasavvurundaki etkisinin göz ardı edildiğini söyleyebiliriz. Genellikle, fütüvvet değerlerine, yatay düzlemde insan eylemini şekillendiren temel ahlaki ilkeler olarak bakılmıştır. Oysa, yatay ekseninde insan eylemini ve yapıp etmelerini şekillendiren tüm bu fütüvvet değerleri büyük ölçüde kişinin dikey ekseninde aşkın varlık olan Tanrı ile kurmuş olduğu ilişki düzeyi ile yakından alakalıdır.

1. “Fütüvvet” Anlayışının Tarihsel Gelişimi: İslam Öncesi Arap Kabileciliğinin “Feta” (Delikanlı) Anlayışı

Weber, Din Sosyolojisi adlı eserinde monoteistik dinlerin ortaya çıkışını Yahudilikle başlatır; ona göre, Yahudilikle birlikte insanlık büyüsel (enchanted) bir dünyadan rasyonel ve etik bir dindarlık biçimine geçiş yapmıştır. Weber’e göre, dini değerler alanında yaşanmaya başlanan bu rasyonelleşme süreciyle birlikte “kadiri mutlak” bir Tanrı anlayışı insanların zihinlerinde yer etmeye başlamıştır. Onun yaklaşımında, Yahudilikle başlayan dini değerler alanındaki rasyonelleşme, Püritenlerin Tanrı ile insan arasındaki her türlü aracıyı yadsıması ve böylece insanın Tanrı ile olan metafizik geriliminin çözümsüz bir hal almasıyla en üst düzeyine ulaşmıştır. Weber’in yaklaşımında, İslam özellikle Mekke’de ilk ortaya çıktığı biçimiyle en az Yahudilik kadar rasyonel ve etik bir dindarlık biçimine ve kadiri mutlak bir Tanrı anlayışına sahip olmuştur (1968: 415).

Muhammed’in içine doğduğu dünya, Mekke’de pagan inançlarının ve kabile asabiyesinin oldukça yaygın ve yerleşik hale geldiği bir dünyadır. Toplumsal yapı açısından bakıldığında, Mekke’de yaşayan halk ile çevresi arasında ve yine ticaretle uğraşan ailelerle diğerleri arasında sınıfsal farklılıklar oluşmasına (Turner 1974: 30) rağmen Arap yarımadasında hakim yapı, İbn Halduncu anlamında, kabile *asabiyesine* dayanmaktaydı. Muhammed zuhur ettiği zaman Arap kabileciliği ve

kabile *asabiyesi* varlığını ve etkisini korumaktaydı. Kabilecilik ve kabile *asabiyesi* hem şehrin hem de çölün temel belirleyici değeri idi. Çölün zor koşulları göz önünde bulundurulduğunda, kişinin kendi başına var olması mümkün değildi; varlığını ve emniyetini büyük ölçüde ait olduğu klan ve kabileye borçluydu. Böyle bir dünyada İbni Halduncu anlamda, insanları bir arada tutan tek şey *asabiye* (ortak kandaşlık ülküsü) dir. Kabileciliğin ve kabile *asabiyesinin* bu kadar belirleyici olduğu bir dünyada kişi için en tehlikeli durum, herhangi bir klan ya da kabilenin koruyuculuğunun dışında kalmaktı. Kişi hem varlığını hem de sahip olduğu zenginlik ve mülkiyeti ancak kabilenin şemsiyesi altından koruyabilirdi. Bir kimsenin kabile ya da klanın dışında kalması, adeta o kimsenin çölde bir başına bırakılması ve ölüme terk edilmesiyle aynı anlama gelmekteydi. Kabilenin ve kabile *asabiyesi*'nin bu kadar belirleyici olduğu bir dünyada, kabilenin yücelttiği *feta* (gençlik) ideali ve ona ilişkin değerler (fütüvvet ve mürüvvet) de büyük ölçüde hâkim kabilecilik anlayışının bir yansımasıydı. Goldziher'e (1971: 22) göre, Araplar için mürüvvet, bir kimsenin "hem kendisinin hem de ait olduğu kabilenin şöhretini, aile bağları, koruma ve misafirperverlik ilişkileri ve büyük kan intikam yasasının yerine getirilmesi ile bağlantılı görevlerin yerine getirilmesini" içeren gelenek olarak algılanmaktaydı. Dolayısıyla, kabile toplumunda idealize edilen *feta*'lık anlayışı, kişinin sahip olduğu tüm varlığı ve zenginliği, hatta kendi varlığını kabileye adamasını zorunlu kılmaktaydı. Herhangi bir kabile üyesinin ait olduğu kabile için yapmış olduğu tüm fedakarlıklar karşılığında elde edeceği yegane kazanç, kabilenin koruması ve ardında bırakacağı ün ve şerefti:

"Bunda, eski Arab, Fata istilahiyle, ideal olarak zihninde yaşattığı «asil ve tam manasiyle insan»ı kasetmekteydi. Eski Arab düşüncesine göre Fata'yı birisi misafirperverlik ve sahavet, diğeri şecaat olmak üzere her şeyden evvel iki fazilet temayüz ettirirdi. Sahavet ve şecaat sonraları da daima Futuvva'nın istilzam ettiği iki baş fazilet telakki olunmuştur. Bu arada, esas bakımından Fata'nın şahsi kabiliyetinde mündemiç hiç bir hudud makbul addedilmiyordu: Fata'nın misafirperverliği ve eliaçıklığı sonuna, yani kendisinin hiç bir şeyi kalmayınca ve tamamıyla fakir düşünceye kadar devam eder; mücadelede de o arkadaşları için hayatını ortaya koyar. Taşkın sahavetin, misafirperverliğin ve mücadelede kendini feda etmenin bu neviden misalleridir ki insanlığın en yüksek mertebesi, yani Futuvva olarak her zaman göklere çıkarılmıştır" (Teaschner, 1953: 5).

2. Kabile Asabiyesi Versus "Hilm"

Kabile değerlerinin ve kabile *asabiyesinin* bu denli hâkim olduğu bir dünyada Kur'an'ın ilk ayetleri inmeye başladığında Mekkeli müşrikler Muhammed'e gelen ayetleri anlamakta oldukça güçlük çektiler. İzutsu'ya göre (1984) bu durum, Kur'a'nın semantiği ile yakından alakalıydı; zira kabile değerlerinin bu denli belirleyici olduğu bir dünyada inen ayetlerin semantiğini belirleyen en temel kavram, "Allah" kavramıydı. Bu yüzden, bedevi Araplar kendi dillerinde inen ayetleri anlamakta zorlanmaktaydı. Ayrıca, Muhammed'e inen ayetlerle birlikte kabilenin yerini kadiri mutlak bir Tanrı anlayışı almıştı. Diğer

tarafından Kur'an'ın vazettiği değerler ve peygamberin sözleri, bedevi *asabiyesi* tarafından şekillenmiş "feta" anlayışı ve fütüvvet değerleri karşısına "hilm" anlayışını ve zihniyetini çıkartmaktaydı. Bu bir anlamda, kabilenin varlığına bir tehdit oluşturmaktaydı; zira, kabilenin yücelttiği "feta" ideali ve fütüvvet değerlerinin tam karşısına *hilm* (ağırbaşlı, halim selim) sahibi bir insan figürü yerleştirilmişti (Goldziher 1971). Muhammed'in şahsında dinin idealize ettiği bu yeni insan figürünün en önemli özelliği, *hilm* sahibi olması ve kabilenin varlığından daha çok dikey ekseninde Allah ile olan hukukunu ve ilişkisini gözetmesidir.

Fütüvvete ilişkin pek çok çalışma, fütüvvetnamelerin ideal insan figürü olarak nitelendirilen "feta" delikanlılık anlayışının ve "mürüvvet" değerlerinin kökenlerinin Arap kabile geleneğinde yer ettiğini ve daha sonra İslam dünyasında 9. yüzyıldan itibaren yükselmeye başlayan sûfi geleneklerle, Cüneyd-i Bağdadi'nin temsil ettiği Bağdat ekolü ve Horasan Melametiliği ile tasavvufi bir mahiyet kazandığını belirtirler. Hallac-ı Mansur sonrası dönemde, Tasavvufun iki ana merkezde yükseldiğini beyan eden Gibb ve Bowen'a (1957: 180) göre, bu iki ekol, Bağdat ve Horasan ekolleri, arasında itikadi anlamda farklılıklar söz konusuydu: Cüneydi Bağdadi'nin temsilcisi olduğu ekol, daha sünni bir görünüm arz ederken İslam tasavvufunun ikinci merkezi olan Horasan ekolü "daha aşırı tutumlara yönelmişti." Gibb ve Bowen'ın yapmış oldukları bu ayrım, tarihsel olarak iki ekol arasındaki etkileşimleri ve ilişkiyi göz ardı etmektedir. Oysa en başta Sulemi ve onun damadı olan Kuşeyri'nin risalelerinde görüleceği üzere bu iki ekol arasında çok yakın bir ilişki ve temas söz konusudur. Ancak, fütüvvet değerleri, Horasan Melametiliği tarafından tamamen tasavvufi bir mahiyete dönüştürülmeden önce, ilk sûfi olarak nitelendirilen Hasan Basri'den itibaren pek çok sûfi üstadın fütüvvete dair farklı tanımla ve tariflerde bulunduğunu görmekteyiz:

"...fütüvvet, Cafer Sadık'a göre yemek ve çokça mal vermek, güler yüzlülük, iyi iffet ve başkalarına eziyet etmemek; Ebu Hafs Haddad'a göre güzel ahlak sahibi olmak, insaf etmek fakat insaf beklememek... Kuşeyri'ye göre kişinin başkasının işi için çalışması; Ebu Bekir Verrak'a göre hasım sahibi olmamak; Ruveyym'e göre dostlarında görülecek her türlü kusuru mazur görmek ve onlara kendisinden dilemeye ihtiyaç duymayacak şekilde muamele etmek; Ebu Abdullah el-Mukrii'ye göre düşmanlarına bile güzel muamele etmek, hoşlanmadığı kimseye bol bol vermek, tabiatı gereği nefret ettiği kimseyle oturup güzel güzel sohbet etmek ve onunla iyi geçinmek... Hakim Tirmizi'ye göre kimsenin yakasına yapışmamak, evinde bulunan misafir ile mukimin nazarında eşit olması, Allah için nefsinin hasım olmak... Şibli'ye göre, başkasının hakkını kendi hakkına tercih etmek, dünyayı terk edip Allah'a yönelmek ve Ebu Bekir Verrak'a göre güzel ahlak sahibi olmak şeklinde ortaya konulan görüşler ve bu konuda yapılan tanımları daha da uzatılabilecek çerçevede ele alınmıştır" (Bolat 2003: 286-287).

İdeal "feta" anlayışı ve fütüvvet değerleri Horasan Melametiliği tarafından Melami anlayışın bir parçası haline getirilmeden ve yine Abbasi Halifesi Nasır li-Dinillah zamanında tasavvufi ve askeri ve politik bir görünüm kazanmadan önce, kendilerini geleneksel Arap kabileciliğinin "feta" anlayışı ve fütüvvet değerleriyle ilişkilendiren kesimlerin "Emevilerin döneminin ortalarına doğru... bilhassa eski İran kültürünün hakim olduğu Irak ve İran topraklarında, şehirde yaşayan topluluklar arasında yaygın" olduğu görülmektedir (Küçük 2000: 141). Emeviler

ve Abbasiler döneminde Ortadoğu şehirlerinde görülen bu tür gençlik grupları kendilerini *ayyarun* ya da *şuttarun* olarak isimlendirilmekteydi (Omar 1989: 204-211). *Ayyarun* ya da *şuttarun* olarak nitelendirilen bu şehirli grupların büyük ölçüde kökenleri İslam öncesi döneme ait Arap kabileciliğinin “feta” anlayışını ve fütüvvet değerlerini temsil ettiklerini söyleyebiliriz. Her ne kadar bu şehirli kesimler, kabile ve aşiret bağlarından kopmuş şehirli zümreler olsalar da sergilemiş oldukları dayanışmacı tutumlar ve yaşam biçimi, geleneksel Arap kabile anlayışının “feta” ideali ve Ortaçağ toplumlarında yaygın olan şövalyelik değerleriyle örtüşmekteydi. Ortadoğu şehirlerinde devlet otoritesinin etkin olduğu dönemlerde, aşiret ve kabile bağlarını aşan şehirli topluluklar oluşturmuş olan *ayyarun* ve *şuttarun*, kendi aralarında dayanışma üreten ve zamanlarını büyük kısmını eğlence ve askeri faaliyetlere teksif eden kesimlerdi. Ancak, savaşçı ve feodal değerlere sahip bu tür topluluklar, iktidarın şehirler üzerindeki denetim ve otoritelerini yitirdiği zamanlarda şehirleri kendi denetimlerine almaya, şehirlerde düzensizlik ve karmaşa çıkarmaya yöneldiklerini ve iktidar güçleriyle çatışmaya girdiklerini görmekteyiz. Lombart (2002: 213) ise, Emevi iktidarıyla karşı karşıya gelen ve zaman zaman çatışan bu tür grupları dönemin batını hareketi olan Şii-Karmati hareketiyle bağlantılı olduğunu göstermeye çalışır. Ayrıca, bu tür yapıların heterodoks inanç grupları ile, hatta Fatımi Devleti ve onun desteklediği Şii gruplarla ilişkili olduğunu ve ilk esnaf zümrelerinin bu yüzden Fatımiler döneminde, Kahire’de ortaya çıktığı düşünülmektedir (Stern 1970: 37-38). Sonuçta, İslam dünyasının pek çok yerinde, özellikle şehirlerde var olan bu tür *ayyarun* ya da *şuttarun* gibi başı bozuk gruplar, Abbasiler döneminde, kendisinin de İsmaili eğilimler taşıdığı söylenen Nasır li- Dinillah’ın (1180-1220) zamanında kontrol altına alınmaya, hatta Abbasi iktidarının bir parçası haline getirilmeye çalışılmıştır. Halife Nasır li-Dinillah bu tür kesimleri bir taraftan kendi halifeliğine bağlı toplumsal ve askeri güçler haline getirmeye çalışırken, aynı zamanda, fütüvvet değerlerine daha tasavvufi bir mahiyet kazandırmaya çalışmıştır. O bu amaçla, “saltanatının başlangıcında...Şeyh Abdülcabbar adlı bir sufinin önderliğinde fütüvvete” (Kayaoğlu 1981: 222) giriş yapmıştır. bizzat kendisi dönemin önemli Sünni sufi üstatlarından biri olarak görülen Ömer Sühreverdî’ye bu tür grupların temel ideallerini oluşturacak fütüvvet değerlerini düzenleyen bir eser yazmasını kendisinden istemiştir. Halife Nasır li-Dinillah’ın bu istediği üzerine Ömer Sühreverdî, fütüvvete dair *Risaletü’l -Fütüvve* isimli bir eser kale almıştır. Böylece, geleneksel şövalyelik kültür ve değerlerinin tasavvufi bir zihniyet ve anlayışla bütünleşmesini amaçlamıştır. Nasır li-Dinillah sadece bu tür kentli grupları kendi hilafet çatısı altından toplamaya amaçlamamış, aynı zamanda, Abbasi hilafetinin İslam Dünyasında fütüvvet aracılığıyla meşruluğunu temin etmeye çalışmıştır. Bu amaçla şeyh Ömer Sühreverdî’yi dönemin Selçuklu Sultanı Alaeddin Keykubat’a “Hil’at-ı Hilafet” giydirmesi ve fütüvvet Şeddi kuşatması için Konya’ya göndermiştir. Bu esnada, İbni Bibî’nin aktardığı üzere “Sultan, ileri gelenler ve başta Celaleddin Karatayı olmak üzere diğer emirler, kendi istekleri ve gönül rızalarıyla Şeyhin tarikatine girerek ona bağlandılar” (Bibi 1996: 251).

3. Horasan Melametiliğinin Fütüvvet Anlayışı

Arap kabile anlayışının bir yansıması olarak ortaya çıkan “feta” (delikanlılık) anlayışı ve fütüvvet değerleri, 9. yüzyıldan itibaren, Bağdat ve Horasan merkezli iki sūfi ekolün yükselmesiyle - Horasan Melametiliği ve Bağdat ekolü- tasavvufi bir mahiyet kazanmıştır (Gölpınarlı 1950: 6). Ancak, bu süreçte Cüneydi Bağdadî'nin temsil ettiği Bağdat ekolünün, fütüvvet değerlerinin gelişimi üzerindeki etkisi yadsınamaz. Kimilerine göre, fütüvvet değerleri tasavvuf literatüründe ilk sūfi olarak görülen Hasan Basri ile başlatılır. Ancak, tasavvuf tarihi açısından bakıldığında, tasavvufun bir doktrin ya da okul olarak İslam dünyasında yükselişi büyük ölçüde hicri ikinci yüzyılda Cüneyd-i Bağdadî'nin temsil ettiği Bağdat Ekolü ve Horasan Melametiliğinin temsil ettiği Horasan ekolüyle başlamıştır denilebilir. Dolayısıyla, geleneksel Arap kabile toplumuna ait olan *feta* anlayış ve *fütüvvet* değerlerinin tasavvufi bir karakter kazanması Horasan Melametiliği ile başlamıştır. Dolayısıyla, *feta* idealinin ve fütüvvet değerlerinin Horasan Melametiliği ile geçirmiş olduğu dönüşümün anlaşılabilmesi için Horasan Melamet okulunun temel özelliklerinin ve tarihsel gelişiminin ortaya konması gerekmektedir.

