



ISSN: 2564-7229

e-ISSN: 2630-5941

Cilt: 6, Sayı: 2, Aralık 2022

ARAP BAHARI SONRASI TÜRKİYE'NİN ORTA DOĞU POLİTİKASININ OFANSİF VE
DEFANSİF REALİZM BAĞLAMINDA DEĞERLENDİRİLMESİ
Muhammed İkbâl SAYLIK

MÜZİKTE ZAMAN BİLİNCİNE GİRİŞ
Hasan Hüseyin ALBAYRAK

ZİLHİCCE AYI ORUCU İLE İLGİLİ RİVAYETLERİN TAHLİLİ
Hüsamettin KAYA

DİJİTALLEŞME VE MODERN ÖZNEİNİN DÖNÜŞÜMÜ
Zeynep KILIÇ

İSLÂM BİLİMİNİ KURUMSALLAŞTIRAN BİR AKADEMİ: "BEYTÜLHİKME"
(KURULUŞU, MİSYONU ve ETKİLERİ)
Sümeyye GÜNEŞ

TOPLUMSAL DÖNÜŞÜM VE İSTİKRARLI YÖNETİMDE ERDEMLİ İDARECİNİN
ROLÜ: SELAHADDİN EYYÜBİ ÜZERİNDEN BİR DURUM TESPİTİ
Ayşe ÇEKİÇ

HAYVANLARLA İLGİLİ İNANIŞLAR VE TOPLUM ETKİLEŞİMİ: ANADOLU ÖRNEĞİ
Dilara Can ÖZTÜRK

EĞİTİM: İSTİDAT YEŞERTEN TOPRAKTAN BİREYİN İMAL SÜRECİNE
Zuhal KAVŞUT

Kadim Akademi SBD

Sosyal Bilimler Dergisi | Journal of Social Sciences

Cilt: 6, Sayı: 2, Aralık 2022

ISSN: 2564-7229 | e-ISSN: 2630-5941

Editör | Editor In Chief
Dr. Öğr. Sabahattin BALA

Editör Kurulu | Board of Editorial
Doç. Dr. M. Aziz YAŞAR
Doç. Dr. Hıdır APAK
Doç. Dr. Ahmet SELÇUKOĞLU
Dr. Öğr. Üyesi Cemal ÜLKE
Dr. Öğr. Üyesi Deniz İŞIKER BEDİR

Redaksiyon | Redaction

Kübra ÇAMURDAŞ - Abdurrahman AŞLAMACİER - Mahsun ATSIZ

Danışma Kurulu | Advisory Board

Prof. Dr. Abd al-Fattah El-Awaisi | Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi,
Prof. Dr. Abdullah EKİNCİ | Harran Üniversitesi, Prof. Dr. Abdulwahab K. MOUSA
| Zaho Üniversitesi, Irak, Prof. Dr. Abdülhalim AYDIN | Fırat Üniversitesi,
Prof. Dr. Ahmet CİHAN | İstanbul Medeniyet Üniversitesi,
Prof. Dr. Ali Rıza ABAY | Yalova Üniversitesi, Prof. Dr. Atabey KILIÇ
| Erciyes Üniversitesi, Prof. Dr. Bedri GENCER | Yıldız Teknik Üniversitesi,
Prof. Dr. Cevat ÖZYURT | Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi,
Prof. Dr. Erdoğan ERBAY | Atatürk Üniversitesi, Prof. Dr. Kadir CANATAN
| İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi, Prof. Dr. Ömer AYTAÇ | Fırat Üniversitesi,
Prof. Dr. Turan KARATAŞ | Karamanoğlu Mehmet Bey Üniversitesi,
Doç. Dr. Celalettin YANIK | Bandırma 17 Eylül Üniversitesi,
Doç. Dr. Dirk KRAUSMÜLLER | Avusturya, Doç. Dr. Gökhan TUNCEL
| İnönü Üniversitesi, Doç. Dr. Hazem Burhan MOSTAFA | Salahaddin Üniversitesi, Irak,
Doç. Dr. Hazem Said MONTASIR | El-Ezher Üniversitesi, Mısır,
Doç. Dr. Hüseyin AKPINAR | Harran Üniversitesi, Doç. Dr. İbrahim KESKİN
| Uludağ Üniversitesi, Doç. Dr. M. Zahir ERTEKİN | Bingöl Üniversitesi,
Doç. Dr. Masoumeh DAEİ | Tabriz Payame Noor Üniversitesi, İran,
Doç. Dr. Nazım KARTAL | Sinop Üniversitesi, Doç. Dr. Reşat AÇIKGÖZ
| Selçuk Üniversitesi, Doç. Dr. Serkan ÜNSAL | Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi,
Doç. Dr. Turan AÇIK | Aksaray Üniversitesi, Doç. Dr. Yılmaz DEMİRHAN
| Dicle Üniversitesi, Dr. Abuzer KALYON | Gazi Üniversitesi,
Dr. Ekrem AKMAN | Mardin Artuklu Üniversitesi,
Dr. Hatem ETE | Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi,
Dr. Nesim SÖNMEZ | Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Dr. Yunus KAPLAN
| Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Doç. Dr. Ziya POLAT | Mardin Artuklu Üniversitesi,
Dr. Erhan ÇAPRAZ | Nevşehir Hacı Bektaş Üniversitesi.

Yönetim Yeri | Head Office

Kadim Akademi Derneği
13 Mart Mahallesi, Mehtap Caddesi,
Aksoy Su Apartmanı, Zemin Kat, Artuklu-MARDİN

İletişim | Contact

Tlf: +90 482 212 22 12, Gsm: +905364479699, e-mail: kadimakademidergisi@gmail.com

© Kadim Akademi SBD yılda iki kez (Haziran-Aralık) yayınlanan hakemli bir dergidir. Bu dergide yayınlanan çalışmaların bilim ve dil sorumluluğu yazarlarına aittir. Dergimize gönderilen çalışmalar, alanında uzman iki ayrı hakem tarafından incelendikten sonra yayınlanmaktadır. Yazım kurallarına ilişkin bilgilere dergimizin son kısmında yer verilmiştir. Bu derginin tüm hakları saklıdır.

İÇİNDEKİLER | CONTENTS

Araştırma Makalesi

MUHAMMET İKBAL SAYLIK Arap Baharı Sonrası Türkiye'nin Orta Doğu Politikasının Ofansif ve Defansif Realizm Bağlamında Değerlendirilmesi (80-104)

HASAN HÜSEYİN ALBAYRAK Müzikte Zaman Bilincine Giriş (105-110)

HÜSAMETTİN KAYA Zilhicce Ayı Orucu ile İlgili Rivayetlerin Tahlili (111-137)

ZEYNEP KILIÇ Dijitalleşme ve Modern Öznenin Dönüşümü (139-166)

SÜMEYYE GÜNEŞ İslâm Bilimini Kurumsallaştıran Bir Akademi: "Beytülhikme" (Kuruluşu, Misyonu ve Etkileri) (167-181)

AYŞE ÇEKİÇ Toplumsal Dönüşüm ve İstikrarlı Yönetimde Erdemli İdarecinin Rolü: Selahaddin Eyyûbî Üzerinden Bir Durum Tespiti (183-199)

DİLARA CAN ÖZTÜRK Hayvanlarla İlgili İnanışlar ve Toplum Etkileşimi: Anadolu Örneği (201-211)

Kitap İncelemesi

Zuhal KAVŞUT Eğitim: İstidat Yeşerten Topraktan Bireyin İmal Sürecine (213-216)

Kadim Akademi SBD

Sosyal Bilimler Dergisi | Journal of Social Sciences

Cilt: 6, Sayı: 2, Aralık 2022

ISSN: 2564-7229 | e-ISSN: 2630-5941

Editör | Editör In Chief

Dr. Öğr. Üyesi Sabahattin BALA

Editör Kurulu | Board of Editorial

Doç. Dr. M. Aziz YAŞAR

Doç. Dr. Hıdır APAK

Doç. Dr. Ahmet SELÇUKOĞLU

Dr. Öğr. Üyesi Cemal ÜLKE

Dr. Öğr. Üyesi Deniz İŞIKER BEDİR

Sayı Hakemleri | Reviewers

Abdulgani BOZKURT

Süleyman Çağrı GÜZEL

Ömer ÇAHA

Handan KONAR

Tuba AKKAYA

Atiye Bahar MERGEN

Süleyman ŞANLI

Muhammed Muhdi GÜNDÜZ

Muhammed ÖZ

Bilal TOPRAK

Ahmet KAYAOĞLU

Fikret ÖZÇELİK

Mehmet Emin ÇİFTÇİ

Khalid EL-AWAISI

Nilay AĞIRNASLI

Yönetim Yeri | Head Office

Kadim Akademi Derneği

13 Mart Mahallesi, Mehtap Caddesi,

Aksoy Su Apartmanı, Zemin Kat, Artuklu-MARDİN

İletişim | Contact

Tlf: +90 482 212 22 12, Gsm: +905052218502, e-mail: kadimakademisbd@gmail.com

© Kadim Akademi SBD yılda iki kez (Haziran-Aralık) yayınlanan hakemli bir dergidir. Bu dergide yayınlanan çalışmaların bilim ve dil sorumluluğu yazarlarına aittir. Dergimize gönderilen çalışmalar, alanında uzman iki ayrı hakem tarafından incelendikten sonra yayınlanmaktadır. Yazım kurallarına ilişkin bilgilere dergimizin son kısmında yer verilmiştir. Bu derginin tüm hakları saklıdır.

Saylık, M. İ. (2022). Arap Baharı Sonrası Türkiye'nin Orta Doğu Politikasının Ofansif ve Defansif Realizm Bağlamında Değerlendirilmesi. *Kadim Akademi SBD*, C. 6/2, s. 80-104

DOI Numarası/DOI Number: 10.55805/kadimsbd.1117294

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi.

Makale Başvuru Tarihi / Application Date: 16.05.2022

Makale Kabul Tarihi / Accepted Date: 02.11.2022

ARAP BAHARI SONRASI TÜRKİYE'NİN ORTA DOĞU POLİTİKASININ OFANSİF VE DEFANSİF REALİZM BAĞLAMINDA DEĞERLENDİRİLMESİ

AN ASSESSMENT OF TÜRKİYE'S MIDDLE EAST POLİCY AFTER THE ARAB SPRİNG İN TERMS OF OFFENSİVE AND DEFENSİVE REALİSM

Muhammed İkbal SAYLIK¹

ÖZ: Uluslararası kamuoyunda, son yıllarda giderek artan bir doz ve sıklıkta, Türkiye'nin Arap Baharı, özellikle de 15 Temmuz darbe girişiminin sonrasında izlediği dış politikanın revizyonist bir karakter taşıdığı ve Osmanlı'yı yeniden ihya etmek gibi bir amaç taşıdığı öne sürülmektedir. Bu iddialara dayanak olarak da Türkiye'nin komşu ülkelerde giriştiği sınır ötesi askeri operasyonlar, Suriye'deki iç savaşa bir dönem aktif ve yoğun bir şekilde müdahil oluşu, bölgede yaşanan bir takım silahlı ihtilaflara taraf olması, Orta Doğu ve Kuzey Afrika'da askeri üsler kurması, son dönemlerde yerli savunma sanayisi alanında büyük yatırımlar yapıyor oluşu, Doğu Akdeniz'de komşuları ve uluslararası toplumla karşı karşıya gelme pahasına enerji kaynakları arama ve sondaj çalışmaları yapılması gösterilmektedir. Ancak Türkiye'nin bölgede gerçekleştirdiği askeri ve ekonomik faaliyet çalışmaları salt revizyonist olarak betimlemenin doğru olmadığına dair görüşler de dile getirilmektedir. Makalede ayrıntılı olarak ele alındığı gibi bu çalışma ve faaliyetlerin amacının aslında 2003 yılında Irak'ın işgali ve özellikle 2010 yılı sonunda yaşanan Arap Baharı sürecinin ardından ortaya çıkan Türkiye'ye yönelik terör tehditlerini bizzat kaynağında bertaraf etmek, terör koridorları gibi oluşumları ortadan kaldırarak ülke sınırlarının güvenliğini güvence altına almak, sınır içinde ve sınırların dışındaki ekonomik ve siyasi çıkarlarını koruyarak ülkenin karşılaşılabileceği zararların asgariye indirilmesi olduğuna dair görüşler dikkat çekmektedir. Ayrıca Türkiye'nin geçmişten bugüne kadar bölgede mevcut sınırların korunmasına yönelik olarak izlediği siyaset ve komşularının toprak bütünlüğünü her platformda dile getirmesi, Batılı kaynaklarca dile getirilen revizyonist dış politika söylemlerinin aksi yönde politikalardır.

Anahtar kelimeler: Ofansif realizm, Defansif realizm, Arap Baharı, Orta Doğu

ABSTRACT: In the international community, Turkey is widely being criticized or even accused for following a revisionist foreign policy, and is aiming to revive the Ottoman especially after the Arab Spring and especially the failed coup attempt in 15 July 2016. In order to prove such claims, the critics are focused at Turkey's beyond border military operations in its neighboring countries, Turkey's once very active intervention to the civil war in Syria, its involvement in various armed conflicts in the region, establishing military bases in some countries in the Middle East and North Africa, making huge investments to national defence industry recently, and exploration of energy resources in the Eastern Mediterranean Sea despite critics from its neighbors and the international community. However it would not be a right approach to clearly identify Turkey's military and economic activities in the region as revisionist. As explained in details in the article, the views emphasizing that the sole objective of the mentioned activities is to neutralize the threats against Turkey, which emerged following the occupation of Iraq in 2003, and especially after the Arab Spring that started at the end of 2010, directly in its roots; eliminate structures such as the terror corridors in Syria and Iraq and thus secure its borders; and protect its economic and political interest in and outside its borders to minimize the losses it will probably face. In addition, Turkey's long time known policy to preserve the current borders in the region, and expressing its willingness to maintain the territorial integrity of its neighbors at every platform, nullifies the claims that Turkey follows an expansionist and revisionist foreign policy in the region.

Keywords: Offensive realism, Defensive realism, Arab Spring, Middle East.

¹ Öğretim Görevlisi, Mardin Artuklu Üniversitesi, Yabancı Diller Yüksekokulu, misaylik@gmail.com,
ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-7366-2468>

GİRİŞ

2002 yılının Kasım ayında yapılan seçimler sonucu iktidara gelen AK Parti, dış politikada Cumhuriyet dönemi boyunca izlenen siyasetten farklı bir yol izleme amacında olduğunu daha iktidara gelmeden önce açıklamıştı (Davutoğlu, 2007; 80-83). Nitekim iktidara geldikten sonra da bu beyan doğrultusunda bir siyaset izlenmeye başladı. Bir yandan AB'ye tam üyelik yolunda ciddi adımlar atılırken diğer bir yandan da Cumhuriyet'in kuruluş yıllarından itibaren, çeşitli fasılalar haricinde adeta ikinci plana atılan Orta Doğu ve İslam coğrafyasıyla yakın ve sıcak ilişkiler kurma yoluna gidildi.

AK Parti'nin o dönem dış politikasını şekillendiren teorisyen olan dönemin Başbakanlık danışmanı ve ardından önce Dışişleri Bakanı, daha sonra da Başbakan olarak dış politikada belirleyici isim olan Ahmet Davutoğlu, “merkez ülke” olan Türkiye'nin kendisini adeta sınırları içine çekerek dış dünyaya kapatan, özellikle de Orta Doğu bölgesiyle yakın ilişkiler kurmaktan kaçınan mevcut anlayışı bir kenara bırakması ve çok boyutlu bir dış politika izlemesi, bunun yanında tarihsel birikimini harekete geçirerek ve coğrafi konumunu etkili bir şekilde kullanarak bölgesinde yaşanan gelişmeleri yönlendirmesi gerektiğini ifade ediyordu (Davutoğlu, 2007: 83). Bu bağlamda Başbakan Erdoğan Şubat 2005'te şöyle demiştir:

“Türkiye bu coğrafyanın periferisinde yer alamaz, merkez bir ülkedir. Türkiye artık sadece bölgesel güç olarak tanımlanamaz, bu tarihi dönemeçte küresel bir güç olma yolunda ilerlemelidir...” (Tür, 2006; 157).

AK Parti, tüm dünyanın ABD'nin Irak müdahalesine hazırlandığı bir dönemde iktidara geldi ve gelir gelmez de ABD'nin Irak savaşına destek beklentisiyle karşı karşıya kaldı. İlk bakışta bir kriz olarak görülen bu ortam, aslında AK Parti'ye, hedefi olan “çok boyutlu dış politika” izlemesi için bir fırsat sunuyordu. Türkiye için biçilen bu yeni rolde kilit önemde olan iki faktör bulunmaktaydı; ülkenin coğrafi konumunun sağladığı avantaj ve bölge ile olan yakın tarihsel ve kültürel bağları. AK Parti hükümeti, geçmiş hükümetlerin bu iki önemli faktörü göz ardı edecek bir biçimde bölgeyi ihmal eden bir politika izlediğini öne sürerek bu siyasetin yeniden şekillendirilmesi gerektiğini savunmaktaydı. Kısacası Türkiye'nin geçmişten beri uygulamakta olduğu klasikleşmiş dış politika pratiklerinin ötesine geçmesi ve yeni bir vizyon oluşturması gerektiği dile getiriliyordu. Bu vizyon da Türkiye'nin hem bölgesinde hem de küresel çapta daha barışçıl ve demokratik düzenlerin oluşumuna katkı yapması olarak belirlenmişti.

AK Parti'nin hedeflediği dış politikanın klasik Türk dış politikasından bir farkı vardı. Türk dış politikası Cumhuriyet'in kuruluşundan beri Batı eksenli bir yol izliyordu. Oysa AK Parti'nin iktidarın ilk yıllarında olmasa bile, ilerleyen dönemlerde uygulamaya koyduğu dış politika Batı'dan bağımsız olmayı gerektiriyordu. Bir diğer ifadeyle Türkiye, kendi belirlediği vizyon ve çıkarlara uygun olduğu ölçüde Batı ile iş birliği içinde olabilirdi. Türkiye bu politikada öngörüldüğü şekilde bölgesel ve uluslararası ölçekte düzen kurucu rolüyle hareket ettiği takdirde, gerektiğinde Batı'nın barış ve istikrara zarar verdiğini düşündüğü politikalarının karşısında durmalıydı. Bu durumda da Türkiye'nin uluslararası sistemin hegemon aktörü ABD ile zaman zaman karşı karşıya gelmesi kaçınılmaz olacaktı (Telatar, 2015: 496).

I. KAVRAMSAL ÇERÇEVE

Türkiye'nin AK Parti iktidarı döneminde izlediği dış politikayı ofansif ve defansif realizm bağlamında değerlendirmeden önce bu iki kavram üzerinde biraz durmakta fayda vardır. Bu kavramların içeriğinin ve kapsamının ne olduğu bilmek, hangi tür eylemlerin defansif, hangilerinin ofansif realizm kapsamına girdiğini belirleyebilmek için gereklidir. Bu doğrultuda öncelikle bu kavramlarla ilgili bir tanımlama ve içerik açıklamasına ihtiyaç duyulmaktadır.

1. Defansif (Savunmacı) Realizm

Realizmin kurucusu ve öncüsü olarak kabul edilen Kenneth Waltz'un önderliğini yaptığı Savunmacı (Defansif) realizm, uluslararası sistemdeki ana aktörler olan devletlerin karşı karşıya kaldıkları anarşik ortamın, onları, güvenliklerini sağlamaları noktasında güce bağımlı hale getirdiğini ifade etmektedir. Güvenlik ikileminin ortaya çıkardığı istikrarsızlık, savunmacı realizmin temel yönelimini oluşturmaktadır. Defansif realizm, uluslararası sistemin sıfır toplamı bir oyundan ibaret olduğu gerçeğinden hareket ederek; teknolojik, coğrafi, askeri ve doktriner manada sistemi oluşturan devletler arasında içsel bir dengenin varlığından bahsetmektedir. Defansif realizm, bu dengenin muhafaza edilebilmesinin anarşi içerisinde bulunan uluslararası sisteme, nisbi bir istikrar ve güvenlik getirebileceğini ifade etmektedir (Powell, 1994: 313-344).

Savunmacı Realistler, uluslararası sistemin ek güç kazanma konusunda güçlü dürtüler yarattığını kabul etseler de hegemonya peşinde koşmanın stratejik olarak aptalca olduğunu belirtirler. Savunmacı Realistlere göre devletler, güçlerini maksimize etmemelidir; bunun yerine makul miktarda güç aramalıdır (Mearsheimer, 2016: 91).

Özellikle Kenneth Waltz ve Robert Jervis tarafından öngörülmüş olan ve sistemik denge unsurunun kavramsallaştırılması noktasında önemli bir meşruiyet sağlayan defansif realizme göre, uluslararası sistemin temel oyuncularını olan devletler, kendi ulusal savunmalarını ve güvenliklerini riske atmayacak boyutta bir askeri/ekonomik/teknolojik güce sahip olurlar ve aynı zamanda sistemde yer alan diğer oyuncularını da yakından takip ederler (Jervis, 1978: 167-214).

Yayılmacı politikaları daha çok yerel faktörlere bağlayan Savunmacı Realistler, uluslararası sistemin, devletleri aslında tedbirli ve ihtiyatlı davranmaya teşvik ettiğini ileri sürmekte, Güvenlik İkileminin her koşulda ve kendiliğinden devletleri sürekli olarak güç arttırmaya zorlamadığını iddia etmektedirler. Bu yaklaşımları nedeniyle statüko yanlısı olmakla da suçlanmaktadır (Viotti ve Kauppi, 2016: 63-67).

Defansif realistlere göre uluslararası sistemde istikrar ve barış, devletlerin birbirine karşı hegemonyacı bir seviyeye gelmek için güçlerini arttırmaları ile değil, kendi güvenliklerini tesis edecek kadar silahlanmaları ve böylece bir güç dengesinin kurulması yoluyla sağlanabilir (Levy, 1984: 219-238).

Charles L. Glaser, Savunmacı realizme, "Savunma-Saldırı Dengesi" gibi farklı bir boyutla katkıda bulunmuştur. Savunma-Saldırı Dengesi, Glaser'ın Savunmacı realizm'de önemli yer tutan ve aynı zamanda realizmdeki Güvenlik İkilemini sona erdirmeye yönelik yaklaşımıdır. Bu bağlamda, öncelikle Savunmacı Realistlerin güç kavramı yerine "gücün niteliğine" vurgu

yaptıkları belirtilmelidir; gücün niteliği hem Güvenlik İkilemi'nin hem de devletlerin muhatap olduğu güvenlik tehditlerinin oluşması açısından önemlidir. Glaser, gücü monolitik bir yapı olarak ele almak yerine, güce “Savunma-Saldırı Dengesi” ve “Savunma-Saldırı Ayırt Edilebilirliği” gibi iki farklı perspektiften yaklaşmış ve bu kavramların Güvenlik İkilemi açısından önemli değişkenler olduğunu belirtmiştir (Pirinççi, 2013: 53-54). Savunma-Saldırı Dengesi, bir devletin askeri kapasitesini oluştururken birimlerine yüklediği görevle ilgilidir. Savunma-Saldırı Ayırt Edilebilirliği ise bir devletin savunma nitelikli askeri gücünü saldırı amaçlı olarak ya da saldırı nitelikli askeri gücünü savunma amaçlı olarak kullanabilmesi ile ilgilidir.

Savunmacı realizm, devletlerin esas amacının güvenlik arayışı olduğunu vurgulamaktadır. Devletler, revizyonist politikalar yerine savunmacı politikalar ile güvenliklerini sağlamalıdır. İlimli ve savunmacı politikalar diğer devletlere karşı olumlu niyetlere sahip olduğunu göstermesi ve kuşku uyandırmaması açısından da önemlidir. Devletlerin temel amacını bekaları için güvenliklerini garanti altına almak şeklinde belirten Savunmacı Realistler, bunun için de güce dayalı agresif politikalar yerine yine güce dayalı savunmacı politikalar izlenmesi gerektiğini düşünmektedirler. Savunmacı realizme göre, güvenliği sağlamanın en iyi yolunun agresif politikalar izlemek olduğu biçimindeki yanlış inanış devletleri yayılcı politikalara sevk edebilmektedir, oysa devletlerin güvenliklerini sağlamak için en iyi yol ilimli politikalar izlemeleridir (Pirinççi, 2013: 50-55).

Savunmacı realizm, uluslararası politika bağlamında daha iyimser ve olması gerekeni yansıtan bir yaklaşım olarak görülebilir. Bu yaklaşıma göre, devletler birbirlerine karşı göreceli güçlerini arttırmayı değil, sistemin sağlayacağı güvenliğin göreceli olarak artırılmasını amaçlamaktadırlar. Savunmacı realizm, uluslararası sistemi meydana getiren oyuncular olan devletlerin iç ve dış politikalarında yaşanacak bir değişimin sonucu olarak ortaya çıkabilecek sistem karşıtı, çatışmacı ve genişlemeci yaklaşımların belli bir zaman dilimi içerisinde ortaya çıkacağını ve kısa sürede bastırılacağını ifade etmeye çalışmaktadır. Zira devletlerin ortak çıkarı olan güvenliğin sağlanabilmesi hususu, ancak ilimli ve dengeli bir dış politika izlenerek uluslararası sistemin dengesinin korunması ile mümkün olabilecektir. Savunmacı realizmin üzerinde durduğu bir diğer husus da yapısal değişkenlerde yaşanacak değişimlerin, belli bölgelerde ve belli devletler arasında güvenlik ikileminin artmasına ve dolayısıyla savunmacı realizmin öngördüğü dengenin bozulmasına neden olabileceğidir. Bu noktada, devletlerin ulusal güce ilişkin hesaplamaları ve bölgesel dengelerin geleceğine ilişkin algılamaları da etkili birer unsur olacaktır (Levy, 1984; 219-238).

2. Ofansif (Saldırgan) Realizm

John Mearsheimer'ın 2001 yılında yazdığı “The Tragedy of Great Power Politics (Büyük Güç Politikalarının Trajedisi)” adlı kitabı, ofansif realizmin ana hatlarının çizildiği kitap olmuştur. Ofansif realizm, Waltz'ın defansif realizm teorisinin temel varsayımlarının birçoğunu paylaşırken, devletlerin davranışlarını tanımlama konusunda defansif realizme göre farklılıklar göstermektedir. Bilindiği gibi Waltz, devletlerin kendi gücünü azami seviyeye çıkarmak yerine dengede tutmaya çalıştığını savunmuştur. Mearsheimer ise, devletlerin kısa dönemli güç artırıcıları olduğunu iddia etmiştir. Kısaca bu iki teori arasındaki temel fark, devletlerin ne kadar güç istediği sorusu üzerinden ortaya çıkmıştır. Mearsheimer'a göre uluslararası sistemin yapısı, devletleri göreceli güç pozisyonlarını azami seviyeye arttırmaya zorlamaktadır. Mearsheimer,

anarşik düzende harekete geçmenin, kendi kendine yetme fikrinin temel ilkesi olduğunu kabul etmiştir (Mearsheimer 2001, 21). Mearsheimer'a göre, bir devletin hayatta kalmasının tek ve garanti yolu diğer devletlerin meydan okumasını önleyebilecek kadar güçlü olmaktır. Güç Dengesi hayatta kalmayı garanti etmediği için devletler hegemon güç olma peşinde koşmaktadırlar (Balcı, 2016: 138).

Ofansif (saldırgan) realizm, uluslararası sisteme hâkim olan anarşinin devletlerin saldırgan bir politika izleyerek coğrafi ve siyasal genişleme yönünde harekete geçmelerine neden olacağını belirtmektedir (Snyder, 1991: 11-12). Ofansif realizme göre, tüm devletler kendi ulusal güçlerini diğerlerine oranla maksimize etmenin peşindedirler. Devletler saldırgan ve genişlemeci politika izlemeden önce, böyle bir politika izlemenin yarar-zarar hesabını yaparlar ve izlenecek olan politikanın yararları, zararlarına üstün çıktığı takdirde o politikayı benimserler. Saldırgan realizm, sistem içerisinde bağımsız birer aktör olarak yer alan devletlerin kendi güvenliklerini kendilerinin sağlaması gerektiğini vurgulamaktadır.

Ofansif realizm, uluslararası sistemdeki güç dengesinin sürekli olarak değişime uğradığını öne sürmektedir. Bu değişim, revizyonist olarak tanımlanan gücün, varlığını güvence altına alabilmek amacıyla küresel hegemonyayı kolaylaştıran bölgesel hegemonya peşinde olmasını teşvik etmektedir. Bu nedenle, ofansif realizm, potansiyel bir bölgesel hegemonyanın doğuşunun asla barışçıl bir şekilde olamayacağını savunmaktadır. Çünkü uluslararası sistemdeki dominant güç, bu konumunu koruyabilmek adına, potansiyel bölgesel gücü zayıflatmak için büyük bir mücadele verecektir. Ofansif realizm teorisine göre, uluslararası sistem, küresel hegemonya hedeflerini gerçekleştirebilmek amacıyla, hakim olan güce karşı meydan okuyarak güç dengesini değiştirmeyi hedefleyen büyük revizyonist güçlerle doludur (Mearsheimer, 2001; 2).

Ofansif realizm hem devletlerin nasıl davrandığı hakkında tasvir edici bir kuram hem de devletlerin tehlikeli dünyada hayatta kalmaları için uymaları gereken reçete niteliğindedir. Defansif Realistlerin, devletlerin güçten aldıkları payı artırmak yerine var olan güç dengesini sürdürmeyle daha çok ilgilenmelerine odaklanmasını eleştirir. Mearsheimer'ın devletlerin gücü en üst seviyeye çıkarmalarını sadece "amaca götüren bir araç (hayatta kalma) olarak değil, aynı zamanda kendi başına bir amaç" olarak nitelendirmesinde Morgenthau'nun daha önceki uluslararası politikada gücü kavramsallaştırmasının etkisi mevcuttur. Fakat Mearsheimer, bu güç arzusunun insan doğasının değil, uluslararası sistemin bir fonksiyonu olduğu konusunda Waltz'a katılmaktadır (Viotti ve Kauppi, 2016: 64-65).

Bir ülkenin saldırgan realist politikalar izlemesinde etkili olan birkaç önemli iç politik faktör bulunmaktadır. Bu faktörlerden birincisi, o devletin sahip olduğu siyasal ideolojidir. Kendi halkının isteklerine kulaklarını tıkayan ve bu istemlere karşı hiçbir tolerans göstermeyerek gerektiğinde şiddete de yönelen ideolojilere sahip olan ülkelerin dış politikada da genellikle iç politika uygulamalarına paralel olarak saldırgan ve güç odaklı bir yaklaşım izlediği söylenebilir. İkinci önemli faktör ise, o ülkenin kendi topraklarında yaşayan ve bölgesel ya da etno-kültürel anlamda toplumun çoğunluğundan farklılaşan vatandaşlarına karşı takındığı tutumdur. Bu nokta önemlidir, zira toprakları içerisindeki bu tarz farklılıkları bir tehdit olarak algılayan ve halkının bir bölümünü kendi güvenliği açısından bir risk unsuru olarak görerek devlete karşı yabancılaştıran ülkelerin, dış politika alanında da aynı tarz saldırgan ve ayrıştırıcı yaklaşıma

yönelebilecekleri söylenebilir. Üçüncü önemli faktör ise, o devletin ya da devletlerin ulusal güç açısından kendisinden ya da kendilerinden zayıf olan komşu ülkelere karşı takındığı tutumdur. Bu noktada kendisinden güçsüz olan komşusunu siyasal anlamda dikkate almayarak ve toplumsal manada da aşağılayarak hareket eden devletlerin saldırgan realizme yatkın oldukları belirtilmelidir. Bir diğer önemli faktör ise o devletin ya da devletlerin izlediği savunma politikaları ve ordunun niteliği ile bu devlet ya da devletlerin siyasal yapılanması bağlamındaki rolüdür (Kydd, 1997; 114-155).

Fareed Zakaria ve Randall Schweller gibi saldırgan realizmi ön plana koyan teorisyenlere göre, savunmacı realizm, devletlerin siyasal ve coğrafi genişleme yönündeki istemlerini anlamlandıramamaktadır. Saldırgan realizme göre, devletlerin kendi güvenliklerini arttırabilmesinin yolu diğerlerinin ulusal gücünü azaltmaktan geçmektedir. Yani, saldırgan realizmde mutlak kazanç unsuru değil, göreceli kazanç unsuru egemen anlayış konumundadır (Schweller, 1996: 90-121).

3. Ofansif-Defansif Realizm Karşılaştırması

Savunmacı realizmi ve Saldırgan realizmi diğer realist akımlardan farklılaştıran unsur, özellikle güç ve güvenliği ele alış biçimleridir. Her iki teori de güce ve güvenliğe önem vermekle birlikte güvenliğe ve bunu sağlamak için güce yükledikleri anlam ve misyon farklılaşmaktadır. Bir diğer ifadeyle her iki yaklaşımın da temel hareket noktası güç ve güvenlik olsa da izledikleri yol ve ulaştıkları sonuçlar oldukça farklıdır (Pirinççi, 2013: 49).

Fareed Zakaria ve Randall Schweller gibi saldırgan realizmi ön plana koyan teorisyenlere göre, savunmacı realizm, devletlerin siyasal ve coğrafi genişleme yönündeki istemlerini anlamlandıramamaktadır. Saldırgan realizme göre, devletlerin kendi güvenliklerini arttırabilmesinin yolu diğerlerinin ulusal gücünü azaltmaktan geçmektedir. Yani, saldırgan realizmde mutlak kazanç unsuru değil, göreceli kazanç unsuru egemen anlayış konumundadır (Schweller, 1996: 90-121).

Mearsheimer'ın ofansif realizm tezleri, birkaç noktada Waltz'ın defansif realizm ilkeleriyle çelişmektedir. Mearsheimer, büyük güçlerin saldırgan bir şekilde hareket ettiklerini ve daha fazla güç toplamayı amaçladıklarını böylelikle de sistemin hegemon gücü olma peşinde olduklarını öne sürerken, Waltz'ın defansif realizmi, devletlerin, güç dengesini bozmaktan ziyade sürdürmek amacıyla defansif davrandıklarını ortaya koymaktadır. Waltz'a göre, devletler öncelikli olarak "sistemdeki konumlarını" sürdürmekle ilgilenmektedir (Waltz, 1979; 126). Defansif realizm, büyük güçlerin, kuvvetlerini maksimize etmekten ziyade statükoyu korumakla ilgilendiklerini çünkü yayılmanın maliyetlerinin çoğunlukla faydalarını aştığını savunmaktadır. Defansif realizm, güvenlik ikilemlerini sorun olarak görürken, bir devletin gücündeki artışın diğerinin güvenlik kaygısını arttırdığını ortaya koymaktadır. Defansif realizmin koşulları altında büyük güçler, güvenlik ikilemlerini alevlendirmekten ziyade bastırmayı tercih edeceklerdir.

Mearsheimer'ın maksimum güç iddialarını ele alan Waltz'a göre devletler güçlerini arttırmayı hedeflemezler. Çünkü bu çabaların başarılı olma ihtimali çok azdır ve başarılı olsalar dahi diğer devletler, hegemon güç olmaya çalışan devlete karşı bir ittifak kurma arayışına

gireceklerdir. Dolayısıyla maksimum güç elde etmeye çalışan devlet, karşısında etkin koalisyonların oluşacağını bildiği için aşırı gücün istenir olmadığını iddia eder.

Defansif realizm, devletlerin temel hedefinin güvenlik amacıyla güçlerini maksimize etmesi olduğunu söylerken, ofansif realizme göre, güç maksimizasyonun amacı güvenlikten ziyade, anarşik sistem içinde varlığını güvence altına alabilmektir. Bu sebeple, defansif realizm, uluslararası sisteme, ofansif realizme nazaran daha iyimser bir bakış açısına sahiptir çünkü güvenlik olgusunun çok kapsamlı olduğunu düşünmektedir (Mearsheimer, 2001; 29).

Kenneth Waltz'a göre devletler "Güvenlik Maksimizasyonu" hedefiyle hareket etmektedirler. Bu anlamda güç, Waltz'a göre güvenliği sağlamanın bir aracı olarak görülmektedir. John Mearsheimer'ın bakışı ise devletlerin "Güç Maksimizasyonu" hedefi ile hareket ettikleridir (Brooks, 1997: 460). Neo-realizm içindeki bu ayrışmaya dair vurgulanması gereken temel nokta, devletleri Savunmacı realizm'in "Güvenlik Maksimizasyonu", Saldırgan realizm'in ise "Güç Maksimizasyonu" hedefiyle hareket eden birimler olarak algılıyor olmasıdır.

Ofansif realizm ve Defansif realizm arasında farklılıklar olduğu kadar ortak noktalar da mevcuttur. Bunlardan bir tanesi devletlerin birbirlerinin niyetlerinden ve amaçlarından hiçbir zaman emin olamayacaklarıdır. Bu yüzden her devlet kendi başının çaresine bakmalıdır (self-help). Bu düzene göre de güçlü devletler ancak kendi kendilerine yetebilirler. Waltz'a göre devletler ya revizyonist ülkelerin peşinden gider (bandwagoning), ya da hegemon devletin yanında durmayı tercih eder.

II. TÜRK DIŞ POLİTİKASI VE ONA YÖN VEREN TEMEL PARAMETRELER

86

Uluslararası sistemin en önemli özelliği olan dinamik yapısı sebebiyle devletler, dış politika ilkelerini belli zaman aralıklarında gözden geçirmek ve gerektiğinde değiştirmek/yenilemek zorunda kalmaktadırlar. Uluslararası sistemde ciddi değişim ve dönüşümler yaşandığı halde, bu ilkelerde henüz herhangi bir değişik gerçekleşmemişse bu, o devletin sistemdeki değişimi tam olarak kavrayamamış olması veya yeni sisteme hazırlıksız yakalanmış olduğu anlamına gelmektedir. Türk Dış Politikasında (TDP) böyle bir tespiti, Soğuk Savaş sonrası dönem için yapmak mümkün gözükmemektedir (Güder ve Mercan, 2012; 58).

*Araştırma
Makalesi*

Uluslararası ilişkiler literatüründe dile getirildiği gibi, Türkiye, Soğuk Savaş sonrası döneme hazırlıksız yakalanmasından dolayı yeni çok kutuplu dünya sisteminin sunmuş olduğu imkân ve menfaatlerden istediği şekilde faydalanamamıştır. Bunun başlıca sebebi, 2000'li yıllara kadar, aradaki birkaç kısa fasıla haricinde, TDP'nin soğuk savaş döneminde oluşan statükoya bağlılığını sürdürme ısrarıdır.

Bu kapsamda, son dönem TDP'ye yön veren ilkeleri ele almadan önce Türkiye'nin, Cumhuriyetin ilanından itibaren uygulamış olduğu dış politikayı değerlendirmekte yarar vardır.

Cumhuriyetin İlanından 2002 Yılına Kadar Türk Dış Politikasında Orta Doğu

Cumhuriyetin ilanından itibaren, özellikle Soğuk Savaş döneminde, Türk dış politikasının temel unsurları; "Batılılaşma", "güçler dengesi" ve statükoculuğu. Türk dış politikasının söz

konusu bu temel özellikleri Türkiye'nin Orta Doğu politikasında diğer alanlara nazaran daha çok kendini hissettirmiştir. Orta Doğu'nun bu dönem boyunca Türkiye için "tehditler yuvası" algısı yaratması, Türk dış politikasının bu coğrafyaya dönük sivil politikalar üretmesini engellemiş ve genel olarak askeri senaryoların üretilmesine uygun zemin hazırlamıştır.

1964 Johnson Mektubu ile birlikte tek yönlü dış politika takip etmenin zararlarını gören Türkiye, bu tarihten sonra özellikle Kıbrıs Sorununda uluslararası desteğe duyduğu ihtiyaçtan dolayı Orta Doğu toplumlarına yakınlaşmaya çalışmış ve başta Filistin Sorunu olmak üzere çeşitli sorunlarda Arap devletlerine uluslararası platformlarda destek vermiştir. Fakat cumhuriyetin kuruluş yılları ve öncesine dayanan kötü hatıralar, her iki tarafta da hâkim olduğundan taraflar arasında genellikle ciddi bir güvensizlik ortamı hayat bulmuştur. Arap toplumlar ve devlet elitleri Türkiye'nin yakınlaşma çabalarını samimi bulmamış, yeni bir "Osmanlı macerasına" gerek olmadığını altını çizmiş ve yakınlaşma süreçlerini kesintiye uğratmışlardır. Benzer bir şekilde, Türkiye kamuoyu ve yönetici elitleri de genel eğilim olarak Arap toplumlarına güvensizlik beslemiş, bu güvensizliği 1. Dünya Savaşı ve Kurtuluş Savaşı süreçlerinde yaşanmış olumsuz hatıralara referansla diri tutmuş ve her yakınlaşma döneminde refleksif bir biçimde ortaya çıkan bu duygular, politikaların belirlenmesinde önemli yer tutmuştur.

Soğuk Savaşın sona ermesiyle birlikte, Türkiye'nin Batı'da ve Orta Doğu bölgelerindeki stratejik önemi tartışılmaya başlamıştır. Soğuk Savaşın sona ermesi dünyadaki tüm devletlerin stratejik hesaplarını köklü bir şekilde değiştirmiştir. Türkiye de değişen bu stratejik ortamda bölgesinde yeni rol ve strateji arayışlarına girmiştir. Soğuk Savaş dönemi boyunca Orta Doğu bölgesine mesafeli duran Türkiye, 1990'lardan itibaren, özellikle Turgut Özal döneminde, Türkiye'nin Doğu ve Batı arasında bir "köprü" olarak konumlandırıldığı bir dış politika takip etmeye başlamıştır. Turgut Özal'ın 1993 yılında ölümünden sonra ise, 1996 yılındaki bir yıllık Necmettin Erbakan dönemi hariç, Türk dış politikasında Orta Doğu bölgesi öncelikler arasındaki yerini kaybetmiş, ülke yeniden Batı kampına yüzünü tamamen dönmüştür. Bu dönemde de yerleşik algılar değişmemiş, Türkiye, yakın çevresine "tehditler yuvası" olarak bakmaya devam etmiş ve özellikle İsrail ile ilişkilerini bu dönemde, tam da Orta Doğu kökenli tehditleri dengelemek ve bertaraf etmek niyetiyle yoğunlaştırmıştır. 1990'lı yıllar Türkiye için, İsrail eksenli ve askeri terminolojiye yaslanan politikaların üretildiği yıllar olmuştur (Çiçekçi, 2012; 3).

III. 2002 YILINDAN İTİBAREN OLUŞTURULAN YENİ DİŞ POLİTİKA STRATEJİSİ ÇERÇEVESİ VE BU DOĞRULTUDA ATILAN ADIMLAR

Yirmi birinci yüzyılın başına gelindiğinde Türkiye'nin geçmişten bu yana dış politikada izlediği ilkeler ve siyasetin artık ihtiyaç ve hedeflere yanıt vermekten çok uzak kaldığı görülmeye başlanmıştır. Soğuk Savaşın sona ermesiyle birlikte Türkiye, Orta Doğu politikasını yeniden gözden geçirmiş ve bölge ülkeleriyle işbirliği imkânlarını araştırmaya başlamıştır. Ancak İsrail ile olan yakın ilişkiler gibi çeşitli sebeplerden dolayı bu girişimler sınırlı olmakta ve beklenen etkiyi göstermemektedir.

2000'li yılların başından itibaren aşağıdaki gelişmelerin meydana gelmesi Türkiye'nin yeniden Orta Doğu'ya yönelmesine neden olmuştur:

- Avrupa Birliği'nin Türkiye'ye karşı uyguladığı çifte standartlı politikalardan dolayı, Türkiye'nin AB üyelik sürecinin olumlu şekilde ilerlememesi.
- 2003 yılında ABD'nin Irak'ı işgali ve sonrasında yaşananlar sonucu Türkiye-ABD ilişkilerinde yaşanan güven bunalımı.
- Irak'ta ABD'nin işgalinin ardından Suudi Arabistan ve Mısır gibi ülkelerin bölge sorunları karşısında çaresiz kalarak ciddi derecede itibar kaybına uğramaları ve buna bağlı olarak söz konusu bölgede güç boşluğu oluşması.
- Her geçen gün bölgede İsrail-Filistin sorunu gibi eski çözümsüz sorunlara yenilerinin eklenmesi ve bu sorunlu ortamda varlık göstermeye çalışan İran'ın faaliyetleri.
- Arap yöneticilerin bölgede yaşanan sorunlar karşısında yetersiz kalarak kendi halkları nezdinde itibar kaybetmeye devam etmeleri.

Yukarıda saydığımız nedenlerin yanında Türkiye'yi bölgeye yönelten bir diğer önemli faktör ise bölgeye yönelik politikalarda sadece güvenlik merkezli değil aynı zamanda ekonomik ve kültürel bir bakış açısının da ortaya çıkmasıdır.

2002'de tek başına iktidara gelen AK Parti hükümeti işte yukarıda sayılan bu sebeplerden dolayı geçmiş dönemlerde uygulanan Orta Doğu politikasına alternatif bazı arayış ve söylemler içine girmeye ve ihtiyaçlara cevap vermekten uzak hale gelmiş olan geleneksel Türk dış politikasının sınırlarını zorlamaya başlamıştır. Çünkü 2002'den itibaren yaşanan gelişmeler sonucu bölgede oluşan güç boşluğunu doldurmaya en yakın aday ülke de Türkiye idi. Bu durumun farkında olan yeni yönetim de işte bu sebeplerden dolayı yeni bir söylem geliştirme yoluna gitmiştir. Özellikle 2003 yılında ABD'nin Irak'ı işgali bölge siyasetinde yapısal bir değişikliğe sebep olmuş, bu da Türkiye'nin bölgede daha aktif bir rol oynamasını sağlayacak fırsatların doğuşuna yol açmıştır. Bir diğer ifadeyle Türkiye'nin bölgede geçmişe nazaran daha aktif bir siyaset izlemesi, Türkiye'nin mevcut uluslararası sistemin realitelerine verdiği bir cevap olmuştur (Özpek ve Demirağ, 2014; 330). AK Parti'nin benimsemiş olduğu dış politika söylemi, ABD ile AB liderliğindeki Batı dünyasının artık dünyanın hâkim siyasi/ekonomik gücü olmadığı tezine dayanmaktaydı.

2002 yılında iktidarı tek başına devralan AK Parti, ülkede ciddi bir siyasi, ekonomik ve sosyal dönüşümün kapılarını açtı. Dış politika da doğal olarak bu değişimden nasibini alacaktı. Türkiye'nin coğrafi konumu ve Orta Doğu bölgesiyle olan tarihi ve kültürel bağları, bölgeye yönelik olarak izlenecek siyasetin de temelini oluşturacaktı. AK Parti hükümetinin izlemeyi planladığı dış politikaya yön veren temel ilkeler; çok yönlü/boyutlu diplomasi, proaktif dış politika, komşu ülkelerle "Sıfır Sorun", "Model" ülkeden "Merkez" ülkeye geçiş, yumuşak güç (soft power) ve ekonomi merkezli dış politika olarak sayılmıştır (Güder ve Mercan, 2012; 59).

IV. 2002-2010 ARASI DÖNEMDE TÜRKİYE'NİN ORTA DOĞU POLİTİKASI

Cumhuriyet dönemi dış politikasında Orta Doğu'ya yönelik politikaların ve bölge devletleriyle kurulan yakın ilişkilerin boyutu ve çeşitliliği bakımından en etkin ve hareketli dönem, 2002 yılında AK Parti'nin iktidara gelmesiyle başlamıştır. Bu dönemde küresel siyasette de Orta Doğu'nun merkezi bir konuda yer alması, Türkiye'yi de bölgeye yönelik aktif bir politika izlemek zorunda bırakmıştır. Özellikle küresel kutup ve eksenlerin Soğuk Savaş dönemi ve hemen ertesindeki ortamdaki farklılaşması ve yeni güçlerin yükselişi, Türkiye'nin Orta Doğu'da etkin olma çabasına neden olmuştur.

AK Parti Hükümeti döneminde, coğrafya ve tarih eksenli bir dış politika yapımı düşüncesinin hâkim olması ile Orta Doğu'ya yönelik açılımlar artmıştır. Yeni dış politika anlayışına göre Orta Doğu, coğrafi konumu itibari Türkiye için kaçınılmaz bir hinterland konumundadır (Davutoğlu, 2004, s. 129). Bu nedenle AK Parti döneminde Orta Doğu, daha önceki dönemlere nispeten çok daha yoğun politikaların üretildiği ve gelişmeler karşısında aktif bir rolün üstlenildiği bir alan haline gelmiştir. Özellikle ABD'nin Irak'ı işgali sonrası başlayan süreçteki bölgesel dinamikler, AK Parti'nin bölgeye daha çok eğilmesine neden olmuştur. Bu dönemde Orta Doğu'da çok farklı problemlere müdahil olan Türkiye, bölgenin temel sorunlarına yaklaşırken dış politikanın belirleyici ilkelerinden olan “çok boyutlu dış politika” anlayışı çerçevesinde komşularıyla, bölgedeki diğer ülkelerle ve en önemlisi küresel güçlerle olan ilişkisini de dengede tutmaya çalışmıştır.

Bu yeni dönemde ortaya çıkan Orta Doğu stratejisi dört ana esas üzerinde şekillendirilmiştir: “herkes için güvenlik, karşılıklı ekonomik bağımlılık, kriz çözme aracı olarak diyalog ve kültürel farklılıkların bir arada yaşaması” (Davutoğlu, 2008; 84-85). Bu doğrultuda Türkiye, kendisini bölgede merkezi bir güç olarak konumlandırırken, Orta Doğu politikasında savunduğu değerlere de daha çok vurgu yapılmaya başlanmıştır. Bu dönemde “komşularla sıfır sorun” stratejisi benimsenmiş ve bu kapsamda ilk olarak, İsrail ile geçmişten gelen yakın ilişkiler kullanılarak İsrail-Suriye krizini çözme yolunda adımlar atılmıştır. Bölgesel diplomasinin askıda olduğu bir dönemde hem İsrail hem de Suriye, Türkiye'nin göstermiş olduğu çabalar doğrultusunda adımlar atarak görüşmelere başlamışlar ve bu görüşmelerde ilerlemeler kaydetmişlerdir.

İsrail-Suriye görüşmeleri, yeni Türk dış politika yaklaşımının uygulandığı tek örnek değildir. Türkiye, 2005'te Suriye askerlerinin Lübnan'dan çekilmesiyle sonuçlanan süreçte aktif olarak yer almıştır; ayrıca İsrail-Filistin arasındaki görüşmelerde de müdahil olmuştur. AK Parti hükümetinin belirlediği merkez ülke olma rolü kapsamında uluslararası kuruluşlarda da aktif bir çalışmaya girilmiş ve Türkiye önce 2009-2010'da Birleşmiş Milletler Güvenlik Konseyi'nin (BMGK) geçici üyesi olmuş, ardından da İslam İşbirliği Teşkilatı (İİT) Genel Sekreterliği pozisyonunu üst üste iki dönem yürütmüştür. Ayrıca Türkiye, İspanya ile birlikte BM Medeniyetler İttifakı projesinin de eş başkanlığını üstlenmiştir. Yine bu kapsamda yapılan çalışmalar arasında Türkiye'nin daha önce temsilciliği olmayan birçok Afrika ülkesine büyükelçi ataması, Türk Havayolları'nın uçuş ağını genişletmesi ve Türk İşbirliği ve Koordinasyon Ajansı'nın (TİKA) başta Orta Doğu ve Kuzey Afrika coğrafyası olmak üzere birçok bölgede ofisler açması sayılabilir.

Türkiye'nin aktif dış politikası kapsamında çözümüne katkı sunmak amacıyla müdahil olduğu bölgesel krizler arasında (yukarıda sayılanlar dışında):

- Filistinli gruplar (El-Fetih ve HAMAS) arasında gerginliği azaltma amaçlı arabuluculuk girişimleri,
- Irak'ta Sünni grupları seçime katılmaları yönünde ikna çabaları,
- Suriye rejimini içerideki etnik gruplara karşı demokratik adımlar atmaya ve uluslararası sisteme entegre olmaya teşvik etme çabaları,
- Lübnan'da cumhurbaşkanlığı seçimi öncesi taraflar arasında gerginliği azaltma girişimleri sayılabilir.

Türkiye'nin attığı bu adımlar sonucu bölge ülkelerinin Türkiye'ye bakışında değişimler yaşanmaya başlamıştır. O zamana kadar Türkiye'yi bölgede ABD ve Batı'nın ileri karakolu olarak gören bölge ülkeleri artık Türkiye'nin bağımsız ve bölge yanlısı bir politika izlediğini görmüşler, böylelikle uzun yıllardır Türkiye'nin Orta Doğu ile ilişkilerini olumsuz etkileyen faktörler giderek ortadan kalkmıştır. Ayrıca, AK Parti'nin siyasi kadrolarının sahip olduğu İslamcı kimliğin yanı sıra, iktidarda önemli reformlara imza atması bölge ülkeleri ve halkları nezdinde Türkiye'ye duyulan ilgiyi artırmıştır (Dağı, 2006: 167-88). Bu dönemde ortaya konmuş olan "komşularla sıfır sorun" politikası bu süreci özetlemektedir. Özellikle bir dönem PKK terör örgütüne ev sahipliği yapan ve 1999'da savaşın eşiğine gelen Suriye ile ilişkiler o denli ileri seviyeye ulaştı ki iki ülke arasında vizeler kaldırıldı, ticaret hacmi rekor seviyelere çıktı, Yüksek Düzeyli İşbirliği Konseyi kuruldu, ortak Bakanlar Kurulu toplantıları düzenlendi (Dışişleri Bakanlığı web sayfası; 2010). Benzer ilişkiler diğer komşu ülkelerle de geliştirildi (Ticaret Bakanlığı web sayfası; 2013). İlişkilerin gelişmesi sonucunda söz gelimi Suriye ile olan ikili ticaret hacmi 2005 yılında 800 milyon ABD Doları seviyesinden, 2010 yılında 2.3 milyar ABD Doları seviyesine çıkmıştır. Irak ile olan ticaret hacmi de aynı şekilde artarak 2004 yılında 2 milyar ABD Doları iken 2008 yılında 4 milyar, 2012 yılında 11 milyar ve 2013 yılında da 12 milyar ABD Doları seviyesine ulaşmıştır (Ticaret Bakanlığı web sayfası; 2013).

Aslında Türkiye'nin gerektiğinde ABD ve Batı'nın çıkarlarına aykırı bir pozisyon alabileceği 2003 Irak tezkeresi ile ortaya çıkmış olsa da bu alandaki en çarpıcı örneklerden birisi İran'ın nükleer programının kontrol altına alınması sürecinde görülmüştür. İran'ın nükleer faaliyetleri sorunu, 2003 yılı itibariyle uluslararası toplumun temel meselelerinden biri olmuştur. ABD, İran'ın nükleer faaliyetlerini kontrol altına almak için askeri güç seçeneğini de sık sık gündeme getirmekteydi. Türkiye ise bunun yerine diplomatik yolların denenmesi gerektiğini savunmuş, artan uluslararası baskılara rağmen İran'a destek çıkmış ve bu ülkeyle ticari ilişkilerini geliştirme yoluna gitmiştir (Kanat, 2014: 234; Sayarı, 2015: 133). Türkiye, bu meselenin geçmişte Irak'ta olduğu gibi bir askeri krize dönüşmemesi için diplomatik çözüm sürecine katılmış ve arabulucu rolüne girişmiştir.

Türkiye 2009'da BMGK'nin geçici üyesi olduktan sonra bölgede yaşanan sorun ve krizlerin diplomatik kanallardan çözümü için daha aktif çalışmaya başlamıştır. Bu bağlamda ABD'nin, nükleer programı sebebiyle İran'a karşı yaptırım kararı alınması için BMGK üyelerini

ikna etmeye çalıştığı bir sırada, Türkiye, Konsey'in bir diğer geçici üyesi olan Brezilya ile birlikte Tahran'ı uranyum takası konusunda uzlaşmaya ikna etmiş ve 17 Mayıs 2010'da mutabakat niteliğindeki Tahran Anlaşması imzalanmıştır (Dışişleri Bakanlığı web sayfası; 2010). Yeni dış politika vizyonu söylemine uygun bir şekilde hareket etmeye çalışan Türkiye, ABD'den farklı olarak sorunun çözülmesi için yaptırım uygulamak yerine diplomasiye bir kez daha şans verilmesi gerektiğini savunarak bu anlaşmaya öncülük yapmıştır. Ancak İran yönetiminin samimi olmadığını düşünen ve bu anlaşmayı, Birleşmiş Milletler Güvenlik Konseyi'nin yaptırım kararı almasını engellemek için bir taktik olarak gören ABD bu anlaşmaya olumsuz yaklaşmış ve BM Güvenlik Konseyi'nin daimi üyelerini ikna ederek İran'a ağır yaptırımlar uygulanmasını öngören 1929 sayılı kararın 9 Haziran 2010'da kabul edilmesini sağlamıştır (BM web sayfası; 2010). İran'ı ikna edebilmek için Brezilya ile birlikte büyük çaba harcayan Türkiye ise hayal kırıklığına uğramış ve takas anlaşmasının reddedilmesinin İsrail'in nükleer silahlarına göz yumulurken İran'ın barışçıl nükleer enerji üretme hakkını yok saymak olduğunu ifade ederek tepki göstermiş ve BMGK geçici üyesi olarak yaptırım kararına ret oyu vermiştir (Çakmak and Güneysu, 2013: 196).

Türkiye'nin Orta Doğu bölgesinde etkin bir aktör olarak ortaya çıkışını sağlayan bir diğer unsur da ülkenin yumuşak gücü olarak gösterilen çeşitli devlet kurumları ve ajanslarının bölgede etkin bir şekilde sahaya çıkışı olmuştur. Nitekim partinin dış politikasının belirlenmesinde kilit isimler olarak öne çıkan Ahmet Davutoğlu ve İbrahim Kalın, Türkiye'nin imajının olumlu yönde geliştirilmesinde üç unsuru ön plana çıkarmışlardır: 1) bir dizi kamu diplomasisi kuruluşunun kurulması, 2) Türkiye'nin bulunduğu bölgede proaktif bir dış politika izlemesi ve 3) AB'ye üyelik hedefinin sürdürülmesi. Bunlardan ilk maddenin hayata geçirilmesi amacıyla dünya genelinde yumuşak güç kullanımını yaygınlaştırmak için bir dizi kurum ve kuruluşun oldukça aktif bir şekilde faaliyete geçirildiği görülmüştür. Bunların başında da Türk işbirliği ve Koordinasyon Ajansı Başkanlığı (TİKA) gelmektedir. 1992 yılında kurulmuş olan TİKA, 2011 yılından itibaren Başbakanlığa bağlanarak bugün 60 ülkede aktif ofisi bulunan ve Pasifikten Orta Asya'ya, Orta Doğu'dan Balkanlara kadar 170'ten fazla ülkede aktif çalışmalarda bulunan bir kurum haline gelmiştir. Ancak Ajansın çalışma alanı daha çok İslam ülkelerinin bulunduğu Orta Doğu-Kuzey Afrika bölgesi ile Balkanlardır. 2002 yılında TİKA aracılığıyla yapılan dış yardım miktarı 85 milyon ABD Doları iken bu rakam 2010'da 967 milyona, 2014'te 3.5 milyara, 2020'de ise 8 milyar ABD Dolarına ulaşmıştır.

Yeni ve “Vizyoner” Dış Politika Aslında Neo-Osmanlılık mı?

AK Parti hükümetinin ilan ettiği yeni “vizyoner” dış politika, Türkiye'nin Orta Doğu'ya bakışını da şekillendirmeye başlamıştır. Bölgesel güvenlik ve ekonomik entegrasyonun sağlanması Türk dış politikasının Orta Doğu vizyonunun en önemli unsuru olmuştur. Bu konuda Dışişleri Bakanı Ahmet Davutoğlu şöyle demiştir;

“Biz [Türk ve Arap dünyasının, Kars'tan Fas ve Moritanya'ya kadar, Sinop'tan Sudan'ın en güneyine Ekvator'a kadar, İstanbul Boğazı'ndan Aden Körfezi'ne kadar olan] bu kuşağı tam bir güvenlik kuşağı, ekonomik entegrasyon kuşağı ve dünyanın örnek olarak göstereceği bir büyük refah alanı haline dönüştürmek istiyoruz... Bahsettiğimiz coğrafyada en geniş anlamda tam bir liberalleşme olmasını öngörüyoruz. Kars'tan kalkan bir taşıtın taşıdığı malla birlikte ta Fas'a, Moritanya'ya kadar engelsiz seyahat etmesini istiyoruz...”(Hürriyet, 10 Haziran 2010).

İşte bu Orta Doğu politikası sebebiyle, içeride ve dışarıda bazı kesimler tarafından Türkiye'nin sadece bölgedeki komşularına değil, aynı zamanda ABD ve Fransa gibi müttefiklerine de meydan okuyarak Cumhuriyet ile birlikte temel hedef olarak gösterilen Batı kampına entegrasyon hedefinden uzaklaştığını sıklıkla dile getirmeye başlamışlardı. Bu görüşe göre, yaşanan bu durum, geçmişteki statükocu dış politika gündeminden radikal bir sapmaya işaret ediyordu (Barkey, 2020: 1-2).

Batı kamuoyunda, Türkiye'nin bölgede uyguladığı yeni dış politika değerlendirilirken, bölgede bir güç boşluğunun oluştuğu ve bunun da Türkiye gibi yeni bölgesel aktörlerin merkezi rol oynamalarına fırsat verdiği söylenmekteydi (Pala ve Aras, 2015: 287-289). Orta Doğu bölgesinde mevcut olan güç boşluğundan faydalanan Türkiye ve Katar'ın, Müslüman Kardeşler ve Hamas ile birlikte, Suudi Arabistan öncülüğündeki Vahhabi bloğu ve İran öncülüğündeki Şii bloğuna karşı üçüncü bloğu yani Sünni bloğunu oluşturmaya çalıştığı iddia edilirken, bu iki ülkenin, bölgede sosyo-politik dönüşümü sağlayarak, merkezi siyasi aktör haline gelmeye ve bölgedeki etkilerini arttırmaya çalıştıkları vurgulanmaktaydı (Pala ve Aras, 2015: 292-295). Böylece Batılı uzmanlara göre, "iyi huylu bölgesel güç olma" özelliğini bir kenara koyan Türkiye, bölgede istikrarı bozucu bir rol oynamaktaydı. Yine yapılan yorumlarda Türkiye'nin ABD için "uysal bir müttefikten" bir "dikene" dönüştüğü belirtiliyordu (Tavernise and Slackman, 2010).

Batılı kaynaklara göre AK Parti'nin bölgede izlediği bu yeni politikanın oluşmasında birkaç faktör sayılmıştır. Bunlar, AK Parti'nin içeride gücünü konsolide etmiş olması ve buna bağlı olarak devlet içinde güçlenmesi; Avrupa Birliği'nin Türkiye'yi kabul etmede isteksiz ve çifte standartlı davranması, Erdoğan'ın Arap sokağında giderek artan popülaritesi olarak sıralanmıştır (Edelman vd., 2013: 7). Batılı kaynaklar her ne kadar Türkiye'nin Orta Doğu'ya yöneliyor olmasını bir "eksen kayması" olarak nitelendirip bunun sorumlusu olarak hükümeti görüyor olsalar da bazı sağduyulu değerlendirmelerde sorumluluk sadece AK Parti hükümetine yüklenmemiştir. Söz gelimi 2010 yılında dönemin ABD Savunma Bakanı Robert Gates, Türkiye'nin İran ve İsrail politikalarının müsebbibi olarak AB'nin Türkiye'yi dışlamasını göstermiştir (Edelman vd., 2013: 13). Ayrıca yapılan yorumlarda, Türkiye'nin geçmişte büyük Batılı güçlere bağımlı ekonomik, siyasi ve askeri ilişkilere sahipken yeni dönemle birlikte uygulamaya konulan "proaktif" dış politika, "sub-imperialist" (alt-emperyalizm) olarak bile görülmüştür (Uysal, 2019: 2).

Buna karşın AK Parti yöneticileri ise "eksen kayması" iddiasını reddederek kendilerinin yeni bir dünya vizyonuna dayalı gerçekçi bir siyaset izlediklerini söylemişlerdir. Yine AK Parti liderleri ve teorisyenleri, Türkiye'nin, iddia edilen aksine, mezhepler üstü, ekonomik bütünleşmeyi hedefleyen, İslam ile demokrasiyi bağdaştıran, çoğulculuğa dayalı bir dini anlayışa dayanan ve Batı'nın değerlerini benimseyen bir modeli veya dış politika stratejisini benimsediğini ifade etmişlerdir (Duran ve Yılmaz, 2013: 139-170). Türkiye, bölgede siyasi dönüşüm ve demokratikleşmenin elzem olduğunu dile getirmiş olmasına rağmen, bunun dışarıdan dayatmalar ve güç kullanımı yoluyla değil, içeriden yapılması gerektiğini düşünmüş ve bölge ülkeleriyle kurduğu ilişkilerin temelinde bu amacın olduğunu ifade etmiştir.

V. ARAP BAHARI SONRASI TÜRKİYE'NİN ARTAN TEHDİT ALGISI VE ORTA DOĞU POLİTİKASINDA DEĞİŞİM

Arap dünyasında yaşanan en son ve en önemli ayaklanma Arap Baharı olarak adlandırılan süreç olmuştur. 2010 yılının Aralık ayında Tunus'ta bir seyyar satıcının ekonomik zorluklar gerekçesiyle kendisini yakması, bölgede Arap Baharı olarak adlandırılan sürecin ilk kıvılcımı olmuştur. Tunus'ta başlayan olaylar adeta bir domino etkisi göstererek tüm bölgeye yayılmış ve Arap totaliter rejimlerini temelinden sarsmaya başlamıştır. İlk olarak Tunus'ta rejim devrilmiş, onu komşusu Libya izlemiştir. Daha sonra Mısır, Suriye, Yemen, Bahreyn ve Umman'a sıçrayan Arap Baharı ateşi bölgede taşları yerinden oynatmıştır.

