

Türkiye’den Suriye’ye Gerçekleşen Göçlerin Tarihsel Boyutu

Fatma Nur MOLLAALİOĞLU¹

ÖZ

2011 yılından itibaren dünya gündemini meşgul eden Suriyeli göçmen krizi ortaya çıkmadan önce de Türkiye ile Suriye arasında siyasi, ekonomik, etnik, dini ya da kültürel nedenlerle çok sayıda insan hareketleri yaşanmıştır. Anadolu, dünyanın her yanından göç alan bir bölge olmasına rağmen, 2011 tarihine kadar, buradan Suriye’ye göç edenler olmuştur. Bölgenin Selçuklular tarafından fethedilmesiyle Türkler, Orta Asya ve Anadolu’dan Suriye’ye göç ederek bölgede önemli bir etnik nüfus haline gelmişlerdir. 1516 yılında Suriye, Osmanlı Devleti’nin hâkimiyeti altına girmiş, 1918 yılına kadar Osmanlıların himayesinde kalmıştır. Tanzimat’la başlayan ve Cumhuriyetle hız kazanan modernleşme sürecinde, yeniliklere uyum sağlamakta zorlanan çok sayıda insan Türkiye’den Suriye’ye göç etmiştir. Özellikle eğitim haklarını, eski yasal statülerini kaybeden gayrimüslimler ile dini hassasiyeti olan Müslüman alim, şeyh ve dervişler daha özgür koşullarda yaşamak için Suriye’yi tercih etmiştir. Kürt milliyetçiliğinin artmasıyla ortaya çıkan isyanlar ve bunların başarısız olmasından sonra ise çok sayıda Kürt, ya zorunlu olarak ya da kendi istekleriyle Türkiye’den Suriye’ye gitmiştir. İleriki dönemlerde artan siyasi baskıların da göçlerin yaşanmasında etkisi olmuştur. Bu göçler iki ülke arasında etkisi günümüze kadar gelen bağların ortaya çıkmasına ve Suriye’de ortaya çıkan çatışmaların ardından Suriyelilerin Türkiye’yi en yakın ve en güvenli sığınak olarak görmesine neden olmuştur.

Anahtar Kelimeler: Göç, Suriye, Türkiye, Türkmenler, Kürtler, Selçuklular, Osmanlılar.

Historical Perspective of Migrations from Turkey to Syria

ABSTRACT

There were a lot of human movement between Turkey and Syria for several reasons before the Syrian immigrant crisis which has occupied the international agenda since 2011. Although Anatolia is a region letting in immigrants from all over the world, until 2011 there were some people migrating to Syria from Anatolia. After the conquest of the region by Seljuks, Turks have been a significant ethnic factor with their migration from Central Asia and Anatolia to Syria. Syria came under the rule of Ottoman Empire in 1516 and continue under the Ottomans maintenance until 1918. In the modernization process starting with Tanzimat and accelerating with the establishment of Republic of Turkey, a lot of people who had difficulty in adapting to reforms, migrated to Syria from Turkey. In this period, non-muslims who had lost particularly their educational rights and legal status, and Muslim scholars, sheikhs and dervishes preferred Syria to live in more free conditions. A lot of Kurds leaved Turkey for Syria either voluntarily or compulsorily after rebellions rising with soaring Kurdish nationalism and failure of these rebellions. Political oppression in following years had some effects on these migrations. These migrations have created some ties whose effects continued under today and caused that Turkey is the safest and closest shelter after the conflicts in Syria.

Keywords: Migration, Syria, Turkey, Turkmens, Kurds, Seljuks, Ottomans.

¹ Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Şarkiyat Araştırmaları Ana Bilim Dalı, hayy2011@hotmail.com, <https://orcid.org/0000-0002-2999-6003>

Giriş

Bu makalenin amacı tarih boyunca bugünkü Türkiye'nin yer aldığı topraklardan Suriye'ye doğru kitlesel bir şekilde ya da daha küçük boyutta gerçekleşen göçleri ve bu göçlerin nedenlerini, iç ve dış dinamiklerini incelemektir. Tarihi kaynakları yakından incelediğimizde, tarih boyunca Anadolu ve Suriye'nin dünyanın dört bir yanından göç alan bölgeler olduğunu görmekteyiz. Suriye'nin bulunduğu topraklar jeopolitik konumu itibarıyla sürekli göçlere açık bir cazibe alanı olmuştur. Anadolu'dan bölgeye çok sayıda farklı etnik, dini ve sosyal gruptan insan yerleşmiştir. Ancak günümüzün en önemli konularından birisi olan Suriye'deki iç savaş, 2011 yılından itibaren Suriyelilerin çoğunun ana vatanlarını bırakarak başta Türkiye olmak üzere dünyanın çeşitli yerlerine göç etmelerine neden olmuştur. Suriye'den hareket ederek kısa sürede dünyaya yayılan göçmenler, göç meselesini İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra yeniden dünya gündemine oturtmayı başarmıştır.

Bu bağlamda; geçtiğimiz yüzyıllarda Türkiye'den Suriye'ye yapılan göçlerle 2011 yılından itibaren Türkiye'nin gündemini meşgul eden Suriye'den Türkiye'ye gerçekleşen göçlerin tarihi arka planını incelemeye ve Türkiye'den Suriye'ye yapılan göçleri bugün yaşanan göç kriziyle ilişkilendirmeye çalışacağız. Bu çalışmanın konusu Türkiye'den Suriye'ye gerçekleşen insan hareketleri, bu hareketlerin dinamikleri, birbirleriyle olan etkileşimleri ve sonuçlarıdır.

Çalışmamızın mekânsal kapsamı bugünkü Türkiye ve Suriye'nin bulunduğu topraklardır. Yani çalışmamızda Anadolu'da kurulan ilk medeniyetlerden itibaren Selçuklularla devam eden, Osmanlı İmparatorluğu ile hızlanıp Birinci Dünya Savaşı'nda büyük bir ivme kazanan, nihayet Cumhuriyet'ten sonra da farklı süreç ve amaçlarla karşımıza çıkan bu göçleri, bugünkü Türkiye'nin ve Suriye'nin bulunduğu sınırlar dâhilinde incelemeye çalışacağız.

Bir ülke olarak "Türkiye" ismi Cumhuriyetten sonra kullanılmış olsa da Anadolu'ya çok eski tarihlerden itibaren Türkiye denilmekteydi. Coğrafi bir yer olarak "Türkiye" kavramı, ilk kez Bizans kaynaklarında göze çarpmaktadır. Bu isim, 6. yüzyılda Kök Türk Devleti döneminde "Orta Asya" için kullanılmıştır. 9. ve 10. yüzyıllarda Bizans kaynaklarında Hazarların yaşadığı Volga ve Don nehirleri arasında kalan bölgeye ve 11. ve 13. yüzyıllar arasında Mısır'a "Türkiye" denilmiştir. 1071 Malazgirt Meydan Muharebesi sonrasında ise Anadolu, Türkiye olmuştur. 12. yüzyıldan itibaren Anadolu'ya Türkiye denilmeye başlanmıştır (Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2019). Osmanlı Devleti zamanında da Anadolu'ya Türkiye denilmeye devam edilmiştir.

1. Göçün Tanımı ve Çeşitleri ve Göç Edenlerin Hukuki Statüleri

Farklı disiplinler olan ekonomi, coğrafya, psikoloji, demografi, tarih, siyaset, uluslararası ilişkiler, hukuk ve sosyoloji göç olgusunu farklı açılardan ele almaktadır. Göç Terimleri Sözlüğü ise göçü, uluslararası bir sınırı geçmek veya bir devlet içinde yer değiştirmek olarak tanımlamaktadır. Nedeni, zamanı, yapısı ne olursa olsun göç, insanların yer değiştirdiği nüfus hareketleri olarak tanımlanır. Göç, insanların buldukları yeri sosyal, siyasal, kültürel, en çok

da ekonomik nedenlerle terk ederek başka bir yere hareket etmelerine verilen en genel addır (Türk Dil Kurumu, 1978).

Göç eden insanların amacına, niteliğine ve niceliğine göre göç, farklı kategorilere ayrılır. İnsanlar eğitim almak, staj yapmak, dil öğrenmek, daha iyi bir işte çalışmak, yüksek lisans ya da doktora yapmak, daha fazla gelir elde etmek gibi gönüllü nedenlerle veya savaş, güvenlik, doğal afetler, sosyal hizmetlerin yetersizliği, işsizlik, dini, siyasi, etnik baskılar nedeniyle sığınma ihtiyacına bağlı olarak zorunlu şekilde göçü tercih edebilir. Ya da bir ülke nüfusunun büyük çoğunluğu yaşadıkları yeri terk etmek zorunda kalabilir. Bu faktörler göçün çeşitlerini belirlemektedir (Özdağ, 2019: 96).

Nicelik bakımından göçler ikiye ayrılmaktadır. Çok fazla insan bulunduğu bölgeden farklı bir yere göç ederse bu göçe “kitlesel göç”, toplumsal veya kitlesel olmayan göçe ise “bireysel göç” denilmektedir. Göç edenlerin niteliğine göre göçler, beyin göçü, işçi göçü gibi çeşitlere ayrılmaktadır. Nitelikli insanlar çalışmak amacıyla bir başka ülkeye göç ederse bu göçe “beyin göçü”, bir meslek alanında uzmanlaşmamış kişiler çalışmak amacıyla göç ederse bu göçe “işçi göçü” denir. Göç edenlerin göç etmekteki amaçları bakımından da göçler farklı kategorilerde incelenebilir. Örneğin insanların başka bir ülkeye üniversite okumak, dil öğrenmek, akademik anlamda ilerlemek için yaptıkları göçler “eğitim amaçlı göç” olarak tanımlanır. Göçün bir çeşidi olan entelektüel göç kendi içerisinde eğitim amaçlı göç, beyin göçü, zihin göçü gibi farklı sınıflara ayrılır. Beyin göçü ile zihin göçü kavramları benzer ifadelermiş gibi görünse de aralarında farklılık bulunmaktadır. Beyin göçü, ekonomik, politik ya da kültürel nedenlerle başta az gelişmiş ülkelerden olmak üzere çeşitli ülkelere bilim insanlarının çalışmalarını sürdürmek, projelerini gerçekleştirmek için bilim yapmanın daha olanaklı olduğu, ödenek bulunabilen ve politik kısıtlamalardan arınmış ülkelere ve ileri düzeydeki meslek grubuna mensup kişiler ile bilim insanlarınca, uzmanlarca yapılan göç olarak kabul edilirken; zihin göçü, bilim insanlarının başka ülkeye yerleşmelerini zorunlu kılmadan ekonomik ihtiyaçlarının yerli kaynaklarca karşılandığı, ancak kendi ülkelerinde çalışmalarına ve yaşamalarına rağmen, akademik kariyer için yabancı dilde yayın yapmak, yabancı yayın organlarında yayın yapmak ve sürekli yabancı kaynaklardan alıntı yapmak olarak tanımlanmaktadır (Türk Dil Kurumu, 1978: 178; Özdağ, 2019: 96).

İnsanların hayatlarını devam ettirebilmek gibi zorunlu nedenlerle yaptıkları göçlere zorunlu göçler denilmektedir. Zorunlu olmayan ancak daha rahat bir hayat yaşamak ya da başka iradi ve isteğe bağlı nedenlerle yapılan gönüllü göçler de bir başka göç çeşididir. Zorunlu göç çeşitlerinden biri olan sürgünler devletlerin iskân politikalarının bir sonucudur. Sürgünler, M.Ö. 700-600 yılları arasında Mezopotamya'da karşımıza çıkmaktadır. Bu dönemlerde sürgün, yenilen ve devletleri ele geçirilen halkların yerlerinden yurtlarından koparılıp gönderilmesi, gidenlerin yerine ise başka bölgelerden getirilen insanların yerleştirilmesi şeklinde uygulanıyordu. Bu sürgünlerin devamı niteliğinde ise asimilasyon politikası uygulanmaktaydı. Sürgünler sadece halkı uzaklaştırmakla kalmıyor, halklar zorla birbirine karıştırılıyor ve kimliklerinin yok olması amaçlanıyordu. Uygulamaya konulan mecburi iskân ve asimilasyon politikası kimi yerlerde etnik temeli kökten değiştiren sonuçlar verdi. Tarihteki ilk bilinçli "tehcir/sürgün" politikası Asurlulara aittir. Ardından bu politikayı, Babilliler ve daha sonra Persler devraldı. Büyük İskender de aynı politikayı sürdürdü (Bozkurt, 2000: 384). Selçuklular ve Osmanlılar zamanında ise sürgünler, yine bir iskân politikası olarak karşımıza çıkmaktadır.

Ancak bu dönemde sürgün, özellikle Anadolu'da huzuru bozanlara uygulanan bir güvenlik politikası olarak uygulanmaktaydı.

Göç; sebebi, amacı, niteliği ve niceliği ne olursa olsun sosyal bilimlerin her alanında incelenen ve karşımıza çıkan bir olgudur. Sonuç olarak Hz. Âdem ile Hz. Havva'nın ilahi kaderin bir tecellisi olduğuna inanılan cennetten dünyaya yaptıkları seferle başlayan göç, insanlık tarihi kadar eskidir. Çalışmanın konusunu teşkil eden Türkiye'den Suriye'ye gerçekleşen göçlerin tarihi seyri çok eskilere dayanmaktadır. Her ne kadar son zamanlarda gündemi bir hayli meşgul etse de Suriye ve bugünkü Türkiye'nin bulunduğu topraklarda çok eski tarihlerden itibaren karşılıklı insan hareketleri yaşanmaktadır. Zamanla amaçları ve nedenleri değişse de bu karşılıklı göçler, tarihte önemli izler bırakmıştır.

Göçlerin insanlık tarihi kadar eskilere dayanması ile devletlerin ekonomik, sosyal ve kültürel kaderini önemli ölçüde etkilemesi gibi nedenler göçün hukuki boyutunu ortaya çıkarmaktadır. Çünkü kişilerin yaşadıkları ülkeden ayrılarak başka bir ülkeye gitmesi, gittikleri yeni ülkede yabancı statüsü kazanmaları anlamına gelmektedir ki bu durum yabancı ile vatandaşın hukuki tanımının yapılmasını zorunlu kılmaktadır. Antik Yunan Devlet'ine uzanan vatandaşlık kavramı, sadece siyasi olarak söz hakkı bulunan küçük bir azınlığı ifade etmektedir. Demokrasinin beşiği sayılan Atina'da oy verme hakkı olan vatandaşlar, 20 yaşını tamamlamış özgür erkelerdir. Kadınlar, köleler ve yabancılar oy hakkına sahip olmayıp vatandaş olarak kabul edilmez. Hristiyanlığın ortaya çıkışına kadar Roma'da vatandaşlık hukuku, Antik Yunan Devleti'nin vatandaşlık hukukuyla paraleldir (Aybay, 1982: 5). Ortaçağda Hristiyanlığın yayılmasıyla Antik Yunan ve Roma İmparatorluğu'nun benimsediği vatandaşlık anlayışı tamamen değişmiş, dünyevi anlamda vatandaşlık yerini Hz. İsa ve kiliseye bağlılığa bırakmıştır (Erözden, 1997: 51).

Osmanlı Devleti'ne ait topraklarda yaşayanlar, Müslüman ve gayrimüslim olarak ikiye ayrılmış, gayrimüslimlerle ehl-i kitap olmaları, tek tanrılı semavi dinler olan Yahudilik ve Hristiyanlığa mensup olmaları koşuluyla zimmet sözleşmesi yapılmıştır. Sözleşmeye göre, Osmanlı egemenliğini kabul eden zimmiler dinlerini özgürce yaşayabilecek, can ve malları devlet güvencesi altında olacaktır (Göçek, 2005: 62-63). 19. yüzyıldan itibaren başlayan kitlesel göçlerin ardından göçmenlerin Osmanlı Devleti'ne kazandırılması için 1869 tarihli Tabiiyet-i Osmaniye Kanunnamesi yürürlüğe girmiştir. Düzenlemeye göre, Osmanlı Devleti'nde yaşayan herkes Osmanlı uyruğundan sayılıyor, Osmanlı Devleti'nde beş yıl ikamet eden herkes vatandaş olabiliyor, Müslüman göçmenler ise vatandaşlığa alınıyordu (Kasaba, 2012: 139-140).

19. yüzyılın ortaya çıkardığı millet, milliyetçilik gibi kavramlar bugünkü modern anlamda vatandaşlık tanımlamasının yapılmasında ve 20. yüzyılın modern ulus devletlerinin kurulmasında etkili olmuştur. Günümüzde en genel ifadeyle devletle birey arasındaki hukuki bağ olarak tanımlanan vatandaşlık kavramı, Türk hukuk sisteminde de yerini almıştır. İlk kez 1921 Anayasası'nda karşılaştığımız "Türk milleti" ifadesi, Türk vatandaşı ile yabancı kim olduğunun belirlenmesini zorunlu kılmıştır (Özbudun, 1997: 65-66).

Türkiye'nin siyasi, hukuki ve sosyal gündemini meşgul eden Türkiye'ye göç eden Suriyelilerin hukuki statüleri, uluslararası hukukun kapsamına girmekle beraber Suriyelilere tanınan yasal haklara ilişkin birtakım yanlış duyum ve düşünceler kamuoyunda tartışmalara neden

olmaktadır. Toplumda göçmen, mülteci, sığınmacı gibi kavramların hukuki karşılığı tam olarak bilinmediğinden Türkiye'ye gelen Suriyelilerin hukuki statüsü ile ilgili yanlış ifadeler kullanılabilmektedir.

Yabancılar hukukunun konusunu teşkil eden yabancı kişiler; vatansızlar, uluslararası korumadan yararlananlar, geçici korumadan yararlananlar, göçmenler (muhacirler) ve imtiyazlı yabancılar şeklinde tasnif edilir (Gelgel ve Çelikel, 2015:16-27). Yabancıların statüleri yalnızca Türk hukukunda değil, her ülkenin hukukunda farklı şekillerde düzenlenmiştir. Oysa yaşadığı ülkeden ayrılarak her ne sebeple olursa olsun başka bir ülkeye giden herkese toplum tarafından göçmen, mülteci ya da sığınmacı denilmektedir. Göçün insanların buldukları yeri herhangi bir nedenle terk ederek başka bir yere hareket etmelerine verilen en genel isim olması ve Suriyelilerin Türkiye'ye göç etmiş olmaları, çoğu zaman göçmen olarak vasıflandırılmalarına neden olmaktadır. Ancak Suriyelilerin göçmen, mülteci, sığınmacı olarak vasıflandırılmaları hukuki literatüre uygun değildir. Göçmen, tamamen kendi hür iradesiyle maddi ve sosyal durumunu iyileştirmek için başka bir ülkeye veya bölgeye göç eden kişidir (Göç Terimleri Sözlüğü, 2009: 21). Yani göçmen, hiçbir baskı ya da tehlike altında kalmadan kendi isteğiyle iş bulmak, daha iyi koşullarda yaşamak, okumak gibi nedenlerle göç eden kimselere verilen genel isimdir.

Uluslararası korumadan yararlanan yabancılar; mülteci, şartlı mülteci ve ikincil koruma statüsü sahipleridir (Gelgel ve Çelikel, 2015:16-27). Türkiye'ye herhangi bir nedenle göç eden yabancıların hukuki statüleri kanun, yönetmelik gibi mevzuatla ve 1951 tarihli "Mültecilerin Hukuki Durumuna Dair Cenevre Sözleşmesi" ile düzenlenmektedir. 1951 Cenevre Sözleşmesi'nin 1' inci maddesine göre mülteci; ırkı, dini, tabiiyeti, belli bir toplumsal gruba mensubiyeti veya siyasi düşünceleri yüzünden, zulme uğrayacağından haklı sebeplerle korktuğu için vatandaşı olduğu ülkenin dışında bulunan ve bu ülkenin korumasından yararlanamayan, ya da söz konusu korku nedeniyle, yararlanmak istemeyen kişidir (Mültecilerin Hukuki Durumuna Dair Sözleşme, 1951). Ancak Türkiye, bu maddeye koyduğu çekinceden dolayı Avrupa dışından gelenlere mülteci statüsü vermeyi kabul etmediği için Türkiye'ye kitleler halinde Suriye'den sığınanların hukuki statüsü belirsizlik arz etmiş ve Türkiye'deki bu belirsizliği gidermek adına birtakım hukuki düzenlemeler yapılmıştır. Bu suretle yapılan en önemli düzenlemelerden bazıları 04/04/2013 tarihli ve 6458 sayılı "Yabancılar ve Uluslararası Koruma Kanunu" ile bu Kanun'un uygulanmasına ilişkin yönetmeliktir (Gelgel ve Çelikel, 2015:20-24).

Yabancılar ve Uluslararası Koruma Kanunu'nun 61'inci maddesine göre; Avrupa ülkelerinde meydana gelen olaylar nedeniyle, ırkı, dini, tabiiyeti, belli bir toplumsal gruba mensubiyeti veya siyasi düşüncelerinden dolayı zulme uğrayacağından haklı sebeplerle korktuğu için vatandaşı olduğu ülkenin dışında bulunan ve bu ülkenin korumasından yararlanamayan ya da söz konusu korku nedeniyle yararlanmak istemeyen kişiye mülteci statüsü verilir. Kanun'un 62'inci maddesi ise şartlı mültecinin tanımını yapmaktadır. İlgili maddeye göre Avrupa ülkeleri dışında meydana gelen aynı olaylar sebebiyle Türkiye'ye gelenler şartlı mülteci statüsü alır. Kanun'un 63'üncü maddesi uyarınca; mülteci veya şartlı mülteci olarak nitelendirilemeyen, ancak menşe ülkesine veya ikamet ülkesine geri gönderildiği takdirde; a) Ölüm cezasına mahkûm olacak veya ölüm cezası infaz edilecek, b) İşkenceye, insanlık dışı ya da onur kırıcı

ceza veya muameleye maruz kalacak, c) Uluslararası veya ülke genelindeki silahlı çatışma durumlarında, ayırım gözetmeyen şiddet hareketleri nedeniyle şahsına yönelik ciddi tehditle karşılaşacak, olması nedeniyle menşe ülkesinin veya ikamet ülkesinin korumasından yararlanamayan veya söz konusu tehdit nedeniyle yararlanmak istemeyen yabancı ya da vatansız kişiye, statü belirleme işlemleri sonrasında ikincil koruma statüsü verilir (Yabancılar ve Uluslararası Koruma Kanunu, 2013).

Yabancılar hukukunun kavramlarından birisi olan sığınmacı, ilgili ulusal ya da uluslararası mevzuat çerçevesinde bir ülkeye mülteci olarak kabul edilmek isteyen ve mültecilik statüsüne ilişkin yaptıkları başvurunun sonucunu bekleyen kişilere denir (Göç Terimleri Sözlüğü, 2009: 49). Dolayısıyla Suriye'den Türkiye'ye gelen yabancıların göçmen ya da mülteci olarak vasıflandırılmaları yanlış olduğu gibi, ulusal ve uluslararası mevzuat doğrultusunda mülteci sayılmayacaklarından sığınmacı olarak nitelendirilmeleri de yanlıştır.

Suriye'de yaşanan iç karışıklıktan dolayı ülkemize koruma amaçlı sığınanların başvurularının bireysel olarak değerlendirilme imkânı olmadığından Suriyeli yabancılar geçici koruma kapsamına alınmıştır. Yabancılar ve Uluslararası Koruma Kanunu'nun 91'inci maddesine göre; ülkesinden ayrılmaya zorlanmış, ayrıldığı ülkeye geri dönemeyen, acil ve geçici koruma bulmak amacıyla kitlesel olarak sınırlarımıza gelen veya sınırlarımızı geçen yabancılara geçici koruma sağlanabilir (Yabancılar ve Uluslararası Koruma Kanunu, 2013). Karışıklığın önüne geçmek amacıyla ayrıca Suriyelileri de kapsamına alan "Geçici Koruma Yönetmeliği", 22 Ekim 2014 tarihli ve 29153 sayılı Resmî Gazete' de yayımlanarak yürürlüğe girmiştir. Yönetmelik ile "Geçici Koruma"nın kapsamı, bu kapsamda değerlendirilecek kişilerin hak ve yükümlülükleri, kayıt süreci, ülkede kalışlarına ilişkin belirleyici kriterler, kişilerin haklarına getirilebilecek kısıtlamalar gibi konular düzenlenmektedir. Yönetmelik kapsamında değerlendirilen kişilere, başta sağlık hizmetleri olmak üzere eğitim, iş piyasasına erişim, sosyal yardım ve hizmetler ile tercümanlık ve benzeri hizmetler, ikamet ettikleri illerde imkânlar dâhilinde sağlanmaktadır (Gelgel ve Çelikel, 2015: 26).

2. Göçlerin Nedenleri

2.1. Genel Olarak

İnsanlık tarihi, başlangıcından bugüne kadar çok sayıda göçe tanıklık etmiştir. Genellikle ekonomik ve zorunlu nedenlerle ortaya çıkan göçler, iklim değişiklikleri, salgın hastalıklar, kıtlık-kuraklık, savaşlar, istilalar, doğal afetlerin sonucu olduğu gibi nüfus artışı ile artan ihtiyaçlar karşısında toprakların yetersiz kalması ve kaynak yetersizliğinden de kaynaklanabilir. İnsanlar kaynak bulmak için başka bölgelere hareket etmektedir. Ancak bu hareketler, gidilen ülkelerin ekonomik ve demografik yapısını etkilediğinden özellikle kitlesel göçler, barınma ve beslenme açısından güçlükler neden olmaktadır. Tarihi kaynaklara baktığımızda benzer nitelikteki göçlerin kentlerin yakılıp yıkılmasına, yağmalanmasına ve bazı devletlerin dağılmasına neden olduğu görülmektedir. Anadolu'nun Eski Çağ'da kitlesel olan iki büyük yıkıcı göçe maruz kaldığı, Demir Çağı'nda ise göçlerin etkisiyle Hitit Büyük Krallığı'nın yıkıldığı kaynaklarda yer almaktadır (Dönmez, 2016: 54).

Türkiye ve Suriye'nin de içerisinde yer aldığı Ortadoğu bölgesi, bulunduğu konum itibarıyla

tarih boyunca çok büyük göçlere sahne olmuştur. Ortadoğu'nun kendi içerisinde yaşanan göç trafiği de çok yoğundur. Ortadoğu'nun kendi içerisinde yaşadığı göçlerin nedenleri genellikle dış faktörlerin etkisiyle ortaya çıkmış olsa da devletlerin kendi iskân ve tehcir politikaları, öldürme olaylarının artması, iç çatışmalar, etnik, dini, mezhepsel, kültürel nedenler ve en önemlisi ekonomik sebepler göçlerin meydana gelmesinde etkili olmuştur.

Tarih boyunca Anadolu, iklimi, jeopolitik konumu, tarım ve hayvancılığa elverişli toprakları ile kıtalar arası köprü vazifesi görmüş; farklı milletlere ev sahipliği yapmıştır. Anadolu'nun etnik değişimine neden olan göç dalgaları Osmanlı Devleti sonrasında kurulan bugünkü Türkiye Cumhuriyeti'nin toplumsal, etnik, kültürel yapısını büyük ölçüde etkilemiştir. Türkiye hem bir göçmen kabul ülkesi hem dışa göç veren bir ülke hem de transit geçiş ülkesi olmuştur (Göç İdaresi Genel Müdürlüğü, 2019). Kuzeyinde Türkiye, batısında Lübnan ve Akdeniz, doğusunda Irak, güneyinde ise Ürdün ve İsrail ile komşu olan Suriye de Türkiye gibi birçok medeniyete ev sahipliği yapmış, tarihi geçmişi uzun yıllara dayanan bir ülkedir. Ülkenin bulunduğu konum itibarıyla göç alan bir bölgede olması, bugünkü Suriye'nin dini, etnik, kültürel ve mezhepsel yapısındaki farklılıklara ve bölgedeki iç çatışmalara neden olmuş, bu çatışmalar ise ülkenin Türkiye gibi, aynı zamanda göç veren bir ülke haline gelmesine neden olmuştur.

2.2. Türkiye ve Suriye'de Kurulan Devletler ve Birbirleriyle İlişkisi

Suriye'de bilinen ilk yerleşim M.Ö. 5000'li yıllara dayanmaktadır. Bölgede M.Ö. 3000'lerin ortalarından itibaren sırasıyla; Akadlar, Amuriler, Hurriler, Hititler, Mısırlılar, Aramiler, Asurlular, Babilliler, Persler, Makedonyalılar, Romalılar ve Bizanslıların hâkimiyeti görülmektedir. Hz. Ebubekir ve Hz. Ömer dönemlerinde fethedilerek İslamiyet'in hâkimiyetine giren Suriye'de sırasıyla; Emeviler, Abbasiler, Tolunoğulları, İhşidiler ve Fatımilerin arkasından Büyük Selçuklu egemenliği yaşanmıştır (Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü, 2013). Anadolu toprakları üzerinde kurulan ilk çağ ve sonrasındaki medeniyetler ise; Hattiler, Hititler, Urartular, Frigler, Lidyalılar, İyonya Uygarlığı, Karia Uygarlığı, Likya Uygarlığı, Helen Uygarlığı, Roma İmparatorluğu, Bizans İmparatorluğu, Selçuklu İmparatorluğu, Osmanlı İmparatorluğu ve Türkiye Cumhuriyeti'dir.

MÖ 2000'li yılların ilk çeyreğinde Anadolu'da, bağımsız şehir devletleri bulunmaktaydı. Bu şehir devletleri ile Mezopotamya ve Kuzey Suriye şehirleri arasında ticari faaliyetler yapılmaktaydı. Hitit Devleti, imparatorluk düzeyine ulaşmak için Suriye bölgesinde bulunan dünya ticaret yollarını ele geçirmek istemiştir. Günümüzde Suriye ve Lübnan kıyılarını kapsayan bölge, önemli bir ticaret merkezi olması nedeniyle daha geç dönemlerde de Fenikeliler, Filistinliler, Persler Makedonyalılar, Romalılar gibi birçok devletin istilasına sahne olmuştur. Hâlen günümüz devletleri arasında çoğu anlaşmazlıklara sahne olan bu topraklar, sürekli gündemde kalmayı başarmışlardır (Sir Gavaz, 2007: 2819-2837). Hititler, Güneye inen ve stratejik öneme sahip noktalara yerleşim yerleri inşa ederek Suriye'yi istila etmişler, ticaret yollarını kontrol altına almak ve güvenliğini sağlamak için Kuzey Suriye'ye yönelmişler, Akdeniz'den Halep'e ulaşmışlardır. Ardından Suriye'deki devletleri yıkmışlar, Fırat ticaret yolunun hâkimi olmuşlardır. Böylece Anadolu'dan Suriye'ye ilk kez seferler ve yerleşmeler başlamıştır. Hititlilerden sonra bölgeye, Mısırlılar, Aramiler, Asurlular, Babilliler, Persler,

Makedonyalılar, Romalılar ve Bizanslılar hâkimiyet kurmuştur.

İslamiyet'in ortaya çıkışı ve yayıldığı dönemlerde Bizans hâkimiyetinde bulunan Suriye'de Bizans Devleti'nin baskıcı politikalarından bunalan Suriye halkı, Müslüman Arap ordularına karşı fazla direnç göstermemiştir. Halit bin Velid komutasındaki Arap-İslam orduları, 634 yılında Suriye'deki denetimi sağlamış, böylece Suriye'de Müslüman Arap devletlerinin hâkimiyeti başlamıştır. Abbasilerin zayıflamasıyla merkezi otoriteden kopan Suriye, 905 yılına kadar Tolunoğulları'nın idaresinde bulunmuştur. Böylece Suriye'deki ilk Türk idaresi Tolunoğulları zamanında kurulmuş ve Suriye'ye yoğun Türk yerleşimi başlamıştır. Türklerin amacı bölgenin ticari kontrolünü ele geçirmek ve İslamiyet'in merkezi kabul edilen Hicaz Bölgesi'ne ilerlemektir. 935'te Mısır'da kurulan ve yine bir Türk-İslam devleti olan İhşidler, Suriye ve Filistin'in yanı sıra Kâbe'nin bulunduğu Hicaz bölgesini alarak yönettiler. Bölgeye Türklerin yerleşmesi devam etti. Daha sonraki dönemlerde Mısır'ı ele geçiren Fatımiler, 969 yılında Filistin'i ve ardından da Şam'ı idareleri altına almışlardır (Sir Gavaz, 2007: 2819-2837).

2.3. Türkiye'den Suriye'ye Gerçekleşen Göçler ve Nedenleri

2.3.1. Göçlerin Başlangıcı

Jeopolitik olarak çok önemli bir konumda yer alan Suriye hem bir Akdeniz hem de bir Ortadoğu ülkesidir. Hem kıtaları birbirine bağlaması hem de tarihte Asya ve Avrupa ticaretinin iki önemli noktası olan İpek Yolu ve Baharat Yolu'na hâkim bir konumda olması; günümüzde de hem Süveyş Kanalı hem de Basra Körfezi'yle olan bağlantısı nedeniyle güç elde etmek isteyen devletler için ilgi odağı olmuştur. Batılı ülkeler için Suriye ve Türkiye'nin de içerisinde yer aldığı Ortadoğu, Doğu Akdeniz'den Süveyş Kanalı'na, Arap Yarımadası'ndan Basra Körfezi'ne uzanan çok önemli ulaşım yolları üzerinde yer aldığından her açıdan vazgeçilmez bir işgal sahasıdır (Varlık, 2013: 175-220). Ortadoğu'nun bu stratejik öneminden dolayı, bu bölge Türkler için de çok büyük bir öneme sahip olmuştur. Bölgeye hâkim olmak isteyen Türk boylarının Suriye'de görünmeleri çok eski zamanlara tekabül etmektedir. Türk boyları M.S. 7. yüzyıldan itibaren Suriye'de görünmeye başlamış, 10 ve 11. yüzyıldan sonra ise Türk akınları hızlanarak devam etmiştir. Bu dönemden sonra Türkmenlerin kitleler halinde bölgeye intikal ettiği görülür. Türkler Orta Asya, Anadolu ve Mezopotamya'dan göç ederek Suriye'ye yerleşmişlerdir. Türklerin kalabalık kitleler halinde Suriye'ye gelişi, tarihte ilk defa Selçuklular Dönemi'nde (1078-1117) gerçekleşmiştir. Selçuklu Dönemi'nin başlarında Suriye'de görülen ilk Türk akınları kısmen merkezi otoriteye karşı isyan niteliği taşımaktadır. Harun, Afşin ve Erbasgan gibi Türk komutanların önderlik ettiği Türkmenler, bu türden isyan niteliği taşıyan bir kitlesel göçe örnek olarak gösterilebilir. Büyük Selçuklu Devleti için başta Suriye olmak üzere tüm Ortadoğu bölgesi dini, siyasi ve ekonomik nedenlerden dolayı çok büyük bir önem arz ediyordu. Büyük Selçuklu Devleti'nin hedefleri arasında Bağdat ve Suriye'yi almak, Mısır Halifeliği'ne de son vermek vardı. Suriye bu dönemde Fatımilerin kontrolündeydi ama bu Şii devletin Suriye'deki kontrolü Selçuklulara intikal edince bölgeyi Türkleştirmek ve sünnilenştirmek isteyen Selçuklular, çok geçmeden Suriye'yi ele geçirdiler. Böylece Selçukluların tarih sahnesine çıktığı andan itibaren Türkler, Suriye'de demografik açıdan yoğunlaşmaya başladı (Gök, 2016: 217-251).

İslamiyet'ten sonra kurulan Müslüman devletler ilim ve kültüre çok büyük önem vermiş, fethedilen yerlere camiler, medreseler, kütüphaneler yapmışlardır. İstanbul, Semerkant, Buhara, Halep, Şam, Kahire ve Bağdat gibi şehirler, İslam kültür ve medeniyetinin bilim merkezleri haline gelmiş, her yerden öğrenci tahsil için buralarda inşa edilen medreselere akın etmiştir. Türklerin Anadolu'ya ayak basmasından itibaren bölgede çok sayıda medrese, cami, zaviye yapılmış, din adamları ve Türkler Anadolu'ya yerleştirilmiştir. Melikşah'ın veziri olan Nizamülmülk tarafından Nişabur ve Bağdat'ta açılan Nizamiye medreseleri yanında Merv, Herat, Belh, Basra, İsfahan, Amül, Musul, Cizre ve Rey gibi şehirlerde de Nizamiye medreseleri inşa edilmiştir. Bu medreselerde hoca ve talebelerin barınacağı odaları da yapılmıştır. Büyük Selçuklu Devleti'nin dağılmasının ardından kurulan devletler de medreseler inşa etmeye devam etmiştir. Kaynaklarda medreselerin Suriye'nin bütün şehir ve köylerine kadar ulaştığı belirtilmektedir. Eyyubiler devrinde de Selahaddin-i Eyyubi, diğer sultanlar, emirler, nüfuzlu devlet adamları ve zengin kişiler tarafından Mısır, Kudüs, Suriye, Hicaz ve Yemen'de birçok medrese inşa edilmiştir. Eyyubiler Dönemi'nde sadece Dimaşk'ta doksandan fazla medresenin bulunduğu bildirilmektedir (Bozkurt, 2003: 323-327). Bu medreseler, dönemin âlimleri ve talebelerinin akın ettiği yerler halini almıştır. Suriye ve Anadolu'dan ilim tahsil etmek için çok sayıda öğrenci karşılıklı göçler gerçekleştirmiştir.

Moğollar 13. yüzyılda Orta Asya'ya saldırmış, çok büyük yıkıma ve güvenlik nedeni kitlesel göçlere neden olmuşlardır. Moğol istilalarından dolayı Orta Asya'dan çok sayıda âlim ve mutasavvıf başta Konya olmak üzere Anadolu'da toplanmış, Mısır, Suriye, İran ve Türkistan'dan gelen ilim adamları sayesinde bölge önemli bir kültür, sanat ve ticaret merkezi olmuştur (Çiftcioğlu, 2008:143-172). Ancak zamanla Moğol saldırılarından Anadolu da nasibini almıştır. Selçukluların yenilgiye uğramasından ve Moğolların bölgeyi işgal ederek yağmalamasından sonra Türkmen boyları Suriye'ye akın etmeye başlamış, Anadolu'dan Suriye'ye çok sayıda Türkmen göç etmiştir. Böylece Suriye'de Türk nüfusu iyice artmaya başlamıştır. Bu dönemde Anadolu'dan Suriye'ye sadece Türkler değil, Anadolu'da yaşayan farklı milletler de göç etmiştir. Yıkıcı Moğol işgalinden canını zorla kurtarabilen Anadolu halkı, topraklarını terk ederek güvenli bölge arayışına girmiştir (Maden, 2014: 17-21). Moğollar sosyal, kültürel ve ekonomik yönden telafisi mümkün olmayan tahribatlara yol açmışlar, ilim adamları, dervişler, tüccarlar, sanatkârlar Suriye'ye ya da Mısır'a göç etmişlerdir.

Mısır'da kurulan Memluk Devleti'nin lideri Sultan Baybars'ın 1260'ta Moğolları yenerek Suriye'yi fethetmesi üzerine, Suriye'ye sığınan Türkler çeşitli merkezlere yerleştirilmiştir. Sultan Baybars zamanında 40.000 kişilik Türkmen Halep'e yerleştirilmiş ve burayı önemli bir ticaret merkezi haline getirmiştir. 1516'dan sonra Suriye'nin hâkimiyeti Osmanlı Devleti'ne geçmiş, bölge 1918 yılına kadar kesintisiz olarak 402 yıl boyunca Türklerin hâkimiyeti altında kalmıştır. Bu dönemde Suriye'de Türkmen yerleşimi artarak devam etmiş ve bölgede önemli bir Türk nüfusu oluşmuştur. Osmanlı Devleti zamanında sadece Türkler değil, farklı milletten toplumlar da Suriye'ye çeşitli nedenlerle göç etmiştir (Maden, 2014: 17-21).

2.3.2.Osmanlı Dönemi'nde Gerçekleşen Göçler

Osmanlı Devleti'nin Ortadoğu'ya hâkim olduğu uzun yıllar içerisinde bölgeye çok sayıda Türkmen boyları yerleştirilmiştir. Bu dönemde Türkmenlerin Suriye'ye yerleştirilmesinde

ekonomik, politik nedenlerin yanında isyan edenleri cezalandırma, sürgün etme, hac yolunun güvenliğini sağlama, hacılara yönelik yağma olaylarına engel olma gibi amaçlar da yer almaktadır. Osmanlı Padişahı Yavuz Sultan Selim 1516 yılında Mercidabık'ta Memluk Devleti'ni mağlup ederek bugünkü Suriye topraklarının da içerisinde yer aldığı Ortadoğu bölgesini topraklarına katmış ve özellikle hac yolu olmak üzere bu bölgeye Türkleri yerleştirmiştir. Osmanlıların bu dönemde Suriye bakımından iki temel amacı vardı. Birincisi iç güvenliği sağlayarak iktisadi ve ticari hayatın normal seyrinde sürmesini sağlamak; ikincisi, bölgenin dini ve ticari hayatı açısından çok önemli olan hac kervanının düzenli biçimde Haremeyn'e gidiş ve dönüşünü sağlamaktı (Maden, 2014: 17-21). Bu amaçlar doğrultusunda Suriye'de çok sayıda Türk iskân edildi. Ayrıca Anadolu'da konar-göçer olarak yaşayan Türk ve Kürt aşiretlerin toprağa bağlanarak yerleşik yaşamasını ve vergi adaletini sağlamak ve bu aşiretlerin yerleşiklere verdiği zararlara engel olmak için ekonomik, siyasi ve adli nedenlerle gerçekleşen göç ve sürgünler de bu kapsamdadır.

Politik ve ekonomik nedenlerden kaynaklanan göçlerden başka, Anadolu ve Suriye hattında kültürel göçler; beyin göçleri yaşanmıştır. Osmanlı Dönemi'nde bilim, sanat ve kültürel faaliyetlerin büyük ölçüde gelişmesi şüphesiz Selçuklu Dönemi'nden intikal eden Anadolu şehirlerindeki eski ilim müesseselerinin yerleşik gelenekleri ile dönemin en önemli ilim ve kültür merkezleri sayılan Mısır, Suriye, İran ve Türkistan'dan gelen ilim adamlarının sayesinde gerçekleşmiştir. Osmanlılar fethettikleri her yerde cami ve medrese inşa etmişlerdir. Osmanlı topraklarında köylere varıncaya kadar yüzlerce, hatta binlerce eğitim-öğretim müessesesi açılmıştır. Bundan en fazla Anadolu nasibini almıştır (Hızlı, 2004: 371-409). İran, Suriye, Irak, Maveraünnehir, Mısır gibi bölgelerde yetişmiş çok sayıda âlim ülkelerinden davet edilmiş ve Anadolu'ya eğitim vermek amacıyla yerleşmiştir. Anadolu'dan da çok sayıda Türk, İslâm dünyasının belli başlı ilim merkezlerine giderek oralarda yetişmişler, ardından Anadolu'da inşa edilen medreselere müderris olarak tayin edilmişlerdir. Bu tayin ve atamalar, bazen İstanbul veya Anadolu'dan Suriye'ye, bazen ise tersi yönde olmuştur (Bozkurt, 2003: 323-327; Sarıbyık, 2003: 78-81).

19. yüzyıl ile 20. yüzyıl başlangıcı Osmanlı Devleti için göçler ve çatışmalarla geçmiş, 1768 yılında Kuzey Kafkasya'ya saldırmaya başlayan Ruslara yenilen Kafkasyalılar Anadolu'ya kitlesel göçler gerçekleştirmiştir. Kafkasya, Kırım, Batum, Rusya, Doğu Türkistan ve Rumeli'den İstanbul ile Anadolu'ya göç edenler arasında Çerkesler, Abazalar, Tatarlar, Gürcüler, Türkler/Türkmen boyları ve Çeçenler vardı. 19. yüzyılda Kafkasya'dan Anadolu'ya yapılan göçler, Osmanlı'yı derinden etkilemiş ve nüfus dengelerini değiştirmiştir. Müslüman Kafkasyalı göçmenlere Osmanlı Devleti yeni yerleşim alanları oluşturmuştur. Anadolu'ya gelen göçmenler, en çok Suriye'ye iskân edilmiştir. Göçmenlerden Şam'a 34 bin 436'sı, Halep'e 15 bin 586'sı yerleştirilmiştir. Özellikle Çerkesler Güney Marmara ve Suriye ile Ürdün hattında bulunan Golan Tepelerine yerleştirildiler. 1882 yılında İstanbul'a gelen Çerkesler ile Suriye'ye sevklerine karar verilen diğer göçmenler, geçici olarak Üsküdar'daki askeri koğuşlara yerleştirildiler (Efe, 2018: 16-27).

Göçmenlerin birçoğunun Suriye, Beyrut, Ürdün gibi bölgelere yerleştirilmesinde Osmanlı Devleti'nin iskân politikasının çok büyük bir etkisi olmuştur. Osmanlı Devleti, savaşımlardan çok yorgun düştüğü, ekonomik kalkınmayı sağlayacak iş gücüne ihtiyaç duyduğu ve en önemlisi Rusya'nın desteklediği "Panslavist" politikaya karşı, II. Abdülhamit'in yürütmeye çalıştığı

“Panislamist” ya da “İttihad-ı İslam” politikasını güçlendirmek için söz konusu göçleri teşvik eden kanunname bile hazırlamıştır. II. Abdülhamit’in amacı Anadolu’daki Müslüman nüfusu arttırmak, iş gücü ve askeri güç elde etmektir (Efe, 2018: 16-27). Ardından iskân politikası doğrultusunda Anadolu’ya gelen göçmenler, Suriye, Beyrut, Ürdün gibi bölgelere yerleştirildi. Çerkeslerin Anadolu’dan Suriye’ye göçleri 1920’li yıllara kadar sürmüştür, Çerkesler yoğun olarak Golan Tepeleri, Hama, Humus, Halep kentlerine yerleştirilmiştir. Çerkesler, bölgedeki boş arazileri değerlendirerek Hicaz demiryolunun güvenliğini sağladılar. Ayrıca Dürzilere karşı bir askeri güç elde edilmiş oldu. Çerkesler zamanla Suriye toplumunun bir parçası haline gelmiştir (Ortadoğu Stratejik Araştırmalar Merkezi, 2012). Suriye’ye Osmanlı zamanında göç eden Çerkesler, Tatarlar, Gürcüler, Çeçenler dışında çok sayıda Türkmen boyları da yerleştirilmiştir. Osmanlı Devleti zamanında Türkmenlerin Suriye’ye yerleştirilme sebepleri arasında hac yolunun güvenliğini sağlamak, hacılara yönelik yol kesme ve yağmalamaları önlemek, bölgede Türk hâkimiyeti sağlamak, konar ve göçer olan Türkmen kabilelerini yerleşik hayata geçirmek, âtil veya verimsiz toprakların ihya edilip ekonomiye kazandırılmasını sağlamak ve sürgün gibi pek çok neden sayılabilir. Selçuklular zamanından itibaren Suriye’ye yerleşmeye başlayan Türkmenler, Suriye’nin en etkin demografik yapılarından birisini oluşturmaktadır.

Kafkaslardan Suriye’ye iskân edilenlerin büyük çoğunluğu gittikleri bölgede uyum sorunu yaşamışlardır. Suriye’nin iklimine uyum sağlamakta zorlanmışlar, yerli halkla karşılıklı güven problemi yaşamışlardır. Göçmenlerin Suriye’ye uyum sağlayamadıkları için bu toprakları terk ederek tekrar yurtlarına dönmek istedikleri, bu isteklerinin ise "Berlin Anlaşması"(1878) ile yasaklandığı bilinmektedir. Yine Suriye’de yaşayan bazı Arap aşiretleri tarafından Türkler Anadolu’ya göçe zorlanmıştır. Bu kitlesel bir göç değilse bile Osmanlı Devleti’ni etkilemiştir. Türkmenler bölgeden Anadolu’ya göç etmeye başlayınca Osmanlı Devleti Arapların saldırılarını önlemek amacıyla Rakka bölgesine Türk aşiretleri yerleştirmeye başlamıştır. Ancak Birinci Dünya Savaşı öncesinde Suriye’de Batı destekli Arap milliyetçiliğinin giderek artması üzerine, 1916 yılında Şerif Hüseyin önderliğindeki Arap isyanı bastırılmış; Suriye, Hicaz ve Mezopotamya bölgelerindeki 5 bin civarındaki aileye yaklaşan Arap, İç ve Batı Anadolu bölgelerine nakledilmişlerdir (Göç İdaresi Genel Müdürlüğü, 2019).

Osmanlı Devleti, farklı din, mezhep, kültür ve etnik yapıdan oluşan çok sayıda milleti barındıran büyük bir imparatorluktu. Müslüman olmayanların (gayrimüslim) büyük bir kısmı Rumlar, Ermeniler ve Yahudilerdi. Bunun dışında Süryaniler, Nusayriler, Nasturiler, Dürziler, Gürcüler, Pomaklar, Boşnaklar, Çerkesler, Çeçenler, Kürtler, Araplar uzun yıllar hep birlikte yaşamışlardı. Birinci Dünya Savaşı çıkana kadar aralarında ciddi bir sorun çıkmamıştı. Rumlar Rum-Ortodoks Kilisesine Ermeniler ve Süryaniler ise İstanbul Ermeni Patrikliğine bağlı Hristiyan’dı, Nasturiler de Süryanilerden ayrılmış bir Hristiyan azınlıktı. Osmanlı Devleti, bu çok uluslu, çok dinli duruma uygun düşecek politikalar üretti ve uzun yıllar “Millet Sistemi” denilen politikasıyla gayrimüslimlerle ilişkilerini uyum içerisinde yürütmeyi başardı. Osmanlı Devleti gayrimüslimlere dini, hukuki, sosyal ve ekonomik politikalar yönünden, İslam hukuku ile birlikte kendilerinden önceki İslam devletlerinin gayrimüslimlere uygulamış oldukları politikaları da uygulamıştı. Gayrimüslimlere inanç ve ibadet hürriyeti verilerek yıllarca huzur ve barış içerisinde yaşamaları sağlandı (Sofuoğlu ve Akvarup, 2012: 71-87). Ermeniler, Süryaniler, Rumlar, Dürziler ve Yahudiler inançlarını rahatlıkla yaşıyorlardı. Ancak 19. yüzyılda ortaya çıkan ve bütün dünyaya hızla yayılan “milliyetçilik” akımı ve Birinci Dünya

Savaşı'nın patlak vermesi üzerine ilişkiler bozuldu. Tarihe "Ermeni Meselesi" olarak geçen ve Ermenilerin Suriye'ye gönderilmesiyle sona eren, ancak tartışmaları günümüzde de devam eden olayın yaşanmasıyla "Millet Sistemi" de çökmüş oldu.

Osmanlı Devleti ile devletin en önemli siyasi aktörü olan İttihat ve Terakki iktidarının Meşrutiyet Dönemi'nde ve Birinci Dünya Savaşı'nın ardındaki yıllarda hem iç hem de dış güvenlik kaygıları neticesinde gayrimüslimlere uygulanan sevk ve iskân politikaları, Anadolu'daki nüfusun yoğunluğunu ve dağılımını önemli ölçüde değiştirmiş, ileriki yıllarda Cumhuriyetin iskân siyaseti de bu politika çerçevesinde şekillenip gelişmiştir (İneli Ciğer, 2016: 62-92). 27 Mayıs 1915 yılında kabul edilerek 1 Haziran 1915 tarihli Resmî Gazete'de (Takvim-i Vekayi) yayımlanarak yürürlüğe giren Tehcir (Yer Değiştirme) Kanunu Osmanlı Devleti'nin "savaş halinde devlet yönetimine karşı gelenler için alınacak güvenlik tedbirleri" kapsamında bir düzenlemedir. Çünkü Birinci Dünya Savaşı'nda ortaya çıkan bazı çeteler İtilaf Devletleri ve Rusya ile birleşerek Osmanlı Devleti'ne karşı isyan çıkararak katliamlar yapmıştır. Devlet açısından bakıldığında bu ayaklanmaları durdurmanın tek yolu bu yasayı çıkarmaktı. Ayaklanan çeteler, öncelikle Van, Muş ve Bitlis'e saldırmıştır. İttihat ve Terakki Hükümeti, önlem almak üzere derhal harekete geçmiştir. 24 Nisan 1915'te isyan hareketlerinin öncüsü olduğu bilinen çok sayıda Ermeni tutuklanmıştır. Ermeniler, bu tarihi her yıl "soykırım günü" olarak anmaktadır (Tarihsel Bilgi Platformu, 2018). Konumuzun bağlamından uzaklaşmamak adına, günümüzde hala tartışmalı olan bu olayın ayrıntılarına girmiyoruz. Ermenilerle birlikte Kanun kapsamına giren çok sayıda Müslüman ve Rum asıllı Osmanlı vatandaşları başka bölgelere sevk edilmiştir.

Tehcir Kanunu kapsamında, İçişleri Bakanı Talat Paşa tarafından Erzurum, Van ve Bitlis vilâyetlerinden çıkarılan Ermenilerin, Musul vilâyetinin güney kısmı, Zor sancağı ve Merkez hariç olmak üzere Urfa sancağına; Adana, Halep, Maraş civarından çıkarılan Ermenilerin ise Suriye vilâyetinin doğu kısmı ile Halep vilâyetinin doğu ve güneydoğusuna sevk ve iskân edilmeleri kararlaştırılmış, böylece çok sayıda Ermeni Türkiye'den Suriye'ye gönderilmiştir (Halaçoğlu, 2001: 60-70). Ancak zorunlu göç dışında Birinci Dünya Savaşı yıllarında Erzurum, Kars, Bitlis bölgesinden binlerce Kürt kökenli Osmanlı vatandaşı da Ermeni ve Rus zulmünden dolayı, kaçarak batıya ve güneydoğuya göç etmiştir. Bunların bir kısmı Suriye'ye geçiş yapmıştır.

Ermenilerin tehcire tâbi tutulduğunu gören Nasturiler Anadolu ve Irak topraklarında isyana kalkışmıştır. Nasturi ayaklanmasının bastırılmaya çalışıldığı günlerde Diyarbakır, Cizre ve Midyat'ta yaşayan Hristiyan Süryaniler de isyan ederek halkı katletmeye başlamıştır. Bu ayaklanmalarla birlikte çeşitli yerlerden firar ederek Cizre'nin 50 km kadar batısında bulunan Harar köyünde toplanan 100 kadar silahlı bir Ermeni grubu da Müslüman köylerine saldırmaya başlamıştır. Bölgede isyanlar birbirini izlemiş, bunlara az sayıda Keldani de katılmıştı (Yazıcı, 2016: 55-71). İsyancıların bastırılmasından sonra isyana karışanların da Suriye'ye tehcirine karar verilmiştir. 1915 olaylarından sonra Doğu Süryanileri lideri Mar Şamun'un, Kürt aşiret lideri Simko tarafından 1918 yılında öldürülmesi hem Doğu hem de Batı Süryanileri arasında endişe yaratmış ve toplu göçün yaşandığı bu dönemde Türkiye'de yaşayan birçok Süryani ailesi başta Suriye olmak üzere değişik ülkelere göç etmiştir. Cumhuriyetin ilk yıllarında da Süryaniler İstanbul'a, Avrupa ülkelerine ve Suriye'ye göç etmeyi sürdürmüştür. (Bozan, 2015: 193-213).

Osmanlı Devleti zamanında merkezde güvenliği ihlal edenlere ya da devlete sorun çıkaranlara yönelik olarak geliştirilen devlet politikalarının bir yansıması olarak çok sayıda Osmanlı Devleti vatandaşı ceza ve sürgün amacıyla Suriye'ye gönderilmiştir. Devlete sorun çıkaranlara verilen en büyük cezalardan birisi Rakka'ya sürgün edilmektir. Suriye, özellikle de Rakka ve Halep isyan eden Kürt ve Türkmen aşiretlerden ya da farklı milletlerden çok sayıda insanın sürgün edildiği bölgelerdir. Osmanlı Devleti'nin iskân politikalarının sonucu olarak konargöçer aşiretler zorunlu iskânlara tabi tutulmuşlar, yerleşik hayatı benimseyemeyenler ve sorun çıkarıcılar ise sürülmüşlerdir (Daşcıoğlu, 2010: 167-169). Rakka'daki Arap, Kürt ve Türkmenler arasında yaşanan çatışmaları önlemek, oraya gidenlerin geri dönmesini engellemek için, gönderilenlere "Rakka Mukavelesi" adıyla bir sözleşme imzalatılırdı. Buna rağmen Rakka'dan sık sık kaçanlar olurdu, Rakka sürgünü dönemin hiç istenmeyen cezalarından birisiydi (Öğün Bezer, 2007:432-433).

Suriye gibi belli başlı bazı bölgelere yapılan sürgünler, özellikle 19. yüzyılda muhalifleri sindirme politikası olarak kullanılan bir devlet politikası haline gelmiştir (Acehan, 2008: 12-29). Devlet, sürgün yoluyla asayişin bozuk olduğu yerlerde muhacir iskân ederek güvenlik ve asayişi sağlamayı amaçlıyordu. Örneğin Ermenilerin yerleştiği yerlerdeki hedefleri ve çalışmalarından haberdar olduğundan, onların yaşadığı yerlere muhacir yerleştirerek önceden tedbir alınmış, Ermenilere karşı başvuru olan bu politika aşiretlere karşı da izlenmiştir. Böylece asayiş sağlanacak, tarımsal faaliyetler artacak ve vergi vermeyen birçok aşiretin bu sayede vergi vermesi sağlanacaktı. Anadolu ve Suriye topraklarına iskân edilen göçmenler aşiretlerle çıkan çatışmalarda Osmanlı ordusuna yardımcı olmuştur (İneli Cığır, 2016: 62-92).

2.3.3.Cumhuriyet Dönemi'nde Gerçekleşen Göçler

Türkiye'de Cumhuriyet Dönemi'nden sonra da Türkiye'den Suriye'ye sürgün ve göçler devam etmiştir. Kurtuluş Savaşı'ndan sonra Osmanlı İmparatorluğu'nun yerine kurulan yeni Türkiye Cumhuriyeti'nde pek çok yenilik ve değişim meydana gelmiştir. Siyasi alanda, hukuk alanında, eğitim ve kültür alanında yapılan inkılaplar ile toplumsal yaşayışın düzenlenmesine ilişkin yeniliklere geçiş, çok köklü bir imparatorlukta yaşayan ve farklı kültürleri içinde barındıran Osmanlı toplumu için çok kolay olmadı. İnkılaplara karşı isyan edenler, ayaklananlar olduğu gibi, Türkiye'yi terk edip başka ülkelere göç edenler de oldu. 1 Kasım 1922'de Saltanatın kaldırılması, 29 Ekim 1923'te Cumhuriyet'in ilanı, 3 Mart 1924'te Halifeliğin kaldırılması, 25 Kasım 1925'te Şapka Kanunu, 30 Kasım 1925'te Tekke, Zaviye ve Türbelerin kapatılması, 3 Aralık 1934'te çıkarılan Bazı Kisvelerin Giyilemeyeceğine Dair Kanun ile tüm din adamlarının mabet ve ayinler dışında ruhani kıyafetler giymesinin yasaklanması, din kaynaklı hukuk sisteminden ayrılarak laik, seküler ve çağdaş hukuk sistemine geçilmeye başlanması, 3 Mart 1924'te çıkarılan Tevhid-i Tedrisat Kanunu ile Türkiye'deki bütün bilim ve öğretim kurumlarının Milli Eğitim Bakanlığı'na bağlanması, uzun yıllar ilim yuvası olmuş medreselerin kapatılması, 1 Kasım 1928 tarihinde Yeni Türk Harflerinin Kabul ve Tatbiki Hakkında Kanun çıkarılması ile eski Arap alfabesinin yasaklanması gibi devrimler hem Türkler hem de azınlıklar açısından Türkiye'de bazı uyum sorunlarını da beraberinde getirdi.

