



CIHANSOBAD

Cihannüma Sosyal
Bilimler Akademi Dergisi

JOCSSOSA

Journal of Cihannuma
Social Sciences Academy

مجلة جهان نوما الأكاديمية للعلوم الاجتماعية

ISSN 2822-2350
E-ISSN 2822-3578

www.cihannumaakademi.org
www.cihannumaacademy.org

Cihannüma Sosyal Bilimler Akademi Dergisi

Journal of Cihannuma Social Sciences Academy

مجلة جهان نوما الأكاديمية للعلوم الاجتماعية

ISSN: 2822-2350

E-ISSN: 2822-3578

Yılda iki sayı yayımlanır.

This journal is published biannually.

تنشر المجلة عددین لكل سنة في مارس، أكتوبر.

Cilt: 1 - Sayı: 1 - Mart 2022

Volume: 1 - Issue: 1 - March 2022

المجلد - 1 : العدد - 1 : مارس 2022

www.cihannumaakademi.org/csbad

www.cihannumaacademy.org

Ankara- TÜRKİYE

أنقرة - تركيا

CİHANSOBAD



JOCSOSA

CİHANSOBAD
Cihannüma Sosyal Bilimler Akademi Dergisi

JOCSOSA

Journal of Cihannüma Social Sciences Academy

JOCSOSA

مجلة جهان نوما الأكاديمية للعلوم الاجتماعية

ISSN: 2822-2350

E-ISSN: 2822-3578

Cilt: 1 - Sayı: 1 - Mart 2022

Volume: 1 - Issue: 1 - March 2022

المجلد - 1 : العدد - 1 : مارس 2022

www.cihannumaakademi.org/csbad

www.cihannumaacademy.org

Yayımcı / Publisher / الناشر

Cihannüma Dayanışma ve İşbirliği Derneği Adına

Av. Rıza YORULMAZ

On behalf of the Cihannüma Solidarity and Cooperation Association

Att. Rıza YORULMAZ

بالنيابة عن جمعية جيهان نوما للتضامن والتعاون

المحامي رضا يورولماز

Yazı İşleri Müdürü/ Managing Editor / مدير التحرير

Doç. Dr. Adem POLAT
*Ankara Hacı Bayram Veli
Üniversitesi, Türkiye*

Assoc. Prof. Dr. Adem
POLAT
*Ankara Hacı Bayram Veli
University, Türkiye*

الأستاذ المشارك آدم بولات
جامعة أنقرة حاجي بايرام ولي،
تركيا

 0000-0002-0710-0421  adem.polat@hbv.edu.tr

Baş Editör / Editor in Chief / رئيس التحرير

Doç. Dr. Kemal
ŞAMLIOĞLU
*Ankara Hacı Bayram Veli
Üniversitesi, Türkiye*

Assoc. Prof. Dr. Kemal
ŞAMLIOĞLU
*Ankara Hacı Bayram Veli
University, Türkiye*

أستاذ المشارك كمال شاملي أوغلو
جامعة أنقرة حاجي بايرام ولي،
تركيا

 0000-0003-4765-5592  ksamlioglu@hbv.edu.tr

Editör / Editor / محرر

Doç. Dr. Adem POLAT
*Ankara Hacı Bayram Veli
Üniversitesi,
Türkiye*

Assoc. Prof. Dr. Adem
POLAT
*Ankara Hacı Bayram Veli
University, Türkiye*

الأستاذ المشارك آدم بولات
جامعة أنقرة حاجي بايرام ولي،
تركيا



 0000-0002-0710-0421  adem.polat@hbv.edu.tr

Alan Editörleri / Section Editors / محررو المجالات

Prof. Dr. Yakup CİVELEK
*Ankara Yıldırım Beyazıt
Üniversitesi, Türkiye
Arapça*

Prof. Dr. Yakup CİVELEK
*Ankara Yıldırım Beyazıt
University, Türkiye
Arapça*

الأستاذ الدكتور يعقوب
جيولك
جامعة أنقرة يلدريم بيازيت،
تركيا
اللغة العربية

 0000-0002-3448-4723  ycivelek@ybu.edu.tr

Dr. Abdullah ŐENGÖNÖL
*Siyaset Bilimi,
Türkiye*

Dr. Abdullah
ŐENGÖNÖL
*Political Science,
Türkiye*

الدكتور عبدالله Őن كنول
العلوم السياسية
تركيا

 0000-0003-4483-5192  abdullah.sengonul@kvkk.gov.tr

Dr. Yasin ERTÖRK
*Uluslararası İlişkiler,
Türkiye*

Dr. Yasin ERTÖRK
*International Relations,
Türkiye*

الدكتور ياسين أرتورك
العلاقات الدولية، تركيا

 0000-0003-3809-2919  yasin.erturk@hbv.edu.tr

Dr. Ahmet ASLAN
*Erzincan Binali Yıldırım
Üniversitesi
Sosyoloji, Türkiye*

Dr. Ahmet ASLAN
*Erzincan Binali Yıldırım
University,
Sociology, Türkiye*

احمد اصلان
جامعة ارزين جان بن علي
يلدريم
علم الاجتماع ، تركيا

 0000-0003-1657-9662  ahmet.aslan@erzincan.edu.tr

Dr. Fatih UYAR
*Gümüşhane Üniversitesi
Türkoloji*

Dr. Fatih UYAR
*Gümüşhane University
Turcology*

الدكتور فاتح اويار
جامعة جوموش حانة
علم التركيات

 0000-0002-8441-7422  fatihuyar@hotmail.com

Öğr. Gör. Burak KAZAN
*Dicle Üniversitesi,
Türkiye
Tarih*

Lecturer Burak KAZAN
*Dicle University,
Türkiye
History*

المحاضر ببراك كازان
جامعة دجلة
تركيا، التاريخ

 0000-0002-6657-5267  burak.kazan@dicle.edu.tr

Öğr. Gör. Mehmet
ŞENGÜL
*Ankara Hacı Bayram Veli
Üniversitesi, Türkiye
İngilizce*