Sürecin ilk başladığı ülke olan Tunus'ta olaylar başladığı zaman Türkiye, hemen tepki vermek yerine süreci bir müddet izlemeyi tercih etmiştir. Aynı tavır Libya'da da görülmüş, Türkiye, başlangıçta Libya'ya dışarıdan müdahaleye karşı olduğunu açıklamıştır. Bazı görüşlere göre bu tavır, o dönem sıklıkla dile getirilen “aksiyoner dış politika” söylemine zıt bir hareket olup, önce muhatapların tepkisini ölçmeyi amaçlayan klasik dış politika söylemine daha uygun bir davranış biçimidir (Çiçekçi, 2012: 20).

Bir görüşe göre, Türkiye'nin Arap Baharının başlangıcında sergilemiş olduğu “çekingeng” tavrın altında, halk hareketlerini destekleyerek bölge ülkeleriyle kurduğu gelişmiş ekonomik ve siyasi ilişkileri zedelemekten korkma refleksi yatmaktaydı. Ancak daha sonra süreç ilerleyip Tunus, Libya ve Mısır'da rejim değişiklikleri baş gösterince, Türkiye, sessiz kalmaya ya da çekingeng davranmaya devam etmesi halinde bölge halkları nezdinde var olan itibarını kaybetmeye başlayacağını düşünerek daha aktif bir politika izlemeye karar vermiştir (Öniş, 2014: 208).

Orta Doğu'da önemli bir güç olan Türkiye, doğal olarak bölgesinde yaşanan bu gelişmelerden uzak kalamazdı. Bu çerçevede Arap Baharı, özellikle dış politika bağlamında Türkiye için ciddi bir teste dönüşmüştür. Süreç boyunca yaşanan gelişmelerin bir sonucu olarak Türk dış politikasının hem teorik hem de uygulama bağlamında ciddi bir değişime uğraması kaçınılmazdı. Bu süreçte Orta Doğu'da meydana gelen halk gösterileri karşısında, Türkiye bir ikilem ile karşı karşıya kalmıştır. Ya demokrasi yanlısı bir tavır takınarak halk gösterilerini destekleyecekti ki, bu durumda bölge ülkeleriyle kurduğu gelişmiş ekonomik ve siyasi ilişkileri zedeleyebilirdi, ya da bölge rejimlerinin yanında yer alarak, bölgedeki gösterileri görmezden gelecekti ki, bu durum da Türkiye'nin bölgede oynamak istediği liderlik rolünü ortadan kaldıracaktı. Ancak Türkiye, toplumsal eylemlere sessiz kalması halinde, kendisinin bölge halkları nezdindeki itibarının yara alacağını biliyordu (Öniş, 2014; 208).

Türkiye'nin bölgede yaşanan gelişmelere karşı sergilediği tavrı, iki farklı döneme ayırmak mümkündür. Türkiye, 2011 yılı Eylül ayına kadar, Libya'da görüldüğü gibi, bölge dışı ve bölge devletlerinin soruna askeri yollarla müdahale etmesine karşı çıkan ve barışçıl yöntemlerle sorunların çözümüne ağırlık veren bir anlayışı benimsemiştir. Bu bağlamda, ilk olarak Tunus'ta başlayan halk hareketlerine başlangıçta sessiz kalmıştır. Libya'da, Kaddafi rejimi ile muhalifler arasında arabuluculuk görevi üstlenmeye çalışan Türkiye, başlangıçta muhaliflerin yanında tavır takınmamış ve NATO destekli askeri müdahale teşebbüslerine şiddetle karşı çıkmıştır. Fakat ülkede çalışan ve sayısı binleri bulan Türklerin tahliyesinin ardından tavrını

değiştiren Türkiye, Libyalı muhaliflere insani yardımda bulunmuş ve NATO'nun askeri operasyonuna sınırlı da olsa katılmıştır. Suriye'de ise, gösterilerin başladığı ilk aylarda, Esed yönetimi ile muhalifler arasında arabuluculuk rolü üstlenmiştir. Esed rejimi ile çok sıkı bir diplomatik görüşme sürecine giren Türkiye, rejime sürekli olarak siyasi ve ekonomik reform telkinlerinde bulunmuştur. Fakat Eylül 2011'den itibaren, Türkiye'nin, gelişmelere ilişkin tavrı radikal bir şekilde değişmiştir. Bunda Esed yönetiminin Türkiye'nin ısrarlı reform çağrılarını dikkate almaması ve gösterileri şiddet yoluyla bastırmayı tercih etmesi etkili olmuştur. Mısır'da ise, Tunus ve Libya'daki örneklerin aksine, halk gösterilerine hemen başlangıçta destek veren ve Mübarek rejiminin zaman geçirmeksizin değişmesini talep eden ilk ülke Türkiye olmuştur. Göstericilere açıkça destek veren Türkiye, gösteriler sonrasında yapılan seçimler sonucu iktidara gelen Muhammed Mursi yönetimiyle ile çok yakın ilişkiler kurmuştur. Daha sonra Mısır'da gerçekleştirilen askeri darbeye şiddetle karşı çıkan Türkiye, bir yandan darbe yönetiminin başı olan General Abdulfettah el-Sisi'yi meşru bir yönetimi yıkmakla suçlamış, diğer yandan askeri darbeye önceleri sessiz kalan, daha sonra destek veren Batılı ülkeleri de ağır bir dille eleştirmiştir. Bu politika, Türkiye'nin hem Batı ülkeleri ile hem de o döneme kadar çok yakın işbirliği içinde olduğu Suudi Arabistan ve BAE gibi Körfez ülkeleriyle ilişkilerinin somut olarak bozulmasının temel nedenlerinden birini oluşturmuştur (Acar, 2018: 155).

Benzer bir şekilde Irak yönetimiyle olan ilişkiler de giderek bozulmaya başlamış ve Türkiye, Iraklı Sünni gruplara destek vermekle suçlanmıştır. Şii bir kimliğe sahip olan Nuri el-Maliki yönetimi, Türkiye'yi Irak'ın içişlerine karışmakla ve mezhep temelli dış politika izlemekle suçlamış (Özpek ve Demirağ, 2014: 6-9), benzer eleştiriler ABD başta olmak üzere Batılı devletler tarafından da sıklıkla dile getirilmiştir.

Aslında Türkiye ile ABD arasında esaslı görüş ayrılıkları, Suriye'deki iç savaşın ilerleyen yıllarında görülmeye başlanmıştır. Suriye'de gösterilerin başladığı dönemden iç savaşın ilk aylarına kadar, her iki ülke de Esed rejiminin siyasi ve ekonomik reformları gerçekleştirerek, ülkeyi dönüştürmesini ve böylece bu süreçten olumsuz bir durum yaşamadan çıkmasını savunmuştur. Ancak daha sonra Suriye rejimiyle iplerin kopmasının ardından Türkiye, ABD'den farklı olarak, terör örgütü PKK'nın Suriye kolu olan PYD hariç, neredeyse tüm Suriyeli muhalif grupları desteklemiş ve içinde Esed'in olmadığı yeni bir Suriye istediğini her fırsatta ifade etmiştir. ABD ise, ülkede radikal grupların etkisinin artması üzerine, muhalif gruplar arasında ayrıma gitmiş ve verdiği destek noktasında seçici davranmaya başlamıştır. Bu dönemde PYD ile de DAİŞ'in Kobani saldırıları sonrası işbirliği yapmaktan kaçınmamıştır. Zamanla Esed'siz çözüm önerisinden vazgeçen ABD yönetimi, önceliği DAİŞ ile mücadeleye vermiş ve tüm stratejisini bu olgu üzerine inşa etmiştir. Bu doğrultuda ABD, Türkiye'nin ısrarla savunduğu uçuşa yasak bölge ve/veya uluslararası askeri operasyon düzenleme fikirlerine destek vermemiştir. Nitekim 3 Ekim 2014'te dönemin ABD Başkan Yardımcısı Joe Biden, Türkiye, Suudi Arabistan ve BAE'yi, Esed'i devirme ve bölgede Sünni-Şii çatışması çıkarma konularında aşırı kararlı olmakla suçlamıştır (Ifantis ve Galariotis, 2014: 18).

ABD ve Batılı ülkelerin dile getirdikleri Türkiye'nin Orta Doğu'da revizyonist bir politika izlediği tezlerinin altında yukarıda yatan olaylar yatmaktadır. Türkiye'nin son yıllarda gerek sınırlarının ötesinde giriştiği askeri operasyonlar, gerek bazı bölge ülkelerinde kurmuş olduğu askeri üsler, Doğu Akdeniz ve Karadeniz'de enerji kaynakları arama faaliyetleri ile Libya ve Karabağ gibi çatışma sahalarına askeri olarak müdahil olması özellikle Batı kamuoyunda

saldırgan ve revizyonist bir dış politika gündemi takip edildiği söyleminin dillendirilmesine yol açmıştır. Türkiye ise, iddia edilenin aksine revizyonist bir siyaset izlemediğini, Osmanlı'yı yeniden ihya etmek gibi bir amaç taşımadığını defalarca dile getirmiş ve söz konusu operasyon ve çalışmalarla hedefinin kendisine yönelik tehditleri kaynağında bertaraf etmek, böylece kendi sınırlarının güvenliğini sağlamak olduğunu açıklamıştır. Yine bölge ülkelerinde askeri üsler kurması ve çatışma alanlarına müdahil olmasındaki temel gayesinin de kendisine müttefik olarak gördüğü güçlerin tasfiye edilerek stratejik bölgelerdeki mevcudiyetinin kaybolmasını önleme amaçlı olduğunu belirtmektedir. Bu noktadan bakıldığında, Türkiye'nin iddia edildiği gibi ofansif değil defansif bir dış politika izlediği görüşü daha gerçekçi gibi görünmektedir.

Arap Baharı Sonrası Türkiye'nin Değişen Güvenlik Algısı: Ofansif mi Defansif mi?

Orta Doğu ve Kuzey Afrika, tarih boyunca önemli yolların geçiş güzergâhında olması, yakın tarihte de zengin petrol ve doğalgaz yataklarına sahip olmasından dolayı güçlü devletlerin hâkimiyet kurma mücadelesine şahit olmuştur. Yakın tarihteki bu mücadelelere Körfez Savaşları, Irak'ın ve her ne kadar daha uzak bir bölgede olsa da Orta Doğu bölgesine etkileri olması bakımından Afganistan'ın işgal edilmesi örnek gösterilebilir. Benzer bir şekilde Arap Baharı da, Kuzey Afrika ve bazı Orta Doğu ülkelerinde daha fazla demokrasi ve özgürlük talepleri sebebiyle ortaya çıkan sürece verilmiş isim olup bu süreçten en çok etkilenen ülkelerin başında Türkiye gelmiştir (Deniz, 2013: 68). Arap Baharı sonucunda Türkiye'nin yaşadığı olumsuz etkiler arasında bölge ile gerçekleştirilen ticaret hacminin daralması, bu ülkelerle yaşanan siyasi sorunlar, turizm faaliyetlerinde azalma yaşanması, bugün sayıları 4 milyona ulaşan Suriyelilerin Türkiye'ye sığınması gibi sorunlar örnek gösterilebilir. Ayrıca özellikle Suriye'de genelde de kriz yaşanan ülkelerde yaşanan otorite boşluğu sonucu terör örgütlerinin bu bölgede neşvü nema bulması ve Batılı ülkelerce de desteklenmeleri, dahası bu örgütlerin doğrudan Türkiye'yi hedef almaları, Türkiye için ciddi güvenlik tehditleri oluşmasına yol açmıştır.

95

*Araştırma
Makalesi*

Özellikle Suriye ve Irak'ta merkezi hükümetlerin tüm ülke sathına hâkim olamamaları sebebiyle buralarda oluşan otorite boşlukları, de-facto oluşumlar ve bir kısım yerel güçler ile terör örgütleri tarafından doldurulmak istenmiştir. Bu durum da bu ülkelerle uzun kara sınırlarına sahip olan Türkiye için doğrudan bir güvenlik tehdidi teşkil etmiştir. Nitekim merkezi otoritenin bulunmadığı bu topraklarda giderek güçlenen PKK/PYD/YPG ile DAİŞ gibi terör örgütleri sınır ötesinden Türkiye topraklarına roketler, havan topları veya uzun menzilli silahlarla saldırılar düzenlemiş veya Türkiye içindeki unsurları eliyle büyük çaplı eylemlerde bulunmuşlardır. 2016 öncesinde yaşanan ve tamamı Suriye kaynaklı olan bu saldırılarda 500'ün üzerinde kişi hayatını kaybetmiş, yüzlerce kişi de yaralanmıştır. Suriye'de oluşturulmak istenen yeni düzen görüldüğü üzere tamamen Türkiye'nin varlığı ve güvenliğine yönelik tehdit haline gelmiştir. Dolayısıyla bölge ülkelerindeki statüko ve merkezi yönetimlerin devamı bir yerde Türkiye'nin de çıkarlarına daha uygundur. Bu nedenle Arap Baharı öncesinde ve süreç boyunca bölge halklarının taleplerine karşılık verilmesini savunan bir anlayışa sahip olan Türkiye, halk hareketlerinin de başarısızlığa uğramasıyla birlikte bu ülkelerdeki mevcut statükonun devamını daha çok savunan bir pozisyona gelmiştir. Buradaki temel gerekçe, otorite boşluğu doğan bölgelerde başta terör örgütleri olmak üzere, Türkiye aleyhinde oluşumlara izin verilmemesi ve böylelikle ülke sınırlarının güvenliğinin sağlanması olmuştur. Bu bağlamda, izlenen bu politikanın, defansif realizm kapsamında değerlendirilmesi daha uygun olacaktır.

15 Temmuz 2016 Sonrası Türkiye'nin Güvenlik Stratejisi

15 Temmuz 2016 tarihinde yaşanan FETÖ darbe girişiminin bertaraf edilmesinin ardından Türkiye, sınır ötesinden karşı karşıya olduğu tehditleri ortadan kaldırmak amacıyla stratejik bir adım atmış ve Arap Baharı sonrası değişikliğe gittiği dış politikası doğrultusunda bu kez sahada da aksiyon alma yoluna giderek bu tehditleri kaynağında bertaraf etmek amacıyla sınır ötesi askeri operasyonlara başlamıştır. Ayrıca farklı ülkelerde askeri üsler kurmuş ve ortak çıkarlara sahip olduğu ülkelerin yaşadığı kriz ve çatışmalara müdahil olarak müttefiklik ve çıkar ilişkisi içinde olduğu bu ülkelerdeki yönetimlerin devrilmesini önlemeye çalışmıştır. Bu operasyonlara ve faaliyetlere kısaca değinmeden önce gerekçelerinden bahsetmekte fayda vardır.

Türkiye, Suriye krizinin önce bir iç savaşa, ardından bir uluslararası vekâletler savaşına evrilmesi sonucu bölgesel istikrarı baltalayan bir noktaya ulaşmasıyla birlikte kendi sınırlarının güvenliğini sağlamak ve terörizm tehdidine son vermek amacıyla bu ülkeye bir dizi askeri operasyon gerçekleştirmek zorunda kalmıştır. Bu tehditlerin başında başta ABD olmak üzere Batılı ülkelerin desteklediği PKK'nın Suriye'deki uzantısı olan PYD-YPG liderliğindeki oluşumun Türkiye sınırı boyunca kendileri için bir güvenli koridor oluşturma çalışması gelmektedir. Türkiye, böylesi bir koridorun oluşumunun sakıncaları arasında, bu bölgelere yerleştirilip lojistik desteğe sahip olacak terör unsurlarının kendi topraklarına karşı mütecaviz pozisyonunu göstermiştir. Yine burada oluşturulacak olan ve Batılıların Kürt Koridoru, Türkiye'nin ise Terör Koridoru adını verdiği yapı sebebiyle, Orta Doğu bölgesinden Avrupa'ya sağlanan enerji akışında, Türkiye devre dışı bırakılarak Türkiye'nin stratejik önemini kaybetmesi ve buna ilaveten ciddi bir ekonomik gelirden yoksun bırakılmasının amaçlandığını savunmuştur. Ayrıca bu bölgelerin bir kısmında hâkimiyet sağlayan DAİŞ terör örgütü de sınır ötesinden Türkiye'ye yönelik terör saldırıları gerçekleştirmiştir. Türkiye'nin Suriye kaynaklı tehditlere karşı üyesi olduğu NATO'dan talep ettiği güvencelerin verilmemesine ek olarak, sınır bölgelerine yerleştirilen hava savunma sistemlerinin NATO'daki müttefikler tarafından geri alınması üzerine Türkiye, Ağustos 2016'dan itibaren Suriye'ye yönelik askeri operasyonlar düzenlemiştir. Oluş sırasına göre Fırat Kalkanı Harekâtı, Zeytin Dalı Harekâtı ve Barış Pınarı Harekâtı olarak adlandırılan bu operasyonlarla;

- Fırat Kalkanı Harekâtı sonucunda, Cerablus, El Rai ve El-Bab DAİŞ terör örgütünden temizlenmiş; bölgede ilerlemek isteyen PYD/YPG ve Suriye rejim güçlerinin önü kesilmiştir. Böylece Türk Silahlı Kuvvetleri (TSK) ve ÖSO unsurları doğuda Cerablus'u, batıda ise Al-Rai (Çobanbey)'yi ele geçirerek bölgede DAİŞ varlığına son vermişlerdir. Ayrıca Suriye'nin kuzeyinde 90 kilometre uzunluğunda ve 40 kilometre genişliğinde emniyetli bir bölge oluşturma amacına ulaşılmıştır (Kara Kuvvetleri Komutanlığı web sayfası; 2016).

- Zeytin Dalı Harekâtı sonucunda, PYD'nin Afrin'den Akdeniz'e uzanma ihtimali bertaraf edilmiş ve söz konusu bölge terör unsurlarından temizlenmiştir (Kara Kuvvetleri Komutanlığı web sayfası; 2018).

- Barış Pınarı Harekâtı sonucunda ise Rasulayn ile Tel Abyad arasında kalan 120 kilometrelik bir bölge içerisinde terör unsurları temizlendikten sonra ABD ile varılan mutabakat gereği terör örgütü PKK/YPG'nin 5 gün içerisinde Güvenli Bölge'den geri çekilmesi, ağır silahlarının toplanması ve tahkimatlarının tahrip edilmesi için ateşkes kararı alınmıştır.

Teröristlerin çekilmesinin ardından MSB tarafından yapılan açıklamada “Barış Pınarı Harekâtı alanı dışındaki sınırların güvenliği ve YPG terör örgütü unsurlarının 30 kilometre dışına çıkarılmasına yönelik esasları da içeren anılan mutabakat çerçevesinde mevcut harekât alanı dışında bu aşamada yeni bir harekât icra edilmesine gerek kalmadığı” ifade edilmiştir (Kara Kuvvetleri Komutanlığı web sayfası; 2019).

- Bahar Kalkanı Harekâtı sonucunda 370 meskûn mahal ve 3394 km²'lik alan kontrol altına alınmıştır. Askeri ve diplomatik girişimler sonucunda 05 Mart 2020 tarihinde Türkiye ve Rusya Federasyonu arasında devlet başkanı seviyesinde Moskova'da gerçekleşen görüşme ve akabinde heyetler arası toplantı neticesinde; “İdlib Gerginliği Azaltma Bölgesindeki Durumun İstikrara Kavuşturulmasına İlişkin Muhtıra Ek Protokol”, 13 Mart 2020 tarihinde ise güvenli koridorun işleyişine dair uygulama esasları imza altına alınmıştır (Kara Kuvvetleri Komutanlığı web sayfası; 2020).

Anılan askeri harekâtlarla ilgili yapılan resmi açıklamalar göz önünde bulundurulduğunda, Türkiye'nin dış politika hedeflerini devam ettirmekle birlikte önceliklerinin değiştiği görülmüştür. Türkiye, bu operasyonlar ile birlikte öncelikle kendi güvenlik problemlerini çözmeyi ve güney sınırını güvence altına almayı amaçladığını deklare etmiştir. Bu bağlamda, Türkiye terörle mücadele yaklaşımının merkezine terörün kaynağını kurutma amacını koymuştur. Bu çerçevede gerçekleştirilen askeri müdahaleleri emperyalist ya da idealist bir anlayışla değil milli çıkarları merkeze alan realist politikalar olarak değerlendirmek daha doğru olacaktır. Öte yandan, Türkiye'nin milli çıkar temelli realist anlayışında ve terörle mücadele politikasında uluslararası hukuk ve normları dikkate alarak askeri güç kullanımını meşru ve hukuki bir zeminde gerçekleştirdiğine dikkat edilmelidir.

Türkiye Dışındaki Türk Askeri Üsleri

*Araştırma
Makalesi*

Türkiye, coğrafi konumunun bir sonucu olarak stratejik bir bölgededir. Bu bölge, tarih boyunca sürekli olarak güvenlik sorunlarıyla karşılaşmıştır. Bu güvenlik sorunları, Türkiye'nin bölge politikalarında önemli bir rol oynamaktadır. Türkiye günümüzde yurtdışında askeri üssü bulunan sınırlı sayıda ülkeler arasında bulunmaktadır. İlk üssünü Kıbrıs çıkarmasından sonra Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti'nde kuran Türkiye son üs anlaşmasını Sudan ile yapmıştır. Askeri üs politikası Türkiye'nin güvenlik politikaları arasında önemli bir yere sahiptir. Türkiye'nin sınırları dışındaki tüm askeri varlığı üs statüsünde değildir. Bu varlıkların bazıları askeri üs iken bazıları ise barış harekâtları kapsamında eğitim amacıyla bulunmaktadır. TSK'nin toplamda 10 ülkede askeri varlığı konuşlanmış durumdadır.

Arap Baharı ile birlikte başlayan süreçle beraber, özellikle de son dönemde Irak'ta yaşanan istikrarsız süreçler, Suriye iç savaşının ortaya çıkardığı sorunlar, Doğu Akdeniz'de yaşanan ihtilaflar, Kırım ve Karabağ'da yaşanan hareketlilik, Türkiye'nin güvenlik ve savunma alanlarında ne kadar büyük sorunlarla karşı karşıya kaldığını gösteren örneklerdir. Bu örnekler, sadece güvenlik eksenli sonuçlar üretmemekte, ekonomik ve sosyolojik bakımdan da Türkiye'yi etkilemektedir. Bunlara ek olarak Türkiye, güç ve ekonomi kapasitesini genişletmek ve dünya ile etkileşimini artırmak için lojistik hatlar kurmak durumundadır. Bu hatların kurulması da hatların kurulacağı bölgelerde güvenliğin tesis edilmesine bağlıdır. Bu nedenlerle Türkiye'nin güvenliğinin pek çok yönden kendi sınırları ötesinde başladığı söylenebilir. Böylece Türkiye'nin

kendi sınırları dışında doğrudan veya dolaylı olarak etkilendiği çatışma ve krizlerin çözümüne odaklanması kaçınılmaz bir hal almıştır. Bu durum da Türkiye'nin güvenliğinde denizaşırı askeri üs politikasının kritik bir rol üstlenmesini beraberinde getirmiştir. Denizaşırı askeri üs kavramı, coğrafi olarak anakara ülkesinin dışında her türlü askeri varlığı ifade etmek için kullanılabilir. TSK, Türkiye anakarası dışında çeşitli kapsamlarda varlık göstermektedir. Bu kapsamlar; kabaca barışı destekleme harekâtları, savunma iş birliği anlaşmaları ve terörle mücadele kapsamı olarak sınıflandırılabilir. TSK, barışı destekleme harekâtları kapsamında Bosna Hersek, Kosova, Afganistan, Lübnan, Mali ve Orta Afrika Cumhuriyeti'nde varlık göstermektedir. Suriye ve Irak ise TSK'nın terörle mücadele kapsamında varlık gösterdiği ülkelerdir. TSK'nın savunma iş birliği anlaşmaları kapsamında bulunduğu ülkeler ise Arnavutluk, Azerbaycan, Katar, Somali ve Libya'dır (Öztop, 2021).

Doğu Akdeniz'deki Enerji Kaynakları Arama Çalışmaları ve Askeri Faaliyetler

Türkiye'nin güneyinde bulunan Akdeniz, geçmişten bu yana bir hâkimiyet mücadelesine sahne olmuş, gerek önemli ticaret yollarından birisi olması gerek de barındırdığı önemli miktardaki enerji sahaları nedeniyle birçok ülkenin ilgi noktası haline gelmiş stratejik bir denizdir. Son dönemlerde Akdeniz'de açık deniz arama ve sondaj faaliyetlerine girişen Türkiye'nin bu çalışmaları başta Yunanistan ve GKRY olmak üzere Batılı ülkelerin tepkisini çekmiştir. Türkiye karşıtı bu ittifakın amacı Türkiye'yi temel deniz haklarından mahrum etmek ve coğrafi uzantısının devamı olan kıyı şeridinden uzaklaştırmaktır.

Türkiye'ye, AB ve ABD tarafından Akdeniz ve Ege Denizi'nde çok kısıtlı deniz yetki alanları dayatılmaya çalışılmış, Türkiye de kendisine yönelik yapılan bu haksız ve hukuksuz dayatmalara karşı Mavi Vatan Doktrinini geliştirmiştir. Türkiye, bu doktrin çerçevesinde 2019 yılında Libya ile Münhasır Ekonomik Bölge (MEB) anlaşmasını imzalayarak Birleşmiş Milletler'e resmen kayıt ettirmiş ve Akdeniz'deki deniz yetki alanlarının Batı sınırını hukuki bir zemine oturtarak bu bölgedeki haklarından vazgeçmeyeceğini göstermiştir. "Mavi Vatan" doktrini çerçevesinde Türkiye'nin su güvenliğini ve kıta sahanlığını koruma stratejisinin önemli bir parçasını oluşturan Doğu Akdeniz, Türk dış politikasının en stratejik ayaklarından birisi haline gelmiştir. Doğu Akdeniz'de deniz yetki alanlarının paylaşımı mücadelesinin temelini Yunanistan-GKRY ikilisinin uluslararası hukuka aykırı olarak Türkiye'yi dışlayan denizleri sahiplenme girişimleri oluşturmaktadır (Yaycı; 2020).

Türkiye'nin Libya ile MEB anlaşması imzalamış olması hayati öneme sahip bir adımdır. Çünkü Türkiye karşıtı bloğun yani Yunanistan-Mısır ve Yunanistan-GKRY arasında deniz yetki alanlarının paylaşımına dair antlaşmaların imzalanması Türkiye'nin ulusal hak ve menfaatlerine zarar verebilecek en kötü senaryodur. Böyle bir durumda Türkiye'nin uluslararası hukuktan kaynaklanan yaklaşık 186 bin kilometrekarelik deniz yetki alanı 41 bin kilometrekare ile sınırlandırılarak Doğu Akdeniz'de söz hakkı sahibi olmasının önüne geçilmiş olacaktır.

Türkiye ile Libya arasında imzalanan Deniz Yetki Alanları Sınırlandırılmasına Dair Mutabakat Muhtırası sonucunda;

- İlk defa Türkiye bir kıyıdaş devlet ile Münhasır Ekonomik Bölge sınırlandırma anlaşması imzalamış,

- Bölgedeki talepleri açısından hukuki ve meşru zemin elde etmiş,
- Deniz yetki alanlarının batı sınırı uluslararası hukuka uygun bir şekilde belirlenmiş,
- Uluslararası kamuoyuna hukuk ve diplomasi araçlarını kullandığı mesajı verilmiş,
- GKRY ve Yunanistan ikilisinin savunduğu, AB tarafından desteklenen ve Sevr niteliğindeki Seville Haritası ile Türkiye'yi 41 bin kilometrekarelik bir deniz alanına hapsedmek gayesi ile yapılan siyasi oyunlar ve hesaplar bozulmuş,
- Türkiye için Doğu Akdeniz'de en kötü senaryo olan Yunanistan-Mısır ve Yunanistan-GKRY arasında sınırlandırma anlaşması yapma olanağı ortadan kaldırılmıştır (Yaycı, 2020).

Yerli Savunma Sanayisinin Geliştirilmesi

Türkiye bulunduğu bölge ve karşı karşıya olduğu tehditler nedeniyle geçmişten bugüne kadar her zaman bütçesinde güvenlik harcamalarına önemli bir kaynak aktarmış, silah ve askeri makine ve teçhizat alımları, ithalatın en başta gelen kalemleri arasında yer almıştır. Ancak özellikle son 5 yılda ithalat oranı azaltılarak yerli savunma sanayisine ciddi yatırımlar yapılmıştır.

Bugün Türkiye, askeri kara, deniz ve hava araç ve teçhizatlarının yanı sıra, askeri haberleşme ve elektronik harp sistemleri üretiminde ciddi mesafeler kat etmiş, bu ürünler ihracat kalemleri arasında yer almaya başlamıştır. Yine Türkiye'nin sınır ötesindeki askeri operasyonların yapılmasında yerli savunma sanayisinde üretimi yapılan silah ve ekipmanların önemli bir payı olmuştur. Yerli silahların dış operasyonlarda etkin bir şekilde kullanılması, Türkiye'nin uluslararası alandaki gücünün artmasının da bir göstergesi haline gelmiştir. Bütün bu faaliyetlerin temel amacı işgal, yayılma gibi amaçlar olmayıp, tamamen ülke sınırlarının ve halkın güvenliğinin sağlanması, ülke sınırları ötesinde ve bilhassa yukarıda zikredilen bölgelerdeki mevcut statükonun Türkiye aleyhine değişmesinin engellenmesini sağlayarak ülke çıkarlarının zarar görmesinin önüne geçmek şeklinde açıklanmıştır.

SONUÇ

Son 20 yıldır bölgesel ve küresel ölçekte yaşanan kırılmalar Orta Doğu'nun siyasi, ekonomik ve sosyal dinamiklerini ciddi manada sarsmış ve değişimlere yol açmıştır. Bu çerçevede 2003 yılındaki Irak Savaşı ile 2011 yılında başlayan Arap Baharı süreci, bölgesel ve küresel aktörlerin de içinde yer aldığı ve karşılıklı olarak etkilendiği iki önemli kırılma noktası olarak sayılmaktadır. Özellikle bölge ülkeleri noktasından bakıldığında, bu gelişmeler bölgede taşların yerinden oynamasını sağlayan gelişmelere kapı açmıştır.

2002 yılından 2010 yılı sonunda başlayan Arap Baharı sürecine kadar Türkiye, Orta Doğu ve Kuzey Afrika bölgesindeki ülkelerle, "komşularla sıfır sorun" stratejisi çerçevesinde yakın ilişkiler geliştirmiştir. Bu doğrultuda birçok ülkeyle Yüksek Düzeyli İş Birliği Konseyleri

kurulmuş, vizeler kaldırılmış, ortak bakanlar kurulu toplantıları düzenlenmiş, ekonomik ve siyasi ilişkilerde bahar havası yaşanmıştır. Bu çerçevede yumuşak güç uygulamaları, normatif dış politika anlayışı ve çok taraflılık Türkiye'nin Orta Doğu politikasının temelini teşkil etmiştir. 2010 yılında başlayan Arap Baharı, bu sürecin ve gidişatın tersine dönmesine yol açmıştır. Arap ülkelerinde demokrasi ve özgürlük talep eden halk hareketlerine siyasi manada destek veren Türkiye'nin bu rejimlerle olan ilişkileri de doğal olarak kopma noktasına gelmiştir. Suriye'de önce ayaklanma, sonra iç savaş ve nihayetinde uluslararası vekâletler savaşına dönüşen süreç, Türkiye'nin Suriye rejiminin yanı sıra, bölgedeki ve bölge dışındaki ülkelerle olan ilişkilerini de olumsuz etkileyen bir yola girmiştir. Batılı ülkelerin özellikle de ABD'nin DAİŞ ile mücadele adı altında PKK terör örgütünün Suriye uzantısına askeri ve mali yardımları Türkiye için ciddi bir tehdit haline gelmiştir. Sonuç olarak dış politika yapımında hâkim olan normatif dış politika anlayışı ve liberal perspektif, Arap Baharı ile ortaya çıkan güvenlik tehditlerine karşı yetersiz kalmıştır (Özdemir, 2019; 183).

Arap Baharı sonrasında bölgeye yönelik politikasını revize eden Türkiye, bu politikasını sahada uygulamayı ise 15 Temmuz 2016'da yaşanan FETÖ darbe girişiminin başarısızlığa uğramasının ardından gerçekleştirmiştir. Darbe girişimi öncesinde ve sonrasında çok ciddi ve büyük boyutlu terör saldırılarına ve tehditlerine maruz kalan Türkiye, terör tehdidini kaynağında bertaraf etmek ve sınırlarının güvenliğini sağlamak amacıyla darbe girişiminin üzerinden çok geçmeden Suriye'ye yönelik olarak Fırat Kalkanı, Zeytin Dalı, Barış Pınarı ve Bahar Kalkanı Harekâtlarını gerçekleştirmiştir. Bu operasyonlar neticesinde DAİŞ ve PYD/YPG gibi örgütlerin sınırlarımıza yönelik tehditleri bertaraf edilmiş, sınır hattı güvenlik altına alınmış ve oluşturulmak istenen terör koridorlarına mani olunmuştur.

Yine bu strateji çerçevesinde bölgedeki müttefik ülkelerle iş birliğine gidilerek milli çıkarların korunması sağlanmıştır. Bu doğrultuda Libya'nın meşru temsilcisi olan Milli Mutabakat Hükümeti'ne sağlanan askeri makine ve ekipman desteği sayesinde bir takım Batılı ve bölge ülkelerince desteklenen darbeci güçlerin yönetimi ele geçirmesi engellenmiş, böylece bu ülkeyle imzalanan ve Türkiye için hayati öneme sahip MEB anlaşmasının varlığı devam ettirilerek Türkiye'nin Doğu Akdeniz'de denklem dışını itilmesi engellenmiştir.

Türkiye Cumhuriyeti devletinin Körfez bölgesindeki stratejik ortağı ve müttefiki olan Katar ile geliştirilen yakın ilişkiler sonucu bu ülkede kurulan Türk askeri üssü de hem bu bölgedeki çıkarların korunmasında önemli bir etken haline gelmiş, hem de Katar üzerinde hesapları olan ülkelere karşı caydırıcı bir güç haline gelmiştir.

Türkiye ayrıca Azerbaycan-Ermenistan ihtilafının çatışmaya dönüşmesi üzerine sahada asker desteği sağlamasa da yerli savunma sanayi üretimi silahların Azerbaycan tarafından sahada yoğun ve etkin bir şekilde kullanılması neticesinde çatışmanın seyri Azerbaycan lehine dönmüş, Azerbaycan bu sayede, 30 yıldır Ermenistan işgalinde olan topraklarının büyük bir kısmını işgalden kurtarabilmiştir. Doğu Akdeniz'de "Mavi Vatan" doktrini çerçevesinde yapılan çabalar da tamamen Türkiye'nin güvenliğini ve kıta sahanlığını koruma amacına matuftur.

Bütün bu gelişmeler doğrultusunda, uluslararası kamuoyunda, son yıllarda giderek artan bir doz ve sıklıkta, Türkiye'nin genelde özellikle Arap Baharı sonrası dönemde izlediği dış politikanın revizyonist bir karakter taşıdığı, Türkiye'nin yayılcı bir gündemi takip ettiği,

Osmanlı'yı yeniden ihya etmek gibi bir amaç taşıdığı öne sürülmektedir. Bu iddialara dayanak olarak da yukarıda sıralamış olduğumuz faaliyetler gösterilmektedir. Ancak daha önce belirtmiş olduğumuz gibi tüm bu askeri ve ekonomik faaliyet çalışmaları revizyonist olarak betimlemek doğru ve gerçekçi bir yaklaşım olmayacaktır. Yukarıda ayrıntılı olarak ele alındığı gibi bu çalışma ve faaliyetlerin tek amacı ülkeye yönelik terör tehditlerini bizzat kaynağında bertaraf etmek, terör koridorları gibi oluşumları ortadan kaldırarak ülke sınırlarının güvenliğini sağlamak, sınır içi ve dışındaki ekonomik ve siyasi çıkarları koruyarak Türkiye'nin karşılaşabileceği zararları asgariye indirmektir. Ayrıca Türkiye'nin geçmişten bugüne kadar bölgede mevcut statükoyu korumaya yönelik olarak izlediği siyaset ve komşularının toprak bütünlüğünü her platformda dile getirmesi, Batılı kaynaklarca dile getirilen revizyonist ve yayılmacı dış politika söylemlerinin çok da haklı olmadığını göstermektedir. Bütün bu operasyon ve faaliyetlerin nihai hedefi, ülke güvenliğini sağlamanın yanında, Türkiye'nin önemli bir bölgesel ve uluslararası aktör olarak dünya sahnesinde kendine yer edinmesini sağlamak olmuştur. Bu sebeptendir ki izlenen bu politika ve gerçekleştirilen faaliyet ve çalışmaları ofansif realizm gibi bir tanımlama yerine defansif realizm kavramıyla ifade etmek daha doğru olacaktır.

BİBLİYOGRAFYA

Makale ve Kitaplar

ACAR, Necmettin. "Arap Baharı Sürecinde Güvenlik ve Dış Politika: Suudi Arabistan Örneği". Birey ve Toplum, Güz 2018, Cilt 8, Sayı: 16 S: 155.

ALSHAGHEL, Hasan, ve ALWAHAIB, Mustafa. "Türkiye'nin Askeri Operasyonları ve Sınır Dışı Operasyonları 2015-2020". Anadolu Yakın Doğu Araştırmaları Merkezi (AYAM), Haziran 2021, Ss: 20-23.

BALCI, Ali. "Realizm". Uluslararası İlişkilere Giriş (Tarih, Teori, Kavram ve Konular) İstanbul, 2016, Ss: 119-146).

BROOKS, Stephen G. "Dueling Realisms". International Organization, 1997; 51(3): Ss: 445-477.

BARKEY, Henri. "How Erdogan Muscled Turkey to the Center of the World Stage", Council on Foreign Relations. 30 October 2020, Ss: 1-2.

ÇAKMAK, Cenap and GÜNEYSU, Gökhan. (2013), "Turkish-American Relations During Obama Era: Unfulfilled Expectations", Turkish Studies, 14 (2), Ss: 196-200.

ÇİÇEKÇİ, Ceyhun. Uluslararası Güvenlik Çalışmaları, İstanbul: Kriter Yayınevi, 2012.

DAĞI, Zeynep. "Orta Doğu Perspektifinden Türkiye'nin Avrupa Entegrasyonu: Ötekileştirme Aşılıyor Mu?" Zeynep Dağı (der.), Doğu'dan Batı'ya Dış Politika: AK Partili Yıllar, Ankara, 2006, Orion.

DAVUTOĞLU, Ahmet. "Stratejik Derinlik: Türkiye'nin Uluslararası Konumu", 2004, Küre, İstanbul.

DAVUTOĞLU, Ahmet. Turkey's Foreign Policy Vision: An Assessment of 2007", *Insight Turkey*, 10(1), Ss: 83-88.

DAVUTOĞLU, Ahmet. Turkey's Foreign Policy Vision: An Assessment of 2007", *Insight Turkey*, 10 (1), 2008, Ss: 77-96.

DENİZ, Taşkın. "Arap Baharı ve Türkiye: Siyasi Coğrafya Açısından Bir Değerlendirme", *Doğu Coğrafya Dergisi*, 18 (29), 2013, Ss: 63-68.

DURAN, Burhanettin, and YILMAZ, Nuh. "İslam, Models and the Middle East: The New Balance of Power following the Arab Spring", *Perceptions*, Cilt XVIII, Sayı 4, Kış, Ss: 139-170.

EDELMAN, Eric vd. "The Roots of Turkish Conduct: Understanding the Evolution of Turkish Policy in the Middle East", *Bipartisan Policy Center, National Security Program*, December 2013, Ss: 7-13.

GÜDER, S. ve MERCAN M. H. "2000 Sonrası Türk Dış Politikasının Temel Parametreleri ve Orta Doğu Politikası", *İnsan ve Toplum*, 2 (3), Ss: 57-92, 2012.

IFANTIS, Kostas, and GALARIOTIS, Ioannis. "The US and Turkey In Search of Regional Strategy: Towards Asymptotic Trajectories", *UNISCI Discussion Papers*, Ekim, Sayı 36, Ss: 18-19.

JERVIS, Robert. "Cooperation Under the Security Dilemma", *World Politics*, Vol. 30, No. 2, 1978, Pp: 167-214.

KANAT, Kılıç Buğra. "A New Turkish-American Partnership in Progress: The Nature of Bilateral Partnership during Two Periods of Crisis", *Journal of Balkan and Near Eastern Studies*, 16(2), 2014, Pp: 234-248.

KYDD, Andrew. "Sheep in Sheep's Clothing: Why Security Seekers do not Fight Each Other?", *Security Studies*, Vol. 7, No. 1, 1997, Pp: 114-155.

LEVY, Jack S. "The Offense/Defense Balance in Military Technology: A Theoretical and Historical Analysis", *International Studies Quarterly*, Vol. 28, No. 2, 1984, Pp: 219-238.

MEARSHEIMER, John. "The Tragedy of Great Power Politics", 2001.

MEARSHEIMER, John. "Yapısal Realizm". *Uluslararası İlişkiler Teorileri (Disiplin ve Çeşitlilik)*, 2016.

ÖNİŞ, Ziya (2014), "Turkey and the Arab Revolutions: Boundaries of Regional Power Influence in a Turbulent Middle East," *Mediterranean Politics*, 19 (2), Pp: 208-211.

ÖZDEMİR, Çağatay. "AK Parti Dönemi Türkiye'nin Orta Doğu Politikası: İnşacılıktan Realizme Dönüşüm" 2019, Ss: 180-183.

ÖZEL, Soli. "Indispensable Even When Unreliable: An Anathomy of Turkish-American Relations", *International Journal*, Winter, Pp: 62-65.

ÖZPEK, B.B. and DEMİRAĞ, Y. "Turkish Foreign Policy After the 'Arab Spring': From Agenda-setter State to Agenda-entrepreneur State, *Israel Affairs Journal*, Vol. 20, 2014, Ss: 328-346.

ÖZTOP, Mustafa. "Türkiye'nin Güvenliğinde Denizaşırı Üs Politikası", *Kriter*, Mayıs 2021, Yıl: 6, Sayı: 57.

PALA, Özgür, and ARAS, Bülent. "Practical Geopolitical Reasoning in the Turkish and Qatari Foreign Policy on the Arab Spring", *Journal of Balkan and New Eastern Studies*, Cilt 17, Sayı 3, Ss: 287-295.

PİRİNÇÇİ, Ferhat. "Savunmacı ve Saldırgan Realizm". *Uluslararası İlişkiler Kuramları-II*, 2013, Ss: 48-68.

POWELL, Robert. "Anarchy in International Relations Theory: The Neorealist-Neoliberal Debate", *International Organization*, Vol. 48, No. 2, 1994, Pp: 313-344.

SAYARI, Sabri. "New Directions in Turkey-USA Relations", *Journal of Balkan and Near Eastern Studies*, 15(2), 2015, Pp: 133-156.

SCHWELLER, Randall "Neorealism's Status Quo Bias: What Security Dilemma? ", *Security Studies*, Vol. 5, No. 3, 1996, Pp: 90-121.

SNYDER, Jack. *Myths of Empire: Domestic Politics and International Ambition*, Cornell University Press, New York, 1991, Pp: 11-12.

2.Thorn for U.S.", *The New York Times*, 8 June 2010.

TELATAR, Gökhan. "AK Parti'nin Düzen Kurucu Dış Politika Söylemi ve Orta Doğu, *Alternatif Politika*, Cilt: 7, Sayı: 3, 2015, Ss: 496-497.

TÜR, Özlem. "Türkiye ve Orta Doğu: Gerilimden İşbirliğine," Zeynep Dağı (der.), *Doğu'dan Batı'ya Dış Politika: AK Partili Yıllar*, Ankara, Orion, 2006.

UYŞAL, Gönenç. "Turkey Does Imperialism: Turkish Foreign Policy in the Middle East", *opendemocracy.net*, 12 Ağustos 2019, Ss: 1-6.

VIOTTI, Paul R., KAUPPI, Mark V. Uluslararası İlişkiler Teorisi. M. Aksoy (Çev. Ed.). 1. Baskı. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2016, Ss: 63-67.

YAYCI, Cihat. “Türkiye-Libya Arasında İmzalanan Münhasır Ekonomik Bölge Andlaşmasının Sonuç ve Etkileri”, Kriter Dergi, Ocak 2020, Yıl: 4 Sayı: 2 (<https://kriterdergi.com/dosya/turkiye-ve-libya-arasindaki-anlasmanin-sonuc-ve-etkileri>) Erişim Tarihi: 25.04.2022

WALTZ, Kenneth. “Theory of International Politics, New York: McGraw-Hill Higher Education, 1979, Ss: 126-131.

Web Bağlantıları

Sayfa: 12

1. <https://www.mfa.gov.tr/turkiye-suriye-yukse-duceyli-stratejik-isbirligi-konseyi-ikinci-bakanlar-toplantisi-basin-toplantisi.tr.mfa>, Erişim Tarihi: 14.03.2022
2. <https://ticaret.gov.tr/data/5ed6044b13b87656dc5b5a22/Suriye.pdf>, Erişim Tarihi: 13.05.2022
3. <https://www.gto.org.tr/uploads/1553073824-516120.pdf>, Erişim Tarihi: 12.04.2022

Sayfa: 13

4. <https://www.mfa.gov.tr/17-mayis-2010-tarihli-turkiye-iran-brezilya-disisleri-bakanlari-ortak-deklarasyonu.tr.mfa>, Erişim Tarihi: 08.05.2022
5. <https://www.un.org/securitycouncil/s/res/1929-%282010%29>, Erişim Tarihi: 08.03.2022

104

*Araştırma
Makalesi*

Sayfa: 19

6. <https://www.kkk.tsk.tr/firat-kalkani.aspx>, Erişim Tarihi: 05.03.2022
7. <https://www.kkk.tsk.tr/zeytin-dali.aspx>, Erişim Tarihi: 05.03.2022
8. <https://www.kkk.tsk.tr/baris-pinari.aspx>, Erişim Tarihi: 05.03.2022
9. <https://www.kkk.tsk.tr/bahar-kalkani.aspx>, Erişim Tarihi: 05.03.2022

MÜZİKTE ZAMAN BİLİNCİNE GİRİŞ

TIME-CONSCIOUSNESS ON MUSIC

Hasan Hüseyin Albayrak ^{1*}

ÖZ: Zaman bilinci üzerine olan bu çalışmada müzik zamanına fenomenolojik bir biçimde bakılacaktır. Araştırma konusu şimdiki ne olarak nitelendirildiğimizdir. Objektif zaman ve müzik zamanı derken farklı şeylere işaret etmekteyiz. Husserl fenomenolojisinde dünya bilinçte kurulur. Peki, Husserl'e göre müzikal tecrübe ve zaman algısı bilinçte nasıl kurulmaktadır. Müzik doğası gereği zamansaldır. Melodiyi duymamız, işitmemiz ise algılamadır. Sesler başlar ve biter fakat melodinin algısı sesin algısından farklıdır, melodi süre birliğine sahiptir. Müziğin tecrübesinde zamansallık içkindir. Fakat bu zamansallık saat zamanından farklı olarak bir zamansızlık hissidir. Bu zamansızlık hissi de bize sınırsızlığı tecrübe ettirmektedir.

Anahtar Sözcükler: Husserl, Fenomenoloji, Müzik, Zaman, Bilinç.

ABSTRACT: In this study on time consciousness, musical time will be treated from a phenomenological perspective. When we say objective time and musical time, we are pointing at two different things. The world is established in consciousness in Husserl's phenomenology. According to Husserl, musical experience and the perception of time are established in consciousness. The music is temporal by its nature. The sounds starts and end, but the perception of the melody is different from the perception of the sound, and the melody has the duration of time. Temporality is immanent in the experience of music. But this temporality is a feeling of timelessness, different from clock time. This feeling of timelessness also makes us experience limitlessness.

Keywords: Husserl, Phenomenology, Music, Time, Consciousness.

^{1*} İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Sistemik Felsefe ve Felsefe Tarihi Doktora Öğrencisi, h.huseyinalbayrak@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0001-9858-4830>

1. GİRİŞ

Bu çalışmada müzik zamanına fenomenolojik bir şekilde bakılacak ve zaman bilinci üzerinde durulacaktır. Araştırmamız gereken hangi hareketin bilinci eyleme geçirdiği ve ne zaman bu hareketi “şimdi” olarak nitelendirdiğimizdir. Tüm tecrübelerimizin, yani bilincimizin oluşmasında ön şart zamandır. Fakat zamanın farklı türleri, çeşitleri söz konusudur. Özellikle müziği ele aldığımızdan zamanın bu farklı türlerinden biriyle de yüzleşmekteyiz. Duyulmuş zamansalı ve algılanmış zamansalı birbirinden ayırmamız gerekmektedir. Algılanmış zamansal derken objektif zamana işaret etmekteyiz. Duyulan zamansal derken ise bahsedilen objektif zamandan farklı olarak fenomenolojik verilmişlikten bahsedilmektedir. Bu fenomenolojik verilmişlik empirik olarak birlikte algılanılması sayesinde objektif zaman ile ilişkilendirilir.² Saat zamanı, ya da objektif zaman dediğimiz zaman ile müzik zamanı arasındaki ayrım böyle bir türsel ayrımdır. Bilincimiz nasıl oluyor da böyle iki tür farklı zaman arasında geçiş sağlayabilmektedir? Bu iki farklı tür zamanın bize sunmuş olduğu tecrübeler, türsel olarak da farklı mıdır? Müzik söz konusu olduğunda gerçek olarak adlandıracağımız zaman türü müzik zamanı mıdır yoksa saat zamanı mıdır? Müzikal olarak düşünürken saat zamanını temel alırsak ne gibi problemlerle karşılaşırız? Öncelikli olarak ele almamız gereken insanların anlaşmak için kullandığı saat zamanının “şimdi”yi nasıl değerlendirdiğidir. Saat zamanı şimdiiyi kavramamız için bize yeterince referans vermekte midir yoksa aslında biz şimdiiyi sadece müzik zamanının tecrübesinde mi kavramaktayız. Burada yine söz konusu olan farklı zaman türlerinin farklı tecrübelerle yol açtığıdır. Zamanı açıklarken kullandığımız en önemli parametrelerden biri harekettir. Hareketin ise şimdiiyi en belirgin olarak tecrübe ettirdiği zaman, müzik zamanıdır.

106

Araştırma
Makalesi

ZAMAN BİLİNCİ

Husserl'e göre dünya bilinçte kurulur. Her nesnenin ön koşulu zamansallıktır. Zamansal olmadığını söylediğimiz nesnelere kavrarırken bile zamanı kullanırız. Bilincin birliği tarafından sarılan geçmiş ve şimdi, fenomenolojik bir veridir. Burada süre, ardılık ve değişiklikler mevcuttur. Geçmişin ardılığıyla birlikte şimdi görünür.³ Husserl zaman bilincinin tasvirine ve bilincin kurulumuyla ilgilenmiştir. O, algının nasıl ortaya çıktığını değil; algıda neyin bulunduğunu araştırır.⁴ Öte yandan Augustinus'a baktığımızda, zaman zihinde ölçülür bir şeydir:

37. Ama henüz olmayan gelecek nasıl azalıyor ve tamamen tükeniyor ya da artık olmayan geçmiş nasıl çoğalıyor? Bunun tek nedeni, bu süreci idare eden zihinde üç işlevin gerçekleşmesi. Çünkü bu süreçte zihin hem bekliyor, hem dikkat kesiliyor hem de hatırlıyor, böylece beklediği geleceği, dikkat kesildiği şimdiki zaman aracılığıyla, hatırladığı geçmişe taşıyor. Gelecek zamanın henüz olmadığı inkâr edilebilir mi? Oysa zihinde gelecek zamana dair hep bir beklenti söz konusudur. Geçmiş zamanın artık olmadığı inkâr edilebilir mi? Oysa zihinde geçmişin hatırası hâlâ mevcuttur. Dahası, akıp giderken sadece bir anlık varolan şimdiki zamanın hiçbir duralama

² Edmund Husserl, *İçsel Zaman Bilincinin Fenomenolojisi Üzerine*, Mesut Keskin (çev.), İstanbul: Avesta Basın Yayın, 2015, s.17.

³ Edmund Husserl, *a.g.e.*, s.29.

⁴ Mesut Keskin, “Zaman Fenomenolojisinin Sıfır Noktasına Doğru”, *ETHOS: Felsefe ve Toplumsal Bilimlerde Diyaloglar*, Vol.1, Sayı 9, (Ocak 2016), s.65.

anının olmadığı inkâr, edilebilir mi? Ama dikkat kesintisizdir, bu sayede şimdi olacak olanı yok oluncaya kadar sürdürür. O halde uzun olan henüz ortalıkta olmayan gelecek zaman değil, uzak gelecek dediğimiz uzun bir gelecek zamanın beklentisi. Geçmiş de uzun değil, çünkü artık ortalıkta yok, uzak geçmiş dediğimiz geçmişin uzun uzun hatırlanışı.

38. Diyelim ki, bildiğim bir ilahiyi okumak üzereyim. Başlamadan önce beklentim ilahinin bütününe yönelir. Ama okumaya başladığımda, geçmişe atmış olduğum ilahiden dökülen dizeler hafızamın nesnesi haline gelmeye başlar. O an gerçekleştirdiğim eylem iki yola yayılır, söylemiş olduğum sözlerden dolayı hafızama ve söylemek üzere olduğum sözlerden dolayı beklentime. Ama dikkatim şimdide olanın üzerindedir, bu sayede gelecekte olanı geçip gitsin diye geçmişe taşır. Eylem bu şekilde uzar, uzar ve uzadıkça beklentim azalır, hafızam çoğalır, ta ki bütün beklentim tükenene ve bütün eylemim sona erip hafızama geçene kadar. İlahinin bütününde geçerli olan tek tek her parçacığında ve tek tek her hecesinde de geçerlidir. Bu ilahinin de yer aldığı daha büyük bir eylem söz konusu olsa yine aynı şey geçerli olacaktır. Bireyin bütün ömründe de bu geçerlidir, o ömürde bireyin bütün eylemleri bütünü birer parçasıdır, yani insanoğullarının bütün tarihinin bir parçasıdır, o bütünde insanların tüm yaşamı sadece birer parçadır.⁵

Biz seslere bir anda sahip değiliz. Sonraki seste bir önceki ses hala sürmektedir. Melodiyi duymamızı sağlayan da budur. Sesler ortak bir tesirle zihnimize belirir. Seslerin zihnimize belirmesi ardıl bir birliktelik ile meydana gelir. İkinci ses birinci sesi hatırlatır ve burada bir uyuşma vardır. Buradaki uyuşma ardıl seslerin melodi oluşturmasının ilk koşuludur. Melodi, süreye ortak bir şekilde yayılır. Müzikal objeler, art arda bir kavrayışa içkin olarak bize çeşitli veriler sunar.⁶ Husserl'in zaman bilincinin fenomenolojisi de nesnenin zamansal olarak farklı anların karşısındaki tavrını bütün olarak kavramamıza olanak tanır.

Peki, Husserl'e göre objektif zaman yani saat zamanı nedir? Ya da yine Husserlci perspektiften bakmaya devam edersek, saat zamanı ile müzik zamanı söz konusu olduğunda verili olan arasındaki fark nedir? "Husserl'in çıkış noktası, zamansal objektivitenin subjektif zaman bilincinde nasıl kurulabildiğini araştırmaktan ibarettir. Objektif zaman aşkın [transzendent] iken, zaman bilinci [.s Zeitbewusstsein] içkindir [immanent]."⁷ Müzik, doğası gereği zamansaldır. Müziği oluşturan temel iki unsur ses ve ritimdir. Ritim zamanla direkt olarak alakalıdır ama ses de müzik içerisinde zamansal bir ilişkiye sahiptir:

Yani Ses çınladığında, önceden geçmiş olan Ses izsiz bir şekilde kaybolmamıştır, yoksa birbirini takip eden Seslerin ilişkilerini fark edecek güçte olmayız, her Anda bir Sese, belki de iki Ses arasında çınlama arasındaki ara zamanda boş bir araya sahip olacağız, ama melodiye ilişkin bir Tasavvurumuz hiç olmayacaktır.⁸

Bir melodiyi duymamız, işitmemiz, algılamadır. Bu algılama zamansal bir yayılıma sahiptir. Ses başlar ve biter ama melodi bir süre birliğine sahiptir. Bu süre birliği sonlandığında melodi hep daha da geçmişe doğru kayar. Bu geriye doğru kaymada melodiyi sıkı tutmaya

⁵ Augustinus, *İtirafılar*, Çiğdem Dürüşken (çev.), İstanbul: Kabalıcı Yayınevi, 2010, s.392-393.

⁶ Edmund Husserl, *a.g.e*, s.36-37.

⁷ Mesut Keskin, *a.g.m*, s.67.

⁸ Edmund Husserl, *a.g.e*, s.24.

çalışarak geçmişe doğru bir yönelim yaşarız. Bu geçmişe doğru yönelimi yaşayabildiğimiz sürece ses kendine ait zamansallığına sahip olur ve var-oluşunu sürdürmeye devam eder. Ses benimle, benim bilincim sayesinde vardır. Geçmişe yönelimimiz bittiği anda ise ses nihayet tamamen kaybolur.⁹ Yani bilinç şimdinin ötesine hatta berisine ulaşabilir. Husserl'e göre bilinç kendi içerisinde bir genişliğe sahiptir. Bu bağlamda bilinç geçmiş ve geleceği anlamlandırabilir, geçmiş ve gelecek duyusuna sahiptir.

Fakat saat zamanını ele aldığımızda bizim tecrübelerine dayalı hayatımız doğası gereği zamansal değildir. Müzik zamanı kullanır, zamansallıkla var-olur. Bu bağlamda müziğin tecrübesine de zamansallık içkindir. Fakat müzik dışındaki tecrübelerine dayalı hayatımızda zaman zorunlu olarak kendini ifşa etmek zorunda değildir. Müzik bende bir zaman bilinci oluşturur ve bu zaman bilincini kullanır. O bende oluşturduğu zaman bilinci sayesinde kendi var-oluşunu tesciller, saat zamanının kendisi için problem teşkil eden kısımlarından sıyrılır. Örneğin bir üçlemeyi (triole) bazı eserlerde saat zamanıyla anlatmak zor iken müzik zamanı bu problemi ortadan kaldırır. Müzikal eser icracısında bir zaman bilinci oluşturarak hem problemleri kısımlarından sıyrılır hem de kendini onun da üzerinde inşa eder. Hatta daha ileriye gidersek müzik kendi oluş tarzından kaynaklı olarak kendi içerisinde bir zaman sferi oluşturur. O kendi oluşturduğu bu zaman sferinde kendi oluşumuna katkıda bulunmaya devam eder. Bu dinamik bir oluşum sürecidir. Burada herhangi bir durağanlık söz konusu değildir. Yani müzik her zaman kendisi olmaya doğru yol almaktadır. Bu bağlamda aslında müzik zamanı fenomenolojik olarak ele alındığında müziğe içkindir. İşte tam da bu yüzden müzikte “şimdi” diye bahsettiğimiz şey çok sayıda filozofu meşgul etmiş bir zaman formudur. Her müzikal alıntı hem geçmiş hem de gelecekle doludur. Tek bir notayı bile düşündüğümüzde geçmiş ve geleceğe dair henüz belirleyemediğimiz özel bir hisse sahibizdir. Bu bağlamda müzikal cümlelerin kendi ufukları vardır. Burada var-olan estetik deneyimin içerisinde hem hayal kırıklıkları hem gerçekliğe dair ayrı bir tecrübe hem de müziğin içsel zamansallığı ile ortaya çıkan bir gerilim mevcuttur. Bu gerilim, cümlelerin devamını tahmin etmeye dair bir gerilimdir ve git gide artmaktadır. Karar sesine doğru yaklaşan ve ondan uzaklaşan notalar gerilimin artıp azalmasına neden olur. Peki, bu noktada müzikteki zaman bilincini fenomenolojik olarak nasıl analiz edebiliriz? Estetik deneyim bazen saat zamanı ile senkronize olabilse de bazen de kendi sanal zamanını üretmekte ve saat zamanına göre bambaşka bir hal almaktadır. Bahsedilen sanal zamana dair paradoksal olan şey ise müzik zamanının tam olarak olduğu haliyle hissedildiği anda “zamansızlık” hissi vermesidir. Hatta bu zamansızlık hissi bazı müzikal türlerde özellikle verilmek istenmektedir. Müzikal olarak o an hissedilen aslında geçmişte kalandır ve bizim o an diye hissettiğimiz geleceğe dairdir. Burada bahsedilen hep aynı şeydir ve aslında bir tür zamansızlığı gözler önüne serer:

Biraz önce yaşanan şey olarak varolan ses, -geçmişe giderek ve orada da aynı nesnel anı kurarak- hep aynı sestir. Ses kesilmez de sürerse ve sürmesi esnasında aynı içerikle veya değişken içerikle kendini ortaya koyarsa, onun aynen sürmesi veya değişmesi apaçıklıkla (kesin sınırlar içinde) kavranamaz mı? Bu da görmenin saf şimdinin dışına çıkması ve artık şu anda varolmayan şeyi, yeni şimdide yönelimsel olarak kavraması ve geçmişe ait belirli bir zaman süresi hakkında -apaçık verilmişlikle- emin olunması anlamına gelmez mi? Yine burada, bir yandan şimdi varolan ve önceden varolmuş olan, devam eden ve değişen nesne (olan) farklılaşır; diğer yandan da şimdi ve geçmiş fenomeni, her anında bir şimdi olan sürme ve -içinde taşıdığı farklılaşmalar ve geçirdiği

⁹ Edmund Husserl, *a.g.e.*, s.38-41.

sürekli değişmelerle, zamansal varlığı görünüşe getirip betimleyen- değişme fenomeni farklılaşır.¹⁰

Bu zamansızlık hissi aynı zamanda bize sınırsızlığı da tecrübe ettirmektedir. Özellikle yaylı grubunu dinlerken bu sınırsızlığı daha açık bir şekilde tecrübe ederiz. Öte yandan tonalite de müziği hem sınırlayan hem de sınırsızlık imkânı ile bizi yüzleştiren bir şeydir.

SONUÇ

Peki, Husserl'in terminolojisinde müzikal kavrama nedir? Örneğin, Chopin'in bir eserini ele aldığımızda eserin yarısı saat zamanının tam ortasına mı denk gelmektedir yoksa melodik birimi, temayı mı eseri bölmek için kullanmalıyız. Bilinç farklı kiplerde değişiklik yasına sahiptir. Normalde sürenin yarısının saat zamanına göre hesaplanması gerekirken müzik eseri, yani tematik malzeme söz konusu olduğunda nihai sonucu belirleyen şey sadece saat zamanı değildir, burada saat zamanı ile müzik zamanı bir bütünlük oluşturur. Müzik söz konusu olduğunda buradaki algı normal yaşantımızdaki ile uyuşmamaktadır. O söz konusu olduğunda zaman sürekli olarak birbirine geçmektedir. Yani şimdi geçmiş, geçmiş ise gelecekle iç içe geçerek karmaşık bir yapı oluşturur. Bu yapı ise bizde farklı türden bir kavrayış oluşturur. Bu zaman kavrayışını ise zamanın ideal sınırları olarak nitelendirmemiz mümkündür. Müzik açık bir şekilde zamansaldır ve kompozisyon dediğimiz şey ise yeni zaman tecrübeleri oluşturmaktır.¹¹ Husserl fenomenolojisinde nesne kendini fenomende göstermektedir. Yani müzik icrada ortaya çıkmaktadır. Müziğin apaçık hali, yani bir var-olan olarak müzik icradır. Şimdi, belirgin sınırlarla ayrılmış değildir, o melodinin, temanın son anına kadar gerçekten gelmektedir ve son yankılanmaya, duyulmaya kadar devam eder. Şimdi diye adlandırdığımız tam o an, aslında temanın zeminini oluşturur. Hem sanatçı hem de eser bu merkezde, zeminde oluşur. Burada şimdi hem kendisidir, hem de kendisi değildir; o bazen geçmiş bazen de gelecek olur. İlk algı aslında sonun algısıdır. Her deneyim sonsuz bir ilerleme talep eder ve bu süreç boyunca geçmişe bağlıdır. Bu doğrusal bir yol değil, her yöne doğru uzanan bir alandır. Her yöne uzanan bu alan ise hem zamansal hem de mekânsaldır. Müziğin ufku dediğimiz ise tam olarak bu noktada ortaya çıkmaktadır.

KAYNAKÇA

Augustinus. (2010). *İtiraflar*. Çiğdem Dürüşken (çev.). İstanbul: Kabalıcı Yayınevi.

Husserl, Edmund. (2003). *Fenomenoloji Üzerine Beş Ders*. Harun Tepe (çev.). Ankara: Bilim ve Sanat.

Husserl, Edmund. (2015). *İçsel Zaman Bilincinin Fenomenolojisi Üzerine*. Mesut Keskin (çev.). İstanbul: Avesta Basın Yayın.

¹⁰ Edmund Husserl, *Fenomenoloji Üzerine Beş Ders*, Harun Tepe (çev.), Ankara: Bilim ve Sanat, 2003, s.90.

¹¹ Tom Rojo Poller, "Music and Time-consciousness", *Global Interplay*, Berlin, 16 Mart 2006, s.18.