Osmanlı Devleti'nde Tanzimat'la başlayan, yeni kurulan devletin getirdiği inkılaplarla devam eden modernleşme hareketleri, farklı etnik, dini ve kültürel yapıları barındıran yeni Türkiye'de

başta gayrimüslimler olmak üzere pek çok kesimi zor durumda bıraktı. Osmanlı Devleti'nin geniş alanlara yayılmış topraklarında yirmi farklı etnik gruba mensup gayrimüslim bulunuyordu. Tanzimat Dönemi'ne kadar farklı bir statüye sahip olan gayrimüslimler, inanç, ibadet ve eğitim bakımından her türlü serbestliğe sahipti. Aile hukuku ile ilgili davalara kendi mahkemelerinde bakıp, dini lider ve ruhani meclislerini de kendileri seçiyordu. Kendi eğitim kurumlarında cemaat vakıflarına bağlı olarak serbestçe eğitim faaliyeti yürütebiliyorlardı. Ancak Tanzimat'la Müslüman ve gayrimüslim arasındaki hukuki fark kalkmış, eğitim alanında da birtakım değişikliklere gidilmiştir. Eğitim ve öğretim, önceden sadece cemaat vakıfları eliyle ve onların tasarrufunda yerine getirilirken, Tanzimat Dönemi'nde cemaat vakıflarının yanı sıra resmi devlet okulları yani mektepler kurulmuş, eğitim ve öğretim alanında laik ve merkezi bir yapıya doğru adım atılmıştır.

Osmanlı Devleti'nde Tanzimat'tan önce "gayrimüslim din eğitimi" cemaatlerin kendi kontrolünde gerçekleştirilmiştir. Sıbyan mektepleri her cemaate göre kendi dil ve dinleri ile eğitim-öğretimi sürdürüyordu. 1924'te çıkarılan Tevhid-i Tedrisat Kanunu ile beraber pek çoğunun varlıkları sona ermiştir. Bu nedenle Türkiye'de yaşayan bazı gayrimüslimler anadilde eğitim almak için ülkeyi terk etti. Dolayısıyla gayrimüslimler Türkiye'de istedikleri din ve dilde eğitim yapamadıkları için başka ülkelere göç etmeyi tercih ettiler. Bu dönemde Suriye'ye de çok sayıda gayrimüslim göç etti (Zengin, 2008: 139-170). Örneğin Mardin bölgesi, Süryani cemaati ve şehirde yaşayan diğer Hristiyan gruplar için çok büyük bir öneme sahiptir. Mardin'de Hristiyan azınlıklardan Ermeni, Keldani ve Süryani Katolik cemaati mensupları ile Ortodoks Hristiyanlar yaşamaktadır. Ancak bu azınlık gruplar Cumhuriyet Dönemi'nden sonra getirilen inkılaplarından etkilenmiştir. Azınlıkların din ve dil eğitimi verdikleri, kültürlerinin aktarımında önemli bir yere sahip olan manastırların yeni getirilen kısıtlamalardan etkilenmesi üzerine, Hristiyan azınlıklardan bir kısmı bölgeyi terk etmiştir. Hristiyan azınlıklar, dini eğitim vermek ve ana dillerini yaşatmak hususunda ciddi sorunlar yaşamışlar; 1932'de Süryani Patrikliği Suriye'ye taşınmıştır. Süryani din adamları ile birlikte pek çok din mensubu da Suriye'ye göç etmiştir (Güç Işık, 2014: 739-760). Getirilen laik düzenin neden olduğu kısıtlamalar nedeniyle çok sayıda Yezidi, Süryani ve Kürt aile de Suriye'ye göç etmiştir. Yezidi, Süryani ve Kürtlerden en çok Güneydoğu Anadolu Bölgesi'nde yaşayanlar Suriye'ye göç etmiştir. Bunda bölgede yaşayanlarla sahip oldukları yakın akrabalık ilişkilerinin ve kan bağının etkisi büyüktür. Bölgede yaşayan Kürt, Süryani, Yezidi ve diğer dini ve etnik kimliğe sahip insanlar sürekli bir iletişim ve etkileşim içerisinde olmuşlar ve aralarında hısımlıklar, akrabalıklar kurulmuştur. Suriye veya Türkiye'de yaşayan ve aynı aşiret ya da aileye mensup olan kişiler bazen sınırların farklı tarafında kalmış olsa da bunlar arasındaki ilişkiler devam etmiştir (Baz, 2012: 239-255).

Cumhuriyetin kurulması ile gelen inkılaplar, bir yandan dinin siyasi, toplumsal ve hukuki alandaki rolünü sınırlandırırken vatandaşlık kavramı da değişikliğe uğramıştı. Vatandaşlık, Türk kimliği etrafında tanımlanmış, bu durum laiklik ve etnik kimlik tartışmalarına neden olmuş, bu tartışmalar ekseninde çok sayıda isyan ve ayaklanma çıkmıştır. Yeni kurulan devletin sekülerizmi destekleyen yapısı, laik hukuk düzenine geçiş sonrası İslam hukuk düzeninin lağvedilmesi ve farklı etnik kimlikleri tek bir millet olarak kabul eden yasalar ile Şapka Kanunu, Kılık Kıyafet Yasası ile gelen inkılaplara karşı ortaya çıkan ayaklanmaların en önemlileri başta Şeyh Said İsyanı olmak üzere diğer Kürt isyanlarıdır. Ancak bu isyanların

birçoğu Batı ülkelerinin Birinci Dünya Savaşı'ndan itibaren devam eden kışkırtıcı, bölücü ve yayılcı politikalarının etkisiyle ortaya çıkmıştır. İsyancılar şiddetle bastırılmış ve bazı Kürt aşiretleri de Türkiye'den sürülmüştür (Aslan ve Alkış, 2015: 18-33). 1925'te ortaya çıkan Şeyh Said İsyanı hem Türkiye için hem de Suriye için yeni bir dönemin başlangıcı olmuştur. Şeyh Said'e bağlı kişilerin Diyarbakır'da jandarmayla çatışmaya girmeleri ile başlayan ayaklanma, kısa sürede geniş bir alana yayılmıştır. Muş, Bingöl ve Diyarbakır'a yayılan isyan Cumhuriyet Dönemi'nin en önemli isyanlarından birisidir. Şeyh Said, halkı İslam dini adına ayaklanmaya çağıran bir bildiriyle kendi çatısı altında toplamaya çalışmış, ayaklanma uzun süren bir mücadele sonucu ve şiddet kullanılarak bastırılabilmiştir. Diyarbakır'daki Şark İstiklal Mahkemesi Şeyh Said ve 47 ayaklanma yöneticisi hakkında ölüm cezası vermiş, cezalar, ertesi gün infaz edilmiştir. İsyanı karıştıran bazı aşiret liderleri Türkiye'yi terk ederek Suriye'nin kuzeydoğusunda bulunan Cezire bölgesine yerleşmiştir. 1927 yılında hükümetin uygulamaya koyduğu Şark İslahat Planı çerçevesinde ise 20-25 bin kadar Türkiye Kürtü Cezire bölgesine göç etmiştir. Böylece Suriye'nin kuzeydoğu sınırlarında bulunan Cezire bölgesi Kürt nüfusun yoğun olarak yaşadığı bir bölge haline gelmiştir (Dünya Bülteni, 2012). Ayrıca Şeyh Said ile birlikte 47 kişinin idam edilmesi üzerine endişe ve korku duyan çok sayıda âlim ve sufi de bu dönemde Suriye'ye yerleşmiştir (Baz, 2012: 239-255).

Osmanlı Devleti zamanında çeşitli sebeplerle başlayan ve Anadolu'dan Suriye'ye uzanan Kürt göçleri 20. yüzyıl boyunca devam etmiştir. Göçlerin önemli bir kısmının nedeninin Türkiye'de çıkarılan ve başarısızlıkla sonuçlanan Kürt isyanlarının sonucu olduğunu söylemek mümkündür. Kürt milliyetçiliğinin güçlenmeye başladığı 1920'li yıllarda Beyrut'ta kurulan Hoybun Cemiyeti Cezire, Şam ve Halep gibi merkezlerdeki milliyetçileri bir araya getirmiştir. Hoybun Cemiyeti kurucularının arasında eski Kürdistan Teali Cemiyetinin üyeleri, Şeyh Sait'in çocukları, Botan emiri Bedirhan Bey'in torunları ve Cemilpaşazadeler gibi önemli Kürt ailelerinden isimler vardı. Birleşik bağımsız bir Kürt devleti kurmayı hedefini ileri süren Hoybun Cemiyeti 1927 ile 1930 yılları arasında Türkiye'nin doğusunda çıkan isyanlarda da etkili olmuştur. İsyancılar bastırılınca on binlerce Kürt Suriye'ye kaçmak zorunda kalmıştır (Gökcan, 2018: 159-189). Ancak bu isyanlarda Türkiye'de yaşayan Kürtlerden ziyade dış güçlerin etkili olduğunu söylemek daha doğrudur. Ermenileri destekleyen Rusya'nın bölgede bir Ermeni devleti kurdurma gayretlerinin başarısız olması üzerine yeni planlar devreye sokulmuş, Ruslar doğuda Kürdistan devleti kurdurma gayreti içerisine girmişleridir. Bu ideal çevresinde propaganda yaparak bir araya getirdikleri Kürtleri isyana teşvik etmişlerdir. İsyancıların başarısız olması üzerine, dış güçler tarafından desteklenen terör odakları, Suriye ve Irak gibi bölgelere kaçarak farklı isimler altında örgütlenerek çok sayıda terör olayı gerçekleştirmiştir.

Türkiye'de 12 Eylül 1980 yılında gerçekleşen darbeden sonra, hakkında tutuklama kararı çıkmış olan ya da Türkiye'de ortaya çıkmış siyasal baskı ortamından kaçmak isteyen Kürtler, ailelerini de yanlarına alarak Suriye'ye yerleşmiştir. Cumhuriyet'ten itibaren Kürtlerin Türkiye'den Suriye'ye göçlerinin arka planında Kürtlerin birçoğunun aralarında kan davasına dönüşen arazi meselelerinin bulunduğunu veya bu göçlerin sınırın iki tarafında yaşayan parçalanmış ailelerin bir araya gelmesi amacıyla gerçekleştiğini söylemek mümkündür. (Gökcan, 2018: 159-189).

1936 yılından itibaren Türk dış politikasının en önemli gündem maddesi olan ve Hatay

meselesi olarak tarihe geçen olayın sürecinde Hatay'dan Suriye'ye çok sayıda insan göç etmiştir. Hatay meselesi, 1936 yılında ortaya çıkmış ve 1939'da İkinci Dünya Savaşı öncesi Hatay'ın Türkiye'ye bağlanması ile sonuçlanmıştır. Hatay meselesi, 1936-1939 yılları arasında Türk dış politikasını en çok meşgul eden meselelerden birisidir. Fransa ve Suriye bu süreçte Türkiye'ye sürekli siyasi ve hukuki güçlükler çıkartmış, Türkiye ile Suriye ve Fransa arasında çok büyük gerginlikler yaşanmıştır.

İskenderun Sancağı olarak bilinen Hatay, Misak-ı Milli sınırları içerisinde olmasına rağmen, Birinci Dünya Savaşı sonrasında, 20 Ekim 1921 tarihli Ankara Antlaşması ile Fransa'nın mandasına girmiş ve Suriye topraklarına dâhil edilmiştir. 1936 yılında Fransa'nın Suriye'ye bağımsızlık vereceğini açıklaması üzerine Türkiye Cumhuriyeti, Hatay'ın bağımsızlığı için Milletler Cemiyeti'ne başvurmuştur. Hatay 1937'de kendi anayasası ile birlikte "ayrı bir varlık" olarak kabul edilmiş, 1938'de de "Hatay Devleti" kurulmuştur. Hatay bu haliyle yaklaşık bir yıl bağımsız bir devlet olarak kalmıştır. Türkiye'nin yoğun çabaları üzerine 23 Haziran 1939 tarihinde Türkiye sınırlarına katılmıştır (Atabey, 2015:192-209).

Hatay'ın Türkiye'ye dâhil edilmesinden sonra 1940'a kadar bölgede yaşayanlara "Vatandaşlık Tercih" hakkı tanınmış ve 1939 tarihli bazı belgelere göre bu dönemde Hatay'dan, başta Suriye olmak üzere çeşitli ülkelere göç edenler olmuştur. Hatay'ın ana vatana katılma sürecinde, Hatay'dan Suriye'ye göç edenlerin genel olarak Ermeniler, Rumlar, Nusayriler ve Sünni Araplar olduğu bilinmektedir. Bölgede mal varlığı olan Sünni Araplardan göç edenlerin sayısı diğer unsurlara oranla az olmasına rağmen, Hatay'ın bazı köylerinde çiftçilik yapanlar veya Antakya'nın doğu ve güneydoğusunda yaşayıp tarımla uğraşanlar ile şehirlerde oturup, ticaret ve siyasetle uğraşanlardan birçoğu Suriye'ye göç etmiştir. Kaynaklara göre, Hatay'dan Lübnan veya Suriye'ye 48 bin kişi göç etmiştir. Göçmenlerin 26.500'ünün Ermeni, 11.500'ünün Rum, 6 bininin Arap ve 3 bininin Nusayri olduğu kaydedilmiştir. Hatay'dan ayrılarak Suriye'ye göç edenlerin çoğu Ermeni nüfusudur. Çünkü Suriye'de Ermeni çoğunluğu oluşturmayı amaçlayan Fransızlar, Suriyelileri istedikleri gibi tehdit ederek çıkarlarına uygun olan şeyleri yaptırmak ve gerekli gördükleri takdirde Ermenileri Türklere karşı kullanmak amacıyla Hatay'da yaşayan Ermenileri Suriye'ye göçe teşvik etmişler ve Ermenilerin Fransızlar dışında hiç kimse tarafından korunamayacağı yönünde propagandalar yapmışlardır (Yorulmaz, 1998: 231-259). 01/08/1939 tarihli belge Hatay'dan göç eden Ermenilerin göç nedenlerini Fransızların teşviki, Suriye'deki ucuzluk, Sancaktaki işsizlik, düşmanlık gibi nedenlere bağlamaktadır (Devlet Arşivleri Başkanlığı, 30.10.00.225.515.26). Bölgedeki bazı Ermeni gruplar ve Arap milliyetçileri de Arapları Türkiye'ye karşı kışkırtmış ve Arapların Hatay'dan göç etmelerine neden olmuştur (Devlet Arşivleri Başkanlığı, 30.10.00.225.515.25). Türkiye aleyhine yürütülen çeşitli propaganda faaliyetleri ve benzeri nedenlerle Suriye'ye yapılan bu göçler bir süre devam etmiştir.

19 ve 20. yüzyıllardan sonra Türkiye ve dünyada ortaya çıkan toplumsal, ekonomik ve kültürel değişimlerin etkisiyle, göçlerin ve göçmenlerin niteliğinde değişiklikler olmuştur. Vasıflı, uzmanlaşmış kişiler, daha çok para kazanmak, daha iyi koşullarda yaşamak gibi ekonomik nedenlerle yaşadıkları yerlerden ayrılarak başka ülkelere göç etmeye başlamıştır. 1960'lı yıllardan itibaren doktorlar, mühendisler ve bilim adamları arasında ekonomik nedenlere dayalı beyin göçleri yaygınlaşmıştır (Koçak ve Terzi, 2012: 163-184). Eğitim almak için başka ülkelere gidenlerin sayısı da günden güne artmış ve ekonomik anlamda bir pazar haline

gelmiştir. Günümüzde yüksek vasıflı göçmenler küresel göçmen hareketinin önemli bir kısmını oluştururken öğrenci göçü, vasıflı göçmen hareketlerinin önemli bir parçasını oluşturmaktadır. Suriye ve Anadolu arasında İslamiyet'in Anadolu ve Suriye coğrafyasında yayılmasından itibaren hukuk, dil, tasavvuf gibi eğitimleri almak amacıyla başlayan entelektüel amaçlı göçler ise, iki ülke arasında akrabalık ve yakın ilişkiler olduğundan günümüze kadar devam etmiştir (Güllü, 2016: 1106-1119).

Laik düzene geçiş sürecinde, Tevhid-i Tedrisat Kanunu (3 Mart 1924) ile medreselerin kapatılması ve Türkiye'deki tüm eğitim kurumlarının devlet kontrolüne alınması, tekkelerin kapatılması, harf inkılabı gibi sebepler, Türkiye'de yaşayan çok sayıda müderris ile onların öğrencilerinin, şeyhlerin ve onların müritlerinin Irak ve Suriye'ye göç etmesine neden olmuş, Türkiye çok sayıda beyin göçü vermiştir. Suriye'ye en fazla beyin göçü veren bölge ise, Güneydoğu Anadolu Bölgesi'dir. Anadolu'dan ayrılan birçok âlim Irak ve Suriye'deki medreselere gitmiştir. Örneğin Abdulkhakim-i Arvasi, Molla Said Erzen, Molla Feyzullah Erzen gibi birçok âlim Irak ve Suriye'deki medreselerde okumuş, Molla Resul Sıbki Şam'a, Molla Ahmed Zivingi Kamışlı'ya göç etmiştir. Molla Süleyman Çiçek Suriye, Ahmet Timurtaş hem Irak hem Suriye medreselerinde eğitim almıştır. Suriye'de yaşayan ve Türkiye' den göçen âlimler burada pek çok medrese açmış, zamanla Türkiye'deki öğrenciler için Suriye, ilim öğrenmek adına bir cazibe merkezi haline gelmiştir. Bunun dışında Türkiye'de Tekkelerin kapatılması sonucunda Suriye'de yaşayan Şeyh Ahmed Haznevi, oğlu Şeyh Masum Haznevi, Molla Abdassamed gibi şeyhlere intisap etmek için de Suriye'ye gidenler olmuştur. Bilhassa tasavvuf erbabı olan Türkler, Şam'da Muhyiddin Arabi türbesi etrafında toplanmış, Suriye'de "Türk Mahallesi" olarak bilinen yeri inşa etmişlerdir (İneli Ciğer, 2016: 62-92).

Cumhuriyet'in ilk yıllarından Demokrat Parti iktidarı öncesine, yani 1950'li yıllara kadar Türkiye'de medrese eğitimine getirilen ciddi yasaklamaların etkisiyle çok sayıda öğrenci Türkiye'den Suriye'ye eğitim almak amacıyla gitmeyi sürdürmüştür. Türkiye'de medreselerin kapatılıp İslami ilimler, ilahiyat, Arap dili ve edebiyatı fakültelerinin kurulmasından sonra özellikle Arapça öğrenmek isteyen, Türkiye'de yüksek lisans, doktora yapan öğrenciler, fasih Arapçanın en düzgün şekilde okutulduğu Şam Üniversitesi, Halep Üniversitesi gibi, Suriye'deki üniversitelere gitmeyi tercih etmişlerdir (Uluç, 2016:191-223). 1950 tarihinde başlayan Demokrat Parti iktidarı ile medreselere daha ılımlı yaklaşıldığından Suriye ve Irak'a öğrenim için giden talebelerin çoğu Türkiye'ye geri dönmüştür (İneli Ciğer, 2016: 62-92). Ancak Suriye hükümeti, her yıl Türkiye'den en az 60-70 Arap asıllı öğrenciye burs vererek Suriye'de okumalarını sağlamış, geri dönenleri de Suriye adına çalıştırmıştır (Aslıyüce, 2003:13). Bununla birlikte Esad iktidarının başlamasıyla bu kez Suriye'de devlet, dini faaliyetleri sıkı denetim altına almaya başlamış, Suriye'de çatışmaların çıktığı 2011 yılından sonra ise Türkiye'den Suriye'ye eğitim amaçlı gitmek imkânsız hale gelmiş, bu dönemden sonra ise çatışmalardan kaçan çok sayıda insan Suriye'den Türkiye'ye göç etmiştir (Uluç, 2016:191-223). İlköğretim ve lise düzeyindeki yaklaşık 600 bin Suriyeli öğrenci Milli Eğitim Bakanlığına bağlı Türk okullarında okurken, yaklaşık 20-30 bin Suriyeli öğrenci Türkiye'deki üniversitelerde eğitim görmektedir (Milli Eğitim Bakanlığı, 2020).

3. Suriye'deki Çatışmaların Ardından Suriye'den Türkiye'ye Yapılan Göçler

2011 yılında ortaya çıkan Arap Baharı ile Suriye'de yaşanan çatışmaların ardından dünya ve Türkiye gündemini oldukça meşgul eden konulardan birisi şüphesiz Suriye'den Türkiye'ye göç eden Suriyelilerdir. Türkiye, 2011 yılında başlayan Suriye krizinden bu yana “açık kapı politikası” izlemiş ve Suriyelileri Geçici Koruma Statüsü altında misafir etmiştir. Resmi rakamlara göre, geçici koruma altına alınan Suriyeli sığınmacıların sayıları neredeyse 4 milyona ulaşmıştır (Göç İdaresi Genel Müdürlüğü, 2019).

Suriye'de yaşanan gerginliğe yol açan süreci etkileyen siyasi ve etnik nedenleri kısaca özetlemek gerekirse; 12 Nisan 1946 yılında Fransa'nın himayesinden kurtulup tam bağımsız bir ülke haline gelen Suriye'nin siyasi baş aktörü, 1943 yılından itibaren Baas Partisi olmuştur. Baas Partisi, Arapların tek ulus olarak tek bayrak altında toplanması amacı üzerine kurulmuş, Arap milliyetçiliği ile Arap sosyalizminin birleşmesinden meydana gelmiş bir ideolojik partidir. Suriye'de 1970 yılına kadar çok sayıda darbe olmuş, nihayet Hafız Esad bir askeri darbe yaparak bölgede 2011 yılına kadar devam eden istikrarı sağlamıştır. Esad'ın devlet başkanı olmasıyla Suriye'de babadan oğula geçen, Nusayri kökenli, diktatör bir rejim yapısı ortaya çıkmıştır. Esad rejimi, ülkede azınlık bir grubu temsil etmesine rağmen, ülke genelinde mutlak bir hâkimiyet kurmaya çalışmıştır. Bölgede Arap ve Nusayri olmayan gruplar ayrımcılığa uğramış, baskılara maruz kalmıştır. Bu baskıcı ve dışlayıcı muameleden dolayı çok sayıda Suriyeli başta Türkiye olmak üzere farklı ülkelere göç etmiştir. Hafız Esad'ın yönettiği Baas rejiminin baskıcı ve dışlayıcı tutumundan en fazla etkilenenler Suriye'de yaşayan Sünniler olmuştur. Özellikle bölgedeki Sünni Hanefi Türkmen ve Kürtler çok büyük haksızlıklara uğramıştır. Esad, sosyal, siyasi, iktisadi tüm alanlarda Türkmenleri saf dışı bırakmaya, pasifize etmeye çalışmıştır. Onları sürekli alt kademelerde çalıştırmış, yönetime gelenlerin ise yükselmelerine engel olmuştur. Kendi taraftarlarını devlet yönetimine alırken diğer grupları memuriyetten ve devlet yönetiminden uzaklaştırmıştır. Hafız Esad, Türkmenlerin hiçbir siyasi faaliyete girmelerine izin vermemiş, sadece sosyalist ve Arap milliyetçisi olanların parti kurmalarına müsaade etmiştir. Ancak dünya kamuoyuna Suriye'deki tüm etnik dağılıma riayet ettiğini göstermek için bir ya da iki Türkmen milletvekilinin atanmasına izin verse bile, kesinlikle bunlara bakanlık hakkı tanımamıştır. Baas rejimi, Türkmenleri Araplaştırmak için hiçbir kültürel asimilasyon politikasını denemekten de kaçınmamıştır. Türkçeyi yasaklamış, çarşıda, pazarda, camide ve okulda Türkçe konuşma yasağını ihlal edenler hakkında yasal olmayan ceza yöntemlerine başvurulmuştur. Hafız Esad döneminde Türkçe neşriyat, gazete, dergi çıkarmak yasak olduğu gibi, Türkçe türküler, şarkılar da yasaklanmıştır. Düğünlerde Türkçe şarkılar, türküler söylendiği tespit edilirse düğün sahipleri gözaltına alınarak soruşturmaya tabi tutulmuştur. Türkmenler ekonomik açıdan da çok büyük haksızlıklar yaşamıştır. Baas rejimi, toprak reformu ve kamulaştırma adı altında Türklerin arazilerine el koymuş, bu uygulamadan dolayı sadece Türkmenler değil, Araplar, Kürtler, Çerkesler ve Yahudiler de mağdur olmuştur. Gasp ettiği toprakları Arap ve Nusayri ailelere dağıtan Baas rejimi, Türk sanayicilerin fabrikalarını da Arap ve Nusayri işçilere devretmiştir. Hafız Esad, Arap ve Nusayri olan unsurları zenginleştirirken Türkmenleri fakirleştirmiştir (Sulocevizci, 2017:51-56). Aynı baskı büyük bir çoğunluğu Sünni Müslüman olan Kürtlere de uygulanmıştır. Kürt milliyetçiliği Arap birliğine karşı bir tehdit olarak görülmüş ve Kürtlerin sosyal, kültürel, siyasi her türlü faaliyeti kısıtlanmıştır. Kürtlerin

yaşadığı Haseke’de 1962 yılında gerçekleştirilen nüfus sayımında Suriye Kürtlerinin vatandaş sayılabilmeleri için 1945 yılından önce Suriye’de ikamet ediyor olduklarını resmi evraklarla ispatlamaları koşulu öne sürülmüş, sayım sonunda 1945 öncesi Suriye’de yaşadıklarını ispatlayamayan yaklaşık 120 bin Kürt, vatandaşlıklarını kaybetmiştir. Vatandaşlıktan çıkarılan Kürtler, resmi nüfus kaydına sahip olmadıkları için seyahat, eğitim, evlilik, mülkiyet gibi en temel insani haklardan bile mahrum bırakılmışlardır (Gökcan, 2018: 159-189).

2000 yılına kadar aralıksız devlet başkanı seçilen Hafız Esad’ın 2000 yılının Haziran ayında ölümünden sonra yerine oğlu Beşar Esad geçmiş, Baba Esad’ın başlattığı ayrılıkçı politikaları devam ettirmiştir. Sünni Müslümanlar, yönetimden tamamen uzaklaştırılmış, yerlerine Sünni olmayan kişiler getirilmiştir. Oğul Esad’ın politikaları, zaman zaman isyanlara neden olmuş ve Suriye’de Arap Baharı’nın çok etkili bir şekilde yayılmasına zemin hazırlamıştır. 2011’de Ortadoğu’da hızla yayılan Arap Baharı, Suriye’yi de kısa sürede etkisi altına almış, isyan hareketlerinden etkilenen Suriye halkı da eşitlik, demokrasi gibi isteklerini dile getirmeye başlamıştır. 2011 yılının Mart ayında Deraa’da çocuk ve gençlerin okul duvarına yazdıkları ve rejimi protesto eden sözleri sebebiyle tutuklanmaları üzerine, yakınları durumu protesto etmek amacıyla toplanınca polisin sert müdahalesiyle karşılaşmışlar, ardından protestolar Hama, Humus, Lazkiye ve İdlip gibi farklı şehirlere yayılmıştır. Kısa sürede gösteriler, rejimi devirmeye çalışan muhaliflerin ayaklanmalarına dönüşmüştür. Esad rejiminin ordusu halka orantısız güç kullanmaya, şehirleri bombalamaya başlamıştır. Rejimin ordusundan ayrılan bir grup asker, muhaliflere katılarak sonradan ismi “Suriye Milli Ordusu” olarak değiştirilen “Özgür Suriye Ordusu”nu kurmuştur. Çoğunluğu Araplar, Kürtler ve Türkmenlerden oluşan bu muhalif grup, bölgedeki terör örgütleriyle de mücadeleye devam etmiştir. Bölgedeki bu iç çatışma ve kaos ortamı çok sayıda Suriyelinin yaşadıkları yerleri terk ederek başta Türkiye olmak üzere çeşitli ülkelere göç etmelerine neden olmuştur. 2011 yılında çatışmaların iyice alevlenmesiyle ve özellikle de İdlip’e yönelik bombardımanların artmasıyla insanlar Türkiye tarafına kaçmıştır. Kaynaklara göre Suriye’de 13 milyondan fazla kişi evlerini terk etmek zorunda kalmış, bunun 6 milyon 184 bini ülke içinde göç ederken 6 milyon 654 bini başka ülkelere sığınmıştır. Suriyeli göçmenler 6 kıtada toplam 127 ülkeye dağılmıştır (Temizer, 2019).

2011 yılından itibaren Suriyelilerin Türkiye’ye göç etme tercihlerinin tarihi arka planını okuduğumuzda geçmişten günümüze Türkiye ve Suriye arasında göçler yoluyla kurulan akrabalıkların, kan bağlarının, ilmi ve kültürel köprülerin çok büyük etkisi olduğu anlaşılmaktadır. Türkler ile Suriye’nin münasebetlerinin başlaması, Türklerin bölgeyi fethetmesi, Türkmenlerin buraya yerleştirilmesi ile Selçuklular zamanında başlayan ilişkiler, Osmanlı Dönemi’nde iyice gelişmiş, Türkiye Cumhuriyeti’nin kurulmasından sonra da artarak devam etmiştir. Bugün Suriye’de yaşayan etnik grupların tarihi köklerine indiğimiz zaman mutlaka yollarının bir yerde ve bir zaman Türkiye ile kesiştiği görülecektir.

Oğuz boylarının Suriye’ye göç etmesiyle başlayan ilişkiler, tarihin tekerrürü ve kaderin yazgısıyla, Türkiye’nin 3,6 milyon Suriyeliyi kucaklamasıyla devam etmektedir. İki bölge ilişkileri hem siyasi hem stratejik hem de kültürel nedenlerle günümüze kadar süregelmiştir. Türkiye ve Suriye, aralarında akrabalık ve yakın ilişkilerin olduğu iki ülke olduğundan bunlar arasında dini ilimler ya da dil öğrenmek amacıyla entelektüel amaçlı göçler de devam etmiştir. Gerek Suriye’de iç çatışmanın ortaya çıktığı 2011 yılına kadarki süreçte, gerek çatışmaların

ortaya çıkmasından sonra Suriye'den pek çok öğrenci eğitim almak için Türkiye'yi tercih etmiştir. Suriyeli öğrencilerin Türkiye'yi tercih nedenlerinin başında, geçmişten gelen ortak tarih ve kültür bağlarımız gelmiştir. 2011 yılında ortaya çıkan Arap Baharı ve Suriye'de artan çatışmaların ardından çok sayıda vasıflı insan; akademisyen, doktor ve öğretmen de Türkiye'ye zorunlu olarak göç etmiştir.

Sonuç

Tarihsel süreç olarak bakıldığında, Anadolu'dan Suriye'ye ilk yerleşmeler Anadolu'nun eski medeniyetlerinden olan Hitit Devleti'nin Suriye'de bulunan ticaret yollarını ele geçirme ve imparatorluk kurma hedefiyle başlamıştır. Türklerin Suriye ile ilişkileri ise, 7. yüzyılda Oğuzların Suriye'ye yerleşmesiyle başlamıştır. 10 ve 11. yüzyıl boyunca artarak devam eden göçlerle ardından Büyük Selçuklu Devleti'nin bölgeye hâkim olmasıyla farklı bir boyuta ulaşmış, Türkler uzun yıllar Suriye'nin idarecisi ve himaye edicisi olmuştur. Bölgeyi Türkleştirmek, önemli yolların güvenliğini sağlamak gibi nedenlerle veya devletin bir takım iskân uygulamalarıyla Selçuklular zamanında çok sayıda Türkmen boyu Suriye'ye yerleştirilmiş, Halep, Şam, Hama, Humus, Lazkiye ve Trablusşam gibi şehirlerde yoğunlaşmışlardır. 1516 yılından sonra Osmanlı Devleti'nin hâkimiyetine geçen bölge 1918 yılına kadar Türklerin hâkimiyeti altında kalmıştır. Osmanlı Devleti'nin hâkimiyeti süresince Suriye'de Türkmen unsurların nüfus ve yerleşimi artarak devam etmiş ve Suriye topraklarında hiç azımsanmayacak derecede önemli bir Türk yoğunluğu oluşmuştur. Rusların Kafkasya'ya saldırmasından sonra Osmanlı Devleti, tırmanan Arap milliyetçiliğinden dolayı Suriye'yi kaybetmemek için iskân politikasına bağlı olarak Anadolu'ya sığınan çok sayıda Türkmen ve Çerkes'i Suriye'ye nakletmiştir. Bu unsurlar özellikle Golan Tepeleri, Hama, Humus ve Şam gibi şehirlerde yoğun olarak iskân edilmişlerdir. Bazı Arap aşiretleri tarafından göçe zorlanan Türkmenler Anadolu'ya göç etmeye başlayınca Osmanlı Devleti Arapların saldırısını önlemek için Rakka'ya Türkleri yerleştirmeye başlamıştır. Günümüzde Rakka, İdlib, Şam, Hama, Kuneytra, Halep, Lazkiye, Tartus, Humus ve Dera Türkmenlerin en yoğun olarak yaşadıkları yerlerdir. Türkmenler zamanla Suriye'nin bir parçası olmuş, ancak Türkiye'de yaşayan Türklerle olan akrabalıkları ve yakınlıkları günümüze kadar devam etmiştir. Kürtlerin Suriye'de en yoğun olarak yaşadığı yer Suriye'nin kuzeydoğusundaki Haseke'nin içerisinde yer alan Cezire'de bölgesidir. Haseke ilinde yaşayanlarla kendilerine komşu iller olan Mardin, Urfa ve Şırnak'ta yaşayanlar arasında akrabalık ilişkileri bulunmaktadır. Devam eden bu ilişkiler münasebetiyle, 2011'de Suriye'de ortaya çıkan iç çatışmaların ardından Suriye Türkmenleri ve Kürtleri Türkiye'yi kendilerine kurtuluş olarak görmüşlerdir.

Cumhuriyetten önce Anadolu'dan Suriye'ye yapılan göçlerde, devletlerin sürgün ve iskân politikaları, ticaret yolları, önemli güzergâhlar üzerinde güvenliği sağlama amacı ve fetih anlayışı etkili olurken, Cumhuriyet ve modern topluma geçiş süreciyle beraber göç, farklı boyutlar kazanmıştır. 1920'li yıllardan itibaren başlayan modernleşme süreci, Türkiye'de ekonomi, vatandaşlık, devlet ve hukuk tanımlarının ve ilişkilerinin değişmesine neden olmuştur. Türkiye'de dini hassasiyeti olan Müslümanlar ile Osmanlı Dönemi'nde sahip oldukları eğitim haklarını kaybeden gayrimüslimler Suriye gibi ülkelere gitmeyi tercih etmiştir. 2011 yılından sonra Suriye'de başlayan çatışmalarda Türkiye ile etnik, mezhepsel ve kültürel

bağları bulunan çok sayıda Türkmen, Müslüman ya da Sünni'nin öldürülmesi üzerine Türkiye, bu dönemde Ortadoğu'da Selçuklu Devleti ile başlayan ve Osmanlı Devleti zamanında da devam eden himayecilik anlayışını takip etmiştir. Bugün Suriye'deki siyasi ve askeri belirsizlik göz önünde bulundurulduğunda, Türkiye'nin Suriye ve halkı üzerindeki etkisi yine himaye esasına dayanmaktadır. Bazı çevrelerce Türkiye'nin himayeci tutumu Suriye'nin iç işlerine müdahale olarak değerlendirilmiştir. Türkiye'nin açık kapı politikası ve himayeci yaklaşımı çok sayıda Suriyelinin çatışmalardan kaçarak Türkiye'ye sığınmalarında etkili olmuş, hatta Suriyelilere yapılan maddi ve sosyal yardımlardan öte, vatandaşlık konusu da tartışmalara yol açmıştır. Türkiye'de 2011 yılından sonra çok sayıda Suriyeliye vatandaşlık verilmiş, ancak vatandaşlık verilenlerin zamanında Anadolu'dan Suriye'ye çeşitli nedenlerle göç etmek durumunda kalan Türk kökenli ailelerin soyundan olduğu ortaya koyulmuştur.

Son olarak; bugünkü Türkiye'nin bulunduğu bölge ile Suriye arasında tarih boyunca karşılıklı göçler yaşanmıştır. Bu göçler bazen zorunlu, bazen gönüllü, bazen ise politik nedenlere bağlı gerçekleşmiştir. Her ne sebeple olursa olsun Türkiye'den Suriye'ye tarihin en erken dönemlerinden itibaren gerçekleşen göçler, her iki bölgenin bugünkü demografik yapısının oluşmasında etkili olmuştur. Ayrıca bugün yaşanan göç krizinde Suriye'den Türkiye'ye göç eden Suriyelilerin sadece coğrafi yakınlıktan dolayı değil, iki ülke arasında geçmişte kurulan ve günümüze kadar devam eden bağlardan dolayı Türkiye'yi tercih etmiş olduklarını söylemek yerinde olacaktır.

Kaynakça

- Acehan, Abdullah (2008). “Osmanlı Devleti’nin Sürgün Politikası ve Sürgün Yerleri”. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 1 (5): 12-29.
- Aslan, Seyfettin ve Alkış, Mehmet (2015). “Osmanlı’dan Cumhuriyete Geçişte Türkiye’nin Modernleşme Süreci: Laikleşme ve Ulusal Kimlik İnşası”. *Akademik Yaklaşımlar Dergisi*, 6 (1): 18-33.
- Aslıyüce, Erdoğan (2003). *Değişen Komşumuz Suriye*. İstanbul: Yesevi Yayıncılık.
- Atabey, Figen (2015). “Hatay’ın Anavatana Katılma Süreci”. *Avrasya Uluslararası Araştırmalar Dergisi*, 4 (7): 192-209.
- Aybay, Rona (1982). *Yurttaşlık (Vatandaşlık) Hukuku Ders Kitabı ve Temel Yasa Metinleri*. Ankara: Ankara Üniv. Siyasal Bilgiler Fak. Yayınları.
- Baz, İbrahim (2012). “Cumhuriyetin ilk Yıllarında Irak ve Suriye’ye Göçen Cizreli Alim ve Sufiler”. *Bilim Düşünce ve Sanatta Cizre: Uluslararası Bilim Düşünce ve Sanatta Cizre Sempozyumu Bildirileri*. Ed. M. Nesim Doru. 14-15 Nisan 2012. İstanbul: Mardin Artuklu Üniversitesi Yayınları. 239-255.
- Bozan, Oktay (2015). “Ermeni Meselesi Bağlamında Diyarbakır Süryanileri ve Turabdin İsyanları”. *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 25 (2): 193-213.
- Bozkurt, Nebi (2003). “Medrese”. *TDV İslam Ansiklopedisi*, 28: 323-327.
- Bozkurt, Necati (2000). *Denizi Kurutmak: Dünden Bugüne Zorunlu Göç ve İskan Politikası*. İstanbul: Belge Yayınları.
- Çiftcioğlu, İsmail (2008). “Orta Asya- Anadolu İlim ve Kültür Köprüsü (XI-XVI. Yüzyıllar)”. *bilig*, 44: 143-172.
- Daşcıoğlu, Kemal (2010). “Sürgün”. *TDV İslam Ansiklopedisi*, 38: 167-169.
- Devlet Arşivleri Başkanlığı, Cumhuriyet Arşivi (30.10.00.225.515.26), (30.10.00.225.515.26). <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr>. [29.05.2020].
- Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü, Osmanlı Arşivi Daire Başkanlığı (2013). “*Osmanlı Belgelerinde Suriye*”. <https://www.devletarsivleri.gov.tr>. [10.09.2019].
- Dönmez, Şevket (2016). “Demir Çağında Anadolu’ya Yapılan Göçler”. *Aktüel Arkeoloji*, 54:76-85. <http://www.aktuelarkeoloji.com.tr>. [09.09.2019].
- Dünya Bülteni (2012). “Dünden Bugüne Suriye Kürtleri”. <https://dunyabulteni.net>. [22.10.2019].
- Efe, Haydar (2018). “Osmanlı İmparatorluğu ve Türkiye’de Yaşanan Göçler Ve Etkileri”. *Sosyal Bilimler Metinleri*, 2018 (1):16-27. <http://www.dergipark.org.tr>. [21.10.2019].
- Erözden, Ozan (1997). *Ulus Devlet*. Ankara: Dost Kitabevi.

- Gelgel, Günseli ve Çelikel, Aysel (2015). *Yabancılar Hukuku*. İstanbul: Beta.
- Göç İdaresi Genel Müdürlüğü (2019). “*Kitlesel Akınlar*”. <http://www.goc.gov.tr>. [09.09.2019].
- Göç Terimleri Sözlüğü (2009). Ed. Bülent Çiçekçi. Uluslararası Göç Örgütü.
- Göçek, Fatma Müge (2005). *Türkiye’de Çoğunluk, Azınlık ve Kimlik Anlayışı, Türkiye’de Çoğunluk ve Azınlık Politikaları: AB Sürecinde Yurttaşlık Tartışmaları*, Der. Ayhan Kaya, Turgut Tarhanlı. İstanbul: Tesev Yayınları.
- Gök, İbrahim (2016). “Türklerin Suriye’ye Girişi ve Süleymanşâh”. *Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, 36: 217-251.
- Gökcan, Özcan (2018). “Suriye’nin Kürt Meselesinin Tarihsel Seyri (1946-2011)”. *Türkiye Ortadoğu Çalışmaları Dergisi*, 5 (2): 159-189.
- Güç Işık, Ayşe (2014). “Süryani Cemaatinde Toplumsal Dönüşüm ve Siyasete Dâhil Olma”. *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, 3 (4): 739-760.
- Güllü, İsmail (2016). “Yeni Bir Göç Türü Olarak Öğrenci Göçü, Kimlik ve Dindarlık İlişkisi Üzerine Sosyolojik Bir Analiz”. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 9 (42): 1106-1119.
- Halaçoğlu, Yusuf (2001). *Ermeni Tehciri ve Gerçekler*. Ankara: Babıali Kültür Yayınları.
- Hızlı, Mefail (2004). “Anadolu’daki Osmanlı Medreseleri: Bir İcmal”. *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 2 (4): 371-409.
- İneli Ciğer, Meltem (2016). “Uluslararası Hukuka Uygun Geçici Koruma Rejiminin Unsurları Üzerine”. *Göç Araştırmaları Dergisi*, 2 (3): 62-92.
- Kasaba, Reşat (2012). *Bir Konargöçer İmparatorluk: Osmanlıda Göçebeler, Göçmenler, Sığınmacılar*. Çev. Ayla Ortaç. İstanbul: Kitap Yayınevi.
- Koçak, Yüksel - Terzi, Elvan (2012). “Türkiye’de Göç Olgusu, Göç Edenlerin Kentlere Olan Etkileri ve Çözüm Önerileri”. *Kafkas Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, 3 (3): 163-184.
- Kültür ve Turizm Bakanlığı (2019) “Türk Kültürü”. <https://www.ktb.gov.tr>. [10.09.2019].
- Maden, Fahri (2014). “Suriye'nin Türkiye Geçmişi”, *Türk Yurdu Dergisi*, 103 (317): 17-21. <http://www.turkyurdu.com.tr>. [21.10.2019].
- Milli Eğitim Bakanlığı, Hayat Boyu Öğrenme Genel Müdürlüğü (2020). <https://hbogm.meb.gov.tr>. [30.05.2020].
- Mültecilerin Hukuki Durumuna Dair Sözleşme (1951). www.danistay.gov.tr. [04.09.2020].
- Ortadoğu Stratejik Araştırmalar Merkezi (2012). “Suriye Çerkesleri”. <http://www.orsam.org.tr>. [21.10.2019].
- Öğün Bezer, Gülay (2007). “Rakka”. *TDV İslam Ansiklopedisi*, 34: 432-433.
- Özbudun, Ergun (1997). *Milli Mücadele ve Cumhuriyetin Resmi Belgelerinde Yurttaşlık ve Kimlik Sorunu, Cumhuriyet, Demokrasi, Kimlik*. Ed. Nuri Bilgin. İstanbul: Bağlam Yayınları.

- Özdağ, Cenk (2013). “ Bilimsel Çalışmayı Toptan Çürüten Bir Süreç Zihin Göçü”, *Bilim ve Gelecek Dergisi*, 109: 96.
- Sarıbıyık, Mustafa (2003). “İlk Osmanlı Medreseleri”, *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi*, 3: 78-81. www.esosder.org/ info@esosder.org. [21.10.2019].
- Sir Gavaz, Özlem (2015). “Hitit İmparatorluğunun Suriye ve Yukarı Mezopotamya Ticaret Yolları Üzerindeki Hâkimiyet Politikası”. *İCANAS 38. Uluslararası Asya ve Kuzey Afrika Çalışmaları Kongresi*, 10-15 Eylül 2007. Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Kurumu. 2819-2837.
- Sofuoğlu, Ebu Bekir ve Akvarup, İ. Nur (2012). “Osmanlı Devleti’nde Millet Sistemi ve Süryaniler”. *Akademik İncelemeler Dergisi*, 7 (1): 71-87.
- Sulocevizci, Tarık (2017). Suriye Türkmenlerinin Rejim Ve Muhalefet İle İlişkileri (1918 – 2017). Yüksek Lisans Tezi. İstanbul: İstanbul Ticaret Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Tarihsel Bilgi Platformu (2018). “Ermeni Meselesi Nedir?”. <https://tarihbilgi.org>. [21.10.2019].
- Temizer, Selen (2019, 21 Haziran). “Suriyeliler 6 kıtada 127 ülkeye dağıldı”. Anadolu Ajansı. <https://www.aa.com.tr>. [30.05.2020].
- Türk Dil Kurumu (1978). *Türkçe Sözlük*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Uluç, A. Vahap (2016). “Suriye Kürtleri: Türkiye Kürtleri’nin Devamı”. *Sosyoloji Araştırmaları Dergisi*, 19 (1). 191-223.
- Varlık, A. Bilgin (2013). “Suriye’nin Ulusal Güvenlik Politikası ve Türkiye-Suriye İlişkileri”. *21. Yüzyılda Sosyal Bilimler Dergisi*, 1(3):175-220.
- Yabancılar ve Uluslararası Koruma Kanunu (2013, Nisan 4). www.mevzuat.gov.tr. [04.09.2020].
- Yazıcı, Nevin (2016). *Pkk’nın Hakkari Projesi (1843-1933)*. Ankara:Alibi Yayıncılık.
- Yorulmaz, Şerife (1998). “Fransız Manda Yönetimi Döneminde İskenderun Sancağı (Hatay)'nın Sosyo-Ekonomik ve Siyasal Durumuna İlişkin Bazı Kayıtlar (1918-1939)”. *Ankara Üniversitesi Türk İnkılap Tarihi Enstitüsü Atatürk Yolu Dergisi*, 6 (22): 231-259.
- Zengin, Z. Salih (2008). “Tanzimat ve Sonrası Dönemde Osmanlı Toplumunda Gayrimüslimler ve Din Eğitimi,”. *Değerler Eğitimi Dergisi*, 6 (15): 139-170.

Bir Osmanlı Bilim Tarihçisi; Salih Zeki

Büşra ALTUN¹

Beytullah KAYA²

ÖZ

Salih Zeki, Osmanlı Devleti'nin son dönemlerinde yaşamış ve yaptığı çalışmalarla çağdaş bilimin Türkiye'de tanıtılmasında ve yayılmasında önemli katkılarda bulunmuş bir bilim insanıdır. Bilim tarihi açısından çok değerli konferanslar vermiş, eserler kaleme almıştır ki yazdığı ilk bilim tarihi çalışması, aynı zamanda bir Türk bilim adamının yurt dışında yayınladığı ilk bilim tarihi makalesi olma özelliği taşımaktadır. Bu çalışmanın amacı; Türk ve İslam tarihi açısından büyük önem taşıyan *Asar-ı Bakiye* eseri üzerinden bilim tarihi konusunda yaptığı çalışmalarını incelemektir. Dört cilt olarak hazırlanan eserin birinci ve ikinci cildi 1913 tarihinde yayımlanmış, diğer iki cildi Salih Zeki hayattayken müsvedde olarak kalmıştır. Kitabın birinci cildinde trigonometriden, ikinci cildinde hesaplardan ve rakamlardan bahsetmiştir. Eser, ortaçağ İslam dünyasında matematiksel bilimlerin tarihini inceleyen bir kitaptır. Bu yapıt yazılırken çağdaş bir yöntem izlenmiştir. Batılı bilim tarihçilerinin eserlerinden yararlanarak, İslam öncesi dönemlerdeki ve özellikle Yunan ve Hintlilerde bilimsel çalışmalar incelenmeye çalışılmıştır. Buradaki amacı; Müslüman bilgilerin matematik ve astronomiye yaptıkları katkıların boyutunu doğru biçimde belirleyebilmektir. Ortaçağ İslam Dönemi ve Osmanlı bilgilerinin eserlerini inceleyerek bunların bilime katkısını ortaya koymaya çalışmıştır. Salih Zeki birçok birinci ve ikinci elden kaynak kullanmış, alıntılara sıkça yer vermiştir. Böylece Müslüman Türk bilgilerin matematik ve astronomi alanlarındaki yüksek düzeylerini göstermek istemiştir. İki cildin de sonuna eklediği "zeyl" bölümlerinde, çalışmasında isimleri geçen ve eserlerinden faydalandığı bilim adamlarının tarih sırasına göre biyografilerine yer vermiştir. Eserde özgün matematik yorumları yapan Salih Zeki, konuyu herkesin anlayabileceği dil ve üslupla sunmuştur. Her iki cildin de başında "Muhteviyatının bazı kısımları *Dâru'l-Fünûn-ı Osmani*'de konferans suretinde verilmiştir" ibaresi yer almaktadır. Böylece Osmanlı'da bilim tarihi çalışmalarının *Âsâr-ı Bâkiye*'nin basım tarihi olan 1913'ten önce, yine Salih Zeki tarafından başladığı görülmektedir. Bu belirlemeler ışığı altında; Salih Zeki, çağdaş anlamda hem bilim tarihi araştırmalarını başlatması açısından hem de bilim tarihi eğitimini başlatması açısından Türk bilim tarih yazıcılığında gerçek bir öncü olarak kabul edilmektedir.

Anahtar Kelimeler: Salih Zeki, *Âsâr-ı Bâkiye*, Bilim Tarihi

An Ottoman Historian of Science; "Salih Zeki"

ABSTRACT

Salih Zeki is an important scientist who has lived in the last years of the Ottoman Empire and has made a significant contribution to spread and promotion of modern science in Turkey. In terms of the history of science, he gave very valuable conferences and wrote works, which is the first science history study that he wrote, at the same time it is the first science history article published abroad by a Turkish scientist. The aim of this study is to examine his studies on the history of science through his work *Âsâr-ı Bâkiye*, which is of great importance for Turkish and Islamic history. The first and second volumes of the work, which was prepared in four volumes, were published in 1913, and the other two volumes remained in draft when Salih Zeki was alive. He mentioned trigonometry in the first volume of the book, and calculus and numbers in the second volume. The work is a book that studies the history of mathematical sciences in the medieval Islamic world. A contemporary method was followed while writing this work. By using the works of Western science historians, scientific studies were introduced in pre-Islamic periods and especially in Greeks and Indians. Its purpose here is to determine accurately the extent of Muslim scholars' contributions to mathematics and astronomy. He tried to reveal the contribution of these to science by examining the works of the medieval Islamic Period and Ottoman scholars. Salih Zeki used many primary and secondary sources and frequently included quotations. In this way, he intended to show high degree of Muslim Turkish scholars in mathematics and astronomy. In the "zeyl" sections that he added to the end of both volumes, he included chronologically biographies of scientists whose names were mentioned in his work and whose works he made use of. Salih Zeki, who made original mathematical comments in the work, presented the subject in a language and style that everyone can understand. At the beginning of both volumes, there is the phrase "some parts of its contents are given in the form of a conference in *Dâru'l-Fünûn-ı Osmani*". Thus, it is seen that the history of science studies in the Ottoman Empire started even before 1913, which is the publication date of *Âsâr-ı Bâkiye*, and this is initiated again by Salih Zeki. In the light of these determinations, Salih Zeki is regarded as a true pioneer in Turkish science historiography, both in terms of starting the history of science research in modern sense and starting the history of science education.

Key Words: Salih Zeki, *Âsâr-ı Bâkiye*, History of Science

¹ Yüksek Lisans Öğrencisi, İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi, altun.busra@std.izu.edu.tr, <https://orcid.org/0000-0001-6626-4752>

² Doç.Dr. İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi, beytullah.kaya@izu.edu.tr, <https://orcid.org/0000-0002-9060-1664>

Giriş

Salih Zeki, on dokuzuncu yüzyıl sonlarında yetişmiş bir matematikçi ve bilim tarihçisi olarak Türk bilim hayatında önemli bir yere sahiptir. 1864'te İstanbul'da doğan Salih Zeki, önce Mahalle Mektebi'ne gitmiştir. Buradaki öğretmeni yaramazlığıyla başa çıkamaması nedeniyle okuldan alınmasını istemişse de 1874'te Dârüşşafaka'da eğitimine devam etmiştir. Fizik ve matematik alanında önemli eserler veren Mehmet Nadir, ilk dersinde bütün sınıfı yoklamış ve öğrencilerden memnun kalmamış, tam sınıftan ayrılacakken Salih Zeki'nin yeteneğini fark ederek onu iyi bir matematikçi olarak yetiştirmeye karar vermiş, hayatı boyunca desteklemiştir. Not verme konusundaki cimriliğine rağmen, Salih Zeki'nin imtihan kağıdına bir keresinde $+\infty$ (artı sonsuz) yazmış olan Mehmet Nadir, Salih Zeki'nin binde, belki de milyonda bir ancak yetişebilir bir zekâyâ sahip olduğunu da ifade etmiştir.³

1882'de Dârüşşafaka Lisesi'ni bitirdikten sonra Posta ve Telgraf Nezareti Fen Kalemi'nde göreve başlamış, ertesi yıl üç arkadaşıyla birlikte, devlet tarafında fen heyeti teşkil etmek amacıyla Paris'te elektrik mühendisliği alanında eğitim veren bir yüksek okula gönderilmiştir. Ayrıca Ecole des Ponts et Chaussées ile Collège de France'a da devam ederek buradan mezun olmuştur. 1887 yılında elektrik mühendisi olarak Türkiye'ye döndükten sonra Posta ve Teşkilat Nezareti'nde çalışmaya devam ederken bilim tarihi ile de ilgilenmeye başlamıştır. 1889'da bir Türk bilim adamının yurt dışında yayımladığı ilk bilim tarihi çalışması olan "Mémoire Sur Les Chiffres Indiens (Hint Rakamları Üzerine Bir Rapor)" adlı makalesi yayımlandıktan sonra, 1889-1890 öğretim yılında Mekteb-i Mülkiyye'de fizik ve kimya dersleri vermiştir.⁴ 1890 yılında Rasathâne-i Âmire'de görevlendirilmiş, 1895'te Emile Lacoine'nin ölümünden sonra, Rasathâne-i Âmire müdürlüğüne getirilmiştir.

1908'de Tevfik Fikret ile Hüseyin Cahit'in başında bulunduğu Tanin gazetesinde bilimsel makaleler yazmaya başlayan Salih Zeki, aynı yıl Meclis-i Maârif üyeliğine getirilmiştir. Bu sırada Dârülfünûn-ı Şâhâne'nin Ulûm-i Riyâziyye ve Tabîyye Şubesi'nde analitik geometri, matematiksel fizik, astronomi ve ihtimaller hesabı derslerini vermiştir. 1910'da Tevfik Fikret'in yerine Mekteb-i Sultânî'nin müdürlüğüne tayin edilmiş, 1917'de Dârülfünûn-ı Osmânî'nin umumi müdürlüğünden istifa etmiş ve öğretim üyeliği görevini, Fen Şubesi müderrisi olarak sürdürmüştür. Salih Zeki, 1920 yılında geçirdiği ruhi bunalımdan sonra Şişli Fransız

³ Sevtap Kadioğlu, "Salih Zeki ve Çevresi", *Osmanlı Bilimi Araştırmaları*, Sayı 7, İstanbul 2005, s. 155-156.

⁴ Yavuz Unat, "Salih Zeki", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 36, İstanbul 2009, s. 43.

Hastanesi'nde 2 Temmuz 1921 tarihinde vefat etmiştir.⁵ Piyanist Vecihe, Halide Edip Adıvar ve öğretmen Münevver hanımlarla evlenmiş, bu evliliklerinden beş oğlu olmuştur.

Salih Zeki'nin çalışmaları; astronomi, matematik, mantık ve bilim tarihi olmak üzere dört başlık altında incelenebilir.⁶ Astronomi alanındaki çalışmalarının temelini lisedeki hocası ve Rasathane-i Amire müdür yardımcısı olan Emile Lacoine ile atmış, araştırmalarını hem hocasıyla hem de tek başına yürütmüştür.⁷ Salih Zeki 1892 yılında güneşin doğuşu, öğle, ikindi, akşam ve imsak vakitlerini gösteren cetvelin de bulunduğu takvimi yayınlamıştır. 1913 yılında Paris'te gerçekleştirilen saatlerin birleştirilmesi konusundaki konferansa Osmanlı'nın da davet edilmesi üzerine, Salih Zeki'nin başkanlığında bir encümen kurulmuştur. Bu durumun hem uluslararası ilişkilerde hem de ülke içerisindeki vapur ve demiryolları şirketlerine, telgraf ve posta işlerine de fayda sağlayacağına dair bir rapor hazırlanmış ve sonucunda da rapor Meclis-i Vükelaca kabul görülüp devleti temsilen Salih Zeki Paris'e gönderilmiştir. Böylece Greenwich saatine geçiş resmi olarak başlatılmıştır. Salih Zeki, Astronomi alanında İslam dünyasında yazılan eserleri Avrupa'dan getirtip çalışmalar yapmıştır. Ayrıca Dârülfünûn-ı Osmânî Fen Medresesi Ulûm-ı Riyaziye Kısmında astronomi dersleri vermiş ve astronomi ders kitapları da yazmıştır.⁸

Geride bıraktığı eserler göz önünde bulundurulduğunda Salih Zeki; matematik çalışmalarına fazlasıyla önem vermiş, hatta elektrik mühendisliği eğitimi için gittiği Fransa'da dahi, hocası Henry Poincaré ile matematik eğitimine devam etmiştir. Aynı zamanda hocasının bilim anlayışını yakından inceleyip benimsemiş ve ülkeye geri döndüğü zaman eserlerini Türkçeye çevirmiştir.⁹ Ölümünden sonra da Türkiye'deki matematik araştırmalarına öncülük eden ve bilim tarihi açısından da çok değerli olan eseri Asar-ı Bakiye'yi dört cilt olarak düzenlemiştir, ancak hayattayken ilk iki cildi yayımlanmıştır. Salih Zeki'nin eserleri ve verdiği konferanslar incelendiğinde; Türk matematikçilerinin o dönemde henüz bilmediği Öklid dışı geometriler, sanal sayılar, sayılar kuramı gibi alanların ülkede tanıtılması sağlamıştır. Bu alandaki katkıları bununla da sınırlı kalmamış verdiği dersler, yazdığı kitaplar ve kaleme aldığı ders kitapları ile matematik dersinin, eğitimin her seviyesinde yayılmasında büyük katkı sağlamıştır.¹⁰ Salih

⁵ Yavuz Unat, "Âsâr-ı Bâkiye ve Yazılış Yöntemi", *Osmanlı Bilimi Araştırmaları Dergisi*, Sayı7/1, İstanbul 2005, s. 25-26.