Lecturer Mehmet
ŞENGÜL
*Ankara Hacı Bayram
Veli University, Türkiye
English*

المحاضر محمد شن غول
جامعة أنقرة حاجي بايرام
ولي،
تركيا
اللغة الإنجليزية

 0000-0002-6661-2953  sengul.mehmet@hbv.edu.tr

Yayın Kurulu / Editorial Board / مجلس التحرير

Prof. Dr. Ahmet AKIN
*Sakarya Üniversitesi,
Türkiye*

Prof. Dr. Ahmet AKIN
*Sakarya University,
Türkiye*

الأستاذ الدكتور أحمد آقین
جامعة ساكارييا، تركيا

Prof. Dr. Murat
ERTEKİN
*Necmettin Erbakan
Üniversitesi, Türkiye*

Prof. Dr. Murat
ERTEKİN
*Necmettin Erbakan
University, Türkiye*

الأستاذ الدكتور مراد أرتكين
جامعة نجم الدين أربكان،
تركيا

Prof. Dr. Yakup
CİVELEK
*Ankara Yıldırım Beyazıt
Üniversitesi, Türkiye*

Prof. Dr. Yakup
CİVELEK
*Ankara Yıldırım Beyazıt
University, Türkiye*

الأستاذ الدكتور يعقوب جيولك
جامعة أنقرة يلدريم بيازيت،
تركيا
اللغة العربية

Prof. Dr. İdris SARISOY
*Marmara Üniversitesi,
Türkiye*

Prof. Dr. İdris SARISOY
*Marmara University,
Türkiye*

الأستاذ الدكتور إدريس ساري سوي
جامعة مرمره، تركيا

Prof. Dr. Mahmut
BİLEN
*Sakarya Üniversitesi,
Türkiye*

Prof. Dr. Mahmut
BİLEN
*Sakarya University,
Türkiye*

الأستاذ الدكتور محمود بيلن
جامعة ساكارييا، تركيا

<p>Doç. Dr. Ahmet KESGİN <i>Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Türkiye</i></p>	<p>Assoc. Prof. Dr. Ahmet KESGİN <i>Ankara Yıldırım Beyazıt University, Türkiye</i></p>	<p>الأستاذ المشارك أحمد كسكين جامعة أنقرة يلدريم بيازيت، تركيا</p>
<p>Doç. Dr. Ebubekir CEYLAN <i>İstanbul Teknik Üniversitesi, Türkiye</i></p>	<p>Assoc. Prof. Dr. Ebubekir CEYLAN <i>İstanbul Technical University, Türkiye</i></p>	<p>الأستاذ المشارك أبو بكر جيلان جامعة اسطنبول التقنية تركيا</p>
<p>Doç. Dr. Kâmrân GÖKDAĞ <i>Mardin Artuklu Üniversitesi, Türkiye</i></p>	<p>Assoc. Prof. Kâmrân GÖKDAĞ <i>Mardin Artuklu University, Türkiye</i></p>	<p>الأستاذ المشارك كامران كوك داغ جامعة ماردين أرتوكلو، تركيا</p>
<p>Doç. Dr. Salih KESGİN <i>Samsun Üniversitesi, Türkiye</i></p>	<p>Assoc. Prof. Salih KESGİN <i>Samsun University, Türkiye</i></p>	<p>الأستاذ المشارك صالح كسكين جامعة سامسون، تركيا</p>
<p>Dr. Aytaç AYDIN <i>Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Türkiye</i></p>	<p>Dr. Aytaç AYDIN <i>Ankara Yıldırım Beyazıt University, Türkiye</i></p>	<p>الدكتور آيتاج آيدين جامعة أنقرة يلدريم بيازيت، تركيا</p>
<p>Dr. Mehmet Ali BOLAT <i>İstanbul Sebahattin Zaim Üniversitesi, Türkiye</i></p>	<p>Dr. Mehmet Ali BOLAT <i>İstanbul Sebahattin Zaim University, Türkiye</i></p>	<p>الدكتور محمد علي بولات جامعة إسطنبول صباح الدين زعيم، تركيا</p>

Dış Temsilciler Koordinatörü /General Coordinator of Foreign Editors/

المنسق العام للممثلين في خارج تركيا

Prof. Dr. Yakup CİVELEK <i>Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Türkiye</i>	Prof. Dr. Yakup CİVELEK <i>Ankara Yıldırım Beyazıt University, Türkiye</i>	الأستاذ الدكتور يعقوب جيولك جامعة أنقرة يلدريم بيازيد، تركيا
--	--	--

Dış Temsilciler/ Representative of Foreign Country /

الممثلون في الدول الأجنبية

Levent Ali YILDIZ <i>ABD</i>	Levent Ali YILDIZ <i>USA</i>	لوند علي يلدز الولايات المتحدة الأمريكية
Doç. Dr. Necati ANAZ <i>Kanada</i>	Assoc. Prof. Dr. Necati ANAZ <i>Canada</i>	الأستاذ المشارك الدكتور نجاتي عناز كندا
Doç. Dr.Süleyman ELİK <i>Kore</i>	Assoc. Prof. Dr. Süleyman ELİK <i>Korea</i>	الأستاذ المشارك الدكتور سليمان أليك كوريا
Dr. Recep YÜRÜMEZ <i>Kırgızistan</i>	Dr. Recep YÜRÜMEZ <i>Kyrgyzstan</i>	الدكتور رجب يورومز قيرغيزستان
Dr. Abdullah TIRABZON <i>Bulgaristan</i>	Dr. Abdullah TIRABZON <i>Bulgaria</i>	الدكتور عبدالله طرابزون بلغاريا

الهدف والمحتوى / Aim and Scope / Amaç ve Kapsam

CİHANSOBAD Türk ve İslâm coğrafyasının kültürel değerleri ve sorunlarını bilimsel araştırma yöntemlerine uygun, özgün ve akademik çalışmalarla uluslararası bilim dünyasına taşımak ve katkı sağlamak amacıyla yayımlanmaktadır.