Modern zamanlara değin, sufi geleneklere yönelik ortaya çıkan eleştirel tutum ve hareketler büyük ölçüde içsel bir eleştiri özelliği taşımaktaydı. İmam Birgivi örneğinde görüleceği üzere, onun yazmış olduğu *Tarikat-i Muhammediyye* isimli eseri Birgivi'nin kendi döneminin sufi anlayışlarına karşı irfani gelenek içerisinden yükselen bir eleştiri biçimiydi. Modern zamanlara gelindiğinde, tasavvufa ve sufi ekollere yönelik eleştiriler 19. yüzyılda yükselmeye başlayan gelenek karşıtı modern İslami düşünce ve anlayışlardan kaynaklanmıştır. *Levm* (kınama) anlayışı temelinde 9. yüzyıldan itibaren Horasan bölgesinde, özellikle Nişabur ve Belh şehirlerinde yükselen bu anlayış büyük ölçüde, Melamilik öncesinde yerleşik hale gelmiş sufi anlayış ve ekollere bir tepki olarak doğmuştur. Hasan-ı Basri ve Haris-i Muhasibi gibi ilk büyük sūfiler, dini hayatın yaşanması için, dinin salt zahiri ilkelerine uymanın yeterli olmadığını, bunun yanında, içsel bir “arınmanın” ya da kalp hayatının gerekli olduğunu düşünmüşlerdir. Bu tür bir anlayış sonucunda, zaman içerisinde, pek çok tasavvufi ekolde zahitlik ve tasavvufi yaşantı arasında bir ayırım yapılmaya başlandığını görmekteyiz. Fuzulî'nin (1993) kaleme aldığı *Rinde ile Zahid* isimli eseri bu tür bir ayırımın tipik örneklerinden biridir. Horasan bölgesinde, özellikle Nişabur ve Belh şehirlerinde yükselen Melametilik anlayışı, sufiliğin içsel bir yaşantıdan daha çok zahiri bir aidiyete dönüşmesine karşı bir tepki olarak doğmuştur. Bu durumu Kara (1987: 561-562) şu şekilde ifade etmiştir:

“Zühhd hayatı Müslümanlar arasında ortaya çıkıp yayıldıktan sonra bazı davranış biçimleri ve şekilleri de beraberinde geldi. Tasavvuf tarihinde buna «âdâb-erkân» adı verilmektedir. Zâhidlere has bir kıyafet, sūfilere has ibadet-zikir çeşitleri, onlara ait yapılar, dergâhlar vs. Bu unsurların zamanla çoğalması ve bünyeleşmesi neticesinde -çıkış itibarıyla ruhanî ve mistik bir hüviyete sahip olan- tasavvuf cereyanı hızla müesseseleşmeye doğru kaymaya başladı. Tâc, hırka gibi kıyafetlerin yanında âdâb-erkân başlığı altında seyr u sülük için pek çok kaide ve prensip ortaya çıktı ve tasavvufi hayat bunlarla yürür hale geldi. Dışa vuran bu şekil ve davranışlar giderek riya ve gösteriş için müsait bir zemin hazırladı. Diğer taraftan sonu gelmeyen halvet ve uzlet hayatı insanları cemiyetin

dışına itmeye, hattâ dilenerek geçinmeye sürükledi, pek çok insan da çalışmadan tekke ve zaviyelerin gelirleriyle hayatını devam ettirme yollarını aramaya başladı. Hicri III. asırda tasavvuf muhitinin büyük bir bölümünde genel manzara böyle idi. Bütün bunlarla beraber «keramet göstermek»te odaklanan bir rol ve gösteri hareketi de tekke muhitlerini derinden etkilemeye başlamıştı. İşte melâmetiye bu tarz tavır ve fikirlere karşı, yine tasavvufi muhitin içinden doğan bir hareket olarak karşımıza çıkmaktadır.”

İlk dönem Melamet yolunun üstatları arasında zikredilen Hamdun Kassar, Ebu Hafs Haddad ve Ebu Osman El-Hiri gibi sonraki dönemlerde Celaleddin Rumi ve Hacı Bayramı Veli gibi “Melamet” neşvesine sahip pek çok sufi üstat, zaman zaman dervişliğin dünyaya karşı sufi bir tavırdan ziyade içerisinde riya ve gösteriş tehlikesi bulunan şekli bir tavra ve davranışa dönüşmesinden, hatta dünyevi bir geçim aracı haline gelmesinden rahatsız olmuşlardır. Bu yüzden Melamet ehli, ortaya çıktığı ilk dönemden itibaren pek çok sûfi tarikatta görülen ve belli bir tarikata aidiyeti ya da dervişliği temsil eden kıyafetleri, özellikle *aba*, *hurka*, *cüppe* ve *şalvar* giymekten bilinçli bir şekilde kaçınmışlardır. Hatta, Knysh’in (2018: 107) gösterdiği üzere Melamet ehli, “Yamalı bir hurka ya da yün libas giyme dahil zühdün herhangi bir zahiri tezahürü de sıradan müminleri etkileme anlamını taşıyan kibir alametleri olarak kınanmışlardır.”

İlk defa 9. yüzyılda Horasan bölgesinde ortaya çıkan Melamilik anlayışının “kökeninde yer alan ‘levm’ kavramı, ‘zemmetmek, kötölemek, azarlamak, bulunmak, takbih etmek’ anlamına gelir” (Kara 1987: 561). Gölpınarlı’ya göre, *levm* (kınama) anlayışını benimsemiş bu sûfi ekolün ilk bilinen temsilcisi Sulemi’nin *Tabakat* kitabında belirttiği Hamdun Kassar değildir. Ona göre, Horasan’da Melamilik, Hamdun Kassar’dan önce Ebu Hafs Haddad ile başlamıştır; ancak Horasan’da Melametilik anlayışını benimseyen kimselerin ilk reisi ve bu anlayışı geliştiren yayılmasına hizmet eden Hamdun Kassar’dır (Gölpınarlı 1931: 5) Ondan sonra, Gölpınarlı’ya göre, Horasan Melamilikinin önemli üstatlarından biri Ebu Hafs’ın talebelerinden biri olan Osman el-Hiri (ö.910) dir. Her ne kadar, Cüneydi Bağdadi, pek çok kimse tarafından Melamet yolunun üstadı olarak görülmesi de, Gölpınarlı’ya göre, onu da ilk büyük Melami üstatları arasında zikretmek gerekmektedir; zira, Cüneydi Bağdadi döneminde pek çok Melamet ehli kimse onun terbiyesinde yetişmiştir (Gölpınarlı 1931: 7). Sonuçta, Horasan Melametiliğinin ilk bilinen ve sufi tabakat kitaplarında isimleri zikredilen üstatları Hamdun Kassar, Ebu Hafs Haddad ve Ebu Osman El-Hiri’dir. Ancak tasavvuf tarihinde, kimin sûfi, kimin Melamet ehli görüleceği konusunda farklı yaklaşımlar vardır, hatta Ehl-i Tasavvuf ve Ehl-i Melamet arasında ilk ayırmda bulunanlar arasında Melamilige ve fütüvvete dair ilk risaleleri yazan ve kendisini bu taifeden gören Sülemi ve yine Abbasi Halifesi Nasır li-Dinillah’ın isteği üzerine fütüvvet üzerine bir risale kaleme almış olan Ömer Suhreverdi bulunmaktadır. Ayrıca, Melametiliğin diğer tasavvufi ekoller gibi bir tarikat olarak görülüp görülemeyeceği konusunda da farklı yaklaşımlar bulunmaktadır: Bazıları Melamiligi diğer bilinen sufi mektepler gibi tasavvufi bir yol olarak değerlendirirken, İbni Arabi ve Eşrefoğlu Rumi gibi bazı büyük sûfi üstatlar Melamiligi tasavvufi tecrübede (seyr-ü sulukta) ulaşılan en üst merteye ve bir duyuş ve zevk biçimi (neşve) olarak değerlendirmişlerdir (Gölpınarlı 1969: 244)

Fütüvvet ve Melamilik hakkında ilk risaleleri yazan ve aile büyükleri gibi kendisi de bir Melami olan Sülemi'dir. Sviri (2003: 448) Sülemi'nin Melamilik tarihi açısından önemini şu şekilde ifade etmiştir: Sülemi'nin Risale'si gerçekte, birçok alimin, Melametiyye tarih ve tipolojisini yeniden kurarlarken dayandıkları tek kaynaktır."

Melamilere göre, bir insan ya da bir sufi için en büyük tehlike kişinin hem kendisini hem de yapıp etmelerini beğenmesidir. O yüzden, hemen hemen tüm sufi ekollerin nefsin temel hastalıkları olarak gördükleri "kibir, ucup ve riya" gibi temel kalp hastalıklardan uzak kalabilmek için Melamet ehli, Ebu Hafs örneğinde görüleceği üzere, zahirde her türlü derviş görünümünden uzak durmuştur:

"Mülksüz olduğunu ketmekmek için sūfi kostümü taşımaz. Ebû Hafs eve geldiği zaman murakkaasını çıkarır ve zümresine ait işareti hamil bulunurdu. Fakat harice çıktığı, insanlarla temas ettiği zaman işçi elbisesini giyiyordu; zira insanlar arasında sūfi elbisesi giymekte riya veya riyaya mümasil bir şey veya yapmacık görür idi. Melâmetî kendisine hizmet edilmesinden, takdis edilmesinden pek hoşlanmaz" (Hartman 2013: 344).

Hatta, bu yüzden, zaman zaman, zahir ehlinin kınamasına neden olacak fiilleri yapmaktan çekinmemişlerdir. Kara'nın (1987: 562) da belirttiği üzere Melametilik iki temel prensibe dayanmaktaydı: "1. Nefisten kaynaklanan fiil ve davranışlara karşı mukavemet göstermek, onları yapmamak veya aksini yapmak, 2. Ruhî hayattan kaynaklanan halleri ise gizlemek." Melamet düşüncesi, "levm" anlayışını ve bu anlayışın özünü oluşturan iki ilkeyi temellendirirken, pek çok dini ve sufi yapılarda olduğu gibi dinin temel kaynaklarına, yani kutsal kitabın bazı ayetlerine referansta bulunmuşlardır, özellikle insan nefesine (benliğine) ilişkin olarak referansta buldukları Kur'an ayeti, Nisa Suresi 79. ayettir. Bu ayette geçen, "Sana güzellikten her ne ererse bil ki Allah'tandır, kötülükten da başına her ne gelirse anla ki sendendir..." (Elmalı 2002: 89) ifadesini esas alan Melamet ehli, insan benliğini, özellikle diğer sufilerin de insan benliğinin olumsuzluklarının kaynağı olarak gördükleri "kibir, ucup, riya ve hased" gibi olumsuz özelliklerini, insanı günah ve kötülöklere sevk eden temel özellikleri olarak görmüşlerdir. Sülemi'nin *Tabakat'*ında aktardığı üzere, Ahmet el-Buşenci, insan nefisini kast ederek, "Bizden sadır olan iyilik bir hatadır. Çünkü bizim mutlak sıfatımız şerdir" demiştir (Sulemi 2018: 297). Melamet ehli insan benliğine (nefse) karşı yönelttikleri genel kınayıcı (levm etmeyi) tavrı sadece içsel bir tutum olarak sürdürmenin yanında, toplumsal hayatta kınanmayı ve eleştirilmeyi her zaman hüsn-ü kabule üstün tutmuşlardır. O yüzden de, toplum içerisinde zaman zaman Kalenderi dervişlerinin sergiledikleri aşırılıklara benzer, başkaları tarafından olumsuz sayılabilecek bazı tutum ve davranışları sergilemekten kaçınmamışlardır. Diğer insanların *levm* etmesine (kınamasına) karşı, Melamet ehlinin göndermede bulunduğu ayetlerden bir diğeri ise, Maide suresi, 54. ayettir. Onlar bu ayetteki "Allah onları sever, onlarda Allah'ı severler...hiçbir kınayıcının kınamasından da korkmazlar..." (Elmalı 2002: 116) ifadesini kendilerine referans alarak, başkalarının kendilerine yönelik yapmış olduğu eleştiri ve kınamalardan çekinmemişlerdir; tersine, zaman zaman kınanmaya neden olabilecek davranış, söz ve fiillerde bulunmaktan kaçınmamışlardır:

“bâtinen Hak ile münasebetlerinde her zamanki hissiyatları (evkât) üzerine müteyakkız bulunurlar ve derunen esrarlarını muhafazaya o derece itina ederler ki kurbiyet-i ilâhîye ve hizmet-i ilâhîye ait herhangi bir hâllerini ifşa ettiklerinden dolayı kendi kendilerini levm ederler ve insanlara yalnız fena taraflarını göstererek iyi cihetlerini gizlerler. Bunda o kadar ileri varırlar ki insanlar bunları fena hâllerinden dolayı levm ettikleri gibi kendileri de bizzat bâtınlarından insanları haberdar ettikleri için şahıslarına karşı tanda bulunurlar” (Hartman 2013: 332).

Nişabur Melametiliği üzerine yapılan çalışmalarda, Melamet ehlinin şehirli orta sınıflara mensup oldukları ve geçimlerini büyük ölçüde zanaat ve ticaretle sağladıkları söylenir (Knysh 2018:106). Bu durum, Melamet ehlinin genellikle fütüvvet değerlerini benimsemiş şehirli gruplarla, özellikle zanaatkârlarla olan yakınlığını göstermesi açısından önemlidir. Ancak, ilk dönemden itibaren Melamet ehlinin, geçimlerini genellikle, çalışma ve zanaatkârlık üzerinden temin etme nedenlerinden biri, büyük ölçüde modern öncesi geleneksel toplumlarda, el emeğine dayalı pek çok iş ve mesleğin, hatta çalışmanın kendisine olumsuz bakılmasıydı; zira esnaf ve zanaatkârlar İslam dünyasında da toplumsal hiyerarşinin en alt katmanında yer almaktaydı. Her ne kadar, Melamet ehlinin eserlerinde çalışma, kazanç ve kesbi olumlayıcı ifadeler yer alsada, onların bu anlayışı, Ülgener’in Melameti neşveye sahip kimselerde var olduğunu göstermeye çalıştığı (modern) çalışma ahlakı ve “püriten” değerlerden oldukça farklıdır. Başından itibaren, Melamet ehlinin, özellikle bu yolun üstatlarından pek çoğunun zanaatkar ya da elinin emeğiyle geçinen kimseler olması büyük ölçüde bu yolun müntesiplerinin pek çoğunun, Nişabur’da olduğu üzere, toplumsal sınıf olarak şehirli zümrelere mensup olmaları ve Melamet ahlakının bir sonucu olarak, kendilerinin zahirde, yani toplum içerisinde gizlemek istemelerinden kaynaklanmaktadır: “

“Melametilerin talimi uyarınca zühd ve takva, toplum hayatında tek bir vazifeye indirgenmemeli, bilakis onun her cihetine tesir etmelidir. Bu amaçla Melametiyye mümessilleri, kendilerini takip edenlere batınlarındaki manevi halleri gizlemelerini ve geçimlerini alınteriyle kazanmalarını tavsiye etmişlerdir. Aynı zamanda Kerramiler ve diğer zahidler tarafından yaygın olarak uygulanan dilenmeyi de hoş görmemişlerdir. Yamalı bir hurka ya da yün libas giyme dahil zühdün herhangi bir zahiri tezahürü de sıradan müminleri etkileme anlamını taşıyan kibir alametleri olarak kınanmışlardır” (Knysh 2018: 107).

Melamet ehlinin çalışma ve kazançla yönelik tutumunun, “püriten” değerlerden ziyade Melamet ehlinin “levm” anlayışından kaynaklandığını göstermesi açısından Sulemi’nin (1950: 117) aşağıdaki ifadeleri oldukça aydınlatıcıdır:

Ceddimin şöyle dediğini işittim: Ebu Hafsın arkadaşlarından olan Ebu Muhammed EI - Cuni şöyle derdi: Çarşıda bulun ve kazan! Fakat kazancından bir şeyi yemekten sakın, onu fakirlere harcet. Kendi yiyeceğini ise herkesten iste! Onun için nafakamı herkesten istedikçe “Su tamahkar obur adama bakın. Bütün gün çalışıyor da sonra herkese el uzatıyor?” Ebu Hafsın bana bu emri verdiğini anlamalarına kadar hal böyle devam etti. Ondan sonra her dilediğini veriyorlardı. Bunun üzerine Ebu Hafs, kazancı da, istemeyi de bırak! dedi. Ben de bıraktım.”

Kişinin kendi benliğini kınamasını (levm etmeyi) temel bir sufi metod olarak kabul eden ilk dönem Melamiler, İslam öncesi Arap kabilelerinde yaygın olan *feta* anlayışını ve fütüvvet değerlerini ve yine kadim Fars kültüründe var olan şövalyelik anlayışını (Civanmertlik) ve mürüvvet değerlerini benimsemişler, hatta

dönüşüme uğratmışlardır. Aslında geleneksel dünyada, sadece doğu toplumlarında değil Batı feodalizminde de hiyerarşik bir toplum yapısı söz konusuydu: Bir tarafta yönetici sınıfı teşkil eden Aristokrasi diğer tarafta ise büyük halk yığınları yer almaktaydı. Geleneksel Osmanlı - Türk toplumunun iktisat ahlakını ve iktisat zihniyetini açıklamaya çalışan Ülgener'e (1981) göre, İslam dünyasında, özellikle Osmanlı toplumunda, ikili hiyerarşik bir toplum yapısı ve bu ikili toplumsal yapıya tekabül eden zihniyet biçimlerinin hakim olduğunu söyler. Ona göre, hem toplumsal örgütlenme hem de zihniyet biçimi olarak bu ikili yapı sadece *askeriyye* sınıfı ile sınırlı kalmayıp diğer toplumsal gruplara, hatta tasavvufi çevrelere de sirayet etmişti. 16. Yüzyılda Osmanlı devletinin merkezileşmesiyle birlikte, o zamana değin ikili bir yapıyı ve esnaf ve zanaatkarların yanında farklı toplumsal kesimleri bünyesinde bulunduran Türk Fütüvvet grupları (Ahiler) lonca çatısı altında salt üretimle uğraşan kesimlere dönüştüler. Ancak, öncesinde yarı mistik sûfi karakterini ve ortaçağa özgü şövalyelik değerlerini bünyesinde bulundurmaya devam ettiler. Ahilerin kendilerini "seyfi" (kılıç sahibi) ve *şurbi* (tuzlu su içenler) olarak tasnif etmeleri bünyelerindeki bu ikili yapının göstergelerinden biridir. Aslında fütüvvet çatısı altında şövalyelik değerleri olarak addedebileceğimiz "feta"lığı ve civanmertliği sûfi karakterli fütüvvet idealleriyle birleştiren halife Nasır li-Dinillah'tır. Konumuz açısından denilebilir ki, ilk zuhurundan itibaren Melamilik, Ortaçağ Arap ve Fars kültüründe yerleşik hale gelmiş olan "feta"lık ve "civanmertlik" idealini ve bu anlayışa ait fütüvvet ve mürüvvet değerlerini benimsemekle kalmamış, tüm bu değerleri bütünüyle dönüşüme uğratmışlardır. Bir başka deyişle, Melamilikle birlikte, geleneksel "feta" anlayışı sufi çevrelerin başından itibaren formüle etmeye çalıştıkları "insan-ı kamil" idealine dönüşmüştür.