⁶ Yavuz Unat, a.g.m., s. 43.

⁷ Yavuz Unat, a.g.m., s. 43.

⁸ Emre Dölen, "Salih Zeki ve Darülfünun", *Osmanlı Bilimi Araştırmaları Dergisi*, Sayı7/1, İstanbul, 2005 s.125.

⁹ Müjdat Takıçak, *Salih Zeki'nin Matematik Felsefesi ve Matematik Eğitimi Yaklaşımı (Doktora Tezi)*, A.Ü Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2016, s. 48.

¹⁰ Yavuz Unat, a.g.m., s. 43.

Zeki, matematiğin yanında matematik felsefesiyle de ilgilenmiştir, Türk fikir hayatında bu alanla ilgilenen ilk kişidir.

Boole'un geliştirmiş olduğu "Cebirsel Mantık" anlayışını savunan Salih Zeki, matematik mantığı hususunu Türkiye'de ilk ele alan Ali Sedat'tan sonra kendisi de eserlerinde yer vererek bu alanının ülkede gelişmesine büyük katkı sağlamıştır.¹¹ Mantığın matematikle ifade edilebileceğini düşünmüş, Dârülfünûn'da verdiği mantık dersinin notlarını "Mizan-ı Tefekkür" adıyla yayınlayarak bu düşüncesini detaylıca anlatmıştır. Salih Zeki mantığı; mantık-ı sûri (formel mantık), mantık-ı musavver (niceleme mantığı), mantık-ı işâri (cebirsel mantık) olarak üç kısım olduğunu savunmuştur. Bunların üçünün de faydalı olduğunu, ancak mantık-ı işârinin diğer ikisini de kapsayıp görevini yerine getirebileceğini savunmuştur.¹²

Fransa'dan dönüşü itibariyle başta İslam öncesi Yunan ve Hint çalışmaları, sonra eski yazma eserleri inceleyerek Ortaçağ İslam dünyasındaki bilimsel çalışmaları aydınlatmak istemiştir. Bunun sonucunda da 1889 yılında ilk bilim tarihi makalesi olan "Hint Rakamları Üzerine Bir Rapor" adlı çalışmasını yayımlamıştır. Bu makale aynı zamanda bir Türk bilim adamının yurtdışında yayımladığı ilk bilim tarihi çalışması olduğu ileri sürülmektedir.¹³ Salih Zeki, bu makaleden bahsetse de nerede yayımlandığı bilinmemektedir. 1892 tarihinde Resimli Gazete'de "Âsâr-ı Eslaf" başlığı altında El-Mağribi, Nasiruddin el-Tusi, Mühtedi Osman Efendi gibi çok iyi bilinmeyen yazarları ve eserlerini tanıtan makaleler yazmış ve bunun sonucunda ileride en önemli eseri olan Âsâr-ı Bâkiye'yi kaleme alacak bilgi birikimine sahip olmuştur.

Salih Zeki, matematiğin gelişmesine ve öğretimine hizmeti geçen on dokuzuncu yüzyıl sonlarında Osmanlı Devleti'nde yetişmiş bir matematikçi ve bilim tarihçisi olarak Türk bilim hayatında önemli bir yere sahiptir. Salih Zeki gibi bir bilim adamının yetişmesinde en önemli faktör zekası olmakla birlikte içinde yaşadığı, etkileyip etkilendiği kişiler, çalıştığı kurumlar da önemli birer faktördür. Matematik yeteneğini henüz daha öğrenci iken göstermiş, atıldığı Mahalle Mektebi'nden sonra Darüşşafaka'yı birincilikle bitirerek Posta ve Telgraf Dairesi fen kalemî kâtipliğine başlamıştır. Çalıştığı kurum tarafından tahsilini tamamlaması için Paris'e gönderilmiş, burada da hem yüksek elektrik mühendisliği tahsilini büyük başarıyla

¹¹ İsmail Köz, *Salih Zeki'nin Mantık Anlayışı (Yüksek Lisans Tezi)* A.Ü Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 1996, s. 65.

¹² İsmail Köz, a.g.e., s. 66.

¹³ Remzi Demir ve İnan Kalaycıoğulları, *Büyük bir Matematik Tarihçisi ve Felsefecisi: Salih Zeki Bey*, Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları, 2004, s. 199.

tamamlayarak hem de ilmi hayatına büyük katkılar sağlayarak dönmüştür.¹⁴ Yaşadığı dönemin önde gelen matematik bilginlerinden olmasının yanında; İkdam, Darüşşafaka ve İktisadiyat Gazeteleri ile Darülfünun Dergisi'ne yazdığı makalelerle bilim hayatına sayısız katkıda bulunmuştur. Aynı zamanda matematik, astronomi, fizik, geometri, mantık... vb. birçok alanda hem ders kitabı hem de özgün çok sayıda yapıt vermiştir. Faaliyet alanının ve eserlerinin çeşitliliğinden Salih Zeki'nin çok yönlü bir kişiliği olduğu da anlaşılmaktadır.

Çok verimli bir yazar olan Salih Zeki, Âsâr-ı Bâkiye, Kâmus-ı Riyaziyat, Kozmografya gibi anıt sayılabilecek birçok esere imza atması, birçok dalda hem yeni konuların ülkede tanıtılmasına öncülük etmesi hem de kurucusu kabul edilmesi ve Türkiye'nin ilk matematik profesörü¹⁵ olması sebebiyle büyük bir öneme sahiptir. Yaşadığı dönemde önemli başarılarla imza atmış olmasına rağmen öldükten bir süre sonra neredeyse unutulmuştur. Salih Zeki hakkındaki ilk çalışma, 1933 yılında Sarton'un çıkardığı Isıs dergisinde Adnan Adıvar'ın yayımladığı Asar-ı Bakiye'yi tanıtan yazısıdır. Adnan Adıvar, eseri ayrıntılı bir biçimde özetlemiş ve Salih Zeki'nin bazı iddialarına yer vermiştir.¹⁶ Bu yazı daha sonra Yeşim Işıl Ülman tarafından Türkçeye çevrilmiş ve 2001 yılında yayımlanan Celal Saraç'ın "Salih Zeki ve Eserleri" kitabında da yer verilmiştir. 1940 yılında ise Tanzimat'ın yüzüncü yılı münasebetiyle yayımlanan "Tanzimat" kitabında Kerim Erim'in, "Tanzimat ve Müspet İlimler: Riyaziye" adlı bir makalesi yer almıştır. Bu makalenin bir kısmında Salih Zeki'ye değinmiş, tarih çalışmalarını Asar-ı Bakiye'de topladığından, bu eserin doğu bilginlerinin matematiğe katkısının neler olduğunu anlattığından ve çok kıymetli olduğundan bahsetmiştir.¹⁷ 1960'lı yıllara gelindiğinde ise Asar- Bakiye'nin günümüz Türkçesine çevirisi yapıldığı görülmektedir. Ancak bu çevirinin tam tarihi, kim tarafından yapıldığı bilinmemektedir. Süheyl Ünver, 1961 yılında bir grup bilim adamını bu çeviriyi görüşmek üzere davet etmiştir. Bu çalışmanın Salih Zeki'nin doğumunun 100. yılı kutlaması yapılacak olan 1964 yılına yetiştirilmesi kararlaştırılmıştır.¹⁸ Ancak bundan sonrası ile ilgili bir bilgi yoktur. Salih Zeki ile ilgili en önemli çalışmaları yapan kişilerden biri Celal Saraç, 1966 yılında bu konuyla ilgili ilk makalesini yayımlamıştır. 1990 yılında ise Kültür Bakanlığı'nın önerisi ile "Salih Zeki ve Eserleri" projesine başlamıştır. Önce Asar-ı Bakiye, Kamus-ı Riyaziyat ile Darülfünun Fen Fakültesi

¹⁴ Eyüp Arabacı, *Salih Zeki'nin "Hisab Dersleri" Eserinde Hesaplamaya Yönelik Kullanılan Yöntem ve Tekniklerin İncelenerek Günümüz Matematik Müfredatıyla Karşılaştırılması (Yüksek Lisans Tezi)* M.Ü Eğitim Bilimleri Enstitüsü, İstanbul, 2018, s. 23.

¹⁵ İsmail Köz, a.g.e., s. 45.

¹⁶ Erdal İnönü, "Salih Zeki ve Asar-ı Bakiye", *Osmanlı Bilimi Araştırmaları Dergisi*, Sayı7/1, İstanbul 2005, s. 2

¹⁷ Erdal İnönü, a.g.e., s. 2.

¹⁸ Celâl Saraç, *Salih Zeki Bey, Hayatı ve Eserleri*, Yay. Haz. Yeşim Işıl Ülman, Kızılelma Yayıncılık, İstanbul 2001, s. 107.

Mecmuası'ndaki, Ulum-i İktisadiye, İctimaiye Mecmuası'ndaki, Resimli Gazete ve Servet-i Fünun dergilerindeki makalelerini incelemiş ve bunları bir dizi makale ile yayımlamaya başlamışsa da hepsi yayımlanmamıştır. Daha sonra ise Salih Zeki'nin makalelerini bu şekilde grup grup incelemiş ve bunları derlediği makalelerde ele almıştır. Ancak sağlık sorunlarından dolayı bu proje tamamlanmamış olsa da, ölümünden sonra 2001 yılında, çalışmasının tamamlayabildiği bölümü kitaplaştırılmıştır.¹⁹ İstanbul Üniversitesi Bilim Tarihi Anabilim Dalı'nın kuruluşunun 20. yılı olan 2004'te "Ali Kuşçu ve Salih Zeki Sempozyumu" düzenlenmiş, burada Erdal İnönü, Yavuz Unat, Melek Dösay Gökdoğan, Remzi Demir, Feza Gunergun gibi bilim tarihçileri konuşma yapmıştır. Bütün bu konuşmalar Osmanlı Bilimi Araştırmaları Dergisi'nin 2005 yılındaki 7. sayısında yer almıştır. 2003 yılında Remzi Demir, Yavuz Unat Asar-ı Bakiye'nin ilk iki cildini günümüz Türkçesiyle yeniden bastırması, bu eserlerdeki biyografileri de toplayarak ayrı bir cilt haline getirmişlerdir.

Bu çalışmanın amacı; Türk bilim tarihçiliğinin de kurucusu kabul edilen²⁰ Salih Zeki'nin, Türk ve İslam tarihi açısından büyük önem taşıyan Asar-ı Bakiye eseri üzerinden bilim tarihi konusunda yaptığı çalışmaları incelemektir.

Asar-ı Bakiye'ye Giden Yol

Salih Zeki, 1882 yılında Fransa'dan döndükten bir süre sonra Fransız bankacı M. Lemoine ile tanışmış, onunla yaptığı uzun sohbetler sonucunda da bilim tarihine, matematik tarihine ilgisi başlamıştır. Doğulu bilginlerin matematiğe katkısının Avrupa'da iyi bilinmediği düşüncesinde olan Lemoine, Salih Zeki'ye İstanbul kütüphanelerindeki bu bilginlerin eserlerini araştırarak bilim tarihine büyük katkı sağlayabileceği önerisinde bulunmuştur.²¹ Bu öneriyi cazip gören Salih Zeki böylece bilim tarihi araştırmalarına başlamıştır. Bu araştırmadaki amacı Doğulu bilginlerin Yunan matematiğine neler eklediğini ve bunları Avrupa'ya hangi düzeyde teslim ettiklerini göstermektir ve bunu Asar-ı Bakiye'nin "Sunuş" kısmında da belirtmiştir. Araştırmaya, Ayasofya Kütüphanesi'ne giderek kayıtlı eserleri incelemekle başlamıştır. Matematik kitaplarının çoğunun Arapça, Farsça dillerinde ve kolay anlaşılır olduğunu görmüştür. Ancak daha detaylı bir inceleme yaptığında ise Doğulu bilginlerin katkılarını öğrenebilmek için öncelikle Eski Yunanlıların bu alanda hangi seviyeye geldiklerini bilmesi

¹⁹ Feza Gunergun, "Celal Saraç ve Bilim Tarihi" *Osmanlı Bilimi Araştırmaları Dergisi*, Sayı8/1, İstanbul 2006, s. 28.

²⁰ Eyüp Arabacı, a.g.e., s. 23.

²¹ Salih Zeki, *Âsâr-ı Bâkiye, c.1 (Ortaçağ İslam Dünyası'nda Trigonometri)*, Yay. Haz. R. Demir, Y. Unat, Babil Yayıncılık, İstanbul, 2003, s. 9

gerektiğine anlamıştır.²² Böylece Doğuluların Yunanlardan neler aldığını öğrenerek Batı'ya neler verdiğini göstermek istemiştir. Araştırmasında önceliği Yunan eserlerine vermiş, kaynakları incelemiş ve bilim tarihi çalışmasının yöntemini belirlemiştir. Ancak incelediği kaynaklar yeterli gelmeyince Avrupa'dan kaynak getirtmiş, en çok da Paul Tannery'nin eserlerinden faydalanmıştır.²³ Batı ile ilgili okumaların yanında Doğu Medeniyetinde Hint etkisi olduğu iddialarından dolayı, Sanskritçe matematik kitaplarının tercümelerini de incelemiştir.²⁴ Bu incelemelerin sonunda İstanbul Kütüphanelerindeki eserleri yeniden incelemeye başlamıştır. Yine eserinin “Sunuş” bölümünde değindiği gibi üç sene süren bütün bu incelemeleri kayıt altına almış ve önceki Avrupalı bilginlerin, Doğu eserleriyle ilgili değerlendirmelerini, makalelerini de okumuştur.

Salih Zeki, araştırmalarının sonucunu önce makaleler halinde yayımlamıştır. Tüm bu birikimin sonucunda da en büyük eserlerinden biri olan Asar-ı Bakiye ortaya çıkmıştır. 1892 yılında Resimli Gazetede, “Asar-ı Eslaf” (Geçmişteki Bilginlerin Eserleri) başlığı altında makaleler yazmaya başlamış ve burada el-Mağribi, Nasirüddin el-Tusi, Cemşid el-Kaşi, Muhtedi Osman Efendi gibi önemli bilginlerin eserlerini detaylıca tanıtmıştır.²⁵ Ayrıca on üçüncü yüzyılda yaşamış olan Nasirüddin el-Tusi'nin “Kitab Şekl el-Kutta” adlı trigonometri eserinden Asar-ı Bakiyede de etraflıca bahsetmiştir. 1898 yılında ise Fransa'da Avrupa'da yayımlanan en eski doğubilim araştırmaları dergisi olan Journal Asiatique'de “Notation algébrique chez les orientaux” (Doğulularda Cebirsel Notasyon) adlı çalışması yayımlanmıştır.²⁶ Bu makalede cebirsel simgelerin tarihine katkıda bulunmuştur. Ayrıca aynı yıl bu makale Fransa'da bir kitapçık olarak basılmıştır. (Salih Zeki Efendi, Notation Algebrique chez les Orientaux, Imprimerie Nationale, Paris 1898).²⁷

Asar-ı Bakiye'den önce bilim tarihi açısından en önemli eserlerinden biri olan Kamus-ı Riyaziyat'ı 1897'de yayımlamıştır. Salih Zeki bu eseri 12 cilt olarak planlamış, eserinde matematik, astronomi alanındaki terimlere değinmiş, matematikçiler ile astronomların hayatlarına yer vermiş ve eserlerini incelemiştir. Hayattayken birinci cildi yayımlanmış, ölümünden sonra 1924'te ikinci cildi yayımlanmışsa da diğer ciltler yayımlanmadan kalmıştır. Geri kalan ciltler yazma olarak İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'nde bulunmaktadır.²⁸ Ayrıca

²² Salih Zeki, a.g.e., s. 10.

²³ Salih Zeki, a.g.e., s. 10.

²⁴ Salih Zeki, a.g.e., s. 10.

²⁵ Remzi Demir ve İnan Kalaycıoğulları, a.g.m., s. 200.

²⁶ Daha önce bahsedilen “Hint Rakamları Üzerine Bir Rapor” adlı çalışması nerede yayımlandığı bilinmediği için bir Türk bilim tarihçisinin yurtdışında yayımladığı ilk bilim tarihi makalesi olarak kabul edilmediği takdirde, Fransa'da yayımlanan bu makalesi ilk olarak kabul edilebilir.

²⁷ Remzi Demir ve İnan Kalaycıoğulları, a.g.m., s. 202.

²⁸ Emre Dölen, a.g.m., s. 124.

Halide Edip Hanım da İngilizce eserleri tercüme ederek Salih Zeki'ye katkıda bulunduğu "Mor Salkımlı Ev" de yer vermiştir.²⁹

Âsâr-ı Bâkiye

Uzun süren bütün bu hazırlık sürecinden sonra Salih Zeki, en önemli eseri Âsâr-ı Bâkiye'nin birinci ve ikinci cildini 1913 yılında yayımlamıştır. Dört cilt olarak planladığı eseri yazmasındaki amacını kitabın sunuş bölümünde şöyle belirtmektedir: "matematiğin her bir dalına dair muhtelif zamanlarda yazılmış olan ana kitapları temele alarak Doğu bilginlerinin, eski Yunan matematiği üzerine neler eklediklerini ve bunları Batılılara hangi düzeyde teslim ettiklerini göstereceğim. Maksadım, tuntuaklı ibareler ile Doğu matematikçilerinin övünülecek şeylerini yazmak ve bu vesileyle Doğuların kendilerini beğenme duygularını okşamak değil, belki asırlardan beri kütüphanelerde gömülü bulunan matematik kitaplarının içeriğini meydana koyarak gençlerimi uyarmaktır."³⁰ Yine aynı bölümde eserini 11. yüzyıl büyük bilgini Ebû el-Reyhân el-Birûnî'nin Âsâr-ı Bakiye³¹ adlı eserine ithafen bu ismi verdiğini belirtmiştir.³²

I. Cilt

Düzlem ve Küresel Trigonometri ile ilgili birinci cilt; sunuş, giriş, iki kısım, sonuç ve bir zeyl bölümünden oluşmaktadır. Salih Zeki, ilk cildine, Fransız matematik tarihçisi Paul Tannery'nin Eski Astronomi Eserinde olduğunu belirttiği "Trigonometri kelimesi, görünürdeki şekline karşı Yunanca değildir; Eskiler, hakikaten üçgenlerin çözümü meselesi ile hiç uğraşmamışlardır."³³ Salih Zeki, trigonometrinin kuruluşunda Yakındoğu fencilerinin emeklerinin büyük olduğunu görüşünü, birinci cildinde açıklayıp üzerinde durmuş ve bunun için araştırmalarını M.Ö 5-6. yüzyıllardan başlatarak M.S 2. yüzyılda yaşamış Batlamyus'a da değinerek 13. yüzyıl Alman matematikçisi Albert Magnus'a kadar getirmiştir.³⁴ Giriş bölümünde Salih Zeki; Antik

²⁹Halide Edib Adivar, *Mor Salkımlı Ev*, Yayına Hazırlayan: Mehmet Kalpaklı ve Gülbün Türkgeldi, 4. Baskı, İstanbul 2003, s. 135. "Ev kadını rolünü çok ciddiyetle ele almıştım. Aynı zamanda fikri çalışmalarım ve yazılarım da devanı ediyordu. Salih Zeki Bey'in Kamus-ı Riyaziyyat adlı eserinin içindeki büyük riyaizyeci ve filozofların hayatını muhtelif eserlerden toplayan ve hazırlayan bir asistan veyahut katip vazifesini görüyordum."

³⁰ Salih Zeki, a.g.e., s. 11.

³¹ Birûnî bu eseri 1000 yılında Cürcan'da yazmıştır. Milletlerin bayram, dini gün ve ibadetlerinin bu takvimlere göre farklı tarihlenmesinin sebebini merak ettiği için bu eseri kaleme alır ve eserinde; farklı toplumların kullandıkları takvimlerden, takvimlerin ortaya çıkış sebeplerinden bahseder.

³² Salih Zeki, a.g.e., s. 11.

³³ Salih Zeki, a.g.e., s. 11.

³⁴ Celal Saraç, a.g.e., s. 72.

Yunanlıların, üçgenin etrafına çember daire çizerek, üçgenin iç açılarını hesapladıklarından bahsetmiştir. Yunanlıların kullandıkları cetvelden bahsetmiş ve daha sonra “Yay Kiriş Cetveli” adını alan bu cetveli kullandıklarını Batlamyus’un “Mecisti” adlı eserinin birinci makalesinin sekizinci bölümünde bulunduğunu belirtmiştir. Ayrıca Antik Yunanlıların, yay kiriş cetveli ve küresel dört kenarlı yardımıyla tüm astronomik hesaplamaları yaptıklarının üzerinde durmuş, fakat bilinen anlamda trigonometri işlemleri yapmadıklarını vurgulamıştır. Bunu da Paul Tannery’den yaptığı alıntılarla desteklemiştir.³⁵ Salih Zeki, trigonometrinin doğuda icat edildiğini ortaya koymaya çalışmıştır.

İlk cildin birinci kısmına ise Alman matematikçi F. Wöpcke’nin Kit’ab el-Fahri kitabının girişinde olduğunu belirttiği; “Muhtelif zamanlarda ortaya çıkan Arap matematikçilerinin eserlerini tetkik etmekle ki, Arapların Hindistan ve Yunanistan’dan ne aldıklarına ve bunlara neler ilave ettiklerine ve bilimi Avrupalılara ne halde teslim ettiklerine dair bizce kesin bilgiler almak mümkün olabilir.” cümle ile başlamıştır.³⁶ Bu kısımda Salih Zeki, Doğuda trigonometrinin doğuşunu anlatmıştır. Montucla, Hoffer, Marie gibi Batılı bilginlerin Doğulu matematikçiler arasında ilk olarak yayların iki katlarının kirişleri yerine sinüsleri koyarak kullanan kişinin, dokuzuncu yüzyılın meşhur astronomlarından Battani olduğunu öne sürmüşlerdir. Fakat Salih Zeki; Nasirüddin Tûsi’yi kaynak göstererek Sabit bin Kurra tarafından bu hesapların daha önce yapıldığını düşünmüştür.³⁷ Trigonometrik çizginin kaynaklarda ilk olarak Ebu’l-Vefa el-Buzcanî tarafından kullanıldığını Biruni ve Tûsi’den aktarmıştır. Ayrıca bu kısımda 11. yüzyılda Doğulu matematikçilerin trigonometrinin bağlantılarını kullandıklarını, sinüs-tanjant teoremini bildiklerini ve bunun sonucunda da üçgenleri çözmeye başladıklarını savunmuştur.³⁸

İkinci kısma da yine Paul Tannery’nin Eski Astronomi Eserinde olduğunu belirttiği “Eski Yunanlıların kullandıkları tek trigonometrik çizgi bir yayın kirişi idi.”³⁹ Cümle ile başlamış ve bu bölümde değişik trigonometrik cetvellerin hesaplanma yöntemlerini anlatmıştır. Antik Yunanda yay-kiriş cetvelini ilk yapan kişinin Hipparkos olduğuna değinmiş, onun bu cetvelleri nasıl hesapladığını Batlamyus’un açıkladığına yer vermiştir. Uluğ Bey’e kadar kullanılan sinüs cetvellerinin, Battani’nin kullandığına çok benzediği, ancak ondan öncesinde ise Habeş el-Hâsib’in kullandığını belirtmiştir.⁴⁰ İlerleyen sayfalarda da İslam bilginlerinin sinüs hesabını

³⁵ Erdal İnönü, a.g.m., s. 4.

³⁶ Salih Zeki, a.g.e., s. 21.

³⁷ Celal Saraç, a.g.e., s. 78.

³⁸ Erdal İnönü, a.g.m., s. 7.

³⁹ Salih Zeki, a.g.e., s. 65.

⁴⁰ Celal Saraç, a.g.e., s. 82.

Hintlilerden öğrenip öğrenmediği meselesi üzerinde durmuş, Aryabathiya'nın bir sinüs cetveli olduğuna, ancak İslam matematikçilerinkiyle benzemediğine, sinüs şeklinde bir oran tanımlamanın Hintlilerden alınmış olabileceğine değinmiştir. Bu kısımda son olarak Ebu'l-Vefa, Gıyasüddin Cemşid el-Kaşi, Musa Kadızade Rumi'nin cetvellerine yer vermiş, anlatmıştır.

Sonuç bölümünde Salih Zeki, batıda trigonometriyle ilgili yazılmış en eski kitabı kaleme alan Regiomontanus ve 1533'de yayımlanan eseri üzerinde durmuştur. Bütün trigonometri teoremlerini eserinde ortaya koyan Regiomontanus'un bu bilgileri, Batı dillerine çevrilmiş olan İslam eserlerinden almış olabileceğini söylemiş, kanıtlar sunmuştur. Salih Zeki, Regiomontanus'un eserinin dönemi itibariyle bir önemi olduğuna fakat Batılı bilim tarihçilerinin iddia ettiği gibi kitabın içeriğinin kendisine ait olmadığına değinmiştir. Kendisinden önce yetişen Doğulu matematikçilerin eserlerinde de aynı konuların yer aldığını ortaya koymuştur.⁴¹

Zeyl, yani ek bölümünde, eserinde değindiği ve çalışmalarını kaynak olarak gösterip faydalandığı matematikçilerin biyografilerine yer vermiştir. Salih Zeki çalışmasında adı geçen eser ve müellifleri alfabetik sıraya göre vermeye çalıştığını belirtmiştir.⁴² Bölümde sırasıyla; Habeş'ül-Hasib, Sâbit İbn-i Kurre Essâbi, Ebül Abbas'ül Fadl, Bettaânî, Ebul Vefa el-Bozcani, Ebu Mahmud Han-ul Hocendi, Ebu Cafer-ül Hazin, Kiya Kuşyâr Elcîlî, Emir Ebu Nasr İbn-i Irak, Eburreyhân-ı Bîrûnî, Nasîruddin-i Tûsî, Gıyasüddin Cemşid el-Kâşî, Kadı Zâde Errûmî, Uluğ Bey, Ali Kuşçu, Mahmud Miremçelebi, Takiyüddin Errâsîd biyografilerine yer vermiş ve eserlerinden, çalışmalarından bahsetmiştir.

II. Cilt

Hesap ve cebiri konu aldığı ikici cilt; önsöz, giriş, birinci bölüm, iki kısım, son bölüm, özet ve zeyl bölümlerinden oluşmaktadır. İkinci cilde Salih Zeki, Rouse Ball'a ait olduğunu belirttiği "Araplarda matematik tarihinin temeli bizce bilinir. Fakat birçok noktalar vardır ki incelemeye ve tahkikata muhtaçtır" cümlesi ile başlamıştır.⁴³ Bu ciltte; rakam-hesap türlerini, kesir işlemleri üzerinde durmuştur. Giriş kısmında Salih Zeki, bu cildi hesap ve cebir olmak üzere

⁴¹ Celal Saraç, a.g.e., s. 89.

⁴² Salih Zeki, a.g.e., s. 134.

⁴³ Salih Zeki, *Âsâr-ı Bâkiye, c.2 (Ortaçağ İslam Dünyası'nda Hesap ve Cebir)*, Yay. Haz. Melek Dosay Gökdoğan, Babil Yayıncılık, İstanbul, 2003. (Bundan Sonraki başvurularda birinci ciltle karışmaması amacıyla "a.g.e.2" olarak belirtilecektir.)

iki bölüme ayırdığını belirtmiştir.⁴⁴ Basılmış olan ciltte sadece hesap bölümü vardır, cebir bölümü bulunmamaktadır. İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'ndeki basılmamış ciltler arasında cebir kısmı yoktur. Salih Zeki'nin üçüncü cildi hazırlamış olmasından dolayı da bu bölümün kaybolmuş olabileceği ya da bu bölüm hazır olmadığı için diğer iki cildin basılmamış olabileceği düşünülmüştür.⁴⁵ Birinci ciltte olduğu gibi, Eski Yunan ve Hint kaynaklarını inceleyerek İslam bilginlerinin onlardan ne ölçüde etkilendiğini ortaya koymak istemiştir. Bu ciltte ayrıca “Zihin Hesabı” üzerinde durmuştur. İslam dünyasında zihin hesabının Avrupa'dakinden farklı olduğunu, genellikle sayıların toplanması ve çıkarılmasıyla, yalın sayıları çarpma ve bölmeyi ezberden yapabilmek ve kolaylıkla zihinden bulabilmek için oluşturulmuş bir hesap sistemi olduğu üzerinde durmuştur.

Giriş bölümüne; Roose Ball'in Matematik Tarihi adlı eserinde olduğunu belirttiği, “Her halde Arapların, ilk bilgileri Yunanlılar ile Hintlilerden almış olduklarından şüphe edilemez ve denilebilir ki ‘Arap İlmî’ bu bilgiler üzerine kurulmuştur” cümlesi ile başlamıştır. Salih Zeki, Eski Yunanlıların, sıfır bilinmediği için Fenikelileri taklit ederek sayıları harflerle gösteren bir alfabe rakam sistemi kurduklarından bahsetmiştir. Bu usulden dolayı hesap işlemlerini ya akıldan ya da abaküs yardımıyla yaptıklarına değinmiştir.⁴⁶ Ayrıca Euklides'in “Elementler” kitabını, Nikomakhos'un “Hesaba Giriş” adlı kitabını ve Diophantos'un “Aritmetik” kitabını tanıtmıştır. Bu bölümde son olarak İslam bilginlerinin, Hint bilginlerinden ne derecede etkilendiği konusu üzerinde durmuş, Aryabhata, Brahmagupta, Bhaskara'yı tanıtarak çalışmalarına değinmiştir. Aryabhata ve Brahmagupta'nın daha önce yaşadıkları için İslam bilginlerinin etkilenmiş olabileceğini, fakat Bhaskara'nın, Batılı bilim insanlarının savduklarının aksine, Harezmi ve Sabit İbn Kurra'dan daha sonra doğdukları için onları etkilemelerinin mümkün olmadığını savunmuştur.⁴⁷

Hesap biliminden bahsettiği birinci bölümde Doğulu matematikçilerin bilinenler yardımıyla bilinmeyenleri bulmak için hesap bilimini kullandıklarından bahsetmiştir. Salih Zeki; İslam bilginlerinin, Yunanlardaki harf sistemli sayıları, Arap alfabesine uyarladıklarını daha sonra da Hint rakamlarını ve sıfırı alarak kullandıklarına, bu hesaba ise “Hisab'ul-Hindi” dediklerini, bu hesabın teorik değil, pratik olduğunu belirtmiştir. Bu Hint hesabı ile ilgili ilk olarak kitap yazan kişinin Harezmi olduğunu yazmıştır.⁴⁸ Kağıdın nadir bulunması ve pahalı olmasından dolayı

⁴⁴ Salih Zeki, a.g.e.2, s. 2.

⁴⁵ Feza Gunergun, “Asâr-ı Bâkiye ve Salih Zeki Üzerine Ek Bilgiler”, *Osmanlı Bilimi Araştırmaları Dergisi*, Sayı7/1, İstanbul 2005, s. 188.

⁴⁶ Salih Zeki a.g.e.2, s. 6.

⁴⁷ Erdal İnönü, a.g.m., s. 11.

⁴⁸ Salih Zeki, a.g.e.2, s. 41.

hesap işlemini üzerine ince kum, tebeşir veya un serpiştirilen siyah tahtalar ya da ince bir tabaka kum üzerinde yaptıklarına ve bu şekilde yapılan aritmetik işlemlere Doğuluların “Hisâb-et taht ve’t-turâb”, Batılıların da “Hisâb el-gubar” adını verdiklerine değinmiştir. Hicri 8. yüzyıla kadar Doğuda yazılan kitaplarda “Hisâb el-gubar” adının kullanıldığını, ancak bu dönemden önce Endülüs’te yazılmış kitaplarda bu adın görülmüş olmasından dolayı, bu deyim’in Doğuya Batıdan geçtiğini savunmuştur.⁴⁹ Özet olarak aynı aritmetik işlemi ifade eden “Hisab’ul-Hindi” ve “Hisâb el-gubar” Hintlilerden Doğuya, Doğudan da Batıya geçmiştir. Salih Zeki’nin değindiği diğer bir konu da Arapların “Hisab el-hevâî” gibi isimler verdiği, rakam kullanılmadan yapılan zihin hesabıdır. Rakamlar kullanılmadan; önce elin parmak ve şekillerini kullandıklarını, daha sonra ise maddi varlıkları kullandıklarını ya da özel kurallara uyarak zihinden yaptıklarını belirtmiştir.⁵⁰

Salih Zeki birinci kısma Paul Tannery’e ait olduğunu belirttiği “Araplar Yunan ilimleri ile ilgilenmeden önce Hint ilimlerinin hayranı oldular: onların bu yönden olan fetihleri kendilerini öyle bir memlekete sevk etti ki, burada, şüphesiz İskenderiyye Üniversitesi’nden alınan bilgiler üzerine, ilim yalnız başına ve bağımsız olarak ilerlemiş idi. Bundan dolayı, Araplar 4 Mecesti’den önce ‘Sind Hind’e vakıf oldular. Gometraya’ya ‘Hendese’ yani ‘Hint İlmi’ adını veriler ve Hintlilerden aritmetiğe -hiçbir suretle ıslaha muhtaç olmayan- sayım ve sayıları yazma usulünü, trigonometride kirişler yerine sinüslerin ve ihtimal ki, tangentların kullanılmasını aldılar” sözleri ile başlamıştır.⁵¹ Arapların; Yunan, Kıpti, İbrani harflerini kullandıktan sonra 7. yüzyıl itibariyle kendi alfabelerinin harflerine birer sayısal değer vererek yeni bir sayısal harf sistemi oluşturdukları konusu ile başlayarak bu kısımda, geçmiş dönemlerdeki rakamlar üzerinde durmuştur. Salih Zeki, Arapların oluşturdukları yeni sayısal harf sistemini, harflerin karşılıklarını detaylıca anlatmış, Birûnî’nin eserleriyle de bunu desteklemiştir. Halife Mansur zamanında Hint’ten gelen bir kişinin, bir matematik ve astronomi kitabı getirerek hediye ettiği ve bu kitaplardan faydalanılarak çalışmaların yapıldığı, Hint rakamlarının da bu sayede İslam bilginleri arasında yayıldığını Salih Zeki, o dönem yazılmış kitapları kanıt göstererek belirtmiştir. Halife Me’mun zamanında ise Hint hesabıyla ilgili Arapça olarak yazılmış ilk eser Harezmi’nin “Kitab fi hisab ek-Kindî” adlı eseri olduğunu belirten Salih Zeki, bu kitapta iki çeşit rakam dizisi verildiği üzerinde durmuştur. Bu iki dizinin Müslümanlara, 8. yüzyılın ortalarında Hintlilerden geldiğinden ve birinin Doğulular arasında yayılarak günümüzdeki Arap rakamlarına dönüştüğünden, diğerinin ise Batılılar arasında

⁴⁹ Salih Zeki, a.g.e.2, s. 42.

⁵⁰ Salih Zeki, a.g.e.2, s. 45.

⁵¹ Salih Zeki, a.g.e.2, s. 52.

yayılarak günümüzdeki Latin rakamlarına dönüştüğünde bahsetmiştir.⁵² Devamında ise yakın tarihlerde ortaya çıkan oryantalistlerin Hint rakamlarını Arapların Hintlilerden alıp Batıya geçişini sağladığı görüşüne karşılık, Batının bu rakamları Hintlilerden aldığı ve Araplarında Batı'dan aldığı görüşlerine yer vermiş ve kendi düşüncelerini de kanıtlarıyla açıklamıştır.

İkinci kısımda ise öncelikle Harezmi'nin Hint hesabını tanıtan eserlerinden ve bu eserlerin Batıda kimler tarafından çevrilip, tanıtıldığından Hintlilerin ve Arapların yazı sisteminden bahsetmiştir. Daha sonra Hint aritmetiğinden önce Arapların kullandığı aritmetikten bahseden Salih Zeki; toplama, çıkarma, çarpma, bölme, karekök alma gibi işlemlerin nasıl yapıldığını anlatarak örneklendirmiştir. Bu tanımlamaları yaparken İslam kitaplarından faydalanmış ve bu kitaplarda olduğu gibi sayıları, yalın sayılar ve bileşik sayılar olmak üzere iki gruba ayırmıştır.⁵³ Farklı yöntemleri bulunduğu için çarpma ve bölme üzerinde diğer işlemlere göre daha fazla durmuştur. Sonrasında ise Arapların kesir işlemlerini ele almıştır. Paydası 2 ile 9 arasında olan kesirler için özel isim verildiği, kesirlerin; yalın kesirler, bileşik kesirler ve irrasyonel kesirler olmak üzere üçe ayrıldığı, bileşik kesirlerin de kendi içinde beşe ayrıldığı, irrasyonel kesirlerin ise günümüzde kullanılan anlamından çok farklı olduğu ve kesirli sayılarda işlemlerin nasıl yapıldığı noktalarına değinmiştir.⁵⁴ Ondalık kesirlerle ilgili Doğuda da, Batıda da ilk kez Avrupa'da kullanıldığı kabul edilmişse de Salih Zeki, araştırdığı kaynaklar doğrultusunda bunu yanlış olduğunu, bu tarihten çok daha önce Doğuda kullanıldığını kanıtlarıyla sunmuştur.⁵⁵ Oran-orantı konusuna da değindikten sonra problem çözümünün ne şekilde yapıldığını ele almıştır. Doğulu matematikçilerin hesap problemlerini çözmek için genel olarak üç yöntem kullandığından bahsetmiş ve bu üç yöntemi de yine örneklerle beraber tek tek açıklayarak bu kısma son vermiştir.

Salih Zeki, son bölüme Keşfüzzünun'dan "Zihin hesabı, büyük emvalin hesabını zihinden ve yazısız olarak nasıl yapılacağını tarif eder. Bunun için yollar ve kanunlar bazı hesap kitaplarında bildirilmiştir. Bu ilim, avamdan yazı yazmasını bilmeyen ve okumuşlardan yazı için vasıtaları hazır bulundurmaktan aciz bulunanlara, bilhassa sefer esnasında tacirlere ve çarşılardaki esnafa, büyük faydalar temin eder" açıklaması ile başlamıştır. Bu açıklamadan da anlaşılacağı gibi bu bölümde, zihin hesabı konusu üzerinde durmuştur. Araplarda zihin hesabına verilen isimlerden başlayarak, bu hesabın ondalık işlem kullanılarak ve zihin hesabından nasıl yapıldığı, kullanılan

⁵² Erdal İnönü, a.g.m., s. 12.

⁵³ Erdal İnönü, a.g.m., s. 15.

⁵⁴ Erdal İnönü, a.g.m., s. 16.

⁵⁵ Salih Zeki, a.g.e.2., s. 168.

özel kuralların, Avrupa’da yapılan zihin hesabı ile Arapların kullandığı zihin hesabı arasındaki farklar üzerinde durmuştur.⁵⁶

Zeyl bölümünde, ilk ciltte olduğu gibi, bu ciltte değindiği ve çalışmalarını kaynak olarak gösterip faydalandığı matematikçilerin biyografilerine tarih sırasına göre yer vermiştir.⁵⁷ Bölümde sırasıyla; Ebu’l-Fazl El-Hasib, Harezmi, Ebu Kâmil Şuca’, El-Kindî, Ebu Berze El-Ceyli, El-Harrâni, Ebu Hanife Ed-Deyneveri, Ali El-Musulî, Ebu’l Kasım El-Antâkî, Ebu Nasr El-Kelvazî, Hasib El-Kerhî, Kadı Nesevi, İbn Semh Gırnati, İbn Azra, İbn’ül-Benna, İmadüddin El-Bağdâdî, Yahya El-Kâşî, Şerafüddin Et-Tayyibi, Şihabüddin İbnül Haim, Ebu’l Hasan El-Kalsadî, Hacı Atmaca, İbn Hamza, Bahaüddin Âmüli, Gelenbevî biyografilerine yer vermiş ve eserlerinden, çalışmalarından bahsetmiştir.

III. Cilt

Âsâr-ı Bâkiye’nin ilk iki cildi yayımlanmış, diğer iki cildi yayımlanmamıştır. Yukarıda bahsedilen kim tarafından yapıldığı bilinmeyen 1960’lı yıllardaki çeviriler arasında üçüncü ciltte bulunmaktadır. Daktilo ile yazılmış olan bu cilde Türkiye Matematik Derneği’nin internet sitesinden ulaşılabilmektedir.⁵⁸ Astronomi ve ziclerden⁵⁹ bahseden Salih Zeki, üçüncü cilde giriş bölümüyle başladıktan sonra kitabı, dört kısma ayırmış, bunları da kendi içlerinde bölümlere ayırmıştır. Dördüncü kısım, diğer ciltlerde zeyl adını verdiği kısımdır. Giriş bölümüne, Roose Ball’ın Matematik Tarihi kitabından “Arapların, herhalde ilk malumatı Yunanlılarla Hintlilerden almış oldukları şek ve şüphe götürmez ve denilebilir ki Arap ilmi bu malumat üzerine kurulmuştur.” cümlesi ile başlamıştır. Astronomi ilminin hey’et-i suğra (küçük astronomi) ve hey’et-i kübra (büyük astronomi) olmak üzere ikiye ayrıldığından bahsetmiş ve büyük astronomi ile ilgili Arapçaya tercüme edilen eserlere yer vermiş, içeriklerinden bahsetmiştir.⁶⁰

Birinci kısmın ilk bölümünde, astronomi ilminin Araplara intikalini; ikinci bölümünde ise zicleri ele almıştır. İskenderiyye’de yetişen Batlamyus’un Magiston (El-Macesti) adlı eserini en büyük kaynak olarak görmüş ve bu eserin o döneme kadar astronomi alanındaki bilgi

⁵⁶ Erdal İnönü, a.g.m., s. 19.

⁵⁷ Salih Zeki, a.g.e.2, s. 221.

⁵⁸ <http://tmd.org.tr/asar-i-bakiye/> (Salih Zeki’nin Âsâr-ı Bakiye’sinin üçüncü cildi başvuru olarak kullanıldığında Salih Zeki, a.g.e.3, olarak belirtilecektir.)

⁵⁹ Arapçaya, Farsçadan geçen zic; İslam astronomlarının, yıldızların hareketlerini göstermek amacıyla hazırladıkları sayı ve rakam cetvelleridir. Daha fazla bilgi için bkz. Yavuz Unat, “Zic”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 44, İstanbul, 2013, s. 397.

⁶⁰ Salih Zeki, a.g.e.3, s. 3.

birikiminin birleştirilmesiyle oluştuğunu belirtmiştir.⁶¹ Bu eser Arapçaya da tercüme edilerek kaynak eser olmuştur. Astronomi ilminin Halife Mansur döneminde Araplar arasında yayılmaya başladığından ve daha sonra Harun Reşid'in oğlu Me'mun zamanında ise fazlasıyla geliştiğinden bahsetmiştir. Zicleri anlattığı kısımda, bu terimin anlamı ve tarihi üzerinde durduktan sonra Macesti'deki ziclerin en eski cetveller olduğundan, Batıda Kopernik'e gelmeden önce Doğuda da zicler hazırladığından bahsederek bu ziclere yer vererek özetlemiştir. Ayrıca Macesti'nin tercüme edilmesinden sonra bilgilerin doğruluğunu kontrol üzere ilim merkezleri olan şehirlerde rasathaneler kurulduğu bilgisini de vermiştir.⁶²

İkinci kısımda öncelikle dünyanın şeklinden bahseden ilk kişi hakkındaki ihtilaftan bahsetmiş ve Eski Yunana bu konunun Mısır'dan geldiğini ve eserlerinde buna değinen ilk kişinin Thales olduğu görüşünü kabul etmiştir.⁶³ Thales'in bu bilgi sayesinde güneş tutulması, ay tutulması gibi olayları önceden haber verdiği bilgisini de aktarmıştır. Eski Yunanda dünyanın şekline dair yapılan tasavvurlara da bu kısımda yer vermiştir. Yine Antik Yunanda dünyanın dönme hareketlerine dair görüşlere yer vermiş, ilk olarak Aristo'nun bu konudaki görüşlerine değinmiştir. Aristo, kitabında kendinden önceki riyaziyecilerin görüşlerine yer vermiş ve buradan yola çıkarak Eski Yunana dünyanın boyutu, dönme hareketleriyle ilgili bilgilerin Mısır'dan geldiğini savunmuştur. Salih Zeki, bu görüşe kesinlikle karşı çıkmış ve bununla ilgili düşüncelerini kanıtlamaya çalışmıştır.⁶⁴ Bu kısmın son bölümünde ise, İslam alimlerinin dünyanın boyutunun ölçülmesi ile ilgili çalışmalarına değinmiştir. Bu çalışma, Batlamyus'un Arapçaya tercüme ettirilen Coğrafya kitabındaki bilgileri doğrulamak amacıyla Halife Memun'un isteği doğrultusunda, dönemin ileri gelen bilginleri tarafından yapılmıştır. O dönem yapılan çalışmalara göre Salih Zeki, bir meridyenin uzunluk ölçüsünün, günümüzdeki değere çok yakın bir değer olduğunu belirtmiştir.⁶⁵ Ekvator dairesinin yarıçapı hakkında yapılan çalışmalara da uzunca değinerek, dönemin hem doğ hem de batı bilginlerinin eserlerinden alıntılar yapmıştır.

Rasat (gözlem) aletlerinden, usturlaptan, takvimlerden, tarihlerden bahsettiği üçüncü kısmı, dört bölüm olarak ele almıştır. Öncelikle gözlem aletlerine değinmiş, bunlarla ilgili çizimlere de yer vermiştir. Eskilerin gözlem yaparken kullandıkları usulleri ve aletleri hakkındaki bilginin çok eksik olduğuna değinen Salih Zeki; Ömer Hayyam, Nasirüddin Tusi, Uluğ Bey gibi

⁶¹ Celal Saraç, *a.g.e.*, s. 109.

⁶² Hülya Şenkon, "Salih Zeki ve Âsâr-ı Bâkiye'nin 1960'larda Yapılmış Bir Çevirisi", *Osmanlı Bilimi Araştırmaları Dergisi*, Sayı7/1, İstanbul 2005, s. 38.

⁶³ Salih Zeki, *a.g.e.*3, s. 35.

⁶⁴ Salih Zeki, *a.g.e.*3, s. 57.

⁶⁵ Celal Saraç, *a.g.e.*, S. 115.

bilginlerin çalışmalarına değinmiş ve kullandıkları aletlerin zamanla yok olduğundan, bu aletlerin nasıl kullanıldığını, vasıflarının neler olduğunu anlatan bir belgeye de rastlanmadığından bahsetmiştir. Batılı tarihçilerin bir kısmı, Doğuda kullanılan aletlerin Eski Yunandan alınıp, geliştirildiğini iddia etseler de bu belgelerle kanıtlanmış olmadığını belirtmiştir.⁶⁶ En çok kullanılan gözlem aletlerine değinmiş, ikinci bölümde de bu aletlerin içinde en çok kullanılan; usturlabı anlatmıştır. Bu gözlem aletinin önce Yunanlılara tarafından, daha sonra Araplar ve sonrasında ise Latinler tarafından çoğunlukla kullanıldığından, adın ne anlama geldiğinden, mucidinin Hiperhüs olduğu kabul edilmiş olsa da kesin olmadığı konularına değinerek kaynakları derinlemesine incelemiş, kanıtlar sunmuş, kullanıldığı alanlara değinmiştir.⁶⁷ Daha sonra Salih Zeki, Rubu' tahtası hakkında bilgi vermiş, ibadet vakitlerinin nasıl hesaplandığına dair örnekler vererek kıblenin ve namaz vakitlerinin nasıl belirlendiğini geniş bilgiler vererek anlatmıştır.⁶⁸

Son kısımda ilk iki ciltte olduğu gibi, bu ciltte değindiği ve çalışmalarını kaynak olarak gösterip faydalandığı astronomların biyografilerine yer vermiştir. Birinci ve ikinci ciltte yer verdiği kişilerin biyografilerine bu ciltte yer vermemiştir.⁶⁹ Abdurrahman Sûfi, El-Bettâni, İbn-i Heysem, İbn-i Sina, Ömer Hayyam, Halifezade İsmail Efendi, Hoca İshak Efendi, Vidinli Tevfik Paşa gibi seksen kadar isme değinmiştir.⁷⁰

⁶⁶ Salih Zeki, a.g.e.3, s. 106.

⁶⁷ Salih Zeki, a.g.e.3, s. 115.

⁶⁸ Celal Saraç, a.g.e., s. 117.

⁶⁹ Salih Zeki, a.g.e.3, s. 297.

⁷⁰ Hülya Şenkon, a.g.m., s. 39.

Sonuç

Salih Zeki ile birlikte bilim tarihi çalışmalarında büyük gelişmeler görülmüş, bilim tarihinin çeşitli alanlarında modern manada eserler ortaya konmuştur. Salih Zeki, bilim tarihi alanında sayısız çalışma gerçekleştirmiştir ki bu çalışmaları listelemek bile çok zordur. Ortaçağ İslam ve Osmanlı Devleti'ne ait bilim tarihi çalışmalarını, eğitimini, yazarlığını ilk kez kendisi başlatmıştır. “Mémoire sur les chiffres indiens” (Hint Rakamları Üzerine Rapor) ve “Notation Algébrique chez les Orientaux” (Doğulularda Cebirsel Notasyon) başlıklı makaleleri ve Kâmûs-ı Riyâziyyât ile Âsâr-ı Bâkiye isimli kitapları, bu büyük şahsiyetin, Türkiye'deki bilim tarihi araştırmacılığının ve yazıcılığının kurucusu olduğunu kanıtlar niteliktedir.⁷¹ Âsâr-ı Bakiye eserinde özgün matematik yorumları yapan Salih Zeki, konuyu herkesin anlayabileceği dil ve üslupla sunmuştur. Her iki cildin de başında “Muhteviyatının bazı kısımları Daru'l-Fünun-ı Osmani'de konferans suretinde verilmiştir” ibaresi yer almaktadır. Böylece Osmanlı'da bilim tarihi çalışmalarının Âsâr-ı Bâkiye'nin basım tarihi olan 1913'ten önce, yine Salih Zeki tarafından başladığı görülmektedir. Bilim tarihi çalışmalarına katkısı Henri Poincaré ve Alexis Bertrand'ın eserlerini çevirerek bilim felsefesinin Türkiye'de tanınması ve yaygınlaşması yönünde de olmuştur.

Asâr-ı Bâkiye'nin dört cildinin, Salih Zeki Bey hayattayken basılamamış olması ve hatta günümüze kadar da basılamamış olması büyük bir kayıptır. Oysa ki bu makalede değinilen, yayımlanmamış olan, üçüncü cildinin daktilo metninden yayına hazır olduğu anlaşılmaktadır. Bu cildin yayımlanması, astronomi tarihimizi inceleyenler için önemli bir başvuru kaynağı olacaktır. Bu makalede incelenen Âsâr-ı Bâkiye'nin ilk üç cildi, hem Salih Zeki'nin matematik tarihi açısından özgün yorumlarının bulunması, hem Batlamyus, Harezmi, Kadızade, Aristo gibi ünlü matematikçi ve astronomların kullandıkları yöntemlere değinmesi, hem de birçok bilim insanının biyografisine yer vermesiyle günümüz bilim tarihçileri için çok yararlı bir başvuru kitabı olma özelliği taşımaktadır.⁷² Uzun bir çalışmanın ürünü olan Âsâr -ı Bâkiye'nin en önemli yönlerinden birisi de, matematik ve astronomiyle ilgili birçok eski terim içermesidir. Bu nedenle bu eserdeki tüm kelimeler incelenerek elde edilecek bir sözlük, matematik ve astronomi tarihi çalışmaları açısından, bilim tarihçilerinin işlerini çok kolaylaştıracak, katkı sağlayacaktır. Ayrıca Salih Zeki, Asâr-ı Bâkiye'ye başlarken göz önünde tuttuğu, Doğulu bilginlerin Yunan matematiğine neler eklediğini ve bunları Avrupa'ya hangi düzeyde teslim

⁷¹ Remzi Demir, “Sâlih Zeki Bey'in Journal Asiatique'de Yayımlanan 'Notation Algébrique Chez Les Orientaux' Adlı Makalesi”, *Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi*, Sayı 43, Ankara, 2004, s. 335.

⁷² Erdal İnönü, a.g.m., s. 20.

ettiklerini göstermekteki hedefine tam anlamıyla varmıştır. Antik Yunandaki yay-kiriş hesabının İslam bilginleri tarafından nasıl trigonometri bilimine dönüştürüldüğünü ve yeni bir bilim olarak nasıl Batı'ya aktarıldığını açık bir şekilde göstermeyi başarmıştır.⁷³

Salih Zeki'nin bilim tarihi çalışmalarındaki gayretlerine rağmen, döneme nitelik açısından bakıldığında, çok hızlı bir dönüşüm yaşanmış ve uluslararası önemde bazı eserlere imza atılmıştır fakat yapıtların sayısı, hacimleri göz önüne alınarak nicelik açısından bakıldığında, bilim tarihiyle ilgili yapıtların yeterli olmadığı görülmektedir. Yani her ne kadar Salih Zeki, bu alanda çok fazla sayıda eser vermiş olsa da tek başına yeterli olmamıştır. Fakat bilim tarihi çalışmaları o dönemde çok yeni bir disiplin olduğu için diğer ülkelerde bu manzaraların görülme olasılığı yüksektir.⁷⁴

Bu belirlemeler ışığı altında; Salih Zeki, Türkiye'deki bilim tarihi çalışmalarını başlatmış, Müslümanların bilime yaptıkları katkıları gözler önüne sererek insanların bu konudaki bilgisini arttırmıştır. Çağdaş anlamda hem bilim tarihi araştırmalarını başlatması açısından hem de bilim tarihi eğitimini başlatması açısından Türk bilim tarih yazıcılığında gerçek bir öncü olarak kabul edilmektedir. Bütün bu başarılı çalışmalarına rağmen, ölümünden sonra neredeyse unutulmaya yüz tutmuş hem kendisi hem de eserleri hak ettiği değeri görmemiştir.

⁷³ Erdal İnönü, a.g.m., s. 9.

⁷⁴ Remzi Demir, İnan Kalaycıoğulları, Osmanlılar Dönemi'nde Bilim Tarihi Yazıcılığına Genel Bir Bakış ve Ahmed Rasim'in "Terakkiyyât-ı İlmiyye ve Medeniyye" Adlı Eseri, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, C. 2, Sayı4, 2004, s.600.

Kaynakça

- Adivar, Halide Edib, *Mor Salkımlı Ev*, Yayına Hazırlayan: Mehmet Kalpaklı ve Gülbün Türkgeldi, Dördüncü Baskı, İstanbul 2003.
- Arabacı, Eyüp, *Salih Zeki'nin "Hisab Dersleri" Eserinde Hesaplamaya Yönelik Kullanılan Yöntem ve Tekniklerin İncelenerek Günümüz Matematik Müfredatıyla Karşılaştırılması (Yüksek Lisans Tezi)* M.Ü Eğitim Bilimleri Enstitüsü, İstanbul, 2018,
- Demir, Remzi, "Sâlih Zeki Bey'in Journal Asiatique'de Yayımlanan 'Notation Algébrique Chez Les Orientaux' Adlı Makalesi", *Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi*, Sayı 43, Ankara, 2004, 333-353.
- Demir, Remzi, İnan Kalaycıoğulları, *Büyük bir Matematik Tarihçisi ve Felsefecisi: Salih Zeki Bey*, Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları, 2004, 195-211.
- Demir, Remzi, İnan Kalaycıoğulları, Osmanlılar Dönemi'nde Bilim Tarihi Yazıcılığına Genel Bir Bakış ve Ahmed Rasim'in "Terakkiyyât-ı İlmiyye ve Medeniyye" Adlı Eseri, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, Cilt 2, Sayı4, 2004, 595-627.
- Dölen, Emre, "Salih Zeki ve Darülfünun", *Osmanlı Bilimi Araştırmaları Dergisi*, Sayı7/1, İstanbul, 2005, 123-135.
- Gunergun, Feza, "Celal Saraç ve Bilim Tarihi" *Osmanlı Bilimi Araştırmaları Dergisi*, Sayı8/1, İstanbul 2006, 1-38.
- Gunergun, Feza, "Asâr-ı Bâkiye ve Salih Zeki Üzerine Ek Bilgiler", *Osmanlı Bilimi Araştırmaları Dergisi*, Sayı7/1, İstanbul 2005, 187-191.
- İnönü, Erdal, "Salih Zeki ve Asar-ı Bakiye", *Osmanlı Bilimi Araştırmaları Dergisi*, Sayı7/1, İstanbul 2005, 1-21.
- Kadıoğlu, Sevtap, "Salih Zeki ve Çevresi", *Osmanlı Bilimi Araştırmaları*, Sayı 7, İstanbul 2005, 155-168.
- Köz, İsmail, *Salih Zeki'nin Mantık Anlayışı (Yüksek Lisans Tezi)* A.Ü Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 1996.
- Saraç, Celâl, *Salih Zeki Bey, Hayatı ve Eserleri*, Yay. Haz. Yeşim Işıl Ülman, Kızılelma Yayıncılık, İstanbul 2001.
- Takıcak, Müjdat, *Salih Zeki'nin Matematik Felsefesi ve Matematik Eğitimi Yaklaşımı (Doktora Tezi)*, A.Ü Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2016.
- Unat, Yavuz, "Salih Zeki", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c.36, İstanbul 2009, 43-45.
- Unat, Yavuz, "Âsâr-ı Bâkiye ve Yazılış Yöntemi", *Osmanlı Bilimi Araştırmaları Dergisi*, Sayı7/1, İstanbul 2005, 23-31.
- Unat, Yavuz, "Zic", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c.44, İstanbul, 2013, 397-398.

Şenkon, Hülya, “Salih Zeki ve Âsâr-ı Bâkiye’nin 1960’larda Yapılmış Bir Çevirisi”, Osmanlı Bilimi Araştırmaları Dergisi, Sayı7/1, İstanbul 2005, 33-44.

Zeki, Salih, Âsâr-ı Bâkiye, c.1 (Ortaçağ İslam Dünyası’nda Trigonometri), Yay. Haz. R. Demir, Y. Unat, Babil Yayıncılık, İstanbul.

Zeki, Salih, Âsâr-ı Bâkiye, c.2 (Ortaçağ İslam Dünyası’nda Hesap ve Cebir), Yay. Haz. Melek Dosay Gökdoğan, Babil Yayıncılık, İstanbul.