CİHANSOBAD; Sosyal Bilimlerin Edebiyat, Tarih, Sosyoloji, Siyaset Bilimi, Ekonomi, İlahiyat, Sanat ve Sanat Tarihi gibi çeşitli alanlarında yapılan bilimsel faaliyetler sonucunda hazırlanmış Türkçe, İngilizce ve Arapça dillerinde yazılmış araştırma makalelerine ve eser tanıtma yazılarına yer veren, uluslararası hakemli bir dergidir.

JOCSOSA is published with the aim of discussing the cultural values and issues of Turkish and Islâmic geography and contributing to international scientific world with authentic and academic studies in accordance with scientific research methods.

JOCSOSA is an international peer-reviewed journal that includes research articles written in Turkish, English and Arabic languages prepared in the light of scientific activities in such various fields of Social Sciences as Literature, History, Sociology, Political Science, Economy and Religious Studies.

تصدر المجلة الأكاديمية "JOCSOSA" بهدف نقل القيم الثقافية ومشكلات الجغرافيا التركية والإسلامية والمساهمة فيها إلى العالم العلمي الدولي بدراسات أصلية وأكاديمية وفق مناهج وأساليب البحث العلمي.

المجلة الأكاديمية "JOCSOSA" هي مجلة دولية تتم مراجعتها من قبل الأقران وتتضمن مقالات بحثية مكتوبة باللغات التركية والإنجليزية والعربية نتيجة للأنشطة العلمية في مختلف مجالات العلوم الاجتماعية مثل الأدب والتاريخ وعلم الاجتماع والعلوم السياسية والاقتصاد.

فترة / Period / Periyot

Dergi, yılda iki sayı (Mart, Ekim) yayımlanır.

The journal publishes two issues (March, October) annually.

تنشر المجلة عددین لكل سنة في مارس، أكتوبر.

Makale İşleme Ücreti / Article Processing Charge / رسوم لإصدار المقالة

Makaleler için makale işleme ücreti talep edilmez.
The journal does not charge an Article Processing Fee (APC).
(APC) المجلة لا تتقاضى رسوم لإصدار المقالات.

Hakemlik/ Peer-review / التحكيم

Dergi çift taraflı kör hakemlik sistemi kullanır. Hakem listesi her yılın sonunda dergi web sayfasında yayımlanır.

The journal uses a double-sided blind review system. The referee list is published on the web page at the end of each year.

تستخدم المجلة نظام مراجعة أعمى على الوجهين. يتم نشر قائمة الحكام على موقع الإنترنت للمجلة في نهاية كل عام.

Açık Erişim / Open Access / الوصول المفتوح

Dergi açık erişimlidir (CC BY-NC).

The journal is an Open Access (CC BY-NC).

المجلة مفتوحة الوصول . (CC BY-NC)

Adres / Executive Office / العنوان

Hacı Bayram Mah. Haşimi (Kutlu) Sok. No: 12 Altındağ, Ankara, Türkiye
Hacı Bayram District, Haşimi (Kutlu) Street No: 12 Altındağ, Ankara, Türkiye

حي حاجي بيرم سوقاق هاشمي كوتلو . رقم 12 :ألتينداغ - أنقرة ، تركيا

cihansobad@gmail.com

Web siteleri / Websites / مواقع الإنترنت

<https://www.cihannumaakademi.org/csbad>

www.cihannumaacademy.org

Başlarken...

Medeniyetlerin ortak kesişim alanları, bilimsel/ilmî bilgi pratiklerinden hareket etmesidir. Görkemli bir tefekkür alanının maziden beslendiği kaynak, âtiye bırakacağı kaynağın bilimsel sorumluluğunu inşa edicilerin üzerine yükler. Hilmi Ziya Ülken'in *Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü* adlı eserinde topyekûn bir bilimsel uyanıştan bahsetmesi, medeniyet kurucu dinamikler için yayın faaliyetinin ne kadar kıymetli olduğuna dair temel fikirleri gözler önüne serer. Bu faaliyet, insana (okuma) yazma ve anlatma yeteneğinin hediye edildiği ilk ontolojik yaratım anlarından beri sözün yükseltilmesi ve evrensel insana katkısı için sanata, retoriğe, dile, matematiğe, kimya ve fiziğe başka türlü söylemek gerekirse evrensel insan gerçeğine hediye edilmiş ilmî sorumluluğun ve problem üretme/çoğaltma/ortaya atma çabasının insani ve medeni vazifesidir. Bu bağlamda Cihannüma Dayanışma ve İşbirliği Derneği'nin fikir dergisi olan *CihannümaDergi*'ye ek olarak lüzumuna binaen bilim dünyasının faaliyet alanına katkı sağlayabilmesi bakımından **Cihannüma Sosyal Bilimler Akademi Dergisi ve Cihannüma Teknoloji Fen ve Mühendislik Bilimleri Akademi Dergisi** adında bilimsel, hakemli uluslararası iki kardeş dergiyi yayın dünyasıyla buluşturmanın mutluluğunu yaşıyoruz. İki derginin de uzun soluklu ve tartışmasız bir bilimsel nitelikte olması için çaba harcayan ve ayrıca ilgi ve heyecanla karşılayan akademik dünyaya hasbi minnettarlığımızı sunmak isteriz. Her türlü manifestonun her türlü gayretle yepyeni dünyalar kurması temennisiyile; Merhaba.