Melamet ehlinin *feta* idealini benimsemesinde ve fütüvvet değerlerini "levm" anlayışı çerçevesinden yeniden şekillendirmesinde ve tüm bu değerlere tasavvufi bir mahiyet kazandırmasında zuhurundan itibaren ilk Melamet ehlinin esnaf, zanaatkâr ve tüccar gibi orta sınıf şehirli gruplara mensup olmasının etkisi yadsınamaz. Horasan bölgesi gibi farklı etnik grupların var olduğu bir coğrafyada, özellikle her türlü ticari ve iktisadi faaliyetin gelişmiş olduğu ve kabile değerlerinin yerini topluluk bağlarının almaya başladığı Nişabur ve Belh gibi şehirlerde *feta* idelinin fütüvvet değerlerinin özünü oluşturan "isar" (diğergamlık) düşüncesi esnaf ve zanaatkar topluluklarının iç dayanışması ve toplumsal örgütlenmesi açısından oldukça işlevseldir. Sülemî'nin yazmış olduğu ve tasavvuf tarihinde fütüvvete dair ilk eser olma özelliği taşıyan *Fütüvvet Risalesi*, *isar* (diğergamlık) düşüncesi temelinde şekillenmiş ve büyük ölçüde bireysel fedakarlığı gerektiren topluluk içi dayanışma değerleri olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Sülemî'nin (1977: 25-34) risalesinde zikrettiği değerlerin bir kısmı eserinde sırasıyla şu şekilde sıralanmıştır:

"...dostlarla şakalaşma, kötülüğe iyilik, başkalarının kusurunu aramamak, dostun evine davetsiz gitmek, yemekte kusur bulmamak, güzel ahlâk sahibi olmak, ülfet etmek, cömertlik, başkalarını sevmek, yemekte edeb, dostlarla iyi geçinmek, başkalarına yardım, kendinden önce başkalarını düşünmek, başkalarına saygı

göstermek, şefkat etmek, Allah için sevmek, doğru sözlü olmak, dıştan önce içi düzeltmek, konukseverlik, sadaka vermek, dostların sevincine katılmak, yaptığı iyiliğe karşılık beklememek, teybe etmek, Allah dostlarını sevmek, kimsenin kusurunu yüzüne vurmamak, çalışmak: inancını düzeltmek, Allah'ın yasaklarına saygı, başkalarına iyi davranmak, Allah'a yönelmek, Allah, Resulü ve evliya ile sohbet, başkalarının kusuruyla uğraşmamak..."

Dolayısıyla, Horasan Melamet okulunun üstatlarının ve müntesiplerinin zanaat ve ticaretle uğraşan şehirli zümreler olması "işar" (diğergamlık) anlayışı üzerine temellenmiş fütüvvet değerlerinin Melamet ehli kesimler tarafından benimsenmesini kolaylaştırmıştır. İsar düşüncesinin yanında fütüvvetnamelerde diğer ön plana çıkan fütüvvet ilkelerinden bir diğeri de "hilm" dir:

Ali kerremellahu vechehu...Fütüvvetin erkanı, dördttür. Kudreti varken af etmek. Hiddetli iken hilmiyet göstermek. Düşmana karşı hayırhahlık etmek. İhtiyacı var iken başkasını nefesine tercih eylemektir; diye, bu dört rüknü beyan buyurmuştur (Hemedani 2020: 71).

Hilm kavramı "sabırlı ve temkinli, akıllı ve ağır başlı olmak" anlamına gelir. Hilm kavramının "tanımı yapılırken "sefeh ve cehl kavramlarının karşıtı olarak" kullanılmıştır ve "cehl (cahillik)... zulüm, serkeşlik, saldırganlık, barbarlık gibi Cahiliye dönemindeki hakim zihniyetin karakteristik yapısını oluşturan kavramları ifade ettiğini söylemek gerekir." (Çağrı 1998: 33) Muhammed'in Mekke döneminde kabile asabiyyet'inin karşısına koyduğu "hilm" anlayışının, pek çok fütüvvetnamede, özellikle yukarıda Hemadani'nin fütüvvet erkanı olarak sıraladığı ilkeler arasında ikinci sırada yer alması oldukça önemlidir. Hilm kavramının "zulüm, saldırganlık ve barbarlık" anlamlarını içeren cehl kavramının karşıtı olarak tanımlanması, hem İslamiyet'in doğuşundan itibaren vazettiği değerlerin şehirli ve medeni karakterini hem de bu anlayışı benimseyen melamet ve fütüvvet ehlinin şehirli ve "kozmpolit" topluluklar olduklarını ve geleneksel "feta" anlayışını daha şehirli ve medeni bir anlayış çerçevesinde yeniden formüle ettiklerini göstermesi açısından oldukça önemlidir. Hartman'ın da (2013: 332) gösterdiği üzere, Sülemi fütüvvet değerlerini dile getirirken hilm anlayışını "Kendilerini tazyik edenlere karşı hilm, sabır, tevazu, özür ve iyilik ile mukabele ederler" şeklinde ortaya koymuştur.

Sulemi'nin hem melameti'liğe hem de fütüvvete dair ilk risaleleri yazmış olması Melamilik ve Fütüvvet arasındaki yakın ilişkiyi gözler önüne sermektedir. Sulemi'nin Melamiliğe ve fütüvvete dair her iki risalesi karşılaştırıldığında pek çok ilkenin ortak olduğu görülmektedir: "Fütüvvet ile melamet arasındaki...ilişiki, kanaatimizce sülilik ile fütüvvet arasındaki münasebetten daha güçlüdür. Süleminin melametiyye risalesinde melamet ehlinin niteliklerini sayarken doğrudan fütüvvet ilkelerini zikretmesi bu ilişkiyi açıklama konusunda yeterlidir (Bolat 2003: 290).

4. "Feta"dan İnsan-ı Kamile

İslam tasavvuf geleneği sayesinde, özellikle 9. yüzyılda Horasan'da yükselen Melamet okulu ile birlikte, cahiliyye Arap toplumuna ait "feta" ideali ve

fütüvvet anlayışı zaman içerisinde dönüşüme uğramıştır: kabilesi ve ait olduğu topluluk için her türlü fedakarlıktan kaçınmayan, hatta yeri geldiğinde korkusuzca kendi hayatını ortaya koyan “feta” (delikanlı) anlayışı, irfani anlamda “kamil insana” dönüşmüştür. İslam tarihinde ortaya çıkan pek çok irfani mektep, “insanı kamili” dikey ekseninde Allah’a karşı *kurbîyyet/ yakın* (closeness) sahibi kimse olarak nitelendirmiştir. Melamet ehli dahil olmak üzere İslam tasavvuf geleneğinde İnsanın Allah’la olan yakın ve içsel deruni ilişkisi (yakın/kurbîyyet) büyük ölçüde “ihsan” kavramı ile formülize edilmiştir. Sufi geleneklerin pek çoğu, ehli melamette dahil olmak üzere velayet yolu olarak nitelendirdikleri tasavvufun meşruiyetini ve tarihsel kökenini Hz Peygamberin Cibril hadisine dayandırarak ortaya koymaya çalışırlar. Bu hadiste, müslüman, mü’min ve muhsin kavramları geçmektedir. Melamet ehlinin “fütüvvet” anlayışındaki ideal insan tasviri büyük ölçüde bu hadiste geçen ihsan kavramı ile alakalıdır. Cibril hadisinde geçtiği üzere İslam, insanları müslüman, mü’min ve muhsin olmak üzere üç kesime ayırmakta, Tanrı ile samimi ve içten yakın bir ilişkinin ancak Tanrı’nın daim huzurunda olma bilinciyle mümkün olduğunu insanlara vazetmekteydi (Chittick 2018: 23-24)

İslam tasavvuf tarihindeki pek çok üstad- Gazali, İbni Arabi ve Mevlana-gibi Sülemi de “ilim ve hal sahipleri” üç kısma ayırmıştır; ancak onun ayrımı şu şekildedir: Şeriat uleması, “Marifet” ehli (sufiler) ve “Melameti”lerdir. Burada Sülemi’nin sufiler ve Melamet ehli arasında yapmış olduğu ayrımı ele almak gerekmektedir. Sülemi (1950: 98) ikinci grupta yer alan sufilerin temel özelliklerini şu şekilde açıklamıştır:

“Allah’ın, kendini tanımak meziyetini onlara bahşetmiştir... Bütün işleri Allah’tır ve bütün istekleri O’dur. Bunların kendilerini dünyaya bağlayan halk yönünde bir nasipleri yoktur ve dünyanın hiçbir cihetile alakalı değildir... Halk ile işleri güçleri yoktur ve Tanrı’dan gayri bir yol tutmazlar. Bunlar havasın havasıdır. Tanrı onları her türlü kerametle mümtaz kılmıştır ve sırlarını (iç yüzlerini) her kirlilikten kesmiştir. Bu yüzden Tanrı içindirler, Tanrı iledirler ve gidişleri yalnız Tanrı’yadır. ...Azaları ibadet süsile süslüdür. Dış yüzlerinde şeriat yoluna aykırı bir şey görünmez...Bunlar Allaha karşı Marifet ehlidir.”

Diğer taraftan, Sülemi üçüncü grupta yer alan Melamet ehli kimselerin hallerini ve onların marifet ehli olan sufilerle aralarındaki benzerlikleri ve farklılıkları şu şekilde açıklar:

“Hak teala kurbîyyet (yakınlık) ve vuslat kerrametleriyle iç yüzlerini zenginleştirmiş; ve bunlar sırrın sırrında, (candan içeru can içinde) cemi’ (Hak ile Hak ol ... sırrında, (candan içeru can içinde) cemi’ (Hak ile Hak olmak) manalarını gerçekleştirmişlerdir...Batının zahire tesir etmemesi ise en yüksek hallerdendir. Ve bu hal Hazreti peygamberin en yüksek mertebeye vararak “Kaabe Kavseyini ev edna” makamına erdiği halde geri döndüğü zaman zahir haller üzerinde konuşması gibidir. Onun kazandığı yakınlık, zahir hali üzerinde hiçbir veçhile tesir etmemiştir. Demin anlattığımız hal, Musa aleyhisselamın hali gibidir. Çünkü Musa Allah’ın hitabına erdikten sonra hiçbir kimse kendisine konuşmağa takat getirememiştir. Sofi’lerin de hali böyledir. Bunlar, ikinci dereceyi teşkil ederler. Bunlar o kimselerdir ki sırlarının nuru dış yüzlerinde belli olur. Melameti’lerse böyle değildirler ... her hal ve karlarında, iç ve dış hallerinde edep ve erkana gerektiren tarzda hareketi tavsiye ederler.”

Dolayısıyla Sülemi’nin yaklaşımında her iki grup, Musa ve Muhammed örneğinde görüldüğü üzere marifet ve Hakk’a kurbîyyet (yakınlık) noktasında

birbirlerine benzerler. Ancak ona göre, Sufiler ve Melamet ehli arasındaki en temel ayrım, Melamet ehli kimselerin, sūfilerin aksine, tıpkı Muhammed'in Miraç hadisesinde olduğu gibi, batınlarını ve Hak ile yakınlıklarına ait herhangi bir hali ve tecrübeyi zahirde ifşa etmemeleridir. Melamet ehlinin tersine, sūfi kimseler, Musa gibi, "sırlarını" ve Hak ile yakınlıklarını zahirde ifşa etmekten, hatta keramet göstermekten çekinmezler. Hartman'a göre, Sülemi'nin sufiler ve melamet ehli arasında yapmış olduğu en temel ayrımlardan birisi, bazı "müptedi" sufilerin manevi hal ve durumlarını, özellikle keramet gibi bir takım olağanüstü halleri halka göstermeleri, Melamet ehli kimselerin ise, batınlarını ve Hak ile olan yakınlıklarına toplum içerisinde ifşa etmeyip gizlemeleridir (Hartman 2013: 331-332). Sülemi'nin ve İbni Arabi'nin Melamilik anlayışında melamet ehlini halk nazarından gizleyen ve onların iç hallerinin toplum içerisinde ortaya çıkmamasını ve kurbiyyet/yakin sırlarının faş olmamasını isteyen bizzat Tanrı'nın kendisidir. Melamilikte, Muhammed'in bizzat kendisi ve Miraç hadisesi, dikey ekseninde, Tanrı-insan ilişkisinin düzeyini temsil etmesi noktasında oldukça önemlidir. Sülemi'nin melamet ehline ilişkin görüşleriyle oldukça benzerlik gösteren bir yaklaşımı İbni Arabi'nin melamet ehline dair *Futuhât-ı Mekkiye* isimli eserindeki açıklamalarında da görmek mümkündür. İbni Arabi'ye göre, "Melamet ehli, Tanrı yolunun büyük üstatları ve liderleridir. Bütün kozmosun yegane efendisi olan (Muhammed) onların arasındadır." (Arabi 1971:191) İbni Arabi'nin bu yaklaşımını Sülemi'nin Melamilige dair görüşleriyle karşılaştıran Afifi'ye göre, İbni Arabi'nin Melamilik ve Melamet ehline dair yaklaşımı Sülemi'nin yaklaşımından çok daha kuşatıcıdır. Ona göre, İbni Arabi Melamet ehlini, belli bir dönem ve belli bir kesim ve tasavvufi zümre ve sūfi toplulukla sınırlandırmaz; İbni Arabi, Ebu Yezid el-Bistami, Şibli, Abdulkadir Geylani gibi büyük sūfi üstatları, hatta bizzat kendisini, Hamdun Kassar, Ebu Hafs ve Ebu Osman al-Hiri gibi Melamet yolunun büyüklerinden addeder. (Afifi 2000: 144-145) Diğer taraftan, İbni Arabi, Sülemi'nin "ilim ve hal sahipleri"ne ilişkin tasnifinin bir benzerini kendisi de yapar: "abidler, sufiler ve melameti"ler. Onun, abidler olarak tasnif ettiği kimseler zahir ehlidir; "bunlarda, zühd hali, iyi filler ve nefsi kötü amellerden temizlemek gibi davranışlar hakimdir"; ancak bu kimselerin sūfilere ve melamet ehline özgü olan "haller, makamlar, ledünni ilimler ve sırlar hakkında hiç bir bilgileri yoktur." İkinci grupta yer alan sufiler ise; "bütün fillerin Allah'a ait olduğunu [bilirler]...takvada, zühdde ve tevekküldeki abidler gibi ahlak ve fütüvvet mensuplarıdır. [Başkalarının] ...onların Allah katındaki derecelerini bilmelerine sebep olacak herhangi bir şeyi izhar etmekten çekinmezler...melamilere nispetle, nefis ve arzu sahipleridir." Afinin belirttiği üzere, İbni Arabi son taifeyi, melamet ehlini şu şekilde tasvir eder: "Bunlar, Allah'ın kendisine yönelttiği bir sınıftır. Allah, onları kendilerine bir göz ilişir de, kendisinden alıkoyar kıskançlığıyla muhafaza etmiştir... derinleşmiş bir halde sadece Allah ile beraberdirler, bir an bile onun ibadetinden geri durmazlar....Bunların dışında, Allah'a karşı fütüvvet ve ahlak sahibi olan başka kimseler yoktur." (Afifi 2000: 145-146). Yukarıdaki açıklamalardan anlaşılacağı üzere İbni Arabi ve Sülemi'nin ayrımları ve bu üç zümreye dair yaptıkları açıklamaları büyük ölçüde birbirleriyle örtüşmektedir.

Hem İbni Arabi hem de Sülemi'nin melamet ehlini marifet ve kurbiyyet (yakın) ehli arasında peygamberler ve nebilerden sonra en üst mertebeye yerleştirilmesi ve Tanrı'nın en seçkin zümresi olarak görülmesi, Nasır li-Dinillah'ın isteğiyle fütüvvet ehline dair bir fütüvvetname kaleme alan ve kendisi de Sühreverdiye ekolünün kurucusu olan Ömer Sühreverdi tarafından eleştirilmiştir. Ona göre, Sülemi'nin yaklaşımının tersine, sufiler manevi hayat ve tecrübe açısından melamilerden daha üstün bir düzeydedir; Zira, melamet ehli her ne kadar samimi ve kurbiyyet (yakın) sahibi olsalar da, zahiri düzlemde, yani halk arasında manevi hallerini gizlemeye çalıştıkları için benliklerinden (nefs) tamamen kurtulmuş değillerdir. Oysa sufiler, kendi benlikleri de dahil olmak üzere her şeyi terk edip Allah'ın zatında fani oldukları için gündelik hayatlarında ve dinsel pratiklerinde (ibadet vs) ihlaslı olup olmamaya dair bir kaygı yaşamazlar (Sühreverdi 1990: 91-95) Dolayısıyla Sühreverdi'nin yaklaşımında, kişinin kendisini kınaması ve nefsiyle mücadele içerisinde olmasında da yine bir benlik durumu söz konusudur. Oysa, sufi nefsiyle uğraşan değil, tüm eylem ve fiillerinin Allah'ın iradesiyle zuhur ettiği kimsedir. Ayrıca, melamet ehlinin öğretilerini temellendirdikleri levn (kınama) anlayışı zaman zaman başka sufi üstat ve anlayışlar tarafından eleştirilmiştir. Özellikle, ilk melamet üstatlarından biri olarak görülen Ebu Osman ile çağdaş olan Hakimi Tirmizi'nin melamet ehlinin "levn" anlayışını eleştirdiği ve bu anlayışa olumlu yaklaşmadığını Ebu Osman'la aralarındaki yazışmalarda görmek mümkündür. Melamet ehlinin *levn* anlayışının tersine tasavvufi yöntem olarak "Allah'ı bilme (el-ilm billah)" yi bir yöntem olarak benimseyen Tirmizi'ye göre, Siviri'nin ifadesiyle;

"Eğer kişi, dikkatini nefis ilmine odaklandırırsa...o asla nefsinin elinden kurtulamaz. Şayet kul nefsin kusurlarını öğrenmeyle kendini meşgul ederse, o bütün hayatını nefsin elinden kurtulmaya harcar, yorumunu yapar. Diğer taraftan, kul bütün dikkatini Allah'ın marifetine yoğunlaştırırsa, Kalb kuvvetlenir ve onun ilahi keşifleri teması daha net hale gelir. Bu keşifler kalbi diriltir."

Hakimi Tirmizi ve Sühreverdi'nin Melamet ehline yönelik eleştirilerine rağmen başta Muhasibi olmak üzere Mevlana ve Eşrefoğlu Rumi gibi pek çok sûfi üstad nefsin halleri, düzeyi ve nefse uymanın içerdiği tehlikeler, özellikle riya konusunda uyarıda bulunmaktan geri durmamışlardır. Dolayısıyla, nefsi *levn* etme (kınama) anlayışının tasavvuf tarihindeki pek çok sûfi ekolde içkin olarak mevcut olduğunu söyleyebiliriz; ancak *levn*'i, yani nefsi kınamayı bir öğreti ve tasavvufi bir yöntem haline getirenler Melamilerdir. Sonuçta, insan-ı kamil konusunda her iki yaklaşım arasında farklılıklar görülse de, her iki yaklaşımın ideal insan kavramsallaştırması büyük ölçüde benzerdir; zira, her iki anlayış "insan-ı kamili" dikey eksenle Allah ile *yakin/kurbiyyet* sahibi kimseler olarak formüle etmişlerdir.

Pek çok çalışmada, Türk fütüvvet gruplarının (Ahiler) sahip olduğu fütüvvet değerleri, yatay (dünyevi) düzlemde, insan eylemlerini düzenleyen ahlaki ilkeler olarak anlaşılmaya çalışılmıştır. Oysa, Horasan melametiliği'nin ideal insan (feta) anlayışı ve Fütüvvet ideallerinin formüle edilmesiyle, günlük pratiklere ilişkin tüm değerler, hatta insan eyleminin kendisi dikey eksenle ilişkili hale getirilmiştir.