Zeki, Salih, Âsâr-ı Bâkiye, cilt 3, <http://tmd.org.tr/asar-i-bakiye/>

Viktor Frankl Örneği ile Varoluşçu Psikolojide Din ve Maneviyat

Gülnur İLK¹, Mustafa BİLİCİ²

ÖZ

Bu araştırmanın amacı, arşiv tarama yöntemini kullanarak din ve maneviyat olgusunu psikolojide varoluşçu yaklaşım kapsamında, özellikle Viktor Frankl örneği özelinde incelemektir. Psikolojinin dine ve maneviyata olan ilgisi son birkaç on yıl içinde önemli miktarda artmıştır. 19. yüzyıl, varoluşçu psikolojinin gelişimini etkileyen bir dizi hareketin ortaya çıktığı bir süreç olmuştur. Bu gelişmelerle birlikte varoluşçu yaklaşımın öznel metodolojisinin ve fenomenolojik epistemolojisinin din ve maneviyat psikolojisi alanına önemli bir katkı sağladığı anlaşılmaktadır. Varoluşçu psikoloji, üç farklı ekolle ön plana çıkmaktadır ve bunlardan biri Victor Frankl'ın geliştirdiği Logoterapi ekolüdür. 1950'lerden itibaren, Viktor Frankl'ın çalışmaları psikolojiye yeni ve varoluşsal bir bakış açısı kazandırmıştır. Frankl, din ve maneviyat kavramını psikolojiye yeniden yerleştirmeye çalışarak maneviyat psikolojisinin gereğini vurgulamıştır. Frankl'ın yaklaşımına göre, din ve maneviyatı sağlıklı bir yaşamın önemli bir yönü olduğuna inanılan tutarlı bir anlam sisteminin geliştirilmesi için güçlü kaynaklardan biri olarak görmek mümkündür. Bununla birlikte doğru anlaşılabilir varoluşçu psikoloji yaklaşımı, ne din ve maneviyat yanlısı ne de karşıtıdır; hatta farklı temsilcilerinin din ve maneviyat hakkında çok farklı görüşleri mevcuttur. Bu yaklaşımlar büyük ölçüde agnostik kalarak, dini inançlar ve manevi deneyimlerle uğraşırken, bunlara insanın anlam arayışının önemli kaynakları olarak yaklaşmıştır. Bununla birlikte varoluşçu psikolojinin kapsamını hem psikolojik hem de teolojik nitelikteki evrensel soruları içerecek şekilde genişleten felsefi çerçevesinden dolayı, din ve maneviyat psikolojisi kapsamında, danışmanlık teorileri arasında ön plana çıktığı anlaşılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Viktor Frankl, Varoluşçu Psikoloji, Din ve Maneviyat

Religion and Spirituality in Existential Psychology with Viktor Frankl Example

ABSTRACT

The purpose of this study is to examine the phenomenon of religion and spirituality within the scope of the existential approach in psychology, especially in the case of Viktor Frankl, using the archive scanning method. Psychology's interest in religion and spirituality has grown significantly over the last few decades. The 19th century was a period in which a series of movements that influenced the development of existential psychology emerged. With these developments, it is understood that the subjective methodology of the existentialist approach and the phenomenological epistemology made an important contribution to the field of religion and spirituality psychology. Existential psychology comes to the fore with three different schools, one of which is the Logotherapy school developed by Victor Frankl. Since the 1950s, Viktor Frankl's work has brought a new and existential perspective to psychology. Frankl re-emphasized the need for psychology of spirituality by trying to reinsert the concept of religion and spirituality into psychology. According to Frankl's approach, it is possible to see religion and spirituality as one of the powerful resources for the development of a coherent meaning system believed to be an important aspect of a healthy life. However, the properly understood existentialist approach to psychology is neither pro-religious or pro-spiritual nor anti-religious or anti-spiritual; in fact, its different representatives have very different views on religion and spirituality. While these approaches remained agnostic to a large extent, dealing with religious beliefs and spiritual experiences, they approached them as important sources of human search for meaning. Together with these, it is understood that existential psychology stands out among counseling theories within the scope of the psychology of religion and spirituality, due to its philosophical framework, which expands its scope to include universal questions of both psychological and theological nature.

Keywords: Viktor Frankl, Existential Psychology, Religion and Spirituality

¹Psk. Dan., Milli Eğitim Bakanlığı, Doktora Öğrencisi, İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Psikoloji Bölümü, gulnur.ilk@hotmail.com, <https://orcid.org/0000-0001-9730-0189>

²Prof. Dr., İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi Psikoloji Bölümü, bilicimustafa@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0002-7303-0396>

Giriş

Küresel bir kavram olarak din, birbirinden farklı unsurlar içerir: gelenekler, ritüeller, din adamları, idari sistemler, politikalar, inançlar, Tanrı vb. (Helminiak, 2008). Din ve maneviyat terimlerinin örtüşmesine ve maneviyatın dinin bir yönü olarak tanınmasına rağmen (Emmons ve Crumpler 1999; Pargament 1999) dinden ayrı bir kavram olduğuna (Elkins 1998'den akt. Helminiak, 2008) yönelik görüşler de mevcuttur (Paloutzian ve Park, 2013). Din, insanları bir dizi inanç ve ritüele bağlayan sosyal bir kurum anlamını taşıyorken maneviyat, bireyin herhangi bir belirli inanç ve uygulama sisteminin ötesine giderek doğüstü bir varlıkla bağlantı kurma arayışıdır. Daha kapsamlı bir terim olan varoluşçuluk ise kişinin yaşam, ölüm, özgürlük ve insan varlığının merkezinde yer alan diğer konulardaki tutumlarına atıfta bulunur (Martis ve Westhues, 2015). Psikolojinin din ve maneviyat kavramlarına olan ilgisi son dönemde büyük ölçüde artmıştır (Powers, 2005; Worthington, 2011). Özellikle geçen yüzyıl boyunca, psikologlar ve din uzmanları arasında günlük yaşam ve anlam konuları üzerine değerli bir görüş alışverişi olmuştur (Nelson, 2009). 20. yüzyılın ilk dönemlerindeki önemli çalışmalardan (örn. Freud, 1927; James, 1902) 1960'lara kadar olan süreçte bu alandaki bilimsel araştırmalar durma noktasına gelmiş ve 1960'lı yıllardan itibaren sınırlı ve marjinal olarak ortaya çıkan bu çalışmalar, 1980'li yıllardan itibaren gelişim göstererek hız kazanmıştır (Paloutzian ve Park, 2013).

Bu etkileşimin geçmişine konumuz kapsamında bakılacak olursa varoluşçuluk okulu, 1800'lü yıllarda Avrupa'da ortaya çıkan bir felsefe akımı olarak başlamıştır (Bartz, 2009) ve süreç içerisinde psikoloji alanında yansımaları görülmüştür. 19. yüzyıl, varoluşçu psikolojinin gelişimini etkileyen bir dizi felsefi ve edebî hareketin ortaya çıktığı bir süreçtir. 20. yüzyılda felsefe, psikiyatri ve psikolojide atılımlar meydana gelmiş, insancıl bir anlayışın temeli güçlenmiştir (Moss, 2015). Psikolojideki bu hareketler bir bakıma, 1960'larda davranışçılık ve psikanalize tepki olarak ortaya çıkmıştır (McCleod, 1996). Bazı farklılıkları barındırmalarına rağmen, bu varoluşçu ve hümanist hareketler benzer bakış açılarından beslenmektedir ve bu durum onlara önemli bir yakınlık sağlamaktadır (Rowan, 2014). Varoluşçu psikoloji, en başından beri hümanist psikolojinin daha geniş hareketi içinde kendine yer edinmiştir ve bu nedenle zaman zaman hümanist-varoluşsal psikoloji veya varoluşsal-hümanistik psikoloji olarak adlandırılmaktadır (Hoffman, 2012). Hatta farklı çalışmalarda bu yaklaşımların sınırlarının farklı şekillerde çizilebildiği ve temsilcilerinin birbirini kapsayacak şekilde eşleştirilebildiği dikkat çekmektedir. Varoluşçu ve hümanistik psikolojinin gelişimine Viktor

Frankl, Rollo May ve Abraham Maslow gibi isimler önemli katkıda bulunmuştur. Varoluşçu yaklaşımın insan felsefesi, insanı kendine özgü bir birey olarak ele alır ve bu yaklaşıma göre insan özgür seçimler yapabilen, sorumlu bir varlıktır (Corey, 2008). Varoluşçu ve fenomenolojik metodolojilerin birincil yönü, kişinin deneyimlerini anlama girişimidir. Bu perspektiften hareketle, kişinin deneyimlerine ek vurgu yapılır (Hoffman, 2012). Varoluşçu düşüncenin özünü tanımlama konusunda dogmatik olmayan doğası önem taşımaktadır; insanın statüsü konusunda “dürüst olmak”, “iç gözlem” ve “eleştirel düşünceye değer vermek” ve sınırlarını göz ardı etmeden “insanoğlunun potansiyeline inanmak” gibi kavramlar ön plana çıkmaktadır (Hoffman, 2015).

Varoluşçu teori, kapsamını hem psikolojik hem de teolojik nitelikteki evrensel soruları içerecek şekilde genişleten felsefi çerçevesinden dolayı psikoloji teorileri arasında ön plana çıkmaktadır (Eliason, Samide, Williams ve Lepore, 2010). Varoluşçu/hümanist ekole mensup olarak değerlendirilen yazarlara göre dini inanç, ağırlıklı olarak anlamlandırma, büyüme, olgunlaşma ve kendini gerçekleştirme süreçleriyle ilişkilendirilen bir kavramdır (Kaplan, 2017). Bu makale, din ve maneviyat olgusunu psikolojide varoluşçu yaklaşım kapsamında, özellikle Viktor Frankl örneği özelinde gözden geçirmeyi hedeflemektedir. Bu bağlamda, geçmişe ilişkin bilgi elde etme amacıyla konuya uygun olarak arşiv tarama yöntemi seçilmiştir. Arşiv taraması, kaynak ve belgeleri inceleyerek veri toplamayı ve toplanan verinin problemle ilişkisi doğrultusunda sınıflandırılması ve öneminin tartışılması sürecidir (Balci, 2001). Buna karşılık bu yöntemin gerekli bilgilere ulaşılmasının güç olabilmesi ve mevcut kaynakların bir bölümünün değerlendirilebilmesi gibi bazı sınırlılıkları mevcuttur. Mevcut çalışmada da konuyla ilgili bazı temel kaynaklardan yola çıkılarak genelleme yapma durumu söz konusudur. Araştırmanın ilk aşamasında varoluşçu psikoloji ve varoluşçu psikolojinin din ve maneviyat konularına ilişkin yaklaşımı hakkında bilgi verilmiştir. Ardından, Viktor Frankl hakkında bilgi verilerek Viktor Frankl’ın eserleri ve hakkında yapılan araştırmalardan elde edilen verilerle onun din ve maneviyat anlayışına dair yaklaşımı ortaya konmaya çalışılmıştır.

Varoluşçu Psikolojide Din ve Maneviyat Yaklaşımı

19. yüzyıl, varoluşçu psikoloji için önemli olan bir dizi felsefi ve edebî hareketin ortaya çıktığı bir süreç olmuştur. Edmund Husserl, felsefe ve psikolojideki “şeylerin kendilerine” geri dönmeyi vurgulayan yeni fenomenoloji hareketini tetiklemiştir (Halling ve Carroll, 1998’den akt. Moss, 2015). Bu dönemde Kierkegaard, Nietzsche, Heidegger, Sartre ve Tillich gibi varoluşçuların, kişinin bilinçli olmasının yanı sıra bir şeyin bilincinde olmasına, kişisel anlam yaratma özgürlüğüne ve sorumluluğuna dikkat çektikleri görülmektedir (Eliason, Samide,

Williams ve Lepore, 2010). Bu ifadeler, bilincin sadece içsel olmadığı, daha ziyade, algılanan insanın algılanan nesne ile bir ilişkisinin söz konusu olduğu anlamına gelir (Moss, 2015).

Varoluşçuluk okulu, 1800'lü yıllarda Avrupa'da gelişen ve 20. yüzyıl içerisinde etrafında toplanan isimlerle ön plana çıkan bir felsefe akımıdır (Bartz, 2009; Özen, 2012). Alman filozof Martin Heidegger varoluşçu felsefenin kurucusu olarak kabul edilmektedir ve varoluşçu felsefeden varoluşçu psikolojiye köprü vazifesi görmüştür (Geçtan, 1994). İsviçreli psikanalistler Medard Boss ve Ludwig Binswanger “Dasein analysis” (Varoluşçu Analiz) adıyla, varoluşçu psikoterapinin öncüsü sayılabilecek bir psikoterapi modeli geliştirmişlerdir (Özen, 2012). Bu model sonuçta, psikoloji ve psikiyatri üzerinde de etkisini göstererek “varoluşçu psikoterapi” olarak adlandırılan bir tedavi yaklaşımını ortaya çıkarmıştır (Göka, 2009).

Varoluşçu psikoloji, insanı bir özneye, sadece düşünen bir varlığa ve hesaplanacak, kontrol edilecek bir nesneye indirgeyen rasyonalizme ve idealizme karşı bir tutumla ortaya çıkmıştır (May, Angel ve Ellenberger, 1958). Üç farklı ekolle öne çıkmaktadır ve bu ekollerin etrafında toplanan birçok yaklaşım mevcuttur (Hoffman, 2012). Buna göre, varoluşçu psikolojinin ilk ekolü, yukarıda belirtildiği gibi Avrupa'da Ludwig Binswanger ve daha sonra Medard Boss'un yazıları aracılığıyla ortaya çıkmıştır ve bu ekol genellikle ‘varoluşsal analiz’ adı ile anılmaktadır. Avrupa'da halen güçlü bir şekilde varlığını sürdürmektedir. İkincisi, Victor Frankl’ın geliştirdiği Logoterapi ekolüdür. Sonuncusu ve ‘varoluşsal fenomenolojik psikoloji’ olarak bilinen ekol ise büyük ölçüde Rollo May tarafından geliştirilmiştir.

Varoluşçu düşünce tarihi ve psikolojinin, din ve maneviyat meseleleriyle yakından ilgili olduğu anlaşılmaktadır. Varoluşçu psikolojiyi de içine alan varoluşçu düşüncenin, din ve maneviyatla ilgili uzun bir geçmişi vardır; fakat varoluşçu düşünce literatüründe, din ve maneviyat konusunda çoğu zaman çelişkili ve yanlış anlaşılan bir yaklaşım olduğu anlaşılmaktadır. Varoluşçuluk, dine ve Tanrı fikrine karşı olarak nitelendirilerek yanlış algılanmıştır; bu algıya genellikle bazı varoluşçu düşünürlerin ateist ve agnostik olduğuna dikkat çekilmesi ve bu düşünürlerin olumlu bir dinin yanı sıra ‘olumsuz bir din’ anlayışını savunmaları da sebep olmuştur (Hoffman, 2015). Aslında kuruluşundan bu yana varoluşçuluk yaklaşımı, Kierkegaard gibi teist ve Nietzsche gibi ateist perspektifler arasında bölünmüştür (Bartz, 2009). Bununla birlikte doğru anlaşılan varoluşçu psikoloji yaklaşımı, ne din ve maneviyat yanlısı ne de karşıtıdır; hatta farklı temsilcilerinin din ve maneviyat hakkında çok farklı görüşleri mevcuttur. Benzer şekilde, varoluşçu psikoloji sınırlarına dönecek olunursa May, gerçek dindarlığın farklı şekillerde tezahür edebileceğini kabul etmektedir (Akbaş, 2011). Dini, bireye faydalı olup

olmaması bakımından ele almaktadır ve dindarlığın özelliklerini ele alarak sağlıklı/nevrotik din ve dindarlık şeklinde bir sınıflandırma yapmıştır (May, 1940). May, aşağıda dindarlığın bazı özelliklerine değinmektedir:

“Belirli dini inanç ve inançlara bakmaya başladığımızda, çift namlulu bir sorudan faydalanabiliriz. Örneğin belirli bir inanç ya da dini uygulama, bir insanın kendi durumunda mevcut olan normal kaygının üstesinden gelmesine ve onu kullanmasına yardımcı mı oluyor, yoksa kaygıyla karşı karşıya kalmasına mı neden oluyor? Başka bir deyişle, dini pratik veya inanç kişiyi kısıtlar mı ve kaygının azaltılmasında, kaygı yaratan durumlardan kaçınılmasında ona hizmet eder mi veya endişe verici durumları cesurca ve yapıcı bir şekilde karşılaşmasını sağlar mı? Mesele, herhangi bir doktrinin, inancın veya dini uygulamanın nevrotik amaçlarla mı yoksa normal ya da nevrotik kaygıların üstesinden gelmek için mi kullanılabileceğidir. Herhangi bir doktrin veya dini uygulamada “katılık sorunu”na karşı özellikle uyanık olmamız gerekir (May, 1950, s.48).

Varoluşçu perspektifler, Tanrı imgesi üzerine (1) özgürlük ve sorumluluk, (2) genişleme ve daralmaya yönelik insânî eğilimler ve (3) doğruluk temaları ile öne çıkmaktadır (Hoffman, 2007). Buna göre ödipal din, bireyselleşme sürecini kolaylaştıran bir geçiş nesnesi olarak özgürlük ve sorumluluğun kazanılmasına hizmet eder. Özgür ve sorumlu birey daha kişisel ve bireyselleştirilmiş bir inanç nedeniyle geçiş nesnesine ihtiyaç duymaz. Birçok teoloji, insanların kötü (günahkâr) ve Tanrı'nın iyi olması üzerine odaklanırken varoluşçu anlayışta insanların hem iyi (genişleme) hem de kötülük (daralma) potansiyelini nasıl içerdiğine odaklanılır. Özgürlük olmadan gerçeklik mümkün değildir. İlişkiler genellikle savunma, bağımlılık, aktarım ve projeksiyondan oluşur. İlişkilerin bu özellikleri, gerçekliğe ve özgünlüğe izin vermez. Varoluşçu terapinin amacı, danışanların Tanrı ve diğerleriyle daha gerçek bir ilişkiye kavuşmalarına yardımcı olmaktır. Tanrı ile gerçek bir ilişki, acı, öfke ve incinme gibi olumsuz duyguların Tanrı'ya yönlendirilmesi durumunda bile Tanrı'ya güvenmeyi gerektirir (Hoffman, 2007). Bu yaklaşımın ana odağı, danışanın 'dünyadaki varlığını' açıklığa kavuşturmak olarak ele alındığında, yaklaşımın bazı kavramları, ruhun teolojik ve felsefi açıklamalarına çok yakın gelmesi ve bu nedenle bir tarafta psikoloji ve psikologların işlevleri ile diğer tarafta din ve din adamları arasındaki farkları belirsizleştirdiği için eleştirilmiştir (Nesti, 2004).

Yukardaki bilgiler göz önüne alındığında, varoluşçu teori, kapsamını hem psikolojik hem de teolojik nitelikteki evrensel soruları içerecek şekilde genişletmekte olan felsefi çerçevesinden dolayı dikkat çekmektedir (Eliason, Samide, Williams ve Lepore, 2010) ve din ve maneviyat

yanlısı ya da karşıtı olmak gibi ortak bir tutuma sahip değildir. Farklı temsilcilerinin din ve maneviyat hakkında çeşitli görüşleri mevcuttur. Varoluşçu ve fenomenolojik metodolojilerin birincil yönünün, kişinin deneyimlerini anlama girişimi olduğu düşünüldüğünde, kişinin kurumsal dini deneyimlerinden çok bireysel dini deneyimlerinin önem kazandığı anlaşılmaktadır. Bu yaklaşıma göre din varoluşsaldır (Ayten, 2017). Bu yazının sınırları kapsamında, ilerleyen bölümde Viktor Frankl'ın din ve maneviyat hakkında görüşlerini özetlemeye çalışacağız.

Viktor Frankl ve Din ve Maneviyata Dair Görüşleri

Viktor Frankl (1905-1997), Viyana'da doğmuştur ve tıp hekimliği unvanını ve doçentlik derecesini Viyana Üniversitesi'nden almıştır. Birçok üniversitede misafir öğretim üyesi olarak görev almış, çalışmaları ve eserleri dünya çapında tanınmış, varoluşçu yaklaşımın ön plana çıkan kuramcısı haline gelmiştir. Klinik uygulamalarında varoluşçu yaklaşımı geliştirmeye odaklanan ve fenomenolojik felsefeden, varoluşçuluktan ve Nazi toplama kamplarındaki yaşantılarından etkilenen Victor Frankl, Logoterapi olarak bilinen terapi yaklaşımının kurucusudur. Dünyada Üçüncü Viyana ekolü olarak anılmasını sağlayacak bu anlam merkezli terapi tekniğini geliştirerek Freud'un insandaki haz istemine ve Adler'in güç istemine karşı çıkıp "anlam istemine" odaklanmıştır (Ayten, 2017; Barnes, 2010; Boeree, 2006; Boileau, 2019). Freud'un deterministik görüşlerine karşıt olarak kuramını özgürlük, sorumluluk alma ve yaşamın anlamı gibi kavramlar ile temellendirmiştir (Corey, 2008). Yaşamın anlamının bir eylemi başarı ile gerçekleştirerek, bir değer üreterek ve acıyı yaşayarak keşfedebilebileceğini vurgulamıştır (Aytem, 2017). Böylece, sadece bastırılmış bir haz ya da iktidar isteğinin psikopatolojye yol açmayacağı, aynı zamanda bastırılmış bir anlam arzusunun da benzer etkilere, hatta belki de en belirleyici etkiye sahip olabileceği öne sürülmüştür. Frankl aslında, anlam arzusunu diğer nedensel faktörlerden daha yüksek bir seviyeye yerleştirmiş; zevk ve güç gibi unsurları anlam arayışındaki yan unsurlar olarak değerlendirmiştir (Barnes, 2010). Yani, yazar anlam arayışını bir bireyin yaşamının temel motivasyonu olarak ele almıştır. Barnes'e (2000) göre nihai anlam temelde hiçbir zaman tam olarak bulunamaz, ancak sadece onu bulmaya yaklaşılabilirken o anın anlamı kavranabilir. Aslında her anın anlam olasılıklarının farkında olmak ve birçok olasılıktan birini gerçeğe dönüştürerek onlara cevap vermek anlamlı bir yaşam sürmek demektir.

Anne ve babası Yahudi olan Frankl'ın ailesinin de etkilediği oldukça olumlu bir din anlayışı söz konusudur. Dinle yakın ilişkiye sahip psikoterapi kuramcılarında biri olarak tanımlanmaktadır (Kolbe, 1986). Din ve Tanrı görüşünün şekillenmesinde fenomenolojik ve

hümanist yaklaşımın etkisi görülmektedir, kurumsal dine karşı çıktığı ve dini insanın anlam arayışı ile ilişkilendirdiği görülmektedir (Ayten, 2017). Frankl, Nazi kamplarında kız kardeşi haricindeki bütün akrabalarını kaybetmiştir. Frankl'ın gerek toplama kampı deneyimleri (Frankl, 2019) gerekse ailesinden aldığı dinî eğitimin yansımaları aşağıdaki alıntıda görüleceği gibi, Tanrı anlayışında etkili olmuştur (Bahadır, 2000).

“O zaman adam nedir? Tekrar soruyoruz. Ne olduğuna sürekli karar veren bir varlıktır: bir hayvanın seviyesine inme ya da bir azizin yaşamına yükselme potansiyelini eşit şekilde barındıran varlık. Sonuçta, gaz odalarını icat eden varlık; ama aynı zamanda, aynı gaz odalarına, başı yüksek tutulmuş ve 'Babamız' ya da Yahudilerin dudağındaki ölüm duasıyla giren varlık” (Frankl'dan akt. Kimble, 2013).

Frankl'a göre din, insanların hayatın gidişatıyla ilgili birtakım sorularına cevap vererek, yaşamları süresince eylemlerini ve ölüm gerçeğini anlamlandırmalarına yardım eden ve acının anlam kazanmasında bireye destek veren bir kavramdır (Bahadır, 2002). İnsan, hayatı boyunca bu anlam istemiyle hareket eder ve anlam, insana verilmekten çok insanın onu bulacağı bir şeydir; insan onu sadece keşfedebilir (Frankl, 1966). Dinin işlevsel yönünün, insanlara hiçbir yerde bulamayacakları bir anlam ve güven duygusu verdiğini vurgular (Köse ve Ayten, 2018). Frankl, anlam arayışının kişinin ruhsal doğasından kaynaklandığını ve anlam, merhamet gibi diğer olumlu psikolojik özelliklerin insanın manevi boyutuna ait olduğunu belirtir (Wong, 2014). Aşağıdaki alıntıda da görüldüğü gibi, anlamlı yaşamın şu anda mevcut olduğunu belirten yazar, ölümü hayata anlam katan tutarlı bir kavram olarak görmüştür (Eliason, Samide, Williams ve Lepore, 2010).

“Tüm bunlardan yalnızca acı çekmenin değil, ölmenin de bir anlam potansiyeli sunduğunu görebilirsiniz. Ölüm bile anlamla ifade edilebildiğinden, yaşam her koşul altında potansiyel olarak anlamlı hale gelir, yani hayatın anlamı koşulsuzdur” (Frankl, 1962a).

Frankl'a göre nihai anlam, insanların özellikle derin umutsuzluk ve görkemli mutluluk anlarında deneyimlediği bir gerçektir (Barnes, 2000). Anlam sadece yaşanan dünya ile sınırlı değildir. İnsan için nihai bir anlam arayışı da söz konusudur ki bu durum, Tanrı'yla ilişkilidir (Boeree, 2006). “*Bununla birlikte, insanın hayatının nihai anlamı entelektüel bir mesele değil, varoluşsal taahhüdü ile ilgilidir ve bu durum insan gibi sınırlı bir varlığın entelektüel kapasitesini aşıyor* (Frankl, 1962b, s.102). İnsanın dini tercih hakkı olduğunu savunur, insana inanç konusunda baskı yapılamayacağını düşünür. Frankl için özgürlük ifadeleri dini ve manevi inançlarla derinden bağlantılıdır (Hoffman, 2012). Yazar, aşağıda görüleceği gibi, dinlerin

insanlara kültürler aracılığıyla ulaştığını ve insanların bu konuda özgür iradeleri ile hareket edebileceğini savunur (Aytan, 2017).

Bilinçdışı dindarlığı psikofizik olguya ait olarak değil de, tinsel-varoluşsal karaktere sahip olarak gördüğümüz için, onu doğuştan var olan bir şey olarak değerlendiremeyiz. Dindarlık doğuştan olmaz, çünkü biyolojik olana bağlı değildir. Her dindarlığın bir şekilde daha önceden şekillenmiş yollarda ve şemalarda hareket ettiğini yadsıyamayız; burada şema olarak hizmet eden şey doğuştan var olan, kalımsal arketipler değil, hazır mezhepsel kalıntılardır. Hazır kalıpların varlığını tabii kabul ediyoruz ama dini ilk imgeler içimizde olan, biyolojik olarak aktarılan arketipler değil, dini kültür çevremizden geleneksel yollarla edindiğimiz ilk imgelerdir” (Frankl, 2018, s.60).

Şekilci ve politeist bir din anlayışına karşı olan Frankl, Hıristiyanlığın Baba-Tanrı imajını kabul etmeden, kişisel dindarlığa özel bir önem atfeder. Birey dinin bilincinde olmayabilir, dışarıya yansıtmayabilir ama din, insanın yaşantısında canlılığını korumaktadır (Bahadır, 2000). Yazara göre Tanrı, aşağıda da görüleceği gibi en samimi iç diyalogumuzun muhatabıdır (Frankl, 1978). Yazar, bilinçdışı Tanrı kavramının bastırılması durumunu, çocuklukta yaşananlara takılıp kalma ile açıklamaktadır (Frankl, 2018).

“Bu tür bir meta anlam kavramı tanrı inancını gerektirmez. Tanrı kavramı bile tanrı inancını gerektirmez. On beş yaşımdayken, şu yaşımda bile daha çok inanır olduğum bir tanrı tanımı geliştirmiştim. Buna işlemsel (optrasyonel) tanım diyorum. Şöyleydi: Tanrı, en gizli iç konuşmalarımıza eşlik eden kişidir. Tam bir içtenlik ve tam bir yalnızlık içinde kendi kendinizle konuştuğunuz zaman, kendinizi anlattığınız kişiye Tanrı denebilir. Bu tanım, tanrı tanımaz ve tanrı tanır (ateistik ve teistik) yaşam felsefeleri arasındaki ikilikten kaçınır. Bu ikisi arasındaki fark, ancak daha sonra, dine inanmayan kişi kendi kendine konuşmasının, sadece monolog olduğunda ısrar ettiği, dindar kişi de bunu başka birisiyle olan gerçek diyaloglar olarak yorumladığı zaman ortaya çıkar. Bense tam bir içtenlik ve dürüstlüğün her şeyden daha önemli olduğuna inanıyorum. Eğer Tanrı gerçekten varsa dine inanmayanlarla tartışmayacaktır çünkü onlar onu kendileri sanacak ve ona yanlış ad koyacaklardır” (Frankl, 1994, s.55).

Frankl, din ve Tanrı ile ilgili görüşlerini bilinçdışı kavramı ile beraber ele almaktadır ve bu görüşlerine Bilinçdışı Tanrı isimli kitabında geniş yer vermektedir (Frankl, 2018). İnsanın dışında var olan bir Tanrı’ya işaret ederek Rollo May ve Abraham Maslow gibi yazarların görüşlerinden kısmen farklılaştığını söylemek mümkündür. Ona göre Tanrı’ya inanılsa da ona ulaşmak ve onunla konuşmak mümkün değildir ve bu durum “Gizli Tanrı” terimi ile açıklanır. Yazar, bu Tanrı ile ilişkinin bilinçdışında gerçekleştiğini düşündüğü için “Bilinçdışı Tanrı”

kavramını kullanır ve böyle bir Tanrı inancının getirdiği yaşam biçimini ise “Bilinçdışı Dindarlık” olarak adlandırır (Köse ve Ayten, 2018). Her insan farkında olarak ya da olmayarak Tanrı'yı içselleştirmiştir ve aşağıdaki alıntıda görüldüğü gibi O'na bilinçdışı yollarla bağlanmıştır (Bahadır, 2000). Din ve Tanrının gelecekte insan hayatından yok olmasının söz konusu olmadığını, ancak dünyanın bireysel dine doğru ilerlediğini ve kurumsal dinin zayıflayacağını düşünmektedir (Köse ve Ayten, 2018).

“İnsanın bilinçdışı inancının, “aşkın bilinçdışı” kavramıyla birlikte bu şekilde ortaya çıkması, Tanrı’yı bilinçdışımızda her zaman istediğimizi, amaçladığımızı, tasarladığımızı, bilinçdışında olsa da Tanrı ile süregelen, amaçlanan bir ilişkimiz olduğunu ifade eder. İşte bu Tanrı’ya bilinçdışı Tanrı diyoruz” (Frankl, 2018, s.56).

Frankl, aynı zamanda din ve vicdan ilişkisine büyük önem verir (Bahadır, 2000). Ona göre vicdan, insanın aşkın ve manevi olanla bulunduğu ortamdır ve dindar olmayanın da vicdanı ve sorumluluk duygusu olmakla birlikte sorumluluğunun nereden geldiği, varoluşunun asıl kaynağının ne olduğu sorusu gündeme gelmemektedir. Frankl'a göre, ruhun dinamikleri beden ve zihin dinamiklerinden farklıdır. Ruh anlam arar, vicdan bir kişiyi anlama doğru yönlendirir ve birisi vicdanın sesini etkili bir şekilde dinlediğinde, Tanrı'nın sesini etkili bir şekilde dinlemiş olur (Boileau, 2019). Anlamlar, deneyimsel olarak toplumun değerleri ve nihayetinde kişisel vicdanla ilişkilidir (Barnes, 2000). Bu durum aşağıda şu şekilde açıklanmaktadır:

“Dini olmayan insan, vicdanını psikolojik olgu olarak kavrayan insandır, bu olgu karşısında duraksar, çünkü vicdanını hesap vermesi gereken son nokta olarak görür. Ama vicdan hesap vereceğimiz son nokta değil, sondan bir önceki noktadır. Dini inancı olmayan bir insan anlam arayışı yolunda vicdanının ötesine geçmezse, vicdanının ötesini sorgulamazsa, erken bir noktada durmuş olur” (Frankl, 2018, s.50).

Frankl'a göre dindar insan, daha derin bir sorumluluk bilincine ve daha derin bir Tanrı tecrübesine sahip olduğu için, dindar olmayana göre daha güçlü bir anlamlılığa kavuşabilir. Dindar, anlam sorununu ele aldığı anda, kendisine hayatla ilgili ödevler veren Tanrı ile ilişkisini de düşünmektedir (Bahadır, 2000). Frankl, insanın yaşamını fiziksel, psikolojik ve ruhsal olarak sağlıklı bir şekilde sürdürebilmesi için, hayatında bir anlam bulması gerektiğini ve ruhsal boyutunun diğer iki boyutu da iyileştirme gücüne sahip olmasından dolayı anlam bulma noktasında en etkili yöntemlerden birinin maneviyat olduğunu vurgulamaktadır (Aydın, 2004; Boileau, 2019; Okan ve Ekşi, 2017). Din insana yardım eli uzatır, ruhsal güvenlik duygusu verir ve bu yüzden psikoterapide de kullanılabilir.

Psikanalitik kuramın insan doğası görüşünde bulunduğu eksikliklere bir yanıt olarak Frankl, özgürlük, sorumluluk ve anlam arayışı şeklinde tanımladığı manevi bir boyuta odaklanan varoluşsal bir analiz önerir (Shea, 1975). Frankl'ın geliştirdiği "Logoterapi" (anlam merkezli terapi) bazı psikolojik rahatsızlıkların ve varoluşsal boşluğun çözülmesini hedefleyen, manevi değerleri ön plana çıkararak ve anlam arayışına dayanan psikoterapi yaklaşımıdır (Ayten, 2017; Yıldırım, 2018). Frankl'ın öğretilerini sürdürmek için kendi etrafında bir grup öğrenciyi bir araya getirme girişimi olmamasına karşın şaşırtıcı bir şekilde ve neredeyse Frankl'e rağmen, Logoterapi büyümüştür (Barnes, 2000). Logoterapi, danışanlara kendi yaşamları için sorumluluk almayı öğreten bir yaşam felsefesi sunar ve mutluluk ve büyümenin, insanın anlam bulma şartına bağlı olarak tam potansiyelini geliştirmesinden geçtiğini öne sürer (Barnes, 2000). Logoterapi din ve maneviyattan yararlanmayı açık bir şekilde desteklemektedir ve terapi yoluyla anlam elde etme üzerine çalışır. Maneviyatın insanın hayatında anlam bulmasına yardımcı olduğu ve hatta ölüm korkusunu yenmede önemli bir etkiye sahip olduğu yapılan çalışmalarla gösterilmiştir (Aydın, 2004). Bununla birlikte dine, logoterapinin insanlarda kaşılaştığı bir olgu olarak yaklaşır ve tarafsız durulması gerektiğini vurgular (Frankl, 2018). Din ve logoterapi arasında bir ilişki söz konusu olmakla birlikte bu durum, insanların yaşamlarında anlam aradıkları yere göre şekillenmektedir (Hemphill, 2015). Bu ilişki aşağıda şu şekilde anlatılmaktadır:

“Psikoterapistin amacı, hastanın nihai olanaklarını ortaya çıkarmak olmalıdır. En derin sınırlarına nüfuz etmek değil, gizli değerlerini fark etmek (Frankl, 1956, s.56). Kişisel dini sayesinde insan bir tavır alır ve bir seçim yapar. Bir hasta, sağlam bir dini inanç temeli üzerinde durduğunda, dini inançlarına dayanmak meşrudur ve bu manevi kaynakların terapötik etkisini kullanmak sakıncalı olamaz” (Frankl, 1962b, s.102).

Frankl, din kavramını psikolojiye yeniden yerleştirmeye çalışmıştır (Boeree, 2006) ve kişisel eylemleriyle maneviyat psikolojisinin gereğini yeniden vurgulamıştır (O'Connell, 1972). Fakat Frankl için temel olan anlam, bir kişinin hangi cinsiyete ait olduğuna, yaşına, zekâsına, eğitim geçmişine, karakter yapısına ve çevresine bağlı değildir. Kişi bu anlamı dindar olup olmadığından bağımsız hissedebilir ve hatta dindar olsa bile bu anlam, bir kez daha ait olabileceği dinden bağımsızdır (Frankl, 1990). Tüm bu anlatılar birlikte göz önüne alındığında Frankl, yaklaşımının terminolojisindeki bazı anlaşılma güçlükleriyle karşı karşıya olunması, teorisini temellendirmede kullandığı genel veya orijinal kavramların maksadına uygun anlaşılmasında zorluklar yaşanması bakımından eleştirilmiştir (Bahadır, 2000; Längle, 1988).

Hatta bu noktada, Frankl'ın din ve maneviyat hakkındaki görüşlerinin bazı çelişkileri içerebildiği de düşünülebilir.

Tartışma ve Sonuç

Bergin'e (1980) göre din, klinik psikoloji için değerli soruların alanındadır. Bununla birlikte davranışlarını açıklamaya ve değiştirmeye çalıştığımız insanların çoğunun dini alt kültürlerine yabancı olan bakış açıları hâkimdir ve değer sistemleri arasındaki temel çatışmalar sistematik olarak ele alınamamaktadır. Yine de psikolojinin din ve maneviyat kavramlarına olan ilgisi son birkaç on yıl içinde büyük ölçüde artmıştır (Powers, 2005; Worthington, 2011). Bu ilginin geçmişinden bir kesitin ele alındığı mevcut çalışmada, Viktor Frankl'ın çalışmaları ile psikolojiye varoluşsal yeni bir odak getirildiği anlaşılmaktadır (Miovic, 2004). Din ve Tanrı görüşünün şekillenmesinde fenomenolojik ve hümanist yaklaşımın etkisi görülmektedir, kurumsal dine karşı çıktığı ve bireysel din kavramını insanın anlam arayışı ile ilişkilendirdiği görülmektedir (Ayten, 2017). Ayrıca dinin insanın arayışında ulaşılabilen nihai bir anlam olduğunu ve insan hayatında çok işlevsel bir yer edindiğini ifade ettiği anlaşılmaktadır. Böylece, varoluşçu hareketin öznel metodolojisinin ve fenomenolojik epistemolojisinin din ve maneviyatın ele alınmasında önemli bir katkı sağlamış olduğu anlaşılmaktadır.

Bununla birlikte varoluşçu psikoloji, din ve maneviyata yaklaşımı konusunda zaman zaman yanlış anlaşılmaktadır. Örneğin, Teistik Varoluşçu Psikoloji" başlıklı bir makale (Bartz, 2009), çok sayıda olgusal hata ve varoluşçu psikolojinin yanlış sunumlarıyla yayınlanmıştır (Hoffman, 2012). Tanrı'ya ya da başka bir evrensel ilkeye teslimiyeti içeren bir inanç, özünde varoluşçuluğun en temel kavramlarıyla çelişkili dursa da öncelikle anlaşılması gereken kurumsal dinin Tanrısı değil, insanın kalbinin Tanrısıdır (Boeree, 2006). Hoffman'a göre (2012), "Var olmak ne anlama geliyor?" şeklinde varoluşçu psikolojinin başlangıç noktasının güçlü dini sonuçları vardır. Din, varoluşçu psikolojiye kıyasla bu soruya özel cevaplar önermekte daha cesur olsa da, her ikisi de bu sorunun temel önemine olan inancı paylaşmaktadır. Dahası, din ve varoluşçu psikoloji, bu sorunun cevabının kişinin yaşam biçimini yönlendirmek için önemli olduğunu düşündürmektedir. Benzer şekilde Churchill'a (2009) göre din ve maneviyatın ele alınmasının önemli işlevi, çok yıllık ve temel insani sorulara, bireysel ve toplumsal yollarla yöneltilen sorulara cevap vermek için bir çerçeve sağlamasıdır. Bunlar arasında: (1) Ben kimim? - kimlik sorunu; (2) Acı çekmede anlam ve umut nasıl bulabilirim? - nihai amaç sorunu; (3) Ölümle nasıl yüzleşebilirim? - sonluluk sorunu ve sınırlı ufukun önemi; (4) Kendim ve başkaları için yapmam gerekenin en derin anlamıyla nasıl yaşayabilirim? - sorumluluk sorunu gibi temel konular mevcuttur. Ayrıca, varoluşçulara

göre insanların yaşadığı temel kaygılar; ölüm korkusu, yalnızlık, anlamsızlık ve özgürlük olarak sınıflandırılmıştır (Kula ve Erden, 2017) ve kendi kendine büyüme, değerler, kişilerarası ilişkiler, kendini gerçekleştirme ve yaratıcılığa verilen önem ile din tarafından geleneksel olarak iddia edilen insani kaygı alanları arasında yakınlaşma söz konusudur (Morris, 1980).

Sonuç olarak varoluşçu psikoloji yaklaşımı, din ve maneviyat konusunda doğrudan bir taraf değildir; farklı temsilcilerinin din ve maneviyat hakkında çok farklı görüşleri mevcuttur. Bununla birlikte, varoluşçu ve fenomenolojik metodolojilerin birincil yönünün, kişinin deneyimlerini anlama girişimi olduğu dikkate alındığında, bireylerin bireysel dini deneyimlerinin anlaşılmasının önem kazandığı düşünülmektedir. Varoluşçu psikoloji genel olarak bireyin dinine saygı göstermeye ve bir dini diğer bir dine üstün tutmaktan sakınmaya çabalamaktadır. Bu durum, bütün dinlerin eşit olduğu ya da dine ve maneviyata evrensel bir bakış açısının teşvik edildiği anlamına gelmemekle birlikte tüm dinlerin sınırlılıklarını fark ederek bireysel inancın rolüne saygı göstermek anlamını taşımaktadır (Hoffman, 2015). Bir bakıma varoluşçu yaklaşım aslında büyük ölçüde agnostik kalarak dini inançlar ve manevi deneyimlerle uğraşırken, bunlara insanın anlam arayışının önemli kaynakları olarak yaklaşmıştır (Taylor, 1999'dan akt. Miovic, 2004). Varoluşçu psikoloji, insanın anlam arayışına ve kendini gerçekleştirmesine engel olan totaliter ve köktendinci, kurumsal dinlere eleştiri getirmekte ve bu tip din anlayışını olumsuz bulmaktadır. Bununla birlikte insanın anlam arayışında ve kendini gerçekleştirmesinde metafizik boyutun ve olumlu bir din anlayışının değerine de dikkat çekilmektedir. Buna göre, insandaki manevi ihtiyacın tatmini olmaksızın insanın tam anlamıyla sağlıklı olması mümkün değildir. Bu yaklaşıma göre din ve maneviyatı, sağlıklı bir yaşamın önemli bir yönü olduğuna inanılan tutarlı bir anlam sisteminin geliştirilmesi için güçlü kaynaklardan biri olarak değerlendirmek mümkündür.

Modern psikoloji ve psikiyatri ile ilgili tüm bilgileri, ateist veya agnostik bir çerçevede olduğu gibi teistik bir çerçevede de yorumlamak mümkün ve uygun gözükmemektedir (Miovic, 2004). Benzer şekilde Hoffman'a (2012) göre, dindar insanlar dinlerinin doğru olduğunu kanıtlayan işaretler olduğuna derinden inanabilse de, gerçekte, bir dinin gerçeği nesnel olarak doğruysa, bugün dünyada temsil edilen pek çok din olmayacaktır. Sonuç olarak varoluşçu psikoloji, açık metafizik veya dini açıklamalar yapmadan dindar olmanın sağlıklı ve sağlıklı olmayan yollarını ayırt edebilir gözükmemektedir. Öyleyse, maneviyatı içeren uygulamaların psikiyatri ve psikoloji uygulamalarında dikkate alınması, anlamlı ve değerli gözükmemektedir (King ve Leavey, 2010). Din ve maneviyat noktasında kutuplaştırmak yerine bütünleştiren, varoluşçu ve hümanist yaklaşıma paralel şekilde, insanların dindarlıklarını ve maneviyatlarını ifade ettikleri farklı

yolları kabul eden çalışmalara ihtiyaç mevcuttur (Zinnbauer, Pargament ve Scott, 1999). Ruh sağlığı uzmanlarının ise maneviyat eğitimi ve deneyim eksikliği konusunda bildirimleri mevcuttur (Gallagher, Wadsworth ve Stratton, 2002). Bu bağlamda, her ruh sağlığı uzmanının danışanlarının dünya görüşlerinin bütünlüğünü sağlama isteği ve yeteneği sadece bir uzmanlık sorunu olarak kalmamaktadır; bu aynı zamanda, kendi alanımızın kavramsal temellerinin gelişimi için de değerli gözükmektedir (Bartoli, 2007). Sonuç olarak felsefi temeli ve anlam arayışı nedeniyle, varoluşçu ve hümanist yaklaşımların bu göreve oldukça uygun olduğunu söylemek mümkündür. Bu açıdan varoluşçu teori, kapsamını hem psikolojik hem de teolojik nitelikteki evrensel soruları içerecek şekilde genişleten felsefi çerçevesinden dolayı ön plana çıkmakta (Eliason, Samide, Williams ve Lepore, 2010), bireyin manevi deneyimini kabul edip anlamaya yönelik işlevsel yaklaşımı önem kazanmaktadır.

Kaynakça

Aydın, A. R. (2004). Din ve psikoloji ilişkisi üzerine. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 4(1), 15-29.

Ayten, A. (2017), *Psikoloji ve din psikologların din ve tanrı görüşleri* (5. bs.). İstanbul: İz Yayınları.

Bahadır, A. (2000). Psikoterapide yeni bir yaklaşım: Logoterapi ve Victor Frankl. *UÜİF Dergisi*, 9(9), 1-17.

Bahadır, A.(2002). *İnsanın anlam arayışı ve din*. İstanbul: İnsan Yayınları.

Balcı, A. (2001). *Sosyal bilimlerde araştırma*. Ankara: Pegem A Yayıncılık.

Barnes, R. C. (2000) Viktor Frankl's Logotherapy: Spirituality and Meaning in the New Millennium. *TCA Journal*, 28(1), 24-31. doi: 10.1080/15564223.2000.12034561

Bartoli, E. (2007). Religious and spiritual issues in psychotherapy practice: Training the trainer. *Psychotherapy: Theory, Research, Practice, Training*, 44(1), 54–65. doi:10.1037/0033-3204.44.1.54

Bartz, J. D. (2009). Theistic existential psychotherapy. *Psychology of Religion and Spirituality*, 1(2), 69–80. doi:10.1037/a0014895

Bergin, A. E. (1980). Psychotherapy and religious values. *Issues in Religion and Psychotherapy*, 6(2), 3-11.

Boeree, C. G. (2006). *Viktor Frankl personality theories*. <http://www.ship.edu/%7Ecgboree/perscontents.html> 23.01.2019

Boileau, R. (2019). The logos of our lives. Viktor Frankl, meaning and spiritual direction. *The Way*, 58(1), 25–35.

Churchill, L. R. (2009). Religion, spirituality, and genetics: Mapping the terrain for research purposes. *American Journal of Medical Genetics Part C: Seminars in Medical Genetics*, 151C(1), 6–12. doi:10.1002/ajmg.c.30195

Corey, G. (2008). Psikolojik danışma, psikoterapi kuram ve uygulamaları (T. Ergene, çev.). Ankara: Mentis Yayıncılık.

Eliason, G. T., Samide, J. L., Williams, G. ve Lepore, M. F. (2010). Existential theory and our search for spirituality. *Journal of Spirituality in Mental Health*, 12, 86-111. doi: 10.1080/19349631003730068

Emmons, R. A. ve Crumpler, C. A. (1999). Religion and spirituality? The roles of sanctification and the concept of God. *International Journal for the Psychology of Religion*, 9(1), 17–24. doi:10.1207/s15327582ijpr0901_3

Frankl, E. V. (1956). From psychotherapy to logotherapy. *Pastoral Psychology*, 7(5), 56–60.

Frankl, E. V. (1962a). Facing the transitoriness of human existence. *Journal of Religion and Health*, 1(2), 93-103.

Frankl, E. V. (1962b). Psychiatry and man's quest for meaning. *Journal of Religion and Health*, 1(2), 93-103.

Frankl, E. V. (1978). *Fundamentos antropológicos da psicoterapia*. Zahar Yayıncılık: Rio, Brezilya.

Frankl, E. V. (1990). *A questão do sentido em psicoterapia*. Papyrus Yayıncılık: Campínas, Brezilya.

Frankl, E. V. (1994). *Duyulmayan anlam çığlığı psikoterapi ve hümanizm* (S. Budak, ev.). Ankara: Öteki Yayınevi.

Frank, E. V. (2018). *Psikoterapi ve din bilindişındaki tanrı* (2. bs.) (Z. Taşkın, ev.). İstanbul: Say Yayınları.

Frankl, E. V. (2019). *İnsanın anlam arayışı* (54.bs.) (S. Budak, ev.). İstanbul: Okuyan Us Yayıncılık.

Freud, S. (1961). *The future of an illusion*. New York: Norton. (Original work published 1927)

Gallagher, E. B., Wadsworth, A. L. ve Stratton, T. D. (2002). Commentary religion, spirituality, and mental health. *The Journal of Nervous and Mental Disease*, 109(10), 697-704. doi: 10.1097/01.NMD.0000034746.99430.99

Geçtan, E. (1994). Varoluşçu psikolojinin temel ilkeleri. *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi*, 1(7), 1-5. doi: 10.1501/Egifak_0000000417

Göka, E. (2009). Varoluşçu psikoterapi. *Türkiye Klinikleri*, 2(2), 77-83.

Helminiak, D. A. (2008). Confounding the divine and the spiritual: challenges to a psychology of spirituality. *Pastoral Psychology*, 57, 161-182. doi:10.1007/s11089-008-0163-9

Hemphill, K. (2015). Man's search for meaning: Viktor Frankl's psychotherapy. *The Journal of Biblical Counseling*, 29(3), 59-68.

Hoffman, L. (2007). Chapter 6. Existential-integrative psychotherapy and god image. *Journal of Spirituality in Mental Health*, 9(3-4), 105-137. doi:10.1300/j515v09n03_06

Hoffman, L. (2012). An Existential-phenomenological approach to the psychology of religion. *Pastoral Psychology*, 61(5-6), 783-795. doi:10.1007/s11089-011-0393-0

Hoffman, L. (2015). Varoluşçu psikoloji, din ve maneviyat: metod, uygulamalar ve deneyim (M. M. Atik, çev.). *Bilimname XXVIII*, 1, 369-382.

James, W. (2017). *Dinsel deneyimin çeşitleri*. (54.bs.) (İ. H. Yılmaz, çev.). İstanbul: Pinhan Yayıncılık. (Orijinal Basım 1902)

Kimble, M. A. (2013). *Viktor Frankl's contribution to spirituality and aging*. New York: Routledge.

King, M. ve Leavey, G. (2010). Spirituality and religion in psychiatric practice: why all the fuss? *The Psychiatrist*, 34, 190-193. doi: 10.1192/pb.bp.108.022293

Kolbe, C. (1986). *Heilung oder Hindernis, Religion bei Freud Adler Fromm Jung und Frankl*. Stuttgart:Kreuz-Vlg.

Köse, A. ve Ayten, A. (2018). *Din psikolojisi* (8.bs.). İstanbul: Timaş Yayınları.

Kula, T. ve Erden, M. (2017). Varoluşsal kaygı ve din. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 17(2), 21-41.

Längle, A. (1988). *Was ist existenzanalyse und logotherapie* Entscheidung zum Sein içinde. München: Piper, Verl.

Martis, L. ve Westhues, A. (2015). Religion, spirituality, or existentiality in bad news interactions: The perspectives and practices of physicians in India. *Journal of Religion & Health*, 54, 1387-1402. doi:10.1007/s10943-014-9959-3

May, R. (1950). Religion and anxiety. *Pastoral Psychology*, 1(3), 46-49.

May, R., Angel, E. ve Ellenberger, H. F. (Eds.). (1958). *Existence: A new dimension in psychiatry and psychology*. New York: Basic Books.

McCleod, J. (1996). *The humanistic paradigm*. R. Woofe and W. Dryden (Eds), *Handbook of Counselling Psychology* içinde (s. 133–155), London: Sage.

Miovic, M. (2004). An introduction to spiritual psychology: Overview of the literature, east and west. *Harvard Review of Psychiatry*, 12(2), 105-115. doi:10.1080/10673220490447209

Morris, J. E. (1980). Humanistic psychology and religion: Steps toward reconciliation. *Journal of Religion and Health*, 19(2), 92-102.

Moss, D. (2015). *The roots and genealogy of humanistic psychology*. K. J. Schneider, J. Fraser Pierson ve J. F. T. Bugental (Eds.). *The handbook of humanistic psychology: Theory, Research, and Practice* (2. bs.) içinde (s. 3-18). Thousand Oaks, United States:SAGE Publications Inc.

Nelson, J. M. (2009). *Psychology, religion, and spirituality*. Berlin, Almanya: Springer.

Nesti, M. (2004). *Existential psychology and sport: Theory and application*. London: Routledge.

O’Connell, W. E. (1972). Frankl, Adler, and spirituality. *Journal of Religion and Health*, 11(2), 134-138.

Okan, N. ve Ekşi, H. (2017). Logoterapi’de maneviyat. *Spiritual Psychology and Counseling*, 2, 143–164. doi:10.12738/spc.2017.2.0028

Özen, Y. (2012). Varoluşçu felsefeden varoluşçu psikolojiye (Birbirlerini sürekli yanlış anlayanların ontolojik bütünlüğü). *Gümüşhane Üniversitesi Sosyal Bilimler Elektronik Dergisi*, 5, 265-286.

Paloutzian, R. F. ve Park, C. L. (2013). *Din ve maneviyat psikolojisi - temel yaklaşımlar ve ilgi alanları* (A. Ayten, çev.). Ankara: Phoenix Yayınevi.

Pargament, K. I. (1999). The psychology of religion and spirituality? Yes and no. *The International Journal for the Psychology of Religion*, 9(1), 3-16. doi:10.1207/s15327582ijpr0901_2

Powers, R. (2005). Counseling and spirituality: A historical review. *Counseling and Values*, 49, 217-225.

Rowan, J. (2014). *Existential analysis and humanistic psychotherapy*. K. J. Schneider, J. Fraser Pierson ve J. F. T. Bugental (Eds.). *The handbook of humanistic psychology: Theory, Research, and Practice* (2. bs.) içinde (s. 549-569). Thousand Oaks, United States:SAGE Publications Inc.

Shea, J. J. (1975). On the place of religion in the thought of Viktor Frankl. *Journal of Psychology and Theology*, 3(3), 179-186. doi: 10.1177/009164717500300305

Wong, P. T. P. (2014). Viktor Frankl's meaning seeking model and positive psychology. A. Batthyany & P. Russo-Netzer (Eds.), *Meaning in existential and positive psychology* içinde (s. 149– 184). New York, NY: Springer

Worthington, E. L., Jr. (2011). Integration of spirituality and religion into psychotherapy. J. C. Norcross, G. R. VandenBos ve D. K. Freedheim (Eds.), *History of psychotherapy: Continuity and change* içinde (s. 533–543). American Psychological Association. doi:10.1037/12353-033

Yıldırım, A. (2018). Logoterapi ve din. *Research Studies Anatolia Journal*, 1(2), 389-393.

Zinnbauer, B. J., Pargament, K. I. ve Scott, A. B. (1999). The emerging meanings of religiousness and spirituality: Problems and prospects. *Journal of Personality*, 67(6), 889–919. doi:10.1111/1467-6494.00077

Hasan Ali Toptaş'ın Romanlarına Gerçeklik Bağlamında Okur Merkezli Bir Yaklaşım¹

Beyza ERTEM²

ÖZ

Gerçeklik, bir kavram olarak, tarih boyunca felsefenin ve sanatın temel meselelerinden biri olmuştur. Dolayısıyla, edebi metinleri şekillendiren unsurlardan biri de yazarın gerçeğe yaklaşım tarzıdır. Çağımızın önde gelen yazarlarından biri olan Hasan Ali Toptaş'ın romanlarında yer alan meselelerin birçoğu doğrudan gerçeklik algısıyla ilişkilidir. Bu nedenle bu metinler, gerçeklik odağında farklı yaklaşımlara açık metinlerdir. Toptaş'ın romanlarında yer alan gerçeklik algısının incelendiği bu çalışmada, yazarın yedi romanı üzerine, karşılaştırma metodu kullanılarak değerlendirmeler yapılmıştır. Gerçeklik kavramı söz konusu olduğunda, metinlerde yer alan tüm meseleler bir şekilde çalışmanın konusu olmaktadır. Bu nedenle bu çalışmada, metinlerde ortak bir şekilde yer alan ve tekrar eden meseleler esas alınmıştır. Kurmaca ile gerçeklik ilişkisi irdelenirken sanat ve edebiyat tarihinde gerçeklik ve gerçekçilik hakkındaki türlü yönelimler göz önünde tutulmuştur. Her roman, kendi muhtevasına ve yapısına uygun bir sistemle ele alınmıştır. Elde edilen veriler ışığında, yazarın romanlarında yer alan gerçeklik algısıyla ilişkili meseleler, üç ana başlık belirlenerek ve bu başlıklar altında yazarın romanlarından öne çıkan örnekler verilerek özetlenmiştir. Yapılan değerlendirmelerin akabinde, Hasan Ali Toptaş'ın romanlarında kurmaca ile gerçeklik arasındaki ilişki ağının okurun zihninde çözmesi gereken bir mesele/bir bilmece olarak yer aldığı, yazarın metinlerarasılık, üstkurmaca, oyun gibi öğeleri gerçeklik algısıyla ilişkili bir biçimde metinlerinde sıklıkla kullandığı sonucuna ulaşılmıştır. Ayrıca belirsizliğin, yazarın birçok romanında doğrudan kurguyu şekillendirdiği saptanmıştır. Sonuç kısmında, elde edilen verilerin analizi yapılmış ve yazarın romanları hakkında çalışma yapmak isteyen araştırmacılara önerilerde bulunulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Hasan Ali Toptaş, Gerçeklik, Kurmaca, Roman, Okur

A Reader-Response Criticism in the Context of Reality to Hasan Ali Toptaş's Novels

ABSTRACT

During history, reality as a concept has been the fundamental issue of philosophy and art. Therefore, one of the elements that shape literary texts is the author's approach to reality. Many of the issues in the novels of Hasan Ali Toptaş, one of the leading writers of our time, are directly related to the perception of reality. Hence, these texts are open to different approaches in the context of reality. In this study, which examined the perception of reality in Toptaş's novels, have been assessed the seven novels of the author using the method of comparison. When it mentioned to the concept of reality, all the issues in the texts are somehow the subject of study. For this reason, in this study, recurring issues that are common in the texts were handled. While determining the relationship between fiction and reality, various approaches about reality and realism in the history of art and literature were taken into consideration. Each novel was handled with a system that is convenient for its content and structure. In the light of the information obtained, the issues related to the perception of reality in the novels of the author were summarized by identifying three main titles and giving examples that stand out from the novels of the author under these titles. Following the assessments, it has been concluded that the network of the relationship between fiction and reality in Hasan Ali Toptaş's novels is an issue /a riddle that should be solved in the mind of the reader, and the author frequently uses elements such as intertextuality, metafiction, play in relation to the perception of reality. In addition, uncertainty has been found to directly shape fiction in many of the author's novels. In the conclusion part, the analysis of the information obtained was made and suggestions were made to the researchers who wanted to study the author's novels.