Doç. Dr. Kemal ŞAMLIOĞLU

Ankara, Türkiye, 2022

As a Beginning...

The common intersection area of civilizations is their move from scientific/research knowledge practices. The source, in which a magnificent field of contemplation feeds from the past, places on the builders scientific responsibility of the source to be left for the future. In the work titled *Role of Translation in the Ages of Awakening* by Hilmi Ziya Ülken, that he mentions about a total scientific awakening reveals evidently how valuable the publishing activity is for the civilization-founding dynamics. Since the first ontological moments of creation, when man was gifted with the ability to (read) write and express, this activity has been a humanistic and civilized duty of scientific responsibility and efforts to generate/increase/reveal problems gifted to arts, rhetoric, language, mathematics, chemistry and physics, in other words, to the universal reality of human beings so that expression might be enhanced and contributions could be made to universal human.

In this context, in addition to Cihannüma Journal, which is a journal of ideas of the Cihannüma Solidarity and Cooperation Association, we are happy to initiate, as considered necessary, two scientific international peer-reviewed journals, **Journal of Cihannüma Social Sciences Academy** and **Journal of Cihannüma Technology, Engineering and Natural Sciences Academy**, within the publishing world, in order to contribute to the fields of the scientific world.

We would like to express our special gratitude to all stakeholders within the academic world who have paid their interests and enthusiasm in the journals and made efforts to ensure both journals to have a long-term and undisputed scientific quality. With the hope that every kind of manifesto with necessary efforts will establish new worlds; Hello...

Assoc. Prof. Dr. Kemal ŞAMLIOĞLU

Ankara, Türkiye, 2022

تعتمد مجالات التقاطع المشتركة للحضارات على ممارسات و تطبيقات المعرفة العلمية / الأكاديمية. إن المصدر الذي يتغذى منه مجال تأمل تفكير مهيب و رائع من الماضي يضع المسؤولية العلمية للمصدر الذي ستركه في المستقبل على عاتق البناة. حقيقة أن حلمي ضياء أولكن الذي يتحدث عن صحوة و نحضة علمية كاملة في كتابه بعنوان "دور الترجمة في فترات و عصور الصحوة و النحضة " يكشف عن الأفكار الأساسية و يسير إليها حول مدى أهمية نشاطات النشر للديناميكيات المؤسسة للحضارة. منذ اللحظات الأنطولوجية الأولى للخلق ، حيث كان الإنسان موهوبًا بالقدرة على (القراءة) و الكتابة و التعبير ، تم استخدام هذا النشاطات لرفع و تعزيز الكلمة و المساهمة في الإنسان العالمي ، و بمعنى آخر ، المسؤولية العلمية و محاولة الإنتاج / إعادة الإنتاج / الكشف عن المشاكل التي وهبت للفن و البلاغة و اللغة و الرياضيات و الكيمياء و الفيزياء و الواقع الإنساني العالمي.. و إنها مسؤولية بشرية و حضارية للجهود المبذولة لإعادة الإنتاج / الكشف عن المشاكل. في هذا السياق ، بالإضافة إلى "مجلة جهان نوما الفكرية " لجمعية جهان نوما للتضامن و التعاون فيسعدنا أن نصدر مجلتين علميتين بعنوان "مجلة جهان نوما الأكاديمية للعلوم الاجتماعية " و "مجلة جهان نوما الأكاديمية للعلوم الفنية و التكنولوجيا و الهندسية " لأنه ضروري و مطلوب و هما مجلتين أخوين علميتين دوليتين محكمتين من أجل المساهمة في مجال نشاطات العالم العلمي و الأوساط الأكاديمية. فإننا نعيش بسعادة الفرح و السرور لالتقائهما مع عالم النشر الأكاديمي.

فنحن نود أن نعرب عن امتناننا الخاص و الخالص و العميق للعالم الأكاديمي و الأوساط العلمية ، الذي يسعى جاهدًا لضمان أن تكون كلتا المجلات ذات جودة علمية طويلة الأمد و غير متنازع عليها ، و كما يرحب بهما باهتمام و حماس. و على أمل أن يؤسس كل أنواع البيانات و مع كل أنواع الجهد عوالم جديدة ؛ أهلا و مرحبا بكم.