Keskin, Mesut. (2016). Zaman Fenomenolojisinin Sıfır Noktasına Doğru. *ETHOS: Felsefe ve Toplumsal Bilimlerde Diyaloglar*. 1.9, 63-76.

Poller, Tom Rojo. (16 Mart 2006). Music and Time-consciousness. *Global Interplay*. Berlin, 1-18.

Kaya, H. (2022). Zilhicce Ayı Orucu ile İlgili Rivayetlerin Tahlili. *Kadim Akademi SBD*, C. 6/2, s. 111-137

DOI Numarası/DOI Number: 10.55805/kadimsbd.1193138

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi

Makale Başvuru Tarihi / Application Date: 22.10.2022

Makale Kabul Tarihi / Accepted Date: 14.12.2022

ZİLHİCCE AYI ORUCU İLE İLGİLİ RİVAYETLERİN TAHLİLİ¹

ANALYZING THE REPRESENTATIVES ABOUT THE MONSTER FAST OF

DHUL-HİJJAH

Hüsamettin Kaya ^{2*}

ÖZ: Bu çalışmada, Hz. Peygamber'in zilhicce ayının ilk dokuz gününde oruç tuttuğuna dair rivayetler ele alınmıştır. Ele alınan bu rivayetler muhtevaları itibari ile üç grupta incelenmiştir. Birinci grup hadisi, Hz. Aişe > Esved > İbrahim tarihiyle nakledilen "Hz. Peygamber'in zilhiccenin ilk on gününde oruç tuttuğunu hiç görmedim." rivayeti oluşturmaktadır. İkinci grupta ise Hz. Peygamber'in bazı eşleri > Hüneyde b. Halid'in eşi > Hüneyde b. Halid ve Muaz b. Muaz > İbn Avn olmak üzere iki farklı tarikele nakledilen "Resulüllah (s.a.v) zilhicce ayında dokuz gün, aşure günü, her aydan üç gün, Pazartesi ve Perşembe günleri oruç tutardı." hadisi değerlendirilmiştir. Üçüncü grupta da Ebu Hüreyre > Said b. Musayyeb > Kâtade ve Hasan > Hişam > Süleyman > Cafer kanalları olmak üzere farklı iki tarikle rivayet edilen "Allah Teala'nın yanında zilhiccenin ilk on gününde yapılan ibadet kadar değerli hiçbir gün yoktur. Bu günlerde tutulan bir günlük oruç bir seneye ve içinde kadir gecesi olan bir geceye denktir" hadisi ele alınmıştır. Dolayısıyla tutarlı bir neticeye ulaşabilmek için öncelikle bahsi geçen konuya dair bütün rivayetler bir araya getirilip değerlendirilmiştir. Rivayetler arasında anlam bakımından var olan çelişmeler izah edilmiş ve sahih tarikler dikkate alınarak zilhicce ayı orucuna ilişkin "Hz. Peygamber peşpeşe olmamak kaydıyla zilhicce ayının ilk dokuz gününde, aşure gününde ve her aydan üç olmak kaydıyla oruç tutardı." şeklinde ortak bit metne ulaşılmıştır.

Anahtar sözcükler: Hadis, İsnad, Metin, Oruç, Zilhicce

ABSTRACT: In this study, taken into account the narration, the Prophet fasted in the first nine days of the month of Dhul-Hijjah. These narrations have been examined in three groups depending on their contents. The first group consists of the narration that was passed by Aişe > Esved > İbrahim, "I have never seen the Prophet fasting on the first ten days of Dhul-Hijjah." In the second group, narrated by some wives of the Prophet > Hüneyde b. Halid's wife > Hüneyde b. Halid & Muaz b. Muaz > İbn Avn in two different ways. "Prophet (s.a.v) fasted nine days in the zilhicce month, the aşura day, three days in each month, Mondays and Thursdays." the hadisi has been evaluated. In the third group "There are no days worth worshipping as valuable as the first ten days of the zilhicce, which narration are said by two different ways, including Ebu Hüreyre > Said b. Musayyeb > Kâtade ve Hasan > Hişam > Süleyman > Cafer. taken into account these narrations, a day's fasting is in these days is equivalent a year which includes the night of kadir." In conclusion, to achieve a consistent eventually, all the narrations about this subject were put together and evaluated. Despite the contradictions between narrations, the common points were brought together regarding the Dhul-Hijjah month, "the Prophet fasted on the first nine days of Dhul-Hijjah month, on the day of Aşhura, and three days in each month"

Keywords: Hadith, Isnad, Text, Fasting, Dhul-Hijjah

¹ Bu çalışma Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Hadis Anabilim Dalında hazırlanan Doktora seminerinden türetilmiştir.

^{2*} Mardin Artuklu Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Temel İslam Bilimleri Hadis Anabilim Dalı Araştırma Görevlisi. husakmettinkaya@artuklu.edu.tr, <https://orcid.org/0000-0002-6033-9917>

1. GİRİŞ

Sözlükte “hac ayı” anlamındaki zilhicce (zülhicce, zülhacce), kamerî aylardan biridir. İslâmiyetten önce farklı isimlerle de anılsa da Arab-ı müsta’ribe döneminde Zilhicce adı verilmiştir. Cahiliyye dönemi Araplar arasında da haram aylarından sayılan zillhicce ayına ayrı bir önem atfedilmiştir. Zira o dönemde de zilkade ve zilhicce aylarında panayırlar kurulu ve panayırların sona ermesiyle de hac ziyaretlerinde bulunulurdu. Bu cihetle Zilhicce ayı İslâm’dan sonra da hac ibadetinin yerine getirildiği ay olmuştur.³ Zilhicce ayının dokuzuncu gününden itibaren beş gün boyunca devam eden hac menasiklerinin vakitleri, mekanları veya mahiyetleri dikkate alınarak her bir gün için farklı isimlendirmeler de kullanılmıştır. Örneğin, zilhiccenin sekizinci günü için terviye, dokuzuncu günü için arafe, onuncu günü için eyyamü’n-nahr veya hacıların minada bulunmalarından mütevellid eyyam-i mina isimleri verilmiştir.⁴

Zilhicce ayının faziletine dair değerlendirmelerde bulunan müfessirler, Fecr suresinin ikinci ayetinde yemin edilen on günün zilhicce ayının ilk on günü olduğunu ifade etmektedirler.⁵ İbn Abbas da “وَيَذَكِّرُوا اسْمَ اللَّهِ فِي أَيَّامٍ مَعْلُومَاتٍ”⁶ âyetinde geçen “أَيَّامٍ مَعْلُومَاتٍ” ifadesini de zilhiccenin ilk on günü veya teşrik günleri olarak yorumlamıştır. Zikri geçen ayetlerin tefsirinin dışında birçok hadiste bu minvalde varid olmuştur. Mesela, “Allah katında ibadet edilecek -sâlih amel işlenecek- günler içinde zilhiccenin ilk on gününden daha hayırlısı yoktur” ve “Allah katında zilhiccenin ilk on gününde yapılan amellerden daha değerlisi yoktur; bugünlerde tesbihi çok yapın; tahmîdi, tehlîli ve tekbiri çok söyleyin” hadisleri bunu desteklemektedir.⁷ Ayrıca çalışmamızın konusunu oluşturan rivayetlerde bu kabildendir. Zira çalışmamızın konusunu oluşturan rivayetlerden hareketle zilhiccenin ilk dokuz gününü oruçlu geçirmenin müstahap olduğu savunulmuştur. Zilhicce ayının faziletinin dışında o ay da gerçekleşen vakaların önemi yönüyle de öne çıkmaktadır. Nitekim Birinci ve İkinci Akabe Biatları, Hudeybiye Antlaşması, Hz. Peygamber’in oğlu İbrahim’in doğumu ve Hz. Osman’ın şehit edilmesi de bu ayda gerçekleşmiştir.⁸ Zilhicce ayının ilk on gününün faziletine dair Taberânî ve İbn Ebü’l-Dünyâ *Fazlü ‘aşri zi’l-hicce*, İbn Nâsirüddin ed-Dımaşki *Fazlü ‘aşri zi’l-hicce ve yevmi ‘Arefe* adıyla müstakil eserler de telif edilmiştir.

1. Hadisin Kaynakları

Çalışmamızın konusunu oluşturan Zilhicce ayı orucuna dair rivayetler başta Kütüb-i Sitte olmak üzere Kütüb-i Sitte öncesinde veya sonrasında telif edilen müsned, mu’cem, cami, sünen ve müsannef türü eserlerde tespit edilmeye çalışılmıştır. Bu bağlamda telif edilen hadis külliyatları incelendiğinde bahsi geçen rivayetlerin sadece Abdurrezak b. Hemmam’ın (ö. 211/826-27) *el-Musannef’i*, İbn Ca’d’ın (ö. 230/844-45) *el-Müsnef’i*, İbn Ebî Şeybe’nin (ö.

³ Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ, *El-Eyyâm Ve’l-Leyâlî Ve’s-Şühûr* nşr. İbrâhim el-Ebyârî (Kahire/ 1400/1980), 46, 53; Enîs Ferîha, *Esmâ’ü’l-Eşhûr Ve’l-‘Aded Ve’l-Eyyâm Ve Tefsîru Me’ânihâ* (Trablus/ 1988), 78-79, 103-104; Tefvik R. Topuzoğlu, “Zilhicce”, *İslam Ansiklopedisi*, A. Adıvar vd. (İstanbul/ Maarif Yayınları, 1955), 13/ 564-565; M. Kamil Yaşaroğlu, “Zilhicce”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul/TDV yayınları,2013), 44/ 415-416.

⁴ Yaşaroğlu, “Zilhicce”, 44/ 415-416.

⁵ Muhammed b. Ali b. Muhammed eş-Şevkânî, *Fethu’l-Kadîr*, (yer yok/ şamile, tarihsiz) 7/ 432;

⁶ el-Hac 22/28

⁷ eş-Şevkânî, *Neylü’l-Etvar Münteka’l-Ahyar*, (yer yok/ İdaretü’t-Tabaati’n-Muniriyye, tarihsiz), 3/354.

⁸ Topuzoğlu, “Zilhicce”, 13/ 564-565. Ayr. Krş Yaşaroğlu, “Zilhicce”, 44/ 415-416.

235/849) *el-Musannef'i*, İshak b. Râhûye'nin (ö. 238/853) *el-Müsned'i*, Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855) *el-Müsned'i*, Müslim'in (ö. 261/875) *es-Sahih'i*, İbn Mâce (ö. 273/886), Ebû Dâvud (ö. 275/888) ve et-Tirmizî'nin (ö. 279/892) *es-Sünen'leri*, Nesâî'nin (ö. 303/915) *es-Sünenü'l-Kübrâ'sı*, İbn Huzeyme (ö. 311/924) ve İbn Hibbân'ın (ö. 354/965) *es-Sahih* adlı eserlerinde yer aldığı görülmüştür. Tespit edilen rivayetler muhteva cihetiyle birbirlerinden farklılık arz etseler de mevzunun anlaşılması için birbirine yakın anlamlarda olan hadisler kategorize edilecek ve her birinin kaynakları ayrı ayrı belirlenip hem tahriç hem de tahlil cihetiyle isnatları incelenecektir. Dolayısıyla birinci grupta Hz. Peygamber'in zilhicce ayının ilk on gününde hiç oruç tutmadığı nalmını taşıyan ve genellikle “ما رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم صائما في العشر قط” lafızlarıyla nakledilen rivayetler ele alınacaktır. İkinci grupta ise Hz. Peygamber'in zilhiccenin ilk dokuz gününde, aşure gününde ve her ayın üç gününde oruç tuttuğu ile ilgili olan rivayetler değerlendirilecektir. Bu gruptaki rivayetler ise genellikle “أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ يَصُومُ تِسْعَ ذِي الْحِجَّةِ، وَيَوْمَ عَاشُورَاءَ، وَثَلَاثَةَ أَيَّامٍ مِنْ كُلِّ شَهْرٍ قَالَ مَا مِنْ أَيَّامٍ أَحَبَّ إِلَى اللَّهِ أَنْ يَتَعَبَّدَ لَهَا فِيهَا مِنْ عَشْرِ ذِي الْحِجَّةِ يَعْدَلُ صِيَامَ كُلِّ يَوْمٍ مِنْهَا بِصِيَامِ سَنَةٍ وَقِيَامَ كُلِّ لَيْلَةٍ مِنْهَا بِقِيَامِ لَيْلَةِ الْقَدْرِ” lafızları ile nakledilmiştir.

1.1. Birinci Grup Rivayetlerin Kaynakları

“Hz. Peygamber'in zilhicce ayının ilk on gününde oruç tuttuğunu hiç görmedim” şeklindeki muhtavaya sahip rivayetlerin tariklerini ve yer aldıkları kaynakları tablo halinde şu şekilde yer vermek mümkündür.

1.1.1. Abdurrezak b. Hammam (ö.211 /826-27) el-Musannef'inde:

Abdurrezak > Sevri > Mansur > İbrahim: “Hz. Peygamber'in zilhiccenin ilk on gününde oruç tuttuğunu hiç görmedim” demektedir.⁹

1.1.2. İbn Ca'd'in (ö.230/844-45) Müsned'inde:

1.1.2.1. Birinci Tarik:

Ali > Süfyan > Mansur > İbrahim: “Hz. Peygamber'in zilhiccenin ilk on gününde oruç tuttuğunu hiç görmedim.” demektedir.¹⁰

1.1.2.2. İkinci Tarik:

Â'meş > İbrahim > Esved > Aişe: “Hz. Peygamber'in zilhiccenin ilk on gününde oruç tuttuğunu hiç görmedim.” demektedir.¹¹

⁹ Ebu Bekr Abdurrahman b. Hemmam es-Sen'ani, *el-Musannef*, tkh. Habibü'r-Rahman ek-A'zami, (Beyrut: Mektebetü'l-İslamiyye, 1403), 3/ 378.

¹⁰ Ebu'l-Hasan Ali b. Ca'd b. Ubeyd el-Cevheri, *el-Müsned*, tkh. Abdulmehdi b. Abdulkadir b. Abdulhadi, (Kuveyt/ Mektebetü'l-Felah, 1405/1985),1/265.

¹¹ İbn Ca'd, *el-Müsned*, 1/265.

1.1.2.3. Üçüncü Tarik:

Yakub b. İbrahim > Ebu Muaviye > A'meş > İbrahim > Esved > Aişe: “Hz. Peygamber’in zilhiccenin ilk on gününde oruç tuttuğunu hiç görmedim.” demektir.¹²

1.1.3. İbn Ebi Şeybe'nin (ö.235 /849) el-Musannef'inde:**1.1.3.1. Birinci Tarik:**

Cerir > Mansur > İbrahim: “Hz. Peygamber’in zilhiccenin ilk on gününde oruç tuttuğunu hiç görmedim.” demektir.¹³

1.1.3.2. İkinci Tarik:

Ebu Muaviye > Â'meş > İbrahim > Esved > Aişe: “Hz. Peygamber’in zilhiccenin ilk on gününde oruç tuttuğunu hiç görmedim.” demektir.¹⁴

1.1.4. İshak b. Rahuye'nin (ö. 238/853) el- Müsned'inde:

Ebu Muaviye > Â'meş > İbrahim > Esved > Aişe: “Hz. Peygamber’in zilhiccenin ilk on gününde oruç tuttuğunu hiç görmedim.” demektir.¹⁵

1.1.5. Ahmet b. Hanbel'in (ö. 241/855) el-Müsned'inde:

Ebu Muaviye ve Ya'la > Â'meş > İbrahim > Esved > Aişe: “Hz. Peygamber’in zilhiccenin ilk on gününde oruç tuttuğunu hiç görmedim.” demektir.¹⁶

1.1.6. Müslim'in (ö.261/875): es-Sahih'inde:**1.1.6.1. Birinci Tarik:**

Ebu Bekr b. Ebi Şeybe, Ebu Kuryb ve İshak > Ebu Muaviye > Â'meş > İbrahim > Esved > Aişe: “Hz. Peygamber’in zilhiccenin ilk on gününde oruç tuttuğunu hiç görmedim.” demektir.¹⁷

¹² İbn Ca'd, *el-Müsned*, 1/265.

¹³ Ebûbekir Abdullah b. Muhammed Ibn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, thk. Muhammed Âvvâme, (Cidde/ Daru'l-Kible, 2006/1428), 6/287.

¹⁴ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 6/ 287.

¹⁵ İshak b. İbrahim b. Mahled el-Hanzeli el-Mervezi, *el-Müsned*, thk. Abdülgâfur Abdülhak, (Medine/ Mektebetü'l-İman, 1412/1991), 3/ 86.

¹⁶ Ahmed b. Hanbel, Ebu Abdullah, *el-Müsned*, thk. Şuâyb Arnavutî, (Beyrut: el-Müessesetü'r-Risale, 1995/1416), 40/ 177.

¹⁷ Müslim ibn Haccâc, *Sahihu'l-Müslim*, thk. Muhammed Fuad Abdülbaki, (Beyrut: Daru'tTurasu'l-Arabiyy, tsz),“ siyam” 1176.

1.1.6.2. İkinci Tarik:

Ebu Bekr b. Nafi' el-'Abdî > Abdurrahman > Süfyan > Â'meş > İbrahim > Esved > Aişe: “Hz. Peygamber’in zilhiccenin ilk on gününde oruç tutmazdı.” demektir.¹⁸

1.1.7. İbn Mace'nin (ö.273/887) es- Sünen'inde:

Hennad b. Seriy > Ebu'l-Ahves > Mansur > İbrahim > Esved > Aişe: “Hz. Peygamber'in zilhiccenin ilk on gününde oruç tuttuğunu hiç görmedim.” demektir.¹⁹

1.1.8. Ebu Davud'un (ö. 275/889) es- Sünen'inde:

Musedded > Ebu Âvane > Â'meş > İbrahim > Esved > Aişe: “Hz. Peygamber'in zilhiccenin ilk on gününde oruç tuttuğunu hiç görmedim.” demektir.²⁰

1.1.9. et-Tirmizi'nin (ö.279/892) es- Sünen'inde:

Hennad > Ebu Muaviye > Â'meş > İbrahim > Esved > Aişe: “Hz. Peygamber'in zilhiccenin ilk on gününde oruç tuttuğunu hiç görmedim.” Demektir.²¹

1.1.10. en-Nesai'nin(ö.303/915) es- Sünen'inde:**1.1.10.1. Birinci Tarik:**

Abdullah b. Muhammed ed-Daif > Ebu Muaviye > Â'meş > İbrahim > Esved > Aişe: “Hz. Peygamber'in zilhiccenin ilk on gününde oruç tuttuğunu hiç görmedim.” demektir.²²

1.1.10.2. İkinci Tarik:

Amr b. Yezid > Abdurrahman > Süfyan > Â'meş > İbrahim > el-Esved > Aişe: “Hz. Peygamber'in zilhiccenin ilk on gününde oruç tuttuğunu hiç görmedim.” demektir.²³

1.1.10.3. Üçüncü Tarik:

Ahmed b. Osman b. Hekim > Ebu Nuaym > Hafs > Â'meş > İbrahim > Esved > Aişe: “Hz. Peygamber'in zilhiccenin ilk on gününde oruç tuttuğunu hiç görmedim.” demektir.²⁴

¹⁸ Müslim, “siyam” 1176.

¹⁹ Ebû Abdûllah Muhammed el-Kazvinî, Ibn Mâce, *Sünen*, thk. Muhammed Fuâd Abdulbakî, (Beyrut: Darü'l-fiker, 1918) , “Siyam” 1729.

²⁰ İbnu'l-Eş'as es-Sicistâni el-Ezdî Ebû Dâvud, *Sünen'u Ebî Dâvud* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2001), “siyam” 2441.

²¹ Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre es-Sülemi et-Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî* (Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 2013), “Siyam” 75.

²² Ahmed b. Şuayb Ebu Abdurrahman en-Nesâî, *Sünenü'l-Kübrâ*, Thk., Abdulğaffâr Süleyman el-Bendâri – Seyyid Kesrevî Hasan, (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1991), “Siyam”, 2885.

²³ en-Nesâî, *Sünenü'l-Kübrâ*, “Siyam” 2886.

²⁴ en-Nesâî, *Sünenü'l-Kübrâ*, “Siyam” 2887.

1.1.11. İbn Huzeyme'nin (ö. 311/924) es-Sahih'inde:

Muhammed b. Ala b. Kureyb > Ebu Halid ile Bundar > Abdurrahman > Süfyan (Süfyan ve Ebu Halid) > Â'meş > İbrahim > Esved > Aişe: "Hz. Peygamber'in zilhiccenin ilk on gününde oruç tuttuğunu hiç görmedim." demektir.²⁵

1.1.12. İbn Hibban'ın (ö.354/965) es-Sahih'inde:

Muhammed b. Ahmed b. Ebu Avn er-Reyyan > Mucahid b. Musa Mahremi ve Yakub b. Humeyd b. Kasıb > Ebu Muaviye > Â'meş > İbrahim > Esved > Aişe: "Hz. Peygamber'in zilhiccenin ilk on gününde oruç tuttuğunu hiç görmedim." demektir.²⁶

1.2. İkinci Grup Rivayetlerin Kaynakları**1.2.1. İbn Ebi Şeybe'nin(ö. 235 /849) el-Musannef'inde:**

Muaz b. Muaz > İbn Avn: " Hz. Muhammed zilhiccenin ilk on gününde oruç tutardı(on günün tamamını), zilhiccenin ilk on günü ve teşrik günleri geçtikten sonra oruç tuttuğu gibi dokuz gün boyunca oruç tutmazdı." demektir.²⁷

1.2.2. Ahmet b. Hanbel'in (ö.241/855) el-Müsned'inde:**1.2.2.1. Birinci Tarik:**

Affan > Evu Avane > Hurr b. Sabbah > Hüneydete b. Halid > Hüneydete b. Halid eşinden > Hz. Peygamber'in bazı eşlerinden şöyle rivayet etmiştir: Resulullah (s.a.v) zilhicce ayında dokuz gün, aşure günü, her aydan üç gün, Pazertesi ve Perşembe günleri oruç tutardı.²⁸

1.2.2.2. İkinci Tarik:

Sureyc ve Affan > Ebu Avane > Hurr b. Sayyah (Sureyc Hurr'den) > Hüneydete b. Halid > Hüneydete b. Halid eşinden > Hz. Peygamber'in bazı eşlerinden şöyle rivayet etmiştir: "Resulullah (s.a.v) zilhicce ayında dokuz gün, aşure günü, her aydan üç gün oruç tutardı. Affan: Önce pazartesilerden bir gün sonra Perşembe günlerinden ise iki gün oruç tutardı." demektir.²⁹

²⁵ Ebu Bekir, Muhammed b. İshak b. Huzeyme en-Nisaburî, *es-Sahih*, (Beyrut: Mektebetü'l-İslamiyye, 1970), "siyam" 2103.

²⁶ Muhammed b. Hibban b. Ahmed b. Hibban Ebu Hatim et-Temimi, *es-sahih*, trt. İbn Balaban, thk. Şuayb Arnavut, (Beyrut: Müessesetü'r-risale, 1414/1993), Siyam, 3608.

²⁷ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 6/188.

²⁸ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 1/279.

²⁹ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 480.

1.2.3. Ebu Davud'un (ö. 275/889) es-Sünen'inde:

Musedded > Ebu Avane > Hurr b. Sabbah > Hüneydete b. Halid > Hüneydete b. Halid eşinden > Hz. Peygamber'in bazı eşlerinden şöyle rivayet etmiştir: "Resulullah (s.a.v) zilhicce ayında dokuz gün, aşure günü, her aydan üç gün, Pazertesi ve Perşembe günleri oruç tutardı."³⁰

1.3. Üçüncü Grup Rivayetlerin Kaynakları

1.3.1. Abdurrezak b. Hammam'ın (ö. 211/826-27) el-Musannef'inde:

Abdurrezak > Cafer > Süleyman > Hişam > Hasan: "Zilhiccede tutulan bir günlük oruç iki ay tutulan oruca denktir" diye rivayet etmektedir.³¹

1.3.2. İbn Mace'nin (ö.273/887) es-Sünen'inde:

Ömer b. Şebbe b. Ubeyde > Mesud b. Vasıl > Nuhas b. Kehm > Katade > Said b. Musayyeb > Ebu Hüreyre > Resulullah (s.a.v)'in söyle buyurduğunu nakletmektedir: "Allah Teala'nın katında zilhiccenin ilk on gününde yapılan ibadet kadar değerli hiçbir gün yoktur. Bu günlerde tutulan bir günlük oruç bir seneye ve içinde kadir gecesi olan bir geceye denktir".³²

1.3.3. et-Tirmizi'nin (ö.279/892) es-Sünen'inde:

Ebu Bekr b. Nafi' > Mes'ud b. Vasıl > Nuhas b. Kahm > Katade > Said b. Museyyeb > Ebu Hüreyre > Resulullah (s.a.v)'in söyle buyurduğunu nakletmektedir: "Allah Teala'nın katında zilhiccenin ilk on gününde yapılan ibadet kadar değerli hiçbir gün yoktur. Bu günlerde tutulan bir günlük oruç bir senelik oruca denk ve bir geceyi ihya etmek kadir gecesini ihya etmeye denk'tir."³³

1.4. Hadislerin Kaynak Değerlendirmesi

Daha önce değinildiği gibi mezkûr rivayetler üç farklı grupta incelenmiştir. Birinci grup rivayetlerin isandına baktığımızda Abdurrezak, İbn Ca'd ve İbn Ebi Şeybe' ye ait birer rivayet tarikleri dışında geriye kalan on altı tarik Hz. Aişe > Esved > İbrahim kanalı ile geldiği görülmektedir. Buna karşın zikri geçen tariklerin dışında ilk üç tabaka başka tariklerle nakledilmemişken İbrahim en-Nehâi'den sonra hadis tarikleri çoğalmıştır. Ayrıca İbn Ca'd ve İbn Ebî Şeybe'nin birer tariklerin de ise isnad maktu olarak İbrahim en-Nehâi'de durmuştur. İbrahim'in bulunduğu tariklerde İbrahim, bazen "haddeset" "حدثت" sigasını kullanırken bazen de hadisi kimden aldığı belirtilmeden nakilde bulunmuştur.

İkinci grupta zikredilen rivayetlerin isnadına bakıldığında İbn Ebi Şeybe'nin tarihi dışındaki bütün tariklerde isnad zinciri Hz. Peygamber'in bazı Eşleri > Huneyde b. Halid'in Eşi > Huneyde b. Halit'ten müteşekkil olduğu görülmüştür. Birinci grup rivayetler de olduğu gibi

³⁰ Ebu Davud, *es-Sünen*, "Siyam"; 2439.

³¹ Abdurrezak b. Hammam, *el-Musannef*, "Menasik", 8126.

³² İbn Mace, *es-Sünen*, "Siyam", 1728.

³³ et-Tirmizi, *es-Sünen*, "siyam", 757.

burada da hadisin tarikleri Huneyde'den sonra artmıştır. İbn Ebi Şeybe'nin *Musannef*'inde yer alan rivayetin tariki ise tariki İbn Avn'da durmuştur. Bahsi geçen gurubun rivayetlerinin metinleri incelendiğinde aralarında küçük lafız farklılıkları olmasına rağmen genel itibari ile aynı anlamı ifade ettikleri görülmektedir. Üçüncü grup rivayetler ise mana yönüyle birbirleriyle tam uyumlu olmasalar da zilhicce ayının ilk on günü tutulan orucun faziletini konu edinmeleri nedeniyle bir arada değerlendirmeleri münasip görülmüştür. Genellikle bu rivayetler müsnad olarak Ebu Hureyre > Said b. Museyyeb > Katade tariki ile nakledilmişse de Katade'den sonra isnad tarikleri farklılaşmıştır. Abdurrezek b. Hemmam'a ait olan rivayetin isnadı ise maktu olarak Hasan-ı Basrı'de son bulmuştur.

2. Hadislerin İsnad Tahlili

Bilindiği üzere klasik hadis usulünde bir rivayetin sıhhati söz konusu olunca ilk olarak hadisin senedinin sağlam/sahîh olup olmadığı akla gelmektedir. Bu nedenle konuya dair rivayetlerin kaynak tespitinden sonra zikredilen rivayetlerin tariklerinin sıhhati irdenecektir. Bu bağlamda öncelikle her biri tarihin isnad zincirine yer verilecek akabinde ise isnad zincirini oluşturan râvilerin herbiri cerh ve ta'dil kiritiğinden geçirilecektir. Böylece haklarında uzlaştırılmayacak kadar farklı değerlendirmeler (gerek zabt, sıdk, gaflet vb. durumları gerek vefat tarihi konusunda olsun) bulunmayan râviler güvenilir kabul edilecek ve hadis hakkında uygun hükme varılacaktır. Ayrıca araştırılan râvinin başka bir sened zincirinde tekrar karşımıza çıkması halinde hakkında ayrıca bilgi verilmeyecektir.

Hadisin kaynak, isnad ve ravi değerlendirmeleri en eski kaynaklardan başlanarak ve kronolojik sıra takip edilerek incelenecektir. Konumuz hadisin kaynaklarını incelediğimizde hadisin birbirine uyumluluğu açısından üç gruba ayırarak izlenen yol, burada da takip edilecektir. Dolayısıyla bu birinci grup, ikinci grup ve üçüncü grup şeklinde sıralanacaktır.

2.1. Birinci Grup Rivayetlerin İsnad Analizi

2.1.1. Abdurrezak b. Hemmam'ın (ö.211/826-27) el-Musannef'indeki İsnad Tariki:

2.1.1.1. Abdurrezak > Sevri > Mansur > İbrahim:

Ebü Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi' es-San'ânî el-Himyerî (ö. 211/826-27): İlim merkezlerine yaptığı seyahatlerde devrinin büyük hadis âlimlerinden hadis tahsil etmiştir. Bunlar arasında en çok faydalandığı hocalarından Ma'mer b. Râşid'in yanında yaklaşık sekiz yıl kalıp ondan on bin kadar hadis yazmıştır. Kaynaklarda "el-hâfizu'l-kebîr", "allâme", "şeyhü'l-İslâm" ve "muhaddisü'l-vakt" gibi unvanlarla anılan Abdürrezzâk, hepsini arz ve semâ yoluyla aldığını söylediği on yedi bin hadisi ezbere biliyordu. Abbas b. Abdülazîm el-Anberî, Abdürrezzâk'ı yalancılıkla itham etmiş; ayrıca Hz. Ali'ye muhabbet duyması ve Ehl-i beyt'in faziletine dair hadisler rivayet etmesi sebebiyle de onu Şiilik'le itham edenler olmuştur. Zehebî'nin de belirttiği gibi bu ithamlar, muhaddislerce benimsenmemiştir.³⁴

³⁴ Ali Akyüz, "Abdurrezzâk es-San'ânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul/ TDV yayınları, 2013), 1/298.

Süfyân b. Saîd b. Mesrûk es-Sevrî (ö. 161/778): Etbâu't-tâbiîn tabakasının büyüklerinden olan Süfyân es-Sevrî, Kûfelidir. Ebû'z-Zübeyr ve daha pek çok kişiden hadis almış, ondan da Abdurrezzâk, Veki' ve başkaları rivâyette bulunmuştur. Hakkında “şeyh'ul-islâm, imâm'ul-huffâz, sika, hâfız, fakîh, âbid, imâm, hüccett” gibi ta'dil edici ifadeler kullanmıştır. Daha birçok muhaddisin övgüsüne mazhar olan es-Sevrî için Abdurrahmân b. Mehdî “hadis konusunda es-Sevrî'den daha hâfızını görmedim”derken, Süfyân b. 'Uyeyne'nin de es-Sevrî hakkında “helâl ve haramı es-Sevrî'den daha iyi bilen bir adam görmedim” dediği nakledilmiştir. Hakkındaki övgü dolu ifadelerle beraber kaynaklarda onun tedlis yaptığına dair haberler de yer almıştır. Ancak İbn Hacer, müdellis râvîleri anlattığı eserinde onu müdellis râvîlerin ikinci tabakasında zikretmiş az tedlis yapması ve hadîste imâm olması sebebiyle sahihlerde rivâyetlerinin tahrîc olunacağını söylemiştir.³⁵

Mansûr b. el-Mu'temir es-Selmî Ebû Üttâb el-Kûfî (ö. 132): Mansûr, başta Ebu'l-Vâil, Zeyd b. Vehb, İbrahim en-Nehâî, Hasan Basrî ve Temîm b. Seleme olmak üzere birçok kişiden hadis almıştır. Ondan ise A'meş, Husayn b. Abdurrahman, Süleyman et-Teymî, Sevrî ve Şu'be başta olmak üzere daha birçok kişi hadis almışlardır. Hadis âlimleri, onun “sebt, sika ve Kûfenin en sebt olan muhaddisi olduğunu belirtip rivayet ettiği hadislerdeki doğruluğundan dolayı kimsenin ona ihtilaf edemediğinden” söz etmişlerdir.³⁶

Ebû İmrân İbrâhîm b. Yezîd b. Esved en-Nehâî el-Kûfî (ö. 96/714): Nehâî, babası, amcazade ve dayıları başta olmak üzere birçok tâbiî büyüklerinden rivayette bulunmuştur. Nehâî'nin tâbiînden olduğu kabul edilmekle birlikte sahâbeden hadis dinleyip dinlemediği hususu tartışmalıdır. Konunun uzamaması için buradaki ihtilaflara değinilmeyecektir. Ancak şu bilinmelidir ki en-Nehâî, sahâbeden naklettiği hadislerin isnadı muttasıl değildir. O, Emevilere karşı olan tutumundan dolayı Şî'likle itham edilse de aslının öyle olmadığı kaynaklarda belirtilmiştir.³⁷

³⁵ Ahmed b. Ali el-Askalânî İbn Hacer, *Tehzibu't-Tehzib* (Beyrut: Daru İhyâi't-Turasi'l-Arabi, 1993), 4/713; İbn Hacer, *Takribu't-Tehzib*, Thk., Muhammed Avvâme (Suriye/ Dâru'r-Reşid, 1986), 412; Şemsuddin Muhammed b. Ahmed b. Osman Zehebî, *el-Muğni fi'd-Du'afâ*, Thk., Nureddin Itr (Katar: ihya turasü'l-islamiyye, 2001), 2/467; Ebu Zekeriyya Muhyiddin b. Şeref en-Nevevî, *Tehzibu'l-Esma ve'l-Lugât* (Beyrut: yayım evi yok, 1996), 1/222; Ebu Hatim Muhammed İbn Hibbân, *es-Sikât*, Thk., es-Seyyid Şerefuddin Ahmed (Beyrut: Daru'l-Fiker, 1975), 6/402.

³⁶ İbn Hacer, *Tehzib'üt-Tehzib*, 10/277; Ahmed b. Abdillâh b. Salih Ebu'l-Hasan İclî, *Ma'rifet'üs-sikat*, thk. Abdulâlîm Abdulâzîm el-Büstavi, (Medine/ 1405/1985), 2/299; Yûsuf b. ez-Zekî Abdurrahman Ebu'l-Haccâc el-Mizzî, *Tehzibu'l-Kemâl*, Thk., Beşşâr Avvâd Ma'ruf (Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1980), 28/550; Hüsamettin Kaya, “Kulun Kıyamet Günü Hesaba Çekileceği İlk Ameli Namazdır” *Hadisinin İsnad ve Metin Açısından Değerlendirmesi* (Diyarbakır/ Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017), 34.

³⁷ Muhammed b. İsmail Buhârî, *et-Târihu'l-Kebîr* (Beyrut: Dar'ül-Fiker, tarihsiz), 1/ 449; Ebu Muhammed Abdurrahman İbn Ebi Hatim, *Cerh ve't-Ta'dil* (Beyrut: Daru İhyâi't-Turâsi'l-Arabi, 1952), 2/17-25-26; İbn Hibbân, *es-Sikat*, 1/8-9; Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, Thk. Şuayb el-Arnâvut (Beyrut: Muessesetu'r-Risale, 1413), 4/ 302-303, 520-529; İbn Hacer, *Tehzibü't-Tehzib*, 1/177-179; ayc. Bknz. Şükrü Özen, “Nehâî” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul/ TDV yayımları, 2006), 32/ 535-538.

2.1.2. İbn Ca' d'ın (ö.230/844-45) el-Müsned'indeki İsnad Tariki:

2.1.2.1. Ali > Süfyan > Mansur > İbrahim:

Ebü'l-Hasen Alî b. el-Ca'd el-Cevherî (ö. 230/844-45): İbn Ebû Zi'b, Süfyân es-Sevrî ve Mâlik b. Enes gibi muhaddislerden, özellikle de Şu'be b. Haccâc'dan hadis okumuştur. Bağdat muhaddisleri arasında Şu'be'nin hadislerini en iyi bilen kimse olarak tanınmaktadır. Buhârî, Ebû Dâvûd, Ebû Hâtim, İbn Ebû'd-Dünyâ vb. muhaddisler kendisinden hadis rivayet ettiler. Kur'an'ın mahlûk olduğunu söyleyenlere karşı çıkamayacağını ifade etmesi, sahâbe ve seleften bazılarına dil uzatması sebebiyle Ahmed b. Hanbel gibi âlimler ondan hadis rivayet etmeyi uygun görmemişlerdir. Müslim, Ali b. Ca'd'ın güvenilir bir muhaddis olduğunu kabul ettiği halde Sahîh'ine onun hiçbir hadisini almamıştır. Buhârî onun Şu'be'den rivayet ettiği hadislerden on üçünü Sahîh'ine almış, Ebû Dâvûd da es-Sünen'inde bazı rivayetlerine yer vermiştir.³⁸

2.1.2.2. Â'meş > İbrahim > Esved > Aişe:

Ebü Muhammed Süleymân b. Mihrân el-Kûfî (ö. 148/765): A'meş olarak bilinen bilinen Süleyman b. Mihran'ın rivayette bulunduğu meşhur muhaddisler arasında Saîd b. Cübeyr, Kays b. Ebû Hâzim, Ebû Vâil Şakık b. Seleme ve Şa'bî zikredilebilir. Kendisinden de Ebû Hanîfe, Şu'be, Süfyân es-Sevrî, Süfyân b. Uyeyne, Abdullah b. Mübârek gibi hicrî II. yüzyılın meşhur âlimleri hadis rivayet etmişlerdir. Hadis ilminde ise hâfızlık mertebesine yükselmiş, Enes b. Mâlik ve Abdullah b. Ebû Evfâ'dan mürsel olarak rivayet ettiği hadislerde tedlîs yapması dışında umumiyetle sika sayılmıştır. Zehebî, A'meş'i bazı râvilerin kusurlarını örtbas etmekle, cerh ve ta'dîl imamlarından Ali b. Medîni de vehim sahibi olmakla itham ederler. Devrinin en büyük münekkidi Yahyâ el-Kattân ise onun için "allâmetü'l-İslâm" tabirini kullanmıştır. Bazı rivayetlere dayanarak A'meş'in şîu olduğunu ileri sürenler olanlar varsa da bu, iddiadan öteye geçmemektedir.³⁹

Ebü Abdîrrahmân el-Esved b. Yezîd b. Kays en-Nehaî el-Kûfî (ö. 75/694): Ahmed b. Hanbel, Yahyâ b. Maîn ve diğer hadis münekkitlerince sika olarak kabul edilen Esved b. Yezîd birçok sahâbîden hadis almıştır. Kendisinden de İbrâhim b. Süveyd en-Nehaî, yeğeni İbrâhim b. Yezîd en-Nehaî, Riyâb b. Hâris, Dahhâk b. Müzâhim, oğlu Abdurrahman b. Esved, kardeşi Abdurrahman b. Yezîd gibi muhaddisler hadis rivayet etmişlerdir.⁴⁰

³⁸ Buhârî, *et-Târîhu'l-kebîr*, 6/266; Ebu Bekr Ahmed b. Ali el-Hatîbel-Bağdadi, *Târîhu Bağdâd* (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2011), 11/ 360-366; Zehebî, *Tezkiretu'l-Huffâz* (Beyrut: 1998), 1/ 399-400; ayrc. Baknz. Kemal Sandıkçı, "ALİ b. CA'D", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul/ TDV yayınları,1989)*, 2/384.

³⁹ Ebu Abdillâh Muhammed İbn Sa'd, *Tabakâtu'l-Kübrâ* (İstanbul/Siyer yayınları, 2014), 6/ 342-344; Buhârî, *et-Târîhu'l-kebîr*, 2/ 2; ez-Zehebî, *Mizânü'l-İ'tidâl fî Nakdi'r-Ricâl*, Thk., Ali b. Muhammed Ma'ûd Adil Ahmed Abdulmevcûd (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1995), 2/ 224; a.mlf., *A'lâmü'n-nübelâ'*, 6/ 226-248; Hatîb, *Târîhu Bağdâd*, 9/3-13; ayrc. Baknz. Mücteba Uğur, "A'MEŞ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul/ TDV yayınları, 1991), 3/ 54.

⁴⁰ Buhârî, *et-Târîhu'l-kebîr*, 1/ 449; İbn Hibbân, *es-Sikât*, 4/ 31; Zehebî, *A'lâmü'n-nübelâ'*, 47 50-53; a.mlf., *Tezkiretu'l-huffâz*, 1/ 50-51; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 3/ 233-235.

2.1.2.3. Yakub b. İbrahim > Ebu Muaviye > A'meş > İbrahim > Esved > Aişe:

Ebû Muâviye Şeyban Bin Abdurrahmân(ö. 164/780): Katâde, Yahyâ bin Ebî Kesir, Semmâk bin Harb, el-A'meş, Hasan el-Basrî ve daha birçok âlimden hadis tahsil etmiştir. Aynı şekilde ondan İbn-i Kudâme, Ebû Hanîfe, et-Tayâlisî, Ali bin Ca'd gibi birçok kişi hadis rivâyet etti. Hadis münekkidleri kendisini sika, sâdk ve sabt kabûl etmişlerdir. Aynı hadisi rivâyet edenler arasında da onun bulunduğu tarik tercih edilmiştir.⁴¹

2.1.3. İbn Ebi Şeybe'nin(ö.235/849) el-Musannef'indeki İsnad Tariki:

2.1.3.1. Cerir > Mansur > İbrahim:

Cerîr b. Abdulhamîd ed-Dabbî er-Râzî (ö. 188): Cerîr başta Mansur, Âsım, Hişam, Yahyâ ve Â'meş olmak üzere birçok kişiden hadis almaktadır. Ondandır İbn Mubarek, İbn Maîn, İbn el-Medinî ve et-Tirmizî gibi birçok kişi hadis nakletmektedirler. İbn Maîn, Cerîr'in Â'meş hadislerini merfu yaptığını ve ister alın ister almayın diyen sözlerini nakletmektedir. Abdurrahman, Cerîr'in sika olduğunu ve hadisleriyle ihticâc yapılabileceğini babasından duyduğunu aktarmaktadır. Ebû Zur'a başta olmak üzere hadis münekkidleri tarafından bu zatın "sika ve ilim ehli, mutkin, sadûk ve hüccet" olduğunu nakledilmektedir. İhtilât'la itham edilen Cerîr'in, Âsım ve Eş'as hadislerini karıştırdığını ve aralarına fasıl koymadığı aktarılmaktadır.⁴²

2.1.3.2. Ebu Muaviye > Â'meş > İbrahim > Esved > Aişe:⁴³

2.1.4. İshak b. Rahuye'nin (ö. 238/853) el- Müsned'indeki İsnad Tariki:

2.1.4.1. Ebu Muaviye > Â'meş > İbrahim > Esved > Aişe:

Ebû Ya'kûb İshâk b. İbrâhîm b. Mahled et-Temîmî el-Hanzalî el-Mervezî (ö. 238/853): İbn Râhûye olarak tanınan bu zat, İbn Mübârek, Vekî' b. Cerrâh, İbn Mehdî, İbn. Uyeyne, Şâfiî, gibi âlimlerden hadis rivâyet etti. Kendisinden de başta hocaları el-Kattân, Bakıyye b. Velîd, Abdürrezzâk b. Hemmâm olmak üzere birçok kişi rivayette bulunmuştur. Güçlü bir hâfızaya sahip olan İbn Râhûye'nin güvenilirliği hususunda hadis münekkitleri ittifak etmiş olup ölümünden beş ay önce hâfıza kaybına uğradığına dair rivâyet zayıf kabul edilmiştir. Ayrıca Hâfız, emîrül-mü'minîn fi'l-hadis, Horasan'ın fakihî ve muhaddisi gibi unvanlarla da anılmıştır.⁴⁴

⁴¹ Hatib, *Târîh-i Bağdâd*, 9/ 271; İbn Hacer, *Tehzîb-üt-tehzîb*, 4/ 373; ez-Zehebî, *A' lâmü'n-nübelâ*, 3/ 170; İbn Sa'd, *Tabakât-ül-kübrâ*, 6/ 377.

⁴² İbn Ebi Hâtim, *Cerh ve't-Ta'dîl*, 2/ 505; Ebu'l-Velîd Süleyman b. Halef el-Baci, *et-Ta'dîl ve't-Tecrîh limen Harrece anhu'l-Buhârî fi'l-Câmi'i's-Sahîh*, Thk. Ahmed Lebzar, (Fas, b.y.y, 1991), 1/460.

⁴³ Kişilerle ilgili bilgiler verilmiştir.

⁴⁴ Buhârî, *et-Târîhu'l-kebîr*, 1/379-380; İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 2/ 209-210; İbn Hibbân, *eş-Sîkat*, 8/ 115-116; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 2/ 373-388; Zehebî, *A' lâmü'n-nübelâ*, 11/ 358-383; a.mlf., *Mîzânü'l-i'tidâl*, 1/ 182-183; ayrc. Bknz. Abdullah Aydınlı, "İbn Rahuye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul/ TDV yayınları, 1999), 20/ 241.

2.1.5. Ahmet b. Hanbel'in (ö.241/855) Müsned'indeki İsnad Tariki:

2.1.5.1. Ebu Muaviye ve Ya'la > Â'meş > İbrahim > Esved > Aişe:

Ebu Yusuf Ya'la b. Ubeyd et-Tanafusi el-Hanefi (ö. 209): A'meş başta olmak üzere birçok kişiden hadis alan Ya'la, kendisinden ise İbn Ebi Şeybe, Osman b. Ebi Şeybe ve başkaları da hadis almıştır. Hadis münekidler tarafından kendisinden "sika, saduk, salihü'l-hadis, sahihü'l-hadis" olarak söz etmektedirler.⁴⁵

2.1.6. Müslim'in (ö.261/875) es-Sahih'indeki İsnad Tariki:

2.1.6.1. Ebu Bekr b. Ebi Şeyb, Ebu Kuryb ve İshak > Ebu Muaviye > Â'meş > İbrahim > Esved > Aişe:

Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. Ebî Şeybe İbrâhîm el-Absî elKûfî (ö. 235/849): İbn Mübârek, Halef b. Halife, Cerîr, Vekî' b. Cerrâh, İbn Uyeyne, İbn Mübârek, el- Kattân gibi muhaddislerden hadis aldı. Öğrencileri arasında Buhârî, Müslim, Ebû Dâvûd, Ebû Zür'a, Ebû Ya'lâ el-Mevsilî, İbn Mâce, İbn Sa'd, Baki' b. Mahled, İbn Vaddâh, Ca'fer b. Muhammed el-Firyâbî, Ebû'lKâsım el-Begavî gibi âlimler yer almaktadır. Hadis münekidleri onu "saduk, sika ve hafız" olarak değerlendirmişlerdir.⁴⁶

Ebu Kureyb Muhammed b. Ala b. Kureyb el-Hemedani el-Kufî (ö. 248): İbn Ayyaş, Huşeym, Mu'temir, Ebu Halid el-Ahmer ve başkalarından hadis alan Ebu Kureyb'in kendisinden ise Muaviye b. Hişam, Yahya b. Adem ve başkaları rivayette bulunmuştur. İbn Hibban onu es-Sikat'ta zikrederken; hadis münekkidleri onun "sika, saduk, la be'se bihi ve hafız" olduğunu söylemişlerdir.⁴⁷

2.1.6.2. Ebu Bekr b. Nafi' el-'Abdî > Abdurrahman > Süfyan > Â'meş > İbrahim > Esved > Aişe:

Muhammed b. Ahmet b. Nafi' el-Abdi el-Kaysi (ö. 240): Ebu Bekr b. Nâfî künyesi ile bilinen Muhammed b. Ahmed'in hocaları arasında Abdurrahman b. Mehdi, Mu'temir b. Süleyman, İbn Ebi Adıyy ve Mes'ud b. Vasılı saymak mümkündür. Kendisinden ise Müslim, Nesai, et-Tirmizi'nin ve başka kimselerinde hadis naklettikleri bilinmektedir. Müslim, ez-Zehra adlı eserinde kendisinden tam 54 hadis almıştır. Bu da ona verilen değer ile ona duyulan güvenin birer göstergeleri olarak anlamak mümkündür.⁴⁸

Ebû Saîd Abdurrahmân b. Mehdî b. Hassân el-Basrî el-Anberî (ö. 198/813-14): Şu'be, Mâlik b. Enes, Süfyan b. Uyeyne, Süfyan es-Sevrî gibi hadis ve fıkıh âlimlerinden ilim tahsil etti.

⁴⁵ el-Baci, *et-Ta'dil ve't-Tecrih*, 3/ 1422; İbn Ebi Hatim, *el-Cerh ve't-Ta'dil*, 9/304; el-Mizzi, *et-Tehzibü'l-Kemal*, 32/ 392.

⁴⁶ İbn Sa'd, *Tabakâtu'l-Kübrâ*, 9/ 413; Buhârî, *et-Târîhu'l-Kebîr*, 2/ 365; İbn Ebi Hatim, *Cerh ve't-Ta'dil*, 2/ 160; Mizzi, *Tehzibü'l-Kemâl*, 16/ 34-42; Zehebi, *Tezkiretu'l-Huffâz*, 27 432-433; Kaya, "Kulun Kıyamet Günü Hesaba Çekileceği İlk Ameli Namazdır" , 52.

⁴⁷ Buhârî, *Tarihü'l-Kebir*, 1/ 205; el-Baci, *et-Ta'dil ve't-Tecrih*, 2/ 735; el-Mizzi, *et-Tehzibü'l-Kemal*, 26/ 243; İbn Hacer, *et-Tehzibü't-Tehzib*, 9/ 342.

⁴⁸ El-Mizzi, *Tehzibü'l-Kemal*, 24/ 351; İbn Hacer, *Tehzibü't-Tehzib*, 9/ 22.

Kendisinden de Ahmed b. Hanbel, Yahyâ b. Maîn, İshak b. Râhûye, Abdullah b. Mübârek gibi meşhur âlimler hadis rivayet ettiler. Kuvvetli bir hâfızaya sahip, titiz ve güvenilir bir hadis âlimi olduğu hususunda ittifak vardır. Yazmaktan çok ezberlemeye önem vermiştir. Hadisleri lafzen rivayet etme taraftarı idi. Hadis âlimleri ondan bahsederken, meçhul bir râviden bile rivayette bulunsa yine hüccettir; hadis sahasında onun bir benzerini görmediklerini söylemeleri kendisinin ne derece güvenilir bir kimse olduğunu gösterir. Ayrıca rical ilmine vakıf olması açısından da önemlidir.⁴⁹

2.1.7. İbn Mace'in (ö.273/887) es-Sünen'indeki İsnad Tariki:

2.1.7.1. Hennad b. Seriy > Ebu'l-Ahves > Mansur > İbrahim > Esved > Aişe:

Hennâd Bin Serî (ö. 243/857): Şüreyk bin Abdullah, İsmail b. Ayyâş ve daha birçok âlimden ilim alıp, hadis rivâyet etmiştir. Kendisinden de Kütüb-i Sittenin müellifleri, Ebû Zür'a, Ahmed b. Hanbel ve daha pek çok âlim hadis rivâyetinde bulunmuşlardır. Birçok âlim onun sika ve ilimde üstün olduğunu söylemişlerdir. Mesela Ahmed bin Hanbel'e: "Kûfe'de hangi âlimin rivâyetlerini yazalım?" diye sorulduğunda: "Sizin Hennâd bin Serî'ye yapışmanız gerekir." demesi; Kuteybe de: "İmâm-ı Şafî'nin hocası olan Vekî'nin, Hennâd'ı ta'zîm ettiği kadar başka birisini ta'zîm ettiğini görmedim." demesi ve Nesâî, "O, sika bir râvidir" ifadeleri bu meyanda zikredilebilecek örneklerden bir kaçıdır..⁵⁰

2.1.8. Ebu Davud'un (ö. 275/889) es-Sünen'indeki İsnad Tariki:

2.1.8.1. Musedded > Ebu Âvane > Â'meş > İbrahim > Esved > Aişe:

Ebû'l-Hasen Müsedded b. Müserhed b. Müserbel el-Esedî el-Basrî (ö. 228/843): Kendisi Ebû Avâne, Hammâd b. Zeyd, Yezîd b. Zürey', Mu'temir, Bişr b. Mufaddal, Fudayl b. İyâz, İsâ b. Yûnus, İbn Uleyye, Vekî' b. Cerrâh, el-Kattân, Süfyân b. Uyeyne gibi muhaddislerden hadis öğrendi. Kendisine de Buhârî, el-Cûzcânî, İbn Şeybe, Ebû Zür'a, Ebû Dâvûd, Ebû Hâtim er-Râzî gibi hadis hâfızları talebelik etti. Basra'da ilk müsnedi kaleme almasıyla bilinen Müsedded, cerh ve ta'dîl âlimleri tarafından "sika, sadûk, sebt, hüccet, hâfız" gibi ifadelerle değerlendirilmektedir.⁵¹

Ebû Avâne Vaddâh b. Abdillâh el-Vâsufî (ö. 176/792): Katâde, Amr b. Dînâr, Mansûr b. Mu'temir, Âsım el-Ahvel ve A'meş gibi muhaddislerden hadis rivayet etmiştir. Kendisinden İbn Mübârek, et-Tayâlisî, İbn Mehdî, Affân ve Saîd b. Mansûr gibi tanınmış muhaddisler rivayette bulundular. Hadis âlimleri Ebû Avâne'nin elindeki kitaplardan rivayet ettiğinde son derecede güvenilir olmakla beraber ezberinden rivayet ettiği zaman yanıldığını beyan etmişlerdir.

⁴⁹ İbn Hibban, *es-Sikat*, 8/ 373; İbn Sa'd, *et-Tabakatü'l-Kübra*, 7/ 297; Buhârî, *et-Tarihü'l-Kebir*, 5/ 1123; İbn Hacer, *et-Tehzibü't-Tehzib*, 6/ 279-281.

⁵⁰ İbn Hacer, *Tehzib-üt-tehzib*, 11/ 70; ez-Zehebi, *Tezkiret-ül-huffâz*, 2/ 507.

⁵¹ Buhârî, *et-Târîhu'l-kebir*, 8/ 72-73; İbn Sa'd, *et-Tabakat*, 7/ 307; İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, 8/ 438; İbn Hacer, *Tehzibü't-Tehzib*, 10/ 107-109.

Hakkındaki değerlendirmeler onun güvenilir bir muhaddis olduğunu ortaya koymaktadır. Rivayetleri Kütüb-i Sitte’de yer almaktadır.⁵²

2.1.9. et-Tirmizi’nin (ö.279/892) es-Sünen’indeki İsnad Tariki:

2.1.9.1. *Hennad > Ebu Muaviye > Â’miş > İbrahim > Esved > Aişe.*⁵³

2.1.10. en-Nesai’nin (ö.303/915) es-Sünenü’l-Kübra’ındaki İsnad Tariki:

2.1.10.1. **Abdullah b. Muhammed ed-Daif > Ebu Muaviye > Â’miş > İbrahim > Esved > Aişe:**

Abdullah b. Muhammed b. Yahya et-Tartusi: Ibn Uyeyne, Yezid b. Harun, Ebu Muaviye, Zeyd b. Hubab, Yakub b. İshak, Ma’n b. Kazzaz ve başkalarından da hadis almaktadır. Kendisinden ise Ebu Davud, en-Nesai ve başkaları hadis almaktadır. İbn Hibban, onu *es-Sikat* adlı eserinde zikrederken rical âlimleri onun“ sika, saduk, salih ve şeyh” olduğunu söylemektedirler.⁵⁴

2.1.10.2. **Amr b. Yezid > Abdurrahman > Süfyan > Â’miş > İbrahim > el-Esved > Aişe:**

Amr b. Yezid Ebu Berid el-Curmî: Gündür ve İbn Mehdi başta olmak üzere birçok kişiden hadis alan Amr b. Yezid, kendisinden ise en-Nesai, Bezzâr ve İbn Hanbel başta olmak üzere birçok kişi rivayette bulunmuştur. İbn Hibban, onu *es-Sikat*’ta zikretmektedir. en-Nesai ve Ebu Hatim ise Amr b. Yezid’i sika olarak kabul etmektedirler.⁵⁵

2.1.10.3. **Ahmed b. Osman b. Hekim > Ebu Nuaym > Hafs > Â’miş > İbrahim > Esved > Aişe:**

Ebu Abdullah Ahmed b. Osman b. Hekim el-Evdi el-Kûfi(ö.261): Ahmed b. Osman hadislerini babasından, amcasından, Şureyh b. Mesleme, Ubeydullah b. Musa, Halid b. Mahled, Ebu Nuaym Fadl b. Dukeyn ve başkalarından da rivayet etmektedir. Kendisinden ise Buhârî, Müslim, en-Nesai ve İbn Mace başta olmak üzere birçok kişi rivayette bulunmuştur. Hadis münekkidleri tarafından “sika, saduk ve adil” olarak kabul edilmektedir.⁵⁶

Ebu Nuaym Amr b. Hammad b. Zuheyr b. Dirhem et-Teymi(ö. 219): Fadl b. Dukeyn lakabı ile bilinmektedir. Talha b. Ubeydullah’ın azatlı kölesidir. A’miş, Sevri, Şub’e, Şeyban, İbn Uyeyne ve daha birçok kişiden hadis alan Ebu Nuaym’in kendisinden ise Buhârî, İbn Ebi Şeybe, İshak b. Râhûye, Abd b. Humeyd ve başkaları rivayette bulunmuştur. Ebu Nuaym hakkında söz

⁵² Zehebî, *Siyer*, 14/ 417-422; a.mlf., *Tezkire*, 3/ 779-780; Mücteba Uğur, “Ebu Avane” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul/ TDV yayınları, 1994),10/ 100.

⁵³ Bu şahıslarla ilgili bilgiler önceden verilmiştir.

⁵⁴ Ez-Zehebî, *el-Kaşf fi’l- Ma’rife Men Lehu Rivâyetun fi’l-Kutubi’s-Sitte*, (Cidde: Darü’l-kible, 1992), 1/ 595; İbn Hacer, *Tehzibü’t-Tehzib*, 6/ 18.

⁵⁵ Ez-Zehebî, *el-Kaşf fi’l- Ma’rife*, 2/ 91; İbn Hacer, *Tehzibü’t-Tehzib*, 8/ 106.

⁵⁶ el-Baci, *et-Ta’dil ve’t-Tecrih*, 1/ 311; el-Mizzi, *Tehzibü’l-Kemal*, 1/ 404; İbn Hacer, *Tehzibü’t-Tehzib*, 1/ 53.

söyleyen bütün hadis münekidleri onun “sika, saduk, hüccet, sebt ve müttaki” olduğunda hemfikirdir. Ancak Zehebi *el-Müğni fi'd-Duafa* adlı eserinde onun sika ve hüccet olduğunu söylemekle beraber şulattan olmayan şiiilerden olduğunu da belirtmiştir.⁵⁷

Hafs b. Abdullah b. er-Raşid es-Selmi (ö. 209): Nisabur kadılığını yapan bu zat İbrahim b. Tahman, Süfyan es-Sevri, Harice b. Mus'ab, Osman b. Ata ve başkalarından hadis almaktadır. Kendisinden ise oğlu Ahmet b. Hafs, İshak b. Abdullah, Ebu Nuaym Fadl b. Dukkin ve daha birçok kişi rivayette bulunmuştur. Kadılık yaptığı sürece hiçbir şekilde re'y ile hüküm vermemiştir. İbn Hibban ona *es-Sikat'ta* yer vermiş, en-Nesâi ise onun “leyse bihi be'sün” olduğunu söylemiştir.⁵⁸

2.1.11. İbn Huzeyme'nin (ö. 311/924) es-Sahih'indeki İsnad Tariki:

2.1.11.1. Muhammed b. Ala b. Kureyb > Ebu Halid ile Bundar > Abdurrahman > Süfyan (Süfyan ve Ebu Halid) > Â'meş > İbrahim > Esved > Aişe:

Ebu Halid Süleyman b. Hayyan el-Ahmer el-Ezdi el-Caferi el-Kûfi (ö. 189): Ömer b. Kays, Leys, Yahya b. Said, Hişam b. Urve, Ebu İshak ve başkalarından hadis almaktadır. Ondan ise İbn Hanbel, Ebu Kureyb, İbn Ebi Şeybe ve başkaları hadis almaktadır. İbn Adî onun seduk aldığını ancak hüccet olmadığını söylerken diğer hadis münekidleri tarafından “sika, seduk” gibi vasıflarla nitelenmektedir. Ayrıca İbn Hibban onu *es-Sikat'ta* zikretmektedir.⁵⁹

Ebü Bekr Muhammed b. Beşşâr b. Osmân el-Abdî el-Basrî (ö. 252/866): Bündar lakabı ile bilinmektedir. Başta Mu'temir b. Süleyman, Abdurrahman b. Mehdî, Vekî' b. Cerrah, et-Tayâlisî, Yezîd b. Hârûn olmak üzere dönemin en meşhur muhaddislerinden hadis okumuştur. Muhammed b. Beşşâr'dan rivayette bulunanlar arasında Kütüb-i Sitte müellifleriyle İbn Huzeyme, Ebû Hâtim er-Râzî, Ebû Zür'a er-Râzî, Baki b. Mahled gibi tanınmış muhaddisleri saymak mümkündür. Cerh ve ta'dil imamlarına göre “sika, kesîru'l-hadis, sedûk, salih, hâfiz, sebt ve lâ be'se bihi olarak nitelendirilmiştir. Rivayet ettiği hadisler muteber ve güvenilir hadis kaynaklarında kendilerine yer bulmuşlardır.⁶⁰

⁵⁷ Buhârî, *Tarihü'l-Kebir*, 7/ 118; el-Baci, *et-Ta'dil ve't-Tecrih*, 3/ 1181; İbni Hibban, *es-Sikât*, 7/ 319; el-İcli, *Ma'rifetü's-Sikat*, 2/ 205; ez-Zehebi, *el-Müğni*, 2/ 51; İbn Hacer, *Tehzibü't-Tehzib*, 8/ 243.

⁵⁸ el-Mizzî, *Tehzibü'l-Kemal*, 7/ 18; el-Baci, *et-Ta'dil ve't-Tecrih*, 1/509.

⁵⁹ Buhârî, *et-Tarihü'l-Kebir*, 4/ 8; İbni Hibban, *es-Sikât*, 6/ 395; İbn Hacer, *Tehzibü't-Tehzib*, 4/159; İbn Ebi Hatim, *el-Cerh ve't-Ta'dil*, 4/ 106; el-İcli, *Marifetü's-Sikat*, 1. 427.

⁶⁰ Buhârî, *Târihu'l-Kebîr*, 1/ 49; İbn Ebi Hâtim, *el-Cerh ve't-Ta'dil*, 7/ 24; İbn Hibbân, *es-Sikât*, 9/ 111; el-Bağdâdî, *Târihu Bağdad*, 2/ 101-105; Zehebî, *Siyeru Â'lâmun-Nübelâ'*, 12/ 144-149; Zehebi, *el-Mizânul-İtidâl*, 3/ 490; Zehebi, *Tezkiretü'l-Huffâz*, 2/ 511-512; İbn Hacer, *Tehzibü't-Tehzib*, 9/ 70-73; Mucteba Uğur, “Bündâr, Muhammed b. Beşşâr”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV yayınları, 1992), 6/ 488-489.

2.1.12. İbn Hibban'ın (ö.354/965) es-Sahih'indeki İsnad Tariki:

2.1.12.1. Muhammed b. Ahmed b. Ebu Avn er-Reyyan > Mucahid b. Musa Mahremi ve Yakub > Humeyd b. Kasıb > Ebu Muaviye > Â'meş > İbrahim > Esved > Aişe:

Muhammed b. Ahmed b. Ebu Avn er-Reyyan: Bu ravinin ismi farklı kaynaklarda geçmesine rağmen kendisi ile ilgili bilgilere ulaşamadık.

Mucahid b. Musa Ebu Ali el-Mahremi (ö. 244): Hüseyim, Mervan b. Muaviye, İbn Uyeyne ve İbn Mehdi başta olmak üzere birçok kişiden hadis almıştır. Kendisinden ise Buhârî dışında bir cemaat rivayette bulunmuş. Hadis münekiddleri onu “ sika, saduk, la be'se bihi ve mahali's-sıdk” olduğunu söylemektedirler. Ayrıca İbn Hibban onu es-Sikat'ta zikretmiştir.⁶¹

Ebu Yusuf Yakub b. Humeyd b. Kasıb el-Medeni (ö.241): İbn Uyeyne, İbrahim b. Said, Mu'temir, Velid b. Müslim ve Mervan b. Muaviye başta olmak üzere birçok kişiden hadis almıştır. Kendisinden ise Buhârî, İbn Mace, Abbas el-Anberi ve Bakiyy b. Mahled başta olmak üzere başkaları da rivayette bulunmuşlar. Cerh ve ta'dil âlimlerinin çoğu bu zatın “ leyse bi sikatin, leyse bi şey'in ve leyse bi hüccetin” olduğunu söylemektedirler. Ayrıca hadisleri müttasil yapmakla itham edilmiştir. Ancak İbn Main'in bazı kaynaklarda onu sika olarak değerlendirmesi ve bilhassa Buhârî'nin ondan hadis alması bizi düşündürmektedir.