Keywords: Hasan Ali Toptaş, Reality, Fiction, Novel, Reader

¹ Bu çalışma, Beyza Ertem'in Prof. Dr. Ali Şükrü Çoruk danışmanlığında yürütülmüş olan yüksek lisans tezinden üretilmiştir.

² İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı Doktora Öğrencisi, beyza.ertem@gmail.com, <https://orchid.org/0000-0002-5511-668X>

Giriş

“Roman gerçekliği değil varoluşu inceler. Varoluş, olup bitenler değildir. İnsan olanaklarının alanıdır. İnsanın olabileceği her şey, yapabileceği her şeydir.”

(Kundera, 1987, s. 53)

Gerçeklik, bir kavram olarak sanat tarihinin her döneminde temel problemlerden biri olmuş, her yeni akım doğaya ve insana nasıl yaklaştıysa öğretileri de o doğrultuda gelişmiştir. Aristoteles’in ünlü eseri Poetika’dan bugüne dek bu durumu gözlemlemekteyiz. Bu doğrultuda özellikle “ilerleme/dönüşme/kırılma” gibi isimlerle ifade edebileceğimiz dönemlerin odak noktasında gerçekliğe karşı yaklaşımın bulunduğunu söyleyebiliriz. Gerçeklik felsefede olduğu kadar sanatta ve edebiyatta da ele alınmış, üzerine teoriler üretilmiş bir kavramdır. Nitekim akımları gerçeğe yaklaşım biçimlerine göre kategorize ederken bir yandan da “realizm”i tek başına bir sanat akımı olarak değerlendirmekteyiz.

Zamanla kurmaca ile gerçeklik ilişkisi de sorgulanmıştır. Sanatın gerçeklikle ilişkisini sorgulayan ilk isimler filozoflar olmuş; Antik Çağ’dan itibaren sanat, farklı fikirlerle yoğurulan karma bir etkinlik hâline gelmiştir. Sanat üzerine düşünmek, hayat ve gerçeklik üzerine de düşünmek demektir. Bu nedenle sanatı yorumlayan isimler gerçeklikle olan bağına özellikle vurgu yapmış, sanat eserini değerlendirirken gerçeğe yakınlığını bir ölçüt olarak kabul etmişlerdir. Sanat eserini değerlendirirken onda hayattan, insandan, doğadan bir parça görmemek, dolayısıyla gerçeğe dair bir şeyler aramamak neredeyse imkânsızdır. Sanatın ve edebiyatın hayata tutulan bir aynaya benzetilmesi, bu duruma verilebilecek en iyi örneklerden biridir.

Platon ve Aristoteles, varlığını ve yetkinliğini yüzyıllarca sürdürecektir “mimetik anlayış”ın ilk sözcüleri olmuşlardır. Platon’un idealar kuramı, yalnızca epistemolojik ve ontolojik bir tavır değil, aynı zamanda sanat algısını da şekillendiren bir kuvvettir. Yansıtma kuramına göre, sanatın malzemesi doğadır. Sanatın amacı ise, doğayı olduğu gibi veya özünü değiştirmeden yansıtmaktır. Bu anlayış, Platon’un sanatın “taklidin taklidi” olduğu görüşünden doğmuştur. Platon’a göre duyular dünyası, idealar evreninin bir taklididir. Bu durumda sanat eseri -duyular dünyasına ait olan doğanın bir taklidi olduğuna göre- “taklidin taklidi” şeklinde adlandırılmalıdır.

Öğrencisi Aristoteles ise, sanatın bir taklit biçimi olduğu kanaatindedir; taklit etme eğiliminin insanın doğasında bulunduğuna inanmaktadır. “Ozanın işi gerçekten olmuş şeyleri değil,

olabilecek şeyleri, olabilirlik ya da zorunluluk gereği meydana gelebilecek şeyleri söylemektir.” (Aristoteles, 2016, s. 37) diyen Aristoteles, sanatın kurgusal gerçekliğini öne çıkarır. Yine de “olabilecek” şeyleri konu etmesi bakımından şiir de diğer sanat dalları gibi hayattan ve dünya gerçeklerinden bir bakıma somut gerçeklikten izler taşır. “Olabilecek” ifadesini, “olması gereken” şeklinde de yorumlamak mümkündür. Ahlaki açıdan uygun olan, ideal olan, topluma örnek olabilecek davranışların, bireylerin, olayların yansıtılması şeklinde yorumlandığında sanat eserinin eğitici ve pragmatist yönü öne çıkar.

Yansıtmacı kuramın egemenliği uzun yıllar sürdükten sonra 19. yüzyılda realizm/gerçekçilik sahneye çıkar. Pozitivist felsefeyle yakın ilişkisi bulunan realizm, doğduğu günlerde, duyguyu ve iç dünyayı öne çıkararak romantiklere karşı bir duruş olarak yorumlanır. Fakat zamanla her yeni akım, gerçeğe yaklaşım biçimiyle değerlendirilir. Bertolt Brecht, “Gerçekçilik, biçimciliğin karşısına konuyor, sanki gerçekçilik yalnızca ve yalnızca içerikçilikmiş gibi davranılıyor.” (Brecht, 1980, s. 105-106) diyerek gerçekçiliğin yanlış anlaşıldığını vurgular. Brecht’in şikâyeti, gerçekçiliğin hikâyenin inandırıcılığında ya da hayatla, toplumla, insanla olan bağında aranmasıyla ilişkilidir. Bu doğrultuda sanatta ve edebiyatta “gerçekçi tavır”, iki farklı biçimde düşünülebilir: 1. Gerçeği bir ayna gibi yansıtma eğilimi. 2. Yansıtma sırasında kullanılan yöntem. Örneğin, gerçekçi bir yazarın gerçeği aktarırken tercih ettiği anlatım teknikleri, metnin gerçeklik bağlamında derecesini belirler. Ya da özünde gerçeğe sıkı sıkıya bağlı bir hikâye, gerçekçi bir biçimde aktarılamazsa inandırıcılığı sarsılabilir.

Altyapılarında farklı felsefeler yatan Aydınlanmacı modernizm, Estetik modernizm ve Postmodernizm süreçlerinde de yine gerçekçilik temelinde kırılmalar yaşanmıştır. Aydınlanmacı modernizm çatısı, evrenselci ve mutlakçı anlayışı barındırır. Böylece kuralları, sınırları, çerçeveleri önceden belirlenmiş metinler ortaya çıkar. Neredeyse 20. yüzyılın yarısına dek, insan akı/bilinci ön plandadır ve aklın sınırları içinde bir gerçeklik söz konusudur. Fakat bu “tek-tipçi” anlayış, zamanla, estetiğin ihmal edildiği korkusunu doğurur. Varoluşçu felsefenin etkisiyle sanat bireyselleşir ve özgürleşir. Özellikle Kuantum fiziği, Öklid dışı geometrilerin keşfi ve Einstein’ın görelilik kuramı, yeni bir dünya görüşünü müjdelir. Nietzsche, Proust, Freud gibi büyük isimlerin görünüşün ardında farklı bir gerçeklik olduğuna inancı ve bu inanç doğrultusunda meydana getirdikleri eserler ile bilinçaltının değer kazanması, dönemin gerçeklik algısı üzerinde etkili olur. Hayata bir sanatçı hassasiyetiyle bakan bireylerin, topluma yabancılaşan küçük insanların hikâyeleri estetik modernistler tarafından yazılır. Hemen ardından gelen postmodernizmle birlikte gerçek âdeta ters yüz edilir. Metinlerarasılık,

ironi, pastiş, parodi, üstkurmaca gibi tekniklerle “bir”i reddeden, her şeyin “iki”den başladığını savunan, oyunun ön planda olduğu postmodernist metinler, okurun gerçeklik algısında değişimlere sebep olur. Klasik dönem “aydın-yazar”ının dış gerçekliği bir tablo resmedermişçesine yansıtma isteği, postmodern dönemde yerini Baudrillard’ın simülasyon evrenine bırakır. Okur gerçeğe yakın ve gerçek dışı öğeleri bir arada gördüğü için, bu iki evren arasında sıkışıp kalır. Bu durumda, kurmaca metnin taklit ettiği hiçbir şey gerçek değildir, ön planda olan yalnızca metnin içindeki gerçekliktir, yani “kurgusal gerçeklik.”

Hasan Ali Toptaş, günümüz edebiyat dünyasında, gerçeklik zeminini farklı şekillerde kullanan, kendi gerçeklik evrenini yaratan ve bu evrende gerçek ile hayal unsurlarının el ele yürütmesine imkân tanıyan yazarlardan biridir. Birçok eleştirmen tarafından Kafka’ya benzetilmekte, modernist ve postmodernist unsurlar bakımından metinleri incelenmekte, bir yandan da geleneksel unsurları, özellikle büyüdüğü coğrafyanın unsurlarını metinlerine yerleştirdiği için “gelenekle moderni” buluşturan bir isim olarak tanınmaktadır. Şunu özellikle vurgulamak gerekir ki Toptaş’ın romanları, yalnızca görülen gerçek ve hayal edilen gerçek yahut somut gerçeklik ve soyut gerçeklik gibi iki temel gerçeklik evrenine ayrılmaya ya da keskin sınırlar çizmeye uygun değildir. Diğer yandan, yaşamsal ve yazınsal gerçeklik yahut kurmaca gerçeklik ve var olan/yaşanan gerçeklik gibi bir ayrıma da uygun değildir. Bu ayrımlar elbette yanlış olmayacaktır; fakat yeterli de olmayacaktır. Çünkü Toptaş’ın romanlarında yer alan unsurlar, gerçeklik evreninde farklı katmanlara tekabül etmektedir. Ayrıca roman kişilerinin de bazı durumlarda tek başlarına farklı gerçeklikleri temsil ettiğini görmek mümkündür.

Toptaş’ın romanlarını incelerken gerçekçi bir şekilde tasvir edilen kişilerle hayali olduğu apaçık belli olan kişilerin, hayatta bir karşılığı olan hadiselerle olağan dışı durumların, kanlı canlı insanlarla hayaletlerin aynı gerçeklik evreninde değerlendirilebilmesine imkân tanımak gerekir. “Her türlü oluşumun ana yapısı sarmalmış gibi geliyor bana. Gerçekliği büyütme ya da yok etmek dediğimiz şey, aslında gerçekliği var etmek... Yazınsal gerçekliği yazının içinde kelimelerle, cümlelerle, onların yok ettiği, var ettiği şeylerle yeniden oluşturmak. Metindeki öğelerin birbirine dönüşebileceği, her türlü varoluş olanağı sağlayan aşkın bir ortam yaratmak.” (Erbaş, 2017, s. 14) diyor Toptaş. Gerçek dünyanın kelimelerin arasındaki dünya olduğunu, gerçeğin romanını değil de romanın gerçeğini önemseydiğini, ilk cümle ile son cümle arasındaki alana odaklandığını vurguluyor.

Toptaş’ın romanlarına gerçeklik odağında yaklaşıldığında birtakım anahtar kelimeler öne çıkmaktadır: Belirsizlik, gri, gölge, şüphe, paradoks, oyun, bulmaca, iç metinlerarasılık ve

üstkurmaca. Bu çalışmada Hasan Ali Toptaş'ın yedi romanı üzerine değerlendirmeler yapılırken bu anahtar kelimeler esas alınmıştır. Değerlendirmeye tabi tutulan romanlar yayım sırasıyla *Sonsuzluğa Nokta*, *Gölgesizler*, *Kayıp Hayaller Kitabı*, *Bin Hüzünlü Haz*, *Uykuların Doğusu*, *Heba* ve *Kuşlar Yasına Gider* romanlarıdır.

Hasan Ali Toptaş'ın kendi hayatına ait gerçeklerin, romanlarına dahil olduğunu tespit ettiğimiz durumlar da mevcuttur. Denizli'nin Baklan kasabasında büyüyen Toptaş, kasaba insanının hayatını romanlarına yansıtmıştır. Burada hayat sözcüğünün içine gelenek, örf ve adetler, sözlü kültüre ait unsurlar da sığmaktadır. Diğer yandan kendi hayatıyla birebir örtüşen unsurlar da vardır. Örneğin, yazarın babasının uzun yol şoförü olması, Toptaş'ın üç romanında yer alan baba figürünün çizilmesinde etkili olmuştur. *Sonsuzluğa Nokta* ve *Kuşlar Yasına Gider*'de yer alan babalar doğrudan uzun yol şoförüken, *Kayıp Hayaller Kitabı*'nda yer alan baba evin içinde olmasına rağmen ailesine uzaktır. Yahut *Kuşlar Yasına Gider*'deki anlatıcı-yazar tıpkı Toptaş gibi bir yazardır ve hayatı Denizli-Ankara arasında geçer. Bu çalışmada okur merkezli bir yaklaşımda bulunduğumuz için yazarın kendi yaşamı ile romanları arasındaki benzerlikler çalışmaya dahil edilmemiştir. Bahsi geçen romanlar, gerçeklik odağında, romanlarda öne çıkan meseleler üzerinden üç başlık altında ele alınmıştır.

Bir Tür “Bulanık Gerçeklik”: Belirsizlik, Şüphe ve Paradoks

“Gerçek fazlasıyla hissedildiğinde insana her vakit gerçek değilmiş gibi gelir.”

(Toptaş, 2014, s. 237)

“Hayata dair saklı tatları her zaman gri alanlarda ele geçirilip yitirildiğine, acıların her zaman oralarda doğup büyüdüğüne inanıyorum. Grinin ara sokaklarında gezinmeyi seviyorum.” (Talaslı, 2017, s. 55) diyor Toptaş. Onun romanları için de “gri renkli” tabiri kullanılabilir. Çünkü yazar siyahı ve beyazı okuruna net bir biçimde göstermemekte, aksine bazı durumlarda özellikle griyi tercih etmektedir. Bu tercih, belirsizlik atmosferini doğurmaktadır. Kimi durumlarda belirsizlik, romanın ana meselesiyken kimi durumlarda romanın ana meselesini besleyen unsurlardan biridir. Postmodernist yönleri ağır basan romanlarda, yazarın okura oynadığı oyunlar, bu belirsizliği desteklemektedir. Romanlara hâkim olan bu belirsizlik atmosferi, doğrudan okurun metinle olan ilişkisini etkilemekte ve gerçeklik algısıyla oynamaktadır. Toptaş'ın romanlarında genellikle roman kişilerinin gerçek yahut hayali olup olmadığı belirsizdir, fakat aynı zamanda, zaman ve mekân öğelerinin de belirsizleştiği durumlar mevcuttur.

Belirsizliğin hâkim olduğu romanlarda öne çıkan niteliklerden biri, zaman ve onun döngüsel akışıdır. Toptaş, ilk romanı *Sonsuzluğa Nokta*'da dün-bugün-yarın çizgisinin takip edilebildiği bir akış tercih etmiştir. İkinci romanı *Gölgesizler* ve onu takip eden *Kayıp Hayaller Kitabı*'nda ise kişilerin varlığı kadar zaman ve mekân unsurlarının da belirsizleştiği ânlar mevcuttur. *Bin Hüznülü Haz*, her şeyin iç içe geçtiği, kurgunun tamamen ön planda olduğu romanlardan biridir. Hatta doğrudan “kurmacanın romanı”dır diyebiliriz. *Uykuların Doğusu*, iç içe geçmiş hikâyelerden oluşmaktadır ve bu hikâyelerin romandaki sıralanış biçimi, rüyaların bir anda değil de parça parça hatırlanmasına benzer bir akışa sahiptir. Uyanıklık ve rüya arasında yaşanan o bulanık görüntüler, romanın bütününe hâkimdir. Binbir Gece Masalları'nı andıran bu romanda, yazar, okuruna roman boyunca süren uykusunu devam ettirmek için birden fazla masal sunmaktadır. Bu durumda parçaları birleştirmek ve bu bulanık görüntüleri bir netliğe kavuşturmak yine okura düşer. Toptaş'ın kalemıyla özdeşleşen bu belirsizliğin *Heba* ve *Kuşlar Yasına Gider*'de gittikçe netleştiğini görmekteyiz. Bu iki roman, zaman ve mekân açısından da bahsedilen meseleler/gerçekleşen olaylar bakımından da daha gerçekçi metinlerdir. Aynı zamanda anlamın yüzeye çekildiği, biçimsel özelliklerden ziyade muhtevanın öne çıktığı romanlardır. Yazarın son romanı *Beni Kör Kuyularda*'da da benzer bir durum söz konusudur.³ Yani Toptaş'ın 8 romanına baktığımızda, son 3 romanının daha “gerçekçi” bir görüntü sergilediğini söylemek mümkündür.

Gölgesizler, Toptaş'ın belirsizlik üzerine kuracak olduğu romanlarının müjdecisidir. Yazarın ilk romanı *Sonsuzluğa Nokta*'da da yer alan arayış ve varoluş temaları, bu romandan sonraki romanlarında belirsizlik düzleminde ele alınmaktadır. Romanın başında yer alan “yeni bir oyun başlıyor” ve “oyun kanlı olacak anlaşılın” (Toptaş, 2017a, s. 8) ifadeleri, daha en başta okura kurmaca bir gerçeklik âleminde dolaştığını hissettirmektedir. Romandaki belirsizliği sağlayan unsurların başında, birden fazla anlatıcının varlığı gelir. Bu anlatıcılardan ilki, romanı kurgulayan gerçek yazarın gölgesi olarak görebileceğimiz anlatıcı-yazardır. Anlatıcı-yazar, romanın başından sonuna dek oğlunun tıraş bıçağı getirmesini bekler ve onu beklerken evinin penceresinden dışarıyı izler. Hayali bir mekân yaratır, ardından kendisinin de bir kopyasını yaratır ve onu hayal ettiği mekâna gönderir. Yani bir bakıma, kurmacanın kurmacasını yaratır. Böylece berber dükkânı ve köy arasında gidip gelen kurgu harekete geçmiş olur. Bu doğrultuda, kurguyu harekete geçiren unsurun hayal etmek/düşlemek olduğunu söylemek mümkündür.

³ Bu çalışma, Beyza Ertem'in Prof. Dr. Ali Şükrü Çoruk danışmanlığında yürütülmüş olan yüksek lisans tezinden üretildiği için bahsi geçen tezde incelenen romanları kapsamaktadır. Bu nedenle Hasan Ali Toptaş'ın tezin kabulünden sonra yayımlanan romanı **Beni Kör Kuyularda** bu çalışmaya dahil edilmemiştir.

Anlatıcı-yazar, aynı anda farklı yerlerde bulunarak gerçeği bulandırır. Anlatıcı-yazarın kopyası, romanda yer alan bir diğer anlatıcıdır. Asıl anlatıcı-yazar evindeyken, o, berber dükkânındadır. Üçüncü anlatıcı ise, köyde yaşananları hâkim bakış açısıyla aktaran kişidir. Bu kişinin ifadelerinde yer alan belirsizlikler, hâkim bakış açısına sahip anlatıcının “her şeyi bilme, her şeyden haberdar olma” özelliğini elinden alır. Böylece okurun klasik roman anlayışında da bir sarsılma meydana gelir. Romanın bazı yerlerinde, romanın “kurmaca” olduğu okura açıkça gösterilir. Yani okurun elindeki metni somut gerçeklikle özdeşleştirmesi engellenir ve kurmaca ön plana çıkar. Örneğin romanda yer alan köyün kurmaca bir mekân olduğu hissettirilir: “Bu köyün Tanrı’ya ve devlete en uzak köy olduğunu düşündürdü sonra...” (Toptaş, 2017a, s. 10)

Romanda yer alan bazı kişilerin aynı anda farklı mekânlarda bulunması belirsizliği destekleyen unsurlardandır. Örneğin, anlatıcı-yazarın köydeki berberle bir olduğu bölümde, hiç kimse berberi göremez. Bunun sebebi berberin o anda anlatıcı-yazarın kendisi olarak var olmasıdır. Bu bölümde berber, bir süredir varlığı bilinen ayıyı vurmıştır: “Yaşlılar hep birlikte yüzlerini çevirip berbere baktılar, ama göremediler.” (Toptaş, 2017a, 252) Romanın ilk bölümünün sonunda yer alan cümleler de bu duruma verilebilecek örneklerden biridir. Bu cümlelerde berber dükkânında bulunan berber, aynı zamanda köyde var olduğunu açıkça belli eder: “Berber, elindeki fırçayı bırakıp gözlerinde büyüyen cellat gözüyle caddeye baktı. Şehrin bütün caddelerini aşmıştı sanki, çok uzaklarda, dağların ardında bir yeri görüyordu. Belki de berberin kendine sığmazlığı vardı orada; sözgelimi bir köyde, yine böyle bir dükkânda berber kılığında oturuyor ve arada bir başını çevirip buraya bakıyordu.” (Toptaş, 2017a, s. 9)

Cıngıl Nuri’nin köye çokça zaman sonra geri döndüğünde söyledikleri yine belirsizlik atmosferi yaratır. Çünkü Nuri, bunca zaman nerede olduğu sorulduğunda, “Bilmiyorum.” der. O yokken kendisi hakkında türlü efsaneler yaratılmıştır. Örneğin, köye gelen çerçi, Nuri’nin kamyon şoförlüğü yaptığını bilir. Fakat çerçinin köye gerçekten gelip gelmediği de belli değildir. Muhtar, çerçinin söylediklerini imama anlattığında, imam “Deli misiniz siz, bu köye yıllardır çerçi uğramaz!” (Toptaş, 2017a, s. 35) diye bağırır. Bunun üzerine çerçilerin peşinden koşan çocuklar şaşırır, köylüler birbirlerine hayalet görmüş gibi bakar.

Romanda zaman, mekân ve kişiler arasında belirsizlik yaratan bir başka durum, anlatıcı-yazarın roman kişilerinden birçoğunun yerine geçmesidir. Örneğin Güldeben olur anlatıcı-yazar, her şeyi bildiğini vurgularcasına, “Bir ölüye sevdalanacağımı biliyordum.” (Toptaş, 2017a, s. 161) der. Ardından Musa Emmi olur, bekçinin kendisiyle dertleşmesini sağlar. (Toptaş, 2017a, s.

189-194) Üstelik şehirdeki berber dükkânındayken de “Dede Musa gibi” yürür. (Toptaş, 2017a, s. 205) Sonra kendini Cennet’in oğluymuş gibi hisseder. (Toptaş, 2017a, s. 248)

Roman kişilerinin diğer roman kişilerinin varlıkları hakkında şüpheye düştüğü durumlar da mevcuttur. Romanda bir leitmotive dönüşen ve “sorgulamayı” başlatan “Kaar nedeem yağaar, kaaarr?” (Toptaş, 2017a, s. 107) sorusu, roman kişilerinin de ruhuna işlemiştir. Köyde yaşayanlar, neden bu köyde olduklarını bilmemektedir. Yazar dışında kimse hadiselerle hâkim değildir. Örneğin berber, köye ilk geldiğinde, berber olduğu konusunda bile şüpheye düşer:

Uzaklara geldiğini anımsıyordu yalnızca, çok uzaklardan. Ama orası neresiydi, bu köye gelmeyi kendisi mi istemişti ve yola hangi amaçla düşmüştü, bilmiyordu. (...) Daha önce belki bir şehirde oturuyordum, demişti bir gün; evim vardı sözgelimi, balkonum vardı bahçeye bakan, karım vardı tatlı düşler gibi, çocuklarım vardı. Bir de dükkânım tabii, berbersem. (Toptaş, 2017a, s. 13)

Asker Hamdi'nin varlığı, yine şüphe yaratan unsurlardan biridir. Köyde bir efsane olarak yaşatılan Asker Hamdi ve Aynalı Fatma'nın hikâyesi de sorgulanır. Köyde sırasıyla berber Nuri ve Güvercin kaybolmuştur. Bekçi, Güvercin'in de kaybolması üzerine, “Güvercin de kayboldu, Asker Hamdi'nin çocukları gibi.” (Toptaş, 2017a, s. 78-79) der. Muhtar, “Hem, Asker Hamdi'nin kendisi var mıydı bakalım?” (Toptaş, 2017a, s. 79) diye sorar. Ardından, “Belki sen bile yoksun.” (Toptaş, 2017a, s. 79) der bekçiye. Bunun üzerine bekçinin kafası karışır.

Yine bir örnek olarak, şehirdeki berber dükkânında uyuyan adamdan bahsetmek mümkündür. Bu adam uyandığı vakit anlatıcı-yazarın berber olduğunu iddia eder. Anlatıcı-yazara, “Sence, bu konuştuklarımız bir rüya olamaz mı?” (Toptaş, 2017a, s. 124) diye sorar ve böylece okurun algısında gelgitlere neden olur. Romanın bir başka bölümünde berber koltuğunda uyuyan adam üzerinden farklı bir belirsizlik ortaya çıkar. Bu adam iki defa gitmem gerek demesine rağmen, bir süre sonra “Ben öyle bir şey demedim.” der. (Toptaş, 2017a, s. 134-135)

Kayıp Hayaller Kitabı'na baktığımızda benzer durumlarla karşılaşırız. Roman boyunca kişilerin varlığı, olayların gerçekten yaşanıp yaşanmadığı, anlatıcıların inandırıcılığı gibi meselelerde belirsizliğin kendini gösterdiğini söyleyebiliriz. Bunun sebeplerinden biri, bu kitabın “hayaller kitabı” olması ve başkişi konumunda yer alan Hasan'ın hayal ettiklerinden oluşmasıdır. Romanda Hasan, Hamdi'nin dedesi ve hâkim bakış açısıyla olayları anlatan bir üçüncü anlatıcı, “anlatıcı” konumunda yer almaktadır. Anlatıcıların tespit edilmesinde yahut

olaylara yaklaşım tarzlarında herhangi bir belirsizlik söz konusu değildir. Fakat anlatıcılardan bir tanesinin somut anlamda varlığı şüphe uyandırıcıdır ve bu anlatıcı Hamdi'nin dedesidir.

Hamdi'nin dedesi roman boyunca okura “hayal edilmiş” bir dünyadan seslenir, romanın başkişisi olan Hasan ise içinde bulunulan dünyadan. Bu iki dünyaya bir de romanın kendi dünyası -kurmaca dünya- eklendiğinde ortaya yine bir belirsizlik çıkar. Romanda Hasan'ın başına gelen hadiselerin bir de Hamdi'nin dedesinin gözünden aktarılması bu belirsizliği destekler. Örneğin, bir sahnede Hasan, pek çok defa gördüğü ve hayallerinde evine gittiği Hamdi'nin dedesini tanıyamaz. Kendisini gören Hasan'ın “Gel dede gel, yukarıda ateş yanıyor.” (Toptaş, 2017b, s. 156) diyerek onu içeri almasını ve hatta nasıl ağırlayacağını şaşırmasını bekleyen dedenin suratına kapıyı kapatır.

Kayıp Hayaller Kitabı'nda, hayal-gerçek çatışmasını en çok hisseden ve bunu okura da hissettiren kişi Hamdi'nin dedesidir. Gökçe geline seslenirken yaşadığı olayların, karısının ve bizzat kendisinin gerçekliğini sorgular: “Belki karşıma çıkıveren o alâmet kıyamet kamyonla tepesindeki adamlar da yalandı aslında ya da benim sabah mahmurluğumdan doğan, cılız birer hayaldi. Ben de, hayallerinde boğulup duran aksakallı bir adam; oturmuşum oraya, bıkıp usanmadan saçma sapan şeyler düşünüyorum.” (Toptaş, 2017b, s. 144)

Hamdi'nin dedesinin zihnini bulandıran en önemli kişi Hasan'dır. Dede, Hasan'a bakarken kim olduğunun farkına varır: “...Hasan'ın suretinde canlanan dedesinin yüzüne; bakar, bakar, bakarım da birden kendimi buğulu bir aynada görmüş gibi olurum sonra, gizlice ürperir ve korkarım...” (Toptaş, 2017b, s. 50) Ayrıca “gayretkeş” bir yazarın kaleminden çıkmış olabileceğini de hissederek romanın kurmaca yönünü vurgular: “Belki, diyorum kimi zaman içimde gezinen içli bir sesle, ölmesine çoktan öldüm de ben bir gerçeğin saklısındayım şimdi... Tut ki, tozlu bir merteğin çürük bir budağıyım da tavanda uğul uğul uğulduyorum kendi kendime konuşur gibi ve bu uğultularımı kelimelere çeviriyor da gayretkeş birisi, işte sen dinlemiyorsun.” (Toptaş, 2017b, s. 53) Diğer yandan Hamdi'nin babaannesinin varlığı, roman kişilerinden Kevser'in varlığı, romanın bir bölümünde roman kişilerinden Hidayet ile Hicabi arasında yaşanan kavganın detayları da belirsizdir.

Kurmaca bir dünyada olduğunu fark edenler arasında, bunu en açık biçimde dile getiren kişi, Hasan'dır. “Kim yazıyor beni” diye düşündüğünü söyleyen Hasan, bu ifadeyle hem kurmaca bir metnin içinde olduğunun hem de bir yazarın elinden çıktığının yani bir yazarın hayalinde yaşadığının farkındadır. Diğer yandan kendi hayallerinin oluşturduğu bu kitapta, kendisinden

başka bir anlatıcı-yazar olduğunu da kast etmektedir. Annesi Elif'in romanın farklı yerlerinde söylediği sözler, Hasan'ın "gerçek dünya"ya dönmesini sağlar. Bunlardan belki de en mühimi, romanın bitiş cümlesi olan ve tüm gerçeklik algısını sarsan "Hamdi de kim?" sorusudur. Bu soruyla Hasan, bir hayalin içinde yaşadığını, roman kişilerini kendisinin var ettiğini, en yakın arkadaşı Hamdi'nin yalnızca zihninde yaşadığını anlar.

Bin Hüzünlü Haz, belirsizliğin romanıdır. Romanda yer alan mekânlar, içinde bulunulan zaman, peşine düşülen Alaaddin ve hikâye anlatıcısı birçok yönüyle belirsizdir. Anlatıcı-yazarın devamlı bir şekilde "belki, sanki, sözgelimi" gibi ifadeler kullanması, romandaki belirsizliği besler. Roman boyunca, "zaman zaman üstünde, zaman zaman altında, zaman zaman yanında, zaman zaman önünde, zaman zaman sonunda, zaman zaman peşinde, zaman zaman içinde"dir (Toptaş, 2016, s. 82) âdeti. Yıldız Ecevit, romanın zeminini "kaygan/değişken/labıl" bir zemin olarak tanımlar. (Ecevit, 2016, s. 175-176) Romanın başında bir epigraf şeklinde kullanılan ve daha sonra romanın sonunda karşımıza çıkan, Haraptarlı Nafi'nin "Hayat nedir diye sorarsan, bilmiyorum evlât; sormazsan biliyorum." (Toptaş, 2016, s. 149) ifadesi, romanın özünü yansıtır. Bu ifade, Aziz Augustinus'un İtiraf'ında yer alan "Hiç kimse bana sormazsa biliyorum da, biri sorup da ona açıklama yapmam gerektiğinde bilmiyorum." (Augustinus, 2010, s. 374) ifadesinin dönüştürülmüş hâlidir. *Bin Hüzünlü Haz* bu yönüyle, okurun metne istediği zamandan ve istediği mekândan dahil olmasına imkân tanır. Okur, Alaaddin olmayı tercih edebileceği gibi Alaaddin'i aramayı da tercih edebilir.

Romana hâkim olan belirsizliğin açıkça ifade edildiği bölümler arasında öne çıkan, Alaaddin'in hikâyesinin anlatıldığı bölümdür. Alaaddin'in hikâyesi, bir anlamda roman sanatının sonsuzluğunu temsil eder. Ayrıca, Toptaş'ın metinlerinde yer alan belirsizlik unsurunu, okurun tamamlaması için metne yerleştirilen boşlukları ve hiçbir zaman "gerçek bir son" olmayan sonları da temsil eder. Bu hikâye, "olabilirliklerin kum gibi kaynadığı, gri bir nokta"ya (Toptaş, 2016, s. 138) ulaşmıştır. Bu gri nokta, yalnızca Alaaddin'in hikâyesinin değil, Toptaş romanlarında yer alan birçok kişinin de hikâyesinin er ya da geç ulaştığı noktadır aslında. Yıldız Ecevit, *Bin Hüzünlü Haz* ile açık yapıt kavramı arasındaki ilişkiyi şu şekilde değerlendirmektedir:

Görecelik, belirsizlik ve olasılık gibi kavramlarla çizilen yeni gerçekliği kurmaca düzleme taşıyan edebiyat ürünleri, uyumdan çok uyumsuzluğu yansıtırlar; heterojen bir yapıları vardır; onları tek bir anlam çerçevesinde dizginlemek olanaksızdır; her yöne çekilebilen açık yapıtlardır bunlar; çözümlenemezler; Derrida'nın dediği gibi, aporia'da

düğümleirler. Gerçeği teke-teke yansıtmayan metaforik açık yapı, 20. yüzyıl edebiyatının ana özelliğidir. Bu metinleri romantizmin yaptığı gibi etik/kozmetik bir mutlak düşüncesinin ışığında çözüme ulaştırmak olanaksızdır. (Ecevit, 2016, s. 175)

Yazarın diğer romanlarında sıkça rastlanan şüpheye düşme durumuna *Heba*'da da rastlanır. Bu şüphe, ilk olarak romanın ilk bölümünde, roman kişilerinden Ziya'nın rüyasında karşımıza çıkar. Ziya, evin anahtarlarını teslim etmek için Binnaz Hanım'ın evine gittiğinde, pencereden gördüğü güvercinlerin gerçek olmadığı hissine kapılır, onları "hayali gölgeler"e (Toptaş, 2014, s. 14) benzettir. Ardından, pencerenin kenarına konan güvercine daha dikkatli bakar ve onun da gerçek olmadığını düşünür. Binnaz Hanım'la karşılaşır ve bir an için de olsa onun da kanlı canlı bir insandan ziyade bir hayaleti andırdığını düşünür. Pencerenin kenarında duran güvercinin içeriye dalarak salonu alt üst etmesi üzerine bir gölgeye dönüşür gibi yok olması, gerçeklik sınırını zorlar. Sehpanın üzerinde getirdiği anahtarları gören Ziya, biraz önce yaşananlar hiç yaşanmamış da o koltuğa ilk defa oturuyormuş izlenimine kapılır. Bu örnekler, Ziya'nın rüyasında bulunduğu ortamı sanki bilinci açkımış gibi algıladığını ve rüya gördüğünü fark ettiğini gösterir.

Roman kişilerinden Ziya ve Kenan'ın askerlik döneminin anlatıldığı Sınır başlıklı beşinci bölümde, Ziya'nın arka arkaya haksız yere dayak yemesi üzerine varoluşsal bir şüpheye düştüğü görülür. Düşüncelerini Kenan'la paylaşır Ziya. Kenan'ın bu söylediklerine gerçekten inanıp inanmadığını sorması üzerine tüm bunlara inandığını söyler:

Söylesene Allah aşkına, benim üzerimde benim göremediğim bir işaret mi var Kenan? Bir gölge gibi mesela, yahut bir ışık gibi? Yani uzaktan bakıldığında ben de herkes gibi mi görünüyorum ha? Söylesen bana, senin gibi yahut az ötemizde gezinen şu arkadaşlar gibi hâkiler içinde miyim şu an? (...) Belki insan gözüyle görülemeyecek kadar ince bir işarettir bu ve az evvel dediğim gibi, belki de bir çeşit ışığa yahut gölgeye benziyordur. (Toptaş, 2014, s. 173)

Yine aynı bölümde, Ziya ve Kenan'ın farklı yerlerde farklı hadiselerle aynı cümleyle tepki verdiği görülür. Bunlardan ilki, Hayati'nin ölümü üzerine Kenan'ın Ziya'ya "Biliyor musun, yaşadıklarımız bana gerçek değilmiş gibi geliyor" (Toptaş, 2014, s. 205) demesidir. İkincisi ise Ziya'nın "meret" içtikleri sırada Resul'e "Biliyor musun, bu yaşadıklarımız bana gerçek değilmiş gibi geliyor" (Toptaş, 2014, s. 237) dediği sahnedir. Ziya, içinde buldukları yeri değerlendirirken yüzlerce atın, insanın, binlerce koyunun paldır küldür geçtiği mayınlı sahada bir tane bile mayın patlamadığını söyler. Böylece bu mayınlı sahanın da gerçek olmadığını ima

eder. Suladığı çam fidanlarının her gün sulamasına rağmen aynı gün içinde kurduğunu söyleyerek ise bu defa çam fidanların varlığından şüphey düşer.

Roman kişilerinden Hulki Dede, varlığı şüphe uyandıran unsurlardan biridir. Daha romanın giriş bölümünde, Hulki Dede'nin “İnsan içindeki canavarı öldürürse çöle dönüşür.” sözü yer alır, fakat bu cümle, romanın içinden yapılmış bir alıntıdır. Bir söz ustasından alıntılanmış gibi görünen bu cümle, aslında roman kişilerinden birine aittir. Kenan'ın Ziya'ya Hulki Dede'yi anlattığı cümlelere bakıldığında, Hulki Dede'nin köyün en tuhaf insanı olduğunu, gölge gibi gezinip durduğunu, bakış zikri çeker gibi kendinden geçmiş bir hâlde habire dünyayı seyrettiğini söylediği görülür. (Toptaş, 2014, s. 138) Ayrıca, Ziya'nın Hulki Dede'yi evinden uğurladığı bölümde, dedenin birdenbire ortadan kaybolduğu görülür. Ziya, daha önce, Hulki Dede'nin “...tabiat bir şey söylemez aslında, biz de onu bu yüzden işitiriz.” (Toptaş, 2014, s. 277) demesi üzerine hayli şaşırılmış ve onun gerçekliğinden şüphey düşmüştür. Bu hadisede ise, uğurladığı Hulki Dede'nin ardından bakarken o gerçekte yokmuş da Ziya'ya bir şeyler söylemek için öte âlemden gelen bir varlıkmiş gibi hisseder.

Ziya, romanın sonunda yer alan mezarlık sahnesinde aklından şüphe edecek hâle gelir. Kenan'ın mezarını ziyaret etmeye gittiğinde, Hayati'nin sesini duymaya başlar ve ardından bir mezar taşının üzerinde askerlik arkadaşı Hayati'nin adının yazılı olduğunu görür, önce hayal gördüğünden şüphelenir. Ardından, “Hatta farklı bir yerine dokunursa mezarın gerçekliği ortadan kalkacakmış gibi, elini gezdire gezdire etrafında döner.” (Toptaş, 2014, s. 304) Gözüne iki mezar taşı daha takılır ve bu mezar taşlarında Binnaz Hanım'ın bahsettiği Macit Karakaş ile Ercüment Şahiner'in adlarını görür. Bu mezarları anlamlandırmaya çalışırken üç mezar taşı daha görür; Veli Sarı'nın, Halime Çil'in ve komşu bölüğün yazıcısı Rasim Benli'nin mezar taşlarıdır bunlar. Bunlar, bir bütün olarak, Ziya'nın aklının başında olduğundan şüphey düşmesine sebep olur.

Kuşlar Yasına Gider'de anlatıcı-yazarın karşısına yollarda olduğu zamanlarda çıkan ve hayal mi gerçek mi olduğu belirsiz bir “sütkırı at” vardır. Bu at, kasaba insanı tarafından “ecel atı” olarak tanımlanır. Anlatıcı-yazar bu sütkırı atı ilk gördüğünde hayali bir unsur olabileceğini düşünür; fakat ikinci görüşünde, bu at, arabaya oldukça yaklaşır ve kanlı canlı bir görüntü sergiler, sesi duyulur. Gaza basıp hızlanarak bu attan kurtulmaya çalışan anlatıcı-yazar, zamanla kaçıp kurtulamayacağını anlar. Bu sütkırı atın görüntüsünden öyle etkilenir ki zaman zaman onun zihnine hâkim olduğunu hisseder. Kime baksa onu görmeye başlar.

Sütkırı at, roman kişilerinden Eyüp Amca'nın düşünceleriyle farklı bir anlam kazanır. Bu atı “ecel atı”na benzeten odur. Eyüp Amca, bu atın mutlaka birini almak için yollarda olduğunu, bunun da anlatıcı-yazara ayan olduğunu ve bir kişiye ayan olan bir şeyin dillendirilmemesi gerektiğini söyler. Anlatıcı-yazar Denizli'den Ankara'ya döndükten üç gün sonra, İzzet Dayı'nın vefat ettiğini öğrenir. Bu doğrultuda ecel atının aldığı ilk kişi İzzet Dayı olur. Anlatıcı-yazarın bir sonraki yolculuğunda aklından geçenler, Eyüp Amca'nın sözlerinden etkilendiğini gösterir.

...bu at hakikaten ecel atıysa, demek ki İzzet Dayımı almaya gidiyordu, onu da alıp götürdüğüne göre artık bir daha ortaya çıkmaz diye geçirdim içimden. Bu az da olsa rahatlatı beni, kaygılarımdan uzaklaştırdı. (Toptaş, 2017c, s. 117)

Sütkırı atın yeniden ortaya çıkması, anlatıcı-yazarın endişelerini körükler. Babası hasta olan anlatıcı-yazar, Aziz Bey için korkar. Bu at, gövdesinden buharlar çıkan, ak köpükler içinde koşan, şimşek hızıyla ortaya çıkıp birdenbire kaybolan, rüzgârda uçuşan geniş bir tül gibi dalgalanıp duran, bir araba kadar hızlı gidebilen bir at olarak tasvir edilir. Tüm bunlar, bu atın gerçekten ziyade bir hayal olduğunu düşündürse de onun varlığı romanın sonuna dek sorgulanır.

Romanda hayal-gerçek çatışmasına sebep olan bir diğer unsur, “beyaz gömleli çocuk”tur. Anlatıcı-yazarın aralıklarla gördüğü, kendi çocukluğuna ve vefat eden kardeşi Suat'a benzettiği bu çocuğun kim olduğu gizemini korur. Anlatıcı-yazar, gördüğü çocuğu annesine gösterip onun kim olduğunu sormak istese de buna fırsat bulamaz. Babası Aziz Bey, ölüme iyice yaklaştığı günlerde, durmadan Suat'ı yad eder. Konuşamadığı için yalnızca “su” hecesi çıkar ağzından. Aziz Bey vefat ettiğinde ise, beyaz gömleli çocuk cenazede ortaya çıkar. Sekiz, dokuz mezar ötede duran çocuk “namaz kılıyormuş gibi” (Toptaş, 2017c, s. 245) durmaktadır. Anlatıcı-yazarın kendisine baktığını, onu fark ettiğini anlayınca bir anda kaybolur.

Yazarın Oyunu: İç Metinlerarasılık ve Okurun Çözmesi Gereken Bulmacalar

“Gerçek nereye ve nasıl gizlenirse gizlensin arada bir kendiliğinden parlayıp söner.”
(Toptaş, 2017b, s. 49)

Hasan Ali Toptaş'ın romanlarında, yazarın okura oynadığı oyunlar, önemli bir yer tutmaktadır. Postmodernist bir nitelik olarak oyun, onun romanlarında farklı biçimlerde karşımıza çıkar. Örneğin, romanlarda yinelenen sözcüklere rastlanmaktadır. Bunlar arasında öne çıkan iki

sözcük olduğunu söylemek mümkündür: Kuş ve gölge sözcükleri. *Kayıp Hayaller Kitabı*'ndaki bazı kişiler gerçeklerden kaçmak için kuşa dönüşmek isterler. *Heba*'da, başkişi konumunda yer alan Ziya'nın hayatı, küçükken öldürdüğü kuş yüzünden bir türlü tam olamaz. Nereye gitse o kuşun hayali de peşinden gelir. *Bin Hüzünlü Haz*'da zaman kuşa dönüşür. *Uykuların Doğusu*'nda Cebrail bir gün her şeyi bir kenara bırakıp doğru düzgün tanımlayamadığı bir kuşun peşine düşer. *Kuşlar Yasına Gider*'de, bir imge olarak kullanılan “duguk kuşu” (Toptaş, 2017c, s. 206) ölümün habercisidir. Gölge sözcüğünün kullanımı ise, başlı başına bir gerçeklik meselesidir. Çünkü gölge, varlığın yansımasıdır. Bir bakıma kopyası gibidir. Fakat aslına karşılık gelmez; gerçek değil, ancak gerçeğin bir uzantısıdır.

Toptaş'ın romanlarında bir tür “iç metinlerarasılık” olduğu söylenebilir. Bu ifadeyle kast ettiğimiz, romanlarında diğer romanlarına yapılan türlü göndermelerin mevcut olmasıdır. Bu göndermeler, bilinçli bir okurun gözünden kaçmayacak niteliktedir. Örneğin, *Uykuların Doğusu*'nda kendi yazdığı romanlardan birine atıfta bulunur Toptaş. Roman kişilerinden Haydar'ın gövdesini türlü nesnelere benzettikten sonra, sonunda onu “büyük bir hevesle yıllar önce yazdığı Bin Hüzünlü Haz adlı hikâyesinin içinde yokluğuyla var olan Alaaddin'e” (Toptaş, 2017e, s. 160) benzetir. Haydar, bir roman kişisi olarak “cismen” varlığı belli olmayan bir kişidir ve Alaaddin'e benzemesinin sebebi de budur. Anlatıcı-yazar onu Alaaddin'e benzeterek hem *Bin Hüzünlü Haz*'a gönderme yapar hem de bu hikâyenin kendi yazdığı bir hikâye olduğunu söyleyerek okurun gerçeklik algısına dokunur.

Kuşlar Yasına Gider'de nereden geldiği belli olmayan bir ses, anlatıcı-yazara, “Babalar, alınlarımıza yazılmış yalnızlıklardır; bu cümle senin kitaplarından birinde yer alıyor, öyle değil mi?” (Toptaş, 2017c, s. 194) diye sorar. Böylece Toptaş, *Sonsuzluğa Nokta*'da yer alan baba figürü için kullandığı bir cümleyi *Kuşlar Yasına Gider*'e de yerleştirmiştir. Yine *Kuşlar Yasına Gider*'de, anlatıcı-yazar, babası Aziz Bey'e kendisi hakkında hazırlanan kitaptan bahsederken, Aziz Bey vaktiyle onun “Noktanın Sonsuzluğu” (Toptaş, 2017c, s. 146) adlı bir romanını okumaya çalıştığını söyler. Bu, şüphesiz *Sonsuzluğa Nokta*'nın dönüştürülmüş hâlidir. Babası anlatıcı-yazara, bu romanda yer alan minibüs şoförünü kendisine benzettiğini, fakat bu şoförün yanında yer alan çocuğun adının Bedran olduğunu görünce kendisiyle bir alâkası olmadığını düşündüğünü de söyler. Bu gönderme oldukça manidardır. Çünkü Hasan Ali Toptaş'ın hayatı ile *Sonsuzluğa Nokta*'nın başkişisi Bedran'ın yaşadıkları arasında bir ilişki mevcuttur. Toptaş, tıpkı Bedran gibi çocukken minibüste hiç istemediği hâlde muavinlik yaptığından, tıpkı Bedran gibi kendisinin de kalabalık fobisi olduğundan bahseder:

İçinde buldukları metnin vazgeçilmez bir malzemesi ya da kurgunun temel bir parçası gibi gözükseler de (ki öyledirler, öyle kılınmışlardır), bu mahşerî kalabalıkların, ruhsal yapımdan kaynaklanan, benim bile farkına varmadığım çok daha başka nedenleri olabilir tabii. Çocukluğumdan bu yana bir türlü yenemediğim kalabalık fobim olabilir sözgelimi. Sonsuzluğa Nokta'nın kahramanı Bedran'da da vardır bu fobi; otobüs terminalinin kalabalığından bile korkar, dehşet verici sahneler hayal eder. (Erbaş, 2017, s. 16)

Hemen ardından, “Bedran diye ad mı olurmuş yahu, ben ilk defa duyuyorum” (Toptaş, 2017c, s. 146) der Aziz Bey. Toptaş, baba figürünün oldukça belirgin olduğu ilk romanını, baba figürünün bambaşka bir şekilde yer aldığı son romanında Aziz Bey vasıtasıyla yâd eder. *Kuşlar Yasına Gider*'de *Sonsuzluğa Nokta*'ya yapılan tek atıf bu değildir. *Sonsuzluğa Nokta*'da yer alan bir cümle ufak bir değişikliğe uğratarak *Kuşlar Yasına Gider*'de yeniden kullanılmıştır:

Çocukluğum boyunca, işte böyle, hep onun gidişlerini gördüm ben, hep onun gidişlerini duydum ve kendimi hep onun gidişlerinden artakalan herhangi bir şey gibi hissettim. Çok seyrek gelirdi eve çünkü, sık sık giderdi ama, alabildiğine seyrek gelirdi. (Toptaş, 2017d, s. 69)

Evden sık sık gidip çok seyrek geldiği yıllardı o yıllar, küçük kardeşim Suat'ın, neşe topuna benzeyen o ele avuca sığmaz çocuğun çiçekten öldüğünü bile aylar sonra, seferden döndüğünde öğrenmişti bu yüzden. (Toptaş, 2017c, s. 31)

Hasan Ali Toptaş'ın bir söyleşisinde yer alan cümleleriyle yine romanda kullanılan cümleler arasında da benzer bir ilişki vardır:

Zaten o yıllarda burnumuzun ucunda gezinen bir mazot kokusuydu babam, kulağımızda çınlayan uzak bir motor sesiydi ve az evvel dediğim gibi, gitti mi gelmek bilmezdi bir türlü. Bu nedenle çocukluğumda annem, kardeşim ve ben hep yol gözlerdik. Arada bir boynumuzu büküp içimizi çekerek hep uzaklara bakardık daha doğrusu. (Toptaş, 2017c, s. 32)

(...) bizim evde gülünmezdi (...) Gerçekten, hiç mi hiç gülünmezdi; hep somurtulur ve uzaklara bakılırdı. Benim çocukluğumda babam uzaklardaydı çünkü. Yıllar sonra döndü ama bu kez de ne varsa, o bakmaya başladı uzaklara. (Tekin, 2017, s. 37)

Sonsuzluğa Nokta'da yer alan cümlelerin dönüştürülüp kullanılmasına benzer bir durum, *Kuşlar Yasına Gider* ve *Uykuların Doğusu* romanları arasında da mevcuttur. Bu iki romanda, birbiriyle neredeyse eş olan iki cümle kullanılmıştır. Bu iki cümlelerin ortak özelliği, okurun metinle olan

gerçeklik bağında bir sarsılma meydana getiren, okurun kurmaca bir dünyada olduğunu vurgulayan cümleler olmalarıdır. *Uykuların Doğusu*'nun dairevi yapısı, roman kişilerinin hikâyelerinin birbiriyle bir yerde kesişmesine imkân verir. Bu durumun bir örneği olarak roman kişilerinden “radyoevinde çalışan adam” ile anlatıcı-yazarın dedesi Cebrail, yıllar sonra bir kız isteme merasimi sırasında karşılaşırlar. Aralarındaki sohbet, “Böyle bir tesadüf ancak filmlerde ve romanlarda olur” (Toptaş, 2017e, s. 242) cümlesiyle başlar. *Kuşlar Yasına Gider*'de ise, anlatıcı-yazarın eşi Seher, Aziz Bey'in Ankara'da başına gelenleri yorumlarken “bu tür tesadüfler sadece filmlerde ya da romanlarda olur sanırdım” (Toptaş, 2017c, s. 25) der.

Kuşlar Yasına Gider'de atıfta bulunulan bir diğer roman, *Kayıp Hayaller Kitabı*'dır. Bu göndermeler örtük bir yapıya sahiptir, metne usulca yerleştirilmiştir. *Kuşlar Yasına Gider*'de, anlatıcı-yazar babasının minibüsünü kasaba insanların işleri için nasıl kullandığını anlatırken, veresiye binen yolcuları “sırtı siyah ciltli kalın bir defter”e (Toptaş, 2017c, s. 36) kaydettiğini söyler. Bu cümle, *Kayıp Hayaller Kitabı*'nda üstkurmaca ögesinin temelini oluşturan “sırtı siyah ciltli kocaman defter” ifadesini hatırlatır. Bu defter, *Kayıp Hayaller Kitabı*'nın bizzat kendisidir. *Kayıp Hayaller Kitabı*'nda anlatıcı konumunda yer alan Hasan'ın Celil, Hüseyin ve Vakkas adında üç dayısından bahsedilir. *Kuşlar Yasına Gider*'deki anlatıcının da İzzet, Hüseyin ve Vakkas adında üç dayısı vardır. Benzerlikler bu kadarla da kalmaz. *Kayıp Hayaller Kitabı*'nda yer alan Hüseyin dayı, kardeşi Celil'den süt beyazı bir at alır ve o günden sonra evde huzur kalmaz. Hatta sonunda bu atı baltayla parçalayarak öldürür. *Kuşlar Yasına Gider*'de yer alan Hüseyin dayının da çok sevdiği bir atı vardır ve o öldükten sonra yokluğunun acısını azaltmak için telefonunun zil sesini at kişnemesi şeklinde ayarlatır.

“Hikâye son bulacaksa okurun zihninde son bulmalı aslında” (Kaplan, 2017, s. 87) diyor Toptaş, okuruna oyun oynadığını belirtiyor. Bu duruma öne çıkan iki örnek verilebilir. *Uykuların Doğusu*'nda, romanın ilk cümlesi “bir gölge gibi, masaya doğru yeniden yürüdüm.” (Toptaş, 2017e, s. 7) küçük harfle başlayan yarım bir cümledir ve bu yarım cümlenin başı, romanın son cümlesi olan “Sonra, dayımın hikâyesini yazabilmek için kalktım, sendeleye sendeleye, ürkek” (Toptaş, 2017e, s. 280) ifadesiyle tamamlanmaktadır. *Kuşlar Yasına Gider*'de ise romanın adı “Kuşlar Yasına Gider”, Ardahan Türküsü'nün dizelerinden biridir, romanın girişinde epigraf şeklinde bu türkünün iki dizesi verilmiştir. Bahsettiğimiz iki dize “Bu yol Pasin'e gider/Döner tersine gider” şeklindedir. Bu dizelerde romanın ismi yer almamaktadır. Eksiltilmiş iki dize, “Şurada bir garip ölmüş/Kuşlar yasına gider” şeklindedir. Romanın isminin epigrafta yer alması da kitabın kapağında yer aldığını hesaba katarsak, bu

durumda eksik kalan tek ifade “Şurada bir garip ölmüş” ifadesidir. Bu ifadenin, romanda yer alan ölümlerin olay gerçekleşene dek gizli kalması için yazar tarafından bilinçli bir şekilde eksiltildiğini düşünmek mümkündür.

Kayıp Hayaller Kitabı’nda, romanın ilk bölümünde roman kişilerinden Hasan ve Hamdi’nin kaçak olarak girip izledikleri bir filmde yaşananlar okura aktarılır. Bir süre sonra Hasan’ın filmde gördükleri, gerçek hayatta karşılık bulur ve yaşamaya başlar. Örneğin, filmdeki baba karısını dövmetedir, romanda da Hicabi Elif’i, Celil Nesime’yi dövmetedir. Filmdeki adamın “sütbeyaz at”ı (Toptaş, 2017b, s. 12) roman kişilerinden Celil’de de vardır, hatta kasabada atı olan tek kişi Celil’dir. Filmdeki kadının eşyaları yakmasıyla Hüseyin’in evin önünde eşyaları yakması neredeyse aynı manzarayı doğurmaktadır. Filmde babanın “gırç gırç” (Toptaş, 2017b, s. 14) ses çıkaran çizmeleri Celil’in ayağında da vardır. Filmde yer alan çocuk, babasının getirdiği afyon sütünü şeker zannedip yiyerek hayatını kaybeder. Bu sahne, Hasan’ın kardeşinin babasının getirdiği şekerleri yediği sahneyle benzerlik gösterir. Hasan’ın kardeşi de şekerler bittikten sonra çantada başka bir şey bulur, Hasan bu şey karşısında donup kaldığını söyler, fakat sonradan bunun bir yufka olduğu ortaya çıkar. Filmdeki çocuğun annesi, babası geldiğinde yufka açmaktadır. Aynı şekilde Elif’in Hicabi’den tokat yediği gün, Hicabi eve geldiğinde yufka açtığını görmekteyiz. Tüm bunlar, aslında izledikleri filmin, Hasan’ın yaşadıklarından yola çıkarak yeniden ürettiği bir gerçekliğe ait olduğunu düşündürmektedir. Ki *Kayıp Hayaller Kitabı*, romanın başkışisi Hasan’ın kurduğu hayallerin ve onları yazdığı defterin ta kendisidir.

Romanda okura sunulan bir diğer oyunun öznesi, Hasan’ın hayalinde yaşayan en yakın arkadaşı Hamdi’dir. Hamdi’nin ve onun dedesinin somut bir gerçekliğinin olmadığı, romanın sonuna dek saklanır. Gizem ögesi, bazı bölümlerde Hamdi’nin dedesinin bahsi geçen sorgulamaları sebebiyle zedelenir. Fakat, Hasan’ın Hamdi’nin evine gitmesi, babaannesi ve dedesiyle birlikte oturmaları, dedesinin onlara öğüt vermesi gibi durumların olağan durumlar olması ve bu bölümlerde gerçeklik algısını bozacak bir durum yaşanmaması, okurda Hamdi’nin gerçekliğini sorgulama ihtiyacını doğurmaz.

Kurgu İçinde Kurgu: Üstkurmaca ve İllüzyon

“Asıl kahraman her daim metnin kendisidir.”

(Arslan, 2017, s. 242)

Yazarın üstkurmaca ögesinden yararlanması, romanlarındaki gerçeklik algısını etkileyen unsurlardan biridir. Toptaş'ın romanlarında üstkurmaca örtük yahut apaçık bir şekilde yer almaktadır. Bu durum *Gölgesizler*, *Uykuların Doğusu* ve *Kuşlar Yasına Gider*'de apaçık bir şekilde yer alırken; *Kayıp Hayaller Kitabı*, *Bin Hüzünlü Haz* ve *Heba*'da daha gizli bir şekilde mevcuttur ve elbette türlü yorumlara açıktır. Yine okurun çözmesi gereken/beklenen bir oyuna dönüşmektedir.

Gölgesizler, hayal ile gerçeğin iç içe geçtiği, romanın yazılma sürecinin anlatıya dahil edildiği romanlardan biridir. Romanda birden fazla anlatıcı vardır. Bu anlatıcılardan ilki, romanı kurgulayan gerçek yazarın gölgesi olarak görebileceğimiz kişidir. Bu kişi, anlatıcı-yazar konumunda yer almaktadır. Romanın sonuna dek, romanı yazan kişinin o olduğunu düşünürüz. Diğer yandan, bu kişi romanın başından sonuna dek oğlunun tıraş bıçağı getirmesini bekler ve onu beklerken evinin penceresinde dışarıyı izler. Bu sırada hayali bir mekân yaratır, ardından kendisinin de bir kopyasını yaratır ve onu hayal ettiği mekâna gönderir. Yani bir bakıma, kurmacanın kurmacasını yaratır. Böylece berber dükkânı ve köy arasında gidip gelen kurgu harekete geçmiş olur. Oğlu elinde bir gazeteyle geldiğinde gazetede yer alan bir haberden yola çıkarak romanın bütününi tasarlayan yazarın kendinden bir parça olarak berber dükkânına gönderdiği kişi, anlatıcı-yazardır. Üçüncü anlatıcı ise, âdeta roman kişilerinin bedenine girip çıkarak onların durumunu aktaran hâkim anlatıcıdır.