الأستاذ المشارك. كمال شامل اوغلو

2022، أنقرة ، تركيا

İÇİNDEKİLER / CONTENTS / المحتويات

Araştırma Makaleleri / Research Articles/ المقالات البحثية

- Yusuf Tekin** يوسف تكين
Modern Ulus Devletin İdeolojik Bir Aygıtı Olarak Eğitim Ve 19. Yüzyıl Osmanlı Eğitim Sistemi
Education as an Ideological Apparatus of the Modern Nation-State and 19th Century Ottoman Education System 1-34
التعليم كأداة أيديولوجية للدولة القومية الحديثة ونظام التعليم العثماني في القرن التاسع عشر
-
- Vatan Karakaya** وطن قرا كايا
İnsanlığın Bilgi Serüveni ve Hikmet İlişkisi Üzerine Bir Değerlendirme
An Evaluation on the Relationship Between Humanity's Adventure of Knowledge and Hikmah 35-56
تقييم حول العلاقة بين مغامرة المعرفة الإنسانية والحكمة
-
- Kemal Şamhoğlu** كمال شاملي اوغلو
Bir Öfkenin Sürgün Ettiği Poetika: Sarı Lâle
Poetics Exiled By Anger: The Yellow Tulip 57-78
الشعر المنفى بالغضب: الزنبق الأصفر
-
- Ömer Faruk Yelkenci** عمر فاروق يلكنجي
Kuantum Kuramından Tarih Öğretimine: Tarihsel Zaman Algısı
From Theory of Quantum to Teaching of History: A Historical Perspective on Time 79-104
من نظرية الكم إلى تعليم التاريخ: تصور الزمن التاريخي
-
- Abdullah Akın** عبدالله اكين
Estetik Amaç Müdahalelere İslâm Dini'nin Bakışı
The View of the Religion of Islâm on Interventions for Aesthetic Purposes 105-126
وجهة نظر للإسلام في التدخلات للأغراض الجمالية
-
- Telman Nusratoğlu, Oder Alizade** تلمان نصرت اوغلو ، أودر علي زادة
İran'ın Azerbaycan Siyaseti; Karabağ Savaşları Örneğinde
Azerbaijani policy of Iran; On the example of the Karabakh wars 127-149
سياسة أذربيجان تجاه إيران: حروب كاراباخ نموذجاً



Modern Ulus Devletin İdeolojik Bir Aygıtı Olarak Eğitim ve 19. Yüzyıl Osmanlı Eğitim Sistemi

Education as an Ideological Apparatus of the Modern Nation-State and 19th Century Ottoman Education System

Yusuf Tekin

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Ankara, Türkiye,

ORCID: 0000-0002-1385-2945, yusuftekin@yahoo.com

Geliş Tarihi: 03/01/2022 – Kabul Tarihi: 10/03/2022

DOI: 10.55205/jocsosa.11202243

ATIF: Tekin, Y., (2022). Modern ulus devletin ideolojik bir aygıtı olarak eğitim ve 19. yüzyıl Osmanlı eğitim sistemi. *Cihannüma Sosyal Bilimler Akademi Dergisi*, 1(1), 1-34.

Öz

Eğitim, modern devletin ortaya çıkış sürecinden itibaren siyasal iktidarlar tarafından araçsallaştırılan bir nitelik kazanmaya başlamış ve yurttaşların biçimlendirilmesine dönük ideolojik bir işlev üstlenmiştir. Bu süreçte, her eğitim sistemi, bilgi ve hüner aktarımının yanı sıra, ait olduğu evrenin değerler sistemini taşıyan, kültür ve ideoloji transferini gerçekleştiren bir işlevsellikle devlet ideolojisinin oluşması, düzenlenmesi ve yayılması için hizmet gören bir araca dönüşmüştür. Ulus-devletlerin yükselmesiyle beraber kendisini hissettiren bu ideolojik araçsallaştırma süreci Osmanlı Devleti'nde ise nispeten daha geç bir dönemde başlamıştır. Bu çalışmada, 19. yüzyıl Osmanlısından başlayarak Cumhuriyetin ilk yıllarını da kapsayacak şekilde eğitim sistemine odaklanan bir bakış açısıyla, eğitim olgusunun gelenekselden moderne doğru evrilen dönüşüm süreci eleştirel ve tarihsel bir bağlam içinde analiz edilmiş, devletin eğitim aracılığıyla birey ve toplumla kurduğu didaktik ve biçimlendirici ilişkisinin incelenmesi amaçlanmıştır. Bu amaç dâhilinde ilk etapta eğitim ve ideoloji arasındaki ilişkiye değinilmiş ve böylelikle çalışmanın teorik çerçevesi çizilmiştir. Ardından ise, Osmanlı arşiv belgeleri ve ilgili literatürden yararlanılarak 19. Yüzyıl Osmanlısından Cumhuriyetin ilk evresine Türkiye'deki eğitim ideoloji ilişkisi mercek altına alınmıştır.

Anahtar Kelimeler: Eğitim, ideoloji, ulus-devlet, Osmanlı Devleti, II. Abdulhamid.

Abstract

Since the emergence of the modern state, education has started to gain an instrumentalized character by political powers and has undertaken an ideological function for the shaping of citizens. In this process, besides the transfer of knowledge and skills, each education system has turned into a tool that serves for the formation, regulation and dissemination of state ideology with a functionality that carries the value system of the universe it belongs to, and carries out the transfer of culture and ideology, as well as transferring knowledge and skills. This ideological instrumentalization process, which made itself felt with the rise of nation-states, started at a relatively late period in the Ottoman Empire. In this study, the education system is focused on a process starting from the 19th century Ottoman period and extending to the first years of the Republic. Within this perspective, the transformation process of education from traditional to modern has been analyzed in a critical and historical context and it is aimed to examine the didactic and formative relationship that the state establishes with the individuals and the society through education. For this purpose, at the first stage, the relationship between education and ideology was mentioned and thus the theoretical framework of the study was drawn. Then, the relationship between education and ideology in Türkiye from the 19th century Ottoman period to the first phase of the Republic was examined by making use of Ottoman archive documents and related literature.

Keywords: Education, ideology, nation-state, The Ottoman Empire, II. Abdülhamid.

