

HAFİZA

H-IJSS

HAZİRAN/JUNE • 2022

CİLT-VOLUME

4

SAYI-ISSUE

1

Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi

International Journal of Social Sciences

HAFIZA

Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi
International Journal of Social Sciences

Haziran/June 2022 • Yıl: 4

Cilt-Volume: 4 • Sayı-Issue: 1

ISSN: 1234-5678

Baş Editör / Chief Editor

Doç. Dr. Veysel Gürhan

Editörler / Editors

- Prof. Dr. Halil Rahman Açar Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi-Ankara/TÜRKİYE
Prof. Dr. Tahirhan Aydın Mardin Artuklu Üniversitesi- Mardin/TÜRKİYE
Doç. Dr. Eyüp Aktürk Yüzüncü Yıl Üniversitesi-Van/TÜRKİYE
Doç. Dr. Akif Akto Mardin Artuklu Üniversitesi-Mardin/TÜRKİYE
Doç. Dr. Aykut Küçükparmak Muş Alparslan Üniversitesi-Muş/TÜRKİYE
Dr. Öğr. Üyesi Ferdi Kırac Mardin Artuklu Üniversitesi-Mardin/TÜRKİYE
Doç. Dr. Nurettin Beлектin Mardin Artuklu Üniversitesi-Mardin/TÜRKİYE
Dr. Öğr. Üyesi Salim Orhan Dicle Üniversitesi-Diyarbakır/TÜRKİYE
Dr. Öğr. Üyesi Süleyman Çağrı Güzel Gaziantep Üniversitesi-Gaziantep/TÜRKİYE
Dr. Öğr. Üyesi Adnan Demir Mardin Artuklu Üniversitesi-Mardin/TÜRKİYE
Öğr. Gör. Sidar Bozkur Mardin Artuklu Üniversitesi-Mardin/TÜRKİYE

Sayfa Tasarımı

Ridwan Xelil

ridwanxelil@gmail.com | +90 505 638 61 33

Web Adresi

<https://dergipark.org.tr/hafizadergisi>

© Hafıza Dergisi, yılda iki (2) defa yayın yapan hakemli bir dergidir. Yazılar Dergi Park üzerinden kabul edilmektedir. Dergide yer alan yazıların her türlü içerik sorumluluğu yazarlarına aittir. Dergide yayımlanan yazılar izin alınmadan kısmen ya da tamamen başka bir yerde yayınlanamaz.

Bilimsel Danışma Kurulu / Scientific Advisory Committee

- Prof. Dr. Abdurrahman Adak-Mardin Artuklu Üniversitesi, Mardin/TÜRKİYE
- Prof. Dr. Abdurrahman Ekinci-Mardin Artuklu Üniversitesi, Mardin/TÜRKİYE
- Prof. Dr. Ahmet Erkol-Mardin Artuklu Üniversitesi, Mardin/TÜRKİYE
- Prof. Dr. Cemal Tosun-Ankara Üniversitesi, Ankara/TÜRKİYE
- Prof. Dr. Dilek Cindoğlu-Kadir Has Üniversitesi, İstanbul/TÜRKİYE
- Prof. Dr. Eyüp Şimşek-Atatürk Üniversitesi, Erzurum/TÜRKİYE
- Prof. Dr. Fazıl Hüsnü Erdem-Dicle Üniversitesi, Diyarbakır/TÜRKİYE
- Prof. Dr. Halil Rahman Açar-Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Ankara/TÜRKİYE
- Prof. Dr. İhsan Çapçioğlu-Ankara Üniversitesi, Ankara/TÜRKİYE
- Prof. Dr. M. Ali Akıncı- Université de Rouen Normandie, Rouen/FRANSA
- Prof. Dr. M. Edip Çağmar-Dicle Üniversitesi, Diyarbakır/TÜRKİYE
- Prof. Dr. M. Salih Akın- Université de Rouen Normandie, Rouen/FRANSA
- Prof. Dr. Mehmet Bilen-Dicle Üniversitesi, Diyarbakır/TÜRKİYE
- Prof. Dr. Mehmet Demirtaş-Bitlis Eren Üniversitesi, Bitlis/TÜRKİYE
- Prof. Dr. Metin Bozan-Dicle Üniversitesi, Diyarbakır/TÜRKİYE
- Prof. Dr. Mualla Selçuk-Ankara Üniversitesi, Ankara/TÜRKİYE
- Prof. Dr. Muhammet Cevat Yıldırım-Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Van/TÜRKİYE
- Prof. Dr. Nimet Beriker-Columbia University, New York/UNITED STATES
- Prof. Dr. Recai Doğan-Ankara Üniversitesi, Ankara/TÜRKİYE
- Prof. Dr. Refik Korkusuz-Dokuz Eylül Üniversitesi, İzmir /TÜRKİYE
- Prof. Dr. Suavi Aydın-Bilkent Üniversitesi, Ankara/TÜRKİYE
- Prof. Dr. Şakir Gözütok-Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Van/TÜRKİYE
- Prof. Dr. Vahap Özpolat-Dicle Üniversitesi, Diyarbakır/TÜRKİYE
- Prof. Dr. Zülküf Kara-Mardin Artuklu Üniversitesi-Mardin/TÜRKİYE
- Doç. Dr. Davut Işıkdoğan-Dicle Üniversitesi, Diyarbakır/TÜRKİYE
- Doç. Dr. Fuat Tanhan-Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Van/TÜRKİYE
- Doç. Dr. Hayrullah Acar-Mardin Artuklu Üniversitesi-Mardin/TÜRKİYE
- Doç. Dr. İbrahim Bor-Mardin Artuklu Üniversitesi-Mardin/TÜRKİYE
- Doç. Dr. Seyit Battal Uğurlu-Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Van/TÜRKİYE
- Doç. Dr. Tuğrul Yürük-Çukurova Üniversitesi, Adana/TÜRKİYE
- Doç. Dr. Yıldız Kızılabdullah-Ankara Üniversitesi, Ankara/TÜRKİYE
- Doç. Dr. Nazife Gürhan-Mardin Artuklu Üniversitesi-Mardin/TÜRKİYE

İÇİNDEKİLER

ARAŞTIRMA MAKALESİ/RESEARCH ARTICLE

Safiye Erol'da İnsan Felsefesi Mümkün Müdür?

Is Human Philosophy Possible at Safiye Erol?

Gizem KAMAN 1-22

Batı Düşüncesinde Kaderin Üç Hali: Teo-Biyo-Tekno

Three States of Fate in Western Thought: Teo-Bii-Techno

Ragıp ERGÜN.....23-41

Toplumsal Denetim Ya Da Biyo-İktidar Şekilleri: Covid-19 Hastalığının Sosyolojik Değerlendirmesi

Forms of Social Control or Bio-Power: Sociological Evaluation of the Covid-19 Disease

Nevruz BAL.....42-55

İlk Dönem Nahiv Çalışmalarında Metot

Method in First Period Nahiv Studies

Malik ÇALIK..... 56-70

Foucault ve Câbirî'de Entelektüel Özne

Intellectual Subject in Foucault and al-Jabri

Yüksel ŞENGÜL..... 71-85

18. Yüzyılda Amid Medreselerine Yapılan Atama Kayıtları Üzerine Bir İnceleme

A Study on the Appointment Records to the Amid Madrasahs in the 18th Century

Hakan KAYA.....86-102

المدينة العثمانية وتجربة الانتقال إلى الاقتصاد التصديري بين القرنين (الثامن عشر والتاسع عشر ميلاديين

The Ottoman City and The Experience of The Transition to Export Economy Between The Eighteenth and Nineteenth Centuries AD

Samir ALCHİKH ALİ.....103-117

SAFİYE EROL'DA İNSAN FELSEFESİ MÜMKÜN MÜDÜR?

Is Human Philosophy Possible at Safiye Erol?

Gizem KAMAN

Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü,
Felsefe Bölümü, Felsefe Ana Bilim Dalı, Yüksek Lisans Öğrencisi

gizemkaman@hotmail.com

ORCID: 0000-0001-7177-8946

Araştırma Makalesi/Research Article

Makale Gönderim Tarihi

3/12/2021

Makale Kabul Tarihi

15/06/2022

Öz

Modern Türk edebiyatının önemli simalarından olan Safiye Erol'un (1902-1964) sadece edebiyata karşı değil, aynı zamanda felsefeye olan ilgisi de aşikardır. Safiye Erol' da felsefe ve edebiyatın, tasavvuf ve felsefenin bütünleşmesi eserlerindeki felsefi anlamlandırmaları da peşinden getirmektedir. Eserlerinde ve düşünce dünyasında merkeze almış olduğu insan kavramı onun en önemli temalarından biri haline gelmiştir. Safiye Erol' da insan felsefesinin mümkün olup olmadığını irdelemek hem Modern dönem düşüncesini hem insan ve varoluş felsefesini hem de edebiyat, felsefe, tasavvuf ilişkisini de istintak etmek demektir. Safiye Erol'un edebi eserlerinin derinliklerinde bu alanların birleşiminin hareket noktasının, bilinç ve ahlak sahibi olanın insanın bizzatı kendisidir. Safiye Erol'un fikriyatında, beşeriyetten hareketle kendini sadece maddeden saymayan ve aşkın olana doğru yönelim gerçekleştiren bir insan telakkisi vardır. Bu insan telakkisi, var oluş felsefesinin bir uzantısı olarak karşımıza çıkmaktadır. Buradan hareketle Safiye Erol' da bir insan felsefesinin mümkün olup olamayacağı üzerine düşünmek mümkündür.

Anahtar Kelimeler: Safiye Erol, Felsefe, Edebiyat, İnsan, Tasavvuf

Abstract

Safiye Erol (1902-1964), one of the most important figures in modern Turkish literature, has an interest not only in literature, but also in philosophy. In Safiye Erol, the integration of philosophy and literature, sufis and philosophy follows the philosophical meanings in his works. The concept of human beings centered in her works and in the world of thought has become one of her most important themes. To examine whether human philosophy is possible Safiye Erol means to invoke both the idea of the modern period, the philosophy of man and existence, as well as the relationship between literature, philosophy and sufis. Safiye Erol, in the depths of her literary works, the point of action of the combination of these fields is the person who has consciousness and morality. In Safiye Erol's idea, there is a human displacement that does not count itself solely from matter and makes a tendency towards the love. This human thesis is an extension of the philosophy of existence. From here, it is possible to think about whether a human philosophy can be possible in Safiye Erol.

Keywords: Safiye Erol, Philosophy, Literature, Human, Sufi.

Giriş

Modern Türk Edebiyatı dediğimizde Safiye Erol'un da bu alana dair meşale tutanlardan biri olduğunu, hatta yalnız Türk edebiyatıyla sınırlı kalmayıp aynı zamanda estetik, tasavvuf ve felsefe alanlarında da bu meşalesinin hiç sönmediğini söylememiz yanlış olmayacaktır. Safiye Erol okunmadan anlaşılmayacak, okundukça da hep bambaşka kapıları beraberinde getirecek olan önemli mütefekkirlerimizdendir. Bu nedenle olsa gerek onun bir kitabını okuyan; kaleminin sadeliği, samimiyeti ve akıcılığıyla tanışan biri, kaleme aldığı diğer eserlerini de muhakkak merak içinde okumak isteyecektir. Safiye Erol denilince akla ilk edebiyat alanı gelse de edebiyata olan ilgisi kadar felsefe alanına karşı olan ilgisi de aşikardır. Safiye Erol, 1917 yılında Almanya'ya giderek orada felsefe ve edebiyat alanlarına ilişkin eğitimler almış, bu alanda yüksek lisans ve ardından doktora öğrenimini tamamlamıştır. Bu nedenle Safiye Erol' da felsefe ve edebiyat iki önemli temadır.

Edebiyat ve felsefe birbirlerine karşı yakınlık içerisinde olan aynı zamanda etkileri bütün insani alanı kapsayan sahalardır. (Çetin, 2020) Edebiyat ve felsefe iki ayrı alan olduğu için her felsefi eser edebi veyahut her edebi eser felsefidir demek mümkün değildir. Bu nedenle edebiyat ve felsefe direkt olarak birbirlerinin karşılığı olmamakla birlikte ikisi arasındaki münasebetin kurulmaya başladığı noktalar mümkündür. Bu noktalar ise edebiyat ve felsefesinin birbirlerine karşı istifade ettikleri ve ifade kurabildikleri yerlerdir. Dolayısıyla felsefe ve edebiyat arasındaki ilişki iki yönlü şekilde açığa çıkmaktadır. Bu iki yönlülükten anlatılmak istenilen durum, hem edebiyatın felsefenin

alanı içerisinde sorgulamalar yaparak, konusuna aynı zamanda felsefi bir anlam kazandırması hem de felsefenin çıkarmış olduğu herhangi bir felsefi düşünceyi şiir, hikâye ya da roman gibi edebi türlerle de kendini ifade edebileceğinin imkanınıdır. (Yıldız, 1-3 Kasım 2012, s. 520) Kenan Gürsoy'un felsefe ve edebiyat ilişkisine dair yaptığı açıklaması da felsefe ve edebiyat arasındaki bu münasebeti bize izah eder niteliktedir. "Özellikle kendi kültür tarihimizde tefekküre ilişkin eserlerin edebi tarz içinde gizlenmiş olduklarını düşünürsek, böyle farklı bir türün varlığı fikrinin kazandıracağı yeni bir bakış açısıyla, bu eserleri felsefi değerlendirmelere tabi tutabiliriz." (Gürsoy, 2014, s.56) O halde felsefeyle edebiyat alanlarını birbirlerine indirgemeksizin varlıklarını bir arada görmemiz aynı zamanda felsefecinin dikkatini daha da genişletmiş olacaktır. Dolayısıyla felsefi bir eleştiri, birçok bakış açısını ve birçok alanı kendi içerisinde barındırmaktadır. Çünkü felsefe bir arama ve anlamlandırma faaliyetidir. Bu arama ve anlamlandırma edimine tek bir alanla sınır çizemez, aksine her alana mahsus olarak ilerler. Din, sanat, siyaset, dil, tarih, varlık, bilgi, bilim gibi insanın aradığı ve anlamlandırdığı her alanda bir felsefi faaliyette beraberinde gelmektedir.

Safiye Erol da sadece edebiyat ile sınırını çizmekle kalmamış aynı zamanda felsefe, tasavvuf, estetik gibi alanlara dair kendine münhasır görüşlerini ve fikriyatını da oluşturmuştur. Bu yazımızın da başlığından hareketle anlaşılacağı üzere bizler için mühim olan kısmı Safiye Erol'un felsefeyle olan münasebetidir.

Safiye Erol'un kaleme aldığı birçok roman ve makalelerine bakıldığında merkeze almış olduğu ilk kavram insandır. Erol'un bakış açısından hareketle insan mefhumu, arayan ve aradığını bulduğunda, o bulduğunu anlamlandırabilen tek canlıdır. Dolayısıyla tarih boyunca felsefi sorgulamalara, tasavvufa, kültürlere, değerlere, bilime, sanata veya ahlaka baktığımızda hepsinin temeli olarak insan kavramının karşımıza çıktığını görmekteyiz.

İnsan kavramı, yazının icadından beri tarihe not düşülen her yazıya, destana, mitolojilere, kitaplara, romanlara konu olmuştur. İnsan, her dem taze bir konu olduğu ve düşünce dünyasının merkezindeki yegâne bir varlık olarak konumlandırıldığı bilinmelidir. İnsan kavramının elzem bir uzantısı olan varoluş sahası da aynı şekilde yüzyıllar boyunca bir anlam arayışının içerisinde sorgulanmıştır. İnsan idrak seviyesine ulaştıktan sonra kendi varoluşunu anlamak ve anlamlandırmak ister. Çünkü varoluş içerisinde varlığı ve o varlığın oluş sürecini barındırmaktadır. Buradaki varlıktan kasıt insan, insanın bir oluştan geçmesindeki kasıt ise insanın varoluşudur. Safiye Erol'un fikriyatının temeli de bu bakış açısından yola çıkmış, tarih boyunca felsefi sorgulamaların, tasavvufun, değerlerin, sanatın ve ahlakın temeli olan insan kavramının önemini bizlere göstermiştir. Bu nedenle bu yazıdaki ilk amaç Safiye Erol'u anlamak ve bu anlamaların sonucunu en anlaşılır form içerisinde açıklamak olacaktır. Daha sonra ise yüzyıllarca her alana konu edilen "insan" görüşünün nasıl ele alındığı ve Safiye Erol'daki insan kavramının ele alınışı bütünlüklü bir şekilde anlatılmaya çalışılacaktır.

1.SAFİYE EROL'UN DÜŞÜNCE DÜNYASININ OLUŞUMUNDAKİ ETKİLER

Safiye Erol'un yaşamı boyunca gerek dünya gerek kendisi için ehemmiyet arz eden birçok tarihsel olay -kendisinin de şahidi olması hasebiyle- vuku bulmuştur. 1902 yılında dünyaya gelen Safiye Erol, Osmanlı İmparatorluğu'nun son dönemlerinden Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşuna, Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşundan Balkan Harbi'ne, Doğu kültüründen Batı kültürünü tecrübe edinceye kadar birçok olaya şahitlik etmiştir. Bu durumunu tek bir benzetmeyle özetlemek ve beraberinde ise birçok manayı zihinlerimize getirmek gerekirse, Mehmet Nuri Yardım'ın yaptığı şu tanım yerinde olacaktır: "Farklı iklimlerde dolaşmayı seven biri." (Yardım, 2010, s.22) Bu farklı iklimler Safiye Erol'da nevi şahsına münhasır tasavvurları yeşillendirmiş olacak ki yazılarının da bu

durumundan pay almışlığı aşıkardır. Çünkü gitmiş olduğu ülkelerin, tanışmış olduğu öğretmenlerin, tasavvufi açıdan öğrenip tanıştığı kişilerin, ailesinin ve arkadaşlarının bu farklı iklimleri ortaya çıkaran önemli kesimleri oluşturduğu görülmektedir. Safiye Erol, hayatında önemli yer tutan bu kişilerin, her birinden ayrı etkilenmiş ve bu etkilenmelerini de yazılarında bizlere aktarmıştır. Yazılarından hareketle Safiye Erol'un hem etkilendiği kişileri hem de fikir dünyasını incelemek mümkündür. Hatta bilhassa yazdığı makalelerinden hareketle fikir dünyasına dair etkileri bulunan kişileri ele almış ve kimisini yüzeysel kimisini ise detaylıca olmak üzere yazarak, okurlarına sunmuştur. Bu nedenle Safiye Erol'un fikir dünyasını etkilemiş olan birçok düşünür, yazar, şair bizzat kendi kaleminin anlatımındaki tasvirler ile karşımıza çıkmaktadır.

Safiye Erol'un hem düşünce dünyasının kökleri hem de hususi hayatı içindeki en önemli etkiye sahip olan iki insan vardır. Birisi Keşanlı İkbal Hanım -ki kendisi annesidir. Diğeri ise birçok baki dostluklarını da beraberinde getirmiş olan Kenan Rifai Büyükkaksoy (1876-1950)'dur. Keşanlı İkbal Hanım, Safiye Erol'un "Cennet Nerede?" isimli makalesinde de belirttiği üzere kendisinin ilk dini eğitimini aldığı ve sorduğu her türlü sorularına cevap bulabildiği bir annedir. Nitekim kendisi bu durumu şu şekilde anlatmıştır: "İşte ben din dersine böyle başladım. Sizi temin ederim ki, öğrendiklerim mih gibi oturdu. Halbuki altı yaşından başlayarak hep ecnebi mekteplerde garp dilleriyle okudum, tahsilimi de yine garp memleketinde ikmal ettim. Ama bileceğimi biliyordum. Annem babam bana kendi dünyalarını "İslam dünyasını" bir çırpıda ve tamamı tamamına aktarmışlardı. Üstünden tufan geçse değişmez." (Erol, 2016, s.57) Bu cümlelerinden de anlaşılacağı üzere Safiye Erol'un annesi, kızının küçüklüğünden beri kendi inançlarını unutmaması adına her daim ona eğitim vermeye hazırды. Nitekim Safiye Erol da bu durumun farkında olup her ne kadar batı ülkelerine de gitse kendi köklerinden asla vazgeçemeyeceğini vurgulamıştı. Annesine dair yazılan birçok anı ve tanımlar mevcuttur. "Safiye'nin ruh hamurunu yoğuran ve ona nizam veren, iman dolu bir yüreğe sahip olan annesidir kuşkusuz. Sevgili kızının kulağına ahlaki tavsiyelerde bulunan, ruhuna ebedi güzellikleri üfleyen anne, ona tufanlara ve yıldırımlara direnme gücü verir." (Yardım, 2010, s. 15) Dolayısıyla hem kendi kimliğini hem de ahlaki değerlerini oluştururken annesinin gözle görülür derece büyük bir etkisi olduğu bilinmektedir. Temelden yani çocukluktan verilen eğitimlerin her biri Safiye Erol'un yaşı ilerledikçe gün yüzüne çıkmış ve tüm bu eğitimlerin etkileri kendi hayatına tecrübe ettirmiştir. Safiye Erol'un varlık, bilgi, sanat, tasavvuf, değerler, felsefe, edebiyat gibi birçok alanda, kendi fikriyatını temellendirmek için başvurduğu ilk kaynak bizzat annesi olmuştur. Erol ise bu etkiyi her fırsatta dile getirmiştir.

Safiye Erol'un annesi sadece kendisi için değil, birçok kişi için de mühim bir zattır. Bu kişilerden birisi de Türk mütefekkir, mutasavvıf yazar ve Safiye Erol'unda yakın dostu olan Samiha Ayverdi (1905-1993)'dir. Samiha Ayverdi bir eserinde Safiye Erol'un annesi olan Keşanlı İkbal Hanım için şunları söyler: "Bir hikâye yazsam onu mevzu seçerdim; bir efsane donatsam, onu alır işlerdim. Zira o, şiir de olur, masal da olur, kıssa da..." Gerek hayat tarzıyla gerek üslubuyla gerekse fikriyatıyla dünyadaki herkesin onu tanımaya muhtaç olduğunu ve kızı Safiye Erol'un düşünce dünyasının şekillenmesinde de katkısının yadsınamayacak kadar büyük olduğunu düşünmektedir. (Ayverdi, 2020, s.207-209)

Ayrı çevrelerde büyüyen Samiha Ayverdi ve Safiye Erol'un 1940'lı yıllarda tanışması ve ilerleyen dostluklarının neticesinde Ayverdi, Safiye Erol ile Kenan Rifai Büyükkaksoy'un tanışmalarına vesile olmuştur. Artık Safiye Erol'un hayatında yeni bir dönem hasıl olmuş ve cevaplarını tam bulamadığı bütün sorularına yanıt bulmaya başlamıştır. Samiha Ayverdi, Neziha Araz, Safiye Erol ve Sofi Huri bir araya gelerek 1951 yılında basılan Ken'an Rifai ve Yirminci Asrın Işığında Müslümanlık isimli bir eser yazmışlardır. Hocaları Kenan Rifai'ye dair yazılarının

bulduğu eserde Safiye Erol şu cümlelerle başlamıştır: “Hakka göçmüş bulunan hocam, hayatın gözle görülen ve görülmeyen yollarında rehberim Ken’an Rifai’nin maneviyatı huzurunda durarak şu yazıma başlamadan evvel onu selamlıyorum.” (Yardım, 2010, s.79-80) Safiye Erol 1948 yılında Kenan Rifai ile tanıştığını ve tüm aradığı soruların cevaplarını adeta onun derslerinde bulduğunu belirtmektedir. Bu tanışmanın ve bu cevapların en önemli argümanlarını 1948 yılından sonra kaleme aldığı roman, hikâye ve makalelerindeki üslubunda görmemiz mümkündür.

Safiye Erol’un düşünce dünyasının oluşumunu etkileyen önemli vukulardan birisi de onun yurt dışında eğitim görmesi ve batı kültürünü tecrübe edebilmesidir. Yurtdışında aldığı felsefe dersleriyle birlikte birçok filozofu tanıyan Safiye Erol’un makalelerinde o filozofların felsefi bakış açılarına dair kendi çerçevesinden yaptığı eleştirileri bulunmaktadır. Samiha Ayverdi, Safiye Erol ile ilgili görüşlerini dile getirirken çoğunlukla onun garbın mürekkep bilgisine hâkim olduğunu ve köklerinin Doğu’da kaldığını hiçbir zaman unutmayan, bu iki kültüründe güçlü tahlillerini yapan Türk mütefekkir olarak anlatmıştır. Bu anlatımlarında Garp ve Doğu mefhumlarına fazlaca önem veren Samiha Ayverdi, Erol’u anlatırken ondan şöyle bahsetmiştir:

“Orta, lise ve üniversite yıllarını garpta geçirmiş olmasına rağmen, sadece metot ve ciddiyet gibi dış formasyonunda kendini gösteren batılı ruhu, onun aşk, hamaset ve iman zırhı ile sağlama alınmış olan içine asla işleyememiş, aksine, bu derinden derine yanan ocağın yalımı, Doğudan çarpan hava ile hız bularak yanardağ haline gelmiştir.” (Ayverdi, 2020, s. 210)

Samiha Ayverdi, her dem imanı içinde barındıran, Batı medeniyetini bu kadar doğru tanımasına rağmen bunu yaparken kendi köklerinden uzaklaşmayan bir Safiye Erol’dan bahsetmektedir. “*Pirdaşım Safiye Erol*” isimli yazısında, Erol’un Batıda var olan her hareketi sorgusuz sualsiz alanlardan olmadığını öğrendiği her bir bilginin üzerine düşünerek, kendi akıl süzgecinden geçirdiğini belirtmiştir. Ayverdi, bu yapılanın gerçekte zor ama en doğru olduğunu düşünmüş, Erol’un Batıdan getirdiği bu zengin fikir dünyasını kendi konumlandığı açıdan bizlere sunuşunu hep takdir etmiştir. (Ayverdi, 2020, s. 213)

Safiye Erol’un düşünce dünyasında tasavvufi fikirlerin önemli bir yerde olduğu görülmektedir. İslam alimlerinden biri olan Mevlana’nın, kendisini etkilediğini her fırsatta dile getirmiş olan Safiye Erol, 1962 yılında yazmış olduğu ‘Suya Dalan Mevlâna’ isimli yazısında Mevlana’dan şöyle bahseder. “Vücuda zerk edilen antibiyotik, ruha aşılana manevi telkin gibi marazı gizlendiği kuytuda bulup hizaya getiren Hz. Mevlana’nın derinlere dalışını görüyorum.” (Erol, Makâleler, 2016, s. 291) Bu sözlerinden de anlaşılacağı üzere Safiye Erol için Mevlana, kötülüklerin bile düzeltildiği bir zenginliği içermektedir. Mevlana’nın fikriyatını anlamamanın kıymetini, okuyucularına anlatmaya çalışmıştır. Çünkü Safiye Erol için Mevlâna, insan varoluşundaki sorulan sorulardaki ulaşılan cevap anahtarlarından birisi haline gelmiştir.

Mevlana’nın etkisinden bahsederken onun yanında Yunus Emre’nin de Safiye Erol için önem arz ettiğini vurgulamak gerekir. Çünkü Yunus Emre’nin kendi fikir dünyasının merkezinde de yer alan sevgi kavramı, Safiye Erol’un düşünce dünyasının merkezinde olan aşk kavramına benzemektedir. Yunus Emre’nin beşeriyetten ilahi olana doğru ettiği tekâmül Safiye Erol’un da sözünü ettiği bir olgunlaşmadır. Bu olgunlaşmanın ilk basamağı insandan başlayarak ve ondan sonrasında onun ötesinde aşkın varlıkla son bulmaya doğru ilerleyen bir yolculuktur. Safiye Erol; Yunus Emre, Fuzuli, Mevlâna, Baki gibi mutasavvıfların kıymetinin ve onları okuyup, yazılarına konu etmesinin meramını 1957 yılında yazdığı ‘Şimşirek Taşı’ isimli makalesinde açıklamıştır. “Estağfirullah!.. Sanki ben Baki veya Fuzuli miyim? Ancak üstatlarımın emeğini heder etmek istemeyen gayretli bir talebeyim. Zihnimle, ruhumla derlediğim her feyzi hayatımla

gerçekleştirmeye çalışırım, ta ki üstatlarım bana hocalık hakkını helal ederler...” (Erol, Makâleler, 2016, s. 91)

Safiye Erol’un yazdığı roman ve hikayelerdeki karakterler genellikle bilimle, sanatla uğraşan ve doğu ve batıyı birleştiren aydın kesimden seçilerek yazılmıştır. Yazılarının hareket noktası da aşk olmuştur. Safiye Erol kendi özel hayatının da yansımalarını barındırdığı yazılarında, Almanya’da eğitim alırken, yaşadığı duygusal münasebetin etkilerini de yansıtmaktadır. Karakterler daha sonra zorlu geçen dönemleri geride bırakarak beşeriyetten ilahi olan aşka doğru yol almış ve Safiye Erol bu yolu basamak basamak ele almıştır. O, aynı zamanda eserlerinde geçmişin değerleri ile yeninin ihtiyaç hissettiklerini bir araya getirmeye çalışan bir yazardır. (Yardım, 2010, s. 48) Geçmişin değerleri olarak o değerlerin içerisine imanı koymuştur. Çünkü Erol için imanın içerisinde hem kişinin ahlakı hem kişinin kendi dünyasının sınırları vardır. İnsan ise varoluş için birçok kavrama ihtiyaç duyduğu gibi bu iki kavrama da ehemmiyetle ihtiyaç duymaktadır. Çünkü ahlak kişinin edimsel alanına işaret eder ve eyleme geçildikten sonra da orada bir şuur veyahut bir idrak söz konusudur. Safiye Erol’da 1962 yılındaki ‘İnsan ve Robot’ isimli makalesinde şuurlu eylem üzerinde durmuştur. Çünkü ona göre insan sadece beş duyu organından ibaret değildir. Bunun ötesinde var olanı algılayabilecek kapasiteye sahip bir varlıktır. (Erol, 2016, s. 326)

Safiye Erol’un fikir dünyasında hem batı hem doğu filozoflarından, alimlerden, mutasavvıflardan, sanatkarlardan, bilimsel, dini, edebi konulardan pay alındığı röportajlarında ve kaleme aldığı her bir yazılarında bizzat görülmektedir. Yazılarında Sofistlerden Sokrates’e, Platon’dan Aristoteles’e Schopenhauer’dan William James’e, Goethe’den tutunda Tagore’ye kadar daha birçok filozofu ele aldığı ve onlardan bahsederken bilgi birikiminin varlığıyla kaleminin birleştiği görülmektedir. Bu bilgiler ışığında Safiye Erol’un felsefi bir tarafı olduğu aşikardır. Nitekim Kandemir ile yaptığı bir röportajında “en çok ne okuyorsunuz?” sorusuna ilk olarak “felsefe” cevabını vermiştir. (Erol, 2016, s. 48) Safiye Erol felsefe ve edebiyatı, felsefe ve tasavvufu iç içe işleyerek, kendi fikir dünyasını oluşturmuştur.

2. İNSAN KAVRAMI VE İNSAN FELSEFESİ TARİHİ

Bilgiyi, sanatı, ahlakı ve daha birçok hakikati seslendiren ve bunu yaparken kendisinin gerçekliğini unutmayan *insan* yüzyıllar boyunca anlamak ve anlaşılma istemiştir. İşte bu anlamak ve anlaşılma isteğinin tarih içerisindeki yerinden ana çizgileriyle bahsetmek gerekirse ilk olarak İlk Çağ döneminden başlamak uygun olacaktır. Yazının icadı ile başladığını kabul gördüğümüz ve adına İlk Çağ dediğimiz dönemlerden günümüze gelene kadar ki süreçte insanın ve yine bizatihi kendisinden ortaya çıkan arayışların varlığını görmek mümkündür. Mezopotamya Medeniyetinden günümüze kadar gelen ve kaynaklara bakıldığında ilk yazılı destan olarak karşımıza çıkan Gılgamış Destanı insanın yapısını, insani değerleri ve insani sorgulamaları merkeze alan bir eserdir. (Kramer, 2014, s. 225-241) Mezopotamya’da başlayan bu sorgulamaları kanıtlayan düşüncelerin varlığı Hint, İran, Mısır, Çin, Afrika, Antik Yunan, Batı ve Doğu gibi birçok medeniyette felsefi sorgulamalarla beraber açığa çıkmaktadır.

MÖ yaklaşık 4000 yıl önce kurulmuş olan Hint Medeniyetinin düşünce yapısına baktığımızda “Vedalar” ismini verdikleri kutsal metinlerindeki varoluşsal sorunları ve bu sorunların nasıl cevaplandırılmaya çalışıldığını, tüm bunların merkezinde ise insanın bizatihi kendisinin yer aldığını görmekteyiz. Hint düşüncesinde dışarıyı anlamlandırarak felsefe yapmak (dış gerçekliği anlamlandırmak) söz konusu olmuştur. İnsanın kendi dışındakini anlayabilmesi için öncelikle haddini bilmesi gerekir. Had demek kendi sınırını belirlemek ve insanın kendisini keşfetmesi demektir. İnsan bilmeye en iyi bildiği şeyden başlar, yani kendisinden. Asıl maslahat insanın kendi

kendisini tanımasıdır. Her varlığın kendine ait yasaları çıkar bu yasalar ya birbiriyle uyuşur ya da uyuşmaz. Uyuştığı yerde hikmet uyuşmadığı yerde tahakküm ortaya çıkar. Hint düşüncesi dediğimizde böyle bir insan anlayışı ve felsefesi söz konusudur. Veyahut eski medeniyetlerden bir diğeri olan İran Medeniyeti dediğimizde şüphesiz akla ilk gelen kişi Zerdüşt (MÖ 6.yüzyıl) ve onun öncülüğünü etmiş olduğu dini öğretilerdir. Bu öğretilerin merkezinde ise iyilik ve kötülüğün yaratıcısından bahsettiği için düalist bir yaklaşım olduğunu görmekteyiz. O halde İran medeniyetinde de insanın, anlama ve anlamlandırma çabasına dair bir sesin var olduğundan söz edebilmekteyiz. (Alıcı, 2010, s. 248-250)

Mısır Medeniyetinin (MÖ 3050) inanç ve felsefesine baktığımızda ise gerçek ve sonsuz yaşamın öte dünyada olduğu, bu dünyanın o sonsuz yaşam için bir sınav yeri olduğu düşüncesi karşımıza çıkmaktadır. Bu durum ise yaklaşık 7000 yıl önce kurulmuş olan Mısır Medeniyetinde insanın kendisini, yaşadığı hayat içerisindeki yerini ve önemini sorguladığının kanıtı niteliğindedir. (Yılmaz, 2019, s. 22-26)

Nitekim MÖ yaklaşık 2400 yılında kurulan Çin Medeniyetinin temelinde yer alan ahlak ve uyum tasavvurlarının olmazsa olmaz yegâne kavramı da insandır. Ahlakın merkezde olduğu Çin Medeniyetinin ünlü düşünürlerinden olan Konfüçyüs'ün insandaki ahlakın önemini vurgulayan sözleri günümüzde bile etkisini devam ettirmektedir. Aynı şekilde Çin Medeniyetinin önemli düşünürlerinde bir diğeri olan Lao Tzu hayatın anlamına dair yapmış olduğu sorgulamaların bir sonucu olarak Taoizm akımının öncüsü olmuştur. Çin felsefesi denildiğinde aklımıza ilk gelen bu iki önemli düşünürün fikriyatından insan kavramını çıkardığımızda koca bir boşluk oluşacağı aşikardır. (Ceylan, 2020, s. 142-143)

Antik Yunan'da Sofistler doğru bilgiyi reddederken aynı zamanda Sofistlerin öncülerinden olan Protagoras "İnsan her şeyin ölçüsüdür; var olanın da, var olmayanın da; var olmayanın var olmadıklarının da." sözünü ne kadar insan varsa o kadar da hakikat vardır şeklinde kurgulamış olduğunu görmemiz mümkündür. Dolayısıyla Sofistlerin de felsefesine kabaca bakacak olursak merkezlerinde yine insan varlığının yer aldığını görüyoruz. (Erdem, 2011, s. 159) Veyahut Sokrates'in "Kendini Bil!" cümlesiyle insanın kendi içine dönmesi, kendi bilincinin farkına varmasının önemini vurgulaması da insanın anlama ve anlamlandırma çabasının bir tezahürüdür. Yani Sokrates'e göre kendini bilmek eyleminde hem özne hem de nesne aynı kişi olduğu için aradaki epistemolojik boşluklar oluşmaz. Bilende bilinen de insanın bizatihi kendisi olduğunu için aynı kişidir ve hiçbir aracı yoktur. Bu önerme sonucunda kişi kendini idrak ederek mutlak bir hakikatin keşfedilmesini olanaklı gördüğü zaman dışarıda da bir hakikatin olduğunu düşünmeye başlamış olur. (Erdem, 2011, s. 171-173)

O halde İlk çağın önemli düşünürlerinden olan Sokrates'in de felsefesine baktığımızda insanın kendisini anlamasının nasılda kıymetli olduğunun ve kendisini anlamasının onu hakikate ulaştıracağına vurgusunu yaptığını görüyoruz. Nitekim Sokrates'in öğrencisi olan Platon'un "Devlet" isimli kitabındaki Mağara Alegorisini anlattığı yedinci bölümünde alemin idealar ve duyular şeklinde ikiye ayrıldığını ve bu ayrımın gerçek olan, değişmeyen ve ebedi olanın idealar dünyası ismiyle geçici olan, duyularla kavradığımız, ideaların adeta bir kopyası olanı ise görünenler dünyası ismiyle tanımladığını görüyoruz. Bu idealar dünyasını ise tek tecrübe edebilecek varlık olarak akıl sahibi insan karşımıza çıkmaktadır. (Platon, 2015, s. 289-325) Safiye Erol'un "Din ve Ruhیات" adlı makalesinde ise İlk Çağ filozoflarına dair şöyle bir açıklama yapmıştır: "Yunan filozofları da hayatla imanın müşterek kökünü kabul ederek halkın dini an'anesine katıldılar.

Sokrat'ın ruhu en samimi imanla teneffüs eder, sözlerinde takva çeşnisi hiç eksik değildir. Eflatun ve Aristo'yu da klasik iman yolunda görüyoruz." (Erol, 1960, s. 26)

İlk Çağ felsefesinin son dönemi ve yaklaşık olarak MÖ 300'li yıllarda başlamış olan Helenistik-Roma ismi verilen bu dönemde düşünürlerin anlam arayışına dair verdikleri cevaplar karşımıza çıkmaktadır. Helenizm ismi verilen bu dönemde ise doğu ile batı düşüncesi birbiriyle tanışmış ve birbirlerini etkilemiştir. Bu dönemde felsefi akımların merkezinde dini ve ahlaki öğeler yer almıştır. Örneğin bu dönemin önemli akımlarından biri olan Hedonizm ya da Epikürcülük; Epikür'ün (MÖ 341-270) kurduğu ve genel hatlarıyla bakıldığında insanın kendisine haz ve mutluluk veren eylemleri gerçekleştirmesi, acı veren eylemlerden ise kaçınılması gerektiğini vurguladığı bir akımdır. Kıbrıslı Zenon'un (MÖ 334-262) kurmuş olduğu Stoacılık akımında ise insanın mutluluğu sorgulanmış ve mutlu olması için doğaya uygun yaşanması gerektiği anlatılmıştır. (Erdem, 2011, s. 258-271) Tarihsel olarak bakıldığında Helenistik Felsefenin son dönemine gelen Yeni Platonculuk akımının kurucusu olan Plotinus (MS 205-270) Platon ve Aristoteles'in öğretileri ile mistik ve dini öğretileri birleştirmeye çalışmıştır. Plotinus'un düşüncesi Orta Çağ felsefesini de etkisi altına almıştır.

Orta Çağ felsefesi dediğimizde ise kabaca iki farklı dönemin varlığından bahsedecek olursak buradan hareketle ilk dönemde Hristiyanlığın Batıdaki yaygınlığını, her alanın kilisenin tekelinde olduğunu, bu dünyanın kutsallığının ve dünya merkezli evren anlayışının sebebinin de insan kaynaklı olduğunu görmemiz mümkündür. Bu birinci dönem olan Hristiyanlık felsefesinin temelinde baktığımızda dini öğretilerle şekillenmiş bir düşünce sistemi karşımıza çıkmaktadır. Orta Çağın adeta aydınlık yüzü ve ikinci dönemi olan İslamiyet'in, kendi çağının ilerisinde olduğunu; ahlak, matematik, sanat, müzik, hukuk, siyaset, bilim alanlarındaki gelişmişliğin tezahürlerini yine insan kavramıyla anlayabiliyoruz.

İnsan kavramının, düşünce dünyasının merkezinde yer almasına yüzeysel olarak değinirken İslam mutasavvıflarından biri olan Mevlâna'dan (1207-1273) bahsetmeden geçmek hem bu kavrama hem de Safiye Erol'a ait olan bu çalışmaya uygun düşmeyecektir. Mevlana'nın düşünce dünyasının en temelinde insanlığın başından geçen olaylar, insanlığa yakışan hal ve tavırlar, insanın nereden geldiğini ve geçeceği evreleri sorgulanması onun ünlü eseri olan 'Mesnevi' kitabının da en temel temasını oluşturmuştur. Mesnevi kitabının ilk beytinde bahsettiği Allah ile insan arasındaki ayrılığı bir ney metaforu ile anlatmıştır. "Dinle, bu ney nasıl şikâyet ediyor; ayrılıkları nasıl anlatıyor" (Mevlâna, 2014, s. 44) diyerek Mevlana'da da ayrılığın verdiği acı ama bunun yanında ölümle birlikte Allah'a kavuşacak olmanın verdiği mutluluk yine bizatihi insana aittir. İkinci neden ise Safiye Erol için Mevlana'nın yeri ve öneminin büyük olmasıdır.

Safiye Erol, Mevlâna'ya dair yazdığı makalelerden birisinde şöyle der: "Medet ya Mevlâna!... Bu benim sana tek ve edebi hitabımdır. Ve sana bu şekilde seslenmek bana anne mirasıdır." (Erol, 2016, s. 230) Makalesinin ilerleyen satırlarında Mevlana'nın insanlara aşkı, aşkın içerisindeki edebi gösterdiğini vurgulayarak bu konuda ondan yardım etmesini istemiştir. Safiye Erol'da Mevlana'nın elzem ve özel bir yeri olduğu ona dair yazılarındaki yaptığı tanımlamalarında aşikardır. Mevlana'nın ölüm yılı için yazdığı makalesinde onun aslında "tarihte ölüm, gönüllerde doğum günü" olduğunu da ayrıca belirtir. (Erol, 2016, s. 231) Bu yazının çerçevesinde ele alınması gereken diğer bir İslam alimi de Yunus Emre (1240-1320)'dir. Çünkü Safiye Erol, insan eğer safayı arayacaksa bulacağı tek yerin, Yunus Emre'yi referans alarak yine bizatihi kendisinde olacağını vurgulamaktadır. Bu fikrini ise Yunus Emre'nin şu sözleriyle desteklemektedir:

Şu vücudum şehrine her dem giresim gelir

İçindeki sultanın yüzü göresim gelir

Safiye Erol, insanın kendini tanıma özlemiyle hayat yolculuğuna çıkmaya başladığı andan itibaren, her kim bu yolculuğa çıkan o insana karşı ne bahsederse etsin o insanın yolundan dönmeyip devam edeceğini belirtmiştir. Erol'a göre bu yoldaki insan göreceğini görür, bileceğini bilir. Bunun kıymetini bir kez anladıktan sonra maddi unsurlar değerini yitirmeye ve yerini maneviyata bırakmakla mükellef kalacaktır. (Erol, 2016, s. 90)

Orta Çağ dönemindeki düşünce yapısını kısaca özetleyecek olursak insanın anlam ve anlamlandırma arayışının olduğunu ve bu arayışla beraber hiçbir nedene ihtiyaç duymayan, sonsuz ve yüce varlık olarak tanımlanan Tanrı kavramına ulaşıldığını görüyoruz. Fakat yukarıda belirttiğimiz üzere Hristiyanlığın ortaya çıktığı ve ilerlediği toplumlarda düşünce özgürlüğü problemlerinin yaşandığını ayrıca tüm alanlara dair söz sahibinin sadece kilise olduğunu hatırlamamız gerekmektedir. (Ocak, 2011, s. 97-98) Bu nedenle batıda yaşanan Hristiyanlık Felsefesinin MS 2-15 yüzyılları boyunca sürdüğünü ve bu tarihsel sürecin Karanlık Çağ olarak adlandırılmasının bir uzantısı olarak bu karanlıktan bir çıkış ve yenilik arayışına girilmiş olduğunu Rönesans dönemiyle anlamaktayız. Rönesans dediğimiz dönem Batı'da çok ciddi kırılma noktalarının yaşandığı ve bu durumun bir sonucu olarak 15.yüzyılda İtalya'da ortaya çıktığı kabul edilen ve "Yeniden Doğuş" anlamına gelen bir süreçtir. Bu dönemde birçok ekolün ortaya çıktığını ve bu ekolde de insanın farklı biçimlerde ele alındığını görüyoruz. (Coşkun, 2003, s. 46-48) Rönesans düşüncesinin önemli mottosu haline gelen "Düşünüyorum, öyleyse varım." diyen 17. Yüzyılın önemli düşünürlerinden Descartes'e göre düşünen ve doğruya ulaşmak için şüpheyi bir araç olarak kullanabilecek olan varlık yine insandır. Ayrıca Descartes ruh ve beden dikotomisinin insanın yapısında olduğunu bu nedenle ne ruhu bedene ne de bedeni ruha indirgemeksizin düalist bir varlık alanı olduğunu söylemiştir. (Kala, 2018, s. 78-79) Rönesans'a değindiğimiz bir mahallide hemen ardından gelen 18. Yüzyıl Aydınlanma Felsefesine de değinmek gereklidir. Aydınlanma dönemi de insanı merkeze alan ve bu merkezde en kutsal olanın insan aklı olduğunu savunan bir dönemdir. Aydınlanma dediğimizde akla ilk gelen Alman filozof Kant'tır ve yapmış olduğu aydınlanma mefhumunun tanımı tüm dönemin temelinde yer almaktadır. Kant aydınlanmayı "insanın kendi suçu ile düşmüş olduğu bir ergin olmama durumundan kurtulmasıdır" şeklinde tanımlamıştır. Mamafih insan kendi aklını kullanmalı ve bu sayede kendi aklını kullanmanın kıymetini bilmelidir. (Demir, 2014, s. 280-282) Aydınlanma döneminin önemli düşünürlerinden biri olan Kant'ın bakış açısından hareketle biricik olan insanın yine merkezde olduğu anlaşılmaktadır.

Batı'nın düşünce dünyasında, insanı ele alış bakımından yüzeysel incelerken, 18. yüzyıl Batı düşünce tarihinin ve kültürünün içerisinde yetişen önemli düşünürlerden birisi de Wilhem Hegel'dir. Alman filozof Hegel (1770-1831) diyalektik idealizmin önemli temsilcilerinden olmakla birlikte mücerret kavramlara dair fikirlerini beyan etmiştir. Bu mücerret kavramların başında 'tin' kavramı gelmektedir. Hegel tin kavramının, diyalektik süreçlerini anlatırken aynı zamanda hepsinin merkezinde irade sahibi ve eylemsel olan varlığın insan olduğunu vurgulamıştır. (Kala, 2018, s. 78-118) Hegel içinde insan olmazsa olmaz bir konumdadır.

19. yüzyılda Batı felsefe tarihindeki düşünürlerin insan mefhumuna karşı olan yaklaşımlarına bakıldığında ise ilk olarak Fransız filozof Bergson'un yapmış olduğu tanımlar karşımıza çıkmaktadır. Henri Bergson (1859-1941) düalist spiritüalist olarak tanınır bunun nedeni ise madde ve hayatın iki farklı nitelik olduğunu vurgulamasıdır. Madde bizatihi kendisini bozan bir yapıdayken hayat ise bizatihi kendisini oluşturan bir yapıya sahiptir. Bergson hayat hamlesi olarak tanımladığı açılımların ardında kalan atıklara madde demiştir. Bahsettiği hayat hamlesi ise üç

istikamette hayatın boylarını meydana getirmiştir. İlki bitki, ikincisi hayvan üçüncüsü ise insandır. "Hayat hamlesinin kendisini en tam ve özgür olarak açabildiği varlık insan'dır." (Bayraktar, 2016, s. 13-14) Dolayısıyla Henri Bergson'un oluşturduğu bu özgün felsefesinin temelinde de yer alan insan kavramı onun tüm felsefi düşüncesindeki boşlukları doldurur niteliktedir. Çünkü insanın var olmasıyla hayat hamlesi kendisini gerek biyolojik gerek psikolojik boyutlarda gerçekleştirilmektedir.

Adına Çağdaş (Modern) Felsefe dönemi denilen 20. yüzyıl felsefesinde birçok filozof ve onların öncülük ettikleri ekoller ortaya çıkmıştır. Bunlardan bir tanesi 1930'lu yıllarda Almanya'da başlayan merkezine insanı alan Varoluşçuluk (Egzistansiyalizm) ekolüdür. Bu yaklaşıma göre insan kendisini ilgilendiren yaşamına, duygularına, değerlerine dair her konuyu ele almalı ve varoluşunu hem anlamalı hem de anlamlandırmalıdır. (Öztürk, 2019, s. 9)

Nietzsche'nin insanı ele alışına bakıldığında onu parçalara ayırmadan, bir bütün olarak incelediği görülür. Kendisi insanlar arasında bir ayrım olduğunu ve en tepede üst-insan dediği varlığın olduğunu söylemiştir. Ona göre üst-insan olabilmek için insan kendisini aşmalıdır. Bu aşma ise değerlere, ahlaka bir başkaldırıyla oluşmaktadır. (Hazırlar, 2019, s. 21) O halde Nietzsche'de tarih boyunca değişmemiş olan insan kavramını sorgulamış ve onu sınıflandırma gereği duyarak bir insan felsefesi açığa çıkartmıştır.

20. yüzyılın önemli düşünürlerinden olan Nurettin Topçu'nun felsefesinde de insanın önemi büyüktür. Çünkü Topçu'da var olmak önemli bir mefhumdur. Onun var olmaktan kastı hareket etmek ve düşünmektir. Fakat ona göre insandaki hareketi, hayvandaki hareketten ayıran şey şuurdur. Şuur insana verilen biricik yetidir. İnsan ve insanın hareketleri hürdür. Dolayısıyla hürriyet, hareketle birlikte kendisini göstermektedir. (Topçu, 2020, s. 1) Nitekim doktora tezinin ilk sayfasına ise Maurice Blondel'in şu cümle sözüyle başlamıştır: "Hareket, insan ve Allah'ın bir terkididir." (Topçu, 2017, s. 29) Buradaki hareket insanın iradesiyle oluşur ve insan kendisini ancak hareketin içerisinde tanıyabilir. Bu başlangıç noktasından hareketle ahlak dediğim alanlar şekillenir. O halde Nurettin Topçu'nun felsefesinde de insan ve insana ait sorgulamak, anlamlandırmak ve bu doğrultuda eyleme geçmek yetileri mümtaz bir haldedir.

Safiye Erol'a gelene kadarki çağları ve sonrasını, o çağlarda yaşamış önemli düşünürlerin felsefelerini yüzeysel biçimde ele aldığımızda insanın ne denli ehemmiyet arz ettiğini, tarih boyunca tüm fikirlerden insanı çıkarttığımızda geriye hiçbir şeyin kalmayacağını görmek, insan telakkisinin tecessüs etmiş halidir. Enes Kala'nın kaleminden ortaya çıkan '*İnsandan Değere Değerden İnsana*' kitabındaki Takiyettin Mengüşoğlu'ndan yapmış olduğu bu alıntı tam yerinde olacaktır. "İnsan telakkisi, her felsefi ve ilmi görüşün temelini teşkil eder; bir filozofun varlık ve bilgi nazariyesi, etik ve metafiziği, tarih kavrayışı, onun insan hakkındaki görüşüne tabidir." (Kala, 2018, s.110) O halde insan mefhumu içerisine gerek metafiziği gerek tarihi gerek bilgiyi gerek diğer insani konuları almaktadır.

3. SAFİYE EROL'UN ESERLERİNDEN HAREKETLE İNSAN ANLAYIŞI VE TEMEL KAVRAMLARI

Safiye Erol'un eserlerinde de insan telakkisinin hem felsefi hem de edebi tarafını ilk olarak romanlarında daha sonra mecmualarda yayınlanan makalelerinde ve onu anlatan yakın dostlarının yazılarında meydana çıktığını görüyoruz. Bu sıralamalar çerçevesinden hareketle ilk romanı olarak kaleme almış olduğu "Kadıköyü'nün Romanı" geçmişten gelen değerler ile güncel olan isteklerin insan ilişkileri içerisinde birleştirildiği bir romandır. Erol bu romanında 1930 yıllarda İstanbul'un Kadıköy isimli semtinde birbiriyle yakın olan Necdet, Orhan, Nesrin, Bedriye, Burhan, Mükerrerem

ve Baha isimli yedi arkadaşın hayatını anlatmıştır. Necdet, Burhan ve Bedriye karakterinin romana yön verdiğini ve bu yön verişin aşk ile olduğunu görmekteyiz. Gazeteci olan Necdet, Bedriye'ye karşı olan hislerini gizleyemez fakat Bedriye, Necdet'e karşı aşk duygusunu hissetmediğini ona karşı içerisinde sadece bir sevilme isteğinin olduğunu söylemektedir. Necdet'in Bedriye'ye karşı hissettiği duyguları Bedriye, Burhan'a karşı hissetmektedir. Necdet'in içerisindeki imkânsız olarak hissettiği ve giderek büyüyen aşkı sonsuz olan aşka doğru yol almıştır. Mamafih bu romanda Necdet'in Bedriye'ye götürüp verilmesini istediği bir kitap var ve Bedriye kitabın ilk sayfasında Necdet kendi el yazısıyla yazdığı "Hür olmak isterseniz; ölmeden evvel ölünüz." cümlesini okumuştur. (Erol, 2019, s. 221) Kadıköyü'nün Romanı eserinin çözümlemesini yapan Metin Savaş bu romana dair şöyle bir çıkarımda bulunmuştur. "Aşk da dahil, her nevi ızdırabın gayesi, insan ruhunu olgunlaştırmak ve ebedi saadetin idrak edileceği mekânın ağırlığına bireyleri hazırlamaktır." (Yardım, 2010, s.46)

Safiye Erol'un kaleminden çıkan "Ülker Fırtınası" isimli ikinci romanı 1938 yılında Cumhuriyet Gazetesi tarafından bölüm bölüm yayınlanmak üzere basılmaya başlamıştır. İlk baskısı ise 1944 yılında yapılmıştır. (Ballı, 2019, s.82) "Ülker Fırtınası" adlı romanda Nuran, Müzeyyen ve Sermet karakterleri arasında geçen duyguların romana yön verdiğini görmekteyiz. Nuran, tahsil görmek için küçük yaşlarda Batı'ya gitmiş ve müzisyenlik mesleğini seçmiştir. Ülkesine döndüğünde ise gelmiş olduğu yer ile Türk kültürü arasında kalmış ve bu durumdan tasavvufa olan yönelimiyle kurtulmuştur. Sermet ise Müzeyyen ile evli olmasına rağmen, Nuran'a karşı hisler beslemektedir. Nuran ise başta Sermet'in evli olduğunu bilmediği için onun hislerinin karşılıksız olmadığını hissettirir ve bir birlikteliğe başlarlar. Daha sonra Sermet'in evli olduğunu öğrendikten sonra birliktelikleri bir daha eskisi gibi olmamıştır. Nuran, düşmüş olduğu hayal kırıklığı ve buhran döneminden tasavvuf ehli olan babasının fikriyatıyla hem hal olarak kurtulmuştur.

Safiye Erol'un "Ülker Fırtınası" isimli romanında Nuran ve Sermet karakterlerinden hareketle, doğu ve batı serencamında tasavvuf felsefesini ortaya koyduğunu ve mistik bir bakış açısıyla karşımıza çıktığını görmekteyiz. Baş karakter Nuran "Doğrudur, diyordu, her şey geçer; aşk da, ızdırap da, saadet de. Böyle şeylere bel bağlamak olmaz. Mutlak huzuru yalnız Allah'ta buluruz. Bâki, Tanrı bâki." Sözleriyle Safiye Erol aslında karakterlerinin beşeriyetten daha derin manalara yol aldığını mistik boyutuyla bizlere sunmaktadır. (Erol, 2019, s. 212) İşte böylelikle Safiye Erol'un insan felsefesine dair en önemli kavramını ortaya çıkarmış oluyoruz ki; bu kavram aşktır.

3.1.Aşk

Safiye Erol'a göre aşktan bahsetmek hem imkânsız hem de kutlu bir mayadır. (Erol, 2016, s. 323) Kaleme almış olduğu ilk romanı "Kadıköyü'nün Romanı" isimli eserinde karakterler arasında o dönemin gençliğinden ve aşkın anlaşılmasından bahsedilmiştir.

"Ben galiba hiç de asri bir genç değilim. Nefsimde bazı bazı bir şarklı mizacı görüyorum. Benim fikrim zamane gençliği için miyar olur mu bilmem. Yalnız, yeni neslin haleti ruhiyesini, kendim de bu nesle dahil olmak dolayısıyla, anlıyorum. Evvela aşk: Her baharda ağaçların yapraklanması, çiçeklerin açması nasıl ezeli bir nizam ise aşk da gençlik için öyle ezeli bir nizamdır. Mevsim icabatındandır, diyeceğim." (Erol, Kadıköyü'nün Romanı, 2019, s. 82)

"Kadıköyü'nün Romanı" eserinde ana karakterlerin gençlerdeki aşk mefhumunun, maddi bir dayanak bulmalarını eleştirerek, ruhi ihtiyaçlardan uzaklaşılması belirtilmiştir. Sabahat Emir, Safiye Erol'daki aşkı şöyle dile getirmiş: "Gerçekten, Safiye Erol'un ruh tahlilleri, aşkı görünen ve görünmeyen cepheleriyle anlatışı bir sarraf inceliğiyle işleyişi bir simyacı hüneriyle geçmişin anıları

ve inancın nuruyla harmanlayışı, bu soyut kavramı zaman zaman maddeyle simgeleyişi, maddeyle manayı gönül potasında eritişi, yer yer yoğun bir biçimde hissettirdiği mistik hava inanılmaz bir anlatım güzelliği sergiliyor.” (Yardım, 2010, s. 56) Bu anlatım güzelliğini net olarak gördüğümüz eserlerinden biri olan Ciğerdelen romanı da aynı şekilde aşkı konu edindiğini fakat yine aşk dediğimizde her şeyden azade kendi kendisi için var olan bir sığ anlamdan çıkarak Doğu ve Batı yorumunu, geçmiş ile bugünün tahlili ve bu tahlilin mana etrafında birleştirdiğini görüyoruz.

Safiye Erol’un temel kavramlarında birinin aşk olduğu aşıkardır ve Erol’un bu aşk kavramını nasıl tamamladığına bakmak gerekir. Aslında Safiye Erol için aşk; insanın olgunlaşması, insanın ruh ve davranışı arasındaki münasebeti ve insanlardaki ruhların ortak bir manada kavuşabilmesi gibi her bir eserinde de yer verdiği aşkın özgün tarafıyla karşılaşmaktayız. Aşk kavramının bir beşeriyete sığmayacak kadar mühim olduğunu ruhumuzun bile bir tarafının bedene tabii olmasından ötürü onun bile ötesinde yer aldığını söyleyen Erol, aşkı çok müspet bir konumda tanımlamıştır. Beşeriyeti aşmasının önemini “Aşkın cisimle tatmin oluşu: geçici bir durak” diyerek aşkın başka bir boyutunu da karşımıza getirir. (Erol, 2016, s. 325) Bu boyut cismi denilen aynı zamanda maddi alemin gelip geçiciliğine vurgu yapılarak, bu alemin ötesinde var olanın yani mana aleminin, geçici değil gerçek olduğuna dair bir boyutu olduğunu vurgulamaktadır. Safiye Erol için kutsal olanın mana alemine ait olduğu görülmektedir fakat mana alemine hakikat demesine rağmen cismani olanın kötü ve yanlışlarla dolu olmadığına da vurgu yapma ihtiyacı duymuştur. Bu fikrini ise 1962 yılında yazdığı ‘Aşk Arifesi’ isimli makalesinde sebebiyle birlikte açıklamıştır.

“Cismani arzu ‘müthiş bir kötülüktür’ fikrine katılmam. Madde ve tabiat seviyesidir, normal bir hak hatta bir boyun borcudur. Ancak Eflatun’un dediği gibi ‘Kendiliğinden ne güzel ne çirkindir. Yüksek bir şekilde sevmek bilindiği taktirde güzel, utanma verecek surette sevilirse çirkindir.’ Aşkta maddi birleşme olsun mu olmasın mı? İster olsun ister olmasın, aşkın mukadder seyrini değiştirmez. Aşk, doğum ve ölüm gibi bir alemde diğer aleme geçiş, mahiyeti bilinmez bir metamorfoz, yaratıcı kuvvetin bize meçhul bir gaye uğruna giriştiği meçhul bir tasarruftur.” (Erol, 2016, s. 318)

Safiye Erol, cismani bir aşkın var olduğunun reddedilemeyeceğini böyle bir hissiyatın normal bir his olduğunu kabul etmenin gerekliliğinden bahsetmektedir. Buradaki önemli nokta mukadder yolun, yani aşkın ulaşacağı sonun asla değişmeyeceğini bilmek ve bedeni olan bir aşkın yüksek mertebedeki aşka ait olmayacağını bilmektir. Çünkü bedeni olan her şey sonludur, nitekim Safiye Erol insan vücudu için zavallı ve aciz olduğunu vurgulayacak böyle bir varlığın sonsuz olana ulaşmasını beklememektedir. İlk başta bu his bedenle başlayabilir fakat bu sonsuz olanı kaldırıp devam ettirecek güç bedende bulunmamaktadır.

Aynı makalesinin birkaç satır sonrasında ise şöyle söylemiştir: “Vücut, aşka barınak olmaz. Ruh girer nöbete; aşkı vecd ile tevazu ele alır, bir taç gibi başına oturtur. Ama ruh bedene ilişkin olmakla fanidir.” (Erol, 2016, s. 318) İlk başta bedende başlayan fakat sonra bedeni bile aşarak ruha taşınan aşk mefhumu, ruhun bedende bulunmasından dolayı yine eksik olmaktadır. Erol, ruhun gücünü bitiren şeyi ‘nisyan hastalığı’ diye tanımlamıştır. Nisyan Arapça kökenli bir kelime olup, Türkçe açıklaması unutmak anlamına gelmektedir. (Luggat, 10.12.2021 tarihinde alındı.) Böyle bir durumda Safiye Erol’a göre aşk ruhu da geçer ve sır makamına gelirse o zaman layık olduğu yere gelmiş demektir. Erol makalesini ise aşk hissine karşı söylediği şu şarkıyı yazarak sözünün aşka ve aşıklara olduğunu söylemektedir:

“Söyle ey mutrib-i nazende-eda / Ne imiş aşk-ı mahabbet sevda”

“Ey hoş edâli çalıp-söyleyen / aşk, muhabbet, sevda nedir, söyle.” (Erol, 2016, s. 319)

Safiye Erol, aşkın isteğe göre şekil almadığını ve istemekle âşık olunamayacağını, aşkın dilediği zaman gelip dilediği zaman ise geri gideceğini söylemektedir. Safiye Erol'daki aşk öyle bir şeydir ki cismani olanın geçici bir yer olduğunu vurgularken, aslında bu kadar çok aşkı konu almasına ve açıklamasına rağmen yine de tanımının çok zor olduğuna kanaat getirmektedir. 1962 yılındaki 'Aşkın Adağı ve Ödülü' isimli makalesinde bu tanımın zorluğunu vurgulamak için İbrahim Hakkı'nın sözünü şu sözünü alıntı yapmıştır. "Aşk eğer kıyamete kadar tarif edilirse, yüz kıyamet geçer, bahis tamam olmaz." (Erol, 2016, s. 325)

Safiye Erol'da tanımu güç fakat varoluşun bir hakikati olan aşk mefhumu, onun tasavvuf inancıyla bütünleşmiştir. Aşkın, Hz. Muhammed'den ümmetine doğru bir miras olduğunu düşünen Safiye Erol, 'sevgiliden sevgiliye aktarılıyor' şeklinde aşkın metafizik boyutunu ele almıştır. (Erol, 2020, s. 12) Nitekim "Çölde Biten Rahmet Ağacı" isimli eserinde sevgiliden sevgiliye aktarılmasında Hz. Muhammed'in eşi Hz. Hatice'den de örnek göstermiştir. Safiye Erol, bu nurun Hz. Hatice'den kadınlara bulaşacağını söylemiştir. Çünkü Safiye Erol, Müslümanlığın kimliklerde isim olarak yazdığı kadarıyla sınırlı kalmayıp, içeriğini doldurabilen kadınlara hitaben o kadınların Hz. Muhammed'in niteliklerinin tezahürlerini taşıyacak erkekler aradığını söylemiştir. Eğer bulursa mutlu, bulamazlarsa mutsuz olacaklarını da eklemiştir. Yazısının sonuna gelirken böyle kadınların Heticetül Kübra yani ulu Hatice olacağını söyleyerek bitirmiştir. (Erol, 2020, s. 48-49)

"Aşk, Kabe'nin harimi imiş, Cebrail bile içine giremez, etrafında tavaf edermiş." (Erol, 2020, s. 43) Safiye Erol bu cümlesiyle mensubu olduğu ve yüce olarak anlattığı İslamiyet için Kabe'nin önemi bilip, yeryüzündeki bu önemli mabedinin bile kutsal, dokunulmaz olan mefhumunu aşk olarak tasavvur etmiştir. Öyle ki İslamiyet'te aşk; yücedir, kutsaldır ve yaradılışın en temel manasıdır. Safiye Erol'un kendi fikir dünyasındaki aşk mefhumunun, her bir yanı tasavvufla bezenmiştir. Bu nedenle onun temel kavramı olarak ele alınan aşk kavramının bir nokta ötesi tasavvuf kavramının ele alınması gerekliliğini doğurmuştur. Dolayısıyla Safiye Erol'un 'aşk' mefhumu, onun da tabiriyle hakiki olan yani mana alemine açılmaktadır. Mana alemi ise tasavvuf alanının ilgi ve sınırları dahil olan bir alandır. Bu nedenle aşkın önemi kadar, tasavvufun da önemi Erol için çok önemlidir. Çünkü tasavvuf, aşkın tamamlayıcısıdır.