Romanda üstkurmacyı vurgulayan, okura bir kurmacanın içinde olduğunu hissettiren birçok ifade mevcuttur. Örneğin romanda yer alan köyün kurmaca bir mekân olduğu hissettirilir: “Bu köyün Tanrı’ya ve devlete en uzak köy olduğunu düşünürdü sonra...” (Toptaş, 2017a, s. 10) Romanın hemen ilk sayfalarında, berber dükkânında gördüğümüz anlatıcı-yazar ve berber arasında geçen diyalog da, bu duruma iyi bir örnektir. Berber, “buradaki her oyunu yalnızca kendisinin yönetebileceğini bir kez daha vurgulamak ister gibi” (Toptaş, 2017a, s. 8) sıradaki müşterisini çağırır. Berberin anlatıcı-yazar olabileceğini hissettiren bir ifadedir bu. Ardından anlatıcı-yazar, tıraş olmak ile roman yazmak arasında bir bağ kurar. Müşteri berber koltuğuna oturduğunda “Yeni bir oyun başlıyor.” (Toptaş, 2017a, s. 8) der içinden. Bu oyun, birkaç cümle sonra anlam kazanır. Berber, dükkânda bulunan anlatıcı-yazara “Hâlâ roman yazıyor musun?” diye sorduğunda, anlatıcı-yazar “Yazıyorum.” diye cevap verir. (Toptaş, 2017a, s. 8-9) Romanın adı sorulduğunda ise anlatıcı-yazar, “Şimdilik bilmiyorum.” (Toptaş, 2017a, s. 9) der. Çünkü gerçekten bilmiyordur. Bu ifade, romanın “o anda” yazıldığını açıkça belli eder. Romanın on dokuzuncu bölümünde, berber dükkânında yer alan anlatıcı-yazarın henüz adını

koymadığı romanını tasarladığını görürüz. Anlatıcı-yazar, romanını tasarladığı için berber dükkânında otururken bile aslında bambaşka yerlerdedir, zihninde bir yolculuğa çıkmıştır, sayfalarca uzaktadır.

Şehirdeki berber dükkânından çıkan çırağın henüz dönmediğinin belirtildiği on yedinci bölümde, anlatıcı-yazar “yazar” olduğunu ve her şeyi bildiğini belirten bir cümle kurar. Bu bölümden hemen önceki bölümde Cennet’in oğlunun görünürde bir suçu yokken muhtar tarafından darp edilmesi anlatılmıştır. Anlatıcı-yazar, geç kalan berber çırağının “tıpkı Cennet’in oğlu gibi itilip kakılmasına dayanamayacağını” (Toptaş, 2017a, s. 95-96) söyler. Hemen ardından da kendi ifadesiyle “durup dururken”, “Belki de çirak dönmeyecek.” (Toptaş, 2017a, s. 96) deyiverir. Bu durum, anlatıcı-yazarın bildiği bir sırrı ağzından kaçırdığı izlenimi yaratır.

Üstkurmacanın belirginleştiği iki durumdan daha söz edilebilir. Bunlardan birincisi, anlatıcı-yazarın “aslının” bulunduğu ev hakkında söylenenlerdir. İkincisi ise, anlatıcı-yazarın berber dükkânında beklemekten vazgeçip şehrin caddelerine karıştığı bölümde, roman kişilerine uyum sağlayarak kaybolmasıdır. Bu kayboluş, sıradan bir kayboluş değildir. Çünkü anlatıcı-yazarın yolunu kaybetmesi demek, romanın da yolunu bulamaması demektir. Romanın otuz yedinci bölümünde kaybolacağı hissine kapılan anlatıcı-yazar, kırk üçüncü bölüme gelindiğinde çoktan kaybolmuştur. Kendi yarattığı berber dükkânını bir türlü bulamaz.

Anlatıcı-yazarın yaşadığı ev hakkındaki bilgiler, berber dükkânından çıktığında, çöp kamyonlarını “*Karadüş Caddesi’ndeki apartmanın üçüncü katındaki*” (Toptaş, 2017a, s. 214) evinden daha önce de gördüğünü belirttiği sırada elde edilir. Üstelik romanın başka bir bölümünde anlatıcı-yazar, henüz berber dükkânında olduğu sırada, “yarattığı şehrin” içinde bulunan apartmanın üçüncü katındaki pencerede yer alan adamı görmüştür. Romanın sonunda ise, “*Apartmentın önüne geldiğimde, başımı kaldırıp üçüncü kattaki odanın penceresine baktım; her zamanki gibi açıktı. İşte bu iyi, dedim merdivenleri yorgun adımlarla tırmanırken kendi kendime, karşıma çıkan onca engele karşın hâlâ yazıyorum demek ki...*” (Toptaş, 2017a, s. 255) der anlatıcı-yazar. Onun bu sözleri, berber dükkânında oturan anlatıcının, anlatıcı-yazarın ta kendisi olduğunu en açık ifade eden cümlelerdir. Romanın sonuna dek gizemini koruyan, yalnızca aralarda okura sezdirilen bu durum sonunda açıklığa kavuşur.

Kayıp Hayaller Kitabı’nda da anlatının kurmaca olduğuna dair bir ipuçları verilmektedir. Bunlar arasında “...bir yandan da kasabanın kırtasiyecilerinden satın alınmış ucuz bir

dolmakalemlerle oturup gecenin bu vaktinde acaba kim yazıyor beni, dedim...” (Toptaş, 2017b, s. 249-250) cümlesi, başkişi olan Hasan’ın zihninden geçenlerin hızla aktarıldığı satırların arasına sıkıştırılmıştır. Bir yazarın var olma ihtimaline okuru da ekler Hasan: “...bir yandan da hem kocaman bir bardakla çayını yudumlayıp hem de sigarasını tütürerek acaba müsveddelerimi kim daktiloya çekiyor şimdi, beni kim diziyor satır satır, ya da çoktan dizilip basıldım da şu anda hangi okurun gözünde tekrar yazılıyorum, dedim...” (Toptaş, 2017b, s. 250)

Hasan Ali Toptaş, bir söyleşi sırasında “*Kim yazıyor beni?*” sorusunun metin içindeki konumunu şu şekilde değerlendirmiştir:

Kayıp Hayaller Kitabı’nın metni benim şimdiye dek okuduğum metinlerin ve bu metinleri yazarların okuduğu öteki metinlerin doğurduğu bir başka metin olduğuna ve bir yerde Kevser de ‘binlerce hikâye tadında gözükken belleklerden silinmiş bir hikâye’ye dönüştüğüne göre; artık aynı zamanda, Kayıp Hayaller Kitabı’ndaki metnin adı da ‘Kevser’dir. Başka bir deyişle, roman kişisi roman metninin kendisidir. Hatta bir adım daha atıp orada Hasan’ın anlatıcı olduğunu ve onun da ‘ağır ağır Kevser kıvamında kıvranıp duran bir hikâyenin ta kendisine dönüştüğü’nü düşünürsek, aynı zamanda anlatıcı da metnin kendisidir. Bu yüzden, o noktada metin, canlı bir roman kişisi gibi ‘acaba kim yazıyor beni?’ diye dile gelip kendi kendini sorgulamaya başlar. (Ecevit, 2017, s. 159)

Romanın kurmaca yönünü vurgulayan bir diğer unsur, Hasan’ın defteridir. Hasan’ın “sırtı siyah ciltli kocaman defter”ine ne yazdığı yahut sürekli bir biçimde bir şey yazıp yazmadığı belirsizdir. Ancak Hasan’ın bu defteri yanından ayırmadığı bilinir. Ayrıca, hâkim bakış açısıyla olayları aktaran anlatıcı Hasan’ın yazdığını vurgular: “Gülen Hasan’ın başını eğip hemen susuyordu tabii, ders çalışıyorum diye o sırtı siyah ciltli kocaman defteriyle kalemini alıyor ve gaz lambasından yayılan ışığın en uç noktasına gidip somurta somurta bir şeyler yazmaya başlıyordu.” (Toptaş, 2017b, s. 179-180) Hasan’ın “somurta somurta” yazması da önemli bir ayrıntıdır. Bu durum, onun içinde bulunduğu gerçeklerden kaçarak hayallere sığındığını gösterir. Böylece *Kayıp Hayaller Kitabı* yeniden anlamlanır. Roman kişilerinden Hamdi ve onun dedesinin Hasan’ın hayalinde yarattığı kişiler olduğu anlaşıldığı zaman, bu defterin bir ipucu olabileceği ihtimali ortaya çıkmaktadır. Hasan, hayallerini, bir yazarın hikâyelerini daktiloya geçmesine benzer bir biçimdeilmek ilmek işler. Onun defteri romanı, Hasan ise romanın yazarını temsil etmektedir. Fakat, metnin yazılış süreci apaçık bir biçimde romanda yer almaz. Okur, bu sonuca sezgi yoluyla ulaşmaktadır.

Romanın anlatıcının sözleriyle eş zamanlı olarak yazıldığını düşündüren bir diğer örnek, roman kişilerinden Kevser'in Hasan'a bakıp da o yeni bir şey demediği için yürümeye devam ettiği sahnedir. Hasan burada metni yazan konumundadır ve Kevser'i yönlendirmektedir:

Tutup Kevser'i dağlara gönderirdim sözgelimi; o garibim de, hiç sesini çıkarmadan boynunu büküp yürürdü hemen, torbasını sürükleye sürükleye üzüm bağlarını geçer, ta tepeye kadar tırmanır, kartal çığılıklarının gölgesinde durup orada soluklanır, sonra dönüp bana bakar ve ben ağzımı açıp yeni bir şey demediğim için tekrar yola koyulurdu. (Toptaş, 2017b, s. 67)

Bin Hüzünlü Haz'da, anlatıcı, roman boyunca “hâlâ oradaysanız”, “size” gibi ifadeleriyle okura seslenerek anlatının kurmaca bir gerçeklik olduğunu sıklıkla hatırlatır. Hatta, okura, “metnin içinde kaybolup gidebilmesi için çeşitli kapılar açtığını” (Toptaş, 2016, s. 31) açıkça ifade eder. Diğer yandan, anlatıcı-yazar, Alaaddin'le geçireceği geceleri betimlerken, aslında metni oluşturduğu geceleri de ifade etmektedir:

Kenarları, bize dünyanın öteki ucunda yankılanıyormuş gibi gelen incecik kalem cızırtılarıyla süslenmiş; içi sancılı daktilo tıkırtıları, alın kaşımalar, deri değiştirmeler, yarışircasına yan yana yürümeler, efkârlı efkârlı sigara içmeler, dudak bükmele, aniden kalkıp şingir şingir oynamalar ve kâğıtların beyazlığına doğru yayılan belli belirsiz gülümsemelerle doldurulmuş; hem dervişlerin çile odalarına hem de cennetin sonsuzluğuna benzeyen, bir varmış bir yokmuş tadında, uzun uzun geceler... (Toptaş, 2016, s. 23)

Bin Hüzünlü Haz'da yazar, okur ve metin aynı konumdadır. Metni aktaran anlatıcı-yazar olmasına rağmen, zaman, mekân ve Alaaddin'in belirsizliği, bir bakıma anlatıcının da belirsizleşmesine sebep olur. Yer yer okur ve metnin kendisi de Alaaddin'i arayan kişi olmakta yani bir bakıma eş zamanlı bir şekilde anlatıcı görevini üstlenmektedir. Okura ve metne kendi arayışını devam ettirmesi için imkân tanınır. Kendini “...değişik serüvenlere ait binlerce cümle taşıyan, yüzü virgüllerle dolu upuzun bir cümle gibi hissedilen” anlatıcı-yazar, “...bana benzeyen başka başka cümleleri de peşime takmış, sırf doğru yolu yitirmenin zevkini yaşayabilmek için bile isteye oyalanıyordum sanki” (Toptaş, 2016, s. 99) diyerek okuru bu oyuna nasıl dahil ettiğini söylemektedir âdeta.

Anlatıcı-yazarın arayışını anlatan “ancak kelimelerle gidiliyor ya da, kalınacaksa kelimelerle kalınıyor, kelimelerle yaşıyor, kelimelerle gülünüyor, kelimelerle ağlanıyor ve sonunda gene kelimelerle kös kös geri dönülüyor ama” (Toptaş, 2016, s. 40) ifadesi, her şeyin kelimelerle

deneyimlendiği bir kurmaca gerçekliğin içinde bulunduğunu açıkça göstermektedir. Diğer yandan, anlatıcının Alaaddin’i aradığı sırada türlü hikâyelerin içinden geçerek sonunda kendisini “Alaaddin’in hikâyesini arayan cılız bir hikâye” (Toptaş, 2016, s. 60) gibi hissetmesi, yine kurmaca bir gerçekliğin içinde bulunduğunu açık bir biçimde belli eder. Benzer bir şekilde, anlatıcı “anlatı ormanı”nda yol alırken sonunda bu ormandan çıkmanın tek yolunun “ormanın içindeyken, dışını hayal etmek” (Toptaş, 2016, s. 109) olduğunun farkına varır. Görüldüğü gibi bu metinde yer alan kapıları açan anahtar, hayal etmek/kurmaktır.

Anlatıcı, Alaaddin’e kavuştuğu zaman, “ezik harflerin, kırık hecelerinin, parçalanmış cümlelerin, bunların etrafında uçuşan sigara dumanlarının, bu dumanların çeşitli boşluklarından gözükken çay bardağı, mürekkep şişesi, sandalye, masa ve sözlük gibi eşyaların uğultuları arasında” (Toptaş, 2016, s. 23) oturup kendi yaralarını saracaklarını söyler. Burada adı geçen eşyalar, bir yazarın çalışma ortamına ait eşyalardır ve dolayısıyla metinle oynayan bir yazarın varlığını hissettirmektedir.

İç içe geçmiş birçok hikâyeden meydana gelen *Uykuların Doğusu*’nda roman boyunca anlatıcı-yazar, kendisine ait bir odada, camların ardından şehri seyreder, sık sık okura seslenir. Ne yazacağına bilememektedir. “Sana anlatacağım hikâyenin nereden başlayacağını bilemediğim için” (Toptaş, 2017e, s. 8) ifadesini kullanan anlatıcı-yazar, “bulanık görüntüler”in arasında savrulurken Haydar’ın camın önüne gelerek onunla konuşması ve ardından da yok olmasının ardından nihayet hikâye anlatmaya başlamaktadır. Zamanla anlattığı bütün hikâyeler birbirine bağlanır.

Uykuların Doğusu’nda roman kişilerinden Haydar ve Dayı, diğer kişilerden farklı bir işleve sahiptir. Hem metnin üretilen/yaratılan bir gerçeklik olduğunu vurgulamakta hem de üstkurmacayı desteklemektedirler. Haydar, anlatıcı-yazarın bulunduğu odada iletişim kurduğu tek roman kişisidir. Haydar’ın somut bir gerçekliğe sahip olup olmadığı kesin bir şekilde belli değildir. Romanda anlatıcı-yazarın, Haydar için, onun “cismen” var olmadığını düşündüren sözleri mevcuttur. Örneğin, Haydar bir görünüp bir kaybolurken “buharlaştırmış gibi, birdenbire” (Toptaş, 2017e, s. 9) yok olur. Haydar’ın şehir insanlarını deyim yerindeyse parmağında oynattığı sahnelerden birinde, “Haydar, karşısına çıkan engellerin arasından tıpkı bir su, tıpkı bir ışık, ya da tıpkı bir hayalet gibi şaşılabilir bir hızla akıverir.” (Toptaş, 2017e, s. 27) Anlatıcı-yazar ondan bahsederken Haydar hep camın önünde bir yerlerde. Romanın birinci bölümünde “hikâyenin nereden başlayacağını bilemeyen” (Toptaş, 2017e, s. 8) anlatıcı-yazar, Haydar’ın “şehre meydan okuyan uzun boylu bir hayalet gibi” (Toptaş, 2017e, s. 8) camın

önüne gelişiyle ürperir. Bu sahnede Haydar’ın yazarın bilinçaltına ait olduğunu düşündüren iki ayrıntı vardır. Bunlardan birincisi, yazarın Haydar’ın bu hareketinin karşısında ona “ilk kez görüyormuş gibi” bakmasıdır. İkincisi ise, ona bakarken “çocuksu bir şaşkınlık” duymasıdır. (Toptaş, 2017e, s. 8)

Haydar, daha romanın başında anlatıcı-yazarın bulunduğu odanın camına doğru gelerek ona “o kâğıtlara ne yazıyorsun sen” (Toptaş, 2017e, s. 8) diye sorar. Haydar, anlatıcı-yazarın hikâye yazdığını öğrenir öğrenmez caddeye koşarak insanlara “kaçın yağmur yağacak” (Toptaş, 2017e, s. 9) diye bağırmağa başlar ve bunu bir kâhin edasıyla gerçekleştirir. Onun bu ifadesi, bizi iki farklı noktaya ulaştırmaktadır. Öncelikle bu ifadedeki “yağmur”, yazarın anlatacağı hikâyeyi simgelemektedir. Yani Haydar’ın yağmur haberini insanlara telâş içinde vermesi, yazarın hikâye anlatacağını anlamasıyla eş zamanlıdır. Diğer yandan bu hareketinden sonra Haydar birdenbire kaybolur ve bu sırada yazarın burnuna “acayip bir yağmur kokusu” (Toptaş, 2017e, s. 9) gelir. Hemen ardından anlatıcı-yazar, yıllar evvel bu şehri felaketin eşiğine getiren yağmuru hatırlar ve roman kişilerinin hikâyelerinin kesişim noktası olan sel felaketi anlatıcı-yazar tarafından anlatılmaya başlanır. Görüldüğü gibi Haydar’ın bahsettiği yağmur, aynı zamanda anlatıcı-yazarın anımsadığı yağmurdur. Bu durumda Haydar’ın, anlatıcı-yazarın hikâye anlatacağını öğrendiği an insanlara yağmur yağacağını bildirmesi, aslında anlatıcı-yazarın hangi hikâyeyi anlatacağını da bildiğini göstermektedir. Bu, bizi biraz evvel sözünü ettiğimiz noktaya geri götürmektedir. Haydar, yazarın bilinçaltını simgeleyen bir unsurdur. Yazarın zihninin bulandığı anlarda yardımına yetişmekte ve onun hikâye anlatmaya devam etmesini sağlamaktadır.

Romanın on ikinci bölümünde, Haydar’ın yine bir anda gelerek pencerenin önünde durduğu anlardan birinde, anlatıcı-yazar cama yansıyan yüzünün Haydar’ın görüntüsüne karıştığını görür. Bu hadise, anlatıcı-yazarın kendisine dışarıdan bakıyormuş gibi bir izlenime kapılmasına neden olur. (Toptaş, 2017e, s. 158) Hemen ardından Haydar, yazara hikâyenin neresinde olduğunu sorar ve bunun üzerine anlatıcı-yazar, “asıl hikâyeyi çoktan bırakmışım da, bana asıl hikâye suretinde görünen başka bir şeyi yazıyormuşum hissine de kapılıyorum” (Toptaş, 2017e, s. 158) der. Haydar bu sırada, harflerin arasından bakıyormuş gibi olur. Bu satırlarda anlatıya dahil olan diğer kişi anlatıcı-yazarın dayısıdır. Çünkü anlatıcı-yazar aslında dayısının hikâyesini anlatmak istemektedir fakat farklı kişilerin hikâyelerinde gezinip durmaktadır. Romanın ilk sayfalarından itibaren belirli yerlerde, anlatıcı-yazarın dayısını ve onun tek katlı evini anımsadığı görülmektedir. (Toptaş, 2017e, s. 41, 59, 94, 161...) Yazar birçok kişinin hikâyesini

yazmış olmasına rağmen, romanın sonunda, aslında dayısının hikâyesini yazmak istediğini söyler. Dayısının hikâyesini yazabilmek için “yeniden” (Toptaş, 2017e, s. 7) masaya yönelen yazar, aslında romanın son cümlesinden ilk cümlesine doğru yürür. Böylece okur, yazarın dayısının hikâyesini yazmaya karar verdiğini düşünürken başa döner ve aslında tüm okuduklarının bu amaç doğrultusunda yazıldığını anlar.

Dayısının yazma eylemi üzerine söylediği ifadelerin kimi zaman Haydar’ın ağzından verildiği görülür. Anlatıcı-yazar, dayısının hikâyeler hakkında söylediği her şeyin Haydar tarafından kendisine hatırlatıldığını açıkça ifade eder. Hatta bu durum, romanda anlatıcı-yazarın Haydar’dan korkmasına neden olur.

Romanda üstkurmacanın belirginleştiği birçok bölüm mevcuttur. Örneğin yazar, hikâyesine devam ettiği sırada “önünde duran kâğıtlar”dan (Toptaş, 2017e, s. 46) bahsetmektedir. Ya da yazarın kendini bu kadar açık bir biçimde belli etmediği, örtük bir biçimde varlığını hissettirdiği duruma bir örnek olarak, radyoevindeki adamın “büsbütün kaybolup gitmesin diye, çok uzaklardan birinin onun üzerine el feneri tutuyormuş” (Toptaş, 2017e, s. 57) gibi hissetmesi gösterilebilir. Anlatıcı-yazarın dayısı, üstkurmaca ögesine en büyük katkıyı sağlayan unsurdur. Dayısının anlatıcı-yazara “Hasanım Ali” (Toptaş, 2017e, s. 254) şeklinde hitap etmesi, okuru doğrudan romanın gerçek yazarı olan Hasan Ali Toptaş’a yönlendirmektedir. Dayının hikâye yazmak hakkındaki sözleri arasında, kurmaca ile gerçeklik ilişkisi hakkında ifadeler de mevcuttur. Örneğin, dayısı anlatıcı yazara, “zaten gerçeklerin birazı gerçek değildir Hasanım Ali, bu nedenle söyleyeceğin yalanlardan bazılarını tamamlama, bırak kubbeleri eksik olsun” (Toptaş, 2017e, s. 260) diyerek kurmaca bir metinde, metnin iç gerçekliği dışında bir gerçek aranamayacağını vurgular.

Heba’da yine okurun yorumuna açık bir üstkurmacadan bahsedilebilir. Romanın ikinci bölümünde başkişi konumundaki Ziya, gördüğü rüyadan yola çıkarak anılarının peşine düşer. Bu anılar yolculuğunda, bir kuşu öldürdüğü güne de uğrar. Peşine takıldığı çocuklarla birlikte yol alırken “etrafında gezinen ayak seslerinin üzerinde ilerliyormuş gibidir aslında, aşağıya baktıkça bacaklarının durup dinlenmeden hareket ettiğini görmektedir ama nedense yere bastığını hissedememektedir.” (Toptaş, 2014, s. 62) Bahsi geçen kuşu gördükten sonra, art arda üç farklı çocuğun ona doğru koştuğunu görür, fakat bu çocukların üçü de bir anda ortadan kaybolur. Hayal âleminden uyanan Ziya, kendini rüyasını düşündüğü yerde bulur. Aslında arkadaşı Kenan’ın köyündedir ve buraya yeni gelmiştir. Kenan’la arasında geçen konuşma, Ziya’nın gördüğü rüyanın gerçekliğini sorguladığını göstermektedir:

Üstelik bütün bunları anlatırken arada bir kendisinden beklenmeyecek türden, şaşırtıcı cümleler kuruyor. Halbuki, bilirsin, bir rüyada o kadar çok konuşma olmaz. İşte bu sebeple, inan bana, benim gördüğüm rüya pek rüyaya benzemiyor.

Bence abartıyorsun, rüya değilse ne peki?

Bilmiyorum ama bu işte bir tuhaflık var. Mesela, rüyanın sonunda evden çıkarken kulağıma kâğıt hışırtıları geldi, o sırada dönüp benimle birlikte yürüyen ev sahibeme sordum, o da hizmetçim dosyalarla uğraşiyor galiba diye cevap verdi bana. Halbuki ben tam asansöre yaklaşırken, hizmetçisi olacak kız omzunda çantasıyla oradan çıktı. (Toptaş, 2014, s. 101-102)

Ziya'nın bahsettiği "kâğıt hışırtıları", bir üstkurmaca örneği olarak değerlendirilebilir. Bu kâğıt hışırtıları, yazarı ve onun kaleminin dokunduğu kâğıtlara çağrışım yapar. Ziya, rüyada olduğunu nasıl fark edebiliyorsa bir romanın içinde yaşadığını da fark ediyor gibidir. Kenan'la konuşmasının sonunda, tartışmayı noktlayan söz olarak "...belki de gerçek rüya burada oluşumdur, bilemiyorum" (Toptaş, 2014, s. 103) demesi, bu ihtimali destekler. Benzer bir durum, yine roman kişilerinden Ebecik ile Ziya'nın annesinin diyalogunda yer alır. Ebecik'in, "şu an bilmediğimiz bir yerde bilmediğimiz birisi aynen böyle pişirilmiş bir yemeğin hasretini çekiyor olabilir, bu bahsi fazla uzatmayalım bence" (Toptaş, 2014, s. 79) demesi, okuru kast ettiğini düşündürmektedir.

Romanın Rüya başlıklı ikinci bölümünde, Ziya'nın geldiği köyün adı ilk defa geçer. Ziya'nın arkadaşı Kenan'ın köyü olduğu için "Kenan Eli" olarak tanımladığı bu köyün gerçek adı "Yazıköy"dür. Toptaş'ın okuruna oyunlar oynamayı, metinlerine bulmacalar yerleştirmeyi seven bir yazar olduğunu göz önünde bulundurduğumuzda, "Yazıköy" bir köy adından fazlasıdır. İlk okunduğunda zihinde "yazı yazmak için ayrılmış bir köy"ü çağrıştırmaktadır. Bu çağrışım, romanın geneline bakıldığında anlamlıdır. Sınırları biraz zorlayarak Yazıköy'ün içinden bir "yazık" sözcüğü yahut "yazık köy" tamlaması da çıkarılabilir. Ve bunlar, köy insanının eleştirilen değişimiyle, köyün iftiracı insanlarıyla, onların iftiralarıyla heba olan hayatlarla ilişkilendirilebilir. Diğer yandan, yazı sözcüğünün mecazen alınyazısı anlamına geldiği düşünüldüğünde, köyün adı farklı bir anlam kazanır. Romanda Kenan'ın da Ziya'nın da kaderi, bu köyde yaşayan insanlar tarafından çizilir. Böylece Yazıköy, kaderi, talihi yahut hayat çizgisini ifade eder.

Roman boyunca her şeye hâkim olan anlatıcı, Yazıköy’de yaşamaktadır, bu durum romanın son sayfalarında anlaşılacaktır. Ziya’nın köylülerden kaçarken çaldığı kulübe kapısı, anlatıcı tarafından açılır. Ziya’nın kapıyı çalmasıyla birlikte o zamana kadar hâkim bakış açısıyla konuşan anlatıcı, çalan kapı için “kalkıp açtım” (Toptaş, 2014, s. 306) diyerek, ben anlatıcı şeklinde konuşmaya başlar. Böylece Yazıköy, kurmaca bir dünyayı temsil eder. Ayrıca Yazıköy, romanın dördüncü bölümünün de adıdır. Bu bölümde, Ziya’nın romanda gerçekliği belirsizleşen Hulki Dede’yle bu bölümde tanıştığı ve Ziya’nın kendisini takip ettiğine inandığı, romanın ana meselelerinden biri olan kuştan Kenan’a bu bölümde bahsettiği görülür. Kenan’ın Ziya’ya bu bölümde, “hayal âleminde yaşan küçük bir çocuğa” (Toptaş, 2014, s. 142) bakar gibi bakması da önemli bir ayrıntıdır.

Romanda yazarın en büyük oyunu, yine üstkurmaca ögesiyle ilişkilidir. Ziya bir karaltı görür, Cabbar ve Numan’ın kendisinden yardım istemek için geldiği gün dağlara doğru bakarken daha önce fark etmediği bir şeye gözü takılır. Cabbar, ne gördüğünü sorduğunda işaret ederek karaltıyı göstermesine rağmen, Cabbar işaret edilen yerde bir şey göremez. Benzer bir biçimde, Kenan’a gördüğü karaltıdan bahsettiğinde, Kenan da göremez bu karaltıyı. Hatta Ziya’nın ısrarı üzerine bir kez daha bakar ve Ziya’ya, “Belki sen zihnindeki bir şeyi görüyorsunuz.” (Toptaş, 2014, s. 275) der. İlerleyen satırlarda, Kenan, karaltıyı kendisinin de gördüğünü söylemektedir. Bu karaltı, Kenan’ın ölümünden sonra, Ziya’nın köyde kendisi hakkında çıkan söylentileri Körükçü Kâzım’dan öğrenmesiyle birlikte yeniden karşımıza çıkar. Ziya önce bağ evinin önündeyken görür bu karaltıyı, sonra peşine takılan köylülerden kaçmak için dağlara doğru yol aldığında. Ziya dağlara çıkan yolda bir kulübeyle karşılaşmakta ve bu kulübenin içinde anlatıcı yer almaktadır. Bu durum, Ziya’nın devamlı gördüğü bu karaltının anlatıcı olabileceğini düşündürür.

Diğer yandan Ziya, bu kulübedeyken kendisini dışarıdan görür ve gördüğü Ziya köylüler tarafından yakalanır. Anlatıcı bu bölümde hâkim bakış açısını terk eder ve kahraman anlatıcı gibi konuşur. Sanki yaşananlar da Yazıköy’ün içindeki bu gizli kulübenin dışında kalmıştır. Başka bir bakış açısıyla yaklaşıldığında, Ziya’nın gördüğü bu karaltının aslında kaçmaya çalıştığı her şeyin birleşerek bir cisim kazanmış hâli olduğu düşünülebilir. Çünkü Ziya kaçışını bu karaltıyı gördüğü yere, dağlara doğru gerçekleştirmektedir ve aslında sığındığı kulübede kaçtığı her şeyle yeniden karşılaşmaktadır. Çünkü anlatıcı, Ziya’nın baştan sona tüm hayatını seslendiren kişidir.

Romanın beşinci bölümünde, Ziya, Kenan’a nasıl bir iyilikte bulunduğu bir türlü hatırlayamaz ve askerlik anılarına dalıp gider. Bu anıları yoklarken köyden uzaklaşır ve ormanın içine doğru yürür. Bu dakikalarda mekân ve zaman hakkındaki düşüncelerini şu sözlerle ifade eder:

Şuracıkta dediği bir tepeye, şırlıtısını işittiği bir tepeye ya da ayan beyan gördüğü, çevresi ulu çamlarla çevrili bir açıklığa çoğu kez onca gayret göstermesine rağmen bir türlü ulaşamıyordu sözgelimi. Bazen de çok uzaklarda olduğunu tahmin ettiği bir kayalığa yahut mümkün değil, oraya kadar yürümem dediği bir noktaya nasıl olduğunu bile anlayamadan akıl almaz bir hızla ulaşırıyordu. Ulaşınca da hayretler içerisinde kalıyordu tabii, durup derin bir nefes alıyor ve ne çabuk geldim yahu, ben şimdi sahiden burada mıyım diye habire sağına soluna bakınıyordu. İşte o vakit, görünmeyen bir el bilinmeyen bir yerden uzanıp mesafelerle oynuyormuş gibi geliyordu ona. Hatta bu yüzden kendine ve tabiata olan güveni azalıyor, güveni azalınca da etrafına tedirgin gözlerle bakıyordu. (Toptaş, 2014, s. 148-149)

Burada bahsedilen “görünmeyen el”, yazarın elidir. Yazar, her şeyin hâkimidir, Ziya bunu fark ettiği için kendine olan güveni azalır. Çünkü her şeyin bu elin kontrolü altında olduğunu ve hatta kendisinin de o el nereye isterse, onu nereye gönderirse oraya gideceğini bilir. Ziya’nın tedirginliği, başına neler geleceğini bilmemesinden ve kaderinin yazarın ellerine teslim olmasından kaynaklanmaktadır.

Kuşlar Yasına Gider’de metnin yazılış süreci, *Uykuların Doğusu*’ndaki gibi açık bir şekilde verilmez, fakat *Kayıp Hayaller Kitabı*’ndaki kadar gizli de değildir. Romanın ilk cümlesiyle anlatıcının aynı zamanda bir yazar olduğunu anlaşılır. Bu giriş paragrafı, yazarın iç sesinin üstkurmacayla yansıtılmasına örnektir: “İçimdeki ses uzaklara çekilmişti. Aylarca tek satır yazamadım bu yüzden, masada öylece oturdum durdum.” (Toptaş, 2017c, s. 7) Hemen ardından yazar kalemini kutusundan çıkarır, kapağını açar ve haznesine mürekkep çeker. Fakat aylardır yazamadığı gibi yine bir şey yazamaz. Telefon çalar ve annesinden babasının Ankara’ya doğru yola çıktığını öğrenir. Anlatıcı-yazarın bu cümleleri romanın sonunda tamamlanır, anlamlanır ve yine okura oynanan bir oyunun parçası olduğu ortaya çıkar. Babası Aziz Bey’in cenazesinden sonra eşyle Ankara’ya dönen anlatıcı-yazar, eve gelir gelmez kalemine davranır ve romanın başında yer alan “lacivert gövdeli kalemi çıkardım kutusundan; kapağını açtım, yavaş yavaş mürekkep çektim ve haznesi tamamen doldu mu diye kaldırıp baktım” (Toptaş, 2017c, s. 7) ifadesi, romanın sonunda yer alan “Haznesinin boş olduğunu biliyordum tabii. Doldurmak için, soluma dönüp raftaki mürekkep şişesine uzandım” (Toptaş, 2017c, s. 248)

ifadesiyle bütünleşir. Yani romanın son cümlesi, okuru romanın girişine yönlendirir. Bu durum, hemen son cümlesi ilk cümlesine bağlanan *Uykuların Doğusu*'nu akla getirmektedir. İki roman da dairevi bir kurguya sahiptir.

Romanda üstkurmaca ögesini destekleyen unsurlardan biri, kanaatimizce, anlatıcı-yazarın kızı Ayperi'nin gördüğü tuhaf rüyadır. Önce anlatıcı-yazarın eşi Seher, Ayperi'nin gördüğü rüya yüzünden uyandığını ve ağzından yalnızca “defter” (Toptaş, 2017c, s. 33) kelimesi çıktığını söyler; daha sonra Ayperi, anlatıcı-yazara, rüyasında onunla birlikte bir defterin içinde yürüdüğünü ve bu defterin “öyle böyle değil, çok büyük” (Toptaş, 2017c, s. 42) bir defter olduğunu söyler. Rüyaya göre, anlatıcı-yazar ve Ayperi bu defterde yürürken birdenbire kocaman bir kalem düşer, bu kalemi birlikte tutarlar ve bir daire çizerler. Bu daire sayesinde oluşan boşluktan defterin dışına çıkarlar ve çıktıkları gibi de gökkuşağının üstüne düşerler. Anlatıcı-yazar, kızına, gökkuşağının tüm renkleri içerdiğini ve tüm renklerin karışımının da yine beyaz olduğunu söyler. Ve ekler: “Beyaz da tüm renklerin birleşimi olduğuna göre, demek ki biz yine beyaz bir yere düştük. Defterin dışına çıkıyoruz diye öteki sayfaya düşmüş olabiliriz yani, öyle değil mi?” (Toptaş, 2017c, s. 43) Bu yorum, yazma ve okuma sevdasına tutulmuş bir kişinin istese de bu kocaman defterin içinden çıkamayacağını vurgulamaktadır âdeta. Anlatıcı-yazarın bir defterin içinde yer alması ve üzerine kalem düşmesi, yazdıkları altında ezilmesi durumunu düşündürür. Anlatıcı-yazarın ezilip ezilmediği de kesin bir şekilde belli değildir, çünkü kızıyla birlikte diğer sayfaya düştüklerini düşünür.

Sonuç ve Öneriler

Hasan Ali Toptaş'ın romanlarını gerçeklik odağında değerlendirdiğimiz bu çalışmada, yazarın romanlarında öne çıkan ve tekrar eden meselelere değindik. Bu meseleleri romanlardan örneklerle ortaya koymaya çalıştık. Gerçeklik odağında bir çalışma meydana getirmek, bir romancının romanlarını bu odakta incelemek, romanlarda yer alan bütün meseleleri bir şekilde ele almak demektir. Bu nedenle, çalışmamızın bütünlüğünü ve anlaşılabilirliğini zedelememek adına, “gerçeklik”le ilişkili kategoriler üzerinden ilerledik: Belirsizlik, şüphe, oyun, metinlerarasılık ve üstkurmaca.

Toptaş'ın romanları, somut gerçeklik/soyut gerçeklik yahut yaşamsal gerçeklik/yazımsal gerçeklik gibi iki temel gerçeklik evrenine ayrılmaya uygun değildir. Onun romanlarında

kişiler, durumlar ve bazı öğeler -tek başlarına da- farklı gerçekliklerin temsilcileri olarak ele alınabilir. Biz de parçadan bütüne, belirlediğimiz kategorilere dahil edilebilecek unsurlar üzerinde durmaya çalıştık. Bu unsurları, yazar-okur-metin üçgenini dikkate alarak yorumladık.

Yazarın romanlarının özellikle “kurmaca”yı önceleyen nitelikleri üzerinde durduk. Fakat bu durum, romanların bütünüyle toplumsal meselelerden soyutlanmış olduğu anlamına gelmemektedir. Hatta bazılarına eleştirel gerçeklik bağlamında yaklaşmak mümkündür. Toptaş’ın romanlarında, bazı meseleler, eleştiri unsuru olarak yer almaktadır. Fakat bu eleştiriler, romanın yazılma amacı olmadıklarını açıkça gösterirler. Diğer yandan Toptaş, kasabada büyümüş olmanın verdiği birikimi de romanlarına yansıtmaktadır. Onun romanlarında köy ve kasaba insanının hayatına ait gerçekler bulunurken, bu gerçeklerin aktarılış biçimi yazarın metne karşı tavrında bir değişime sebep olmaz. Bu nedenle onun metinlerini herhangi bir akıma dahil etmeye çabalamak yerine, onları içerdikleri “karnaval coşkusu”na odaklanarak değerlendirmek, uygun olacaktır.

Yazarın romanlarında kendi hayatından izler bulmak da mümkündür. Fakat okur merkezli bir çalışma meydana getirdiğimiz için romanların bu yönü üzerinde durmamayı tercih ettik. Bugüne kadar yazar hakkında yapılan birçok çalışmada, bu nitelikler tespit edilmiş durumdadır. Diğer yandan bazı romanlarda büyülü gerçekçi unsurlar yer almakta ve Toptaş bazı araştırmacılar tarafından büyülü gerçekçilik akımına dahil edilmektedir. Toptaş’ın her ayrıntısıyla büyülü gerçekçi yazarlarla benzer özellikler gösterdiğini söyleyemeyiz, fakat bazı yönleriyle büyülü gerçekçi olduğunu kabul edebiliriz. Yazarın geleneksel unsurlardan yararlanması, romanlarına olağan dışı hadiseler yerleştirmesi, roman kişilerinin olağan dışı hadiseler karşısında tepkisiz kalması, büyülü gerçekçi metinlerde yer alan niteliklerdendir. Fakat bu unsurları da bir başlık açarak değerlendirmek yerine malzeme olarak romanlarda öne çıkan unsurları kullanmayı tercih ettik.

Toptaş’ın romanlarında bir tür “iç metinlerarasılık” olduğunu, yani romanlarında diğer romanlarına yapılan türlü göndermelerin bulunduğunu tespit ettik. Bu göndermeler, bilinçli bir okurun gözünden kaçmayacak niteliktedir ve yazarın okuruna oynadığı bir oyuna dönüşmektedir. Diğer yandan, yazarın romanlarında kurguyu şekillendiren unsurlardan biri, “belirsizlik” atmosferidir. Yazarın “gri renkli” romanları, bir tür bulanık gerçekliği temsil etmektedir. Romanlara hâkim olan bu atmosfer, okurun metinle olan bağını da etkilemektedir. Belirsizliği destekleyen unsurlardan gerçeklik sorgulamaları ve varoluşsal şüphe, yine romanlarda ortak olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu bağlamda, roman kişilerinin kendi

varlığından bile şüpheye düştüğü durumlar söz konusudur. Kurgudaki gerçek-hayal çatışması, okurun zihninde de benzer bir çatışmaya yol açmaktadır.

Yazarın üstkurmaca ögesinden yararlanması, romanlarındaki gerçeklik algısını etkileyen unsurlardan biridir. Toptaş'ın romanlarında üstkurmaca örtük yahut apaçık bir şekilde yer almaktadır. *Sonsuzluğa Nokta* dışındaki bütün romanlarda bir üstkurmaca ögesinden bahsetmek mümkündür. Bu durum *Gölgesizler*, *Uykuların Doğusu* ve *Kuşlar Yasına Gider*'de apaçık bir şekilde yer alırken, *Kayıp Hayaller Kitabı*, *Bin Hüzünlü Haz* ve *Heba*'da daha gizli bir şekilde mevcuttur ve türlü yorumlara açıktır.

Değerlendirmelerimiz, Toptaş'ın gerçeklik zeminini farklı şekillerde kullanan bir yazar olduğu kanaatine varmamızı sağladı. Bu doğrultuda, onu bir yazar olarak modernist, postmodernist ya da büyülü gerçekçi bir kalem olarak tanımlamaktan kaçmakta haklı olduğumuzu da gösterdi. Toptaş'ın romanları hem modernist hem postmodernist hem de büyülü gerçekçi unsurlarla örülüdür. Diğer yandan romantiklerle, realistlerle de bağı olduğunu söylemek mümkündür. Romanlarında metinlerarasılık düzleminden yararlanarak bazı yazarlara ve klasik anlatılara atıfta bulunmaktadır. Bu nedenle Toptaş'ın çağına ayak uyduran bir yazar olduğunu, fakat bunu yaparken geleneği unutmayıp geleneksel öğelere de metinlerinde yer verdiğini söylemek uygun olacaktır.

Toptaş'ın romanları, özellikle modernist ve postmodernist bağlamda, metnin “oyunsu” yönü esas alınarak yeniden incelenebilir. Yine bununla ilişkili olarak metinlerarasılık temel alınarak nitelikli çalışmalar yapılabilir. Diğer yandan, yazarın romanları, belirli bir ölçüde “yazar merkezli” okumalara açık olduğundan yazarın farklı türlerde yazılmış metinleriyle kıyaslanarak değerlendirilebilir. Bu doğrultuda, çalışmamızın yazar hakkında yapılacak yeni çalışmalar için bir yol gösterici olması dileğiyle.

Kaynakça

- Aristoteles. (2016). *Poetika: Şiir Sanatı Üstüne*. Samih Rifat (Çev.), İstanbul: Can.
- Arslan, R. Asıl Kahraman Her Daim Metnin Kendisidir. Mesut Varlık (Ed.), *Başlarken Yalnızsın, Bitirdiğinde Daha da Yalnız* (s. 242-251). İstanbul: Everest.
- Augustinus. (2010). *İtirafılar*. Çiğdem Dürüşken. (Çev.) İstanbul: Kbalcı.
- Brecht, B. (1980). *Sosyalist Gerçekçilik ve Toplum*. Ahmet Cemal, Kayahan Güven (Çev.), İstanbul: Altın Kitaplar.
- Ecevit, Y. Roman Yazan Bir Şair. Mesut Varlık (Ed.), *Başlarken Yalnızsın, Bitirdiğinde Daha da Yalnız* (s. 156-165). İstanbul: Everest.
- Ecevit, Y. (2016). *Türk Romanında Postmodernist Açılımlar*. İstanbul: İletişim.
- Erbaş, Ş. (2017). Başlarken Yalnızsın Bitirdiğinde Daha da Yalnız. Mesut Varlık (Ed.), *Başlarken Yalnızsın, Bitirdiğinde Daha da Yalnız* (s. 11-20). İstanbul: Everest.
- Kaplan, K. (2017). Uykuların Doğusu. Mesut Varlık (Ed.), *Başlarken Yalnızsın, Bitirdiğinde Daha da Yalnız* (s. 83-87). İstanbul: Everest.
- Kundera, M. (1987). *Roman Sanatı*. İsmail Yerguz (Çev.), İstanbul: Afa.
- Talashlı, G. (2017). Grinin Ara Sokakları. Mesut Varlık (Ed.), *Başlarken Yalnızsın, Bitirdiğinde Daha da Yalnız* (s. 48-55). İstanbul: Everest.
- Tekin, L. (2017). Dilin Müziği, Dilin Kokusu. Mesut Varlık (Ed.), *Başlarken Yalnızsın, Bitirdiğinde Daha da Yalnız* (s. 27-47). İstanbul: Everest.
- Toptaş, H.A. (2014). *Heba*. İstanbul: İletişim.
- Toptaş, H.A. (2016). *Bin Hüzünlü Haz*. İstanbul: Everest.
- Toptaş, H.A. (2017a). *Gölgesizler*. İstanbul: Everest.
- Toptaş, H.A. (2017b). *Kayıp Hayaller Kitabı*. İstanbul: Everest.

Toptaş, H.A. (2017c). *Kuşlar Yasına Gider*. İstanbul: Everest.

Toptaş, H.A. (2017d). *Sonsuzluğa Nokta*. İstanbul: Everest.

Toptaş, H. A. (2017e). *Uykuların Doğusu*. İstanbul: Everest.

Hız. Muhammed'in İstihbârâtî Faaliyetleri Üzerine Bir İnceleme

Bürhan Mustafa BÜYÜKARSLAN¹

ÖZ

İngilizce ve Fransızca'da "intelligence" sözcüğü ile ifade edilen; manası "akıl" ve "zekâ" olan istihbarat sözcüğünün günümüz Türkçesi'nde sözlük manası "haber almak"dır. İstihbarat; iç ve dış tehditlere karşı askeri, iktisadi ve politik sahaya dair bütün malumatların toplanmasına vesile olan ve düşmanın bütün istihbarat faaliyetlerini tesirsiz hale getiren kuruluşlar, kullanılan malzemeler ve metotlar manasına gelmektedir. Ayrıca istihbarat, devletlerin her sahada hareket politikalarını belirlemelerinde baş aktör olmaktadır.

Bu çalışmanın amacı, Hız. Muhammed'in (s.a.a.v) istihbarat oluşumunu ve faaliyetlerini nasıl gerçekleştirdiği, gerçekleştirilen istihbarat oluşumunun ve faaliyetlerinin muhtevası ve İslam'a yönelik tehditlerin önlenmesinde istihbarat faaliyetlerinin nasıl bir rol oynadığını ortaya koymaktır. Araştırma nitel araştırma yöntemlerinden doküman inceleme şeklinde yapılmıştır.

Elde edilen bulgular ışığında İslam Tarihi kaynaklarında Hız. Muhammed'in (s.a.a.v) istihbarat oluşumunun ve faaliyetlerinin yer aldığı bulgusuna ulaşılmıştır. Hız. Muhammed (s.a.a.v) nübüvvetin ilk yıllarında Erkam b. Ebi'l-Erkam'ın evini istihbarat ve hareket üssü olarak kullanmış, Müşriklerin Daru'n-Nedve'de aldıkları gizli kararlara ulaşabilmek için istihbarat ajanlarını görevlendirmiş, Hicret esnasında da bu istihbarattan faydalanmıştır. Medine'de ise İslam Devletini kurar kurmaz istihbarata gereken önemi vermiş, civarındaki yollara ve bölgelere istihbarat toplaması için seriyeler göndermiştir. Gönderdiği bu seriyelerin gizliliği için develerin boyunlarına takılan zilleri dahi söktürmüştür. Bedir Savaşı'na giderken Kureyş'in iki adamını yakalamış, sorgulamış ve onlara her gün kaç deve kestiklerini sorarak ordunun sayısını tahmin etmeye çalışmıştır. Medine Kuşatması'nda ise ajanını kullanmış, kendisi hakkında istediği gibi konuşabilmesine müsaade etmiş, ittifak yapan Yahudileri ve Mekkeli müşrikleri birbirine düşürmüş, ittifakı bozdu ve düşmanın çekilmesini sağlamıştır.

Sonuç olarak Hız. Muhammed yaşadığı dönemin siyasal, sosyal, toplumsal olaylarını ve insânî algılarını değerlendirerek bunlardan istihbarat raporları elde ettiği ve bu raporlara göre hareket ettiği sonucuna ulaşılabilir. Bundan dolayı Hız. Muhammed'in istihbarat oluşumu ve faaliyetleri yadsınamayacak kadar önemlidir.

Anahtar Kelimeler: İstihbarat, Hız. Muhammed, Casus.

An Investigation on Hız. Muhammed's Intelligence Activities

ABSTRACT

Expressed with the word "intelligence" in English and French; The word "intelligence", which means "acumen" and "mind", means "getting news" in today's Turkish. Intelligence; Organizations, materials and methods used to gather all information regarding the military, economic and political field against internal and external threats and make all enemy intelligence activities ineffective. In addition, intelligence is the main actor of states in determining their movement policies in every field.

The purpose of this study is to reveal how Hız. Mohammed (saav) carried out intelligence formation and activities, the role of intelligence activities in preventing threats to Islam and the content of intelligence formation and activities. The research was carried out in the form of document review, one of the qualitative research methods.

In the light of the findings, The finding of Hız. Muhammad (saav) including intelligence formation and activities has been reached. In the first years of Prophet Hız. Muhammad (saav) prophethood, Erkam b. He used Ebi'l-Erkam's house as an intelligence and movement base. He commissioned intelligence agents to reach secret decisions taken by the polytheists in Daru'n-Nedve. He also benefited from this intelligence during the migration. As soon as he established the Islamic State in Madinah, he gave the necessary importance to intelligence, and sent seriyas to collect intelligence to the roads and regions around him. For the secrecy of these seriyas he sent, he even removed the bells attached to the necks of camels. On his way to the Battle of Badr, he caught and questioned two men of Quraysh and tried to estimate the number of the army by asking them how many camels they cut every day. During the Siege of Medina, he used his agent, allowed him to speak about himself as he wanted, set the alliance Jews and Makkan polytheists against each other, broke the alliance and ensured the withdrawal of the enemy.

As a result, Hız. Muhammed evaluates the political, social, social events and human perceptions of his time it can be concluded that they obtained intelligence reports and acted according to these reports. Therefore, The intelligence formation and activities of Hız. Muhammad are undeniably important.

Keywords: Intelligence, Hız. Muhammed, Spy

¹ Yüksek lisans Öğrencisi, İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi, genmuslim@outlook.com, <https://orchid.org/0000-0003-3500-2594>

Giriş

İngilizce ve Fransızca “intelligence” sözcüğü ile ifade edilen ve manası “akıl, zekâ” olan istihbarat sözcüğünün günümüz Türkçesinde sözlük manası haber almaktır (Özdağ, 2014: 19). Ancak, istihbarat terminolojisinde (Terimbilim) haber, sadece ham malumatı ifade eder. İstihbarat ise, devlet veya oluşum tarafından saptanan ihtiyaçlara karşılık olarak çeşitli referanslardan toplanan haber, bilgi ve belgelerin işlenmesi neticesinde elde edilen çıktıdır (MİT, 2020). Bu noktada bilgiden maksat düşman veya muhtemel düşmanlara karşı kişiyi ve devleti sürekli teyakkuzda tutmayı sağlayan bilgidir (el-Eyyubi, 1980: 130). İstihbarat unsurlarına verilen bir diğer isimde devleti için istihbarî malumatlar toplayan anlamına gelen casus kelimesidir (Emin, 1986: 141). Kökeni Arapça olan casus kelimesi “cesse” fiilinden gelmektedir. Gözetleyen, araştıran anlamında mübalağalı ismi fail kalıbında kullanılmaktadır. Düşmanın gizli bilgilerini öğrenip malumat sızdıran, düşman kuvvetleri içerisinde çeşitli yıkıcı eylemlerde bulunan kişi manasına gelmektedir. Bu faaliyetler esnasında göz önemli bir görev yerine getirmesinden dolayı Arapçada casusa “göz” manasına gelen aynı adı da verilmiştir (Zemaşeri, 1979: 443; Kallek, 2012: 163; İbn Manzur, 1994: 38; Yiğit, 1999: 39). Yine ces kökünden olumsuz bir fiili nitelendirmek maksadıyla tecessüs (ayıpları araştırmak) kelimesi istihbarat için terim olarak kullanılmaktadır (Yazır, 2015: 221). Tecessüs aynı zamanda eylemlerin nasıl meydana geldiğini kontrol etmek, her türlü bilgiye ulaşmayı arzulamak, kusurları araştırmak anlamlarına gelmektedir (Ebu Habib, 1982: 63).

Arapçada istihbarat kavramına en uygun kelime/mastar ise “el-hubur” dur. Özel bir uzmanın aldığı bilgi manasına gelmektedir (İbn Manzur, 1994: 227). Bununla beraber Arap dünyasında istihbarat kurumu muhaberat olarak isimlendirilmektedir (Munasıra, 1991: 83). İstihbarat ve casusluğun farkı ise şudur; istihbarat, süreci, oluşumu, ürünü ve malumatları tanımlarken; casusluk açık istihbarat ile ulaşılamayan malumatları, gizli metotlar kullanarak yapılan derleme, bulma faaliyetlerini ifade etmektedir (Şenel & Şenel, 1997: 45; Nasr, 1982: 13; Hani, 1974: 72). İstihbarat askeri bir tanımına göre; iç ve dış tehditlere karşı askeri, iktisadi ve politik sahaya dair bütün malumatların toplanmasına vesile olan ve düşmanın bütün istihbarat faaliyetlerini tesirsiz hale getiren kuruluşlar, kullanılan malzemeler ve metotlar manasına gelmektedir (Komisyon, 1977: 62).

Abdullah Munasıra, *el- İstihbaratu 'l-Arabiyye fi 'l-İslam* adlı kitabında ABD’de 1955 senesinde bir güvenlik toplantısında yapılmış olan bir tanımdan şöyle bahsetmektedir; “istihbarat,

herhangi bir işe başlamadan önce bilinmesi gereken her şeydir ve bir işin daha öncesinden kurgulanması için gereken faaliyetlerdir” (Munasıra, 1991: 86). M. Atay ise istihbaratı şöyle tanımlamaktadır; “istihbarat, yabancı bir hükümetin veya siyasi partinin yıkılması, yabancı devlet adamları veya hedeflerinin ziyana uğratılması, kişi veya ajanların kaçırılması veya öldürülmesinden ayrı olarak bir ülkenin rakiplerinden daha fazla avantaj sağlamasını veya en azından yaşamaya devam etmesini sağlayan bilginin toplanmasıdır.” (Atay, 1996: 80). Adda Bozeman, istihbaratın siyasi düzlemde birleşmiş toplulukların çevrelerindeki topluluklar hakkında güvenilir bilgi ve istihbarat gereksinimine dayanan, devlet idaresinin bir parçası olan faaliyet biçiminde tanımlanabileceğini dile getirmektedir (Bozeman, 1992: 1). Muazzez Şenel ve Turhan Şenel ise devlet istihbaratı hakkında “istihbarat, düşman veya düşman olabilecek devletlerin/yapıların amaçlarını, planlarını, projelerini ve bunları meydana getirebilme kapasiteleri hakkında her surette haber derleme ve malumat sahibi olmadır” demektedirler (Şenel & Şenel, 1997: 32). McDowell ise “istihbarat, bilinenin, ona eklenen yeni bilginin ve sonunda bunların karışımının yorumunun tümüdür” demektedir (McDowell, 1998: 11). Abram Shulsky ise istihbaratı şöyle tanımlamaktadır; “İstihbarat her çeşit politik, iktisadi, içtimai ve askeri olayı bilmeyi ve bu alanlardaki gelişmeleri öngörmeyi hedefleyen evrensel bir sosyal bilimdir” (Herman, 1999: 116). Bu tanımlara itibarla istihbaratın temel amacı, var olması muhtemel ve var olan düşmanların kısa ve uzun süreli niyetlerinin, bu niyetleri üzerine gerçekleştirmek istedikleri planlar için ne gibi tedbirler aldıklarının ve bu tedbirlerini gerçeğe yansıtıp yansıtamadıklarının tespiti ile kabiliyetlerinin kabul ihtimal derecesinin ne seviyede olduğunun ortaya çıkartılmasıdır (Şenel & Şenel, 1997: 32-33). İstihbarat faaliyetleri bir başka ifade ile “kesintisiz, kesin, doğru, esnek, özgün, şüpheli, yarın merkezli ve profesyonel olması zorunlu bir faaliyettir” (Şenel & Şenel, 1997: 38).

İstihbaratın tarihsel gelişimine bakıldığında M.Ö. 1400’lerde Eski Ahit’te Hz. Musa’nın istihbaratından bahsedilmektedir, Hz. Musa Filistin’e 12 kişi yollamış ve onlara şunlara dikkat etmeleri gerektiğini ifade etmiştir. “Gidin görün ülkenin nasıl bir yer olduğunu, orada yaşayan insanların güçlü mü, çok mu olduklarını. Gidin görün yaşadıkları ülke zor mu, kolay mı? Şehirlerinin savunması zayıf mı yoksa iyi mi tahkim edilmiş? Toprak çorak mı, verimli mi? Ağaç var mı, yok mu? (Bar-Joseph, 1999: 7). Hz. Musa’nın burada sormuş olduğu sorular stratejik istihbaratın bütün erklerini içerdiğini göstermektedir (Hani, 1974: 34; Nasr, 1982: 11-12). Ülkenin coğrafi durumu, ahalinin niceliği ve niteliği, askeri ve ekonomik durumu araştırılması emredilen bahisler olarak görülmektedir. (Özdağ, 2014: 41). Hz. Musa’nın terk ettiği Eski Mısır’da istihbarat güzel sanatlardan bir sanat olarak değerlendirilmektedir. M.Ö

1580 – 1150 arasında Mısır’da istihbarat teşkilatlanması sorgucular, iz sürücüler vb. gibi alt kısımlara ayrılan profesyonel bir teşkilat bulunmaktadır (Clauser & Weir, 1976: 7). Yine M.Ö 1319-1292 yılları arasında yaşayan Antik Mısır hükümdarı Horemheb ile doktoru Sennuhi arasında şöyle bir diyalog geçmektedir: Firavun; ilim sahibi, vatansever, çevre devletler hakkında malumat sahibi olan doktoruna daha fazla malumat toplamak için kılık değiştirerek mesleğinin de avantajından istifade ederek günümüz Hatay ve çevresine hâkim olan Hititler hakkında malumat toplamasını istemiştir (Nasr, 1982: 13-18). Dünya’nın en eski savaş stratejisi kitabı olarak kabul edilen Çin’de daha önceden bilinmesine rağmen M.Ö 480 – M.Ö 221 yılları arasında bir araya getirildiği düşünülen “Savaş Sanatı” isimli kitabında Sun Tzu, istihbaratın önemini ifade ederek şu önermelerde bulunmuştur; Akıllı hükümdarlarla, büyük komutanları normal insanlardan ayıran en mühim faktör, akıllı hükümdarların ve büyük komutanların istihbarata daha çok önem vermeleri ve istihbaratı en faydalı şekilde kullanmalarıdır. Sun Tzu’nun istihbarat ile ilgili bir başka ifadesi ise şudur; Düşmanı tanıyor, kendinizi de biliyorsanız yüzlerce savaşın sonucuna göğüs gerebilirsiniz. Kendinizi bilip, düşmanı tanımama durumunda ise ya kazanır ya da kaybedersiniz. Kendinizi ve düşmanı bilememe durumunda ise kaybetmeniz kaçınılmazdır (Tzu, 2008: 83). Eski Yunanlıların ise gizlilik için kullandıkları yöntemlerden biri; istihbaratı götüren veya getiren kişinin saçlarının kesilip istihbaratın kafa derisine yazılmasıdır. İstihbaratçının kat edeceği yolda saçları uzayacak ve istihbarat okunamaz hale gelecektir. İstihbaratçı istihbaratı vermesi gerektiği kişilere vardığında saçları kesilecektir ve istihbarat faaliyeti güvenli bir şekilde gerçekleşecektir. Bu sistem ile istihbaratçı bile kendi taşıdığı istihbarattan bihaber olmaktadır (Herodotos, 2010: 396-397).