Fütüvvet değerleri, dikey ekseninde Tanrı ile yakın ilişki içinde olan bu "ideal insan"ın temel değerleri ve ahlaki ilkeleridir. Böylece, "feta" iki eksenin (dikey ve yatay) bütünlüğünü ve uyumunu temsil ideal insana (insan-ı kamile) dönüştür. Sülemi ve İbni Arabî'nin anlayışında melamet ehli kimseler insan-ı kamili temsil eder ve insan-ı kamilin sahip olduğu tüm (fütüvvet) değerleri hem dikey hem de yatay (dünyevi) eksenini düzenleyen ve uyumlu hale getiren değerlerdir. Ancak bu fütüvvet değerleri içerisinde en belirleyici olan ise, İbni Arabî'nin vurguladığı ve ihsan anlayışının temsil ettiği, "Allah'a karşı fütüvvet ve ahlak" sahibi olmaktır. Bu anlamda ahlak, dikey ekseninde kulun Tanrı ile olan *yakin* ilişkisinin yatay (dünyevi) düzlemde zuhur edişidir. Dolayısıyla, fütüvvet, dikey ekseninde Tanrı ile yakın ilişki içinde olan "ideal insan"ın temel değerleri ve ahlaki ilkeleridir. Böylece, insan-ı kamil, tüm nefsanî sıfatlardan arınarak yaptığı ve işlediği her fiilde ve her anında yüzünü Tanrı'ya çeviren ve başta Tanrı'nın hukuku olmak üzere tüm varlığın hukuk ve haklarını koruyup gözetken insandır.

SONUÇ YERİNE

SONUÇ YERİNE

Bir sosyo-ekonomik dayanışma teşkilatı olan Ahilik temel dini ve ahlaki motiflerini, yani zihniyetini büyük ölçüde Horasan da neşet eden Türk tasavvuf geleneği (Melamilik) ve bu ekolün benimsediği melamet ve fütüvvet ideal ve ilkelerinden almaktadır. Zira başta bu teşkilatın kurucusu olan Ahi Evren ve onun kayınpederi Evhadüddin-i Kirmani melamet ekolüne mensuptur; ayrıca yüzyıllar boyu Selçuklu ve Osmanlı esnaf kesimlerinin temel nizamnameleri olan Fütüvvetnameler, Horasan melamilerinin benimsediği melamet anlayışı ve fütüvvet değerleri ile büyük ölçüde örtüşmektedir. Melameti ehlinin benimsemiş olduğu feta idealinin İslam öncesi bedevi Arap kabilelilerinin sahip olduğu feta anlayışı ve fütüvvet değerleri ile aralarında benzerlikten ziyade farklılıklar söz konusudur. Melamet ehline ve diğer sûfi ekollere göre, feta (genç) Tanrı'ya yakınlığın (kurbîyyet) en üst noktasına peygamberlerden sonra ulaşmış olan insan-ı kamili temsil eder. Bu anlayışta, ideal insan, tüm hayvani, nefsanî ve şeytani sıfatlardan arınarak yaptığı ve işlediği her fiilde ve her anında önce Tanrı'ya karşı hukukunu, sonrada tüm varlığa ve nesneye karşı hukukunu koruyan ve gözetken insandır. Böylece, yatay eksenindeki her bir eylem ve ilişki dikey ekseninde Tanrı ile irtibatlı hale gelmiş olur. Ancak, Türk Fütüvvet teşkilatının gelişimi ve ahlaki değerleri ile ilgili pek çok çalışma, fütüvvet ilkelerinin dikey (aşkın, müteal) boyutunu dikkate almamıştır. Bu çalışmada ise, fütüvvetnâmelerde ortaya konan temel ahlaki değer ve ilkelerin yatay düzlemdeki üretim ve tüketim dahil her türlü insan eylemini dikey eksenle ilişkili hale getirmeyi amaçladığı gösterilmeye çalışılmıştır. Aynı zamanda, melamet ehli hakikati uzlette ya da toplumun dışında aramamıştır; tersine Tanrı'ya, Miraç'ta vasıl olan Muhammed'in yaptığı gibi "halkın arasında Tanrı ile beraber olmaya" çalışmışlardır. Bu anlayış ve düstur onları miskinliğe değil insanlar arasında bir işle uğraşarak, elinin emeği ile helal lokma yemeye ve bizzat dünyevi bir eylem

olarak görülen çalışma ve emeğin kişinin olgunlaşmasında ve manevi terakkisinde bir vasıta olarak anlaşılmasını sağlamıştır.

KAYNAKÇA

- Bibi, İbni (1996), **Selçuknâme I**, (Tr. Mürsel Öztürk), T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara.
- Bolat, Ali (2003) **Bir Tasavvuf Okulu Olarak Melametilik**, İnsan Yayınları, İstanbul.
- Chittick, William (2018), **Aşığın Aynası**, (Çev. Ömer Saruhanlıoğlu), Okyanus Yayınları, İstanbul.
- Çağrı, Mustafa (1998) **"Hilim,"** İçinde TDV İslam Ansiklopedisi, Vol. 18, s. 33-36.
- Elmalı, Hamdi Y. (2002), **Kur'anı Kerim ve Meali Şerifi**, Gerçek Hayat, İstanbul.
- Gibb. H. A. R. Ve Bowen Harold (1957), **Islamic Society and West**, Vol. I, Oxford University Press, New York.
- Fuzuli, (1993), **Rind ile Zahid**, (Çev. Hüseyin Ayan) Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul.
- Goldziher, Ignaz (1971). **Muslim Studies**. Vol. 2. (Çev. Barber C. R), London: Allen and Unwin.
- Gölpınarlı, Abdülbaki. (1931), **Melamilik ve Melamiler**, Devlet Matbaası, İstanbul.
- Gölpınarlı, Abdülbaki. (1950), **"İslam ve Türk illerinde Fütüvvet Teşkilatı ve Kaynakları"**, İçinde İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası, Vol. 11, No. 1-4, s. 3-354.
- Gölpınarlı, Abdülbaki. (1969), **Türkiye'de Mezhepler ve Tarikatler**, İnkılap Yayınları, İstanbul.
- Hartmann, Richard (2013), **"Es-Sülemi'nin Risaletü'l Melametiyyesi,"** (Çev. Köprülüzâde Ahmed Cemal), (Hazırlayan Adem Çatak), Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt 2, Sayı. 3, s. 329-360.
- Izutsu, Toshiko. (1984). **Kuran'da Allah ve İnsan**. (Çev. Süleyman Ateş), Kevser Yayınları, Ankara.
- Kara, Mustafa (1987), **"Melametiyye,"** İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası, C. 43, Sayı, 1-4, s. 561 - 598.
- Kayaoğlu, İsmet (1981) **"Halife en Nasır'ın Fütüvvet Girişi ve Bir Fütüvvet Buyruktusu,"** A.Ü.İ.F. Dergisi, C. 25, s.221-227.
- Küçük, Sezai (2000), **"Abdullah Ensari El-Herevi'nin Tasavvufi Fütüvvet Risalesi: Kitabü'l Fütüvvet"**, Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt 2, s. 137-166.

- Knysh, Alexander (2018), **Tasavvuf Tarihi**, (çev. Nurullah Koltaş), Ketebe Yayınları, İstanbul.
- Lombart, Maurice (2002), **İslamın Altın Çağı**, (çev. N. Uzel), Pınar Yayınları, İstanbul.
- Omar, Farouk (1989), "**Guilds in Islamic City During the Abbasid Period**," İçinde *Urbanism in Islam Vol.2*, s. 197-217.
- Stern, Samuel M. (1970), "**The Constitution of the Islamic City**," İçinde *The Islamic City*, (Ed. Albert H. Hourani and Samuel M. Stern), Oxford, University of Pennsylvania Press, s. 25-51.
- Sühreverdi, Ömer (1990), **Tasavvufun Esasları**. (Çev. İrfan Gündüz ve Kamil Yılmaz), Vefa Yayıncılık, İstanbul.
- Sülemi, Abdurrahman (1950), **İslam Tarihinde İlk Melamet: Melamete Ait En Eski Vesikanın Tercümesi**, (Çev. Ömer Rıza Doğrul) İnkılap Kitabevi, İstanbul.
- Sülemi, Abdurrahman (1977), **Tasavvufta Fütüvvet**, (Çev. Süleyman Ateş), Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara.
- Sülemi, Abdurrahman (2018), **Tabakatu's- Sufiye**, (Çev. Abdurrezzak Tek) Emin Yayınları, Bursa.
- Sviri, Sara (2003), "**İlk Dönem Tasavvuf Kültüründe Melametiyye Hareketi ve Hakim Tirmizi**," (Çev. Salih Çift), *Tasavvuf Dergisi*, Sayı 11, s. 445-468.
- Taeschner, Franz (1953), "**İslam Ortaçağında Futuwa (Fütüvvet Teşkilati)**", (Çev. Semahat Yüksel and F. Işıltan), İçinde *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası*, Vol. XVI, s. 3-32.
- Turner, Bryan. S. (1974). **Weber And Islam**, Routledge and Kegan Paul, London.
- Ülgener, Sabri. (1981), **Din ve Zihniyet**, Der Yayınları, İstanbul.
- Weber, Max (1968). **Economy And Society**. Vol.1, (Ed. Guenter Roth and Claus Wittich), London. University of California Press.

İRAN'IN İRAK DIŞ POLİTİKASININ İNSANDAN-İNSANA YÜZÜ KASIM SÜLEYMANİ

Araştırma Makalesi

Mustafa DİNÇER¹

Özet

Bu makalede İran dış politikasının önemli araçlarından biri olan insandan-insana ilişkilerde sembol ismi Kasım Süleymani (Süleymani) ve onun Irak'ta DEAŞ ile mücadeledeki faaliyetleri ele alınacaktır. Süleymani'nin resmîyette İran diplomasisinde bir yer tutmayan Devrim Muhafızlarının dış operasyon birimi olarak kabul edilen Kudüs Gücüne komuta eden bir komutan olmasına rağmen Irak'ta, İran dış işleri bakanlığı ve diplomatlarından daha etkili bir figürdür. Irak ile ilişkilerde kendi bireysel ilişkileri ve kişisel özellikleri Tahran'ı, Bağdat'ta ki söz sahibi başkentlerden biri yapmıştır. Bu çalışmada Süleymani'nin İran diplomasisindeki bu ağırlığı ve arkasındaki asıl güç açıklanmaya çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: İran, Irak, Kasım Süleymani, Dış Politika, DEAŞ.

¹ Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Ens. Doktora Öğrencisi, mdincer13@hotmail.com, ORCID: [0000-0001-5369-5633]

DOI: <http://doi.org/10.37460/j.2636-7823/2020.3.2.03>

Makale Gönderim Tarihi: 29.09.2020

Makale Kabul Tarihi: 06.11.2020

QASEM SOLEIMANI, HUMAN TO HUMAN FACE OF IRAN FOREIGN POLICY TO IRAQ

Research Article

Mustafa DİNÇER

Abstract

Qasem Soleimani has been accepted one of the important figures of Iran's foreign policy and known as the symbol of human-to-human relations in Iran's foreign relations. His recent activities as in the case of the fight against ISIS in Iraq proved his prominence that needs to be analysed. Although Soleimani is commander of the Quds Force, which is officially recognized as the foreign operations unit of the Revolutionary Guards, his activities get ahead of state-to-state relations based on classical diplomacy. Based upon his personal characteristics and individual relations with Iraqi actors, Soleimani is a more influential figure than the Iranian diplomats in Iraq. Moreover Soleimani-oriented strong ties enabled Tehran to be one of the most dominant capitals in Baghdad. This study will try to explain Soleimani's power in Iranian diplomacy and his main power sources after the conflict with ISIS.

Keywords: Iraq, Qasem Soleimani, Foreign Policy, ISIS.

GİRİŞ

İran İslam Devrimiyle birlikte İran siyasi sisteminde ikili bir siyasi yapı oluşturmuştur. Bu siyasi yapının bir tarafında Rehber diğer tarafında Cumhurbaşkanı bulunmaktadır. Siyasi yapıdaki bu oluşumdan İran dış politikası da etkilenmiş farklı dış politikaların farklı aktörler tarafından başka araçlarla yürütüldüğü bir yapı algısı oluşmuştur. Cumhurbaşkanı ve Dış İşleri Bakanlığı klasik diplomasiyi yürüten organlar gibi çalışırken birde özellikle Rehberle bağlı aktörlerin yürüttüğü kişisel ilişkilerin öne çıktığı insandan-insana yürütülen dış politika olduğu görülmektedir.

Bu çalışmada kullanılan insandan-insana ilişkiler kavramıyla ele alınan dış politikanın sahada diplomatik normların dışında unsurların da kullanıldığı ilişkilere ve kabiliyetlere dayalı politikayı ifade etmektedir. Bu yönüyle İran Dış İşleri Bakanlığı, dış ilişkilerin devletten-devlete yönüyle yükümlü bir organ görüntüsü ortaya koyarken Devrim Muhafızları, İran Vakıfları, Hizbullah Örgütü gibi devrim sonrasında oluşmuş çevre veya kurulmuş olan kurumların oluşturduğu farklı yapıların özellikle başka Müslüman ülke vatandaş ve sivil kurumlarına yönelik yürüttükleri faaliyetleri ifade etmektedir.

Bu faaliyetler sadece sosyal alanlarda olmamakta propagandadan, finansal, askeri yardımlara ve siyasi ittifaklara kadar farklı alanları kapsayan yönü de bulunmaktadır. Bu aktörlerin sahip olduğu etkinlik İran'ın dış politikada takip edeceği yol konusunda ve karar süreçlerinde etkili olmalarını da sağlamaktadır. Hatta bu aktörler İran dış politikasının bu ülkelerde yürütülmesi noktasında Dış İşleri Bakanlığının da önüne geçebilmektedir. Bunu gösteren en güzel örnek 2014 yılının Şubat ayında Münih Güvenlik Konferansı'nda Suriye konusunda işbirliği meselesi açıldığında, Amerikalı mevkidaşı John Kerry'e İran Dışişleri Bakanı Zarif tarafından Suriye politikasını bakanlığının değil daha farklı aktörlerin yönettiğidir. Zarif'in burada kast ettiği güç Devrim Muhafızları, Süleymani ve hepsinin arkasındaki asıl güç İranlı muhafazakarlar ve Rehber Ali Hamaney'dir (Rehber) (Akbarzadeh ve Conduit, 2016:9).

1. Süleymani ve İran Dış Politikası

Süleymani ismi, İran'ın bölgesel dış politikası dendiğinde, son on yılda en sık duyulan isimdir. Kasım Süleymani, Kudüs Gücünün efsanevi komutanı, İran'ın kişisel ilişkilere dayanan ve insandan-insana yürütülen dış politikasının en önemli figürlerindedir. Süleymani'nin bu başarısı birçok kişi ve ülkenin ilgisini çekmiş hakkında makaleler yazılmıştır. Genelde bu çalışmalar Süleymani'nin şöhretini daha da arttırmış onu İran'ın bölgeye yönelik dış politikasının vücut bulmuş hali olarak gösteren popüler bir figür haline getirmiştir. Süleymani, İran'ın bölgesel gücünün bir sembolü olmuştur. İran'da ise bir halk kahramanına dönüştürülmüş ve "Direniş Cephesini" birleştiren biri olarak övülmüştür. Devrim Muhafızlarına bağlı olan Kudüs Gücü'nün komutanı olmasına rağmen Devrim Muhafızları komutanı Orgeneral Muhammed Ali Caferi'den daha fazla tanınmaktadır (Zimmit, 2015:44).

Süleymani'nin tanınması ve dış politikada etkisi ABD'nin Irak işgali sonrası ve DEAŞ ile mücadele dönemlerinde zirveye çıkmıştır. İran yönetiminin en tepesi tarafından hizmetlerinden dolayı ülke içerisinde yükseltilebilecek en yüksek mertebeye yükseltilmiştir. Hamaney, 2005 yılında Kerman eyaletinde şehit ailelerine yaptığı konuşmada Süleymani için "yaşayan şehit" demiştir. Süleymani, İran'ın en yüksek siyasi otoritesinin övgüsünü bu derecede kazanmasında Irak, Suriye gibi yakın çevreye yönelik dış politikada bir diplomata veya dış işleri bakanına kıyasla daha fazla aktif olmasıdır (Zimmt, 2015:44):

2. Kasım Süleymani'nin Dış Politikada Etkisinin Arkasındaki Faktörler

Süleymani'nin, İran'ın yakın bölge dış politikasında etkinliğinde ülkenin en üst mevkiini temsil eden rehberine yakınlığı ve dış politika alanında faaliyet gösteren onun sağ kolu olmasıdır. Rehberin İran dışındaki faaliyetlerini yürüten şahsi diplomatı gibidir. Rehberin ofisine doğrudan erişim avantajı ve önemli muhafazakar isimlerle olan yakın teması dikkate değer bir şekilde bakanlıklar ve kurumlar üzerinde etki oluşturabilmesini sağlamaktadır. Bir Iraklı komutanın deyimiyle, Süleymani İran'ın elinde bulunan her türlü gücü Irak'a getirebilecek yegane kişidir (Wyss, 2016:21).

Süleymani bir diplomat veya yüksek bir görevliden farklı olarak İran'ın çıkarlarını ilgilendiren bölgelerde her zaman ön saflardadır. Süleymani'nin hem bir diplomat hem de bir asker olarak faaliyetleri, Irak ve Suriye'deki iç çatışmalara aktif bir şekilde katılarak sahada faaliyet gösteren yönü ve elinde bir dürbün siperlerden çatışmaları izlerken ve yönetirken gösteren fotoğrafları sadece siyasi bilinmişliğini değil sosyal medyada hızla tanınmışlığını da arttırmıştır (Nader,2015:12).

Süleymani'nin geçmiş kariyerinin ona sağladığı tecrübeler günümüzde kariyerinde önemli bir yer tutmaktadır. İran-Irak Savaşındaki başarısı Kudüs Gücünün Ahmet Vahidi'den sonra ikinci komutanı olmasının yolunu açmıştır. Süleymani cesareti ve gözü pekliği ile 23 yaşında 41. Sarallah Tümeni komutanı olmuştur. Savaş sonrasında Afganistan sınır bölgesine yakın ve bu ülkeden gelen uyuşturucu ticaretinde önemli bir rota olan ülkenin en büyük ikinci yüzölçümüne sahip Kirman Eyaleti Devrim Muhafızları komutanı olmuştur. Bu dönemde İran için en önemli tehditlerden biri iç savaşın devam ettiği Afganistan kaynaklıydı (Bozarslan, 2017).