3.2. İman ve Tasavvuf

Safiye Erol'un tasavvuf kavramını nasıl ele aldığına değinmeden önce bu kavramın ne demek olduğuna bakılmalıdır. "Tasavvuf, Hakk'a ulaşmak için benimsenen usul, tutulan yol. İslam'ın zahir ve batın hükümleri çerçevesinde yaşanan manevi ve deruni hayat tarzı." (Vural, 2011, s. 550) Tasavvuf denildiğinde karşımıza açılan ilk kapı yaratanın varlığı olmaktadır. İnsanın kendisi de dahil olmak üzere evrendeki her şeyi yaratan ve kendi mahiyeti açısından sonsuz ve sınırsız olan bu varlığa inanması, bu inanç doğrultusunda ibadet ve eylemlerini yerine getirmesi tasavvufun konusudur. Tasavvuf, insanı kötülüklerden uzaklaştırarak beşer kaynaklı olan sıfatları ortadan kaldıran ve insanı haz, mutluluk, ego gibi kaynaklarla hareket ettirmeyen manevi bir ekoldür. İnsanı sonsuz olan varlığa ve sonsuz olan yaşama yönlendiren tasavvuf alanı insanlara Allah'a bağlı kalarak hareket etme ve bu doğrultuda düşünebilme yetisini kazandırmaktadır. (Vural, 2011, s. 522)

Safiye Erol'un yazılarına bakıldığında, genel olarak tasavvufi bakış açısının hâkim olduğu görülmektedir. Annesi Emine İkbal Hanım'ın ve Hocası Kenan Rifai Büyükaksoy'un fikirleri Safiye Erol'un özellikle tasavvuf görüşünü tamamen etkilemiştir. Safiye Erol bir makalesinde küçükken sürekli dini sorular sorduğunu, annesi Emine İkbal Hanım ise her sorusuna ciddiyetle cevap verdiğini belirtmiştir. Erol, o eski günlerini hatırlayarak dini eğitiminin bu şekilde annesinin ona öğrettiği hususlarla başladığını söylemektedir. O zamanlar küçük olmasına rağmen annesinin

anlattıklarını unutmadığını hatta altı yaşından beri batılı eğitim sistemi içerisinde olmasına rağmen kendisine anlatılanların hiçbirisinin unutulmadığının üzerini çizmektedir. “Annem babam bana kendi dünyalarını ‘İslam dünyasını’ bir çırpıda ve tamamı tamamına aktarmışlardı. Üstünden tufan geçse değişmez.” (Erol, 2016, s. 319) diyen Erol, din eğitiminin önemli olduğunu ve hak, vicdan, ahlak gibi kavramlarla iç içe olan faziletli bir alan olduğunu vurgulamaktadır.

Safiye Erol’un tasavvuf görüşünü derinden etkileyen ikinci durum ise Kenan Rifai ile tanışması ve onun fikriyatını öğrenmesiyle olmuştur. “Kenan Rifai ve Yirminci Asrın Işığında Müslümanlık” isimli kitapta Safiye Erol, hocası Kenan Rifai’den bahsedilecekse eğer onun bizzat şahsiyetinin temelinde bulunan üç hususun üzerinde durulması gerektiğini yazmıştı. Safiye Erol’un yaptığı bu tanımlardan birincisi mistik adam, ikincisi hâkim adam üçüncüsü ise mürşidi agah adam olmasıdır. (Ayverdi, 2020, s. 214) Erol, hocasını hem maneviyatın önemini bilen hem o alana dair bilgilere hâkim olan hem de insani kâmil mertebesinde bulunan bir zat olarak görmüştür. Safiye Erol, hocası Kenan Rifai ile tanıştıktan sonra kendisini örnek alarak insani kâmil olarak gördüğü yolda ilerlemeyi kafasına koymuştur.

Kenan Rifai’yi tanıdıktan sonra yazdığı ilk yazılarından biri olan “Çiğerdelen” isimli romanında insanın ilahi olan aşka nasıl ulaştığı anlatılmaktadır. İnsan, Allah’a karşı aşkı hemen bulamaz, öncelikle aşkı aramaktadır. İnsanın beşerî olanlara karşı hissettiği aşk başta güzeldir fakat sonra da acı ve ıstırap verebilir. Bu acı ve ıstırapların Allah’a yönelmekle bir gönül hafiflediğine döndüğünü ana karakter üzerinden anlatan Safiye Erol, bu mevkie kadar gelmenin hem insan nefsi için hem de iradesi için zor olduğunu vurgulamaktadır. Çünkü insan faniliğini kabul etmekte ve iman etmemekte kaçınılmaz bir zorluk içerisinde kalmaktadır.

Son romanı olarak kaleme aldığı “Dineyri Papazı” isimli eserinde Safiye Erol, nasip kavramı üzerinde yoğunlaşmıştır. İnsanın içine ilk aşk hissi düştüğünü daha sonra bu hissini onun aşkını yöneltecek varlığa doğru yönelmeye bir imkân oluşturmaya başladığını vurgulamıştır. “Dineyri Papazı” romanındaki ana karakterin içindeki aşk hissiyatı filizlenmeye başladıktan sonra kendisinin yine kendisine doğru bir keşfe çıktığını fark etmiştir.

“Şimdi onun yeni bir keşfi vardı: İnsan ilk önce sevgiyi tanır, sonra sevgiliyi bulur. Aşk mabudu henüz kendisi bize görünmeden nuru üzerimize düşmüştür. Bir zamanlar bu tılsımlı şua içine sarmalanır, bu adsız ummanlarda farkına varmadan çalkalanıp yuvarlanır, böylelikle birinci istihaleyi geçirir, yeni olgunluklar peyda ederiz. Neyin nesidir, nerede başlar nasıl biter bilmeyiz ki. Bir gün gelir uyku gayyalarından uyanır gibi gözümüzü açar karşımızda bir çift göz görürüz, kulağımız pek aşına bir ses duyar. Kader ölçeklerinin dolduğu, nasip tezgahlarının tamamlanmış bir dokumayı ortaya attığı bir andır.” (Erol, 2014, s. 41)

Safiye Erol, insanın aşk konusunda bir tür başkalaşım geçirdiğini düşünmektedir. Bu başkalaşımın ilk adımı âşık olanın içerisine, bu aşk hissiyatının ilk düştüğü an olmuştur. Daha sonrasında ise nasip tezgahında bu aşkı tamamlanmıştır. O halde Erol için nasip ve kader kavramlarının da önemli bir yeri olduğu görülmektedir. Nitekim bir röportajında “Niçin itiraf etmeyeyim: Ben gayet fatalistim, bu cemiyetin bana ne kadar zaman ihtiyacı varsa, o kadar zaman yaşarım ben... Fazlasına da zaten lüzum yok...” (Erol, 2016, s. 49) Dolayısıyla Safiye Erol’da bir tür kaderciliğin de olduğunu görmek mümkündür. Fakat Safiye Erol’un kaderciliği kişinin hürriyetinden uzak olduğu bir kadercilik değil, aksine kişinin kendi kaderinde bulunanın yine kişi tarafından seçilmesiyle bağlantılıdır. Bu vurgusunu Çölde Biten Rahmet Ağacı kitabında da yapmıştır. “Derler ki aşğın nazarı olmasa, hiçbir şey var olamaz, meydana çıkamaz.” (Erol, 2020, s. 41) O halde aşkın ilk başladığı yer aşğın kendi bakışı yani bizatihi kendi varlığıdır.

Safiye Erol, kaza ve kadere ilişkin görüşleri insanında kendisinin etkin olduğu bir alandır. 1962 yılında yazdığı 'Kaza ve Kader' isimli makalesinde bu duruma şu cümleleriyle değinmiştir:

"Olayların gerekçesini anlayamadığımız, bilimle çözemediğimiz zaman 'kaza ve kader' tekerlemesiyle avunmaya, kendi gücümüzle içinden çıkamadığımız davaları Yaradan'a ismarlayıp cisme cana akla ziyan getirmemek için bir kenara çekilmeye çalışırız. Filan işin aslı şöyle de olabilir, imkân kapıları dört tarafa açık duruyor, ama öyle de olsa elim yetmez böyle de olsa cüsem çıkışmaz. Benim bunda sayım suyum yokmuş meğer. Böyle deriz, belki biraz içimizi çekeriz, belki kaçamak gözyaşları ıltır yüzümüzü. Sonunda ferahlarız." (Erol, 2016, s. 345)

Safiye Erol, bu yazısından da anlaşılacağı üzere kaza ve kader mefhumlarını insanın dışında gerçekleşen '*ne olursa olsun böyle gerçekleşecekti zaten*' düşüncesinden uzak bir yerde tutmuştur. Çünkü Erol, insanın başına gelen her tür olumsuzlukları bu iki kavramın üzerine atarak, açıklama getirilmesine karşıdır. O, insanın hayallerini zorlamadan her tür zorluğu gördüğünde hemen kader kavramı ile durumunu açıklayıp, yoluna devam etmemesine karşı çıkmıştır. Tüm romanlarındaki ana karakterlerinin de yaşadığı acılara, imtihana rağmen karakterlerin 'kaza ve kader böyleymiş' diyerek sorunlara sırt çevirmek yerine onları nasıl aşabileceğini, aşma imkanını olup olmadığını sorgulayan ve bunu başaran güçlü karakterler kurgulamıştır. Bu karakterler istedikleri şeyleri her zaman elde edememiş ya da romanların sonunda her zaman mutlu bitmemiş olmasına rağmen Safiye Erol, ellerinden gelen gayreti gösterdiğini her fırsatta anlatmıştır. İşte Safiye Erol'un iman görüşünün bir tezahürü de buradan çıkartılmaktadır. Çünkü eserlerindeki karakterlerin en önemli ortak özelliklerinden bir tanesi de çaba ve gayret gösteren kişiler, sonunda istedikleri gibi olsun veyahut olmasın Yaradan'a karşı imanını ve şükrünü bırakmadığını göstermektedir.

Safiye Erol'un yaptığı tüm açıklamalar ve dile getirdiği tüm düşünceler adeta onun felsefesindeki mistik bakışın da argümanı haline gelmektedir. Çünkü o beşeriyetten çıkan fakat onunla sınırlı kalmayan bir kavramdan bahsederken ulaştığı yer olarak yüce bir varlığa işaret ettiği, dini bir alan karşımıza çıkmaktadır. "Aşk kesbi değildir, ihsânîdir, yani Yaradan'ın yaratığa yüce keremidir" (Erol, 2016, s. 318-319) derken Safiye Erol, aşk mefhumunun kutsallığını yine en yüce kutsaldan biz insanlara bir bahşedilme olduğuna dikkat çekmek istemiştir. Çünkü kesbi kavramı sonradan kazanılmış olan demektir fakat ihsânî demek ise en güzel biçimde demektir. Öyleyse Safiye Erol aşkın, sonradan kazanılmış olan bir yeti olmadığını insanın fıtratında yer aldığını ve bunu yüce bir varlığın insanlığa bahşettiği bir yücelik olduğunu vurgulamak istemiştir. Yine aşkın önemini ve aşkın tasavvufla olan ayrılmaz ilişkisi bir kez karşımıza çıkarmaktadır. Bir şeyin fitri olması, onun ezeli olmasına da işaret etmektedir. Safiye Erol'da bu ezeli olarak görülen aşk mefhumu kendisini Allah'ın bize yaratılıştan itibaren verdiği bir lütuf nezdinde göstermektedir. O halde Safiye Erol, yaratılıştan gelen aşk kavramının kutsiyetine inanmakta bu kutsiyeti okuyucularına da iletmektedir. Bu kutsal olan aşk kavramı ise insanı yüce varlığa doğru bir yöneliş olduğu zaman kendisini doğru olarak gün yüzünde gösterir. Sonu yüce varlığa götüren her şey Safiye Erol için gerçek manayı taşımaktadır.

Yüce varlığa, Safiye Erol'unda tabiriyle Yaradan'a dair ilerleyen bu yolculuk, imanî bir alana doğru gitmektedir. Safiye Erol'da iman mefhumunun sürecine baktığımızda iman ve hayatın müşterekliğini Antik Yunan filozoflarında da var olduğunu hatta Sokrates, Platon ve Aristoteles'in iman yolunda olduklarını yazılarında belirtmiştir. İslamiyet'in ise din ve ilim olarak hiçbir zaman ayrılmadığını imanın, müspet ilimlerin içerisinde zaten hep var olduğunu söylemektedir. Safiye Erol, aşk kavramını ele alırken cismani/maddesel olana yönelik aşkın geçici aşk olduğunu belirtmiştir. Safiye Erol bu geçiciliği kabul ederken bununla birlikte insandaki beş duyu kaynağının

dışında da bir realitenin var olduğunu ve bunun artık kabul edilmesinin gerekliliğini vurgulamaktadır. “Kendi kudretimizden üstün bir varlıkla müşareketi, ona tabi olmak saadetini ve onun tarafından takviye edilmek imti’nanını duyarız. Yani bizim tasavvuf diliyle konuşmak icap ederse iman: cüz’ün külle temas ettiği noktada zuhura gelen bir hadisedir.” (Erol, 2016, s. 26) Safiye Erol’un bu cümlesinden de hareket somutun soyut ile temas ettiği nokta imanın var olduğu alandır. Buradaki somuttan kasıt insanın bedeni, soyuttan kasıt ise insanın ruhudur. Safiye Erol, İslamiyet dininin ruhları farklı farklı yöntemlerle terbiye ettiğini düşünmektedir. (Erol, 2016, s. 319)

Safiye Erol, ruhun psikolojik açıdan incelendiğini ve bunun iman ile ilişkisi olduğunu düşünmektedir. Erol, insandaki inancın psikolojik açıdan huzur ve saadet, tasavvufi açıdan ise kemal ve cemel kavramları ile açıklanacağını söyleyerek, insanın da bu olgulara içten içe gereklilik duyduğunu eklemektedir. “İnanç duygusu modern psikolojide tam ahenk, huzur ve saadet tabirleriyle; bizim tasavvuf diline çevirsek ‘kemal ve cemel’ mefhumuyla tarif edilir.” (Erol, 2016, s. 119) İnsanın kendinden kat kat üstün gördüğü varlığa özenmeye çalışmasıyla birlikte aslında Safiye Erol’a göre insan gaza yoluna girmeye başlamış demektir. Gaza yolunun ise insanın her türlü nefsi tarafından uzaklaşarak başladığını ve son aşamasının ise kemal ve cemel mefhumlarının ortaya çıkması olduğunu belirtmiştir. (Erol, 2020, s. 74-105) Burada kemal mefhumu olarak anlatılmak istenen insanın ulaşabileceği en olgun ve üst mertebedir ki tasavvufta da eksiksiz olarak yorumlanmaktadır. Cemal mefhumundan kasıt ise Allah’ın lütuflarını ve rızasını kendisinde gösteren anlamına gelmektedir. (Ansiklopedisi TDV İslam, 27.12.2021 tarihinde)

İnsanın kendisinden daha kudretli ve yüce olan varlığa yönelmesiyle mistik, tasavvufi ve felsefesi alanların birbiriyle ilişki içerisinde olduğu görülmektedir. “Hak ile olmak derecelerine varan mistik münasebette ise şahsın kendi enerji merkezini ilahi enerji merkezine bağladığı kanaati ve dolayısıyla kendi kendini namütenahiye doğru durmadan aşma tahassüsü vardır.” (Erol, 2016, s. 26) İşte insandaki, sonsuza karşı olan bu tahassüsün en esas ve temel zaferi olarak görünen ve bu zaferin sonucunda ise insanda bizatihi kendisinin namütenahi aşk, tekâmül ve ebediyet alanlarına kapı açtığı görülmektedir. (Erol, 2016, s. 145) Bu namütenahiye yönelik Safiye Erol’un yazılarında bir kavramı daha karşımıza getirmektedir. Bu kavram Safiye Erol’un tabiri ile ‘basübadelmevttir. Basübadelmevt, ölümden sonra diriliş anlamına gelmektedir. (Luggat, 10.12.2021 tarihinde alındı.)

Aslında tüm bu tanımlar adeta Safiye Erol’un felsefesindeki mistik bakışın da argümanı haline gelmektedir. Çünkü o beşeriyetten çıkan fakat onunla sınırlı kalmayan bir kavramdan bahsederken ulaştığı yer olarak din alanı karşımıza çıkar. “Aşk kesbi değildir, ihsânidir, yani Yaradan’ın yaratığa yüce keremidir” derken Safiye Erol, aşk mefhumunun kutsallığının yine en yüce kutsaldan biz insanlara bir bahşedilişlik olduğu dikkat çekmek ister. (Erol, 2016, s. 318-319) O halde yüce varlığa, Safiye Erol’unda tabiriyle Yaradan’a dair ilerleyen bu yolculuk, imani bir alana doğru götürür, bizleri. Erol, iman mefhumunun sürecine baktığımızda iman ve hayatın müşterekliğinin Antik Yunan filozoflarında da var olduğunu hatta Sokrates, Platon ve Aristoteles’in iman yolunda olduklarını yazılarında belirtmiştir. İslamiyet’in ise din ve ilim olarak hiçbir zaman ayrılmadığını imanun, müspet ilimlerin içerisinde zaten hep var olduğunu söylemektedir. Yukarıda aşkın tanımından da bahsederken cismi tarafın geçiciliğini söylemiştik. Safiye Erol bu geçiciliği kabul ederken bununla birlikte insandaki beş duyu kaynağının dışında da bir realitenin var olduğunu ve bunun artık kabul edilmesinin gerekliliğini vurgulamaktadır. “Beşerin iman tezahürleri ise herhangi bir dış tesirin neticesi değil, doğrudan doğruya kendi yaradılışı iktizasıdır.” (Erol, 1960, s.26)

Safiye Erol, insandaki inancın psikolojik açıdan huzur ve saadet, tasavvufi açıdan ise kemal ve cemel kavramları ile açıklanacağını söyleyerek, insanın da bu olgulara içten içe gereklilik

duyduğunu eklemektedir. İnsanın kendinden kat kat üstün gördüğü varlığa özenmeye çalışmasıyla birlikte aslında Safiye Erol'a göre insan gaza yoluna girmeye başlamış demektir. Gaza yolunun insanın her türlü nefsi tarafından uzaklaşarak başladığını ve son aşamasının ise kemal ve cemel mefhumlarının ortaya çıkması olduğunu belirtmiştir. (Erol, 2020, s.74 ve 105)

Safiye Erol'da insanın kendisinden daha kudretli ve yüce olan varlığa yönelmesi sonucunda mistik, tasavvufi ve felsefi alanlarında birleşme durumunu görmemiz mümkündür. "Hak ile olmak derecelerine varan mistik münasebette ise şahsın kendi enerji merkezini ilahi enerji merkezine bağladığı kanaati ve dolayısıyla kendi kendini nâmütenâhiye doğru durmadan aşma tahassüsü vardır." (Erol, 1960, s.26) İşte insandaki, sonsuza karşı olan bu tahassüsün en esas ve temel zaferi olarak görünen ve bu zaferin sonucunda ise insanda bizatihi kendisinin namütenahi aşk, tekâmül ve ebediyet alanlarına kapı açtığını görmekteyiz. (Erol, 2016, s.145)

3.3.İnsan

Safiye Erol'da insan, şuur ve kimlik sahibi olan beden boyutu olduğu kadar mana aleminde de hacim sahibi olan bir varlıktır. İnsan denildiğinde hem beden hem de ruhtan bahseden, bu insanın iman çerçevesinde tekamülünü görmek onu, kendi baktığı pencereden hiç bakamayacak olan maddeci ekolleri eleştirmeye itmiştir. İnsanlık zatını maddeden üstün görmesi zaferinin ilk sembolü, bayraktarı olarak gördüğü Hz. Halil İbrahim'in "Ay da batır, gün de batır, ben fani olana tapmam." cümlesinden hareketle bu fani olanları yaratan bir yaratıcı olduğuna ve kendisinin sadece ona inandığına değinerek, bunun kendisini etkilediğini vurgulamıştır. (Erol, 2020, s. 11) Safiye Erol'daki insan kavramını açıklamaya çalışırken yazılarından hareketle temele önce aşk ve oradan hareketle tasavvuf ve bu tasavvufi bakış açısının bir uzantısı olan tekâmül ve iman mefhumları aklımızdaki insan şemasının birer birer alt kümelerini oluşturmaktadır. Aşkın insandan çıktığını ve bu yetinin ona Yaradan tarafından verildiğini, yüce varlığın bahsettiği bu yetinin ise cismi olan yani beşerî olan yanımıza ait olamayacağını muhakkak insanda bu mistik boyutu anlayacak ve anlamlandıracak bir tarafın olduğunu ve bu tarafın sınırlarının sadece duylara ait olmayacağını belirtir. İşte bu ebediyete ulaşmak için geçilen aşamaların tekamülden ibaret olduğu, insandaki olgunlaşmanın aşamaları, insandaki hangi süreçlerden geçtiğini anlatır niteliktedir. Samiha Ayverdi, Safiye Erol ile ilgili görüşlerini dile getirirken çoğunlukla onun Garbın mürekkep bilgisine hâkim olduğunu ve köklerinin Doğu'da kaldığını hiçbir zaman unutmayan, bu iki kültüründe güçlü tahlillerini yapan Türk mütefekkir olarak anlatmıştır. Bu anlatımlarında Garp ve Doğu mefhumlarına fazlaca önem veren Ayverdi, Erol'u anlatırken şöyle bahsetmiştir: "Orta, lise ve üniversite yıllarını garpta geçirmiş olmasına rağmen, sadece metot ve ciddiyet gibi dış formasyonunda kendini gösteren batılı ruhu, onun aşk, hamaset ve iman zırhı ile sağlama alınmış olan içine asla işleyememiş, aksine, bu derinden derine yanan ocağın yalımı, Doğudan çarpan hava ile hız bularak yanardağ haline gelmiştir." (Ayverdi, 2020, s. 210) Ayverdi, her dem imanı içinde barındıran, Batı'yı bu kadar doğru tanınmasına rağmen bunu yaparken kendi köklerinden uzaklaşmayan bir Safiye Erol'dan bahsetmektedir.

Safiye Erol 15 yılı aşkın Batı'da eğitim alması suretiyle onlara ait kültür ve birikimlerini tecrübe etme imkânı bulduğunu bilmekteyiz. Kendi düşünce dünyasının da Batıdaki düşünürlerin dünyasına benzememesini, annesinin ona çok küçük yaşlarda verdiğini din ahlakından dolayı olduğunu anlatmaktadır. Yazılarında Sofistlerden Sokrates'e, Platon'dan Aristoteles'e Schopenhauer'den tutunda W. James'e, Goethe'den tutunda Tagore'ye kadar daha birçok filozofu ele aldığı ve onlardan bahsederken bilgi birikiminin varlığıyla kaleminin birleştiğini görüyoruz. Batı ve Doğu'yu tanımasının sonucunda Batı'nın düşünce dünyasına dair şöyle bir eleştiri getiriyor:

“...her şeyi kimya potasına tıkamıyorlar. Her sırrı çözemiyorlar, ama sırrların varlığına da tahammül edemiyorlar. Halbuki bizler... Müsaade edin, doğu ve batı diye ayırmakta hata ettim, maddeciler ve spiritüalistler tabiri daha uygun düşecek, biz, canımızda gizlenmiş sır ile şimdi erir, şimdi dirilir, her dem taze buluruz.” (Erol, 2020, s. 45) Bu tanımından da anlayacağımız üzere Safiye Erol için insanın spiritüalist yaklaşıma yatkınlığının daha doğru bir kanaat olduğu şeklinde yorumlanmaktadır. Zaten insan denildiğinde hem beden hem de ruhtan bahseden, bu insanın iman çerçevesinde tekamülünü görmek onu, bu pencereden hiç bakamayacak olan maddeci ekolleri eleştirmeye itmiştir.

SONUÇ

Edebiyat ve felsefenin yolları birbirinden ayrı gibi görünse de yakınlaştığı zamanlar olmuştur. Bu iki alan birbirlerinin tanımı olmamakla birlikte birbirlerini zenginleştirebilecek imkânlarla sahiptirler. Bu nedenle her edebi eser felsefidir ya da her felsefi eser edebidir demek yanlıştır. Bir edebi esere aynı zamanda felsefi demek için felsefi sayılabilecek bir problem etrafında vücut bulması, sistematik ve tutarlı olması, evrensel yönelmiş olması gibi durumların sağlanması gerekmektedir. (Gürsoy, 2014, s. 46) Felsefe ve edebiyat alanları iki ayrı yolda ilerlemekle birlikte yazarın düşünce sisteminin özelliklerine göre veyahut filozofun düşüncelerini anlatım biçimine göre başta ayrı olan yolların daha sonra birleştirildiği görülmektedir. Dolayısıyla felsefe ve edebiyat alanlarının birbiriyle ilişki içerisinde olduğu yerlerde insan idrakinin de zenginleştiği bir formdan söz etmek mümkündür. (Bayraktar, 2013, s. 68) Bu idrakin zenginleşmesiyle kişi yaşadığı hayatın maddi ve manevi olmak üzere tüm boyutuna da ulaşmış olacağını göstermektedir. Edebiyat ve felsefeyi terkip eden, idrakinin zenginleşerek güçlenmesini sağlayan, felsefi sorgulamalarını kendi kaleminin edebi özellikleriyle birleştiren mütefekkirlerimizden birisi de Safiye Erol’dur.

Safiye Erol, 20. yüzyılın 1902-1964’üncü yılları arasında yaşadığı süreç içerisinde başlatmış olduğu edebiyata ve felsefeye dair görüşleri günümüzde dahi etkisini devam ettirmektedir. Safiye Erol, 1921 yılında Almanya’daki Münih Üniversitesi’ne edebiyat ve felsefe eğitimi almak için gitmesi, onu bu iki alanın terkiibini yapabilen insanlardan yapmıştır. (Ayverdi S. , 2016, s. 60) Dolayısıyla Safiye Erol kaleminden çıkan yazılar kendisini sadece edebiyatta gün yüzüne çıkartmakla kalmamıştır. Aldığı eğitimler vasıtasıyla ciddi bir felsefe bilgisine de sahip olmuştur. Safiye Erol, kaleminden dökülenleri aynı zamanda felsefeyle de birleşmiştir. Eserlerindeki temalar sistematik, tutarlık ve genellikle felsefi problem gibi ele alınması Erol’un felsefeye karşı olan bütün tutum ve yaklaşımını göstermektedir. Kendisinden önce yaşamış olan birçok düşünürün fikirleriyle tanışmış olan Safiye Erol makalelerinde de bu fikirlere yer vererek, onlara karşı tenkitlerde bulunmuştur. Dolayısıyla bu durum Erol’un edebiyat kadar felsefeyle de ilişki içerisinde olduğunu göstermektedir. Safiye Erol, yaşadığı süre boyunca hiçbir zaman ünlü bir yazar veyahut felsefeci olarak tanınma kaygısını içinde taşımadığını belirtmiştir. (Erol, 2016, s. 49) Bu kaygının olmaması onda samimi ve şahsına münhasır bir fikir dünyasını inşa etmesine sebep olmuştur. Safiye Erol’un kaleme aldığı eserlerine bakıldığında kullandığı üslup, akıcılık, konu seçimleri, konulara baktığı bakış açısının özgün ve bütünlüklü bir şekilde başlayıp aynı şekilde tamamlanması ondaki şahsına münhasırlığın kaynağı olmuştur. Ayrıca Safiye Erol’a dair yapılan araştırmalar sonucunda genel kabul olarak görülen fikir; onun popüler bir yazar olmadığı ve değerinin tam bilinmediği yönündedir. Erol’un bu durumunu bilenler olarak çevresindeki onu yakinen tanıyan yazar arkadaşları, yazılarında belirterek, bu konuya dair dikkat çekmek istemişleridir. Nitekim yakın arkadaşı olan Samiha Ayverdi, Safiye Erol’un ölümünün ardından şu cümleleri yazmıştır.

“Maalesef memleketin en değerli, dürüst, hamiyetli, imanlı, münevver ve bilhassa son derece derin ve bilgili bir evladını, aziz ve sevgili arkadaşım Safiye Erol’u kaybettik. Memleket, böyle muhteşem ve yerine konmaz bir abidenin eksilişini adeta duymadı...Umursamadı... Herhangi bir sahne sanatkârının arkasından kıyametler koparan kütlenin, bu telafisiz ziya’dan haberi dahi olmadı. İşte irfan hayatımıza, gerçek ve sağlam münevvere gösterilen aksülamel bu...” (Ayverdi, 2020, s. 217)

İnsan felsefesi insana, insanlık sorunlarına ve insanın varlığına dair sorgulamalar yapan felsefi alandır. Bütün kadim medeniyetlerin sorguladığı ve yaptığı şey, insanı kendini bilmeye davet etmek olmuştur. Kendini bilmek tüm var oluşun başlangıcıdır. Tasavvur edecek olursak; acaba tüm bu evrendeki amaç, düzen, hüznün, mutluluk, ahlak, sanat, sevgi, aşk neden var? Bu sorunun Safiye Erol çizgisine en çok uyan cevabını Enes Kala’nın şu cümlelerinde bulabiliriz. “Seni muhatap kabul etmiş ve çare kılmış seni, çare veren...” (Kala, 2018, s. 10) Bu cümlelerin ardından Enes Kala, insanın sorması, sorgulaması ve kendisini insan kılan o yolları ortaya çıkarmaya çalışması gerektiğini belirterek insanın değerler içerisindeki ehemmiyetini vurgulamaktadır. “İnsandan değeri alırsan geriye et kalır. Değerden de insanı alırsan kocaman bir boşluk ve anlamsızlık.” (Kala, 2018, s. 10) İnsanın kendini maddeden aşkın sayması ve sonsuz olana yönelmesi Safiye Erol için çok müthiş bir başkaldırıdır.

Safiye Erol için de değer insanın varoluş serüveninde olmazsa olmaz bir mefhumdur. Çünkü Erol insanın kendini maddeden aşkın saymasını ve sonsuz olana yönelmesini hakikat olarak kabul etmiştir. Safiye Erol’un fikriyatından hareketle insanın ve insanlığın nasıl bir süreçte kendisini gösterdiğini, hakikatin nerede olduğunu, tekamülün hangi aşamalarından geçtiğini görmemiz mümkündür. Çünkü Erol’a göre insan, kendi varlığını tekâmül içerisinde yaşamaktadır. Bu tekamülün başlangıcı beşerî basamak olup, sonu ise aşkın varlığa ulaşma çabasıdır. Safiye Erol, maddeden aşkın olan bir tarafın varlığına işaret ederek o varlığa insanın bizatihi kendisi ulaşacağını söylemiştir. Çünkü ona göre insan geldiği o evre birinin yardımı ile değil kendi içinden gelen imanî kuvvetle anlaşılacak bir evredir. Bu sayede insan namütenahi olana doğru yol almakta ve bu sayede aldığı yol doğru olarak görülmektedir. Bu noktada Safiye Erol’da bilinmesi gereken bir önemli hususta sonsuza doğru yol alan o insanın hür olmasıdır. 1949 yılında kendisi ile yapılan bir mülakattaki soru ve cevap tam da onun için bu hür kavramının ne kadar önemli olduğunu anlatır niteliktedir.

“- En çok neye düşkünsünüz?

- Hürriyet ve istiklâl..

- Kayıtsız şartsız mı?

- O kadar ki, hürriyetimi, ne de olsa tahdîd edecek diye, şöhretten bile korkuyorum...”

Röportajdan da hareketle önce kendisini ve daha sonra tüm insanlığın hür olmasını çok önemsemiştir. 1959 yılındaki bir makalesinde “...şahsiyet ve hürriyet uğruna asâbımı tüketirim.” (Erol, 2016, s. 111) diye yazan Safiye Erol, hürriyetin insan var oluşu için de elzem bir hakikat olduğu düşüncesindedir. İnsanın bir tekâmül içinde olduğunu kendi cismi bedenini aşarak, aşkın varlığa doğru kendisi gerçekleştirebilecek olan insan bunu yaparken hür ve irade sahibi olmak zorundadır. Hürriyetiyle yönelişini seçmekte idrakiyle ise bu yönelişini anlamlandırmaktadır. İnsanın bu yönelişi yani kendini gerçekleştirme hem varlığına hem varoluş amacına hem de insanlık sorunlarına da yönelmesi demektir. Dolayısıyla burada insan felsefesinin en önemli uzantısı olan bir varoluş kaygısı bulunmaktadır.

Safiye Erol da gerek kendi gerekse alemi beşerin varoluşunun vazgeçilmez noktasını hür olmasıyla başlatmış, insan hür iradesiyle seçimler yapmaktadır. Daha sonra insanın kalbinden gelen beşerî aşk ile devam ettiren Erol, beşerî aşkın sonlu olduğunu gören insanın sonsuz olanı aramasıyla devam etmiştir. Sonsuzun ise tasavvufta bulunacağını düşünmüştür. Ona göre tasavvufta, insan tüm alemi anlamlandırarak kendi varoluşuna dair sorduğu sorulara cevaplar bulacaktır. Bu bahsedilen süreç ise Safiye Erol'da insanın varoluş döngüsü niteliğindedir. İnsan her bir aşamadan geçerek kendi hakikini bulabilecek güce erişmiş olacaktır. Çünkü Erol her fırsatta iki farklı alem olduğunu bu yaşadığımız gördüğüm dünyanın ayrı -ki platon buna duyular dünyası- bir de gözle görülecek somutlukta olmayan ama gerçekleri içinde barındıran mana alemi -ki Platon buna da idealar dünyası- demiştir. Safiye Erol'da bu mana alemi aşkın varlığında içerisinde bulunduğu biricik alemdir. Bu biricik Erol için insanın ulaşmasını bir görev bildiği alem gibi görülmelidir.

Safiye Erol yaşadığı süreç içerisinde çok tanınmayan fakat daha sonrasında birçok kitaba, makaleye, seminerlere konu olan ve kıymetini bilmemiz gereken mütefekkirimizdendir. Onun düşünceleri ile kaleminin buluştuğu noktada artık maddileşmenin ötesindeki manalara doğru yol aldığını ve kendi hayat yolculuğunu da bu manalar etrafında topladığını her dem bize anlatmak istemiştir. İşte bulduğu o manayı ise batılı filozof olan Nietzsche'nin cümlesinden alıntı yaparak, şöyle anlatır: "Sen benim sevgili dostum musun? açıl öyle ise enginlere. Seni çok uzaklarda, çok yükseklerde göreyim ki, benim yıldızım olasın." (Erol, 2020, s. 74) Tıpkı bir yıldız gibi ona yolunu gösteren bu mana aleminin varlığıyla insandaki anlam arayışının buluştuğu yer Safiye Erol'da insan felsefesinin mümkünliğini var kılmaktadır.

KAYNAKÇA

- Alıcı, M. (2010). Kitap Tanıtımı ve Tenkitleri / Reviews. *Milel ve Nihal*, 7(1), 248-250.
- Ansiklopedisi TDV İslam. (27.12.2021 tarihinde). <https://islamansiklopedisi.org.tr/cemal--tasavvuf-sitesinden-alindi>.
- Ayverdi, S. (2016). *Mektuplar-5*. İstanbul: Kubbealtı Neşriyat.
- Ayverdi, S. (2020). *Abide Şahsiyetler*. İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı.
- Ballı, F. (2019). Safiye Erol'un Eserlerinde Tasavvufi Terimler. *Bartın Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı* . Yüksek Lisans Tezi.
- Bayraktar, L. (2013). *Felsefe İle* . Ankara: Düşünce Yayınları.
- Bayraktar, L. (2016). *Bergson*. Ankara: Aktif Düşünce Yayınları.
- Ceylan, F. E. (2020). Konfüçyüs ve Çin Felsefesinin Temelleri. *Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi Uluslararası Filoloji ve Çeviribilim Dergisi*, 2(1), 142-148.
- Coşkun, İ. (2003). Modernliğin Kaynakları: Rönesans Üzerine Bir Değerlendirme. *İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Dergisi*, 3(6), 45-69.
- Çetin, E. (2020). Cengiz Aytmatov'un Eserlerinde Öne Çıkan Varoluşsal Temalar. *Turkish Studies-Comparative Religious Studies*, 15(3), 297-322.
- Demir, F. (2014). Aydınlanma Felsefesinin Değer Alanındaki Yansımaları. K. Belediyesi içinde, *Felsefe-Edebiyat ve Değerler Sempozyumu* (s. 279-293). Kahramanmaraş: Öncü Basımevi.
- Erdem, H. (2011). *İlkçağ Felsefesi Tarihi*. Konya: HÜ-ER YAYINLARI.
- Erol, S. (2014). *Dineyri Papazı*. İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı.
- Erol, S. (2016). *Makâleler*. İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı.
- Erol, S. (2017). *Leylak Mevsimi*. İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı.
- Erol, S. (2019). *Kadıköyü'nün Romanı*. İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı.
- Erol, S. (2019). *Ülker Fırtınası*. İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı.
- Erol, S. (2020). *Ciğerdelen*. İstanbul : Kubbealtı Neşriyatı.
- Erol, S. (2020). *Çölde Biten Rahmet Ağacı*. İstanbul: KUBbealtı Neşriyatı.
- Gürsoy, K. (2014). *Bir Felsefe Geleneğimiz Var Mı?* Ankara: Aktif Düşünce Yayınları.
- Hazırlar, B. (2019). *Friedrich Nietzsche Felsefesinde İnsan ve Duygu*. Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Lisansüstü Eğitimi Enstitüsü: Yüksek Lisans Tezi.
- Kala, M. E. (2016). Orta Çağ Felsefesi. *Yayınlanmamış Ders Notları*. Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Felsefe Bölümü.
- Kala, M. E. (2018). *İnsandan Değere Değere İnsana*. Ankara: Eski Yeni Yayınları.
- Kramer, S. N. (2014). *Tarih Sümer'de Başlar*. İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Luggat. (10.12.2021 tarihinde alındı.). *Osmanlıca Türkçe Sözlük*. <https://www.luggat.com/index.php#ceviri>.

- Mevlâna. (2014). *Mesnevi*. Konya: T.C. Konya Valiliği İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü Yayınları.
- Ocak, H. (2011). Bir Ahlak Felsefesi Problemi Olarak Erdem Kavramına Yüklenen Anlamın İlkçağ'dan Ortaçağ'a Evrimi. *FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)*, 79-101.
- Öner, N. (2013). *İnsan Hürriyeti*. Ankara: Divan Kitap.
- Öztürk, B. B. (2019). *'Martin Heidegger'de İnsan ve Eğitim Sorunu*. Atatürk Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü: Yüksek Lisans Tezi.
- Pala, H. (2016). Rönesans ve 17.Yüzyıl Felsefesi. *Yayınlanmamış Ders Notları*. Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Felsefe Bölümü.
- Platon. (2015). *Devlet*. Ankara: Yason Yayınları.
- Topçu, N. (2017). *İsyân Ahlakı*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Topçu, N. (2020). *Var olmak*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Vural, M. (2011). *İslam Felsefesi Sözlüğü*. Ankara: Elis Yayınları.
- Yardım, M. N. (2010). *Safiye Erol*. İstanbul: Anonim Yayıncılık.
- Yıldız, M. (1-3 Kasım 2012). Edebiyatın Felsefi Temeli Üzerine Bir Deneme. *Felsefe-Edebiyat ve Değerler Sempozyumu* (s. 519-526). içinde Kahramanmaraş Belediyesi: Öncü Basımevi.
- Yılmaz, S. (2019). Hermes'in Eski Mısır ve Helen Dünyasından İslam Coğrafyası ve Anadolu'ya Yolculuğu. *Lectio Socialis*, 3(1), 21-46.

BATI DÜŞÜNÇESİNDE KADERİN ÜÇ HALİ: TEO-BİYO-TEKNO

Three States of Fate in Western Thought: Teo-Bii-Techno

Ragıp ERGÜN

Artvin Çoruh Üniversitesi
ragip.ergun@hotmail.com
ORCID: 0000-0002-7675-8729

Araştırma Makalesi/Research Article

Makale Gönderim Tarihi

11/05/2022

Makale Kabul Tarihi

28/05/2022

Öz

İnsan var olduğunun farkında olan bir canlı olarak her daim varlığını anlamaya, anlamlandırmaya çalışmaktadır. Nereden geldiği, bugünü nasıl yaşayacağı ve ölüm sonrası ne olacağı insanın kadim sorunsallarından olmuştur. İnsanın bu ve benzeri "büyük sorular"ına tarih boyunca farklı cevaplar üretilmiştir. Dinler, felsefeler, ideolojiler bu soruları cevaplayıp, insan hayatını anlamlı bir bütün haline getirmeye çalışmışlardır. İlk zamanlarda insan hayatı Tanrı merkezli bir şekilde anlamlandırmaktadır. Bu görüşe göre insan Tanrı'nın kuldur ve onun emirlerini ve yasaklarını yerine getirmekle mükelleftir. İnsan Tanrı'nın kendisine bahsettiği hayatı, belli sınırlarla yaşayıp, ölüm sonrası hayata hazırlanması gerekmektedir. Bu yaklaşım Teo'nun, yani Tanrı'nın merkezde olduğu bir kadercilik türüdür. Bu durum Batı düşünce geleneğinde düşüncenin sekülerleşmesi ile başka bir hal almaktadır. Özellikle doğa bilimlerinin hakikatin tekeli Tanrı'dan almasıyla insan biyolojik bir varlık olarak görülmüştür. Biyolojiye indirgenen insan ise, biyolojinin sınırlarıyla örülüdür. Darwinizm bu düşüncenin gelişmesinde önemli bir kilometre taşı olmuş, insanın kaderinin biyolojisi olduğunu iddia etmiştir. Bu düşünce Batı'da uzun bir dönem hâkim olmuş ve devlet politikalarına yansımıştır. İkinci Dünya Savaşı sonrasında teknolojide yaşanan önemli gelişmeler, insanın ontolojisine yönelmeye başlamıştır. Farklı çalışmalar ile insanın kaderini değiştirme ve insanı daha üstün bir varlığa dönüştürme çabaları olarak kendini göstermiştir. Transhümanizm, nörolink, siber-insan, yapay zekâ gibi projeler insanın kaderinin teknolojinin belirlemesi ihtimalini ortaya çıkarmıştır. İlgili çalışmalar ile insana tekno-kaderci bir çerçeve çizilmek istenmektedir. Bu bağlamda da yeni bir "tekno/siber-insan" tanımı yapılmaya başlandığı gözlenmektedir.

Anahtar Kelimeler: Kader, Tanrı, Biyoloji, Teknoloji, Transhümanizm

Abstract

As a living being who is aware of his existence, man is always trying to understand and make sense of his existence. Where he came from, how he will live today and what will happen after death have been among the ancient problematics of man. Throughout history, different answers have been produced to man's "big questions". Religions, philosophies and ideologies have tried to answer these questions and make human life a meaningful whole. In the early days, people gave meaning to life in a God-centered way. According to this view, man is a servant of God and is obliged to fulfill his orders and prohibitions. Man has to live the life that God has given him, with certain limits, and prepare for the life after death. This approach is a type of fatalism in which Theo, that is, God, is at the center. This situation becomes different with the secularization of thought in the Western tradition of thought. Especially since natural sciences took the monopoly of truth from God, man was seen as a biological being. The human being reduced to biology, on the other hand, is knitted with the limits of biology. Darwinism was an important milestone in the development of this idea, claiming that human destiny is biology. This thought dominated the West for a long time and was reflected in state policies. The important developments in technology after the Second World War began to turn to the ontology of human beings. With different studies, it has shown itself as efforts to change the destiny of human beings and to transform humans into a superior being. Projects such as transhumanism, neurolink, cyber-human, artificial intelligence have revealed the possibility that technology will determine the fate of human beings. With the related studies, it is desired to draw a techno-fatalistic framework for human beings. In this context, it is observed that a new definition of "techno/cyber-human" has begun to be made.

Keywords: Destiny, God, Biology, Technology, Transhumanism.

Giriş

Var olmak, var olduğunun farkına varmak ve bu duruma anlam yüklemek insanın bugünü anlaması/yaşamayı, geleceği anlamlandırması adına her dönem önemli olmuştur. İnsanın var olduğunun farkına varması, neden ve nasıl var olduğu, bugünün nasıl yaşanacağı, gelecekte ve ölüm sonrasında kendini ne beklediği gibi büyük ontolojik soruları ortaya çıkarmıştır. Bu yüzden tarih boyunca çeşitli insanlar, bu sorularının cevaplarını verme iddiası ile ortaya çıkmıştır. Tarih

boyunca bilfiil insanı, insana, insan anlatmıştır. Modern öncesi dönemde kadim bilgi aracı olarak dinler ve felsefe bu cevapları verme iddiasını taşımıştır. Kimileri için de bu cevaplar önemini korumaktadır. Dinler insanın bir Tanrı tarafından, kendine kulluk etme, yaratıcısını tanıma misyonuyla yaratıldığını öne sürmektedir. Dinler arası farklılaşma olsa da insanın yaratılışı, bu dünyaya geliş amacı ve ölüm sonrası “ahiret” hayatı konusunda ortak bir yaklaşım söz konusudur.

Batı düşüncesini uzun bir dönem etkisi altına alan feodalite, Hristiyanlığın kurumsallaşmış hali olan kilise, ontolojik soruların teolojik cevaplarını üretmiş ve sabitlemiştir. Bu konuda değişime kapalı olmuştur. İnsanın Tanrı tarafından, kendine kulluk için yaratıldığını söyleyen kilise, kendisini sözün ve hakikatin gerçek sahibi olarak göstermiştir. İnsanın ontolojik gerçekliğini “teokaderci” yani Tanrıyı merkeze alarak açıklamış ve insanı bu bilgi dâhilinde sınırlandırmıştır. İnsan Tanrı’nın ona bahsettiği kaderle sınırlıdır. İnsan ölümlüdür; ölüm sonrasında mutlu olmak istiyor ve azap çekmek istemiyorsa yaratıcısının emirlerine, yani onun yeryüzündeki temsilcisi olan kiliseye boyun eğmek zorundadır. Boyun eğmeyenlere ise başta Engizisyon Mahkemeleri olmak üzere pek çok metotla cebir uygulanmış ve öldürülmüştür. Bu düşünce Rönesans, Reform, Aydınlanma ve Fransız İhtilali ile yerini seküler, rasyonel ve “bilimsel” düşünceye bırakmıştır.

Yaklaşık bin yıllık süreyi kapsayan kilisenin egemen olduğu Tanrı merkezli dünya yorumu, Rönesans ile başka bir boyuta evrilmiştir. “Yeniden doğuş” anlamına gelen Rönesans, doğmuş olanı yeniden doğurtmaya çalışmıştır. Rönesans ile yeniden var edilen insana, Reform ile yeni şekli verilmeye başlanmış, Aydınlanma ile de insanın bilgi ile arasındaki ilişki sil baştan şekillendirilmiştir. Fransız İhtilali de bu sürecin siyasi olarak kemale ermesini sağlamıştır. Doğa bilimleri ile bilginin ölçüsünün değiştiği “yeni dünya”da, Sanayi Devrimi’nin neden olduğu toplumsal kaos, bu birikimin yönünü hayat mücadelesinin olduğu bir dünya tasavvuruna dönüştürmüştür. Bu dönemde ortaya atılan doğal seleksiyona dayanan evrimci paradigma diğer bilimsel alanları etkisi altına almış ve insan biyolojiye indirgenerek tanımlanmıştır. İnsanın yaratılmadığını, hayatta yaşamının dışında bir amacının olmadığını, ahlakın bu bağlamda “vahşi doğa”nın ilkeleri çerçevesinde tanımlanması gerektiğini ileri süren yaklaşımlar ortaya atılmıştır. Yaşam mücadelesinin neden olduğu doğal seleksiyonunun sonucu evrim ile ortaya çıkan insanın sınırları biyolojik olarak çizilmiştir. İnsan biyolojisinin kaderini yaşamaktadır. “Biyo-kaderci” bu yaklaşım, ilk zamanlarda doğal seleksiyonun işlemesi adına sosyal yaşama müdahaleyi reddederken, öjenizm ile insan biyolojisine müdahale edip “üstün-insanı” yaratma arzusuna evrilmiştir. Biyolojiye indirgenerek tanımlanan insanın neslinin sağlam olanlarının devamı, olmayanların ise hayattan silinmesi için çeşitli düşünceler üretilmiş ve devlet politikaları geliştirilmiştir. Adına öjenizm denen “ırk ıslahı” insanlık adına yüz kızartıcı pek çok olayın yaşanmasına neden olmuştur. 19. yüzyılın ikinci yarısı ile 20. yüzyılın ilk yarısında hâkim olan yaklaşım İkinci Dünya Savaşı’nın ortaya çıkmasıyla gündemden düşmüştür. Ancak teknoloji alanında yaşanan gelişmelerle farklı sahalarda ve çeşitli fikirlerle yaşamaya devam etmiştir. Biyoloji ile teknolojinin sentezi yeni fikirler ortaya atılmaya başlanmıştır.

İkinci Dünya Savaşı sonrası dönemde terkedilmeye çalışan biyolojik yaklaşım, teknolojide yaşanan hızlı gelişmeler ile başka bir boyuta geçiş yapmıştır. Her ne kadar öjenizm terkedilmiş olsa da insanın bir şekilde “mükemmelleştirme” arzusu devam etmiştir. Buradaki insan kesinlikle bütün bir insanlık değil, sınırlı bir ekonomik eliti kapsamaktadır. Teknolojinin özellikle 21. yüzyılda yaşadığı sıçrama, halen biyolojik bir varlık olarak görülen insanın “mükemmelleştirilmesi” için kullanılmak istenmektedir. Bu düşünce temelinde ortaya atılan transhümalizm, bilinen insanın sonunun geldiğini iddia etmektedir. Bu yüzden transhümanizm, insanın ötesine geçerek yarı-insan, yarı-robot varlıkların olduğu bir dünya hayali kurmaktadır. Ancak bu robot kısmın ne şekilde,

kimler tarafında kodlanacağı belli değildir. Öjenizm tecrübesi yaşamış bir dünyanın bu konudaki büyük yatırımları, insana teknolojik bir kader yaratılmak istendiğini göstermektedir. “Tekno-kaderci” dünyada insan teknolojinin hâkimi değil, teknoloji insana hâkimdir. Bu durum artık yüksek sesle dillendirilmektedir. Yapay zekâ, nörolink, yarı insan-robot, metaverse derken, hakikat tekeli bu seferde “bilim”in elinden teknolojinin eline geçmektedir. İnsana yeni bir kader biçilmek istenmekte, bu şekilde de “modası geçmiş insan” denklemin dışında tutulmaya çalışılmaktadır. Öjenizm teknolojiden aldığı güçle, kitlelerin rızasına dayanarak yeniden gündeme gelmektedir.

Teo-Kadercilik: Tanrı Var İnsan Yok

Batı düşüncesi kendini Eski Yunan’a götürerek tanımlasa da yaklaşık bin yıllık feodalite dönemi bu düşüncesinin gelişmesinde oldukça etkili olmuştur. Feodalite hem egemen olduğu süre zarfı hem de modern düşüncenin onun karşıtı olarak inşa edilmesi bağlamında oldukça önemli bir tarihi süreçtir. Feodalite döneminde “insan” serftir ve neredeyse hiçbir sosyal ve siyasal hakkı yoktur. Bunun nedeni ise insanın Hristiyan teolojisi üzerinden tanımlanan ontolojik mahiyetindedir. İnsan günahkârdır, insanın kurtuluşu kilisenin temsil ettiği teolojik güce tabi olarak, boyun eğerek gerçekleşebilecektir. Bu teolojik insan tanımının siyasal karşılığı olan feodal düzende insan, Tanrı’ya boyun eğdiği gibi derebeylerine de boyun eğmek zorundadır.

Hristiyan teolojisinde insanın ontolojik mahiyetine bakıldığında, cennette yaratılan insan, orada işlediği bir günah neticesinde Tanrı tarafından lanetlenerek dünyaya gönderilmektedir (Kitabı Mukaddes, Tekvin, 3/14-15). Bu lanetli yaşam Hz. İsa’nın dünyaya gelip, tüm insanlık için kendini feda etmesiyle, diğer bir ifadeyle kefareti ödemesiyle son bulmaktadır (Kitabı Mukaddes, Yuhanna 1/29-30). Bu bağlamda Hristiyan olmayanlar ilk günah tarafından ölüme mahkûm edilmiş kişiler olarak tanımlanırken, Hristiyan olan insanlar ise, Tanrı tarafından esaretlerinin bedeli ödenmiş özgür kişiler olarak nitelenmektedir (Kitabı Mukaddes, Yuhanna 8/32, 36; İbraniler 2/15). Bu yüzden Hristiyan teolojisinde insan, Hz. İsa’ya kadar lanetli, günahkâr, ilk günahın bedelini ödeyen bir toplumun üyesi olarak görülürken, İsa sonrasında kefareti ödenmiş, özgür varlıklara dönüşmektedir. Burada kefareti ödenen ve özgür kalan insanlar, insanlığın tümü değil, İsa’yı Tanrı babanın oğlu olarak gören, teslisi kabul eden, bu ve benzeri teolojik açıklamalara iman eden insanlar olarak ifade edilmektedir. Buradaki özgürlük günümüz manasından oldukça uzaktır ve ölüm sonrası için geçerlidir. Çünkü kilisenin egemen olduğu feodal tarihsel tecrübede insanın özgürlüğünden bahsetmek oldukça güçtür (Göze, 2005, ss. 66-67).

Kitabı Mukaddeste insan, Tanrı’nın kendi suretinde, yeryüzünün tümüne egemen olması için bir insan yaratma isteği neticesiyle ortaya çıkmıştır (Kitabı Mukaddes, Tekvin, 1/26-31). Bir ayette öteye gidecek sonraki süreçlere öğüde dönecek bu kadim açıklama Batı düşüncesinde öyle yer edinecektir ki, gücü ele geçiren o sureti kendinde teşekkül ettirmek isteyecektir. Zira bu teolojik açıklamaya göre insan, Tanrı suretindedir ve dünya egemenliği ona verilmiştir. Batı düşünce geleneğinde bu teolojik açıklamanın önce şerh edildiği daha sonra da karşıt argümanlar ile paradigma değişimine gidildiği görülmektedir. Hristiyanlığın resmi sözcülerinden olan Saint Augustine yaklaşımına göre, “Aslı Günah” (Peccatum Originis) neticesinde meydana geldiği için insanın yetişkin müdahalesine muhtaç olduğu düşünülmektedir (Tümer, 1991, s. 496). Tarihsel süreçte bu izahdaki yetişkin olan kitle kurumsallaşmış kilisenin din adamları sınıfı olmuştur. Tanrı’nın yeryüzündeki egemenliğini tüm insanlar değil, bu ayrıcalıklı sınıf temsil etmiştir. Tanrı yeryüzünde kutsal ruhu temsil eden papalık makamı ile kendini göstermiş, diğer insanların ise sadece biat ederek kurtulabilecekleri düşünülmüştür. Tanrı vardır, ancak insan kendi başına değerli bir varlık değildir. İnsan, Tanrı ile değer bulabilen bir varlıktır.

Ortaçağ'ın kendine has, Kilise'nin hâkim olduğu skolastik düşüncenin ilmi alanı mas ettiği feodal dönemde, bilginin kaynağı, Kilise'nin temsil ettiği Tanrı ve sözleri olduğu bilinmektedir. Bu dönemin biyolojik alana dair açıklamasını yapan ve Kilise ile uyumlu olması nedeniyle resmi söyleme dâhil edilen düşünür Thomas Aquinas (1225-1274)'tır. Ortaçağ Avrupası'nın bir dönemine damga vuran düşünürü Thomas Aquinas için türler belirlidir ve değişmezlerdir. Thomas Aquinas'a göre evrenin bir noktadan yaratılıp yaratılmadığını anlamak için akıl yeterli değildir; bu yüzden kutsal kitaba, yani "vahye" başvurmak gerekmektedir (Ronan, 2005, s. 290).

Feodalite döneminde Hristiyan teolojisinin de yardımı, Roma imparatorluğunun mirasıyla insan, mülkiyet hakkı olmayan, feodal hükümlerinin kölesi, diğer bir ifadeyle serf konumunda olan bir varlıktır (Pirenne, 1937, ss. 1-3). Bu dönemde toprağın sahibi soylu yöneticilerle, bilginin sahibi ruhban sınıfı arasında herhangi bir hakkı olmayan insan, "yoldan çıktığı" zamanlarda ise Engizisyon Mahkemeleri tarafından, Tanrı adına yargılanmıştır (Thomsett, 2010, s. 1). Bu yargılamalar sonucunda pek çok insan, resmi dini paradigmadan ayrıldıkları gerekçesiyle ölüm cezasına çaptırılmıştır (Thomsett, 2010, s. 3). Teolojik bir kadere mahkûm edilen insan, bu durumdan kurtulmak istediğinde ölümlle tehdit edilmektedir. Tanrı'nın yeryüzündeki temsilcileri insanların teo-kadere bir dünyanın dışına çıkmalarına izin vermemektedir. Batı düşünce geleneğinin bu safhasında insan Tanrının olduğu bir dünyada kendi başına varlık iddiasında bulunamamaktadır.

Batı'da uzun bir dönem hâkim olan teo-kadere insan algısı 15-16. yüzyılda ortaya çıkan ve "yeniden doğuş" anlamına gelen Rönesans ile yıkılma sürecine girmiştir. İnsanın kendi başına değer üretebileceği iddiasını içinde barındıran bu akım Reform hareketiyle başka bir boyut kazanmıştır. Yeniden doğurtulan insana 16. yüzyılda başlayan Reformasyon ile "yeniden şekil verilme"ye çalışılmıştır. Bu süreç kilisenin elinde sabit ve tekel konumunda olan bilginin değişebileceği düşüncesini barındıran Aydınlanma süreciyle başka bir boyuta evrilmiştir. Bu süreçte alternatif dindarlık olarak kendini gösteren bu yaklaşım zamanla dine alternatif olmaya başlamıştır. Tanrı'nın var olduğu, insanın ise onun temsilcileri nedeniyle söz söyleme hakkının olmadığı Feodalite Dönemi'nden, insanın bilgiyi yeryüzünde üretebildiği sürece evrilmiştir.

Genel olarak modernizm olarak ifade edilen bu süreç ilk zamanlarda Tanrı'nın kendisinin değil, onu yeryüzünde temsil edenlerinin ve bilgi elde etme biçiminin reddi üzerine bina edilmiştir. Bilgiyi üretme yetkisinin, Ortaçağ Avrupası'nın sonlarına doğru, kilisenin, yani din adamları sınıfının elinden alınma süreci bir dizi düşünürün üretmiş olduğu fikirler, yapmış oldukları çalışmalar ve buluşları sayesinde olmuştur. Bu anlamda Katolik Kilisesi'nin gücünü kıran, alternatif bir din ve dünya söylemi olabileceğini deklare eden akım, Martin Luther ve John Calvin öncülüğünde başlayan, 16. yüzyılda ortaya çıkan Protestan harekettir. Protestan hareketin ardından Nikolas Kopernik (1473-1543), Galileo Galilei (1564-1642) ve Johannes Kepler (1571-1630)'in dünyanın ve evrenin düzenine dair ilmi çalışmaları da Kilise'nin itibar kaybına uğramasına neden olmuştur. Çünkü Kilise, Tanrı'ya ve onun kutsal kitabına dayanarak, Dünya merkezli bir evren açıklaması yapmaktaydı, ancak bu üç düşünürün çalışmaları ile bu evren algısı değişmeye başlamıştır (Copernicus, 1978, ss. 154,163; Hellman, 2003, ss. 3-6).

Bu üç gök bilimcinin yanı sıra Tanrı'nın varlığının anlamlandırılmasında matematiğin önemine vurgu yapan Rene Descartes (1596-1650) ilmi çalışmalarda hayatın amaçsallığı üzerinden bir açıklamanın doğru olmadığını savunmuştur. Bu durumun da Tanrı inancıyla çatışmayacağını düşünülmüştür. Descartes, Tanrı'nın doğasında değişimin olmamasının, mekanik dünya görüşünü desteklediğini savunmuştur (Descartes, 1984, ss. 46-47). İnsan ve hayvan bedeni üzerine çalışmalar

yapan Leibniz, bu yapıların aynı bir saat gibi olduğunu savunarak, Descartes gibi mekanik dünya görüşünü savunmuştur. Descartes gibi düşünen Leibniz, Tanrı'nın her şeye gücünün yetmesi ile mekanik evren algısının çelişmeyeceğini ileri sürmüştür (Leibniz, 1989, ss. 43-54; Rescher, 1991, s. 29). Leibniz Descartes'ten farklı olarak hayatın amaçsallığı ile mekanik evren algısının sentezinden yana ilmi bir tavır aldığı da görülmektedir (Nordenskiöld, 1936, s. 128).

Tanrı'nın yeryüzündeki temsilcileri eliyle merkezde olduğu hayat yorumu, öncelikle onun merkezi konumdan çıkartılmasıyla başlamıştır. Bir süre merkezsiz bir dünya algısı, bir yerden sonra insanın merkeze alınmasını ortaya çıkarmıştır. Ancak buradaki insanın merkezi konumunun da sabitlenmesi istenmiştir. Burada da en önemli işlevi dönemin popüler yaklaşımı doğa bilimleri görmüştür. Bunun üzerine insanın kaderi yeniden inşa edilmeye başlanmış ve biyoloji "hakikat"ın merkezine oturtulmuştur. Gerçeğin ölçüsü olduğu iddia edilen insan, biyolojik bir varlık olarak tanımlanmıştır.

Biyo-Kadercilik: Tanrı Yok "İnsan" Var

Bilme serüveninde insanı merkeze alma mücadelesinde ilk karşılaşılan kişi, sesi Kilise tarafından susturulmuş olan, İtalyan düşünür Campanella (1568-1639)'dır (Hançerlioğlu, 1995, s. 185). Campanella'dan sonra bu mücadeleyi sırasıyla, Francis Bacon (1561-1626), Thomas Hobbes (1588-1679) ve John Locke (1632-1704) gibi İngiliz düşünce ekolünün, doğa bilimlerini önceleyen düşünürleri devam ettirmişlerdir (Lange, 1998, s. 206).

Bacon için bilginin değeri deneye dayanması ile ölçülebilir bir durumdur ve aynı zamanda felsefenin kurtuluşu da Bacon'a göre tam olarak deney ve gözlem sayesinde olabilecektir (Hançerlioğlu, 1995: 183-184). Tıp ilmine olan ilgisiyle tanınan Locke için davranışlar akla göre düzenlenmeli, cemiyetin devamı için zaruri olan ödevler dışında ödevler var olmamalıdır (Hazard, 1999, s. 307; Göze, 2005, s. 155). Locke, bilginin kaynağının dış dünya olduğunu düşünmüş, bu bilginin ise, deney ve duyu organları sayesinde elde edilebileceği üzerine kurgulu olan ampirizmi savunmuştur (Şenel, 1995, ss. 336-337).

İnsanın mekanik bir varlık olarak "ölüm korkusu ve güç arzusu" ile idare edildiğini düşünen Hobbes için felsefenin konusu cisimlerden başka bir şey değildir (Lange, 1998, s. 234). Bir insan doğa durumunda (ki bir savaş durumudur) bulunduğu sürece, Hobbes için insanda iyinin veya kötünün ölçüsü kişisel zevk olduğu için, bütün insanlar barışın ve barışın yolu veya araçlarının, yani ahlaki erdemlerin iyi, bunların karşısında yer alan erdemsizliklerin ise, kötü olduğu üstünde anlaşacaktır. Erdem ve erdemsizliğin bilimi, Hobbes için ahlak felsefesidir ve bu nedenle doğa yasalarının gerçek doktrini, gerçek ahlak felsefesidir. Diğer bir ifadeyle Hobbes, doğa yasalarının değişmez ve ebedi olduğunu; çünkü adaletsizlik, nankörlük, küstahlık, kibir, haksızlık, adam kayırma ve buna benzer şeylerin doğada asla yasal kılınamayacağını ifade etmektedir (Hobbes, 2007, s. 116).

Mekanik dünya yaklaşımının kurucularından Newton'un düşüncelerini benimsemiş olan sonraki matematikçiler onun bu yasası sayesinde evrenin bütün yönlerinin anlaşılabilirliğini göstermeye çalışmışlardır. Newton'un görüşlerinden etkilenen Fransız matematikçi Pierre-Simon (Marquis de) Laplace (1749-1827), Newton'un bulduğu fizik kurallarını kullanarak diferansiyel ve entegral hesap ile Güneş sisteminin bütün geometrik parametrelerini ve fiziksel büyüklüklerini hesap edilebilir bir formata sokmayı başarmış ve tüm çalışmalarını beş ciltlik *Gök Mekaniği* (1799-1825) adlı eserinde bir araya getirmiştir. Buraya kadar teknik bilginin konusu olan bu mesele, Napolyon Bonapart'ın *Gök Mekaniği* kitabını okuduktan sonra sorduğu: "Çalışmalarınızda neden tanrıya hiç atıf yapmadınız?" sorusuna Laplace'in: "Böyle bir hipoteze gerek duymadım" yanıtını

vermesi meselenin mahiyetini değiştirmektedir (Unat, 2020, s. 10). Tanrı artık bilginin herhangi bir yerinde bulunma zorunluluğundan dışlanmış bulunmaktadır. Çünkü evren mekanik algılanmakta, Tanrı'nın hikmeti en fazla yaratımın başındaki etkisiyle açıklanmakta, bundan sonraki süreçte insan bu mekanik düzeni, doğanın ya da evrenin kanunlarını bulmak suretiyle çözmeye çalışmaktadır. Bundan böyle Batı düşüncesi doğaüstü olana karşı doğal, dine karşı bilimi, Tanrı buyruğu yerine doğal yasaları, din adamlarına karşı bilim adamlarını koyarak; sosyal, siyasal ve hatta dini hayatın bütün alanlarına dair sorunların deney ile çözülebileceğini, yüceltilmiş bir akılla insanın ve içtimai yaşamın kemale erebileceğini savunarak yeniden bir hayat inşa etmeye çalışmıştır (Doğan, 2012, s. 25).