Araplarda toplumsal yapı kabile temellidir. Kabileler arasında ise rekabet bulunmaktadır. Bu rekabet yüzünden aralarında savaş hiç eksik olmamıştır. Bu hal kabilelerin sürekli teyakkuzda olmalarını gerektirmiştir. Diğer kabileler hakkında istihbarat sahibi olmakta bu teyakkuzun gerekliliğidir. Bu etkenlerden dolayı Araplarda istihbarat faaliyetleri gelişmişlik göstermiştir (Cevad, 1976: 408; Munasıra, 1991: 27-30; Kallek, 2012: 163; Silverstein, 2007: 42-43). Arapların istihbarat alanında göstermiş oldukları gelişmelerden biri de Kıyafe olarak isimlendirilen bilim dalıdır. Araplar bu yöntem ile kadın ile erkeğin ve genç ile yaşlının izlerini birbirinden ayırt edebilmişlerdir (Tayşi, 2012: 508; Kettani, 2008: 52; Çağatay, 1993: 120; Üstüner, 2001: 4). Araplar zorlu hayat koşullarından dolayı gönderilen istihbaratın ulaşamamasından çekindikleri için gönderecekleri istihbaratı iki kişi ile göndermişlerdir (Silverstein, 2007: 45). Aynı zamanda Araplar Bizans ve Sasani İmparatorluklarının istihbarat

teşkilatlarında kullanılmışlardır (Silverstein, 2007: 42-43). Hatta Bizans Mekke'deki ticari merkezleri bile istihbarat faaliyetleri için kullanmıştır (Emin, 1969: 13).

Yine başka bir istihbarat faaliyeti örneği Temimoğulları kabilesinde göze çarpmaktadır. Kabile üyelerinden Kerb b. K'ab b. Zeyd düşman kabilenin bilgilerini özel bir şifreleme yöntemiyle kendi kabilesine aktarmıştır. Kerb, küçük bir torba içerisine yerleştirdiği toprağı ve kırık bir dikenini kendi kabilesine yollamıştır. Kabile yetkilileri, topraktan rakip kabilenin sayısının çok olduğunu; kırık dikenden de sayıları çok olmasına rağmen savaşmak istemediklerini anlamışlardır (Cevad, 1976: 437; Yılmaz, 2008: 176-177). Buradan da anlaşılmaktadır ki istihbaratçılar/casuslar, istihbaratî bilgileri kendileri aktaramadıkları zaman şifreli (eş-şeyfera) yazdıkları bilgileri gizli bir şekilde kendi kabilelerine aktarmış ve düşman kabilenin planlamış olduğu ani baskınları da önlemişlerdir (Munasıra, 1991: 34-35). Kabilelerin kendi içerisinde yönetimi bulunduğu gibi Araplar içerisinde şehirleşmiş olan kabileler ortak bir meclis kurmakta ve orada karar almaktadırlar. Mekke'de bulunan bu meclise de Daru'n-Nedve denilmektedir (Fığlalı, 2012: 555-556).

Mekkeli Müşrikler Daru'n-Nedve meclisinde savaş, barış ve iktisadi kararları alma, nikâh törenleri gibi faaliyetler düzenlemiştir. Düzenlenen bu faaliyetlerden biri de istihbarat faaliyetleridir (Hamidullah, 1993: 851; Terzi, 1990: 7; Rıza, 1966: 125; Corci, 1966: 36; Çağatay, 1993: 93; Üstüner, 2001: 2-3). Hz. Muhammed Mustafa da (s.a.a.v) peygamberliğinin ilk yıllarından itibaren Mekkeli müşrikler/Dar'un-Nedve tarafından hep takip edilmiştir (Köksal, 1987: 5-6; Heyet, 1994: 208; Yücel, 1996: 53; Kapar, 1993: 106-107). Bir gün Sa'd b. Ebi Vakkas gizlice Hz. Muhammed'in yanına gitmiştir. Ancak Mekkeli müşrikler onu takip etmişler ve Hz. Muhammed'in yanına vardığında Kureyş kabilesine haber vermişlerdir. Kureyşliler Müslümanların namaz kıldıkları yere baskın vermişler ve Sa'd'ın müdahalesi ile bir müşriğin kafası yarılmıştır. Bu kan İslam için akıtılan ilk kan olmuştur (İbn Hişam, 1966, 253; Rıza, 1966: 77; Sehhar, 1980: 76-77). Yine Hz. Muhammed (s.a.a.v) özel tebliğde bulunurken Mekkeli müşrikler onu her daim adım adım izlemişlerdir. Özellikle hac dönemlerinde Mekke'ye gelen yabancılara tebliğ ederken izlenmiştir. Hz. Muhammed (s.a.a.v) bu takibi atlatabilmek için açık tebliğ ile dikkat dağıtmış ara ara da özel davetlerde bulunmuştur. Ancak bu tedbire rağmen Mekkeli müşrikler onu takip etmekten vazgeçmemişlerdir. Hz. Muhammed (s.a.a.v) Medineli Müslümanlarla Akabedeki ilk buluşmalarında Medinelilere, konuşun ancak kısa tutun bizi izleyen gözler var demiştir (Hamidullah, 1969: 53). Daru'n-Nedve'nin başka bir faaliyeti ise Hz. Muhammed (s.a.a.v)'in Medine'ye hicreti esnasında

olmuştur. Medine'ye hicret planı gizli olmasına rağmen onun Medine'ye hicret edeceğini öğrenen Kureyşliler Daru'n-Nedve'de suikast kararı almışlardır. Bu karar bir şekilde Hz. Muhammed (s.a.a.v)'in akrabası olan Rukayka'ya ulaşmış ve bu haberi gizlice Hz. Muhammed'e götürmüştür (Hamidullah, 1993: 161-162; Hamidullah, 1997: 175; Hamidullah, 1994: 78).

Rasulullah'ın (s.a.a.v) hayatını doğrudan yahut dolaylı olarak konu alan eserler İslam tarihi, siyer, meğazi ve tabakat eserleridir. Bu eserlerin başlıca örnekleri şunlardır; İbn Şihab ez-Zühri (ö.124/742) el-Megazi'n-Nebeviyye, İbn İshak (ö.151/768) es-Sire, Vakıdi (ö.207/882) Kitabü'l-Megazi, İbn Hişam (ö.218/883) es-Siretü'n-Nebeviyye, İbn Sa'd (ö.230/844) et-Tabakatü'l-Kübra, İbn Hibban (ö.354/965) es-Siretü'n-Nebeviyye ve Ahbaru'l-Hulefa, İbn Hazm (ö.456/1064) Cevami'u's-Sire, İbn Kesir (ö.774/1373) el-Fusul fi Sireti'r-Resul, , Zehebi (ö.852/1347) Siyeri A'lami'n-Nübela, İbn Hacer (ö.852/1449) el-İsabe fi Temyizi's-Sahabe, Şami (ö.942/1536) Sübülü'l-Hüda ve'r-Reşad fi Sireti Hayri'l-İbad, Halebi(ö.1044/1635) es-Siretü'l-Halebiyye.

Ancak bu eserler Hz. Muhammed Mustafa'nın (s.a.a.v) istihbaratını doğrudan konu almamışlardır. Türkiye'de ise akademi sahasında Bozan 1997 yılında Hz. Resulullah'ın istihbaratı ismiyle bir yüksek lisans tezi hazırlamıştır. Ancak bu çalışmaya ulaşılamamaktadır. Üstüner ise 2001 yılında Hz. Peygamber Devrinde İstihbarat ismiyle yüksek lisans tezi hazırlamış tezinde Hz. Muhammed'in davetinin başlangıcına, karşı istihbarat faaliyetlerini etkisiz kılmak için oluşturduğu tedbirlere, savaşlarına, seriyyelerine, istihbarat oluşumuna ve faaliyetlerine değinmiştir. Yine akademi sahasında Şimşir 2011 yılında İlk Dönem İslam Tarihinde Haberleşme ismiyle doktora tezinin bir başlığında Hz. Muhammed'in haber alma faaliyetlerinin bir kısmını incelemiş, istihbarat oluşumuna değinmiştir. Dağ ise 2012 yılında Erken Dönem İslam Dünyasında Berid Teşkilatı ve İstihbarat ismiyle yüksek lisans tezinin bir başlığında Hz. Muhammed'in seriyyelerinde ve savaşlarında istihbarat oluşumunu incelemiştir. Bütün bunlarla beraber Yılmaz 2017 yılında Hz. Peygamber (sas) Döneminde İstihbarat adında bir kitap yayınlamıştır. Bu kitapta Mekke ve Medine dönemi olmak üzere faaliyetler iki kısma ayrılmış Medine dönemi ağırlıklı olmak üzere Hz. Muhammed'in istihbarat oluşumu, istihbarat ağı, bu oluşumlarda kimleri kullandığı ve ne gibi faaliyetlerde bulunduğu incelenmiştir. Bu alanda makale bulunmamaktadır.

Yöntem

Çalışmanın amacı, Hz. Muhammed'e (s.a.a.v) yönelik faaliyetler karşısında Hz. Muhammed'in oluşumu içerisinde istihbarat sızınması için almış olduğu tedbirleri, oluşturduğu istihbarat ağını, istihbarat ağını oluşturma aşamasındaki önceliklerini ve istihbarat faaliyetlerini İslam Tarihi kaynaklarından yola çıkarak bütüncül bir bakış açısıyla incelemeye çalışmaktır. Bu çalışma nitel araştırma yönteminden doküman incelemesi yoluyla gerçekleştirilmiştir. Akademi alanında Hz. Muhammed'in siyasi, iktisadi ve sosyal faaliyetleri birçok defa incelenmiştir. Ancak istihbarat alanında yeterli çalışma bulunmamaktadır. Bu çalışmanın akademi sahasında bir boşluğu dolduracağı düşünülmektedir.

Bulgular

1. MEKKE DÖNEMİ'NDE İSTİHBARAT

Nübüvvetin ilk yıllarında gizli toplanma ve haberleşme merkezi olarak sahabeden Erkam b. Ebi'l-Erkam'ın Harem'in sınırları içerisinde olan evi kullanılmıştır. Burada İslam'a girenlere tebliğ yapıldığı gibi İslam'a karşı olan hareketlerin de bilgisi değerlendirilmiştir (İbn Sa'd, 1957: 242-243; Ezraki, 2004: 260; Hâkim, 2014: 502; İbn Abdi'l-Berr, 2014: 131; İbn'ül Esir, 2014: 74; İbn Hacer, 2014: 28). Gizli toplanma ve istihbarat faaliyetleri için Erkam b. Ebi'l-Erkam'ın evinin seçilmesinin etkenleri Kâbe'nin hemen yakınında oluşu, etrafında çok sayıda insanın bulunmasından dolayı eve girip çıkan insanların dikkat çekmemesi ve insanlara daha kolay ulaşılabilmesi, Erkam b. Ebi'l-Erkam'ın Mahzûmoğullarından olması, evinin Dâru'n-Nedve'nin hemen yakınında olması, yeni evlenmiş olması ve genç olması denilebilir. Çünkü Mekke'li müşrikler Erkam b. Ebi'l-Erkam gibi yeni evlenmiş ve Hz. Muhammed'in akrabalarından olmayan birinden şüphelenmeyeceklerdir. Ayrıca hemen yakınlarında bir hareket üssü yapılanmasını beklememişlerdir. Hz. Muhammed ilk olarak Erkam b. Ebi'l-Erkam'ın evine Mekke'nin rehavete kapıldığı kaylule denilen öğle uykusunun yapıldığı, güneşin tepede olduğu öğle vaktinde gitmiş ve altı sene faaliyet göstermiştir. Bu altı sene üç basamağa ayrılmaktadır. Birinci basamak özel davet gizli teşkilatlanma bu süreç üç sene sürmüştür. İkinci basamak açık davet gizli teşkilatlanma bu süreç de üç sene sürmüştür. Üçüncü basamak ise açık davet açık teşkilatlanma bu basamakla beraber Erkam b. Ebi'l-Erkam'ın evi açığa çıkmıştır (Köksal, 2007: 231; Yıldırım, 2020: 61).

Hız. Muhammed açık davete başlamış hem Mekkelilere hem de Hac için Mekke'ye gelenlere özel tebliğ faaliyetinde bulunmuştur (Harun, 1999: 83-84; Köksal, 1987: 29-30; Algül, 1986: 259-260). Tebliğin açıktan yapılması ve Kabe'de namaz kılınmaya başlanmasıyla beraber Dâru'l-Erkam'ın fonksiyonu da değişime uğramıştır (Köksal, 2012: 520-521). Hız. Ömer'in Hız. Muhammed'i öldürmek için Dâru'l-Erkam'a giderken fark edilmesi de Dâru'l-Erkam'ın Müslüman gözcüler tarafından sürekli gözetildiği anlamına gelmektedir (İbn Hişam, 1966: 342-350; Yıldırım, 2020: 61-66). Hız. Muhammed'in Mekke dışından panayırlara gelen kimselerle yaptığı tebliğ faaliyetlerini fark eden Mekkeliler müşrikler casuslarıyla müdahalelerde bulunmuş ve hareketleri Dar'un-Nedve'ye bildirilmiştir. Aynı zamanda Daru'n-Nedve meclisi Hız. Muhammed'in bu faaliyetlerine karşı Müslümanlara işkenceler ve suikastlar yapmıştır (İbn Hişam, 1966: 264).

Daha sonra Hız. Muhammed ashabı için *Allah, çektiğiniz sıkıntılardan kurtulmanız için yeni bir yol gösterinceye kadar Habeşistan'a hicret etmeniz iyi olur. Orada hiç kimseye zulmetmeyen bir hükümdar bulunmaktadır* demiştir (İbn S'ad, 1957: 204-205; Taberi, 1987: 329; İbn Hişam, 1966: 411; Hamidullah, 1993: 104). Kureyşliler, Habeşistan'a bir heyet göndermiş, Necaşi'den Müslümanların sınır dışı edilmesi veyahut cezalandırılmasını istemiştir. Ancak Necaşi bunu reddetmiş ve Kureyşliler İslami hareket ile uğraşmanın başka yollarını aramaya koyulmuşlardır (Hamidullah, 1993: 108). Bu süreç Müslümanlara karşı boykot ile devam etmiş, Hız. Muhammed'in bazı Mekkelilerle görüşmelerinin sonucunda boykot kaldırılmıştır (İbn Hişam, 1966: 373-377). Ancak zulümler devam etmiş Hız. Muhammed'de İslam'ın yayılması için başka mecralar aramaya başlamıştır (Hamidullah, 1993: 110-111). Bu araştırma süreci boykot yıllarında başlamıştır (Hamidullah, 1993: 108-109). I. Akabe ve II. Akabe Bey'atları ile devam etmiştir. Bu gizli ilişkiler ve diyaloglar sırasında istikrarlı bir şekilde gösterilen karşı istihbarat faaliyetleri İslam'ın yayılmasını sağlamıştır (Harun, 1999: 83-84; Köksal, 1987: 29-30; Algül, 1986: 259-260).

Bey'atların gerçekleştirildiği mevkiye bakıldığında Bey'at yerinin Mescid-i Haram'a üç kilometre uzaklıkta, civarı tepeliklerle çevrili sessiz sedasız bir vâdi olduğu anlaşılmaktadır. İcra edilecek gizli görüşmenin dışarıya sızmaması ve gizli bir görüşme yapmak için uygun bir yer olarak görülmektedir. I. Akabe Bey'at'ındaki altı Medineli, Medine'ye dönüncüye kadar gizliliklerini korumuşlar, hiçbir Mekkelilere bilgi vermemişlerdir. Ayrıca bir dahaki sene hac mevsiminde aynı bölgede yapılması planlanan toplantı da dışarıya sızdırılmamıştır. Sızdırılmış olsaydı Mekkeliler müşrikler tedbirlerini alır ve birinci Akabe Bey'at'ına müsaade etmezlerdi. Bu

ilk Bey’at için dikkat çekici bir diğer mesele ise, Medine’ye dönen Medineliler ile Hz. Muhammed irtibatını koparmamıştır ve bu irtibatı gizlice sürdürmüştür (Yılmaz, 2017: 49-50). I. Akabe Bey’at’ın’da Hz. Muhammed görüşmeyi gece tertiplemiş, konuşmaları kısa tutmuş ve Mekkeli Müşriklerin casuslarının gözlerinin üzerlerinde olduğunu söylemiştir (Hamidullah, 1969: 53; Üstüner, 2001: 14). Hz. Muhammed’in bu denli gizlilik içerisinde olmasının sebebi karşı istihbarat faaliyetlerini etkisiz kılmaktır (Algül, 1986: 159-260). I. Akabe Bey’at’ının hemen ardından Medine’ye dönen Medineli Müslümanlar Hz. Muhammed’den İslam’ı kendilerine ve Medine’ye anlatacak bir öğretmen istemişlerdir, Hz. Muhammed de Mus’ab b. Umeyr’i İslam’ı anlatması için Medine’ye göndermiştir (İbn Hişam, 1966: 434; İbn’ül Esir, 1989: 99; Diyarbekri, 1866: 317; Rıza, 1966: 123; Harun, 1999: 84; Ali, 1922: 98; Yücel, 1996: 80; Hamidullah, 1995: 16). Bir sene kadar tebliğ ve ortam analizi sonucunda Mus’ab b. Umeyr Medine’nin durumu ve faaliyetleri hakkında bir istihbarat raporu hazırlayıp, Hz. Muhammed’e sunmuştur. Bu rapor Medine’ye hicretin altyapısını oluşturmuştur (Hamidullah, 1993: 157; Yılmaz, 2017: 50-51).

Birinci Akabe Bey’at’ından sonra Medineli Müslümanlar Nübüvvetin 13. senesinde Hacca gelen Medinelilerle beraber Mekke’ye gitmişlerdir. Diğer Medinelilerin dikkatini çekmeyecek bir şekilde yüklerin dibinden sürünerek gizlice Akabe’ye gitmişlerdir (İbn Hişam, 1966: 454-466; Diyarbekri, 1866: 317; Rıza, 1966: 124; Harun, 1999: 86; Hamidullah, 1993: 157; Hamidullah, 1997: 26; Hamidullah, 1969: 54). Hz. Muhammed ise Hz. Abbas ile Akabe’ye gelmiş, Hz. Abbas’ın konuşmaya başlamasıyla görüşmeler başlamıştır. Hz. Abbas Medinelilere ne mahiyette bir yükün altına girdiklerini açıklamış, Medineliler ise kabul etmiştir (İbn Hişam, 1966: 441; İbnü’l Esir, 1989: 99; Zehebi, 1997: 252; Harun, 1999: 86). Tam bey’at gerçekleşirken bir ses duyulmuş, bunun üzerine Hz. Muhammed konaklamış olduğunuz yerlere gidiniz demiştir (İbn Hişam, 1966: 447; Harun, 1999: 87; Diyarbekri, 1866: 319). Sabah erkenden Mekkeli müşrikler Medineli Müslümanların yanına gelerek “Ey Hazrecliler! Bize gelen habere göre, bizden biri ile görüşmüş ve onunla gitmek istiyormuşsunuz” demişlerdir. Müslüman Medineliler hiçbir şey söylememiş ve teğafül yaparak bilmezlikten gelmişlerdir, Müşrik Medineliler ise haberleri olmadıkları için yalanlamışlardır (Zehebi, 1997: 253; Diyarbekri, 1866: 319; Hamidullah, 1969: 56; Hamidullah, 1993: 159; Hamidullah, 1997: 27-28). Bu süreç içerisinde Mekkeli Müşrikler Medineli İbn Ubeyy b. Selül’ü casus olarak kullanmış, bilgi almışlardır (İbn Hişam 1966: 448; Zehebi, 1997: 253; Diyarbekri 1866: 319; Hamidullah, 1993: 159; Köksal, 1987: 44). Daha sonra Mekkeli Müşrikler hac dönüşü Hazrec

kabileleri lideri Sa'd b. Ubâde'yi alıkoyup, sorgulamışlar ancak herhangi bir sonuca ulaşamamışlardır (Zehebi, 1997: 256).

Daha sonra Müslümanlar Mekke'den gruplar halinde ayrılmış, Medine'ye hicret etmişlerdir. Ancak Hz. Muhammed baskıyı üzerinde toplayabilmek, yola çıkan Müslümanları rahatlatılabilmek ve Mekkeli Müşrikleri kendisinin ellerinde olduğunu zannettirerek rehavete düşürmek istemiş ve Mekke'de kalmıştır (Yılmaz, 2017: 53-54). Hz. Muhammed'in güçsüz durumda kaldığını düşünen ve ellerinden kaçırmak istemeyen Mekkeli Müşrikler, Hz. Muhammed'in mensubu olduğu Abdülmuttaliboğulları'nın bütün kabilelere savaş açmayı göze alamaması için her kabileden birer suikastçi seçip Hz. Muhammed'i öldürme planı kurmuşlardır (İbn Hişam, 1966: 481-482; Zehebi, 1997: 262-263; Harun, 1999: 91-92; Diyarbekri, 1866: 321-322; Halebi, 1980: 25-26; Rıza, 1966: 124; Hamidullah, 1993: 161). Bu karar bir şekilde Hz. Muhammed (s.a.a.v)'in akrabası olan Rukayka'ya ulaşmış ve bu haberi gizlice Hz. Muhammed'e götürmüştür. (Hamidullah, 1993: 161-162; Hamidullah, 1997: 175; Hamidullah, 1994: 78). Ayrıca Rasulullah (s.a.a.v) Daru'n-Nedve'nin bu tarz faaliyetlerine karşı Amir b. Fuheyre ve Abdullah b. Ebi Bekir'i gündüzleri halkın arasında bulundurarak Daru'n-Nedve'den sızan bilgileri öğrenmeleri ve bu öğrendikleri bilgileri geceleri kendisine bildirmek üzere istihbarat görevi ile görevlendirmiştir (İbn Hişam, 1966: 325; Halebi, 1980: 34-39).

Daha sonra Hz. Muhammed suikast haberini alır almaz öğle vakti güneşin en tepede olduğu ve Mekke halkının rehavette olduğu vakitte Hz. Ebu Bekir'in yanına gitmiştir. Hicret hazırlıkları başlamış, hazırlıklar gizlilikle sürdürülmüştür. Mekkeli Müşrikler gece vakti Hz. Muhammed'in evini basmaları için bir ekip göndermişlerdir. Hz. Muhammed yatağına Hz. Ali'yi yatırarak gece yarısı eline bir avuç kum alıp, Yasin Suresinin ilk dokuz ayetini okuyup, suikast timinin üzerine saçarak evden ayrılmıştır (İbn Hişam, 1966: 482-483; İbn Kesir, 1994: 269; Harun, 1999: 92; İbn'ül Esir, 1989: 314-315; Diyarbekri, 1866: 324; Halebi, 1980:27-28; Rıza, 1966: 125-127; Hamidullah, 1993: 162). Hicret esnasında Sevr mağarasında saklanılmış, mağaranın içerisi gözükmeyin diye Amir b. Führeyre'ye gündüzleri mağara civarında koyun otlatıp geceleri de koyun sürüsü ile mağaranın önünü kapatması emredilmiştir. Hz. Ebu Bekir'in oğlu Abdullah'a ise Mekke içerisinden haber getirme görevi verilmiştir (İbn Hişam, 1966: 325; Diyarbekri, 1866: 323-324; Harun, 1999: 94). Mekkeli Müşriklerin bu örgütlenmeyi çözememesi için Amr b. Führeyre Hz. Ebu Bekir'in oğlu Abdullah'ın yürüdüğü yerlerden koyun sürüsü geçirmiş, böylece ayak izlerini kaybettirmiştir (İbn Hişam, 1966: 486; İbn'ül Esir, 1989:

105; Diyarbekri, 1866: 330). Bütün bu süreç içerisinde erzak temini görevi ise Hz. Ebu Bekir'in kızı Esmâ'ya verilmiştir (İbn Hişam, 1966: 486; Harun, 1999: 94; İbn'ül Esir, 1989: 105; Halebi, 1980: 33).

Mekkeli Müşrikler suikast planları başarısız olunca Hz. Muhammed'in başına yüz deve ödül koymuşlardır (İbn'ül Esir, 1989: 105; Hamidullah, 1993: 164). Hemen ardından Ebu Cehil bir iz sürücü kiralayıp Sevr mağarasının girişine kadar iz sürmüş, ancak mağaranın girişinde yuva yapmış olan güvercinlerden ve örümceklerden mağaraya kimsenin girmediğini zannetmiştir (Zehebi, 1997: 269; Hamidullah, 1993: 163-164). Hz. Muhammed'in daha önceden Mekke'de para karşılığı anlaştığı müşrik olan Abdullah b. Ureykit ismindeki yol kılavuzu daha önceden planlandığı gibi Hz. Muhammed Mekke'den çıktıktan üç gün sonra develerle beraber Sevr mağarasına gelmiş, çözü iyi bilmesinden dolayı da hicret esnasında stratejik şaşırtmalarla yol izlemiştir. Arc'dan, Rabube'nin sağından, Seniyyetü'l Air veya Seniyyetü'l Gair'e, oradan Rim Vadisine sonra Akik Vadisine oradan da Cessase'ye ve Ceylan yolunu takip edip Usbe'ye kadar götürmüştür. Abdullah b. Ureykit kullandığı yolun toprağı sert ve düzdür. Bu çeşit bir yol Kaiflerin ayak izlerini takip edememelerine neden olmuştur (İbn Hişam, 1966: 488; Zehebi, 1997: 267; İbn'ül Esir, 1989: 105; Diyarbekri, 1866: 324; Hamidullah, 1997: 174; Köksal, 1987: 48; Harun, 1999: 94; Hamidullah, 1993: 164).

Ancak ödül avcıları vazgeçmemiş, yetenekli bir iz sürücü olan Süraka b. Malik el Müdlici (Müdlicoğullarının reisi) Hz. Muhammed'e yetişmiş ancak Hz. Muhammed Süraka'yı ikna ederek kendi safına çekmiştir. Ardından Süraka'ya kendilerinden kimseye bahsetmemesi emri verilmiştir. Süraka kurtulur kurtulmaz geriye dönüp yolda karşılaştığı iz sürücülere geldiği yolda kimsenin olmadığını ifade etmiş ve Mekkeli müşriklerin tuttuğu iz sürücülere engel olmuştur. Artık Hz. Muhammed'in Hicret'i planlanan şekilde gerçekleşmiş, Dâru'n-Nedve'nin planları da sonuçsuz kalmıştır (İbn Hişam, 1966: 489; Diyarbekri, 1866: 332; Harun, 1999: 95-96; Zehebi, 1997: 271-272; İbn Kesir, 1994: 270; İbn'ül Esir, 1989: 106; Hamidullah, 1993: 164; Hamidullah, 1969: 58-59).

2. MEDİNE DÖNEMİ'NDE İSTİHBARAT

2.1. BEDİR SAVAŞI ÖNCESİ İSTİHBARAT FAALİYETLERİ

Hz. Muhammed (s.a.v) Medine'ye gelir gelmez istihbarat yapılanmasını kurmaya başlamış, ilk adım olarak civar bölgelere seriyyeler göndermiştir. Bu seriyyelerde Ensar'ı kullanmamış, Muhacirleri ön planda tutmuştur. Çünkü Ensar ile olan anlaşması sadece Medine sınırları içerisinde geçerli idi. Bu seriyyelerin komutanlarını kendisi seçmiş, seriyyeleri gönüllülerden oluşturmuştur. Seriyeye esnasında izlenmesi gereken metodu ya bizzat kendisi anlatmış ya da gizli bir mektup ile bildirmiştir. Göndermiş olduğu ilk seriyyelere yani Hz. Sa'd b. Ebi Vakkas, Hz. Hamza ve Ebu Ubeyde b. Haris'e gizlilik içerisinde herhangi bir telkinde bulunmamış, yalnızca Abdullah b. Cahş seriyyesine gizli bir mektup vermiştir (Halebi, 1980: 152-154). Hz. Muhammed seriyyeleri yolda düşmandan uzak durmalarını, gizli bir şekilde hareket etmelerini telkin etmiş ve seriyyeleri Medine'den gece çıkarmıştır (Kapar, 1993: 166).

Hz. Muhammed savaşılması yasak olan Haram aylarda dahi teyakkuzda olmuş, Abdullah b. Cahş'a gizli ve mühürlü bir mektup vermiş ve iki gün geçtikten sonra mektubu açmasını emrederek, Mekke ile Taif arasında kalan Nahle isminde bir bölgeye göndermiştir. Abdullah b. Cahş mektubu açtığında Kureyşlilerin kervanlarını gözetlemek için gönderildiğini anlamıştır (Vakıdi, 1966: 13; Taberi, 1987: 144; Zehebi 1997: 299; Harun, 1999: 108; Hamidullah, 1993: 222; Hamidullah, 1969: 79; Diyarbekri, 1866: 365). Hz. Muhammed Medine'nin konumunu fırsat bilerek Mekke'nin Şam'a gönderdiği ticaret kervanlarını gözetlemek ve engellemek için seriyyeler göndermiş, Bedir savaşının da zuhur etmesine sebebiyet vermiştir. Çünkü Ebu Sufyan Damdam b. Amr el Gıfari'yi casus olarak göndermiş, gelen haberle Mekkeliler savaş hazırlığı yapıp Bedir'e doğru yürümüşlerdir (İbn Hişam, 1966: 607; Diyarbekri, 1866: 369; Vakıdi, 1966: 30; İbnü'l Esir, 1989: 115; Harun, 1999: 110-111; Hamidullah, 1997: 54). Hz. Muhammed düşman tarafında ne olup bittiğini öğrenmek için kendisine iman eden ancak imanını gizleyen kimselerden faydalanmıştır. Bu kişilerin en önemli olanları Abbas b. Abdülmuttalib, Enes b. Ebu Mersed, Ebu Temim el-Eslemi, Ömer b. Saidi ve Huseyl b. Nüveyre el Eşcai dir (Kallek, 2012: 163).

Hz. Muhammed'in casuslarından olmakla birlikte amcası olan Hz. Abbas b. Abdülmuttalib, Hz. Muhammed'in Medine'ye gidişinden sonra Hz. Muhammed'e mektup yazmış, yanına gelmek istemiştir. Ancak Hz. Muhammed o'nun Mekke'de kalıp Mekkeli müşrikler hakkında bilgi temin etmesini istemiştir. Hz. Abbas'ın zengin olması ve ticaretle uğraşması çevresinin geniş

olmasına neden olmuştur. Hz. Abbas'ta bu çevresini kullanmış, Hz. Muhammed'e istihbarat toplamıştır (Reşid, 1992: 326; Hamidullah, 1997: 176). Bedir savaşı için Mekkeli müşrikler Medine'ye doğru yola çıktıklarında Hz. Abbas Mekkeli müşriklerin Medine'ye doğru geldikleri bilgisini ve gelen ordunun teçhizat durumunu Hz. Muhammed'e ulaştırmıştır (Reşid, 1992: 326). Hz. Abbas'ın haberini alan Hz. Muhammed (s.a.v) Bedir'e doğru yola çıkmış, orduda bulunan develerin boyunlarındaki çanları söktürmüş, kimse farkına varmadan orduyu ilerletmeyi tercih etmiştir (Hamidullah, 1997: 51). Müslümanlar Zü'l Useyre'ye vardığında, Sa'd b. Zeyd'e ve Talha b. Ubeydullah'a Mekkeli müşriklerin kervanını takip etmelerini ve kervan hakkında istihbarat toplamalarını emretmiştir. Emir üzere Talha b. Ubeydullah ve Sa'd b. Zeyd Ebu Süfyan'ın kervanını izlemeye gitmişler, kervanın bedir kuyularına gittiğini görür görmez Hz. Muhammed'e istihbarat vermişlerdir. Ancak bu istihbarat Hz. Muhammed'e ulaştığında Hz. Muhammed başka bir kaynak tarafından daha önceden bu konu hakkında istihbarat sahibi olduğu ortaya çıkmıştır (Vakıdi, 1966: 19-20; Zehebi, 1997: 361; Diyarbekri, 1866: 371; Hamidullah, 1993: 223).

Hz. Muhammed Bedir yolu üzerindeki es-Sahra'ya gelince Besbes b. Amr el-Cüheyri ve Adiy b. Ebi'z Zegba el-Cüheyri'yi düşmanın yerini tespit etmesi için önden göndermiştir. Besbes b. Amr el-Cüheyri ve Adiy b. Ebi'z Zegba el-Cüheyri Bedir kuyularına su doldurmak için gitmiş görüntüsü vererek bölge halkından iki tane kadının konuşmalarına şahit olmuşlar ve konuşmalardan Ebu Süfyan'ın kervanının bir iki gün içerisinde Bedir'de olacağını anlamışlardır (İbn Hişam, 1966: 614-617; Diyarbekri, 1866: 373; Vakıdi, 1966: 22-51; Zehebi, 1997: 344; İbnü'l Esir, 1989: 117; Harun, 1999: 113-115; Ağırman, 1994: 72-79). Ebu Süfyan daha Suriye'de iken, Müslümanların kervanın önünü keseceği istihbaratını almıştır. Kervan Bedir- Huneyn civarına gelince Ebu Süfyan istihbarat toplamak için Yanbu'ya gitmiş, orada Mecdi b. Amr'a uğramıştır. O'na Müslümanların bölgeye gelip gelmediklerini sormuş, olumsuz cevap almakla beraber Cüheyneli iki kişiyi gördüğünü öğrenmiştir. Ebu Süfyan Cüheynelilerin gittiği tarafa yönelmiş, Cüheynelilerin bindikleri develerinin pisliklerinden hurma bulmuş, bu hurmanın develer için Medine'de yem olarak üretildiğini bildiği için bu iki Cüheynelinin Hz. Muhammed'in istihbaratçısı olduğunu anlamıştır. Ardından Ebu Süfyan geri dönmüş ve kervanını Bedir'den uzak tutarak Kızıldeniz tarafından Mekke'ye götürmüştür (İbn Hişam, 1966: 618; Vakıdi, 1966: 41; Zehebi, 1997: 345; Harun, 1999: 115; Diyarbekri, 1866: 373; Hamidullah, 1997: 53).

Mekkeli müşriklerin orduları Bedir'e yaklaşınca Hz. Muhammed, Hz. Ali b. Ebi Talib, Zübeyr b. Avvam ve Sa'd b. Ebi Vakkas'ı gizlice bedir kuyularının olduğu mevkiye göndermiş, Müşriklerden iki su taşıyıcısını yakalayan sahabeler sorgulamak üzere ordugaha götürmüşlerdir. Hz. Muhammed bu iki su taşıyıcısına yemek için günde kaç deve kesiyorsunuz diye sormuş, böylece müşriklerin savaşçı sayısını tahmin etmiştir (İbn Hişam, 1966: 616; İbnü'l Esir, 1989: 118; Zehebi, 1997: 347; Diyarbekri, 1866: 374; Harun, 1999: 114; Hamidullah, 1997: 179). Bu süreç içerisinde Hz. Muhammed Ammar b. Yasir ve İbni Mesud'u gece çökünce Müşriklerin karargahına gizlice yollamış, müşriklerin psikolojik ve askeri durumu hakkında bilgi almıştır (Vakıdi, 1966: 54; Zehebi, 1997: 361; Diyarbekri, 1866: 375; Köksal, 1987, 121).

2.2. UHUD SAVAŞI ÖNCESİ İSTİHBARAT FAALİYETLERİ

Bedir Savaşı öncesinde olduğu gibi Uhud Savaşından önce de Hz. Abbas Mekkeli müşriklerin hazırlıklarını gizli bir mektup ile Hz. Muhammed'e istihbarat vermiştir. Hz. Abbas mektubu mühürlemiş, Mekkeli müşriklerin ordusu ile ilgili detaylı bilgi vermiştir. Ücretle tutulan Gıfarlı, Hz. Muhammed'e mektubu vermiştir. Hz. Muhammed mektubu Ubeyy b. Ka'b'a okutmuş, gizli kalmasını emretmiştir. Hemen ardından Sa'd b. Ebi Rebi'ye giden Hz. Muhammed evde kimse var mı diye sormuş, hayır cevabını alır almaz mektubu Sa'd'a vermiştir. Sa'd ise Medineli Yahudilerin ve Münafıkların oyunu olmasından çekindiğini ifade etmiştir. Hz. Muhammed gitmiş, ancak Sa'd'ın hanımı kapının arkasından konuşulanları duymuştur. Sa'd daha anlatmadan hanımı her şeyi Sa'd'a anlatınca Sa'd Hz. Muhammed'e giderek hanımının her şeyi duyduğundan ve haberin gizli kalamama ihtimalinden korktuğundan bahsetmiştir. Hz. Muhammed ise kadının çoktan haberi yaydığından ve artık insanların Mekkeli müşriklerin geldiğinden haberlerinin olduğunu ifade etmiştir (Vakıdi, 1966: 203-205; Halebi, 1980: 217; Diyarbekri, 1866: 424; Hamidullah, 1969: 80; Hamidullah, 1997: 70-71).

Daha sonra Mekkeli müşriklerin ordusunda bulunan Huzaa kabilesinden Amr b. Salim ordu Uhud'a doğru hareket ederken ordudan bir kısım huzaalı ile ordudan ayrılmış, Hz. Muhammed'e istihbarat vermişlerdir. Ardından yaptıklarının anlaşılmasında için Medine'den gece vakti ayrılıp Mekkeli müşriklerin ordusuna katılmışlardır (Vakıdi, 1966: 205; Halebi, 1980: 218). Hz. Muhammed gelen haberleri tasdik etmek ve Mekkeli müşriklerin hareketlerini haber almak için Enes b. Fazale ve Münis b. Fazale'yi Mekkeli müşriklerin olduğu yere göndermiş, Enes ve Münis Mekkeli müşriklerin Uhud dağının yakınında ordugâh kurduklarını Hz. Muhammed'e bildirmişlerdir (Vakıdi, 1966: 206-207; Diyarbekri, 1866: 421; Reşid, 1992:

327). Ayrıca Mekkeli müşrikler Uhud'a geldiklerinde Eslemli Evs b. Abdullah kölesini Hz. Muhammed'e istihbarat vermesi için yollamıştır (Köksal, 1987; 62).

Hz. Muhammed gelen bütün bu istihbaratları doğrulamak için Hubab b. El Münzir b. El Cumahiyyi Mekkeli müşriklerden istihbarat toplaması için yollamıştır. Hubab'da ordunun sayısı, teçhizatı ve yapısı hakkında gelen istihbaratları doğrulayıcı bir istihbarat toplamış ve Hz. Muhammed'e arz etmiştir (Vakıdi, 1966: 208; Diyarbekri, 1866: 421; Köksal, 1987: 61-62; Reşid, 1992: 327). Hz. Muhammed savaşın nerede yapılacağına karar vermek için ashabıyla istişare etmiş, bu istişareye de Medinelî münafıkların reisi olan Mekkeli müşriklerle ittifak yapan Abdullah ibn Ubeyy b. Selül'ü davet etmiştir. İbn Ubeyy ise sahabenin büyüklerinin görüşlerine destek olmuş, savaşın Medine'de yapılmasını talep etmiştir. Ancak Hz. Muhammed gençlerin görüşünü tercih etmiş ve Ebu Hasme isminde bir rehberle Uhud'a yürümüştür. Medineliler tarafından Hz. Muhammed'e verilen bu desteği yıkmak için Ebu Süfyan Medinelî olan Evs ve Hazrec kabilelerini her ne kadar tehdit etmiş olsa da Medineliler Hz. Muhammed'e olan desteğini geri çekmemiştir (Diyarbekri, 1866: 422; Harun, 1999: 127; Köksal, 1987: 79-80).

2.3. HENDEK SAVAŞI ÖNCESİ İSTİHBARAT FAALİYETLERİ

Uhud Savaşından sonra Müslümanların yenilgiye uğradığını düşünen ve Müslümanlar tarafından daha önce Medine'den çıkarılmış olan Nadiroğulları intikam almak ve İslam'ı yeryüzünden silebilmek için Sellam b. Ebi'l Hukayk ve Huyau b. Ahtab Mekke'ye göndererek Müşriklerin önde gelenleriyle görüşmüşlerdir. Nadiroğulları aynı zaman da Gatafan kabilesini Hayber Vadisi'nin bir yıllık hurma mahsulünün hepsini verme karşılığında ikna etmiştir. Daha sonra Süleym, Sa'd, Benu Mustalik, Fezare ve Esed oğullarını da ikna eden bu Yahudi kabilesi, Ebu Süfyan önderliğinde büyük bir ordu kurmuşlardır (İbn Hişam, 1966: 214; Halebi, 1980: 309; Diyarbekri 1866: 480; Harun, 1999: 151; Hamidullah, 1993: 241-242; Hamidullah, 1997: 95-96). Bu sırada Huzaalı biri Medine'ye giderek durumu Hz. Muhammed'e arz etmiştir (Vakıdi, 1966: 144; Hamidullah, 1997: 99; Köksal, 1987: 207; Reşid, 1992: 328). Hz. Muhammed Huzaalının getirdiği bu haberi tetkik etmek için Süleytan ve Süfyan b. Avf el Eslemi'yi görevlendirmiştir. Süleytan ve Süfyan Beyd'e vardığında Ebu Süfyan'ın birlikleri ile karşılaşmışlar, şehit oluncaya kadar vuruşmuşlardır (Reşid, 1992: 329). Bu süreç içerisinde Hz. Muhammed'in görevlendirdiği iki casus, parola hatasından dolayı birbirleriyle savaşmıştır. Biri şehit olmuş, diğeri ise yaralanmıştır (Hamidullah, 1997: 111; Kapar, 1993: 158-159). Savaşın

sonunu hazırlayan istihbaratçı ise Gatafanlı Nuaym b. Mesuttur. Hendek Savaşı esnasında Hz. Muhammed'in yanına gelerek iman ettiğini ancak kabilesinin o'nun iman ettiğinden haberi olmadığını söylemiş ve ne yapması gerektiğini sormuştur. Hz. Muhammed'de düşmanın içine girerek fitne yaymasını, düşman saflarını bozmasını, savaşın hile ve aldatmadan ibaret olduğunu söylemiştir. Nuaym kabul etmiş ancak gerektiğinde yalan ve yanlış ifadeler kullanabilmesi gerektiğinden bahsetmiştir. Hz. Muhammed'de istediğini yap, sana helaldir demiş, izni alan Nuaym b. Mesut ilk önce Kureyzaoğullarına gitmiştir. Orada o'na yemek ikram edilmiş ancak kendisi ben yemek için gelmedim size sizin dostunuz olarak sizi düşündüğüm için geldim şimdi benim bu söyleyeceklerimi kimseye söylemeyin demiştir. Nuaym Kureyzalılara, Muhammed'in daha önceki Yahudi kabilelerine ne yaptığını gördünüz, siz Kureyş ve Gatafan gibi değilsiniz. Onlar göçebedirler. Ancak sizin çocuklarınız eşleriniz buradadır. Onları başka bir yere de götüremezsiniz. Muhammed'in adamları Amr b. Abbad'ı da öldürdüler. Kurayzalılar da ne yapmaları gerektiğini sormuşlardır. Nuaym ise Kureyş ve Gatafan size geldiğinde onlardan rehin istemelerini böylece kendilerini terk edip gidemeyeceklerini ifade etmiştir. (İbn Hişam, 1966: 229-230; Vakıdi, 1966: 480-481; Halebi, 1980: 324-325; İbnü'l Esir, 1989: 171; Diyarbekri, 1866: 490; Harun, 1999: 156; Köksal, 1987: 278-280; Hamidullah, 1993: 247).

Nuaym b. Mesud daha sonra Mekkeli müşriklerin yanına gitmiş, onlara da söyleyeceklerim aramızda sır olarak kalsın demiştir. Mekkeli müşriklere Yahudilerin kendileriyle yaptıkları anlaşmadan dönmek istediklerini söylemiş, kendilerinden rehin alacaklarını ve o rehlineri Muhammed'e teslim etme karşılığı affolunacaklarını söylemiştir. Aynı planı kendi kabilesi olan Gatafanlılara da uygulamıştır. Daha sonra Ebu Sufyan ve Gatafanlılar Kaynukaoğullarına gitmiş ve kendilerinden rehin istenince Nuaym'ın düşman saflarına fitne sokma planı gerçekleşmiş, güvensizlik ittifaklarını bozmuş ve düşman safları dağılmıştır (İbn Hişam, 1966: 230; Vakıdi, 1966: 482; Halebi, 1980: 325; İbnü'l Esir, 1989: 171; Diyarbekri, 1866: 490; Köksal, 1987: 282; Harun, 1999: 156-157; Hamidullah, 1997: 116-117; Hamidullah, 1993: 248). Bu olayların hemen ardından Hz. Muhammed Huzeyfe b. Yeman'ı Müşriklerin karargahına sızması için yollamış, ne yaptıklarını öğrenmesini istemiştir. Huzeyfe hendeği geçmiş, Mekkeli müşriklerin içine girmiştir. Tam o sırada Ebu Süfyan gitmeleri gerektiğini anlatıyordu. Huzeyfe b. Yeman Ebu Sufyan'ı öldürecek kadar yakınlaşmış ancak görevi sadece bilgi toplamak olduğu için öldürmemiştir. Ebu Sufyan ordugaha casusların sızmasından şüphelenmiş, herkes yanındakinin elini tutsun ve kim olduğunu sorsun demiştir. Ancak Huzeyfe diğerlerinden hızlı davranıp iki kişinin elini tutup kim olduğunu sormalarına fırsat vermeden

kendisi kim olduklarını sormuştur. Beni Kureyza'nın ihanetine şiddetli rüzgâr da eklenince Mekkeli müşrikler geri çekilmişlerdir. Hemen ardından Huzeyfe Hz. Muhammed'e gitmiş, durumu arz etmiştir. Bütün bu olanlar bittikten sonra Hz. Muhammed düşmandan haber almak için Zübeyr b. Avvam'ı görevlendirmiş, Zübeyr Mekkeli müşriklerin karargahlarını kurdukları yere gitmiş, ancak onları orada bulamamıştır. Zübeyr bulunduğu yerden Müslümanlara seslenmiş ve düşmanın gittiğini bildirmiştir (Vakıdi, 1966: 489-490; Harun, 1999: 157-158; Diyarbekri, 1980: 491; Hamidullah, 1997: 118; Reşid, 1992: 330; Köksal, 1987: 294-298; Sehhar, 1980: 128; Ağırman, 1994: 73).

2.4. MEKKE FETHİ ÖNCESİ İSTİHBARAT FAALİYETLERİ

Kureyş, Hudeybiye antlaşmasını bozmuş, İslam Devletinin müttefiki olan Huzaalılara savaş ilan etmişlerdir. Amr b. Salim b. Husayl el Huzai durumu Hz. Muhammed'e bildirmiş ve Hz. Muhammed Mekke'nin fethi için hazırlıklarına başlamıştır (İbn Hişam, 1966: 394-395; Vakıdi, 1966: 789; Halebi, 1980: 71-72; Diyarbekri, 1866: 77; Harun, 1999: 195). Hz. Muhammed yaptığı bu savaş hazırlığını herkesten gizlemiş sadece birkaç kişiye bahsetmiştir. Hz. Aişe'ye de gizlice hazırlığını yapması gerektiğini ifade etmiştir. Ancak Hz. Aişe'de nereye gidileceğinden habersizdir. Hz. Muhammed diğer savaşlarda yaptığı gibi orduyu yolda farklı yönlere yürütmüş, daha sonra yönünü asıl hedefe çevirmiştir (Hamidullah, 1997: 126; Hamidullah, 1993: 265; Reşid, 1992: 332-333). Hz. Muhammed yola çıkmadan önce Allah'a dua etmiştir. Düşmanın bölgesine düşman fark etmeden girmeyi, bir anda düşmanın karşısına çıkmayı ve düşman casuslarının iş yapamaz hale gelmesini niyaz etmiştir (İbn Hişam, 1966: 397; Diyarbekri, 1866: 78; Halebi, 1980: 74; İbnü'l Esir, 1989: 225).

Hz. Muhammed Mekke'nin fethi için hazırlıklar yaparken ailesi Mekke'de olan ancak ailesini koruyacak kimsesi olmayan Hâtıb b. Ebi Beltea, Mekkeli müşriklere iyilik yaparsa Mekkeli müşrikler de o'nun ailesini korurlar ümidiyle hazırlıkları bir mektupla, Medine'ye henüz gelmiş olan Sare isminde fakir bir kadına vererek dağ yolundan gizlice Mekke'ye gitmesini mektubu Safvan b. Ümeyye, İkrime b. Ebi Cehil ve Süheyl b. Amr'a vermesini istemiştir. Cebrail bu durumu Hz. Muhammed'e haber vermiş, Hz. Muhammed'de Hz. Ali ve Hz. Zübeyr'i göndermiştir. Mektubu kadının saç örgüsünün içerisinde bulmuşlar ve Hz. Muhammed'e götürmüşlerdir. Hâtıb b. Ebi Beltea bu durumda açık bir ihanet içerisinde olmayışı ve Bedir ehlinden olması nedeniyle affedilmiştir (Vakıdi, 1966: 798-799; İbn Hişam, 1966: 398-399;

Halebi, 1980; 74-75; Harun, 1999: 197; İbn'ül Esir, 1989: 225; Taberi, 1987: 225; Köksal, 1987: 193; Hamidullah, 1997: 127; Diyarbekri, 1866: 78-79).

Hız. Muhammed Mekke'nin fethi için Arc'dan çıktığı sırada gözcülük yapması için bir süvari birliğini önceden yollamıştır. Süvariler Hevazinli bir istihbaratçıyı yakalamışlar ve Hız. Muhammed'e getirmişlerdir. Hız. Muhammed'de Hevazinli istihbaratçıyı sorgulamış, ilk önce neden ve hangi bilgileri toplamak için geldiğini, daha sonra da kendi kabilesi olan Hevazin ve Mekkeli müşrikler hakkında bildiklerini söyletmiştir. Mekke'nin fethine kadar da bu casusu tutuklu tutmuştur (Köksal, 1987: 212-213). Mekkeli müşrikler Hız. Muhammed'in yol güzergahı stratejisinden dolayı kiminle savaş yapacağını tam olarak bilemediklerinden dolayı Ebu Sufyan'ı Hız. Muhammed ile görüşmesi için yollamışlar, eğer ordunun psikolojik durumu sağlamsa ondan eman istenmesi, ordunun psikolojik durumu kötü ise savaşacaklarını bildirmesini istemişlerdir. Ebu Sufyan geldiğinde Hız. Muhammed ahabına gözlerinin o'nun üzerinde olması gerektiğini emretmiştir. Ayrıca Ebu Sufyan Hız. Muhammed'e doğru giderken yolda Hız. Abbas'la karşılaşmış Hız. Muhammed'in durumunu sormuş Hız. Abbas'ta ordunun adedini söyleyince Ebu Sufyan ne yapması gerektiğini sormuş, Hız. Abbas'ta Hız. Muhammed'den eman dilemesini söylemiştir. Daha sonra Ebu Sufyan Hız. Abbas ile Hız. Muhammed'in yanına gitmiş ve saf değiştirerek Müslüman olmuştur. Daha sonra Ebu Sufyan Mekke'ye giderek kim Ebu Sufyan'ın evine, kendi evine ve Mescid-i Haram'a sığınırsa emanda olacağını ilan etmiş ve Mekke'nin fethini kolaylaştırmıştır. (İbn Hişam, 1966: 400-406; Vakıdi, 1966: 815; Halebi, 1980: 78-79; Diyarbekri, 1866: 80-81; Köksal 1987: 217-218).

Sonuç

Sonuç olarak Hız. Muhammed ilk dönemlerinde Dâru'l-Erkam'ı gizli bir karargâh ve hareket üssü edinmiştir. Düşmanın istihbaratı için hazırlanan durum raporlarını bu karargâhta almış, istişare etmiş ve yine bu karargâhta faaliyetlerini tasarlamış ve yürütmüştür. Özenle seçtiği istihbaratçıları ve kemik kadrosunu burada yetiştirmiştir. İstihbaratçıları seçerken adanmışlık, sadakat, liyakat ve sağlam bir karaktere sahip olma esaslarına önem göstermiştir. İstihbaratçıları kullanırken onların bilgilerine, birikimlerine, becerilerine, içlerinde buldukları hayat şartlarına, sahip oldukları ailevi durumlarına ve insanlarla olan bağlarına göre görev vermiştir. Herhangi bir iş yaparken her an teyakkuzda bulunmuş, rutinini bozmuş, hiçbir boşluğa mahal vermemiş ve aldığı tedbirlerle karşı istihbarat faaliyetlerini etkisiz kılmıştır. Medine örneğinde olduğu gibi İslam devletini kurmak için uygun bir coğrafya ararken

aradığı bölgelerdeki yapıların siyasi ve örfi durumlarını göz önünde bulundurmıştır. Habeşistan örneğinde olduğu gibi civar bölgelerdeki hükümdarlar ve halk hakkında istihbarat toplamaya özen göstermiştir. Kendisine katılanlarla bir nevi sözleşme yapmış, kimin ne yapması gerektiğini ve kime ne yapması gerektiği bey'at eden ve bey'at edilen için önceden bilinir hale getirmiştir. Daru'n-Nedve'den istihbarat alma örneğinde olduğu gibi halkın içerisinde her zaman istihbaratçı bulundurmış, Mekkeli müşriklerin planlarını gerçekleştirmeden önce haber almıştır. Daru'l-Erkam, hicret, seriyyeler ve gazveler örneklerinde olduğu gibi herhangi bir iş yapmadan önce o iş ile ilgili gerekli istihbarat bilgilerini toparlatmıştır. Medine'de devlet kurmadan önce Musab b. Umeyr'i göndermiş, İslam devletinin temellerini oluşturmak için detaylı bir rapor hazırlatmıştır. Amir b. Fuheyre'nin hicret sırasında koyunları ayak izlerinin üzerinde otlatması örneğinde olduğu gibi karşı istihbarat faaliyetlerini başarısız kılmak için dönemin istihbarat sanatlarını iyi bir şekilde kullanmıştır.

Düşmanların muhtemel tehditlerine karşı civar bölgeler hakkında önceden bilgi sahibi olmak için seriyyeler yollamış, her zaman elinde kullanabileceği istihbarat bilgileri bulundurmıştır. Hz. Abbas örneğinde olduğu gibi düşmanın içerisine casuslar sokmuş ve casuslarını düşmanın benimseyeceği kişilerden seçmiştir. Bu casuslar aracılığı ile muhtemel tehditleri gizlice rapor almıştır. Bedir kuyularından gelen istihbarat örneğinde olduğu gibi bir husus hakkında istihbarat aldığı anda o hususu tek bir kanaldan almamış, istihbaratçıların birbirinden haberi olmaksızın birçok kanaldan almıştır. Hubab b. El Münzir b. El Cumahi, Huzeyfe b. Yeman ve Zübeyr b. Avvam örneklerinde olduğu gibi gelen istihbaratı birkaç defa doğrulamış, farklı farklı kimseleri istihbaratı doğrulamaları için görevlendirmiştir. Bedir'de yakaladığı istihbaratçıyı sorgulama örneğinde olduğu gibi istihbarat alacağı bölgenin dilini ve o bölgeye ait özel kelimeleri iyi derecede kullanmıştır. Huzeyfe b. Yeman'ın Ebu Sufyan'ı öldürme ihtimali varken öldürmeyip sadece kendisine emredilen bilgi toplama emrine itaat etme örneğinde olduğu gibi Hz. Muhammed casuslarına görev tanımlamalarını tam anlamıyla yapmış, görevlerinde herhangi bir inisiyatif kullandırmamıştır. Huzeyfe b. Yeman'ın hendek muhasarasındaki sızma harekâtı örneğinde olduğu gibi Hz. Muhammed'in casusları sızma harekâtı gerçekleştirmiş, düşmanın psikolojik ve askeri teçhizat durumunu rapor etmişlerdir. Huzaa kabilesi örneğinde olduğu gibi Hz. Muhammed casus olarak sadece kendi davasına inananları kullanmamış, siyasi iş birliği güttüğü grupları da kullanmıştır. Düşmanların Müslümanların saflarında fitne çıkarmak için yaptıkları karşı istihbarat faaliyetlerine aldığı tedbirlerle engel olmuş, Nuaym b. Mesud'u düşmanın içerisine fitne yayması için yollayarak düşman gruplar içerisinde fitne çıkarmış, saflarını parçalamış ve yenilmelerini sağlamıştır.

Mekke'nin fethine giderken Hz. Aişe örneğinde olduğu gibi düşmana ansızın baskın vermek için fırsat kollamış, bir yeri fethine giderken karşı istihbarat faaliyetlerine karşı hedefi güvenilirliği kesin olan en yakınlarından dahi gizli tutmuştur. Yine Mekke'nin fethi örneğinde olduğu gibi düşmanın istihbarat faaliyetlerine karşı yol üzerinde birçok hedef var gibi tasarlamış, zikzak çizerek hedefe ani baskın vermiştir. Orduyu yürütürken etrafa casuslar göndermiş, bölge hakkında istihbarat toplamıştır.

Kaynakça

Makale:

Atay, M. (1996). “*Stratejik Ulusal Güvenlik İstihbaratı*”, Strateji Dergisi, Sayı:1, s.80.

Bozeman, A. (1992). *Strategic Intelligence and Statecraft*, Selected Essays, Brassey's (45).

Yiğit, Y. (1999). “İslâm Ceza Hukûkunda Casusluk Suçu ve Cezası”, Diyanet İlmi Dergi, Sayı: 3, s. 39.

Yılmaz, M. (2008). *Emevi ve Abbasi Dönemi iç İstihbarat*, İstem, Konya, Yıl:6, Sayı:12, s.176-177.

Kitap:

Algül, H. (1986). *İslam Tarihi (C.1)*. İstanbul: Gonca Yayınevi.

Ali, M. M. (1922) *Peygamberimiz (as)*, (çev. Ömer Rıza), İstanbul: Mahmud Bey Matbaası.

Bar-Joseph, U. (1999). *Intelligence Intervention in the Politics of Democratic States, The United States, Israel and Britain*, Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press.

Cevad, A. (1976). *el-Mufasssal fi Tarihi'l-Arab Kable'l-İslam (C.5)*. Beyrut: Daru'l-İlm.

Clauser, J. K. & Weir, S. M. (1976) *Intelligence Research Methodology-An Introduction to Techniques and Procedures for Conducting Research in Defence Intelligence*, Defence Intelligence School Washington D. C.

Corci, Z. (1966). *İslam Medeniyeti Tarihi*, (çev. Zeki Meğamiz, Haz. Sadı Mümin Çelik), İstanbul: Üçdal Yayınları.