Süleymani bu bölgede daha sonra Kudüs Gücünün faaliyette bulunduğu diğer ülkelerde uyguladığı önemli stratejilerden olacak olan tehdidin İran topraklarına ulaşmadan bölgede yerel müttefikler oluşturularak sınırın dışında engellenmeye çalışılması stratejisini uygulayacaktır. Afganistan'da Taliban tehdidi yerel güçlerden müttefikler devşirilerek ve onlar her şekilde desteklenerek engellenmeye çalışılmıştır. İran, Afganistan'dan gelen uyuşturucu ticaretini engelleme görüntüsü altında bölgesel müttefiklerini silahlandırmış ve eğitmiştir. Süleymani, geçmişte Irak ile savaşta bu stratejiyi tecrübe etmiş Saddam Hüseyin

karşısında Irak'lı Kürt ve Şii muhalif güçlerle ilişkiler kurmuş onları Bağdat'ta ki yönetime karşı desteklemiştir (Zimmet, 2015:44).

Süleymani'nin dış politikanın sahada yürütülmesi konusunda bu kadar etkisine rağmen siyasi olarak ise tartışmalı politik meselelerde fikrini açıklamayan biri olması onun uzun soluklu olarak görevde kalmasına katkı sağlamıştır. Nükleer görüşmelerin İran ve Batı arasında devam ettiği süreçte üst düzey Devrim Muhafızları komutanlarından farklı olarak görüşmeler üzerine eleştirilerde bulunmamıştır. Bazıları Süleymani'nin sessiz kalmasının asıl nedeninin başında bulunduğu Kudüs Gücünün, Devrim Muhafızları içerisindeki benzersiz konumunu korumak amacıyla tartışmalı siyasi konulardan ve iç politik iktidar mücadelelerinden uzak tutmaya çalışmasına bağlamıştır. Onun bu tavrı İran'da ki iç siyasi dengeleri sürekli olarak gözetmeye çalıştığını göstermektedir (Zimmet, 2015:44-45).

Onun iç politikadaki dengeleri gözetken tutumu Süleymani'yi takip eden bazı araştırmacılar için dış politika karar verme sürecinde etkinliğini tartışmalı hale getirirse de, faaliyetleri ve Rehberin açık desteği Kudüs Gücünü İran'ın politikalarında bir araç olarak önemli bir aktör haline getirmiştir. Süleymani'nin gösterdiği uyumluluk, kurduğu yakın ilişkiler ve operasyonel yönü hareket alanını da esneklemiştir. Bu esneklik Süleymani'nin, Irak ordusu 2014 yılının Haziran ayında DEAŞ karşısında çöktüğünde örgütün ilerlemesinin durdurulması amacıyla yanında bir danışman ordusu ve askeri teknik yardımlarla birlikte hızlı bir şekilde Irak'a gelmesini sağlamıştır.

3. Süleymani'nin ABD'nin Irak İşgali Sonrası Faaliyetleri

İran'ın Bağdat'a yönelik dış politikası sadece kişiler üzerinden yorumlanmayacak kadar kurumsallaşmışsa da aktörleri öne çıkaran şartlarda söz konusuydu. Süleymani'nin faaliyetleri onu Irak'ta ki en etkili İran devlet görevlisi yapmıştır. Fakat Irak'la ilişkilerde dışişleri bakanlığı ve hükümetin kontrolü dışında rehberin tam yetkili özel temsilcisi gibi hareket eden bir aktördü. Ortaya çıkan görüntüyse alışılmışın dışında rehberin dış politikada sadece son karar verici olarak değil, yürütülmesi konusundaki etkisini göstermesiydi.

Bu sıra dışı durum Süleymani'nin işgal sonrası Irak'ta ki ilk faaliyetlerinde ona önemli bir avantajda sağlayacaktı. Irak'ta ki ilk çalışması büyük Şii gruplar arasındaki anlaşmazlıkların geniş çaplı bir Şii iç çatışmasına dönüşmesini engellemek oldu. Irak Şiiilerinin modern Irak siyasal tarihinde ilk defa bu derecede siyasal sisteme egemen olma şanslarının ortaya çıkmış olması ve Tahranın yardım sözleri Süleymani'nin işini kolaylaştırdı. Şii gruplar kendi aralarındaki anlaşmazlıkları bir kenara koyarak siyasal alandaki etkilerini arttırmaya çalıştılar. Süleymani bu ülkedeki güçlü bağlarını ve diplomatik yeteneklerini kullanarak 2005 yılında geçici Irak anayasasının oluşturulmasın da Şiiilerin birlikte hareket etmesinde önemli bir rol oynadı. Benzer bir rolü 2007 yılında Sadr'a bağlı Mehdi ordusu ile ISCI (Islamic Supreme Council of Iraq) Türkçe ismiyle Irak İslam Devrim Konseyi'ne bağlı birlikler arasında çatışma çıktığında ve yine 2008 yılında

Irak hükümetine bağlı ordu ile Mehdi Ordusu arasında çatışmalar çıktığında ateşkesin sağlanması için aracılık görevi yerine getirerek sağladı. Bu uzlaşmalarda Tahran'ın destek ve yardım vaatleri bir araç olarak kullanıldı (Knights ve Ali, 2011:7-13).

Süleymani'nin Irak'ta ki etkinliği bir süre sonra ABD'nin dikkatini çekecek Irak'taki tüm birliklere komuta eden Amerikalı komutan David Petraus, 2010'daki bir konuşmasında Süleymani'nin konumu hakkında şunları söyleyecekti: "Herhangi bir ülkeyle ilişkileri diplomasinin geleneksel muhatabı olan dışişleri bakanlığı ile yürütmüyorsanız, işiniz zor demektir. Bizim Irak'ta yaşadığımız sorun, muhatabımızın (Süleymani ve Devrim Muhafızlarını kastederek) geleneksel bir muhatap olmamasıydı. Muhatabımız bir güvenlik aparatıydı" (Ataş, 2014). Petraeus konuşmasının devamında, Devrim Muhafızlarının desteklediği güçler vasıtasıyla Irak yönetimine ve koalisyon güçlerine karşı vekiller üzerinden savaş ve baskı yürüterek istediğini almaya çalıştığını söylüyordu.

Süleymani'nin Irak'taki faaliyetleri ve etkisi ABD açısından rahatsız edici olduğu söylenebilir fakat Tahran'ın Washington ile direkt karşı karşıya getirecek sıcak karşılaşmalardan kaçınması İran'ın faaliyetlerine direkt ABD müdahalesini önliyordu. ABD'nin Irak'ta istikrarı hala sağlayamamış olması ve nispeten göreceli bir istikrarın sağlandığı Şiilerin yoğun olduğu güney bölgelerinin çatışmanın içine çekilmesi olasılığı, Washington tarafından Tahran'ın Irak'taki faaliyetlerinin üzerine gidilmemesini sağlıyordu. Fakat İran karşısında harekete geçmek için ABD'nin elini rahatlatan bazı gelişmelerden bahsedilebilir.

2003 yılında Saddam Hüseyin'in yakalanması ve sonrasında onunla bağlantılı Sünni direnişin zayıflaması, ABD askeri yetkilileri İran'ın Irak'taki güvenlik alanındaki etkisini ortadan kaldırma çabasına soktu (www.cbsnews.com, 11.02.2007). Bu dönemde ABD koalisyon güçlerine karşı yürütülen saldırıların daha sofistike² olduğunu ve bunun arkasında İran ve vekil savaş grupların olduğunu ileri sürdü. ABD, 2007 yılının başlarından itibaren askeri güçleri kullanarak, İran'ın bu ülkedeki faaliyetlerinin arkasındaki kişileri deşifre etmek amacıyla Kudüs Gücü üyelerine yönelik Irak'ta operasyon başlattı. 2007 yılının sonuna kadar süren operasyonlarda Amerikan güvenlik güçleri bazı üst düzey Kudüs gücü üyelerini ölü ele geçirirken Ramazan Kuvvetleri komutanı Mahmud Farhadi, Lübnan Hizbullah'ının kıdemli bir üyesi olan Ali Musa Dakduk ve 20 civarında önemli Kudüs Gücü üyesi yakalandı. Bazı Kudüs Gücü üyeleri de yakalanmamak için Irak'taki faaliyetlerine ara vererek İran'a dönmek zorunda kaldılar (Cordesman, 2011:415).

Amerikan askeri güçleri, yakalananların Irak'ta aktif olarak faaliyette bulunan Kudüs Gücü üyesi olduklarını belirterek, onları Irak'ta mezhepsel şiddeti

² Bu dönemde yollara tuzaklanan uzaktan kumandalı bombalar değişim gösterirken geçmiştekinden farklı olarak kalın zırhlara da etki edebilen boşluklu imla haklı patlayıcılar kullanılmaya başlanmıştır.

teşvik etmekle ve Iraklı Şiiiler için İran'da eğitimleri organize etmekle suçladılar. Irak'ta Abdul Reza Şahlai, Kudüs Gücü komutan yardımcısı olduğu, Abu Mustafa El-Şeybani, Irak'taki Şii militanlara İran silahlarının tedarikini sağlayan ağır başındaki kişi olduğu, İsmail El-Lami (daha çok bilinen ismiyle Abu Dura) Iraklı Şii milis lideri olarak Irak'lı Sünni politikacılara yönelik suikast ve sindirme faaliyetlerinin başındaki aktör olduğunu ileri sürdüler (Katzman, 2010:1-11).

Aynı yıl Kerbela'da ABD askerlerine yönelik bir saldırı dikkatleri başka bir yöne çekti. ABD ve Irak askerlerinin birlikte görev yaptıkları Ortak Koordinasyon Merkezine bir saldırı gerçekleştirildi. Saldırıda 5 Amerikan askeri öldürülürken bu olayı ABD askerlerine yönelik diğer saldırılardan ayıran, saldırıyı düzenleyen 12 kişinin profesyonel bir şekilde hareket ettikleri ABD askeri üniformaları giydikleri ve Amerikan silahları taşıdıkları, ABD ordusunun kullandığı benzer araçlarla gelerek saldırdıklarının belirlenmiş olmasıydı (Cordesman, 2011:415).

Saldırganların ilk etapta öldürmek için değil kaçırmak için geldikleri önce bir ABD askerini öldürüp diğer dördünü kaçırdıkları sonra onları başka bir yerde öldürdükleri tespit edilmiştir. Yapılan saldırıda Kasım Süleymani'nin direkt bir emri veya rolü olup olmadığı bilinmemekle birlikte saldırıyı Devrim Muhafızları destekli Asaib El-Hak'ın gerçekleştirdiği iddia edilmiştir. ABD askerlerinin ilk önce kaçırılıp sonra öldürülmesinin ABD ordusunun Devrim Muhafızlarına karşı yürüttüğü operasyonlara cevap olarak yapıldığı ileri sürülmüştür (New York Times, 31.01.2007).

Gerçekleşen saldırı Irak'ta yaşananların aslında, Lübnan'dakine ne kadar benzer olduğunun göstergesiydi. Geçmişte Lübnan'da birçok batılı asker ve sivillere karşı saldırı ve kaçırma eylemleri gerçekleştirilmişti. Ayrıca farklı kaynaklar benzer bir saldırının bir yıl önce Hizbullah tarafından Lübnan sınırında İsraili sınır devriyelerine karşı gerçekleştirildiğini iddia etmiştir.

Devrim Muhafızlarının Irak'ta desteklediği Ashaip El-Hak'ın, kurulduğu 2006 yılından ABD güçlerinin Irak'tan çekildiği 2011 yılının başına kadar ABD ve koalisyon güçlerine karşı düzenlenen 6000 saldırıdan sorumlu olduğu ileri sürülmüştür. Bazı kaynaklar İranlıların sağladığı silahlarla Irak'ta Şiiilerin yoğun olarak yaşadığı bölgelerdeki saldırılarda 200 civarında Amerikan askerinin öldüğünü ileri sürmüşlerdir. Bu saldırılar arasında öne çıkanlar ABD tesislerine yönelik ağır silahlı saldırılar, Koalisyon Güçlerinden İngilizlere ait bir helikopterin düşürülmesi ve mürettebatının hayatını kaybetmesi, ABD askerlerinin ve İngiliz müteahhitlerin kaçırılıp öldürülmesi, Irak Maliye Bakanına suikast girişimi gibi saldırılardır (Negahban, 2017:9).

Bunun yanında bu saldırılarda kullanılan mühimmatlar ve patlayıcıların İran'da Ahvaz ve Mehran'da fabrikalarda üretildiği belirtilmiştir. İran ise bu iddiaları reddetmiş ve asıl nedenin İran'ı bahane ederek askeri olarak Irak'a yerleşmek için ABD çabası olduğunu ileri sürmüştür (Eisenstadt, Knights ve Ali, 2011:7-13). ABD'nin İran Devrim Muhafızlarının Irak'taki şiddetin artmasında önemli bir payı olduğu suçlamalarında haklılık payı da vardır. Devrim

Muhafızlarının Iraklı Şiilere askeri desteği ülkede şiddeti arttıran bir rol oynamıştır. Bağdat Hastanesinin Başhekimisi kendisiyle yapılan bir röportajda kentin çoğunluğunu Iraklı Şiilerin oluşturmasına rağmen Bağdat morgunun çoğunluğunu Iraklı Sünni Arapların oluşturduğunu belirtmiştir. Irak'taki bu kan banyosunun arkasında farklı mezhepleri birbirine karşı silahlandıran ülkeler vardır (Cordesman, 2011:415-416).

4. DEAŞ ile Mücadelede Süleymani Etkisi

2014 yılında DEAŞ'ın (Irak ve Şam İslam Devleti) Musul'u ele geçirmesi ve gücünün artış göstermesi Süleymani'nin bu ülkedeki faaliyetlerine yeni bir boyut kazandırdı. Büyüyen DEAŞ tehdidi Irak'ta ki dengeleri tümünden değiştirirken o zamana kadar Tahran yönetiminin Irak'ta oluşturmaya çalıştığı siyasi ittifakları da tehdit eder duruma gelmiştir.

DEAŞ tehdidi İran'ı hemen harekete geçirmiş Lübnan'da Hizbullah'a bağlı El Manar TV'de yayınlanan bir haber bu hareketi açıkça göstermiştir. Haber, Süleymani'nin Musul, DEAŞ'ın eline geçtikten kısa bir süre sonra yanında Devrim Muhafızları ve Hizbullah üyesi danışmanlarıyla birlikte Bağdat'a gelerek Irak yönetimiyle toplantı yaptığını; DEAŞ'ın, Bağdat ve çevresine yönelik ilerleyişini durdurmak amacıyla Irak ordusu ve Şii Milislerin birlikte hareket etmesini içeren bir planı Irak'lı yetkililere sunduğu yönündeydi. Devrim Muhafızlarına yakın kaynaklar bu plan doğrultusunda Süleymani'nin, Bağdat'ın güvenliğini sağlamak için Samara'ya giden 125 kilometrelik yolun güvenliğinin sağlanmasını temin ettiğini belirtmiştir. Ayrıca Bağdat'tan, Anbar Eyaletine kadar Batı Irak'ta DEAŞ'a karşı bir saldırı hattı oluşturarak örgütün ilerleyişini durdurmuştur. Süleymani ve Irak'lı Şii milis örgütlerinin DEAŞ'ın ele geçirdiği Bağdat'ın 50 kilometre güneyinde ki Jurf El-Sakhar kasabasını Irak ordusu tarafından Aşure operasyonunu ile tekrar geri alınmasının planlamasını da önemli rol oynamıştır. Haberin verilme şekline de anlaşılacağı gibi Devrim Muhafızları ve Süleymani DEAŞ ile mücadelede fazlasıyla öne çıkarılmaktadır (Zimmt, 2015:44).

Süleymani'nin, Irak'ta ki varlığı ilginç bir koalisyon görüntüsü de ortaya koymuştur. Süleymani, Selahaddin vilayetinin Sünni kenti Tikrit'in DEAŞ'dan alınmasında Şii Milis güçleri komutanları ile birlikte (Bedir Güçleri komutanı Hadi El Ameri, Asaib El-Hak komutanı Kays El-Kazali ve Irak Hizbullah birlikleri komutanı Ebu Mehdi El-Mühendis) savaşa katılmıştır. Irak ordusu, İran destekli Şii Milisler, ABD hava gücü ve Kudüs Gücü'ne bağlı danışman sıfatındaki askerler Ortadoğu'da bir benzeri kolay kolay görülmeyecek bir koalisyon gücü oluşturarak Tikrit DEAŞ'tan geri alınmıştır (Zimmt, 2015:44).

Süleymani'nin sonraki görevi İran ve ABD liderliğindeki koalisyon tarafından yeniden organize edilen Irak ordusu için bir rüşt sınavı olan Bağdat'ın 54 km batısında bulunan ve stratejik bir yol güzergahındaki Felluce'nin geri alınmasıdır. Bu operasyon ABD desteğindeki Irak güvenlik güçlerinin bir harekati olarak lanse edilse de İran medyasında İran'ın da katıldığı ve Şii milislerin de İran yönetimi altında önemli bir sınav verdikleri yönündedir. Sosyal medyada

Süleymani'nin Felluce'de bizzat operasyonun yönetilmesinde kilit bir rol oynadığını gösteren fotoğraflar yayınlanmıştır.

Bu fotoğraflara Irak içerisinde tepkilerin oluşması üzerine Bağdat yönetimi açıklama yapmak zorunda kalmıştır. Bağdat yönetimine göre gerçek biraz daha farklıdır. Felluce operasyonunda İran ve müttefikleri Şii milislerin Felluce şehir merkezine operasyon için girmelerine izin verilmediği, daha çok şehrin kuşatılması ve DEAŞ'ın dışarıdan ikmal yapmasını engelleyici görevler verildiğidir. Felluce merkezine operasyon için Irak merkezi yönetimine bağlı anti-terör birliklerine izin verildiği belirtilmiştir. Gerçekte olan ise Bağdat yönetiminin ifadelerine daha yakın görünmektedir (Zimmt, 2016:3-13).

Devrim Muhafızları'nın yayınlarına rağmen Süleymani'nin operasyonların yönetilmesinde etkisinin sınırlı olduğu, çatışma alanlarındaki görüntüsünün Devrim Muhafızları tarafından propaganda amaçlı olarak yayıldığı böylece hem İran içerisine hem de dışarıya yönelik mesaj vermeye çalışıldığı ileri sürülmüştür. Felluce operasyonunda, Süleymani'yi operasyonun yürütüldüğü karargahta gösteren fotoğraflarda, gözükken karargahın tüm operasyonun yönetildiği karargah olmadığı sadece Şii milislerin karargahı olduğu belirtilmiştir. Fotoğraftaki tüm komutanlar da Irak'lı Şii milis güçlere bağlı komutanlardır. Operasyonun hemen ardından Süleymani, Tahran'a geri dönerek mecliste devam etmekte olan operasyonlar ve İran'ın, Irak'taki operasyonlarda önemli bir rol oynadığına yönelik brifing vermiştir (Zimmt, 2016:3-13).