Tanrının bilginin merkezinden çıkmasıyla, kendisinin varlığı da sorgulanır hale gelmiştir. Pozitif bilimsel yaklaşım ile bilginin merkezinden uzaklaştırılan Tanrı, materyalizm ile de dünyanın oluşumunu açıklama konusunda ötekileştirilmiştir. Ancak pozitivizm ile bilginin metodu, materyalizm ile de eşyanın varlığında Tanrı'dan münezzeah açıklamalar insanın oluşumunda eksik kalmaktadır. Bu sorunsalı da çözen Charles Robert Darwin (1809-1882) olmuştur. Darwin'in insan dâhil tüm canlıların oluşumunu doğal seleksiyona dayalı evrim yaklaşımıyla açıklaması, Tanrı'nın varlığının dahi sorgulanmasına, hatta reddedilmesine neden olmuştur.

Evrim düşüncesi Darwin'den önce Jean-Baptiste Lamarck (1744-1829) tarafından ortaya atılmıştır. Lamarck bu teorinin gelişmesi, canlılar arasında demir köprüler kurulması sürecinde önemli mimarlardan biri olmuştur (Doğan, 2005, s. 400). Lamarck insanın oluşumunu bütün canlılarda var olduğunu iddia ettiği evrimle açıklamakta, yeni şartlara uyumu da teorisinin merkezine yerleştirmektedir (Lamarck, 1963, s. 170). Lamarck'tan sonra insanın yaratıcı tarafından değil, evrim ile oluştuğunu söyleyen diğer bir düşünür Herbert Spencer'dir. Spencer teorisinin merkezine "survive of the fittest"e dayanan doğal seleksiyonu yerleştirmekte ve hayatın bütün şubelerinde evrensel bir evrim kanununun işlediğini iddia etmektedir. Bütün canlıların sürekli savaş halinde olduğunu söyleyen Spencer, bu durumun doğal seleksiyona neden olduğunu düşünmektedir (Spencer, 2004, ss. 51-52). İnsanlığın ilerlemesi için doğal seleksiyonu engelleyecek dışarıdan müdahaleye karşı çıkan Spencer, toplum içinde hasta, sakat, yoksul insanlara yapılan sosyal yardımları doğru bulmamaktadır (Spencer, 2004, s. 50). Tanrısız kalmış, evrimle ontolojik gerçekliği biyolojisine indirgenmiş insan, doğal seleksiyonun sağlanabilmesi için yalnız bırakılmaya çalışıldığı görülmektedir.

Spencer'ın doğal seleksiyon fikrinden, Malthus'un nüfus teoreminden etkilenen Darwin, teorisinin merkezine hayat mücadelesi ve onun sonucunda oluşan doğal seleksiyonu yerleştirmektedir (Darwin, 1976, ss. 25, 88). Malthus gibi kaynakların insan nüfusundan yavaş arttığını (Malthus, 1966, s. 14) düşünen Darwin, doğal seleksiyon olmaması halinde hayatın yaşanmaz hale geleceğini iddia etmiştir (Darwin, 1975, s. 67). Tanrının olmadığı bir dünya kurgulayan Darwin, hayatın vahşi bir yaşam mücadelesi olduğunu, güçlü olanların hayatta kaldığını, güçsüzlerin ise yok olup gittiğini ileri sürmektedir (Darwin, 1975, s. 130-131). İnsanı salt biyolojik varlık olarak tanımlayan Darwin, biyo-kadenci yaklaşımın en önemli ismidir. Darwin'in biyolojiye dayanarak yapmış olduğu izah sosyal bilimlere etkileyerek sosyal Darwinizm olarak alan genişletmiştir (Hodgson, 2004, p. 448). Çünkü Darwin'den sonra pek çok sosyal bilim bu görüşten etkilenerek yaklaşımlar geliştirecek, devlet adamları çeşitli politikalarını bu görüşe dayandıracaktır. Darwin özellikle 20. yüzyılın başındaki otoriter ve totaliter devlet adamlarına politikalarını meşrulaştıracak "bilimsel" alan açmıştır.

Otoriter ve totaliter devlet politikalarını biyoloji biliminin “hakikatleri”ni esas alarak biyo-kaderci çerçevede geliştiren ülkelerin başında Almanya gelmektedir. Birinci Dünya Savaşı öncesinde ve savaş sırasında Almanya Şansölyesi olan Theobald von Bethmann Hollweg (1856 - 1921) sosyal Darwinizmin düşüncesi temelinde Almanya’nın ya yükseleceğini ya da düşeceğini beyan etmekte ve doğal seçilimin olduğu dünyada sanayi, nüfus ve ticaret gibi alanlarda Almanya’nın gösterdiği başarılar sayesinde en uygun olarak hayatta kalacağını iddia etmektedir (Herwig, 2003, p. 164). Aynı şekilde dönemin Alman bürokrasisi ve askeriyesinde bulunan çok sayıda insanın, sosyal Darwinist bir bakış açısıyla hayatı, dünya üzerinde yükseliş ve düşüş olarak tanımladığı bilinmektedir (Henig, 2002, p. 36). Dönemin biyolojik üst anlatısı, doğa bilimleri eliyle pek çok alanı mas etmektedir. Benzer düşüncelere sahip olan diğer Avrupa ülkelerinde de militarizmin kitleler üzerinde bir hipnoz etkisi yarattığı, milliyetçilik ve sosyal Darwinizmin beslediği yabancı düşmanı basın yayın organları eliyle, savaşın zemininin hazırlandığı görülmektedir (Hamilton and Herwig, 2003, p. 30).

Almanya’nın eğitilmiş kültürel seçkinleri ve kamuoyu oluşturmada öncü kişileri olan üniversite profesörlerinden önemli bir kısmının Birinci Dünya Savaşı’nın yaklaştığı dönemde Alman Sömürge Derneği’ne katıldıkları, sosyal Darwinizmi, ırkçılığı kabul ettikleri, savaş lehine propaganda yaptıkları görülmektedir (Herwig, 2003, p. 169). Biyoloji üzerinden yeniden düzenlenen varlık algısında insanı tanımlayan unsurlar da farklılaşmaktadır. Alman militarizminin açık bir sözcüsü, döneminin Alman politikalarının teorisini olan General Friedrich von Bernhardi, 1912 yılında yazdığı ve zamanının en çok satan kitaplarından olan *Germany and Next War* (Almanya ve Bir Sonraki Savaş) adlı eserinde savaşı Darwinci bir yaklaşımla “biyolojik zorunluluk” olarak tanımlamaktadır (Crook, 1999, p. 634; Bernhardi, 1914, p. 18).

Biyo-kaderci yaklaşımın pek çok ilmi alanı mas ettiği bir dönemde yetişen Adolf Hitler, onu kendi ellerine almak istemektedir. İnsanın biyo-kaderinin yavaş ilerlediğini düşünen Hitler, devlet politikalarıyla doğal seleksiyonu hızlandırmaya çalışmaktadır. Doğanın esas kanunları gereği güçlü olanların zaferle çıktığı, zayıf olanların ise yenilip yok olması gerektiğini düşünen Hitler, öjenizm fikrini esas alarak Alman ırkını ıslah etmek, biyolojik olarak zafer kazanmak istemektedir (Hitler, 2007, ss. 254-255). İlk olarak Darwin’in kuzeni Francis Galton tarafından ortaya atılan öjenizm, sağlıklı ceninlerin ayıklanmasını, sağlıklı olanların devam etmesini önermektedir. Bir İngiliz düşünürün bulduğu öjenizm, Alman bir devlet adamı tarafından ulusal politikaya dönüştürülmüştür. Hitler “ari ırka” zarar verecek insan topluluklarını doğanın biyolojik emirlerine uyma adına soykırıma tabi tutmuştur. Bunu doğa bilimlerinin emri, biyolojik “hakikat”lerin gereği olduğu için yapmıştır (Hitler, 2007, s. 255). Biyo-kaderin emirlerini yerine getirmek ve onu hızlandırmak için milyonlarca insanı öldüren Hitler, “ari ırka” mensup olmasına rağmen “şeklen ve manen bozuk” Almanları da kısırlaştırmak için yasa çıkarmıştır. 14 Temmuz 1933 tarihli *Kısırlaştırma Yasası*, “kalıtsal olarak hasta” olanların, yani doğuştan zayıf fikirli, şizofrenik, manik depresif, Huntington koresi, kalıtsal körlük veya sağırlıktan muzdarip olanların zorunlu kısırlaştırılmasına izin vermektedir. Ocak 1934 ile Eylül 1939 arasında 320.000 kadar Alman zorla kısırlaştırılmıştır. Haziran 1935’ten itibaren, “sağlık mahkemeleri” söz konusu kadınları “kalıtsal olarak hasta” olarak değerlendirmesini gerekçe göstererek altı aylık hamilelikler için kürtajı zorunlu hale getirmiştir (Geary, 2000, p. 60). Hitler herkesin “biyolojik kader”ine boyun eğmesini devlet eliyle sağlamıştır. Hitlerlere göre dönemin Darwinci bilimi “ırk hijyeni”ni yani öjenizmi emretmektedir (Heywood, 2013, p. 218).

Hitlerin bu uygulamalarının büyük bir dünya savaşıyla sonuçlanacağını öngören Milletler Cemiyeti 1932 yılında dönemin önde gelen bilim adamlarına mektuplaşarak savaşın yaşanmaması

için inisiyatif almalarını yönünde ricada bulunmuştur. Bu mektuplaşmaların arasında en ilginç Albert Einstein ile Sigmund Freud arasında yaşanmıştır. Daha sonra *Niçin Savaş* başlığıyla yayınlanacak bu mektuplaşmada savaşı istemeyen, ancak insanın “biyolojik kader”inin savaşı olduğunu kanıksamış iki bilim adamı görülecektir.

Einstein, ilk mektupta Freud’a, savaşın nedeni üzerine şöyle bir soru sormaktadır (Freud ve Einstein, 2010, ss. 24-25): “Muhtemel bir savaş durumunda ıstırap ve yoksulluk dışında bir şey elde etmesi mümkün olmayan çoğunluk iradesi, nasıl oluyor da böylesi küçük bir topluluğun hırslarına ve emellerine hizmet eder hale geliyor?” Freud’dan cevaplamaını beklediği sorusuna Einstein şöyle bir ön yanıt vermektedir (Freud ve Einstein, 2010, s. 25): “Aklıma ancak tek bir cevap geliyor: İnsan, nefret ve yok etme ihtiyacını bünyesinde taşımaktadır. Öyle görünüyor ki savaşa sebebiyet veren en trajik faktör bu dürtüdür.” Einstein’ın cevabı verilmiş sorusuna Freud şu şekilde karşılık vermektedir (Freud ve Einstein, 2010, s. 29): “İnsanlar arasındaki çıkar kavgalarının çözümü, genellikle şiddete başvurma yoluyla olmuştur. Bu durum, insanın da içinde yer aldığı hayvanlar âleminde de söz konusudur.” Freud mektubunun muhtelif yerlerinde bir düşmanı yok etme arzusunun içgüdüsel bir dürtü olduğunu, evrimsel süreç içerisinde üstün gücü elde etmek için kaba kuvvet yerine hak ve hukuk gibi kavramlarla üstün güç elde edilmeye çalışıldığını söylemektedir (Freud ve Einstein, 2010, s. 30). Diğer bir ifadeyle Freud için üstün güç elde etme asıl dürtüdür, bu dürtüyü tatmin etmek için bir zamanlar kaba kuvvet kullanılırken, bugün hak ve hukuk kavramları öne atılmaktadır. Buna rağmen çıkar çatışması yaşanmışsa Freud’a göre, kriz genellikle şiddete başvurularak çözümlenmektedir.

Milletler Cemiyetinin ricası üzerine yazılan bu iki mektup okunduğunda, bu iki entelektüelin savaş çıkma ihtimalinden dahi dehşete düştükleri açık ve net şekilde anlaşılmaktadır. Bu dehşeti yaratan duygunun saikinin ülkelerinde kendilerinin de kökeni olan Yahudi karşıtlığının tarihsel hafızada yer alan Engizisyon Mahkemeleri’nin tekrar ortaya çıkması korkusu mu yoksa kitleleri ikna kabiliyeti yüksek karizmatik liderlerin bu kitleler üzerinden dünyada yaratabileceği dehşet mi, kestirmek biraz zor olmaktadır. Bu durumun yanı sıra mektupların dikkat çeken başka bir yanı, iki düşünürün de savaşın kendisinin insanın doğası gereği olduğuna dair kanaat belirtmiş olmalarıdır. Yani hem Einstein hem de Freud, savaşın çıkmasını istemiyor olsalar bile, savaş durumunu insanın evrimsel biyolojisinin gereği olarak “nefret ihtiyacına sahip olması”, “içinde bulunduğu hayvanlar âleminde de olağan olması” minvalinde cevaplar vermektedirler (Freud ve Einstein, 2010, s. 30). Bu cevaplar neticesinde bu iki düşünür, uluslararası ilişkilerin zedelenmemesi, trajediler yaşanmaması için ahlaki bir tavır alıp, irade beyan edip, savaşa karşı olduklarını söylemekte, lakin “niçin savaş” sorusuna verdikleri cevaplarla insan biyolojik doğası üzerinden savaşı bir nevi meşrulaştırdıkları görülmektedir. Çünkü savaş insanın doğasında varsa, temel bir dürtü ise, dâhil olduğu varlık âlemi dost-düşman ilişkilerini zaten, hâlihazırda böyle çözüyorsa, ahlaki olarak savaş yanlış bile olsa, canlının doğasında olan bir dürtü olduğu için meşru olabileceği bu iki düşünür tarafından dahi dile getirilmektedir. Bu yaklaşım Birinci Dünya Savaşı’nın meşrulaştırılma araçlarından birisini de inşa ettiği düşüldüğünde, ilk dünya savaşını yaşamış iki düşünürün, ikincisi mevzu bahis olduğunda dönemlerinin popüler bilimleri nedeniyle ders çıkarmadıkları anlaşılmaktadır.

İnsanı biyolojiye indirgeyerek, ona bu yönde kader tayin eden bu yaklaşım sadece Almanya’da değil, Amerika’da da karşılık bulmuştur. Birinci Dünya Savaşı öncesi dönemde Amerikan popüler biliminin, insan ve hayvan türü arasında kaba benzetmeler yaptığı görülmektedir. İnsanlar biyolojik iplerle sarsılan kuklalar olarak tasvir edilmekte, şiddet evrimsel bir gereklilik olarak kabul edilmektedir (Crook, 1994, s. 137). Çünkü insan, bu görüşe göre, biyolojik ve fizyolojik yapısı gereği, ilkel bir savaşçı olmak için programlanmakta, adrenalin, tiroiyodin,

glikojen gibi beyinde salgılanan kimyasallar, vücut ısı, solunum ve kalp atışı yoğunluğu ile insanı harekete geçirmekte, hayvanlar gibi saldırganlık belirtileri göstermektedir (Crook, 1994, s. 139). Bu yaklaşım insanı iradi bir varlık olmaktan ziyade, biyolojik bir yapının zaruri ürünü olarak göstermekte, “biyo-kadenci” bir bakış açısıyla, biyolojinin kendisine sunduğu imkânların dışında farklı düşünce ve davranış geliştiremeyen bir varlık olarak tanımlamaktadır.

Biyolojik Darwinizmin sosyal bilim ve alanlara sirayet etmesi olarak açıklanan sosyal Darwinizm sadece sosyal, siyasal, ekonomik alanlara değil, aynı zamanda edebiyat alanına da etki etmektedir. Bu bağlamda Amerikalı yazar Jack London (1876-1916) oldukça önemli bir isimdir. Spencer’in survive of fittest fikrinden oldukça fazla etkilenmiş olan London, biyolojik evrimi ve sosyal yansımalarını içselleştirmiş bir yazardır (Steffoff, 2002, s. 44). Kendisinin hem Amerika’da hem de dünyada tanınmasını sağlayan eseri *The Call of the Wild* adlı eserini 1903 yılında kaleme almaktadır. Bu eserinde London, Buck isminde bir köpeğin hayatı üzerinden farklı alegorilerle sosyal Darwinizmin en önemli unsurlarından olan en iyinin hayatta kalması, “yenmezsen yenilirsin”, “yaşamak ve kazanmak için herşey mubahtır”, “hayat bir mücadele/savaş alanıdır” ve “biyoloji ve doğa yasaları hayatın tek gerçeğidir” mottolarını eserlerinin merkezine almaktadır. Bu yüzden doğal hayatı, “sopanın ve dışın yasası”nın hâkim olduğu bir gerçeklik olarak tasvir etmektedir (London, 2020, s. 13). Sosyal Darwinizme ve özellikle Spencer’in evrim yaklaşımına sadakatini göstermek için London, 1907 yılında *Before Adam* (Âdem’den Önce) adlı bir roman yazmaktadır. İnsanın biyolojik evrimini, bir çocuğun hayal dünyası ile anlatan London, rüya olgusunu, çeşitli hayvanların korkularını, istemsiz çıkarılan bazı sesleri bu yaklaşım üzerinden açıklamaktadır (London, 1982, ss. 8-11). *Vahşetin Çağrısı* romanında nasıl ki bir canlının vahşi doğaya adaptasyonunu anlatıyorsa London, *White Fang* (Beyaz Diş) adlı romanında da vahşi yaşam kurallarının nasıl medeni bir şehirde uygulanacağını anlatmaktadır. Her ne kadar yaşanılan ortam medenî, mekân şehir olsa da London için yaşanılan hayatın dişlerin savaşında “et kanunu” olduğunu ileri sürmektedir (London, 1973: 23). London’un ustalık eseri olan ve kendi yaşamından esintiler taşıyan *Martin Eden* adlı roman ise, bir insanın sanayileşmenin acımasız çarkları arasında, çarpık kentleşmenin içinde verdiği yaşam mücadelesini anlatmaktadır. Kendini gerçekleştirmeye çalışan insanı anlatan London, bu eserinde alegorinin ötesine gider ve kahramanı üzerinden Spencer’in survive of fittest fikrine olan inancını açıkça ifade etmektedir (London, 1972, ss. 122-125). Ayrıca London, Amerikan edebiyatındaki en önemli sosyal Darwinistler arasındadır ve yazdığı onlarca romanda bu yaklaşımı kullanmaktadır.

Dönemin Amerikan başkanı Theodore Roosevelt, fikirlerinden dolayı London’ı eleştirmiştir. *Chicago Evening Post* isimli dergide yazarlık yapan Edward B. Clark’a göre, Roosevelt bu insanların doğal ve vahşi yaşamı fazla abarttıklarından bahsetmekte ve vahşi olanın da ruhunun olduğunu ileri sürmektedir. Roosevelt, doğanın da bir ruhu bulunduğunu ve doğanın kendisini bu kadar acımasız olarak nitelemenin yanlış olduğunu belirtmektedir. Roosevelt’in görüşlerini değerlendiren Clark, makalesinin başlığını “Roosevelt on the Nature Fakirs” olarak seçmiştir (aktaran, Berliner, 2008, p. 52). Bu bağlamda Roosevelt *The Strenuous Life* adlı eserinde sosyal Darwinist argümanları ileri sürse de (Roosevelt, 1902, pp. 20-21) abartılı ve vicdansız bir doğa fikrini eleştirmektedir. Vahşi doğanın da kendi içinde bir vicdanı olduğunu düşünmüştür. Roosevelt’in hem doğa hem de kendisi hakkındaki fikirlerine tepki gösteren London, Roosevelt’i “evrimden anlamayan, bir amatör” olarak karşılık vermektedir (aktaran, Berliner, 2008, p. 53).

Amerikalı psikolog Henry Rutgers Marshall (1852-1927) 1916 yılında yazdığı *War and the Ideal of Peace* adlı eserinde insanın hayvanlarla benzer özelliklerini analiz etmekte ve insanı “savaşan bir hayvan” olarak betimlemektedir (Marshall, 1916, p. 95). Harvard, Columbia, Yale gibi dünyanın en

önemli üniversitelerinde yıllarca ders vermiş olan Marshall, içgüdüsel faaliyetleri, bir hayvanın sinir yapısı ile miras kalan koordinasyonlarının sonucu olarak ve atalarına avantaj sağlayan bazı biyolojik amaçları hizmete sokma eğilimi olarak tanımlamaktadır (Crook, 1994, p. 131). Savaş döneminde barış ideali ile savaşı kıyaslayan Marshall, savaşı biyolojiye dayandırarak “bilimsel” olarak meşrulaştırmakta ve daha önemlisi bu duruma sebep olanları aynı yöntemle aklamaktadır.

1914 yılında Savaş patlak verdiğinde devlet seçkinlerinin ve aydınların bir kısmında dehşetten ziyade ümit duygusunun belirdiği görülmektedir. Çünkü savaş bu kesimler için, toplumun organik köklerini kurtarma, topluma manevi bir yenilenme katma, savaşın yaratıcı gücü sayesinde yeniden vizyon kazanma gibi olumlu anlamları ihtiva etmektedir (Crook, 1994, p. 136). Birinci Dünya Savaşı bağlamında, savaşın yüceltilmesi, kaçınılmazlığı ve ulusların farklı ve ayrı “ırklar” oluşturduğu yönündeki kanaat, sosyal Darwinist tartışmanın merkezindedir. Britanya’dan Cecil Rhodes (1853-1902), Birleşik Devletler’den Theodore Roosevelt ve Almanya’dan Friedrich von Bernhardi gibi yetiştirilme ve eğitim açısından farklı olmalarına rağmen, Rudyard Kipling (1865-1936)’in “Beyaz Adamın Yükünü Kaldır” fikrini çeşitli derecelerde benimsedikleri görülmektedir (Hamilton and Herwig, 2003, p. 26).

Amerikalı tarihçi ve Harvard Üniversitesi tarih bölüm başkanlığı yapmış olan William Leonard Langer (1896-1977) 1935 yılında yazdığı *Diplomacy of Imperialism* adlı eserinde emperyalizmi sosyal Darwinist argümanlarla meşrulaştırmaya çalışmaktadır (Langer, 1935, aktaran: Crook, 1999, p. 635). İkinci Dünya Savaşı sırasında Amerika Stratejik Hizmetler Dairesi Araştırma ve Analiz Şube Başkanı olarak da görev yapmış olan Langer için Darwin’in çatışma modeli, savaşa ve emperyal mücadeleye “biyolojik gereklilikler” olarak onay veren militarist ve ırkçı söylemler üretmekte, yeni veri noktaları oluşturma işlevi görmektedir (Crook, 1994, p. 7).

Biyolojik ve fizyolojik insan tanımı bu dönemde Amerikan toplumunda o kadar yaygındı ki, bu durumun meydana getirdiği ırkçı yaklaşımların kanunlarda karşılık bulmaya başladığı görülmektedir. İlk olarak Nevada eyaletinde 1861 yılında yasalaşan *Anti-Miscegenation Laws* bu durum için en önemli örneklerdendir. Bu kanunun zamanla Amerika Birleşik Devletleri’nin 14 eyaletine yayıldığı bilinmektedir. Özellikle Asya kökenli insanlarla beyaz ırkın evliliğini yasaklayan bu kanun, farklı eyaletlerde çeşitli farklılıklar gösterse de beyaz ırkın korunmasına yönelik olarak çıkarılmıştır (Sohoni, 2007, p. 587). Bu anlayışa göre insan biyolojik bir varlıktır ve doğanın yazdığı kadere karşı çıkılmamalıdır. Bu kanuna uymayanlar hakkında farklı eyaletlerde çeşitli cezalar uygulanmıştır. Alabama eyaletinde beyaz ırktan birisi siyah ırktan birisiyle evlendiğinde 2 ile 7 yıl arasında değişen hapis cezasına çarptırılmakta; Florida eyaletinde 1000 Amerikan doları para cezası uygulanmaktaydı (Barnett, 1964, p. 95). Georgia eyaletinde beyaz ırktan birisi, siyah ırk kökenli herhangi bir bireyle evlendiğinde öngörülen ceza bir ile iki yıl arası hapis cezası iken; North Carolina’da ise dört ay ile on yıl arasında hapis cezası öngörülmektedir (Barnett, 1964, p. 96). *Anti-Miscegenation Laws* 1967 yılında Amerikan Yüksek Mahkemesi (Supreme Court) tarafından iptal edilene kadar toplam 14 Amerikan eyaletinde uygulanmaya devam etmiştir (Sohoni, 2007, pp. 587-588).

1921-1937 yılları arasında Yale Üniversitesi Rektörlüğü yapmış, çağdaş psikoloji teorisinde son derece tanınmış olan James Rowland Angell (1869-1949), insanın, atalardan kalma kaynaklardan beslenen bir beyne sahip olduğunu öne sürmektedir. Angell’e göre bu beyin planlanmış bir hayvansal içgüdüyle hareket etmekte ve bu kaynak bağlamında duygulanım yaşanmaktadır. Angell insanın özellikle saldırgan davranışlarını, varoluş mücadelesine katılan insanın ya da insan öncesi atalarının anlatılmamış çağlarının etkisini ifade eden tepkiler olarak açıklamaktadır. İnsanın

hırçınlığı, öfkesi ve korkusu içgüdülerinden kaynaklanmakta ve “planlanmamış kalıtsal tip”in bir dizi ayrıntılı organik aktivitesini içermektedir. Bu yüzden Angell’e göre ırk evrimi, kanlı bir şekilde gerçekleşmekte ve savaş, genetik yapının içinde zaten var olan bir unsur olarak tanımlanmaktadır (Crook, 1994, p. 133). İşlevselci psikolojinin öncüsü Amerikalı William James (1842-1910) de insanı “savaşan bir hayvan” olarak nitelemekte ve bin yıllık barış döneminin kemik ve iliklerdeki savaşma eğilimini yok edemeyeceğini belirtmektedir (James, 1982, pp. 120-123). İnsanın savaşma güdüsünün en eski ve en ilkel güdü olduğu için yok edilemeyeceğini savunan (Fisher, 2018, p. 96) James, sadece diğer insanlara karşı değil, tüm doğaya karşı mücadele verilmesi gerektiğini düşünmektedir (Fisher, 2018, p. 107).

Biyo-kaderci yaklaşım İkinci Dünya Savaşı’nın yarattığı dehşet nedeniyle sosyal bilimlerde kısmen görünürlüğüne kaybetmiştir. Özellikle devlet politikalarında ölçü olarak kullanılmasına karşı tavır alınmıştır. Özellikle sosyal Darwinizm kavramsallaştırılmasıyla bu sürecin bilimin araçsallaştırılması ve suiistimali olarak tanıtılmıştır. Ancak Darwinizm fen bilimsel alanda yaşamaya devam etmiştir. Richard Dawkins tarafından 1976 yılında yazılan ve döneminin en çok satan kitaplarından olan *Selfish Gene* adlı eserinde bu devamlılığın en önemli kanıtlarındandır. Dawkins insan geninin bencil olduğunu doğal seleksiyoncu evrim paradigmasıyla açıklamaktadır. İnsanın bencilliğini genetik argümanlarla açıklamış ve bunu biyolojik bir kader olarak sunmuştur (Dawkins, 2007, pp. 9-10). Biyolojik kaderciliği merkeze alan Dawkins, bu düşüncelerini desteklemek için 1986’da *Kör Saatçi*, 2006’da ise *Tanrı Yanılgısı* adlı eserleri yazmıştır.

Tekno-Kadercilik: Ne Tanrı Ne De İnsan Var

Bin yıl Tanrı’nın emirleri neden gösterilerek iradesi yok sayılan insan, sonrası dönemde biyolojik gerekçelerle aynı muameleye tabi tutulmuştur. Dönemin büyük anlatıları insanın kaderine dönüşmüştür. Yeni dönemde büyük anlatı teknoloji üzerinden inşa edilmeye çalışılmaktadır. Biyolojiye indirgenerek makineleştirilen insan, teknolojik gelişmelerle yeniden programlanmak istenmektedir.

İnsanın teknolojik bir varlığa dönüştürme fikri aslında uzun zamandır sinema alanında bilim-kurgu türünde kendine yer bulmaktadır. İnsanın teknoloji ile yeni bir türe evrilmesi arzusu biyolojiye indirgenen insanın yeni bir aşamasıdır. Biyolojiye indirgenerek yüzyılı aşkın süredir üzerinde kitlesel deneyler yapılan insan türü, tanınmanın ötesinde, şekil verme arzusunun bir nesnesine dönüştürülmüştür. Bir yönüyle öjenizmin daha teknolojik versiyonu olan ve insana teknolojik bir kader/gelecek vadeden bu yaklaşım, aslında daha kaba haliyle biyo-kaderci süreçte test edilmişti. Bu yüzden pek çok düşünür, geçmişin verdiği tecrübeyle, bu yaklaşıma mesafeli durmaktadır. Çünkü teknolojik-insan yaklaşımı da hâlihazırdaki insandan duyulan memnuniyetsizlik üzerine şekillenmektedir. İnsanın doğasının biyo-kaderci yaklaşımda olumsuz tanımlanması, bu durumun ilmi camiada kanıksanması, yeni bir insan türünün icat edilmesi sürecinin kapılarını açmıştır. Tanrısı olmayan insanın elinden kendi benliği de alınmak istenmektedir. Bu da teknolojinin imkânları dâhilinde sürekli “güncelleme” alabilen bir yarı teknolojik varlığa dönüşme ihtimalini doğurmuştur. Tekno-kaderci yaklaşımın, biyo-kaderci yaklaşımın bir sonraki sürümü olduğu söylenebilir.

İnsanın doğasının bu kadar olumsuz tanımlanması pedagojiyle de birleşince yeni nesillerin davranış kalıpları haz ve kazanma üzerine kurgulanmıştır. Biyo-kaderci yaklaşım sadece insanın değil, doğanın da büyük felaketler yaşamasına neden olmuştur. Küresel ısınma, çevre kirliliği ve felaketleri, ozon tabasının delinmesi insanın doğasının kötü olması iddiası teknolojik gelişmelerle birleşince Batı’da kimi ilim adamları tarafından “insan” denen canlıdan umudu kesme eğilimlerinin

ortaya çıkmasına neden olmuştur. Tanrısı elinden alınıp biyolojisine indirgenen insan, kötücül tanımlanmakta ve bu canlı türünün varlık âlemine zarar verdiği gerekçesiyle ondan kurtulmak gerektiği yönünde teorilerin gelişmesine neden olmaktadır. Bu yaklaşımın en çok tanınan yönü transhümanizm olarak adlandırılmaktadır.

Teo-kaderci ve biyo-kaderci yaklaşımda olduğu gibi bu yaklaşımda da insanın “iyi”liğine olduğu söylemi ön plana çıkarılmaktadır. İnsanın iyiliği iddiasıyla ortaya çıkan bu yaklaşımın en büyük sorunlarından biri olarak görülen yaşlanmayı gidermek ilk amaçlarından biridir. Yaşlanmasını geciktirecek insanın zihinsel kapasitesinin artırılması, fiziksel ve psikolojik olarak daha iyi duruma getirmek ise diğer hedefler arasında yer almaktadır (Agar, 2007, pp. 12-13). Bu yaklaşımın insanlığın bütün sorunlarına çözüm üretebileceğini iddia eden Ray Kurzweil, *The Singularity Is Near* (İnsanlık 2.0) isimli kitabında insanı teknolojik bir ürünün sürümü gibi görmekte ve bunun hemen uygulanmaya başlamasını önermektedir (Kurzweil, 2019, p. 12). Bu düşüncenin öncülerinden birisi de İngiliz biyolog ve neo-Darwinist Julian Huxley (1887-1975)'dir. UNESCO'nun 1946-1948 yılları arasında ilk Genel Direktörlük görevini yürüten Huxley, insan zihnini mekanik bir yapı gibi tanımlamıştır. İnsan doğasının yarattığı fırsatların değerlendirmesini öneren Huxley, insanlık için bunların değerlendirilmesini önermektedir (Huxley, 1923, pp. 3-5). Transhümanizm olarak tanınan bu düşünce daha ilkel teknolojilerin olduğu 20. yüzyılın başında öjenizm olarak uygulandığını hatırlamak gerekmektedir. Son dönemde tıbbi teknolojilerin gelişmesiyle beraber neo-öjenizm veya tekno-öjenizm olarak adlandırılabilir transhümanizm popüler hale gelmeye başlamaktadır. Elbette bu yaklaşımın popüler olmasında yapay zekâ üzerine yapılan çalışmaların da oldukça önemli etkisi olduğunu söylemek gerekmektedir.

İnsanın kaderinin ve geleceğinin teknoloji üzerinden şekilleneceğini düşünen kişilerden birisi de Nick Bostrom'dur. Transhümanizm ve yapay zekâ olmak üzere farklı alanlarda çalışmaları olan Bostrom, yapay zekâ alanındaki gelişmelerin insanı “süper zekâ”ya götüreceğini düşünmekte ve insanın mevcut bilişsel performansının üstüne çıkabileceğini ileri sürmektedir. Bostrom'un 2014 yılında yazdığı “Superintelligence: Paths, Dangers, Strategies” adlı eser New York Times'ın en çok satanlar listesine girmeyi başarmıştır (The New York Times, 8 September 2014). Mark Solomon ile beraber yazdıkları “The Transhumanist Dream” başlıklı makalede ise Bostrom, insanın insan yapan şeyin birleşik rasyonel ve içgüdüsel düşünme kapasitesi olduğunu iddia etmektedir. Bostrom, Francis Fukuyama'ya dayandırarak transhümanizmi “insan ırkını biyolojik kısıtlamalarından kurtarmak isteyen garip bir kurtuluş hareketi” olarak tanımlamaktadır. Ancak bu konuda çeşitli çekincelerin olduğunu dile getiren Bostrom, teknolojinin yardımıyla bazı insanların geliştirilip, bazılarının geliştirilmeme korkusunun olduğunu ifade etmektedir. Ancak bu korkunun yersiz olduğunu düşünen Bostrom, yasalar önünde insanların eşit olmasını bu duruma karine olarak göstermektedir (Solomon and Bostrom, 2005, p. 4).

Solomon ve Bostrom'un çalışmasına konu olan Fukuyama'nın makalesi 2004 yılında Foreign Policy'de “Transhumanism” başlığıyla yayınlanmıştır. İlmî alanı “tarihin sonu ve son insan” tezi ile uzun bir süre meşgul eden Fukuyama, insan sonrası dönemi de irdelemektedir. Transhümanizm'in temel ilkelerinin insanı daha güçlü, daha akıllı, şiddete daha az eğilimli ve daha uzun ömürlü yapmak için biyo-teknolojiyi kullanmak olduğunu ifade etmektedir. Fukuyama araştırma laboratuvarlarında ve hastanelerde ortaya çıkan yeni prosedürlerin ve teknolojilerin -ister ruh halini değiştiren ilaçlar, ister kas kütlelerini artıran veya seçici olarak hafızayı silen maddeler, doğum öncesi genetik tarama ya da gen terapisi- aynı şekilde kolaylıkla insan türünü “geliştirmek” için kullanılabileceğini düşünmektedir. Bu imkânların yanında Fukuyama'nın, Bostrom'un da belirttiği gibi gelecekte yaşanacaklara karşı ciddi çekinceleri de vardır. Bu çekincesini Fukuyama şu soru ile

gündeme getirmektedir: “Kendimizi üstün bir şeye dönüştürmeye başlarsak, bu gelişmiş yaratıklar geride kalanlara kıyasla hangi haklara sahip olacaklardır?” (Fukuyama, 2004, p. 42). Uzun bir dönem tarihin sonunun geldiğini, son insan modelinin oluştuğunu düşünen Fukuyama (1992, p. 300), teknolojik gelişmeler dâhilinde “yeni insan” modeli oluşturulma çabalarına endişe ile yaklaşmaktadır. Çünkü Fukuyama 1992 yılında yazdığı *The End of History and the Last Man* adlı çalışmasında insan denilen canlı türünün son şeklini aldığını düşünmekteydi. Ancak 2004’de yazdığı makaleden bu durumun hiçte böyle olmadığını anlayan Fukuyama, insanın gelişimi adına büyük bir umut beslemekle beraber, öngörülemeyen durumlardan dolayı da endişe duymaktadır.

Transhümanizm ya da posthümanizm olarak tanımlanan, insanı teknoloji üzerinden şekillendirmeye, insanın ötesine geçmeye çalışan yaklaşımların arasında Elon Musk’un öncülük yaptığı nörolink çalışmaları da oldukça fazla yekûn tutmaktadır. William Gibson’un 1984’de yayınladığı ve insan beynine yerleştirilen, anlık bilgiler kazandıran cipleri konu alan romanı *Neuromancer* dönemi açısından oldukça “rürrealist”ti. Bugün bu durum teknolojik olarak imkân bulmaktadır. İnsan zekâsını taklit edebilen yapay zekâ ile insan zihnini birleştirip “süper zekâ” insan yaratma idealine sahip nörolink, Musk tarafından 2016 yılında gündeme getirilmiştir. Transhümanizm’in ya da tekno-insanın bir başka şekilde yaratılma çabası olan nörolink, teknolojinin yardımıyla insan beynini daha da geliştirmeyi öngörmektedir (Guyonneau and Le Dez, 2019, p. 112; Rossi, 2018, p. 129). İnsan beynine yerleştirilecek cip şeklindeki implantlarla, insan beyninin kapasitesini artırmaya çalışan bu girişim, “süper zekâ” yaratmayı hedeflemektedir.

Teknoloji ve tıbbın birleşimi üzerinden insan beynini geliştirerek evrimsel sıçrama yapmayı planlayan yaklaşımlara karşı Fukuyama gibi çekinceleri olan bilim insanları iki konu üzerine odaklanmaktadır. Birincisi “beynin güvenliği”, ikincisi ise “beyin hakkı”, yani bu durumun hukuki alt yapısı ve sınırlarıdır. Çünkü bu süreç insanı insan yapan en önemli organı olan, kararını ve tercihlerini şekillendiren beyninin tehlikeye düşmesi anlamına gelmektedir. Biyo-kaderci süreçte yaşananlar, öjenizmin yarattığı dünyanın yaşattıklarına bakıldığında bu kaygı haklıdır. Bu yüzden insan beyninin güvenliğinin tehlikeye düşme ihtimali vardır. İkinci olarak bu süreç bütün kaygı ve endişelere rağmen devam etmektedir. O halde bu sürecin şimdiden hukuki alt yapısının kurulup, insanın beynine müdahaleye kapatma hakkı sağlanmalıdır.

Beyin güvenliği (neuro-security) üzerine çalışan bilim adamlarının endişeleri arasında öncelikli mesele insan beyni üzerinden silah sanayisinin oluşma ihtimalidir. Teknoloji ve tıp kullanılarak insan beyninin müdahaleye açık hale getirilmesi ile bu sürecin kontrolünün kimin elinde olacağı büyük bir sorun yaratmaktadır. Çünkü pek çok savaş türünün olduğu bir dünyada nöro-savaş ihtimali de gündeme gelmektedir. Beyin güvenliği yaklaşımı nöro-teknolojinin insan nesline zarar verebilme ihtimaline karşı, güvelik sistemi ya da devlet politikaları geliştirmeyi ihtiva etmektedir (Canham and Sawyer, 2019, pp. 45-46).

Nöro-teknoloji, daha önce bilim kurgu olan şeyleri mümkün kılmaktadır. Şirketler ve hükümetler, insanların düşünerek iletişim kurmasına, başkalarının düşüncelerini, beyin verilerini okuyarak deşifre etmesine ve internetin tüm veritabanlarına ve zihinlerindeki yeteneklere erişmesine olanak sağlayacak cihazlar geliştirmektedir. Ek olarak, dünyanın dört bir yanındaki bilim adamları, alzheimer, şizofreni, felç, travma sonrası stres bozukluğu, depresyon veya bağımlılık gibi akıl hastalıkları ve nörolojik hastalıklar için yeni tedavilere yol açabilecek nöroteknolojik faaliyetler yürütmektedir. Nöro-teknolojinin birçok biçimi, günlük yaşamı şekillendirmek için sonsuz olanaklara yol açmaktadır. Ancak nöro-teknolojinin insan hakları üzerindeki etkisini takdir etmek için nasıl çalıştığını anlamak önemlidir. Nöro-teknolojinin kalbinde

beyin-bilgisayar arayüzleri (“BCI’ler” yani **Brain Computer Interface**) vardır. Bir kişinin beynini bir bilgisayara veya akıllı telefona insan vücudu dışındaki başka bir cihaza bağlayan cihazlar artık mevcuttur. BCI’ler, beyin verilerini dışa aktararak veya beyin aktivitesini değiştirerek beyin ve dış dünya arasında çift yönlü bir iletişime izin vermekte ve iki farklı şekilde çalışabilmektedir. Bu cihazlar ya invaziv (ve bir kişinin kafatasının içinde olabilir) ya da non-invaziv (başına takılan bir kask gibi) olabilmektedir. Her iki nöro-teknoloji türü de düzenlemelerdeki belirli boşlukları gün ışığına çıkarmakta ve bu da insan haklarının korunmasında boşluklara yol açmaktadır (Yuste vd., 2021, pp. 155-156).

İnsan beynine dair bu tarz yaklaşımların yaygınlığı, onun korunabilmesi bağlamında aynı zamanda insanın beyni üzerinde tasarruf yapma hakkını gündeme getirmektedir. Uygulamalı sinirbilim ve nöro görüntüleme ile ilerlemeler ve bu teknik kabiliyetin kullanılarak insan beynine müdahale edilme ihtimali, kimilerine göre bilinen çağın sonunun geldiğini göstermektedir. Siber güvenlik konusunda yaşanan gelişmelerde dikkate alındığında “siber insan” a gidildiği iddia edilmektedir. Bu sürecin suiistimallere açık olduğu tartışma götürmez. Tarihi tecrübe de bu konuda yeterince argüman bulunmaktadır. Şuan hâlihazırda Facebook ve Open Water gibi pek çok kuruluş kızılötesini ilerletmek için çalışmalar yapmaktadır. Sinirsel izleme için holografik teknikler kullanılarak gerçek zamanlı kan akışı düzenlerini de ölçmeyi sağlamaktadır (Canham and Sawyer, 2019, p. 40). Bu yüzden insanın bireysel özgürlüğünü tehdit edecek seviyeye gelen bu tür teknolojik gelişmelere karşı pek çok bilim insanı beyin hakkı kavramını ortaya atarak gelecekte olabilecek suiistimallerin önüne geçmeye çalışmaktadır.

Şuan Batı bilim camialarında yapılan bu tartışmalar, insanın yine teknoloji üzerinden yeni bir kadere mahkûm edilme ihtimalini gündeme getirmektedir. İddiaları ve idealleri dikkate alındığında insanın yaşlanmasının durdurulması, pek çok hastalığın iyileştirilmesi, beyin kapasitesinin artırılması ön plana çıkarılmaktadır. Ancak hem Tanrı’nın emirleri neden gösterilerek kısıpca alınan hem de biyolojisi üzerinden tanımlanan insan modeli çok büyük katliamlara meşruiyet üretmiştir. Bugün de benzer bir durumun önünün açıldığı görülmektedir. İnsanı tanımak yerine sürekli ona şekil verme arzusu şimdi de teknoloji üzerinden denenmektedir. Ancak bu sefer insanın insanlığı tehlikeye düşmektedir.

Sonuç Yerine: Batı’da “İnsan” Sorunsalı

Batı düşünce geleneğinde süregelen ve üç ana hat üzerinden açıklanmaya çalışılan insan modeli ve kaderi yaklaşımlarının ortak özelliği elitist olmasıdır. Teo-kaderci yaklaşımda “insan”ın kendisine aristokrasıyla ittifak halinde olan kilise üzerinden din adamları sınıfı hâkimdir. Biyo-kaderci yaklaşımda ise kilisenin elinden bilgi tekeli alan ve burjuvazinin desteklediği ile bilim adamları sınıfı insanın kaderini çizme hakkını eline almaktadır. Tekno-kaderci yaklaşımda ise, bilim adamları belirleyen olmaktan çıkmakta, devasa teknoloji şirketlerine lojistik destek sağlamakta, yeni nesil teknolojilerle insanın robotlaşma aşamasına destek olmaktadır. Teo-kaderci yaklaşımda ruhu din adamları sınıfının elinde olan insan, biyo-kaderci dünyada bedeni bilim adamlarının hâkimiyetindedir. Tekno-kaderci yaklaşımda ise insanın ne ruhu ne de bedeni vardır. İnsan ruhunu kaybeden, ruhu bedenine indirgenmiş bir varlık olarak son aşamada bedenine de sahip çıkamamaktadır.

Batı düşüncesinde ortaya çıkan bu üç yaklaşım insana daha iyi bir gelecek vad ederek çıkmış, ancak ilk ikisi insanlık adına onur kırıcı hatıralarla sonuçlanmıştır. Şimdi de yaşantıladığı zaman dilimini, yani “bugün”ünü merkeze alan, teknoloji üzerinden tanımlanmak istenen insan modeli

ortaya atılmaktadır. Bu yaklaşım da özünde otoriter ve totaliter bir söylemdir. Bütün insanların farklı özelliklerini teknoloji üzerinden tek potada eritme idealine sahiptir.

Tanrı'nın yeryüzündeki temsilcileri ile varlığı yok sayılan insanı özgürleştirme iddiası alternatif dindarlık söylemiyle başlamıştır. Tanrının siyasalında anlaşılmadığından dolayı Tanrı'nın sayısında uzlaşma önerisi sunulmuştur. Bu süreç Tanrı'nın kendisinin varlığının insanın özgürlüğünü sınırladığı gerekçesiyle, insanın hayatın merkezinde olduğu, Tanrısız bir dünya idealine evrilmiştir. Ancak Tanrı'nın olmadığı bir dünyada tanrılık misyonunu bazı insanlar üstlerine almış ve insanı kendi idealleri dâhilinde biyolojik dönüşümlere tabi tutmaya çalışmışlardır. Bu yaklaşım insanlık tarihinin en kanlı savaşı olan İkinci Dünya Savaşı ile sonuçlanınca bu söylem sınırlı ve örtülü olarak kendini devam ettirmiştir. Bu örtülü devamlılık teknolojik gelişmelerle beraber tekrardan yüksek sesle dillendirilmeye başlanmıştır. Yine insanı özgürleştirme, güçlendirme iddiasına ve idealine sahip ancak bir yönüyle bu sürecin yönetimi yine bir küçük bir elitin elindedir.

Batı düşünce geleneğindeki ilk iki aşamada insan ve tanrı tahterevallinin iki ucunda oturan iki varlık gibidir. Birinin ağır basması diğerinin yeryüzünden uzaklaşmasına, içtimai yaşamdaki etkisinin uzaklaşmasına neden olmaktadır. Ancak üçüncü aşamada ikisinin de tarih sahnesinden silinmesi bir ideal olarak sunulmaktadır. Artık tahterevalli teknolojik bir yapının içinde kendi kendine hareket etmekte, içtimai yaşamı belirleme de iki önemli aktör kendilerine yer bulamamaktadır. Ancak en sonunda bu süreci belirleyen birileri olacaktır. Bu da Hitler dönemindeki öjenik politikaları anımsatmaktadır. Bu süreçte teknoloji devlerinin sahiplerine çok büyük alan açılmaktadır. Tanrısal irade bu kişilerin eline geçmekte, insan bilgisayar oyunundaki sanal varlıklara dönüştürülmek istenmektedir. Bütün tarihi kırılma noktalarında olduğu gibi teknolojik dünya insana üstünlük, özgürlük ve yeryüzü cenneti vadetmektedir. Ancak bu durum insanın insanlığının ortadan kalması tehlikesini de içinde barındırmaktadır. Ütopyalarla başlayan tekno-kaderci yaklaşımın de gittiği yön distopya olma yönündedir.

İnsan bir yönüyle inanan bir varlıktır. Önemli olan neye, nasıl inandığıdır. İnsanın inancı bugünü nasıl yaşayacağını yol işaretlerini içinde barındırmaktadır. Aşkın bir varlığa inanan insan onun talimatları dâhilinde bir yaşantı inşa etmeye çalışmaktadır. Aşkın bir varlığa değil de biyolojisine iman etmiş insan, onu merkeze alarak bir yaşantı geliştirmektedir. Biyolojik ihtiyaçlar nelerse o yönde davranışta bulunmaktadır. Teknolojiye indirgenmeye çalışılan insan modeli de diğer ikisinden farklı olarak içsel değil, dışsal bir unsura indirgenmektedir. Teo-kaderci yaklaşımda insan geçmişin büyük anlatısı ve gelecek vaadi nedeniyle çoğunlukla bugünü ıskalamaktadır. Biyolojiye indirgenen insan ise biyolojik evrimci oluşum ile gelecekteki doğal seleksiyondan başarıyla çıkmak adına yine bugünü yaşayamamaktadır. Yaşadığı "bugün" yok olma korkusuyla mücadeleyle geçmektedir. Savaşa ve mücadeleye odaklanmaktadır. Tekno-kadere indirgenen insan için gelecek, öte dünya bağlamında yoktur. Asıl olan "an"dır. Bugün dışında bir zaman dilimi yoktur. Bugün için geçmiş ve birikimi gözardı edilmekte, gelecek ise ihmal edilmektedir. Bugünü yaşamak için gelecek yok sayılmaktadır. Tekno-kaderci yaklaşım bir yönüyle ölümle mücadele ettiği için ölüm gerçeğini görmezden gelmektedir. Ölümün bu kadar dışlandığı bir dünya Jose Saramago'nun *Ölüm Bir Varmış Bir Yokmuş* adlı eserinde olduğu gibi insana mutluluk değil, ontolojik krizler sunmaktadır. Ölüm yaşamı, yaşanabilir kılan en önemli unsurdur. Biyo-kadencilik nasıl insanlık tarihinin en büyük felaketlerinin yaşanmasına neden olduysa tekno-kadencilik de insana distopik bir dünya vadinin ötesine geçmemektedir. Çünkü bu tekno/siber yaşam, "insana rağmen insan" modeli sunmaktadır. İnsanın fitratına uygun olmayan her model kurtarıcı değil,

büyük sosyal ve bireysel krizlere gebe dir. Tarihi tecrübe insana bu çıkarsamayı yapmaya icbar etmektedir.

KAYNAKÇA

- Agar, Nicholas. (2007). "Whereto Humanism?: The Literature Reaches A Critical Mass". *The Hastings Center Report* 37, 12-17.
- Barnett, Laryy D. (1964). "Anti-Miscegenation Laws". *The Family Life Coordinator*, 13(4), 95-97.
- Berliner, Jonathan. (2008). "Jack London's Socialist Social Darwinism". *American Literary Realism*, 41(1), 52-78.
- Bernhardi, Friedrich von. (1914). *Germany and Next War*, (Translated by Allen H. Powles). New York: Press of J.J. Little and Ives Co..
- Canham, Matthew and Ben D., Sawyer. (2019). "Neurosecurity", *American Intelligence Journal*, 36(2), 40-47.
- Copernicus, Nicholas. (1978). *On The Revolutions*. (Translation and Commentary by Edward Rosen). London: Published in Great Britain by The Macmillan Press Ltd..
- Crook, David Paul. (1994). *Darwinism, War and History: The debate over the biology of war from the "Origin of Species" to the First World War*, New York: Cambridge University Press.
- Crook, David Paul. (1999). "Historical Monkey Business: The Myth of a Darwinized British Imperial Discourse". *The Journal of the History*, 84(276), 633-657.
- Darwin, Charles Robert. (1975). *İnsanın Türeyişi*. (Çev. Öner Ünalın), Ankara: Onur Yayınları.
- Darwin, Charles Robert. (1976). *Türlerin Kökeni*. (Çev. Öner Ünalın). Onur Yayınları, Ankara.
- Dawkins, Richard. (2007). *Gen Bencildir*. (Çev. Asuman Ü. Müftüođlu). Ankara: TÜBİTAK Popüler Bilim Kitapları.
- Descartes, Rene. (1984). *Metot Üzerine Konuşmalar*, (Çev. Afşar Timuçin ve Yüksel Timuçin). İstanbul: Paradigma Yayıncılık.
- Doğan, Atila. (2005), "Son Dönem Osmanlı Düşüncesinde Yeni Etik Arayışları". 2. *Siyasette ve Yönetimde Etik Sempozyumu Bildiriler Kitabı*. 397-406.
- Doğan, Atila. (2012). *Osmanlı Aydınları Ve Sosyal Darwinizm*. İstanbul: Küre Yayınları.
- Fisher, Marilyn. (2018). "The Moral Equivalent of War: William James's Minor Variation On Common Themes", *William James Studies*. 14(1), 92-119.
- Freud, Sigmund ve Einstein, Albert. (2010). *Niçin Savaş: 20. Yüzyılın İki Büyük Düşünüründen Mektuplar*. (Çev. Mine Demirbaş), Ankara: Alter Yayıncılık.
- Fukuyama, Francis. (1992). *The End of History and the Last Man*, New York: The Free Press A Division Of Macmillan Inc..
- Fukuyama, Francis. (2004). "Transhumanizm". *Foreign Policy*. (144), 42-43.
- Geary, Dick. (2000). *Hitler and Nazism*. New York: Routledge.
- Göze, Ayferi. (2005), *Siyasal Düşünceler ve Yönetimler*. İstanbul: Beta Basım Dağıtım.

- Guyonneau, Rudy and Le Dez, Rudy. (2019). "Artificial Intelligence in Digital Warfare: Introducing the Concept of the Cyberteammate". *The Cyber Defense Review* . 4(2), 103-116.
- Hançerlioğlu, Orhan. (1995). *Düşünce Tarihi*. İstanbul: Remzi Kitapevi.
- Heywood, Andrew. (2013). *Siyasi İdeolojiler: Bir Giriş*. (Çev. Ş. Akın, A.K. Bayram vd.). Ankara: Adres Yayınları.
- Hazard, Paul. (1999). *Batı Düşüncesindeki Büyük Değişme*. (Çev. Erol Güngör). İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Hamilton, F. Hamilton ve Herwig, Holger H.. (2003). *The Origins of World War I*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hellman, Hal. (2003). *Büyük Çekişmeler*. (Çev: Füsun Baytok), İstanbul: TÜBİTAK Yayınları.
- Henig, Ruth. (2002). *The Origins of the First World War*. London: Routledge.
- Herwig, Holger H.. (2003). "Germany", Richard F. Hamilton ve Holger H. Herwig (Ed.). *The Origins of World War I*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Hitler, Adolf. (2007). *Kavgam*. (Çev. Hasan Gül). İstanbul: Acun Yayıncılık.
- Hobbes, Thomas. (2007). *Leviathan*. (Çev. Semih Lim). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Hodgson, M. Geoffrey. (2004). "Social Darwinism in Anglophone Academic Journals: A Contribution to the History of the Term". *Journal of Historical Sociology*, 17(4), 428-463.
- Huxley, Julian. (1923). *Essays of A Biologist*. London: Chatto and Windus.
- James, William. (1982). *Essays in Religion and Morality*. Cambridge: Harvard University Press.
- Kitabı Mukaddes. (2006). *Kitabı Mukaddes - Eski ve Yeni Ahit (Tevrat ve İncil)*. İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi Yayınları.
- Kurzweil, Ray. (2019). *İnsanlık 2.0*, (Çev. Mine Şengel). İstanbul: Alfa Yayınları.
- Lamarck, Jean-Baptiste. (1963). *Zoological Philosophy*, (Translated by Hugh Elliot), Newyork and London: Hafner Publishing Company.
- Lange, Friedrich Albert. (1998). *Materyalizmin Tarihi Ve Günümüzdeki Anlamının Eleştirisi I*. (Çev. Ahmet Arslan). İstanbul: Sosyal Yayınlar.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm. (1989). *Philosophical Essays*. (Translated by Roger Ariew and Daniel Garber). Indianapolis and Cambridge: Hackett Publishing Company.
- London, Jack (1972), *Martin Eden*, (Mete Ergin), Varlık Yayınevi, İstanbul.
- London, Jack. (1982). *Âdem'den Önce*. (Çev. Anjel Server). İstanbul: Oda Yayınları.
- London, Jack. (1973). *Beyaz Diş*. (Çev. Sönmez Ozanoğlu). İstanbul: Cem Yayınevi.
- London, Jack. (2020). *Vahşetin Çağrısı*. (Çev. Levent Cinemre). İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları.
- Malthus, Thomas Robert. (1966). *An Essay on The Principle of Population*. New York: Palgrave Macmillan.
- Marshall, Henry Rutgers. (1916). *War and The Ideal of Peace*. New York: Duffield and Co..

- Nordenskiöld, Erik. (1936). *The History of Biology*. (Çev. Leonard Bucknall Eyre). New York: Tudor Publishing Co..
- Pirenne, Henri. (1937). *Economic and Social History of Medieval Europe*. (Translated by I. E. Clecc), New York: A Harvest Book Harcourt, Brace and Company.
- Rescher, Nicolas. (1991). *G.W. Leibniz's Monadology*. Pennsylvania: University of Pittsburgh Press.
- Ronan, A. Colin. (2005). *Bilim Tarihi*. (Çev. Ekmeleddin İhsanoğlu, Feza Günergun). Ankara: TÜBİTAK Yayınları.
- Roosevelt, Theodore. (1902). *The Strenuous Life*. New York: The Century Co..
- Rossi, Francesca. (2018). "Building Trust In Artificial Intelligence". *Journal of International Affairs*, 72(1), 127-134.
- Spencer, Herbert. (2004). *Man Versus the State With Six Essays on Government, Society and Freedom*. Liberty Fund, Inc..
- Sohoni, Deenesh. (2007). "Unsuitable Suitors: Anti-Miscegenation Laws, Naturalization Laws, and the Construction of Asian Identities". *Law & Society Review*. 41(3), 587-618.
- Solomon, Mark and Bostrom, Nick. (2005). "The Transhumanist Dream". *Foreign Policy*, (146), 4.
- Steffoff, Rebecca. (2002). *Jack London An American Original*. New York: Oxford University Press.
- Şenel, Alâeddin. (1995). *Siyasal Düşünceler Tarihi*. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- Thomsett, Michael C.. (2010). *The Inquisition A History*. North Carolina: McFarland & Company, Inc., Publishers.
- The New York Times, "Best Selling Science Books". (8 September 2014). <https://www.nytimes.com/2014/09/09/science/best-selling-science-books.html>, Date of Access 09.03.2022.
- Tümer, Günay. (1991). "Aslî Günah" Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. içinde 3 (ss. 496-497). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Unat, Yavuz. (2020). "Tarih Boyunca Evren Anlayışları ve Tanrı". *Bilim ve Ütopya Dergisi*. (308), 1-14.
- Yuste, Rafael vd. (2021). "It's Time for Neuro-Rights: New Human Rights for the Age of Neurotechnology". *Horizons: Journal of International Relations and Sustainable Development*, (18), 154-165.

TOPLUMSAL DENETİM YA DA BİYO-İKTİDAR ŞEKİLLERİ: COVID-19 HASTALIĞININ SOSYOLOJİK DEĞERLENDİRMESİ

Forms of Social Control or Bio-Power: Sociological Evaluation of the
Covid-19 Disease

Nevruz BAL

Mardin Artuklu Üniversitesi Sosyoloji Bölümü Doktora Öğrencisi
nevruzz.bal@gmail.com
ORCID: 0000-0001-8131-6020

Araştırma Makalesi/Research Article

Makale Gönderim Tarihi

26/03/2022

Makale Kabul Tarihi

05/05/2022

Öz

Modern zamanda anlam ve iletişim ağının merkezi konumunda bulunan beden; toplumsallığın dokusu hakkında bize bilgi vermektedir. Bedensel okumalar üzerinden edinilen bilgiler bir toplumun kültürü, dini ve sosyo-ekonomik durumları ya da bireylerin gündelik hayatlarını yansıtmaktadır. Bedenin modern zamanla birlikte görünürlüğünün artması ve anlamının yeniden inşa edilmesinden dolayı toplumsal bedenin sınırı yer değişimine uğramıştır. Artık beden temsil ve imajlar aracılığıyla yer değiştirmiş olduğu için günümüzde; bedenin yeniden yer edindiği söylenebilir. Bu yer edinmede, sistemsel mekanizma beden aracılığıyla kendi normlarını topluma uygulamasının yanında hastalık-ölüm üzerinden bedenin sınırını yeniden inşa etmektedir. Bedenin yeniden düzenlenmesi hastalık-tedavi türünü; “beden, panik ve denetim” üçlüsü kapsamında yapılmaktadır. Bu yüzden bu çalışmada; günümüzde hastalığın güncel versiyonu olan korona virüsünün; hasta bedenler üzerinde kurduğu denetimi “iktidar, tıp ve toplum” denkleminde ele alınmaktadır. Aynı zamanda modern bedenin ölümle kurduğu bağlantıyı ve korona virüsünün, denetim araçlarıyla modern bedenin sınırının yeniden inşasının sosyolojik analizi yapılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Covid-19, Toplumsal Beden, Denetim, Biyo-İktidar

Abstract

The body, which is the center of meaning and communication network in modern times; It gives us information about the texture of sociality. The information obtained through bodily readings reflects the culture, religion and socio-economic conditions of a society or the daily lives of individuals. Due to the increase in the visibility of the body and the reconstruction of its meaning in modern times, the border of the social body has changed. Today, since the body has been replaced by representation and images; It can be said that the body has regained its place. In this place, the systemic mechanism reconstructs the border of the body through illness-death, as well as applying its own norms to the society through the body. Reorganization of the body type of disease-treatment; It is carried out within the scope of the “body, panic and control” trio. Therefore, in this study; Corona virus, which is the current version of the disease today; his control over sick bodies is discussed in the equation of “power, medicine and society”. At the same time, sociological analysis of the connection of the modern body with death and the reconstruction of the corona virus and the border of the modern body with control tools are made

Keywords: Covid-19, Social Body, Control, Bio-Power.

Giriş

Gündelik hayatımızın ayrılmaz bir parçasını oluşturan hastalık ve ölüm, insanlığın her daim ilgilendiği konulardan biri olmasından dolayı geçmişten günümüze kadar insanlar; ölüm ve hastalığı tanımlama çabası içinde olmuştur. Hastalık ve ölümü sorgulama ihtiyacı bireylerin hayatlarını anlamlandırmasında önemli bir yere sahiptir. Birey, yaşadığı toplumun yapısına göre hastalığı ve ölümü manevi değerler etrafında şekillendirmektedir. Bu yüzden ölümün anlamı, bireyler için çeşitli bağlantılar barındırmakla birlikte toplumsal anlamı da çeşitlilik göstermektedir. Bazı toplumlara göre ölüm; tamamen bir yok oluşu temsil ederken bazı toplumların bakış açısına göre de sonsuz bir yaşamın başlangıcını ifade etmektedir. Ölüm üzerine düşünülen bu perspektifler sonucunda birey için ölüm hem sevinç hem de kaygı duyulan karmaşık bir yapıyı temsil etmektedir. Hastalık ve ölümün bu karmaşık yapısı modern yaşamın koşullarına göre şekillenen hastalıkların biçimlerinde değişim göstermektedir. Bu değişimin en güncel hali Covid-19 pandemisidir.

Hastalık ve ölüm olgusunun değişmesinin temelini oluşturan modern toplumlar; söz konusu olan hastalık durumlarını küresel ölçekte hareket eden kapitalist kuşatmalar aracılığıyla meydana gelmektedir. Bu düşünce doğrultusunda, hastalık-tedavi örnekleminde hareketle bedenin, hastalık ve ölüm durumuna verdiği tepkiler üzerine tartışmalar yürütülmektedir. Hastalık ve ölümün kültürel sınırını çizen iktidar, bedenleri bir hastalık türü olarak topluma yerleştirmektedir. İktidar

ya da egemen sistem; hastalıklı bedeni tıbbın denetiminde olan bir vaka türü olarak çözmekte ve aynı zamanda bunu patolojik şekilde göstererek tedavi etme biçimlerini modern bilimin bir tedavi aracı ile (tıp, psikoloji, klinik çalışmaları vb.) tedavi etmeye girişmektedir. Bu tedavi edilme biçimleri, bilim aracılığıyla kontrol edilmektir. İktidar, kontrol etmeyi denetleme yöntemiyle yapmaktadır. Artık birey, modern yaşamda denetlenmenin yeni versiyonuyla; hastalık ve ölüm denkleminde kodlanmaktadır. Bundan dolayı hastalık ve ölümün, toplumsallık yüzeyinde modern bedenleri denetlenmenin yeni alanları olduğu söylenebilir. Bu yüzden bu çalışmada; günümüzde ortaya çıkan Covid-19 salgını, hastalığın “iktidar, tıp ve toplum” denkleminde modern bedenin ölümle kurduğu bağlantıyı ve korona virüsünün denetim araçlarıyla, modern bedenin sınırının yeniden inşasının sosyolojik analizi yapılmaktadır. Başka bir ifadeyle; korona virüs hastalığı ile birlikte bedenin toplumsal denetim alanında yeniden inşa edilmesi ve modern ölümün, korona virüs salgınıyla birlikte değişen anlamı tartışılmaktadır. Genel anlamda çalışmada; bedenin hastalık ve ölüm üzerinden sınırının yeniden inşa edilmesinin toplumsallığın yüzeyinde ya da toplumsal kayıt alanında nasıl gerçekleştiğinin bir açıklaması yapılmaktadır. Beden sınırının yeniden inşa edilmesinin temel mekanizması iktidar tarafından oluşturulmasından dolayı Covid-19’lu beden analizinin iktidar aracılığıyla gözetleme, seyretme, kontrol etme ve denetleme mekanizmalarının nasıl bir işleve sahip olduğunun değerlendirilmesi yapılmaktadır.