Çağatay, N. (1993). *Başlangıçtan Abbasilere Kadar İslam Tarihi*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

Diyarbakri, H. (1866). *Tarihu'l- Hamis Fi Ahval, Enfesi Nefis (C.1)*. Kahire: Mektebetu's-Selefiyye.

Diyarbakri, H. (1866). *Tarihu'l- Hamis Fi Ahval, Enfesi Nefis* (C.2). Kahire: Mektebetu's-Selefiyye.

Ebu Habib, S. (1982). *el- Kamusu'l-Fıkhi*, Dımeşk: Daru'l-Fikir.

el-Eyyubi, H. (1980). *el-Veciz fi'l-Harb*, Beyrut: Müessesetu'l-Arabiyye.

Emin, A. (1969). *Fecru'l-İslam*, Beyrut: Dâru'l-Kutubu'l-Arabi.

Emin, M. F. (1986). *Kamusu'l-Mustelhati'l-Askeriyye*, Beyrut: Müessesetu'l-Arabiyye.

Ezraki, M. (2004). *Ahbaru Mekke* (C.2). Mekke: Mektebetu'l-Esedi

Hâkim, (2014). *el-Müstedrek* (C.3). Lübnan: Daru'l-Kutubu'l-İlmiyye.

Halebi, B. (1980). *İnsanü'l- Uyun fi Siretil'- Emini'l -Me'mun (es- Siretü'l- Halebiyye)*(C.2). Beyrut: Daru'l-Kutubu'l-İlmiyye.

Halebi, B. (1980). *İnsanü'l- Uyun fi Siretil'- Emini'l -Me'mun (es- Siretü'l- Halebiyye)*(C.3). Beyrut: Daru'l-Kutubu'l-İlmiyye.

Hamidullah, M. (1969). *el-Vesaiku's-Siyasiyye li'l-Ahdi'n-Nebevi ve'l-Hilafeti'r-Raşıde*, Beyrut: Daru'l-İrşad.

Hamidullah, M. (1993). *İslam Peygamberi* (C.1). (çev. Salih Tuğ), İstanbul: İrfan Yayıncılık.

Hamidullah, M. (1993). *İslam Peygamberi* (C.2). (çev. Salih Tuğ), İstanbul: İrfan Yayıncılık.

Hamidullah, M. (1994). *İslam Tarihine Giriş*, (çev. Vecdi Akyüz), İstanbul: Beyan Yayınları.

Hamidullah, M. (1995). *İslam'a Giriş*, (çev. Cemal Aydın), Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları.

Hamidullah, M. (1997). *Hız. Peygamber'in savaşları*, (çev. Salih Tuğ), İstanbul: İrfan Yayıncılık.

Hani, A. (1974). *el-Casusiyye Beyne'l-Vikaye Ve'l-İlac*, Kahire: Şeriketu'l-Müttehede.

Harun, A. (1999). *Tehzib-u Sireti İbn Hişam*, Beyrut: Daru'l-Kutubu'l-İlmiyye.

Herman, M. (1999). *İntelligence Power in Peace and War*, Cambridge: Cambridge University Press.

Herodotos, (2010). *Tarih*, (çev. Müntekim Ökmem), İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Heyet, (1994). *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi* (C.1). Konya: Kombassan Yayınevi.

İbn Abdi'l-Berr, M. (2014). *el-İstiab fi Ma'rifeti'l-Ashab* (C.1). (Thk: Ali Muhammed el-Becavi), Lübnan: Daru'l-Kutubu'l-İlmiyye.

İbn Hacer, Ş. (2014). *el-İsabe fi Temyizi's-Sahabe* (C.1). (Thk: Ali Muhammed el-Becavi), Lübnan: Daru'l-Kutubu'l-İlmiyye.

İbn Hişam, A., (1966). *es-Siretü'n-Nebeviyye* (C.1). (Thk: Mustafa es-Sekka), Beyrut: Daru'n-Nasr.

İbn Hişam, A., (1966). *es-Siretü'n-Nebeviyye* (C.2). (Thk: Mustafa es-Sekka), Beyrut: Daru'n-Nasr.

İbn Hişam, A., (1966). *es-Siretü'n-Nebeviyye* (C.3). (Thk: Mustafa es-Sekka), Beyrut: Daru'n-Nasr.

İbn Kesir, İ. (1994). *El Bidaye ve'n nihaye* (C.3) (çev. Mehmet Keskin), İstanbul: Çağrı Yayınları.

İbn Manzur, A. (1994). *Lisan'ul Arab* (C.4). Beyrut: Daru's-Sadr.

İbn Manzur, A. (1994). *Lisan'ul Arab* (C.6). Beyrut: Daru's-Sadr.

İbn Sa'd, M. (1957). *et-Tabakatu'l-Kübra* (C.1). Beyrut: Daru's-Sadr.

İbn Sa'd, M. (1957). *et-Tabakatu'l-Kübra* (C.3). Beyrut: Daru's-Sadr.

İbn'ül Esir, İ. (1989). *el-Kâmil Fi't tarih* (C.2), (çev. Beşir Eryarsoy), İstanbul: Bahar Yayınları.

İbnü'l-Esir, İ. (2014). *Üsdü'l-Gabe fi Ma'rifeti's-Sahabe* (C.1). Lübnan: Daru'l-Kutubu'l-İlmiyye.

Kapar, A. (1993). *Hiz. Muhammed (sav)'in Müşriklerle Münasebetleri*, İstanbul: Esra Yayınları.

Kettani, (2008). *Et- teratibu'l – idariyye* (C.2). Beyrut: Daru'l-Erkam.

Komisyon, (1977). *Mevsuatu'l-Askeriyye* (C.1). Beyrut: Müessesetu'l-Arabiyye.

Köksal, A. (1987). *İslam Tarihi* (C.10). İstanbul: Şamil Yayınevi.

Köksal, A. (1987). *İslam Tarihi* (C.12). İstanbul: Şamil Yayınevi.

Köksal, A. (1987). *İslam Tarihi* (C.15). İstanbul: Şamil Yayınevi.

Köksal, A. (1987). *İslam Tarihi* (C.4). İstanbul: Şamil Yayınevi.

Köksal, A. (1987). *İslam Tarihi* (C.6). İstanbul: Şamil Yayınevi.

Köksal, A. (1987). *İslam Tarihi* (C.9). İstanbul: Şamil Yayınevi.

Köksal, A. (2007). *Peygamberler Peygamberi Hz. Muhammed ve İslamiyet* (C.1), İstanbul: Işık Yayınları.

McDowell, D. (1998). *Strategic Intelligence, A Handbook for Practitioners, Managers and Users*, Australia: Istana Enterprises.

Munasıra, A. (1991). *el- İstihbaratu'l-Arabiyye fi'l-İslam*, Beyrut: Daru'l Furkan.

Nasr, S. (1982). *el-Harbu'l-Hafiyye*, Beyrut: Müessesetu'l-Arabiyye.

Nasr, S. (1982). *Harb 'ul-Akil Ve'l-Mağrife*, Beyrut: Müessesetu'l-Arabiyye.

Özdağ, Ü. (2014). *İstihbarat Teorisi*, Ankara: Kripto Kitaplar.

Reşid, A. (1992). *İslam 'da Ordu ve Komutan* (çev. Enver Gönenç, Seraceddin Emre), İstanbul: Şule Yayınevi.

Rıza, M. (1966). *Muhammed Rasulullah*, Beyrut: Daru'l-Erkam.

Sehhar, A. C. (1980). *Peygamberimiz Efendimiz*, (çev. Mustafa Varlı, Ahmed Gül), İstanbul: Çağaloğlu Yayınevi.

Silverstein, Adam J. (2007). *Postal Systems in the Pre-Modern İslamic World*, Cambridge: Cambridge University Press.

Şenel, M. & Şenel T. (1997). *İstihbarat ve Genel Güvenlik Konularımız*, Ankara: Emniyet Genel Müdürlüğü Yayınları.

Taberi, M. (1987). *Tarihu'r-Rusul ve'l-Müluk* (C.2). (thk. Muhammed İbrahim), Beyrut: Daru'l-Kutubu'l-İlmiyye.

Taberi, M. (1987). *Tarihu'r-Rusul ve'l-Müluk* (C.3). (thk. Muhammed İbrahim), Beyrut: Daru'l-Kutubu'l-İlmiyye.

Terzi, M. Z. (1990). *Hz. Peygamber ve Hulafai Raşidin Dönemi'nde Askeri Teşkilat*, Samsun: Sönmez Matbaa.

Tzu, S. (2008). *Savaş Sanatı*, (çev. Adil Demir). İstanbul: Kastaş Yayınevi.

Vakıdi, M. (1966). *Kitabü'l- Megazi* (C.1). (thk. Marsden Jones). London.

Vakıdi, M. (1966). *Kitabü'l- Megazi* (C.2). (thk. Marsden Jones). London.

Yazır, E. H. (2015). *Hak Dini Kur'an Dili* (Cilt 7). İstanbul: Zehraveyn Yayıncılık.

Yıldırım, M. E. (2020). *Nebevi Eğitim Modeli Olarak Daru'l-Erkam*, İstanbul: Siyer Yayınları.

Yılmaz, M. (2017). *Hz. Peygamber Dönemi İstihbarat Faaliyetleri*, İstanbul: Siyer Yayınları.

Yücel, İ. (1996). *Peygamberimiz'in Hayatı*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı.

Zehebi, Ş. (1997). *Siyeru A'lami'n-Nübela* (C.1). Beyrut: Daru'l-Erkam.

Zemahşeri, M. (1979). *Esasu'l-Belağa*, Beyrut: Daru's-Sadır.

Kitap Bölümü:

Ağırman, M. (1994). Bütün yönleriyle Asr-ı Saadette İslam. V. Akyüz (Ed.), *Asr-ı Saadette Ordu ve Savaş Stratejisi* içinde (s. 72-79). İstanbul: Beyan yayınları.

Ansiklopedi Maddesi:

Fığlalı, E. R. (2012). Dârünnedve. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi içinde. (C.8, 555-556). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Vakıf Yayınları İşletmesi.

Kallek, C. (2012). Casus. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi içinde. (C.8, 163). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Vakıf Yayınları İşletmesi.

Köksal, M. A. (2012). Dâru'l-Erkam. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi içinde. (C.7, 520-521). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Vakıf Yayınları İşletmesi.

Tayşı, M. S. (2012). Kıyafe. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi içinde. (C.27, 508). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Vakıf Yayınları İşletmesi.

Tez:

Üstüner, H. (2001). *Hız. Peygamber Devrinde İstihbarat* (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi). Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Isparta.

İnternet:

MİT 2020. İstihbarat oluşumu. Millî İstihbarat Teşkilâtı, <http://www.mit.gov.tr/isth-olusum.html>, (Erişim Tarihi: 04.03.2020).

“İslâm, Sekülerizm ve Geleceğin Felsefesi”

Nakib El-Attas

Kitap Tanıtım

Mehmet GEDİK¹

Prof. Dr. Seyyid Muhammed Nakib El-Attas, “*İslâm, Sekülerizm ve Geleceğin Felsefesi (Islam, Secularism and the Pkilosopy of the Future)*”, çeviren Prof. Dr. Mahmud Erol Kılıç, İnsan Yayınları, 4. Baskı, İstanbul 2016, 261 sayfa.²

Muhammed Nakib El-Attas’ın “İslâm Sekülerizm ve Geleceğin Felsefesi” adlı eseri, günümüzde birçok bilimsel araştırmalara kaynak olarak dikkate alınmış olduğu gözlemlenmiştir. Attas’ın kitabına ilişkin tanıtım, bilimsel ölçekler üzerinden incelendiğinde, kitabın ana gayesinin, temel misyonunun, günümüzün “*Beklenen Müslümanları*”³na İslâmî prensipler dâhilinde bir yol haritasının çizilmiş olduğudur.

Seyyid Muhammed Nakib El-Attas’ın Kısa Hayatı

Nakib El-Attas, İslâmî düşünceye oldukça farklı bakış açısı kazandıran önemli İslâm düşünürlerinden birisidir. 1931 yılında Endonezya’nın Cakarta-Bogor kasabasında dünyaya gelir. İlk öğrenimini ve İslâmî ilimler eğitimini doğduğu coğrafyada alan El-Attas, daha sonrasında ailesi ile birlikte Malezya’nın Johor Bahru vilayetine yerleşir. Bahru’da sosyal ve fen bilimleri eğitimlerini tamamlamasının ardından üç yıl, subay olarak görev yapar. Başarılı bir subay olan Attas’ı, Malay Kraliyeti, 1952-55 yılları arasında kurmay eğitimi alması için İngiltere’deki Sandhurst Kraliyet Askeri Akademisine göndermiştir. Birkaç yıl sonrasında askeri akademide devam etmek istemeyen El-Attas,1957 yılında Singapur’da Malaya Üniversitesi İslâmî ilimler bölümüne kaydolmuştur. 1959 yılında mezun olarak Kanada-Montreal McGill Üniversitesi’ne geçer. Bu üniversitede 1962 yılında İslâmî Araştırmalar Enstitüsü’nden yüksek lisansını almasının hemen ardından, İngiltere’de Londra Üniversitesi’ne doktora yapmak üzere kaydolur. İslâm felsefesi, kelim ve tasavvuf alanlarında “*Hamza Fansuri’nin Mistisizmi*” başlıklı bir doktora tezi ile buradaki eğitimini tamamlamıştır. 1965’te Malezya’ya dönen El-Attas,1973 yılında National University of Malaysia’da Malay Dili-Edebiyatı ve Kültürü bölümünü kurmuş ve başkanlığını yapmıştır. 1968-70 yılları arasında aynı üniversitenin Sanat Akademisi dekanlığına getirilmiştir. 1987 yılında Kuala Lumpur’da “*Uluslararası İslâm Düşüncesi ve Medeniyeti Enstitüsü*”nü (*International Institute of*

¹ Dr. Öğr. Üyesi, İstanbul Sebahattin Zaim Üniversitesi, Sağlık Bilimleri Fakültesi, Sosyal Hizmet, mehmet.gedik@izu.edu.tr, <https://orchid.org/0000-0003-2421-5092>

² Bu kitabın ilk baskısı, 1985 yılında “*Islam and Secularism*” başlığı ile İngiltere/Londra, Marsel yayınevi tarafından yayınlanmıştır. Türkiye’de ise ilk baskısı 1989 yılında “*Modern Çağ ve İslâmî Düşünüşün Problemleri*” adıyla yayınlanmıştır.

³ (Önsöz) “*Asıl itibarı ile bu kitap, beklenen Müslümanlar için yazılmıştır*” (El-Attas,2016, s. 7)

Islamic Thought and Civilization-ISTAC) kurar. 2002 yılına kadar bu enstitüde İslâmî bir düşünce ve bilim geleneğinin ihyası amacıyla birçok akademik çalışmalara imzasını atmıştır.

Halen hayata olan El-Attas'ın, yirmiden fazla telif edilmiş kitaplarının yansıra, birçok makalesinin de bilimsel dergilerde yayımlanmıştır. İngilizce olarak yazdığı eserlerden büyük bir bölümünün başta Malayca ve Arapça olmak üzere Türkçe, Farsça, Urduca, Almanca, Fransızca, Rusça, Hintçe, Boşnakça, Japonca ve Korece gibi dillere çevrilmiştir.

“İslâm Sekülerizm ve Geleceğin Felsefesi (Islam, Secularism and Philosophy of Future)”

Muhammed Nakib El-Attas'ın bütün eserleri incelendiğinde; temel düşünce alanında iki eseri olduğu ve bu eserlerden birisinin de tanıtımını yaptığımız “İslâm Sekülerizm ve Geleceğin Felsefesi” başlığı ile yayınlanan kitabının olduğu aşikârdır. Çağdaş İslâm düşüncesinin önemli fikir insanı olan El-Attas'ın bu değerli eseri Prof. Dr. Mahmud Erol Kılıç tarafından Türkçemize kazandırılmıştır.

El-Attas'ın, “*İslâm, Sekülerizm ve Geleceğin Felsefesi*” isimli kitabının dünya Müslümanlarına ilişkin bir monografik çalışma kapsamında asıl itibariyle günümüzün “*Beklenen Müslümanlar*”ı için yazılmış bir eser olduğu ilk satırlarında (Önsöz) belirtmiştir (s.7). Çok yoğun bir içeriğe sahip, tamamı 261 sayfadan oluşan kitap, önsözden sonra bir giriş ve yedi bölümden oluşturulmuştur. Kendine özgü her bir bölümün “*Beklenen Müslümanlar*”ın nasıl olması gerektiğinin tarifine yönelik oldukça derin analizlerin yapıldığı, birbirlerine ilişkilendirilmiş bütünsel bir dünya görüşünü yansıtan bir sistem dâhilinde ele alınmış tebliğ ve konferanslardan oluşturulmuştur⁴ (s.7-8). İnsan yaşamının en temel esaslarına ilişkin tanımlama ve açıklamaların, İslâm'da tasavvur olunduğu şekli ile ele alınmış, Din, İnsan, Bilgi, Hikmet, Adalet, Doğru Amel (edeb), Akıl ve Akletmek ile (nutk) ilgili oldukça isabetli izahların getirilmiş olduğu gözlemlenmektedir (s.9).

Nakib El-Attas, kitabında; “*İslâmîleştirme*” kavramının ilk defa açıkladığı iddiasıyla İslâmî eğitim felsefesini ve bu felsefenin oturtulacağı zemin konusunda oldukça net bir çerçeve çizmektedir. Bu bağlamda; “*Bütün bu tanımlamalar ve açıklamalar, başta kişisel düşünceler olmak üzere, İslâmî fikri ve dini gelenek içerisinde oluşan kavramsal analizlere dayanmaktadır ve kendi kavramları içerisinde orijinaldirler. Ve günümüz sorunlarıyla ilgili olarak öne sürülen bakış açıları da bildiğim kadarıyla yenidir ve İslâm dini ve onun dünya görüşünün temel kavramlarının netleştirilmesinin günümüzdeki ihtiyacından doğmaktadır. Belki de bu anahtar kavramların açıklanması ve anlamlı bir biçimde bir araya getirilme yöntemleri zamanımızın İslâmî fikri ve dini düşüncesinde ilk defa yapılmaktadır*” ifadelerine yer vermiştir (s.9).

El-Attas, bilgi edinmenin ve İslâmî eğitimin ana hatlarının temelde “*iyi bir vatandaştan*” yetiştirmekten ziyade “*iyi bir insan*” yetiştirmek olduğunun altını çizmektedir. Bu bağlamda insanın tanımlanmasında kullanılacak insan temelli iyi ve doğru kavramların (teorilerin) anlamlarının üretilmesindeki espriyi oldukça anlamlılaştırmıştır. Bu bağlamda, evrensel kâmil insanı yansıtacak “İslâm Üniversitesi'nin kurulmasını, özellikle de Müslümanların seküler

⁴ Birinci, ikinci, üçüncü, dördüncü ve beşinci bölümler, El-Attas'ın *İslâm and Secularism* “Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization (ISTAC), 1993” adlı eserinde de, doğrudan ve dolaylı olarak ele alınan konulardır.

(dünyevi) ve sekülerizasyon (dünyevileşme) kavramlarının anlamlarının bilmesinin gerekliliğine dikkatleri çekmektedir. Nakib El-Attas, kitabında ele aldığı düşüncelerin daha detaylı, derinlemesine incelemeler üzerinden genişletilmesinin gerekliliğine dikkatleri çekerek, düşünce doğruluklarının, İslâm'ın ilmî ve dini geleneğinde yansıyan ve İslâmî kaynakların da tasdik ettiği hakikatlerin şartlarına uygunluğuna göre sorgulanıp değerlendirilmeye tabi tutulmasını oldukça önemsemektedir.

Birinci Bölüm; 1976-1977 yılları arasında Amerika'daki Temple Üniversitesinde misafir profesör olarak bulunduğu dönemlerde verdiği derslerden derlemiş bir bölümdür. “*Çağdaş Hıristiyan-Batı Arka Plan*” başlığı ile yayınlanmış bu bölümde (El-Attas, 2016, s. 25-36); Tarihsel süreç içerisinde Hıristiyan teolojisinin değişim ve dönüşümü ele alınmış, çağdaş Hıristiyan teolojisinin Batı düşüncesinin doğuşuna ve bilim tarihi eksenindeki arka planlara dikkatler çekmiştir. Descartes'in epistemolojik kuram ve yaklaşımları üzerinden inşa edilen Batı sekülerizminin hızlı gelişimini ve bu gelişime paralel Hıristiyan teologların tavırlarını sorgulamıştır (s.31). El-Attas, 19. yüzyılın başlarında Aguste Comte'in “*bilimin yükselişi ve dinin çöküşü*” yaklaşımının seküler mantık doğrultusunda toplumların ilkelikten modernliğe “evrimleştiğine” inanmış Alman filozofu Friedrich Nietzsche'nin de “*Batı dünyası için Tanrı'nın öldüğü*” anlayışının Batı felsefesini etkisi altına aldığını vurgulamaktadır (s.26). Bu bağlamda “Hıristiyan” tehdidine göğüs germek adına Helen epistemolojisine eleştirel yaklaşan “Protestan teologlarından (anjelik doktorlar⁵)” alıntılar yaparak, Hıristiyanlığın sekülerleşme sürecine vurgu yapmış ve bu sekülerleşmenin Hıristiyanlık ve Batı toplumunu kutsal metinlerin mitolojisinden, Hıristiyan akidesinin Helenistik karakterlerden nasıl ayrıştırıldığının üzerinde durulmuştur (s.31). Bu türden felsefi yaklaşımların gerek Hıristiyanlığı ve gerekse Batı'yı bir bilinmeze doğru sürüklediğini tarih felsefesi boyutları ile ele alınmış, skolastik teolojinin orta çağ tabularının yıkılmaya yüz tuttuğunu ve bir kısım teologların (Fosil-Bilimci⁶) seküler bilim ile adaptasyonunun insanlık adına nedenli yanlış bir yaklaşım olduğuna değinmiştir (s.26).

El-Attas, Hıristiyanlığın seküler yaklaşımlar üzerinden dönüştürülerek Protestanlaştırıldığını, Eric Lionel Mascall'nın “*The Secularization of Christianity*” adlı çalışmasını kaynak göstererek; “*Dünyayı Hıristiyanlığa ihtida edecekleri yerde Hıristiyanlığı dünyaya ihtida ettirdiler*” belirtmektedir (s. 29). Bu bağlamda seküler Hıristiyanlığın, Protestanlığın seküler dönüşümün günümüzdeki tarihi gelişimlerine ışık tutmuştur. Attas, Hıristiyanlığın tarih felsefesi sürecinde geçirmiş olduğu dönüşümün/değişimin, seküler kuramlar karşısındaki mağlubiyetini yeni Hıristiyanlığın (Protestan teolojisi) Tanrı tasavvurundan uzak bir Tanrı anlayışından kaynaklandığının da altını çizmektedir.

El-Attas'a göre skolastik dönem Hıristiyanlığın, Yunan (Grek) felsefesinin “*Theo*”, İbranilerin “*Yahve*” ve Batı metafiziğinin “*Deus*” Hıristiyan teolojilerine entegre edilerek eklektik bir Tanrı'nın şekillendirme yoluna gidilmiş olması olarak belirtmektedir (s.34-35). Bu durumun Hıristiyanlık akidesinde Tanrı tasavvurunu bir çıkmaza sürüklediğini, Teslis anlayışının “*Zât*” kavramının Boethus, Aquino'lu Thomas ve birçok düşünürün tanımlamaya çalışmasına rağmen oldukça karmaşıklaştırılmış ve “*İskender'in düğümü*”ne dönüştürüldüğünü

⁵ Adolf von Harnack, Jacques Maritain, Etienne Gilson ve Joseph Maréchal gibi (s.30-31).

⁶ (Fransız Cizvit'i ve Fosil bilimcisi Pierre Teilhard de Chardin), Alman Dietrich Bonhoefer, Amerikalı Paul Tillich vs.

belirtmektedir. Bu yaklaşımdan hareket ile aydınlanma ve sonrası dönemlerin Hristiyan teolojisinin, seküler bilim çerçevesinde oldukça özgür ve bireysel bir “Tanrı tasavvuru”nun geliştirilmiş olduğuna ilişkin bilgiler eserin temel konuları arasında zikredilmiştir.

Seküler Hristiyanlığın Tanrı tasavvurundan amaçladığı şeyin, sekülerizasyon üzerinden bir “modern yaşam” tarzının yakalanma vaadi olduğunu görülmektedir. Günümüzün seküler Hristiyan toplumunun, Tanrı’yı bir “Zât” kavramı içerisinde “*Teslis*” anlayışı ile insan hayatlarından koparmış ve Tanrı kavramı yerine başka modern kavramların ihdâs edilmeye çalışıldığı gözlemlenmiştir (s.35-36).

İkinci Bölüm; 1976-1977 yılları arasında Pensilvanya Temple Üniversitesinde misafir profesör olarak bulunduğu dönemlerde verdiği derslerden derlemiş bir bölümdür. “*Seküler-Sekülerizasyon-Sekülerizm*” başlığı ile yayınlanmış bu bölümde (El-Attas, 2016, s. 39-73); El-Attas bu bölümde seküler, sekülerleşme, sekülerizasyon (dünyevileşme) ve sekülerizm kavramlarını ele alarak mahiyeti ve kapsamına değinmiştir. Bu seküler kavramların Batı’yı ve özellikle de Hristiyan teolojisini nasıl dönüştürdüğüne dikkatlice vurgu yapmıştır. Daha çok sekülerleşme ve sekülerizmin ele alındığı bölüm, “Seküler” kavramının yalın bir ifade olarak sekülerleşmenin bir süreci olduğunu ve sekülerizmin ise bir ideoloji olarak algılatılmaya çalışıldığı konularına yer verilmiştir.

El-Attas, sekülerleşmeyi Greko-Romen ve Yahudi düşünsel geleneğinin tarihsel süreci içerisinde Batı Hristiyan teolojisinin düşünsel kavrayışının bir sonucu olarak tanımlamaktadır. Greko-Romen düşüncesi varoluşu “*mekânsal*”, Musevi geleneğinde ise “*zamansal*” olarak ele alındığına değinerek, Batı’nın zaman ve mekân terkibi ile salt fiziki dünyaya ilişkin bir bakış açısının olduğunu ortaya koymaktadır. Attas, seküler/modern Hristiyan teolog ve aydın düşünürlerin “*Helenik ve İbrani*” dünya görüşlerinin birbirleri ile kaynaştırılmasını oldukça sorunlu olduğunu, İki farklı dünya görüşü arasında karışıklığın, epistemolojik ve teolojik problemlerin kökeni haline dönüştürüldüğünün altını çizmektedir (s.40-41).

El-Attas,17. yüzyıldan 19. yüzyıla kadar süren Avrupa aydınlanma hareketinin yeniden doğmak anlamına gelen Rönesans (renaissance) dönemi ile irtibatlandırılarak, zoraki bir entegrasyon üzerinden farklı iki dünya görüşünün (Helenik ve İbrani) sekülerleştirilmiş bir tezahürüne dönüştürüldüğünü savunmaktadır. Naturalist felsefeci yaklaşımların ideal bir toplum oluşturmak için insanın maddeleştirilmesi, sekülerleştirilmesi hedeflenerek doğal hukuk, doğal din üzerinden “*özgürlük, bağımsızlık ve adalet*” vurgularının yapıldığının altını çizmektedir. Bu denli tutarsız yaklaşımların seküler Hristiyanlık üzerinden, Batı insanını dinden, vahyolunmuş değerlerden uzaklaştırmış, insanların dine karşı duyduğu güveni yok edilmiş olduklarına vurgu yapmaktadır. Bu bağlamda, Kant’dan sonra, 18. yüzyıl metafiziğinin rasyonel, düşünen insan tarafından bütünüyle terk edildiğini, hakikat ve varlıkların anlaşılmasında gereksiz ve aldatıcılık üzerinden yeni toplumların hayal edildiğini belirtmiştir (s.61). Attas, sekülerizmi, insan felsefesini, maneviyatını fiziki hayatını ve kültürünü pozitivist yaklaşımlar üzerinden basite indirgeyen, kutsal olan bütün değerlere karşı konumlandırılmış seküler bir ideoloji olduğunu belirtmektedir (s.43).

El-Attas’a göre dünyadaki tüm semavi dinler arasında bir ilk olarak yalnızca Hristiyanlığın, doğum yerini değiştirerek Kudüs’ten Roma’ya taşınmış ve kendi merkezini, orijini

değiştirdiğidir. Bu süreç ile birlikte Hıristiyan teolojisinin Batılılaştırılması ve dolayısı ile sekülerleştirilmesi yeni bir kimliğin oluşturması açısından oldukça dikkat çekici olduğu belirtilmektedir (s. 44). İncil'in hukuk konularında herhangi bir hüküm içermemesi, merkezini Roma'ya taşımış bir Hıristiyanlık için yeni bir kimlik oluşumuna neden olmuş ve Roma hukukunun yeni Hıristiyanlık için kabul görmesi ile birlikte sekülerleşme süreci de oldukça hızlanmış olduğunun bilgisi verilmektedir.

Muhammed El-Attas, sekülerleştirilmiş bir Hıristiyanlığa dikkatleri çekerek, İslâm düşüncesinde seküler, sekülerleşme ve sekülerizm gibi ideolojik kavramlarının uygulanabilirliğinin mümkün olamayacağını belirtmektedir. Seküler yaklaşımların, sadece gayri İslâmî bir dünya görüşü ifadelerinde ötesinde İslâm karşıtı yaklaşımlar olduğunun altını çizerek, İslâmî literatürde bu tür seküler kavramların bir karşılığının olmadığını belirtmektedir. Attas, İslâmî sekülerleşmenin açık ya da kapalı her türlü tezahürünün kesinlikle kabul edilemeyeceğini, sekülerleşmenin “*inancı (iman) öldürücü bir zehir*” olduğunu ve Müslümanların bu seküler ve seküler kökenli kavramları “*kendi içerisinde*” nerede görürlerse derhal kovmalarının gerekliliğine önemle vurgu yapmaktadır. Kur'an'da seküler kavramına en yakın kavramın “*El hayatü'd dünya*” kavramı olduğunu ve bunun da “*dünya hayatı*” ya da “*dünyevi hayat*” anlamına geldiğini ve insanın akıl ve idrak tecrübesine, bilincine yakınlığıyla bir “*şey*” olarak görüldüğünden bahsederek, seküler dünya hayatı ile arasındaki önemli nüansı ortaya koymaktadır (s.65).

Üçüncü Bölüm; 1976 yılında “Malezya Genç Müslümanlar Teşkilatı (ABIM)” tarafından Malezya/Kuala Lumpur'da basılmış sonrasında “Dünya İslâm Festivali” ve “Londra-Royal Commenwalth Society” tarafından tertiplenen “Uluslararası İslâm Konferansı”nda tebliğ olarak sunulan bildiriden ibarettir. “*İslâm: Din Kavramı, Ahlâk ve Maneviyatın Temeli*” başlık altında yayınlanmış bölümde (El-Attas, 2016, s. 77-114); El-Attas, bölümün ana temasını oluşturan “Din (ed-din)” kavramının etimolojik kökeni ve semantik anlamını, Batı'nın din karşılığında tefsir edilen “*religion*” kavramı ile aynı anlamlara gelmediğinin altını çizmektedir. Aynı zamanda İslâm düşüncesi bağlamında “Din (ed-din)” teriminin asli anlamlarını etimolojik açıdan dört temel şıkta ele alarak, bunların; “*Borçlu olmak*”, “*Boyun eğmek*”, “*Muhakeme gücü*” ve “*Tabiî temayül - yöneliş*” olduğunun üzerinde detayları ile durmuştur (s.77-78).

Dinin insan için nedenli gerekliliğine Kur'an ayetleri eşliğinde vurgu yapan El-Attas; “*Kendi varlığını Allah'a teslim edenden daha güzel dinli kimdir?*”,⁷ Allah'ın dininden İslâm'dan başka bir din aranılmamasını⁸ dolayısı ile *insanlığın yine Allah'a döndürüleceğini*,⁹ “*Allah'ın nazarında yegâne tek dinin İslâm olduğunu*”¹⁰ belirtmektedir (s.87-88). Din kavramını, doğru bir itaat ve gerçek bir teslimiyet bağlamında ele alınmasının gerekliliğine yer veren Attas, bu kavramın İslâm dini perspektifinde canlı bir realite olarak ortaya konulduğunu, hakiki ve “*Kâmil Din*”in ancak İslâm'da tahakkuk ettirilmiş ve tam anlamıyla kendi kimliği üzerinden ifade edebildiği hususlarına değinmiştir (s.89). Her ne kadar bu bölüm (İslâm: Din Kavramı, Ahlâk ve Maneviyatın Temeli) kendi ana başlığı altında ele alınmış olsa da, “Ahlak” ve

⁷ Nisâ 4/125

⁸ Âl-i İmran 3/85

⁹ Âl-i İmran 3/89

¹⁰ Âl-i İmran 3/19

“Maneviyat” konularına ayrı alt başlıklar olarak girilmemiş, “İslâm Dini”nin anlaşılmasının özünde bu iki kavramın “Din” ile özdeşleştirilmiş olduğu görülmektedir. Allah’ın nazarında “Hak” bir dinin ancak “*ahlak ve maneviyat*” gibi dini değer taşıyan enstrümanlar üzerinden izahının mümkün olabileceğini, maneviyat kavramının ise ancak din üzerinden bir anlam taşıyabileceğinin altını çizmektedir.

Dolayısı ile El-Attas kitabının bu bölümünde; “*Seküler-Sekülerizasyon-Sekülerizm*” yaklaşımların, din/maneviyat gibi kutsal olan bütün değerlerin, insan ve kültürün pozitivist, seküler ideolojiler üzerinden yeni kavramlar adı altında algılatılmasının yanlış olacağının altını çizmektedir. İslâm’ın ve özellikle de dinin temel değeri olan “manevi temelli” bir değerın sekülerleştirilmesinin açık ya da kapalı her türlü tezahürünün kesinlikle kabul edilmesinin mümkün olamayacağını, bunun “*inancı (iman) öldürücü bir zehir*” olduğunu belirtmektedir (s.65). El-Attas bölümün sonunda; “*Kâmil Model*” kavramını ele alarak, gerçek anlamda ancak manevi ve ahlâk boyutları ile Hz. Muhammed’in (s.a.v.) yaşam tarzında, ahlâk ve maneviyat pratiklerinin insanlığa kazandırılmış olduğuna değinmektedir. Hz. Peygamber’in hayatının, yaşam tarzının din/maneviyat perspektifinde bütün insanlığa rehberlik ettiğini, tüm beşerî ve manevi (dini) değerlerin kendisinde müşahhaslaştırılmış olduğunun da altını çizdiği görülmektedir (s.114).

Dördüncü Bölüm; 1976-1977 yılları arasında Pensilvanya Temple Üniversitesinde misafir profesör olarak bulunduğu dönemlerde verdiği derslerden derlenmiş bir bölümdür. “*Müslümanların Çıkmazı*” başlığı ile yayınlanmış bu bölümde (El-Attas, 2016, s. 117-149); El-Attas, günümüz Müslüman cemaatinin (toplumun) problemlerini, içinde bulunduğu sorunları, çıkmazları, İslâm öncesi Hıristiyanlığın teşekkülü ve Batı uygarlığının İslâm’a karşı tarihsel karşı koyuşuna dikkatleri yoğunlaştırmıştır. Bu tarihsel sürecin bilinmesinin Müslüman çıkmazının, sorunların çözümünde etkili olacağının altını çizerek, çözümlere yönelik alternatifler sunmaktadır (s.119). Müslümanlarının harici ve dâhili sorunların tespiti ve bu sorunlardan arınabilmesi için İslâmiyet öncesi, Budizm, Konfüçyanizm, Zerdüştlük, Yahudilik ve en önemlisi de Hıristiyanlık sistemlerinin “*evrenselliği*” hususlarında araştırılmasının gerekliliğine dikkatleri çekmektedir. Bu bağlamda Hıristiyanlıkta ifade edilen kurtuluş (teslis) ve doktrine benzer bir sisteme sahip olmayan Budizm, Konfüçyanizm, Zerdüştlük ve Yahudiliğin kendi coğrafyalarını aşamadıklarını ve milli/ulusal dinler olarak kalmış olduklarını belirtmektedir (s. 118). Attas, bu bağlamda Kur’an’dan örnek vererek; Hz. İsa’ya (a.s.), evrensel bir dini (İslâm) yerleştirecek peygamberin geleceğinin bildirilmiş olması, İslâm’ın doğuşu ve yayılması ile küresel anlamda meydana gelecek evrensel karakteristik değişikliklerin gerçekleştirileceği bilgisine vurgu yapmaktadır.

İslâm’ın evrenselliği ve küresel değişimlere dikkatleri çeken Attas, henüz bir asır bile geçmeden İslâm’ın kıtalara yayıldığına, “*Samirileri, İranlıları, Mısırlıları, Berberileri, Avrupalıları, Afrikalıları, Hintlileri, Çinlileri, Türkleri ve Malaylıları*” etkisi altına alarak bu toplumların İslâm ile kısa bir dönemde tanıştığını vurgulamaktadır. Bu bağlamda özellikle iki büyük tarihsel olaya dikkatleri çekerek, Akdeniz havzasının kültürel bütünlüğünün çözülmesini, Batı Hıristiyanlık merkezinin (eksen/orijin) Roma’dan Kuzeye kaymasını İslâm’ın küresel kabulünün nedenli etkili olduğunun altını çizmektedir. İslâm’ın evrenselliği

ve toplumlar üzerindeki küresel etkenliğinin Batı uygarlık ve kültür ruhunu derinlemesine dönüştürülmesine ve değişimine sebebiyet vermiştir (s.120-121).

İslâm'ın evrenselliği ve bu küresel değişimin baş faktörü olan “*İslâm Medeniyeti*”, daha sonra ilmi temelli bilim merkezleri üzerinden Batı uygarlığı ile yüzleşmiş, Hıristiyanlığın felsefi düşünme tarzını derinlemesine etkilemiş ve İslâm düşüncesinin Batılı düşünürlerin de düşünce dünyasında önemli bir yer ettiği görülmektedir. El-Attas bu bağlamda; 9. ve 13. yüzyıllar arasında Kindî, Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd gibi Müslüman İslâm felsefecilerin, düşünürlerin Hıristiyan toplumunda skolâstik felsefenin inşasında oldukça önemli etkilerinin olduğuna yer verir. Özellikle İbn Sînâ'nın felsefi metodolojisi, “*Öz ve Varoluş (Zât-Vücut)*” mahiyeti hususlarındaki görüşlerinin başta Aquino'lu Thomas olmak üzere Albert'iyi, Ghent'li Henri'yi, Duns Scotus'u, Meister Eckhart'ı ve Begnoregio'lu Boneventura gibi birçok Hıristiyan ve Batılı skolâstik felsefenin düşünürlerini etkilediğinden bahsetmektedir (s.122).

El-Attas, tarihî süreç içerisinde İslâm Medeniyeti'nde birçok alimlerin bilgi açısından zayıfladığını ve dolayısı ile de İslâmî etkileşimin her anlamda kaybolarak bir gerileme sürecinin yaşandığına dikkatleri çekmektedir. Dolayısı ile Batı uygarlığının 17. asırdan itibaren “*İlim Merkezleri*”nin sahip olduğu “*Bilgi*”yi kendi seküler felsefi görüşleri nezdinde dönüştürdüklerine dikkatleri çekerek, İslâm cemaatlerinin, toplumunun sömürgeleştirmesine ve günümüzde de bu sömürgeciliğin devam ettiğini belirtmiştir. (s.123-124). Batı uygarlığının toplumları sömürgeleştirmesine değinen El-Attas, Batı'nın İslâm toplumunu coğrafik olarak kontrolü altına aldığını, özellikle Müslüman toplumlara kendi sekülerleştirilmiş dünya görüşlerini dayatarak Müslümanları her anlamda ve özellikle de zihinsel işkâl altına aldıklarını belirtmektedir. Bu zihinsen istilalar üzerinden Batı'nın, Müslümanları İslâm'ın bilgi felsefesi merkezinden uzaklaştırarak eğitim müfredatlarını seküler anlamda etkilemiş olduğunun da altını çizmektedir.

El-Attas, seküler Batı uygarlığının, İslâm toplumuna birçok savaşlar açmış olduğunu ve İslâm'ın bir din felsefesi olarak Batı'nın sekülerleştirilmiş Hıristiyan düşünce tarzına bir tehdit olarak gösterilmesinden kaynaklandığının altını çizmektedir. Batının seküler kavramların Müslümanların zihinlerine, kafalarına sızmasından bahseden Attas, bu modernist reformcu zihniyetlerin, düşüncelerini İslâmlaştırmaya çalışsalar da bunu başaramadıklarını, çünkü Batılı düşüncelerin (kavramların) seküler anlamda İslâmlaştırılmasının mümkün olamayacağına değinmektedir. Bu türden modernist reformcu Müslümanların, geçmişin Müslüman bilimcilerinden değil de daha çok Rousseau, Comte, Mill ve Spencer gibi sekülerist akımlardan zihinsel olarak etkilenmiş olduklarının da altını çizmektedir (s.131-132).

İslâm ve Batı arasında sekülerleştirilmiş bir bilimi ele alan Attas, Müslümanların Hıristiyan (protestan) Batı uygarlığı karşısındaki sorunlarının, çıkmazlarına dikkatleri çekmektedir. Müslümanların dâhili sorunlarını, aynı zamanda düşünce sisteminin döşeme taşı olan “*edeb*” kavramı ile açıklamaya özen göstermektedir. İslâm ve Müslümanlıkla ilişkilendirilen “*Edeb Kavramı*”nın, “*beden ve ruh*”un yani “*akıl*” disiplinine, terbiye edilmesiyle ilişkilendirmektedir. Attas, bu perspektiften izlendiğinde edeb kavramı; ontolojik olarak bir varlığın fiziki hayattaki isabetli yerinin, durumunun, mevkiinin tanınması ve tasdik edilmesinin yanında insanın kendini gerçekleştirmesinin de içerildiği görülmektedir. Aksi durumda insanda “*edeb*”in kaybının söz konusu olmasının, adaletsizliğin tezahürü anlamına da gelebileceğine vurgu yapmaktadır (s.127).

Müslümanların çıkmazlarını edep noktasından ele alan El-Attas, günümüzün “edeb” kaybına bağlı olarak Müslümanların da adaletsizleştirildiği, İslâm ümmeti/cemaati arasında oldukça yaygınlaştırıldığına, sıradanlaştığına dikkatleri çekmektedir. Adaletsizliğin tezahürünü, bilgide bir keşmekeşliğin varoluşuna işaret edeceği gibi bilginin toplum ve ümmet bağlamında bilgi düzensizliğine ve dünya görüşlerindeki keşmekeşliğe, sahte liderlerin ortaya çıkışına zemin hazırlayabileceğine de değinmektedir. Bilginin insanda bir kimlik olarak fitraten varlığına dikkat çeken Attas, bilginin sınırlarının bilinmesinin bir hikmet olacağına değinmektedir. Buna bağlı olarak da günümüze işaret ederek, entelektüel bilgi anarşizminin ortaya çıktığına, politik ve sosyo-ekonomik sorunların çıkmazlarına yer vermiştir (s.130-137).

El-Attas, Müslümanların seküler Hıristiyan Batı uygarlığının zihinsel işgalinden ve kendi iç dinamiklerinden kaynaklı sorunların giderilmesi yönünde eğitimin her alanında ve özellikle de üniversitelerde, bireysel gelişimi sağlayabilecek düzeyde bir İslâmî eğitim sisteminin yaygınlaştırılmasını önermektedir. Düzenlenmesi gereken bu eğitim sisteminin esas hedefinin, “Edeb Kavramı” merkezli epistemolojik açıdan bilginin kendi öz kimliğine kavuşturularak İslâmîleştirilmesinin olduğunu söylemektedir.

Beşinci Bölüm; 1977 yılında, Mekke’de gerçekleştirilen “*Birinci Dünya İslâm Eğitim Konferansı*”nda tebliğ olarak sunulan ve sonrasında bizzat editörlüğünü El-Attas’ın yaptığı diğer bildirimlerle birlikte “*Kral Abdülaziz Üniversitesi*” ve “*Hodder and Stoughton Yayınevi*” iş birliğiyle bastırılmış olan bir bölüm olarak karşımıza çıkmaktadır. “*Bilginin Batılılaşmaktan Kurtarılması*” başlığı ile yayınlanmış bu bölümde (El-Attas, 2016, s. 153-182); İçerik itibarı ile bir önceki bölümde (Müslümanların Çıkmazı) ele alınan konularla oldukça ilişkilendirildiği görülmektedir. Attas, bu bölümde, Batı “*bilgi*”sinin ve buna bağlı “*bilim*” geleneğinin bilim dünyasından ayrılmayacağını ama ne var ki, günümüz Batı uygarlığının bilim adına ileri sürdüklerinin oldukça tahripkâr olduğu iddiasında bulunmaktadır. Attas’a göre bütün bilim geleneklerinin, tarafsız olamayacağı, toplumların değer yargılarını, zihniyetlerini, psikolojik idrâklarını ve bütün düşüncelerinin bir kisfe altında yansıtılabildiğidir. Metodolojide şüphe ve zamanı “*bilimsel*”lik rütbesine çıkarıp, hakikatin araştırılmasında şüpheyi en ziyade geçerli epistemolojik bir alet olarak gören bir bilginin gerçek bilgiymiş gibi yansıtılmasının insanlık ve bilim açısından tehlike arz eden bir konuma getirilmiş olduğuna değinmektedir (s.153).

El-Attas, Batı bilim geleneğindeki bu tehlikeli yaklaşımların, Batı tarihinin arka planlarında aranmasının önem arz ettiğine değinmektedir. Bu bağlamda Batı bilim geleneğinin, tarihsel kökenlerinin Latin, Germen, Kelt ve Nordik kavimlerinden oluşan; Yahudi, Hıristiyanlık, Antik Yunan ve Roma’nın değerleri, felsefe ve kültürlerinin harmanlanması neticesinde oluşturulmuş olduğuna dikkatleri çekmektedir. Tarihsel süreçteki bu harmanlanmış Batı bilim geleneğinin, Antik Yunan’ın epistemolojik ve felsefi eğitim mirasının yanında ahlâk ve estetiğin esaslarını alırken, Roma’dan yasalar ve devletçiliği, Yahudi-Hıristiyan geleneklerden ise toplumunun dini düşüncelerinin etkin rol oynadığını belirtmiştir. Attas, Latin, Germen, Kelt ve Nordik kavimlerinden de örf-adet ve ulusal özelliklerin alınarak doğa-fizik bilimleri ve teknoloji üzerinde etken hale getirilmiş olduğunun altını çizmektedir (s.154).

Yine bu bölümde Attas, Batı uygarlığı bilim geleneğinin mahiyetine dikkatleri çekerek İslâm bilim geleneğinin farklılıkları üzerinde durmuştur. “*Bilim, bilinenden bilinmeyene doğru hareket ederse bilimdir.*” yaklaşımından hareket ile Batı uygarlığının “*Hak*” ve “*Hakikat*”

görüşlerinin vahyedilen bilgilere (dini İnanca) dayandırmak yerine, tamamıyla akleden bir hayvana, fiziki bir mahiyet olarak insanı merkezine alan seküler felsefi yaklaşımlar üzerinden kültürel geleneklere dayandırılmış olduğunu belirtmektedir. Attas, Batı bilim geleneğinde “*İnsan ilahlaştırılırken, Tanrı'nın insanlaştırıldı*”ğına vurgu yapmaktadır (s.155-156). Bu yaklaşımlardan hareket ile İslâm'ın insan doğasına ilişkin hem bir “Ruh” ve hem de bir “Beden”den ibaret çift değerli yaratılmışlığına dikkatleri çekmektedir (s.158). Aynı zamanda insanın çifte tabiatı ele alınarak iki nefis taşıdığı, akleden bir nefsi (en-nefsü'n-natika) ve hayvani nefsi (nefs-i hayvani) olduğu vurgulanarak, insanın yalnız ve yalnız sadece Allah'ı akleden nefsi (en-nefsü'n-natika) ile bulabileceğine değinmektedir (s.160).

El-Attas, yine bu bölümde insan doğasının, bilginin Batılılaştırılmasından kurtarılması konusunu ele alırken, “*Bilginin Doğası*” ve “*Eğitimin Tarihi ve Gayesi*”nin insan ve toplumlar için neleri kapsamı gerektiğine ilişkin öneriler sunmuştur. Yine aynı bu sonuç ve önerilere geçmeden önce, “*İslâmî Düzen ve Disiplin Sistemleri*”ne ilişkin teorik bilgilerin yanı sıra insanın “*Ruh*” ve “*Nefs*” yapılarını grafik tasarımları üzerinden şekillendirmiş olduğu gözlemlenmektedir. Aynı zamanda insanın bilgisi konularını, bilgi bakımından evrensel insanın mikro-kozmos temsilcisi olan İslâm Üniversitesi'nin ve en son olarak ta bilginin tasnifi, düzeni ve disiplininin nasıl olması gerektiğinin bir genel şemasını yerleştirmiş olduğu görülmektedir (s.162-176).

Altıncı Bölüm; 1980'de, Pakistan'ın başkenti İslamabad'da tertip edilen “*İkinci Dünya İslâm Eğitim Konferansı*”nda tebliğ olarak sunulmuş ve yine aynı yıl “Malezya Genç Müslümanlar Teşkilatı (ABİM)” tarafından basılmış bir bölümdür. “*İslâm'da Eğitim Kavramı*” başlığı ile yayınlanmış bölümde (El-Attas, 2016, s. 186-222); El-Attas, İslâm'da eğitimin önemine ve eğitimin bir bileşeni olarak Arapça ve dili ve edebiyatının günümüze kadar semantik¹¹ çalışmalarını tahlil ederek Kur'an-ı Kerim'i ve özellikle Kur'an ayetlerini tevil yöntemi üzerinden işlevsel etkisini ele almıştır. Bu minvalden hareketle İslâm öncesi cahiliye dönemi Arap dilinin İslâmlaştırılması sonucunda oluşturulan semantik kavramların doğrudan İslâm'ın dünya görüşüne de yansıtılmış olduğuna değinmektedir. Bütün İslâmî ilimlerin metodolojisi ve dile ait sembollerden ayrıştırılmadan doğru kullanılmasının gerekliliğine dikkatleri çeken Attas, Arapçanın dil içeriğindeki ilmî doğasının İslâm hakikatlerinin yansıtılabilmesi açısından, “*İlim*” ve “*Bilim*”i karakterize edebilmesi açısından önem arz eden bir konu olduğunu belirtmektedir (s.185).

Düşüncelerin dil içerikli esnekliğinden hareketle, Arap dili edebiyatından türeyen semantik kavramların İslâm'ın dünya görüşünü yansıttığına¹² ve bunun nedenli hassa bir konu olduğuna dikkatleri çekmektedir (s.190-195). Bu hassas konuyu ele alırken de aynı zamanda günümüz Müslümanlarının kullandığı dili, akademik çalışmalarda kullanılan Batı terminoloji ve seküler kavramlara dayandırılarak yapılan çalışmalara oldukça eleştirel mahiyette yaklaştığı görülmektedir (s.194).

El-Attas, dil-düşünce ilişkisini semantik açıdan analiz ettikten sonra “*İslâm'da Eğitim Kavramı*”nın mahiyetini etimolojik açıdan ele alarak bölüme ilişkin sonuç kısmında “İslâmî

¹¹ El-Attas konuyu “İslâm Muhtevası İçerisindeki Semantik Alan” altında incelemiştir.

¹² İslâmî istilâhtaki anahtar kavramları

Eğitim Sisteminin Şekli”nin genel bir taslağını sunmaktadır. Bu bağlamda Müslümanlar için zorunlu olan bilimi (farz-ı ayn) ve gerekli olan bilimi (farz-ı kifaye) insan, bilgi (ilm) ve üniversite (külliye) çerçevesinde bir sistem dâhilinde yapılandırarak insanın dini ilimler ve akli, fikri ve felsefi bilimler çerçevesinde eğitilmesinin gerekliliğine değinmektedir. İslâm’da eğitim kavramını bir sistem bağlamında şekillendirerek kavramların mahiyetini, kapsamını, işlem ve muhtevasını eğitimin muhatapları açısından tahlil ettiği görülmektedir. El-Attas, burada İslâm’da eğitim kavramının mânâ, bilgi (ilm), adalet, hikmet gibi bir dizi İslâmî kavramlar perspektifinde te’deb (edeb sahibi kılma) ve terbiye terimlerini İslâmî, epistemolojik bir tarif üzerinden aktarmaya çalıştığı görülmektedir. İslâm ve eğitiminin bu epistemolojik tanımı, İslâmî eğitim kavramının ontolojik ve teolojik alanların birlikteliğinin doğruyu/gerçeği yansıtanın bir zemini üzerine yapılandırarak aktarma gayreti içerisinde olmuştur (s.216-222).

Bölümün en sonunda Attas, Müslümanlara İslâm’da eğitimin nedenli önemli olduğunu bir mesaj dâhilinde; *“İnsanın ilk önce büyüden, mitolojik, animistik ve kabilevi kültür geleneğinden, sonra da akli ve dili üzerindeki seküler tahakkümden kurtarılması”*nın gerekliliğine vurgu yapmış olduğu görülmektedir (s.222).

Yedinci Bölüm; 1980 yılında, beş yılda bir düzenlenen *“Sufi Ahmed Zerruk”* anısına Libya/Misrata’da düzenlenmiş bir programda sunulan ve ardından da tartışılmış bir tebliğden ibaret olup, *“Bilim İslâmî Akademisi (ASASI)”* tarafından basılmış bir bölümdür. *“Tasavvufun Olumlu Yönleri”* başlığı ile yayınlanmış bu bölümde (El-Attas, 2016, s. 225-247); Şeriatın en üst makamda yaşanmasını (amel) bir *“İhsan”* makamı olduğunu belirten El-Attas, bu bölümde muhteva açısından diğer bölümlerden farklı olarak ele almış, tasavvufun insana dair etkilerine yer vermiştir. Tasavvufun temel değerini oluşturan *“İhsan”* kavramını, Hz. Peygamberin; *“Allah’a, O’nu görürcesine ibadet etmendir”* hadisinden hareketle, insanın bilinç merkezinde ruhî idrak melekesi (fu’âd veya kalp) tarafından müşâhade edilen *“Hak”* ve *“Hakikat”*e dayalı bir bilginin *“İhsan”* makamında tamama ermesi olarak özetlemektedir (s.225).

Tasavvufun olumsuzlukları diye hiçbir yaklaşımın kabul edilemeyeceğini, eğer böyle bir durum varsa da bunun tasavvuf olamayacağını altını çizerek; ilgili bu kişilerin tasavvufu *“hak ve hakikat”* boyutlarında idrak edememiş *“zavallı kişiler”* olduklarını belirtmektedir (s.226). El-Attas, tasavvufa olumsuz yaklaşanların genel anlamda nesnelere doğası üzerindeki bir felsefenin insan akli üzerinden formüle edilen, insanı diğer varlıklardan ayıran, *“Hak ve Hakikat”*leri müşâhade edebilen doğru/gerçek *“akıl”*ın ne olduğunun kavranmasının gerekliliğine vurgu yapmaktadır.

Eski Yunan ve Roma dönemlerinden Batı düşünce tarihin sekülerleştirilmiş bir *“ratio”* kavramının *“intellectus”*dan ayrıştırılmış olduğunu ve bunun Batı düşünce tarihinde birçok tartışmalara yol açığının, Müslüman düşünürlerin, sufilerin, hiçbir zaman *“ratio”* olarak adlandırılan şeyi *“intellectus”* olarak anlaşılan şeyden ayrı düşünmediklerinin altını çizmektedir (s.227). Özellikle bu bölümde Attas’ın, tasavvufu aşağılayanların, Batı düşünce tarihinde sekülerleştirilmiş bir *“ratio”* kavramının etkisinde kalmış kişiler olabileceğine dikkatleri çekmektedir. Ona göre tasavvuf, Müslümanların İslâmî düşünüşünün *“Hak”* ve *“Hakikat”* tasavvurunun *“İhsan”* derecesinde Allah’ı görürcesine aşkın ve batını veçhesinin yansıtılabiliyor olmasıdır. El-Attas bu bölümde, tasavvufun, *“İhsan”*ın mahiyetinin neler olduğunu ve kapsamını belirledikten sonra insan bilgisinin ve gayesinin İslâm ve Müslüman

düşünürler bağlamında konuyu epistemolojik ve ontolojik düzlemde irdelediği görülmektedir. Bölüme ilişkin sonuç kısmında, bilginin, İslâm'a ve ilk dönem Müslüman düşünürlerin belirlemesine göre Allah'tan gelen selim duygular, sadık haber, selim akıl ve sezgi (mükâşefe) kanalları üzerinden edinilebileceğine değinmiştir. Bütün bunların, modern batı düşünürlerinin deney, otorite, mantık ve sezgi olarak sınıflandırdıkları şeylerle tekabül edebilecek aynı hususlar olmadığını vurgulamıştır (s.233).

Bilginin bu kaynak ve metotlarının asırlar boyunca Müslüman düşünürlerin Hakikat (Gerçeğin) ve doğru vizyonunun, İslâmî açıdan yansıtıldığının altını çizerek, Müslüman düşünürlerin Hakikat (Gerçeğin) yansıtılmasındaki üç sınıfa dikkatleri çekmektedir. El-Attas, bunların kelamcılar, felsefeciler ve tasavvufu en üst düzeyde temsil eden sufilerin olduğunu belirtmektedir (s.235). Attas, tasavvuf düşüncesini nesnelere (eşyanın) hakikati, varoluşun, yaratılışın, ontolojik mahiyetini ve bu mahiyetin yorumlanması sonucundaki olgular dünyasını algılayacak olan yine insanın kendisi olduğunun altını bir kez daha çizmektedir. Bu en son yedinci bölümde; üzerinde vurgular yapılarak "Hakikat ve Doğru"ların yansıtılmasında, esas ana fikrinin İslâm bilim felsefesinin nedenli önemli olduğunun ortaya konulması yönünde bir çalışma olduğunun altını çizerek çalışmasını sonlandırmıştır.

Kitap tanıtımının bir sonucu olarak; Seyyid Muhammed Nakib El-Attas'ın, "*İslâm, Sekülerizm ve Geleceğin Felsefesi*" başlığı altında kaleme alınmış olan bu kitabın her bir bölümünün oldukça kısa bir özetinin çıkartılmasına ve tekrarlardan kaçınılmasına dikkat edilmiştir. Prof. Dr. Mahmud Erol Kılıç'ın itinayla çevirisini gerçekleştirmiş olduğu bu eser, El-Attas'ın da belirttiği gibi, konularının bir "*fikir bütünlüğü*" içerisinde düşünülerek algılanması önem arz eden bir konudur. Buna ilaveten belirtilmelidir ki, eser, muhtevası bakımından oldukça yoğun ve sahasında oldukça kıymetli bir eser olmakla birlikte muhtasar bir çalışma olarak önsözde de belirtilen "*Beklenen Müslümanlar*" için bir el kitabı mahiyetinde olduğunun da altının çizilmesi önem arz etmektedir.

KAYNAKÇA:

El-Attas, M. N., 2016, "*İslam Sekülerizm ve Geleceğin Felsefesi (Islam, Secularism and Philosophy of Future)*". İstanbul: İnsan Yayınları