2.2. İkinci Grup Hadislerin İsnad Analizi:

2.2.1. İbn Ebi Şeybe'nin (ö. 235/849) el-Musannef'indeki İsnad Tariki:

2.2.1.1. Muaz b. Muaz > İbn Avn:

Muaz b. Muaz b. Nasr b. Hisanb. Haris el Anberi et-Teymi(ö. 196):Kendisi Süleyman et-Teymi, Humeyd et-Tavil, İbn Avn, Hatim b. Ebi Sağire ve Bühz b. Hakim başta olmak üzere birçok kişiden hadis almaktadır ondan ise Ubeydullah el-Müsenna, Abdurrahman b. Ebi Zinad, İbn Hanbel, Kuteybe, Bündar, İshak, Ebu Hayseme ve daha birçok kişi hadis almaktadır. Hadis Âlimleri onun hakkında çokça övgüde bulunarak “ kurretü'l-ayn fi'l-hadis, el-münteha fi't-tesebüti bi'l-Basra, sika, sebt, esbetün fi'l-hadis, sikatün ve sika” gibi birçok kelime ile hadiste ona olan güveni dile getirmişlerdir.⁶²

Ebû Avn Abdullâh b. Avn b. Ertabân el-Müzenî el-Basrî (ö. 151/768): Enes b. Mâlik'i görmüş; Saîd b. Cübeyr, İbrâhim en-Nehaî, Şa'bî, Atâ b. Ebû Rebâh, Hasan-ı Basrî ve İbn Sîrîn gibi birçok ünlü kişiden hadis dinlemiştir. Kendisinden A'meş, Şu'be b. Haccâc, Süfyân es-Sevrî, Abdullah b. Mübârek, Ezher b. Sa'd, Hüseyim b. Beşîr, Vekî' b. Cerrâh, Yahyâ b. Saîd

⁶¹ İbni Hibban, *es-Sikât*, 11/ 189; İbn Ebi Hatim, *el-Cerh ve't-Ta'dil*, 7/ 321; İbn Hacer, *Tehzibü't-Tehzib*, 10/ 41; Mizzi, *Tehzibü'l-Kemal*, 21/ 236.

⁶² Buhârî, *et-Tarihü'l-Kebir*, 7/ 365; el-Baci, *et-Ta'dil ve't-Tecrih*, 2/ 783; İbn Hacer, *Tehzibü't-Tehzib*, 10/ 175.

el-Kattân gibi âlimler rivayette bulunmuştur. Hadis münekkitleri onu güvenilir kabul etmekte, rical alimleri onu “sebt” ve “sika” diye nitelendirmektedirler.⁶³

2.2.2. Ahmet b. Hanbel’in (ö.241/855) el-Müsned’indeki İsnad Tariki:

2.2.2.1. Affan> Ebu Avane> Hurr b. Sabbah > Hüneydete b. Halid > Hüneydete b. Halid eşinden > Hz. Peygamber’in bazı eşleri:

Ebû Osman ‘Affân b. Müslim b. Abdillâh es-Saffâr el-Basrî el-Ensârî (ö. 220/835): ‘Affân, Bağdat hadisçisi olarak tanınmaktadır. Döneminin tanınmış muhaddislerinden Hişâm ed-Dustüvâi, Hammâd b. Seleme ile Hammâd b. Zeyd ve Şu’be b. Haccâc gibi muhaddislerden hadis aldı. Hicri III. asrın en meşhur muhaddislerinden birçoğu onun talebesidirler. Rical kaynaklarında sebt, şeyhu’l-İslam, ilim adamı, sika, mutkin, metîn, hâfîzu’l-hadîs ve kendisinin de sünnete son derece bağlı olduğu zikredilmiştir.⁶⁴

Hür b. Sabbah en-Nehai el-Kufî: Hadislerini ibn Ömer, Enes, Huneyde b. Halid ve Abdurrahman b. Ahnes tarikleri ile almaktadır. Ayrıca Ümmü Ma’bed’in eşi Ebu Ma’bed’ten hadisleri mürsel olarak naklettiği de bilinmektedir. Kendisinden ise Şu’be, es-Sevri, Ebu Heyseme, Amr b. Kays el-Mulai, Muhammed b. Cehade, Ebu Avane ve başkaları da rivayette bulunmaktadır. İbn Main, en-Nesai ve İbn Ebi Hatim bu şahsı “sika ve salihü’l-hadis” olduğunu söylemektedirler.⁶⁵

Huneyde b. Halid: Hz. Ali, Hafsa, Aişe, Hz. Peygamber’in bazı eşleri (Ümmü Seleme), kendi eşinden ve annesinden hadis almaktadır. Ondan ise Hasan b. Ubeydullah, Hür b. Sabbah, Ebu İshak es-Sebai, Adıyy b. Sabit, Sabit b. Said hadis almıştır. Huneyde b. Halid, ismine ulaşamadığımız eşi ve Ümmü Huneyde olarak bilinen annesi sahabelerden sayılmaktadırlar. Huneyde b. Halid’in Eşi: sehabe olduğu bilinmekte ancak ne ismi ne de hakkındaki bilgilere vakıf olmadığı söylenmektedir.⁶⁶

Hüneyde b. Halid’in eşi: Sahabe olduğu bilinmekle beraber ismi bilinmemektedir.⁶⁷

2.2.2.2. Sureyc ve Affan > Ebu Avane > Hurr b. Sayyah (Sureyc Hurr’dan) > Hüneydete b. Halid > Hüneydete b. Halid eşinden > Hz. Peygamber’in bazı eşleri:

Sureyc b. Nu’man b. Mervan el-Cevheri el-Bağdadi (ö.217): Fuleyh b. Süleyman, iki Hammad, Nafi’ b. Amr ve Hüseyim başta olmak üzere birçok kişiden hadis almıştır. Kendisinden ise başta Buhârî ve Kutub’i-Hamse müellifleri başta olmak üzere Ahmed b. Hanbel ve daha birçok

⁶³ İbn Sa’d, *et-Tabakat*, 7. 261-268; Buhârî, *et-Târîhu’l-kebir*, 5. 163; İbn Ebû Hâtîm, *el-Cerh ve’t-ta’dîl*, 1/ 145-146; İbn Hibbân, *es-Sikatt*, 7/ 3-4; Mizzî, *Tehzîbü’l-Kemâl*, 15. 394-402.

⁶⁴ İbn Sa’d, *Tabakât*, 7/ 336; Buhârî, *Târîhu’l-kebir*, 7/ 72; Hatîb, *Târîhu Bağdâd*, 12/ 271-274; Zehebî, *Tezkire*, 1/ 379; a.mlf., *Mizân*, 2/ 82; a.mlf., *Sıyer*, 10/ 242- 255; İbn Hacer, *Tehzîbü’t-Tehzîb*, 7/ 230-235; Süyûtî, *Tabakâtü’l-Huffâz*, s. 163-164; krş/ M.Yaşar Kandemir, “Ebu Osman ‘Affan b. Müslim”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV yayınları, 2010), 1/ 399-400.

⁶⁵ İbn Hibban, *es-Sikat*, 4/ 280; İbn Hacer, *Tehzîbü’t-Tehzîb*, 2/194.

⁶⁶ İbn Hibban, *es-Sikat*, 4/ 280; el-Mizzî, *Tehzîbü’l-Kemal*, 12/ 443; İbn Hacer, *Tehzîbü’t-Tehzîb*, 11/ 64.

⁶⁷ İbn Hibban, *es-Sikat*, 4/ 280; el-Mizzî, *Tehzîbü’l-Kemal*, 12/ 443; İbn Hacer, *Tehzîbü’t-Tehzîb*, 11/ 64.

kişi hadis almıştır. Hadis münekkidlerince Sureyc'in "sika ve leyse bihi be'sün" olduğu kabul edilmektedir.⁶⁸

2.2.3. Ebu Davud'un (ö. 275/889) es-Sünen'indeki İsnad Tariki:

2.2.3.1. Musedded > Ebu Avane > Hurr b. Sabbah > Hüneydete b. Halid > Hüneydete b. Halid'in eşinden > Hz. Peygamber'in bazı eşleri:⁶⁹

2.3. Üçüncü Grup Hadislerin İsnad Analizi

2.3.1. Abdurrezak b. Hammam'ın (ö.211/826-27) el-Musannef'indeki İsnad Tariki:

2.3.1.1. Abdurrezak > Cafer > Süleyman > Hişam > Hasan:

Ca'fer b. Hayyân el-Ataridî Ebû Eşheb el-Basrî el-Huzzâ'î (ö.165): Ca'fer, Ebû Rec'a el-Ataridî ve Hasan'dan rivayetlerde bulunmaktadır. Ondan ise başta Vekî' ve Irak ehli olmak üzere başkaları da hadis almaktadırlar. Buhârî, Necm süresinin tefsirinde ve âhkam konularında Ebû Eşheb'ten hadis almaktadır. Genel anlamda hadis münekkidleri onun "sika, saduk, sebt ve leyse bihi be'sün" olduğunu söylemektedirler.⁷⁰

Ebü'l-Münzir (Ebû Abdillâh) Hişam b. Urve b. ez-Zübeyr b. Avvâm el-Kureşî (ö. 146/763): Hişam, babasından (Urve), amcası Abdullah b. Zübeyr, Ebû Seleme b. Abdurrahman b. Avf, İbnü'l-Münkedir, Amr b. Şuayb, İbn Şihâb ez-Zührî, Ebü'z-Zinâd ve hanımı Fâtıma bint Münzir gibi muhaddislerden hadis rivayet etmiştir. Kendisinden on üç yaş büyük olan Fâtıma amcasının kızı olup Esmâ bint Ebû Bekir es-Siddîk, Resûl-i Ekrem'in hanımı Ümmü Seleme ve Amre bint Abdurrahman'dan hadis nakletmiştir. Ondan Eyyûb es-Sahtiyânî, Ma'mer b. Râşid, İbn Cüreyc, Şu'be b. Haccâc, Süfyân es-Sevrî gibi tanınmış muhaddisler hadis rivayet ettiler. Sika olduğunu söylenen bu zatın Irak'a gittikten sonra rivayet konusunda daha gevşek davrandığını ve babasına ait olmakla beraber ondan bizzat duymadığı hadisleri duymuş gibi nakletmeye başladığı ileri sürülmüştür.⁷¹

Hasan b. Ebî Hasan Yesâr Ebû Saîd el-Basrî (ö.110): Önde gelen birçok sahabeyi görerek onlardan hadis almıştır. Ondan ise Hamid et-Tavil, Katâde, Avf el-'Arabî, Cerîr b. Hazm ve Ebû Eşheb olmak üzere daha birçok kişi hadis almaktadırlar. Münekkidler tarafından "cami", âlim, rafî', fakîh, sika, me'mûn, abîd, nasîk, fesîh, cemîl, tâbiî, sika, salih ve sahib'üs-sünne" olarak vasıflandırılmıştır.⁷²

⁶⁸ İbn Hacer, *Tehzibü't-Tehzib*, 3/ 397; el-Mizzî, *Tehzibü'l-Kemal*, 10/ 218.

⁶⁹ Bu şahıslarla ilgili bilgiler önceden verilmiştir.

⁷⁰ Muhammed b. Hibban, *es-Sikat*, 6/ 139; el-İclî, *Ma'rifet'üs-sikat*, 1/ 168; İbn Ebî Hâtım, *el-Cerh ve't-Ta'dil*, 1/ 45; en-Nesâî, *ed-Du'afa ve'l-Metrukîn*, (Beyrut: Müessesetü'l-Kutubi's-Sekafiyye, 1405/1985), 1/ 164; İbn Hacer, *Tehzib'üt-Tehzib*, 2/ 75.

⁷¹ ez-Zehebî, *Siyer*, 6/35

⁷² İbn Hacer, *Tehzib'üt-Tehzib*, 2/ 231; el-İclî, *Ma'rifet'üs-Sikat*, 1/ 292.

2.3.2. İbn Mace'nin (ö.273/887) es-Sünen'indeki İsnad tariki:

2.3.2.1.Ömer b. Şebbe b. Ubeyde > Mesud b. Vasıl > Nuhas b. Kehm > Katade > Said b. Musayyeb > Ebu Hüreyre > Resulullah (s.a.v):

Ebû Zeyd Ömer b. Şebbe en-Nümeyrî el-Basrî (ö. 262/876): Abdülvehhâb es-Sekafî, Muhammed b. Ca'fer Gunder, Yahyâ b. Saîd el-Kattân, Ali b. Âsım, Yezîd b. Hârûn ve şeyhi Ebû Âsım en-Nebîl gibi birçok âlimden hadis aldı. Başta Yahyâ b. Maîn ve Dârekutnî olmak üzere İbn Şebbe'den bahseden hemen bütün cerh ve ta'dîl âlimleri, onun sika olduğunda ittifak etmiştir. Kendisinden hadis alanlar arasında İbn Mâce, İbn Ebü'd-Dünyâ, Ebû Avâne, İbn Ebû Dâvûd, Muhammed b. Mahled gibi ünlü râviler bulunmaktadır.

Mesud b. Vasıl el-Akdi el-Basri: Ğalip et-Temmar ve Nuhas b. Kahm'dan hadis almaktadır. Ondan ise Bistam b. Fadl, Seleme b. Hibban ve Amr b.Şebbe başta olmak üzere birçok kişidem hadis almaktadır. İbn Hibban onu *es-Sikat'ta* zikrederken başkaları onun Ğaribü'l-hadis olduğunu dile getirmektedirler.⁷³

Ebu Hattab Nuhas b. Kahm el-Basri: hadis münekidleri onu “ Zayıfü'l-hadis, Kıssacı (hikayeci), leyse bi şey, münker'ül hadis” olarak değerlendirmişlerdir.⁷⁴

Ebû Hattâb Katâde b. Diâma b. Katâde es-Sedûsî el-Basrî (ö. 117): Sâfiye bnt. Şeybe ve Ebû Saîd el-Hudrî, Enes b. Mâlik, Abdullah b. Serces başta olmak üzere birçok kişiden hadis almaktadır. Ondan ise Eyyub es-Sehtiyânî, Süleyman et-Teymî, Cerîr b. Hazm, Şu'be, Yezîd b. İbrâhîm, Ebân b. Yezîd ve daha birçok kişi rivayetlerde bulunmaktadırlar. et-Tayâlisî, Katâde'nin bizzat duyduğu hadisleri حدثا diyerek rivayet ettiğini; başkasından duyduğunu ise قال فلان diyerek naklettiğini söylemektedir. Hadis münekidleri onu sika, me'mûn ve hüccet olarak kabul etmektedirler.⁷⁵

Ebû Muhammed Saîd b. el-Müseyyeb (el-Müseyyib) b. Hazn el-Kureşî el-Mahzûmî (ö. 94/713): Birçok sahabeden hadis rivayet eden Said'ten ise Ömer b. Abdülazîz, Atâ el-Horasânî, Amr b. Şuayb, Amr b. Dînâr, Amr b. Mürre, Katâde, Muhammed el-Bâkır, ez-Zührî, İbnü'l-Münkedir, Meymûn b. Mihrân ve Yahyâ b. Saîd el-Ensârî gibi muhaddisler nakilde bulunmuştur. Ali b. Medînî onun, “sünnette bu mesele böyledir” demesinden sonra başka bir delil aramaya gerek bulunmadığını söyler. Sika, sebt, hüccet gibi ifadelerle anılan Saîd'in rivayet ettiği hadisler Kütüb-i Sitte başta olmak üzere bütün hadis kitaplarında yer almıştır.⁷⁶

⁷³ İbn Hibban, *es-Sikat*, 9/ 190; el-Mizzî, *et-Tehzibü'l-Kemal*, 27/ 481; İbn Hacer, *et-Tehzibü't-Tehzib*, 10/ 108.

⁷⁴ Takyuddin Ahmed b. Ali el-Makrizî, *el-Muhtesar el-Kamil fi'd-Duafa*, thk. Eymen b. Arif ed-Dimeşki (Kahire: Mektebetü's-sünne, 1415/1994), 1/ 768; Ebu Ahmed Abdillâh İbn Adıyy, *el-Kâmil fî Du'afâi'r-Ricâl*, Thk., Yahya Muhtar Gazzavî, (Beyrut:Daru'l-Fiker, 1998), 7/ 58; Seyfuddin Ahmed b. Abdullah el-Hazreci, *Hulasatü't-Tehzib et-Tehzibü'l-Kemal*, thk. Ebu Fettah Ebu Gûdde (Beirut: Darü'l-Beşair, 1416), 1/ 406.

⁷⁵ el-Mizzî, *Tehzib'ül-Kemâl*, 23/ 499; İbn Hacer, *Tehzib'üt-Tehzib*, 8/ 315.

⁷⁶ İbn Sa'd, *et-Tabakat*, 5/ 119-143; Buhârî, *et-Târîhu'l-kebir*, 3/ 510-511; Zehebî, *Siyer*, 4/ 217-246; İbn Hacer, *Tehzibü't-Tehzib*, 4/ 84-88; ayc. Bknz. M. Yaşar Kandemir, “Said b. Museyyeb” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV yayımları, 2008),35/ 563-564.

2.3.3. et-Tirmizi'nin (ö.279/892) es-Sünen'indeki İsnad Tariki:

2.3.3.1. Ebu Bekr b. Nafi' > Mes'ud b. Vasıl > Nuhas b. Kahm > Katade > Said b. Museyyeb > Ebu Hüreyre > Resulullah (s.a.v):⁷⁷

2.4. Hadislerin İsnad Analiz Değerlendirmesi

Birinci grupta incelenen rivayetlerin bütün tarikleri dikkate alındığında hadisin ilk üç tabaka itibari ile “Hz. Aişe > Esved > İbrahim” tarikiyle ahad olarak nakledildiği görülmüştür. İbrahim'den sonra ise hadis Mansur ve A'meş tarikleriyle nakledilmiş, sonrasında ise hadisin varyantları artmıştır. Birinci grupta yer alan rivayetlerin çoğu müttasil iken bazı kaynaklarda hadis isnadı İbrahim'den Hz. Peygamber'e isnad edilmektedir. Bu cihetle isnadında kopukluk olan tarik, diğer tariklerle karşılaştırıldığında isnatta düşen râvilerin Esved ve Hz. Aişe'nin olduğunu anlaşılmaktadır. Zira İbrahim, Esved ve Hz. Aişe'yi atlayarak hadisi doğrudan “حدثت” lafzı ile nakletmektedir. Dolayısıyla müennes bir siganın kullanılmasından hareketle düşen kişiyi Hz. Aişe olduğunu söylemek mümkündür. Netice itibari ile isnadında kopukluk olan tarikin dışında birinci grup rivayetlerin senedinde yer alan râvilerin tümü sika, sebt, seduk ve daha birçok övgü dolu niteliklerle sahip oldukları görülmüştür. Bu nedenle müttasil şekilde nakledilen rivayet için sahih hükmünü vermek mümkün olsa da ilk üç tabakada her tabakada râvi sayısı biri geçmediği için hadis sahih garip kategorisinde değerlendirilebilir.

İkinci grup rivayetler incelendiğinde İbn Ebi Şeybe'nin el-Müsanef'i ve Ebu Davud'un es-Sünen'inde birer rivayet yer alırken Ahmed b. Hanbel'in el-Müsned'inde ise iki rivayet yer almaktadır. İbn Ebi Şeybe'nin rivayeti dışındaki isnad tarikleri ilk üç tabakada birer kişi olarak nakledilmektedir. Bu isnad zinciri “Hurr b. Sabbah > Hüneyde b. Halid > Hüneyde b. Halid eşinden > Hz. Peygamber'in bazı eşleri'iden” müteşekkildir. hurr b. Sabah'tan sonra hadislerin tarikleri çoğalmaktadır. İkinci grup rivayetlerin isnada ilişkin incelememizde ise tespit edebildiğimiz kadarıyla râvilerin tümü sika, sebt saduk vb. ta'dil lafızlarıyla nitelendirilmiştir. Buna karşın, isnatta ismi mübhem iki râvi bulunduğu görülmüştür. Bunlar Hüneyde b. Halid'in eşi ile Hz. Peygamber'in bazı eşleri ifadeleridir. Ancak bu isnadlarda bulunan ve ismi meçhul iki ravi mevcuttur. Bu râviler Hüneyde b. Halid'in eşi ve Hz. Peygamber'in eşleri olarak geçmektedir. Rical değerlendirmeleri neticesinde Hüneyde'nin eşinin sahabe olduğu tespit edilmiştir. Hz. Peygamber'in eşlerinin tümünün ise sahabe olduklarına dair şüphe bulunmamaktadır. Dolayısıyla belirtildiği gibi ikinci grup rivayetlerin isnadında bulunan meçhullük izale olmaktadır. Zira mübhem olan iki kişinin de sahabe olduğu kesinleşmiştir. Sahabe ise adil olduğu konusunda ittifak hâkimdir. Bu açıdan sahih olarak addedilebilmesine karşın ilk tabakalarda râvi sayısı birini geçmediği için birinci grup rivayetler de olduğu gibi burada da hadis için sahih garip hükmü vermek mümkündür. Aynı rivayet grubunda yer alan İbn Ebi Şeybe'nin varyantı ise “Muaz b. Muaz > İbn Avn'dan” nakledilmektedir. İbn Avn, hadisi doğrudan Hz. Peygamber'e isnad etmektedir. Bu cihetle İbn Avn, araştırma konusu edildiğinde kendisinin h. 151'de vafat ettiği tespit edilmiştir. Dolayısıyla en son vefat eden sahabenin h. 110'da vefat ettiği dikkate alındığında kendisinin tâbiî olduğu anlaşılmaktadır. Tâbiînin ise sahabeyi atlayarak hadisi

⁷⁷ Bu şahıslarla ilgili bilgiler önceden verilmiştir.

doğrudan Hz. Peygamber'e isnad etmesi hadisi zayıf kılmaktadır. Zira böyle bir kusur rivayeti mürsel kategorisine dâhil etmektedir.

Üçüncü grup rivayetlerin isnadı incelendiğinde ise hadisin farklı üç kaynaktan yer aldığı ve farklı varyantlarda olduğu görülmektedir. Bu rivayetlerin ravi tariki “ Ebu Hüreyre > Said b. Museyyeb > Katade” olarak nakledilmektedir. Bu tariklerin et-Tirmizi ve İbn Mace varyantlarında senedin ilk üç tabakasından ravi sayısı biri geçmemektedir. İlk üç tabaka sonrasında ise hadisin tarikleri çoğalmaktadır. Râvileri cerh edilmemesine rağmen ilk üç tabakada râvi sayısı biri geçmediği için hadisin sahih garip olduğunu söylemek mümkündür. Buna karşın isnadında Nuhas b. Kahm ve Mes'ud b. Vasıl'ın bulunduğu tarikler için aynı şeyi söylemek doğru olmaz. Zira hem Nuhâs hem de Mes'ud b. Vasıl hadis münekkitleri tarafından cerh edilmişlerdir. Abdurrezak b. Hemmam'ın tarikinde ise sened zincirinin Hasan Basrî'de son bulunduğu görülmektedir. Hasan ise tâbiînlerdendir. Dolayısıyla tâbiînlerden olan Hasan'ın hadisi sözünü olarak nakletmesi rivayetin mektu olarak değerlendirmesine neden olmuştur.

3. Hadisin Muhteva Tahlili

3.1. Farklı Rivayetler Bağlamında Hadisin Anlaşılması

İncelemekte olduğumuz hadîslerin ortak konusu, Zilhicce ayı iken üç farklı grup şeklinde incelenen rivayetlerde birinci grupta zilhicce ayında Hz. Peygamber'in hiç oruç tutmadığı, ikinci grupta ise zilhicce ayında tutulan orucun fazileti ve üçüncü grup rivayetlerde ise Hz. Peygamber'in Zilhicce ayında oruç tuttuğu ile ilgili rivayetler değerlendirildi. Söz konusu hadîslerle aynı muhtevaya sahip; ancak birbirinden farklı telkinlerde bulunan bütün hadisleri bir bütün olarak ele alınıp değerlendirilmesi, hadîslerin daha sağlıklı ve doğru bir şekilde anlaşılması açısından son derece önemlidir. Bu amaçla hadîs kaynaklarında yaptığımız araştırmalar neticesinde hadislerin zahiri itibarı ile birbiriyle çelişkili görünse de incelenen hiçbir kaynaktan taaruza değinilmemesi dikkate değerdir. Zira bazı rivayetler Hz. Peygamber'in zilhicce ayında hiç oruç tutmadığı ile ilgili iken diğer rivayetler zilhicce ayında tutulan orucun fazileti ve Hz. Peygamber'in de zilhicce ayında oruç tuttuğu ile ilgili olmuştur.⁷⁸

3.2. Hadislerin Şerhlerde Yorumlanması

Çalışmamızın konusu olan hadislerin başta geçtiği kaynakların şerhleri olmak üzere yorumuna yer verilen bütün şerh kitaplarından üzerinde durulan noktaları şöyle sıralamak mümkün:

3.2.1. “عشر” Kelimesinin Anlaşılması

Hadislerin hemen hemen hepsinde ve belki farklı hadislerde zilhiccenin ilk on günü kastedilerek “عشر” kelimesinin kullanıldığını görmekteyiz. Başta hadisin yer aldığı kaynakların üzerine yazılan şerh eserlerinde olmak üzere birçok şerh eserlerinde buna değinilerek zilhiccenin onuncu günü bayram olduğunu hatırlatılır ve bayram günleri oruç tutmanın haram olduğu

⁷⁸ Muhammed b. Abdurrahman b. Abdurrahim Ebu Âla Mûbarekfurî, *Tühfetü'l-Ahvazi bi Şerhi Camii't-Tirmizî* (Beyrut: Darü'l-Kutubi'l-İlmiyye, tarihsiz), 3/385; Ebu Zekeriyya Muhyiddin b. Şeref Nevevî, *el-Minhac fi Şerhi Müslim İbn Heccac* (Ezher: b.y.y, 1348/1929), 8/ / 108.

beyanında bulunmaktadır. Bu nedenle ”عشر” kelimesinden kasıt zilhiccenin ilk dokuz günü olduğu ifade edilmektedir. Dolayısıyla ”عشر” tabiri zilhiccenin ilk dokuz gününü tanımlamak için çokça kullanılan bir terim olduğu bildirilmiştir.⁷⁹

3.2.2. ”ما رأيت” Kelimesinin Anlaşılması

Araştırılan bu hadislerde yer alan ”ما رأيت” ”görmedim” tabiri, hadis şerh kaynaklarında elde edilen verilerden hareketle birbirine muhalif gözüken ”Hz. Peygamber”i zilhiccenin ilk on gününde oruç tuttuğunu hiç görmedim” hadisi ile ”Hz. Peygamber’in Zilhiccenin ilk dokuz gününde oruç tuttuğu” hadisleri başta olmak üzere birçok hadisle zahiren muhalif görünmektedir. Ancak burada değinilecek ilk mesele ”görmedim” kelimesinin ifade ettiği anlam olacaktır. Çünkü ”görmedim” ifadesi o işin yapılmadığı anlamını taşımadığı söylenmektedir. Bilakis Hz. Peygamber orucu tutmuş ancak rivayet eden kişi tarafından bu işlem görünmemiş olabilir denilmektedir.⁸⁰ Bunun da çok doğal ve mantıklı olduğunun kanaatindeyiz.

3.2.3. Orucu, Ümmete Farz Olma Korkusu ile Terk Etmek

İncelenen hadislerin şerh eserlerinde değinilen başka bir konu ise Hz. Peygamber’in zilhicce ayında oruç tutması ve bu ayda tutulan oruca ehemmiyet vermesi nedeniyle ümmete farz kılınması endişesi olmuştur. Zira Hz. Peygamber’in âlemlere rahmet olarak gönderildiği dikkate alındığında ümmete farz olma korkusu ile zilhicce ayında oruç tutmadığı veya gizlice oruç tuttuğu değerlendirilmesi yapılmıştır.⁸¹

3.2.4. Sefer veya Hastalık Nedeniyle Tutulmaması

”Hz. Peygamber’in Zilhiccenin ilk on gününde hiç oruç tutmadı” hadisi şarihler tarafından Hz. Peygamber’in seferde veya hasta olabileceğinden dolayı oruç tutmadı olarak anlaşılmıştır. Ayrıca Hz. Peygamber’in seferde veya hasta iken nafile oruç tuttuğu ile ilgili hadislerin bulunmaması ve göçsüz, zayıf sahabelerin nafile oruç tutmaları veya çokça namaz kılınmalarını men ettiği bilgilerden hareketle de Hz. Peygamber’in böyle bir durumda oruç tutmadığı gayet doğal olarak karşılanabilir.⁸²

3.2.5. Kasm Hakkı ile Anlaşılması

İncelenen ”Hz. Peygamber Zilhicce ayının ilk on gününde hiç oruç tuttuğunu görmedim” hadisinin bütün varyantları Hz. Aişe tariki ile nakledilmektedir. Hz. Peygamber’in on iki evlilik yaptığı kaynaklarda sabittir. Dolayısıyla kasm hakkı denilen çok eşlilikte her gün birinin yanında kalma hakkı sebebiyle zilhiccenin ilk on günü boyunca Hz. Aişe’nin yanında bulunması neredeyse imkânsızdır. Çünkü Zilhiccenin ilk dokuz gününü Hz. Aişe’nin yanında geçirmiş

⁷⁹ Mübarekfurî, *Tühfetü’l-Ahvazi*, , 3/ 385; Ebu Tayyib Şemsülhak Azimabadi, *Avnu’l-Mabud Şerhu Süneni Ebu Davud* (Beyrut: Darü’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1415), 7/ 75.

⁸⁰ Veliyiddin Ebu Abdullah Muhammed b. Abdullah el-Hatib et-Tebrizi, *Mişkatü’l-Mesabih* (yer ve tarihsiz), 7/ 108; Mübarekfurî, *Tühfetü’l-Ahvazi*, 3/ 385; Azimabadi, *Avnu’l-mabud*, 7/ 75.

⁸¹ Nevevî, *el-Minhac*, 8/ 108; Mübarekfurî, *Tühfetü’l-Ahvazi*, 3/ 385; Azimabadi, *Avnu’l-Mabud*, 7/ 75.

⁸² Nevevî, *el-Minhac*, 8/ 108; Mübarekfurî, *Tühfetü’l-Ahvazi*, 3/ 385; Azimabadi, *Avnu’l-Mabud*, 7/ 75; et-Tebrizi, *Mişkatü’l-Mesabih*, 7/ 108.

olması Hz. Peygamber'in adalet vasfıyla bağdaşmamaktadır.⁸³ Bu nedenle Hz. Aişe, bu ifadeleri Hz. Peygamber'in kendi yanında geçirdiği günler için Zilhicce ayının ilk dokuz gününde hiç oruç tuttuğunu görmediğini ifade ettiği söylenebilir. Sonuç Hz. Peygamber kasm sırasına uygun olarak her gün bir eşinin yanında kalmıştır. Hz. Aişe, sırası olduğunu gün veya günlerde Hz. Peygamber'in oruçlu olmadığını bildirmiştir. Hadisin bu şekilde anlaşılmasına rivayette yer alan ifadeler arasında Hz. Peygamber'in peşpeşe dokuz gün boyunca oruç tutmadığına dair bilgilerin olmaması da bu anlayışı desteklemektedir. Aynı şekilde bu yaklaşım zilhicce ayı orucuna ilişkin rivayetlerin arasında zahiren görünen taaruzu da ortadan kaldırmaktadır.

3.3. Rivayetlerin Metin İnşası

Üç grup şeklinde incelenen konumuz rivayetlerin birinci grupta on iki farklı kaynaktan toplam on dokuz rivayet elde edilmiş, ikinci grupta ise üç farklı kaynaktan dört rivayet ve üçüncü grupta ise üç farklı kaynaktan üç rivayete ulaşılmıştır. Bu rivayetlerin tümü büyük oranda muhteva çısından birbirinden farklı oldukları gibi dış görünüşleri itibari ile de birbirine muarız oldukları söylenebilir. Buna karşın daha önce de belirtildiği gibi bahsi geçen konuya dair nakledilen rivayetlerin hiçbirinin diğerine taaruz ettiğine ilişkin hiçbir hadis İslâm âliminden beyanet tespit edilememiştir.

Ulaşılan toplam yirmi altı farklı rivayetleri, gerek hadisin naklinde mana ile rivayetin tercih edilmiş olmasından gerek bazı rivayetlerin bazı nedenlere bağlı olan tasarruflarda bulunmasından kaynaklanan lafız farklılıklarının veya ibare eksikliklerinin olduğunu da gördük. Bu nedenle elimizdeki bütün rivayetlerin metinlerini kullanarak ortak bir metin inşa etmeye gayret sarf ettik. Sağlıklı bir metin inşası için isnadlarında herhangi bir problemin olmadığı sahih rivayet metinlerinin kullanılmış; sıhhatleri problemliler için üçüncü grup rivayetler arasında bulunan bazı tarifler metin inşasına dâhil edilmemiştir. Ortak bir metne ulaşmaktaki maksadımız, hadisin var olan rivayetlerinde dağınık halde veya lafız farklılıkları bulunan ifadeleri bir araya getirmektir.

Tespit ettiğimiz rivayetlerden yararlanarak çıkardığımız sonuçlar ışığında ulaşabileceğimiz muhtemel ortak metin şu şekilde olacaktır: *"Hz. Peygamber peşpeşe olmamak kaydıyla zilhicce ayının ilk dokuz gününde, aşure gününde, her aydan üç ve pazartesi ile Perşembe günleri olmak kaydıyla oruç tutardı."*

3.4. Hadislerin Metin Tahlili Değerlendirmesi

Zilhicce ayı orucuna dair araştırma konusu yapılan hadislerin metinleri ne kendi aralarında ne de diğer rivayetlerle çelişmediği görülmüştür. Ayrıca hadislerde yer alan عشر sözcüğü ile Zilhiccenin ilk on günü değil, ilk dokuz günü kastedildiği zira zilhiccenin onuncu gününün Kurban Bayramının ilk gününe denk geldiği bu nedenle de o günde oruç tutmanın haram olduğu bildirilmiştir. Aynı şekilde hadislerde yer alan ما رایت ifadesinin üzerinde de durulmuştur. Zira bahsi geçen ifade, bir şeyin yapılmadığından ziyade kendisinin yapıldığını görmediğini bildirmektedir. Özellikle Hz. Peygamber'in zilhicce ayında oruç tutmadığına ilişkin rivayetler

⁸³ Nevevî, *el-Minhac*, 8/ 108; Mübarekfurî, *Tühfetü'l-Ahvazi*, 3/ 385; Azimabadi, *Avnu'l-Mabud*, 7/ 75; et-Tebrizi, *Mişkatü'l-Mesabih*, 7/ 108.

izaha kovuşturulmaya çalışılmıştır. Bu nedenle zikredilenlerin dışında Hz. Peygamber'in oruç tutmadığını yolculuk, hastalık, ümmete farz olma endişesi ve kasm hakkıyla çözüme kavuşturulmaya çaba sarf edilmiştir. Rivayetler arasında görünen ihtilaflar izale edildikten sonra zilhicce ayı orucuna ilişkin ortak bir metin inşa etme ihtiyacı hissedilmiştir. Bu bağlamda sahih olan rivayetler dikkate alınarak: “Hz. Peygamber peş peşe olmamak kaydıyla zilhicce ayının ilk dokuz gününde, aşure gününde, her aydan üç gün ve pazartesi ile perşembe günleri olmak kaydıyla oruç tutardı” şeklinde bir metin inşa edilmiştir.

SONUÇ

Çalışmamızın konusu olan rivayetlerin birinci kısmı olan kaynak incelenmesi neticesinde birinci grup rivayetlerde hadisimizin en eski hadis kaynaklarından olan Abdurrezak b. Hemmam'ın *el-Müsannef'inde*; ikinci grup rivayetlerde ise en eski kaynak olarak İbn Ebi Şeybe'nin *Müsannef'inde* yer almaktadır. Üçüncü grup rivayetlerde ise tekrar mektu bir rivayet olarak Abdurrezak b. Hemmam'ın *el-Müsannef'inde*; merfu rivayetler olarak da İbn Mace'nin *es-Sünen'inde* yer aldığı görülmektedir. Toplanan bu kaynaklardaki grup bazında hadisin farklı varyantları arasında lafız farklılıkları görülmektedir. Ancak bu lafız değişikliği hadisin muhtevasında herhangi bir değişikliğe sebebiyet vermemiştir. Bu tür farklılıkların nedenine indiğimizde ve hatta tarihen daha gerilere gittiğimizde Hz. Peygamber ve sahabe döneminde yazının gelişmemiş olması ve okuryazar kimselerin azlığından dolayı ve hatta Hz. Peygamber'in hadislerin Kur'an ile karıştırılmasından çekindiği için bazılarının kendisinden Kur'an dışında hiçbir şey yazmamalarını istemesi, hadislerin sözlü olarak rivayete yönelmesine neden olmuştur. Hafızalarda korunan ve sonrakilere aktarılan hadisler de zaman zaman yaşlılık, unutkanlık ve benzeri durumlar arız olması hasebiyle Hz. peygamberden duyulan hadislerin birebir lafızları korunamamış ve mana ile rivayete yönelinmiştir. Mana ile rivayet ise hadisin muhteva ve gayesi değiştirilmediği müddetçe bir beis görülmemiştir. Zira başta sahabeler olmak üzere muhaddislerin cumhuru mana ile rivayete cevaz vererek bu şekilde nakledilen hadislerle amel etmişler.

Birinci gurpta ele alınan rivayetler arasında isnadında kopukluk olan bazı rivayetlerin bulunmasına karşın hadislerin çoğunun râvileri adil ve zabıt, senedi müttasil olduğu görülmüştür. Muhteva bakımından da ele alındığında zahiren Hz. Peygamber'in zilhicce ayının ilk dokuz gününde oruç tuttuğuna ve o günlerde oruç tutmaya teşvik ettiğine dair rivayetlerle çeliştiği görülmekle beraber hadisin içerdiği farklı hususlar dikkate alınarak ihtilafların olmadığı sonucuna varılmıştır.

İkinci grup rivayetlerde de hadislerin isnadını oluşturan râvilerin sika ve sebt oldukları görülmekle beraber ilk üç tabakada râvi sayısı biri geçmemektedir. Bu nedenle de rivayetlerin garip olmakla beraber sahih olduğunu söylenebilir. Ayrıca bahsi geçen rivayetlerin isnadında bulunan bazı mübhem râvilerin aslında sahabe oldukları tespit edilmiştir. Sahabenin de adaleti sabittir. Dolayısıyla isnatta yer alan mübhem râvilerin hadisin sıhhatine hâlel getirmediğini söylemek mümkündür. Üçüncü grup rivayetlerin de ilk üç tabakada râvi sayısı biri geçmemektedir. Bu cihetle garip olan hadisin isnatlarında bulunan Nuhas b. Kahm ve Mes'ud b. Vasıl'ın cerh edildikleri bu nedenle de bu tür tarikler özelinde rivayetlerin garip ve zayıf olduğu söylenebilir. Buna karşın aynı rivayetlerin sika ve sebt olan râvilerinin oluşturduğu senetlerden hareketle de garip ve sahih oldukları sonucuna varılabilir.

Zihicce ayının ilk dokuz günü tutulan oruca dair hadislerin metinleri zahiren birbirine muarız görünseler de bu taaruz farklı metotlarla çözüme kavuşturulmuştur. Hatta bu tür hadislerin birbiriyle çelişmedikleri de muhaddislece savunulmuştur. Dolayısıyla inkita veya râvileri cerh edilmiş senetlerle nakledilmiş rivayetlerin dışında râvileri adil ve zabıt olan ve isnadı Hz. Peygamber'e kadar müttasil bir şekilde nakledilen hadislerin garip olmakla birlikte sahih olduklarını söylemek mümkündür. Ayrıca sahih olmaları cihetiyle bu hadisler, İslâm ümmetini ameline de mazhar olmuştur.

KAYNAKÇA

Azimabadi, Ebu Tayyib Şemsülhak. *Avnu'l-Mabud Şerhu Süneni Ebu Davud*. Beyrut: Darü'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1415.

Bâcî, Ebu'l-Velid Süleyman b. Halef. *et-Ta'dil ve't-Tecrîh limen Harrece anhu'l-Buhârî fi'l-Câmi'i's-Sahîh*, Thk. Ahmed Lebzar Fas: 1991.

Bağdâdî, Ebu Bekr Ahmed b. Ali el-Hatîb. *Târîhu Bağdâd*. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2011.

Beyhaki, Ahmed b. Hüseyin. *Şu'abü'l-İmân*, thk. Muhammed Said ez-Zağlül. Beyrut: Darü'l-kutubi'l-İlmiyye, 1410.

Buhârî, Muhammed b.İsmail. *el-Cami'us-Sahihu'l-Mühtesar*, tkh. Mustafa Dibbağ. Beyrut: Tevkü'n-necat, 1987.

..... *et-Târîhu'l-Kebîr*. Beyrut: Dar'ül-Fiker, tarihsiz.

Ebû Dâvud, Suleyman b. Eş'as es-Sicistanî. *Sünen*. Riyad: Beyt'ül Efkar'üd- Devliyye, 1420/1999.

Enîs, Ferîha. *Esmâ'ü'l-Eşhür Ve'l-'Aded Ve'l-Eyyâm Ve Tefsîru Me'ânihâ*. Trablus: 1988.

El-Ferrâ, Yahyâ b. Ziyâd. *el-Eyyâm ve'l-Leyâlî ve's-Şühûr*, nşr. İbrâhim el-Ebyârî. Kahire 1400/1980.

İbn Âdiyy, Ebu Ahmed Abdillâh. *el-Kâmil fi Du'afâi'r-Ricâl*, Thk., Yahya Muhtar Gazzavî. Beyrut: Daru'l-Fiker, 1998.

İbn Ca'd, Ebu'l-Hasan Ali b. Ca'd b. Ubeyd el-Cevheri. *el-Müsned*, tkh. Abdulmehdi b. Abdulkadir b. Abdulhadi. Kuveyt: mektebetü'l-Felah, 1405/1985.

İbn Ebü'd-Dünyâ, Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed b. Ubeyd el-Kureşî el-Bağdâdî. *Fazlü 'Aşri Zi'l-Hicce*, nşr. Meş'al b. Bânî el-Cibrîn el-Matîrî. Beyrut: 2011.

İbn Ebî Hatim, Ebu Muhammed Abdurrahman. *Cerh ve't-Ta'dil*. Beyrut: Daru İhyâi't-Turâsi'l-Arabi, 1952.

İbn Hacer, Ahmed b. Ali el-Askalânî. *Tehzibu't-Tehzib*. Beyrut: Daru İhyâi't-Turasi'l-Arabi, 1993.

..... *Takrîbu't-Tehzib*, Thk., Muhammed Avvâme. Suriye: Dâru'r-Reşîd, 1986.

İbn Hanbel, Ahmed. *Müsned*, thk. Şuâyb Arnavutî. Beyrut: el-Müessesetü'r-Risale, 1995/1416.

İbn Hemmam, Ebu Bekr Abdurrahman b. Hemmam es-Sen'ani. *el-Musannef*, thk. Habibü'r-Rahman ek-A'zami. Beyrut: Mektebetü'l-islamiyye, 1403.

İbn Huzeyme, Ebu Bekir, Muhammed b. İshak b. Huzeyme en-Nisaburî. *es-Sahih*. Beyrut: Mektebetü'l-islamiyye, 1970.

İbn Nâsirüddin ed-Dimaşki. *Fazlü 'Aşri Zi'l-Hicce Ve Yevmi 'Arefe*, nşr. Râşid b. Âmir el-Gufeylî. Riyad 1422/2002.

İbn Hibban, Muhammed b. Hibban b. Ahmed b. Hibban Ebu Hatim et-Temimi. *es-Sahih*, trt. İbn Balaban, thk. Şuayb Arnavut. Beyrut: Müessesetü'r-risale, 1414/1993.

.....*es-Sikât*, Thk., es-Seyyid Şerefuddin Ahmed. Beyrut: Daru'l-Fiker, 1975.

İbn Mâce, Ebu Abdullah Muhammed el-Kazvini. *Sünen*, thk. Muhammed Fuad Abdulbaki. Beyrut: Daru'l-İhya'ül-Kutub'il-Arabiyeti, tarihsiz.

İbn Sa'd, Ebu Abdillan Muhammed. *Tabakâtu'l-Kübrâ*. İstanbul: Siyer yayınları, 2014.

İbn Ebî Şeybe, Ebubekir Abdullah b. Muhammed. *el-Musannef*, thk. Muhammed Âvvame. Cidde: Daru'l-Kible, 2006/1428.

İbn Rahuye, İshak b. İbrahim b. Mahled el-Hanzelî el-Mervezi. *el-Müsned*, thk. Abdulğafur Abdulhak. Medine: Mektebetü'l-İman, 1412/1991.

İclî, Ahmed b. Abdillan b. Salih Ebu'l-Hasan. *Ma'rifet'üs-sikat*, thk. Abdulâlîm Abdulâzim el-Büstavi. Medine, 1405/1985.

Kaya, Hüsamettin. "*Kulun Kıyamet Günü Hesaba Çekileceği İlk Ameli Namazdır*" *Hadisinin İsnad ve Metin Açısından Değerlendirmesi*. Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.

Makrizi, Takyuddin Ahmed b. Ali. *el-Muhtesar el-Kamil fi'd-Duafa*, thk. Eymen b. Arif ed-Dimeşki. Kahire: Mektebetü's-sünne, 1415/1994.

Mizzî, Yûsuf b. ez-Zekî Abdurrahman Ebu'l-Haccâc. *Tehzîbu'l-Kemâl*, Thk., Beşşâr Avvâd Ma'ruf. , Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1980.

Mûbarekfurî, Muhammed b. Abdurrahman b. Abdurrahim Ebu Âla. *Tühfetü'l-Ahvazi bi Şerhi Camii't-Tirmizî*. Beyrut: Darü'l-Kutubi'l-İlmiyye, tarihsiz.

Müslim, İbn Haccâc. *Sahihu'l-Müslim*, thk. Muhammed Fuad Abdulbaki. Beyrut: Daru't-Turasu'l-Arabiyye, tsz.

Nesaî, Ahmed b. Şuayb Ebu Abdirrahman. *es-Sünenu'l-Kubrâ*, Thk., Abdulğaffâr Süleyman el-Bendârî – Seyyid Kesrevî Hasan. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1991.

..... *ed-Du'afa ve'l-Metrukîn*. Beyrut: Müessesetü'l-Kutubi's-Sekafiyye, 1405/1985.

Nevevî, Ebu Zekeriyya Muhyiddin b. Şeref. *Tehzîbu'l-Esma ve'l-Lugât*, Beyrut: 1996.

..... *el-Minhac fi Şerhi Müslim İbn Heccac*. Ezher: 1348/1929.

Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed. *Neylü'l-Etvar Münteka'l-Ahyar*. İdaretü't-Tabaati'n-Muniriyye, yer ve tarihsiz,

..... *Fethu'l-Kadî*. şamile, yer ve tarihsiz.

Taberânî, Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb. *Fazlü 'Aşri Zi'l-Hicce*, nşr. Ammâr b. Saîd el-Cezâirî. Amman: 1429/2008.

Tebri'zî, Şeyh Veliyuddin Ebu Abdullah Muhammed b. Abdullah el-Hatib el-Âmiri. *Mişkati'-Mesabih*. Beyrut: 1979.

Tirmîzî, Ebu İsa Muhammed b. İsa. *Sünen*. İstanbul., Çağrı yay. 1992.

Zehebî, Şemsuddin Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Tezkiretu'l-Huffâz*. Beyrut: 1998.

..... *el-Muğni fi'd-Du'afa*. Thk., Nureddin Itr, Katar: ihya turasü'l-islamiyye, 2001.

..... *Mizânu'l-İ'tidâl fi Nakdi'r-Ricâl*, Thk., Ali b. Muhammed Ma'ûd Adil Ahmed Abdulmevcûd. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye1995.

..... *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, Thk. Şuayb el-Arnaut. Beyrut: Muessesetu'r-Risale, 1413.

..... *el-Kaşif fi'l- Ma'rife Men Lehu Rivâyetun fi'l-Kutubi's-Sitte*, Cidde: Darü'l-kible, 1992.

Kılıç. Z. (2022), Dijitalleşme ve Modern Öznenin Dönüşümü. *Kadim Akademi SBD*, C. 6/2, s. 139-166

DOI Numarası/DOI Number: 10.55805/kadimsbd.1191730

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi

Makale Başvuru Tarihi / Application Date: 19.10.2022

Makale Kabul Tarihi / Accepted Date: 24.11.2022

DİJİTALLEŞME VE MODERN ÖZHENİN DÖNÜŞÜMÜ

DIGITALIZATION AND TRANSFORMATION OF MODERN SUBJECT

Zeynep KILIÇ¹

ÖZ: Bilim ve teknolojinin, iletişim araçlarının hemen her alanda çok etkin olduğu günümüzde hem popüler kültür hem bir teknoloji kültür dayatmasına maruz kalan özne; sanal ile gerçek, insani olanla insani olmayan arasındaki ayrımı ayırt edilemez hale gelmektedir. Araştırmanın amacı bu belirsiz (muğlak) durumda modern ve modern sonrası dönemlerde öznenin iletişim araçları tarafından nasıl bir değişim ve dönüşümden geçtiğidir. Araştırmanın kapsam alanı ise '18. yüzyıl sanayi devrimi ve kapitalizmin gelişimi' ile 'pozitivizm ve teknik tahakkümdür'. Araştırmanın teorik yanı sıra ikinci bölümde örnek filmler üzerinde pratik olarak tasvir edilmektedir. Bu filmler seçilirken özellikle bilim kurgu sinemasından örnekler seçilmeye özen gösterilmiştir.

Anahtar kelimeler: Modernleşme, Dijitalleşme, Sinema, Özne, Dönüşüm.

ABSTRACT: In today's world, where science, technology and communication tools are very effective in almost every field, the subject is exposed to both popular culture and a techno culture the distinction between the virtual and the real between the human and the inhuman becomes indistinguishable. The aim of this research is how the subject undergoes a change and transformation by means of communication in this ambiguous situation in the modern and post-modern periods. The scope of the research are the analysis of factors such as the 18th century industrial revolution and the development of capitalism, positivism and technical domination, the effect of modernization of the subject. The theoretical side of the research is described practically on the sample films in the second part. While selecting these films, particular attention was paid to select examples from science fiction cinema.

Keywords: Modernization, Digitalization, Cinema Subject, Transformation.

¹ İstanbul Ticaret Üniversitesi, İletişim Bilimi ve İnternet Enstitüsü, Medya İletişim Çalışmaları Doktora Öğrencisi, zynbkilic@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0001-9005-2370>

GİRİŞ

Modern ve post modern dönemlerde toplumun genelini ve özellikle özneyi kapsayan bir değişim/dönüşüm (transformasyon) yaşanmaktadır. Bu, salt teknik-teknolojik, değil eş zamanlı yaşanan etik, estetik, fikri, felsefi, ahlaki bir değişim/dönüşümdür. Bu değişim ve dönüşüme neden olan ‘modernlik’ kavramı bu çalışmada araştırılan ana temadır.

Modernite, 17. Yüzyıl itibariyle “Avrupa’nın toplumsal, ekonomik, siyasal ve kültürel alandaki yaşadığı büyük ve köklü değişiklikleri” ifade etmektedir. Moderniteye geçiş “dört temel devrim ile” gerçekleşmiştir: “Newton tarafından başlatılan Bilimsel Devrim”, “iktidarın meşruiyetini halka dayandıran Siyasal Devrim”, “akıl üstünlüğüne vurgu yapan Kültürel Devrim” ve “Sanayi Devrimi” dir. Modernitenin üretmiş olduğu ana temalar, “akılcılık, bireyselleşme, sekülerizm, bilimsellik, pozitivizm, kentleşme, sanayileşme, laiklik, bürokrasi, demokrasi ve ulus devlet”tir. Avrupa, yüzyıllar boyunca bölgeyi etkisi altına alıp, körleştiren kiliseye karşılık “Reform” ile meydan okuyup, Aydınlanma dönemi bilim adamlarının öncülüğündeki “aklı” keşfedip, endüstriyel ve bilimsel devrime öncülük etmiştir. Avrupa’nın kendine ait toplumsal ve tarihsel dinamikleri ile yaşamış olduğu “modernizasyon süreci”, sonradan küreselleşip, dünyanın geri kalan bölümünde “ulaşılacak istenen bir hedef” haline gelmiştir. “Modernleşme” olarak ifade edilen bu kavram, toplumsal ve tarihsel yapının bir uzantısı şeklinde değil de toplumsal düşüncenin dışındaki yabancı bir kavram olarak değerlendirilmektedir (Göle, 1998, s. 64). İlk olarak Hegel tarafında kullanılmış olan “modern” kelimesinin, mekân olarak sadece Avrupa Kıtasını kapsamaması da bunun bir göstergesidir. Dolayısıyla öznel modernden türetilmiş olan “modernite terimi”, Avrupa’da belirli bir tarihi dönemde yaşanan köklü ve büyük değişimleri ifade edip, bu dönemin farklılığını belirtmek için kullanılmaktadır. Özellikle Hümanizmin ve Rönesansın, Avrupa Modernitesi’nin temelini oluşturmuş olduğu bilinen bir gerçektir. Modernleşmeyle günümüze değin süreklilik arzeden seri bir değişim ve dönüşüm yaşanmaktadır. Bu çalışmanın başlarında bu değişim ve dönüşümün teorik yanı anlatılmaya çalışılmakta, çalışmanın devamında ise bu teori araştırmanın örneklemini oluşturan üç film üzerinden pratik olarak analiz edilmektedir. Çalışmanın mantığına uygun olarak bu çalışmada kullanılan yöntem betimsel analiz yöntemidir. Nitel araştırma desenlerinden biri olan betimsel analiz ile veriler yorumlanmakta ve neden sonuç ilişkileri incelenerek bazı sonuçlar elde edilmektedir. Yorum ve betimlemelerden kaynaklanan temaları bağlama, anlama ve tahmin etme süreçleri, betimsel analizin ayrılmaz bir parçasıdır. Söz konusu analiz yönteminin kullanıldığı çalışmalarda elde edilen veriler, belirlenen temalara göre özetlenip yorumlandıktan sonra mantıklı ilişkiler kurularak betimlenmektedir. Bu çerçevede araştırma kapsamına giren örnek filmler incelenerek, bulgu ve çıkarımlar yapılmaktadır.

Dolayısıyla çalışmanın teorisi bir sonraki aşmada görsel analizler, çözümlemeler, görsel tasvirler, film okumaları üzerinden pratiğe aktarılmaktadır. Bu çözümleme yapılmaya çalışılırken araştırmanın örneklemini için özellikle bilim kurgu sinemasından örnek filmler seçilmiştir. Analizin kapsamına alınan bu filmler; androidler, robotlar, mekanikleşme, de’humunizasyon, otomasyon, iletişim araçlarında akıllılık, yapay zekâ vb. temalar açısından incelenmektedir. Bu örnek filmlerden insanların yazılı kültürden (kitabî) nasıl dijital (görsel) bir kültüre evrildiği anlatılmakta, bu kültürel değişim ve dönüşümde ise iletişim ve haberleşme araçlarının dijitalleşmesinin etkisi incelenmektedir.

Burada çapraz daha doğrusu paradoksal bir dönüşüm vardır. Sadece değişen insan değildir. Günümüzde insan protezleşmeyle yarı bir makineye dönüşürken bilişsel ve psikolojik görevleri yerine getirmeye zorlanmasıyla da androidler, robotlar yapay bir zekâyla insanlaştırılmaya çalışılmaktadır. İnsanların androidlere karşı verdiği amansız mücadelede yine insan kendini makineye (androidlere) kaptırmaktadır.

Matrix filmiyle insanların artık bütünüyle makineler tarafından esir alınması ve bir simülasyon olan Matrix'te hapsedilmesi distopik bir gelecekte ve buna karşı verilen mücadeleden bahsedilmektedir. Burada gerçek dünya bir Matrix'ten ibarettir. Bütün olan biten bu Matrix'in etrafında dönmektedir. Yaşamlar bunun içinde şekillenmektedir. İnsanlar makinenin tahakkümünde birer köledir. İnsanlar bu kölelikten sıyrılıp kurtulmak için matrix'e bağlı olduğu zincirleri kırması gerekmektedir.

Terminatör filminde artık robotlar burada daha esnek ve neredeyse hiç insandan ayırt edilemez bir haldedirler. Robotlara bu esnekliği sağlayan Sıvı Metal bütün dikkatleri filmin üzerine çeken en önemli faktördür. Robotları adeta ölümsüzleştiren bu esnek hal, gözleri geleceğin robotuna çevirmektedir. Bunun analizi Terminatör filmi üzerinden yapılmaya çalışılmıştır.

Black Mirror'ın The Entire History of You Bölümünde öznenin artık çiplerinin kontrolünde olacağı bir yaşam anlatılmaktadır.

1. MODERNİZASYON SÜRECİ

Modernizasyon (modernleşme) süreci diye başlanan bu bölüm modernleşmenin bir süreç ve yaşam tarzı olarak yeni sanayi hamleleri ile nasıl evrildiği ve özneyi nasıl değiştirip dönüştürdüğü anlatılmaya çalışılan bir bölümdür. Bu sürece bakıldığında değişim ve dönüşümün radikal olarak yeni teknik ve teknolojilerle hızlandığı görülmektedir. Dolayısıyla birinci bölümün kronolojik sıralaması: 18. yüzyıl sanayi devrimi ve kapitalizmin gelişimi, birinci altbaşlıkla başlamakta 'pozitivizm ve teknik tahakküm' adında ikinci altbaşlıkla da çalışmanın teorik yanı bütünsel olarak bir çerçeveye oturtulmaktadır.

1.1.18. Yüzyıl Sanayi Devrimi ve Kapitalizmin Gelişimi

Tarım toplumundan sanayi toplumuna geçiş, modernitenin belirleyici özelliklerinden birisidir. Sanayi toplumuna geçiş ise "Sanayi Devrimi" ile yaşanır. Sanayi Devriminin yaşanmasında Aydınlanma ve Bilim Devriminin önemli etkileri vardır. Bilim Devriminin sonuçlarının yeni teknolojilerin keşfinde kullanılmasıyla Sanayi Devrimi oluşur ve böylece bilim ve teknik arasında bir bağ kurulur.

Sanayileşme, kentleşme ve makineleşme tüm Batı Avrupa ülkelerinde hızla yayılır ve demiryolları dünyayı derinden etkiler. Ayrıca sanayileşme ile, mesleki dayanışma ve korumaya dayalı orta çağ lonca sisteminin dağılmasına ve aynı iş alanında çalışan birçok farklı işletmenin pazara girmesine yol açar. Zamanla bir işin parçalarını üstlenen firmalar yerine, işin aynı kapalı alanda tamamlanmasını sağlayan fabrika sistemine geçilir ve fabrikalar etkin üretim yerleri haline gelir (Türköne, 2006, s. 491).

Fabrika sisteminin beraberinde iş bölümü ve üretimde uzmanlaşma yaygınlaşır. Fakat sanayileşmenin getirmiş olduğu iş bölümünde ve uzmanlaşmada işin bütün bölümleri tek tek çeşitli işinde uzmanlaşmış işçiler aracılığıyla yapılıp, fabrikalar “ortak alanlar” olarak kullanılır. Aynı zamanda sanayileşme, emek olgusunu “ücretli” hale getirip, liberalist mülkiyet anlayışını kurumsallaştırır (Tekeli, 2002, s. 42). Bununla birlikte sanayileşme kavramı, toplumların sosyo-kültürel yapılarında da değişikliğe sebep olur. Böylelikle toplumsal tabakalaşma farklılaşıp, yeni bir işçi sınıfının varlığı ortaya çıkar. Ayrıca sanayileşmeye paralel olarak gelişen trafik, sağlık, yol, elektrik ve sosyal hizmetler, siyasi otoriteleri daha fazla rolleri üstlenmeye zorlar (Yazıcı, 2002, s. 228).

Sanayi Devrimi aslında makinenin ve büyük fabrika endüstrisinin doğuşudur. Söz konusu devrim iktisadi yaşamı ve kuruluşları derinden değiştirir. 18. yüzyılın ikinci yarısından itibaren modern sanayi tekniği çok yüksek bir hızla gelişir ve bu gelişmeler büyük ve derin toplumsal değişimlere yol açar. Söz konusu teknik ve sosyal değişimler, önceki dönemden farklı olarak geniş bir işçi sınıfını ortaya çıkarır, yeni yaşam ve çalışma koşulları yaratır, şehirlerin nüfusu hızla artar, erkek, kadın ve çocuk işçiler zor, ağır ve hızlı bir şekilde çalışma koşullarının yıpratıcılığıyla karşı karşıya kalır.

Kapitalist sistem, makineleşmeden önce küçük atölye sistemini yıkıp, çok sayıda işçiyi atölyelerde toplayarak, loncalarda toplanan unsurları birbirinden ayırır ve girişimciye karşı sürekli artan yeni bir sınıf sunar.

Sanayi Devrimi'nin beraberinde ortaya çıkmış olan kapitalizm, kapitalist ilişkilerden oluşan bir süreçtir ve bir sömürü sistemidir. Bu sömürü mekanizması aynı zamanda üretimin de temelidir. Bu sistemin doğasında var olan sınıf çatışmasının dinamikleri, üretim sistemindeki değişimi belirleyen en önemli faktördür. Üretim sistemindeki değişim, kâr maksimizasyonuna ve bunun için işçi sınıfının ekonomik, sosyal, ideolojik ve politik denetimine dayanmaktadır. Söz konusu anlayışta “homo economicus” yani ekonomik insan anlayışı hâkim olduğu için, çalışanların çıkarlarından çok kapitalistlerin çıkarları ön planda tutulmaktadır. Bu anlayışta kişi kendi çıkarlarını maksimize etmek için çalışır; bu nedenle diğer insanlara da yarar sağlar. Ancak bu anlayışta, amaca ulaşmak için her yol mübah sayıldığından işçi hakları optimal olarak yerine getirilmemektedir (Lordoğlu, vd. 2001, s.21). Orta çağda burjuva, orta seviyede ticaret yapan küçük tüccarla büyük tüccarlar arasında vasat (orta) bir sınıfı oluşturur. Yeniçağda burjuvazinin kaderi kapitalist ekonomik sistemin içinde şekillenir. Burjuvanın küresel kapitalizme dayalı yaşantısı kişiliğinin şekillenmesinde baskın olur.

Burjuva bu yeni dönemde çıkarları uğruna duygudan, düşünceden, hissiyattan, soyutlanıp dayatmacı bir özneye dönüşür. Bilimsel tekniğin sonuçları bütünüyle yararlı olmamıştır (Russell, 2016, s. 146). Burjuva artık “kendisi” değildir. Toplumun geri kalanı üzerindeki iktidarı – hegemonyası – artık gündemdedir. Tam da bu anda, burjuva kendinden hicap duyar. İktidarı ele geçirmiştir ama görüşünün netliğini –üslubunu – yitirmiştir. (Moretti, 2015, s. 22). Sınıf ilişkilerini veya tahakküm ilişkilerini ortadan kaldıran, insanları geçici olarak “özgür ve eşit bireylere” dönüştüren bir mekanizmadır ve burjuva diktatörlüğü işlevi gören de bu mekanizmadır. Seçimlerde insanların güvenliği garanti edilirken, bu garanti ancak endüstriyel ilişkilerde hiyerarşik ilişkiler askıya alındığında var olur. Bu nedenle seçimler dışındaki dönemde kapitalist işletmelerin dar anlamıyla demokrasi yoktur. Başka bir deyişle yöneticiler, çalışanlar tarafından

veya gizli oyla seçilmemektedir. Devlet bürokratları da doğrudan halk oylamasıyla seçilemez. (Karatani, 2008, s. 198).

Mutlak monarşi burjuva devrimi ile yıkılır. Fakat burjuva devrimi kilise ve soyluluk gibi mutlakiyetçi düzene direnebilen aragüçleri (Montesquieu) yıkarak iktidarın merkezileşmesini aslında güçlendirir (Montesquieu, 1989). Böylece meta mübadelesi ilkesinin evrensel düzeyde kabul edildiği bir toplum ortaya çıkar (Karatani, 2017, s. 61-62).

Fransız felsefeci Marquis de Condorcet, İngiliz Joseph Priestley ve Benjamin Franklin gibi ateşli cumhuriyetçiler göre gelişmenin gerekli kriterleri sosyal ve siyasal özgürlüğün başarısıdır. Onlar bilim ve teknolojiyi kendi başına biten değil fakat kapsamlı toplumsal dönüşümü (transformation) gerçekleştiren enstrüman olarak görürler (H. Teich, 1993, s. 5). Bilim, sanayi ve askeri teknoloji ancak kapitalist sistemin ortaya çıkışı ve Sanayi Devriminin gerçekleşmesiyle birbirlerine bağlanır, bu ilişki bir kez kurulunca da dünyayı çok hızlı şekilde değiştirir (Harari, 2015, s. 269). Garnham göre (Yaylagül, 2006, s. 181);

Kapitalist toplumlarda sermaye, emeği kullanarak malları ve hizmetleri üretilerek Pazar mekanizması içerisinde artı değeri kendine mal eder. Bu sistemin temel özelliği sermayelerini maksimize etmeye çalışan kapitalistlerin rekabetine dayanmasıdır. Karın artırılması için emeğin üretkenliğin artırılması yani teknolojinin geliştirilmesi gerekir. Bu süreçte bütün ilişkiler paraya (ücret-fiyat-kar) dayalıdır. İnsanların bu sisteme katılmama ya da bu sistemin dışında kalma imkanları yoktur. Dolayısıyla kapitalist toplumlarda ekonomi yapısal belirleyicidir.