Araştırmanın amacı ve konusunun ortaya çıkması açısından, bu araştırmanın temel problemini “Toplumsal denetim, iktidar ya da modern sistem denklemi içerisinde ortaya çıkan bir durum mudur?” sorusu oluşturmaktadır. Bu tartışma esasında; modernite, hastalık, denetim, ölüm, beden bağlamında; hastalığın sosyolojik analizi mümkün müdür? Modern denklem bedene hastalık mı bulaştırdı? Modern yaşam ile birlikte her hastalık bir ölüm müdür? Hastalık modern yaşam ile birlikte yapı sökümüne mi uğradı? Modernize edilen hastalık bedenin toplumsal sınırını yeniden mi inşa etmektedir? Covid-19 virüsü bedenin; toplumsal yüzeyle kurduğu teması yeniden mi inşa etmektedir? İktidarın bedeni terbiye etmesinin yeni modeli hastalık mıdır? gibi soruların cevapları irdelenmektedir.

1.Toplumsal Denetim

Toplumun yönlendirmenin bir biçimi olan denetim; uyguladığı yöntem şekli toplumun yapısına ya da gruplarına göre değişkenlik göstermekte birlikte dönemsel olarak uygulanan metotlar da değişkenlik göstermektedir. Denetim mekanizmasının en önemli biçimi gözetimdir. Gözetim; iktidarın merkezi denetim şekillerinden birisi olurken göz ise iktidarın en önemli organını oluşturmaktadır. Göz, iktidarın toplumu izlediği ya da toplumla kurduğu bağlantı açısından önemli bir işleve sahiptir. İktidarın gözü; toplumsallığın görünürlüğündeki bireylerin davranışlarını izlemekte ve gözlemektedir. Bu yüzden izlenmek ve gözetlenmek bireyin yaşamını bir hapishaneye dönüştürmektedir (Bentham, 2016: 7). Gözetlemenin temel görevi; izleme, kontrol etme, takip etme ve sınıflandırmaktır. Bunun en belirgin ve yaygın yöntemleri ise kamera, biyometrik denetleyiciler, vücut tarayıcıları gibi araçlarla işlevsellik kazanmaktadır (Bauman ve Lyon, 2016: 13).

İktidar; toplumu gözetleme ile esasen onu cezalandırma yönteminden daha etkili olduğunun altını çizmektedir. İktidarın bunu fark etmesi ise XVIII. yüzyılın sonu ile XIX. yüzyılın başına denk gelir, bu dönemlerden sonra artık yeni tür bir iktidar işleyişi oluşmuştur. Bu yeni işleyiş, yeni bir ilke halini alan “toplumsal beden” üzerindedir. Toplumsal beden çeşitli müdahaleler ile korunma altına alınmaktadır. Günümüzde bedenin sığınağı tıbbi yöntemlerle korunma altına alınmaktadır ve beden; tıbbın denetiminde çeşitli müdahalelerden geçmesinin yanında bedenin toplumsal alanda normal-anormal durumunu paranteze almaktadır. Toplumsal bedenin normalliği, salgın

hastalıkların kontrol edilmesi ve hastaların toplumsal görünürlük alanında ortadan kaldırılması şeklinde yeniden inşa edilmektedir. Bedeni işkence aracıyla yok etmenin yerini ise mikropsuzlaştırma yöntemleri almıştır (Foucault, 2012: 23-39). Bu yüzden iktidar; toplumsal denetim mekanizmasını bedenin hastalıklı olma durumu üzerinden yeniden anlamlandırmakta ve yeniden inşa ederek kontrol altına almaktadır.

2.Hastalık Sosyolojisi

Dünya Sağlık Örgütü (DSÖ), hastalık ve sağlık kavramlarını tanımlarken; sağlığı yalnızca sakatlık ya da hasta olmayan ile değil; ruhsal, bedensel ve sosyal açıdan tam iyi olma hali anlamında kullanmaktadır. Hastalığı ise; bedenin yapısal ve fonksiyonel olarak normal olanın dışında işlevsellik hali olarak tanımlamaktadır. Oluşturulan bu tanıma daha sonra hastalığın yalnızca bedenin biyolojik süreciyle sınırlı olmadığı kültürel ve toplumsal boyutu da eklenmiştir. Başka bir deyişle hastalık biyolojik bir sürecin ötesinde sosyal, ekonomik, kültürel gibi faktörleri de kapsayan bir bütün olma halini yansıtmaktadır. Bu yüzden sağlıklı ve hastalıklı olma durumları sadece tıbbın sınırları içinde ele alınmamaktadır, aynı zamanda sosyolojinin zemininde de derinlemesine analizi yapılmaktadır (Cirhinlioğlu, 2019: 14).

Sosyolojinin tıp ile olan bağlantısı “tıp sosyolojisi-tıpta sosyoloji-medikal sosyolojisi” ile ifade edilmektedir. Tıpta sosyoloji; meslek alanında doğan gereklilikler ve ihtiyaçlar çerçevesinde tanımlanırken tıp sosyolojisi ya da sağlık, hastalık sosyolojisi; tıbbın doğasına yönelmiştir. Başka bir deyişle tıp sosyolojisi; rahatsızlık durumunda doktorun bakış açısından hasta olan bireylerin kendi durumları hakkında belli bir görüşe oryantasyonunu ifade etmektedir. Tıp sosyolojisinin temel çalışmaları, doktorların eğitimlerine, yetiştirilmelerine ve sağlık alanıyla ilgili uzmanlaşmalarına odaklanmaktadır (Turner, 2011: 10).

Tıp sosyolojisi perspektifinden hastalık; canlı organizması için problem teşkil eden bir deneyim süreci ya da bedensel bozulma olarak tanımlanır. Hastalık kavramı; medikal(tıbbi) içerikli hastalık (*disease*) ve toplumsal/kültürel açıdan hastalık (*illness*) olarak iki farklı anlam barındırmaktadır. Medikal hastalık; beden aracıyla, belli işaret ve semptomlar yoluyla kendisini göstermektedir. Toplumsal, kültürel açıdan hastalık ise; birey tarafından sağlıksız olma halinin algılanmasıdır. Birey patolojik süreç sonunda acı ve ağrı çekme belirtilerini hissetmektedir. Başka bir ifadeyle bireyin doktora gitme sürecinde hissettiği rahatsızlık *illness*, doktor tarafından saptanan hastalık *disease* olarak tanımlanmaktadır (Kara, 2013: 64-65). *Disease* (hastalık) biyolojik ve fiziksel boyuttaki oluşan sorunlara denk gelen bir kavramken, *illness*(rahatsızlık) kişinin kendisinde oluşan rahatsızlığının sübjektif farkındalığını ifade etmektedir. Hastalık durumu(*sickness*) ise toplumsal açıdan hastaya yüklenen roller ile açıklanır (Turner, 2011: 11). Turner hastalığı *disease* ve *illness* kategorisinde tanımlarken hastalığın temel birleşenlerini dört zemine yayarak şu şekilde dile getirmektedir:

“Hastalık rolü dört birleşen temelinde tanımlanabilir. İlki, hastalık rolünün bazı toplumsal yükümlülüklerin, örneğin işlev ve ailesiyle bağlantılı görevlerin yerine getirilmemesini meşrulaştırmıştır. Buradaki düşünce hasta, hasta bir kişinin iyileşmek için evde dinlenmesi gerektiğidir. Hastalık-rolünün ikinci özelliği, hasta kişinin tıbbi durumu nedeniyle sorumluluklarından muaf tutulmasıdır; buradaki kabul, onların uzamanın yardımı ve desteği olmadan iyileşemeyecekleridir. Üçüncü birleşen, kişinin iyileşmekle yükümlü olduğudur; hastalık durumu nedeniyle toplumsal rollerini yerine getirememenin bir temelli olarak hastalığın meşruluğu ancak hastanın ehliyetli bir doktorun uzman tavsiyeleriyle işbirliği içinde iyileşme yükümlülüğünü

kesinlikle yerine getirmesine bağlıdır. Bu yüzden, hastalık rolünün dördüncü birleşeni, kişinin eğitilmiş bir hekimden ehliyetli bir sağlık hizmeti almaya çalışacağı beklentisidir.” (Turner, 2011: 50).

Yukarıda dile getirildiği üzere hastalık bireyin sadece bedeninde ortaya çıkan bir süreç içinde ele alınmamaktadır. Hastalık bireysel olmanın ötesinde toplumsal olarak ele alınmaktadır. Bu yüzden hastalığın sebepleri ve sonuçları bedenin biyolojik yapısının yanında psikolojik ve toplumsal boyutunu da kapsamaktadır (Cirhinlioğlu, 2019: 24). Hastalığın sonucunda oluşan durumlar sistemsal işleyiş açısından bireyin toplumsal görünme alanını yeniden inşa etmektedir. Bedenin işleyişinin sekteye uğraması sonucunda toplumsal görünme alanı aynı düzeyde etkilenmektedir.

Toplumsallığın görünürlük alanını belirleyen hastalık; bireysel alanın dışına çıkarak toplumsal bir görünüm kazanır. Biyolojik bir süreç olan hastalığın boyutu “iktidar, tıp ve toplum” ekseninde yeniden inşa edilerek çoklu anlamlar kazanmaktadır. Bu çoklu anlamlar içinde hasta beden; iktidarın normları dahilinde tıbbın aracılığıyla toplumda yeni bir anlama bürünmektedir. Çünkü sistemsal olarak belirlenen sağlıklı bir bedenin; tıp ve iktidar tarafından toplumsal sınırı belirlenmektedir. Toplumsallığın sınırında bedenin varoluşu ve tüketimi, sağlıklı bir beden inşasından geçmektedir. Bu yüzden modern yaşamda hastalık-sağlık dikotomisi bedenin toplumsal alanda aktifliğine gönderme yapmaktadır.

3.Toplumu Yönetmek: Biyo-İktidar Şekilleri

Günümüz yaşam tarzında toplumlar belli normlar-kodlamalar bağlamında düzenlenmekte ve sistemsal bir mekanizmaya uygun şekilde denetlenmektedir. Toplumların denetlenmesi ise gözetim yoluyla sağlanmaktadır. Jeremy Bentham gözetimi kapitalizm ile beraber toplumsal iktidarın revizyondan geçmesi şeklinde ele alır ve iktidarın temel denetim bileşeni gözetim olurken gözün ise iktidarın önemli bir organına dönüştüğünü dile getirmektedir. Çünkü kapitalist iktidarın anlaşılması açısından göz önemli bir yere sahiptir (Bentham, 2016: 7). Gözetimin sistemsal izlenme şekilleri vücut tarayıcılar, kamera, biyometrik denetleyici gibi faktörler olurken, bunlar üzerinden sınıflandırma, takip etme, izleme ve kontrol etme amacı taşımaktadır (Bauman ve Lyon, 2016: 13).

İktidarın toplumsal görünürlüğünü temsil eden gözetleme; bireyin gündelik hayatını paranteze alır. Michel Foucault’a (2012: 48) göre; iktidarın işleyişi sadece yönetici sınıf, hegemonik kastlar ve devlet aygıtı sorununa gönderme yapmaz, bireyin gündelik hayattaki davranışından bedenine kadar incelenen mikroskobik iktidar şekillerine atıfta bulunur. Başka bir deyişle iktidar sadece makro bir yapı içinde var olmaz, bireyin gündelik davranışına, hareketine ve düşünsel alanına nüfuz etmektedir.

İktidar, makro ve mikro bir yapı içerisinde ilerlemesinden dolayı konfigürasyonlaştırılan tüm alanlar içinde kendisini örtük bir tarzda var etmektedir. İktidar; toplum içinde oluşan paniği kendi mekanizmasına uygun şekilde denetim altına almakta ve paniğe yol açan durumları hiyerarşik tarzda yok etmeye çalışmaktadır. Bunu, uygulama alanı olarak hiyerarşik bir yapı içerisinde oluşan kurumlar aracılığıyla yapmaktadır. Hapishane, askeri kışla, ıslahevi, okul ve hastane gibi yapılar üzerinden iktidar; işleyiş tarzını en iyi yansıttığı alanları temsil etmektedir. Hastanede hasta ile ilgili duruma yönelik neyin yapılacağı/yapılmayacağına kararını veren hekimdir. Bundan ötürü Philippe Aries’e (2015: 246) göre hastanede doktor tek başına aktif bir rol oynarken aynı zamanda bir bilim adamı rolünü de üstlenmektedir. Bu yüzden doktor; iktidarın görünür yüzünü temsil eder ve hastanede tek başına bir iktidar olma özelliğine sahiptir. Hekimin iktidar olma durumu disiplini beraberinde getirmektedir.

Hekimin bedensel disiplini sağlaması, sağlık kültürü kapsamında gerçekleşmektedir. Modern zamanda sağlıklı beden disiplini altına alınması zorunluluğun ötesinde gönüllülük esasına uygun bir yapıya sahiptir. Gönüllü olmanın altında yatan nedeni Michel Foucault kapitalist üretime dayandırmaktadır. Foucault'a göre; uysallık ve disiplin kapitalist üretim kapsamında bireyler tarafından içselleştirilmektedir. Böylece iktidar artık uysallaştırma yöntemini bedensel baskılamaya ve şiddete değil, bireylere "öznelik" biçimlerinin dayatılması şeklinde yapmaktadır (Foucault, 2005: 14). Kapitalist yaşam tarzında öznelik biçimleri, bedene şekil verilmesi ve belli bir kategorik biçime sokulması ile okunmaktadır. Bu yüzden iktidar, bedenlerin yönetilmesini bireysel istekler bağlamında yeniden görünür kılmayı temsil etmektedir. Bu kapsamda iktidar; bireyi denetlemeyi ve kontrol etmeyi gönüllülük sınırını yeniden inşa ederek hastalık-sağlık dikotomisi üzerinden kurmaktadır.

4.Hastalığa "Ölüm" Bulaştırmak

Ölümün metafizik aracıyla tanımlanması şunları içerir: Bireyin ölümü, bilincinin öldüğü ya da işlevinin bittiği andan yola çıkarak tanımlanmaktadır. Metafizik; ölümün temelinde organlarının işlevinin sona erdiğine bakılmaz, türsel (insan) bir ölüm gerçekleşmektedir. Bu yüzden diğer türler ve insan türü arasında bir fark konulmaktadır. Oluşan fark "bilinç" olarak adlandırılmaktadır (Sağır, 2017: 50). Biyolojik bağlamıyla ölüm ise vücudun olması gerektiği gibi çalışmaması ya da vücutta bir organın çalışmaması durumunda başlayan fiziksel bir süreci ifade etmektedir. Başka bir deyişle vücuttaki fonksiyonların işlevsiz kalma durumu ile tanımlanmaktadır. Biyolojik boyutta ölmek birkaç saniye ya da birkaç dakika içinde gerçekleşen bir durumdur (Kellehear, 2012: 10). Ölüm insanların dış dünyayla kurduğu bağlantının tümünün bitmesi ve düzenli yapıda olan organların dağılması (bozulma, parçalanma) olayıdır (Dolto, 2004: 18). Bu yüzden ölüm kavramı hem bir olayı hem de bir olayın sonucunu gözler önüne sermektedir. Bu bağlamda ölmek bir süreci temsil ederken ölüm ise bir olaydır. Başka bir şekilde söylemek gerekirse ölüm süreci; bireyin doğumu ile başladığı söylenebilir (Kara, 2009: 11).

Süreç içinde anlam kazanan ya da anlaşılması istenen ölümden ne anladığımız ile ilgili sorunsallık yaşanmaktadır. Birey gündelik yaşam içerisinde ölümün ne olduğu ile ilgili bir bilgi birikimine sahiptir. Fakat bireyin ölüm hakkında bildiklerini açıklama hususunda sorun yaşanmaktadır. Çünkü birey ölümü tanımlamanın imkânsız yüzüyle karşılaşmaktadır. Ölümü tanımlamanın imkânsızlığına rağmen ölümü açıklama ya da bir saptamanın yapılması devam etmektedir. Ölümün tanımlanmasının olanaksız olmasının temel sebebi tüm canlıları var eden o nihai boşluk ve yok oluşun temsil edilmesidir. Bu yüzden ölüm, var olmanın mutlak ötesini oluşturmaktadır. Ölüm; iletişim kurulmayan, görülmeyen ve imgelemeyen bir öteki halini temsil etmektedir. Bu sebepten dolayı varlık ölümü algılayamaz ve düşünsel anlamda canlandırılması daha da zor bir hale bürünmektedir. Başka bir deyişle diri olan bir bilincin ölümü temsil etmesi zorlaşmaktadır (Bauman, 2018: 10-11). Ölümün yarattığı ifadesizliği ve geri döndürülmeyen olayını gözler önüne sermektedir. Peki, sosyolojik açıdan ölümler olan bağlantıda neye açıyoruz, bilinmeyen olana mı yoksa yokluğa mı? Ölüm, yokluk-varlık dikotomisine indirgenemez bir olay mıdır? Bu tür sorular ölümün yanıt yokluğunun tartışmasını derinleştirmektedir. Bu cevapsızlık durumunda oluşan davranışlar istemsiz bir şekilde kıpırdamaları ve sızıntıları gizlemektedir. Böylece ölmek, örtülü olan durumları çıplak bir hale getirerek tıbbın inceleme alanına sunmaktadır (Levinas, 2006: 11-12).

Tıbbın inceleme alanı içine giren ölüm, modernlikle bağlantılı şekilde ilerleme göstermektedir. Bu ilerleme alanı hastalığın alanına girerek hasta bedeninin algılanmasını muğlaklaştırmaktadır.

Modern yaşamda ölümün algılanması ya da canlı tutulması imkânsız hale gelirken aslında ölüm, toplumsal alanın görünürlüğün dışında kalmaktadır. Bu yüzden modernlikle birlikte ölümün gettolaştırıldığı söylenebilir. Modern zamandaki ölümün gettolaşma alanı hastanedir. Çünkü modern ölümün yeni mekânı hastanedir. Ölümün saklanması ve gizlenmesi hastane alanında gerçekleşmektedir. Bu nedenlerden ötürü bireyin bilincinde ölüm olgusunun yerini hastalık almıştır (Aries, 2015: 205-206). Ölümün yeniden inşasının yeni mekânı hastane imgesi aldığından dolayı hastalığa artık ölüm bulaştırılmıştır. Her hastalık bir ölümü temsil ederek hastalığın gettolaştırılma süreci başlamıştır. Bu sınır belirleme sürecinde hastalık, toplumsallığın görünürlük alanının dışına çıkarılmış ve hastalığın sınırına yeniden parantez açılmıştır. Modern yaşam normları dâhilinde oluşturulan bu parantez, hastane ortamında revizyondan geçilerek işlevselliğini devam ettirmektedir.

Geleneksel/kırsal toplumlarda ölümün iletişim halinin yerine geçen hastane, toplumun birey ile olan iletişimine sınır koymaktadır. Artık modern yaşam içerisinde hasta, gözetim altına alınan klinik bir vaka olarak incelenmekte ve toplumdan kötü-olumsuz bir örnek gibi tecrit edilmektedir. Bu koşullar altında hastanın ne söylediği ya da ne istediğinin bir önemi kalmadığı gibi toplumsal rolü ve statüsü de anlam kaybına uğrar. Bu da ölen bireyin toplumsal değerinin kaybolduğunu ve kimliksiz bir hale dönüştüğünü ifade eder (Aries, 2015: 256-257). Bu yüzden ölüm, sosyolojik bir perspektife sahiptir ve onu sadece biyolojik bir olay olarak değerlendirmenin aksine cinsiyet, sınıf, sermaye, teknoloji, mekân, tüketimcilik, etnisite, iktidar ve mahremiyet gibi etkenlerin birleşiminden oluşan toplumsal tartışmayı barındıran karmaşık bir zemindir. Bundan kaynaklı olarak ölümün tarihsellik içinde değişen yüzü toplumsal değişimlerin ve dönüşümlerin yansıması olarak anlaşılması gerekmektedir ve her hastalık artık bir ölümü temsil etmesinden dolayı var olan ya da henüz görünürlük kazanmamış hastalıklara ölüm bulaştığı aşikârdır (Demir, 2017: 191).

5. Bir "Hastalık" Türü Olarak Toplumsal Denetim

Hastalığın tarihsel süreci mercek altına alındığı zaman geleneksel-modern dikotomisinde değerlendirilmektedir. Geleneksel yaşam içinde pastoral bir hastalık süreci yaşanırken modern zaman ile birlikte hastalığın algılanması da değişime uğramaktadır. Geleneksel ya da kırsal kesim bağlamında hastalık normal bir süreç altında değerlendirilmesi yapılırken modern zamanda anormal şekilde algılanmaktadır. Bu yüzden hastalığın incelenmesinin ve sistemsel bağlantısının açıklaması modernite bağlamında yapılmaktadır. Çünkü modern normlar ve etiketlemeler çerçevesinde hastalığın, sistemsel olarak anormal bir perspektiften değerlendirilmesi hastalığın anlamını yeniden tartışmaya açmaktadır.

XVII. ve XVIII. yüzyılda hastalığı algılama şeklinde değişiklikler gözlenmesinin yanında birey sübjektif denetimden çıkartılmış bütünü ile tıbbın denetimi altına girmiştir. Hastalık ile ilgili alınan ölçüt; evrensel tıp bilimi çizgisinde donanmış ve doktorların sınırları esas alınmıştır. XIX. yüzyıl ile birlikte beden daha şeffaf hale gelmesinden dolayı hasta dışsal olgu haline geldi. Tıbbın ilerlemesi ve ölçüm aletlerinin bulunması ile doktor hastanın şikâyetlerinin ötesinde bedenin işleyişini dinlenmeye başladı. Doktor stetoskop aracılığıyla bedenin organik fonksiyonuna dolaysız yoldan ulaşabilmektedir. Tıp alanında artık hasta değil, hastalık tedavi edilmektedir. Tıp, hasta odaklı çalışmadan sıyrılarak hastalığı ya da hastalıkları paranteze almıştır. Tıbbın yönetsel değişikliği doğrultusunda hasta, bedeni ile ilgili bilgiden mahrum bırakılmakta ve hastalığı hastadan ayırarak yabancı bir olguya dönüştürmektedir. Bu yabancılaşmanın etkisi günümüz modern yaşamın biyo-medikal modelinden hastalığı kimliksizleştirmiş ve kişisizleştirmiştir. Modernlik, bedeni makine olarak görmekte ve hastalığın algılanması makinenin işleyiş tarzına indirgemektedir. Makine olarak

algılanan bedende hastalık; bedene ait fonksiyon bozukluğu olarak algılanmaktadır. Bu sebeplerden dolayı hastalıkların değerlendirilmesi mühendislik normları gibi analiz edilmektedir (Çabuklu, 2004: 105-107).

Modern hayatla birlikte sistemsel ve toplumsal kurallar kapsamında sınırı çizilen beden, hastalık ile birlikte tıbbın denetimi altına girerek toplumsal sınırı yeniden çizilmekte ve beden toplumsal alanın görünürlüğünde tekrar inşa sürecinden geçmektedir. Bu sınırın tekrar çizilmesi modern tıp uygulama alanı kapsamında olmakta ve hastalığın dönemselsel olarak değişmesine bağlı sınırı tekrar belirlenmektedir. Michel Foucault, bu dönemselsel değişmelere bağlı hastalıkların kategorik zemine yerleştirilmesini şu şekilde dile getirmektedir:

“Bireylerin yaşam koşullarına ve yaşam tarzlarına bağlı olan hastalıklar devirlere ve yerlere göre değişiklik gösterirler. Ortaçağda, savaşlar ve kıtlıklar dönemde, hastalar korku ve tükenmişliğe (beyin kanamaları, eritici ısıtma) terk edilmişlerdi; ama XVI. ve XVII. yüzyıllara gelindiğinde, vatan duygusunda ve vatana karşı yükümlülüğe gevşeme görülür; bencillik kendi içine çekilir, sefahat ve oburluk alır gider (cinsel hastalıklar, bağır ve kan tıkanmaları). XVIII. yüzyılda, zevk arayışı hayal gücünden geçer; tiyatroya gidilir, romanlar okunu, boş sohbetlerle çoşulur; gece uyumaz gündüz uyunur; isteriler, hipokandriler, sinir hastalıkları bu yüzdendir.” (Foucault, 2002: 51).

Yukarıda dile getirilen hastalıkların dönemselsel değişim geçirmeleri gibi tıbbın hastalıkları algılaması ve hastanelerin işlevleri de değişime uğramıştır. Hastalıkların sınırı uygarlığı temsil etme alanı olarak hastanede nakil edilen hastalığın esas yüzünü kaybetme tehlikesi ile karşılaştığı suni bir zemindir (Foucault, 2002: 33). Bu yüzden hastalığın algılanması uygarlığın şekline göre belirlendiği söylenebilir. Uygarlık kavramı ya da uygarlığın tanımlanması Norbet Elias'ın (2000: 73) bakış açısına göre, birbirlerine benzemeyen olguların anlatılması ve tanımlanması için kullanılmaktadır. Toplumların davranış biçimlerini, dinsel düşünceleri ve teknik olarak gelişmişlik düzeyi anlatmaktadır. Uygarlık kavramının temel düşüncesi Batılı öz bilinci ya da ulusal bilinci ifade etmektedir. Başka bir ifadeyle uygarlık kavramı günümüzdeki toplumların daha önce varlığını sürdüren (son iki yüzyıl öncesi gibi) toplumlardan farklı olduğunu belirten özelliklerinin anlatılması için kullanılır. Uygarlık biçimine göre toplumların bakış açısı ve yaşam tarzı belirlendiği gibi hastalık tarzı da değişime uğramıştır. Uygarlık biçimi hastalık tarzını belirlediği ve dönüştürdüğü gibi ölüm tarzımızı da belirlemektedir. Bu yüzden hastalığın değişimi denetleme şekline oranla aynı zaman diliminde dönüşüme uğramıştır. İktidarın bedenleri denetlemesi ve kapitalizmin ayartması sınırında güzellik ve estetik, bağlamından uzaklaşmakta yeni denetim aracı olarak hastalık, ölüm ve sağlıklı bir beden inşasının temelinde şekillenmektedir. Böylece günümüzün uygarlaşma şekline göre iktidarın yeni denetim mekanizması hastalık olurken beden toplumsal sınırı artık hastalık bağlamında anlam kazanır ve beden, hastalık aracılığıyla yer yurt edinir.

6.Hijyenik Toplumdan Steril Ölümlere: Covid-19'lu Bedenden Kaçış

Modern devlet anlayışı iktidar merkezi çerçevesinde toplumu düzenleme ve denetim altına alma amacı içinde hareket etmektedir. Toplumun kontrol edilmesinde modern devlet, tıbbın aracılığı ile nüfusu belli bir düzene koyarak steril kriterler içerisinde sağlıklı ve normal bir toplumu inşa etme çabasıdadır (Tekin, 2016: 90). Sağlıklı ya da hastalık barındırmayan bir bedeninin belirlenmesi iktidarın tıp ile kurduğu iletişim boyutunda belirlenmektedir.

Tıp alanının paranteze aldığı “sağlık ve normallik” gibi kavramların hangi tarzda ele alındığı, nasıl değerlendirildiği ve sağlıklı olmak için neye başvurduğu önemli bir husustur. XVIII. yüzyılın

sonlarına kadar olan süreçte tıp; normallığı saptamaktan daha çok sağlığa başvururdu ve beden sağlığının bozulmasına sebep olan etmenlerin ne olduğunu ve nasıl tekrar düzeltilebileceğinin arayışı içinde olurken organizmanın “düzenli” bir yapıdaki işleyişinin çözümlenmesine dayanmıyordu. Tıbbın temel paradigması hastalık sürecinde kaybedilen alışkanlık, sağlamlık ve esneklik gibi nitelikleri tekrardan yerine getirmek ve işlevsellik kazandırmaktı. Tıp uygulaması bu ölçüler dâhilinde perhize, rejime ya da çeşitli diyetlere dayandırılırken bireyin kendi bedenine dâhil ettiği beslenme ve yaşama kurallarına yer verilirdi. XIX. yüzyılın tıbbında ise beden tamamen sağlığın ötesinde normallığe uygun şekilde bir düzenlenme sürecine girmiştir (Foucault, 2002: 53). Bu durum bedeni biyolojik yapısından sıyrıp farklı politik kodlamaları temsil etme aracına dönüştürdü.

Yaşayan ve ölümlü olan beden, çeşitli politikaların merkezi nesnesini temsil etmektedir ve her beden bir politikayı barındırmaktadır. Başka bir deyişle bir güç ağı ve yaşam alanı olarak üretimin ve tüketimin merkezi olan beden, bireysel bedenin ötekiler bağlamında test edildiği politikanın yeni sınır bölgesi haline aldı. Bu yüzden beden, iktidarın üzerinde hareket alanı bulduğu biyolojik organizmanın ötesinde politik bir alandır. Bu bağlamda bir toplumun politik egemenliğinin nasıl ya da ne şekilde inşa edildiğinin değerlendirilmesi yapıldığında hastalığın nasıl bir biçim alacağını ve onunla ne şekilde savaşılabileceğinin okuması yapılabilir (Preciado, 2020: 1-6). Bedenin yeni savaş alanı hastalıklar olurken günümüzde insanlığın üstesinden gelemediği Covid-19 hastalığı ile bir savaş hali mevcuttur.

Bedenin korona virüs ile savaş halinin görünürlük alanı olan hastane, bedenin toplumsal izolasyonunu sağlamaktadır. Korona virüs; bedenin tıp, iktidar ve toplum üçlemesinde toplumun işleyişini bozan kusurlu bir denklemde değerlendirilmektedir. Korona virüsünün işleyişini; modernlik ve modern devletle olan ilişkisini Zygmunt Bauman’ın fikirleri doğrultusunda açıklayabiliriz. Bauman perspektifinde modern devlet sistemi, bahçe metaforu ve bahçıvanlık duruşu üzerinden açıklaması yapılmaktadır. Bauman bu durumu şu şekilde ifade etmektedir:

“Modern devlet bahçeci bir devlettir. Benimsediği duruş bahçıvanlık duruşuydu. Nüfusun mevcut (yabani, terbiye edilememiş) durumunu gayri meşru sayıp, var olan yeniden üretim ve öz dengeleme mekanizmalarını elden çıkardı. Bunların yerine, değişimi, rasyonel tasarımın öngördüğü istikamete yöneltmek amacıyla inşa edilen mekanizmaları yerleştirdi. Aklın yüksek ve sorgulanamaz otoritesince yöneltildiği varsayılan bu tasarım, günün gerçekliğini değerlendirme ölçütlerini sundu. Bu ölçütlere göre; nüfusu ikiye böldü: Beslenecek ve özenle çoğaltılacak faydalı bitkiler ve yok edilecek ya da kökünden sökülecek yabani otlar. Bu ölçütlere göre, (bahçıvanın tasarımınca belirlenen) faydalı bitkilerin gereksinimleri el üstünde tutuldu, yabani ot ilan edilenlerince yok sayıldı.” (Bauman, 2017: 37-38).

Yukarıda ifade edildiği üzere modern sistemin bedenleri yönetme biçimini bahçe metaforu üzerinden faydalı bitkiler ve yabani otlar ile özdeşleştirmektedir. Sistemsel yönetim şeklinde toplumsal döngüye zarar veren bedenlerin toplum içinde yok edilmesi gerekmektedir. Çünkü zararlı, yabani otlar topluma yarardan daha çok zarar vermekte ve işleyişini bozmaktadır. Modern zaman içinde sistemsel döngü bahçe metaforu üzerinden bedenlerin terbiye edilmesi gereken bir yönetim şekline dönüşmüştür. Toplumsal alanda bedenlere; yabani ve faydalı ot şeklinde metaforik bir ayırım yapılmaktadır. Yararlı, fayda gösteren bedenler toplumsallığın görünürlük alanında kalırken sisteme fayda sağlamayan bedenler ise izole edilmektedir. Modern zamanda Covid-19’lu bir beden Bauman’ın bahçe metaforu üzerinden değerlendirilmesi yapıldığında kusurlu bir bedeni temsil etmektedir. Başka bir deyişle yabani, sararmış ve zararlı ot durumunda olan Covid-19’lu bir

beden, yok edilmesinin yeni versiyonu steril alanda gerçekleşmektedir ve yabancı, zararlı otun yok edilmesi Covid-19'lu bedenin steril ölümü ile sonuçlanmaktadır. Bu yüzden modern sistem içerisinde Covid-19'lu bir bedenin, hijyenik toplumun oluşmasında steril alanlarda denetimi sağlanmaktadır.

Steril alanlar içinde sınırı çizilen beden, Covid-19 salgını ortaya çıkmadan evvel çeşitli etkenler aracılığıyla küresel anlamda mutasyon sürecine girmişti. Bu yüzden çağdaş öznellik ve beden, bilinen disiplin kurumlarına (hastane, kışla, hapisane, okul, fabrika vb.) geçiş yolu ile değil vücuda nüfuz eden dijital gözetim ve mikro protez denetleme teknolojileri aracılığıyla bir sürü biyo-moleküler teknoloji ile düzenlenmektedir. Bu denetlemenin aktüel versiyonu sağlıklı bir beden inşasından geçmektedir. Çünkü sağlıklı bir beden tüketimi teşvik eder ve tüketerek sağlıklı kalabilen bir beden daha iyi denetlenebilir (Preciado, 2020: 4-6).

Covid-19 virüsü sadece tıbbi bir mesele değildir, politik ve toplumsal boyutları da bulunmaktadır. Covid-19 virüsü; mesafe, kısıtlama ve kapatma normları ile gözetim altına alınan beden; bireysel bedenden toplumsal bir bedene aktarılmaktadır (Esposito, 2020: 1-5). Bu yüzden virüs; Avrupa süper bölgesi ve ulusal bölgenin sınırlarının politik düşüncelerini tek bir organa kaydırıldı. Bir güç ve yaşam ağı olan beden; tüketim ve üretimin odağında olmasından kaynaklı olarak bireysel beden "diğerlerinin" perspektifinden analiz edilen politik düşüncenin yeni bölgesi haline geldi ve günümüzde beden artık virüsle bir savaş içindedir. Savaşın sınırını bireylerin kendi bedenine karşı verdiği bir mücadele alanı oluşturan mesafe belirlemede, bedeni "ev, eldiven ve maske" üçlüsüyle bedenin toplumsal alandaki sınırını yeniden inşa etmektedir (Preciado, 2020: 3-6). Artık bedenin sınırı ülkeler arasında oluşturulan spesifik sınırların dışında bedenin yüzeyini ve temasını engelleyen yeni sınırlar oluşturulmaktadır. Bu yüzden Covid-19 virüsü ile birlikte toplumsal alanda bedenin mesafesi ve sınırı yeniden inşa edilmektedir.



(URL1)<https://yandex.com.tr/gorsel/search?text=covid%2019%20vir%C3%BCs%C3%BCnde%20sokaktaki%20maskeli%20insan%20manzaraları>

Görselde görüldüğü üzere bedenin, toplumsal mesafesinin yeni sınırı maskedir. Artık insanların solduğu havanın mesafesini maske oluşturmaktadır. Solunan hava, dış etkenlerle belirlenen bir durum haline geldi (Preciado, 2020: 6). Covid-19 virüsü, gündelik hayattaki sosyal rolleri ve ilişkileri de alt üst etti. Bunu gerçekleştirme alanı el ve yüzdür. Bireyin modern yaşamdaki sosyal ilişkilerinde ve toplumsallığın görünürlük alanında ilk teması yüzdür, bedeninin sosyal

teması ve bağlantısı ise el oluşturmaktır. Çünkü modern beden, gündelik hayatın anlamını “bakış ve yüz” üzerinden kurar. Bu yüzden el ve yüzün aktif alanın dışında tutulması en yaygın bedensel alışkanlıkları ters yüz etmektedir. Gündelik yaşamın en eski alışkanlığı olan elin yüz ile bağlantısı biyolojik bir davranış olarak görülebilir fakat yüz ile elin kurduğu temas sosyal ilişkiyi barındırmaktadır. Covid-19 ile birlikte artık el, bir savaş meydanına dönüştü, dışarıya kaptrılan, düşman saldırısına açık olan bir bölgeyi ve bir ara organı temsil etmektedir. Bu düşman saldırısında yüzümüzü ve elimizi yüzeysiz arayüzlerle (zoom, facetime, instagram, skype gibi) korumaktayız. Bu arayüzler, sosyal bağlantılarımızı asgari seviyeye indirmektedir (Koytak, 2020: 1-4).

Virüsle birlikte bireyin yaşamına iki şey girdi: yüzey ve temas. Salgınla birlikte temas ve yüzeyin anlamı korku veren bir eyleme dönüştü, artık bedeninin nesnelere olan teması şüphe ile yaklaşılacak bir durum haline dönüştü. Bundan dolayı yüzey algısı nesnelere olan ilişkilerin önüne geçmekte ve araya girmektedir. En önemlisi de insanlarla olan temas yok edildi. Bu durum yüzey ve temasla birlikte bedeninin bağlantısı kopukluğa uğratıldı (Koytak, 2020: 2-4). Bu yüzden virüsün oluşturduğu bedeninin yeni sınırı eldiven, maske ve evdir. Korona virüs salgını; “maske, eldiven ve ev” üçgeninde bireyin toplumla kurduğu yeni mesafenin ismidir. Artık bireyin modern çağdaki kapatılma alanı ve hapisanesi ev olurken, insanların yeni gözaltı merkezi hastanelerdir. Bu yöntemlerle hastalık ve ölüm kontrol altına alınmaya çalışılmaktadır. Çünkü virüsün yaydığı ölüm; eldiven ve maske aracılığıyla denetlenmektedir. Kısacası toplumsallığın görünürlük alanında her eldivensiz ve maskesiz birey ölümü çağrıştırmaktadır. Eldiven, maske ve ev üçgeni sistemsel dil aracılığıyla bizi steril ölümlere hazırlamaktadır. Steril ölümü; Jean Baudrillard, özenle muhafaza edilen bedeni, hasta/mikrop ikililiği kapsamında somutlaştırmaktadır. Jean Baudrillard’a (1993: 62) göre; aşırı ve dikkatli bir biçimde sterilize edilen ameliyathanelerde bakteri ve mikrobun yaşam alanı bulunmamasına rağmen en gizemli hastalıklar ve ölümler burada meydana gelmektedir. Çünkü; virüsler boş bırakılan yüzeyleri yeniden doldurarak çoğalma göstermektedir. Bu yüzden ideal klinik evrende; mikropsuzluğun ürettiği güncel patolojiler üretilmektedir. Gerçekten de korona virüsü, bedeninin kendi var oluşsal mekanizmasından çok savunma yöntemine saldırılmaktadır. Modernliğin gölgesinde saklanılan ölüm, korona virüs hastalığı ile birlikte aşırı bir şekilde görünürlüğü somutlaşır (Demir, 2016: 295).



(URL2)<https://yandex.com.tr/gorsel/search?text=covid19%20hastalar%C4%B1n%20ambulasstaki>

Yukarıdaki görselde, ölen insanın yüzü tamamen bir maskeye dönüşmüştür. Ölümle birlikte bireyin ifadesi ise anlamını yitirir ve yok olur (Levinas, 2006: 16). Ölüm görselinde steril alana sıkıştırılan beden, temasız ve yüzey ile olan bağlantısının yok edildiği bir ölümü göstermektedir. Virüslü bedenin modern yaşamdaki steril yaşamın steril ölümünü görünür kılmakta ve steril ölümle birlikte hastalık kontrol altına alınmaktadır. Hastalığın denetim altına alındığı modern zamanda, ölümün özgürlüğü elinden alınmış olur. Bunun sonucunda ölümün özgürlüğü hastanelerin klinik odalarında ve steril alanda bağımsızlığını kaybetmiştir. Ölümün tıbbileşmesiyle birlikte sisteminin denetimine maruz kalan beden; hijyenik toplumda Covid-19'lu beden olma durumundan bir kaçış hali içindedir. Bu yüzden modernlik; üstesinden gelemediği ölümü steril bir ölüme dönüştürerek üstesinden gelinebilen bir ölüm şeklini inşa etmiştir.

Sonuç

İnsanların yaşamında ölümün görülmesinin dinsel/metafizik anlamının yanında sosyal bir olgu olduğu düşüncesini barındıran bu çalışma, korona virüsünün sosyoloji ile nasıl bir bağlantıya sahip olduğunun sorunsallığı giderilmeye çalışılmıştır. Aynı zamanda bu çalışmada hastalığın tıp alanı dışında sosyolojik okumasının yapılabileceği ve ölüm-hastalık olgularının sosyoloji biliminin varlığının görünürlüğünü göstermeye çalışılmaktadır. Korona virüs salgını dinsel ve geleneksel ritüellerin ötesinde tıp ve iktidar boyutunda değerlendirmeye tabi tutulmuştur. Modern yaşamdaki hastalığın son versiyonu olan korona virüsü; bedeni pastoral ölüm şekline steril bir ölüm şekline dönüştürmüştür. Bu steril ölüm; toplumdaki uzaklaştırılan bir beden formunun inşa sürecini temsil etmektedir. Hastalıklı bedenin izolasyonunun “iktidar, tıp ve toplum” tarafından yeniden inşa edilmesinden dolayı hasta olma hali üzerinden yeniden kontrol altına alınmaktadır. Çünkü hasta beden, toplumun görünürlük alanında normal-anormal ikilemi üzerinden değerlendirilmektedir. İktidar, bu uzaklaştırma ya da kapatılmanın aracını tıp ile çözüme kavuşturmuştur. Kimin öleceğinin kimin kapatılmayacağını kararını veren doktor; ölümün normallikini de ters yüz etmiştir. Tıp biliminin bakış açısına göre; modern yaşamda ölümün kabul edilmemesi ve normal olarak bakılmamasından dolayı her ölüm bireysel bir nedene indirgenmiştir. Korona virüs hastalığının ölüm sebebi ise bireyin bağışıklık sisteminin güçsüz olmasına bağlanmaktadır. Bu yüzden modern tıp, üstesinden gelemediği ölümü; hastalığa ölüm bulaştırarak üstesinden gelebileceği bir şekle dönüştürmüştür. Korona virüs hastalığıyla birlikte toplumdaki izole edilen beden, klinik odalarına kapatılmıştır. Bu kapanma bedenin toplumsal yüzeyle kurduğu teması yok etmiştir. Artık bedenin yeni yüzeyi; eldiven, maske ve evdir. Korona virüs hastalığı, modern bedenin odak noktasını da değişimden geçirdiği söylenebilir. Çünkü modern beden, yüzü paranteze almakta ve bedenin okumasını yüz üzerinden yapmaktadır. Maske ile birlikte artık toplumsal yüz bakışa indirgenmiştir. Algıda seçiciliğin odak noktası bakış olurken; toplumsal alanda bedenin tek tipleşmesine ve bireyin toplumdaki belirginliğinin ve görünürlüğünün kaybolmasına neden olmaktadır. Bu yüzden korona virüs ile sosyal bedenin ölümü gerçekleşmiş sayılır ve bir süre daha sosyal bedenin aktif olmadığı, temasız ve izole edilmiş yaşamlarımıza devam edeceğiz gibi görünmektedir.

KAYNAKÇA

Aries, P. (2015). *Batı'da Ölümün Tarihi*. Çev. Işık Gürbüz. İstanbul: Everest Yayınları.

Baudrillard, J. (1993). *The Transparency Of Evil: Essays On Extreme Phenomena*. London and New York: Verso.

- Bauman, Z. ve Lyon, D. (2016). *Akışkan Gözetim*. Çev. Elçin Yılmaz. İstanbul: Ayrıntı Yayınları 2. Basım.
- Bauman, Z. (2017). *Modernlik ve Müphemlik*. Çev. İsmail Türkmen. İstanbul: 3. Basım Ayrıntı Yayınları.
- Bauman, Z. (2018). *Ölümlülük, Ölümsüzlük ve Diğer Hayat Stratejileri*. Çev. Nurgül Demirdöven. İstanbul: Ayrıntı Yayınları 3. Basım.
- Bentham, J. (2016). *Panoptikon: Gözün İktidarı*. Çev. Barış Çoban ve Zeynep Özarslan. İstanbul: Su Yayınları 2. Basım.
- Cirhinlioğlu, Z. (2019). *Sağlık Sosyolojisi*. Ankara: Nobel Yayınları 8. Basım.
- Çabuklu, Y. (2004). *Toplumsalın Sınırında Beden*. İstanbul: Kanat Yayınları.
- Demir, S.T. (2016). "Modern Kültürde Hastalık ve Ölüm: Şimdi'ye ve Sonsuzluk'a Dair". *Beytulhikme An International Journal Of Philosophy*. Cilt. 6. Sayı.1, 295.
- Demir, S. T. (2017). "Modernite ve Ölüm: Açık Erişimli Ölüm Döşeginden İzole Yoğun Bakım Ünitelerine Bedenin ve Ölmenin Değişen Yüzü". *Global Media Journal TR Edition*. Cilt. 7. Sayı. 14, 190-202.
- Dolto, F. (2004). *Ölümü Nasıl Anlatmalı*. Çev. Ahmet Tarcan ve Uğur Yönten. İstanbul: Ark Yayınları.
- Elias, N. (2000). *Uygarlık Süreci & Cilt 1*. Çev. Ender Ateşman. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Esposito, R. (2020). "Bağışıklığın İki Yüzü". *Sabah Ülkesi & Kültür-Sanat ve Felsefe Dergisi*. 1-5.
- Foucault, M. (2002). *Kliniğin Doğuşu*. Çev. Temel Keşoğlu. İstanbul: Doruk Yayıncılık.
- Foucault, M. (2005). *Büyük Kapatılma & Seçme Yazılar 3*. Çev. Işık Ergüden ve Ferda Keskin. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Foucault, M. (2012). *İktidarın Gözü & Seçme Yazıları 4*. Çev. Işık Ergüden. İstanbul: Ayrıntı Yayınları 3. Basım.
- Kara, Z. (2009). *Ölüm Fenomeni Üzerine Bir Din Sosyolojisi Araştırması-Kayseri Örneği-*. Yayınlanmış Doktora Tezi, Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri.
- Kara, Z. (2013). *Toplumla "Yüzleşme" & Yüz Nakli Üzerine Fenomenolojik Bir Çözümleme*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Kellehear, A. (2012). *Ölümün Toplumsal Tarihi*. Çev. Tuğçe Kılınç. Ankara: Phoenix Yayınları.
- Koytak, E. (2020). "Virüs Sosyoloji Denemeleri: 1. Yüzey ve Temas". *Sosyoloji Kafası Dergisi*. 1-4.
- Levinas, E. (2006). *Ölüm ve Zaman*. Çev. Nami Başer. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Preciado, P. (2020). "Virüsün Dersleri". Çev. Başak Gümüüş. *Sosyal Bilimler Dergisi*. 1-6.
- Sağır, A. (2017). *Ölüm Sosyolojisi*. Ankara: Phoenix Yayınları 2. Basım.
- Tekin, F. (2016). "Tıbbın Bedene Müdahalesi: Hasta Bedenden Sağlıklı ve Estetik Bedene", Sağlık Sosyolojisi Yazıları, Ed. Ercan Tecim, İstanbul: Açılım Yayınları, 77-103.
- Turner, B. S. (2011). *Tıbbi Güç ve Toplumsal Bilgi*. Çev. Ümit Tatlıcan. Bursa: Sentez Yayınları.

(URL1)<https://yandex.com.tr/gorsel/search?text=covid%2019%20vir%C3%BCs%C3%BCnde%20sokaktaki%20maskeli%20insan%20manzaraları>.

(URL2)<https://yandex.com.tr/gorsel/search?text=covid19%20hastalar%C4%B1n%20ambulasstaki>.

İLK DÖNEM NAHİV ÇALIŞMALARINDA METOT

Method in First Period Nahiv Studies

Malik ÇALIK

Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimler Bölümü
Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı, Doktora Programı

malikcalik83@gmail.com
ORCID: 0000-0002-7755-5317

Araştırma Makalesi/Research Article

Makale Gönderim Tarihi

15/05/2022

Makale Kabul Tarihi

30/06/2022

Öz

Arap dili alanında nahiv çalışmaları ilk olarak Ebü'l-Esved ed-Düelî (ö. 69/688) ile başlamıştır. İlk dönem çalışmaları; hareketleri belirleme ve kıyasın derinlemesine kullanılmasıyla nahiv konuları çeşitlilik kazanmış ve nahiv kuralları ile ilgili birçok malzeme ortaya çıkmıştır. Sîbeveyhi'nin (ö. 180/796) Arap dili müfredatını ve konularını bir kitapta toplamasıyla nahiv çalışmaları zirveye ulaşmıştır. Sîbeveyhi'nin *el-Kitâb* adlı eserinden sonra Arap dilinde farklı yöntemler kullanılarak telifler yapılmıştır. Sarf ilminin nahiv ilminden ayrı bir şekilde ele alınması, nahiv konularının müstakil bir şekilde telif hâline getirilmesi, nahiv kurallarının Kur'ân âyetlerinde uygulamak suretiyle teliflerin ele alınması gibi birtakım metotlar kullanılmıştır. Çalışmamızda Düelî'den itibaren Sîbeveyhi'ye kadar olan dönemde nahiv ilmine dair öne çıkan çalışmalara ve nahiv ilminin gelişimine değinilmiştir. Çalışmamız, nahiv ilminin ortaya çıkışı, oluşumu ve olgunlaşması olarak üç dönemi kapsayacak şekilde ve bu dönemlerdeki nahiv çalışmalarındaki metot ele alınmıştır. Ayrıca bu dönemlerde nahiv ilminin gelişiminde önemli katkıları olan şahsiyetlerin çalışmalarına yer verilmiştir. Bu bağlamda ilk olarak nahiv ilminin ortaya çıkışında "kelime"nin "fâil", "me'ûl" veya "muzâf ileyh" gibi cümledeki işlevine göre hareket belirleme üzerine yoğunlaşma olmuştur. Oluşum döneminde kıyas olgusunun derinlemesine kullanılmasıyla nahiv meseleleri çoğalmıştır. Olgunlaşma döneminde ise nahiv meseleleri bir araya toplanmaya başlanmış ve daha sonra yapılacak olan telifler için zengin malzemeler ortaya konulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Nahiv, Metot, Tasnif, Telif

Abstract

Studies in the field of Arabic language first started with Ebü'l-Esved ed-Duelî (d. 69/688). Syntax topics have gained diversity with the in-depth use of qiyas and determining the movements in the first period studies, and many syntax materials have emerged. Syntax studies reached its peak when Sîbeveyhi (d. 180/796) collected the Arabic language curriculum and subjects in a book. After Sîbeveyhi's work called *el-Kitâb*, copyrights were made in the Arabic language using different methods. A number of methods have been used, such as dealing with the science of consumable separately from the science of syntax, making the syntax subjects separately, and dealing with the copyrights by applying the syntax rules in the Qur'anic verses. In our study, the prominent studies on the science of nahw and the development of nahw science in the period from Duelî to Sîbeveyhi are mentioned. Our study will cover three periods as the emergence, formation and maturation of syntax and the method in syntax studies in these periods is discussed. In addition, the studies of the personalities who made important contributions to the development of nahw science in these periods are included. In this context, firstly, in the emergence of the science of syntax, there was a focus on determining the action according to the function of the word in the sentence. In the formation period, syntax issues were multiplied by using the concept of qiyas in depth. In the maturation period, syntax issues started to be gathered together and rich materials were put forward for later copyrights.

Keywords: Syntax, Method, Classification, Copyright

Giriş

İslâm'dan önce Arap dili ile ilgili kuralların yazılmasına ihtiyaç duyulmamış, Araplar selikaları gereği konuşmalarında bu kuralları uygulamaya devam ettirmişlerdir. İslâm'dan sonra İslâm coğrafyasının genişlemesi ve yabancı milletlerin İslâm'a girmesi ile Arap dilinde bozulmalar ve yanlış kullanımlar ortaya çıkmaya başlamıştır. Ebü'l-Esved ed-Düelî ve öğrencileri ile başlayan ilk nahiv çalışmaları daha çok hareketleri belirleme ve cümledeki i'rab konuları çerçevesinde olmuştur. Düelî ve öğrencilerinden sonra nahiv ilminde yapılan çalışmalar, kademe kademe ilerleyerek kısa zamanda büyük yol kat etmiştir. Düelî'den Sîbeveyhi'ye kadar olan dönemde Arap dili ile ilgili önemli birikimler oluşmuştur. Geline bu aşamada Sîbeveyhi, Arap dili ile ilgili konuları kapsamlı bir şekilde ele almış ve *el-Kitâb* adlı eserini telif etmiştir. Sîbeveyhi'den önce birtakım telifler yapılmış olsa da Arap dili konularını kapsamlı bir şekilde ele alarak günümüze ulaşan ilk eser Sîbeveyhi'nin kitabı olmuştur. Bu bağlamda nahiv ilminde telifin ilk olarak Sîbeveyhi ile

başladığı görülmektedir. Sîbeveyhi'nin kitabı uzun zaman nahiv çalışmaları için önemli bir kaynak ve eğitim aracı olmuştur. Sîbeveyhi, kitabında nahiv, sarf, belâgat ve ses bilgisi (mehâricü'l-hurûf) gibi Arap dilinin önemli konularını detaylı bir şekilde ele almış, ancak oturmuş terimlerin olmaması, konuların tasnifinin girift bir durumda olması sebebiyle kitabın anlaşılması güç olmuştur.

Bu çalışmamızda, Düelî'den Sîbeveyhi'ye kadar olan dönemde öne çıkan nahiv çalışmalarının yöntem ve metoduna değinilecek ve ayrıca bu dönem içerisinde nahiv çalışmalarının geçmiş olduğu dönemler ele alınacaktır.

1. Ortaya Çıkış Dönemi Nahiv Çalışmalarında Metot

1.1. Ebü'l-Esved ed-Düelî ve Öğrencileri

Arap dilinin ve nahiv ilminin temellerini ilk atan ve kendinden sonraki dil çalışmaları için ilham kaynağı olacak ilk kuralları koyan kişinin Ebü'l-Esved ed-Düelî olduğu kabul edilmektedir.¹ Arap kelâmında ve dilin yapısında başlayan bozulmalar ve yanlışlıklar neticesinde Düelî tarafından Arap dilini korumak için belli kurallar konulmuştur. İbn Sellâm el-Cumahî (ö. 231/846) bu konuda şöyle demektedir: "Arap kelâmı bozulmaya başlayıp düzgün ve akıcı konuşma karşısında baskın duruma gelmiştir. Böylece önde gelen insanlar dil yanlışlıkları yapmaya başlamıştır. Bu sebeple Düelî fâil, mef'ûl, muzâf ve cer, nasb, ref' ve cezm harfleri ile ilgili konuları ortaya koymuştur."²

Rivâyetlere göre Ali b. Ebî Tâlib (ö. 40/661) Düelî'ye, Arap halkının acem olan insanlarla ilişkiler kurması ve kaynaşmasından dolayı dillerinin bozulduğunu bu sebeple dil kuralları için başvurabilecekleri bazı kuralları belirlediğini söylemiştir. Kuralların yazılı olduğu bir kumaş parçasını Düelî'ye vermiş ve bu kumaş parçasında kelâmın isim, fiil ve harften oluştuğu bilgisine yer vermiştir. Düelî bu doğrultuda bir çalışma yapmış, lâkinne dışında inne ve grubu ile ilgili bir derleme yapıp Hz. Ali'ye sunmuştur. Hz. Ali, lakinne harfini neden bu gruba eklememediğini sorunca Düelî, lakinne harfinin bu gruptan olabileceğini düşünemediğini söyleyince Ali b. Ebî Talip, bilakis onun da bu gruptan olduğunu söylemiştir.³

İbnü'n-Nedîm (ö. 385/995), Yahyâ b. Ya'mer'in (ö. 89/708) hattı ile fâil ve mef'ûl hakkında bilgilerin bulunduğu Düelî'ye ait dört sayfalık bir nahiv çalışmasının olduğunu ancak daha sonra görmüş olduğu bu çalışmanın kaybolduğunu zikretmektedir.⁴ İbnü'l-Kıftî (ö. 646/1248), İbnü'n-Nedîm'in şahit olduğu bu olayı destekleyerek araştırmacı kişiliğine şöyle vurgu yapmaktadır: "İbnü'n-Nedîm, kadim olayları çokça araştıran ve inceleyen, kitaplara karşı; kitapları biriktirme, kitaplar ve yazarları hakkında bilgi sahibi olma ve eski mahtût eserler hakkında bilgi edinme konularında hevesli ve hırslı bir kişi olmuştur."⁵

Düelî'nin, Arap dilini ve Kur'ân-ı dil ve gramer yanlışlıklarından koruma adına yapmış olduğu çalışmalar, nahiv alanında atılmış ilk adımlar niteliğindedir. Bu yüzden ki Düelî'nin

¹ Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen ez-Zübeydî, *Tabakâtü'n-naħviyyîn ve'l-luġaviyyîn* (Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, 1984), 22.

² Ebû Abdillâh Muhammed b. Sellâm el-Cumahî, *Tabakâtü's-şu'arâ'* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001), 29.

³ Ebü'l-Berekât Kemâlüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Ubeydillâh el-Enbârî, *Nüzhetü'l-elibbâ' fi tabakâti'l-üdebâ'*, thk. İbrâhîm es-Sâmerrâî (Ürdün: Mektebetü'l-Menar, 1985), 18-19.

⁴ Ebü'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'küb İshâk b. Muhammed b. İshâk İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, thk. İbrâhîm Ramadan (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1997), 62.

⁵ Ebü'l-Hasan Cemaleddin Ali b. Yusuf b. İbrâhîm İbnü'l-Kıftî, *İnbâhü'r-ruvât 'alâ enbâhi'n-nühât*, thk. Ebü'l-Fadl Muhammed İbrâhîm (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabi, 1986), 1/42.

nahiv çalışmaları, karmaşık konular ve anlatımlar içermemektedir. Düelî'nin, fâil, mef'ûl, muzâf ile cer, nasb, ref' ve cezm harfleri ile ilgili çalışmaları, nahiv alanında konuların kategorize edilerek belli başlıklar altında toplanması suretiyle ortaya konulmuş ilk metot niteliği taşımaktadır. Düelî'nin oğlu Ebû Harb'in bu konuda şöyle dediği rivayet edilmektedir: "Fâil, mef'ûl, muzâf ile ref', nasb, cer ve cezm harfleri ile ilgili konuları ilk düzenleyen babam olmuştur."⁶

Düelî Kur'ân-ı Kerîm'i baştan sona hareketlerini koyarak i'rab hareketlerini ilk belirleyen kişi olmuştur. Kalkaşendî (ö. 821/1418), Düelî'nin bu çalışmasını şöyle aktarmıştır:

"Halk arasında dil hatalarının yaygınlaşması sebebiyle Düelî bir çalışma yapmak istemiştir. Düelî: 'İlk olarak Kur'ân'ın i'rabını yaparak başlamak üzere düşünüyorum' demiştir. Daha sonra mushafı tutacak bir kişi ve mürekkep renginden farklı bir boya getirtmiştir. Mushafı tutan kişiye: 'Ağzımı açtığımda harfin üstüne bir nokta, ince bir şekilde açtığımda altına bir nokta, kapattığımda harfin önüne bir nokta koy. Şayet bu hareketlerle birlikte genizden gelen bir ses çıkartırsam (yani tenvin) o zaman iki nokta koy.' Bu şekilde yaparak mushafı sonuna kadar bitirmiştir."⁷

Düelî'nin, merfû' olan ismi, mansûb veya mecrûr olan isimden ayırt etmek adına i'rab hareketlerini belirlemek için yapmış olduğu kelimeleri noktalama çalışması, daha önce teşebbüs edilmemiş bir yöntem olmuştur. Özellikle hareke yanlışlarının çokça yapıldığı bir dönemde hataların önüne geçebilme adına Arap dili için önemli bir metot olarak kabul edilmiştir.⁸

Kaynaklarda Ebü'l-Esved'in öğrencisi olduğu zikredilen bazı şahsiyetlerin, Ebü'l-Esved'in nahiv çalışmalarını kendilerinden sonrakilere aktardığı belirtilmektedir.⁹ Bu şahsiyetler şu kişilerdir: Nasr. b. Âsım el-Leysî (ö. 89/708),¹⁰ Yahyâ b. Ya'mer (ö. 89/708),¹¹ Anbesetü'l-Fîl,¹² Meymûn el-Akran.¹³ Ebü'l-Esved'in öğrencisi olan bu kişiler, Kur'ân-ı Kerîm'deki kelimeleri noktalama çalışmalarını kayıt altına almışlar ve daha sonraki çalışmalara ışık tutmuşlardır.¹⁴

Ebü'l-Esved'in öğrencileri olarak zikretmiş olduğumuz kişiler, kıraat ilmine sahip kişilerdir. Bu itibarla çalışmaları, Kur'ân'da hareke ve noktalama işaretlerinde yapılan hata ve yanlışlıkların önüne geçmek olmuştur. Yapmış oldukları çalışmalar, i'rab için kaideler belirlemek değil; i'rabı belirtmek için nokta ve harflerin noktalarını belirlemek olmuştur.¹⁵

⁶ İbnü'l-Kıftî, *İnbâhü'r-ruvât*, 1986, 1/51.

⁷ Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Alî el-Kalkaşendî, *Şubhu'l-a'şâ fi şinâ'ati'l-inşâ'*, thk. Muhammed Hüseyin Şemseddîn (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1987), 3/154-155.

⁸ Hasan Avn, *Te'avvürü'n-naḥvî'l-Arabî* (Mahedü'l-Buhûs Ve'd-Dirâsâti'l-Arabiyye, 1970), 17.

⁹ Ahmed Şevkî Abdüsselâm Dayf, *el-Medârisü'n-naḥviyye* (Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, 1968), 16.

¹⁰ Ebü Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh el-Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ'*, thk. İhsan Abbâs (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1993), 6/2749.

¹¹ Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed es-Süyûtî, *el-Müzhir fi 'ulûmi'l-luḡa ve envaiha*, thk. Fuat Alî Mansûr (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1998), 2/342.

¹² Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed es-Süyûtî, *Buḡyetü'l-vu'ât fi ṭabakâti'l-luḡaviyyîn ve'n-nüḥât*, thk. Ebü'l-Fadl Muhammed İbrâhîm (Kahire: İsâ el-Bâbî el-Halebî ve Şürekâuhû, 1965), 2/233.

¹³ Ebü'l-Hasan Cemaleddîn Ali b Yusuf b. İbrâhîm İbnü'l-Kıftî, *İnbâhü'r-ruvât 'alâ enbâhi'n-nüḥât*, thk. Ebü'l-Fadl Muhammed İbrâhîm (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1986), 3/337.

¹⁴ Ebü Amr Osmân b. Saîd b. Osmân ed-Dânî, *el-Muḥkem fi naḫṭi'l-meşâḫif*, thk. Hasan İzzet (Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 1997), 6.

¹⁵ Dayf, *el-Medârisü'n-naḥviyye*, 17.

Nahiv ilminin ortaya ilk çıkış aşaması olan bu dönemde, nahiv çalışmalarında kelimelerin cümledeki yerini belirleyen; fâil, mef'ûl, muzâf ve cer harfleri gibi i'rab ve harekeleri belirleme; harflerin noktalarını koymak gibi çalışmalar çerçevesinde bir metot izlenmiştir.

2. Oluşum Dönemi Nahiv Çalışmalarında Metot

2.1. Abdullah b. Ebî İshâk el-Hadramî (ö. 117/735)

İbn Ebî İshâk 29 (650) senesinde doğmuştur. Eğitimini Basra'da görmüştür.¹⁶ Yahyâ b. Ya'mer ve Nasr b. Âsım'dan kıraat,¹⁷ Meymûn el-Akran'dan nahiv eğitimi almıştır.¹⁸

Kaynaklarda Hadramî'nin Arap dilinde üstün bir bilgiye sahip olduğu ve *Hemz* adında bir kitabı olduğu zikredilmektedir.¹⁹ Zübeydî *Tabakât* kitabında, Hişâm b. Abdülmelik (ö. 125/743) zamanında Basra valisinin, İbn Ebî İshâk ile Ebû Amr b. Alâ (ö. 154/771) arasında münazara için bir buluşma düzenlediğini ve bu münazarada İbn Ebî İshâk'ın *Hemz* adlı kitabıyla münazaradan galip çıktığını aktarmaktadır.²⁰

Nahiv ilminin oluşum sürecinde İbn Ebî İshâk'ın önemli katkısı olmuştur. Nahiv konularında kıyası kapsamlı bir şekil icra ederek daha sonraki nahiv çalışmalarına kolaylık sağlamıştır. İbn Sellâm, Hadramî'nin kıyası kapsamlı bir şekilde icra etmesini şöyle ifade etmiştir: "Nahvi ilk yarım derinleştiren, kıyası ve illeti kapsamlı bir şekilde uygulayan kişi Hadramî olmuştur. Kıyası en çok tecrit eden kişi olmuştur."²¹ Mustafa es-Sekâ, *Neş'etü'l-hilâf fi'n-naḥv* adlı makalesinde İbn Sellâm'ın sözünü naklettikten sonra şöyle demektedir:

"Bu söz şu anlama gelmektedir: İlk olarak kıyas ve nahiv illetlerinden bahseden kişi İbn Ebû İshâk olmuştur... Hadramî'nin, kıyası kapsamlı kılmasının anlamı: istisnasız bir şekilde genel ve kapsayıcı olmasıdır. Böylece kıyasa ters düşen kullanışa şaz diye hükmedilmez; kıyasa aykırı bir şekilde konuşan kişinin yanlışlığına hükmedilir."²²

Yaygın kanaat odur ki İbn Ebî İshâk, kıyası ilk olarak aktif bir şekilde kullanan ve kıyas üzerinden fikir yürütüp konular inşa eden kişi olmuştur. Bu bağlamda Yûnus b. Habîb (ö. 182/798) ile İbn Ebî İshâk arasında şöyle bir diyalogun geçtiği rivayet olunur: "İbn Ebû İshâk'a dedim ki: hiç kimse "الصويق" kelimesi yerine "الصويق" kullanıyor mu? O da 'evet Amr b. Temîm kullanıyor' dedi." Yûnus b. Habîb, bu kullanışı nereden öğrendiklerini sorunca İbn Ebî İshâk, "Nahivdeki kıyas olunan konuları öğrenmelisin" diyerek cevap vermiştir.²³

Alî Ebü'l-Mekârim, İbn Ebî İshâk'ın nahivdeki tutumuna dair kendisine nispet edilen hususlarla ilgili iki önemli noktaya vurgu yapmaktadır. Bunlardan birincisi: İbn Ebû İshâk'ın nahiv alanında önemli rolü olduğu ve bu öneminin, nahiv bilginlerinin "nahiv kıyası" diye adlandırdıkları

¹⁶ Hulusi Kılıç, "İbn Ebû İshâk", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Tdv Yayınları, 1999), 19/435.