GİRİŞ

Eğitim olgusu, ulus devlet ideolojisine dayalı olarak şekillenen modern devletin temel kurumlarından biridir. Bu kurumdan öncelikle ve asıl olarak hizmetinde bulunduğu toplumun kültürel mirasının birikim ve sürekliliğinin sağlanması, yenilikçi ve değişim odaklı elemanların yetiştirilmesi işlevini yerine getirmesi beklenmekle birlikte (Tezcan, 1997, s. 52), eğitim olgusu, modern devletin ortaya çıkış sürecinden itibaren siyasal iktidarlar tarafından araçsallaştırılan bir nitelik kazanmaya başlamıştır.

Eğitim, bu yönüyle, devlet ideolojisinin oluşması, düzenlenmesi ve yayılması için işlev gören ideolojik bir araç, tüm halkın düşünce ve değer yargularının içinde kaynaştırılıp bütünleştirilmeye çalışıldığı bir “eritme potasıdır” (Black, 1989, s. 114). Althusser (1994), siyasal iktidarın bu “eritmeyi” gerçekleştirmek için baskı aygıtlarına ve ideolojik aygıtlara

sahip olduğu üzerinde durur. Hukuk, mahkemeler, polis, ordu gibi açık güç kullanımının veya zorlamanın bulunduğu alanları tanımlamak üzere devletin baskı aygıtları terimini; aile, eğitim ve din gibi onamaya dayalı kurumları tanımlamak üzere de devletin ideolojik aygıtları deyimini kullanır. Ona göre, devlet bu alanlar içerisinde bireyleri adlandırır, bireylere kimlik kazandırır ve bireyler devletin egemenliğinin sınırları içine hapsedilir (s. 27). Louis Althusser bürokrasiden orduya, günlük sosyal hayattan ekonomik faaliyetlere değin bir dizi ideolojik koşullandırma ortamı arasında doğrudan eğitim kurumları olan okulları, devletin ideolojik aygıtlarının en önemlisi olarak görür (Althusser, 1994, s. 33). Ona göre, geniş halk kitlelerine yaydığı eğitim kurumları aracılığıyla devlet, egemen ideolojiyi kitlelere aşılır. Okul, bu ideolojik koşullandırmanın en yoğun yapıldığı alan eğitim kurumudur. Zorunlu kılınan eğitimden devletin merkezden belirlediği eğitim müfredatına ve okutulan kitaplara değin geniş bir alanda devlet ideolojik koşullandırmasını rahatça yapabilir.

Resmi iktidarın bireyi yeniden yapılandırdığı bu ideolojik koşullandırma süreci, siyasal sistemin korunması ve devam ettirilmesi amacıyla ritüeller, mitler, idoller ve kahramanlardan oluşan bir sembolik evrenin oluşturulduğu bir süreçtir (Drick, 1988, s. 115-116). Bu süreçte, çocukluktan başlayarak toplumun tüm fertleri düzenin teminatı olacak şekilde eğitilirler. Özellikle zorunlu kılınan ilköğrenim evresi, insan hayatındaki belirleyiciliği açısından, devlet için resmi ideolojisini yurttaşlara aşılacak amacıyla bulunmaz bir evredir. Yurttaşlara ortak dil, vatan ve kültür kavramları etrafında ideolojik bir koşullandırma yapılır ve devletin yurttaşı bir anlamda yeniden yaratılır. Yurttaş sosyalleştirilir; bölge, kültür, dil ile sınıf ve zenginliğin doğurduğu kalıcı toplumsal ayrımların böldüğü yurttaşlar arasında ulusal dil aracılığıyla bir birlik sağlanır. Bu birlik sayesinde eğitilen yurttaşın beynine ondan beklenen görevler kazınır ve kendisine “devleti savunmak, vergi ödemek, çalışmak ve yasalara uymak” şeklindeki yurttaşlık ödevleri bir çeşit ulusal ilmihal olarak devamlı tekrarlanır (Kedourie, 1971, s. 123).

Tüm siyasal iktidarlar, eğitim sürecini, küçük yaşta kontrolüne aldığı yurttaşı kendi ideolojik koşullandırması doğrultusunda yetiştirebileceği bir ortam olarak kabul ederler. Platon (1995), *İdeal Devlet*'inde eğitim kurumunu en ince ayrıntılarıyla planlar. Vatandaşların daha çocuk yaştan itibaren eğitilerek “devletine karşı sadık, akıllı, uslu ve koruyucu vatandaşlar” (s. 107) haline getirilmesini önerir. Hegel, eğitimin insanla devlet özdeşleşmesine kadar giden bir süreç olduğunu ifade eder. Ona göre eğitim, bireyi öznellikten kurtarıp ona devlet içinde nesnellik kazandırır (Hegel, 1991, s. 113-114).

Weber de benzer şekilde, eğitimin amaçlarını siyasal iktidarın eylemlerine rasyonellik kazandırmak, tüm yurttaşların itaatini sağlamak, yönetenlerin yönetilenlere karşı üstünlüklerini korumak ve devam ettirmek, kurallara ve statükoya boyun eğmek, kitleleri birlik ve bütünlük içinde psikolojik olarak koşullandırmak, ortak bir amaç, ortak bir ‘dava’ ve planlanmış bir hayata bağlamak, toplumsal bir ahlak, görev ve sorumluluk geliştirmek, toplum içerisinde uyumlulaştırılan insanların bütünleşmesini sağlamak şeklinde sıralamaktadır (Weber, 1993, s. 221-223).

Eğitimin ideolojik koşullandırma sürecinde aktif bir kullanım alanına sahip olması ise, özellikle ulusal birliklerin kurulmaya başlandığı Fransız Devrimi sonrasında yaşanan bir gelişmedir. Batıda, kilise-devlet mücadelesi sonrasında devletin, eğitim tekeli elinde bulunduran kiliseye karşı kendi “doğrularını” öğretecek kurumlara ihtiyaç duymasıyla başlayan süreç, 19. yüzyıla gelindiğinde ise, oluşturulan devlet ideolojisinin benimsetilmeye çalışılması noktasına ulaşır (Mardin, 1993, s. 166-167).