Sanayinin ve insanlığın başarısının aslında bir sömürü çalınılığı anlamına geldiği gözlemlenir. Bu durumda Schopenhauer, insan bakış açısından anlamsız olan bir toplumsal düzenin zorunlu bir sonucu olarak karamsarlığın zaferini kutlayabilirdi. Birey ile toplum arasındaki çelişkinin aşamadığı anlaşılınca, toplum felsefesine duyulan ihtiyaç yeniden gündeme gelir. Horkheimer'a göre Heidegger, Nicolai Hartmann ve Max Scheler gibi varoluş ve varlık filozofları bu gereksinimin semptomlarıdır (Horkheimer, 1986, s. 5). Heidegger'e göre;

İnsan teknik çağın sürecini kendi ihtiyaçları ve amaçları doğrultusunda sadece araç-gereç üreten bir fabrika gibi tasarlamakta, onun durmak bilmeyen mükemmelleştirme çarkına kapılmakta ve başarıları karşısında büyülenip kalmakta ve asıl görmesi ve kavranması gereken şeyden, varlığın çağrısından ve kendi hakikatinden uzaklaşmaktadır. Bu nedenle, Heidegger, bütün moderniteye düşmandır; o şimdiki zamanı, 'karanlık dünyanın kıyısı olarak ve yaratıcı olarak düşünmeyi öğrenemezsek teknolojinin gezegendeki egemenliğinin yeryüzünü çöle dönüştürmeye kaynaklık etmeye başlayacağını göz önüne alır. Bundan dolayı, yeni düşünce 'gelecek dünya (world-era) zamanına kaçınılmaz olarak giden patikada' durmaktadır. (FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi), 2017 Bahar, sayı: 23, s. 307-328 ISSN 1306-9535, www.flfsdergisi.com)

Bu bağlamda modern dönemde makinenin özneyi (insanı) dönüştürücü fonksiyonuna dair gelişmeler yapıcı olmadığı görülür. Makine yıkıcı olup özneyi parçalama işlevini görmektedir. Bu sistemin dolayımında makine güdümlü özne bu dönemlerde daha belirgin bir hal alır.

Makine sadece bir araçtır. Doğanın nihai olarak sahiplenilmesi, doğal güçlerin ön köleleştirme yoluyla evcilleştirilmesidir. Bir makine, diğer kölelere hizmet eden bir köledir. Böyle bir tahakküm ve köleleştirme arzusu, insan özgürlüğü arayışıyla ortadan kaldırılabılır. Ancak köleliği başka varlıklara, insanlara, hayvanlara veya makinelere teslim ederek kendinizi kurtarmak zordur. Tüm dünyaya hükmeden çok sayıda makineye hükmetmek, bu hâkimiyeti devam ettirmek demektir ve hâkimiyet, tüm boyun eğme kalıplarını kabul etmek anlamına gelmektedir (Simondon, 1958, s. 127. akt. Marcuse, 1986, s. 140). Üretim teknolojisinde görülen kesin ve önemli gelişmeler, insan ve makine arasındaki ilişkilerin yapısında da kökten değişikliklere neden olurlar. Teknolojik gelişmenin ilk dönemlerinde (mekanizasyon) insan ve iş aletleri üzerindeki doğrudan etkileri çalışma mekanizmasına aktarılır. Otomasyon ile bu görevler mekanik aletlere devredilir (Gauzner, 1977, s. 12).

Nitekim Charles Chaplin makine-insan ilişkisini “Modern Time” adlı filmde 1930’larda yaşanan büyük ekonomik buhran sırasında artan işsizlik sorununu ve makineleşmenin de etkisiyle bozulan toplumsal ve ekonomik koşulları, dile getirir. Mekanik İnsanı ve seri otomasyonu Küçük serseri Şarlo (Charlot), tiplemesi üzerinden vizyona taşıyıp modern özneyi (insanı) ekonomik buhran içinde somutlaştırmaktadır. Bir fabrika montaj hattında monoton ve çılgın bir hızla çalışan bir işçi, bu tempoya ayak uyduramamakta ve sonunda zihinsel bir çöküntü yaşar. Vidaları sıkmanın monoton çalışmasından alınmış ve kobay olarak deneysel bir otomatik besleyicide kullanılır. Patronları, bir dizi can sıkıcı olay sonrasında onun deli olduğunu kabullenirler ve onu akıl hastanesine gönderirler (Charlie Chaplin- Factory Scene- Modern Times, 1936) Bu sahnelerde tam otomasyonun modern özneyi nasıl bir makine parçası gibi dönüştürdüğü ve sadece fiziksel olarak değil psikolojik olarak da özne üzerinde tahakküm kurduğu görülebilmektedir.

Eski tip makineler çalışma aletlerinin gücünü işçinin fiziksel gücünü aşacak bir biçimde artırılmasını sağlamaktadırlar. Otomasyonun uygulanması iş aletlerinin gücünü refleksi potansiyelini ve insan organizmasını, sınırlarının ötesinde artırmaktadır (Gauzner, 1977, s. 12).

Fransız aydınlanmasının önde gelen materyalist isimlerinden Frederick Julien Offray de La Mettrie makine-insan teorisiyle tinsel bir töz olarak ruhun var olmadığını ileri sürerek özneyi materyalist bir edayla salt fiziki özelliklere indirgemektedir. Maddeye duyum özellikleri yükleyerek La Mettrie “Heykel Adam” tabirini de bu bağlamda dile getirmektedir. La Mettrie’nin şekilcilik ve duyumlar bağlamında kurduğu insan haliyle makinenin bir başka nevini teşkil etmektedir (La Mettrie, 1980, s. 55). Bu yeni insan tipi bir bakıma herhangi sıradan bir madde gibi ruhsuzdur ve bir makine gibi mekaniktir.

1.2. Pozitivizm ve Teknik Tahakküm

Kökeni eski Yunan sofistlerine kadar uzanan pozitivizm, 19. yüzyıldan itibaren sistemli bir hal alır. Sözcüğün Saint Simon tarafından kullanıldığını belirtenler, onu kimin öne sürdüğünü konusunda kesin bir bilgi vermemişlerdir. Başka bir görüşü benimseyen Andre Lalande, sözün Auguste Comte tarafından değerlendirildiğini ortaya koyar. Ponere fiilinden türetilen pozitivizm, Latince’de karşı çıkmak, ortaya koymak, vaaz etmek, ileri sürmek anlamlarına gelirken, Fransızca’da (Ballıkaya) “olgu, gerçek, kesin, kanıtlanmış, olumlu” anlamlarında kullanılır (2015, s.87-106). Doğan Özlem’e göre temellerini modern bilime dayandırmak isteyen bir felsefe hareketidir. Pozitivizm teriminin 1830’larda Almanya ve Fransa’da birbirinden bağımsız olarak

ortaya çıktığını belirten Özlem, Fransız pozitivistizminin sloganını şöyle açıklamaktadır: “Doğal olana karşı doğal olmayana yönelmek, bilgisiyile yetinmek; despotik, köleci, özgürlük karşıtı, irrasyonel durum ve uygulamalar karşısında rasyonelin yanında yer almak ve uygulamaya koymak” (Özlem, 2016). Fransız pozitivistizminin temeli Aydınlanma Çağı’dır. Avrupa’da Rönesans, coğrafi keşifler, ticari gelişmeler, kapitalizmin yayılması, feodal yapıların yıkılması ve kentleşme gibi siyasi, ekonomik, sosyal ve dini olaylar toplumun yapısını değiştirir ve yeni bir toplum yaratır (Korkmaz, 2012, s. 1-153). Bu durum Fransa, İngiltere ve Almanya başta olmak üzere tüm toplumlarda kafa karışıklığına neden olur.

Fransız Devrimi’nin yarattığı toplumsal kafa karışıklığını ortadan kaldırmak için iki fikir ileri sürülmüştür. Bu fikirlerden ilki, sosyal düzenin eski krallık dönemine dönülerek gerçekleşeceği fikri, diğeri ise toplumun sosyal ilerleme ile düzene gireceği fikridir. Bu ikili fikirlerin bir çözüm getirmeyeceğine inanan Comte, ikisini uzlaştırmak ve geleneksel otoriter ortamda ilerleme kaydedebilecek bir toplum yaratmak ister. Böyle bir toplumda fikri anarşiye son verecek olan ise pozitif bilimlerdir (Işın, 1985, s. 353-362).

19. yüzyılda Fransa, İngiltere ve Almanya’da Aydınlanma, Fransız Devrimi ve sanayi devriminin neden olduğu toplumsal bir çalkantı yaşanır. Bu toplumsal kargaşanın nedeni olarak toplum üzerindeki etkisinden dolayı din gösterilmektedir. Dolayısıyla bu toplumsal değişimin yeni yöntemlerle yönlendirilmesi gerektiği düşüncesiyle, Auguste Comte başta olmak üzere çoğu pozitivist materyalist düşünür, onu pozitif ilkelere göre yönlendirmek ister. Hem sosyolojinin babası hem de din sosyolojisinin önde gelen temsilcilerinden biri olan Comte, toplumsal sorunların çözümü için bilim ve insan aklının birbirini takip etmesi gerektiğini savunmaktadır.

19. yüzyıl boyunca bilim, inanılmaz bir bolluk içinde ve oldukça temkinli olan en iyi gözlemcileri dahi biraz fazla iyimser yapacak ve aldatabilecek süratte ve yönlerde gelişir. Bu dönemde bilim insanları bilimi mükemmelliğe ulaşmanın yolu olarak görürler (Sarton, 2010, s. 149). Ancak bu dönemde insanlar, torunlarının bir gün aya gideceği, bir atomu parçalayacağı, tarih kitapları yazacağı ve genetik kodu çözeceği konusunda en ufak bir fikre sahip değildi. Goriller, ateş böcekleri veya denizanelerinden daha fazla çevreyi etkilemeyen sıradan hayvanlar olmaları, tarih öncesi insanlar hakkında bilinmesi gereken en önemli şeydir (Harari, 2015, s. 18-19).

Daha fazla ilerleme, doğa bilimcilerin planlarını tamamlamak için sonsuz miktarda yeni verinin alınmasına veya daha doğru fiziksel ölçümlere ve sonuçların daha ayrıntılı bir açıklamasına bağlı idi. Yüzyılın sonlarına doğru, bu sakin ve iyimser atmosfer, önceki dönemlerden tamamen farklı olan, yaşamın maddi koşullarını kökten değiştiren, bütün geçmişi hafızamızda toplayan ve 20. yüzyıla yol açan bir icatlar dizisi başladığında altüst olur (Sarton, 2010, s. 149). Belki de bu icatlar serisinin toplumu olumsuz etkileyebileceği öngörüsünde bulunulamamıştır.

1950’lerde birçok batılı ekonomist ve sosyolog tarafından memnunlukla karşılaşılan bilimsel ve teknolojik gelişmelerden doğan coşkunluk bugün yerini daha kötümser bir ruhsal yapıya bırakır. Örneğin tanınmış Fransız sosyoloğu Raymond Aron, Meydan Okuyan başlığıyla “Modern Diyalektik Üzerine” adlı kitabında “Hissettiğim ve farkında olduğum kötümserliğin köklü nedenleri, kendilerini zamanımızın bütün büyük projelerinin gerçek çelişkilerinde belli

ederler” der ve şöyle devam eder Her insanın kişiliğinin gelişmesini ve yeni bir insanın doğuşunu görme konusunda duyulan (Promethean) arzuları durduran engeller yenilmesi daha güç bir duruma gelmekle kalmamış ayrıca karakter de değiştirmişlerdir (Aron, 1969, s. 290; Gauzner, 1977, s. 125).

Teknolojik değişme toplama bir eklemek ya da toplamdan bir çıkarmak değildir. Teknolojik değişme ekolojiktir. Önemli bir değişiklik topyekûn değişikliğe sebep olur. Eğer tırtılları doğal ortamlarından çıkarırsanız geriye kalan aynı doğal ortam eksi tırtıllar değildir; artık elinizde geriye kalan canlıların hayat şartlarını yeniden düzenlediğiniz yeni bir çevre vardır. Aynı şey tırtılların olmadığı bir ortama tırtılları eklediğimiz zaman da geçerlidir. Teknolojik araçların ekolojisi de bu şekilde çalışır. Yeni bir teknoloji ne bir şey ekler ne de çıkarır; her şeyi değiştirir. (Postman, 2016, s. 22-23).

Francis Bacon, 17. yüzyılda bilimsel yöntemi kendi formüllendirmesi ve doğru doğa anlayışını şaşırtan engel ya da “idolleri” teşhis etmesi ile bilimin gizemini yıkan ilk Batılı düşünürdür. 200 yıldan daha uzun bir süre sonra Bacon’un yaklaşımı nihayet galip gelmiştir. Fakat kamuoyu bölünmüştü: teknolojik “ilerlemenin” yararlı etkisi hakkındaki abartılı iddialar korkutucu toplumsal çöküş ve geleneksel kurum ve değerlerin aşınması tahminleri ile rekabet etmekteydi. Dinsel, toplumsal ve ahlaksal derilerini dökmeye hevesli olan yeni “bilimcilik” doğaya egemen olmak için yapılan bilimsel yenilik vaadi lehine Bacon tarafından tanımlanan bilim ettiğinden vazgeçer (Milberry, 2010, s. 50).

Teknoloji insanı bilimin ruhundan ziyade yanlış metafizik fikirlere göre kurar. Bugün yapılan hata, Galileo’nun parlak bir fikri yanlış yorumlamasıyla ilgilidir. Bilindiği gibi Galileo birinci dereceden şeylerin büyüklük ve ağırlık gibi ölçülebilir niteliklerini şekil, renk, koku gibi ölçülemez niteliklerinden ayırır. Yani niceliği nitelikten ayırır. Matematiksel dilde ifade edilen nicelik insanoğluna bilgiyi getirirken, kalite göz ardı edilmiştir (Carel, 2015, s. 228-229).

İnsan yalnızca sonlu, değişken, geçici, farklı ve derece olarak görelidir. Çünkü matematiksel kavramlar doğal nesnelere aktarılabilir ve bu nesnelere de yalnızca onlardan alınan ölçümlerle yargılanabilmektedir. İnsanoğlunun ölümsüz ve ebedi olan her şey, tüm kalıcı şeyler ve tüm mutlak farklılıklar hakkında hiçbir fikri bulunmamaktadır. Saatin, kilogramın ve metrenin ne anlama geldiğini ve işlevlerini tam olarak bilmekle birlikte; uzayın, zamanın, maddenin ve kuvvetin, hareket ve dinlenmenin, neden ve sonucun ne olduğunu bilmemektedir (Nägeli, 1877, s. 13, akt. Engels, 1979, s. 298). Bu açıdan bakıldığında matematik insanlara ancak bilginin ölçülebilir, hesaplanabilir, fiziksel yanı ile ilgili bilgi verebilirken, insanlara metafizik ile ilgili konularda bilgi sağlamada kısıtlı kalabilmektedir.

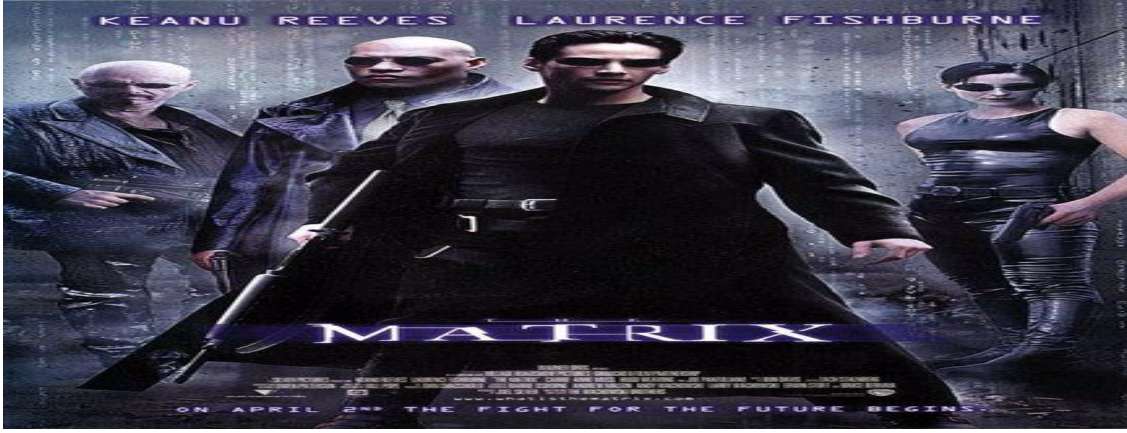
İşlemsel araç ile keşif amaçlı araştırmanın vahim sonuçlar doğuracak şekilde birbirlerine karıştırılması modern bilimi giderek bir Tekno-Bilim haline getirir (Virilio, 2003, s. 7). Modern tekniğin en acımasız özelliği onun totaliteryen otokrasisidir. İnsan tekniği kontrol etmez teknik onu kontrol eder. Teknolojik toplumda insanın özgürlüğü bir göz yanılmasıdır. Ve onun ahlaki erdemi ve estetiği çok güçlü olan (technolotrous) inanca izin vermelidir (Manzur, 1992, s. 144). Feenberg (2005) Bilgi ve tekniğin yöndeşmesi ile ortaya çıkan tekno-din hümanizmi dipten ayırmaktadır. İnsan merkezli bir dünyadan makinenin, tekniğin merkeze alındığı bir dünyaya

geçilir. Bu bağlamda bilgi istikamet değiştirerek bilginin güç olduğu tezi, modern insan için adeta “Bilginin Güçsüzlük” olduğu tezine dönüşmektedir.

2. SİNEMA FİMLERİNDE ÖZZENİN DÖNÜŞÜMÜ

İster ABD ister diğer batı ülkelerinin sinema çalışmaları çoğunlukla bilim kurgu üzerine olmaktadır. Bu bilim kurgu sineması sürekli akla hayale sığmayan kurgular üzerinde bir gelecek tasvir etmeye, yansıtmaya çalışmaktadır. Bunlar bir sinemasal kurgu olarak algılanır. Fakat arkamıza bakıp döndüğümüzde daha dünün kurgusu bugünün realitesini oluşturduğunu deneyimlenmeye çalışılmaktadır. İzleyici sinema tarafından kendine sunulan dünyayı deniyimlemektedir ve ister istemez kendini bu dünyanın bir parçası olarak göreceğe hale gelmektedir.

2.1. Matrix



147

Araştırma
Makalesi

Şekil 1: Matrix Film Afışı

Yönetmen: Lana ve Lilly Wachowski

Yapımcı: Joel Silver, Lana ve Lilly Wachowski

Senarist: Lana ve Lilly Wachowski

Oyuncular: Keanu Reeves, Laurence Fishburne, Carrie- Anne Moss, Hugo Weaving, Joe Pantoliano

Yapım Yılı: 1999

2.1.1. Matrix Film Öyküsü

Filmdeki olaylar çok ileri bir tarihte teknolojinin son derece gelişmiş olduğu, yapay zekâya sahip makinelerin yaratılmış olduğu bir dünyada geçmektedir. Bu dünyada makineler ve insanlar arasında ortaya çıkmış savaş sonucunda insan ırkı makineleri yenebilmek için onların enerji kaynağı olan güneş ışınlarının dünyaya inmesini engellemek adına, gökyüzünü kimyasal

silahlarla, siyah bulutlar oluşturmak suretiyle kapatır. Bunun sonucunda enerji ihtiyacını karşılayamayan makineler yeni enerji kaynakları bulmaya yönelir ve insan vücudunun çok iyi bir enerji motoru olduğunu fark ederler. Böylece insanları köle olarak enerji üretimi için kullanmaya başlarlar ve herhangi bir isyan durumundan kaçınmak için insanların zihinlerini meşgul edecek bir program tasarlarlar.

2.1.2. Matrix Film Analizi

Matrix nedir? Basitçe söylersek Lacancı “büyük ötekidir”. Sanal simgesel düzendir, gerçekliği bizim için şekillendiren ağdır. “Büyük Öteki”nin bu yönü, öznenin simgesel düzen içindeki o asli yabancılaşmasıyla ilgilidir: Büyük Öteki ipleri çeker, özne konuşmaz, simgesel yapı tarafından “konuşturuluyordur”. Kısacası özne kendi eylemlerinin etkilerine asla tamamen hükmedemeyeceği, diğer deyişle kendi etkinliğinin nihai sonucu umduğu ya da öngördüğü şey bakımından daima başka türlü gelişeceği için bu büyük öteki toplumsal tözün adı olur (Zizek, 2014, s. 27).



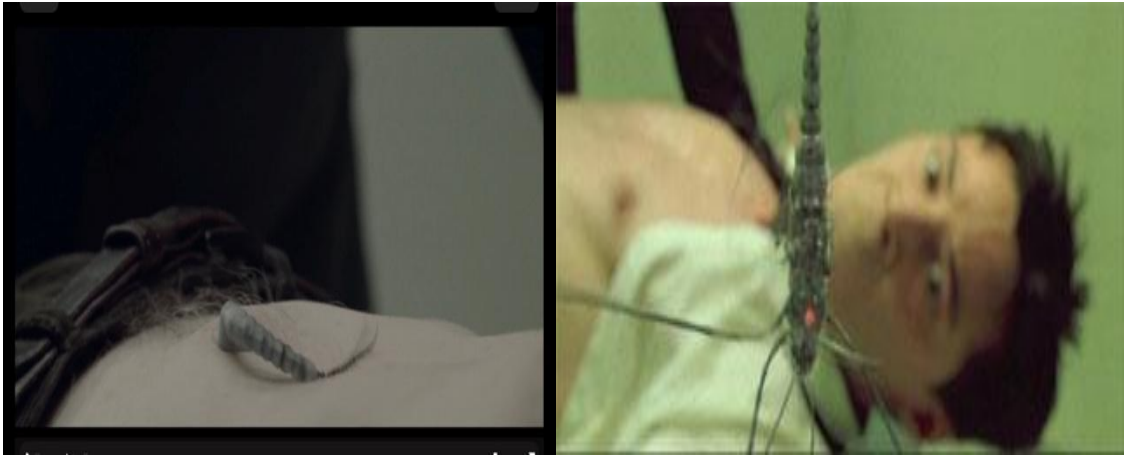
Şekil 2: Matrix’in girişi bir işaret harf yağmuruyla M-A-T-R-İ-X sözcüğüyle belirip kaybolur

Matrix filminin açılışında “Şehrin Kalbi” adlı otelde hackerlik yaparken görülen Trinity’nin FBI ajanı görünümündeki bilgisayar programlarından ‘zihnini’ matrix’ten çıkartarak kaçtığı sahnede kaçış aracı olan (temsili) telefonun içindeki yeşil kodlarla oluşmuş siber uzaydan bir bilgisayar ekran görüntüsü içinden Thomas Anderson’ nun odasına doğru geçiş yapılmaktadır (Ersümer, 2006, s. 195).



Şekil 3: “Uyan Neo!”

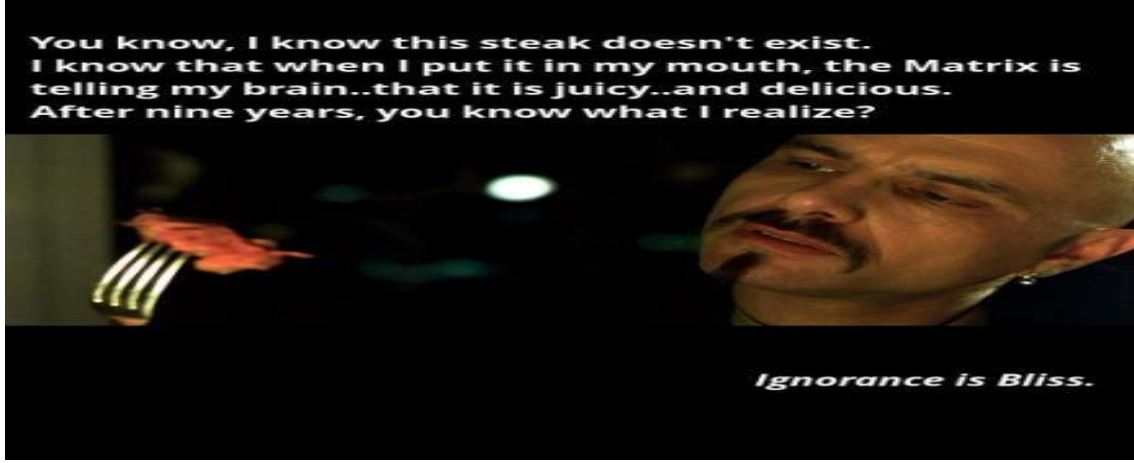
Yukarıda sözü edilen odada Anderson uyurken görülmektedir. Kulağındaki kulaklıkta müzik çalmakta, bilgisayar, internetten Morpheus hakkında otomatik olarak ayarlanmış halde veri indirmektedir (Ersümer, 2006, s. 195). Ekranda bir mesaj görünür Neo Uyan! Anderson uyanır. “The Matrix has you...” (Atayman, 2004, s. 144)



Şekil 4/5: Neon’un rüyasının gerçeğe dönüştüğü ve ajanlarca karnına yerleştirilen bugları çıkarıldığı sahne

Matrix’i Matrix yapan ‘buglar’. Kâhin falan hep bu buglardan oluşmaktadır (Ergin ve Küpeli, 2018, s. 14). Trinity, Neo’yu yağmurlu bir günde bir arabaya aldı. Arabada bir başka kadın Neo’nun üzerine bir silah çevirir. Bu arada, Matrix’i tanımlayan bir cümle: “Burada, bir tek oyun kuralı vardır: Ya binersin ya da inersin. Trinity Neo’nun inmesini engeller. Bir aygıt, arabada, Neo’nun karnına ajanların yerleştirdiği alien’i çıkartır. Demek ki rüya değil der Neo (Atayman, 2004, s. 148). The Matrix serisinin Anderson, Morpheus, Trinity gibi birçok ana kahraman seviyesindeki karakteri, başlarının ardındaki giriş sayesinde doğrudan beyin yoluyla Matrix’e veya eğitim amaçlı simülasyon programlarına girebilmelerini sağlayan teknolojik

cihazlarla donanarak bedensel dönüşümlere uğramaktalar. Yarı insan, yarı makine haline gelerek bir ölçüde insanlıktan çıkmış olan bu kahramanlar bu açıdan da daha çok anti-kahraman özelliklerine yaklaşılmaktalar (Ersümer, 2006, s. 150-151). The Matrix'te de insanların büyük bölümü makinelere bağlanarak dış gerçeklikten tamamen koparılmakta ve bilgisayar simülasyonunda yaşamak zorunda bırakılmaktadır. Burada filmin ana kahramanı Thomas Anderson (Neon) simülasyon içindeki hayatında çalıştığı insanın en gelişmiş düşünsel faaliyetlerini gerçekleştirilmesine imkân veren onun insan olmasını sağlayan beyin bölgesinin (cortex) adını kullanan-bilgisayar yazılım firması (gizlenmiş dış gerçeklikte insan ırkını kontrol altında tutan yapay zekâ) ile paralellik kurmak mümkündür: Metacortex Şirketi (Ersümer, 2006, s. 128). İnsanlar bütün yaşamlarını bio-elektrik enerjilerini toplayarak bilgisayar efendilerine veren bir tüpün içinde geçirmekteler. Neo bu durumu fark ettiğinde kusar ve (yapay dahi olsa) daha önceki, Matrix'teki yaşantısına geri gitmeye çalışır. Neo'nun güvertedeki arkadaşından Cypher için bu durum öyle ürkütücüdür ki (yine yapay bile olsa) Matrix'in yalanlarına dayalı zengin bir yaşam karşılığında Morpheus'a ihanet etmeyi kabul ederek, "Cehalet mutluluktur," diye tepki verir. (<https://www.pdfdrive2.com/matrix-ve-felsefe-e18758267.html>)



150

Araştırma
Makalesi

Şekil 6: Biliyormusun bu bifteğin var olmadığını biliyorum. Ağzıma koyduğum zamansa Matrix beynime onun sulu ve tatlı olduğunu söyleyecek. Dokuz yıldan sonra ne fark ettiğimi biliyor musun: Cehalet mutluluktur...

Matrix'te, baştan beri Neo'nun dost sandığı adı Lucifer yani şeytandan gelen Cypher, Morpheus ve davasını androidlere satan (kardeş kavgası ve ihanet). Cypher'ın ihaneti sonucunda, Morpheus, Neo, Trinity Matrix'ten çıkış yapacakları otelde sıkışıp kalırlar. Androidler üstün ve korkunç bir güçle onlara baskın yapar. Neo kendini ve Trinity'i kurtarır ama Morpheus esir düşer. Neo bu sınavdan da başarıyla çıkamaz (Altıoklar,2021, s. 105). Neo sahnede ajanı öldürür ama filmin gerisi yok. Normal dünyaya dönünce de makineler ile savaşın bittiği görünür ama savaş bitmez. Geçici bir şekilde ara verilir (Ergin ve Küpeli, 2018, s. 14).

2.2. Terminatör-2 (Judgment Day) Kıyamet Günü



Şekil 7: Terminatör-2 Film Afışı

Yönetmen: James Cameron

Yapımcı: John Daly, Derek Gibson, Gale Anne Hurd

Senarist: James Cameron

Oyuncular: Arnold Schwarzenegger, Linda Hamilton, Michael Biehn

Yapım Yılı: 1984

151

*Araştırma
Makalesi*

2.2.1. Terminatör-2 Film Öyküsü

İlk filmdeki yaşanan olaylardan on sene sonrasını ele alan filmde, Sarah Connor (Linda Hamilton) ile on yaşında bulunan oğlu John (Edward Furlong) bu sefer daha gelişmiş bir üst Terminatör tarafından izlenir: Sıvı metal, şekil değiştiren T-1000 (Robert Patrick), John'u ortadan kaldırmak amacıyla gelecekte gönderilir ve insan hareketinin lideri olmasının önünü kesmeye çalışır. Daha az gelişmiş İkinci bir Terminatör de (Arnold Schwarzenegger) direniş tarafından John'u korumak için gönderilir.

2.2.2. Terminatör-2 Film Analizi

Serinin ilk filmi olan Terminatör 1984'te beyaz perdeye ilk yansıdığı andan beri bilim kurgu türünde yeni bir sayfa açar ve günümüzde kült bilim kurgu filmlerinden biri olarak yer almaktadır. Gösterime girdiği dönem incelendiğinde tasvir edilen teknoloji seyircide büyük bir teknoloji fobisi yaratmayı başarır. Bunu başarısında karakterlerden Kyle Reese'in Sarah Connor'a, filmdeki geleceği özetle aktarmak için yaptığı tasvir başlı başına yeterli olur. Reese gelecek zamanda (2029) geliştirilecek olan ve çok akıllı bir teknoloji olarak tanıtılan savunma ağı bilgisayarını Skynet'in zamanla insanları bir tehdit olarak görmeye ve onları ortadan kaldırmaya

başlayan bir sistem haline geldiğini aktararak kendi mucitlerini öldüren makineleri tasvir eder (Dinello, 2005'ten akt. Akdemir ve Kozok, 2021, s. 68-69).



Şekil 8: Judgement Day (Kıyamet Günü)

“Terminatör-2”nin alt başlığı Judgement Day: Bilinen ilahi mahkemenin kurulacağı Mahşer günüdür bu, sade bir çeviriyle “hesaplaşma günü”ne de karşılık gelebilir. Büyük dinlerin inanç sistemine göre. O son mahkemede, diğer âlemde kimin cehenneme kimin de cennete konulacağı kararlaştırılacaktır. Anlaşıldığı gibi Cameron, zaten bu dünyanın çoktan cehenneme dönüştüğünden dört bir tarafının alev alıp tuttuğundan emin olmuş bir haldedir. O halde (postmodern) bir tanrının işleri az da olsa rayına koyacağını ümit etmek, popüler kültürün bu teknolojik mitosunda da olsa kızgın alevler karşısında teskin edici bir teselli olsa gerek (Atayman, 2004, s. 49).

152

Araştırma
Makalesi

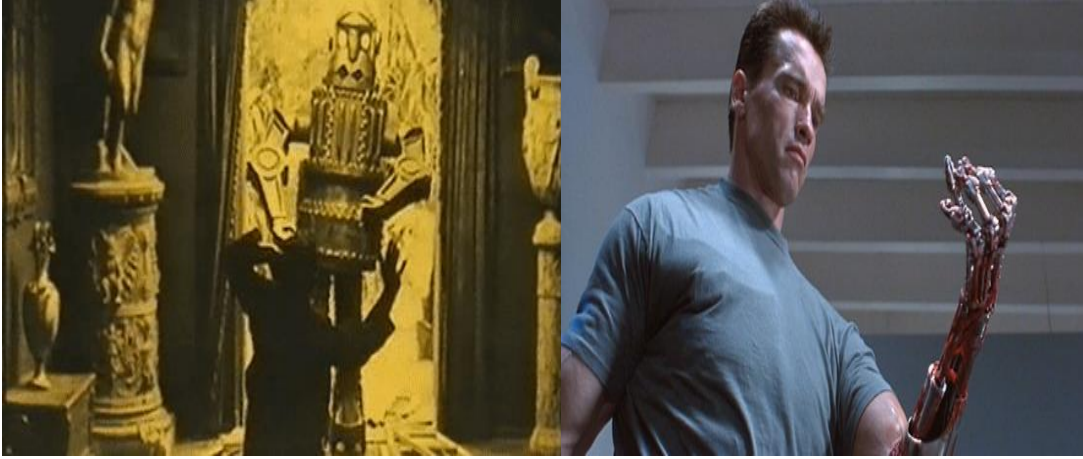


Şekil 9: Sarah, John, Terminatör

Dönemin çokça tutulan konusu zamanda yolculuk hayali üzerine kurulu, olabildiği kadar akla yatkın gelen bu hikâyede gelecekte bir makine-insan, bir cyborg bir kadını yok etme

göreviyle “Terminatör” olarak dünyaya gelir. Çünkü bu kadın dünyanın ileriki zamanlarda tek bir kitlesel topluma dönüşeceği anda bir başkaldırıya liderlik edecek kişiyi doğuracaktı. Bu devrimci ile manevi kurtarıcı (Savior, Jesus, Christ) Mesih karışımı görev adamını koruyup kollamak ve Terminatör’den gelen kötülüğü önlemek için, gelecek zamandan bir özne (insan) günümüze iner (Atayman, 2004, s. 34).

ABD halkının İncil’e olan inanç ve bağlılığını göz önüne aldığımızda Sara (h)’nın İsraililerin atasını andırıldığını söylemek de zor bir şey değildir. Eşi İbrahim’den ayrı kalmış, bu filmin hemen bütün figürleri gibi dağılmış, aileden uzak ama geleceği inşa eden kişidir o. Kurtuluşun bir gereği olarak şiddet uygular. Şiddetin cenderesinden geçmek mecburiyetindedir. Sonunda oğlu Sara’ya birlikteliklerindeki yeri gösterir ve annesini kucaklar (Atayman, 2004, s. 44).



Şekil 10/11: ‘L’uomo Meccanico (Mekanik Adam) & Mekanik EL

Yukarıdaki sahne Andre Deed’in Sessiz Bilim Kurgu Sinemasının kilometre taşlarından biri olan 1921 tarihinde ‘L’uomo Meccanico’nun (Mekanik Adam)’ına dayanır. Bu mekanik adam Profesör D’Ara adında bir bilim adamı tarafından icat edilir. Makine tarafından kumanda edilebilir ve insana benzer bir donanıma sahiptir. Çetebaşı Mado adında bir kadın mekanik adamın bilgisine ulaşmak için bilim adamını öldürür ve mekanik adamın kontrolünü eline geçirir. Robot, Madonun elinde bir suç makinesine dönüşür. Öldürülen bilim adamının kardeşi ise dünyayı bu korkunç robottan kurtarmak için bu robotun aynısını icad edip diğerine karşı savaştırır. Film iki robotun birbirlerini bir opera salonunda imha etmesiyle sonlanır. Robotun zırlı kapının kapanmasını mekanik elini uzatarak engellediği sahne uzun yıllar sonra James Cameron’un yönettiği Terminator: Judgement Day filminde kullanılmıştır (Çoker, 2016, s. 24). Terminator filmine siborg bağlamında serinin ikinci üçüncü bölümlerinde siborg, insanları makinelere karşı korumak için görevlendirilir. Terminator filminde siborglarda insani meziyetler yok edilir, bilinç ortadan kaldırılır. İnsanlık bir makinenin kavrama kapasitesinin taşıyabileceği fonksiyonlar kadardır. Bu tip yaratıklara insandan da değer biçildiği söylenebilir. (Ersümer, 2006, s.134)

Merhaba şu an bir makineyle konuşuyorsunuz. Lütfen çekinmeyin. Biliyorsunuz makineleri de sevmek lazım.

Bu ilk Terminatör’de bir telesekretere bırakılmış bir nottu. Tech-noir kulübünün ışıkları altında dans eden, kredi kartı şifrelerini kırmaktan övünç duyan ve seks yaparken walkman dinleyen insan manzaraları aynı filmde, teknolojinin yaşamda kendine nasıl bir yer bulduğunu gösterir. İkincisinde ise seyirci siborglara karşı ‘insani’ bir ürküntü duymasına rağmen onların sahip olduğu güce ve ömürlerinin uzunluğuna karşı bir tür kıskançlık besler. İşte Terminatör’de Siberpunk’un (siber çılgınlık) araya sızıp ‘makineleşmek istiyorum’ diyerek sesini çınlattığı yer burasıdır’ (Ersümer, 2006, s.134).



Şekil 12/13: Fordist Makine (Schwarzenegger) & Medyatik Makine-Sıvı Metal İnsan

Terminatör’de iki tür makine karşı karşıya gelir. Bir taraftan insani fonksiyonların taklitçisi ya da temsilcisi gibi görünen civatalı, dirsekli, çelik aksamalı daha düşük düzeyli Fordist Makine (Schwarzenegger) diğer taraftan muhtemel olan her insani forma girebilip şekilden şekile değişen ileri teknoloji ürünü Baudrillard’ın tabiriyle bir tür medyatik makine. Bu sıvı (Liquid) metal insan ‘makine’ tanımını bile tartışılır kılan kötünün değişken biçimidir belkide. Bu potansiyel dönüşüm başta bir polis şekline bürünür daha sonra durumuna göre şekilden şekle girebiliyor. Ama bu polis kötüyle özdeş olan bir polistir. Cıvamsı varlığını somutlaştıran asıl özü gibi bir şey olup olmaması bilinmez (Atayman, 2004, s. 39-40). İnsan-makine ilişkilerine karşı Terminator etkin bir şekilde endişeleri dile getirir. Teknoloji emin olmayan ellerde yıkıcıdır. Otomasyon teknolojileri, makinelerin dış yüzeyinin insanı andırmasıyla kimlik ve benliğin karışmasının sonuçları yıkıcı, yok edici bir maskülen figürle canlılık elde eder. Film geçmişe yönelik nostaljik değilse ve geçmişi ıslah edilecek bir şey olarak görmese de onu gelecek için araçsallaştırır, makinelerin yaptıkları yıkımı zorunlu görerek, işlerin rayında gitmesi için çabalar (Boz ve Takımcı, 2019, s. 393-394). Terminatör’de geçen nesnelere birbirlerine dönüşebilir. Sinemada oldu olalı dış görünüş biçim ile karakter arasında klişeleşmiş bir bağ olduğu düşünülürse insan-nesne dönüşümlerinin bu klişelere de bir darbe indirdiğini dile getirmek olasıdır. Film karakterleri kişiliklerinin her an değişebilir, akıcı, sıvı bir nitelik kazanmaları manasına gelen bu dönüşümler, dış görünüş ile içerdiği karakter arasındaki aşına olunan irtibatın ya da denge ve düzenin bozulmasına neden olur; artık hangi biçiminin hangi karaktere denk geldiğinin belirgin olmadığı biçime duyulan güvenin dağıldığı, bundan dolayı da gerilimin iyice çoğaldığı bir alana girmiş oluruz. Özellikle Terminator-2’de morphing metodu büyük azimle kullanılır, James Cameron, dönüşümleri, tüm fiilin (hikâyenin) tamamlayıcı, taşıyıcı ögesi haline getirmeyi sağlar (Roloff ve SeeBlen 1995, s. 352-353).

Bu tarz belirsizliklere rağmen seyircide insanların ürettiği bir teknolojinin sonucu olarak yaşama karşı savaş açmış oldukları izlenimini uyandırmaktadır. Diğer taraftan seri katil robotun Sarah Connor'ı hedef alırken karşılaştığı her canlıyı öldürmek gibi bir hedefi yoktur. Seyirci, Sarah Connor'ın öldürülmesi halinde bile insanlığın tümünden yok olacağı konusunda karamsarlığa kapılır (Akdemir ve Kozok, 2021, s.69).



Şekil 14: Baba rolündeki Terminatör'ün imhası

Terminatör filminde Anne rolündeki Sarah Connor'ı korumaya programlı, insanlığa hizmete bulunan robotların da var olduğu izleyiciye gösterilmektedir. Filmin bitişinde insanlık için hizmet eden iyi robotun kötü robota karşı verdiği mücadeleyi kazanması da izleyici üzerinde robotların oluşturduğu tehdit algısı hakkında olumlu bir etki bırakmaktadır (Akdemir ve Kozok, 2021, s.69). Sonunda kötü karakterli sıvı metal (cıva) erimiş çelikte kaybolur gider fakat bu yok olma bir mutlu son anlamına gelmez şimdilik. Geleceğe dönük başka bir tehlikeli kaynak, yanlış bilgi kaynağı vardır: iyi karakterli, kurtarıcı makine-insanın yapay kafatasında bulunan çiptir. Bundan böyle artık kendini yok etmesinden başka çıkar yolu kalamaz; ama robotların programlanmasındaki bir kuraldan dolayı (bunu Isaac Asimov'un robotlar yasasından biliyoruz) bu görevi yerine getirme Sarah'a düşer. Anne (Sarah) içinden gelmezse de zoraki "baba" rolündeki makine-insanı bu biricik varlığı imha eder (Atayman, 2004, s. 46).

2.3. Black Mirror (The Entire History of You)



Şekil 15: Black Miror Film Afişi

Yönetmen: Brian Welsh

Yapımcı: Jasse Armstrong

Yapım Yılı: 2011

Sezon: 1

Bölüm: 3

156

*Araştırma
Makalesi*

1.3.1. The Entire History of You (Tüm Geçmişin) Film Öyküsü



Şekil 16: The Entire History of You (Tüm Geçmişin) Bölüm Afişi

Film bir avukat olan Liam'ın iş görüşmesi esnasında başlamaktadır. Görüşmeden sonra Liam taksiye binip ve hafıza çipinden görüşmede yaşananları izlemeye çalışmaktadır. Lokal

anestezi yoluyla birçok insanın kulağının arkasına bir çip enjekte edilmektedir. Bu çiple insanların yaşadıkları, sesleri kaydedebilme, geçmiş tüm anılları izlenebilmektedir.

3.3.2. The Entire History of You (Tüm Geçmişin) Film Analizi

Dizinin her bir bölümü ilk sahnede yer alan kırılmış görüntü ile başlamaktadır. Kırılmış cam sesi izlenimi veren bu sahne görüntüsünde kırılmış cam sesi gerçekten de verilmiştir. Dizinin yapımcıları Charlie Brooker ve Annabel Jones (The Guardian, 2018) bunun sebebinin şöyle özetler: “Dizi, teknoloji ve insan psikolojisinin birleşiminin yan etkilerini göstermek istemektedir. Bu nedenle bu cam kırılması ve cam sesi bu düzlemde teknolojinin bir kırılması anlatılmaya çalışılmaktadır.” (Çelik ve Özçınar, 2020, s. 85). Gur (2019), Black Mirror serisinin yapıp ettiklerimizin sonuçlarını bize yansıtan bir ayna olduğunu vurgulamaktadır. Ve bu aynanın aynı anda ihtiyaçlarımızı, korkularımızı, isteklerimizi, kaygılarımızı, ikna olmamızı ve katılımcılığımızı da yansıttığını belirtmeye çalışmaktadır (Akdemir ve Kozok, 2021, s.71). Modern toplumun ve bireyin sorunlarını teknolojinin yeni getirdiklerini ve yeni dünya düzenindeki medya siyaset, sanat ilişkilerini hiciv ve bilim kurgu yoluyla yorumlamakta olan Black Mirror adındaki İngiliz yapımı dizinin 1. Sezonun 3. bölümü insan hayatının kayıt altına alınması ve bu kayıtların insanın hayatına etkisi bakımından olabildiğince sert bir eleştiridir. Bölümde İnsan gözü bütün hayatı kayıt altına alınmış ve istendiğinde bu kayıtlar tekrar izlenebilmiştir. Dizi evli olan bir çiftin ilişkilerinin bu kayıtlardan dolayı nasıl kötüye gittiği ve en sonunda ayrılıkla nasıl bittiği yeni teknolojiler bağlamında eleştirel bir yaklaşım getirmektedir (Birinci, 2018, s.42).

The Entire History of You bölümünde Liam’ın bulunduğu yemekteki karakterlerden Hallam’ın (Phoebe Fox) bellek çipine sahip olmadığı bahsi geçer ve herkes buna şaşırır. Çipinin çıkmasıyla bir eksiklik duymadığını ifade eden Hallam tüm kayıtlarına, yani hafızasına sahip olduğu müddette tüm gördükleri, duydukları ve hayatının bir kısmı çalınmıştır. Belki de günümüzdeki mahremiyet ihlalleri kadar ciddi olan bu durum, yakın bir gelecekte de gerçekleşebilecek olası bir durumdur (Özden, 2021, s. 232).

157

Araştırma
Makalesi

Şekil 17: Yüzleşme

Bu bölümde bir yüzleşme olmuş. Liam, eşinin zaman kumandasını eline alarak hafızasına doğru yolculuğa başlar. Geçmiş, hafıza ve teknoloji üçgeninde ekran bağlamını ele alırsak bu bölüm bize Baudrillard'a atfen buradaki hakikatın televizyonun ta kendisi olduğudur, panoptik sistem sona ermiştir. Televizyon gerçeği görebilen biricik göz olmaktan çıkmıştır. Burada da söz konusu olan yine bir ekrandır ve bu ekranda bireyler birbirlerini gözetlemektedirler. Burada Liam, eşini gözaltına alır. Teknolojiyle hasarlı bir belleğin buluşması bu ailenin hassas bir kırılma noktasını oluşturmaktadır (Baudrillard, 2016, s. 51'den aktır: Çelik ve Özçınar, 2020, s. 88).



Şekil 18: Liam'ın boynundaki implanttan kurtulma sahnesi ve donuk bakışı

Bu hasar görmüş ve işlenmiş gerçekliğe sahip kişinin psikolojik eksikliklerinin teknoloji ile birleşimi manevi değerlerinin kaybolmasına yol açar. Aynada kendine bakan Liam'ın kendine olan donuk bakış metaforu, bir anlamda kurtulduğu belleğin ağır yükünün isteklerinin neticesi yalnızlıkla sonuçlanır. Böylece Kitle İletişim teknolojisi arzu ve isteklerimizi ele geçirmeye çalışmaktadır (Baudrillard, 2016, s. 36'dan aktır: Çelik ve Özçınar, 2020, s. 89).

Filmin karakterlerinden Liam, bir iş görüşmesi dönüşünde uçağa binmek için havaalanına gider. Günümüzde bagaj ve evrak kontrolünün yapıldığı çizgide, güvenlik görevlileri Liam'dan bellek çipinde kayıtlı olan görüntüleri seri bir şekilde oynatmasını isterler. Kendi ekranlarında Liam'ın gözünden yaptığı her şeyi hızlıca kontrolden geçirirler. Liam'ın son bir haftada yaptıklarına da bakarak onun bir güvenlik riski oluşturmayacağına emin olduktan sonra ona uçağa geçiş izni vermişlerdir. Herhangi bir yolculuk nedeniyle bile insanların gördüğü ve belleklerinin kaydettiği hemen hemen her şey izlenebilmektedir (Özden, 2021, s. 230). Mahremiyetimiz kutuplardaki yıldızlardan daha hızlı bir şekilde erimektedir; teknoloji hukuk sisteminin koruyabileceğinden daha etkin bir halde onu eritiyor. Bu durum belirli bir yolla geri döndürülemez. Mahremiyet, bugün anladığımız kadarıyla kayıptır (Baritci ve Fidan, 2018, s. 46).



Şekil 19: Google Glasses

Bölümün ana teması olan grain teknolojisiyle ilgili şunları da vurgulamak yerinde olacaktır. Universitat Abat Oliba CEU’da çalışmalar yapan Professor Jorge Martínez Lucena çalışmasında ‘grain teknolojisine sahip miyiz?’ sorusunu dile getirerek grain teknolojisinin kapsamına giren teknolojileri aktararak şunları vurgulamıştır;

- Google Glasses? Bugünden daha fazla kullanım.
- Smart-phones? Selfiler, hayatımızın anlarını çekmek için oluşan dürtü.
- Social Networks? Tarihsel Profil.
- Reality Tv? İzlemek için irrasyonel dürtü.

159

Araştırma
Makalesi

Her şekilde bireyi ölçmeye devam eden pek çok teknik ve teknolojiyi kullanıyoruz. Baudrillard, bu bağlamda modern öznenin (insanın) içinde yaşadığı simülasyon dünyasında işlenmiş gerçekliğin de ötesine geçtiğinin belirgin kanıtı olarak hipergerçeklik boyutunu gözler önüne sermiştir (Çelik ve Özınar, 2020, s. 89).

Black Mirror’da neredeyse kendisine artık ihtiyaç duyulmayan duyu hafızadır. Dijital amnezi diye bilinen bir durum yaşanmakta, insanlar bilgileri telefonlarında sakladıklarının bilincinde oldukları için kendi hafızalarında tutmaktadırlar (Ellare, 2010, 21). The Entire History of You’da vücuda enjekte edilmiş bellek çipi aracılığıyla kullanıcıların, günümüzde pek çok bilgiye sahip olan akıllı telefonlar gibi gördüğü her şeyi geriye sararak hatırlayabildiği görülmektedir. Bu eylem, gün geçtikçe körelen duylara örnek olarak hatırlatma eylemini bir gereklilik olmaktan çıkarmaktadır. Bellek, insanın denetiminde olmayan gereksiz bir kabiliyet olmuştur. İnsanlar kendi hafızaları yerine mobil cihazların belleklerinden yardım alır. Şifreler, telefon numaraları, özel bilgiler, notlar artık mobil cihazlarında ve bulut hesaplarındadır (Özden, 2021, s. 227-228).

3. Bulgu ve Çıkarım

Günümüze değin sinema, neredeyse öznenin yeniliklerle ilk karşılaşım, tanıştığı alanı oluşturur. İlk başta bu değışim ve yenilikler birer kurgu olarak görünse de er ya da geç gündelik hayata birer realite olarak geçiş yapar. Sinema, film adeta yaşamda oluşan yeniliklerin ilk galası gibidir. Öznenin değışimleri görüp içselleştirme adaptasyon süreci bir anlamda sinema ile sağlanmaktadır. Dijitalleşen araçların etkisiyle özne artık seri bir dönüşümü yaşamaktadır.



Şekil 20: Hafızanın Grain teknolojisiyle ekrana yansıtılması

Black Mirror'ın The Entire History of You adlı bölümünde Liam, implantından ötürü eşinin gerçekliğinin ardına düşer ve kıskançlık bağlamında incelenen bu bölüm illüzyona, işaret etmektedir. Liam'ın gerçeği kavrama şekli farklıdır ve zamanı geriye sararak bunun ardına düşer. Bu illüzyonun gerçekliğini görebilmek için de başka karakterlerin gerçekliğinin zaman şemasının ardına düşer. Baudrillard, perspektifiyle bu bölümü araştırdığında modern dünya bireyin hayatın sürdürdüğü simülasyon aleminin; sosyalleşmenin içerisinde yer alan, insanın duyguları ile teknolojinin bir araya gelmesinden meydana gelen büyük etki gözlemlenebilir (Çelik ve Özçınar, 2020, s. 87). Araştırmanın örnekleminde görüldüğü üzere gerçekle hayalin birbirine girip geçişken bir hal alması analiz edilen bilimkurgu filmleri üzerinde bariz bir şekilde okunabilmektedir. Bilimkurguda gerçeğin yerine sanal gerçek konumlanır. Bu gerçekliğin dönüşümünün izlerini sinema üzerinde Fahrenheit filminde kullanılan uyarıcı hapların bir benzerini Matrix filmindeki kırmızı mavi haplarının seçiminde de görülebilmektedir. Black Mirordaki kulak altına yerleştirilen mikro çiplerle yine gerçek dünya ile sanallık arasında perdenin çekildiği an gösterilmektedir. Öznenin çeşitli kablo ve ağlarla bağlı olduğu Matrix filmi ise öznenin gerçek dünya ile bağlarının nerdeyse bütünüyle koptuğu bambaşka bir dünya kurgulanıp, sergilenmektedir.



Şekil 21: Metacortex

Matrix'te bireylerin büyük bir kısmı makinelere bağlı hale gelerek dış gerçeklikten bütünüyle bağları kesilir ve bir bilgisayar simülasyonunda yaşamlarını devam etmek mecburiyetinde bırakılmaktadırlar. Matrix'te filmin ana karakteri Thomas Anderson (Neo)'nun bir bilgisayar simülasyonunun içindeki yaşamında çalıştığı, bireyin en illeri düşünsel faaliyetlerini yapmasına yardım eden, onu insan kılan beyin bölgesinin (cortex) ismini alan bilgisayar yazılım firması (saklanmış dış gerçeklikte insan ırkını denetim altına alan yapay zekâ) ile paralellik kurulabilir (Ersümer, 2006, s.128).



Şekil 22: John'un ağlamaklı yalvarışlarına ve emirlerine karşı hareket eden Model 101 hayata veda ederken

Modern özne önce saf tekno kültüre kayar. Tekno kültürden de artık öznenin elini, kolunu kapırdığı totaliter bir tekno kültüre kaydığı görülmektedir. Öznenin makine üzerindeki hakimiyet alanı daralmış özne artık eşyayı makineyi yönlendirememekten öte makine özneyi manipüle edip kontrolü eline geçirmek için savaştığı anlara geldiği söylenebilir. Bu dönemde makine özneye rakip olmuş ve egemen güç olma için özneye amansız bir savaşın içindedir. Bu savaş tüm hızıyla devamededuruyor fakat insiyatifin hala öznedeki olduğu film örnekleri üzerinde kurgulanan kurgu ve sonuçlardan da anlaşılabilir. Örneğin A Space Odyssey (Bir Uzay Destanı) Filminde

özneye meydan okuyan makinenin fişinin yine bir insan eli ile çekilmesi ve makinenin devredışı kaldığı daha öncelerde de sinemada görülmektedir. Yine Terminatör filminde kötü karakterli terminatör'ün iyi karakterli terminatör tarafından yenilgiye uğratılması ve iyi karakterli terminatörün insanlığın geleceği adına arkadaşından kendi infazını gerçekleştirmesini istemesi ve halatla ateşe inip yandığı sahneler makinenin hâlâ insanın emrinde olduğu ve insanın yerini alamadığını anlamına gelmektedir.

Bu baş edilemeyen bir yazgının intikamıdır. Kendini yenmeye, alt etmeye çalışan düşün sahibine yaptırılan bir intikam. Ölümsüzlük peşinde koşuşturup, kendi gibi eksik olduğunu sandığı dünyayı fazlasıyla rasyonel kılıp kusursuz kılmaya çalışan modern insanın, kendi icadı, başka bir deyişle kopyalamaya çalıştığı (kendisini programlamaya yarayacak bir çip takılmasına izin verecek kadar teslim olmaya razı) robotları mükemmelleştirmeye insanlaştırmaya çalışması, insansızlaştırılmaya uğraşılan dünyanın intikamıdır. Bu çaba, makineye evrilmiş modern insanın, kurtulmak istediği insanlığa duyduğu özlemin yansımasıdır. (Baudrillard, 2012, s. 10'dan aktır: Kılınç ve Kılınç, 2021, s. 66).

SONUÇ

Modernleşme ile yeni inanış, adet, teknik, teknoloji kısaca yeni olan herşey değişime, dönüşüme sebep olmaktadır. Bu bağlamda medya iletişim araçlarında da seri bir değişim yaşanmaktadır. Bir iletişim kanalı olarak sinema olanı ve çoğunlukla olmamış olanı kurgulamaktadır. Sinema bir bakıma bize gelecek hakkında tahminlerde bulunmaya çalışır. İlk başlarda Charlie Chaplin (Şarlo) tiplmesi ile sinema üzerinden öznenin nasıl makinenin çarklarında otomasyana bağımlı kaldığı mekanik bir hal aldığı işlenir. Sonrasında ise özellikle bilim kurgu filmlerinde insan görünümlü garip yaratıkların tasarımına yer verilmektedir. Bilgi ve iletişim teknolojisinin ileri bir seviyede yaşandığı günümüzde ise dijitalleşmenin gelişmesi ile yapay zekâ (robotlar) gün geçtikçe öznenin farksız hale gelebilmektedir. Öznenin hayatına eli, kolu olma işlevi ile giren makine bugün özne yerine bilişsel işlevleri de yapmaya yeltenmektedir. Özne yerine düşünme, özne adına karar verme gibi bütün bir insiyatifi eline alma aşamasına gelmeye çalışmaktadır. Makineye esneklik kazandırılarak, insani özellikler yüklenerek yapay zekâ robot ve androidler gün geçtikçe insana benzemeye başlamaktadır. İnsanlar da insani vasıflarını giderek yitirmekte daha çok nesnelleşip, mekanikleşip robotlaşmaya yüz tutmaktadır.

KAYNAKÇA

Akdemir, N. ve Kozok, H. (2021) Black Mirror Aynadan Yansıyanlar (Metal Kafa Otonom Robotların Güvenlik Riskleri Üzerine Bir Değerlendirme 1.Basım, ed: Sezer Ahmet Kına, Emre Aşılıoğlu. Ankara: Nika Yayınevi

Aksu, H. (2019). Dijitopya Dijital Dönüşüm Yolculuk Rehberi. 2.Basım, İstanbul: Pusula Yayıncılık.

Amin, S. (2017). Modernite Demokrasi ve Din Kültüralizmlerin Eleştirisi. Çeviri: Fikret Başkaya, Uğur Günsür, Güven Öztürk, İstanbul: Yordam Kitap.

Aşkan H ve Altunay C, (2018). Teknolojik İlerlemenin Distopik İmgesi Black Mirror Televizyon Serisi. İNİF E. DERGİ 3 (2), 49-62

Atayman, V. (2004). Postmodern Kurtarıcılar. İstanbul: Don Kişot Yayınları.

Aydın, M. (2017). Moderniteye Dışarıdan Bakmak. İstanbul: Açılım Kitabevi.

Ballıkaya, C. (2015). Pozitivizmin Tarihsel Süreç İçerisindeki Gelişimi ve Sosyolojik Düşünceye Etkileri. Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 33, 87-106.

Barrett, W. (2016). İrrasyonel İnsan. 2. Basım. Çeviri: Salih Özer. Ankara: Hece Yayınları.

Barıtcı F ve Fidan Z. (2018). Connectist: Istanbul University Journal of Communication Sciences, 54: 37-63

Birinci, M. (2018) Küresel Ağlar Odağında Kültür Kimlik ve Mekân Tartışmaları, ed: Selma Koç Akgül, Betül Pazarbaşı. İstanbul: Hiper Yayın.

Boz M ve Takımcı D, (2019). Amerikan Post-Apokaliptik Akdeniz İletişim Dergisi 377

Capra, F. (1992). Batı Düşüncesinde Dönüm Noktası.2. Basım. Çeviri: Mustafa Armağan, İnsan Yayınları.

Carrel, A. (2015). İnsan Denen Meçhul. 1. Basım. Çeviri: Fatıma Zehra Bayrak, İstanbul: Hayat Yayınları.

Çelik R. Y. ve Özçınar M. (2020) Maltepe Üniversitesi İletişim Fakültesi Dergisi 7 (1) bahar/spring: 68-101

Çiğdem, A. (2009). Aydınlanma Düşüncesi. İletişim Yayınları, İstanbul.

Çiğdem, A. (2006). Aydınlanma Düşüncesi, İletişim Yayınları, İstanbul.

Çoker, N, B. (2016). Bilim Kurgu Sineması. Ankara: Seyyah Kitap.

Ersümer, O. (2013). Bilimkurgu Sinemasında Cyberpunk. İstanbul: Altıkırkbeş Yayın.

Ersümer, O. (2006). Bilimkurgu Sinemasında Cyberpunk. İstanbul: D.E.Ü Rektörlük Matbaası.

Deniz, Ş. (2006). Öznelcilik ve Eleştirisi. AKÜ Sosyal Bilimler Dergisi, 8(2), 219-230.

Feyerabend, P. (1991). Bilim Kilisesi. (Özgür Bir Toplumda Bilim) Çeviri: Cevdet Cerit, İstanbul: Pınar Yayınları.

- Foucault, M. (1999). Bilginin Arkeolojisi. Çev. Veli Urhan, İstanbul: Birey Yayıncılık.
- Gauzner, N. (1977). Kapitalizmde Bilimsel ve Teknolojik Devrimin Çelişkileri. (Social Effects of the Scientific and Technological Revolution under Capitalism) 1. Basım. Çeviri: Sevim Dengiz, İstanbul: Ana Yayınları.
- Giddens, A. (1994). Modernliğin Sonuçları. 1. Basım. Çeviri. Ersin Kuşdil, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Guenon, R. (1999). Modern Dünyanın Bunalımı. 2. Basım. Çeviri: Mahmut Kanık, Bursa: Verka Yayınları.
- Harari, Y. N. (2015). Hayvanlardan Tanrılara Sapiens. (İnsan Türünün Kısa Bir Tarihi) 7. Basım. Çeviri: Ertuğrul Genç, İstanbul: Kolektif Kitap.
- Horkheimer, M. (2005). Geleneksel ve Eleştirel Kuram. (Gesammelte Schriften), 1. Basım. Çeviri: Mustafa Tüzel, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları
- Huberman, L., (1995). Feodal Toplumdan Yirminci Yüzyıla, Çev: Murat Belge, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Işın, E. (1985). Osmanlı Modernleşmesinde Pozitivizm. Tanzimat'tan Cumhuriyete Türk Ansiklopedisi. İstanbul: İletişim.
- İnalçık, H. (2011). Rönesans Avrupası: Türkiye'nin Batı Medeniyetiyle Özdeşleşme Süreci, 1. Basım. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Karatani, K. (2017). Dünya Tarihinin Yapısı. (Üretim Tarzlarından Mübadele Tarzlarına). Çeviri: Ali Karatay. İstanbul: Metis Yayınları.
- Kılınç, B. ve Kılınç, E.P. (2021) Dünyayı İnsansızlaştırmak: Yapay Zekâ ve Robotlar Üzerine (Terminatör Filmi) Akdeniz Üniversitesi İletişim Fakültesi Dergisi, Sayı 35.
- Korkmaz, U. (2012). Pozitivizmin Türk Sosyolojisinin Kuruluş Sürecine Etkileri. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Süleyman Demirel Üniversitesi. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Isparta
- Koyre, A. (2000). Yeniçağ Biliminin Doğuşu.3. Basım. Çeviri: Kurtuluş Dinçer, Ankara: Gündoğan Yayınları.
- Kuhn, T. S. (2008). Bilimsel Devrimin Yapısı. 8. Basım. Çeviri: Nilüfer Kuyaş, İstanbul: Kırmızı Yayınları.
- Küçük, M. (1994). Modernite Versus Postmodernite, Ankara: Vadi Yayınları.

La Mettrie, Julien Offray De (1980). İnsan Bir Makine. (L'Homme Machine) 1. Basım. Çeviri: Ehra Bayramoğlu. İstanbul: Havass Yayınları.

Lordoğlu, K., Özkaplan, N. ve Törüner, M. (2001). Çalışma İktisadı, Beta Yayıncılık, Ankara.

Luther, M ve Calvin J. (2016) Seküler Otorite Sivil Yönetim. Çeviri: İsmail Hakkı Yılmaz, İstanbul: Pinhan Yayıncılık

Manzur, S. P. (1992). İnsan ve Teknoloji. (Derleme) Çeviri: Taha Kılıç, İstanbul: İnsan Yayınları.

Mason, S. F. (2013). Bilimler Tarihi. IV/A-1. 6. Dizi- Sayı 1, çeviri: Umur Daybelge, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

Milberry, K. (2010). Teknoloji ve Toplum. (Yıkıcı Bir Direniş ve Yeniden Yapılanma) edit. Guido Ruivenkamp-Joost Jongerden-Murat Öztürk, Türkçesi: Cumhur Atay, İstanbul: Kalkedon Yayıncılık.

Moles, A. (1993). Belirsizin Bilimleri. (İnsan bilimleri için yeni bir epistemoloji) 1. Basım. Çeviri: Nuri Bilgin, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Moretti, F. (2015). Tarih ile Edebiyat Arasında Burjuva. Çeviri: Eren Buğlalılar, İstanbul: İletişim Yayınları.

Nietzsche, F. (2018). İnsan Nasıl Kendisi Olur. Ecco Homo, İstanbul: Erasmus Yayınları

Özden, K. (2021). Black Mirror Aynadan Yansıyanlar The Entire History of You Sosyal Medyada Mahremiyet 1.Basım. Ed: Sezer Ahmet Kına, Emre Aşılıoğlu, Ankara: Nika Yayınevi

Özlem, D. (2016). Tarihsel Düşünce Işığında Bilim, Ahlak ve Siyaset İstanbul Natos.