Süleymani, DEAŞ'ın durdurulması sürecinde eleştirilere rağmen sadece bir asker gibi değil bazen bir diplomat gibi de hareket etmiştir. İşbirliğini sadece Irak merkezi yönetimi ve Şii Milisler ile sınırlandırmamıştır. 2015 yılının Temmuz ayında Irak Kürt Bölgesel Yönetimi başkanı Mesud Barzani ile Erbil'de buluşarak DEAŞ'a karşı yürütülecek savaşta koordinasyon sağlamaya çalıştığı ileri sürülmüştür. Her ne kadar bu buluşmayı Mesud Barzani'ye yakın kaynaklar yalanlamış olsa da Süleymani'nin DEAŞ ile mücadelede koordinasyonun geliştirilmesi noktasında Kürt yönetimi ile ilişkileri geliştirme çabası içerisinde olduğu ve bunun için toplantılar yaptığı açıktır.

Süleymani'nin, Irak'ta bu diplomatik faaliyetlerini sürdürmesinde Irak'ta ki İran'a en yakın grup Kataib Hizbullah³ grubundan destek aldığı ileri sürülmüştür (Knights, 2010:12-16). Grubun başındaki Ebu Mehdi El-Mühendis'in Süleymani'nin Irak'taki sağ kolu olduğu ve Iraklı liderler ile ilişkilerin kurulmasında aracı olduğu belirtilmiştir (Strouse, 2010:1-8). Mühendis'in DEAŞ ile mücadelede Devrim Muhafızları ile Haşdi Şabi arasındaki koordinasyonu sağlayan kilit kişi olduğu düşünülmektedir (Parker, Dehghanpisheh ve Coles, 2015:1-5).

³ Kataib Hizbullah Irak'ta DEAŞ'a karşı savaşan Şii bir örgüt olduğu belirtilse de Suriye iç savaşına da Esad lehine katılmaktadır. DEAŞ tehdidinden önce savaşçı sayısının 2000 civarında, Musul operasyonu öncesinde ise 30.000 ulaştığı tahmin edilmektedir.

Mühendis'in İran'la, Irak'lı Şii milis gruplar arasındaki bu önemli rolü oynamasında onun geçmişten beri Devrim Muhafızlarıyla olan sıkı bağlantılara sahip olması Kuveyt'te bulunduğu dönemden beri (1983) İran Devrim Muhafızlarıyla birlikte çalıştığı belirtilmektedir. Irak-İran Savaşında, Bedir Tugayları komutanı El-Amri gibi oda İran tarafında Saddam Hüseyin'e karşı mücadele etmiştir. ABD'nin Irak işgaline kadar İran'da yaşamış sonrasında Irak'a dönmüş ve Irak parlamentosu üyesi olmuştur. Mühendis'in İran'a bu yakınlığı Irak'ta her zaman tartışma konusu olmuştur. Maliki'nin eski danışmanı Askari, 2006 yılında Irak ile İran arasında ilişkileri geliştirmek için düzenlenen Tahran ziyaretinde Mühendis'in Irak delegasyonu içerisinde olmasına rağmen toplantıda masanın İran delegasyonu tarafında oturduğunu söylemiştir. Mühendis'in özellikle Maliki'nin başbakanlığı döneminde İran ile Maliki arasındaki mesajlaşmada önemli rol oynadığı fakat daha önemlisi her iki isminde (Süleymani ve Mühendis) iki ülke arasındaki ilişkilerin ve işbirliğinin koordinasyonunu sağladığı yönündedir (Dehghanpisheh, 2014:1-7).

Bu ikilinin İran yönetiminin Irak'ı yanına çekmek için yapılması gerekenlerin organize edildiği koordinasyon toplantıları düzenlediği, Tahran tarafından Bağdat'a sağlanacak yardımlar ve ne şekilde olacağı belirlendiği ileri sürülmüştür. Yapılan işbirliği sonucunda İran'ın, Devrim Muhafızları aracılığıyla Irak'lı gruplara yardımları beş alanda belirlenmiştir.

İran'ın Haşdi Şabi'ye katılan milislerin maaş ödemelerine yardımcı olacağı finansal yardımlar, DEAS'a karşı mücadelede Irak güçlerine istihbarat desteği, hafif ve ağır silahlar yanında insanlı ve insansız uçakları içeren askeri mühimmat desteği ve bunlar için milis güçlerinin eğitilmesi içeriyordu. Bu eğitimler sadece Irak topraklarındaki eğitim merkezlerinde değil aynı zamanda İran içindeki Devrim Muhafızlarına ait eğitim merkezlerinde de yapılacaktı (Parker, Dehghanpisheh ve Coles, 2015:1-5).

Irak ordusuna yönelik eğitimlerde, Kudüs Gücüne bağlı danışmanların, ABD'nin Irak'ta kaldığı uzun yıllar boyunca öğretmediği, insansız hava araçları kullanma, sofistike iletişim ağlarının nasıl kullanılacağı veya düşman iletişiminin nasıl kesileceği gibi konularda eğitim verdiği belirtmektedir (Parker, Dehghanpisheh ve Coles, 2015:1-5).

Devrim Muhafızlarına bağlı birimler Suriye'den farklı olarak daha kısıtlı düzeyde Irak'ta çatışmalara katılmışlardır. İran'ın Irak'ta ki çatışmaya geniş çaplı bir askeri güç göndermesinin bölgede doğurabileceği tepkiler daha sınırlı bir katılımı gerektirmiştir. Kudüs Gücüne bağlı İranlı askerler ağırlıklı olarak milis güçlerinin DEAS'a yönelik operasyonların sevk ve idaresini yürüten danışman statüsünde katılmışlardır. Suriye'den farklı olarak Irak'ta ölen Devrim Muhafızları mensuplarının yüksek rütbeli komutanlar olması bunu kanıtlamaktadır. Irak'ta ne kadar Kudüs Gücü mensubu öldüğü açık kaynaklarda bulunmamakla birlikte

ölen bazı yüksek rütbeli subayların isimleri medyaya yansımıştır⁴. İran yönetimi ise sadece teknik yardım ve eğitim konusunda faaliyette bulunduğunu kabul edip ölümler hakkında resmi olarak açıklamada bulunmamaktadır (Roggio ve Weiss, 2015).

İran'ın DEAŞ ile mücadelede konusunda Irak'a önemli bir desteği vardır ve bunda Süleymani'nin önemli bir başarısı vardır. Süleymani'nin Irak'ta en etkili iki İranlıdan biri olmasına rağmen gücünün ve etkisinin sınırları da vardır (Cordesman, 2011:415-417). İran'da her ne kadar farklı fraksiyonlar Irak konusunda aynı yaklaşım içerisinde olduklarını açıklamalarına rağmen Maliki yönetiminin geleceği konusu kısa süre içerisinde İran içerisindeki farklı yaklaşımları göz önüne çıkarmıştır. Maliki'nin takip ettiği hatalı politikalar DEAŞ tehdidinin Irak'ta büyümesinde etkili olmuştur. Bu durum Maliki'nin Başbakanlığına yönelik muhalefeti arttırırken, onun üçüncü dönemde de başbakan olmasını destekleyen Süleymani'yi zor durumda bırakıyordu. Dexter Filkins, tarafından Süleymani hakkında hazırlanan bir yazıda Maliki'nin fazla tanınmayan bir politikacıyken ilk Başbakan olduğu dönemin arefesinde yıldızının parlamasında Süleymani'nin etkisi önemli olmuştur (Filkins, 2013). Maliki geçmişte İran'da bulunduğu uzun süre içerisinde Dava Partisi içinde faaliyette bulunurken Devrim Muhafızlarıyla yakın ilişkiler kurmuş Irak'a döndükten sonra İran'a yakın Iraklı grupların desteğini de arkasına almayı başararak başbakanlık yolunu açmıştı (Eisenstadt, 2015:1-7).

Maliki'nin Irak'taki farklı mezhepler ve aktörler arasındaki dengeyi göz etmeyen politikaları DEAŞ tehdidinin büyümesine ve Musul'un küçük düşürücü bir şekilde bu örgüte kaybedilmesi siyasi yönden onu zayıflatmıştı. Devrim Muhafızlarının yakın ilişkilere sahip olduğu Maliki'yi desteklemeye devam etmek istiyordu ayrıca bu durum Süleymani'nin Irak politikasının devamı için önemliydi. Maliki'nin desteklenmesi konusundaki taleplerine rağmen İran Yüksek Ulusal Güvenlik Konseyi Maliki'nin başbakanlıktan uzaklaştırılmasında nihai kararın Irak'a ait olduğunu açıklayacaktı. Görünür bu karar ülkelerin başka bir ülkenin iç işlerine karışmama ilkesine uygundu fakat bunun anlamı Maliki'nin, Tahran'daki görüş ayrılıklarına rağmen ülkenin genel çıkarları çerçevesinde gözden çıkarıldığıydı. İran'ın genel çıkarları açısından önemli olan Irak'ın bütünlüğünün korunmasıydı ve Maliki yönetimi bu konuda zaaf yaratıyordu (Eisenstadt, 2015:1-7).

5. Süleymani'ye Irak'taki Faaliyetleri Doğrultusunda Yöneltilen Eleştiriler

Süleymani'ye Irak'taki takip ettiği politikalar konusunda yöneltilen en önemli eleştiri faaliyetlerinin ne kadarından İran Dışişleri Bakanlığının haberdar olduğuydu. İran'daki çok aktörlü güç yapısı, Devrim Muhafızlarının geçmişte

⁴ Bu isimlere örnek olarak General Hamid Takavi, Albay Jasem Nuri, Albay Kemal Şirkani, Albay Sojat Alemdari Morjani verilebilir.

İran'daki hükümetinin onaylamayacağı bazı dış faaliyetlerde bulunduğu yönündeydi⁵ (Doğrusözlü, 2016:71). Irak'ta diplomatik yetenekleriyle övülen Süleymani'nin çabalarının daha çok mezhepsel çatışmaların önlenmesi yerine İran'ın potansiyel müttefiki görülen Şiilerin dahil olduğu farklı partileri birleştirme ve ülkede bir seçim koalisyonu kurmaya çalışmak olduğu belirtilmiştir. Bunu gerçekleştirmeye çabalarken de İran devletinin desteğini ve maddi yardımlarını ödül olarak kullanmıştır. Bu desteğin bir kısmı silah ve askeri eğitim olarak veriliyordu. Verilen bu ödülle ülkedeki diğer mezheplere ait kişiler üzerinde baskı ve sindirme amaçlı kullanılıyordu⁶ (Cordesman, 2011:415).

Süleymaniye yönelik bir diğer eleştiri DEAŞ ile mücadele için Iraklı milislerden oluşturulan Haşdi Şabi'nin kontrolünün İran'ın elinde olduğu ve Süleymani'nin bu grubu Irak'ta ki İran etkisini arttırmak için araç olarak kullandığı yönündeki eleştiriydi. Bu örgütün gelecekte Irak'ta, İran'da ki Devrim Muhafızlarının bir benzerini oluşturma amacı güttüğüydü. Haşdi Şabi içinde farklı birçok milis örgütü birleştiren çatı bir örgüt olmasına rağmen üst kadrolarında geçmişte Devrim Muhafızları içerisinde faaliyette bulunmuş İran'a yakın isimlerin bulunması bunu kanıtlıyordu. İran'ın, Haşdi Şabi'yi Irak iç işlerine dahil olmak ve Bağdat'ta ki yönetim üzerinde baskı kurmak için kullandığı ya çalıştığı iddia edilmekteydi. Çoğu zaman Haşdi Şabi'nin, Bağdat yönetiminin çıkarlarından çok İran yönetiminin çıkarlarını gözettiği yönünde eleştirilerle karşı karşıya kalmaktaydı.

Haşdi Şabi, İran ilişkilerinde duyulan rahatsızlıklar dört noktada yoğunlaştığı görülmekteydi. Kum-Necef rekabeti, Kasım Süleymani'nin Irak içerisinde oynadığı etkin rol, Haşdi Şabi'nin Irak ordusunun dışında artan bağımsız askeri gücü ve Irak'ın Devrim Muhafızları olma potansiyeli rahatsızlıklara neden olmaktadır. Ayrıca direkt olarak İran ile ilgili olmasa da askeri yönden Haşdi Şabi'ye destekleri örgütün DEAŞ'a yönelik operasyonlarında kurtarıcı rolünden çok yüzlerce yıllık mezhebi tarihin doğurduğu bir intikam duygusuyla hareket etmesiydi. Milislerinin sivil katliamlar yaptığı ve kurtardığı bölgelerde mezhepsel temizlik uyguladığına yönelik güçlü kanıtlar vardır.

Kum-Necef rekabetinde, Sadr'ın İran karşısında Irak ve Arap milliyetçisi tavrı bilinmekteydi fakat bir İran kökenli olmasına rağmen Sistani'nin de İran'ın bazı faaliyetlerinden rahatsızlık duyduğu belirtilmekteydi. Sistani, Irak'ta ki ABD işgalinin bitmesi ve demokratik siyasi bir yapıya geçilmesi için İran yönetimiyle işbirliğine karşı değildir. Fakat Tahran'ın siyasi öğretilerinin Necef içerisinde de taraftar bulmasına karşı çıkmıştır. Sistani'nin, Haşdi Şabi milis örgütünün kuruluş

⁵ Eski Cumhurbaşkanı Muhammed Hatemi dış politikasını planlarken Devrim Muhafızlarını da dış politikayı etkileyen potansiyel bir aktör olarak hesaplama zorunluluğunu hissettiğini ifade etmiştir.

⁶ Bu desteğin sonucu olarak Assaib El-Hak 2006, Kataib-i Hizbullah da 2007 yılında kurulmuştu. Bu grupların üyeleri İran Devrim muhafızları ve Lübnan Hizbullah'ı üyeleri tarafından 4 veya 6 haftalık kurslara tabi tutulup silah ve savaş eğitimi alıyorlardı.

yolunu açan direniş fetvasını yayınlayan kişi olmasına rağmen bu yapının İran Devrim Muhafızlarının Irak versiyonu olarak ortaya çıkmasına da karşı çıkmıştır (Büyükkara, 2017:42).

Sistani, Süleymani gibi İran'lı aktörlerin Haşdi Şahabi üzerindeki etkisi konusunda rahatsızlığını sonrasında sık sık dile getirmiştir. 7 Eylül 2015 tarihli Londra merkezli El Şark El Avsat gazetesine de Sistani'nin, Hamaney'e bir mektup yollayarak Süleymani'nin Irak'a yönelik müdahalelerinin kendisinin emirleri doğrultusunda mı olduğu yoksa Süleymani'nin kendi inisiyatifi dahilinde mi olduğunu sormuştur (Zimmt, 2016:3-13).

Irak'lı Şii ulema arasında yaşanan bu rahatsızlık bazı Iraklı siyasiler tarafından da paylaşılmıştır. Başbakan Abadi'nin de Sistani gibi Süleymani'nin bazı faaliyetlerinden rahatsızlık duyduğu ayrıca onun, Maliki'nin düştüğü hataya düşmeyerek Irak yönetiminin tamamen İran yörüngesinde bir yönetim algısının oluşmasını engellemeye çalışmış, Tahran ile arasına bir miktar mesafe koymak istemiştir.

Lübnan'ın Günlük Gazetesi Daily Star 12 Eylül 2015 tarihinde Irak yönetimi ile Kudüs Gücü arasında Ağustos ayı içerisinde iki defa gerginlik yaşandığını haber yapmıştır. Gazete bu gerginliklerin asıl sebebinin Irak yönetiminin İran'ın bir uydusu olarak görülmeye başlanmasından dolayı artan rahatsızlık olarak duyurmuştur. Daily Star ilk olayın Abadi tarafından güvenlik güçlerinden Bağdat havalimanlarına inen İran uçaklarının Suriye rejimine ve Iraklı Şii milis gruplara silah taşımalarını engellemek amacıyla incelenmek istenmesinden dolayı çıktığını belirtmiştir (Zimmt, 2016:3-13).

İkinci olayda Ağustos ayının ortalarında Abadi'nin, kısa süre önce eski başbakan Nuri El Maliki ve bazı üst düzey Irak'lı yetkililerin Tahran gezisi dönüşü Kasım Süleymani'nin de hazır bulunduğu bir toplantıda meydana gelmiştir. Abadi'nin Bağdat'ta artan yolsuzluk karşısı gösteriler karşısında reform önerisinde bulunmuştur. Sadr taraftarları tarafından düzenlenen bu gösterilerin sebebinin yönetimdeki yolsuzluk olarak belirtilmesine rağmen asıl nedeninin İran'ın, Irak yönetimi üzerindeki etkisidir. Süleymani'nin, Abadi'nin önerdiği reform çabalarını eleştirmesi üzerine; Abadi'nin onun söylediklerinin kendi kişisel görüşleri mi olduğu yoksa İran devletinin görüşleri mi olduğu konusunda sertçe soru sorduğu bunun üzerine Süleymani Irak Halkın Milisleri (Haşdi Şabi) danışmanı olarak söylediğini belirtmiştir. Bu cevap üzerine Abadi'nin kendisinin Irak halkının iradesi ve Necef'de ki Şii merciyetin adına konuştuğunu kararlarının tutarlı olduğunu söylemiştir. Sonrasında Süleymani'nin odadan ayrıldığı iddia edilmiştir (Zimmt, 2016:3-13).

Sistani'nin ve Abadi'nin Süleymani'ye yönelik eleştirilerinde ortak nokta faaliyetlerinin kişisel girişimler mi yoksa İran'ın politikasının bir parçası mı olduğu yönündedir. İki olayda Irak'ta ki İran faaliyetlerinden kaynaklanmaktadır. Devrim Muhafızlarının Irak'ta ki faaliyetleri İran'ın, Irak politikasının sorgulanmasına neden olmaktadır.

Siyasi olarak yaşanan sorunların bir benzeri DEAŞ'a yönelik operasyonlarda da karşılaşılmıştır. Süleymani'ye faaliyetleri dolayısıyla DEAŞ'a yönelik mücadelede Irak yönetimi içerisinde tepkiler gelmiştir. Süleymani'nin Anbar'a bağlı Felluce kentini DEAŞ'den geri alma operasyonu sırasında Şii milis güçlerden oluşan Haşdi Şabi liderleriyle operasyon merkezinde görünmesi tepki doğurmuştur. Haşdi Şabi operasyon merkezinde Süleymani'nin görünmesine tepkilerin nedeni Irak'ın iyice İran ve Devrim Muhafızlarının kontrolü altına girdiği, Sünnilerin kalesi olarak görülen Felluce'ye yönelik operasyonu bizzat İran tarafından yönetildiği iddiasını ortaya atmıştır. DEAŞ ile mücadelenin terörle mücadeleden çok mezhepsel farklılığa bağlı bir savaşa dönüştürüldüğü eleştirileri yapılmıştır.