¹⁷ Süyûtî, *Buğyetü'l-ou'ât*, 1965, 2/42.

¹⁸ Zübeydî, *Tabakâtü'n-naḥviyyîn*, 31.

¹⁹ Ebü'l-Hasan Cemaleddin Ali b Yusuf b İbrâhim İbnü'l-Kıftî, *İnbâhü'r-ruvât 'alâ enbâhi'n-nühât*, thk. Ebû'l-Fadl Muhammed İbrâhîm (Kahire: Dârü'l-Fikri'l-Arabi, 1986), 2/104-106.

²⁰ Zübeydî, *Tabakâtü'n-naḥviyyîn*, 31.

²¹ Cumahî, *Tabakâtü's-şu'arâ*, 30.

²² Mustafa es-Sekâ, "Neş'etü'l-hilâfi fi'n-naḥv", *Mecelletü Mecmau'l-Lugati'l-Arabiyye* 10 (1958), 96.

²³ Cumahî, *Tabakâtü's-şu'arâ*, 31.

olguya olan bağlılığına dayanmasıdır. İkincisi: İbn Ebû İshâk'ın kıyastaki rolünün ilk olarak ortaya çıkarma değil; kıyası aşırı bir şekilde kullanmış olmasıdır.²⁴

İbn Ebû İshâk'ın nahiv alanında önemli bir yere sahip olması onun birçok kaide ve kural ortaya koyduğu anlamına gelmemelidir. Çünkü kaide ve kuralların konulması daha sonraki aşamalarda olmuştur. İbn Ebû İshâk kaide ve kuralların ilk tohumlarını atmıştır. Bu bağlamda İbn Sellâm el-Cumahî'nin, babasının Yûnus b. Habîb'e anlatmış olduğu bir olay bu durumu açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Cumahî:

“Babamın Yûnus b. Habîb'e şöyle dediğini işittim: ‘İbn Ebû İshâk'ın ilmi nerede bu zamanki insanların ilmi nerede?’ Yûnus b. Habîb dedi ki: Bu zamanda yaşayan insanlardan biri şayet İbn Ebî İshâk'ın o zamanki bilgisi ile yetinseydi kendisine gülünürdü. Şayet bugünkü insanlardan biri onun keskin zekâsına ve bakış açısına sahip olsaydı bu zamanın en bilgili kişisi olurdu.”²⁵

Yûnus b. Habîb, kendi döneminde nahiv ilminin çok ilerlediğini, İbn Ebî İshâk döneminde ise ilk aşamalarında olduğunu, ancak İbn Ebî İshâk'ın çok üstün bir zekâ ve yeteneğe sahip olduğuna işaret etmiştir.

İbn Ebû İshâk'ın nahiv çalışmalarında izlediği en önemli metot, kıyasa sıkça yer vermesi ve nahiv konularına illetler getirmesi olmuştur. İbn Ebû İshâk kıyası ortaya ilk çıkaran kişi değil; İbn Sellâm'ın dediği gibi kıyası kapsamlı ve sürekli hâle getiren kişidir.²⁶

2.2. Îsâ b. Ömer es-Sekafî

Îsâ b. Ömer es-Sekafî (ö. 149/766), Basra halkından olup Sekaf kabilesinde büyüdüğü için es-Sekafî nispetini almıştır.²⁷ İbn Ebû İshâk ve Ebû Amr b. el-Alâ'da tahsil görmüş, Arap dili, nahiv ve kıraat alanında önder olmuştur.²⁸

Kaynaklarda nahiv alanında Sekafî'ye ait yetmiş küsur eser olduğu ancak bu eserlerin kaybolduğu, aralarından sadece *el-Câmi'* ve *el-İkmâl* adında iki önemli kitabın adları kaynaklarda geçmektedir.²⁹ Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî (ö. 175/791) bu iki eserden övgü ile bahsederek şöyle demiştir:

بطل النحو جميعا كله | غير ما أحدث عيسى بن عمر

ذاك إكمال وهذا جامع | فهما للناس شمس وقمر

Nahiv ilmi tamamen yok olup gitti

Îsâ b. Ömer'in ortaya koymuş oldukları hariç

Onlar, İkmâl ve Cami' kitaplarıdır

²⁴ Ali Ebu'l-Mekârim, *Usûlü't-tefkîri'n-nahvî* (Kahire: Dâru Garîb, 2006), 25-26.

²⁵ Ebû Abdillâh Muhammed b. Sellâm el-Cumahî, *Tabakâtü fuhûli's-su'arâ'*, thk. Mahmûd Muhammed Şâkir (Cidde: Dâru'l-Medenî, ts.), 1/15.

²⁶ Cumahî, *Tabakâtü's-su'arâ'*, 30.

²⁷ Ebû Saîd el-Hasen b. Abdillâh b. Merzûbân es-Sîrâfî, *Ahbârü'n-nahviyyîne'l-Başriyyîn*, thk. Tâhâ Muhammed ez-Zeynî - Muhammed Abdülmün'im Hafâcî (Kahire: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1955), 25; Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh el-Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ'*, thk. İhsan Abbâs (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1993), 5/2141.

²⁸ Süyûtî, *Buğyetü'l-ou'ât*, 1965, 2/237.

²⁹ İbnü'l-Kiftî, *İnbâhü'r-ruvât*, 1986, 2/375.

Bu ikisi insanlar için güneş ve ay gibidir.³⁰

İbnü'n-Nedîm, bu iki eserin daha sonra kaybolduğunu ve bunlardan hiçbir haber alınmadığını belirtmiştir.³¹

Îsâ b. Ömer çalışmalarında nahiv kaidelerini Arap kelâmındaki çoğunluk ve yaygın olan kullanışlar üzerine bina etmiştir. Kendisine Arap kelâmının tamamına kitabında yer verip vermediği sorulduğunda, Arap kelâmının tamamına yer vermediğini belirtmiştir.³² İbnü'l-Kiftî, İsa b. Ömer'in kitabını yaygın olan kullanışlar üzerine yazdığını, konularını bu minvalde tasnif ettiğini ve sadeleştirdiğini, yaygın kullanışların dışında kalan kullanışların ise bir "lugat" olabileceğini zikretmektedir.³³

İbn Sellâm el-Cumahî, Araplar bir kelimenin i'rabında ihtilaf ettiklerinde Îsâ b. Ömer'in nasb i'rabını tercih ettiklerini belirtmiştir.³⁴ Bu bağlamda *يَا جِبَالُ أُوْبِي مَعَهُ وَالطَّيْرُ* "Ey dağlar! Kuşların eşliğinde onunla birlikte tespih edin"³⁵ âyetinde *وَالطَّيْرُ* kelimesini münâdâ olarak nasb i'rabıyla okumuştur.³⁶

Îsâ b. Ömer, sahih olan semâ delilini kıyasa tercih etmiştir. Zübeydî, *Ṭabakât* kitabında Îsâ b. Ömer ile Ebû Amr b. el-Alâ arasındaki nahiv ile ilgili bir konuda geçen diyalogu şöyle aktarmaktadır:

"Îsâ b. Ömer, Amr b. Alâ'ya şöyle dedi: bana, *ليس الطيب إلا المسك* örneğinde "المسك" kelimesinin i'rabını ref' olarak okunmasını caiz gördüğün haberi geldi. O da: 'İnsanlar oldukça yol katetti ama sen hâlâ uyuyorsun; yeryüzündeki bütün Hicazlılar nasb olarak okur, bütün Temîmliler de ref' olarak okur' dedi."³⁷

Daha sonra iki kişiyi Hicâz ve Temîm kabilesine gönderir. Hicâz kabilesinden bir kişiye ref' i'rabı ile okuduklarında Hicazlı sadece nasb olarak okur. Temim kabilesinden bir kişiye nasb i'rabı ile okurlar. Bu durumda Temîmli sadece ref' olarak okur. Daha sonra Ebû Amr'ın yanına döndüklerinde Îsâ b. Ömer henüz oradan ayrılmamıştır. Meclise dönen kişiler duyduklarını anlatınca Îsâ b. Ömer parmağında bulunan yüzüğü çıkartıp Ebû Amr'a şöyle der: "Vallahi bununla herkesi geçtin."³⁸ Îsâ b. Ömer, zihnindeki bir kıyas üzerine Ebû Amr'ın caiz görmüş olduğu i'rabı itiraz için gelmiştir. Ancak Ebû Amr, görüşünü güçlü ve sahih semâ delili ile ispatlayınca Îsâ b. Ömer ikna olup o görüşü kabul etmiştir.

Îsâ b. Ömer nahiv çalışmalarında âmil etkenine değindiği görülmektedir. Bu bağlamda zamirde amel etmekle meşgul olan bir fiilden önce gelen isme nasb i'rabı vermektedir. Bu olguya daha sonra nahiv âlimleri "iştilal" adını vermiştir. Buna örnek olarak: *فَأَفْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا السَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ* "Hırsız erkek ile hırsız kadının ellerini kesin"³⁹ âyeti ve *الرَّانِيَّةُ وَالرَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ* "Zina eden

³⁰ Enbârî, *Nüzhetü'l-elibbâ*, 29.

³¹ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 64.

³² Sirâfî, *Ahbârü'n-nahviyyîn*, 27.

³³ İbnü'l-Kiftî, *İnbâhü'r-ruvât*, 1986, 2/375.

³⁴ Cumahî, *Ṭabakâtü's-su'arâ*, 32.

³⁵ *Kur'an-ı Kerîm Meâlî*, çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2011), Sebe' 34/10.

³⁶ Zübeydî, *Ṭabakâtü'n-nahviyyîn*, 41.

³⁷ Zübeydî, *Ṭabakâtü'n-nahviyyîn*, 43.

³⁸ Zübeydî, *Ṭabakâtü'n-nahviyyîn*, 44.

³⁹ el-Mâide 5/38.

kadın ve zina eden erkekten her birine yüzer değnek vurun"⁴⁰ âyetinde geçen *السَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ، الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي* kelimeleri, daha sonra gelen fillerin zamir ile meşgul olması sebebiyle bu isimleri nasb olarak okumuştur.⁴¹ Yine bu bağlamda Îsâ b. Ömer, "الأوّل فالأوّل" örneğindeki kelimelerin, hafz edilen *ليدخل* âmili ile ref' olduğu görüşünü tercih etmiştir.⁴²

Îsâ b. Ömer, nahiv çalışmalarında semâ ve kıyas merkezli bir metot izlemiştir. Hocası Hadramî gibi nahiv konularında kıyasa büyük önem vermiş, sahih semâ deliline öncelik vererek nahiv kaidelerini tespit etmekte kaynak kullanmaya özen göstermiştir. Kendinden sonra gelen nahiv bilginlerine özellikle öğrencisi Halîl b. Ahmed'e zemin hazırlamış ve önemli dil malzemeleri bırakmıştır.⁴³

2.3. Ebû Amr b. el-Alâ

İbn Hallikân, Ebû Amr'ın h. 70, 68 veya 65 yılında Mekke'de doğduğunu zikretmiştir.⁴⁴ Ebû Amr'ın isminin ne olduğu konusunda ihtilaf olmuş ve kendisine yirmi bir ismin isnat edildiğini ancak bunlar arasında doğru olanın Zebbân olduğu zikredilmektedir.⁴⁵ Meşhur yedi kurrâdan biri olup kıraat, nahiv ve Arap dilinde Basra'nın öncü âlimlerinden biri olmuştur.⁴⁶ Nahiv tahsilini Nasr b. Âsım'da görmüş, Yûnus b. Habîb ve Halîl b. Ahmed gibi alimler kendisinden nahiv eğitimi almışlardır.⁴⁷

İbn Sellâm, İbn Ebû İshâk ve Îsâ b. Ömer ile Ebû Amr'ın semâ ve Arap kelâmına karşı bakış açılarını ve izlemiş oldukları metotları karşılaştırmıştır. Bu itibarla İbn Ebû İshâk ve Îsâ b. Ömer'in, Arap kelâmına tam anlamıyla boyun eğmediklerini, zaman zaman Ferezdak ve Nâbiga gibi Arap şairlerin şiirlerine eleştiride bulduklarını ifade etmiştir. Ancak Ebû Amr, şiir ve nesir gibi Arap kelâmına karşı onlardan çok daha fazla itimat etmiş ve şiirlere karşı eleştiri yapmamıştır.⁴⁸

Ebû Amr, dil olgularını inceleme ve araştırmada köklü ve derin analizlerin olması gerektiğini savunmuştur. Bu bakımdan Arap kelâmı ile ilgili metinlerin tümüne erişilmesi durumunda dil alanında tam yeterlilik olacağını ileri sürmüştür. Bu bağlamda Yûnus b. Habib, Ebû Amr'ın şu sözünü nakletmektedir: "Arapların söylemiş oldukları kelâmlardan size sadece az bir kısmı ulaşmıştır. Şayet çok sayıda Arap kelâmı size ulaşırdı, size büyük bir bilgi ve şiir ulaşmış olurdu."⁴⁹

Ebû Amr, nahiv çalışmalarında yaygın ve kapsayıcı kıyasa yer vermiştir.⁵⁰ Bu bakımdan kendisine Arap kelâmının tüm konularını, çalışmalarında zikredip etmediği sorulduğunda, Arap

⁴⁰ Nûr 24/2.

⁴¹ Cumahî, *Ṭabaḳâtü's-şu'arâ'*, 32.

⁴² Amr b. Osmân b. Kanber el-Hârisî Sibeveyhi, *el-Kitâb*, thk. Abdusselâm Muhammed Harun (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1988), 1/398.

⁴³ Dayf, *el-Medârisü'n-nahviyye*, 27.

⁴⁴ Ebû'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâ'ü ebnâ'iz-zamân mimmâ sebete bi'n-naḳl evi's-semâ' ev esbetehü'l-ayân*, thk. İhsan Abbâs (Beyrut: Dâru Sadır, 1978), 3/469.

⁴⁵ Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh el-Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ'*, thk. İhsan Abbâs (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1993), 3/1317.

⁴⁶ Süyûtî, *Buğyetü'l-ou'ât*, 1965, 2/231.

⁴⁷ Enbârî, *Nüzhetü'l-elibbâ'*, 32.

⁴⁸ Cumahî, *Ṭabaḳâtü's-şu'arâ'*, 31.

⁴⁹ Cumahî, *Ṭabaḳâtü'fuḥûlî's-şu'arâ'*, 1/25.

⁵⁰ Dayf, *el-Medârisü'n-nahviyye*, 27.

kelâmına yer vermediğini, yaygın ve çoğunluk olan kullanışlar üzerine konuları icra ettiğini ifade etmiştir.⁵¹

Ebû Amr, kıyasa yer verdiği konularda zaman zaman illetlerine de vurgu yapmıştır. Sîbeveyhi, هذه هند بنت عبد الله örneğinde "هند" kelimesini "munsarîf" olmasına rağmen Ebû Amr'ın tenvinsiz okuduğunu belirtmiştir. Buna illet olarak Arap kelâmında çok kullanıştan dolayı bu tür kısaltmaların yapıldığını ve buna benzer kullanışların Arap kelâmında çok fazla olduğunu belirtmiştir.⁵² Görüldüğü üzere Ebû Amr, ortaya koymuş olduğu bir nahiv konusunda "çok kullanış" illetini açık bir şekilde zikretmiştir.

Nahiv ilminin bu aşamasında önemli gelişim sağlanmıştır. Nahiv konuları çoğalmaya başlamış, kurallar ve kaideler tespit edilmeye başlanmıştır. Nahiv kaidelerinin tespitinde semâ deliline yer verilirken kıyas ve illet aktif bir şekilde kullanılmaya başlanmıştır.

3. Olgunlaşma Dönemi Nahiv Çalışmalarında Metot

3.1. Yûnus b. Habîb

Yûnus b. Habîb Hicrî 90 yılında Basra'nın Cebbül kasabasında doğmuştur.⁵³ Nahiv eğitimini ilk Hammâd b. Seleme'den almıştır.⁵⁴ Ebû Amr b. el-Alâ ile arkadaşlık yapmış ve nahiv öğrenmiştir. Sîbeveyhi, Kisâî ve Ferrâ gibi âlimler kendisinden ilim tahsil etmiştir.⁵⁵ Basra'da bulunan ilim halkası ilim erbapları, edebiyatçılar ve fasih dil sahibi bedevi Araplar için uğrak bir yer olmuştur.⁵⁶

Kaynaklarda Yûnus'a isnat edilen bazı eserler zikredilmektedir. Bunlar: *Me'âni'l-Ḳur'ân*, *el-Luğât*, *en-Nevâdiru'l-kebîr*, *el-Emsâl*, *en-Nevâdirü's-şâğîr* adlı kitaplardır.⁵⁷ Süyûtî, Yûnus'un *en-Nevâdir* kitabının emsali olmayan, çok faydalı bir kitap olduğunu, ancak bu kitabın sadece bazı kısımlarına rastladığını belirtmektedir.⁵⁸

Sîbeveyhi, *el-Kitâb* adlı eserinde Yûnus'un birçok nahiv görüşüne yer vermektedir.⁵⁹

Yûnus nahiv çalışmalarında semâ deliline geniş bir şekilde yer vermiştir. Az veya çok kullanış ayrımı yapmadan güvenilir Araplardan alıntı yaparak nahiv kaidelerini tespit etmiştir. Bu bağlamda Yûnus, "İstisnâ" bahsinde müstesnâ olan kelime, müstesnâ minhü olan kelimedenden önce gelirse "bedel" üzerine i'rab yapmaktadır. Sîbeveyhi, Yûnus'tan şöyle nakletmiştir: "Bazı güvenilir

⁵¹ Zübeydî, *Ṭabakâtü'n-naḥviyyîn*, 39.

⁵² Amr b. Osmân b. Kanber el-Hârisî Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, thk. Abdusselâm Muhammed Harun (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1988), 3/506.

⁵³ Ebü'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâ'ü ebnâ'iz-zamân mimmâ sebete bi'n-naql evi's-semâ' ev esbetehü'l-ayân*, thk. İhsan Abbâs (Beirut: Dâru Sadır, 1978), 7/247.

⁵⁴ Zübeydî, *Ṭabakâtü'n-naḥviyyîn*, 51.

⁵⁵ Enbârî, *Nüzhetü'l-elibbâ'*, 47.

⁵⁶ Süyûtî, *Buğyetü'l-ou'ât*, 1965, 2/365.

⁵⁷ Ebü'l-Hasan Cemaleddîn Ali b Yusuf b İbrâhim İbnü'l-Kıftî, *İnbâhü'r-ruvât 'alâ enbâhi'n-nühât*, thk. Ebü'l-Fadl Muhammed İbrahîm (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabi, 1986), 4/77; Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ'*, 1993, 6/2852; İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 64.

⁵⁸ Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed es-Süyûtî, *el-Müzhir fî 'ulûmi'l-luğa ve envâihâ*, thk. Fuat Alî Mansûr (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998), 2/250.

⁵⁹ Sîrâfî, *Aḥbârü'n-naḥviyyîn*, 28; Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 1978, 7/244.

Araplar şöyle demektedir: أحد أبوك أحد ما لي إلا أبوك أحد kelimesini bedel yapmaktadırlar.⁶⁰ Yûnus örnekteki kullanışı, “bazı” dediği azınlık Araplardan aktardığını ifade etmiştir.

Yûnus nahiv kaide ve konularında semâ delilini kullandığı gibi kıyas ve illete de yer vermiştir. Kaynaklarda Yûnus’un kıyasa karşı tutumuna dair şöyle denilmektedir: “Arap dilinde kendine has kıyasları ve görüşleri olmuştur.”⁶¹ Nahiv görüşlerinde kıyas ve illete yer verse de semâ deliline daha fazla itimat ederek nahvin kural ve kaidelerini ortaya çıkarmıştır.⁶²

3.2. Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî

Halîl b. Ahmed (ö. 175/791) Umman’da doğmuştur. el-Ezdî, el-Yahmedî ve el-Basrî nispetleri ile de anılan Halîl, Basra’da ikamet etmiş orada yetişmiştir.⁶³

Îsâ b. Ömer es-Sekafî, Ebû Amr b. el-Alâ gibi dönemin önemli âlimlerinden nahiv eğitimi alan Halîl b. Ahmed, el-Esmaî ve Sîbeveyhi gibi âlimlere hocalık yapmıştır.⁶⁴ Dil, gramer ve aruz alanında ortaya koymuş olduğu çalışmalar onun, çok yönlü bir ilim adamı olduğunu ve ilmî değerini açıkça ortaya koymaktadır. Bunun en bariz örneği, daha önce hiçbir çalışmanın yapılmadığı aruz ilmine dair yeni buluşları ile aruz ilmi ve illetlerini ilk ortaya çıkaran kişi olmasıdır.⁶⁵

Alfabetik sıraya göre, harflerin mahreçlerini esas alarak, daha önce eşi benzeri görülmemiş lügat kitabı olan *Kitâbü'l-Ayn* adlı eserini yazmıştır. Ancak içeriğini tam olarak doldurmadan vefat etmiştir.⁶⁶

Kaynaklarda Halîl b. Ahmed’e, *Kitâbü'l-Cümel* adında bir eser de nispet edilmektedir.⁶⁷ Ancak Ebû'l-Mehâsin b. Mis’ar (ö. 442), bu kitabın Ebû Bekr İbn Şukayr’a (ö. 317/929)⁶⁸ ait olduğunu ancak Halîl b. Ahmed’e de nispet edildiğini zikretmektedir.⁶⁹ Eser Fahreddin Kabâve tarafından yayımlanmıştır (Beyrut 1405/1985). Kitap daha sonra Fâiz Fâris tarafından *el-Muḥallâ (Vücûhü'n-nasb)* adı ile İbn Şukayr’a nispet edilerek yayımlanmıştır (Beyrut 1987/1408).

Halîl b. Ahmed, nahiv alanında yazmış olduğu *Kitâbü'l-Cümel fi'n-naḥv* adlı kitabında, i‘rab konularını ele almaktadır. Esere ilk başlarken şöyle demektedir: “Bu kitapta i‘rab konularına yer verilmektedir. Çünkü nahiv ilmi tümüyle ref‘, nasb, cer ve cezm olan i‘rablardan oluşmaktadır.”⁷⁰

⁶⁰ Amr b. Osmân b. Kanber el-Hârisî Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, thk. Abdusselâm Muhammed Harun (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1988), 2/337.

⁶¹ Hamevî, *Mu‘cemü'l-üdebâ‘*, 1993, 6/2851; Sîrâfî, *Aḥbârü'n-naḥviyyîn*, 28.

⁶² Hadice el-Hadîsî, *el-Medârisü'n-naḥviyye* (İrbid: Daru'l-Emel, 2001), 62.

⁶³ Tefvik Rüştü Topuzoğlu, “Halîl b. Ahmed”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Tdv Yayınları, 1997), 15/309-312.

⁶⁴ Ebû Ubeydillâh Muhammed b. İmrân b. Mûsâ b. Saîd el-Merzûbânî, *Nûrû'l-kabes el-muḥtaşar mine'l-Muḥtebes*, thk. Rudolf Sellheim (Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1964), 58; Hamevî, *Mu‘cemü'l-üdebâ‘*, 1993, 3/1262.

⁶⁵ İbnü'l-Kiftî, *İnbâhü'r-ruvât*, 1986, 1/377.

⁶⁶ Ebû't-Tayyib el-Lugavî, *Merâtibü'n-naḥviyyîn*, thk. Muhammed Ebû'l-Fadil İbrahîm (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2009), 47.

⁶⁷ Hamevî, *Mu‘cemü'l-üdebâ‘*, 1993, 3/1271.

⁶⁸ Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed es-Süyûtî, *Buḡyetü'l-vu‘ât fi ṭabakâti'l-luḡaviyyîn ve'n-nüḥât*, thk. Ebû'l-Fadl Muhammed İbrahîm (Kahire: Îsâ el-Bâbî el-Halebî ve Şürekâuhû, 1965), 1/302.

⁶⁹ Ebû Alî el-Muhassin b. Alî b. Muhammed el-Kâdî et-Tenûhî, *Târîhu'l-ulemâi'n-naḥviyyîn mine'l-Basriyyîn ve'l-Kûfiyyîn ve ḡayrihim*, thk. Abdulfettâh Muhammed el-Hulv (Riyad: Mektebetü'd-Doktor Mervân el-Atıyye, 1981), 48.

⁷⁰ Ebû Abdurrahmân el-Halîl b. Ahmed b. Amr b. Temîm el-Ferâhîdî, *Kitâbü'l-Cümel fi'n-naḥv*, thk. Fahreddin Kabâve (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985), 33.

Halîl b. Ahmed kitabı iki kısma ayırmıştır. Birinci kısımda kelimelerin cümledeki ref', nasb, cer ve cezm yönlerini ele almaktadır. İkinci kısımda lâmlar, vâvlar gibi hurûfû'l-meânî diye adlandırılan kısma yer vermiştir.⁷¹

Halîl b. Ahmed'in nahiv alanında sahip olduğu bilgi, âlimler tarafından takdir edilmiş ve bütün ilim ehli nezdinde kabul görmüştür. Bu bağlamda İbnü'l-İmâd (ö. 1089/1679), el-Vâhidî'nin tefsirinde şöyle dediğini nakletmektedir: "Nahiv alanında Halîl'den daha bilgili kişi olmadığı konusunda icmâ olmuştur."⁷² Nahiv ilminin kaide ve konularını tespitinde kıyas ve illeti derinlemesine ele alarak bu minvalde zirveye ulaşmıştır.⁷³ Aynı şekilde nahiv meselelerindeki üretkenliği ile nahiv konularının üzerindeki perdeyi kaldırmıştır.⁷⁴

Halîl b. Ahmed'in nahiv çalışmalarında, nahiv kaynakları olan semâ delilini etkin bir şekilde kullanması ile ortaya çıkan yöntem ve metot, Sîbeveyhi'nin *el-Kitâb* adlı eserinde bariz bir şekilde ortaya çıkmaktadır. Nahiv alanında âmil teorisinin temelleri ilk olarak Halîl tarafından atılmış ve âmilin daha sonraki dönemlerde almış olduğu şekil için esas teşkil etmiştir.⁷⁵

Halîl b. Ahmed'in, Arap diline her yönüyle hâkim olmak için badiye ve çöllerde yaşayan Araplardan çokça istifade ettiği görülmektedir. Nitekim kendisine bu ilmi nasıl elde ettiği sorulduğunda: "Hicâz, Necd ve Tihâme badiyelerinden" diyerek cevap vermiştir.⁷⁶ Bu itibarla Halîl Arap kelâmı ve kullanımına çok iyi vâkıf olmuştur. Bu sebeple nahiv çalışmalarında semâ delili büyük önem arz etmektedir. Sîbeveyhi, *el-Kitâb* adlı eserinde Halîl'den nakletmiş olduğu birçok meselede, Halîl'in bu konuları semâ ile elde ettiğini vurgulamaktadır.⁷⁷

Halîl b. Ahmed, nahiv çalışmalarında birçok konu ve meseleyi kıyas üzerine bina etmiştir. Kaynaklarda Halîl'in kıyasa karşı tutumu şöyle zikredilmiştir: "Nahiv meselelerini ortaya çıkarma ve bu meselelerde kıyası düzgün bir şekilde uygulamada Halîl zirveye ulaşmıştır."⁷⁸ Aynı şekilde illet konusu ile nahiv meselelerini açıklayarak yeni meseleler ortaya koymanın yolunu açmış ve üretmiş olduğu meseleler ile kendinden sonrakilere zengin nahiv malzemesi bırakmıştır.⁷⁹ Halîl b. Ahmed'in illete bakış açısını Zeccâci şöyle aktarmaktadır:

"Halîl b. Ahmed'e nahiv illetlerini Araplardan mı aldığı yoksa kendi yorumu mu diye sorulduğunda Halîl b. Ahmed: 'Araplar konuşmalarını dilin doğasına ve yapısına uygun olarak yapmışlar, kelimelerin cümledeki durum ve konumunu bu şekilde bilmişlerdir. Nahiv konularındaki illetleri her ne kadar aktarılmış olmasa da zihinlerinde var olmuştur. Bu bakımdan

⁷¹ Ferâhidî, *Kitâbü'l-Cümel*, 33.

⁷² Ebü'l-Felâh Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed es-Sâlihî İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb fi ahbâri men zeheb*, thk. Mahmûd el-Arnâût (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1986), 2/324.

⁷³ Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ'*, 1993, 3/1261.

⁷⁴ Ebü'l-Feth Osmân İbn Cinnî, *el-Haşâ'îş* (Kahire: el-Heyetu'l-Mısriyyetü'l-Âmmetu li'l-Kitâb, ts.), 1/362.

⁷⁵ Dayf, *el-Medârisü'n-nahviyye*, 38.

⁷⁶ İbnü'l-Kiftî, *İnbâhü'r-ruvât*, 1986, 2/258.

⁷⁷ Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 1988, 2/108; Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 1988, 2/110; Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 1988, 1/279.

⁷⁸ Sirâfî, *Ahbârü'n-nahviyyîn*, 31.

⁷⁹ Zübeydî, *Tabakâtü'n-nahviyyîn*, 47.

getirmiş olduğum illetler kendi yorumum ve fikirlerim ile ortaya koymuş olduğum illetlerdir. Şayet getirmiş olduğum illet yerinde ve doğru ise işte aramış olduğum illet o'dur' demiştir."⁸⁰

Halîl b. Ahmed, getirmiş olduğu illetten farklı bir illet olduğu takdirde durumunu; mükemmel bir mimariye sahip bir binaya giren kişinin, görmüş olduğu mimari şekillerden yola çıkarak sebep sonuç ilişkisi kurarak yorum yapmasına benzetmiştir. Binayı yapan kişi bu sebep ve illetlerden dolayı binayı bu mimaride yapmış olabileceği gibi farklı sebep ve illetlerden dolayı yapmış olması da muhtemeldir. Halîl b. Ahmed, bu benzetmeden yola çıkarak şöyle demektedir: "Şayet illet getirmiş olduğum nahiv konusuna bir başkası daha uygun bir illet sunup ortaya çıkarırsa, o illeti getirmelidir."⁸¹ Halîl b. Ahmed'in illet konusuna olan bu bakış açısı illetin, kendisi başta olmak üzere dönemin dilcilerinin nahiv çalışmalarında gelmiş oldukları aşamayı göstermektedir.

Bu dönemde Halîl b. Ahmed aracılığı ile bazı nahiv terimleri oturmuş ve son şeklini almıştır. Muhammed b. Ahmed el-Hârizmî (ö. 387/997), Halîl b. Ahmed'in nahvin i'rab konusundaki bazı çalışmalarını ele almış; ref', nasb, hafd hareketlerinin kelimenin sonunda tenvinli bir şekilde geldiğini, dam, feth ve kesr hareketlerinin kelime sonunda tenvinsiz bir şekilde geldiğini belirtmiştir.⁸²

Sonuç

İslâm fetihlerinden sonra İslâm coğrafyasının geniş bir alana yayılmasıyla ve yabancı milletlerin İslâm'a girmesi ile Arap dilinde birtakım bozulmalar ve yanlış kullanımlar ortaya çıkmaya başlamıştır. Ali b. Ebî Tâlib Ebü'l-Esved ed-Düelî'ye, Arap halkının acem olan insanlarla ilişkiler kurması ve kaynaşmasından dolayı dillerinin bozulduğunu bu sebeple dil kuralları için başvurabilecekleri bazı kuralları belirlediğini söylemiştir. Bu kuralların yazılı olduğu bir kumaş parçasını Düelî'ye vermiş ve bu kumaş parçasında kelâmın isim, fiil ve harften oluştuğu bilgisine yer vermiştir. Böylece Düelî bu doğrultuda bir çalışma yaparak Arap kelâmında kelimenin konumunu belirleyen fâil, mef'ûl ve muzâf gibi cümle öğelerinin hareketlerini belirlemiş ve bu çerçevede yaptığı çalışmalar ile nahiv ilminin temellerini atmıştır. Ebü'l-Esved ed-Düelî ve öğrencileri ile başlayan ilk nahiv çalışmaları daha çok hareketleri belirleme ve cümledeki i'rab konuları çerçevesinde olmuştur. Düelî ve öğrencilerinden sonra nahiv ilminde yapılan çalışmalar, kademe kademe ilerleyerek kısa zamanda büyük yol kat etmiştir.

Oluşum döneminde İbn Ebû İshâk el-Hadramî, İsâ b. Ömer es-Sekafî ve Ebû Amr b. el-Alâ gibi âlimler semâ ve kıyas delillerini kullanarak nahiv ilminin oluşmasına önemli katkıda bulunmuşlardır. İbn Ebû İshâk'ın nahiv çalışmalarında izlediği en önemli metot, kıyasa sıkça yer vermesi ve nahiv konularına illetler getirmesi olmuştur. Ebû Amr, nahiv çalışmalarında yaygın ve kapsayıcı kıyasa yer vermiş, kendisine Arap kelâmının tüm konularını, çalışmalarında zikredip etmediği sorulduğunda, Arap kelâmına tümüne yer vermediğini, yaygın ve çoğunluk olan kullanışlar üzerine konuları icra ettiğini ifade etmiştir. Nahiv ilminin bu aşamasında önemli gelişim

⁸⁰ Ebü'l-Kâsım Abdurrahmân b. İshâk en-Nihâvendî ez-Zeccâcî, *el-İzâh fi 'ileli'n-naḥv*, thk. Mâzin el-Mübârek (Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 1986), 66.

⁸¹ Zeccâcî, *el-İzâh*, 66.

⁸² Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Yûsuf el-Kâtib el-Hârizmî, *Mefâtîhu'l-'ulûm*, thk. İbrâhîm el-Ebyârî (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1989), 65-66.

sağlanmıştır. Nahiv konuları çoğalmaya başlamış, kurallar ve kaideler tespit edilmeye başlanmıştır. Nahiv kaidelerinin tespitinde semâ deliline yer verilirken kıyas ve illet aktif bir şekilde kullanılmaya başlanmıştır.

Olgunlaşma döneminde Yûnus b. Habîb ve Halîl b. Ahmed gibi dilciler Arap dilinde zengin bir müfredat oluşturmuştur. Yûnus b. Habîb nahiv çalışmalarında semâ deliline geniş bir şekilde yer vermiştir. Az veya çok kullanım ayrımı yapmadan güvenilir Araplardan alıntı yaparak nahiv kaidelerini tespit etmiştir. Semâ delilini kullandığı gibi kıyas ve illete de yer vermiştir. Nahiv görüşlerinde kıyas ve illete yer verse de semâ deliline daha fazla itimat ederek nahvin kural ve kaidelerini ortaya çıkarmıştır. Yine bu dönemde Halîl b. Ahmed aracılığı ile bazı nahiv terimleri oturmuş ve son şeklini almıştır. Alfabetik sıraya göre, harflerin mahreçlerini esas alarak, daha önce eşi benzeri görülmemiş lügat kitabı olan *Kitâbü'l-Ayn* adlı eserini yazmıştır. Kaynaklarda Halîl b. Ahmed'e, *Kitâbü'l-Cümel* adında bir eser nisbet edilmektedir. Bu eserde i'rab konularını ele almaktadır. Halîl b. Ahmed'in nahiv alanında sahip olduğu bilgi, alimler tarafından takdir edilmiş ve bütün ilim ehli nezdinde kabul görmüştür. Nahiv kaide ve konularını tespitinde kıyas ve illeti derinlemesine ele alarak bu minvalde zirveye ulaşmıştır. Aynı şekilde nahiv meselelerindeki üretkenliği ile nahiv konularının üzerindeki perdeyi kaldırmıştır. Halîl b. Ahmed'in nahiv çalışmalarındaki yöntemi, Sîbeveyhi'nin *el-Kitâb* adlı eserinde bariz bir şekilde ortaya çıkmaktadır. Nahiv alanında âmil teorisinin temelleri ilk olarak Halîl b. Ahmed tarafından atılmış ve daha sonraki dönemlerde almış olduğu şekil için esas teşkil etmiştir.

KAYNAKÇA

- Kur'ân-ı Kerîm Meâli*. çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 12. Basım, 2011.
- Avn, Hasan. *Te'tavvürü'n-nahvi'l-Arabî*. Mahedü'l-Buhûs Ve'd-Dirâsâtî'l-Arabiyye, 1970.
- Cumahî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sellâm. *Tabakâtü'fuhûli's-su'arâ'*. thk. Mahmûd Muhammed Şâkir. Cidde: Dâru'l-Medenî, ts.
- Cumahî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sellâm. *Tabakâtü's-su'arâ'*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001.
- Dânî, Ebû Amr Osmân b. Saîd b. Osmân. *el-Muḥkem fi naḫṭi'l-meṣâḫif*. thk. Hasan İzzet. Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 2. Basım, 1997.
- Dayf, Ahmed Şevkî Abdüsselâm. *el-Medârisü'n-nahviyye*. Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, 7. Basım, 1968.
- Ebu'l-Mekârim, Ali. *Usûlü't-tefkiri'n-nahvî*. Kahire: Dâru Garîb, 1. Basım, 2006.
- Enbârî, Ebû'l-Berekât Kemâlüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Ubeydillâh. *Nüzhetü'l-elibbâ' fi tabakâtî'l-üdebâ'*. thk. İbrâhîm es-Sâmerrâî. Ürdün: Mektebetü'l-Menar, 3. Basım, 1985.
- Ferâhîdî, Ebû Abdurrahmân el-Halîl b. Ahmed b. Amr b. Temîm. *Kitâbü'l-Cümel fi'n-nahv*. thk. Fahreddin Kabâve. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1. Basım, 1985.
- Hadîsî, Hadice. *el-Medârisü'n-nahviyye*. İrbid: Daru'l-Emel, 3. Basım, 2001.
- Hallikân, Ebû'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâ'ü ebnâ'i'z-zamân mimmâ şebete bi'n-naḫl evi's-semâ' ev esbetehü'l-ayân. thk. İhsan Abbâs. Beyrut: Dâru Sadır, 1978.

- Hamevî, Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh. *Mu‘cemü’l-üdebâ’*. thk. İhsan Abbâs. Beyrut: Dâru’l-Garbi’l-İslâmî, 1. Basım, 1993.
- Hârizmî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Yûsuf el-Kâtib. *Mefâtîhu’l-‘ulûm*. thk. İbrâhîm el-Ebyârî. Beyrut: Dâru’l-Kitâbi’l-Arabî, 3. Basım, 1989.
- İbn Cinnî, Ebü’l-Feth Osmân. *el-Haşâ‘iş*. 3 Cilt. Kahire: el-Heyetu’l-Mısriyyetü’l-Âmmetu li’l-Kitâb, 4. Basım, ts.
- İbnü’l-İmâd, Ebü’l-Felâh Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed es-Sâlihî. *Şezerâtü’z-zeheb fi aḥbâri men zeheb*. thk. Mahmûd el-Arnâût. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1. Basım, 1986.
- İbnü’l-Kıftî, Ebü’l-Hasan Cemaleddin Ali b Yusuf b İbrâhîm. *İnbâhü’r-ruvât ‘alâ enbâhi’n-nühât*. thk. Ebü’l-Fadl Muhammed İbrâhîm. Kahire: Dâru’l-Fikri’l-Arabî, 1. Basım, 1986.
- İbnü’n-Nedîm, Ebü’l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya’kûb İshâk b. Muhammed b. İshâk. *el-Fihrist*. thk. İbrâhîm Ramadan. Beyrut: Dâru’l-Ma’rife, 2. Basım, 1997.
- Kalkaşendî, Ebü’l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Alî *Şubḥu’l-a‘şâ fi şinâ‘ati’l-inşâ’*. thk. Muhammed Hüseyin Şemseddîn. Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1987.
- Kılıç, Hulusi. “İbn Ebû İshâk”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19/435. İstanbul: Tdv Yayınları, 1999.
- Lugavî, Ebü’t-Tayyib. *Merâtibü’n-naḥviyyîn*. thk. Muhammed Ebü’l-Fadıl İbrâhîm. Beyrut: el-Mektebetü’l-Asriyye, 2. Basım, 2009.
- Merzübânî, Ebû Ubeydillâh Muhammed b. İmrân b. Mûsâ b. Saîd. *Nûri’l-ḳabes el-muḥtaşar mine’l-Muḳtebes*. thk. Rudolf Sellheim. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1964.
- Sekâ, Mustafa. “Neş’etü’l-ḥilâfi fi’n-naḥv”. *Mecelletü Mecmau’l-Lugati’l-Arabiiyye* 10 (1958), 91-103.
- Sîbeveyhi, Amr b. Osmân b. Kanber el-Hârisî. *el-Kitâb*. thk. Abdusselâm Muhammed Harun. 4 Cilt. Kahire: Mektebetü’l-Hancî, 3. Basım, 1988.
- Sîrâfî, Ebû Saîd el-Hasen b. Abdillâh b. Merzübânî. *Aḥbârü’n-naḥviyyîne’l-Başriyyîn*. thk. Tâhâ Muhammed ez-Zeynî - Muhammed Abdülmün‘im Hafâcî. Kahire: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1. Basım, 1955.
- Süyûtî, Ebü’l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed. *Buḡyetü’l-vu‘ât fi ṭabakâti’l-luḡaviyyîn ve’n-nühât*. thk. Ebü’l-Fadl Muhammed İbrâhîm. Kahire: İsâ el-Bâbî el-Halebî ve Şürekâuhû, 1. Basım, 1965.
- Süyûtî, Ebü’l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed. *el-Müzhir fi ‘ulûmi’l-luḡa ve envaiha*. thk. Fuat Alî Mansûr. 2 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1. Basım, 1998.
- Tenûhî, Ebû Alî el-Muhassin b. Alî b. Muhammed el-Kâdî. *Târîḥu’l-ulemâi’n-naḥviyyîn mine’l-Başriyyîn ve’l-Kûfiyyîn ve ḡayrihim*. thk. Abdulfettâh Muhammed el-Hulv. Riyad: Mektebetü’d-Doktor Mervân el-Atiyye, 1981.
- Topuzoğlu, Tefvik Rüştü. “Halîl b. Ahmed”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15/309-312. İstanbul: Tdv Yayınları, 1997.
- Zeccâcî, Ebü’l-Kâsım Abdurrahmân b. İshâk en-Nihâvendî. *el-İzâḥ fi ‘ileli’n-naḥv*. thk. Mâzin el-Mübârek. Beyrut: Dâru’n-Nefâis, 5. Basım, 1986.

Zübeydî, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen. *Ṭabaqātü'n-naḥviyyîn ve'l-luġaviyyîn*. Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, 2. Basım, 1984.

FOUCAULT VE CÂBİRÎ'DE ENTELEKTÜEL ÖZNE

Intellectual Subject in Foucault and al-Jabri

Yüksel ŞENGÜL

Mardin Artuklu Üniversitesi
yuksel.sengul@gmail.com
ORCID: 0000-0001-5685-0803

Araştırma Makalesi/Research Article

Makale Gönderim Tarihi

17/05/2022

Makale Kabul Tarihi

21/05/2022

Öz

Tarihin her döneminde bir özne olarak sözün gücüne ve bilgiye daha çok hâkim olan birey veya sınıflar olagelmıştır. Bu kişi veya gruplar farklı şekillerde anılsa da genellikle “entelektüel” olarak isimlendirilirler. Entelektüeller, mensubu buldukları toplumun değer yargıları üzerinden sosyal, siyasal, kültürel vb. alanlarda aktif roller üstlenerek ya kitlelere yol göstermişler ya da onlarla birlikte eylemde bulunan birer sosyal aktör olmuşlardır. Birçok yazar tarafından ele alınan entelektüel kavramını Foucault ve Câbirî de analiz konusu yapar. Foucault, Batı düşüncesinde uzun bir süre yaygın bir şekilde kabul gören evrensel entelektüel özne anlayışına itiraz ederek modern sonrası toplumsal yapıda, yeni bir entelektüel özne anlayışına gereksinim duyulduğuna dikkat çeker. O, bu yeni entelektüel özneye, “spesifik entelektüel” adını verir. Câbirî ise entelektüel kavramının, Arap/İslam düşüncesine adaptasyonunu öncelikle sağlamaya girişir. Daha sonra bu kavramın Arap/İslam tarihinde kimlere karşılık geldiğini ve bunların ne gibi özellikler taşıdığını ele alır. Bizim “Foucault ve Câbirî’de Entelektüel Özne”yi ele almadaki amacımız, bireyin bireyselliğinden, ait olduğu sınıf veya grubun düşünce dünyasından, iktidarın amaç ve ideallerinden uzaklaşarak kendi yaşam felsefesini ne şekilde ve ne kadar ortaya koyabildiğidir.

Anahtar Kelimeler: Foucault, Evrensel Entelektüel, Spesifik Entelektüel, Câbirî, Adaptasyon, Birey, Kelamcılar, Felsefeciler

Abstract

In every period of history, there have been individuals or classes who have more control over the power of the word and knowledge as a subject. These individuals or groups are often referred to as “intellectuals”, although they are referred to in different ways. Intellectuals, social, political, cultural, etc. through the value judgments of the society they belong to. By taking active roles in the fields, they either led the masses or became social actors taking action with them. Foucault also makes the concept of intellectual, which has been discussed by many writers, the subject of analysis. He objects to the universal intellectual subject understanding, which has been widely accepted for a long time in Western thought and draws attention to the need for a new understanding of the intellectual subject in the post-modern social structure. He calls this new intellectual subject the “specific intellectual.” Jabiri also attempts to adapt the concept of intellectual to Arab/Islamic thought as a priority. Then, it deals with who this concept corresponds to in Arab/Islamic history and what features they have. Our aim in dealing with the “Intellectual Subject in Foucault and Jabiri” is how and how much the individual can reveal his philosophy of life by moving away from his individuality, the world of thought of the class or group to which he belongs, and the goals and ideals of power.

Keywords: Foucault, Universal Intellectual, Specific Intellectual, Jabiri, Adaptation, Theologians, Individual

Giriş

Tarih boyunca, toplumsal yaşamın baskıcı, kural, kaide, söylem ve ideolojilerinin temsilciliğini yapan ya da toplumsal düşünce ve eyleme yön veren bir öznenin varlığına gereksinim duyulmuştur. Yaşadığı toplumun dili, tarihi ve geleneği içerisinde bu öznenin nasıl bir rol üstleneceği, toplumsal olay ve olgulara nasıl yaklaşacağı veya hangi değerleri dikkate alacağı, iktidarla olan ilişkisinde nasıl bir tavır takınacağı gibi sorular da her zaman önemli olmuştur. Nitekim bu sorular, hem iktidarın hem de toplumun beklentilerine cevap verecek niteliklere sahip bir öznenin varlığına olan ihtiyacı ifade eden içerikler taşımaktadır. Zira öznelere bilimsel, siyasi veya muhalif duruşları biçimlendiriyor olması, öznelere temelde aykırı duruşuna rağmen bilimsel bir tutuma indirgenmeye çalışılması ve bu durumun da bilimsel metodik bir kabule dönüştürülmek istenmesi, aslında bu işin doğasındaki zorunlulukların bir ifadesidir.

Toplumsal bir özne olarak, tarihin her döneminde bilgiye ve dolayısıyla söze ve sözün gücüne daha fazla sahip olan kişi veya sınıflar, birçok toplumda farklı şekillerde adlandırılmışlardır. Bu

isimlendirmeler arasında; bilgin, aydın, âlim, molla, sofist ve ulema sayılabilir. Günümüzde bilgiye sahip olan bireyi ya da bir kesimi adlandırırken en sık olarak kullanılan kavram ise entelektüeldir. Bir toplumun düşünce dünyası ve kültürel yapısı, entelektüel kavramında olduğu gibi tüm kavramların tanımlanmasında ve kullanılmasında belirleyicidir. Dolayısıyla bir toplumda tanımlanan bir kavramın, başka bir toplumda üretilen benzer bir kavram ile tam anlamıyla karşılanması imkânsızdır. Daha sonra yapılan tanımlama sadece tanımlanmaya çalışılan kavramın anlamını karşılar. Bazı toplumlarda farklı tanımlarla karşılanırsa da “entelektüel” kavramının sıklıkla tercih edilmesinin sebebi, Batı medeniyetinin hâkim bir paradigmaya sahip olması ve bu kavramın ilk olarak Batılı düşünce tarafından tarif edilmiş olmasıdır. Nitekim bizim düşünce geleneğimizde ulema, ilmiye, aydın gibi tanımlar olmasına rağmen bilgiye sahip, sözün gücünü kullanan sınıf olarak entelektüel kavramı daha çok tercih edilmektedir.

Birçok benzer kavram gibi hem işlevselliği hem de toplumsal konumu veya kimliği itibariyle önemli bir konuma sahip olan entelektüel, tek bir tanım ya da yaklaşıma sığdırılmayacak kadar tartışmalı bir kavramdır. Entelektüelin ortaya çıktığı zaman ve mekân dikkate alındığında, nesneleştirilemeyen ve evrenselleştirilemeyen bir zemine oturduğu ve bu sebeple de konuya dair tartışmaların süregelenleşerek karmaşık bir hale dönüştüğü görülecektir. Birbirinden farklı toplumsal süreçlerden oluşan olguların, ortak yönleri olsa da her birinin birbirine denkliğinin temellendirilmeye çalışılması büyük bir hatadır. Zira birbirinden farklı toplumsal tecrübeler, birinden farklı sonuçlar üreteceklerdir. Bu bağlamdan bakıldığında, farklı toplumsal yapılar arasında bulunan entelektüellerde zihniyet, işlev ve arka plan itibariyle benzerliklerin aranması olası gözükmemektedir.

Bu çalışmada Batı’lı bir kavram olan “entelektüel” kavramının, Batı’da ve İslam düşüncesinde benzer veya farklı yönleri ortaya konmaya çalışılmakta, bunun için de iki düşünürün yaklaşımlarından yararlanılmaktadır. Batı düşüncesini temsilen Fransız düşünür Michel Foucault’nun (1926-1984), İslam düşüncesini temsilen de Faslı düşünür Muhammed Abid el-Câbirî’nin (1935-2010) entelektüel kavramına dair düşünceleri ele alınmaktadır. Aynı dönemde yaşamış olan her iki düşünür, entelektüel kavramına, doğal olarak mensubu buldukları medeniyetin farklılıkları üzerinden bir okuma gerçekleştirmişlerdir. Foucault’nun en temel özelliği, Batı düşünce tarihine, özgün eleştiriler getirmiş olması yer alırken benzer şekilde Câbirî’de İslam düşünce tarihine çağdaş ve köklü eleştirel bir analiz gerçekleştirmektedir. Her iki düşünürün bu özgün yönleri, onların entelektüel bakışında da etkili olmuştur. Bu durum, entelektüel kavramının analizinde, onları çalışma konusu yapan temel unsurlardan biridir. Çalışmaya, her iki düşünürün yaklaşımlarıyla başlamadan önce, “entelektüel” kavramının tarihsel ve etimolojik kökenlerine dair bir incelemeyle konuya açıklık kazandırmak yerinde olacaktır.

Entelektüel Kavramı

“Entelekt” kelimesi, yapısal kökenlerine ayrıldığında, Grekçe “nous”un Latince’ye karşılık gelen intellectus’tan türeme bir kavram olduğu görülür. Intellect, mantıksal ve soyut düşünme yetisi, genel düşünceyi kullanma ve türetme gücü, kavramlarla düşünme kabiliyeti yani akıl, idrak, zihin, beyin, uyanıklık ve kudret anlamlarında genellikle kullanılır (Özcan, 2006: 41). Bunların yanı sıra entelektüelin; intellectus, “idrak etmek”, intellegere, “tanıma, kavrama, ayırmsama”, intellegentia “kavram, akıl, bilgi” kelimeleriyle aynı aile grubu içerisinde olduğu kabul edilmiştir (Taftalı, 2006: 166). Bu kelime çoğu zaman “manuel”in (elle çalışanın) karşıtı olarak, aklın ve zekânın kullanımının baskın olduğu bireyler için söz konusu edilmiştir (Bodin, 1984: 9). Dolayısıyla entelektüel, düşünsel ve fikirsel konularda çalışan birey veya sınıf olarak tanımlanabilir. Burada dikkat çeken nokta, Batı

menşeli entelektüel kavramının, aklın kullanılması noktasındaki gayrete yönelik ilkesel bir nitelik kazanmış olmasıdır.

Batı toplumlarında, bir kavram olarak entelektüelin, tarihin belirli dönemlerinde toplumsal ve politik bir özne olarak farklı şekillerde isimlendirildiği görülmektedir. Farklı yaklaşımları içermekle beraber, tüm kavramsallaştırmalarda bir özne olarak entelektüel hem belli bir eğitim sürecinden geçerek bilgi ve kültürel birikime sahip hem de bu birikimle öngörü yeteneği kazanmış bireyi ifade eder. Bu özneyi tanımlamak için farklı bazı kavramlar da kullanılmıştır. Onlardan biri “literati”dir. Hayatını “bilme”ye adanmış insana işaret eden bu kavram, Latince kökenli bir kavramdır. Eleştirel yaklaşıma ve dolayısıyla sorgulamaya karşı bir endişe taşımayan bu insanın amacı, toplumsal yapıyı güçlendirmekle birlikte, kültürel/dinsel değerleri korumak ve bunları aktarmaktır (Mardin, 1984: 9-16). Diğeri ise yine kökeni Latince olan “entelijansiya” kavramıdır. Özellikle XIX. yüzyılda “bilim ve sanat alanında öncü olma”yı ifade eden bu kavram, Batı kültürünü içselleştiren ve üniversite eğitimi alan Ruslar için kullanılmıştır. Entelijansiyalar, içinde bulunduğu düzene ve üretilen bilgiye eleştirel bakan ve içinde doğup büyüdüğü ve halen yaşadığı kültüre yabancılaşan kişilerdir (Aron, 1979: 261). Latince kökenli bir kelime olan entelektüel ise akıl, zihin, idrak, kudret anlamlarına gelen “intellect” kökünden türemedir (Bodin, 1984: 9). Dolayısıyla entelektüel, bilgi ve birikimini toplumu bilinçlendirmek, evrensel doğrulara ulaşmak için kullanır. Aksi takdirde sadece belli bir sınıfa ayrıcalık tanınması için çaba içerisine girmez.

Entelektüel Özne

Tarihi bir süreç içerisinde farklı toplumlarda entelektüel öznenin, üretilme biçiminin göz önünde bulundurularak irdelenmesi ve karşıladığı bazı anlamlara nispetle nasıl bir yer edindiği göz önüne serilmelidir. Bu durum, entelektüeli üreten yerel şartların daha iyi anlaşılmasını sağlayacağı için önemlidir. Farklı düşünürler tarafından ele alınan entelektüel özneyi Julien Benda, bilim, sanat ve metafizik düşünceye ilgili olan, maddi bir çıkarı amaç edinmemiş dolayısıyla kendini bu dünyaya ait hissetmeyen kişi olarak tarif eder (Benda, 2006: 37-38). Entelektüelin en temel özelliğinin “yalnızlık” olduğunu belirten Edward Said’e göre entelektüel özne, belirli bir kamu için bir mesajı, felsefesi, tutumu, tavrı olan, bunu cisimleştiren ve ifade etme dirayetini gösteren kişidir (Said, 1995: 27). Entelektüel öznenin bilinçli olarak tercih ettiği yalnız kalma arzusu, sürüye uyararak mevcut olanı reddetmekten ileri gelmektedir (Said, 1995: 16). Ayrıca “konuşulması gerekirken susmak, nabza göre şerbet vermek, şovenist kabadayılıklar, tantanalı döneklik ve günah çıkarma törenlerine ilgi göstermek” entelektüelin kamusal rolüne zarar vermektedir (Said, 1995: 11-12). Jean-Paul Sartre de entelektüeli, kendisini ilgilendirmeyen şeye burnunu sokan, gerçekleri ve bu gerçeklerden türeyen davranışları sorgulayan kişi olarak tarif eder (Sartre, 2000: 11). Ona göre entelektüel özne, kültürün korunması ve aktarılmasında rol üstlenir, bu da entelektüeli muhafazakâr kılmaktadır. Sartre, hem kendisinin hem de toplumun içinde bulunduğu çelişkileri ayırt edebilen kişinin, gerçek entelektüel olabileceğini belirtir. Entelektüel özne, tüm çelişkiler ışığında, statükoyu korumak üzere kendisine teklif edilen bütün fırsatları reddeder. Bu bağlamda entelektüel evrensel hakikatler ardından giderek kendisini adayan birine dönüşecek, böylece topluma ışık tutabilecektir (Sartre, 2010: 45). Gramsci, Marksist bir okumayla, farklı bir analize tabi tutarak entelektüeli ikiye ayırır: Geleneksel entelektüel ve organik entelektüel. Geleneksel entelektüelleri, “kendilerini, hâkim toplumsal gruptan özerk ve bağımsız olarak ortaya koyan” bir formasyonu temsil eden bir yerde görür. Bu entelektüeller arasında bilginler, yöneticiler, kilise mensupları, kilise mensubu olmayan felsefeciler, teorisyenler, bilim adamları vardır. Organik entelektüellerin ise ekonomik üretim dünyasında ortaya çıktığını belirtir. Bu entelektüelleri diğerlerinden ayıran en belirgin fark, organik olarak ait oldukları sınıfın fikirleri ve özelemlerini yönlendirmedeki işlevleridir (Gramsci, 1971: 5-7). Yani işçi

sınıfı kendi entelektüellerini kendileri yaratabilecek güce sahiptir ve bunların temel rolü de “kitlenin entelektüel olarak ilerlemesini siyasi olarak mümkün kılacak entelektüel-ahlaki bir blok kurmaktır” (Foucault, 2016: 17).

Entelektüelin ahlaki sorumluluklara sahip olması gerektiğinin altını çizen Noam Chomsky de entelektüelin sorumluluklarını, dünyaya dair bir kavrayışa ulaşabilmek için başka insanlarla beraber çalışmak, hakikati kavramaya çalışmak, insanların da kavramasını sağlayabilmek için yapıcı eylemlerde bulunmak şeklinde tarif eder (Chomsky, 1978: 20). Entelektüelin toplumsal rolüne vurgu yapan Virginia Held ise entelektüelin toplumsal yönünün, siyasi faaliyetlerden bağımsız olmadığını belirtir. Ona göre entelektüel, toplumda verili bütün normları ve standartları dönüştürebilmek ya da yıkabilmek için siyasi bir kimliğe bürünür. Bu siyasilik, toplum fertlerine rehberlik etmek üzerinedir. Bu sebeple entelektüele bazı sansür mekanizmaları uygulamak veya ekonomik yönden baskı altına almak, onun düşünsel bağımsızlığını etkileyecektir. Böyle bir durumda entelektüel, fikirlerini korkusuzca dile getiremeyecektir (Held, 1983: 579). Tüm bu açıklamalardan da anlaşılacağı üzere tüm düşünürler, kendi birikim, kültür ve ideolojik yaklaşımlarından esinlenerek bir entelektüel özne tasvirini yapmışlardır. Burada isimleri anılan herkes, entelektüelin, evrensel hakikatler için kitlelere öncülük etmeye çalıştığını ve bu sebeple kamusal bir işlevi gerçekleştirdiğini söylerken, Michel Foucault ise modern dönemle birlikte evrensel entelektüelin yerini yeni bir entelektüelin aldığını belirterek konuya farklı bir bakış açısı kazandırmıştır. Foucault'nun sözüne ettiği bu yeni entelektüel, özellikleri ve pratikleriyle evrensel entelektüelden oldukça ayrılmaktadır.

Foucault'da Entelektüel Özne

Her düşünür gibi entelektüel özneye özel bir anlam yükleyen Foucault, entelektüel denilince toplumun her bir bireyinden farklı, kendine has özellikler taşıyan ve topluma önderlik eden bir bireyi anlamaktadır. Ancak evrensel entelektüelden oldukça farklı bir entelektüel portresi ortaya koyan Foucault'nun entelektüel öznesi, belli bir disiplin içerisinde çalışırken uzmanlığını da her şekilde kullanabilmektedir. Dolayısıyla yeni entelektüel, evrensel hakikatler uğruna kitlelere öncülük eden entelektüel özne olma rolünü de tamamen inkâr etmez ancak olayın işleyiş şeklini değiştirir. Zira kitleler, ciddi bir dönüşüme artık uğramıştır. Foucault'ya göre kitleler, kendileri için neyin doğru veya neyin iyi olduğunu herkesten daha iyi bilmektedir; teori, pratik için bir yol gösterici olmaktan ziyade, ihtiyaç duyulması halinde işe yarayabilecek bir alet kutusu mesabesinde (Keskin, 2000: 12). Aslında bu entelektüel özne de bu alet kutusunun nasıl kullanılacağına dair bir bilgi sunmaktadır.

Yukarıdaki farklı tanımlamalarla hem ayrı hem de benzer özellikler taşıyan “Foucault'nun entelektüeli” ise daha çok bilgi, bilim, hakikat ve iktidar görüşleriyle bağlantılıdır. Ona göre entelektüel, “bilgisini, uzmanlığını ve hakikatle ilişkisini siyasi mücadele alanında kullanan kişi”dir (Foucault, 2016a: 13). Foucault'nun entelektüel özneye yönelik yapmış olduğu bu tanım ve işlev, onun iktidar analiziyle yakından ilişkilidir. Nitekim o, iki tür entelektüel tanımı yapar: Geleneksel/evrensel entelektüel ve spesifik entelektüel. Foucault'ya göre İkinci Dünya Savaşı'na kadar devletin ve sermayenin hizmetindeki yetkili merciler olarak işlev gören, malikânesinde oturup sayfalarca yazı yazarak yazgısını tamamlayan “evrensel entelektüel”ler (mühendisler, yargıçlar, profesörler) yerini; kendisine selam verdiğimiz, onunla iş arkadaşlığı ettiğimiz, kamp yaptığımız, sokakta karşılaştığımız, kaygılarımızı ve umutlarımızı paylaştığımız “spesifik entelektüel”lere bıraktı (Foucault, 2016a: 46).

Foucault için evrensel entelektüel olarak en iyi örnek Voltaire'dir. Zira Voltaire, kendisini kitlelerin dışında bir yerde görüp konumlandırarak ve bu sebeple kitlelerin içerisinde yer almadan

uzaktan eleştirerek ve evrensel akli merkeze alarak bu eleştirilerini yapmaktaydı. Nitekim evrensel entelektüel de tüm dünyadaki gerçekliğe ilişkin büyük bir teorinin nasıl oluşturulacağını göstermenin derdindeydi (Foucault, 2016: 78-79). Entelektüelin rolünün insanların kafasındaki bir şeyleri değiştirmek olduğunu ileri süren Foucault'ya göre doğru olan, insanların o anda doğru olarak benimsedikleri şeydir. Doğru denilen şey, bir inşa sonucu gerçekleşen, dolayısıyla sonradan oluşturulan bir şeydir. Bu sebeple eleştirilebildiği gibi değiştirilebilmektedir. Böyle bir durumda da evrensel bir akıldan ve doğrudan söz edilemeyecektir. Şayet evrensel bir doğrudan söz edilemeyecekse de evrensel bir doğru arayışında olan evrensel bir entelektüelden de söz etmek anlamsız olacaktır (Foucault, 2016: 80).

Evrensel entelektüeli eleştiren Foucault, Sartre gibi estetikten siyasete, tüm konularda otorite olarak benimsenen, doğruluğun ve adaletin sesi olarak kabul görülen entelektüelin ve bu entelektüel algı döneminin artık kapandığına inanmaktadır. Zira 19. ve 20. yüzyıla gelindiğinde, kendini toplumuna adayan evrensel entelektüel, yerini spesifik entelektüele bırakmıştır. Bu yeni entelektüel, teorik bilgiye sahip biri olarak kitlelere liderlik edip onlara yol gösteren hatta onlarla beraber mücadele eden bir profil olarak tanımlanır. Bu entelektüel tipi de geleneksel entelektüel gibi evrensel olanın sözcülüğünü yapar. Fakat "solcu entelektüel" ¹ olarak da isimlendirilen spesifik entelektüelin en temel farkı, teori ve pratiği birlikte işlemesidir. Bu entelektüel, belirli bir disiplin altında veya belirli bir kurumda çalışır, dolayısıyla yerel bir alanda uzmandır. Bir uzmanlık alanı gelişmiş olan entelektüelin rolünü Foucault şöyle dile getirir:

Herkes hakkındaki ifade bulmamış hakikati söylemek için "biraz öne veya biraz yana" çıkmak değildir; entelektüelin rolü, daha çok iktidar biçimlerine karşı, bu biçimlerin hem nesnesi hem aracı olduğu yerde mücadele etmektir: "Bilginin", "hakikatin", "söylemin" oluşturduğu düzende (Foucault, 2016: 26).