Postman, N. (2016). Televizyon Öldüren Eğlence. (Gösteri Çağında Kamusal Söylem) Amusing Ourselves to Death. (Public Discourse in the Age of Show Business) 6. Basım. Çeviri: Osman Akınhay. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Roloff, B. ve SeeBlen G. (1995) Ütopik Sinema. (Bilim Kurgu Sinemasının Tarihi ve Mitolojisi). Çeviri: Veysel Atayman. İstanbul: Alan Yayıncılık.

Russell, B. (2016). İkarus ya da Bilimin Geleceği. (İcarus or The Future of Science) 1. Basım. Çeviri: Nirva Osanyan. İstanbul: bgst Yayınları.

Sayılı, A. (1999). Bilim Tarihi. Gündoğan Yayınları.

Sarton, G. (2010). Antik Bilim Modern Uygarlık. (Ancient Science and Modern Civilization) 2. Basım. Çeviri: Melek Dosay ve Remzi Demir, İstanbul: Gündoğan Yayınları.

Tekeli, İ., (2002). “Türkiye’de Siyasal Düşüncenin Gelişimi Konusunda Bir Üst Anlatı,” Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce, Cilt 3, İletişim Yayınları, İstanbul.

Türköne, M., (2006). Siyaset, Lotus Yayınları, Ankara.

Uslu, E. (2019). Ütopik ve Distopik Filmlerde Geleceğin İnsanı. Konya: Palet Yayınları.

Weber, M. (1997). Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu. Çeviri: Zeynep Aruoba, İstanbul: Hil Yayın.

Yaylagül, L. (2006). Kitle İletişim Kuramları Egemen ve Eleştirel Yaklaşımlar. Ankara: Dipnot Yayınları.

Yazıcı, E. (2002). Yirminci Yüzyılda Gelenekten Moderniteye Türk Sosyo-Kültürel Yapısında Gözlenen Değişimler. G.Ü İİBF Özel Sayısı, s. 223-245.

Güneş. S. (2022). İslâm Bilimini Kurumsallaştıran Bir Akademi: “Beytülhikme” (Kuruluşu, Misyonu ve Etkileri). *Kadim Akademi SBD*, C. 6/2, s. 167-181

DOI Numarası/DOI Number: 10.55805/kadimsbd.1181209

Makale Türü / Article Type: Araştırma, Derleme

Makale Başvuru Tarihi / Application Date: 28.09.2022

Makale Kabul Tarihi / Accepted Date: 28.12.2022

İSLÂM BİLİMİNİ KURUMSALLAŞTIRAN BİR AKADEMİ: “BEYTÜLHİKME” (KURULUŞU, MİSYONU ve ETKİLERİ)

AN ACADEMY INSTITUTIONALIZING ISLAMIC SCIENCE:
“BEYTÜLHİKME” (ESTABLISHMENT, MISSION and IMPACTS)

Sümeyye Güneş*

ÖZ: Bilim tarihinin gelişim duraklarından biri olan Beytülhikme akademisi uzun yıllar boyunca bilimsel faaliyetlerin merkezi konumunda olmuştur. Bağdat'ta kurulmuş olan Beytülhikme'de özellikle Hint, Helen ve Yunan bilimine ait eserler tercüme edilerek kadim bilgiler geliştirilmiş, bilimsel çalışmalar daha ileriye taşınmıştır. Farklı etnik ve dini kökenlere ait düşüncelerin de kayda değer görülerek, zamanın şartları çerçevesinde bilimsel bilgi üretebilme gayesiyle çalışılan Beytülhikme'de dünyanın değişik coğrafyalarından bilginler buluşmuşlardır. Beytülhikme'de toplanan bilginler matematikten felsefeye, tıptan ilâhiyata, geometriden şiire, hayatın tüm alanlarındaki konular ile ilgili bilimsel çalışmalar yapmışlardır. Günümüz bilimlerinin temeli bu çalışmalar ile atılmıştır. Bu makalede, bilimsel mirasın gelişme ve ilerleme sürecinde farklı yerlerden gelerek Beytülhikme'de çalışan değişik inançlara sahip bilginler, yapılan tercüme ile ortaya konan belli başlı eserlere değinilecektir.

Anahtar Kelimeler: Beytülhikme, Me'mûn, Abbâsî halifeleri, Tercüme Faaliyetleri, Müslüman Filozoflar, Süryani Mütercimler.

ABSTRACT: Beytülhikme Academy, which is one of the development stops in the history of science, has been the center of scientific activities for many years. In Beytülhikme Academy, which was established in Baghdad, ancient knowledge was developed and scientific studies were carried forward by translating especially the works of Indian, Hellenic and Greek science. Scholars from different geographies of the world gathered in Beytülhikme, which was studied with the aim of producing scientific knowledge within the framework of the conditions of the time, considering the ideas of different ethnic and religious origins to be significant. The scholars gathered in Beytülhikme conducted scientific studies on subjects in all areas of life, from mathematics to philosophy, from medicine to theology, from geometry to poetry. The laying foundation of today's sciences were laid with these studies. In this article, the support given in the development and progress of the scientific heritage, the scholars of different faiths who came from different places and worked in Beytülhikme, and the main works that were revealed by the translations will be discussed.

Keywords: Beytülhikme, Me'mûn, Abbasid Caliphs, Translation Activities, Muslim Philosophers, Syriac Translators.

* Mardin Artuklu Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Tarih Anabilim Dalı Yüksek Lisan Öğrencisi
47gunessumeyye@gmail.com, [0000-0002-1092-4552](tel:0000-0002-1092-4552)

GİRİŞ

Tarih boyunca her medeniyetler egemen olduğu bölgelerde sosyal, siyasi, askeri ve benzeri alanlarda olduğu gibi bilimsel alanda da hâkimiyetlerini tesis etmenin yollarını aramışlardır. Var olan yapıları, sistemleri kendi kültür ve değerlerine göre yeniden şekillendirmeye çalışmışlardır. Bu çabalar bazen, alınlanan kültürel ve bilimsel üretimlerin geliştirilip sonraki medeniyetlere aktarılmasına da yardım edebilmektedir. “Bilimsel alanda, bu anlamda üç tecrübeden söz edilebilir. İlki Fenike, Sümer, Asur gibi medeniyetlere ait metinlerin Yunan medeniyet havzasında Grekçe’ye çevrilmesi; ikincisi Grekçe, Pehlevîce, Süryânîce gibi dillerdeki metinlerin İslâm medeniyet havzasında Arapça’ya çevrilmesi ve üçüncü tecrübe, Arapça, Farsça gibi dillerdeki eserlerin Avrupa medeniyet havzasında batı dillerine çevrilmesidir.

Bilimsel mirasın dünden bugüne aktarılması ve gelişmesinde İslâm medeniyeti önemli bir yere sahiptir. Farklı medeniyet ve kültürlerin İslâm şemsiyesi altında birleşmesiyle oluşan İslâm medeniyeti çok kültürlü bir yapıya sahip olmuştur. Çok kültürlü yapı beraberinde farklı yaklaşımların, sorunların ve alışılmadık durumların başka medeniyetlerde nasıl ele alınıp çözüldüğünü bilme ihtiyacını doğurmuştur. Neticede bu ihtiyaç diğer medeniyetlerin bilim kültür, edebiyat, siyaset ve benzeri konular ile ilgili metinlerinin tercüme edilmesine sebep olmuştur. İslâm medeniyet havzasında 8. yüzyılda tercüme faaliyetleri ile özellikle ilgilenilmesinin dikkat çekici boyutlara ulaşmasının sebepleri arasında ayrıca, bilimsel çalışmalara da yansıyan bir egemenlik tesis etme arzusundan söz edilebilir. Ancak vurgulanan bu nedenlerin yanı sıra Müslümanların bilime dini sâiklerle özel bir değer veriyor olmasının, bilimsel çalışmaların en önemli itici gücünü oluşturduğu unutulmamalıdır. Dolayısıyla Müslüman düşünürler erken denilecek bir dönemden itibaren bireysel ve kurumsal olarak eğitim faaliyetlerine önem vermiş ve temas kurdukları kadim düşünceleri Arapça’ya tercüme ederek istifade etme gayretinde bulunmuşlardır.

İslâm bilim tarihinin önemli bir unsuru olarak ortaya çıkan tercüme faaliyetleri ve bilimsel çalışmaların ilkinin Emevîler döneminde kimya ilmi ile ilgilenen Hâlid b. Yezid b. Mûaviye (ö. 704) tarafından gerçekleştirildiği bilinmektedir. Bireysel faaliyetlerin dışında ilk kurumsal çalışma ise Abbasi halifesi Me’mûn’un kurduğu “Beytülhikme” kütüphanesidir. Beytülhikme’deki çalışmalar başlangıçta sadece tercüme faaliyetleri ile sınırlı olsa da sonraki dönemlerde iktidara gelen halifelerin ilgi ve destekleriyle bu yapı kapsamlı bir bilim akademisine dönüşmüştür.

Bu çalışmada, bilimin ilerleyişindeki dönüm noktalarından biri olup, İslâm bilim tarihinde önemli yere sahip olan Beytülhikme; kurulduğu yer, kurucularının yaklaşımı, içerisinde gerçekleştirilen faaliyetler gibi yönleriyle incelenmeye çalışılacaktır. Bu bağlamda Beytülhikme’de eser vermiş, yetmişmiş, bilimsel çalışmalarıyla kendini ispatlamış bilginler ve çalışmaları tanıtılacaktır.

1. Beytülhikme’nin Kuruluşu ve Temel Misyonu

Arapça’da “bilgi evi” Pehlevîce’de ise “kütüphane” anlamına gelen “Beytülhikme” İslâm bilim tarihinde bilimin merkezi olarak anılmaktadır. Beytülhikme akademisinin ilk örneği, Emevi emiri Hâlid b. Yezid’in bireysel ilgisi ile yaptığı tercüme ve bilimsel çalışmalar olarak kabul

edilir. Konuyla alakalı bir diğer bilimsel çalışma ise Abbâsî halifesi Hârûnürreşîd’in “Hizânetü’l-hikme” ismiyle kurduğu kütüphanedeki faaliyetler olmuştur. Bu kütüphane, fethedilen ülkelerden elde edilen ve dönemin imparatorluklarından elçiler aracılığıyla istenen bilimsel eserlerin toplanmasıyla oluşturulmuştur. O zamana kadarki süreçte bilimsel faaliyetler saray bünyesindeki kütüphanede ve halifenin gözetiminde yürütülmektedir. Bilimsel faaliyetlerin tam anlamıyla kurumsallaşması, 832 yılında Abbâsî halifesi Me’mûn zamanına denk gelir. Abbâsîler dönemi ile halifelik merkezi, kozmopolit yapısıyla birçok etnik grubu bünyesinde barındıran Bağdat’a taşınır. Bağdat’ın bu özellikleri neticesinde Beytülhikme’de yürütülen faaliyetler çok kültürlü bir ortamda gelişme imkânı bulur. Birbirinden farklı bakış açılarının birlikteliğine elverişli bu ortamda, Hıristiyan, Yahudi, Müslüman bilim insanları Süryânîce, Sanskritçe, Pehlevîce, Grekçe, Hintçe, Nebatîce, Soğdanca, Kıptîce, İbranîce, gibi farklı dillerdeki eserleri Arapça’ya tercüme etmişlerdir. Tercüme edilen eserlerin taşıdığı görüşleri kendi yaklaşımları çerçevesinde tetkik edip bilim tarihinde yeni düşüncelerin doğuşuna zemin oluşturmuşlardır. Yaşanan tecrübeye Müslümanların fethettikleri Mezopotamya, Suriye, Mısır ve Irak’ta tevarüs edilen ve dönemin önde gelen kültür ve medeniyet merkezleri olan İskenderiye, Nisibis (Nusaybin), Edessa (Ruha, Urfa), Kinnesrîn, Cundişâpûr, Antakya ve Harrân’da mevcut bilimsel mirasın önemli katkıları olmuştur.

Bağdat kütüphanesinin bir kataloğu hükmünde olan İbnü’n-Nedîm’in el-Fihrist adlı eserine bakıldığında 10. yüzyıla kadar Beytülhikme’de 2238 müellif ve 8360 kitap hakkında kayıt tutulduğu bilgisine ulaşılmaktadır. Bu bilgilere göre biyografi alanında 1724, Yunan felsefesi ile ilgili 118, astronomi ve matematik alanında 131, mekanik mühendislikte 345, İslâm felsefesinde 313, tıpta 426, kimyada 370, tasavvuf ve zühütte 427, şiirde 698, gramer ve Arapça’da 112, kitap neşredilmiştir. Beytülhikme’deki bu bilimsel çeşitliliğin yanında Arap, Fars, Rûm, Türk, Berberî, Çinli, Hintli gibi farklı milliyet, kültür ve inançlara sahip bilim insanları bir arada çalışabilmişlerdir. Beytülhikme sadece bir tercüme evi değil, aynı zamanda mevcut bilimsel eserlerin kategorize edildiği, yeni ve özgün eserlerin kaleme alındığı halkın da faydalanabildiği zengin bir kütüphanedir. Bünyesinde astronomi araştırmalarının yürütüldüğü bir rasathane de barındıran Beytülhikme, çok yönlü bir bilimsel akademi olma özelliği taşımaktadır. Sahip olduğu geniş âlim ve bilim yelpazesi Beytülhikme’yi Batı medeniyeti ve günümüzdeki bilimsel çalışmalara öncülük eden bir bilim merkezi konumuna taşımıştır.

Beytülhikme’deki tüm çalışmalar halifenin gözetiminde ve Sahibu’l Beytülhikme adıyla isimlendirilen memurun başkanlığında yürütülmüştür. İdari ve ilmi personelin çalışmalarını koordine eden bu memur halifeye karşı Beytülhikme’nin işleyişinden sorumlu olmuştur. İdari çalışmalar olarak isimlendireceğimiz kısım münaviller (kütüphane memuru), mücellitler (eserleri ciltleyen memur) ve müstahdemler (temizlik görevlisi) şeklinde sınıflandırılmıştır. İlmi çalışmalar ise müellifin kaleme aldığı telif eserlerin ve mütercimın meydana getirdiği tercüme eserlerin musahhah tarafından düzeltilmesinden sonra müstensihin el yazısı ile eserleri çoğaltması şeklinde gerçekleşmiştir. Beytülhikme’nin kurumsallaşmasında etkisi ve katkısı olan birçok halife olmuştur:

1.1. Halife Mansûr Dönemi

Mansur’un, hilafeti döneminde farklı bilim merkezlerindeki eserleri Bağdat’a getirtip saraydaki kütüphanesinde tercüme ettirdiği bilinir. Halifenin hastalanmasıyla Bağdat’a gelen Cundişâpûr okulunun baştabibi Curcîs b. Cibrâil Buhtîşû’nun etkisi de küçümsemeyecek kadar önemlidir. Buhtîşû’nun Bağdat’ta olduğu süre zarfında birçok eseri Arapça’ya çevirmesi, tercüme faaliyetlerini hızlandıran bir gelişme olarak kabul edilmiştir.

Halife Mansûr edebiyat, fıkıh ve hadis gibi alanların dışında da çalışılmasını desteklemiş felsefe, tıp, mantık, astronomi ve matematik gibi bilimlerle ilgili eserler temin ederek, bilim adamlarını Bağdat’a davet etmiştir. Bağdat’ın bilimsel bir merkez haline gelmeye başlamasının altında yatan birçok ilave neden vardır. Bağdat’ın özgür ortamı ve halifenin bilim adamlarını Bağdat’a getirtmeye yönelik cazip teklifleri bunlar arasında sayılabilir. Ayrıca Cundişâpûr okulunun baştabibi Buhtîşû’nun şehirden ayrılırken öğrencilerini Bağdat’ta bırakması ve Rûm Hükümdarından mektup aracılığıyla istenen kitaplarda bu nedenler arasında sayılabilir. Bağdat’ta kalan Cundişâpûr okulunun öğrencilerinden Tayfûrî ve Mâseveyh ailelerinden bazı isimler tıp alanında önemli işlere imza atmışlardır. İbrahim el-Fezârî adlı gökbilimci, gezegenlerin astronomik cetvelleri hakkında malumatlar ihtiva eden Siddhanta’yı Zîcû’s-Sind-Hind ismiyle tercüme etmiştir. Mufaddal ed-Dâbbî, Yahya b. Bitrîk (Ermeni), Hasan b. Sehl (İranlı), Abdullah b. Mukaffa, Curcîs b. Cibrâil, Patrik Sergios, Buhtîşûlar (Nasturî), Sindbad (Hintli), Rahhâk el-Hindî, gökbilimci Fazl b. Nevbâht, Maşallah (Yahudi) Mansûr döneminde farklı kültür ve inançlara sahip olup alışılmışın dışında çalışmalar yapan isimlerdir.

1.2. Halife Mehdî-Billâh Dönemi

Halife Mansûr döneminde Maniheist ve Gnostik düşüncelerin beslediği “zındıklık” hareketleri ile mücadele, İslâm dininin fikri felsefi anlamda savunulması ile ilgili metin ve yöntemlerin oluşmasına sebep olmuştur. Mehdî-Billâh, bu bağlamda Diyalektik (cedel) usulünün ilk örneklerine kaynaklık eden Aristo’nun Topika’sını Marmatta manastırında tercüme ettirirken, İlyada ve Odese’yi ise Urfalı Teofil isimli bilgine Süryânîce olarak çevirtmiştir. Müslüman bilim adamlarının farklı görüşlerdeki insanlara karşı, İslâm’ı savunmak için kullandıkları diyalektiğin metodolojisi için özellikle İlyada ve Odese isimli eserlere başvurulmuştur.

1.3. Hârûnürreşîd Dönemi (763-809)

Hârûnürreşîd Hizânetü’l-hikme adıyla kurduğu kütüphanesinde bilim çalışmalarını her daim desteklemiştir. Onun döneminde, tıp alanındaki çalışmalar hastane kuracak kadar ilerlemiştir. İslâm tarihinde ilk hastane 700 yılında Şam’da Emeviler döneminde kurulmuş olsa da 800 yılında Bağdat’ta kurulan “Bimâristan” İslâm dünyasının ilk tam teşekküllü hastanesi olma özelliğini taşımaktadır. Bermekî saraylarında ilmi çalışmaların yapıldığı, halifenin şiir yazacak kadar edebiyata vakıf olduğu, tercüme çalışmalarına, bilime, sanata çok fazla önem verildiği bu dönemde, bazı savaşlarda cizye olarak kitap alındığı dahi bilinmektedir. Yine bu dönemde Yuhannâ bin Mâseveyh başkanlığında kurulan heyet, Ankara ve Amuriye’nin fethiyle elde edilen Yunanca eserleri Bağdat’a getirmiş ve Arapça’ya çevirmiştir. Usûlü’l-hendese adıyla Öklid’in Elementler kitabını Arapça’ya çeviren Haccâc bin Yûsuf bin Matar gibi birçok değerli âlim

yetişmiş, tercüme ve telif eserler kaleme alınmıştır. Hintli Bâziyer ve Menke'nin tıp alanındaki faaliyetleri, Fazl bin Nevbâht'ın Fars dilinden yaptığı çeviriler, Allân eş-Şu'ûbi'nin istinsah çalışmaları, İbn Nâima el-Hamsî ile Sellâm el-Ebreş'in yaptığı tercüme ve Hârûni imzasını taşıyan çeviri eserler Hârûnürreşîd zamanının başta gelen çalışmalarıdır. Tüm bu eserler vezir Bermekî ailesinin de katkılarıyla Beytülhikme'nin öncülü olan Hizânetü'l-hikme'nin verimli bir şekilde çalıştığına kanıt olmaktadır. Hârûnürreşîd döneminde ulaşılan gelişmişlik seviyesi, (batılı kaynaklarda da teyit edildiği üzere) halifenin Charlemagne'a hediye olarak gönderdiği saatin Avrupa'da uyandırdığı hayranlıkta da görülebilmektedir.

1.4. Me'mûn Dönemi

Me'mûn döneminde Beytülhikme'deki tercüme ve bilim faaliyetlerinin gelişiminde altın çağ yaşanmıştır. Me'mûn, Mu'tezile mezhebinin görüşlerini resmi ideoloji olarak belirleyip aklı ve bilimi önlemiştir. Sarayda felsefi ve kelâmî münazaralar tertipleyip kendisi de bunlara katılarak ilim meclislerinin kurulmasına öncülük etmiştir. Bilimsel çalışmaları teşvik etme konusuyla özellikle ilgilenmiştir. Babası gibi savaş tazminatı olarak karşı tarafın elindeki bilimsel eserleri talep etmiştir. Halife Me'mûn bu sebeple Yuhannâ bin Bıtrık, Haccâc bin Yûsuf bin Matar ve Yuhannâ bin Mâseveyh gibi bilim adamlarını Bizans imparatoruna elçi olarak göndermiştir. Halife bilimsel çalışmalar kapsamında ünlü matematikçi Leon'u ülkesine getirmek istemişse de imparator buna müsaade etmemiştir. Benzer şekilde alanında mahir bilim adamlarını Bağdat'a getirme çabalarının yanında farklı şekillerde elde edilen eserler, bilimsel gelişmeyi sağlayan önemli faktörlerden olmuştur. Yabancı dillerdeki yapıtlar önceki halifelerin zamanında olduğu gibi önce Süryânîce sonra Arapça'ya değil doğrudan Arapça'ya tercüme edilmiştir. Bu şekilde ortaya konan çeviri eserlerde Arapça karşılığı bulunmayan kelimeler ise Arap harfleri ile asılları gibi yazılmıştır.

Me'mûn'un en önemli faaliyeti kendinden önceki halifelerin, yaşadıkları sarayların bünyesindeki kütüphanelerde başlatmış oldukları bilimsel çalışmaları daha ileriye taşımak olmuştur. Bu çalışmaları Beytülhikme ismini kullanarak müstakil yapıya sahip bir akademiye dönüştüren isim Me'mûn olmuştur. Bermekîlerin ve daha önceki bilimsel çalışmaların yapıldığı “Hizânetü'l-hikme” veya “Beytülhikme” ismiyle bilinen kütüphanelerin sahip olduğu eserleri bu yapıda toplamıştır. Daha dar çerçevede hizmet veren “Beytülhikme”yi, içerisinde kütüphane ve rasathânenin bulunduğu bir akademiye dönüştürmüştür. Bu yüzden bazı tarihçiler Me'mûn'u Beytülhikme'nin kurucusu değil geliştiricisi olarak nitelemişlerdir. Beytülhikme bünyesinde tıp, matematik, felsefe, astronomi, müzik, kelim, fıkıh, hadis, tefsir gibi hem naklî hem de aklî olarak nitelenen alanlarda birçok düşünürün kaleme aldığı telif ve tercüme eserler yayımlanmıştır. Me'mûn'un Beytülhikme'yi İslâm bilim dünyasının temelini oluşturan, düzenli, sistemli ve muhtevası oldukça geniş bu yapıya kavuşturması, tarihsel verilere göre 832 yılına tekabül etmektedir.

2. Beytülhikme'de Çalışmış Bilginler

Beytülhikme'de İslâm ve günümüz bilim dünyasına önemli katkıları olan birçok düşünür yetişmiş, eserleri yayımlanmıştır. Devrin yöneticileri bilimsel çalışmaların sürekliliğini sağlayabilmek amacıyla bu çabalarını oldukça cömert bir şekilde ödüllendirmişlerdir. Bu isimlerden günümüze ulaşabilmiş bazıları ve yaptıkları çalışmalar şöyle sıralanabilir:

2.1. Beytülhikme'nin İlk Dönem Âlimleri

Ebu Muhammed Abdullâh İbnü'l Mukaffa' (ö. 759): Asıl ismi Rûzbih olan ibnü'l Mukaffa' Hûzistan'da doğmuş ve başlangıç devirlerinde Beytülhikme bünyesinde eserler vermiş İranlı bilginlerdendir. Babasının işleri dolayısıyla dini, felsefi ve ilmi çalışmaların yoğun olduğu Basra'da bulunmuştur. Dönemin önde gelen âlimlerinden dersler almış, Hintçe, Farsça, Yunanca, Arapça'nın kültür, edebiyat ve diline hâkim olmuştur. Halife Mansûr'un kâtipliğini yapan Mukaffa' Maniheizm ile ilgili yazdıklarının yanlış anlaşılmasından ötürü zındıklıkla suçlanmıştır. Beytülhikme'de ortaya koyduğu eserlerinin bilinenleri içinde en önemlisi vezir Beydaba'nın, Hint hükümdarı Debşelim'in emri üzerine yazdığı Kelile ve Dimne'nin tercümesidir. Fabl türünün ilk örneklerinden olan eser doğu ve batı dillerine çevrilmiştir. Firdevsî'nin Şahnâme'si gibi Sasani tarihi ile alakalı kitaplara kaynaklık eden Hûdaynâmec adlı kitabı ise Pehlevîce aslından Sıyerü'l-Mülûk ismiyle tercüme etmiştir. Arap tarihçileri de tarih yazımında Mukaffa'nın tercümesini örnek almışlardır. Risâletü'l-Tenser eseri de bilge şehzâde Tenser'in, Taberistân hükümdarının mektubuna yazdığı siyasi ve ahlaki meseleler ile ilgili cevabın tercümesidir. Nûşirevân'ın bizzat kendisinin yazdığı iddia edilen hayat hikâyesi, nasihatleri ve muhtelif bilgiler içeren risalesini Kitâbü't Tâc fî Sîreti Enûşirvân ismiyle çevirdiği eser Beytülhikme'nin ilk tercümelerindendir.

Ebü'l-Abbâs Mufaddal b. Muhammed b. Ya'la ed-Dâbbî el-Kufî (ö. 794): Beytülhikme'de Arap dili ve edebiyatı ile ilgilenen bilginlerin öncülerinden olmuştur. El-Kufî, Halife Mansur tarafından, oğlu Mehdi-Billah'ın mürebbiyesi olarak atanmıştır. Mufaddal, Hârûnürreşîd'in ilim meclislerinde de bulunmuş bir eğitimidir. Halifenin isteği üzerine şiir antolojisi yazmıştır. Arap dilindeki nadir kelimeler, eski Arap şiiri, Arap soy bilimi, Arapların geçmiş savaşları konularında kendisine danışılan biri olmuştur. Bilhassa cahiliye şiirinde, yaşadığı dönemde Beytülhikme'de bu alanlarda uzmanlığı kabul edilen tek kişidir. Birçok öğrenci yetiştiren Mufaddal, el-Mufaddaliyyât ve Kitâbü'l Emsâl isimli eserleri kaleme almıştır. Kitâbü'ül-İhtiyârât ve Muhtârât ismiyle bilinen Mufaddaliyyât kitabı öğrencisi Mehdî-Billâh'ın edebiyat, dil, kadim eserler gibi mevzulardaki eğitimi için yazmıştır. Kitâbü'l Emsâl ise günümüze ulaşabilmiş alanındaki tek eser olup, atasözlerinin anlamları ile ilgilidir.

Sellâm bin Ebreş: Beytülhikme'nin Hârûnürreşîd'e denk gelen döneminde eser vermiş mütercimlerdendir. Bilinen tek çalışması es-Semâ etTabîi isimli eseri, Aristoteles'in tabiat, varlık ve hareket kavramları üzerine yazdığı Fizika adlı kitabının Arapça'ya tercümesidir. Beytülhikme'nin ilk dönem tercümelerinin özelliği olan kelime kelime yapılmış bir çeviri usulüne sahiptir.

Ebü Abdillâh Muhammed bin İbrâhim bin Habîb bin Semüre bin Cündeb el-Fezârî el-Kufî (ö. 806): El-Fezârî el-Kufî Beytülhikme'nin ilk dönemlerinde yaşamış astronomi ve nahiv bilginidir. Her iki alanda da kendisinden övgüyle söz edilmiştir. İslâm bilim tarihinde usturlap yapan ilk âlimdir. Hintli bir astronomun Bağdat'a getirdiği Mahâsindhânta adlı astronomi kitabını Zicü's-Sind-Hind el-Kebîr ismiyle çevirmiştir. Fezârî bu eseri başka kaynaklardan da faydalanıp orijinalindeki çelişkileri gidererek kaleme almıştır. Eserin tercümesi, on ikinci yüzyıla kadar İslâm dünyasının hem doğusunda hem batısında âlimlerin başvurduğu bir kaynak olmuştur. Astronomi cetvelleri olan ve birçok bölüme ayrılan eseri, Musa el-Harezmi tarafından incelenerek tekrar yazılmıştır. Ayrıca kaleme aldığı başka kitapları da mevcuttur. Kitâbü'z-Zîc 'Alâ Sini'l-'Arab isimli eseri gezegenlerin ortalama hareketlerinin hesaplandığı astronomik tablolardan

oluşturmuştur. Kitâbü'l-Mikyâs li'z-Zevâl öğle vaktini belirleme ile ilgilidir. Kitâbü'l-Amel bi'l-Usturlâb ve Hüve Zâtü'l-Halak kitabında halkalı usturlap çeşidinin yapılışı anlatılırken, Kitâbul Amel bi'l-Usturlâb el Müsattâh'ta ise düz usturlap anlatılmıştır. Kitâb Tastîhi'l-küre, kürenin düzlem durumuna getirilişi ile alakalıdır. Müslüman astronomların tümünün ilgi gösterdiği bir kitap olmuştur. ez-Zicü'l-Kadim fi Fünûni't-Tadil ve't-Takvîm eseri Yunan, Kıpti, Arap ve İran takvimleri üzerine yazılmıştır. Bunların dışında başka eserlerinden de söz edilmiştir.

2.2. Beytülhikme'nin Gelişme ve Son Dönem Âlimleri

Ebû Zekeriyâ Yûhannâ (Yahyâ) bin el Bıtrîk (ö. 815): El-Bıtrîk Beytülhikme'nin gelişme döneminin önemli şahsiyetlerinden olup, Me'mûn tarafından Bizans İmparatorluğu'na bilimsel eser istemek için gönderilen heyetin içinde yer alan bilginlerdendir. İbnü'l- Bıtrîk Kitâbu's-Sümûmât ve Kitâbü Ecnâsi'l-Haşerât isimli eserleri kaleme almıştır. Cevâmiu'l-Kitâbu'n-Nefs adıyla Aristo'nun De Anima eserinin özetini yazmıştır. Aristo'nun meteoroloji ile ilgili Kitâbu'l-Âsârü'l-ulviyye, Kitabu'l-Hayavan, Birinci Analitikler, Kitâbü's-Semâ ve Büyük İskender için kaleme alınan Kitâbu's-Siyâse fi't-Tedbir el Riyâse (Sırrü'l-esrâr) adlı eserleri Arapça'ya tercüme etmiştir. Aristo tercümelerinin dışında Eflâtun'un Timaios, Hipokrat'ın Alâmâtü'l-Kadâyâ, el Kadâyâ İbukrâtîya ed Dâlle Alel Mevt eserlerini çevirmiştir. Ayrıca Kitâbu'l-Buşûr, Galen'in kaleme aldığı Kitâb fi't-Tiryâk ilâ Fîsûn ve Alexander Tralles'in el Birsâm isimli eserleri de tercüme ettiği eserler arasındadır. Öte yandan Yûhannâ el Bıtrîk, İbn Ebû Usaybia, İbnü'n-Nedîm ve İbn Cülcül tarafından, aslında Yunanca ve Arapça'yı pekiyi bilmediği halde birçok tercüme eser veren bir mütercim olarak tasvir edilmiştir.

İbn Naima el-Hımsî (830): Yakubî mezhebine bağlı olan Naima, Beytülhikme'deki Hristiyan bilginlerdendir. Gelişme döneminde görev yapmış mütercimlerin bilinenleri arasında yer almaktadır. Farsça, Hintçe, Yunanca gibi yabancı dillerdeki eserlerin çevirilerini ilk yapanlardan olmuştur. Çalışmalarını daha çok mantık ve tabiat konuları hakkındadır. Her ne kadar Aristo'nun zannedilerek Arapça'ya tercüme edilmiş olsa da Plotinus'un Dialog'larının (Timaios) son üç cildine Esulûcya ismiyle yazdığı şerhler, Yeni-Eflatun'cu yaklaşımın İslâm dünyasında tanınmasına vesile olmuştur. Aristo'nun Fizika'sının John Philoponus tarafından tefsir edilen son dört kısmını Sema'ut-Tabi" (Physique) adıyla Arapça tercüme etmiştir. Aristo'nun Organon'undan Muğalitin (Sojistikâ) ve Hitabe (Retonha) eserine Arapça şerh yazmıştır. Yine Aristo'nun De Sophisticis Elenchis kitabını tercüme etmiştir. Aristo'nun mantık konusu ile alakalı eserlerini sistemli bir şekilde Arapça'ya çevirmiştir.

Haccâc bin Yûsuf bin Matar (ö.833): Haccâc Kufe'de doğmuş Süryani bilginlerdendir. Me'mûn'un hilafet devrine denk gelen gelişme döneminin ileri gelen mütercimlerinden olup Hârûnürreşid, Emîn ve Mu'tasım dönemlerinde de Bağdat'ta bulunmuştur. Beytülhikme'de önemli bir konuma sahip olup, Me'mûn tarafından elçi olarak çeşitli devletlere gönderilmiştir. Öklid'in meşhur Elements kitabını Usûlü'l-Hendese ismiyle Arapça'ya çevirmiştir. Bu kitabı Arapça'ya çeviren ilk bilginidir. Elements kitabını önce Hârûnürreşid için el-Hârûnî sonrasında da Me'mûn için ise el-Me'mûnî olmak üzere iki kere çevirmiştir. Haccâc bin Yûsuf bin Matar Batlamyus'un el-Mecistî adlı eserini de Arapça'ya ilk defa çeviren mütercim olmuştur. Yunanca aslındaki yanlışlıkları düzelterek çevirdiği el-Mecistî isimli tercüme eseri Leiden üniversitesinde bulunmaktadır.

Muhammed b. Musa el-Harezmi (780-846): Harezmi Türkistanlı olup, dünyanın en büyük on dehasından biri olarak kabul edilen bir âlimdir. Özbekistan’da doğduğu ve ömrünü Bağdat’ta sürdürdüğü rivayet edilen, Beytülhikme’de bilimsel ilerlemelere önemli katkıları olan Harezmi’nin hayatı hakkında pek bilgi bulunmamaktadır. Mansur, Me’mûn, Mu’tasım ve Vâsık dönemlerinde Beytülhikme’de bulunmuştur. Matematik, astronomi, tarih ve coğrafya alanlarında çalışmalar yapmıştır. Harezmi, kendi bulduğu sıfır rakamını, Diafantos denklemlerini, Babillilerin kök hesaplamalarını, Öklid’in Elementler’ini Hint rakamlarını, Batlamyus’un yöntemlerini bir araya getirerek Cebir ilminin kurucusu olmuştur. Cebir ismi günümüze “el-cebr” den “algebra” ve son olarak “algoritma” olarak dönüşmüştür. Harezmi Me’mûn’un isteği üzerine, bir coğrafi enlem derecesinin mesafesini ve Bağdat-Mekke arasındaki uzunluğu ölçmek için jeodezik ölçümleri yapan ekipte bulunmuştur. Kitâbu’l Cebir ve’l-Mukâbele eserini, halife Me’mûn’un miras, günlük hesaplar, suyun yükselmesi ve arazi ölçümleri ile ilgili bir sistem geliştirmesini isteyince yazmıştır. Zicü’l-Evvel, Zicü’s-Sâni ve Sindhind adlı astronomi kitaplarını yazdığına Şemmasiye Rasathanesi kurulmamıştır. Sûretü’l Arz adlı coğrafya eserini ise yine halifenin isteğiyle birçok bilginle birlikte hazırlamış oldukları dünya haritasını kapsayan şekilde yazmıştır. 14. yüzyıla kadar Müslüman coğrafyacılar onun eserine başvurmuşlardır. Harezmi Doğu’da ve Batı’da kendinden sonraki birçok âlime ve çalışmaya ilham kaynağı olmuştur.

Ebû Zekeriyâ Yûhannâ (Yahyâ) bin Mâseveyh (ö. 857): Mâseveyh Beytülhikme bünyesinde, özellikle gelişme döneminde birçok öğrenci yetiştirerek çalışmalar yapmış Süryâni bir bilginidir. Babası Cündîşâpûr Bîmâristan’ında eczacı olup, halife tarafından Bağdat’ta bîmâristan kurmakla görevlendirilen Cibraîl bin Buhtîşû’nun hizmetinde çalışmıştır. Ebu Yûhannâ bin Masevey’in kendisi de Cibraîl bin Buhtîşû’dan ders almış ve yetiştiği ortama uygun olarak tıp alanında çalışmalar yürütmüştür. Abbasi halifeleri Me’mûn, Mu’tasım, Vâsık ve Mûtevekkil’in özel hekimliğini yapmıştır. Me’mûn’un Bizans’a gönderdiği elçilerden biridir. Oftalmoloji, fizyoloji, patoloji gibi alanlarda eserler kaleme almıştır. Maymun üzerinde yaptığı otopsi sonucunda ede ettiği bilgiler maalesef günümüze ulaşamamıştır. Nevâdirü’t-Tıbb isimli eseri Fransızca, İspanyolca ve Latince’ye çevrilmiştir. Fransızca’ya çevrilen Kitâbü’l-Ezmine isimli eserinde “Ahlât” sıvılar tıbbi çerçevesinde mevsim ve ayların insanlar üzerindeki etkileri ve bu etkiler karşısında nasıl davranılması gerektiğini anlatmıştır. Kitâbü Cevâhiri’t-Tıbbi’l müfredde kitabında 28 bitkinin koku yapımındaki kullanımına değinmiştir. Arpa suyunun tedavi edici yanını Kitâbü Mâi’ş-Şa’îr isimli risalesinde tanıtmıştır. Yirmi sekiz mâdenin özelliklerini Kitâbü’l-Cevâhir ve Şifâtihâ adlı eserinde yazmıştır. Mâseveyh’in telif ettiği Daklü’l-’ayn ise Arapça yazılmış en eski eserdir. Ceninin gelişim aşamalarını Makâletü Yahyâ bin Mâseveyh fi’l-Cenin ve Kevnihi fi’r-Rahm kitabında anlatmıştır. Bazı araştırmacılara göre bu eserlerinin yanı sıra kırk dörde yakın önemli kitap kaleme almıştır.

Ebû Yûsuf Ya’kûb bin İshak bin es-Sabbâh el-Kindî (ö. 866): El-Kindî Güney Arabistan’ın soylu kabilelerinden Kinde ailesine mensuptur. Babası İshak bin Sabbâh, halife Hârûnürreşîd, Hadi-İlelhak ve Mehdi-Billâh’ın hilafetleri sırasında Kufe valiliği yapmıştır. Kindî’nin, babasının konumunun da katkısıyla Basra ve Bağdat’ın ilmi ortamında yetişmiş olması, Beytülhikme’deki ilmi çalışmalarının muhtevasını da etkilemiştir. Uzun yıllar tercüme ve telif eserler kaleme almış, kendi ekolünü kurabilmiş seçkin bilim adamlarından olmuştur. Meşşai okulunun kurucusu olup ilk İslâm filozofu olarak kabul edilmektedir. Orta Çağ Avrupa’sında “Alkindius” ismiyle meşhur olan Kindî, İslâm dünyasında akılcı düşüncenin temsilcisi olmuştur.

Doğu’da, Batı’da birçok âlimi etkilemiş ve günümüze kadar kendisinden övgü, hayranlık ile söz edilmiştir. Kindî ile birlikte, o zamana kadar Süryâni bilim adamlarının öncülük yaptığı bilim ve felsefe alanlarında artık Müslüman düşünürlerin ağırlığı hissedilmeye başlanmıştır. Kindî felsefeye ait terimleri Arapça kavramlarla ifade ederek bir anlamda İslâm dünyasında felsefenin filolojik zeminini de oluşturmuştur. Kendine has yaklaşımlarıyla özellikle çığır açtığı felsefe alanında birçok âlim yetiştirmiştir. İlimleri dini ve insani olarak iki üst başlığa ayırdıktan sonra nevi şahsına münhasır yorumlarıyla o günkü tasniflerden farklı olan bir sınıflandırmaya tabi tutmuştur. Her ne kadar felsefe alanındaki yetkinliğiyle biliniyor olsa da Kindî İslâm dünyasında modern matematiğin temellerini oluşturup, dünyanın yuvarlak olduğunu iddia eden, tıp alanında görüşlerine itibar edilen çok yönlü bir bilginidir. Telif ettiği eserlerin her biri alanında başvuru kaynağı olarak kabul edilir. Matematik, mantık, felsefe, tıp, optik, astronomi, zooloji, filoloji, psikoloji, meteoroloji, ahlâk, musiki, kimya gibi alanlarda 277’ye yakın eser kaleme almıştır. İbnü’l-Nedim, Fihrist isimli eserinde Kindî’nin eserlerini 17 başlık altında tasniflemiştir. Bir kısmını hocalığını yaptığı, Halife Mu’tasım’ın oğlu Ahmed başta olmak üzere dostlarının isteği üzerine yazmıştır. Kitâb fi’l-Felâsifeti’l-Ûlâ, Risale fi İbâne an Curmu’l-Aksa, Risâle fi Hudûdi’l-Eşyâ’ ve Rûsumihâ, Risâle fil Akl, Kitâb fi’l-İbâne ‘ani’l-’İlleti’l-Karibe li’-Kevni ve ‘l-Fesâd, Risale fi’l Fâili’l Hakkı’l Tamam, el-Kavl fi’n-nefs, Kitâbü’l-Edviyeti’l-Mümtehane eserleri kaleme aldığı irili ufaklı kitaplarının bazılarıdır.

Şâkiroğulları: Ebû Ca’fer Muhammed b. Mûsâ b. Şâkir (ö. 872), Ebû’l-Kasım Ahmed b. Mûsâ b. Şâkir (ö. 878) ve Hasan b. Mûsâ b. Şâkir veya Benî Mûsâ olarak bilinen üç kardeşirler. Beytülhikme’nin önemli mütercimlerinden olmalarının yanı sıra yürütülen ilmi çalışmaların daha ileri boyutlara taşınmasına da öncülük etmişlerdir. Babalarının ölümünden sonra halifenin emriyle Yahya b. Ebû Mansûr’un gözetiminde Beytülhikme’nin ilmi atmosferinde yetişmiş olan kardeşlerden büyüğü Ebû Ca’fer Muhammed astronomi, geometri ve siyaset ile ilgilenmiştir. Sabit b. Kurre, Kusta b. Lûka ve başka bilim adamlarını Bağdat’a gelmelerine vesile olmuştur. Ortanca kardeş Ebû’l-Kasım Ahmed, mekanik alanında kendini geliştirmiştir. Günümüzdeki robot sisteminin mantığını ilk kullananlardandır. Farklı desenlerde su püskürten fiskiyeler, saat, şamandıra sistemleri, otomatik ibrik, lamba ve kandil gibi çeşitli mekanik icatlar yapmıştır. Kardeşlerin en küçüğü Hasan ise geometri ilminde mahirdir. İslâm dünyasında konik kesitlerle ilgili öncü bir eser yazmış ve pergel ile teleskobu icat edip kullanan ilk kişi olmuştur. Benî Mûsâ, Me’mûn’un isteğiyle 70 kadar bilginden oluşan bir grup kurarak dünyanın, enlem ve boylamlarını ölçmüşlerdir. Özellikle tercüme faaliyetlerindeki etkinlikleri, bilim tarihinde yaptıkları katkıların başında gelmektedir. Önceleri Beytülhikme ve sonrasında ise kendi kütüphaneleri için, yüksek ücretler ödeyerek, İslâm bilim tarihinin zeminini oluşturan birçok ilmi eseri Arapça’ya tercüme ettirmişlerdir. Benî Mûsâ’nın kütüphanesi, bünyesinde rasathanenin de bulunduğu kapsamlı bir yapıdır. Kendi kütüphaneleri için tercüme eserleri Sabit b. Kurre ve Huneyn bin İshâk başta olmak üzere, mütercimlere adeta devletin ödediği ücretlerle yarışarak, astronomik bedeller ödeyip yazdırmışlardır. Günümüze ulaşabilmiş eserlerinin başlıcaları şunlardır:

Mekanik ilmi ile ilgili yazdıkları Kitâbü’l-Hiyel, alanında önemli bir eserdir. Nüshaları Topkapı Sarayı Müzesi ve Vatikan kütüphanesinde bulunmaktadır. Kitâbü’l Ma’rifeti Mesâhati’l-Eşkâli’l-Basita ve’l-Küriyye kitabı küre, orantı ve açı ölçümleriyle ilgilidir. Kitâb fi’l-Karastun eserini de terazi ve ölçüler ile alakalı yazmışlardır. Kitâbü’l-Mahrûfât ise koni kesitleri ile ilgili olan yazımlarıdır.

Ebû Zeyd Huneyn bin İshâk el-İbâdi (ö.873): Huneyn b. İshâk Beytülhikme’de yetişmiş Hire’li, Hristiyan bilim adamlarındandır. Eczacı olan babası İshâk’tan etkilenecek küçük yaşlarda tıp ilmine ilgi duymuştur. Henüz 12 yaşında iken Bağdat’a gelip Mâseveyh’in öğrencisi olmuştur. Bir süre sonra hocasından ayrılarak Basra, Bizans, İskenderiye gibi ilim merkezlerinde kendini geliştirerek Bağdat’a geri dönmüştür. İleri seviyede Arapça ve Yunanca bilmektedir. Curcîs b. Cibrâil Buhtîşû’nun isteği üzerine 17 yaşındayken Câlînûs’un eserlerinden yaptığı tercümeleler çok beğenilmiştir. Bunun üzerine Beytülhikme’nin mütercim kadrosuna alınarak tekrar Mâseveyh’in öğrencisi olmuştur. Tercümelerini ilk dönem çalışmalarında yapıldığı gibi kelime kelime değil, bütünlüklü bir mana oluşturarak yapmıştır. Huneyn’in çevirileri kendisini diğer mütercimlerden ayıran bir özellik olmasının dışında Beytülhikme’de o güne kadar süregelen tercüme usulünde farklı bir yaklaşımı meydana getirmiştir. Aslında Huneyn bin İshâk’ın mütercimlik dışında hekimlik vasfı da her zaman ön plandadır. Zamanla özellikle tıp, mütercimlik ve çeşitli alanlarda, başta öğrencileri olmak üzere kendi çevresinde gelişen bir ekol oluşturmuştur. Me’mûn, Mu’tasım, Vâsık ve Mütevekkîl zamanlarında kendisine itibar edilen bir bilgin olup Mütevekkîl’in özel hekimliğini yapmıştır. Bilhassa Mütevekkîl zamanında şöhretinin zirvesine ulaşmış ve bu durum kendisine tahammül edemeyenlerin çeşitli hile ve komplolarına maruz kalmasına sebep olmuştur.

Huneyn bin İshâk birçok tercüme ve telif eser kaleme almıştır. Kitâbü’l-Mesa’il fi’t-tıbb li’l-müte’allimin isimli telif eserine İbni Sina’nın yanı sıra hem Doğu’da hem de Batı’da birçok bilgin şerhler yazmıştır. Kitap soru cevap şeklinde telif edilmiştir. Kitâbü’l-’Aşr Makâlât fi’l-’Ayn, 30 yıl boyunca edinilen bilgilerle meydana getirilmiş, göz ile ilgili yazılmış bir eserdir. Şerhu Kitâbey Câlînûs ilâ Glûkon fi’t-te’etti li-şifâ’i’l-emrâz kitabı tıp öğrencilerinin okuduğu Câlînûs’un kitaplarından bir bölümü için kaleme alınmış şerh çalışmasıdır. Huneyn bin İshâk’ın tercüme ve telif eserleri, başta kendisini takip eden öğrencileri olmak üzere İslâm dünyası ve Avrupa’daki bilim adamları tarafından ilgi görmüştür. Kitapları şerh edilip, neşredilmiş ve farklı dillerde tercümeleri yazılarak bilimsel miras mahiyetinde olmuşlardır.

Ebû Hasan Sâbit bin Kurre bin Zehrun (Mervânî) es-Sâbi el-Harrânî (ö.901): Beytülhikme’nin son dönem âlimlerinden Sâbit bin Kurre, bilim tarihinde önemli bir yeri olan Harranlı Sâbiî ailesindedir. Matematik, felsefe, tıp, astronomi alanlarında telif, tercüme eserler vererek Beytülhikme’de yer edinmiş seçkin bir âlim ve hocadır. Tercüme alanında Huneyn bin İshâk ile birlikte otorite kabul edilmişlerdir. Öyle ki İslâm dünyasında onların Yunanca’dan yaptığı çevirilerin dışında Yunanca eser tercüme edilmemiştir. Matematikte dahi olan Sâbit bin Kurre, Yunan matematiğindeki tüm önemli eserleri Arapça’ya çevirmiştir. Eserlerinde, Arapça matematik kavramlar oluşturacak kadar çeviri yaptığı dillere hâkimdir. Kavramlarının bir kısmı bugüne kadar kullanılmıştır. Her ne kadar matematik konularına ağırlık vermişse de fizik, tıp, astronomi, geometri, felsefe, tabii ilimler gibi alanlarda da söz sahibi olabilmiş bir bilgidir.

Güneş yılının uzunluğunu 365 gün, 6 saat, 9 dk. 10 sn. olarak yaptığı hesaplaması bu günkü hesaptan 0,5 sn. şaşmıştır. Sayılar teorisi, geometri, trigonometri, cebir ve koni kesitleri hakkında kaleme aldığı özgün eserler ile bilim dünyasına çok farklı matematiksel yaklaşımlar kazandırmıştır. Öklidci geometri-aritmetik yaklaşımının dışında bir anlayışı İslâm matematiğine kazandıran ilk kişidir. Kitâb fi Te’lîfi’n-Niseb adlı eserinde Yunan matematiğindeki sayılar konusunda eksik olan yaklaşımları tamamlamıştır. Öğrencisi için yazdığı bir risalede de sayıların soyut özelliklerinin olduğunu ortaya koymuştur. Aristo ve Eflâtun’u eleştirdiği Makâle fi Telhîsi ma Eta bihî Aristotâlis fi Kitâbihîfîma Ba’de’t-Tabîa eserinde özün hareketsizliği ile ilgili

düşüncelerindeki yanlışlığı vurgulamıştır. Kendisinden sonraki bilim adamları bu esere dayanarak matematiksel alanda yeni ispat çalışmaları ortaya koymuşlardır. Modern zamanlarda kullanılan “Calculus” tekniğine benzer bir hesaplamayı ilk kez Sâbit bin Kurre kullanmıştır. Batlamyus’un astronomi sistemini düzeltmeye çalışan ilk bilginidir. Mekanik’te statik’in kurucusu kabul edilen Sâbit bin Kurre deniz suyunun tuzlu oluşu, dağların oluşum nedenleri gibi fizikle ilgili konularda da çalışmalar yapmıştır. Ez-Zahîre fi İlmi’t-Tıb adlı eserinde vücudun genel sağlığını koruma yöntemleri, organlar ile ilgili olabilecek hastalıklar ve tedavi şekillerini ele almıştır. Engin bir dehaya sahip olan Sâbit b. Kurre’nin saydığımız ve saymadığımız eserleri bilim dünyasında başvuru kaynakları olarak kabul edilip, değer görmüştür.

Ebû Ya’kûb bin Huneyn bin İshak el-İbâdî (ö.910): Babası Huneyn’in eğitimi ile büyüyen İshak el-İbâdî, mütercimlik ve tıp alanlarında Beytülhikme’nin son dönem ünlü filozoflarından olmuştur. Yunancası babasından daha ilerlemiş olan İshak, Arapça, Farsça ve Süryaniceye de hâkimdir. Felsefe, astronomi, matematik, tıp, eczacılık ve şiir gibi alanlar ile ilgilenmiştir. Tarihu’l- e’tıbbâ’ ve’l felâsife isimli eserinde antik Yunan’daki bilim adamlarının hayatlarına değinmiştir. Kitâbü’l-Edviyeti’l-Müfrede ‘Ale’l-Huruf, el-Muhtasar fi’t-Tıb, el Edviyetü’l-Mevcude bi-Küllî Mekân, Âdâbü’l-Felâsife ve Nevâdirühüm, Kitâbü’n-Nefs gibi telif eserlerinin yanında tercüme eserleri de vardır. Aristo’nun Kitâbü’l-Makûlât, Kitâbü’l-’İbane eserlerinin bir kısmını, Kitâbü Mevâzî’il-cedel’i ve Eflatun’un Sofistik’lerini tercüme etmiştir. Bunların dışında bilim dünyasının ilgisine mazhar olmuş birçok eser kaleme almıştır.

Kustâ bin Lûka el-Bâ’lebekkî (ö.912): Lûka Yunan asıllı olup Beytülhikme’nin önde gelen Hıristiyan mütercimlerindenidir. Suriye’nin Bâ’lebek şehrinde doğmuştur. Beytülhikme’nin son dönem âlimlerinden olan Kustâ bin Lûka, halife Müstâîn-Billâh zamanında Bağdat’ta bulunmuştur. Eğitimine devam ettiği süre içerisinde Bizans yönetimindeki Anadolu’da tercüme edeceği eserleri toplamıştır. Arapça, Grekçe ve Yunanca’ya iyi bir seviyede hâkim olmasından ötürü, özellikle Yunanca matematik eserleri çeviren mütercimlerin başında yer almıştır. İyi bir hekim olan Lûka felsefe, astronomi, matematik, geometri, mantık, siyaset gibi alanlarda birçok eser vermiştir. Büyü ve tıp ilmini birlikte ele alarak akılcı önermelerle olmasa da büyüünün insan üzerindeki etkisini gözlemlemiştir. Bu bağlamda muskaların hasta üzerindeki tesirini “placebo etkisi” ile açıklamıştır.

Eserlerinin başlıcaları arasında yer alan Kitâb fi’l-i’da eseri hastalıkların bulaşması (enfeksiyon) ile ilgilidir. Hartmut Fahndrich tarafından neşri ve Almanca tercümesi yapılmıştır. Hacılar için on dört bölümden oluşan Risâle fi tedbiri seferi’l-hac ise sağlık kılavuzu mahiyeti taşımaktadır. Uykusuzluk ve sebeplerine dair olan eseri Kitâb fi’s-seher (insomnia), Oliver Kahl tarafından yayımlanıp İngilizce’ye çevirmiştir. Beyne’r ruh ve’n-nefs kitabı, Eflatun, Teofrastos, Aristo ve Câlînûs’un ruh konusundaki söylemlerini topladığı ünlü eserdir. Kustâ bin Lûka bu kitapların yanı sıra günümüzde farklı dillere çevrilmiş birçok tercüme ve telif eser kaleme almıştır.

SONUÇ

Tarihin her döneminde, siyasi ve ekonomik güçlerin değişimi ile birlikte bilimsel merkezlerin de bu duruma bağlı olarak değişmesi kaçınılmazdır. Müslümanların İslâm Medeniyetini inşa etme sürecinde kurdukları Beytülhikme, İslâm bilim tarihinde olduğu kadar

dünya bilim tarihi için de önem arz etmektedir. Beytülhikme’de bilimsellik, mevcut yaklaşımların, ideolojilerin üstünde tutulmuştur. Farklı milletlerden bilim adamları bu çatı altında ötekileştirilmeden her türlü bilimsel çalışmayı hoşgörü ve özgürlük ortamında gerçekleştirmişlerdir. Bilim adamlarının o dönemde yaptıkları faaliyetler, günümüze kadar yapılan bilimsel çalışmalarda etkisini göstermektedir. Beytülhikme’de yapılan bilimsel faaliyetlerin önemli bir yanı da yapılan tercümelemlerle kadim medeniyetlerin kaybolmaya yüz tutmuş bilimsel eserlerinin ve bu eserlerdeki bilgilerin geliştirilerek günümüze ulaşabilmesini sağlamış olmasıdır. Nitekim tercüme edilmeyip yitirilmiş eserlerin varlığını, tercüme edilen eserlerdeki bilgilerden anlayabilmekteyiz. İbn Naima, Kindi, Sabit bin Kurre, Huneyn bin İshâk, Hârezmî gibi birçok bilgin, tercüme ve teliflerini Beytülhikme çatısı altında gerçekleştirmişlerdir.

Bir milyona ulaşan kitap hazinesi, sayısız bilimsel araştırma, tercüme ve tezlerden müteşekkil Beytülhikme akademisi, dönemin halifelerinin özel ilgisi ile bilim tutkunlarının merkezi olmuştur. Halifeler yüksek ücretler ve gerekli imkânları sunmada aşırı titizlik göstererek bilginlerin çalışmalarını teşvik etmişlerdir. Bilhassa Halife Me’mûn, kendinden sonra gelen yönetimlerin gerekli ihtimamı gösteremeyeceği endişesi ile Beytülhikme adına vakıf malları tayin etmiştir. Bilim adamlarının geçimleri sıkıntıya girmesin ve bilimsel çalışmalar sekteye uğramasın düşüncesi ile gösterilen özenin neticesinde bu şekilde akaretle oluşturulmuştur. İslâm dünyası, orta çağda ulaştığı bilimsel ilerleme seviyesi ve bugün dahi bilimlerin kaynağı oluşuyla, Beytülhikme’de gösterilen bu özenin meyvelerini almıştır.

Beytülhikme’nin etkin olduğu dönemler hakkında farklı tarihler ileri sürülmüştür. Hâkim düşünceye göre Moğol hükümdarı Hülâgû’nün hazin bir şekilde yok ettiği zamana kadar, yüzyıllarca ayakta kalabilmiştir. Bu süreçte dönemin otoritesi olarak kabul edilmiş bir bilim akademisi olmuştur. Aynı zamanda günümüzde gelişmişliğin merkezi kabul edilen Batı medeniyetindeki bilimsel çalışmaların beslendiği kaynaklardan biri olan Beytülhikme akademisi, günümüzde hakkıyla sahip çıkılıp tanıtılması gereken bilimsel bir miras olma özelliğine sahiptir.

KAYNAKÇA

Alper, Mahir ve Arıcı, Mustakim. İslâm Felsefesi, İlahiyat Lisans Programı, (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları, 2010).

Apak, Âdem. “Şuûbiye Hareketinin Tarihî Arka Planı ve Tezâhürleri: Asabiyyeden Şuûbiye’ye,” İstem 6, (2008), 17- 51.

Biçer, Şükran Erden. Beytül’l-Hikme ve Tercümelemler Dönemindeki Önemi, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Uludağ Üniversitesi, 2020.

Bingöl, Yılmaz ve Süleyman, Taşkın. “İslâm Bilim Tarihinde Temel Bir Eser: Fahreddin Er-Râzî’nin Câmî’u’l-’Ulûm’u,” Keşfi Kadimden Vazı Cedide, Editörler: İbrahim Özcoşar vd., 259- 271, İstanbul: Divan, 2019.

Bozkurt, Nahide. “Hârûnürreşid,” TDV İslâm Ansiklopedisi 16 içinde, (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 258-261.

Bozkurt, Nahide. “Mansur,” TDV İslâm Ansiklopedisi 28 içinde, (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 5-6.

Bozkurt, Nahide. “Mehdi Billah,” TDV İslâm Ansiklopedisi 28 içinde, (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 377-379.

Bozkurt, Nahide. “Me’mûn,” TDV İslâm Ansiklopedisi 29 içinde, (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 101-104.

Çeçen, Kazım ve Atilla, Bir. “Benî Mûsâ,” TDV İslâm Ansiklopedisi 5 içinde, (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 450-451.

Çelebi, Ahmed. İslâm’da Eğitim-Öğretim Tarihi, çev. Ali Yardım, Damla Yayınevi 2013.

Demirci, Mustafa. “Abdullah İbnü’l-Mukaffâ’nın “Risâletü’s Sahabe” Takdim ve Tercüme Adlı Risâlesi,” İstem 6, (2008), 217- 240.

Demirci, Mustafa. Beytü’l-Hikme, İnsan Yayınları, 1996 İstanbul.

Demirpolat, Enver. “Benu Musa (Şakiroğulları)’nın İlmi ve Felsefi Etkinlikleri,” Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 1, (2004): 69-78.

Durmuş, İsmail. “İbnü’l Mukaffâ,” TDV İslâm Ansiklopedisi, 21, (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 134-137.

Ekinci, İsmail. “Hârizmî’nin Kitâbu’l-Cebr Ve’l-Mukâbele İsimli Eserinin Arap Dilindeki Yeri ve Önemi,” İctimaiyat Sosyal Bilimler Dergisi 5, (2021): 103-116.

Elmalı Hüseyin, “Mufaddal ed-Dabbi,” TDV İslâm Ansiklopedisi 30 içinde, (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), 364.

Erdem, Gazi, “İslâm Kültür Tarihinin İlk İlimler Akademisi: Beytü’l-Hikme,” Dini Araştırmalar Dergisi 16, (Haziran 2013): 57- 77.

Erdem, Murat, Süleyman Akarsu ve Murat Gülsün. “Plasebo Etkinin Nörobiyolojisi,” Psikiyatride Güncel Yaklaşımlar Dergisi 3, (2013): 299- 312.

Gökdoğan, Melek Dosay. “Orta Çağ İslâm Uygarlığında Bazı Türk Bilginlerinin Bilimsel Faaliyetleri,” Keşfi Kadimden Vazı Cedide, Editörler: İbrahim Özcoşar vd., 167- 179, İstanbul: Divan, 2019.

Hireysat, Muhammed Abdülkadir. “Halid Bin Yezid Bin Muaviye,” TDV İslâm Ansiklopedisi 15 içinde, (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 292-293.

Hizmetli, Mustafa. “Beytül Hikme: Kökeni ve Abbasi İdeolojisini Biçimlendirmedeki Rolü,” 3. Uluslararası Avrasya Spor Eğitim ve Toplum Kongresi, (Mardin: 15-18 Kasım 2018).

İbnü'n-Nedîm, Ebü'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'kûb İshâk b. Muhammed. el-Fihrist fi Ahbâri'l-'Ulemâi'l-Musannifin Mine'l-Kudemâ' ve'l-Muhdesîn ve Esmâ'i Kütübihim, neşr. Rızâ Teceddüd, (Tahran: Çaphane-i Bank-ı Milli, 1975).

İzgi, Cevat. "Fezâri, Muhammed bin İbrâhim," TDV İslâm Ansiklopedisi 12 içinde, (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 540-541.

Karakuş, Nadir. "Abbasî Halîfesi ve Frenk Hükümdarı Büyük Karl İlişkisi," Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 16, (2017/ 2): 463-486.

Katipoğlu, Hasan ve İlhan, Kutluer. "Huneyn b. İshâk," TDV İslâm Ansiklopedisi 18 içinde, (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 377-380.

Katipoğlu, Hasan ve Mustafa, Çağrı. "İshak bin Huneyn," TDV İslâm Ansiklopedisi 22 içinde, (İstanbul: TDV Yayınları,2000), 534.

Kaya, Cüneyt. "Yuhannâ Bin Bıtrık," TDV İslâm Ansiklopedisi 43 içinde, (İstanbul: TDV Yayınları,2013), 579-580.

Kaya, M. Cüneyt. "Yuhannâ b. Mâseveyh," TDV İslâm Ansiklopedisi 43 içinde, (İstanbul: TDV Yayınları,2013), 582.

Kaya, Mahmut. "Haccâc b. Yûsuf b. Matar," TDV İslâm Ansiklopedisi 14, (İstanbul: TDV Yayınları,1996), 427.

Kaya, Mahmut. "Kindî, Ya'kûb bin İshak," TDV İslâm Ansiklopedisi 26 içinde, (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 41-58.

Kusta b. Luka el-Yunani "Ruh ve Nefs Arasındaki Fark Hakkında," çev. İbrahim Halil Üçer, M. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi 36, (2009/ 1): 195-208.

Kutluer, İlhan. "Kustâ b. Lûka," TDV İslâm Ansiklopedisi 26 içinde, (Ankara: TDV Yayınları,2002), 465-467.

Kütük, Ahmet. "Tarihi Süreç İçerisinde Nusaybin Yahudileri," İslâmî İlimler Dergisi 10, (Güz 2015): 93-115.

Macit, Muhittin. "Tercüme Hareketleri," TDV İslâm Ansiklopedisi 40 içinde, (İstanbul: 2011), 498-504.

Nasr, Seyyid Hüseyin. İslâm ve Bilim, çev. İlhan Kutluer, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2006).

Özcoşar, İbrahim. vd., Keşf-i Kadîmden Vaz'-ı Cedîde İslâm Bilim Tarihi ve Felsefesi, İstanbul: Divan, 2019, (önsöz).

Ronan, Colin A. Bilim Tarihi (Dünya Kültürlerinde Bilimin Tarihi ve Gelişmesi 1983), çev. Prof. Dr. Ekmeleddin İhsanoğlu ve Prof. Dr. Feyza Gunergun, (Ankara: TÜBİTAK, 2003).

Sezgin, Fuat. Türkiye Bilimler Akademisi Forumu İslâm Kültür Dünyası'nın Bilimler Tarihindeki Yeri, (Ankara: Semih Ofset, 2004).

Şahintürk, Ramazan. “Kindî'ye Göre Âlemin Hudusu Problemi,” Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Uludağ Üniversitesi, 1996.

Tanrıverdi, Eyüp. “Arap Kültüründe Çeviri Çalışmaları ve Huneyn b. İshâk Ekolü,” Dîvân Disiplinler Arası Çalışmalar Dergisi 12, (2007): 93-150.

Unat, Yavuz. “Orta çağ İslâm Dünyasında Bilim ve Batıya Etkileri,” Keşfi Kadimden Vazı Cedide, Editörler: İbrahim Özcoşar, vd., 137- 168, İstanbul: Divan, 2019.

Uyanık, Mevlüt. “İslâm Dünyasında Bilgi ve Bilim Tasavvurunun Yeniden İnşâsı- Fuat Sezgin Merkezli Bir İnceleme,” Keşf-i Kadîmden Vaz'-ı Cedîde, Editörler: İbrahim Özcoşar vd., 331- 376, İstanbul: Divan, 2019.

Ülken, Hilmi Ziya. Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü, (İstanbul: Ülken, 2007).