İran dolayısıyla artan eleştiriler üzerine Ürdün ziyaretinde bulunan Irak Dışişleri Bakanı Caferi, Süleymani'nin Irak topraklarında hükümetin bilgisi dahilinde askeri müsteşar olarak görev yaptığı açıklamasını yapmak zorunda kalmıştır. Açıklamanın yapıldığı ülke ve ortaya çıkan durum Al Abadi'nin DEAŞ karşısında oluşturmak istediği mümkün olduğunca en geniş tabanlı koalisyonu koruma amaçlı bir açıklama gibi durmaktadır.

İran iç siyasetindeki dengeler bakımından bakıldığında Süleymani'nin Irak siyasetine müdahaleleri ne oran da Ruhani ve yönetimi tarafından denetlendiğiye açık olarak bilinmemektedir. Fakat Süleymani ve ekibinin Rehberin talepleri dışına çıkmayacağı da açıktır. Rehber ve Süleymani'nin, Irak'ta ki Sünni sivillere yönelik Şii saldırılarını tasvip etmedikleri açıktır. Fakat Felluce sonrası İran destekli milis güçlerinin Sünni sivil halka yönelik katliamları yaptıklarına yönelik iddialarda vardır. Bu militanlar Süleymani'nin komutası altındaki Kudüs Gücüne bağlı birimler tarafından eğitilmekte ve donatılmaktadır.

Bir diğer eleştiri Süleymani'nin politikalarının geçmişte Lübnan'ın yaşadığı bir iç savaşın benzerine Irak'ın sürüklenmesidir. Haşdi Şabi'nin faaliyetleri Irak'ı mezhepsel bir çatışmaya götürme potansiyeli taşımaktadır. DEAŞ Irak'ta yürüttüğü savaşta İslam dünyasını mezhepsel anlamda bölen tarihi olaylara vurgu yaparak sürdürmekteydi. Benzer şekilde Haşdi Şabi'de benzer bir ton kullanmaktadır. Musul operasyonu öncesinde İslam Dünyasının başlangıçtaki en önemli felaketlerinden biri olan Kerbelâ'ya atıfta bulunarak sık sık yaşanan savaşın "yüzyılımızın kerbelası" olduğu vurgulanmıştır (Dehghanpisheh, 2014:1-7). Bu ideolojik motivasyon savaş sonrası Irak'ın bütünlüğü için tehdit olasılığı taşımaktadır. Aynı zamanda Haşdi Şabi, DEAŞ ile mücadelenin getirdiği şartlar dolayısıyla İran desteğiyle Irak ordusuna denk askeri bir güç olarak oluşmuştur.

Kanunlar, Haşdi Şabi'nin Başbakan Abadi'ye karşı sorumlu olduğunu söylüyor ise de Abadi'nin bu komuta yetkisini pratikte ne kadar uygulayabildiği konusunda şüpheler bulunmaktadır. Haşdi Şabi birimlerinin fiili idare ve komutası Abadi'nin kontrolünün dışında kalmıştır. Kontrol ağırlıklı olarak yukarıda da ifade edildiği gibi eskiden İran Devrim Muhafızlarına çalışmış Irak'lı liderlere, İran'a yakın aktörlere ve bölgesel silahlı güçlere sahip aşiret liderlerinin elinde olmuştur (Dehghanpisheh, 2014:1-7).

Bağdat'ta ki merkezi yönetimin kontrolü dışında olan bu gücün DEAŞ'ın Irak'ta yenilgiye uğratılmasından sonra durumunun ne olacağı geleceğe dönük bir sorun olarak durmaktadır. Haşdi Şabi'nin savaş sonrası silahsızlandırılması uzak bir olasılık olarak durmaktadır. Bu gücün isteyerek elindeki silahı bırakmak istemeyecektir. Bu durum ülke içerisinde siyasete yönelik tehditler oluşturmaktadır. Şimdilik Irak ordusuna bağlanmış bir güç olsa da bağımsız bir halk milis gücü olarak kurulmuş bu ordunun Irak ordusuna ne kadar entegre olabileceği de ayrı bir sorun olarak durmaktadır.

Aynı zamanda Haşdi Şabi'yi oluşturan İran destekli Kataib Hizbullah gibi gruplar sadece ülke içerisindeki tehditlerle ilgilenmemekte hemen yakın komşusu Suriye'de ki iç savaşa da müdahale etmektedirler. Bu müdahaleler Haşdi Şabi'yi çevreleyen siyasetin sadece ülke güvenliği gibi sorunlarla ilgilenmeyip İran'ın direniş cephesi siyasetine uyan bir siyasi yaklaşım içerisinde olduklarını göstermektedir.

6. Süleymani Suikasti

Bu yılın başında Irak'ta yaşanan en önemli siyasi olaylardan biri Süleymani'nin Irak'ta ki en büyük milis grubu Haşdi Şabi'nin başkan yardımcısı ve ülkedeki en önemli İran destekçisi olan Ebu Mehdi El-Mühendis ile birlikte öldürülmesiydi. Saldırı emri direkt olarak ABD başkanı tarafından verilen bir emirle gerçekleştirilirken nedeni olarak Süleymani'nin geçmişte Bağdat'ta ki ABD elçiliğine İran destekli gruplar tarafından gerçekleştirilen saldırılara onay veren yetkili olması ve gelecekte ABD diplomat ve askerlerine yönelik benzer saldırıların önlenmesi amacıyla yapıldığı açıklanmıştır.

ABD tarafından suikastın arkasındaki neden Süleymani tarafından oluşturulan tehdit olarak açıklansa da asıl nedenin ABD'nin yeniden küresel güç konumlanması planı ile yakından ilişkili olduğu ileri sürülmüştür. ABD'nin başta Çin'i sınırlandırmak olmak üzere Asya-Pasifik bölgesine odaklanmayı planladığı ve düzenlenen suikastın Irak'tan çekilmeden önce bu ülkedeki İran nüfuzunu zayıflatma çabasının bir parçası olduğu yorumlanmıştır

SONUÇ

Bu çalışmada Süleymani'nin İran dış politikası için neden önemli olduğu sorusuna Irak'ta yürüttüğü faaliyetlerle cevap aranmaya çalışılmıştır. Bu şekilde bu yılın Ocak ayının başında gerçekleştirilen Süleymani suikastının, Tahran'ın yakın çevresine yönelik dış politikasını nasıl etkileyebileceği konusunda bir fikir oluşturma bileceği düşünülmüştür.

Süleymani'nin İran devrimi öncesinde başlayan siyasal macerası Irak ile yaşanan savaş ile birlikte askeri bir kariyere dönüşmüş, cephede gösterdiği başarı gelecek kariyeri için referans olmuştur. Devrim Muhafızların dış operasyon birimi olarak kabul edilen Kudüs Gücünün başına geçmesi ise kariyeri için en önemli gelişme olmuştur.

Süleymani'nin kişisel yetenekleri yanında, İran devletinin en etkili kişisi Rehber Ali Hamaney'e yakınlığı ve ülke iç siyasetinde var olan geleneksel iki aktör grubu olan muhafazakarlar ve reformcular arasındaki dengeyi takip etmesi bu görevde uzun süre kalmasında etkili olmuştur. 11 Eylül ve sonrasında uluslararası sistemde yaşanan krizler ekonomik ve politik konuların yerine güvenlik sorunlarının İran dış politikasında egemen olması Süleymani'nin dış politikada yıldızının daha da parlamasını sağlamıştır. Süleymani'nin bu dönemde dış politikada etkisi açık şekilde Irak ile ilişkilerde görülmüştür.

ABD'nin Irak işgali ve Tahran'ı da hedef tahtasına koyması ciddi bir güvenlik bulanımı yaratmıştır. Süleymani'nin takip ettiği diplomasi, kurduğu ittifaklar ve ABD'nin hataları dolayısıyla bu kriz İran açısından bir fırsata dönüşmüştür. Irak'ta ki faaliyetleri sonunda meyvesini verirken bu ülkede bulunan Amerikan askeri ve siyasi varlığından kaynaklanabilecek olası tehditlerin ortadan kalktığı görülmüştür. İran'ın bu ülkedeki varlığı devam ederken ABD'nin ise bu ülkedeki askeri varlığını neredeyse sonlandırmıştır.

Benzer bir durum Suriye'de yaşananlar içinde geçerlidir. Ortadoğu'da başlayan devrim rüzgarı bölgede reform karşıtı geleneksel yönetimleri ve diktatörleri tek tek yıkarken, 40 yıl önce bölgede halk devrimlerini savunan ve bölge halklarını başlarındaki diktatörleri devirmeye çağıran Tahranı, Suriye deki kendi halkına kimyasal silah kullanmada dahil her türlü kötülüğü yapan bir yönetimi savunan ve onun arkasındaki en önemli destekçilerinden biri haline gelmiştir. Bunun en önemli failerinden biride Süleymani'dir.

Arap Baharının İran sınırlarına yaklaştıkça Tahran'da ki yönetimin bir sonraki devrimin kurbanı olacağı korkusu kendi iç güvenliği için Suriye yönetimini ayakta kalması için desteklemeye yöneltmiştir. İran kendi rejim güvenliği için Suriye deki yönetimin korunmasını önemli görmüştür. Suriye'de reform taraftarlarının başarılı olması son otuz yılı reform taleplerini baskılamakla geçmiş İran yönetimini zor durumda bırakabilirdi. Süleymani'nin yakın çevredeki bu gelişmeleri İran'da rejim güvenliği için varoluşsal bir tehdit oluşturduğunu gördüğünü düşündürmektedir.

KAYNAKÇA

- Afrasiabi, Kaveh L.(2014),**"What the US Wants in Iraq"**, Iran Review, 1.07. 2014
- Akbarzadeh, Shahram & Dara Conduit (2016), **Rouhani's First Two Years in Office: Opportunities and Risks in Contemporary Iran, Iran in the World President Rouhani's Foreign Policy**, Palgrave Macmillan, Newyork
- Ataş, Serdar R. (2014), **İran'ın Ortadoğu'daki Kılıcı Kasım Süleymani**, El Cezire, <http://www.aljazeera.com.tr/al-jazeera-ozel/iranin-ortadogudaki-kilici-kasim-suleymani>, 11.11.2014
- Bozarıslan, Mahmut (2017), **Kasım Süleymani: İran'ın Ortadoğu'daki Gölgesi**, Amerikaninsesi, <https://www.amerikaninsesi.com/a/kasim-suleymani-iran-in-ortaogu-daki-golgesi/4093468.html>,31.10.2017

- Büyükkara, M.Ali (2017), "**Lübnan Tecrübesi Işığında Ayetullah Sistani ve Necef Havzasının Geleceği**", Ortadoğu Analiz, Ocak-Şubat 2017 Cilt: 9 Sayı: 78, ss.42
- <https://www.cbsnews.com/news/us-sees-new-weapon-in-iraq-iranian-efps>, 11.02.2007
- Cordesman, Anthony H. (2011), **US Strategic Competition with Iran: Competition in Iraq**, CSIS Report, ss. 415
- Dehghanpishah, Babak (2014), **Iran's Men in Baghdad**, Reuters Special Report, ss.1-7
- Doğrusözlü, Cüneyt (2017), **Arap Baharı Sürecinde İran'ın Suriye Politikası**, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, T.C. Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sakarya
- Eisenstadt, Michael & Michael Knights & Ahmed Ali (2011), **Iran's Influence in Iraq Countering Tehran's Whole of Government Approach**, Washington Institute for Near East Policy ss. 7-13
- Eisenstadt, Michael (2015), **Iran and Iraq**, Washington Institute, Report, ss.1-7
- Filkins, Dexter (2013), **The Shadow Commander**, The New Yorker, <https://www.newyorker.com/magazine/2013/09/30/the-shadow-commander>, 30.09.2013
- Katzman, Kenneth (2010), **Iran-Iraq Relations**, CRS Report for U.S. Congress, ss.1-11
- Knights, Michael (2010), "**The Evolution of Iran's Special Groups in Iraq**", CTC Sentinel, Kasım 2010, Vol.3, Sayı 11, ss. 12-16
- Nader, Alireza (2015), **Iran's Role in Iraq, Room for Cooperation?** Rand Corporation Perspective Report , ss. 12
- Negahban, Behbod (2017), "**Who Makes Iran's Foreign Policy? The Revolutionary Guard and Factional Politics in the Formulation of Iranian Foreign Policy**", Yale Journal of International Affairs, Sayı 12, ss.9
- <http://www.nytimes.com/2007/01/31/world/middleeast/31karbala.html>, 31.01.2007
- Parker, Ned & Babak Dehghanpishah & Isabel Coles (2015), **How Iran operates in Iraq**, Reuters Special Report, ss.1-5
- Roggie, Bill (2007), **The Karbala attack and the IRGC**, Long War Journal, 26.01.2007
- Roggie, Bill & Caleb Weiss (2015), **Iranian Military Commander Killed Fighting in Ramadi**, Long War Journal, 30.05.2015

- Strouse, Thomas (2010), "**Kata'ib Hezbollah and the Intricate Web of Iranian Military Involvement in Iraq**", Jamestown Foundation Terrorism Monitor, Vol.8, Sayı 9, ss.1-8
- Wyss, Michel D. (2016), **Iranian Proxy Warfare in Iraq and Yemen**, <https://www.ict.org.il/UserFiles/ICT-Rag-Iranian-Proxy-Wyss.pdf> ss. 21
- Zimmt, Raz (2015), **Portrait of Qasem Soleimani, commander of the Iranian Islamic Revolutionary Guards Corps' Qods Force, Instigator of Iranian Subversion and Terrorism in the Middle East and around the Globe**, The Meir Amit Intelligence and Terrorism Information Centre Published,ss.44
- Zimmt, Raz (2016), **Iranian Participation in the Liberation of Fallujah**, The Meir Amit Intelligence and Terrorism Information Centre Published, ss. 3-13.

CAN GİRAY ÖZGÜL, YENİ KENT PARADİGMASI

Ankara: İdealkent Yayınları, 1. Baskı, 2020

Kitap İncelemesi

Duygu DEMİROL DUYAR¹

Kentlerin ve kent yönetimlerinin günümüzde kazandığı önemin küresel boyutta son dönemde yaşanmakta olan salgın hastalıklarla mücadelede bir kez daha gün yüzüne çıktığı düşünülebilir. Gerek salgın hastalıklarla mücadelede gerek olağanüstü diğer olaylarda ve tabii olağan her durumda kent yönetimlerinin hangi anlayışla, ne gibi yetki ve sorumluluklarla hareket edeceği diğer bir ifadeyle yönetme kabiliyetlerinin nasıl inşa edileceği disipliner bağlamda dünyada ve Türkiye’de güncel bir konudur. Söz konusu bu insanın yerel yönetim reformlarındaki dinamizmin altında yatan temel noktalardan biri olduğu ileri sürülebilir. Bu noktada Can Giray Özgül’ün, “Yeni Kent Paradigması Bağlamında Türkiye’de Girişimci Kentler” isimli doktora tez çalışmasından (<https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tezSorguSonucYeni.jsp>, Erişim Tarihi: 15.06.2020) hareketle hazırladığı “Yeni Kent Paradigması” isimli kitabın hem kent yönetimlerine dair yeni modelleri ve kuramsal boyutları anlamamıza yardımcı olması hem de Türkiye’de metropoliten yönetim reformlarının dayandığı hukuki düzenlemelerin yeni kent paradigması ile olan uyumun ve/veya uyumsuzluğun izlerini sunması bakımından alana katkı sağlayan önemli bir çalışma olduğu söylenebilir.

Can Giray ÖZGÜL tarafından yazılan ve ilk baskısı 2020 Mart ayında, ISBN: 978-605-68927-5-2 numarası ile yayımlanan, toplam 184 sayfadan oluşan “Yeni Kent Paradigması” isimli kitabın incelendiği bu çalışmada hareket edilen sistematik düşünce akışına göre öncelikle kitabın yazarı ve akademik çalışmaları hakkında bilgi paylaşımında bulunulmakta, sonrasında kitabın *konusu, amacı, temel sorunsalı, öne sürdüğü varsayımları ve ulaştığı sonuçlar* betimsel bir yaklaşımla, yazarın da kitabın *Giriş* (s.11-15) kısmı ile *Genel Değerlendirme* (s.169-172) kısımlarında ifade ettiklerinden hareketle tanıtılmakta, kitabın içeriği ile yazarın

¹ Arş. Gör., Kafkas Üniversitesi, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi ABD Doktora Öğrencisi, ddemirol@sakarya.edu.tr, ORCID: [0000-0001-5067-8213]

DOI: <http://doi.org/10.37460/j.2636-7823/2020.3.2.04>

Makale Gönderim Tarihi: 19.06.2020

Makale Kabul Tarihi: 29.06.2020

üzerinde durduğu konular kısaca vurgulanmakta ve ardından kitaba dair genel bir değerlendirme yapılarak inceleme sonlandırılmaktadır. Kitaba dair genel değerlendirme yapılırken de kitabın konusu, amacı, sorunsalı, varsayımı, içerik, yöntem ve ulaşılan sonuçları arasındaki uyum, yazarın kitabın ortaya çıkmasına kaynaklık eden sorunsala dair yaklaşımı, bu kitap çalışmasının yazarın diğer çalışmaları ile olan ilişkisi, kitabın alanda gelecek çalışmalar için taşıdığı önem üzerinde durulmaktadır. Yapılan incelemenin görece yeni yayımlanmış olan bu kitabı okuyacak ilgililerine faydalı olacağı öngörülmektedir.

Kitabın tanıtımı kapsamında öncelikle **yazarı** hakkında akademik bağlamda kısa bir bilgi paylaşımında bulunulması yerinde olacaktır. Dr. Öğr. Üyesi olarak Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü, Kent, Çevre ve Yerel Yönetim Politikaları Anabilim Dalı'nda görev yapmakta olan ÖZGÜL, lisans ve lisansüstü eğitimlerini aynı üniversitede tamamlamıştır. Ayrıca 2012, 2014-2015 yıllarında doktora tez araştırmaları kapsamında Berlin Teknik Üniversitesi ile Trier Üniversitesi'nde çalışmalarını yürütmüştür. Yazarın akademik çalışmalarının yerel yönetimler, kentsel politikalar, kentsel politikalar kapsamında konut politikaları (<http://cv.ankara.edu.tr/ozgul@politics.ankara.edu.tr>, Erişim Tarihi: 15.06.2020) üzerine olduğu ifade edilebilir. Söz konusu bu alanlarda yazarın Türkçe, İngilizce, ve Almanca kaleme aldığı çeşitli eserler bulunmaktadır. Kısaca ifade etmek gerekirse 2020 yılında yayımlanan "Kamu Yönetimi Ülke İncelemeleri" kitabında "Federal Almanya'da Kamu Yönetimi"; 2019 yılında yayımlanan "Public Policy Analysis in Turkey, Past, Present and Future" kitabında "Housing Financialization of Housing in Turkey"; 2018 yılında yayımlanan "Kentsel Politikalar" kitabında ise "Konut Aktivizmi: Mülkiyet Hakkı ve Kiracı Hareketlerinin Karşılaştırmalı Bir İncelemesi" isimli çalışmaları bulunmaktadır. Yazarın 2015 yılına ait "Yerel Yönetimler, Kent ve Ekoloji" isimli bir başka çalışmada ise "Avrupa Birliği'nin Sürdürülebilir Kentsel Gelişme Politikaları"; "Herausforderung und Inspiration Ernst Reuter als Stadtreformer in der Türkei" isimli çalışma içinde de "Städtische Reformen in der frühen Republikanischen Ära" başlığı ile kitap bölümü yer almaktadır (<https://abs.ankara.edu.tr/can-giray-ozgul/Kitaplar>). Bununla birlikte Yatırım İzleme ve Koordinasyon Başkanlığı, belediyelerde kayyım uygulaması, beledileştirme politikası, yeni bölgeselcilik yaklaşımı, TOKİ'nin konut politikası, Ernst Reuter, yerel yönetimler konularında da 2009-2019 yılları arasında yayımlanan makaleleri vardır (<https://abs.ankara.edu.tr/can-giray-ozgul/Makaleler>).