Spesifik entelektüel, geleneksel entelektüelin de kabul edildiği ama belli bir disiplinde bilgisini, becerisini ve zihinsel etkinliğini kullanan, profesyonelliğini her alanda hissettiren kişidir. Modernizmin ve modern krizin yaratıcısı olan, bununla beraber bilgi ve hakikatin bir temsilcisi olarak görülen yeni entelektüel, tüm iktidarlar karşısında daima aynı davranışı sergilemez. Nitekim isyan ve başkaldırı entelektüel için ahlaki bir alandır. İktidar, entelektüelin uğraş edindiği bilgi-hakikat araştırmalarını, kendisinin amaç ve isteklerine uygun bir şekilde inşa etmeye veya referans olarak göstermeye çalışacaktır. Bu durumda entelektüel hem iktidarla mücadele etme cesaretini göstermeli hem de tüm direnme araçlarını kullanmalıdır. Entelektüele yakışan da böyle bir ahlaki yaklaşımı ortaya koymaktır. Ancak geleneksel entelektüel özne, belli bir erkin etkisi altında kalarak bilgi, uzmanlık ve becerilerini iktidara hizmet için sunan biri konumundadır. Oysaki Foucault'nun tanımladığı entelektüel özne, hiçbir gücün etkisi altında kalmadan ve yeni bir bilinç oluşturma çabasına girmeden, toplumsal yapının oluşumunu çözümlmek için teoriler üreten ve bunu uygulamaya sokmak için sahada da yer alan kişidir. Ayrıca Foucault, spesifik entelektüelin başkalarına ne yapmaları gerektiğini söylemek gibi bir görevinin olmadığını, hatta böyle yapan bir entelektüelin, bunu hangi hakla yaptığının sorgulanması gerektiğini düşünür (Foucault, 2016a: 12). Dolayısıyla bu yeni entelektüelin, kitleleri temsil eden veya ideoloji tarafından bilinci çarpıtılmış

¹ Edward Said de yirminci yüzyıl entelektüellerinin solcu olduklarına hep inandığını ama adını sık sık zikrettiği Julian Benda'nın sağcı olduğunu fark edince bu düşüncesinden vazgeçtiğini söyler (Said, 1995: 12).

olanları aydınlatan bir öncü olma derdi olmadığı gibi böyle bir sistem içerisinde, herkesle ilgili hakikati söylemeye çalışmak gibi bir rolü de yoktur. Değişen bu yeni mücadele içerisinde spesifik entelektüelin rolü, iktidara karşıt yerel bir mücadele içerisine girmektir. Bu mücadele, bir bilinçlendirme mücadelesinden ziyade, en olmadık yerde iktidarı açığa vurma mücadelesidir. O, yirminci yüzyıl evrensel entelektüelleri arasında en iyi örnek olarak Sartre'ı gösterirken, evrensel entelektüelden spesifik entelektüele geçişi temsil eden kişi olarak da atom fizikçisi Oppenheimer'ı tarif eder (Foucault, 2016a: 11).

Geleneksel entelektüel kurallara bağlı olmayan Foucault, önceden var olan bir türe ya da bir geleneğe bütünüyle oturtulabilecek metinler yazmaktan da özellikle kaçınır. Bu gibi metinler yazmak istemez zira bu durum, onun tasarladığı şekliyle yazdıklarının eleştirel yönünü ortadan kaldıracaktır. O, kendi metinlerinin de dünyaya çıkararak retoriklerin gücüyle değişimi gerçekleştirebileceğine inanır. Zira onun entelektüel yaklaşımında metin, merkezi bir konuma sahip değildir. O, bu sebeple bir entelektüelde, yazıdan ziyade eylemin olması gerektiğine inanır çünkü ona göre metin, bir entelektüel için yalnızca bir araç işlevi görmektedir (Alan, 1998: 280).

Foucault, Batı'da on sekizinci yüzyılda ortaya çıkan evrensel entelektüelin, kitlelerin bilmediği evrensel bir hakikat anlayışına sahip, siyasi mücadelede kitlelerin elinden tutup onlara yol gösteren kişi veya kişilerden oluştuğunu belirtir (Foucault, 2016a: 10). Zira ona göre, geleneksel entelektüelin bilgi iddiası, evrensel hakikat anlayışına dayanmaktadır. Bu anlayışta hakikat, bizim yarattığımız bir şey değil, bizim dışımızda ve bizim keşfettiğimiz bir şeydir. Dolayısıyla hakikat, iktidarın hem dışında hem de onun karşısında duran bir şey iken entelektüel de kitlelerden ayrı bir yerde duran ve onlara öncülük eden konumdadır. Foucault, tıpkı Nietzsche gibi bu evrensel hakikat anlayışını eleştirir. Nietzsche, hakikatin, insanın dışında var olan bir şey olmadığını, aksine insanın yarattığı bir şey olduğunu ve bunun bir güç istencinden doğduğunu söyler (Foucault, 2016a: 13). Benzer şekilde Foucault için de hakikat, bir tür norm veya bir önermeler dizisi değildir. Modern toplumlarda hakikat, bir bilimsel söylem biçimi olarak görülür ve bu söylemin üretildiği yerler de kurumlardır. Hakikat buralarda bazı söylem biçimlerine, bazı kurallara bağlanır ve dolayısıyla önceden belirlenir. Hakikat, sadece eğitimde değil, tüm enformasyon araçlarında gezinmekte; üniversite, yazı, medya, ordu gibi siyasi ve ekonomik tüm aygıtlarda baskın bir denetim içerisinde üretilip iletilmektedir. Foucault, enformasyon sistemlerinin hakikat etkileri yarattığını, medya aracılığıyla bir şey duyurulmaya çalışıldığında binlerce kişinin zihninde hakikat olarak işlenmeye başladığını iddia etmektedir (Foucault, 2016a: 14). Dolayısıyla ona göre hakikat, iktidarların etkisiyle karşılıklı bir ilişki içerisinde üretilmekte ve zorlamayla ortaya çıkmaktadır (Foucault, 2016a: 15). Bu hakikat, siyasal iktidarın etkisinde dönem dönem yeniden belirlenmektedir (Foucault, 2016a: 16).

Foucault, her toplumda iktidarlar tarafından belirlenen bir hakikat tasavvurunun olduğunu ve toplumların bu hakikat uğruna çatışma içerisine girdiğini söyler. Dolayısıyla tüm toplumlarda ya hakikat uğruna ya da hakikat etrafında süregiden bir çatışma vardır. Ancak çatışma, hakikatin kendisi için yapılmaz; asıl amaç hakikatin statüsüne veya hakikatin oynadığı toplumsal, kültürel ve ekonomik beklentilere ulaşmaktır. Spesifik entelektüel için de bu çatışma ortamında iki seçenek vardır. Ya spesifik bilgisini kullanarak bu hegemonik sistemi devam ettirmeye hizmet edecek ya da uzman olduğu alanda iktidar ilişkileriyle mücadele ederek hakikat rejiminin değişimine ön ayak olacaktır. Spesifik entelektüel, şayet ikinci yolu tercih ederse hakikatin iktidarını, hegemonik biçimlerden ayırt etmesi gerekecek, bu durumda yerele dair mücadelesi, müntesibi bulunduğu toplumun hakikat rejimiyle bağlantılı olarak kendi uzmanlık alanının dışında genel etkiler gösterecektir. Bu durum onun temel siyasi bir sorun ile karşılaşması anlamına gelir. Zira entelektüel

için temel siyasi sorun, yeni bir hakikat siyasetinin oluşturulup oluşturulmayacağını bilmektir, aksine insanların zihnini değiştirmek değildir. Dolayısıyla sorun, hakikatin üretildiği siyasi, ekonomik ve kurumsal rejimi değiştirme girişimidir. Spesifik entelektüel, toplumsal rağbet görüp herhangi bir girişimde bulunduğu artık siyasi bir tehdide dönüşür ve iktidarın “tepegöz”üne takılır. Böylece o, ilgi duyulan ve merak uyandıran söylemlerinden dolayı artık dizginlenmesi gereken biri olarak kabul edilir. Ayrıca Foucault’ya göre toplum, hakkında konuşulmasını istemediği şeyleri tabulaştırarak o konunun konuşulmasının önüne geçer (Foucault, 2016a: 59). Toplum, bu düşünceleri açıkça ortaya koymamış olsa bile, bunu sezgisel olarak koruma refleksinde bulunur. Bu konularda kazara konuşmaya kalkan her özne, iktidarlar tarafından yasaklı hale getirilir, sözleri itibarsızlaştırılır, sözlerini sürdürmeleri durumunda ise özneyi ortadan kaldırmaya varan sert önlemler alınır (Foucault, 2016a: 110). İktidar tarafından itibarsız kılınmaya çalışılan entelektüel özne ya toplum tarafından sahiplenilir ya da itibarsızlaştırma çabası karşılık bulur ve toplum, entelektüele artık eskisi gibi değer vermez.

Geçmiş bugüne ayna tutacak şekilde bir okumaya girişen Foucault için, önemli olan bugünü doğru anlamak ve bugünün sorunlarını çözümlenmeye çalışmaktır. O, entelektüel özneyi, sorunlara çözüm üreten biri olarak değil, sorunun verilerini değişime uygun kılacak şekilde hazırlayan ve bunun yerleşmesine yardım eden biri olarak görür (Foucault, 2016a: 41). Ona göre kitleler, bilgi edinmek için spesifik entelektüel dahi ihtiyaç duymazlar. Hatta kitleler, entelektüellerden eksiksiz ve daha iyi bir şekilde bilirler. Ancak iktidar sistemleri, bilginin ve söylemin enformasyon kanalına girmesini yasaklar ve buna izin vermez. Bu durum, sadece bazı kurumlarda yoktur, tüm toplumsal ağa büyük bir titizlikle nüfuz etmiştir, entelektüelin kendisinin bile içinde yer aldığı bir iktidar sistemidir (Foucault, 2016a: 42). Oysaki entelektüelin, toplumun diğer katmanlarına göre sesini yükseltme, gazetelerde yazarak bireysel görüşünü sunma imkânı daha fazladır. Dolayısıyla entelektüelin, belli bir kesimin bilincini oluşturmak gibi bir görevi yoktur; onun görevi, bilginin (bilincin) enformasyon sistemine girişini, yayılmasını sağlayarak toplumsal bir farkındalık yaratmaktır (Foucault, 2016a: 43). Ancak Foucault bunun sanıldığı kadar kolay olmadığını iddia eder.

Foucault’nun entelektüel özneye dair tüm bu değerlendirmeleri, Batı düşünce dünyasında entelektüel bakışın bir yönünü oluşturmaktadır. Arap/İslâm düşüncesinde de “entelektüel” kavramının karşılık bulduğu anlam ve içeriği, Muhammed Abid el-Câbirî çalışma konusu yapmış ve bu konudaki düşüncelerini *Arap-İslâm Medeniyetinde Entelektüeller* adlı çalışmasında okuyucularıyla paylaşmıştır.

Câbirî’de Entelektüel Özne

Çalışmalarında Arap/İslâm düşüncesinin ayrıntılı bir analizini yapan ve Çağdaş bir düşünür olarak kabul edilen Câbirî’ye göre günümüz İslâm düşüncesinin mevcut yapısı, çağımızda bir düşünce krizini yaşamakta, sosyal, siyasal ve kültürel sorunlara çözüm üretememekte, düşüncüyü ve hayatı inşa edememektedir. O, bunun temel sebebi olarak İslâmî ilimlerin, olayları ve olguları geleneksel yorumlama yöntemiyle çözmeye çalışmasında ve sürekli kendi kendini tekrar ediyor olmasında görür. Batı’da, Aydınlanmayla birlikte ortaya çıkan modernizm sonrası dönemde, neredeyse tüm alanlarda, büyük değişimler yaşanırken Arap/İslâm medeniyetinde hiçbir alternatif üretilmemiş ve yeni duruma adapte olunamamıştır. Câbirî, Batı’daki yeniliğe ve farklılığa açık olma durumunun İslâm medeniyeti içerisinde de gerçekleşmesini arzulamaktadır. O, bu anlayıştan hareketle, kavramların, düşüncenin veya pratiğin kimliğine bakmaksızın modern zamana olan uyumuna ve soruna olan çözümüne odaklanır. Nasıl ki Batı medeniyeti kendi kalıplarının dışına

çıkarak farklılığa ve yeniliğe açık olduysa Arap/İslâm düşüncesinin de benzer şekilde bir pratik ortaya koymasını arzular. Bu anlayışını, köken olarak Batı menşeli olan “entelektüel” kavramını çalışma konusu yaparak pratize eder. Bu kavramın, Arap/İslâm düşüncesindeki izdüşümlerine bakarak bu medeniyette neye karşılık geldiğini analiz eder.

Arap/İslâm düşüncesinde bir özne olarak “entelektüel” kavramının birebir karşılığının olmadığını belirten Câbirî, bu gibi modern kavramların, Arap/İslâm kültürüne adapte edilmesi gerektiğini düşünür. Zira o, ne dilsel ne de bilimsel birikimin içerisinde, entelektüel kavramına götüren bir referansın bulunduğunu ifade eder (Câbirî, 2019: 7). Câbirî, Arap/İslâm medeniyetinde entelektüel öznenin söz etmek için öncelikle insanı bu kavrama götürecektir referans bir yapıya ihtiyaç olduğunu düşünür. Şayet bir referans ilişkisi yoksa boşlukta asılı duran, bir dayanağı olmayan ve dolayısıyla bir medeniyete aidiyeti olmayan bir şey hakkında konuşmak da anlamsızdır. Çünkü Câbirî’ye göre kültürel bir metin incelendiğinde -bilimsel metinler hariç çünkü onlar sembol, kanun ve denklemlerden oluşur- onun işaret ettiği, alıntı yaptığı ve bazı verilerini kanıt olarak kullandığı belli bir kültürel referanstan doğrudan esinlendiği görülür (Câbirî, 2019: 8). Dolayısıyla bir kavram konuşulacaksa, o kavramın konuşulduğu kültürde, o kavrama giden izlerin de olması gerekir. Şayet hiçbir iz bulunamıyorsa o vakit, kavramın asli referansının bulunduğu kültürden -Avrupa kültüründen- Arap/İslâm kültürü dâhilinde ona verilen anlamı yansıtabilecek şekilde bir anlam inşası gerekir.

Câbirî’ye Göre Entelektüel Kavramında Adaptasyon Sorunu

Batı’da entelektüelin işlevi ve toplumda bulduğu karşılığın birçok olumlu yönü olduğunu düşünen Câbirî, bu kavramın geçmiş olduğu tarihi tecrübelerden sonra, modern anlamıyla daha güncel bir içeriğe sahip olduğunu düşünmektedir. Zira o, Foucault gibi postmodernist yaklaşımlarla yorumlanan entelektüel öznenin, toplumun daha çok içinde bulunduğunu ve sorunlara çözüm üretmek üzere birebir sahada yer aldıklarını gözlemlediği için bu konunun Arap/İslâm düşüncesinde, Batı’da olduğu gibi ya da ona yakın bir şekilde işlenmesinin imkânını aramaktadır. Zira Arap/İslâm düşüncesinde bu kavrama yakın anlamlarda kullanılan âlim, ulema gibi ifadelerin/öznelere, Batılı entelektüel özne reflekslerindeki gibi bugünün sorunlarına, güncel yaklaşımlarla çözüm üretememektedirler. O, buradan hareketle entelektüel kavramın Arap/İslâm düşüncesine adaptasyonunu sağlayarak, bu medeniyet içerisinde de bu kavramın kullanılmasını sağlamaya çalışır.

Câbirî, bir kavramın kendisine nakledildiği alan ile organik bir bağının kurulmasını “adaptasyon” olarak isimlendirir (Câbirî, 2019: 15); O, adaptasyonu, modern kavramların kültüre uyumu olarak görür (Câbirî, 2019: 10). Arap terminolojisinde adaptasyon, bir kavramın kendisine nakledildiği alanla organik olarak bağının kurulması anlamına gelir. Bu da nakledildiği alanda, ona meşruiyet ve aynı zamanda kavram gücü verecek bir referansın oluşturulmasıyla sağlanır. Câbirî’ye göre Arap/İslâm kültüründe entelektüellerden söz edebilmek için öncelikle çağdaş anlamda “entelektüel” kavramının bu kültüre adaptasyonu sağlanmalıdır. Adaptasyon için de bu kavramın, taşınmak istenen Arap/İslâm kültürüne aktarılması, kavramın alındığı Avrupa kültüründe otantik olarak bu kavramla uyumlu bir içeriğe sahip bir karşılığın bulunması gerekir (Câbirî, 2019: 11). Bu uyum gerçekleşmediği sürece, bir kültüre ait bir kavramın farklı bir kültürde direkt olarak kullanılması doğru değildir. Nitekim bir kavramın bir bilgi alanından başka bir bilgi alanına mekanik ve ham bir şekilde nakli, epistemolojik olarak meşru görülmemeyen bir iştir. Çünkü bu durum, konunun kavrama tabi kılınmasına dolayısıyla hem gerçekliğin çarpıtılmasına hem de bilimsel gerçekliğe düşman bir tutumun gelişmesine yol açar (Câbirî, 2019: 13). Ancak bir kavram

başka bir alana veya başka bir kültüre nakledilirken adaptasyon işlemine tabi tutulursa işte o zaman durum farklıdır. Bir bilgi alanından başka bir bilgi alanına kavram naklini meşru kılacak şey, sözü edilen adaptasyondur. Bu adaptasyonun nasıl gerçekleştirileceği sorusu önemlidir. Peki, bu adaptasyon nasıl gerçekleştirilecektir? Câbirî, bu durumu kendisine yöneltilen bir soruyla biraz daha genişleterek sorar:

Bir kavramın belli bir bilgi alanından yatay olarak yani ilimler tasnifi ve bilgi alanlarının birbirinden ayrılması ya da dikey olarak yani bilgi ve ilimlerin bilgisel çağlara ve kültürel zamanlara dönemlendirilmesi düzeyinde uzak olan başka bir bilgi alanına nakledilmesi işlemiyle ilgili epistemolojik meşrutiyet [sorunu doğmaz mı?] (Câbirî, 2019: 12).

Câbirî, bir kavramın bir bilgi alanından başka bir bilgi alanına aktarılmasından dolayı oluşan problemin hem Avrupa düşüncesinde hem de çağdaş epistemolojide referansı olan bir geçmiş olduğunu söyler. Özellikle Avrupa kültür alanında, matematik ve fizik bilimlerinin yöntem ve konuları, on altıncı yüzyıldan itibaren birbirinden tamamen ayrılıp asıl kimliklerine kavuştu. Bu ve benzeri bilimler, özellikle felsefeden ayrılarak, bu bağımsız kimliği elde etmiştir. Ancak modern bilimler, felsefeden bağımsız bir bilim haline gelinceye dek bir müddet birbirlerini taklit ettiler. Fizik, matematik sahasından kendi alanına, yeni kavramlar aktarıırken cebir ve matematiğin kavramlarını da pratik olarak kullandı (Câbirî, 2019: 12). Sosyal bilimler, bilimsel bir karakter kazandıktan sonra özellikle fizik kavramlarından yararlanmıştı. Örneğin sosyolojinin kurucularında Auguste Comte, sosyolojiyi, “toplumsal fizik” olarak tanımlamıştır. Ayrıca fiziğe ait olan dinamik ve statik kavramlarını sosyolojiye uyarlamış ve sosyolojiyi “toplumsal statik” ve “toplumsal dinamik” olmak üzere ikiye ayırmıştır. Hatta bazı sosyologlar, toplumsal bazı ilişkileri yine bir fizik kavramı olan “enerji” ile tarif etmişlerdir. Nitekim toplumsal ve tarihi olay ve dönüşümleri de “enerji değişirme” şeklinde yorumlamışlardır (Câbirî, 2019: 13).

Bilimsel bir alanın farklı bilimsel bir alandan yararlandığıyla ilgili örnekler sadece sosyolojiyle sınırlı değildir. Freud iktisat, fizik ve diğer alanların kavramlarını psikolojide/psikanalizde başarılı bir şekilde kullanmıştır. Bunu “nüksetme”, “savunma”, “direnç”, “yüceltme”, “bağımlılık”, “transfer”, “harcama”, “tasarruf”, vb. kavramları psikanalize entegre edip bunların başarılı bir şekilde adaptasyonunu gerçekleştirmiştir. Benzer şekilde Marx da onlar gibi yapmış “üretim ilişkileri”, “üretim güçleri”, “sabit sermaye”, “artı değer”, “değişken sermaye” vb. fizik ve matematiğe ait bazı kavramları toplum ve iktisat alanına naklederek bunları kapitalizmin iktisadi analizinde kullanmıştır (Câbirî, 2019: 14). Genel olarak şöyle bir sonuç çıkarılabilir ki bir bilimsel alanın kavramları, farklı bir bilgi alanıyla kullanılagelmiştir ve bu durum neredeyse tüm bilgi alanlarını da kapsamaktadır. O, buradan hareketle Batılı bir kavram olan entelektüelin, Arap/İslâm kültüründe de kullanılabileceği sonucuna varmaktadır. Nasıl ki farklı bilimler arasında kavramsal transferler yapılabilirse Batı menşeli “entelektüel” kavramının da Arap/İslâm düşüncesine transferinin mümkün olması gerekir.

Câbirî, Arap/İslâm kültüründe, özellikle ilimlerin doğduğu, geliştiği ve farklılaştığı bir zamanda tıpkı Avrupa’daki bazı bilgi sahalarında olduğu gibi, bu işlemin yani kavram alışverişinin olduğunu iddia eder. Örneğin “illet”, “şâhid”, “gâib”, “asl”, “fer”, “münâsebet”, “istismar” vb. kavramların nahivden fıkıh usulüne ya da fıkıhtan nahive ve de kelâm ilmine aktararak nakledildikleri alanın özellikleriyle renklendirilmişlerdir (Câbirî, 2019: 14). Fıkıh ve nahiv alanlarındaki yenilik, kelâm ilminin sıra dışı yükselişi bu alandaki âlimlerin, kavramları farklı öz ve içeriklerle kullanmasının önünü açmıştır. Câbirî’ye göre kendi kavram ve terimlerinin ekseriyetini farklı alanlardan alıp onlara farklı anlamlar verenler arasında en çok dikkat çeken tasavvufudur. İbn

Haldûn'a ait ve yeni bir bilim olan "ilm-i ümran"da toplum ve devlet ilişkisi anlatılırken "madde" ve "suret" gibi mantık, felsefe ve fıkıh usulünün kavramları kullanılmıştır. Ayrıca psikolojiye ait olan mizaç kavramı, "asabiyet mizacı" şeklinde karşımıza çıkar. Benzer şekilde fıkıh usulüne ait olan "had", "kemâli" ve "zarûrî" gibi bazı kavramları, alana adaptasyonunu sağlayarak kullanmıştır (Câbirî, 2019: 15). Anlaşıldığı kadarıyla bir bilgi alanından başka bir bilgi alanına bir kavramın kullanılmasının arkasında yatan temel saik, yeni verili bilgiyi ifade etme ihtiyacıdır. Şayet nakledilen kavram, geçiş yaptığı bilgi alanıyla uyum ve adaptasyonu başarılı olursa bu işlem meşru olarak kabul edilir. Câbirî, bu durumu şöyle ifade eder:

Adaptasyon -burada bizim terminolojimizde- bir kavramın kendisine nakledildiği alanla organik olarak bağının kurulması anlamına gelir. Bu da nakledildiği alanda ona meşruiyet ve aynı zamanda kavram gücü verecek bir referansının oluşturulmasıyla olur (Câbirî, 2019: 15).

Başka bir ifadeyle, bir kavramın bir bilgi alanından farklı bir bilgi alanına adaptasyonuna başvurulmasının sebebi, bu alanda ona duyulan ihtiyaçtır.

Câbirî'ye Göre Batı'lı Bir Kavram Olarak Entelektüel

Câbirî, "entelektüel" kavramının analizini yapmak için giriştiği kavram adaptasyonu işlemini açıkladıktan sonra bu kavramın analizine geçer. O, Arap kültüründe entelektüel kavramının çok sık kullanıldığını ama Arap söyleminde bu kavramın puslu bir yanının olduğunu belirtir. Çünkü entelektüel kavramı, hem belirli bir şeye işaret etmez hem de belirli bir örneğe gönderimde bulunmaz. Bunun en temel sebebi, bu kavramın Arap kültüründe doğru bir adaptasyondan mahrum bırakılmış olmasıdır. Dolayısıyla Arap insanı için "entelektüel" kavramının karşılık geldiği somut bir gerçeklik, zihinlerde canlanmaz. Bu kavram, Avrupa kültüründen Arapçaya başarılı bir şekilde çevrilmiştir. Ancak Arap kültüründe belirli bir referans verilerek adaptasyonu gerçekleştirilememiş bu yüzden de yaygın kullanımına rağmen "yabancı" bir kavram olarak kalmıştır. Arap/İslâm kültüründe bu kavramı bilinçli kullananlar ise kavramın Avrupai referansına sıkı bir şekilde bağlıdır ve bu kavrama "oradan" anlam verirler (Câbirî, 2019: 16). Batı'da entelektüel kavramına katılan anlam, Arap tarihi ve kültüründen tamamen uzaktır ve Arap kültür semasına da oldukça yabancıdır.

Câbirî, "entelektüel" kavramının Fransızca *intellectuel* kelimesinin bir çevirisi olduğunu, Arap söyleminde bu kelimenin kullanılma tarihinin yarım asrı geçmediğini ve dolayısıyla Arapça bir terim olmadığını söyler (Câbirî, 2019: 24). Bu kavram Batı'da sıklıkla "fikir ve ruh işlerine güçlü meyli" bulunan ve "ruhi veya fikri hayatı" diğerlerine ağır basan kişiye atfedilir. "El işçileri'ne karşılık kullanılan bu sözcük, "fikir işçileri"ni işaret etmek için kullanılır (Câbirî, 2019: 27). Dolayısıyla bu sözcük, bir bilgi alanında elleriyle değil de fikirleriyle çalışan, topluma dair kendilerine has görüşlere sahip olan ve her türlü otorite tarafından uygulanan zulüm ve haksızlıklara karşı eleştiri ve protestoda bulunan çağdaş bireyi ifade etmek için kullanılan bir terimdir. Entelektüelin konumu, "fikir işçisi" anlamıyla beraber özellikle muhalif ve proje müjdecisi, yasa koyucu ve en yalın haliyle bir görüş ve toplumda oynamış olduğu rolle belirlenir (Câbirî, 2019: 28). Dolayısıyla bir entelektüelde aranan en önemli şartlar arasında, hakikati keşfetme arzusu ve her şeyi acımasızca eleştirebilecek cesarete sahip olması yer alır. Entelektüelin eleştirel yönünün topluma ciddi katkılar sağlayacağını düşünen Câbirî, bu durumu şu sözlerle ifade eder:

Şu halde entelektüel özü itibariyle toplumsal bir eleştirmendir. O, vazifesi tarif etmek, tahlil etmek ve sonuçta daha iyi, daha insani ve daha akılcı bir toplumsal sisteme ulaşmanın önünde

duran engellerin aşılmasına katkıda bulunmak için çalışmak olan bir şahıstır. Böylece o, toplumun vicdanı ve tarihin her döneminde bulunan ilerleme güçlerinin sözcüsü olur (Câbirî, 2019: 28).

Entelektüel her ne kadar fikir işçiliğini ifade etmek için kullanılsa da onu fikir işçilerinden ayıran bir özellik ise cesarettir. Nitekim mevcut durumu koruma çabası içerisinde olan güdümlü bir sınıf ve bu sınıfa hizmet eden “fikir işçileri”ne göre entelektüel, güçlük ve fitne çıkarıcı bir şahıstır. Ayrıca “fikir işçileri”, entelektüelleri, hayali ve ütopyik olmakla itham ederler; en iyi halleri metafiziksel, en kötü halleri de başkaldıran bir asi olmalarıdır (Câbirî, 2019: 28). Tüm bu tariflere göre entelektüel, bilgiye sahip ve bildiklerini söyleyerek görüş bildiren, toplumu yönlendiren ve önderlik eden kimselerdir.

Câbirî, entelektüeli, herhangi bir şekilde kendisinden önceki entelektüel(ler)in düşüncesinden yola çıkarak düşünen ve düşünce üreten kimse olarak tarif eder. Entelektüel, kendisinden önceki entelektüelin izinden gidip, onun metodunu izleyen, gerektiğinde de ona karşı çıkan ve zamanı geldiğinde de onu aşan biridir (Câbirî, 2019: 7). Dolayısıyla ona göre, sıfırdan düşünen bir entelektüel yoktur. Avrupa’da on ikinci yüzyılda ortaya çıkan ve çağdaşlarının onları “yenilikçiler” diye adlandırdığı entelektüeller, yeni bir kültürel nesle ait olduklarının bilincindeydiler. Ancak onlar, modern düşüncelerine rağmen eskilerin üstünlüğünü kabul ediyor, hatta onları örnek alıp taklit ettiklerini ilan ediyorlardı. Câbirî, burada çarpıcı bir iddiada bulunur: Orta Çağ Avrupası’nda “eskiler” diye anlatılmak istenen Araplar ve onlar aracılığıyla da Yunanlılardır (Câbirî, 2019: 31).

Câbirî’ye Göre Arap/İslam Kültüründe Entelektüel Özne

Avrupalılar’ın modern düşüncelerine rağmen düşünsel üstünlüklerini kabul ettiği medeniyet hangisiydi? Câbirî, bu soruya cevap olarak çarpıcı bir iddiada bulunur: Orta Çağ Avrupası’nda “eskiler” diye anlatılmak istenen Araplar ve onlar aracılığıyla da Yunanlılardır (Câbirî, 2019: 31). Zira 12. yüzyılda, Doğu’nun, bilimde büyük bir hâkimiyeti vardı. Bu hâkimiyet sadece yeni nesil üzerinde etkili olmadı ayrıca bu nesille mücadele içerisinde olan dini çevreleri de etkisi altına almıştı. Bu sebeple Avrupa, Arapçadan Latinceye çok ciddi bir tercüme faaliyetine girişti. Tercüme faaliyetinin esas sebebi, İslâm’a karşı koyma dürtüsünden ziyade toplumsal kalkınma arzusu idi (Câbirî, 2019: 32). Avrupa’daki bilimsel hareketlilik; Arap/Yunan bilim ve felsefesi üzerine çalışmalar, tercüme hareketleri ve üniversitelerin kuruluşu, Avrupa’da entelektüellerin doğmasına sebep olan faktörlerdi. De Libera’nın XIII ve XIV. yüzyıllar arasında Avrupa’da kültür hayatına hükmeden “yeni entelektüeller” tanımlaması, tam olarak “Latin İbn Rüşdçülüğü”ne işaret ederdi. Dolayısıyla Avrupalılar’ın kullanmış olduğu entelektüel kavramının kendisi, İslam medeniyetinden devşirme bir kavramdır:

Bu felsefi/hitabi söylem kendiliğinden ortaya çıkmamıştır. Tam tersine ilgilileri belli ve bilinen kaynaklardan yola çıkarak onu öğrenmiş, içselleştirmiş ve iyice kavramıştır. Bu kaynaklar Orta Çağ Yunan felsefesinin ilk varisleri olan Müslüman filozofların formüle ettiği felsefi hayat tasavvurudur (Câbirî, 2019: 35-36).

Müslüman filozoflar tarafından formüle edilen entelektüel algısı, aslında ilk önce Avrupalılar tarafından adaptasyona uğratılmış ve onlar bu kavramı Müslümanlardan alarak kullanmışlardır. Câbirî’ye göre, geriye dönük bir araştırma yöntemi olan bilimsel yöntem sayesinde Orta Çağ Hristiyan Avrupası’nda entelektüel olgunun nasıl oluştuğunu anlama olanağı oluştu. Bu yöntem, şu anki olgudan entelektüel kavramının kökenlerini ve oluş faktörlerini inceleme imkânı verir ve şu tarihi gerçeklikle karşılaşmayı sağlar. “Avrupa Orta Çağındaki entelektüeller, o dönem Arap/İslâm medeniyetindeki entelektüellerin ürünüdür” (Câbirî, 2019: 38).

Durum böyle olunca entelektüel kavramına ilişkin Avrupa'ya ait tüm referanslardan elde edilen sonuçlar ile birlikte Arap/İslâm referansında bunun bir karşılığının olup olmadığına bakmak zorunlu olmaktadır. Câbirî'ye göre Arap/İslâm medeniyetinde “entelektüeller” kavramına karşılık uygun düşebilecek fikir işçisi bir gruptan söz edilecekse buna en uygun düşecek olan “kelâmcılar ve felsefeciler”dir (Câbirî, 2019: 39). Câbirî, Şehristânî'den alıntı yaparak “kelâm” ve “felsefe”nin dolayısıyla kelâmcı/entelektüellerin ortaya çıkışını İslâm'da “hilaf”ın² olduğu zamana dayandırır. “Hilaf”ın olduğu o dönemlerde, ihtilaf olan konuları tartışanlar, bir grup veya sınıf değildi. Nitekim Câbirî, entelektüellerin bir sınıf olmadıklarını aksine bireysel bilinçleriyle tanımlanan fertler olduklarını söyler. El işçilerinin sınıf bilinci, bireysel bilinçlerine hâkim olduğunda oluşur. Ancak hangi alandan olursa olsun bilim ve kültür sahibi fikir işçilerinde, bireysel bilinç hâkim olmadıkça onlar “entelektüel” olamazlar. Bu sebeple entelektüel olmak, Câbirî açısından bir sınıfı değil, bireysel bir varlığı temsil eder ve bu bireysellik kişisel bilince, kişisel görüşe sahip bir birey oluşla ifadesini bulur (Câbirî, 2019: 40).

Câbirî, entelektüel öznelerin toplumla ilişkilendirilip fırkalara ayrılmasının çok büyük bir hata olduğunu ısrarla söyler. Bu, gerçekliği olmayan yapay bir tasniftir. Bunu ortaya atanlar, mevzu bir hadis olan, İslâm ümmetinin otuz üç fırkaya ayrılacağı haberini yayan müelliflerdir. Kelâmcıların bu kadar çok fırkaya dağıtılmasının sebebi; her müellifin kendi mezhebinin muhalifini gruplara ayırması, mensubu bulunduğu fırkanın birliğini sağlaması ve “kurtulan fırka” olarak kendini takdim etmesi için gerekliydi (Câbirî, 2019: 52). Ancak birey hüviyetinde olan bu kelâmcıların/entelektüellerin her biri, fırka liderleri değildi aksine bazı konularda ya uzlaşan ya da fikir farklılıkları olan görüş sahibi kimselerdi. Câbirî, entelektüellerin bir sınıf değil bir fert olarak “birey”e karşılık geldiğini belirttikten sonra, entelektüelin bir birey olarak kimliğini tespit etmek için Arap toplumundaki “birey”i, beş aidiyet çerçevesi içerisinde tarif eder. Bu çerçevede şunları sıralar: 1) Yönetici veya tebaadan biridir. 2) Seçkinlere veya sıradan halka mensuptur. 3) Atâ alır veya haraç öder. 4) Kabile tarafından korunur veya bir akîdeye sığınır. 5) Çölde veya kentte yaşar (Câbirî, 2019: 41).

Câbirî, bu beş bileşenin her birinin topluma karşılık geldiğini, bu nedenle de birey kavramının bu bütünlük içerisinde hiçbir şekilde “toplum”la ilişkiye girmediğini iddia eder. Nitekim Arapçada “birey” sözcüğüne, “toplum” terimi ile ilişkisi üzerinden bir anlam verilmemiştir. Dolayısıyla bu beş bileşen, bireyi temsil etmemekle birlikte, bireyi etkileyen parametrelerdir (Câbirî, 2019: 42). Entelektüelin bir birey olduğunu söyleyen Câbirî, bireyin toplumdaki yerini, toplumsal aidiyet

² “İslâm düşüncesinde çok ciddi tartışmaların yaşandığı, ihtilafların olduğu bazı önemli olaylar gerçekleşmiştir. Yaşanan bu sorunlar İslâm düşüncesinde farklı grupların ortaya çıkmasına ve ciddi kamplaşmaların olgunlaşmasına zemin hazırlamıştır. Bu sorunlarla ilgili kelâm etmeye/konuşmaya başlanmış böylece kelâm “ilim” seviyesine yükselmiş yani tasnif, bölümlendirme ve sistemli bir sunuma elverişli hale gelmiştir. Bu durum Yunan felsefesi ve bilimlerinin tercüme edilmesi tarihine denk gelmiş ve “kelâmcıların teolojik görüşleri”nin olgunlaşmasıyla “filozofların görüşleri”nin yaygınlık kazanmaya başlaması eşzamanlı olmuştur. Câbirî, İslâm'da kelâmcıların/entelektüellerin ilk ortaya çıkışını üç olaya dayandırır: Birincisi, Hz. Osman'ın öldürülmesinden sonra mücahit bir grubun savaştan Medine'ye dönüp de hilafın büyüdüğünü ve çekişmenin patlak verdiğini gördüklerinde olmuştur. İkincisi, Hasan b. Ali b. Ebû Tâlib'in Muâviye b. Ebû Süfyân'la savaşmak üzere çıkıp yenilgiye uğramasının ardından hilafeti ona bıraktığı zaman olmuştur. Üçüncüsü ise büyük günah işleyen mümin mi kâfir mi olacağıyla ilgili tartışmalar olmuştur” (Câbirî, 2019: 46-50). Hilaf konuları sadece bunlarla sınırlı değildi: Kur'ân ve hadisi delil olarak kullanan ve iman-küfür, cebr ve ihtiyar, ilahi bilgi/ “Kur'ân'ın yaratılması” vb.

çerçevesi bağlamında listeledikten sonra bireye ait bu beş çerçeve içerisinde “entelektüel”in nerede yer aldığını belirlemeye çalışır:

1. Entelektüel, teba’ya mensuptur (kadı, kâtip, hâkim, halife vb. kimseler gibi ilim ve kültür sahibi olsalar bile entelektüel olarak kabul edilmezler).

2. Entelektüel, kültürü sebebiyle seçkinlerdendir. Mesleği, düşüncesi ona imtiyaz ve prestij kazandırır. Dolayısıyla bu özellikler ona dinleyici ve taraftar kazandırır.

3. Genelde fikir işçiliği yapar. Bu nedenle atâ ile geçimini sağlar bu da haraç ödemesini gerektirmez.

4. Gücünü düşüncesinden ve söyleminden alır. Bu nedenle de sadece “akîde”sinin himayesine girer. (Bir kabileye mensuptur fakat sıkıntıya düştüğünde kabileye sığınmaz).

5. İlim ve kültür birikiminden dolayı çölde değil şehirde yaşar (Câbirî, 2019: 43).

Bu özellikler, Arap/İslâm kültüründe nahivci, tarihçi, fakih, muhaddis vb. birçok kişiye uyuyor olsa da entelektüel özne, “akîde”yi bir aidiyet ve sığınma alanı edinmediği için onların hepsinden ayrılır (Câbirî, 2019: 43). Akîde, entelektüel öznedede sadece bir inanç değil bir görüş ve bir görüşün ifadesi olarak bulunur. Ayrıca entelektüel öznenin kendine ait teolojik görüşü sebebiyle onu takip eden bir halk kitlesi vardır, entelektüel de halkı ilgilendiren toplumsal konuları her zaman kelamına konu edinir. Câbirî, İslâm düşüncesinde entelektüel özne olarak ilk sıraya koyduğu kişiler arasında kelâm ve felsefecileri ansa da bu ifade genel anlamıyla yukarıdaki özellikleri taşıyan “âlim”ler için de kullanılabilir. Nitekim Câbirî, *Arap/İslâm Medeniyetinde Entelektüeller* adlı eserinde, bu kavramın ayrıntılı bir analizini yaptıktan sonra İbn Hanbel ve İbn Rüşd örnekleri üzerinden entelektüellerin yaşamış olduğu sıkıntıları ele alır.

Sonuç

Hem Foucault’nun hem de Câbirî’nin entelektüel özneye dair yaklaşımları göz önüne alındığında, günümüze kadar entelektüel kavramının genel geçer bir tanımının yapılamadığı görülmektedir. Zira entelektüel kavramını her düşünür, kendi perspektifine ve toplumsal koşullarına göre tanımlamaya çalışmıştır.

Batı’da genellikle kabul gören ve on sekizinci yüzyılda ortaya çıkan “geleneksel/evrensel entelektüel”, kitlelerin bilgi sahibi olmadıkları evrensel bir hakikat anlayışına sahiptir. Nitekim geleneksel entelektüelin en temel iddiası da evrensel bir hakikat anlayışına dayanmaktadır. Foucault, entelektüel yaklaşımında, geleneksel entelektüel kurallara hiçbir şekilde bağlı kalmadığını belirtir. Zira geleneksel entelektüel, genellikle kendisini toplumsal grubun hâkim paradigmasından daha özerk ve bağımsız bir formasyonu temsil eden bir konumda görmektedir. Foucault bu sebeple, modern döneme kadar kabul gören geleneksel entelektüel yerine, iktidara karşı yerel bir mücadele içerisine giren spesifik entelektüeli yerleştirir. Ancak ona göre kitleler, bilgi edinmek için spesifik entelektüele de ihtiyaç duymazlar. Zira kitlelerin bilgisinin, entelektüellerin bilgisinden hiç de geri kalır yanı yoktur.

Câbirî ise Batı menşeli olan entelektüel kavramının Arap/İslâm düşüncesine adaptasyonunu öncelikle sağlamaya çalışır. O, toplumsal yaşamın sosyal, siyasal, ekonomik vb. tüm katmanlarında kitlelere rehberlik eden entelektüeli, tam olarak Batı’daki geleneksel entelektüele karşılık kullanır. Dolayısıyla Câbirî, entelektüel yaklaşımıyla Foucault’dan tamamen ayrılır. Zira Câbirî, geleneksel bir entelektüel yaklaşımını benimsemektedir. Ona göre entelektüel, hakikati keşfetme arzusundadır ve tıpkı evrensel entelektüel gibi kitlelerin bilmediği bir hakikat bilgisine sahiptir. Câbirî’nin, bir

sınıf olmaktan ziyade toplumsal bilinçleri ile tanınan fertler olarak tarif ettiği entelektüel, siyasal alanda kitlelere rehberlik ederek onlara yol göstermektedir. Bunun için de hakikat arayışı içerisindeki entelektüellerin mümkün mertebe, ortak paydada bir araya gelmeleri gerekir, fırkalara ayrılmaları ise büyük bir hatadır. Fakat Foucault'nun entelektüel öznesi, bunun tam aksine kitlelerin bilincini oluşturmak ve kitlelere yön vermek gibi bir görev üstlenmez, sadece bilginin enformasyon sistemine yayılmasının sağlanmasında toplumsal bir farkındalık yaratmaya çalışır.

Her iki düşünürde de entelektüelin temel bir özelliği olarak cesur olması yer alır. Ayrıca hem Câbirî hem de Foucault'ya göre, entelektüeller toplumda büyük bir ilgiyle karşılaştıklarında, bu durum iktidarlar tarafından siyasi bir tehdit olarak algılanır. Onlar, toplumun merakını uyandıran ve ilgisini çeken söylemlerinden ötürü, iktidarların "tepegözü"ne takılan bireylere dönüşür. İktidarlar da muhalif hareketleri bastırmak üzere, düşüncelerine ve eylemlerine toplum tarafından anlam yüklenen entelektüelleri gözetim altında tutar. Zira iktidarlar için entelektüeller, kendilerine ve otoritelerine yönelik bir tehdit olarak algılanır.

KAYNAKÇA

- Aron, Raymond (1979). *Aydınların Afyonu*. (Çeviren: İzzet Tanju). İstanbul: Tur Yayınevi.
- Benda, Julien (2006). *Aydınların İhaneti*. (Çeviren: Cem Soydemir). Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Bodin, Louis (1984). *Aydınlar*. (Çeviren: Mehmet Dünder). Ankara: Ayko Yayınları.
- Câbirî, Muhammed Abid (2019). *Arap/İslâm Medeniyetinde Entelektüeller*. (Çeviren: Musa, Konaklı). İstanbul: Mana Yayınları.
- Chomsky, Noam (2005). Entelektüellerin Sorumluluğu. (Çeviren: Nuri Ersoy), Bgst Yayınları, İstanbul.
- Foucault, Michel (2016). *Entelektüelin Siyasi İşlevi*. (Çeviren: Işık, Ergüden / Osman, Akınhay / Ferda, Keskin). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Held, V. (1983). "The Independence of Intellectuals", *The Journal of Philosophy*, 10(80): 572-582.
- Mardin, Şerif (1984). "Aydınlar Konusunda Ülgener ve Bir İzah Denemesi", *Toplum ve Bilim*, (24): 9-16.
- Özcan, Z. (2006). Sosyo-Kültürel Olarak Entelektüeller, (Entelektüeller I). Doğu Batı, 36. Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Keskin, Ferda (2000). "Michel Foucault", Entelektüelin Siyasi İşlevi, Michel Foucault, (Çeviren: Işık Ergüden – Osman Akınhay). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Louis Bodin, Aydınlar, çev. Mehmet Dünder, Ayko Yay. Ank. 1984, s.9.
- Megill, Allan (1998). *Aşırılığın Peygamberleri*. (Çeviren: Birkan, Tunca). Ankara: Bilim ve Sanat.
- Said, Edward (1995). *Entelektüel*. (Çeviren: Birkay, Tuncay). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Sartre, Jean Paul (2010). *Aydınlar Üzerine*. (Çeviren: Aysel Bora), Can Yayınları, İstanbul.
- Taftalı, O. (2006). Batı Medeniyetinin Mutsuz Çocuğu Entelektüel, (Entelektüeller I). *Doğu Batı*, 35. Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Topçuoğlu, R. A. (2006). "Foucault ve Entelektüeller". *Doğu Batı*, Entelektüeller III, 221-228."

18. YÜZYILDA AMİD MEDRESELERİNE YAPILAN ATAMALAR ÜZERİNE BİR İNCELEME

A Study on the Appointments to the Amid Madrasahs
in the 18th Century

Hakan KAYA

Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi Tarih Bölümü

hakankaya0404@hotmail.com
ORCID: 0000-0001-8904-965X

Araştırma Makalesi/Research Article

Makale Gönderim Tarihi

20/06/2022

Makale Kabul Tarihi

03/07/2022

Öz

Medreseler kuruluş döneminden itibaren Osmanlı Devleti'nin temel eğitim kurumları olmuştur. Tarihi süreçte Osmanlı'nın diğer kurumlarında olduğu gibi medreselerde de büyük değişim ve dönüşümler yaşanmıştır. Osmanlı öncesi dönemde kurulmuş olan Diyarbakır'ın Amid kazasındaki bazı medreselerin de bu değişim ve dönüşümden etkilendiği söylenebilir. 18. yüzyıl Amid medreselerinde Osmanlı klasik dönemine benzer atamalar yapılmakla birlikte bu dönemde medreselerin payelerinde de bazı değişiklikler olduğu görülmektedir. Bu yüzyılda Amid kazasında yapılan müderris atamalarında *nısf* müderrislik (iki kişinin görev yaptığı) atamasına dair kayıtlar yer almaktadır. Bu çerçevede Amid'de bir medreseye iki müderrisin atandığına dair kayıtlara rastlanmaktadır.

Bu yüzyılda müderris atamalarının yanı sıra medreselerde çalışan hizmetli ve görevlilere dair kayıtlar da mevcuttur. Amid kazasında bulunan medreselerin neredeyse tümü bir vakfa sahip olduğu, medresedeki görevlilerin ücretlerini medrese vakfından ödendiği anlaşılmaktadır. Görevlilerin ücretlerine bakıldığında daha önceki yüzyıllarda ödenen ücretlerle aynı olduğu ve pek bir değişikliğin olmadığı görülmektedir. Ayrıca vefat veya başka nedenlerden dolayı görevi bırakan müderrisin yerine genellikle müderris olan kişinin oğlu atandığı göze çarpmaktadır. Bu çalışmada 18. yüzyılda Diyarbakır'ın merkez Amid kazasındaki medreselerdeki müderrislerin ve medreselerde çalışan görevlilerin atamaları üzerinde durulacaktır.

Anahtar Kelimeler: Diyarbakır, Amid, Medrese, Atama, Derece, Kayıt, Görevli

Abstract

Madrasahs had been the basic educational institutions of the Ottoman Empire since the foundation of the empire. In the historical process, significant changes and transformations occurred regarding these madrasahs, as it happened in other institutions of the Ottoman Empire. It can be said that some madrasahs in the central district of Diyarbakır province, Amid, whose foundations dated back to the pre-Ottoman periods, were also affected by this change and transformation. The personal assignments to the Amid madrasahs of the 18th century, were similar to their counterparts in the Empire during the classical period, but some changes took place in terms of madrasahs' personal ranks during this period. The most obvious example of this was the appointment of *nısf* instructors (two professors working a madrasahs) to the madrasahs in the Amid district. In this context, it is possible to come across many records showing that two instructors had been appointed to a madrasah.

In addition to the appointments of instructors in eighteenth century, there are also records related to servants and officials working in madrasahs during this century. It is seen that almost all of the madrasahs in the Amid district of Diyarbakır province were affiliated with an Islamic foundation, waqfs and the salaries of the officials in the madrasah were paid by these madrasah foundations. When the wages of the officials are examined, it is seen that the amount of payments were the same as in previous centuries, and not much change happened in the wages. Besides, when an instructor had to leave the office for some reasons or died, the son of that former instructor (*müderris*) was usually appointed instead of him. In this study, the appointments of these officials working in the madrasahs built in the central Amid district of Diyarbakır province during the 18th century will be focused.

Keywords: Diyarbakır, Amid, Madrasa, Assignments, Degree, Registration, Officer

Giriş

İslam dünyasının en temel eğitim kurumlarından biri olan medreseler tarihi süreçte toplumun ilmi faaliyetlerinde önemli roller üstlenmiştir. Bütün Müslüman devletlerin bu eğitim kurumları üzerinde önemle durdukları ve bu ilmi kurumları geliştirdikleri bilinmektedir. Nizamülmülk Şii Fatimilere karşı Sünni düşünceyi güçlendirmek ve devletin ilmi faaliyetlerini gerçekleştirebilecek elemanları yetiştirmek amacıyla medreseler kurmuş ve bu medreselerde eğitim faaliyetlerini yürüten öğrencilerin ihtiyaçlarını karşılamak amacıyla vakıflar inşa etmiştir (Yakuboğlu, 2006: 17-

22.; Özaydın, 2007: 188-191). Diğer İslam devletlerinde olduğu gibi Osmanlılarda da medreseler devletin temel eğitim kurumları özelliğini taşımaktaydı. Osmanlı Devleti'nin kendinden önceki İslam devletlerinin kurmuş olduğu medreseleri tarihi süreç içerisinde daha da teşkilatlandırdığı söylenebilir.

Osmanlı'da ilk medrese Orhan Bey'in 1331'de kurduğu İznik Medresesi olmuş, medresenin müderrisliğine Mısır'da yetişmiş olan Davud-ı Kayseri ve Taceddin-i Kürdi gibi önemli ilim adamları atanmıştır (İpşirli, 2003: 388-400). Orhan Bey'den sonra her padişah döneminde medreseler inşa edilmiş ve bu medreselerde ilmi faaliyetler gerçekleştirilmiştir. Devletin sınırların genişlemesine paralel olarak medreselerin sayılarında büyük bir artış olmuş ve süreç içerisinde bu medreseler ilmi faaliyetlerin merkezi konumuna gelmişlerdir.

II. Mehmed ile birlikte devletten imparatorluğa geçiş sağlanmış, Padişahın zengin bir kütüphaneye sahip olması ve Padişahın ilim adamlarına karşı destekleyici tavrı Osmanlı ilim hayatı açısından oldukça önemli olmuştur (Adivar, 1982: 35-36). Sultan II. Mehmed merkezî devlet politikasını siyasi ve idari alanların yanı sıra inşa ettiği Fatih Külliyesi ile birlikte eğitimde de gerçekleştirmiştir. Bu dönemde Sahn-ı Seman medreseleri sayesinde Osmanlı ilmi faaliyetleri büyük bir tekâmül göstermiştir (Lekesiz, 1987: 52-75). Osmanlı Devleti'nin başkentinde yoğun ilmi faaliyetler gerçekleştirildiği gibi Osmanlı taşrasında da ciddi ilmi faaliyetlerin yapıldığını söylemek mümkündür. Kanuni döneminden itibaren bazı kişilerin medreselerdeki eğitim tertibine uymadan ve müderrislik yapmadan üst kademelere atanmıştır. Devamında 17 ve 18. yüzyıllarda Osmanlı medreselerinin gittikçe zayıfladığı, müderrislerin gerekli eğitimi tamamlamadan göreve başlamaları ve hızlıca terfi almalarından ötürü medreselerin yapısında bozulmalar meydana gelmiştir. (Yancı, 2017: 17). Bu çerçevede medreselerin 16-17. yüzyıllarda olduğu gibi 18. yüzyılda da ciddi problemlerle karşılaştığı söylenebilir.

1. Amid Medreseleri Hakkında Genel Bilgi

Kadim bir şehir olan Diyarbakır, 639 tarihinde Halid b. Velid tarafından Müslümanların hâkimiyetine girmiş, tarihi süreç içerisinde İslam dünyasının büyük bir ilim ve kültür şehri olmuştur (Yinanç, 1998: 304). Abbasi, Emevi, Bizans, Sasani, Mervani, Artuklu, Eyyubi, Selçuklu, Akkoyunlu ve Safevi gibi birçok devletin egemenliğine giren Diyarbakır 1515 tarihinde Osmanlı kontrolüne girmiştir. (Göyünç, 1994: 464-469). Uşakizade eski adı Amid olan Diyarbakır'ı "sayısız değerli ilim ve irfan sahibi kişilerin yetiştiği ve yaşadığı şehir" olarak tanımlamaktadır (Ekinci, 2014: 150). Doğu ve Güneydoğu Anadolu'daki medreseler Osmanlı öncesi İslam devletleri dönemlerinde de etkin olarak ilmi faaliyetlerinin yapıldığı mekânlar olmuşlardır. Diyarbakır'ın Osmanlı hâkimiyetine girmesiyle birlikte buradaki kültürel ve dini yapılar Osmanlı'ya intikal etmiştir. Evliya Çelebi, 17. yüzyılın ikinci yarısından sonra Diyarbakır'e yaptığı seyahatinde mevcut bazı medreselerden bahsetmiştir. Seyyah Diyarbakır'deki medreselerinin özelliklerini dile getirirken önce Amid'de bulunan camilerin her birinde birer veya ikişer ilim öğretim yerleri olan medreselerin olduğunu dile getirmiştir. Evliya Çelebi Diyarbakır'de altı medresenin ismine dile getirmiş, bir medresenin ismini zikretmeyerek toplamda yedi medresenin varlığından söz etmiştir (Evliya Çelebi, 2016: 4/24).

Evliya Çelebi bu medreselerin isimlerini şu şekilde zikreder: Camii-i Kebir yanında bulunan Mercaniye ve Şafi medreseleri, Peygamber (Nebi) Camii Medresesi, Hüsreviye Medresesi, İpariye Medresesi, Sarılızade Medresesi, Şeyh Rumi Medresesi. Seyyahın verdiği medrese isimlerinin bazılarının kaydına ulaşılmamakla birlikte bazılarının bilinen isimlerinden farklı isimlerle zikredildiği görülmektedir. Evliya Çelebi, Mercaniye olarak zikrettiği medrese bazı kaynaklarda Zinciriye, Sincariye veya Senceriye olarak ifade edilmiştir (Gabriel, 1940: 197; Konyar, 1936: 201;

Gümüş, 2014: 157). Mesudiye Medresesi'nde yetişen âlimlerinin büyük saygınlıklarının olduğunu, buradaki müderrislerin mollalık payesine yükseldiğini, medresenin sağlam vakıflarla desteklendikleri için müderrislerin maaş, et ve aydınlanma ücretlerinin devamlılık gösterdiğini belirtmektedir (Evliya Çelebi, 2016: 4. Kitap/24).

Alpay Bizbirlik, 16. yüzyılın ortalarında Diyarbakır'da Mesudiye, Ziyaiye ve Şucaie medresesi olmak üzere toplam üç medresenin varlığından ve bu medreselerin vakıflarından söz etmektedir. Yazar, Dilaveriye (BOA, AE. SMST, 189/14887), Nebi Camii Medresesi/Seyfüddin Medresesi, Şeyh Safa Medresesi/Müslühiddin el-Lari Medresesi gibi önemli medreselerden bahsetmemektedir. Ercan Gümüş ise 18. yüzyılda Amid'de eğitim faaliyetlerinde bulunan medreselerden bahsetmekte, genel anlamda medresedeki görevlilerin ücretlerinden ve mevcut olan medreselerin desteklendiği vakıflara değinmektedir (Gümüş, 2014: 158-162). Osmanlı valisi Hadım Ali Paşa tarafından 1534-1537 yılları arasında inşa edilen Ali Paşa Medresesi'nin de o dönemde Amid'in ilmi faaliyetleri açısından önemli olduğunu söyleyebiliriz. Mimar Sinan tarafından inşa edilen yapı 18. yüzyılda Amid'de ilim faaliyetleri aktif olarak yürütmekteydi (Melek-Demir, 2014: 175)

Osmanlı Devleti'nin klasik çağında önemli bir eğitim kurumu olan Zinciriye Medresesi'ne değinmekte fayda vardır. Zinciriye Medresesi, Artuklular ve Eyyübler dönemlerinde ustalık yapan İsa Ebu Dirhem tarafından inşa edildiği belirtilmektedir (Yıldız, 2019: 545). Ancak adı geçen medresenin Akkoyunlar döneminde inşa edildiğini belirten bazı araştırmacılar bulunmaktadır (Konyar, 1936: 201). Medresenin Osmanlı'dan önce Ziyaiye, Osmanlı'nın bölgeye hâkim olması ile birlikte medrese isminin Osmanlı kaynaklarında Zinciriye olarak adlandırıldığı dile getirilmektedir. Ancak medresenin Zinciriye, Ziyaiye veya Sincariye gibi farklı adlarla isimlendirildiği görülmektedir (Beysanoğlu, 1987: 331). Bundan dolayı araştırmacılar aynı isimde olan bu medreseyi farklı iki medrese olarak gösterdiği anlaşılmaktadır. Arşiv belgelerine baktığımızda medresenin isminin kayıtlarda hem Ziyaiye hem de Zinciriye olarak geçtiğini görmekteyiz. Kayıтта "Medine-i Amid'de vaki Ziyaiye nam-ı diğer Zinciriye Medresesi" ifadeleriyle medresenin iki isimle anıldığı veya kayıtlarda yer aldığı anlaşılmaktadır (BOA, C. MF., 53/2611). Bunun yanı sıra 18. yüzyılda Köprülüzade Abdullah Paşa Darü'l Kurrası ve Veli Kethüda Camii Medresesi'nden de bahsedilmektedir (Acar, 2008: 140).

Diyarbakır medreseleri arasında önemli bir yer tutan Mesudiye Medresesi ise 18. yüzyılda Amid'de eğitim faaliyetlerinde bulunan etkin bir medreseydi. Mesudiye Medresesi Vakfı'nda müderris atamalarına dair kayıtlar bulunmaktadır. 1518 yılında Yirmili Medrese statüsünde olan Mesudiye Medresesi'nin 16. yüzyılın ikinci yarısından sonra Ellili Medrese¹ statüsüne çıkarıldığı ifade edilmektedir (Gümüş, 2014: 157). Örneğin 1196/1782 tarihinde Mesudiye Medresesi'nde günlük 50 akçe müderrislik yapan el-Hac Ömer Efendi'nin vefat etmesi üzerine müderrislik görevi boş kalmıştır. Bunun üzerine Amid kadısı Seyyid İsmail Efendi, Ömer Efendi'nin 12 yaşındaki oğlu Abdurrahman Efendi'nin boşalan müderrisliğe geçmesi için arzda bulunmuştur. Abdurrahman Efendi "*Hafız-ı Kur'an'da ve ketb-i ulum-ı nafia ile meşgul ve erbabi istihkaktan biri*" olarak kabul edilmiş

¹ En alt kademede yer alan Haşiye-i Tecrid (Yirmili) medreselerindeki müderrislere günlük 20-25 akçe, Miftah (Otuzlu) medreselerinde bulunan müderrislere günlük 30, Kırklı medreselerdeki müderrislere günlük 40 akçe, Hariç Ellili medreselerdeki müderrislere günlük 50 verilmesinden dolayı böyle bir sınıflandırma yapılmıştır (Beyazıt, 2014, s. 191).

ve Şeyhülislam Mevlana Mehmed Şerif Efendi'nin de onayıyla Abdurrahman Edendi 50 akçe ile Mesudiye Medresesi'ne müderris olarak atanmıştır (VGMA, Defter Nr., 261: 34). Bu çerçevede Diyarbakır'ın merkez Amid kazasındaki medreseler klasik dönemden 18. yüzyıl sonrası döneme kadar şehrin önemli eğitim kurumları olup, eğitim faaliyetlerinin etkin bir şekilde yapıldığı mekânlardı.

2. Amid Medreselerinin Dereceleri ve Müderris Atamaları

Osmanlı'da II. Mehmed döneminde devletin diğer kurumlarında olduğu gibi eğitim kurumu olan medreselerde de önemli teşkilatlanmaların yapıldığı görülmektedir. II. Mehmed döneminden itibaren medreseler ile ilgili bazı düzenlemeler yapıldı ve tasniflere tabi tutuldu. Medreseler, Yirmili (müderrisin günlük 20-25 akçe aldığı medrese), Otuzlu, Kırklı, Ellili medreseler de kendi aralarında Hâriç ve Dâhil olmak üzere ikiye ayrıldığı ifade edilmektedir. Bunlardan Hâriç medreseleri, genellikle devlet görevlileri tarafından kurulmakta, Dâhil medreselerin ise daha çok Osmanlı padişahları ve ailelerinin üyeleri tarafından inşa edildiği belirtilmektedir (Unan, 1998: 41-64). Fâtiş Kanunnamesine göre derecelenmesinin en üstünde, kendisi de bir Dâhil medresesi olan Sahn medreseleri yer almakta ve buradaki müderrislere 50 akçe ücret verilmekteydi (Özcan, 1982: 39). 16. yüzyılda Hâric medreselerinden olan medreselerin, 17. ve 18. yüzyıllarda genellikle Sahn, İbtida-i Altmışlı ve Müsıla-i Süleymâniye² sayılmak suretiyle kendilerine müderris tayin edildiği ve bu medreselerin 16 ve 17. yüzyıllardaki pozisyonlarından iki üç basamak yukarı çıkarıldığı anlaşılmaktadır (Unan, 1998: 48). Bu bağlamda Amid medreselerine bakıldığında medrese derecelerinin Musıla-i Sahn yani Tetimme medreseleri ve Musıla-i Süleymaniye olarak karşımıza çıktığı görülmektedir. Musıla-ı sahn medreselerindeki müderrislerin ücretleri 25-50 akçe arasında değiştiğini söyleyebiliriz (Uzunçarşılı, 2014: 17). Bunun yanı sıra Hüsrev Paşa Medresesi³ 1543-44'ten önce kırklı, bu tarihten sonra da Ellili medrese arasında yer aldığı ifade edilmektedir (Baltacı, 2021: 484).

Yasemin Beyazıt, Osmanlı medreselerine yapılan atamaları şu şekilde izah etmektedir: "Kadiaskerler, kendi yetki alanları altında bulunan kazalar ve medreselerde örfi müddetin sona ermesi, azledilme, vefat gibi sebeplerle istihdam kadrolarının boşalması durumunda atanma talebinde bulunan adaylardan uygun olanını tespit ederek arz günlerinde padişaha sunmaktaydılar." (Beyazıt, 2014: 126). 18. yüzyılda Amid sancağında gerek medrese dereceleri gerekse müderris ücretleri ile ilgili bazı kayıtlar bulunmaktadır. Seyyid Abdurrahman 1119/1707 tarihinde Amid'in Şucaie Medresesi'nde 30 akçe ile müderris hizmetini yürütüyordu. Ancak Seyyid Abdurrahman medrese müderrisliğini kendi isteğiyle Cezeri/Ciziri? Mehmed Efendi'ye bırakmıştır. Daha sonraki yıllarda Müderris Mehmed'in vefatı dolayısıyla medrese müderrisliği boş kalmıştır. Müderris Abdurrahman boş kalan görevi hakkıyla yerine getirebilecek biri olduğunu

² Süleymaniye medreseleri yapılıncaya kadar en yüksek müderrislik Sahn-ı seman müderrisliği kabul edilmektedir. Kanuni döneminde Süleymaniye medreselerinin faaliyete girmesinden sonra İbtida-i Altmışlı yani günlük 60 akçeden başlayarak Hareket-i Altmışlı, Musıla-i Süleymaniye, Hamise-i Süleymaniye, Süleymaniye ve Darü'l hadis-i Süleymaniye şeklinde medrese dereceleri tasnif edildiği belirtilmektedir. Bu medrese derecelerinin, Hamise-i Süleymaniye gibi, bazılarının 18. yüzyılda ihdas edildiğine dair bilgiler de yer almaktadır (Uzunçarşılı, 2014: 42-43).

³ Kanuni Sultan Süleyman döneminin önemli vezirlerinden olan Hüsrev Paşa tarafından 1528-1533 yılları arasında inşa edilmiştir (Baltacı, 2021: 484)

ifade etmiş, ayrıca akli ve fenni ilimleri öğretme kabiliyetinin de olduğunu ifade ederek boş olan görevi talep etmiştir (BOA, AE. SAMD III, 176/17090).