Ulus-devletlerin yükselmesiyle beraber kendisini hissettiren bu ideolojik araçsallaştırma süreci Osmanlı Devleti'nde ise nispeten daha geç bir döneme tekabül eder. 19. yüzyıl, daha doğru bir ifadeyle modernleşme süreci öncesinde Osmanlı eğitim sistemi, önceleri bir bilgi ve hikmet kurumu niteliğinde olan, fakat yozlaşma sürecini müteakip bu işlevini de yitiren dağınık ve sistemsiz bir görünüm arz eder. Tanzimat'la bu

dağınıklık kısmen giderilmeye çalışılır, eğitim kurumlarının merkezin denetimine girmesine yönelik yasal düzenlemeleri de içeren bir dizi düzenleme hazırlanır. Ancak söz konusu düzenlemelerin birçoğu kâğıt üzerinde kalır. Eğitimin “modern” işlevine uygun düşecek şekilde ele alınıp tüm toplumun ideolojik koşullanmasına hitap eden bir devlet politikasına dönüşmesi ise II. Abdülhamid döneminde gerçekleşir.

19. yüzyılın bilhassa son çeyreğinde Osmanlı Devleti, tıpkı çağdaşları gibi, yurttaşlarını biçimlendirmeyi amaçlayan sistematik bir eğitim programı uygulayan bir devlet haline gelir ve bir anlamda eğitimi ideolojik bir araç olarak kullanma sürecine girer. Eğitimin itaatkâr ve yekpare bir nüfus kitlesi yaratmaya matuf bu kullanımı özellikle Sultan II. Abdülhamid’in ilköğretimi yaygınlaştırmayı ve eğitim sisteminde merkezden belirlenmiş bir müfredat uygulamasını amaçlayan politikasıyla doruk noktasına ulaşır (Deringil, 1998, s. 94).

Bu çalışma, 19. yüzyıl Osmanlı eğitim sistemine odaklanan bir bakış açısıyla, eğitim olgusunun gelenekselden moderne doğru evrilen dönüşüm süreci eleştirel ve tarihsel bir bağlam içinde analizi amaçlamaktadır. Devletin eğitim aracılığıyla birey ve toplumla kurduğu didaktik ve biçimlendirici ilişkiyi incelemeyi amaçlayan bu analizin birinci bölümünde Tanzimat öncesi Osmanlı eğitim sistemi ve kurumları ana hatlarıyla ele alınmaktadır. Tanzimat dönemindeki eğitim tartışmaları ile reform ve modernleşme çabalarının irdelendiği ikinci bölümün ardından, eğitimin bir toplumsal ve siyasal kontrol mekanizması olarak araçsallaştırıldığı ve devletin ideolojik aygıtına dönüştüğü II. Abdulhamit dönemi geniş bir çerçeve içinde tahlil edilerek eleştirel bir değerlendirmeye tabi tutulmaktadır.

TANZİMAT ÖNCESİ OSMANLI EĞİTİM SİSTEMİ VE KURUMLARI

Modernleşme süreci öncesinde, Osmanlı Devleti’nde eğitim alanı kamusal otoritenin belirleyiciliğinden ciddi şekilde uzak bir biçimde, genellikle sivil bir alan olarak düzenlenmiştir. Merkezi otorite tarafından

müdahalenin çok sınırlı olduğu bilinen bir gerçektir. Hatta o kadar ki, İslâm dünyasının dini ve siyasi lideri olarak halife unvanını kullanan Osmanlı Padişahları, eğitim sistemi içerisinde medreselerde hilafetin Kureş'e ait olduğuna delil olarak kabul edilen referansları içeren hadis kitaplarının yer almasından hiçbir rahatsızlık duymamışlardır.

Modernleşme sürecinde genel olarak eğitimin ve özel olarak da sivil okulların fonksiyonu farkına geç varılmış bir konudur. Başlangıçta askeri alanda yapılacak düzenlemeler tüm sorunların çözümü olarak görülmüş, ama bunların toplumun sorunlarını çözmede yetersiz kaldığının fark edilmesinden sonra diğer alanlarla ve özellikle sivil ya da mülki eğitim konuları ile de ilgilenilmiştir.

Osmanlı klasik döneminde eğitim hizmetleri; ilköğretim düzeyinde sibyan mektepleri, diğer düzeylerde ise medreseler aracılığıyla görülmüştür. Klasik dönemde, bu kurumlar üzerine düşen görevleri hakkıyla yerine getirmişler, fakat sistemin genelinde yaşanan bozulmayla beraber eğitim hizmetlerini yerine getiren okullarda da hızlı bir yozlaşma dönemi kendisini hissettirmiştir. Özellikle 19. yüzyıla gelindiğinde eğitim kurumları asıl işlevlerinden uzaklaşarak devlet için ciddi bir yük ve sorunsala dönüşmüştür.