ÖZGÜL, kitabın konusu, sorunsalı, temel amacı, ana ve alt varsayımları, çalışma yöntemi, ulaştığı sonuçlar ve üzerinde durduğu konular nedir? Sorularının cevabını "Giriş" kısmında (s.11-15) vermektedir. Her kitapta açık ve net olarak bu soruların cevapları yazarı tarafından verilmeyebilir, okuyucudan bunların çıkarsanması beklenebilir. Ancak bu çalışma bir doktora çalışmasından hareketle hazırlandığından yazar, bilimsel araştırma yöntemlerine uygun olarak ilgili cevapları açıkça belirtmektedir. Yazarın ifadelerinden hareketle kitabın **konusu** kısaca 1970li yıllar itibarıyla ortaya çıkan yeni bir kent paradigması ve yeni kentsel politikaların oluşturulmasında modeller ve kuramsal boyutlar ile bu yeni

paradigmanın Türkiye'deki metropoliten yönetim reformlarındaki yansımalarının değerlendirilmesidir (s. 12). Bu konuya kaynaklık eden kitabın temel **sorunsalı** ise, diğer bir ifadeyle yazarın yola çıktığı esas savı, Türkiye'de hukuki düzenlemeler yoluyla yeni kent paradigması bağlamında metropoliten yönetim reformlarının yapıldığı ancak uygulama aşamasında yeni kent paradigmasının öngördüğü niteliklerle örtüşmeyen veya uyumsuzluk gösteren, yazarın ifadesi ile "zıtlıklar" barındıran, Türkiye'ye özgü geleneksel yönetim tarzına göre birtakım değişikliklerin yapılmasıdır (s.169). Bu sorunsaldan hareketle kitabın **temel amacı** da büyükşehir belediyelerinde yeni bir kent paradigması yönünde yaşanan değişimin ortaya konması suretiyle bu değişimin nedenlerinin açıklanması ve yeni kentsel politikalarından biri olan, yazarın üçüncü ana başlığı altında irdelediği büyükşehir belediyelerince belirlenen girişimci stratejilerin arka planının irdelenmesi (s.12) olarak ifade edilmektedir.

Kitapta yer verilen temel ve alt varsayımların ise konunun ele alınış şeklini bizlere yansıtması, diğer bir ifadeyle yazarın yaklaşımını göstermesi adına önemlidir. Yazar kitapta sorunsal ile ilişkili olarak bir tane temel varsayım ve üç tane de alt varsayımda bulunmaktadır. Buna göre yazarın öne sürdüğü **temel varsayım**, büyükşehir belediye yönetimlerinin Türkiye'de yeni kent paradigmasına uyumlu olarak "işletmeciler bir yönetim yapısı ve politika hedeflerinden, girişimci yönetim yapısı ve strateji hedeflerine doğru bir dönüşüm" (s.13) geçirdiği üzerinedir. Dolayısıyla yazarın kitap boyunca vurguladığı temel meselelerden bir tanesi bu dönüşümün yaşandığıdır. Ancak alt varsayımlarda yazar söz konusu dönüşümün niteliğine dair tespitler öne sürmekte ve bu alt varsayımlarda yeni kent paradigmasının Türkiye'de uygulamada birtakım farklılıklar gösterdiği ve bunun çeşitli nedenleri olduğu üzerinde durmaktadır. Yazarın ilk varsayımı Türkiye'de büyükşehir belediyelerinin mali yönden merkezi yönetimlere olan bağlılığının sürdüğü, yazarın ifadesi ile "mali vesayet" in devam ettiği, bu durumun yeni kent paradigmasında öne sürülen kentlerin küresel rekabette bağımsız birer aktör olarak hareket edebilmeleri için gerekli olan mali kaynaklara sahip olması düşüncesiyle zıtlık içerdiği yönündedir. İkinci varsayım ise yazara göre Türkiye'de kent aktörlerinin girişimci kent politikalarının oluşturulmasında, yeni kent paradigmasının öncelendiği büyüme motoru, kamu tercihi, kentsel yönetim yaklaşımlarında olduğu gibi önemli bir konumda bulunmadıkları üzerinedir. Yazarın burada reformlarla birlikte katılımcı bir sistemin hayata geçirildiğini ancak kent aktörlerinin yeni kent paradigmasının kuramsal boyutlarında yer alan kent aktörleri arasında "esnek ilişki ve ağlara dayalı yönetim" yaklaşımına uygun olarak bu aktörlerin birincil konumda olmadığı onun yerine sermaye-siyaset ilişkisi bağlamında politikacıların kararlarına göre yatırımların ve girişimci stratejilerin hayata geçirildiğini vurgulamaktadır. Son varsayımda yazar yeni kent paradigmasının kentsel girişimcilik stratejileri bağlamında öne sürdüğü metropoliten yönetimler ve şirketler arasında doğrudan kamu-özel ortaklıkları yoluyla yatırımların ve projelerin gerçekleşmesi düşüncesinin aksine Türkiye'de kamu-özel ortaklıklarının ürettiği projelerde merkezi yönetim organlarının başat konumda olduğu, burada siyasi iktidarın "kontrol" isteğinin ve ülkeye özgü çeşitli unsurların etkili olduğunu öne sürmektedir (s.13-14). Kısaca yazarın kitaptaki

temel vurgusunun 1970li yıllar itibariyle ortaya çıkan yeni kentsel politikalar ve yeni bir kent paradigmasının Türkiye’de uygulama alanı bulduğu ancak ülkenin “kendi dinamikleri” (s.15) içinde bu paradigmada öngörülenler ile uyumsuzluk gösteren noktaların ortaya çıkması olduğu söylenebilir.

Kitap yerli ve yabancı literatür taramasından hareketle yerel yönetim ve iktisat disiplinlerinden faydalanılarak kaleme alınmış, ayrıca ikincil verilerin (örneğin s.113, 115, 118, 119, 129) yorumlanmasına kitapta yer verilmiştir.

ÖZGÜL’ün yeni bir kent paradigması ile vurguladığı, üzerinde durduğu temel konular kitabın içeriğini oluşturmaktadır. “Yeni Kent Paradigması”, “Yeni Kent Paradigmasının Ölçeği: Metropolitan Alan” ve “Yeni Kent Paradigmasının Stratejisi: Kentsel Girişimcilik” olmak üzere üç ana başlığa kitabında yer veren yazarın yeni kent paradigmasını kuramsal ve uygulama boyutlarıyla, özellikle de kentsel hizmetlerin üretilmesi ve sunulmasının optimum sınırını belirleyen “ölçeksel” boyut ve “kentsel strateji” açısından ele aldığı görülmektedir.

Yazar ilk ana başlığında öncelikle yeni kent paradigmasının ortaya çıkışını, 1970li yıllar itibariyle yaşanan “kapitalist devlet krizleri” ile ilişkilendirmekte, bu krizlerin kent ve kent yönetimleri üzerinde yeni kentsel politikaların aşağıdan yukarı doğru oluşturulması yönünde bir etki doğurduğunu vurgulamaktadır. Söz konusu kriz sonrası neoliberal politikalara dayalı yeni ekonomik düzene uygun olarak şekillenen metropolitan alan yönetimlerini (s.12) açıklayacak kuramsal yaklaşım olarak “Yeni Kent Paradigması” ve “Yeni Kentsel Politikalar”ı bu bölümde ele alan yazar, yeni paradigmasını özellikle “Kentsel Büyüme Motoru”, “Kentsel Rejim Kuramı” ve “Kentsel Yönetişim Kuramı” ile ilişkilendirerek bunları ayrıntılı bir şekilde açıklamaktadır (s.36-70).

Yeri gelmişken ifade etmek gerekir ki yazar, yeni kent paradigmasının Türkiye’ye olan yansımalarını “metropolitan alan ve kentsel girişimcilik stratejileri” olmak üzere iki temel unsurdan hareketle ele almaktadır. Yazar ikinci ana başlığında kitapta Türkiye’de yeni kent paradigmasının yansımalarını irdelediği iki ana kavramdan ilki olan ve yeni kent paradigmasının ölçeksel boyutunu yansıtan “Metropolitan Alan” kavramını değerlendirmektedir. Metropolitan alan yönetimine dair “tek düzeyli, iki düzeyli modeller, gönüllü işbirlikleri ve özel amaçlı örgütleri” açıklayan yazar, kuramsal tartışmalar arasında ise “Geleneksel Metropolitan Yönetim Okulu”, “Kamu Tercihi Okulu”, “Yeni Bölgeselcilik”, “Yeniden Ölçeklendirme ve Yeniden Mekansallaştırma” başlıklarına (s.79-98) yer vermekte ardından Türkiye’de metropolitan alanı tarihsel gelişim, son dönem hukuki düzenlemeler bağlamında irdelemektedir. Söz konusu hukuki düzenlemeler ile ayrıca az önce ifade edilen kuramsal yaklaşımlardan hangilerinin öne çıktığı üzerinde de durmaktadır (s.114). Bu irdelemede daha önce belirtilen kitabın amacına uygun olarak sorunsal, temel ve alt varsayımların kanıtlanmasına çalışıldığı söylenebilir.

Yazara göre yeni kent politikaları ve paradigmanın kapitalizmin mekan anlayışıyla örtüşmesinin kentleri kapitalizmin yeniden örgütlenme mekanı haline getirmesi, ulusal devletler metropolitan yönetimlerle iktidarı paylaşmak durumunda kalması, 1970li yılların devlet krizinin metropolitan alanlarda

görünür kılınması gibi nedenler (s. 122-123) yeni metropoliten yönetim reformlarına zemin hazırlamıştır. Bunların Türkiye'deki karşılıklarına bakıldığında geleneksel metropoliten yönetim okulu ve kamu tercihi okulunun etkileri görülmüş, 1980li yıllar itibariyle ise yeni paradigma kapsamında öne çıkan "*yeni bölgeselcilik yaklaşımı*" Türkiye'de kabul görmüştür. Bu bağlamda 2000li yıllar sonrasında gerçekleştirilen düzenlemelerle de yeni kent paradigmasının ölçeksel boyutu olan "metropoliten alan" ölçeği tamamen benimsenerek bunu güçlendirecek 5216 sayılı Kanun, 6360 Sayılı Kanun gibi çeşitli düzenlemelere gidilerek yeni kentsel politikaların daha etkili uygulanabileceği bir metropoliten yönetim modeli yaratılmak istenmiştir. Ancak uygulamada il mülki sınırlar ile hizmet sınırlarının eşitlenmesi, YİKOB gibi kurumların oluşturulması suretiyle Kalkınma Ajanslarının önemini yitirmesi, bölge politikalarının da geri plana düşmesi tespitlerinde bulunan yazara göre tüm bunlar yeni bölgeselcilik yaklaşımının benimsendiği Türkiye'de uygulamada var olan ve bu yaklaşımla uyuşmayan zıtlıklara örneklerdir. Yazara göre var olan zıtlıkların nedenlerinden biri de getirilen düzenlemelerdeki "*toptancı*" niteliktir (s.122-130). Yazarın varsayımlarını kanıtlama adına bu ve benzeri örnekleri kitap boyunca incelediği görülmektedir.

Kitabın son ana başlığında "kentsel girişimcilik", yeni kent paradigmasının bir stratejisi olarak yazar tarafından ele alınmaktadır. Kentlerin birer bağımsız aktör olarak yeni ekonomik düzende yer almasının bir getirisi olarak büyükşehir yönetimlerinin sermayeyi kentlere çekebilmesi için ürettikleri kentsel girişimcilik stratejilerinin "*yerel kalkınma*", "*kentsel yönetim*", "*uluslararası rekabet*", "*sosyal – merkezli*", "*piyasa-merkezli*", "*girişimcilik*", "*kent imajının yeniden şekillendirilmesi*" (s.137-138) gibi çeşitli yaklaşımlarla ilişkisi üzerinde duran yazar, metropoliten alanlarda bu stratejilerin girişimcilik projeleriyle ve yönetim süreçleriyle uygulama alanı bulduğunu bizlerle paylaşmaktadır. Kentsel stratejilerin uygulamada çeşitli sorunlar da barındırdığını ifade eden yazara göre bunlar, merkezi yönetimlerin kentsel stratejiler için üretilen projelerin karar ve uygulama aşamalarında çeşitli nedenlerle doğrudan rol alması, bu stratejilerin yüksek maliyetinin kentlere getirdiği külfet ve söz konusu stratejilerin başka kentlerce uygulanmasının kentlerin cazibesini zedelemesinden oluşmaktadır. Yazar bu bölümde Türkiye'de yeni kent paradigmasının öncelediği kentsel girişimcilik veya kentsel stratejilerin yansımalarına dair yaptığı incelemelerden hareketle yeni stratejilerin politik olarak da kabul edildiği, hatta kentsel girişimciliğin "bir kamu politikası" olarak kabul gördüğü tespitinde bulunmaktadır. O'na göre üretim sektörü yerine finans sektörünün ön plana çıkartılması, kentsel rekabete dair endeksleme çalışmalarının, çeşitli yönetim mekanizmalarının, örneğin kent konseylerinin, kadın konseyleri veya gençlik meclislerinin varlığıyla kentsel aktörlerin karar alma süreçlerine katılımını sağlaması gibi hususlar Türkiye'de kentsel girişimcilik bağlamında bir kabulün olduğunu göstermektedir. Ancak yazarın defaten kitap boyunca vurguladığı üzere uygulamaya bakıldığında birtakım uyumsuzluklar, zıtlıkların olduğu düşüncesi bu bölümde de tekrar edilmektedir. Dolayısıyla kentsel girişimcilik stratejilerinin Türkiye'deki seyri, tıpkı kitabın bir önceki bölümünde ele alınan metropoliten alan yönetiminde

olduğu gibi yeni kent paradigması ile uyuşan ve uyumsuzluk barındıran niteliklerin birarada olmasına dayalıdır.

Yazarın ölçek ve kentsel girişimcilik stratejileri temelinde Türkiye’de metropoliten alan yönetim sistemine dair kitap sonunda ulaştığı sonuçları ile ilk başta öne sürdüğü varsayımları arasında doğru yönlü bir ilişki olduğu, diğer bir ifadeyle varsayımlarını doğruladığı görülmektedir. Yazara göre Türkiye’nin geleneksel yönetme tarzının devam etmesi, merkezi yönetim-yerel yönetimler arasındaki mali bağımlılık ilişkisi, mevcut siyasi konjonktürün etkisi (s.169-172) Türkiye’de kent yönetimlerini ilgilendiren yeni düzenlemelerin uygulanmasında yeni kent paradigması ile uyuşmayan sonuçlara neden olmuştur. Dolayısıyla yazar amacında belirttiği gibi büyükşehir belediye yönetimlerinde yeni kent paradigması bağlamında yaşanan dönüşümün nasıl bir görünüm arz ettiğini ortaya koymakta ve nedenlerine dair tespitlerini sunmaktadır. Böylece kitabın amacına ulaştığı söylenebilir.

Buraya kadar ele alınanlar betimsel bir yaklaşımla “Yeni Kent Paradigması” isimli kitabın tanıtımını kapsamaktadır. Kitapta ele alınanlar ve yazarın yaklaşımına dair birkaç tespit ve değerlendirmede bulunularak inceleme sonlandırılmaktadır.

Öncelikle yazarın kitabında öne sürdüğü varsayımları kanıtlayacak, bilimsel ve ikincil verilerden hareketle tespit ettiği örneklerin isabetli olduğu, kitabın amacı, sorunsalı, varsayımları ve ulaşılan sonuçlar arasında tutarlılık olduğu ifade edilebilir. Kitapta yeni kent paradigmasının yansımalarına dair verilen örneklerin sadece paradigma ile olan zıtlıkları değil aynı zamanda uyumlulukları da gösteren çeşitlilikte olduğu belirtilebilir.

Diğer yandan yazarın, “Yeni Kent Paradigması” isimli kitabıyla diğer bazı eserlerinin ilişkili olduğu, örneğin yeni bölgeselcilik yaklaşımı, kentsel gelişme politikaları, Yatırım İzleme Koordinasyon Başkanlığı konularını ele aldığı makalelerinin, kitapta da üzerinde durulan konular olduğu görülmektedir. Dolayısıyla yazarın benzer konular üzerinde çalışmasının kitabın yetkinlik derecesini artırdığı söylenebilir.

Kitabın kente ve kent yönetimlerine dair alanda yapılmış güncel bir çalışma olması, kapsamlı bir literatür taramasına dayanması, ki s.173-184 aralığında yer alan kaynakça kısmına bakıldığında yerli ve yabancı literatürün yer aldığı, konuyla ilgili olarak ulusal planlar, faaliyet raporları, programların tarandığı görülmektedir, ayrıca ikincil verilerden hareketle uygulamaya dair çıkarımlarda bulunması önemini pekiştiren unsurlar olarak görülebilir.

Teori ve pratik arasında her zaman uyumsuzluk olabileceği, diğer bir ifadeyle her yeni düzenlemenin uygulamada birtakım olumsuzluklara yol açma potansiyeli aslında kavramları, yaklaşımları yeniden düşünmek, geliştirmek, eleştirmek veya yeni anlayışlarla yola devam etmek adına dikkate alınmalıdır. ÖZGÜL’ün de bu potansiyelden hareketle yeni bir kent paradigması bağlamında Türkiye’de büyükşehir yönetimlerini irdelediği çalışmasının büyükşehir belediyelerini ilgilendiren yeni düzenlemelerin yeniden gözden geçirilmesine,

aksayan, eksik yönlerin tespit edilerek bunların giderilmesine ışık tutacak önemli analizler barındırdığı, bu yönüyle ilgilileri için başvurulacak önemli bir kaynak kitap niteliği taşıdığı söylenebilir.