Aziz Mahmud Urmevi'nin Nakşibendi Medresesi Vakfiyesinde müderrislerin ücretleri ile ilgili bilgi bulunmaktadır. Vakfiyede medresede görev yapan müderrisin ücreti hakkında şu bilgiler yer almaktadır: “*Sair mütedavil akli fenleri ve şer’i nakli ilimlerle uğraşan ve meşgul olan müderrise ilimle uğraşan gayretli talebelere ders vermek karşılığında günlük yarım riyali kuruş (yaklaşık 60-65 akçe) verilir.*” VGMA, Defter Nr. 52-1: 23; Kaya, 2021: 49) Bunun yanı sıra 18. yüzyılda Nakşibendi Medresesi’ne atanan müderrisin ücreti hakkında da kayıt mevcuttur. Bu çerçevede 1162/1749 tarihli kayıta Seyyid Adem’in elinde bulunan evlad tezkiresi ile 8 akçe ile medresede görev yaptığı, vefatı dolayısıyla da yerine Seyyid Ahmed’in atandığı belirtilmiştir (BOA, AE. SMHD I, 19/1117). Amid’de bulunan medreselerde görev yapmak için müderrislerin sık sık görev talebinde buldukları görülmektedir. Bundan dolayı da Divan-ı Hümayuna dilekçe verdikleri anlaşılmaktadır. Örneğin Sultân Sa’sa’a, Camii’nde Müftüzâde Mustafa Efendi dersiam⁴ olarak görev yapıyordu. Mustafa Efendi Diyarbakir kadısına arzuhâl sunup *ulemâdan ve her vechle sezâvâr-ı inâyet* (her açıdan göreve layık) olduğunu belirtmiştir. Bundan ötürü Mûsıla-i Sahn statüsünde müderris olarak atanması konusunda ricada bulunmuştur. 1207/1794 yılında Şeyhülislâm Mevlânâ Dürrîzâde Seyyid Mehmed Arif Efendi’nin olumlu beyan vermesi sonucunda Müftüzâde Mustafa Efendi Sultan Sa’sa’a Camii Medresesi müderrisliğine Mûsıla-i Sahn payesiyle tevcih olunmuştur (Diyarbakir Şer’iyye Sicilleri, Defter Nr., 3749 (355), 2015: hk, 81, s. 235).

Başka bir atama kaydında Müftüzâde Seyyid Ahmed Âmid’de Hacı Ağa Câmii bitişiğindeki Fezâile Medresesi’nde müderris olarak görev yapmaktaydı. Seyyid Ahmed kadıya bir arzuhâl sunup adı geçen medresenin ecdâdı tarafından inşa edildiğini dile getirmiştir. Kendisinin aynı zamanda adı geçen medresede müderris olduğunu belirterek müderris statüsünün Süleymaniye Medresesi payesi olarak verilmesini talep etmiştir. Şeyhülislâm Mevlânâ Dürrîzâde Seyyid Mehmed Arif Efendi’nin de tasvibiyle 1209/1794 tarihinde Seyyid Ahmed, medresenin müderrisliğine rütbe-i Süleymanî olarak atanmıştır (Diyarbakir Şer’iyye Sicilleri, Defter Nr., 3749 (355), 2015: 82/236).

Âmid’de Câmî-i Veli Kethüdâ/Kethüda Veli Camii bitişiğindeki medresede müderris olan Nakibzâde Seyyid Abdurrahman Efendi de diğer müderrislerde olduğu gibi mahkemeye bir arzuhâl vererek her açıdan donanımlı bir müderris olduğunu beyan etmiştir. Bundan ötürü müderris payesinin Mûsıla-i Sahn derecesinde olmasını talep etmiştir. Şeyhülislâm Mevlânâ Dürrîzâde Seyyid Mehmed Arif Efendi’nin olumlu beyanı ile 1209/1794 Nakibzâde Seyyid Abdurrahman Efendi Mûsıla-i Sahn derecesiyle adı geçen medreseye müderris olarak atanmıştır (Diyarbakir Şer’iyye Sicilleri, Defter Nr., 3749 (355), 2015: 83/236).

Amid medreselerinde bulunan müderrislerin yardımcı elemanı olan muidler⁵ hakkında da bazı önemli belgeler bulunmaktadır. Amid’de bulunan Dilaveriye Medresesi’nde günlük 7 akçe vazife ile muid olan Seyyid Mehmed Emin evlat bırakmadan vefat etmiş ve görevi boş kalmıştır. Müftüzade el-Hac Üveys Halife her açıdan layık olduğunu ve görevini hakkıyla yerine getireceğini

⁴ Camilerde halka açık dersler öğreten müderrislere dersiam adı verilmekteydi (İzgi, 2021: 43).

⁵ “Eskiden medreselerde okutulan dersleri ders saatlerinin dışında talebeye tekrarlamakla görevli olan müderris yardımcısı, müzâkereci, asistan, 1908’den sonra kısa bir süre, sultânî öğretmenlerine yardımcı olan kimselere de bu isim verilmiştir.”

dile getirerek muidlik talebinde bulunmuştur. Bundan dolayı 1175/1761 tarihinde konu ile ilgili başvurusu padişah tarafından değerlendirilmesi ricasında bulunmuştur. Daha sonra kendisi adı geçen medresenin muidliğine atanmıştır (BOA, AE. SMST, 189/14887). Kaydını bulduğumuz bazı medrese muidlerinin ücretinin belirtilmediği görülmektedir. Örneğin 1146/1733 tarihinde Şücaiye Medresesi'nde muid olan Şeyh Halil'in kendi rızasıyla görevini oğlu Mevlâna Seyyid Mehmed'e bıraktığına dair kayıt bulunmaktadır (Diyarbakir Şer'iyeye Sicilleri, Defter Nr., 3754 (360), 2014: 191/231). Arşiv kayıtlarında *feragat* veya *kasr-ı yed* gibi ifadelerle kişinin görevi kendi oğluna veya başkasına bıraktığına dair kayıtlar mevcuttur.

Âmid'de Fatih Mehmed Paşa Camii'nde (Bıyıklı Mehmed Paşa) ders veren Seyyid Ahmed Efendi'nin ilim neşriyle meşgul, her açıdan göreve layık ve müstahak olduğu belirtilmiştir. Kendisinin cami vakfındaki görev statüsünün Mûsıla-i Sahn olarak yükseltilmesi talep edilmiştir. 1207/1792 tarihinde Şeyhülislâm Mevlânâ Dürrîzâde Seyyid Mehmed Arif Efendi'nin de beyanıyla Seyyid Ahmed Efendi'ye müderrislik ücreti Mûsıla-i Sahn olarak yükseltilmiştir (Diyarbakir Şer'iyeye Sicilleri, Defter Nr., 3749 (355), 2015: 15/142). 18. yüzyılda müderrislerin görev yaptıkları medreselerde medreselerin payelerinin yükseltilmesi için sık sık başvuruda buldukları görülmektedir. Çünkü medreselerin payelerinin artması burada görev yapan müderrisin günlük ücretinin artması anlamına gelmekteydi.

Medreselerde çalışan görevlilerin ücretleri kurulan vakıflar tarafından finanse edildiği yukarıda belirtilmişti. Bu vakıfların akarları (gayrimenkulleri) kiraya verilen mülkler, ev, dükkân ve arazi gibi gelir kalemlerinden oluşmaktaydı. Örneğin, 1180/1767 tarihli kayıta Hüsrev Paşa Camii Vakfı gelirleri 121.044 akçe tutarında olduğu kaydedilmiştir. Buna karşılık müderrisin ücreti günlük 50 akçe, mütevellinin ücreti vakıf ösrünün yarısı, medrese imamının ücreti 5 akçe, mescit imamının ücreti 3 akçe ve sair harcamalar toplam 102.752 akçe olarak hesaplanmıştır. Cami medresesinin et masrafı için günlük 70, yıllık 35.053 akçe tahsisat ayrılmıştır. Ramazan orucu ve bayram için pirinç, çorba için olmak üzere günlük 2,5 dirhem yıllık 7.500 akçe ödenek ayrılmıştır. Ayrıca çorba için verilen 1,5 kile ve 3 şinik buğdayın fiyatı 2.949 akçe ve başka ihtiyaçlar için de toplam 55.329 akçe gider hesaplanmıştır. Bütün masrafların toplamı 158.001 akçe tutarında olmuştur. Geriye kalan 49.651 akçenin ise vakfın hasılatı olarak deftere kaydedilmiştir (Diyarbakir Ahkam Defterleri, Defter Nr., 3, 2018: 322-323).

Amid medreselerinde müderris, dersiam ve muid dışında kıraat ilminde uzman ve bu ilimleri öğreten şeyhülkurrâların da görev yaptığı görülmektedir. Seyyid el-Hac Hasan Amid'de Dilaver Paşa Darülkurrası Vakfı'nda hem şeyhülkurra hem de müderris olarak görev yapmaktaydı. Seyyid Hasan darülkurralık görevi için vakıftan günlük 40 akçe ücret alıyordu. 1198/1784 tarihinde kendi rızasıyla şeyhülkurralık görevinden feragat etmiş ve vakfın şeyhülkurralık görevine müderris Hafız Sığbetullah getirilmiştir. (Diyarbakir Şer'iyeye Sicilleri, Defter Nr., 3746 (352), 2017: 89/105). Müderris ataması ile ilgili başka bir kayıta Diyarbakir'de Mesudiye Medresesi müderrisliğini yapan eski Fetva Emni Müderris Ebubekir'in vefat etmesi üzerine vazifesi boş kalmıştır. Ancak medrese müderrisliği Seyyid Abdullah ile Ebubekir'in oğlu Seyyid Mustafa arasında mahkeme konusu olmuştur. 1173/1760 tarihinde medrese müderrisliğine 50 akçe ile atanan Seyyid Abdullah mahkemeye başvurarak Seyyid Ebubekir'in oğlu hakkında şu ifadeleri kullanmıştır:

Amid kazası sakinlerinden müteveffa-yi mezbûrun oğlu Seyyid Mustafa ismi mevcûd ve cismi nâ-mevcûd vakfın yine Âmid'de vâki' Ali Paşa Câmî'-i şerîf Vakfı'ndan on akçe dersi'âmlık ve Fatih Mehmed Paşa Câmî'-i şerîf Vakfı'ndan on akçe mu'temedlik

cihetlerini "babam nân-pâresi olan Mesudiye Medresesi'nin nısf hissesin mûmâileyh Seyyid Abdullah'a ferâgat eyledim"

Seyyid Abdullah, yukarıdaki ifadelerle atama kaydında *ismi var cismi yok* ifadesiyle Seyyid Mustafa'nın atama kaydında ismi olsa bile fiili olarak kendisinin herhangi bir ilmi faaliyet yapmadığını beyan etmiş ve Seyyid Mustafa'nın Mesudiye Medresesi müderrisliğine karşı çıkmıştır. Bundan dolayı Seyyid Abdullah ile Seyyid'in mahkemede davalarının görülmesine karar verilmiştir (Diyarbakir Ahkâm Defterleri, Defter Nr., 2, 2018: hk. 676, s. 427).

Yukarıda belirtildiği gibi Diyarbakir medreselerinin derecelerinin yirmili, otuzlu, kırklı, ellili ve altmışlı olduklarına dair arşiv kayıtları mevcuttur. Bu çerçevede Sehvanî Mehmed Efendi 60 akçe ile Ali Paşa Medresesi'nde müderris olarak hizmet etmekteydi. 1125/1713 tarihinde vefat etmesi üzerine icra ettiği müderrislik vazifesi boş kalmıştır. Her yönüyle ehil, görevini hakkıyla yerine getirebilecek ve *ulum-u akliye ve nakliyenin* tedrisine vakıf Abdulkerim Efendi'nin boş olan müderrislik kadrosu için uygun biri olduğu belirtilmiştir. Hakkında oldukça olumlu bahsedilen Abdulkerim Efendi Mesudiye Medresesi müderrisliğine günlük 60 akçe karşılığında atanmıştır (BOA, İE. TCT., 23/2462). Diyarbakir'in Amid kazasında yukarıda zikredilen medreselerin dışında başka bir medreselerin de mevcut olduğu anlaşılmaktadır. Örneğin Nasuhiye Medresesi olarak ifade edilen medresenin müderrisi olan Seyyid Ali Efendi, Amid kadısına bir arzuhâl vermiştir. Seyyid Ali Efendi'nin her açıdan görevini layıkıyla yaptığı ve görevinde başarılı olduğu belirtilmiştir. Bundan ötürü İbtidâ-i Altmışlı Medresesi'ne atanması için padişahın kendisine berat vermesi ricasında bulunmuştur. 1206/1791-92 tarihinde Şeyhülislâm Mevlânâ Dürrîzâde Seyyid Mehmed Arif Efendi'nin de olumlu görüş bildirmesi sonrasında Seyyid Ali Efendi'nin Hareket-i Altmışlı Medresesi müderrisliğine atanmış ve kendisine berat verilmiştir (Diyarbakir Şer'iyye Sicilleri, Defter Nr., 3749 (355), 2015: 62/206).

Amid'de bulunan camilerin büyük bir kısmında camilerin yanında medreseler bulunmaktaydı. Bu bağlamda İskender Paşa Cami Medresesi, Behram Paşa Camii Medresesi, Melek Ahmed Paşa Cami Medresesi Nasuh Paşa Cami Medresesi gibi camilerin medreseleri örnek olarak gösterilebilir (Acar, 2008: 145). 1208/1794 tarihinde Fenerizade Süleyman Efendi Amid'de Câmî-i Kebîr Vakfı Medresesi'nde tedris şartıyla mutasarrıf olduğu ifade edilmiştir. Fenerîzâde arzuhalinde ulemadan olduğunu ve her yönüyle görevini layıkıyla yerine getirdiğini dile getirmiştir. Bundan ötürü müderris olduğu medresede *İbtidâ-i Hâric* olarak görevlendirilmesini talep etmiştir. Şeyhülislâm Mevlânâ Dürrîzâde Mehmed Arif Efendi'nin de beyanıyla Fenerizade Süleyman Efendi *İbtida-i Hariç* payesiyle medreseye müderris olarak atanmıştır (Diyarbakir Şer'iyye Sicilleri, Defter Nr., 3749 (355), 2015: 67/211).

Amid medreseleri ile ilgili arşiv kaynakları incelendiğinde *Buka müderrisliği* olarak ifade edilen farklı bir müderrislik türünden de bahsedildiği görülmektedir. Medrese ve sıbyan mektebi arası bir kurum olduğu ifade edilen bu eğitim birimi genellikle Suriye, Filistin ve Mısır'da yer almaktaydı. Bunun yanı sıra günlük 20 akçe altında ücret alan müderrislere Buka müderrisi denildiği belirtilmektedir (Beyazıt, 2014: 188; Yancı, 2000: 16). Arşiv kayıtlarında Amid kazasında da Buka müderrisliğine dair kayıtların mevcudiyeti söz konusudur. 1146/1734 tarihinde Hüseyin adlı kişi vermiş olduğu dilekçesinde mali açıdan büyük bir sıkıntı çektiğini bundan dolayı Melek Ahmed Paşa Camii'nde Hafız Mehmed'in vefatından boşalan Buka müderrisliğinde büyük bir özveri ile çalışacağını beyan etmiştir. Hüseyin adlı kişinin ihtiyacı göz önünde bulundurularak ve medresede ders için zamanının büyük bir kısmını harcayacağı düşünülerek caminin Buka müderrisliğine atanmıştır (BOA, C. MF. 155/7720) Melek Ahmed Paşa Camii Vakfı'nda da Buka müderrisliği ile

ilgili başka arşiv kaynakları bulunmaktadır. Örneğin, Mehmed Emin Efendi Amid kazasında Melek Ahmed Paşa Vakfı'nda Buka müderrisliği görevini yapmaktaydı. 1175/1761-62 tarihinde vefatı dolayısıyla vakfın Buka müderrisliği görevi boş kalmıştır. Bundan ötürü Seyyid Ömer, Divan-ı Hümayuna arzuhal vererek vakfın boş kalan müderrisliği görevinin kendisine tevcih edilmesi için başvuruda bulunmuştur. Şeyhülislam Mevlana Ahmed de olumlu beyanda bulunması dolayısıyla Seyyid Ömer'in vakfın Buka müderrisliği vazifesini hakkıyla yerine getirmesi şartıyla ataması kabul edilmiş ve kendisine konu ile ilgili ferman gönderilmiştir (BOA, C. MF, 125/6231).

Arşivde atama kayıtlarının yanı sıra medreselerde meydana gelen problemlerle ilgili kayıtlarda da yer almaktadır. Bu problemlerden biri vakıf mütevellileri ile müderrisler arasında meydana gelen problemlerdir. Aşağıda zikredileceği üzere kayıta önce vakfın gelirlerinden, daha sonra da vakıf mütevellisinin görevinde yaptığı suiistimallerden bahsedilmiştir. Bu bağlamda Ali Paşa Medresesi'nde görevli olan müderrislerin almış seneden beri 30 akçe müderris ücreti ve 30 akçe de taamiye ve sair ihtiyaçlar için toplam 60 akçe aldıkları beyan edilmiştir. Ali Paşa Camii Vakfı'nın sair gelirlerle desteklendiği ve elde edilen bu gelirle de müderrislerin ücretleri ve başka harcamalar için sarf edildiği belirtilmiştir. Örneğin vakfın kiraya verilen hamamı geliri günlük 60, yıllık 21.330 akçe olarak hesaplanmıştır. Ayrıca vakfın başka gelirlerle birlikte 3 yük (yaklaşık 300.000) 99.193 akçe hasılatı, ancak tedris ücreti ve giderler için yıllık 6.922 akçe masrafı ve toplam masraf ise 1 yük 19.215 akçe masraf olduğu belirtilmiştir. Kalanın ise 2 yük 79.975 akçe gibi büyük bir tutar olduğu dile getirilmiştir. Ancak vakfın mütevellisi, müderrislerin ücretlerini tam vermediği, bundan dolayı mütevellinin merkeze şikâyet edildiği dile getirilmiştir. Atama defteri kayıtlarına bakılarak ihtilaf konusu olan sorunun çözülmesi emredilmiştir (Diyarbakir Ahkâm Defterleri, Defter Nr., 1, 2016: 176/92).

18. yüzyılda Amid medreselerinde müderris atamalarına dair kayıtlar olduğu gibi medreselerde aziller sonucu sürgünlere ve problemlere dair kayıtlar da yer almaktadır. Bu bağlamda Amid medreselerinde müderrislerin sürgün edilmesi ve medreselerde meydana gelen problemlere dair örnekler mevcuttur. Örneğin, Amid kazasının tüccar, ulema, eşraf ve ahaliden bazı kimseler 1140/1727 tarihinde Şeyh Yusuf'un damadı Konyevi Abdülkerim adlı kişiden şikâyetçi olmuşlardır. İstanbul'a gönderilen şikâyet mektubunda Konyevi Abdülkerim'in "nüfuzlu bir adam olduğu" "tabiatında bozgunculuk olduğu", "kötü kişileri etrafına topladığı" ve "fukaradan rüşvet aldığı" gibi iddialar dile getirilmiştir. Amid mahkemesinde yapılan yargılama sonucu ve önemli müderrislerin şahadetiyle Abdülkerim'in yukarıda zikredilen olumsuz davranışları sergilediği mahkemece sabit görülmüştür. Mahkemede Abdülkerim aleyhinde yapılan ihbarlar ve İstanbul eski kadısı Sunullah Efendi'nin ilamı gereğince adı geçen kişi *vatan-ı aslisi* olan Konya'ya nefyedilmesi kararlaştırılmıştır. Abdülkerim'in nefyi hakkında padişahın emri olmasına rağmen Abdülkerim sürgünden bir şekilde kurtulduğu ve eski olumsuz tavırlarını sergilemeye devam ettiği ifade edilmiştir. Tekrar yapılan şikâyetler sonucunda Abdülkerim'in Konya'ya sürgün edilmesine dair emir yazılmıştır (BOA, İE. EV, 73/7823).

1175/1761 tarihli belgede Ali Paşa Medresesi'nin mütevellisi "*şart-ı vâkıf ne mikdâr olduğunu isbât eyle, yoksa ol mikdâr-ı mevkuflu sana vermem*" diyerek Müderris Abdurrahman Efendi'ye ücretini vermediği ifade edilmiştir. Diyarbakir valisi ve Amid kadısına gönderilen hükümde "*vakf-ı mezbûr vakf-ı kadîm olup vakfiyesi olmayıp*" ifadesiyle vakfın vakfiyenin olmadığı, ancak Seyyid Abdurrahman'ın Anadolu Muhasebesi defterlerinde 30 akçe ile Ali Paşa Medresesi'nde görevli olduğu belirtilmiştir. Bundan dolayı adı geçen müderrisin ücretinin ödenmesi emredilmiştir. (Diyarbakir Ahkâm Defterleri, Defter Nr., 2, 2016, 862/545). Müteveli hakkında başka bir şikayette 1180/1767 tarihinde Hüsrev Paşa Medresesi'nin mütevellisinin vakıf şartlarına uymayarak medrese

imamının ve müderrisinin vakfın belirlediği taam harcını vermediği belirtilmiş ve mütevellinin vakıfta çalışan görevlilerin ücretini ödemesine dair hüküm gönderilmiştir (Diyarbakir Ahkâm Defterleri, Defter Nr., 3, 2018, 503/322).

Bir diğer örnek olarak Amid sakinlerinden Müderris Seyyid Yasin Efendi ile ahali arasındaki bazı kişilerle ciddi problemler yaşandığına değinilebilir. 1181/1768 Yasin Efendi önce Adana'ya sürgün edilmiş ve burada belli bir süre ikamete tabi tutulmuştur. Daha sonra da Ruha'da (Urfa) ikamete tabi tutulmuş, veziriazamın Diyarbakir'de olduğu bir vakitte kendisinin af edilmesi ricasında bulunmuştur. Seyyid Yasin'in talebi uygun görülmüş, affedildiğine dair kendisine belge verilmiştir. Ancak Yasin Efendi'nin iftiraya uğradığı ve kendisine haksızlık edildiği belirtilmiştir. Hanesinde ikamet üzere olduğu halde kendisine emrin ulaşılmadığını bundan dolayı affedildiğine dair belgenin kendisine verilmesini dile getirmiştir.

3. Amid Medreselerinde Nısf Müderrislik Ataması

18 yüzyılda Osmanlı medreselerinde uygulanan *nısf müderrislik* ile ilgili kayıtlara da rastlanmaktadır. Bu yüzyılda Diyarbakir medreselerine bakıldığında *nısf müderrisliğe* dair 1144/1731 tarihli kayıta Şeyh Halil'in Servisehi Hatun Evkafı mahsulünden 25 akçe ücret aldığı beyan edilmiştir. Şeyh Halil, Nasuh Paşa Medresesi'ndeki nısf müderrisliği vazifesinden feragat ederek nısf müderrisliğin oğlu Yasin'e verilmesi için dilekçe vermiştir. Medrese nazırı Şeyhülislam Mevlana Seyyid Abdullah'ın da onayıyla medresenin nısf müderrisliği Seyyid Yasin'e verilmesi kararlaştırılmıştır (Diyarbakir Şer'iyye Sicilleri, Defter Nr., 3754 (360), 2014: 186/228).

Nısf müderrisliği ile ilgili 1145/1732 tarihli başka bir kayıta Hüsrev Paşa Camii Vakfı'nda günlük 25 akçe ile *nısf müderrislik* yapan Seyyid Ahmed, Divan-ı Hümayuna başvurarak aldığı ücrete 10 akçe zam yapılması talebinde bulunmuştur. Şeyhülislam Mevlana Ahmed olumlu görüş beyan etmesiyle birlikte padişah Seyyid Ahmed'in nısf müderrisliğine 10 akçe zam yapıldığına dair vesika vermiştir. Böylelikle Hüsrev Paşa Camii Vakfı'nda nısf müderrislik yapan Seyyid Ahmed'in ücreti 35 akçeye çıkarılmıştır (Diyarbakir Şer'iyye Sicilleri, Defter Nr., 3712 (313), 2013: 83/210)

Şeyh Halil Efendi Amid'de Servisehi Hatun Vakfı'nda 25 akçe ile müderrislik görevini icra etmekteydi. Vefatı dolayısıyla müderrislik görevi boş kaldığından oğlu Seyyid Yasin Dîvân-ı Hümayuna arzuhâl göndererek babasının *nısf müderrislik* görevinin kendisine tevcih edilmesi için ricada bulunmuştur. Vakfın nazırı Şeyhülislam Mevlana Seyyid Mustafa, Seyyid Yasin hakkında olumlu fikir beyan etmesi üzerine 1153/1740 tarihinde nısf müderrislik vazifesi Seyyid Yasin'e tevcih edildiğine dair berat verilmiştir (Diyarbakir Şer'iyye Sicilleri, Defter Nr., 3754 (360), 2014: 179/224).

Aynı şekilde Amid'de Zinciriye Medresesi'nde de nısf müderrislik tevcihinin yapıldığı görülmektedir. Adı geçen medresede müderrislik yapan Abdurrahim Efendi müderrislik payesinin *hariç itibari* kendisine tevcih edilmesi için arzuhal yazmıştır. Abdurrahim Efendi, 1171/1757 tarihinde adı geçen medresenin müderrisliğine 30 akçe ile atanmıştır (BOA, SMST III, 55/4004). 1174/1760 tarihli kayıta Zinciriye Medresesi'nde 30 akçe nısf müderrislik yapan Abdurrahman Efendi müderrislik beratını kaybettiğini bildirmiştir. Yapılan tetkikat sonucunda Şeyhülislam Veliyüddin Efendi'nin işaretleriyle Abdurrahman Efendi 30 akçe ile Zinciriye'nin 30 akçelik nısf mutasarrıflığı beratı tekrar kendisine verilmiştir (BOA, C. MF., 73/3646).

1180/1766 tarihli başka bir kayıta Mesudiye Medresesi'nde 25 akçe ile müderrislik görevini ifa eden Seyyid Mustafa Efendi'nin vefat etmesi üzerine adı geçen medresenin müderrisliği boş kalmıştır. Hüseyin Efendi'nin *ulum-u akliye ve nakliyyede* yeterli donanımına sahip ve ulema arasında seçkin bir yere sahip olduğu belirtilmiştir. Bundan ötürü Hüseyin Efendi'nin medrese

müdürlüğüne getirilmesi gerektiği yönünde görüş belirtilmiştir (BOA, SMST. III, 4/242). Burada *ulum-u aklıye ve nakliye* hususunu belirtmekte fayda vardır. Kayıta *ulum-u nakliye* olan hadis, fıkıh, tefsir gibi derslerin neredeyse bütün medreselerde okutulduğu bilinmektedir. Ancak *ulum-u aklıye* olarak belirtilen fen ilimleri ile ilgili hangi derslerin okutulduğuna dair herhangi bir açıklama yapılmadığından burada kast edilen derslerin hangileri olduğu veya bu derslerin ne kadar öğretildiği noktasında çıkarımda bulunmak oldukça zordur. 1180/1767 tarihli başka bir belgede Mesudiye Medresesi'nde vaktinin çoğunu ilim tahsil etmekle geçirdiği ifade edilen Seyyid Abdullah'ın vefatı üzerine medresenin nısf müdürlüğü ismi vurgulanmamış olan farklı bir kişiye tevcih edilmiştir (BOA, C. MF., 179/8915). Yukarıda zikredilen kaynaklardan hareketle Diyarbakir medreselerinde *nısf mutasarrıf* kavramının sıklıkla kullanıldığı anlaşılmaktadır. İki kişinin görev yaptığı medresede müdürlük ücreti ikiye pay edilmekteydi. Bu şekilde devletin içinde bulunmuş olduğu sosyo-ekonomik sebeplerden kaynaklı olarak gelir istihdam dengesine bu şekilde bir çözüm bulunduğu düşünülebilir.

4. Amid Medreselerinde Görev Yapan İdareciler

Amid medreselerine yapılan atama kayıtları tarandığında bu medreselerde gerek idari gerekse hizmetlilerle ilgili bazı verilere ulaşılmaktadır. Bilindiği üzere Osmanlı'da cami, medrese, hamam, aşevi gibi bütün vakıf kurumlarının başında bir mütevellî bulunmaktaydı. Vakıf mütevellîlerinin idari sorumluluğu olduğu gibi vakıfların sağlıklı bir şekilde hizmetlerini devam ettirmesi sorumluluğu da bulunmaktaydı. Mütevellîlerin standart bir ücreti bulunmuyor, mütevellînin ücreti vakfın şartnamesine göre belirleniyordu. Örneğin Mesudiye Medresesi'nde mütevellî/tevlîyet olarak mutasarrıf olan Şeyh Halil vefat ettiğinden tevliyet görevi boş kalmış ve dışarıdan müdahale yapılmıştır. Bundan dolayı dışarıdan 20 akçe ile medrese tevliyeti alan kişi hakkında şikâyet dilekçesi verilerek kişinin vakfın mütevellîlik görevinden uzaklaştırılması ve görevin Seyyid İbrahim'e verilmesi istenmiştir (BOA, C. MF, 112/5582).

Başka bir kayıta Zinciriye Medresesi Evkafında günlük 10 akçe vazife ile mütevellî olan Seyyid Feyzullah Halîfe kendi rızasıyla vakfın mütevellîliğinden feragat etmiştir. İsmail Halife adındaki kişi boş kalan vazifenin kendisine tevcih edilmesi için mahkemeye bir arzuhal vermiştir. Âmid Kadısı Mevlânâ Seyyid Mehmed Sunullah 1136/1724 tarihinde şahsın arzuhalini merkeze göndermiştir. İsmail Efendi'nin isteği kabul edilerek medrese mütevellîliği görevi ile ilgili kendisine berat verilmiştir (Diyarbakir Şer'iyye Sicilleri, Defter Nr., 3746 (352), 2017: 138/190).

Osmanlı'da maliye, idare ve vakıf müesseselerinde yönetici ve kontrol ediciye nazır, ilgili kurum ve faaliyete de nezaret adı verilmekteydi. Nazır, mütevellînin vakıfla ilgili faaliyetlerini denetlemekle görevliydi. Osmanlı'daki sultan ve vezirlerin vakıflarının nazırlığı sadrazam, şeyhülislam ve Babüssade ağaları gibi yüksek rütbeli devlet adamlarına verilmekteydi (Genç, 2006: 449-450). Bu bağlamda Amid kazasındaki bazı vakıfların nazırlığını şeyhülislamın yaptıkları anlaşılmaktadır. Örneğin, Şeyhülislam Mevlana Seyyid Mustafa 1153/1740 tarihinde Amid Servisehi Hatun Vakfı nazırlık görevini yürütmekteydi (Diyarbakir Şer'iyye Sicilleri, Defter Nr., 3754 (360), 2014: 179/224). Nazırlık ücretine bakıldığında Şucaie Medresesi Vakfı'ndan günlük 5 akçe ile nezaret cihetine bakan Seyyid Mehmed b. Ali vefatı dolayısıyla medresenin nezareti boş kalmış ve nazırlık görevi oğlu Seyyid Ali'ye tevcih edilmiştir (VGMA, Hurufat Defterleri, Defter Nr., 534: 57). Başka bir kayıta Mevlânâ Seyyid Abdülvahhab merkeze gönderdiği arzuhalde kendisinin Şücâ'ie Medresesi Vakfı'nda günlük 8 akçe ile hizmet ettiğini ancak dışarıdan müdahalenin yapıldığını belirtmiştir. Seyyid Abdülvahhab dilekçesinde şu ifadeleri kullanmıştır.

“Yeomî sekiz akçe vazîfe ile müfettişliği hâlen berât-ı şerîfimle üzerinde olup uhdesine lâzım gelen hizmetini edâ edip berâtı mücebince hizmeti mukâbelesinde müstahak olduğu vazîfesin vakf-ı merkûmun evlâdiyet ve meşrûtiyet üzere mütevellîsi olan Âmid sükkânından Hüseyin nâm kimesneden taleb eyledikte vakıfda müsâ'ade var iken vermeyip gadr eylediği...”

Bu ifadelerle mütevellinin kendisine haksızlık ettiğini ve elinde beratı olduğu halde görevine engel olduğunu dile getirmiştir. Yapılan inceleme sonrasında 1167/1754 senesinde Âmid'de Şücâ'îye Medresesi Vakfı'nın günlük 8 akçe vazife ile nazırı/müfettişi olan Seyyid Halil görevini Seyyid Abdülvahhab'a devrettiği belirtilmiştir (Diyarbakir Ahkâm Defterleri, Defter Nr., 3, 2018, 22/17). Amid Hurufat kayıtlarına baktığımızda Seyyid Abdülvahhab'ın 8 akçe ile adı geçen medresede müfettiş olduğu görülmektedir (VGMA, Defter Nr., 1056:10) 1176/1763 tarihli kayıta daha önceki kayıtların da müfettişlik görevinin Seyyid Abdülvahhab'a ait olduğu ifade edilerek mütevellinin kişinin elindeki berat kaydı gereği padişahın emrine uyması emredilmiştir (Diyarbakir Ahkâm Defterleri, Defter Nr., 3, 2018, 22/17). 1149/1736'dan 1167/1754 tarihine kadar Abdülvahhab'ın vaiz, cüzhüyan (cüz okuyan), muhasib/muhasip (muhasebeci), müfettiş, devirhüyan (namazdan sonra Kur'an-ı Kerim'in ayetlerini okuyan), duâgû (dua eden), mutemed, vekilharç (harcamalara bakan) gibi çok farklı görevler ifa ettiği görülmektedir (VGMA, Hurufat Defterleri, Defter Nr., 1056: 10).

Amid medreslerinde karşılaşılan bir diğer görev ise cabi'dir. Arapçada tahsildar anlamına gelen cabi, Osmanlı'da cizye, haraç ve vakıf kiralalarını toplayan kişilere verilen addır (Pakalın, 1993: 253). 1138/1726 tarihinde Dilaveriye Medresesi Evkafı mahsulünden almak üzere 4 akçe cabilik ücreti alan Abdullah adlı kişi kendi rızasıyla ve kadı Hüseyin Efendi'nin arzıyla Mahmud Halife'ye devretmiştir (VGMA, Hurufat Defterleri, Defter Nr. 1083: 34). 1173/1759 tarihli başka bir kayıta Mesudiye Medresesi Vakfı'nda 10 akçe ile cabilik yapan Seyyid Ahmed'in beratı yenilenmiştir (VGMA, Hurufat Defterleri, Defter Nr., 1056: 58).

Medresede görevli olan kişilerden biri de vekilharçdır. Hastahane, medrese gibi yatılı olan müesseselerde lazım olan eşya ve erzakı satın alıp bu ihtiyaçları gidermekle yükümlü olan kişilere verilen isimdir (Berki, 1966 : 59). Amid'de Dilaveriye Medresesi Vakfı'nda günlük 3 akçe ile vekilharçlık görevi yapan Seyyid Ebubekir Halife'nin vazifesinin 1157/1744 tarihinde yenilediğine dair berat verilmiştir (VGMA, Hurufat Defterleri, Defter Nr., 1056: 31). Başka bir kayıta Şucaiiye Medresesi Vakfı'ndan almak üzere günlük 8 akçe ile vekilharç olan Seyyid Ali'nin vefat etmesi dolayısıyla vekilharçlık görevi boş kalmıştır. Bundan ötürü Seyyid Ali'nin yerine oğlu Mehmed 1172/1759 tarihinde vekilharç görevine atanmıştır (VGMA, Hurufat Defterleri, Defter Nr., 1071: 61).

Osmanlı'da saray, merkez ve esnaf teşkilatlarında dua ile ilgili görevleri olan duâgû, daha sonra devletin bekası için dua okuyan görevlilere verilen isme dönüşmüştür (İpşirli. 1994: 541-542). Hurufat kayıtlarına bakıldığında Amid medreselerinde görev yapan duâgû atamaları ile ilgili kayıtlar da mevcuttur. Amid medreselerinde görev yapan duâgûlerin ücretlerinin genellikle 5-10 akçe arasında değiştiği görülmektedir. Amid'de Mesudiye Medresesi Vakfı'ndan almak üzere günlük 8 akçe ile duâgû olan Abdülkerim'in beratı 1150/1737-38 tarihinde yenilenmiştir. (VGMA, Hurufat Defterleri, Defter Nr., 1056: 17). 1166/1753 tarihli başka bir hurufat kaydında Amid'de bulunan Zinciriye Medresesi Vakfı'ndan almak üzere günlük 5 akçe vazife ile duâgû'nün beratının aynı şekilde yenilediği görülmektedir (VGMA, Hurufat Defterleri, Defter Nr., 1056: 11). Atama kayıtlarında görüldüğü üzere görev tevcihi kişinin ölümü, kendi isteği ile görevi bırakması veya görevinin yenilenmesi gibi durumlarında gerçekleşmekteydi.

Vakıf hizmetlerinin daha rahat ve istikrarlı bir şekilde yürütülebilmesi için vakıflarda görevlilerin istihdam edilmesini beraberinde getirmiştir. Vakıflar, medreselerde eğitim faaliyetlerini yürüten görevli kadrosunun dışında idari ve hizmetli elemanı da bünyesinde istihdam etmiştir (Kaya, 2021, 95-102). Bu görevliler arasında vakfı idare eden mütevelli, nazır, cabi idareciler olduğu gibi bevvab (kapıcı), çereğdar (çerağcı) ve habbaz (ekmekçi) gibi vakıf hizmetlileri de yer almaktaydı.

Amid medreselerinde ğabbaz/habbaz medresede bulunan kişilerin ekmeklerini pişirmekle görevliydi. Arapça kökenli olan kelime ekmekçi anlamına gelmektedir. Osmanlı'da imaret, hastane gibi vakıflarda ekmek pişiren kişiler için kullanılmaktaydı (Berki, 1966 : 21). Örneğin 1179/1765 tarihli hurufat kaydında Amid'de Hüsrev Paşa Vakfı'nda almak üzere günlük 2 akçe karşılığında vakfın medresesi ve tekkesinde habbazın (ekmekçi) görevlendirildiği görülmektedir. Seyyid Mustafa'nın ölümünden dolayı vakfın cami ve medrese ve imaretinde habbazlık görevi 8 akçe karşılığında oğlu Seyyid Hamid e verilmiştir (VGMA, Hurufat Defterleri, Defter Nr., 1056: 22).

Medresede başka bir görevli bevvab olup lügat manası kapıcı ve bekçi anlamlarına gelmektedir. (Şemseddin Sami, 2004: 305.; Pakalın, 1993: 212). Medrese vakıflarına bakıldığında 18. yüzyılda medreselerde görevli olan bevvabların ücretlerinde farklılığın olduğu göze çarpmaktadır. 17. yüzyılın başlarında bevvablık vazifesi için 1 akçe ücret verildiğine dair kayıtlara ulaşmak mümkündür (VGMA, Hurufat Defterleri, Defter Nr., 1098: 159). 1115/ 1703-04 tarihinde Amid'de Gazi Ali Paşa Medresesi Vakfı'ndan almak üzere günlük 4 akçe ile bevvab olan Osman geride bir evlat bırakmadan vefat etmesi dolayısıyla medresenin bevvab görevi boş kalmıştır. Bundan ötürü bevvablık görevi 4 akçe ve Kadı Mollazade Seyyid Mehmed Said arzıyla Mustafa'ya tevcih edilmiştir (VGMA, Hurufat Defteri, Defter Nr., 1058: 14).

1170/1757 tarihinde Amid'in Dilaver Paşa Darülhadisi'nin ve medresesinin vakfında bir bevvab ihtiyacı olduğu belirtilmiştir. Hacı Hasan Halife'nin görevini her açıdan hakkıyla yerine getireceği, bundan ötürü vakfın köy ve mezarlarının hasılatından tayin olunmak üzere kendisine bevvablık görevi için 12 akçe verilmesi kararlaştırılmıştır (VGMA, Hurufat Defterleri, Defter Nr., 1056: 34). 1172/1759 tarihli başka bir kayıtta Amid'de Zinciriye Medresesi Vakfı'nın mütevellisi Seyyid Ebubekir'in arzıyla günlük 10 akçe ile bevvablık görevi Seyyid Ahmed'e tevdi edilmiş ve bevvablık ücreti de vakfın mahsulatından ödenmiştir (VGMA, Hurufat Defterleri, Defter Nr., 1056: 47).

Yukarıda ifade edildiği üzere yüzyıllık süre içerisinde medreselerde görev yapan görevlilerin ücretlerinde pek bir farklılık yoktur. Bu çerçevede bazı medreselerde bevvablık vazifesi için 4 akçe ödenmiştir. Örneğin, Osman Halife'ye bevvablık vazifesi için Ali Paşa Medresesi Vakfı'ndan 4 akçe ücret ödenmesine dair beratı yenilenmiştir (VGMA, Hurufat Defterleri, Defter Nr., 1056: 60). Belgelerden yapılan taramalar sonucunda bevvablık vazifesi için 4 akçe ile 8 akçe arasında bir ücret ödendiği görülmektedir. Bevvablık görev ücretinin yüzyıllık süre diliminde enflasyona bağlı olarak artan bir ücret olduğunu söylemek mümkün değildir. Çünkü 18. yüzyılın başlangıcında bu görev için günlük 4 akçe ödendiği gibi 18. yüzyılın ikinci yarısında da günlük 4 akçe ödendiği anlaşılmaktadır.

Arapça yayıcı ve döşeyici anlamlarına gelen ferraş, cami, mescit, imaret gibi kurumların temizliğini yapan ve halı, kilim ve hasır mefruşatını yapan kişilere verilen isimdir (Pakalın, 1993: 608). Bir arşiv kaydında Amid'in Cami-i Kebir Medresesi'nde ferraş ve çerağdar lazım olduğuna dair kayıt yer almaktadır (VGMA, Hurufat Defterleri, Defter Nr., 1056: 5). 1172/1758 tarihli başka

bir kayıta Abdullah Halife'ye Dilaveriye Medresesi'nde günlük 8 akçe vazifesiyle ferraşlık görevi tevcih edilerek eski beratı yenilenmiştir (VGMA, Hurufat Defterleri, Defter Nr., 1056: 47).

Osmanlı medreselerine görevli olan kişilere bakıldığında medrese vakfının bünyesinde meremetçi yani tamircilerin de olduğu görülmektedir. 1166/1753 tarihli kayıta Amid'in Zinciriye Medresesi'nde 5 akçe ile tamirci olan bir kişi beratı olduğu halde mütevellî tarafından çalıştırılmadığı ve mütevellînin kendisine haksızlık ettiğini iddia ederek şikâyetle bulunmuştur. Bundan ötürü mütevellînin verilen emre uyması ve beratı olan meremetçiye haksızlık yapılmaması belirtilmiştir (Diyarbakır Ahkâm Defterleri, Defter Nr., 1, 2016: 1078/637). Mütevellînin engellemelerindeki nedenin kişisel mesele, yakınlarını istihdam etme ve bu görev için ayrılan paranın zimmete geçirme gibi nedenlerden kaynaklanıp kaynaklanmadığı ile ilgili herhangi bir açıklama bulunmamaktadır.

Medreselerde çalışan görevlilerden olan sarayidar, cami ve medreselerin dahili ve harici hücrelerinin yüzeylerini koruyan, yerleri muhafaza ederek kar, yağmur temizlemenin yanı sıra bir konağın çeşitli hizmetlerini , yemek ve sofraya hizmetini yerine getiren kişiler için kullanılan bir terimdir (Şemseddin Sami, 2004: 714.; Kaya, 2021: 104). 1154/1741 tarihinde Diyarbakır'daki Mesudiye Medresesi sarayidarı olan Dona oğlu Sergis'in ölümüyle yerine Sergis'in oğlu Haço atanmıştır. Sarayidar Sergis'in kaç akçe ile atandığına dair herhangi bir bilgi verilmemiştir. Bu kayıttan hareketle Amid'de bulunan zimmilerin de medreselerde hizmetli olarak çalıştığı anlaşılmaktadır (Diyarbakır Şer'iyye Sicilleri, Defter Nr., 3746 (352), 2017: 227/289).

Sonuç

Araştırmada vurgulandığı üzere 18. yüzyılda Osmanlı Devleti'nde ilim hayatının en temel unsuru olan medreselerle ilgili arşiv kayıtlar yer almaktadır. Diyarbakır'da kadim bir geçmişe sahip olan medreselerin kayıtları aracılığıyla bazı veriler elde edilmiştir. Bu belgelerin büyük çoğunluğunu medrese atamalarının finans kaynağı olan cami ve medrese vakıflarına ait kaynaklar oluşturmuştur. Çünkü medreselerde yapılan atamaların ücretleri cami ve medrese vakıflarından sağlanmıştır. Bu bağlamda birçok cami ve medresenin bir vakfı olduğu söylenebilir. Vakıflara tahsis edilen menkul ve gayrimenkuller sayesinde Amid'de faaliyet gösteren medreselerde ders veren müderris ve müderrisin yanı sıra medresenin idaresinden sorumlu olan mütevellî ve nazır gibi kişilerin ücretleri bu vakıflardan karşılanmıştır. Medreselerde görevli olan idareci ve hizmetli olanların ücretleri de yine bu vakıf gelirlerinden tahsil edilmiştir. Böylelikle devlet tımar sisteminde olduğu gibi herhangi bir masraf yapmadan vakıflar sayesinde ilmi faaliyetleri gerçekleştirerek bu dini ve eğitim kurumlarında istihdamı sağlamıştır.

Amid medreselerinde çalışan idareciler ve hizmetliler ile ilgili kayıtlar da mevcuttur. Vakıf idarecileri arasında en fazla ücretli mütevellî aldığını söyleyebiliriz. Bunun yanı sıra nazır, cabi, vekilharç gibi idarecileri de belirtmek lazım. Ferraş (temizlikçi), bevtab (kapıcı), sarayidar, meremetçi (tamirci) ve habbaz (ekmekçi) gibi hizmetlilerin atama kayıtları da yer almaktadır. Hizmetlerinin ücretleri görevlerine bağlı olarak değişmekle birlikte görevliler genellikle 2-12 akçe arasında bir ücret almaktaydılar. Bu tür atamalarda da müderris atamalarında olduğu gibi kendi isteği ile görev bırakması ve ölüm gibi olaylardan dolayı yeni atamalar gerçekleşmekteydi. Amid medreselerinde Müslümanlar hizmetli grubunda yer aldıkları gibi gayrimüslimlerden olan kişiler de buralarda görev yapmaktaydı.

18. yüzyılda Diyarbakır'ın Amid merkez sancağındaki medreselerin dereceleri, medreselerde görev yapan müderrislerin ücretleri, idari birimde yer alan görevliler ve medreseler işlerini yapan

hizmetliler ile ilgili bazı kayıtlara rastlamak mümkündür. Arşiv belgelerinin farklı fonlarında bulunan belgelerin tespit edilmesiyle birlikte Amid'de bulunan medreseler ve bu medreselerde yapılan müderris atamalarına kısmi bazı bilgiler ortaya çıkarılmıştır. Müderris ücretleri medreselerin derecelerine göre 10 ile 100 akçe arasında değiştiği görülmektedir. Müderrislerin atamaları müderrisin kendi isteği ile görevi bırakma, babasının vefatından sonra görevi devralma ve görevinin yenilenmesi şeklinde gerçekleşmekteydi. 18. yüzyılda Osmanlı medreselerinde normal müderrislik görevinden farklı olan nısf müderrislik Amid medreselerinin atama kayıtları arasında bulunmaktaydı. Medresede iki kişinin paylaştığı müderrislik görevi uygulamasının nedeni 18. yüzyılda müderris sayılarındaki artıştan ve sosyoekonomik nedenlerden kaynaklandığı söylenebilir.

Amid'de bulunan medreselerin derecelerine bakıldığında medreselerin dereceleri Tetimme olarak ifade edilebilecek Musıla-i Sahn (Sahna giriş) ile Darülhadis arasında olduğunu söyleyebiliriz. Amidde bulunan medreseler Tetimme medreseleri olan Musıla-ı Sahn ile en yüksek medrese olan Süleymaniye gibi medrese dereceleri ile ilgili bazı belgelere rastlanmaktadır. Bu medreselerde 20-100 akçe arasında bir ücret aldıkları söylenebilir. Müderris atamalarını incelediğimizde müderrislerin sık sık medrese payelerinin artırılması için dilekçe verdikleri görülmektedir. Müderrislerin verdikleri arzuhallerinin de şeyhülislamın da onay vermesi ile birlikte genellikle olumlu neticelendiği anlaşılmaktadır.

KAYNAKÇA

Birincil Kaynakları

BOA, AE. SMST., 189/14887; SAMD III., 176/17090.; SMHD I, 19/1117.; SMST III., 4/242.

BOA, C. MF., 179/8915, 73/3646, 53/2611, 112/5582.

BOA, İ.E. TCT., 23/2462.

BOA, İE. EV., 73/7823.

VGMA, Defter Nr. 52-1.; 261.

VGMA, Hurufat Defterleri, Defter Nr., 534, 1056, 1071, 1083, 1098.

Divan-ı hümayun sicilleri Diyarbakir ahkâm defterleri. (2016). (Ed. İzgöer, A. Z.) Haz. Yaşar Zorlu-M. Yahya Okutan-vd. (C. 1). Diyarbakır: Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.

Divan-ı hümayun sicilleri Diyarbakir ahkâm defterleri. (2016). (Ed. İzgöer, A. Z.). Haz. Yaşar Zorlu-M. Yahya Okutan-vd. (C. 2). Diyarbakır: Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.

Divan-ı hümayun sicilleri Diyarbakir ahkâm defterleri (2018). (Ed. İzgöer, A. Z.). Haz. Yaşar Zorlu-M. Yahya Okutan-vd. (C. 3). Diyarbakır: Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.

Diyarbakir şer'iyeye sicilleri Amid mahkemesi. (2013). Defter Nr., 3712 (313). (Ed. İzgöer, A. Z.). Haz. Mehmet Yahya Okutan ve d., (C. 2). Diyarbakır: Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.

Diyarbakir şer'iyeye sicilleri Amid mahkemesi. (2014). Defter Nr., 3754 (360). (Ed. İzgöer, A. Z.). Haz. Mehmet Yahya Okutan ve d., (C. 3). Diyarbakır: Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.

- Diyarbakir şer'iyeye sicilleri Amid mahkemesi.* (2015). Defter Nr., 3749 (355). (Ed. İzgöer, A. Z.). Haz. Mehmet Yahya Okutan ve d., (C. 7). Diyarbakır: Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- Diyarbakir şer'iyeye sicilleri Amid mahkemesi.* (2017). Defter Nr., 3746 (313). (Ed. İzgöer, A. Z.) Haz. Mehmet Yahya Okutan ve d., (C. 9). Diyarbakır: Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- Ekinci, R. (2014). *Uşâkîzâde Hasîb, Uşâkîzâde Hasîb'in zeyl-i şakâ'ik'i (İnceleme-Metin-Dizin)*. [Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü].
- Evliya Celebi. (2016). *Günümüz Türkçesiyle Evliya Çelebi seyahatnamesi.* (C. 1-2). Haz. Seyit Ali Kahraman-Yücel Dağlı, (2. Baskı) İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Araştırma Kaynakları

- Acar, A. (2008). "Diyarbakır medreseleri ve Osmanlı eğitim sistemi içerisindeki yerleri", *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Diyarbakır: Diyarbakır in the Ottoman era.* (Ed. Bahaeddin Yediyıldız-Kerstin Tomenendal). (C. I). Ankara: Pozitif Matbaacılık.
- Adıvar, A. (1982). *Osmanlı Türklerinde ilim.* (4. Baskı). İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Baltacı, C. (2021). *XV-XVI. Asırlarda Osmanlı medreseleri. -I-.* (3. Baskı). İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- Beyazıt, Y. (2014). *Osmanlı ilmiyye mesleğinde istihdam (XVI. yüzyıl).* Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- Berki, A. H. (1966). *Vakfa dair yazılan eserlerle vakfiye ve benzeri vesikalarda geçen istilâh ve tabirler.* Ankara: Vakıflar Genel Müdürlüğü Neşriyatı.
- Beysanoğlu, Ş. (1987). *Anıtları ve kitâbeleri ile Diyarbakır tarihi.* (C. I). Ankara: Neyir Matbaası.
- Bizbirlik, A. (2002). *16. Yüzyılın ortalarında Diyarbakır beylerbeyliğinde vakıflar.* Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- Gabriel, A. (2014). *Şark-i Türkiye'de arkeolojik geziler.* (Çev. İdil Çetin). Ankara: Diyarbakır Tanıtım Kültür ve Yardımlaşma Vakfı Yayını.
- Göyünç, N. (1994). "Diyarbakır, DİA, (C. 9). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları. 464-469.
- Gümüş, E. (2024). *18. yüzyılın ilk yarısında Amid kazası,* [Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü].
- İpşirli, M. (1994). "Duâgû", *DİA.* (C. 9). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları: 541-542.
- İpşirli, M. (2003). "Medrese: Osmanlı dönemi", *DİA,* (C. 28). Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları: 388-400
- İzgi, C. (2021). *Osmanlı medreselerinde ilim riyâzî ve tabîî ilimler.* (2. Baskı). İstanbul: Küre Yayınları.
- Kaya, H. (2021). *Osmanlı devletinde bir Nakşibendi şeyhi Aziz Mahmud Urmevi,* İstanbul: Kitabevi.
- Konyar, B. (1936). *Diyarbakır il yıllığı III.* Diyarbakır: Diyarbakır Vilayeti Umumi Meclisi Neşriyatı.
- Lekesiz, M. H. (1987). *Osmanlı ilmi zihniyetinde değişme (Teşekkül-gelişme-çözülme XV-XVII. Yüzyıllar).* [Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü].
- Melek, A.-Demir, A. (2014). *Dini değerleriyle Diyarbakır: Peygamber makam ve kebirleri-sahabe türbe ve kabirleri-tarihi cami ve mescitler-medreseler-türbeler-havoralar-kilisler.;*

<http://cumhuriyet.academia.edu/AbdullahDemir>
https://www.academia.edu/5872971/Dini_Degerleriyle_Diyarbakir_Historic_and_Religious_Places_in_Diyarbakir_E-Kitap.

- Özaydın, A. (2007). "Nizamiye medreseleri", *DİA*, (C. 33). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları: 188-191.
- Özcan, A. (1982). "Fatih'in teşkilat kanunnamesi ve nizam-ı âlem için kardeş katli meselesi". *İstanbul üniversitesi edebiyat fakültesi dergisi*. 33 (Mart 1980-81): 7-56.
- Pakalın, M. Z. (1993). *Osmanlı tarih deyimleri ve terimleri sözlüğü*. (C. I). İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.
- Şemseddin Sami. (2004). *Kâmûs-ı Türkî*. (13. Baskı). İstanbul: Çağrı Yayınları.
- Unan, F. (1998). Osmanlı ilmiye tarikinde "Paye"li tayinler yahut devlette kazanç kapısı, *Bellekten*. 62/233: 41-64.
- Uzunçarşılı, İ. H. (2014). *Osmanlı devletinin ilmiye teşkilatı*. (4. Baskı) Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- Yakuboğlu, K. (2006). *Osmanlı medrese eğitimi ve felsefesi*. İstanbul: Gökkube Yayınları.
- Yancı, H. (2017). 18. *Yüzyılda Osmanlı devletinde medrese teşkilatı*. [Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü].
- Yıldız, İ. (2019). "Diyarbakır Zinciriyeye medresesi üzerine bazı düşünceler", *Uluslararası XIX. Ortaçağ ve Türk dönemi kazaları ve sanat tarihi araştırmaları sempozyumu 21-24 Ekim 2015 bildiriler*. (C. II). Haz. Ceren Ünal-Cengiz Gürbıyık. Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- Yınanç, M. H. (1998). "Diyarbakır", *İA*. (C. III). İstanbul:

المدينة العثمانية وتجربة الانتقال إلى الاقتصاد التصديري بين القرنين
(الثامن عشر والتاسع عشر ميلاديين)

The Ottoman City and The Experience of The Transition to Export Economy
Between The Eighteenth and Nineteenth Centuries AD

Samir ALCHİKH ALİ

Mardin Artuklu Üniversitesi Sosyoloji Bölümü
shikhsa58@gmail.com
0000-0001-6422-276X

Araştırma Makalesi/Research Article

Makale Gönderim Tarihi

12/03/2022

Makale Kabul Tarihi

22/06/2022

Abstract

The importance of the research lies in shedding light on the experience of the Ottoman cities in the transition to the economy for export. Using the historical descriptive method in analyzing this experiment. The research consists of three sections:

1- Factors affecting the transition of the Ottoman cities to the export economy starting from the eighteenth century, we talked about the impact of the disintegration of the military feudal system in the Ottoman Empire at the end of the seventeenth century on the transition to the system of commitment to collect taxes in cash. We believed in the role of the high productivity of the land in the availability of a large surplus of agricultural production destined for external export, in addition to the availability of European gold and silver cash, which flowed in large quantities to the Ottoman cities, which led to a price revolution in the Ottoman cities.

2- The experience of the Ottoman cities in modernization and the transition to an export economy. So, we talked about the role of the new aristocracy in the landlords and merchants, who began to collect taxes from the states for their benefit and employ them in industry and foreign trade. Thus, the Ottoman cities witnessed a revolution in weaving and the production of fabrics for external export, and a complex network of Ottoman naval cities emerged, which dominated maritime trade in the southern and eastern Mediterranean.

- The role of the Ottoman reforms in the development of cities. We talked about the negative impact of the external debt crisis in the Ottoman Empire in 1871 on industrial and commercial work in the Ottoman cities, as the Ottoman Empire was forced to accept the conditions of Britain and France by imposing high taxes on Ottoman exports; In return for lowering taxes on European goods, [Resulting in the destruction of this industry in the Ottoman cities; And the role of European foreign capital began to appear in the economy of the Ottoman Empire, which focused on banks, land reclamation, and the development of railways, which began to be established during the reign of Sultan Abdul Hamid II, with the aim of linking the economy of the Ottoman states with the European economy. The emerging bourgeoisie in the Ottoman cities shifted from working in industry to foreign trade, and became a mediator between the European capital market and the markets of the Ottoman cities. Thus, the phenomenon of unilateral export economy began to form, with the Ottoman states specializing in agricultural production for one commodity, and this phenomenon remained until the late stage of the century twenty

-research results

1- The Ottoman cities benefited from the strong presence of the Ottoman state in the world stage, and witnessed a great industrial renaissance between the eighteenth centuries and the forties of the nineteenth century, and its products were invading European markets before the reverse transformation occurred after the Ottoman debt crisis.

2- The maritime trade cities played integrated roles with the industrial cities, and formed an integrated network of roles and functions in global trade.

3- Europe's preoccupation with the industrial revolution, and the competition between its countries, gave an opportunity for the emergence of a new bourgeois social class in the Ottoman cities, which contributed to the transition of the economy from consumption to export to foreign markets.

4-Despite the importance of the "Tanzimat" era in Ottoman modernity; However, the era of modernity began in the eighteenth century without external pressures, with a change in the pattern of administration, the tax system, and the relative independence of the Ottoman administration.

5- European foreign capital played negative roles in the second half of the nineteenth century, by eliminating modern industry in the Ottoman cities, and sought to link the Ottoman states to the European market in order to obtain raw materials and transform the Ottoman cities into a market for the export of its industrial products.

Recommendations and suggestions?

1- Turkish and Arab researchers and political decision-makers must re-read this experience, and benefit from its outputs; Looking at the region as an integrated geographical and economic unit, it possesses all the ingredients for advancing the establishment of a common free market for the elements of production (goods - capital - Labour) that contribute to the renaissance of the peoples of this region.

2- Political decision-makers in Turkey and Arab countries should reconsider Arab-Turkish relations, From the perspective of the geopolitical, cultural and historical dimension of these relations, And getting rid of the political fragmentation imposed by European colonialism on Turkey and the Arab countries. The opportunity may now be available with the rise of new Asian powers such as China and India, where Turkey and the Arab countries can form between themselves an effective regional power in the international arena.

Keywords: Experience, City, Ottoman, Modernity, Capitalism

ملخص

تكمّن أهمية البحث في تسليط الضوء على تجربة المدن العثمانية في الانتقال إلى الاقتصاد من أجل التصدير. باستخدام المنهج الوصفي التاريخي في تحليل هذه التجربة. ويتكوّن البحث من ثلاث مباحث:

1- العوامل المؤثرة في انتقال المدن العثمانية إلى الاقتصاد التصديري بدءاً من القرن الثامن عشر: فتحدثنا عن أثر تفكك نظام الإقطاع العسكري في الدولة العثمانية مع أواخر القرن السابع عشر في التحول إلى نظام الالتزام في جمع الضرائب نقداً، وتوقنا على دور الإنتاجية المرتفعة للأرض في توفير فائض كبير من الإنتاج الزراعي المخصص للتصدير الخارجي، إلى جانب توفر النقد الذهبي والفضي الأوروبي الذي تدفق بكميات كبيرة إلى المدن العثمانية، مما أدى لحدوث ثورة في الأسعار في المدن العثمانية.

2- تجربة المدن العثمانية في التحديث والانتقال إلى الاقتصاد التصديري، فتكلمنا عن دور الطبقة الأرستقراطية الجديدة في من أصحاب المالكات والتجار، الذين أصبحوا يجمعون الضرائب من الولايات لصالحهم ويوظفونها في الصناعة والتجارة الخارجية، هكذا شهدت المدن العثمانية ثورة في النسيج وإنتاج الأقمشة المعدة للتصدير الخارجي، كما ظهرت شبكة معقدة من المدن البحرية العثمانية، التي سيطرت على التجارة البحرية في جنوب وشرق المتوسط، 3- دور الإصلاحات العثمانية في تطور المدن، وتحدثنا عن الأثر السلبي لأزمة الديون الخارجية في الدولة العثمانية 1871 على العمل الصناعي والتجاري في المدن العثمانية، حيث اضطرت الدولة العثمانية لقبول شروط بريطانيا وفرنسا بفرض ضرائب مرتفعة على الصادرات العثمانية؛ مقابل تخفيض الضرائب على السلع الأوروبية، مما أدى إلى دمار هذه الصناعة في المدن العثمانية؛ وبدأ يظهر دور رأس المال الأجنبي الأوروبي في اقتصاد الدولة العثمانية، الذي ركز في المصارف واستصلاح الأراضي، وتطوير السكك الحديدية التي بدأ انشاؤها في عهد السلطان عبد الحميد الثاني، بهدف ربط اقتصاد الولايات العثمانية بالاقتصاد الأوروبي، فتحولت البرجوازية الناشئة في المدن العثمانية من العمل بالصناعة إلى التجارة الخارجية، فأصبحت تؤدي دور الوسيط بين السوق الرأسمالية الأوروبية وأسواق المدن العثمانية، هكذا بدأت تتشكل ظاهرة الاقتصاد التصديري الأحادي الجانب، بتخصيص الولايات العثمانية بالإنتاج الزراعي بسلعة واحدة، وبقيت هذه الظاهرة حتى مرحلة متأخرة من القرن العشرين.

نتائج البحث

- 1- استفادت المدن العثمانية من الحضور القوي للدولة العثمانية في المسرح العالمي، وشهدت نهضة صناعية كبيرة بين القرنين الثامن عشر وأربعين القرن التاسع عشر، وكانت منتجاتها تغزو الأسواق الأوروبية قبل أن يحدث التحول العكسي بعد أزمة الديون العثمانية
- 2- أدت مدن التجارة البحرية أدواراً متكاملة مع المدن الصناعية، وشكلت شبكة متكاملة في الأدوار والوظائف في التجارة العالمية
- 3- إن انشغال أوروبا في الثورة الصناعية، والتنافس بين دولها، أعطى فرصة لظهور طبقة اجتماعية جديدة برجوازية في المدن العثمانية، ساهمت في انتقال الاقتصاد من الاستهلاك إلى التصدير للأسواق الخارجية
- 4- على الرغم من أهمية عصر التنظيمات في الحداثة العثمانية؛ إلا أن عصر الحداثة بدأ في القرن الثامن عشر بدون ضغوط خارجية، مع تغير نمط الإدارة والنظام الضريبي والاستقلالية النسبية في الإدارة العثمانية
- 5- أدى رأس المال الأجنبي الأوروبي أدواراً سلبية في النصف الثانية من القرن التاسع عشر، وذلك بالقضاء على الصناعة الحديثة في المدن العثمانية، وسعى إلى ربط الولايات العثمانية بالسوق الأوروبية بهدف الحصول على المواد الأولية وتحويل المدن العثمانية إلى سوق لتصدير منتجاته الصناعية

-التوصيات والمقترحات؟

1- لا بد للباحثين وصناع القرار السياسي الأتراك والعرب من إعادة قراءة هذه التجربة، والاستفادة من مخرجاتها؛ بالنظر إلى المنطقة كوحدة جغرافية واقتصادية متكاملة، تمتلك كل مقومات النهوض لقيام سوق حرة مشتركة لعناصر الإنتاج (البضائع-رأس المال-اليد العاملة) تسهم في نهضة شعوب هذه المنطقة

2- على صناع القرار في تركيا والدول العربية إعادة النظر بالعلاقات العربية-التركية، من منظور البعد الجيوسياسي والثقافي والتاريخي لهذه العلاقات، والتخلص من التجزئة السياسية التي فرضها الاستعمار الأوروبي على تركيا والدول العربية. وقد تكون الفرصة الآن متاحة مع صعود قوى آسيوية جديدة مثل الصين والهند، حيث يمكن لتركيا والدول العربية أن تشكل فيما بينهما قوة إقليمية فاعلة في الساحة الدولية

كلمات مفتاحية: تجربة، مدينة، عثمانية، حداثة، رأسمالية

المقدمة

1-أهداف البحث

يمكن إيجاز الأهداف النظرية والعملية للبحث بما يلي:

- 1- التعرف على العوامل الذاتية في تجربة المدن العثمانية في الانتقال على الاقتصاد التصديري
- 2- تسليط الضوء على تجربة المدن العثمانية في التصنيع والانتقال إلى الحدأة الرأسمالية
- 3- معرفة دور العامل الخارجي الأوروبي في القضاء على هذه التجربة
- 4- تحفيز الباحثين وصناع القرار العرب والأترك للاستفادة من هذه التجربة في إعطاء أولوية لعلاقات التعاون الاقتصادي بين الدول العربية وتركيا وتحقيق نوع من التكامل الاقتصادي بين تركيا والدول العربية

2-مشكلة البحث

مشكلة البحث مما لا شك فيه أن تجربة المدن العثمانية في الحدأة من التجارب الهامة، التي لم تأخذ اهتماماً كافياً من الباحثين للاستفادة من هذه التجربة، وسنحاول في هذا البحث تسليط الضوء على هذه التجربة في الانتقال إلى تحديث الاقتصاد والانتقال إلى الاقتصاد الحديث التصديري، فمع القرن الثامن عشر بدأت تظهر أدوار هذه المدن في الصناعة والتجارة الخارجية مع تفكك نظام الإقطاع العسكري، واستغل بعض الأمراء وأصحاب المالكانة ضعف الإدارة المركزية في استانبول، للاستقلال بإدارة المدن واستخدام ضرائب الميري في الصناعة والتجارة وظهرت عدة أسر أرستقراطية من طبقة الأشراف والتجار، التي وظفت أموالاً كبيرة في صناعة النسيج وفي التجارة الخارجية، وبدأت تتحول إلى التصدير للأسواق الأوروبية، مستفيدة من حاجة هذه الأسواق للأغذية والأقمشة والفرق الكبير بين الأسعار الداخلية والخارجية، وقد شجعت هذه الظروف الأرستقراطية في المدن العثمانية للانتقال إلى الاقتصاد المعد للتصدير، قبل أن تظهر (أزمة الديون العثمانية) في عام 1875م وفرض الأوروبيين سياسات جمركية على الدولة العثمانية تتفق مع مصالحهم، أدت إلى القضاء على الصناعة المحلية وفتح أسواق المدن العثمانية أمام المنتجات الأوروبية، وجرى التحول إلى الاقتصاد الزراعي التصديري الأحادي الجانب بتخصص كل بلد عربي بنوع واحد من الإنتاج الزراعي المعد للتصدير، وتحولت المدن العربية من العمل بالصناعة إلى دور الوسيط التجاري في تصدير المنتجات الزراعية بين بلدانها والسوق الأوروبية

3- تساؤلات البحث

يحاول البحث الإجابة عن التساؤل الرئيسي التالي: هل كانت المدن العثمانية تمتلك مقومات الانتقال الذاتي التصنيع والحدأة الرأسمالية؟ ويتفرع عن هذا التساؤل التساؤلات الفرعية التالية:

- 1- ما هو دور الإدارة العثمانية في انتقال المدن العثمانية إلى الاقتصاد التصديري؟
- 2- ما هي العوامل الداخلية والخارجية في انتقال المدن العثمانية إلى التصنيع والتجارة الخارجية؟
- 3- ما هو دور العامل الخارجي المتمثل برأس المال الأجنبي الأوروبي في اضعاف الدولة العثمانية واجهاض تجربة المدن العثمانية في اكمال الانتقال إلى المجتمع الصناعي والحدأة الرأسمالية؟

4-منهج البحث

يعتمد البحث على المنهج الوصفي التاريخي، والمنهج المقارن بين المرحل التاريخية في التحليل الاقتصادي والاجتماعي للمعطيات الاقتصادية والأرقام الإحصائية لمعرفة التغير في أدوار ووظائف المدن العثمانية.