Yavuz, Kübra ve Ali, Dadan. “Abbâsiler'de Muktedir Halifeler Dönemindeki Halifelerin Kişilikleri,” Marife Dini Araştırmalar Dergisi 20, (Kış 2020): 637- 658.

Çekiç. A. (2022). Toplumsal Dönüşüm ve İstikrarlı Yönetimde Erdemli İdarecinin Rolü: Selahaddin Eyyübî Üzerinden Bir Durum Tespiti, *Kadim Akademi SBD*, C. 6/2, s. 183-199

DOI Numarası/DOI Number: 10.55805/kadimsbd.1198172

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi

Başvuru Tarihi / Application Date: 02.11.2022

Makale Kabul Tarihi / Accepted Date: 28.12.2022

TOPLUMSAL DÖNÜŞÜM VE İSTİKRARLI YÖNETİMDE ERDEMLİ İDARECİNİN ROLÜ: SELAHADDİN EYYÜBÎ ÜZERİNDEN BİR DURUM TESPİTİ¹

THE ROLE OF THE VIRTUE ADMINISTRATIVE IN SOCIAL TRANSFORMATION AND STABLE MANAGEMENT: A SITUATION DETERMINATION THROUGH SALAH AL-DİN AYYUBI

Ayşe Çekiç^{2*}

ÖZ: Selahaddin Eyyübî, Orta Çağların en önemli "sultan" figürlerinden birisidir. Onun çağını aşan şöhreti askeri başarılarının yanında adaletli, hoşgörülü, irfan ve hikmeti düstur edinimi ve merhametli olmasıyla açıklanabilir. 1171-1193 yılları arasındaki vezirlik ve hükümdarlık döneminde, erdemliliğin bir Sultan olarak nasıl olması gerektiğini gerek Müslüman tebaaya gerekse de dönemin en kesif düşmanı olarak görülen Haçlılara karşı başarılı bir şekilde sergilediğini görmekteyiz. Selahaddin Eyyübî'nin hâkim olduğu coğrafyaların (Mısır, Suriye, Filistin) bugün kimlik, mezhep ve çıkar çatışmaları ekseninde insan olma onurunu ayaklar altına alan yönetimlerini düşündüğümüzde, onun bir sultan/yönetici olarak erdemli olmasının toplumsal anlamda huzur, barış ve refah ortamının oluşmasına büyük dayanak teşkil ettiğini rahatlıkla söyleyebiliriz. Temel savımız, erdemli sultanın idaresi toplumsal huzur, refah, ortak yaşam kültürünün gelişimi ve eğitim düzeyindeki iyileşmeye vesile olmaktadır. Makalede, Orta Çağ Siyasetname, tarih ve edebiyat literatürü çerçevesinde sultanların erdemli olmasının toplumsal dönüşüm ve kalkınmaya olan katkısı üzerine kurgulanan temel çatıdan hareketle, zikredilen savın Selahaddin Eyyübî'nin faaliyetleri (erdemliliği) üzerinden tarihsel bir denkleme ortaya konulması hedeflenmektedir.

Anahtar sözcükler: Erdemli yönetici, Selahaddin Eyyübî, huzur ve refah, adalet, toplumsal bütünleşme.

ABSTRACT: Salah al-Din Ayyubi is one of the most important "sultan" figures of the Middle Ages. His fame transcends his era with his military achievements as well as being a just, tolerant, wise and merciful leader. In the period of his viziership and reign 1171-1193, we see that he successfully demonstrated how righteousness should be the basis as a sultan for both Muslim subjects and the even his most intense enemies of the period, the Crusaders. We can safely say, when considering Salah-al-Din's administrations of the geographies (Egypt, Syria, Palestine) that in today's world undermine the dignity of being human on the axis of conflicts of identity, sect and interest, Salah al-Din's virtuousness as a governor was a major basis for the creation of an environment of peace and prosperity in the social sense. Our main argument is that the administration of the virtuous Sultan leads to social peace, prosperity, the development of a multicultural society mutual respect as well as an improvement in the education level. This paper aim to present the aforementioned thesis with a historical equation through the activities (virtue) of Salah al-Din Ayyubi, based on the basic framework constructed on the contribution of the virtuousness of the sultans to social transformation and development within the framework of medieval politics, history and literature.

Keywords: Virtuous ruler, Salah al-Din Ayyubi, peace and prosperity, justice, social cohesion.

¹ Makale, Ahi Evran 2. Uluslararası Bilimsel Araştırmalar Kongresinde (21-23 Ekim 2022) bildiri olarak sunulmuştur. Kısmi değişim ve eklemelerle dizayn edilmiştir.

^{2*} Dr. Öğr. Üyesi, Mardin Artuklu Üniversitesi, İslâm Tarihi ve Sanatları Bölümü.

aysecekcik@artuklu.edu.tr, aysecekcik@gmail.com, [Orcid: 0000-0003-4214-1584](https://orcid.org/0000-0003-4214-1584).

1. GİRİŞ

İslâm tarihinde sultan/yöneticilerin nasıl olması gerektiği konusu bağlamında pek çok eser kaleme alınmıştır. Genel manada bu eserlere Siyâsetnâme denilmektedir ki bunlar sultanların yönetimlerinin hangi dayanaklar üzerine kurgulanması gerektiğini kendi zamanlarına göre açıklayan eserlerdir (Adalıoğlu 2009:304). Bu meyanda Selahaddin Eyyûbî döneminin anlaşılması adına yararlanılacak eserler: Nizâmülmülk'ün Siyâsetnâmesi (Nizâmülmülk 2012), Ebu'n Necib Şeyzerî'nin Nehcü's-Sülûk fî Siyaseti'l Mülûk (Şeyzerî 2013) adlı eseri ve Selahaddin'in kâtibi olan, onun siretini yazan Bahaaddin İbn Şeddad'ın en-Nevadir'üs-Sultaniyye ve el-Mehasinü'l-Yusufiyye (Yusuf'un İyilikleri ve Sultan'ın Nadireleri) (İbn Şeddad 2015) isimli eseridir. Bu üç eserden hareketle Selahaddin'in sultanlık vasfının teorik alt yapısını inşa ettikten sonra, onun icraatlarıyla döneminin Sultan portresinin ne denli örtüştüğünün sağlanması yapılacaktır. Bunun toplumsal bütünleşmeye ve iyileşmeye olan katkıları da yine bu eserlerde zikredilen öğütler ve dönem kaynaklarında geçen örneklerle detaylandırılmaya çalışılacaktır.

Selahaddin Eyyûbî hakkında bir Sultan portresi çizerken teorik yanını Nizâmülmülk'le başlatmanın temel saiki şudur ki Nizâmülmülk İslâm'ın Selçuklularla yükselişe geçtiği çağda devlet adamı olarak (Özaydın 2007:194-95) dönemin şartlarını göz önünde bulundurmuş ve bir Siyâsetnâme kaleme almıştır. Bu Siyâsetnâme Selçuklu çizgisinden yetişen Zengîler ve Eyyûbîler gibi İslâm devletlerine (Şeşen 2012:17) teorik açıdan fikri bir altyapı sunmuştur ki bu altyapıyı Selahaddin ve devletinde de müşahede etmekteyiz. Bu sebepten Nizâmülmülk'ün Sultan tasavvurunu ve ideal yönetim tipolojisini Selahaddin Eyyûbî'yi anlamada temel teorik doktrinlerden biri saymamız mümkün gözükmemektedir.

İkinci olarak istifade edilecek eser Şeyzerî'nin eseridir. Müellif Selahaddin döneminin önemli bir düşünürü olarak kaleme aldığı eserinde klasik İslâm düşüncesinde ideal devlet ve ideal Sultan konusunda önemli noktalara temas etmektedir. Bu bağlamda Selahaddin'in sultanlığını anlamlandırmak adına bizzat onun dönemini müşahade etmiş bir teorisyenin gözünden ideal olan yönetimin parametrelerini incelemek, Selahaddin'in idare mekanizmasını anlamlandırmak adına oldukça önemlidir.

Son olarak teorik-bu eser aynı zamanda pratik kısımda da incelenecektir-kısımda istifade edilecek eser ise sultanın sır kâtibi olan ve onunla birlikte yeterince çok vakit geçirmiş Bahaaddin İbn Şeddad'ın bizzat Selahaddin'i ve seferlerini anlattığı *Siret*'idir. Burada Selahaddin üzerinden Sultan olmanın inceliklerini ele alan yazarın yöntemi teorik kısımda bize farklı bir pencere açmaktadır ki önceki eserlerde olması gereken anlatılırken bu eserde hem olması gerekenlere temas edilmiş hem de Selahaddin de olan vasıflar üzerinden bir sultanlık resmi çizilmiştir. İbn Şeddad'ın teoriğini ve pratiğini Selahaddin üzerinden anlattığı eserinin bu çift yönlü bakış açısı eserin kıymetini bir kat daha arttırmaktadır. Pratiğini anlama noktasında bu eserlerde anlatılan erdemli Sultan profilinin çok kültürlü ve çok dinli bir toplumda yönetici olan Selahaddin Eyyûbî'yi anlamlandırmaya büyük ölçüde yardımcı olacağı söylenebilir.

2. SELAHADDİN EYYÛBÎ'Yİ YETİŞTİREN ORTAM: KUŞATILMIŞLIKTAN KURTULMA TEMAYÛLÛ

Selahaddin Eyyûbî'nin yetiştiği ortam ve bu ortamın etki-tepki bağlamında kendisine kattığı altyapıyı ele alırken Farabî'nin *Tahsilî's-Saade (Muthuluğu Kazanma)* isimli eserinde dile getirdiği fikriyat bize bir anahtar mesabesinde. Farabî, düşünme erdemleri kapsamında şöyle demektedir: “*araştırma ve öğretimle bilinmesi arzulanlar başlangıçta bilinmeyen nesnelere: Onlar araştırılıp bilinmeleri istenince mesele olurlar ve bundan sonra, insanda onlara dair istidlal veya öğrenim yoluyla inanç, fikir veya bilgi hasıl olunca, onlar sonuçlar (netice) olmuş olur*” (Farabî 2008:21). Bu düşünsel yaklaşım bize Selahaddin'in şahsının ve bu şahsiyeti oluşturan zeminin tespiti noktasında fikir vericidir. Selahaddin çağının siyasal zeminini oluşturan etmenlerin ana kimyasalını tespit edebildiğimizde, bir yönüyle onun idarecilik konusundaki anlayışını da kadrajlamış olabiliriz. Bu açıdan Selahaddin'in yetiştiği ortamın anlaşılması dönemin en çok bilinmeyen noktasının-burada bilinmeyen veya çözüm üretilmeyen/üretilmeyen bir durum da konunun kapsamındadır-bilinir ve çözümlenir kılınabildiği eğiliminde aranmalıdır. Selahaddin'in yaşadığı çağın başlangıcı-12.yüzyıl-Müslüman devlet adamlarının bilmedikleri bir grup olan Haçlılarla karşılaştıkları çağdır. Ve yine bu çağın devlet adamlarının temel odaklanmaları, önceden bilmedikleri bir zümre olan Haçlıları bilmeye ve anlamaya dair bir istidlal geliştirmeleri üzerinden değerlendirildiğinde Selahaddin'in de yetiştiği çağın ruhu anlaşılabilir olur. Olaya Selahaddin'in yaşadığı yüzyılın panoramasını çizerek başlamak yerinde olacaktır.

12. yüzyılda İslâm dünyasının ve Selahaddin'in siyasi seleflerinin korkulu rüyası Haçlılar olmuştur. 1095 Clermont Konsili'nde Papa II. Urbanus'un vaazıyla ilan ettiği Haçlı seferleri, bir yıl sonra orduların harekete geçmesiyle fiili olarak başlamıştır. I. Haçlı seferinde Haçlılar, Doğu İslâm dünyasında Urfa Haçlı Kontluğu (Mart 1098), Antakya Prinkepsliği (Haziran 1098), Kudüs Haçlı Krallığı (Temmuz 1099) ve Trablus Haçlı Kontluğu şeklinde dört Haçlı devleti/prinkepsliği/kontluğu kurmayı başarmışlardır (Çekiç 2020:19-20). İslâm dünyasının kalbi mesabesindeki noktalarda kurulan Haçlı siyasal yapılanmaları Müslüman dünyanın 12. yüzyıl siyasetinin ne yönde seyir takip edeceğini de belirlemiştir. Haçlıların İslâm dünyasında bu kadar kısa bir sürede dört farklı devlet/devletçik kurmuş olmaları dönemin Müslümanlarının etkili bir karşı duruş sergileyememesiyle de doğrudan ilintili olmuştur (Asbridge 2014:44-45; Demirkent 1997:3). Gerek Büyük Selçukluların dağılıklığı gerekse de Anadolu ve Suriye'de yaşanan otorite krizleri Haçlıların İslâm beldelerinde ilerleyişlerini kolaylaştırıcı bir zemin oluşturmuştur. Bu durum Müslümanlara kuşatılmışlığın ezici psikolojisini yaşatmıştır. Selahaddin Eyyûbî bu kuşatılmışlık psikolojisinin ağır bastığı 12. yüzyılın çocuğu, akabinde bu psikolojiyi kökünden yıkan ve tersine çeviren Sultanıdır. Ona gelinceye dek İslâm dünyasının, Haçlıların bilinmezliğinin bilinir kılındığı bir süreçten geçtiğini müşahade etmekteyiz. Bu bağlamda Selahaddin de esasında Haçlılar karşısında uyanış yüzyılı diyebileceğimiz bir sürecin dönüşümünü görmüş ve bu dönüşüme-kendi dönüşümü çerçevesince-hız kazandırmıştır.

Haçlıların gelişleri Dimaşklı Müslüman müellif İbn Kalanisi'nin “*kalabalık haline gelen Frenk ordularının ortaya çıkışı üzerine birbirini ardına haberler gelmeye başladı*” sözlerinden (Maalouf 2016:19) okunduğunda, gelen bu orduların neden ve hangi amaçla geldiğini görmek pek mümkün gözükmemektedir. Haçlıların gelişini gözlemleyen bir başka Doğulu müellif olan Ermeni Urfalı Mateos'tur. Mateos *Vakayinamesinde* Ermeni Katalikosu Aziz Nerses'in ölüm döşegindeyken bulunduğu bir kehanetten bahseder. Nerses son nefesinde, Peygamber Danyal'ın

Babil’de gördüğü bir hayali şöyle dillendirir: “*korkunç bir canavarın, bulduğunu parçalayıp yemekte ve kalanlarını da ayakları altında ezmektedir.*” Nerses’in bu kehanetinin kendi çağında gerçekleştiğini söyleyen Mateos sayısız kitleler halinde harekete geçen Frankların, mukaddes Kudüs’ü Müslümanların elinden almak ve Hz. İsa’nın kabrini kurtarmak amacıyla Hristiyanlara yardıma geldiklerini ifade etmektedir (Andreasyan 2000:187-88). İbn Kalanisi’nin Frankların hangi amaçla geldiklerini zikretmemesinin-bilmediği için-aksine Urfalı Mateos’un oldukça doğru ve geneli teşmil amaçlarını açıkladığını görmekteyiz. Haçlılar hakkında en erken bilgi veren İbn Kalanisi’nin anlatısı Müslüman muhayyilesini de yansıtmaktadır ki bu durum Müslümanların Haçlı ordularının geliş amaçlarını bilmediklerini gösterir. Müslümanlar nezdindeki bu bilinmezlik üzerine Haçlıların kısa sürede İslâm beldelerine yerleşmeleri İslâm dünyası için ani bir şok olmanın yanında, Haçlılara karşı geliştirilen önce bilme-düşmanı tanıma-akabinde karşı siyaset üretme sürecini başlatacaktır. Bu sürecin tasviri başta Selahaddin gibi bir devlet adamının nasıl yetiştiğini anlamlandırmaya olanak sunarken, devamında dönemin sosyal ve siyasal dönüşüm ruhunun önce bireysel çapta-sıradan insanları da göz ardı etmeden- ardından toplumsal tabanda aydınlatılmasına hizmet edecektir.

Müslümanları daha önceden bilmedikleri Haçlılara karşı bilinçlendirmeye ve birleştirmeye yarayan nokta Hz. Muhammed’in tedisatının ve pratiğinin bir çıktısı olan “cihad” fikriyatıyla anlaşılır kılınmalıdır. Çünkü Haçlılara karşı toplumsal tabanda ve siyasiler arasında bütüncül hareket mekanizması kurmak sadece bu fikriyatın pratiğe dönüştürülmesiyle mümkün kılınmıştır. Bunun toplu eğitsel mekanizması ise bir önceki yüzyılda kurulmuş ve kurumsallaşmaya başlamış Nizamiye medreseleri vasıtasıyla sağlanmıştır. Nizamiye geleneği Haçlılar döneminde, Müslümanları dönemin cihat ruhunun Haçlılara yönelik işleyeceğine ve siyaset ağının da bunu tamamlaması gerektiğine ikna etmişti. Berkey’in bu konudaki tespiti dikkate şayandır: “*Her ne kadar medrese bir önceki araştırmacı kuşağın düşündüğü gibi Sünnî idarelerin Şia’ya karşı mücadelesinde her zaman ve açıkça bir araç olarak kullanılmadıysa da, daha genel manada o, Haçlıların uyanışa geçtiği Ortaçağda bile isteye gelenekçi ve-Haçlılara karşı savaşı-bir Sünnî Müslüman kimliğinin öne çıkmasıyla irtibatlıydı*” (Berkey 2015:18-19). Burası çok önemli bir noktaya temas etmektedir ki 12. yüzyılın medrese geleneği Haçlıların “cihad” mantalitesi çerçevesinde bilinir kılınması ve bu bilinirliğin merkezden çevreye yayılımını amaçlamaktadır. Bu minvalde geliştirilen “Sünnî İslâm” birleşme söyleminin Haçlı bilinmezliğine karşı Müslümanların evveliyatta bilip şimdi uygulamada göremedikleri mücadeleciler ve İslâm’ı savunucu kimliklerinin parlatılmasına da hizmet edici bir yanı olduğu söylenebilir. Bilhassa Nureddin Mahmud’la başlayıp Selahaddin Eyyübî’nin de üzerinde önemle durduğu medreselerin yaygınlaştırılması bölgesel anlamda siyasal istikrarı eğitim kanalıyla sağlarken(meşrulaştırarak), bu politikanın önemli bir vechesi de Haçlılara karşı geliştirilecek karşı duruş zihniyetiyle irtibatlı bir durum arz etmektedir (Yılmaz 2017:172-76).

Selahaddin Eyyübî’nin siyasi kökenini Zengîler’den ayrı düşünmek mümkün gözükmemektedir. İmadeddin Zengî’nin 1144 yılında Urfa’yı fethetmiş olması (Abu’l Farac 1999:378-80; Altan 2003:8-9; Cobb 2018:204-5; Deuilli Odo 2021:23; Willermus Tyrensis 2019:22-24) ve akabinde varisi Nureddin Mahmud’un Suriye’yi kendi devlet çatısı altında birleştirme gayretiyle Dımaşk’ı alması (1154) (İbnü’l-Esîr 2016:244-45; Abu’l Farac 1999:393; Asbridge 2014:259; Willermus Tyrensis 2019:88-89) esnasında Eyyübî ailesi askeri anlamda Zengîlerin yanında bulunmuşlar ve yardımcı olmuşlardır. İmadeddin’in ve halefi Nureddin Mahmud’un askeri anlamda destekçisi olan Eyyübî ailesi, Zengîlerin İslâm dünyasında

arzuladıkları hedefleri görmekte zorlanmayacak bir konumdaydılar (Polat 2019:214).³ Bu durum Eyyübîler açısından Zengî siyasetinin psikolojisini ve stratejik tavrını kavramalarına hizmet edici parametreler taşımaktadır. Selahaddin özelinden duruma odaklanıldığında ise 1144 yılında Urfa'nın fethini Selahaddin yaklaşık 7 yaşındayken gözlemlemiş bir çocuktur. Akabinde Dımaşk'ın alındığı esnada ise 16-17 yaşlarında bir delikanlı olarak olayı/durumu müşahade etmiştir. Bu esnada Selahaddin muhtemelen devrin önde gelen ailelerinin çocukları gibi dini ve askeri eğitimine odaklanmıştı. Nureddin Mahmud gibi güçlü ve iradeli bir liderin devrin İslâm ve Haçlı kaynaklarında da teyit edildiği üzere göz doldurucu bir duruşu bulunmaktaydı (İbnü'l-Esîr 2016:399-400; Willermus Tyrensis 2019:89). İbnü'l-Esîr'in ifadesiyle Nureddin Mahmud'un adaleti kapsayıcı, dindarlığı aşikâr ve cihad için yaşayan bir Sultan olduğu bilinmekteydi. Bilhassa adalet konusunda kendi ailesinden birisi dahi onun muafiyetini alamazdı. Nureddin kendi ve ailesinin ihtiyaçlarını mülkü olan emlak gelirlerinden karşılamakla iktifa ederdi. Bir gün karısı içinde bulunduğu sıkıntıdan şikâyet edince ona Hıms'ta kendisine ait üç dükkânın gelirini verdi. Ancak karısı bu geliri az bulunca tekrar serzenişte bulundu. Bu serzenişe Nureddin'in cevabı oldukça kesindi: “Benim bundan başka param yoktur. Elimdeki bütün mallar Müslümanların hakkıdır. Bu konuda Müslümanların Hazinesidir ve onlara asla ihanet etmem. Senin yüzünden de kendimi cehennem atamam” (İbnü'l-Esîr 2016:398-99). Burada Nureddin'in karısına karşı verdiği cevap mülke bakışını göstermektedir ki; o devlet malına Müslümanların malı olarak bakmakta ve bunu cihad anlayışıyla bağdaştırmaktaydı. Nureddin'in bu tavrı ve toplum tarafından desteklenen Sultan oluşu, siyasi çizgisinin toplum nezdinde meşru bir bağlayıcılığının olmasıyla ilintiliydi. Nureddin Haçlılara karşı savaşırken Abbasî halifesinin onayını ve tasdikini de daima önemsemiş ve almaya özen göstermişti (Çekiç 2020:43). Bu çerçeveden bakıldığında Nureddin Mahmud'un İmadeddin Zengî'den sonra İslâm toplumunda kabul görür bir Sultan oluşu adaletli ve cihadı öncelikli hale getirmesiyle doğrudan ilgilidir. Haçlıların yüzyılın başındaki bilinmezliği üzerinden geliştirilen fikri ve siyasi kalkınma düsturunu, Nureddin Mahmud siyasi ve askeri manevralarına ek olarak Nizamiye uzantısı Nuriye medreselerinin açılmasıyla sağlamlaştırmıştır. Bu medreselerde yetişen devrin âlimleri ve devlet adamları bir bakıma Haçlılara karşı geliştirilen siyasetin katalizör gücü olmuşlardır. Bu geleneğin devamını Selahaddin dönemi Mısır başta olmak üzere İslâm dünyasında açılan Salahiye vb. medreselerle devam ettirildiğini görebiliriz. Selahaddin Eyyübî, Nureddin Mahmud gibi bir devlet adamını ve onun toplumsal zeminde kabulünü müşahade etmesinden kaynaklı, kendisini onun siyasi ve manevi takipçisi adanmıştır. Bu düşüncenin bir sonucu olarak ise medreseler Nureddin dönemi için de Selahaddin dönemi için de Haçlılara ve aykırı yapılanmalara karşı merkezi otoritenin teminatını sağlamıştır. Eyyübî devlet aklında, medrese yapılanmasının Sünnî düşüncüyü ikmal etme ve Haçlılara karşı verilen mücadeleyi tahkim etme düsturunun (Dündar 2017:66) Nizamiye geleneğinin Zengî tecrübesinden süzülüp alındığını görülmektedir.

Nureddin Mahmud Dımaşk'ı ele geçirdikten sonra Mısır üzerine yoğunlaşmıştır. Mısır dönem itibarıyla Şii Fâtımîlerin hâkimiyetinde bulunan ancak Haçlı saldırısına da açık bir coğrafyadır. Bu açıdan bakıldığında Nureddin'in cihad siyasetiyle ele geçirilmesi zaruri bir beldedir (Willermus Tyrensis 2019:148-49). Nureddin Mahmud Mısır seferlerini Eyyübî ailesi

³ Zengîlerden Eyyübîlere bu dönüşüm çizgisini Polat, üçlü bir tasnifle vermektedir. Urfa'nın fethiyle İmadeddin Zengî “umut iradesi” ortaya koymuştur. Devamında Nureddin Mahmud'un Dımaşk'ı alması İslâm dünyasını toparlaması “düzen iradesi”ni teşkil etmektedir. Bu kanaldan beslenen Eyyübî ailesinden yetişen Selahaddin Eyyübî ise Kudüs'ü fethederek “fethir iradesi”ni İslâm dünyasına bahşetmiştir. Ayrıntılı bilgi için bkz. (Polat 2019:211-14).

eliyle yürütmüş ve 1164'ten 1167 yılına değin yaptırdığı üç seferle Mısır'a girmeyi başarmıştır. Selahaddin'in askeri anlamda ilk seferi olarak karşımıza çıkan Mısır seferleri Selahaddin'e hem Haçlılarla savaşma tecrübesi kazandırmış hem de Nureddin Mahmud'un bir askeri olarak onun siyasal amacını bizzat hayata geçirmesine olanak sunmuştur (İbn Şeddad 2015:73-79). Selahaddin'in Mısır'a girişi ortalama 30 yaşına tekabül etmektedir. Amcası Şirkûh'un ölümü üzerine de Mısır'a Nureddin'in valisi ve Fâtımî halifesinin veziri olması onu, Eyyübî devletinin temellerini hangi sütunlar üzerinden yükselteceği konusunda aydınlatmıştır (İbn Şeddad 2015:79; Willermus Tyrensis 2019:195). Selahaddin'in, Nureddin Mahmud'un 1174'te ölümüne değin Mısır'daki faaliyetleri genel hatlarıyla Şiîliğe karşı Sünnîliği parlatma ve Sünnî İslâm dünyasını Haçlılar karşısında güçlü kılma arzusunu taşımaktadır. Willermus'un da ifadesiyle Selahaddin "ateşli mizacı, büyük cesareti ve aşırı cömertliğiyle" (Willermus Tyrensis 2019:195) bu arzusunu yerine getirme noktasında olumlu bir portre çizmektedir.

Nureddin Mahmud'un 1174 yılında ani ölümü Selahaddin'e Nureddin'in mirasına sahip çıkma ve onun yerini alma fırsatını sunmuştur (Abu'l Farac 1999:417-18). Nureddin'in İslâm dünyasında elde ettiği şöhreti Selahaddin'e nasıl bir Sultan olması gerektiği konusunda fikir vermiştir. Tabi ki burada Selahaddin'in sadece bir gözlemci ve devamında uygulayıcı olarak resmetmek doğru değildir. O genel çerçevesini Nureddin'den tevarüs ettiği siyasal zeminde kendine has bir yönetim inşa etmiştir. Selahaddin'in Nureddin'in eşi İsmetüddin Hatun'la evlenip (Çekiç 2020:72) oğlu Melik Salih'e babalık olma süreciyle başlayan büyük Sultan olma evresi, 1187 yılında Kudüs'ü fethetmesiyle (Abu'l Farac 1999:444-46; Asbridge 2014:368-69; İbn Şeddad 2015:129-31) taçlanan bir süreklilik arz etmektedir. Selahaddin Eyyübî'nin bütün enerjisini Mısır'daki devlet mekanizmasını-Şiî Fâtımîlerin yıkımı üzerine kurguladığı-Sünnî İslâm geleneğinin bütün Müslümanları kapsayıcı olması ve Haçlılara karşı da muzaffer yanının görünür kılınmasına adanmış gözükmektedir. Selahaddin'in yükselişini gözlemleyen Haçlı kronikçisi Willermus'un tespiti bu noktada oldukça önemlidir: "gerçekten de kazandığı her şey Haçlılar için kayıp ve gücünün artması tehlikeli" idi (Willermus Tyrensis 2019:233). Görüldüğü üzere Selahaddin'in amacı Haçlılar tarafından yeterince net gözlemlenmiştir ki Willermus, onun bölgesel yükselişini Haçlılar adına ciddi bir tehlike olarak değerlendirmiştir.

Selahaddin'in Kudüs Haçlı Krallığı'nı ortadan kaldırıp bölge Haçlılarını Müslüman devletin isteği ölçüsünde bir aygıtla dönüştürme girişimi Nureddin'in hayalidir. Selahaddin toplumsal olarak Müslümanların desteklediği Nureddin'i ve hayalini gerçekleştirmek adına giriştiği bu uzun vadeli hedefinde İslâm dünyasının parçalı ve sıkıntılı noktalarını da yeniden biçimlendirmeyi başarmıştır. Bu konuda yaklaşık yüz yıldır İslâm dünyasının korkulu rüyası olan Haşhaşileri de diplomatik olarak kendisine eklemleyen Selahaddin onları İslâm dünyası için bir tehdit olmaktan çıkarmıştır (Çekiç 2020:165-66). Bunun yanında onun müşfik ve toplumu bütünleştirici tutumu Mısır başta olmak üzere bilhassa Suriye'deki Şiîleri kendisine bağlamaya yaramıştır (İbn Kesîr 2000a:510; eş-Şankatî 2016:135). Bütün bu adımların atıldığı esnada medreselere ve eğitime verdiği destek sayesinde de eğitim seviyesini yükseltmekle birlikte, esasında kendi meşruiyetini ve siyasal fikriyatını aktarmayı başarmıştır. Bu bütünleşme İslâm tarihi açısından değerlendirildiğinde, Hz. Ömer dönemi fetihlerinden itibaren Mısır ve Suriye'nin ilk defa bu denli birleşik bir siyasal mekanizma etrafında toparlandığı görülmektedir. Selahaddin'in İslâm dünyasını tek çatı altında toplama düsturu genel manada 12. yüzyılın Haçlılara karşı İslâm dünyasının geliştirmek istediği karşı atakla doğrudan ilintili bir meselesidir. Bu minvalde Selahaddin'in Sultanlığı Haçlılara karşı "İslâm'ı savunan" Sultan portresinin

İmadeddin Zengî'den itibaren bir uzantısı şeklinde düşünülebilir. Selahaddin'in içinden çıktığı siyasal çevre ona Sultanlığının nasıl? olması gerektiği noktasında bir yön tayin etmiştir. Bu eğilimin, kuşatılmışlıktan kurtulup kuşatıcı ve bunu yaparken de kapsayıcı, bütünleştirici ve ilerlemeci bir mantıkla yapıldığı gözlemlenmektedir. Zira Selahaddin'in Kudüs'ü ele geçirdikten sonra Müslümanların yanında dileyen Hristiyanların da Eyyübî topraklarında "tebaa" oluşu, Selahaddin'in Sultanlık anlayışıyla doğru orantılı olarak İslâm kuşatıcılığını bölge insanına bahşetmiştir. Bu anlayış Haçlılar ve Müslümanların Kudüs başta olmak üzere aynı devlet çatısı altında yaşamaya başladıkları bir dönüşümü de başlatmıştır. Selahaddin'in yaklaşık yüz yıllık kuşatılmışlık psikolojisinden İslâm dünyasını kurtarıırken Kudüs'ü "*fazla kan dökmeden, yıkıma yol açmadan ve kin uyandırmadan*" (Maalouf 2016:185) elde etmesi sultanlık erdemleriyle ilintili olmakla birlikte toplumsal bütünleşmeyi yakalama arzusunu da taşımaktadır. Çünkü Selahaddin, ancak bu sayede kendi hâkimiyetinde huzur ve refahın olacağını bilmektedir.

Selahaddin'in bütün savaşımını cihad ekseninde ele alan İbn Şeddad Selahaddin hakkında "*Allah yolunda cihad etmek uğruna ehlini, ahalini, vatanını, meskenini ve sığınağını ter kedip dünyadan, sağdan ve soldan esen rüzgârların şiddetine maruz kalan bir çadırın gölgesinde hayat geçirmeye kani olmuştu*" (İbn Şeddad 2015:56) demektedir. İbn Şeddad'ın bu çıkarımı Selahaddin öldüğünde hazinesinin tamtakır olması-çoğunlukla savaş içerisinde olduğundan ve cömert davrandığından-ve hayatı boyunca kibirden uzak durarak, mülke tamah etmeyişiyle biliniyor olması (İbnü'l-Esir 2016:588; Maalouf 2016:199-201; Şeşen 2018:227-37) gerçeğinden ötürü yerinde bir yorum olarak değerlendirilebilir. Ernoul gibi önemli bir Haçlı kronikçisinin de Selahaddin için parada pulda gözü yoktu demesi (Ernoul 2019:59) Selahaddin'in çağdaşları tarafından yeterince iyi tanındığına delil teşkil etmektedir. Bu anlayış İslâm Siyâsetnâme geleneğinde dünya malına tamah etmeyip dini yüceltmek üzere çalışma düsturuyla doğrudan ilintilidir. Selahaddin de bu fikriyatı Zengîlerin yükselişe geçerek Haçlılara karşı başarılı siyaset üretmelerinin bir uzantısı olarak kendisinde bulmuştur. Yüzyılın başındaki Haçlı bilinmezliğine karşı Müslümanların önce istilacıları tanıyıp akabinde onları bertaraf edici politika üretme anlayışı, Selahaddin Eyyübî'nin hem yetişmesini sağlayan bir dinamizm sağlamış hem de onun fiiliyatlarının ortaya çıkmasına zemin teşkil etmiştir. Buradan hareketle Selahaddin'in 12. yüzyılın toplumsal dönüşümünün hem bir parçası/aktörü hem de dizayn edicisi/yönetmeni olduğu söylenebilir.

3. SULTAN'IN ERDEMLERİ VE TOPLUMSAL HAYATA ETKİSİ

İslâm Siyâsetnâme literatüründe sultanların erdemlerinin onları iki dünya tasavvuru için de saadete erişirme adına zikredildiğini/hatırlatıldığını söyleyebiliriz. İki dünya saadetine erişmenin temel çıkış noktası ise tebaanın sultandan memnun olması düsturuyla ilişkilendirilebilir. Bu minvalde erdemli Sultan icraatlarıyla kendisini selamete kavuşturmanın yanında toplumsal açıdan da rol model olarak külli bir dönüşüme-iyi ve olumlu yönde-vesile olabilmektedir. Nizâmülmülk'ün padişaha hitaben söylediği sözleri bu noktayı oldukça sarıh bir şekilde ortaya koymaktadır: "*Bil ki, yüce Allah her asırda ve çağda halk arasından birini seçer, onu padişahlara layık ve övmeye değer hünelerle süsler, insanlar onun adaleti içinde yaşasınlar, emin olsunlar ve daima devletin bekasını istesinler diye, dünya işlerini ve Allah'ın kullarının huzur içinde yaşamasını ona tevdi eder, fesat, karışıklık ve fitne kapısını ona kapattırır; onun heybet ve haşmetini Allah'ın kullarının gönüllerinde ve gözlerinde yerleştirir*" (Nizâmülmülk 2012:17). Burada Nizâmülmülk'ün Sultan tarifi halk içinde adaleti yayan, karışıklık ve fitneye mahal

vermeyen bir durum arz etmektedir. Bu sayede de halk sultandan memnun kalır ve onun yönetiminde felah bularak yaşar. Bu açıdan bakıldığında adaleti düstur edinen sultanın, tebaası da adalet üzere olur/olmalıdır veya olmak istemeyenler de olmak zorundadır. Burada dönüşümün merkezindeki isim sultanın kendisidir. İbn Şeddad'ın verdiği bir örnek Selahaddin'in Nizâmülmülk'te tarif edilen adaletli idareci portresiyle birebir ölçüşmektedir. İbn Şeddad “*Selahaddin; şefkatli, adaletli, merhametli ve güçlüye karşı güçsüze yardım edici bir insandı*” demektedir. Pazartesi ve Perşembe günleri kadıların ve fukahanın da katılımıyla umumi adalet meclisini toplar ve halktan her kesimin şikâyet ve davalarına kulak verirdi. Bu vesileyle “*kendisine arz edilen vakaları çözmeye, yanına kadar gelen haksızlıkları gidermeye her zaman kabil*” olurdu (İbn Şeddad 2015:47). Bir gün Dımaşk ahalisinden İbn Zühayr isminde bir adamın Sultan'a gelerek yeğeni Takiyüddin Ömer'den-ki Takiyüddin Ömer Selahaddin'in en önemli görevlerini üstlenen ve oldukça değer verdiği yeğenydi-şikâyetçi olduğunu belirtti. Bunun üzerine Selahaddin yeğenine haber yollayarak mahkeme esnasında hazır bulunmasını emretti. Bu olaya ilişkin ise sözlerine güvenilir iki şahit getirilmesini söyledi. Bu davada Takiyüddin hazır bulundu ve herhangi bir kayırma yapılmadı. Oysaki “*Takiyüddin sultanın en aziz ve en büyük adamıydı*”. Buna rağmen Sultanın, adalet mevzu bahis olduğunda yeğenini kayırmadığını görülmektedir (İbn Şeddad 2015:48). Buna benzer başka ve daha önemli bir örnek ise bizzat Sultan ve ona davacı olan tüccar Ömer el-Halati arasında yaşanmıştır. Olay İbn Şeddad'ın ağzından şu şekilde nakledilmektedir: Bir gün Kudüs'te dava meclisinde bulunuyordum. Ömer el-Halati isminde tanınmış ve yaşlı bir tüccar huzura geldi. Ona hasmın kim diye sorduğumda, bana: “*Hasmım Sultan Selahaddin ve bu da “adli vesika. Duyduğuma göre sen kimseyi kayırmazsın*” diye de ekledi. Bunun üzerine kendisine, Sultan sana hangi davada hasım oluyor diye sorduğumda şu cevabı verdi: “*Sungur el-Halati benim kölem idi ve ölünceye dek hep kölem kaldı. Elinde büyük ölçüde mal vardı; hepsi benimdi. O mal ile ölünce Sultan ona el koydu. İşte şu anda o malı istiyorum.*” Bu cevabın üzerine ona dedim ki “*Efendim şimdiye kadar neredeydiniz, oturup talepte bulunmadınız?*”. Bu soru üzerine yaşlı tüccar “*gecikmeyle hukuk kaybolmaz. İşte şu “adli belge”, Sungur ölünceye kadar o malın benim olduğunu ifade etmektedir*” dedi. Ona durumu Sultan'a iletip kendisine haber edeceğimi söyleyince adam razı oldu ve çıkıp gitti. Bunun üzerine durumu Sultan'a arz ettim ve Sultan durumu “*asılsız ve mesnetsiz*” nitelendirerek: “*Sen belgedeki yazıya baktın mı?*” dedi, ben de baktığımı söyledim ve ekledim, belge Dımaşk kaynaklı adli bir belgedir dedim. Bunun üzerine Sultan “*adamlarla buluşup mahkemeleşiriz; davada şeriatın gerektirdiği ölçüde hareket ederiz*” dedi (İbn Şeddad 2015:48-50). Mahkeme günü geldiğinde Sultan hükümdarlık kıyafetlerini çıkararak adamlarla aynı seviyede durdu. Mahkeme huzurunun önünde “*bir iddianız varsa buyurun söyleyin dedi*”. Daha önce söylediği şeyleri yineleyen adama karşılık Sultan, bahsi geçen Sungur benim kölemdi ve azat ettiğim güne dek benim kölem olarak kaldı. Sonra vefat edince de malı varislerine miras yoluyla intikal etti. Sultanın bu sözlerine karşılık tüccar “*şahitlerim var*” benim, doğruluğuma şahitlik ederler dedi. Sonra Sungur'un kendi kölesi olduğuna dair adli belgeyi açmamı istedi. Ben de belgeyi açtım ve okudum. Bunun üzerine sultan: “*İddia konusu olan Sungur, belirtilen tarihte Mısır'da benim kölemdi ve elimdeydi. Buna şahitlik edenler de yanımdadır. Ben onu sekiz kişiyle birlikte, belirtilen tarihten bir yıl önce satın aldım ve onu azat edinceye kadar hep elimde ve mülkümde kaldı*” dedi. Konuya ilişkin dönemin ümeralarından şahitler de getirince davacı adam mahcup oldu ve çaresiz kalınca, İbn Şeddad araya girerek Sultan'a şu öngöründe bulundu: “*Efendimiz! Bu adam, Sultan Selahaddin'den sadece bir merhamet elde etmek için bunu yapmış olabilir. Efendimizin elleri arasında bulunmakla birlikte arzusuna ulaşmadan dönmesi onun için güzel olmayabilir*”. Bu fikriyatın üzerine Sultan davacı adama ihsanda bulunarak gönderdi (İbn

Şedda 2015:50-51). Burada anlatılan davadan çıkarılacak belli başlı hususlar vardır ki bunun ilki sıradan bir insanın devlet başkanı olan Selahaddin Eyyûbî'den davacı olmasıdır. Bu günümüz modern dünyasını da göz önünde bulundurduğumuzda demokrasilerde dahi rastlanan bir şey değildir. Selahaddin'in sıradan bir insanın kendisini dava etmesiyle adaletin önüne çıkarak yargılanmayı kabul etmesi, adaletin Sultan dâhil herkesi kapsayıcı ve yeri geldiğinde yargılayıcı yönüne işaret etmektedir. Davacı şahsın doğru olmayan bir konuda Sultanı suçla isnat etmesi de göz önünde bulundurulduğunda, İbn Şedda'nın öngörüsü üzere bu adam Sultandan ihsan için bu yolu seçmiş olabilir. Böylesi tehlikeli bir yolu sadece dünyevi menfaat için seçebiliyor oluşu tüccarın şahsında toplum muhayyilesinin görülmesini olanaklı kılmaktadır. Tüccar şayet sultanın gaddar ve gazap edici yanını görmüş olsa böylesi bir şeye tevessül edemez. Bu açıdan bakıldığında başta adaletli ardından ihsanlı davranış modeli sunan Sultan Selahaddin toplumsal zeminde insanların güvenini kazanmıştır diyebiliriz. Aksi halde tüccarın böyle bir davada bulunması imkân dâhilinde bir davranış olamazdı.

Siyâsetnâme geleneğine göre Sultan adaletli olmanın yanında hilm sahibi de olmalıdır. Ağırbaşlılık şeklinde tarif edebileceğimiz bu özellik, kırgınlık ve öfke anında kendini kontrol edebilmek ve meseleleri bu ahlak üzere çözümlenebilmektir. Şeyzerî'ye göre hükümdarlara en çok yakışan vasıf hilm sahibi olmalarıdır. Hilmi olmayan hükümdarın otoritesi kaybolur (Şeyzerî 2013:125-26). Bizzat İbn Şedda da bu konuya temas edercesine Sultan Selahaddin hakkında "halimdi, affederdi ve az hiddetlenirdi" demektedir (İbn Şedda 2015:63). Bu cümlelerden hareketle Selahaddin'in hilm sahibi olması esasında otoriteyle ilişkilendirilebilir. Çünkü hilmin akabinde insanların onu gerçekten hakikatli bir Sultan olarak resmetmesi bir bakıma saltanatın toplumsal tabanda Sultan merkezli meşruiyet kaynağına dönüşmüştür/dönüşecektir. Bu çerçevede Selahaddin Eyyûbî'nin adalet anlayışının yanında onun hilm sahibi olduğunu da görebileceğimiz bir örneğe bakmamız yerinde bir yaklaşım olacaktır.

İbn Şedda'dan aktarılanlara göre bir gün Selahaddin Haçlılara karşı sefer esnasında mutad adeti gereği çadırında biraz fıkıhla ilgilendikten sonra, yorgun olduğunu belirterek namaz vaktinden hemen sonra uyumak istediğini söyledi. Bu emri üzerine, çadırdan maiyeti dışındaki herkes çıktı. Bu esnada Selahaddin katında saygın ve yaşlı bir köle sultana gelerek Haçlılara karşı savaşı mücahitlerle ilgili bir belge sundu ve ihsan arzu etti. Selahaddin, köleye çok yorgun olduğunu ve bir saat sonra gelmesini söyledi. Köle ihsana mazhar askerlerin listesinin olduğu kâğıdı Sultanın karşısına geçerek açtı ve görmesini sağladı. Listenin en başındaki ismi Sultan "müstehak bir kişi" şeklinde nitelendirdikten sonra köle hemen "efendimiz imzalamayacak mı?" dedi. Oysaki Selahaddin yorgun olduğunu söylemişti. Bu soru üzerine Sultan yazı edevatının yanında olmadığını söyledi. Köle ise çadırın içindeki hokka ile mürekkebin yerini gösterdi. Bu işaret bir yönüyle sultana emir mesabesindeydi. Nihayetinde Sultanın kölesi, onun uyumak istemesine rağmen bir taltif için kendisini rahatsız ediyor ve istediği belgeyi imzalaması noktasında ısrarcı davranıyordu. Kölenin bu ısrarı üzerine Selahaddin "evet işte hokka ordaymış" diyerek evrakı imzalayıp, kölenin isteğini yerine getirdi (İbn Şedda 2015:63-64). Bu örnek oldukça dikkat çekicidir. Döneminin en güçlü sultanlarından olan Selahaddin uyku anında bile bir kölesinin ısrarına cevap vermiş ve isteğini yerine getirmiştir. Köle açısından bakıldığında ise bu durumun psikolojik boyutu değerlendirilmesi gereken bir vakadır. Öyle ki köle, şahsı ve canı adına korkmadan "yorgunum" diyen Sultanı rahatsız ederek ısrarcı davranmıştır. Bu durum onun Selahaddin'den korkmadığına, bir başka ifadeyle onun hilm sahibi olduğuna kani olduğunu delillendirmektedir. Kölenin şahsının dışında bu olayı ihsan istenilen askerlerin de öğrendiği

düşünüldüğünde-İbn Şeddad bu konuda daha fazla ayrıntı vermemektedir. Ancak ısrarcı kölenin durumdan bir menfaat elde etme arzusuyla adı geçen mücahitlere belgeyi imzalatmadaki başarısını tumturaklı bir vaziyette aktarır, bu minvalde şahsi çabasının meyvesini istemesini göz önünde bulundurduğumuzda, bu durumun hem köleye hem de Sultanın kendilerine verdiği değeri gören askerlerin güven tazelemesine yarar bir hale dönüştüğü söylenebilir-Sultanın ordusu ve kapıkulları içerisindeki değerinin arttığı gözlemlenebilir.

Hilm ve otorite bağlantısını başka bir açıdan Sultan-ulema ilişkisi kapsamında derinleştirebiliriz. Selahaddin devrinin önemli din adamlarından olan el-Habûşânî, lafını esirgememesiyle nam salmış birisiydi. Bir defasında Sultan Haçlılara karşı sefere çıkarken onu uğurlamaya gelenler arasında Habûşânî de bulunmaktaydı. O esnada sultana bir yolunu bulup bazı vergilerin halkın sırtına yük olduğu ve şer’i vergi olmamasından kaynaklı olarak da kaldırılmasının uygun olduğunu söyledi. Selahaddin sefere çıkacağı için zihni seferle meşguldü ve Habûşânî’nin isteğini geri çevirdi. Bu durum üzerine çok öfkelenen Hâbûşânî Selahaddin’e sayıp sövdükten sonra “*Allah sana zafer nasib etmesin*” dedi. Bu sözlerinin devamında Sultanın üzerine yürüyerek elindeki değnekle ona vurdu, Selahaddin’in başlığı yere düştü. Selahaddin’in olanlar karşısında nutku tutulmuştu, ancak Hâbûşânî’yi Şam’daki gençlik yıllarından da tanıdığı ve onun korkusuz bir yanının olduğunu bildiğinden ses etmedi ve sefere odaklandı. Ancak çıktığı seferden başarısızlıkla dönünce soluğu Hâbûşânî’nin yanında aldı, elini öptü ve ondan af diledi (Azzam 2015:166). Bu örnek üzerinden Selahaddin din adamlarına genel manada saygılı-hilmdir bunun bir yönü-yaklaşımını görmekteyiz ki Hâbûşânî’nin yaptığı şiddetli bir ceza ya da ölümle neticelenecek bir davranıştır. Burada Selahaddin’in öfkeyle hareket etmeyişi birçok açıdan ele alınması gerekli bir durumdur. Selahaddin, Hâbûşânî’yi yakalatıp ölüm fermanını verebilirdi. Ancak bu durumda toplumun sıkıntılarını gidermek adına vergi affı isteyen bir din adamının öldürülmesi demek Sultanın prestijine halk nazarında gölge düşürürdü. Esasında Sultanın Hâbûşânî’nin saldırganlığına karşılık sakin tavrı, sadece ona değil gıyaben vergi affını arzulayan halkına sergilenmiş bir tavidir. Bu çerçevede Selahaddin’in toplumunu kutsal sayıp, onları temsil eden bir din adamına dahi sert tutum sergilememesiyle karşılaşıyoruz. Buna ilaveten yumuşak muamele bir din adamına sergilenmiştir. Selahaddin Haçlılarla cihada giderken memleketindeki ilim ehlini-kendisine vurmuş bile olsa-katlederek ya da derdest ederek gitmiş olsa haklı sebebinin ordudaki askerler yeterince iyi göremeyebilir ve bu kendi ordusunda Selahaddin’in cihada karşı samimiyetine gölge düşürebilir. Sultanın seferden sonra dönüp af dileyip el öpmesi de yönetiminin bir dikta ve baskı olmadığını, aksine yanlış yaptığı noktalarda-Selahaddin’in bu davranışı, tamamıyla yanlış yaptığını düşündüğünü de göstermez, bir strateji olarak da Hâbûşânî’ye gitmiş olabilir-şimdi yaptığı gibi geri adım atabileceğini göstermektedir. Bu durum, hilm sahibi olmanın iktidarı ve otoriteyi sürdürme konusunda Selahaddin’e fayda sağlamıştır. Sultan bu davranışları sayesinde toplum nezdindeki meşruiyetini perçinlemiştir (Azzam 2015:166).

Selahaddin’in ideal idareci kapsamındaki davranış biçimlerini ele alırken Haçlılara karşı tavırları da oldukça önemlidir. Selahaddin Eyyûbî’nin Kudüs Haçlı Krallığı üzerine yürüyüşü esnasında Haçlılara karşı muamelesi oldukça dikkat çekmektedir. Bilhassa Hittin Savaşı’ndan sonra Kral Guy de Lusignan’ın esir edilmesiyle gelişen olaylara bakıldığında Selahaddin’in kuşatıcı tavrının, Guy üzerinden bölgede yaşayan diğer Haçlılara karşı da geliştirileceğinin mesajını taşımaktadır. Guy savaşın sonunda esir edilerek Selahaddin’in huzuruna getirildiğinde oldukça korkar ve katledilme endişesiyle titrer. Zaten savaşın hararetinden dolayı da oldukça

susamış bir vaziyettedir. Lakin Selahaddin'in Guy'e soğuk su/gülsuyu ikramı Guy'ün susuzluğunu gidermesine yardımcı olur. Devamında korkmaması gerektiğini belirten Sultan "krallar kralları öldürmez" diyerek Guy'ü rahatlatır (İbnü'l-Esîr 2016:499-500; Ebû Şâme 1997:295-96; Ebu'l-Fidâ 1997:155; İbn Şeddad 2015:125-26; Edbury 2004:47-48; Nicholson 1997:34; Runciman 2008:385-86). Selahaddin'in Guy'e olan bu yaklaşımı bir bakıma Guy'ün ileride kesif düşmanlık sergilememesi adına yapılmış olabilir. Çünkü Selahaddin daha Kudüs'ü ele geçirmemiştir ve Guy'e karşı ihsanlı davranışının, Kudüs'ü fethi esnasında kendisine yarayacağını düşünmüş olması ihtimal dâhilindedir. Ayrıca Sultan için kan dökmek son çare olarak değerlendirilmektedir. Selahaddin'in Guy'e yaşama hakkı bahşetmesi sonraki süreçte Guy'ün Kıbrıs'a giderek kral olmasına yaramıştır (Çekiç 2020:168). Hatta Makharias'ın-Lusignanlar dönemi Kıbrıs kronikçisi-yazdıklarına göre Guy, Kıbrıs'ta yönetime geldikten sonra Bizans'a karşı Selahaddin'le ittifak yapabileceğine kanaat getirerek Sultan'a bir mektup yazmıştır. Mektubunda Bizans'ın olası saldırılarına karşı sultandan yardım talebinde bulunmuştur ki mektubun ilgili pasajı şu şekildedir: "Tanrı daima insanlara komşularını sevmeyi buyurur ve biz de Tanrı'nın inayetiyle komşuyuz. Seninle aramızda bir ittifak kurulmasını rica ediyorum ve sana senin her zaman samimi bir dostun olacağıma dair söz veriyorum ve senin dostların benim en aziz dostlarım ve düşmanların ise en azılı düşmanlarım olacak. Ve sizden Greklerin imparatoru herhangi bir saldırıda bulunursa bana yardım etmenizi ve destek vermenizi rica ediyorum ve ben sizin hizmetkârınız olacağım. Ve eğer olur da imparator size yönelik bir sefer düzenlerse tetikte olmanız için size haber edeceğim" (Makharias 2022:32). Guy'ün bu ittifak talebine karşılık Selahaddin'in iki elçiyle gönderdiği mektubu şu meyanadadır: "Ey oğul benim komşum olduğunu ve Tanrı'nın emri uyarınca barış ve ittifak içinde olmamız gerektiğini söyledin, buna katılıyorum. Dostlarımın dostların, düşmanlarımın düşmanların olmasına dair isteğine gelince ben de aynı şeyi senin için isterim" (Makharias 2022:32). Burada oğlum tabiri kronik yazarının yorumlaması gibi gözüксе de ittifak ve dayanışmanın Bizans'a karşı yapılması gerekliliği Selahaddin için önemli bir adım olmakla beraber Kıbrıs'ın Haçlılar lehine bir üs olarak devre dışı bırakılma stratejisi, bölge Müslümanları için denizden gelebilecek saldırıların önünü kapatmak adına ciddi bir atılımdır. Bu mektuplaşmayı dönemin İslâm kaynaklarında göremesek de Guy'ün Selahaddin'in elinden sağ salim kurtulup Kıbrıs'ta yönetime geçmesi ona Eyyübîlerle ittifak yapabileceği düşüncesini vermiş olmalıdır. Bu mektuplaşmalar bir kurgu dahi olsa Guy'ün yeni yönetime geldiği bir coğrafyada Selahaddin'den korkmayarak ondan medet umabileceği düşüncesinin uzantısı olarak değerlendirilebilir. Bu ihtimaller sarmalının başlangıç noktasına gidecek olursak: Selahaddin'in Guy'ü öldürmeyerek yaşama hakkı tanınmasına odaklanmamız gereklidir. Selahaddin Guy'ün hayatını bağışlayarak uluslararası mecrada olası bir ittifakın kapısını aralamayı ve bölgesel istikrarını temin etmeyi hedeflemiş olmalıdır. Ya da onun bağışlayıcı ve müdrik tavrı buna hizmet etmiştir. Bu durum Nizâmülmülk'ün işaret ettiği üzere padişahların idrakli olmalarıyla (2012:85-86) ilintili bir örneklik teşkil etmektedir.

Selahaddin'in Kudüs'ü fethi esnasında Haçlılara karşı sergilediği tavırda da onun idareci vasıflarının işaretleri gözlemlenebilir. Kudüs 1099 yılında Haçlılar tarafından zapt edildiğinde şehirde yaşayan Müslümanlara ve Yahudilere karşı bir katliam uygulanmıştır (Fulcherius Carnotensis 2009:102-5; Willermus Tyrensis 2016:363-66). Bilhassa Haçlıların bu katliamı yapmalarındaki temel saik Haçlılık fikriyatıyla doğrudan ilintidir. Bu durum "ne kadar çok kafir/putperest kanı akıtılırsa" o denli Tanrı'nın arzusunu yerine getirmiş olmalarıyla açıklanabilecek psikolojik bir anlayışı/altyapıyı yansıtmaktadır (Willermus Tyrensis 2016:50-51; Çekiç 2022:1514-15). Bu anlayış üzerine yapılan katliam Müslüman muhayyilesinde derin izler

bırakmıştır ki (İbnü'l-Esîr 2016:418-19) Selahaddin'in bu derin izlerin üzerine Kudüs'ü fethi esnasında Hristiyanlara karşı uyguladığı muamele, onun idarecilik vasıflarının irdelenmesi bakımından önemli bir nüvedir. Zira yaklaşık bir asır sonra Müslümanlar için, Kudüs'te yapılan muamelenin rövanşını alan Selahaddin'in şehri ele geçirme esnasında şehirde bulunan Haçlı kadın ve çocuklarına ihsanlı davranması ve onları azat etmesi, yaşlıların canını bağışlayarak intikam alma arzusuyla hareket etmemesi ve şehrin talan edilmesinin önüne geçmesi Sultanın "mamuriyet" anlayışıyla doğrudan ilgilidir. Bu minvalde Selahaddin'in merhametli oluşu ve şehrin mamuriyeti başta olmak üzere şehirde yaşayan gayrı müslim tebaanın da sorumlusu olduğu düsturu tıpkı Hz. Ömer'in emannamesi gibi telakki edilmelidir. Ancak burada şu farkı görmemiz gereklidir ki Selahaddin Haçlıların İslâm dünyasında yaptıkları katliam sonrasında Kudüs'ü ele geçirmiştir. Hz. Ömer de böyle bir durum söz konusu değildir. Bu açıdan Selahaddin'in mübarek belde sayılan Kudüs ve halkına Eyyûbî devletinin kapsayıcı ve bütünleştirici yönünü göstermesi idarecilik anlayışıyla doğrudan ilintilidir. Selahaddin Haçlılara karşı kinle harekete geçmediğinden ötürü Kudüs'ü bir selametlik şehri yapmayı başarmıştır. Kudüs'ün fethinin hemen akabinde Hristiyan hacı kabilelerinin şehre girmesi bunu belgeler niteliktedir. İbnü'l-Esîr'in yerinde yorumuyla "*Kudüs'ün fethinden doğan bu şeref Hz. Ömer'den sonra Selahaddin'den başka hiç kimseye nasip olmamıştır*" (İbnü'l-Esîr 2016:512). Selahaddin'in bu şerefe nail olmasında şehri mamur bırakmanın ve insanların katliama tabi tutulmamasının önemli payı vardır. Bu meyanda el-Cilyânî'nin mısralarında, Selahaddin'in Kudüs'ü selametli bir belde kılan Zülkarneyn'e benzetilmesi dikkat çekicidir:

"Bu melik, Peygamberin İslâm fitne içerisinde kaldığında

Müjdelediği meliktir, yardım edeceğini İslâm'a

Zülkarneyn'in meziyetlerini unutturdu

Raviler bunu artık itiraf etmek zorunda" (Polat 2016:169).

Burada Selahaddin'in bir peygamber vasfı olan fitneyi def edici ve insanları bütünleştiriciliği üzerine bir anlatı sunulmuştur ki bu, Kudüs'ün fethi bağlamında Selahaddin için haklı bir çıkarımdır. Çünkü Kudüs alındığında bazı Müslümanlar Haçlılar için çok önemli olan Kutsal Kabir Kilisesi'nin yıkılmasını arzu etseler de buna Selahaddin karşı çıkmış Hristiyanların kutsal mekânlarını korumuştur (İbn Kesîr 2000:32; Azzam 2015:249-50). Bu tutumu onu Hristiyanların ve Müslümanların Sultan'ı (imparator) kılmıştır ki bu yaklaşımı onun kapsayıcı ve bütünleştirici yönetim anlayışına işaret etmektedir. Haçlılara karşı verilen savaş esnasında sıradan bir Haçlı kadınının kaybolan çocuğunun bulunmasını Selahaddin'den istemesi ve akabinde çocuğuna kavuşması da Selahaddin'in iktidarının uzantısını detaylandıran bir örnektir. Çünkü Haçlı Krallığından kimselerin tavsiyesiyle, daha süt çocuğu olan bebeğini kurtarmak üzere kadının Selahaddin'e gelişi ve gelmeden önce Selahaddin hakkında Haçlı büyüklerinden duyduğu "*Sultan Selahaddin merhametli bir insandır. Biz de sana izin veriyoruz git ve bebeğini ondan iste, o sana verecektir*" sözleri kadına cesaret vermiştir. Sultan da savaş devam ederken çalınan bebeği buldurup kadına teslim etmiştir (İbn Şeddad 2015:235-36). 1191'de III. Haçlı seferinin uzantısı olan savaşın sürdüğü bir esnada Sultanın, sıradan bir Haçlı kadınının çığlığına kulak vermesi Selahaddin'in kadın ve çocuklara merhametli bakış açısıyla doğrudan ilintili bir durumdur. Ayrıca Haçlı komutanların kadına, Selahaddin'e gitmesini söylemeleri de Selahaddin'den emin

olmalarıyla ilişkilendirilebilir ki kadına Sultandan bir zararın geleceğini düşünmemişlerdir. Bu münferit örnek sonraki süreçte Batı-bunu Haçlı düşüncesinden ayrı düşünemeyiz-muhayyilesinin “Selahaddin”ini temellendirecek bir düşünceyi de içinde barındırmaktadır ki bu fikriyat Boccaccio’nun (ö. 1375) meşhur eseri Dacameron’da “*Selahaddin bir halk çocuğuydu*” demesiyle bütünleştirilecek bir sürece tekabül etmektedir (Boccaccio 2016:41). Buradaki halk çocuğu tabiri halktan olan kimselerin sorunlarıyla hemhâl olan bir durumu içerisine dâhil eden müstesna bir düşüncedir. Eserin 14. yüzyılda yazıldığı düşünüldüğünde ise geçen zamana rağmen Selahaddin’in halka ve topluma dönük yanının hala görünür olduğu ifade edilebilir.

Selahaddin’in tebaasına ve düşmanları olan Haçlılara karşı tutumu ve devlet yönetim anlayışı yukarıda zikredilen örnekler üzerine 1192’de Şam’da bir Ramazan ayında oğlu Melik Zahir’e söylediği sözlerle-bir vasiyetname olarak da değerlendirilebilir-bütünleştirildiğinde daha anlaşılır bir durum arz etmektedir. Selahaddin’in oğluna: “*Sana takvayı tavsiye ediyorum. O her hayırlı işin başıdır. Sana Allah’ın emrettiklerini emrediyorum. Ben senin kurtuluşunun sebebiyim. Seni kanlardan, kanların içine girmekten ve onun için kuşanmaktan sakındırıyorum. Çünkü kan uyumuyor. Sana halkın kalplerini korumakla birlikte, onların hallerine bakmayı tavsiye ediyorum. Sen, benim güvendiğim birisin ve Allah’ın da kulları üzerindeki sorumlususun. Sana, emirlerin, devlet adamlarının ve büyüklerin kalplerini korumayı tavsiye ederim. Şunu bil ki şu ulaştıklarına, ancak insanlarla iyi ilişkilerle ulaşabilmişimdir. Kimseye kin besleme! Çünkü ölüm kimseyi hayatta bırakmaz. Halk ile aranızdaki sorunlara dikkat et! Çünkü varsa hakları ancak onların rızasıyla affolunabilir. Allah ile aradaki haklar ise, tövbe etmenle Allah onları affeder. Çünkü o kerem sahibidir*” (İbn Şeddad 2015:362-63) şeklindeki nasihatı, Nizamiye geleneğinden yetişen bir devlet adamının yönetim doktrinlerini özetlemesidir. Selahaddin’in oğluna vasiyeti minvalinde temas edilen noktalar maddeleştirilecek olur ise:

1. Şeriata bağlı ve takva ehlinden ol.
2. Kan dökmekten ve döktüğün kanın seni kuşatmasından sakın.
3. Halkın kalbini-aklını ve idrakini-kazan ve onlara karşı adaletli ol.
4. Halkına karşı sorumlu olduğunun daima bilincinde ol.
5. İnsanlarla iyi ilişkiler kurabildiğin sürece Sultanlığa ve tahta kavuşursun.
6. Halkın hakkına girmekten kork, ola ki girersen rızalarını alarak bu haktan kurtul.

Özet şeklinde verilen bu maddeler esasen Nizâmülmülk’ün de çokça zikrettiği noktalar olmakla birlikte Siyâsetnâmelerin genel mantalitesini yansıtmaktadır. Selahaddin’in gerek Hristiyanlara gerekse de Müslüman ve Yahudi tebaaya karşı geliştirdiği adaletli ve devletin müşfik yanının görünür kılındığı bu anlayış, Haçlıların Kudüs’te Krallıklarının ortadan kaldırılmasından sonra bölge insanlarının Eyyübî devletinin kuşatıcılığı altında ortak yaşam sürdürmelerine vesile olmuştur. Bu idari anlayış toplumsal istikrarın kapısını da aralamıştır ki bölgesel açıdan müslim-gayrimüslim ticaretinin (ki bunda devlet güvencesinin paydası büyüktür), uluslararası alanda ise Doğu-Batı ticaret ağının gelişimine hizmet etmiştir (Çekiç 2020:167). En temele bakıldığında bu çok katmanlı etkileşim ve değişim/dönüşümün çağın Müslümanlarının bir

silkinme/kalkınma projesi şeklinde tezahür ettiğini görmenin yanında, Selahaddin Eyyûbî'nin şahsi erdemlerinden ve Sultanlık anlayışından ayrı düşünülemezliği gözlemlenmektedir.