5-أهم المراجع والمصادر المستخدمة في البحث

- 1- تطور الرأسمالية في العالم العربي.(1988). برئاسة تحرير، غ.ك.شير وكوف، موسكو
- 2- العلاقات الاقتصادية الخارجية للإمبراطورية العثمانية في المرحلة المعاصرة/القرن الثامن عشر- القرن العشرين/.(1989). مجموعة مقالات برئاسة تحرير يوري، أ.، بنتروسيان، موسكو
- 3-The Economic History of Middle East 180-1914. (1966). Edited by Charles Issawi, Chicago
- 4- Richard, Alan. n.(1978). Primitive a accumulation in Egypt (1748-1882) ;The Ottoman Empire and World Economy. Ed. by Huri Islamoglu Inan. New York

أولاً: العوامل المؤثرة في التحول للاقتصاد التصديري في المدن العثمانية

دخلت المدن العربية في عشرينيات القرن السادس عشر تحت حكم الإدارة العثمانية وقد شكلت الولايات العربية في هذه الدولة الجديدة نحو 3\1 الولايات، وحافظت الإدارة العثمانية على البنى والتنظيمات الاجتماعية السابقة، واحتفظت لنفسها بالحق في تعيين كبار الموظفين في الإدارة من الولاة والقضاة ورؤساء دواوين المالية (الدفتار دار) الموكلين بضبط الخراج (الميري) إضافة لقادة الحاميات العثمانية الأغوات، فقامت السلطة الجديدة بمصادرة أملاك الأرستقراطيات السابقة المماليك والصفويون من حكموا المنطقة، لتوزع هذه الأملاك على القادة العثمانيين من ضباط الانكشارية (الجيش الجديد) وضباط السباهية (الفرسان) وموظفي الإدارة الكبار، وكان معنى الإقطاع بالمفهوم العثماني بأن صاحب الإقطاع لا يعتبر مالكاً فعلياً للأرض، بل أمتلك الحق (باسم الدولة) بجمع الضرائب المستحقة عليها، الذي أخذ تعبير (الميري) محل الخراج، وشمل الأقطاع جميع النشاطات الاقتصادية

(الزراعة-الحرفة-التجارة) وحتى القطاعات الخدمية كالمخازن والأسواق، لكن صاحب الإقطاع سواءً أكانت أرضاً أو قرية أو مجموعة قرى أو سوق تجارية أو جمرك، عليه أن يرسل للخزينة المركزية 10% أو الخراج 30% ويحتفظ لنفسه بالباقي لصالح الاتفاق على الإدارة في ولايته، فقد استمر الفلاح بزراعة الأرض واستثمارها ودفع الضريبة المستحقة للملاكين الذين يتناوبون عليها(الحصري، 1965، ص 17-21)

1- تفكك نظام الإقطاع العسكري العثماني

خلفاً للمرحلة السابقة من تاريخ الدولة العثمانية، التي تميزت بالطابع العسكري وقوة الدولة المركزية، والانشغال بالفتوحات التي وصلت إلى البلقان وأوروبا الشرقية واليونان، فمع بداية النصف الثاني من القرن السادس عشر، بدأ ضباط الإنكشارية يجذبون إلى أعمال تتعارض مع واجباتهم العسكرية، كالصناعة والتجارة والمضاربة، وأصبح ارتباطهم بالمؤسسة العسكرية شكلياً، وصاروا يتغيبون عن الخدمة ولا يحضرون إلا عند استلام المرتبات النقدية(الساليانة) والعينية(العلوفة) (المرجع السابق، ص45) وفي القرن السابع عشر بدأ الصراع على مناطق النفوذ بين الأمراء، حيث سعى الضباط المتقاعدون(البارلية) من ضباط الإنكشارية لبسط نفوذهم والهيمنة على الولايات الأخرى، هكذا فالنظام العسكري الصارم الذي بنيت على أساسه الدولة العثمانية بدأ يتفكك، وأصبح أفرادها من الإنكشارية، الذين تربوا على الانضباط والاحترام لقياداتهم يتمردون على السلطان وهذا ما يفسر تغيير الولاية المتكرر للحفاظ على هوية الدولة، فقد جرى خلال مئة عام بين القرن السادس عشر والقرن السابع عشر تغيير ولاية دمشق 138 مرة وحلب 76 مرة والقاهرة 76 مرة وولاية فارس 76 مرة(الطار، 1960، ص144). ومن ناحية أخرى استشعرت بعض الأسر الحاكمة في الولايات ضعف السلطة المركزية، وبإيحاء من ممثلي القنصليات الغربية، بدأت بالتمرد والانفصال عن السلطة المركزية في استانبول، فقد حاول فخر الدين المعني الثاني بن قرقماز في لبنان، الذي دعاه الطليان لزيارة إيطاليا وزار فرنسا للاطلاع على صناعة الأسلحة ونظام التعليم، الأفراد بحكم لبنان قبل إعدامه عام 1635، وحاول ضاهر العمر في فلسطين الأفراد بولاية عكا وصفد وطبرية بين عامي 1735-1746 وبسط نفوذه على فلسطين ولبنان وسوريا وتحالف مع علي بك الكبير؛ قبل أن يتم تصفية نفوذه عام 1775م، وفي مصر حاول محمد أبو الذهب وعلي بك الكبير التمرد على الدولة العثمانية بين عامي 1773-1775م قبل ظهور محمد علي باشا وانفراجه بحكم مصر في عام 1805م.

2- تغير نظام الإدارة وطرق جمع الضرائب

مع أن شكل (الإقطاع) مقابل الخدمة بقي موجوداً جنباً إلى جنب مع الأشكال الأخرى لجمع الضرائب في عدد من الولايات في سوريا والعراق حتى القرن التاسع عشر، ففي مصر سمح السلطان العثماني سيلم الثاني في عشرينات القرن السادس عشر بجمع الضرائب عن طريق (الالتزام) وفي القرن السابع عشر أصبح جمع الضرائب يتم بنظام (الأمانة) بدلا من الالتزام، حيث تم جمع الضرائب من قبل الموظفين الكبار في إدارة الولايات العثمانية وإرسالها للخزينة في استانبول، فكانت مصر من أهم مصادر الحصول على القمح والضرائب في الدولة العثمانية حيث قدمت في عام 1675 تقدم 3/1 واراداتها للحكومة المركزية في استانبول، التي بلغت نحو 1.3 مليون دينار ذهبي ضرائب نقدية؛ وضرائب عينية وصلت إلى 600 ألف أردب من الحبوب/ منها 300 ألف أردب قمح/(أردب القمح=150 كغ)(ابن إياس، 1984، ج5، ص409) وبقيت هذه القيمة شبه ثابتة في عام 1682 حيث قدمت مصر ضرائب زراعية بلغت نحو 100 مليون بارة عثمانية ومن الضرائب الأخرى 16.5 مليون بارة (عبد الكريم، 1938، ص33) لكن في مطلع القرن الثامن عشر عاد العمل بنظام العمل بنظام (الالتزام) أو (الضمان) فكان لكل وحدة إدارية ملتزم يقوم بجمع الضرائب ويسدد قيمة الالتزام مسبقاً للخزينة قبل جمع الضرائب وبغض النظر عن الربح والخسارة؛ وظل الالتزام معمولاً به في مصر حتى عشرينات القرن التاسع عشر حين ألغى فعلياً من قبل محمد علي باشا(الجبرتي، 1880، ص153) لقد ساعد نظام الالتزام في تأمين مصدر دخل ثابت للدولة من دون أية نفقات على الجهاز الحكومي الذي سيقوم بهذه المهمة(الدوري، 1986، ص114-115) وفي بلاد الشام في النصف الثاني للقرن السادس عشر كان نحو 44% من مجمل مداخيل الولايات السورية يذهب (ثم انخفضت في نهاية القرن Moshe,1968,p.88للخزينة العثمانية، وبلغت قيمتها (70 ألف كيس= 35 مليون قرش) (السادس عشر وبلغت 30 مليون قرش عثمانية(رافوق، 1974، ص123)

في واقع الأمر كانت الإدارة العثمانية في الأصل ذات طبيعة لا مركزية على نحو ما، فاستقلالية الولايات في الحياة الاقتصادية والاجتماعية كانت كبيرة نسبياً، وكان حق السلطان الحفاظ على ولاء الأمراء والقضاة والموظفين الكبار وإرسال 3/1 مداخيل الولاية من الميري والضرائب إلى الحكومة المركزية في استانبول، لكن الظروف الخارجية الاقتصادية والسياسية تغيرت كثيراً في القرن الثامن عشر؛ وأخذت تؤثر تأثيراً بالغاً في الحياة الاقتصادية للمدن العثمانية، فبعد اكتشاف العالم الجديد 1492م أخذت معادن الذهب والفضة تندفق إلى الأسواق الأوروبية وحدثت ثورة في الأسعار أثرت على أسواق القمح والغذاء والأقمشة في المدن العثمانية، فانعكس توفر النقد بكميات كبيرة على نظام جمع الضرائب بالتحويل من نظام جمع الضرائب عينياً إلى جمع الضرائب نقداً، وأصبح لكل ولاية نظامها الاقتصادي الخاص وإدارتها وجيشها الخاص، وتحولت المدن من مدن إدارية تعتمد بشكل أساسي على الضرائب الزراعية المحصلة من الريف، إلى مدن شبه مستقلة توجه اقتصادها إلى التصدير الخارجي، ونتيجة لذلك انخفضت حصة الإدارة المركزية في استانبول من الضرائب من 75% في منتصف القرن السادس عشر إلى 30% في أواخر القرن السابع عشر، وانعكس هذا الانخفاض على تراجع نسبة العاملين في الإدارة العثمانية في مطلع ثلاثينات القرن السادس عشر تتراوح بين

15-20% إلى 5% في القرن الثامن عشر (سميليانسكايا، 1979، ص 25) ومع ثورة النسيج الثانية أصبح الحرفيون يشكلون أكثر من 60% من سكان المدن الصناعية (بازيلي، 1989، ص 62-63) ومن جهة أخرى بدءاً من القرن الثامن عشر أصبحت وظيفة الالتزام بجمع الضرائب تنتقل وراثياً من الآباء للأبناء، فظهرت طبقة أصحاب (المالكانة) من رجال الدولة الذين بدأوا يعملون في تجارة القمح وتصديره إلى الأسواق الأوروبية

3- الإنتاجية المرتفعة للأرض

لقد سمحت الإنتاجية العالية للأرض بإنتاج كميات كبيرة من الغذاء الفائض عن الحاجة وإمكانية تصديره للأسواق الخارجية، ففي سورية مثلاً في نهاية القرن التاسع عشر كان متوسط إنتاج الدونم من الأرض المزروعة حبوباً 1500 كغ وللشعير 1700 كغ للدونم (سميليانسكايا، 1979، ص 38) وحسب تقدير السفير الروسي في بيروت في القرن التاسع عشر ففي حوران (جنوب سورية) كان إنتاجية الأرض في النصف الأول من القرن التاسع عشر من حجم البذار بالنسبة للقمح 40/1 وبالنسبة للذرة 200/1 (بازيلي، 1989، ص 128-129) في حين كانت في فرنسا 10/1 (شفنادد، 1990، ص 225-226) وفي مصر كانت في نهاية القرن الثامن عشر كانت بالنسبة لمحاصيل الحبوب بنحو 15/1 ضعفاً في حين كان في فرنسا لا يتجاوز بالنسبة للحبوب 10/1 (جيرار، 1978، ص 343-345) وحسب معطيات عبد الرحمن حميدة في عام 1954 كانت إنتاجية الأرض في الولايات المتحدة في الهكتار تقدر بنحو 300 كغ بالمتوسط بالنسبة للقمح، وبالنسبة للقطن كان إنتاج الفدان نحو 3 قنطار = 426 كغ (قنطار القطن = 143 كغ) وفي سهول الأناضول كانت إنتاجية الهكتار بالنسبة لمحاصيل الحبوب من 500-1000 كغ

(أما في القرن العشرين وبين عامي 1928-1950 كانت إنتاجية القمح في الولايات المتحدة بنحو Hamide,1959,P.432)

1180 طن للهكتار بينما في مصر 1800 كغ والذرة في الولايات المتحدة 2460 كغ /هكتار بينما في مصر 2490 كغ/

(هذه الإنتاجية المرتفعة كانت عاملاً مهماً في الحصول على الفائض من الإنتاج الزراعي Warriner,1955,P.64 هكتار)

وتصديره للحصول على أرباح كبيرة جرى توظيفها في قطاعات أخرى لاسيما صناعة النسيج والألبسة المعدة للتجارة الخارجية

4- أثر تدفق النقد الأوروبي في أسواق المدن العثمانية

هناك اتفاق بين الدارسين للتاريخ الاقتصادي العثماني أن ثورة الأسعار في أوروبا نتيجة للتدفق الكبير للنقد الذهبي والفضي من العالم الجديد (أمريكا الشمالية) قد ترك أثره المباشر على الأسواق العثمانية، وأدى لارتفاع الأسعار عدة مرات في القرن السابع عشر، وظهرت طبقة من الصيارفة اليهود الأوروبيون الذين يمارسون تجارة النقود الثمينة المرعبة؛ مما أحدث خللاً في نظام تقدير الضرائب وفي حركة الأسعار في أسواق المدن، وكان العرض الكبير من الريالات الفرنسية الذهبية، قد أدى لارتفاع الأسعار على السلع الأساسية: بين الفترة من 1698-1798م فارتفعت أسعار القمح بمقدار 3 مرات والأقمشة 10 مرات والحريز بمقدار 30 مرة، كما ارتفعت أسعار الصرف للريال الفرنسي بمقدار 8 مرات بالنسبة للبارة العثمانية (الجبرتي، ص 139-140 ص 155-158) وقد رصد المستشرق ميير هذه الظاهرة؛ وتحدث عن انتشار تجارة العملات في الأسواق العثمانية وظهور النقد العثماني الذهبي والفضي المغشوش بالنحاس، مما أدى لانخفاض القيمة الشرائية للنقد العثماني، وارتفاع الأسعار في المدن، ورفع قيمة الضرائب في الولايات العثمانية عدة مرات بين القرنين السادس عشر والقرن السابع عشر بهدف تعويض العجز الخسائر الناجمة عن انخفاض القيمة الشرائية للنقد (ميير، 1975، ص 104-105) إذ اضطرت الدولة العثمانية لتغيير العملات عدة مرات، فكانت الأجرة التي ضربت لأول مرة سنة 729هـ/ 1327م وهي أول نقد فضي عثماني، استمرت في التداول كوحدة نقد أساسية حتى القرن السابع عشر ميلادي، والبارة التي ضربت في عهد السلطان مراد الرابع بين عامي (1632-1640) وللأسف جرى تغيير فحلت الأجرة ثانية (الأجرة = %النقد عدة مرات بسبب خلط العملات بالنحاس، ففي عام 1685م كانت نسبة النحاس في البارة 30 3بارة) محل (البارة والقرش) في التعاملات النقدية، لكن الأجرة فقدت أيضاً قيمتها نتيجة لخلطها بالنحاس، وحلت البارة محلها من جديد في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، هكذا فإن حصة الخزينة المركزية في استانبول تناقصت بين 1525-1598 بسبب خلط الأجرة بالنحاس وتراجع القيمة الحقيقية لموارد الدولة مقدره بالدينار الذهبي من 10- 4.2 مليون دينار (رافق المرجع السابق، ص 123) ومن ناحية أخرى ساعد توفر النقد الأوروبي في الأسواق العثمانية في الانتقال إلى التحصيل النقدي للضرائب الزراعية، وأصبح الفلاح يدفع كميات أقل من الضرائب، ففي مصر مع نهاية القرن الثامن عشر بلغ مجموع الضرائب من الزراعة 784 مليون بارة تعادل نحو 20 مليون قرش/ريال (القرش=40 بارة) وكانت نسبة التحصيل النقدي للضرائب الزراعية كبيرة تعادل 85% وبلغت قيمتها 672 مليون بارة، وانخفضت نسبة الضرائب العينية من 75-15% وبلغت قيمتها 112 مليون بارة)

(وبقيت مصر حتى عام 1898م من أهم مصادر دخل الدولة العثمانية حيث قدمت للإدارة المركزية Hansen,1974,P.508

(Volney,1887,P.224 في استانبول بين 45-50 مليون قرش/ريال فرنسي)

ثانياً: تجربة المدن العثمانية في التحديث والانتقال إلى الاقتصاد التصديري

بدأت مع نهاية القرن السابع عشر ومطلع القرن الثامن عشر تتشكل طبقة اجتماعية جديدة في المدن العثمانية عرفت باسم (طبقة الأشراف) من التجار والضباط المتقاعدين في الجيش العثماني، وأصبح لديهم أملاك كبيرة، وتصرفوا كملاكين للأرض باسم الحقوق المكتسبة في جمع الميري أو الضرائب التي أصبحت تنتقل بشكل وراثي، لقد مارست هذه الطبقة إضافة لجمع الضرائب

من الأرياف التابعة للمدن تجارة القمح والغذاء واحتكرت التجارة الداخلية في المدن للسلع الأساسية كالقمح والشعير والزيوت والفحم والسلك.. الخ مستفيدة من فروق الأسعار بين المدن الداخلية والسوق الخارجية، وقد رصد المؤرخ (البديري) حركة الأسعار في دمشق بين 1840-1868م وخرج بنتيجة أن ارتفاع الأسعار في دمشق، لم يكن سببه القحط أو نقص المواد، بل كانت الأسعار مرتفعة حتى في سنين الوفرة والمحاصيل الجيدة، بسبب الاحتكار الذي مارسه أصحاب النفوذ المتحكمين بالأسعار بغض النظر عن جودة أو رداءة المحاصيل (البديري، 1959).

1- دور طبقة الأشراف في التحول إلى الاقتصاد التصديري

ركزت طبقة (الأشراف) في بادئ الأمر نشاطها على الزراعة التصديرية نتيجة للطلب الكبير في الأسواق الأوروبية على الغذاء، فكانت مصر وسوريا إحدى أهم مصادر الحصول على القمح لبريطانيا وفرنسا، لا سيما مع موجة الجفاف في أيرلندا بين أعوام 1825-1840م وانقطاع إنتاجها من القمح، قبل أن يتم وصل أوروبا بالولايات المتحدة وكندا بشبكة حديدية متطورة تسمح بنقل القمح الأمريكي الرخيص، فقد كان الطلب كبيراً على القمح والغذاء والقطن والحريير والصوف والكتان في الأسواق الأوروبية، وهذا ما دفع والي مصر محمد علي باشا للتركيز على تصدير القطن إضافة للقمح والكتان والذرة والسمن للأسواق الأوروبية (الجبرتي، مجلد 4، ص 254) حيث أمنت صادرات مصر من القطن 1833م للخزينة المصرية نحو 58.344 مليون قرش، وارتفعت حصة القطن من الصادرات المصرية بين عامي 1844-1882م من 40-80%، لا سيما مع ارتفاع أسعار القطن في السوق العالمية بين عامي 1859-1863م من 12.5-45 دولاراً للفنتار، بسبب الحرب الأهلية في الولايات المتحدة، وارتفع (The Economic History of P.431966, حجم إنتاج القطن في مصر عشر أضعاف من 502 ألف إلى 5.2 مليون قنطار) وقدم القطن دخلاً سنوياً للدولة المصرية بين عامي 1865-1880م تراوح بين 15-21 مليون جنيه مصري (Middle East, البراوي وعليش، 1949، ص 100-101)

في سوريا جرى التركيز على تصدير القمح عبر ميناء عكا فكان القمح السوري القادم من حوران جنوب سوريا يأخذ طريقه من هناك للأسواق الفرنسية، وفي فلسطين وبسبب الطلب الخارجي على القطن ارتفع حجم المساحات المزروعة قطناً في سهل فلسطين بنحو 3 مرات، وارتفعت الكمية المصدرة خلال هذه الفترة بمقدار 10 مرات (شلش، 1987، ص 209-210) كما صدرت فلسطين السمن والحماضيات إلى السوق الفرنسية وبلغت قيمة الصادرات الفلسطينية عام 1877م نحو 10.5 مليون فرنك فرنسي مقابل واردات من فرنسا بقيمة 6.5 مليون فرنك فرنسي (المرجع السابق، ص 221). أما في العراق فقد جرى التركيز على الحبوب وبشكل خاص القمح إلى جانب الصوف، واستأثرت بريطانيا طوال القرن التاسع عشر بسبب 56% من صادرات العراق والواردات (The Economic History of Middle East, PP.184-185 من السوق الأوروبية 31.7%)

إلى جانب الزراعة توجه قسم من التجار في المدن العثمانية لتوظيف رؤوس أموال كبيرة في صناعة النسيج في الأرياف القريبة من الموانئ البحرية للإنتاج من أجل السوق الخارجية، فكانت بعض الأرياف المصرية مثل (فارسكو-ديبق) تنتج سلعاً نسيجية تضاهي بجودتها منتجات المدن، ويذهب قسماً منه للتصدير الخارجي، ومع انتشار صناعة الحرير كان بعض التجار المصريين يستوردون خامات الحرير من سوريا ولبنان، لتصنيعها في ورش ريفية حيث كانت تكلفتها لا سيما أجور اليد العاملة أقل بكثير من المدن، وأكثر ربحاً من ورش المدينة، ليتم تصدير منتجاتهم للسوق الخارجية عبر الموانئ المصرية البحرية القريبة (المرجع السابق، ص 191-193) وفي لبنان وسوريا اتجه التجار وأصحاب رؤوس الأموال للاستفادة من قوة العمل الرخيصة في الريف وبعيداً عن الضرائب ورقابة الدولة في المدينة، لتوظيف أموالهم في صناعة النسيج المعدة للتصدير للأسواق الخارجية، وكانت هذه الجزر الصناعية الصغيرة تزدهر في بعض المناطق ثم تحبو، مما أدى إلى حراك اجتماعي نشط للحرفيين حيث كانوا ينتقلون إلى مراكز العمل الحرفي الجديدة، حيث يكون الطلب مرتفعاً على قوة عملهم، لكن من المهم جداً الحديث عن ثورة النسيج الثانية في المدن العثمانية

2- ثورة النسيج الثانية

تحدثت بعض المصادر الغربية عن ثورة النسيج الثانية في المدن العربية العثمانية، التي أعقبت ثورة النسيج الأولى بين القرنين الثامن والثاني عشر) وكانت أهم مراكزها (الموصل-دمشق-الاسكندرية-تنيس) (الشيخ علي، 2021، ص 153-154) أما ثورة النسيج الثانية فقد بلغت أوج ازدهارها في القرن الثامن عشر، وكانت أهم مراكزها (دمشق-حلب-القاهرة) حيث كان يعمل في هذه المهنة نحو من 40-50% من سكان هذه المدن، ففي مدينة دمشق ظهرت شركات مساهمة من أصحاب البيوت المالية ووظفت أموالها في التجارة وصناعة النسيج تراوح رأس مال الشركة بين 20-25 مليون بارة تعادل (200-250 ألف إسترليني) وبلغ عددها 14 شركة وحجم رأسمالها الإجمالي 100 مليون بارة تعادل (مليون جنيه إسترليني) وكانت تنتج نحو 8 مليون قطعة قماش سنوياً، تتراوح قيمة القطعة الواحدة بين 80-95 بارة فأنتجت أقمشة حريرية بقيمة 81 مليون بارة وأقمشة قطنية بقيمة 5.3 مليون (وفي حلب كان نصف السكان يعملون في النسيج وبلغ Issawi, P.223 بارة، تم تصدير 60% من هذا الإنتاج للسوق الخارجية) عدد الأنوال العاملة في النسيج في 1803 نحو 50 ألف نول، أنتجت أقمشة بلغت قيمتها السنوية نحو 100 مليون بارة (تعادل مليون جنيه إسترليني) (المرجع السابق، ص 43) وارتفع إنتاج مدينة حلب من النسيج عام 1829م إلى 103.5 مليون بارة (نعيسة، 1986، ص 273) حيث كان هناك 4000 نول أنتجت 34 مليون قطعة قماش سنوياً تتراوح قيمتها بين 25-50 مليون بارة تعادل بأسعار

الصرف آنذاك (250-500 ألف إسترليني) بالإضافة للأقمشة كانت حلب من أهم مدن العالم في صناعة الصابون آنذاك، ففي عام 1838م كان في مدينة حلب نحو 30 معملًا للصابون وفي ادلب 10 معامل تنتج سنويًا 1500 طن من الصابون الذي ذهب للتصدير الخارجي، فكان إنتاجها يذهب إلى مصر ومن هناك إلى الأسواق الأوروبية (البراي - عليش، ص 64-66) هكذا تحولت بلاد الشام (سوريا) في تلك الفترة إلى مجمع صناعي ضخم لتصنيع مختلف أنواع الأقمشة، التي كانت تشق طريقها للسوق العالمية عبر مصر والبصرة، وفي مصر حاول محمد علي باشا بناء صناعة حديثة في مصر فاستورد الآلات من الغرب، التي بلغ عددها في عام 1833 إلى 4000 آلة ووضع سياسات حمائية جمركية على الواردات الصناعية وصلت إلى 40% (المرجع السابق، ص 32) فأسس 25 مصنعاً يضم الواحد منهم بين 100-150 عامل يعملون على الآلة تحت سقف واحد، ووصل عدد العمال في بعضها إلى 30 ألف عامل، وكان بعضها يعمل على البخار والفحم الحجري المستورد من الأسواق الأوروبية، وبقيت هذه الصناعة مزدهرة حتى أزمة الديون العثمانية وأزمة الديون المصرية عام 1875م

3- دور التنظيمات الحرفية (الأصناف) في المدن:

أثار نظام الطوائف الحرفية جدلاً بين المستشرقين، ورأى بعضهم أن هذا التنظيم وثيق الصلة بالإسلام ونشأ في الدولة العباسية (إيفانوف، 1990، ص 186) في حين رأى آخرون أنها ظاهرة عثمانية خالصة ظلت موجودة في المدن السورية حتى أواسط القرن التاسع عشر (تيكادزه، 1972، ص 13) لقد تركت (الأصناف) أثراً كبيراً على العمل الحرفي التقليدي في المدن العربية الإسلامية أستر حتى مراحل متأخرة من القرن العشرين، وكان دورها معيقاً في التحول للصناعة الحديثة؛ حيث كان لكل مهنة حرفية أو خدمية شيخ كار يقف على رأس التنظيم، وكان الطفل الراغب في تعلم مهنة يمضي سنوات طويلة في تعلم المهنة على يد معلم، وكان عليه أن يلم بالفقه الحنفي ليعرف الحلال والحرام في ممارسة المهنة، ويخضع إلى تربية مهنية وأخلاقية صارمة، إلى جانب الدقة في العمل والإخلاص للتنظيم المهني والحفاظ على أسرار المهنة، إلى جانب الشرف المهني وآداب التعامل مع المجتمع المحيط، فبيدأ بممارسة المهنة كصانع قبل أن يتقن المهنة، ويحصل على إجازة من شيخ الكار بعد أداء القسم بعدم البوح بأسرار مهنته والإخلاص لشيخ الكار، ويجري منحه لقب (معلم) في المهنة في حفل خاص يحضره أهل الكار. وقد مثلت الطوائف المهنية وحدات اجتماعية واقتصادية أساسية في مجتمع المدينة، ولكل مهنة شيخ وعرفاء مسؤولون بشكل مباشر أمام إدارة المدينة، بجمع الضرائب المتوجبة على المهنة، وكان التنظيم الحرفي يحدد حجم الإنتاج اليومي أو الأسبوعي لكل حرفي أو مهني، ولا تسمح بإدخال أي تقنيات جديدة دون العودة لشيخ الكار (حنا، 1985، ص 40-46) بلغ عدد الطوائف الحرفية في القرن التاسع عشر في مدينة القاهرة مثلاً نحو 125 صنف أو طائفة مهنية، وعدد العاملين في الإنتاج الحرفي نحو 100 ألف عامل أي نحو 40% من سكان المدينة البالغ عددهم آنذاك 250 ألف، وفي حلب كان هناك 130 طائفة حرفية تضم نحو 45 ألف عامل في نهاية القرن السابع عشر يمثلون 45% من سكان المدينة (أرون، 1986، ص 26-28) أما في دمشق وحسب قاموس الصناعات الدمشقية في القرن التاسع عشر، فبلغ عدد الطوائف الحرفية نحو 425 مهنة حرفية وتجارية وخدمية في المدينة، ونحو 50% منها كانت تعمل في الإنتاج الحرفي (سميليانسكايا، 1979، ص 27)

لقد أدت الطوائف المهنية وظيفتها الاقتصادية مهمة في التنظيم الاجتماعي، وساعد العرفاء المختصون بالمهنة المحتسب ممثل إدارة المدينة في جمع الضرائب، وتعد الطوائف الحرفية وسيلة إعلامية بين التنظيم الحرفي والسلطة السياسية لتبليغ أوامر السلطان السياسية والالتزام بها، وتعميمها على جميع الطوائف المهنية، وهي وسيلة مهمة، للتعرف على أحوال المهنة ومنحها القروض من الوالي عند الحاجة للتغلب على مشكلاتها المالية.

4- دور المدن في التجارة الخارجية العثمانية

كان القرن الثامن عشر حالة فريدة من الناحية التاريخية للمدن العثمانية في تشكل سوق عثمانية مفتوحة واحدة تمتد من الأطلسي إلى الخليج العربي ومن الأناضول إلى أفريقيا، وكانت مصر وبحكم موقعها الجغرافي الاستراتيجي، مركزاً وسيطاً للتجارة العالمية، ولديها أسطولاً بحرياً ضخماً بلغ عدد سفنه عام 1880م نحو 528 سفينة تنقل البضائع إلى أنحاء مختلفة من العالم ويذهب 62% من هذه التجارة إلى الأسواق الأوروبية (تطور الرأسمالية في العالم العربي، 1988، ص 16)

ومن نافذة القول أن المسلمين أحدثوا نحو أكثر من 450 مدينة جديدة في دار الإسلام وأضاف العثمانيون ما يزيد على 17 مدينة في مقدونيا، صربيا، ستارا زاغورا في بلغاريا، كومانوفو وشتب في جديدة؛ كالكثيفة وسعسع في سوريا، تيرانا في ألبانيا، نيش في كوسفو وسراييفو في البوسنة والهرسك (الشيخ علي، 2018، ص 420) وقد أدت هذه المدن أدوراً عسكرية وإدارية وكاتشانيك مهمة؛ وفي القرن الثامن عشر مع ازدهار التجارة العثمانية والتحول للاقتصاد التصديري ظهرت مدن جديدة متخصصة في التجارة البحرية، وامتلكت الدولة العثمانية شبكة متكاملة من المدن والموانئ البحرية، فكان مدينة طرابلس (الشام) متخصصة بتصدير التجارة الدمشقية عبر البحر المتوسط، وميناء بيروت متخصص بتصدير الحرير اللبناني والتبغ إلى أوروبا، وفي فلسطين كانت يافا وحيفا متخصصتان بالتجارة الأوروبية، في حين كان ميناء عكا متخصص باستقبال القمح القادم من حوران السورية لتصديره للأسواق الأوروبية، وفي العراق كانت ميناء البصرة متخصص بالتجارة مع الهند والصين، أما في مصر فكانت السويس تنسق مع ميناء جدة في الجزيرة العربية لتصدير الحبوب عبر البحر الأحمر واستقبال البضائع من اليمن والعراق والهند، وكان ميناء عيذاب المصري على البحر الأحمر متخصص باستقبال التجارة من النوبة والسودان، وميناء دمياط في الشمال المصري

متخصص باستقبال التجارة الشامية، إضافة لميناء الإسكندرية على البحر المتوسط المتخصص بالتجارة مع أوروبا، وفي تركيا كان ميناء إسكندرون متخصص بالتجارة الحلبية حيث تأتي البضائع من حلب إلى انطاكية ثم إلى إسكندرون ليتم تصديرها إلى أوروبا، وبرز دور أزمير واسميرنا واستانبول في التجارة التركية-الأوروبية، ومن نافلة القول أن حلب كانت منذ القدم من أهم المدن السورية في التجارة الدولية، وبقيت تؤدي هذا الدور حتى أواسط القرن الثامن عشر، لتحل دمشق محل حلب في تأدية هذا الدور حتى أواسط القرن التاسع عشر (رافق، 1974، ص214) وقد بلغت التجارة الحلبية أوج ازدهارها في القرن الثامن عشر فكانت تصدر عبر مصر إلى ميناء مرسيليا الفرنسي بضائع سنوية بلغت قيمتها أكثر من 813 مليون ليرة ذهبية عثمانية (أرون، ص197). وظهرت مدن جديدة نمت وتطورت مع تطور تجارة التصدير البحرية؛ ومن أهمها:

1- جدة: لم يكن عدد سكان جدة أكثر من 1000 شخص قبل أن تصبح مدينة تجارية مهمة لعبور التجارة المصرية عبر البحر الأحمر إلى الجزيرة العربية والهند والصين، فكان والي جدة يتم تعيينه من السلطان العثماني بمرسوم، ويتم تعيين أمر البحرية العثمانية (القبودان) الذي كانت مهمته جمع المكوس الجمركية لمصلحة السلطان، وكان القبودان ضابط بحرية له مهام تجارية وعسكرية فهو رئيس الحامية العسكرية في الميناء، وكان يتلقى إلى جانب مرتبه النقدي عطاءات عينية من الحبوب والعلوفة والأغذية من الخزينة السلطانية (عبد اللطيف، ص 112-114) وقد رصد فولني أهمية جدة لتجارة الحرير من الهند والقطن والأصبغة من السودان وقدر حجم البضائع السنوية التي تمر عبر هذا المرفأ البحري عام 1782م بنحو 11 مليون باوند (رطل) (Volney, p.220)

2- السويس: كانت السويس ميناء مصر الداخلي على البحر الأحمر، فكانت الملاحة النهرية عبر نهر النيل متطورة جداً منذ مراحل الحكم (الأموي-العباسي- المملوكي) فكانت مئات المراكب تُحمل الحاصلات الزراعية والبضائع من الصعيد ليتم نقلها إلى السويس ثم إلى خزينة السلطان أو من أجل التصدير، وتبوات السويس دوراً مهماً جداً في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر لاسيما بعد افتتاح قناة السويس للملاحة الدولية، فكانت قيمة ضرائب المكوس التجارية في مدينة السويس قد ارتفعت بين نهاية القرن الثامن عشر ومطلع القرن التاسع عشر من 4-8 ملايين بارة مصرية (عبد اللطيف، ص123-125) وقدر فولني قيمة مداخيل الخزينة (Volney, p.22) المركزية في استانبول من هذا الميناء في 1882م نحو 4.64 مليون ليرة تعادل 23 مليون بارة)

3- بيروت: كانت بيروت مركزاً إدارياً لأهم ولاية عثمانية في لبنان إلى جانب طرابلس، ولم تكن حصة مكوس التجارة عام 1615م تتجاوز 16 مليون أقة تعادل 3/1 مداخيل المدينة (الساحلي، 1987، ص 140) وأصبحت أهمية المدينة تتزايد مع الاهتمام بتربية دودة الحرير لإنتاج الحرير في جبال لبنان لتصدير خاماته لمدينة ليون الفرنسية، وشهدت المدينة تطوراً في عدد سكانها بعد أن كان لا يتجاوز 3 آلاف أصبح في نهاية القرن السابع عشر إلى 8 آلاف نسمة وبلغ عام 1735م 20 ألف نسمة (رستم، 1973، ص99) وكان دخل المدينة من ضرائب الجمرك يزيد على 3 مليون قرش عثماني في أواخر القرن السابع عشر؛ مقارنة مع ضرائب الزراعة البالغة 2.625 مليون قرش (طربين، 1968، ص 340) ومع ارتفاع حجم الطلب على الحرير اللبناني في أوروبا بين عامي 1847-1860م ارتفعت مداخيل المدينة من الضرائب على الحرير 80-132 مليون قرش عثماني، فكانت تصدر سنوياً نحو 4.5 مليون كغ من الحرير، ذهب 47% إلى بريطانيا تلتها فرنسا وارتفع عدد سكان المدينة من 40 ألفاً عام 1860م إلى 100 ألف عام 1885م (سيمليانسايا، 1965، ص10 و ص100)

4- أزمير: أدت أزمير إلى جانب استانبول دوراً مهماً في التجارة التركية البحرية مع أوروبا، ففي ثمانينات القرن السابع عشر كان عماد الصادرات التركية إلى السوق الأوروبية خامات الصوف الخام، فصدرت تركيا إلى فرنسا بين 100-120 ألف بالة صوف (p.32, The Economic History of Middle East) إضافة إلى ذلك صدرت تركيا القمح إلى الأسواق الأوروبية عبر ميناء استانبول، فبلغ حجم History of Middle East صادرات القمح عام 1785م نحو 7 مليون كيل (الكيل = 45-50 كغ) وبلغت قيمة الصادرات التركية إلى فرنسا آنذاك من الحبوب (وتتضح أهمية مدينة أزمير بأنها أصبحت الميناء البحري ibd, p.34&276 والصوف والقطن نحو 29.8 مليون فرنك فرنسي) الأساسي للتجارة البحرية مع أوروبا بدءاً من عام 1725 حيث تم تصدير ما قيمته من البضائع نحو 667 ألف ليرة عثمانية، ليرتفع حجم صادرات المدينة من القطن لوحده إلى 4 مليون ليرة عثمانية في عام 1884م فكانت حصة أزمير نحو 90% من الصادرات (Kormus, 1978, p.176) التركية السنوية للسوق الأوروبية)

ثالثاً- العوامل المؤثرة في المدن العثمانية في مرحلة الإصلاحات العثمانية

من المؤسف جداً أن الإصلاحات العثمانية أو ما أطلق عليه (عصر التنظيمات الخيرية العثمانية) ترافق مع ضغوطات خارجية من الحكومات الأوروبية لفرض سياسات اقتصادية جديدة، بسبب حاجة الدولة للاستدانة من بيوت المال اليهودية الأوروبية، مع تراجع واردات الخزينة العثمانية التي لم تعد تغطي نفقات الإدارة، فأصدرت الدولة العثمانية قوانين تهدف في الظاهر إلى تحديث الدولة العثمانية؛ لكنها في الواقع مهدت لتملك الأجانب ومحاكاة نمط الحياة الغربي، ومن أهم هذه القوانين (خط شريف غولخاني) عام 1839م وقانون (خط هميون) عام 1856م وكان أهم هذه القوانين قانون (الإصلاحات الدستورية) عام 1876م. سمحت هذه التشريعات بحق تملك الأجانب الأوروبيين للأرض والمؤسسات، والانفتاح الاقتصادي والاجتماعي والثقافي على الغرب، فانتشرت

اللغة الفرنسية في البلاط وفي المدارس العثمانية وانتشرت الأزياء الفرنسية ومظاهر السلوك الأوروبي، مما أدى لارتفاع حجم الانفاق الترفي في البلاط العثماني (عواد، 1969، ص213) حيث بلغت نفقات البلاط العثماني في عام 1850م نحو 7/1 من نفقات الدولة (العلاقات الاقتصادية الخارجية للإمبراطورية العثمانية، 1989، ص103-104). في الوقت ذاته كانت موارد الدولة العثمانية تتناقص ففي عام 1874م مثلاً كان حجم موارد الخزينة المتوقع 570 مليون فرنك فرنسي في حين لم يصل منها أكثر من 138 مليون فرنك أي أن 63% من مستحقات الخزينة من الولايات لم تصل فعلاً إلى الخزينة (آدموف، 1982، ص100)

1- أزمة الديون العثمانية

بدأت الفرصة مواتية لرأس المال الربوي اليهودي البريطاني والفرنسي باستغلال حاجة الدولة العثمانية للقروض لتغطية نفقات الإدارة بمنحها قروض بفوائد مرتفعة تزيد على 13% في حين كان معدل الفوائد السنوية على القروض في بريطانيا لا يتجاوز 5%، وكانت هذه البيوت المالية اليهودية وعلى رأسها (أسرة روتشيلد) قد استغلت حاجة الدولة العثمانية لتغطية نفقاتها الإدارية؛ فبدأت بمنح قروض بفوائد مرتفعة جداً، وللأسف من أصل 17 قرصاً كان هناك اثنتان فقط تم استخدامها لأغراض اقتصادية، ومنها مشروع بناء خط الحجاز للسكك الحديدية (العلاقات الاقتصادية الخارجية للإمبراطورية العثمانية، ص117) وتراكت الديون على الدولة العثمانية بين عامي 1863-1877م لتصل إلى 117 مليون ليرة عثمانية (آدموف، ص106) وفي حين لم تستلم الخزينة العثمانية فعلياً أكثر من 60% من قيمة القروض المتفق عليها، (العلاقات الاقتصادية الخارجية للإمبراطورية العثمانية، ص101) وعندما عجزت الدولة العثمانية عن دفع أقساط الديون بدأت برهن موارد الولايات للجهات الدائنة، ففي العام المالي 1854-1855م أخذت من فرنسا قرصاً بقيمة 5 مليون فرنك فرنسي كانت ضمانته القرض ضرائب مصر، وأخذت قرصاً آخر من بريطانيا وكانت ضمانته القرض حصة الدولة من الضرائب في سوريا واستانبول، واستمرت الدولة بمنح ضمانات على القروض فحصل الإنكليز على حق جمع الضرائب الجمركية في أزмир والمدن التجارية السورية، وما أن حل عام 1875م حتى أعلنت الخزينة العثمانية حالة الإفلاس فظهرت (أزمة الديون العثمانية)؛ وأصبحت جميع موارد الدولة العثمانية مرهونة للدائنين وخضعت للإدارة المباشرة لـ (لجنة الديون العثمانية الخارجية) التي أخذت حق إدارة موارد الدولة العثمانية حتى عام 1930م لاستيفاء الديون (المرجع السابق، ص97-98) وفي مصر تكررت المشكلة ذاتها مع توسع محمد علي باشا في مشاريعه الضخمة باستصلاح الأراضي، والتحول إلى زراعة القطن وبناء المصانع الصناعية في قطاع صناعة الأقمشة وصناعة الأسلحة، ومن بعده الخديوي إسماعيل الذي أنفق بلا حدود على شق قناة السويس والبذخ في الإنفاق على الترف، مما أدى إلى لجوء مصر لتغطية هذه النفقات الضخمة للاستدانة من بيوت المال اليهودية الأوروبية، فمن مجموع القروض بين عامي 1854-1876م البالغة قيمتها 91 مليون جنيه مصري لم تستلم مصر أكثر من 63% من قيمة هذه القروض، (الأرض والفلاح في مصر على مر العصور، 1974، ص73) وكانت مصر تدفع فوائد مرتفعة للدائنين تتراوح بين 12-26% وأصبحت مصر بمثابة الدجاجة التي تبيض ذهباً بالنسبة للدائنين، وأصبح حجم الدين مع الفوائد (خدمة الديون) يستهلك من 70-80% من مجمل موارد الخزينة المصرية طوال الفترة 1870-1889م واستمر الحال على هذا النحو حتى القرن العشرين، وبقيت حصة الدائنين من بيوت المال اليهودية 50% من مجمل نفقات الخزينة حتى عام 1950م، وحسب تعبير فريدمان فإن الشعب المصري دفع فعلياً للدائنين حتى عام 1939 نحو 287 مليون جنيه مصري، وهي قيمة أكبر من الديون الفعلية بنحو 3.7 مرات (فريدمان، 1963، ص8-10) كانت الحصة الأكبر من ديون مصر للإنكليز، وحين تم إعلان الإفلاس في الخزينة المصرية وضعت بريطانيا عام 1882م يدها على الإدارة المصرية، وتم الإعلان عن بيع أسهم قناة السويس فأشترى الإنكليز الحصة الأكبر من أسهم قناة السويس، وتم إعفاء تجارتها من رسوم العبور، (حيث ساهمت قناة السويس Issawi, 1980, P.11 حيث عبرت 3/2 تجارتها عبر القناة ونحو من 50% من تجارتها مع الهند) بانخفاض كلفة شحن البضائع بين الشرق والغرب بنسبة 50% للطن الواحد، فكانت البضائع البريطانية تعبر بسرعة وسهولة ويسر بين الهند والصين والبحر المتوسط لتصل إلى الموانئ البحرية الأوروبية (ريو، 1970، ص84)

2- أثر السياسات الجمركية على انهيار الصناعة في المدن العثمانية

بقيت الصناعة مزدهرة في المدن العثمانية حتى أواخر ثلاثينات القرن التاسع عشر، لكن مع الأسف الشديد فإن السياسات الجمركية التي فرضها الأوروبيون على الدولة العثمانية كشرط لمنحها الديون، قد أضرت كثيراً بالمصدرين والصناعيين في الدولة العثمانية، فقد كان التاجر العثماني يدفع رسوماً جمركية مرتفعة تتراوح بين 35-40% من قيمة البضاعة فكان التجار العثمانيون يضطرون للتصدير باسم التجار الأوروبيين، حيث جرى تخفيض الضرائب الجمركية على المصدرين الأوروبيين إلى 5% وجرى تخفيض الضرائب على الواردات الأوروبية من 20% إلى 4% (بازيلي، 1882، ص628-630) ومن المعروف جيداً أن البلدان الغربية كانت تضع ضرائب مرتفعة لحماية منتجاتها الصناعية من المنافسة في أسواقها الداخلية، فقد وضعت الولايات المتحدة مثلاً في عام 1897م رسوم جمركية على الواردات الصناعية بلغت 57% وفي بريطانيا كانت الرسوم عام 1932م على الواردات 32% وتصل في بعض السلع المصنعة محلياً كالجوخ مثلاً إلى 100% من قيمة البضاعة (التاريخ الاقتصادي للبلدان الرأسمالية، 1986، ص17 و250)

وقد حاربت بريطانيا وفرنسا بشدة المشروع لإبعاد ألمانيا من المنطقة، وقد جرى تنفيذ جزءاً مهماً من المشروع بين 1888-1913م فتم تنفيذ نحو 16 خط عريض بطول 5350 كم كان 90% يقع في القسم الآسيوي من الامبراطورية العثمانية، ولم تبدأ The Economic History of Middle East الحرب العالمية الأولى حتى كانت الخطوط المنفذة قد بلغ طولها نحو 18000 كم (وقد ارتفع حجم الاستثمارات في السكك الحديدية في سوريا وفلسطين بين عامي 1850-1908م من 1-3.4 p.250-253 East, p.250-253 4.3 مليون فرنك فرنسي وبلغت ذروتها عام 1914م ووصلت الى 95 مليون فرنك فرنسي، وكانت أهم الخطوط الحديدية المنفذة في الدولة العثمانية: خط (حيفا-القدس) بطول 245 كم وخط (رياق-حلب) بطول 332 كم وخط (دمشق-الحجاز) بطول 1456 كم وخط (دمشق-بغداد-الحجاز) وخط (دمشق-عمان-القدس) إضافة الى خط (حلب-حمص-دمشق) وخط (حمص-بيروت) وتم ربط المدن على ساحل شرق المتوسط بخط (إسكندرون-اللاذقية-بيروت-صور-صيدا-يافا-حيفا-عكا). هكذا ساهمت هذه الشبكة المتطورة من السكك الحديدية في ارتفاع حجم التبادل التجاري بين الولايات العثمانية وأوروبا، فقد ارتفع حجم التبادل بين المدن السورية والسوق الأوروبية بين عامي 1831-1860م من 1.5-4.5 مليون جنيه إسترليني، وبين عامي 1860-1901م من 5.4-10 مليون (وزاد حجم التبادل التجاري بين مصر وهذه السوق بين عامي 1900-1912م من 36-60 p.24 Issawi, 1982, p.24 إسترليني) مليون جنيه مصري، وقد تصدر القطن الخام المرتبة الأولى في الصادرات المصرية والتركيبية، حيث قدرت قيمتها من الصادرات وارتفع حجم (Ibd, P.24) المصرية بما يعادل 60 مليون دولار، ومن الصادرات التركية نحو 271 مليون دولار عام 1913م) المبادلات التجارية بين تركيا وأوروبا في الفترة ذاتها من 3-5 مليون مارك ألماني، وأرتفع حجم التبادل للدولة العثمانية مع (Issawi, 1978, p.24 الأسواق الأوروبية بين عامي 1900-1912 من 38-66 مليون جنيه إسترليني)

5-ظاهرة التحول إلى الاقتصاد التصديري الأحادي الجانب

لقد أدى انهيار الصناعة في المدن العثمانية وغزو أسواق هذه المدن بالبيضائع الأوروبية، بدخول الولايات التابعة للعثمانية في حالة من التبعية للسوق الأوروبية، والتخصص بإنتاج سلعة زراعية تصديرية واحدة، ففي سوريا تم التركيز على زراعة القمح في حوران جنوب سوريا لتصديره إلى السوق الفرنسية عبر ميناء عكا، فقد صدرت فلسطين بين 5-75 مليون كيل قمح (الكيل في حوران: 120 كغ) بين عامي 1871-1879م (كانت نسبة 60-65% منه تأتي من حوران) وبقي القمح المحصول التصديري الأساسي لسوريا حتى عام 1913م وبلغت نسبته أكثر من 50% من الصادرات السورية إلى جانب الحرير 20%، وجرى التحول في سوريا متأخراً إلى زراعة القطن بين أربعينات وخمسينات القرن العشرين، حيث كانت حصة القطن من الصادرات السورية تصل إلى 40%. وفي مصر ظل الاعتماد على القطن حتى عام 1910 وكانت حصة القطن تعادل 80% من الصادرات المصرية وبقي القطن أهم مصدر بالنسبة لمصر للحصول على القطع الأجنبي حتى أواسط القرن العشرين، وفي لبنان كان الحرير الطبيعي عماد الصادرات اللبنانية وبقيت نسبته 80% من الصادرات إلى جانب التبغ حتى عام 1955م (بعلبكي، 1986، ص 202-203). هكذا بقيت ظاهرة التخصص بإنتاج سلعة زراعية تصديرية واحدة حتى أواسط القرن العشرين، فاعتمدت مصر على القطن، وسوريا على الحبوب، ولبنان على الحرير، وظل هذه الحالة حتى عام 1955م (الحمش، 1983، ص 131) في العراق بقيت نسبة الحبوب من الصادرات مرتفعة منذ القرن التاسع عشر وحتى أواسط القرن العشرين، حيث ظلت حصة الحبوب 40% من الصادرات حتى عام 1950م (سلمان، 1966، ص 66-67).

خاتمة

من الصعب جداً فهم هذه المرحلة بمعزل عن الدور الأوروبي، لا سيما الانكليزي والفرنسي، الذي كان يتطلع منذ القرن السادس عشر لانهيار الدولة العثمانية، ووضع يده على الممرات البحرية للتجارة العالمية في البحر المتوسط، ومن المؤسف حقاً أنه نجح بالتغلغل إلى مفاصل الإدارة العثمانية لنشر الفساد في الإدارة وتحريض الولاة على العصيان والتمرد على الدولة العثمانية، ومن المعروف تاريخياً أن هذه المنطقة كان موضع صراعات بين القوى العظمى عبر التاريخ للسيطرة عقدة التجارة البحرية العالمية، ولا تزال القوى الاقتصادية العالمية الجديدة تتنافس للسيطرة على هذه المنطقة. ومما لا شك فيه ان الدولة العثمانية فرضت سيطرتها على هذه الممرات البحرية وعلى العالم بالعدل والانصاف، وحرمت رأس المال الربوي من ثروات هائلة، فاتجه إلى الهند بوقت مبكر وأمريكا الشمالية للحصول على الذهب، وأصبح النقد الذهبي والفضي يتدفق بكميات كبيرة على الأسواق العثمانية، وأحدث تحولاً مهماً في الاقتصاد والإدارة، لصالح رأس المال الربوي الأوروبي؛ ومن نافلة القول أن مقومات الانتقال إلى الحداثة الرأسمالية في المرحلة العثمانية كانت متوفرة، لكن الفارق النوعي بينها وبين أوروبا؛ أن أوروبا سمحت بالربا وحرية التجارة والحريات الفردية في التفكير والابداع، لتتجاوز تخلفها عن الشرق الآسيوي، فحدثت الثورة العلمية والتقنية التي مهدت لظهور الثورة الصناعية، وبعد أن كانت منتجات الهند والصين والعالم الإسلامي تجتاح الأسواق الأوروبية حتى أواخر أربعينات القرن التاسع عشر، حدث التحول العكسي مع فتح أسواق الدولة العثمانية أمام البيضائع الأوروبية الجيدة والرخيصة، مما أدى لإجهاض هذه التجربة في الحداثة الرأسمالية، وتأجيل عملية الانتقال إلى القرن العشرين مع انشغال أوروبا بالحروب العالمية الأولى والثانية، ثم يأتي التدخل الأمريكي بعد الحرب العالمية الثانية، ليجهض تجربة البرجوازية في تركيا ومصر وسوريا والعراق، ويدعم الانقلابات العسكرية لإعادة انتاج نظم استبدادية تحقق مصالح رأس المال الربوي الأمريكي، لتدفع شعوب المنطقة ويلات هذا التدخل؛ لكننا الآن

نتلمس نهوض لقوى أسبوية جديدة مع الانحسار التدرجي للدور الأمريكي في المنطقة، وظهور الصين والهند إلى جانب اليابان ودول جنوب شرق آسيا، التي استفادت من تجارها التاريخية وحافظت على تراثها وتقاليدها واهتمت بالعلم والتعليم دون أن تقلد بشكل أعمى ثقافة الغرب، لتنهض كقوى جديدة على المسرح العالمي تملأ الفراغ الأمريكي والأوروبي، ويجب على تركيا والدول العربية الاستفادة من هذا الدرس وأن تعيد النظر بسياساتها الاقتصادية، وتفكر بالبعد التاريخي والجيوسياسي فيما بينها، لإنشاء كتلة اقتصادية عربي- تركي يسهم في نهضة صناعية تحقق الرفاه لشعوبها.

المصادر والمراجع

أولاً-المراجع والمصادر باللغة العربية

- ابن إياس، محمد الحنفي. (1984). بدائع الزهور في وقائع الأمور، ج5، القاهرة
- آدموف، الكسندر. (1982). ولاية البصرة في ماضيها وحاضرها، ترجمة: خالد التكريتي، بغداد
- الأرض والفلاح في مصر على مر العصور. (1974). برئاسة تحرير: احمد عزت عبد الكريم، القاهرة
- آرون، ريمون. (1986). العواصم العربية في العصر العثماني من حيث عمارتها و عمرانها، ترجمة: قاسم طوير، دمشق
- بازيلي، قسطنطين، م. (1989). سوريا وفلسطين تحت الحكم العثماني، ترجمة: طارق معصراني، دار التقدم: موسكو
- الديرري، أحمد الحلاق. (1959). حوادث دمشق اليومية(1741-1762)، القاهرة
- البراوي، راشد، عليش، حمزة. (1949). التطور الاقتصادي في مصر في العصر الحديث، الطبعة 4، مكتبة النهضة المصرية: القاهرة
- بوركهارت، ج، ل. (1959). رحلة في بلاد النوبة والسودان، ترجمة: فؤاد اندراوس وقدم له محمد محمود الصياد، القاهرة
- تاريخ مصر الاقتصادي الحديث. (1938). برئاسة تحرير: احمد عزت عبد الكريم واسكندر توفيق وآخرون، القاهرة
- الجبرتي، عبد الرحمن بن حسن. (1880). عجائب الآثار في التراجم والأخبار، مجلد 4، طبعة بولاق: مصر
- جيرار، ب. س. (1978). التجارة الاقتصادية في مصر في القرن الثامن عشر، ترجمة: فريدة الشايب، القاهرة
- الحصري، ساطع. (1965). العرب والعثمانيون، البلدان العربية والدولة العثمانية، ط 3، بيروت
- الحلبي، الطباخ، محمد راغبا محمود هاشم. (1926). أعلام النبلاء بتاريخ حلب الشهباء، ج2، حلب
- حنا، عبد الله. (1985). حركات العامة في مدينة دمشق بين القرن الثامن عشر والقرن التاسع عشر، بيروت
- (1968). مقدمة في التاريخ الاقتصادي العربي، بيروت.-. الدوري، عبد الكريم
- رافق، عبد الكريم. (1974). العرب والعثمانيون بين عامي 1516 – 1916، دمشق
- رافق، عبد الكريم. (1984). التأثير الاقتصادي لأوروبا الغربية على الاقتصاد الدمشقي التقليدي/1840-1870، مجلة(دراسات تاريخية)، دمشق، العدد 15
- رستم، أسد. (1973). لبنان في عهد المتصرفية 18، دار النهار للنشر: بيروت
- ريو، ج. ب. (1970). الثورة الصناعية في أوروبا 1780-1880م ترجمة: الياس خوري، دمشق
- الساحلي، خليل أوغلي. (1987). تغيير طرق التجارة في القرن السابع عشر، من وثائق الندوة الدولية الثانية لتاريخ بلاد الشام، دمشق، مجلد 2
- شلش، أ. (1987). النمو الاقتصادي في فلسطين، ووثائق الندوة الدولية الثانية حول تاريخ بلاد الشام، دمشق
- الشيخ علي، سمير. (2018). ظاهرة التمدن في الحضارة الإسلامية: كتاب:

DÜŞÜNCE BİLİMLERİ: KLASİK; SORUNLAR-GÜNCEL, TARTIŞMALAR, Editörler M.

Nesim Doru_Ömer Bozkurtkk Matbaa Sertifika; Aralık k, Mardin-Turkyue

- الشيخ علي، سمير. (2021). الحياة الاقتصادية والاجتماعية في المدينة العربية الإسلامية بين القرنين الثامن والحيادي عشر ميلاديين، مجلة المنصة للعلوم واللغات والآداب، المجلد الثاني العدد الأول نيسان، ماردين-تركيا
- عبد اللطيف، ليلي أحمد. (1980). دراسات في تاريخ ومؤرخي مصر والشام في العصر العثماني، القاهرة
- العطار، نادر. (1960). التاريخ الحديث لسورية بين/1516-1960/ المجلد الأول، دمشق
- عواد، عبد العزيز محمد. (1969). الادارة العثمانية في ولايات سوريا (1864-1910م)، القاهرة
- طربين، الياس. (1968). لبنان في عهد الانتداب الفرنسي/1841-1912، دمشق
- كرد علي، محمد. (1926). خطط الشام، مجلد 4، مكتبة الترقى: دمشق
- نعيسة، يوسف جميل. (1986). مجتمع مدينة دمشق في الفترة ما بين 1186 1256 هـ- 1772 1840م، دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر: دمشق

نيبور، ك.(1977). رحلة إلى مصر والجزيرة العربية والبلدان المجاورة (1761-1767)، ترجمة: مصطفى ماهر، القاهرة
ثانياً-المراجع باللغة الروسية

- ايفانوف، ن.أ.(1990). المهن والورش العربية العثمانية في القرنين الخامس عشر والسابع عشر، كتاب (الإمبراطورية العثمانية-السلطة السياسية والبنى الاجتماعية-السياسية) برئاسة تحرير: سي.إف، أوريشكوف، موسكو
- بازيلي، قسطنطين.(1882). سوريا وفلسطين تحت الحكم العثماني، مجلد 2، أوديسا-أوكرانيا
- بينكوفيتش. ك.(1885). لبنان واللبنانيون، سان بطرسبورغ-روسيا
- بعلبكي، بطرس.(1986). مقدمة في التاريخ الاقتصادي للبنان، التحرير والتجارة الخارجية في نهاية الفترة العثمانية بين عامي 1840-1914م، مجلة (شعوب آسيا وأفريقيا)، العدد 6، موسكو
- التاريخ الاقتصادي للبلدان الرأسمالية.(1986). مجموعة كتاب، برئاسة تحرير: ف.يا.بوليانسكي، موسكو
- تطور الرأسمالية في العالم العربي.(1988). برئاسة تحرير: غ.ك.شبروكوف، موسكو
- تيكادزه.م.ي.(1972). المدن السورية في عهد السيطرة العثمانية، ملخص رسالة دكتوراة في التاريخ، تبليسي-جورجيا
- سيمليانسكايا، إيرينا.(1965). الحركات الفلاحية في لبنان في النصف الأول من القرن التاسع عشر، موسكو
- سيمليانسكايا، إيرينا.(1979). البنية الاقتصادية الاجتماعية لبلدان الشرق الأوسط على مشارف العصر الحديث، موسكو
- إنتاجية الحبوب في أراضي الإمبراطورية العثمانية (استناداً إلى قوانين الضرائب العثمانية للقرنين -. شفنادزه، خ.(1990)
- السادس عشر والسابع عشر): كتاب: (الإمبراطورية العثمانية)، برئاسة تحرير يو، أ، بتروسيان، موسكو
- العلاقات الاقتصادية الخارجية للإمبراطورية العثمانية في المرحلة المعاصرة/القرن الثامن عشر-القرن العشرين/.(1989). مجموعة مقالات برئاسة تحرير يوري، أ، بتروسيان، موسكو
- فريدمان، ل.(1963). تطور الرأسمالية في مصر 1882-1939م، موسكو
- تأثير (ثورة الأسعار) في أوروبا على الإمبراطورية العثمانية، مجلة (شعوب آسيا وأفريقيا) بالروسية، (1975).- ميير، م. س

العدد (1) موسكو،

ثالثاً-المراجع باللغة الانكليزية

- The Economic History of Middle East 180-1914,.(1966). Edited by: Charles Issawi ,Chicago
- Gerer ,Johan Mar,.(1966). Commercial statistics hand craft to market.(The Economic History of Middle East (1800-1914) , Edited by: Ch. Issawi,Chicago
- Hansen.B.(1974). An economic model for ottoman Egypt . the Islamic middle East . 700 - 1900; Studies in Economic and social History,By; A.L . Udovitch, New York
- Hamide Abdul Rahman .(1959). Le rigionde de Allep etude de geographie rurale, Parise
- Issawi,CH.(1978) Egypt, Iran and Turky,1800-1970: Patterns of Growth and Development.In:(regional and International Disparities) in 'Economic Development since the Industrial Revolution '.Ed.by P.Bairoch and Levy Leboyer. Geneve
- Isswi,CH. (1980).The Middel East in The World Economy; A Long Range historical view,Washengton
- Issawi,CH.(1982).The Economic History of Middle East and North Africa,London
- Kormus, Orhan,.(1978). the ottoman famine, and its effects on the Ottoman Empire. The Ottoman Empire and world economy, New York
- Moshe, Maoz.(1968). Ottoman form in Syria and Palestine. 1840 – 1861, Oxford
- Richard,Alan,n.(1978). Primitive a accumulation in Egypt(1748-1882) ;The Ottoman Empire and World Economy.Ed.by Huri Islamoglu Inan,New York
- Roymond.A.(1973).Aartisans et comercants du Caire au XIII e siècle vol.1,Dammas

- Volney. M.C.F. (1887). travels through Syria and Egypt in the year 1782- 1784 ·London
- Warriner· Doreen.(1955). Land reform and development in the middle East At study of Egypt · Syria and Iraq·New York