4. SONUÇ

Selahaddin Eyyûbî, İslâm dünyası ve Haçlılar arasında oldukça dikkat çekici bir şahsiyettir. Haçlıların İslâm dünyasını kuşattığı 11. yüzyılın sonlarında İslâm dünyasının parçalı yapısı, Haçlı kuşatılmışlığı karşısında kendini dinamize ederek yükselişe geçtiğinde bir yüzyılı alacak mücadele ve dönüşümün kapısı aralanmıştır. Bu mücadelede ilk yıkıcı karşı atağı İmadeddin Zengî Urfa'yı Haçlılardan alarak gerçekleştirdiğinde kendi çizgisinden yetişecek devlet adamlarına Haçlılar karşısında muzaffer olma ihtimallerinin olduğunu da göstermiştir. Bu ihtimal bölgesel açıdan Müslümanların toplumsal dönüşümüne ve cihada sarılmalarına hizmet ederken, sultanların bundan sonraki yol haritalarındaki menzilleri imleyici de bir rol oynamıştır. İmadeddin Zengî'nin Sultanlık yıllarını bir çocuk olarak gözlemleyen Selahaddin Eyyûbî, o dönemde Müslümanların Haçlılar karşısındaki ilk büyük galibiyetlerini hatırlayacak yaşadır. İmadeddin'den sonra onun mirasını devralan oğlu Nureddin Mahmud'un saltanatını ilk gençlik yıllarında gören Selahaddin Eyyûbî, Nureddin'i bir Sultan olarak müşahede etmenin yanında-ki Sultanlık konusunda Nureddin Selahaddin için tam manasıyla bir fikir babasıdır- bir asker olarak da ordusunda görev almıştır. Bu açıdan bakıldığında Haçlı kuşatılmışlığından kurtulma temayülü Zengî devlet kadrosunda görev yapan bir asker olarak Selahaddin'e sirayet etmiş ve Selahaddin bu yılları kendi saltanat yılları adına yeterince iyi analiz etmiştir.

Selahaddin Eyyûbî'nin amcası Esedüddin Şirkûh'la yaptığı Mısır seferleri neticesinde hem Haçlılara karşı galibiyet elde etmeleri hem de Mısır gibi zengin bir vilayete sahip olmaları Eyyûbî ailesine bir talih bahşetmiştir ki Selahaddin bu talihi Zengîlerin çocukluk çağından itibaren kendisine kattığı siyasal fikriyatla bütünleştirdiğinde Kudüs Haçlı Krallığı'nın ortadan kaldırılmasına giden süreci başlatacaktır. Tam da bu noktada Selahaddin'in Nizamiye geleneğinden beslenen damarı ona Sultanlık konusunda cihadı öncelikli kılma, tebaaya adaletli yönetim, ihsanlı ve hilm sahibi olma vb. geleneksel İslâm yönetim felsefesini cari kılma kanı pompalayacaktır. Nizamiye medreselerinin devamı niteliğinde eğitim kurumlarına Selahaddin döneminde yenilerinin eklenmesi, Selahaddin'in yönetim anlayışını eğitsel bir zeminde anlaşılır kılmanın yanında; medreseler aracılığıyla toplumsal eğitim ve öğretimin gelişimi de hız kazanmıştır. Özellikle Sultanın erdemleri noktasında Selahaddin'in adalet anlayışı ve tebaasını devletin müşfik kollarıyla sarma politikası istikrarlı bir yönetim ağı kurmasına hizmet etmiştir. Ayrıca halkın Sultandan yana bir korkusunun olmayışı ve sultanın bir kesimi kayırmacı olmadığını görülmesi de toplumsal hizipleşmenin kapısını kapatmıştır. Bilhassa Haçlıların Kudüs'te Hristiyanların dışında kimseye yaşam hakkı vermeyişlerinin üzerine Selahaddin'in Kudüs'e girdikten sonra herkesin kendi kutsalını ziyaret edebileceğini duyurması toplumsal açıdan Eyyûbî coğrafyasında bir bütünleşmeye hizmet etmiştir. Bu yaklaşımda Selahaddin'in şahsi idare anlayışının etkisi-onun yetiştiği çağın dinamikleri de göz ardı edilmeden- açık bir şekilde gözükmektedir. Bu çerçeveden bakıldığında Selahaddin Haçlılar karşısında uyanış çağı olarak nitelendirilebilecek olan 12. yüzyılın bir tohumu ve aynı zamanda bir meyvesi mesabesindedir. Zira toplumsal dönüşümün bireysel bir örnekliğini teşkil etmekle birlikte; istikrarlı yönetim zincirinin İmadeddin Zengî'den itibaren eklenilen bir halkasını da-ki en mükemmel halka- oluşturmaktadır.

KAYNAKLAR

- Abu'l Farac, Bar Hebraeus Gregory. 1999. Abû'l-Farac Tarihi. C. II. Ankara: TTK.
- Adalıoğlu, Hasan Hüseyin. 2009. "Siyâsetnâme". DİA 37:304-6.
- Altan, Ebru. 2003. İkinci Haçlı Seferi (1147-1148). Ankara: TTK.
- Andreasyan, Hrant D., çev. 2000. Urfalı Mateos Vekayinamesi (952-1136) ve Papaz Grigor'un Zeyli (1136-1162). Ankara: TTK.
- Asbridge, Thomas. 2014. Haçlı Seferleri. İstanbul: Say.
- Azzam, Abdul Rahman. 2015. Selahaddin Eyyubi. İstanbul: Alfa Yayınları.
- Berkey, Jonathan P. 2015. Ortaçağ Kahire'sinde Bilginin İntikali İslâmi Eğitimin Sosyal Tarihi. İstanbul: Klasik.
- Boccaccio, Giovanni. 2016. Decameron. Ankara: Yason.
- Cobb, Paul M. 2018. Müslümanların Gözünden Haçlı Seferleri. İstanbul: Say.
- Çekiç, Ayşe. 2020. Kudüs'ün Gölgesinde Eyyübî - Haçlı İlişkileri 1171 - 1250 (Savaş, Diplomasi ve Barış). Ankara: Gece Kitaplığı.
- Çekiç, Ayşe. 2022. "Haçlı Seferlerinden Günümüze Düşman İslâm ve Hz. Muhammed Algısı". Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi SBE Dergisi 12(3):1506-19.
- Demirkent, Işın. 1997. Haçlı Seferleri. İstanbul: Dünya Yayıncılık.
- Deuilli Odo. 2021. II. Haçlı Seferi (VII. Louis'in Doğu'ya Seyehati). İstanbul: Kronik.
- Dündar, Mahmut. 2017. Mısır Eyyübîlerinde Eğitim ve Öğretim Faaliyetleri. İstanbul: Çıra.
- Ebû Şâme, Ebû'l-Kâsım Şihâbüddîn Abdurrahmân b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Makdisî. 1997. Kitabu'r Ravzateyn fi Ahbari'd-Devleteyn en-Nuriyye ve's-Salahiyye. C. III. Beyrut: Müessese-i Risale.
- Ebu'l-Fidâ, Ebu'l-Fidâ' el-Melikü'l-Müeyyed İmâdüddîn İsmâîl b. Alî b. Mahmûd el-Eyyübî. 1997. el-Muhtasar fi-Ahbari'l Beşer. C. II. Beyrut: Dârül Kütübül İlmiyye.
- Edbury, Peter W. 2004. The Conquest of Jerusalem and The Third Crusade. England: Ashgate Publishing.

Ernoul, Ernoul. 2019. Haçlı Seferleri Tarihi Selahaddin Eyyûbî ve Kudüs'ün Fethi. İstanbul: Kronik Yayınları.

Farabî. 2008. Farabî'nin Üç Eseri. İstanbul: Morpa.

Fulcherius Carnotensis. 2009. Kudüs Seferi "Kutsal Toprakları Kurtarmak". İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayınları.

İbn Kesîr, İsmâil b. Ömer. 2000. el- Bidâye ve'n- Nihâye. C. 12. İstanbul: Çağrı.

İbn Kesîr, İsmâil b. Ömer. 2000. el- Bidâye ve'n- Nihâye. C. 13. İstanbul: Çağrı.

İbn Şeddad, Bahaadin. 2015. Selahaddin-i Eyyûbî. Diyarbakır: Lis yayınları.

İbnü'l-Esîr, İzzeddin. 2016. el- Kâmil Fi't- Târîh Tercümesi. C. 9. İstanbul: Ocak.

İbnü'l-Esîr, İzzeddin. 2016. el- Kâmil Fi't- Târîh Tercümesi. C. 8. İstanbul: Ocak.

Maalouf, Amin. 2016. Arapların Gözünden Haçlı Seferleri. İstanbul: YKY.

Makharias, Leontios. 2022. "Kronaka": Güzel Ülke Kıbrıs'ın Hikayesine Dair Bir Kronik. C. I. İstanbul: Hiperyayın.

Nicholson, Helen J. 1997. Chronicle of the Third Crusade (A Translation of the Itinerarium Peregrinorum et Gesta Regis Ricardi). England.

Nizâmülmülk. 2012. Siyâsetnâme. İstanbul: Lacivert.

Özaydın, Abdülkerim. 2007. "Nizâmülmülk". 33:194-96.

Polat, İbrahim Ethem. 2016. Haçlılara Kılıç & Kalem Çekenler. İstanbul: Vadi.

Polat, Ziya. 2019. Umut İradesi: İmadüddin Zengî. İstanbul: Hiperlink.

Runciman, Steven. 2008. Haçlı Seferleri Tarihi. C. II. Ankara: TTK.

eş-Şankıtî, Muhammed b. El-Muhtar. 2016. Haçlı Savaşlarının Etkisi Altında Sünni-Şii İlişkileri. İstanbul: Mana.

Şeşen, Ramazan. 2012. Eyyûbîler (1169-1260). İstanbul: İSAM.

Şeşen, Ramazan. 2018. Selahaddin Eyyûbî ve Dönemi. İstanbul: Bilge Kültür Sanat.

Şeyzerî, Ebü'n-Necib Şeyzerî. 2013. Nehcü's-Sülûk fi Siyaseti'l-Mülûk (Siyaset Stratejileri). İstanbul: Büyüyenay Yayınları.

Willermus Tyrensis. 2016. Willermus Tyrensis'in Haçlı Kroniği-Başlangıçtan Kudüs'ün Zaptına Kadar-. İstanbul: Ötüken.

Willermus Tyrensis. 2019. Haçlılar Türkler Karşısında Willermus Tyrensis'in Haçlı Kroniği III (1143-1184). İstanbul: Kronik Yayınları.

Yılmaz, Harun. 2017. Zengî ve Eyyûbî Dimaşk'ında Ulema ve Medrese (1154-1260). İstanbul: Klasik.

Öztürk, D. C. (2022). Hayvanlarla İlgili İnanışlar ve Toplum Etkileşimi: Anadolu Örneği. *Kadim Akademi SBD, C. 6/2, s. 201-211*

DOI Numarası/DOI Number: 10.55805/kadimsbd.1181028

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi

Makale Başvuru Tarihi / Application Date: 27.09.2022

Makale Kabul Tarihi / Accepted Date: 14.12.2022

HAYVANLARLA İLGİLİ İNANIŞLAR VE TOPLUM ETKİLEŞİMİ: ANADOLU ÖRNEĞİ¹

BELIEFS ABOUT INTERACTION OF ANIMALS AND SOCIETY: ANATOLIAN EXAMPLE

Dilara Can ÖZTÜRK^{2*}

ÖZ: Dünya vatandaşı olarak varlığını insan toplumu içinde ve dışında sürdüren hayvanlar, inanışlarda oldukça büyük bir yere ve öneme sahiptir. Bu konuda birçok araştırma olmasına rağmen Türkiye'deki literatürün eksikliğinden dolayı bu çalışmayı yapma gereği duyulmuştur. Bölgeden bölgeye hatta şehirden şehre farklılık gösteren bu inanışların yanı sıra bu tür inanışların tek bir formu veya odak noktası yoktur. Sözelimi bir hayvan bir bölgede kötülüğü temsil ederken farklı bir bölgede uğur getiren bir hayvan veya daha farklı iyi bir anlama sahip olabilmektedir. Dolayısıyla bir hayvana dair tek bir inanış yoktur. İnanışlar sanılanın aksine oldukça fazla ve çeşitlidir. İnsan, bilinç seviyesine ulaştığında "kültür" üretmeye başlamıştır. Zamanla gerçekleşen bir takım doğa olaylarını veya günlük hayatın olağan durumları ile ilk kez karşılaştığında onları açıklamaya ve çevresinde var olan "şeylerin" ne olduğunu anlamaya çalışmıştır. "Anlamlandırmaya" ve "açıklamaya" çalışan insan, anlam veremediği yerde birtakım fikirler yürütmüştür. Yapının oluşumundan sonra ise toplum ve inanış arasındaki ilişkiden dolayı birbirlerini etkilemeye başlamışlardır. Buradan yola çıkılarak yapılan araştırmada etkileşimin toplumdan inanışa olan kısmına odaklanılmaktadır. Burada inanışın toplum hafızasından silinmemesi, varlığını sürdürmek ile birlikte nasıl varlığını koruduğu anlatılmaya çalışılmaktadır. Literatürden yararlanılan bu çalışmada inanışlar, coğrafya ve tarih çerçevesinde analiz edilmiştir. Ayrıca inanış örnekleri de verilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Hayvanlar, İnanış, Toplum-hayvan etkileşimi

ABSTRACT: Animals, which maintain their existence as citizens of the world both inside and outside human society, have a great position and significance in beliefs. Although there were numerous studies on this subject, there was a need to conduct this study due to the gap in the literature in Turkey. In addition to these beliefs, which vary from region to region and even from city to city, there is no single form or focal point for such beliefs. For instance, an animal may represent evil in one region, while in another region it may bring good luck or has a different good significance. So there is no single belief regarding an animal. Contrary to popular belief, beliefs are plentiful and diverse. Humanity began to produce "culture" when it reached to the level of consciousness. As the time went by, when it first encountered certain natural phenomena or ordinary situations of daily life it attempted to clarify them and understand what the "things" around him were. Human beings, who attempted to "make sense" and "explain", have put forward ideas where they could not make any sense. After the formation of the structure, they began to influence each other owing to the relationship between society and belief. From this point of view, the research focuses on the part of interaction from society to belief. In this study, it was discussed how the belief had been preserved and maintained in the memory of the society and how it had maintained its existence. In this study, which benefited from the literature, beliefs were analyzed within the frame of geography and history. Moreover, examples of beliefs were also provided.

Keywords: Animals, Belief, Interaction of Society-Animal, Anatolia.

¹ Bu makale "Anadolu'nun Geleneksel İnanışlarında Hayvanlar" adlı basılmamış lisans bitirme tezinin özettir.

^{2*} Van Yüzcüncü Yıl Üniversitesi, Antropoloji Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Öğrencisi, dilaracan.1707917@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0001-8335-7168>

1. GİRİŞ

Geleneksel inanışlarda hayvanlar, uğursuz-uğurlu, doğaüstü güçlerle bağlantı kurmaya yarayan veya doğaüstü güçler tarafından ele geçirilebilen varlık, tanrı ile bağlantı kurmaya yarayan “aracı” veya “kutsal” olarak yer almaktadır. Sözelimi Karadeniz bölgesinin Rize şehrinde bir inanışa göre sabahleyin ağaçkakan sesini duyan kimsenin bir şeyler yemesi gerektiği yoksa bütün yılının tembellikle³ geçeceğine inanıldığı için duyan kişi yanındaki kimseye duymamışsa bile “ağzına bir lokma ekme at” der. Başka bir örnekte ise baykuşun uğursuz olduğu ve üzerine konduğu eve “bela” getireceğine dair bir inanış bulunmaktadır. Söz konusu kötülüğün özellikle “ölüm” olmasından korkulmaktadır. Diğer yandan hayvanlar sosyo-kültürel olarak nitelendirilebilecek faaliyetlerde de sembolik ve fiziksel olarak bulunmaktadır. Örneğin geleneksel ilaç yapımında, büyü gibi uygulamalarda, tarımsal faaliyetlerde, korunmada ve beslenmede hayvanlar kullanılmaktadır. Geleneksel ilaç yapımında Doğu ve Güneydoğu Asya’da kaplanın son derece iyileştirici bir hayvan olduğuna inanılmaktadır. Dolayısıyla kaplanın kemiğinden dişine kadar neredeyse her bir parçası tıbbi olarak kullanılmaktadır. Diğer yandan Anadolu’da kırık ve yara tedavisi için koyun ve tavşanın taze postundan yararlanılmaktadır. Ayrıca kansızlığa iyi geldiği düşünülen karaciğer tüketilmektedir (Siddiq, 2019, ss. 116-119). Diğer yandan geleneksel inanışların insan davranışlarına etkileri bulunmaktadır. Örneğin “akrebin maviden korktuğuna inanıldığı için eve giresin diye eskiden insanlar evlerini maviye boyarlardı” (T.Ö.-76) veya “bir karınca bir eve girmişse o karıncanın ev sahiplerine bu evi terk edin demeye çalıştığına inanılır” (M.Ö.-43). Ayrıca geleneksel inanışlar, hastalıkların sebeplerine veya hastalıklardan korunmaya dair birtakım açıklamalar yapmaktadır. Hayvanların yenmesi, şifa için kullanılması, totemlerde kullanılması ve günlük işlerde kullanılmasının yanı sıra genel olarak geleneksel inanışlardaki anlamları “kötülüklerden korunma” ve “kötülüklerden kurtulma” üzerinedir.

202

Araştırma
Makalesi

Genel olarak hayvanlar yardımcı, sadık, kötücül, uğurlu veya uğursuz olarak kategorilendirilir. Bu inanışların sebepleri veya sebep olan olaylar toplumdan topluma farklılık gösterse de inanışlar temel olarak bu şekilde sınıflandırılabilir. Hayvanların bir diğer özellikleri tanrı veya dini inanç bağlamında “kutsal” sayılmalarıdır. Örneğin adak adamak istendiğinde çoğunlukla hayvanlar kullanılır. Çalık Mağarasına giden psikolojik olarak hasta olanlar korkmadan bir gece geçirirlerse cinlerin onları iyileştireceğine inanılır ve bu hasta kadın ise tavuk, erkek ise horoz kesmelidir. Ayrıca Mansur Dede Ziyareti’nde de mezara mum dikilir ve horoz kesilir (Helimoğlu Yavuz, 2017, ss. 268-279). Diğer yandan doğaüstü varlıkların hayvanların kılığına girdiklerine dair inanışlar oldukça sık görülmektedir. Doğaüstü varlıkların yılan, keçi, oğlak, koyun, kedi ve köpek gibi küçük ve “güçsüz” hayvanların kılığına girdiklerini ama daha çok bu hayvanların bedenlerini kolaylıkla ele geçirebildiklerine inanılır (Helimoğlu Yavuz, 2017, 291).

Bu örneklerden yola çıkılarak bütün bu inançların kaynağı nedir ve neden bu tür inanışlar vardır sorusu sorulmaktadır. Bu çalışma bu soru ile başlamış ve Türkçe literatürün eksikliği fark edilince kaleme alınmıştır. Araştırma boyunca bulgular aktarılmıştır ve son bölümde bütün bulgular ve bilgiler ışığında analiz yapılmıştır. Kısaca çevre ve tarihi arka planın etkisi ile inanışların doğuşu başlamıştır. Buradan hareketle inanışların kaybolması durumu saptanmıştır

³ Bedensel olarak uyusukluk.

ancak bunun yanında varlığını sürdüren inanışlar ve yeni inanç sistemine de adapte oldukları görülmektedir. Dolayısıyla kimi inanışın nereden geldiği araştırılması gereken bir konu haline gelmiştir. Çünkü inanışın adapte olması sebebiyle değişim de gözlenmektedir. Bu değişim inanç sistemine, bölgeye ve kültüre göre değişmektedir.

Çalışmanın temelini literatür çalışması oluşturmuştur. Bununla birlikte kendi tecrübelerimizin yanında Mardin, Gaziantep, Adıyaman, Diyarbakır ve Rize bölgelerinden olmak üzere toplam 9 kişi ile görüşme yapılmıştır. Bu görüşmeler online ve yüz yüze olmak üzere iki şekilde yapılmış ve görüşmeciler bilgilendirilerek ses kayıt cihazı ile kayıt altına alınmıştır. Görüşmeci söylemleri isim ve soy isim baş harfleri ve yaşları ile cümle sonunda belirtilmiştir. Son olarak, bu çalışmada hayvanlar sınıflara göre ayrılarak çalışılmıştır. Bunun sebebi konuyu bu şekilde çalışmanın daha kolay ve anlaşılır olmasıdır. Türlerin tespiti ise literatür taramasına göre temsilîyet özelliği taşıyan verilerin kullanımına dayanmaktadır.

2. BULGULAR

2.1. Memeli Hayvanlar

2.1.1 Deve: Türk mitolojisinde alp simgesi olarak geçen deve Dede Korkut hikayelerine kahramanların güç gösterisi için yendikleri bir hayvan olarak geçmektedir (Çoruhlu, 2002, s. 146). Ayrıca Müslümanlara göre deve kutsaldır ve Kurban Bayramı'nda (dini bayram) kesilmesi en hayırlı olan hayvandır. Bu hayvana iyi davranılması gerekir ve hatta “deve sidiği” içmenin şifalı olduğuna inanan kesimler de bulunmaktadır (Atmaca, 2011). Diğer yandan Alevi inancında uğursuz olarak görülen bir hayvandır. Devenin yersiz biçimde bağırmasının ölümün habercisi olduğuna inanılmaktadır ve şeytanın suretine girebilen bir hayvan olarak inanışlarda geçmektedir (Türkdoğan, 2019, s. 67).

2.1.2 Köpek: Türk inanışında rüyada köpek görmenin kendisinin veya ailesinden birinin ölümün habercisi olduğuna inanılır (Ersoy, 2002, s. 4). Ayrıca köpeğin uluma biçimi, yeri ve zamanına göre ölümün haberini verdiğine inanılmaktadır (Örnek, 1971, s. 16). Diğer yandan deprem gibi doğa olaylarını önceden hissedebildiğine inanılmaktadır.

İç Anadolu Bölgesinde siyah köpeklerin tehlikeli olduğuna ve doğaüstü güçlerin silüeti olduklarına inanılmaktadır (Sinmez & Aslım, 2017, s. 212).

Köpek Alevi inancında da çakala benzetilerek uğursuz olarak görülen bir hayvandır. Kafasını gökyüzüne doğru kaldırıp uluması ve bir kişinin kapısının önünde bunu yapmasının ölüm getireceğine inanılmaktadır (Türkdoğan, 2019, s. 65).

Diyarbakır'ın Müslümanlar tarafından alınışında bir köpeğin yardımı olduğuna dair inanış vardır. Aylarca süren bir kuşatma sonuç vermemiş. Ancak bu sırada Halid Bin Velid, üç gün boyunca yemeğinin kim tarafından alındığını öğrenmeye çalışınca bir köpeğin aldığını görmüş kumandan köpeği takip edince köpeğin surlara gelip küçük bir su yolundan şehrin içine girdiğini görmüş. Bu delikten bir insanın da girebileceğini düşünmesi ile askerleri ile birlikte o yolu kullanarak surları aşip içeri girmişler ve şehrin kapılarını dışarıdaki Ordu'ya açılmış ve böylece

savaş kazanılmıştır. Böylece savaş kazanılmış oldu (Helimoğlu Yavuz, 2017, s. 135). Son olarak Şamanizm’de güçsüz Şaman’ın koruyucu ruhu köpektir (Çoruhlu, 2002, s. 58).

2.1.3 Kedi: Bingöl yerel inanışlarına göre kedinin peygamberi, yılandan koruduğu için mübarek bir hayvan olduğuna inanılmaktadır. Bir diğer inanışa göre dört ayak üstüne düşmesinin sebebi de Hz. Ali’nin kedinin başını okşamış olmasıdır (Irmak, 2018). Ancak bunun dışında yine dini inanç sebebiyle kedinin “dokunulmazlığı” vardır. Kedi öldüren kişinin bu günahı için yedi köprü yaptırması gerektiğine dair inanç vardır. Bir başka anlatıya göre bunun sebebinin Hz. Muhammed’in kediye olan sevgisinden kaynaklandığıdır. Bu inanışların yanı sıra kötü ve uğursuz olduğuna da inanılmaktadır. Ayrıca kara kedinin uğursuzluk getireceğine dair bir inanış vardır ve kara kedi görüldüğü zaman kişi saçını tutarsa ona bakabilir. Ama o an üç kere saçını çekmesi lazım ki uğursuzluğu kişiye etki etmesin. Kara kedi inanışına Şaman inancında da rastlanmaktadır, Şaman mitolojisinde bulunan Kamos’un zaman zaman kara kediye benzediğine inanılmaktadır. Güneydoğu Anadolu Bölgesi’nde de Çarşamba günü görülen kara kedinin felakete veya ölüme yol açacağına dair bir inanış bulunmaktadır (Siddiq, 2019, s. 110). Ayrıca kedinin nankör olduğuna inanılmaktadır ve bir evin yıkılması durumunda ilk olarak evi kedinin terk edeceği söylenir. Yine İslam inancında kedinin içtiği suyun kirli sayılması dolayısıyla abdest alınması uygun olmaz (Çoruhlu, 2002; Eyuboğlu, 1998, s. 164).

2.1.4 Kurt: Mardin’de bölgenin inanışlarına göre, dişi kurdun koruyuculuğu vardır. Bu inanış kurdun gücü, kuvveti temsil etmesinden kaynaklanan bir inanıştır. Türk inanışında rüyada kurt görmenin kendisinin veya ailesinden birinin ölümünün habercisi olduğuna inanılmaktadır (Ersoy, 2002, s. 4). Alevi inancında da kutsanan ama aynı zamanda korkulan bir hayvandır. Aşık kemiğinin nazardan ve kötü ruhlardan koruduğuna inanılmasının yanı sıra Türk mitlerinde geçen Bozkurt gibi kurttan türeme efsaneleri de anlatılmaktadır (Türkdoğan, 2019, ss. 61-62).

2.1.5 Koyun: Eski Türk inançlarında Gök Tanrıya sunulan kurbanen günümüz İslam inancında da kurban olarak en çok kullanılan hayvandır. İslamiyet’ten sonra barış, huzur ve sükunetin simgesi olan koyun, bolluk ve bereketin de işareti sayılmaktadır (Çoruhlu, 2002, s. 150).

2.1.6 Keçi: Keçi derisinden yapılan “def”in duvara asılmasıyla kötü ruhların evden uzak duracağına inanılmaktadır. Bu yüzden bir tür korunma ritüeli olarak uygulanmaktadır (Özen & Yüksel, 2014). Dağ keçisi de Alevi inancında kutsal olarak görülen hayvanlardandır ve onu öldürenin Kerbala’da katliam yapan Yezidilerden farksız olacağına inanılmaktadır (Türkdoğan, 2019, s. 61).

2.1.7 At: Türk kültürüne göre at yardımcı, kahramanlığa giden yolda “araç”, zarafet, güç ve zaferin temsillerinden oluşur. Topalinoğlu hikayesi anlatıldığında da “at” yine “yardımcı hayvan” rolündedir: Hikâyeye göre bir zamanlar çok becerikli bir baytar varmış. Bu baytarın ününü duyan başka bir köyün beyi, baytarı kaçırmış ve bir daha geri dönmesin diye onu kör etmiş. Oğlu bir gün gerçekleri öğrendiğinde babasının (baytar) atını alarak onu aramaya koyulmuş. Babasını bulduğunda babası çocuğa “sen bu atı, hiç güneş görmeyen bir ahırda altı ay besle sonra da çamur bir tarlada ayağına hiç çamur bulaşmayınca kadar koştur” demiş oğlan bunları yaparak ve zamanı geldiğinde babasını kaçırmıştır. Bu sırada beyin adamları peşlerine düştü. Tam alınacakları sırada baba oğluna “atın sol kulağını ısır” demiş çocuk ısırması ve at

kanatlanıp Dicle'yi uçarak geçmiş ve bu sayede kurtulmuşlardır (Helimoğlu Yavuz, 2017, ss. 217-218).

Hz. Ali Dağı: Bir Alevi inancına göre Hz. Ali'nin atı ön ayaklarını batıya arka ayaklarını da doğuya uzatarak tüm dünyayı kapladığına inanılmaktadır. Ayrıca Hz. Ali Dağı'ndaki ayak izlerinin atın ön ayakları olduğuna dair bir inanış bulunmaktadır. Bu dağda açan bir “Makam Çiçeği” ise Hz. Ali'nin atının terinin damladığı yerde açtığına inanılmaktadır. Ayrıca bu çiçek de kutsal sayılmak ile birlikte kurutularak saklanılmaktadır (Helimoğlu Yavuz, 2017, s. 177).

At nalı, uğurlu olarak görülmele birlikte halk tarafından “batıl inanış” olarak tanımlanmaktadır. Nazara karşı korunma yollarından biri olarak “at kafası”nın ve “at nalı”nın evin girişine asıldığı da görülmektedir (Özen & Yüksel, 2014). Bu tür inanışların yanı sıra Türk inanışlarında rüyada at görmenin ölümün habercisi olduğuna inanılmaktadır. Kişi, rüyasında at sırtında birini görürse o kişinin öleceğine inanılmaktadır (Ersoy, 2002, s. 4). Ayrıca birdenbire atın davranışlarının değişmesi, ön ayakları ile yeri kazıyarak kişnemesi, tepinip huysuzlaşması veya ağlaması, ayrıca ölümün habercisi olarak değerlendirilmektedir (Örnek, 1971, s. 17).

2.1.8 Fil: Budizm ile ilişkiler sonucu fil Türk mitolojisinde de yer almaktadır. Dolayısıyla Türk eserlerinde de fil güç, kuvvet, hükümdarlık, hakimiyet ve yiğitlik gibi kavramların vurgusunda kullanılmıştır (Çoruhlu, 2002, s. 147). Ayrıca Yezidi inanışında filin kutsal olduğuna inanılmaktadır. Son olarak 7 tane filin burnunu yukarı kaldırması sonucunda uğur getireceğine inanılmaktadır. Bu yüzden evde bu şekilde duran fil bibloları kullanılmaktadır.

2.2. Kuşlar

Türk anlatılarında uçabilen varlıkların yaratıcıya ulaşabileceğine dair izler bulunmaktadır. Özellikle Anadolu'da kuşlara yaratıcı ile yaratılan arasında bir nevi elçi misyonu yüklendiği görülmektedir. Kuşlar anlatılarda bir türden farklı bir türe (genel olarak insandan kuşa) dönüşen varlıklar olarak geçmektedir. Diğer yandan “haber taşıyan” varlıklar olarak halk anlatılarında yer edinmişlerdir (Türktaş, 2017). Bu coğrafyada ortak inanış⁴ olmamakla birlikte bazı inanışların yaygın olduğu bilinmektedir. Genel olarak kuşlar anlatılarda uğurlu, uğursuz, haberci veya bir türden farklı bir türe değişen varlıklar olarak geçmektedir.

2.2.1 Baykuş: Baykuşun gece hayvanı olması dolayısıyla uğursuz olduğuna ve ölümün habercisi olduğuna inanılmaktadır (Siddiq, 2019, s. 113). Baykuşun bir evin çatısına konmasının ve özellikle orada ötmesinin o evden bir ölünün çıkacağına dair işaret olduğuna inanılmaktadır (A.Ç-27). Güneydoğu Bölgesinde baykuşun uğursuz olmasının sebebinin katil olması olarak anlatılmaktadır. Baykuş bir zamanlar insandı, erkek kardeşi vardı ve adı Yakup'tu. Bu iki kardeşin üvey anneleri onları ormana, yenen bir ot toplamaları için yollamış. Kızın çantası ise yırtık olduğundan dolayı, ot toplayıp içine attıkça otlar düşüyormuş. Sonra kız çantasına bakınca çantanın boş olduğunu görmüş ve kız kardeşi bütün otları erkek kardeşinin yediğini sanmış. Bu yüzden onunla tartışırken kazayla erkek kardeşini öldürmüştü. Bu pişmanlıktan dolayı yaratıcıya

⁴ Bir inanışın tek ve yaygın olması durumu.

“beni baykuş yap, hep Yakup diyeyim” diyerek dua etmiş. Daha sonra baykuş olmuş ve her zaman Yakup der. Bu yüzden baykuşun uğursuz olduğu düşünülüyor (M.Ö.-43).

2.2.2 Keklik: Uğursuz olduğuna inanılan bir diğer kuş türü de kekliktir. Bunun sebebi de kırmızı renk taşıdığındandır. Bir savaşta Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin bir ağaca saklanmışlardı. Ancak keklığın ötüşü sebebiyle yerleri açığa çıkmış ve düşmanları tarafından öldürülmüşler. Keklik de kanlarının üzerine kondu ve böylece kanları keklığın üstüne bulaştı. Bu durumdan dolayı kınalı keklığın gagasındaki ve ayaklarındaki kırmızı rengin onların kanı olduğuna inanılmaktadır (Türktaş, 2017, s. 31). Bu anlatım aynı zamanda Alevi inancında da vardır. Ancak var olan bir diğer anlatım da çil keklığı ve kınalı çil keklığı hakkındadır. Olumsuz anlatımlarda yer alan “kınalı çil keklik, Hz. Ali'nin yerini düşmana söylemiştir. Onu susturmaya çalışan çil keklığı ve Hz. Ali'nin kanını saklamaya çalışan kınalı keklik olumlu görülür. Bazı anlatılarda da kınalı keklik Hz. Ali'nin kanında eşinmiştir ve kötüdür” gibi farklı birçok anlatım bulunmaktadır (Türkdoğan, 2019, s. 66).

2.2.3 Tavuk: 12 hayvanlı Türk takviminde de yer alan tavuk ile ilgili inanışlar olmakla birlikte karga gibi tavuğunda rüyada görülmesinin ölümün habercisi olduğuna inanılmaktadır (Ersoy, 2002). Bunun yanı sıra uzun uzun ötmesinin de ölümün habercisi olacağına inanılmaktadır (Örnek, 1971, s. 17). Aynı zamanda Alevi inancında da uğursuz olarak görülen bir hayvandır. Bunun sebebi de yine ötüşüdür ve gereğinden fazla öterse kesilmesi gerektiğine inanılmaktadır (Türkdoğan, 2019, ss. 65-66). Ayrıca karatavuk ile büyü yapılmaktadır. Özellikle yaygın bir tür olmadığından dolayı insanlar kara tavuk ararlar. Bu yüzden kara tavuk yetiştirmeyen insanlar dahi vardır (M.Ö.-43).

2.2.4 Horoz: Horozun akşam ötmesinin ve vakitsiz ölmesinin uğursuzluk getireceğine inanılmaktadır (Sinmez & Aslım, 2017, s. 214). Diğer yandan Alevi inancında hem en önemli kurban hayvanlarından biri olarak kutsal hem de ötüşünden dolayı uğursuz olarak görülmektedir (Türkdoğan, 2019, s. 68).

2.2.5 Leylek: Leylek bazı inanışlarda ölümün habercisi olarak görülmektedir. Ancak beraberinde getirdiği nesnelere göre bu durum değerlendirilir. Örneğin “ayağında veya ağzında kara çaput, göç dönüşü ayaklarında beyaz şeyler veya baharda döndüğünde ağzında beyaz çaput getirirse” ölümün haberini getirdiğine inanılmaktadır. Diğer yandan zamansız yani göç etmesi gereken mevsimde görülürse ayrıca bu durumunda ölümün habercisi olduğuna inanılmaktadır (Örnek, 1971, s. 20).

2.2.6 Ağaçkakan: Karadeniz bölgesinin Rize şehrinde yaşayan E.K (K-30) “sabahleyin ağaçkakan sesini duyan kimse bir şeyler yemeli yoksa bütün yılı tembellikle⁵ geçer. Dedem biz küçükken kendisi duyduğunda biz duymasak bile bize ağzımıza bir lokma ekmek atın derdi” dedi.

3.3. Sürüngenler

3.3.1 Kaplumbağa: Türk mitolojisinde kutsanan bir hayvan olmasının yanı sıra Alevi inancında da çoğunlukla tılsım olarak görülen bir hayvandır. Anlatıya göre kişi, kaplumbağa

⁵ Bedensel olarak uyumsuzluk.

olmadan önce dervişmiş ve insanları iyi edermiş. Ancak derviş bir gün birine âşık olmuş ve ona olan aşkı yaratıcıya olan aşkıdan büyükmüş. Bu durum sonucunda gücünü yitirmiş ve buna çok üzülen derviş kaplumbağa dahi olsa güçlerini geri istediğini söyleyerek dua etmiş. Bunun sonucunda kaplumbağa olmuş ve kaplumbağanın da iyi etmesinin sebebinin güçleri geri gelen dervişten olduğuna dair bir inanış vardır. Bunun yanı sıra Türk inanışlarında da zor durumda olan gelinin kurtulmak için dua etmesi sonucu kaplumbağaya dönüştüğüne bazen de tartıda hile yapan bir tüccarın ceza olarak kaplumbağaya dönüştüğüne dair anlatılar vardır. Bütün bu olumsuz dönüşüm anlatılarına rağmen kaplumbağa öldürmek hoş karşılanmamaktadır (Türkdoğan, 2019, ss. 63-64). Ayrıca Kayseri’de yerel inanışa göre, evin kapısına kaplumbağa kabuğu koymak uğur getirmektedir (Özen & Yüksel, 2014, s. 24) ve yine kaplumbağanın kabuğunun doğaüstü güçleri durdurma gücü olduğuna inanılmaktadır (Siddiq & Şanlı, 2020, s. 163). Son olarak Bingöl ve Mardin’de⁶ rastlanan bir inanışa göre yağmur duası sırasında kaplumbağa ağaca asılır, sebebi ise susuz kalan kaplumbağanın Allah’a yalvaracağına ve dolayısıyla yağmur yağacağına dair inancın olmasıdır (Irmak, 2018, s. 208).

3.4. Balıklar

3.4.1 Yunus: Hz. Yunus’un denize atılması ile onu Yunus’un yuttuğuna ve üç gün sonra Allah’ın emri ile karaya bırakıldığına inanılmaktadır. Bu anlatı İslam’ın kutsal kitabı olan Kur’an-ı Kerim’de Saffat adlı surede 139-148 ayetlerinde geçmektedir (Yazır, t.y.).

3.4.2 Alabalık: Alabalığın kısırlığı giderdiğine ve sarılık olan birinin alabalık yakalayıp balık ölene kadar ona bakarsa sarılığın geçeceğine inanılmaktadır (Eyuboğlu, 1998, ss. 178-205).

3.4.3 Akrepler: Mardin bölgesinde giderek azalan ve unutulmaya başlanan bir inanışa göre akrebin maviden korktuğuna inanıldığı için eve girmesin diye eskiden insanlar evlerini maviye boyamaktaydılar (T.Ö.-74).

3.5. Böcekler

3.5.1 Karınca: Bir karınca bir eve girmişse o karıncanın ev sahiplerine bu evi terk edin demeye çalıştığına inanılmaktadır (T.Ö.-74).

3.5.2 Uğur Böceği: Güneydoğu Bölgesinde uğur böceğinin Allah ile irtibat kurabileceğine dair bir inanış bulunmaktadır. Çocuklar uğur böceğini gördüğünde onu alır ve dileklerini fısıldar sonra havaya salar. Uğur böceğinin Allah’a ulaşip dileği ileteceğine ve özellikle bu eylem gerçekleştirildiğinde dileğin gerçekleşeceğine inanılmaktadır. Uğur böceği, insan ile Allah arasında aracı gibi görülmektedir. Bununla birlikte bu inanış kimilerine göre “halk efsanesi”dir ve giderek unutulmaya başlanmıştır.

⁶ Bu inanış, küçük ölçekli toplumlarda görülmektedir. Dolayısıyla Anadolu’da bu inanışın yer yer görülebileceği çıkarımının yapılabilmesi mümkündür.

4. TARTIŞMA VE SONUÇ

Anadolu birçok medeniyete ev sahipliği yaptığından dolayı çeşitli inançların izleri görülmektedir. İnançların izleri, kaybolmamakla birlikte dönemin hâkim inanç sistemine adapte olmaktadır. Bu sebeple de inanışlar uğursuz, kutsal veya birtakım olayların habercisi olarak “halk anlatıları” veya dinsel nitelik taşıyan öğeler adı altında nesilden nesle taşınmaktadır (Tanrıverdi, 2018, s. 599). Ayrıca inanışların doğa kaynaklı, belli bir mantığı ve felsefesi olması sebebiyle doğadan ayrıştırılması mümkün değildir ve bunun yapılması sonucu doğru veriler elde edilemeyecektir. Dolayısıyla inanışlar konusunda çevresel faktörler, coğrafi faktörler ve tarihsel çerçeve göz önünde bulundurulmalıdır.

“Doğal koşullar” iki yönlüdür. Birincisi, insan tabiatı/doğası; ikincisi ise çevresel faktörlerdir. İnsan, kendi düzenini kurmaya meyillidir ve amacı varlığını sürdürmektir. Bunları yaparken de hem doğaya uyum sağlar hem de doğayı kullanır, onu kendisine uydurur. Kendi doğasının ihtiyaçlarını karşılamak için çevreyi/doğayı kullanır. Kullandığı doğa ise kendi çevresidir. Yani kullanım biçimi, yöntemi ve mantığı kendi çevresine göre şekillenir. Bu bağlamda çevresel faktörler belirleyici rol oynamaktadır. Yani çevresinde var olan şeyi kültürüne dahil etmeye meyillidir. Bu bağlamda farklı inanışların olmasının sebebi farklı kültürel süreçler, coğrafya ve inançlar, farklı bilişsel süreçler, eğitim ve bunlar dışında kalan dünyanın her bir parçasına/özelliğine maruz kalmaktır. Farklı mekâna, coğrafyaya ve etkilere maruz kalmak çeşitliliği doğurur.

İkinci olarak, bölgeden bölgeye hatta şehrin kendi içinde bile farklılık gösteren inanışlar bulunmaktadır. Bunun çevresel, kültürel ve dinsel etkileri bulunmaktadır. Bu durum bölgesel farklılık sebebiyle toplumların teması ile inanış alışverişi sağlanmamış olması, geçmişte inanılan inancın izlerinin kaybolmaması ve dinsel anlatılar olarak açıklanabilmektedir. Dini inançların yanı sıra halk anlatıları ve geçmiş inanışlar bugüne kadar taşınan anlatılarda yer almaktadır. Hayvanlar genel olarak simge/sembol, haberci, kutsal ve tabu olarak görülmele birlikte bu konuda bir ortak inanış bulunmamaktadır. Ancak hayvanlar ile ilgili anlatılarda yadsınamayacak bir ayrıntı vardır, o da yardımcı rollerinde olmalarıdır. Diğer yandan ceza veya buldukları durumdan kurtulmak için dönüşülen varlıklar olmaları bir diğer önemli ayrıntılardan biridir.

Hayvanlar ile ilgili genel olarak uğursuz-uğurlu olduklarına ya da öldürmenin günah veya sevap olduğuna dair inanışlar bulunmaktadır. Halk inanışlarında öldürülmesi veya öldürülmemesi gereken hayvanlar da vardır. Genel olarak din kaynaklı bu inanışların temeli olmamak ile birlikte “uydurma olduğu düşünülen hadisler” de kanıt olarak gösterilmektedir. Örneğin kertenkele öldüren kişinin cennete gideceğine inanılmaktadır. Çünkü Hz. İbrahim ateşe atıldığında, ateşin harlanması için kertenkelenin ateşe üflediğine inanılmaktadır. Bu yüzden onu öldürmek sevaptır denilmektedir. Bu inanca kanıt olarak “Bir vuruşta öldürene 100 sevap, iki vuruşta öldürene biraz daha az sevap vardır” hadisi kanıt olarak gösterilmektedir (Akyüz, 2013). Diğer yandan Hz. İbrahim ateşe atıldığında, karınca ağzına su koyup ateşi söndürmeye çalışmıştır. Bu yüzden onu öldürmenin günah olduğuna inanılmaktadır. Ayrıca örümceğin öldürülmemesi gerektiğine inanılır. Çünkü Hz. Muhammed mağaraya saklandığında ağını girişe örmüş ve onu korumuştur. Bu yüzden onu öldürmenin günah olduğu söylenmektedir. Bu durumların yanı sıra inanışlarda efsanevi, koruyucu ve haberci niteliği taşıyan hayvanlar, insan hafızasında “yardımcı” rolünde

oldukları görülmektedir. Her ne kadar insan-hayvan ilişkisi duygusal bir bağ içerse de bu durum yadsınamaz bir gerçek ve yaygın olan bir durumdur.

Üçüncü olarak insan-doğa ilişkisi insanlığın doğuşundan itibaren var olan bir ilişkidir. Dolayısıyla insanın kültüründe ve uygulamalarında doğa her zaman etkin bir rol oynamıştır. İnsan doğayı var olma aracı ve yardımcısı olarak kullanmıştır. Doğa her ögesi ile insan kültüründe var olduğu için inançlarında da belirgin bir rol oynamıştır. Özellikle hayvanlar bu konuda apaçık bir rol oynamaktadır.

Son olarak inançlardaki tarihsel arka plan yadsınamaz bir gerçektir. Geçmişten bu yana hayvanlar ile insanlar ortak bir alanda yaşamıştır. Dolayısıyla hayvanlar inançlarda ve inanışlarda da yer almaktadır. Hayvanların çokça yer aldığı bir diğer inanış da “Şamanizm”dir”. Örneğin şamanın kaftanının ön, kol ve arka kısmına iskelet sembolü çizilirdi. Bu sembol bazen hayvan ile yapılmaktaydı. Şamanizm’de at, “ölüm hayvanı” ve “ruh götürücü” anlamına gelirken kurt, kuzgun ve köpek aç gözlü olarak tanındıklarından dolayı bu sembole sahip olan şamanların zayıf olduklarına inanılmaktaydı. Ayı ve ayı pençesine dair inançlar da bulunmaktaydı. Kaftanlara (ayı pençesi özellikle ayakkabılara yapılırdı) korkutma, savunma ve saldırı gibi amaçlarla çizilmekteydi (Eliade, 1999, ss. 117, 508). Ayrıca “büyülü mağara sanatında” hayvan sembolleri bulunmaktadır. Buradan da anlaşılabilceği gibi geçmişten bu yana hayvanlar büyü, din ve sanat alanında çokça görülmektedir (Drury, 1996, ss. 22-23). Ancak sanat ve inançların yanı sıra avlanmada, beslenmede, alet yapımında da hayvanlar kullanılmaktaydı.

Varılan nokta şu ki din ve kültürün çatışma halinden sonra ortaya çıkan etkileşim, dinin kültüre nüfuz etmesi (Tanrıverdi, 2018) ve her alanda hakimiyet kurmaya başlamasıdır. Ancak bunu kültürü yok etmeden, uyum sağlayarak ama aynı zamanda değiştirerek yaptığı inanış ve inanç sembolleri örnekleri üzerinden görülebilmektedir (Tanrıverdi, 2018). İnanışların toplumsal olarak üstlendiği işlevselliği; dini duyguları besleme, bireyin kutsalla iletişim kurmasını sağlama ve dine mensup kişileri etrafında toplamak gibi örnekler üzerinden açıklanabilmektedir (Kızıl, 2018). Bu durum ayrıca inanışların öneminin ve varlığının bugüne kadar taşınmasına olanak sağlamaktadır. Buna örnek olarak hayvanı kurban etme, yaratıcı ile arasında aracı kılma, imanını destekleyecek ve kendisini cennete dahi götürebilecek eylemlerde yardımcı rol kimi zaman başrol olarak yer almaları gösterilebilmektedir. Ancak etkileme, değiştirme veya uyum sağlama durumu tek taraflı değildir. Bu üç durum karşılıklıdır. Yani ana-akım inançlar üzerine geleneklerin de etkileri bulunmaktadır. Geleneğin yok olmaması, dini sisteme ve fikirlerine adapte olması ve varlığını sürdürmesi dolayısıyla inanışlar, inanç sistemine dahil olmaktadır.

Tarihten bugüne birçok medeniyet tek bir inanca bağlı kalmamıştır. Etkileşim, çevresel ve siyasi faktörler gibi birçok sebeple toplumların inancı değişmiştir ancak yok olmamıştır. Her bir inanç veya kültür, farklı bir toplum ile etkileşimi sonucunda inançları da tesir etmiştir. Bu etkilenme durumu değişim veya reform olarak görülmüştür. Değişim, inancın farklı etkiler sonucu etkilenmesi ve “etki eden ögenin” mevcut olan inanca adapte olması ile görülmektedir. Bulgular kısmında da görüldüğü gibi tarih boyunca kaybolmayan inançlar varlığını var olan inanca adapte olarak sürdürmektedir. Bu durum her inanç için geçerli olmamak ile birlikte tarihte nedeni tam olarak çözülemeyen bir veya birçok sebepten ötürü toplumlar kimi inanışlarını ve anlatılarını sürdürmektedir. Bu bağlamda temel etkenin tarih ve coğrafi etkenler olduğunu düşündüğüm bir diğer nokta da memeliler, kuşlar ve mitolojik hayvanların daha çok inanç ve

inanişlarda bulunduğudur. Bu hayvanlar ile ilgili inanişlar halk anlatılarında sık sık rastlanmaktadır. Diğer yandan kırsal bölgelerde coğrafi sebeplerden ötürü böcek ve sürüngenlere sık sık rastlanmasından dolayı bu tür inanişlar şehirlere göre kırsal bölgelerde daha yaygındır.

Sonuç olarak grup halinde yaşayan insanlar, ortak değer ve inançlara sahip olmaya, bunların devamlılığını sürdürmeye eğilimlidir. Hayvanlar da tarihöncesinden bu yana sosyo-kültürel uygulamalarda (özellikle totem hayvanı olarak) yer almaktadır. Kültüre dahil olan inanişlar, zamanla günlük hayatta kendine yer edinir ve toplumun/kültürün kaçınılmaz bir parçası olmaya başlar. İnanışlarda temel etkenler zaman (değişim ve dönüşüm açısından anlatının ortaya atılması, gelişmesi, kültürde yer edinmesi gibi bir döngü için esastır), farklı kültürler ile etkileşim, coğrafi etkiler, geleneksel anlayış ve din olgusu inanişlarda oldukça etkilidir denebilmektedir. Ancak bir bölge ve hatta şehirde bir inaniş şehrin bir kesiminde bilinip inanılsa dahi farklı bir kesim tarafından bilinmediği de mümkündür. Diğer yandan birtakım inanişların dünyanın farklı bölgelerinde ortak veya benzer olduğu kuşku götürmez bir gerçektir.

Teşekkürler

Lisans bitirme tezi danışman hocam, Doç. Dr. Abu Bakar SIDDIQ'a ve Yüksek Lisans mezunu M. Eyyub DALAR'a tüm yardımları ve destekleri için teşekkür ederim.

KAYNAKÇA

Akyüz, H. (2013). Kertenkelenin Öldürülmesi İle İlgili HADislerin Tahlil ve Tenkidi. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 13(1), 173-214.

Atmaca, V. (2011). Hadislerde Geçen Şifalı Yöntemler ve İlaç Adları. *Hadis Tetkikleri Dergisi*, 9(1), Art. 1.

Çoruhlu, Y. (2002). *Türk Mitolojisinin Anahatları*. Kabalcı Yayınevi.

Drury, N. (1996). *Şamanizm* (E. Şimşek, Çev.). Okyanus Yayıncılık ve Yapımcılık.

Eliade, M. (1999). *Şamanizm* (İ. Birkan, Çev.). İmge Kitabevi Yayınları.

Ersoy, R. (2002). Türklerde Ölüm ve Ölü İle İlgili Rit ve Ritüeller. *Milli Folklor*, 7(54), 86-101.

Eyuboğlu, İ. Z. (1998). *Anadolu İlaçları* (1. baskı). Toplumsal Dönüşüm Yayınları.

Helimoğlu Yavuz, M. (2017). *Diyarbakır Efsaneleri*. Kaynak Yayınları.

Irmak, Y. (2018). Bingöl Halk İnançları ve Uygulamaları. *Dil ve Edebiyat Araştırmaları*, 17, 191-222.

Kızıl, H. (2018). İşlevleri Açısından Dini Sembol. *Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 21, 30-41.

Örnek, S. V. (1971). *Anadolu Folklorunda Ölüm*. Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Yayınları.

Özen, R., & Yüksel, E. (2014). Kayseri Folklorunda Hayvanlar İle İlgili İnanışlar Üzerine Bir Değerlendirme. *Erciyes Üniversitesi Veteriner Fakültesi Dergisi*, 11(1), 23-28.

Siddiq, A. B. (2019). *Tarihöncesi Toplumlarda İnsan-Hayvan İlişkisi ve Orta Anadolu Çanak Çömleksiz Neolitik Dönem Faunası*. Çizgi Kitabevi.

Siddiq, A. B., & Şanlı, S. (2020). Animals and Pastoral Groups in the Mountainous Ömerli District of Southeast Anatolia. *Anthrozoös*, 33(2), 153-173.

Sinmez, Ç. Ç., & Aslım, G. (2017). İç Anadolu Bölgesindeki Hayvanlarla İlgili İnanış ve Uygulamalar Üzerine Bir Değerlendirme. *Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi*, 81, 205-232.

Tanrıverdi, H. (2018). Din-Kültür İlişkisi Üzerine Bir Değerlendirme. *Ordu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi*, 8(3), Art. 3.

Türkdoğan, S. T. (2019). *Alevi İnançlarında Hayvan Mitolojisi ve Tabusu* [Yükseklisans Tezi]. Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı.

Türktaş, M. M. (2017). Anadolu'da Anlatılan Kuş Efsaneleri. İçinde E. Gürsoy Naskali (Ed.), *Kuş Kitabı* (ss. 27-37). Kitabevi Yayınları.

Yazır, E. M. H. (t.y.). *Kur'an-ı Kerim ve Renkli Kelime Meali*. Seda Yayınları.

Kavşut. Z. (2022). Eğitim: İstidat Yeşerten Toprakta Bireyin İmal Sürecine. *Kadim Akademi SBD*, C. 6/2, s. 213-216

DOI Numarası/DOI Number: 10.55805/kadimsbd.1216659

Makale Türü / Article Type: Kitap Tanıtımı

Makale Başvuru Tarihi / Application Date: 09.12.2022

Makale Kabul Tarihi / Accepted Date: 09.12.2022

EĞİTİM: İSTİDAT YEŞERTEN TOPRAKTAN BİREYİN İMAL SÜRECİNE

Zuhal Kavşut*

**“Adem İnce, Eğitilmiş İnsanın İmali -Günümüz Eğitim Anlayışı Üzerine Deneme”
İnsan Yayınları, İstanbul, 2020, 336 s.**

Eğitim, günümüze kadar ne olduğu/olması gerektiği tartışılmalı bir mesele olarak karşımıza çıkmaktadır. Tarihi süreç içerisinde çok kez değişikliğe uğrayan eğitim anlayışı hem insanı hem de toplumu şekillendirmektedir. Eğitim, günümüzde genel kabul gören ‘bireyin davranışlarında kendi yaşantısı yoluyla ve kasıtlı olarak istendik değişme meydana getirme¹ şeklinde tanımlanmaktadır. Bunun yanında birçok düşünür, eğitimi konu edinerek bu kavramın ne olduğu, nasıl olması gerektiği, insan ve toplum üzerine etkileri bakımından birbirinden farklı tanımlar da yapmaktadır. Eğitim, düşünürlerce özellikle geleneksel eğitim sistemi ve modern eğitim sistemi olarak iki yönüyle incelenmektedir. Kadim (geleneksel) eğitim anlayışı kendini bilmeyi, potansiyelini fark etmeyi öncelikle modern eğitim anlayışı, bireyi, bu bireyin yaşadığı toplumda kültürlenmesini ve tüketimi ön plana almaktadır.

Eğitim sosyolojisi alanında çalışmaları bulunan Âdem İnce, bu eserindeki açık ve anlaşılır üslupla akademik camiayla beraber genel okuyucuya da hitap etmeye çalışmaktadır. Yazar bu kitabında mevcut eğitim sistemleri ile yetişmiş günümüz insanının mahiyetini açıklamayı amaçlamaktadır. Ayrıca yazar, içsel ve ruhsal anlamlarından uzaklaştırılıp salt davranış değişikliğini vurgulayan günümüz eğitim anlayışını da tenkit etmektedir. Eğitim konusunda çok fazla eser yazılmış olmasına rağmen bu eser hem üslup noktasında hem de eğitimi incelerken ele aldığı kavramlar noktasında diğerlerinden ayrılmaktadır.

Yazar kitabını Eğitimin Hâli Pürmelali Üzerine bölümü yanında üç ana bölüme ayırmaktadır. Kitabın genelinde fikir ve tartışmaları ele alırken siyaset, sinema, din, felsefe ve edebiyat gibi alanlardan faydalanıp çok sayıda eseri referans göstermektedir. Bu tarz anlatım

* Mardin Artuklu Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Din Eğitimi Bölümü, Yüksek Lisans Öğrencisi, e-mail: zuhal.kavsut@gmail.com
ORCID NO: <https://orcid.org/0000-0002-7323-2377>

¹ Selahattin Ertürk, Eğitimde Program Geliştirme, (Ankara: Yelkentepe Yayınları, 1972), s. 12.

okuyucuyu monoton ve teknik bir anlatının sıkıcılığından kurtarmaktadır. Ayrıca eğitim ile ilişkilendirilen konular kişiyi derin bir meraka sevk etmektedir. Bununla beraber yazarın yabancı kavramları kullanmadan önce yaptığı açıklamalar, okuyucunun doğrudan metne başlamasının önüne geçmekte ve okuyucuyu konuya hazırlama noktasında fayda sağlamaktadır.

Üretim ve tüketim odaklı günümüz anlayışında teknik bilgi öncelenmekte ve insanın entelektüel kabiliyetleri yitirilmektedir. Kitabın başında yer alan *Eğitimin Hâl-i Pürmelâli* bölümünde yazar, eğitimi mevcut anlayıştan kurtarmak amacıyla günümüz eğitilmiş insanının durumunu irdelemektedir. Yazar bu bölümde mevcut eğitim sistemini yine bu kavramın taşıdığı anlamlardan yola çıkarak incelemektedir. Bunun için de eğitimin, günümüzde ve kadim medeniyetlerde farklı anlamlar taşıdığını açıklamakla işe başlamaktadır. Ardından çağdaş eğitim anlayışının insanı tabiatına yabancılaştırdığını, bunun aksine geleneksel eğitimde kişinin içsel hâkimiyetinin ön planda olduğunu ve insanın potansiyeline ulaşabilmesini sağladığını dile getirmektedir.

Günümüz eğitim anlayışı Sanayi Devrimi ve Aydınlanma Düşüncesinden etkilenmiş ve bununla beraber eğitim yazarın ifadesiyle “bireyleri süje olarak imal eden bir fabrikaya” dönüşmüştür. Yazar bu bölümde, bahsedilen imal sürecinde insanın zihinsel köreltilişinin sebepleri ve sonuçlarını irdeler. Bölümün sonunda eğitim hakkındaki bazı postülalar üzerinde durmaktadır. Örneğin; modern dönemdeki eğitimin insanı daha makul yapmadığını, dikey hareketliliği sağlamanın aksine bu düzeni sağlamlaştırdığını ve sınıfsal yapının devamlılığını eğitim sebebiyle sağladığını ortaya koymaktadır. Bu postülalar karşısındaki düşünceleri ile yazar, günümüzde olumlu bakış açılarından çokluğundan etkilenip açıklama yapmaktansa eğitim kavramının tüm yönleriyle ‘mesele’ haline getirilmesi gerektiğini ifade etmektedir.

Günümüzde maddi üretim araçlarına sahip olan grubun yani burjuvanın elinde bulunan eğitim ve eğitim kurumları aracılığıyla sınıfsal eşitsizlikler ve bu durumun meşruiyeti endoktrine edilmektedir. Eğitim fabrikasından çıkan bireylerin çoğu için artık bu yadigar olmayacak bir durumdur. Yazar da ‘Kapitalizm ve Homo Economicusun İmalı’ bölümünde ilk olarak Karl Marx’ın kapitalist toplum eleştirisinden yola çıkarak kapitalist devlet düzeni içindeki insanın eğitim kurumlarıyla olan ilişkisini anlatmaktadır. Bununla beraber yazar bu bölümde, kapitalist sistemde eğitimin bir ideoloji oluşturma aracı olarak kullanıldığından bahsetmektedir. Bu fikirle birlikte bir de okul ve eğitimin asıl hedefinin üretim sürecinde yer alacak işçiyi yetiştirmek olduğunu ifade etmektedir. Yazar daha sonra da Althusser’in fikirlerine temas etmekte ve devletin ideolojik aygıtları olarak kabul ettiği din, eğitim, aile, sendika, kültür ve basın gibi unsurların sözünü etmektedir. Bununla birlikte devlet iktidarını elde tutmanın, en etkili eğitim olan devletin ideolojik aygıtlarının elde tutulması demek olduğunu açıklamaktadır. Eğitimin en etkili ideolojik aygıt oluşunu da uzun sürmesine ve dolayısıyla çok fazla maruz kalınmasına bağlamaktadır.

Kitabın *Eğitimin Hâl-i Pürmelâli* ve *Kapitalizm ve Homo Economicusun İmalı* bölümlerinde eğitimin tarihsel arka planı farklı düşünürlerden desteklenerek ayrıntılı bir şekilde anlatılmakta ve eğitimin teknik beşer imal eden bir düzen olduğu ortaya konmaktadır. Kitabın *Neoliberalizm ve Performans Süjesinin İmalı* bölümünde ise neoliberal zihin yapısının hakimiyeti ile performans süjesine dönüştüğü konusunu irdelenmektedir. Bunun için de neoliberal düşüncenin altyapısı ve bu düşünce ile değişen insan özellikleri açıklanmaktadır.

Ayrıca, Batılı eğitim sisteminin Batı dışı toplumlarda nasıl hegemonya kurduğuna ve bu durumun oluşturduğu sessizlik kültürü ile beraber yabancılaşma mevzularına da açıklık getirilmektedir.

Neoliberalizm ile toplumda rekabet, eşitsizlik ve bireysellik ön plana çıkmakta ve bu yeni düzen ile toplum, modern performans toplumuna dönüşmektedir. Yazara göre böyle bir toplumda, insan da itaatkâr birey olmaktan çıkar ve performans süjesine dönüşür. Ayrıca bu insan rekabet ortamı içinde sürekli bir tüketme yarışına katılır ve tüketmesi sayesinde mutlu olduğu fikri ile bu sistemin devamlılığı sağlanır. Yazar bu durumun bireyi tüketmeye ve yaşamın devamı için sürekli çalışan bir hayvana yani ‘animal laborans’ konumuna ittiğini dile getirir. Buradan yola çıkarak da özgürlüğün eşyaya olan bağıllık anlamından uzaklaşp kapitalizm ile her şeye ulaşabilmek anlamını edindiğini açıklar.

Yazar ayrıca, özgürlükçü liberal düşüncenin hüküm sürdüğü ülkelerde yaşasak bile, modern devletin, çocuğu ideolojik yapılandırmaya maruz bıraktığını dile getirir. ‘Devlet çocuğu’ benzetmeni yaparak öğrencilerin eğitim aracılığıyla belli bir kalıba sokulduğunu Türkiye bağlamında değerlendirir. Türkiye’de iktidar politikalarına göre insanların Kemalistleştirilmeye veya muhafazakârlaştırılmaya çalışıldığını vurgulayarak bu durumu eleştiriye tutar. Devletin çocuğun nasıl yetiştirileceğine karar verecek pozisyonda olmadığı ve bu işin aileye ait olduğu görüşünü savunur.

Batılılaşma ve başkalaşma çabası ülkemizde hâkim olan eğitim anlayışının merkezine yerleş/tiril/miştir. Ne üzücü ki, eğitim süreçleri sonucunda nesiller kendi kimliklerinden uzaklaşmaktadır. Bununla beraber bir de küreselleşme adı altında tüm toplumlar kendi kimliklerinden uzaklaştırılıp aynılaştırılmaya çalışılmaktadır. Mevcut eğitim sistemini bireyin teknik bir beşer olarak üretildiği fabrikaya benzeten İnce, bölümün sonunda özgürlükçü eğitim anlayışı gibi insanı kemale ulaştırabilecek bir eğitime geçişin gerekliliğinden söz eder.

Yazar, kitabın üçüncü kısmı olan *Öğretmen ve Okul*’da başlıkta yer alan bu iki kavramın geçmiş ve günümüzdeki durumlarını açıklamaktadır. İnce, eğitim kavramının farklılaşmasıyla birlikte öğretmen kavramının da değiştiğini ifade eder. Eğitim kavramından terbiye anlamının çıkarılarak talim anlamının ön plana alındığını ve bundan dolayı öğretmenin vasıfsızlaştığını savunur. Yeni anlamıyla öğretmenin görevinin, hâkim iktidarın ürettiği bilgiyi öğrencilere aktarma olduğunu dile getirir. Bu bölümde yazar okulu ise herkesi tektipleştiren bir kurum olarak değerlendirir. Okulda öğrenciye kazandırılması gerekenlerin hakikat, güzellik, öğrenme ve kültür olduğunu, buna karşı öğretmen, öğrenci ve modern okul sisteminin farklılaşmasıyla bu hedeften çok uzaklaştığını söyler.

Ülkemizde eğitim konusunda birçok eser kaleme alınmıştır. Fakat bu kitaplar genellikle eğitim kavramını tek yönlü olarak incelemektedir. Buna karşın *Eğitilmiş İnsanın İmali*, eğitim konusunu çok fazla ve farklı alanlarda fikirler ortaya koyan düşünürlerin sözleriyle desteklemesi ve eğitimin günümüzdeki durumunu eleştirel bir şekilde değerlendirmesi bakımından önemli bir yere sahiptir. Bu yönüyle *Eğitilmiş İnsanın İmali*, modern eğitim sisteminin evrelerinden geçmiş ve geçmekte olan herkesin okuması gereken eserdir. Ayrıca eğitim konusunda farklı düşünürden çok fazla alıntının yapılmış olması yönüyle de eğitim konusunu araştıranların zengin kaynakçasından faydalanabilecekleri bir çalışmadır.

KAYNAKÇA

Ertürk, Selahattin. *Eğitimde Program Geliştirme*. Ankara: Yelkentepe Yayınları, 1972.