Sibyan Mektepleri

“İlk tahsil vermek üzere tesis olunan ve sabi denen çocukların okuduğu” (Pakalın, 1993, s. 201), Sibyan Mektepleri önceki Türk ve Müslüman devletlerinden alınan bir gelenekle, 5-6 yaşındaki çocuklara okuma-yazma, dini bilgiler ve dört işlemden oluşan matematik öğreten okullardır. Osmanlı’da bu okullar “mahalle mektebi”, “mekteb-i ibtidaiye”, “muallimhane” gibi isimlerle anılmıştır (Baltacı, 1996, s. 10). Özellikle Tanzimat’a değin bu okulların eğitim süreleri, okutulan dersler ve müfredatları konularında açık düzenlemeler yoktur. Daha doğrusu, bu kurumlarla ilgili merkezi idareden belirleyici bir politika tespit edilip uygulandığını gösteren kapsamlı bir düzenleme bulunmamaktadır. Bu hususlar, her bir külliyenin kendi eğitim kadrosunun takdir ve yetkisine bırakılmıştır. Sibyan mektepleri uzun süre devletin kontrol ve ilgisi dışında

kalmış ve gerekli önemi görmemiştir. Okulların inşası büyük ölçüde vakıflara bırakılmış, eğitim-öğretim yeterince denetlenmemiş ve eğitim kadrosu gerekli yasal ve mali desteğe sahip olamamıştır.

Medreseler

Arapça'da ders okunacak yer ve talebenin içinde bulunduğu bina anlamına gelen ve Klasik dönem Osmanlı eğitim sisteminin temel birimi olan medreseler (Pakalın, 1993, s. 201); ünlü Selçuklu veziri Nizam-ül Mülk'ün, bir genel öğrenim müessesesi olarak 1065 yılında Bağdat'ta açtığı ve kendi adından hareketle Nizamiye adı verilen okulların temelini oluşturduğu kurumlardır. Selçuklular döneminde Anadolu'nun değişik şehirlerinde sayıları artmıştır.

İlk olarak Orhan Gazi tarafından İznik'de kurulan medreseyi, daha sonra özellikle Bursa, Edirne ve Kayseri gibi şehirlerdeki benzerleri izlemiştir. Buralarda kurulan medreselere dünyanın önemli eğitim ve kültür merkezleri olan İran, Suriye, Mısır ve Türkistan gibi diğer ülkelerden ders vermek üzere Alaaddin Esved, Kadizade Rumi ve Mehmet Fenari gibi âlimler getirilmiştir (İnalçık, 1973, s. 166). Bu devirde Osmanlı medreselerinin eğitim düzeyi ve kalitesi, medresenin kurulduğu şehir ve medreseyi kuran kişinin toplumsal ve siyasal konumuna göre belirlenmiştir.

Fatih dönemi ile birlikte medreseler; Osmanlı hâkimiyetine giren büyük kentler başta olmak üzere, tüm ülke geneline yoğun bir biçimde yayılmaya başlamıştır. Ancak merkezden müfredat ve eğitim sürecinin merkezileştirilmesi yine düşünülmemiş, büyük oranda sivil bir alan olarak işlevlerini yerine getirmeleri beklenmiştir. Aynı kurgu Fatih sonrasında da devam ettirilmiştir.

Eğitim Yönetimi

Tanzimat'a kadar eğitim sisteminin en sorumlu kişisi Şeyhülislâm'dır. Esasen Şeyhülislâmlık; bugünkü anlamda eğitim, kültür ve adalet gibi bakanlıkların görevlerini icra eden bir kurumdur. Fatih'e değin eğitim

yönetimi ya da ulemanın reisliği gibi bir görev söz konusu değildir. Fatih Kanunnamesi'nde “Şeyhülislâm ulemanın revidir. Ve muallim-i sultani dahi serdar-ı ulemadır” hükmü yer alır. Uzunçarşılı, bu reisliğin bürokratik anlamda bir ast-üst ilişkisi anlamına gelmediğine, fetva vermek kudretini haiz olmaları nedeniyle, yani bu yüksek derecelerine hürmeten verilmiş bir unvan olduğuna dikkat çeker. Bu anlamda bürokratik bir reislik 16. asrın sonlarına doğru gündeme gelmiştir (Uzunçarşılı, 1988, s. 171). Özellikle Yavuz döneminde uzun süre şeyhülislâmlık yapmış olan Zenbilli Ali Cemali Efendi ve Kanuni dönemi şeyhülislâmlarından Ebussuud Efendi zamanlarında kurum, siyasal ve dinsel açıdan olduğu kadar, bürokratik açıdan da bir hayli önem kazanmıştır. Bu hızlı yükselme ve önem kazanma durumu 1830 tarihinden itibaren şeyhülislâmların heyet-i vükelaya iştirak etmeleri ile neticelenmiştir (Uzunçarşılı, 1988, s. 189).

Şeyhülislâmlar, eğitim sistemi içinde, müderrislerin atanmasından tüm eğitim sisteminin yönlendirilmesine kadar bir dizi önemli görevi ifa etmiştir. Ayrıca fetva verme ve ulemanın reisi olma görevi ona büyük bir sorumluluk ve etkinlik kazandırmıştır. Fakat, sistemin yozlaştığı tartışmaları yoğunlaşınca yine içeriğin merkezileştirildiğini ve müdahalenin arttığını söylemek güçtür.

Eğitim Kurumlarında Yozlaşma ve Bu Yozlaşmayı Gidermeye Yönelik İslah Çabaları

İlk dönemlerinde çağdaşlarına nazaran en ileri denecek düzeyde bir eğitim-öğretim veren ve başarıyla önemli devlet adamları yetiştiren maarif sistemi zamanla yozlaşmaya başlamış ve devlet içinde kendisinden beklenen işlevleri yerine getiremez bir hale gelmiştir. Alt kademelerde görev yapmadan doğrudan üst dereceli müderrisliklere yapılan atamalar ve Hocazadeler, Fenarizadeler gibi ulema soylarının ortaya çıktığı Kanuni Sultan Süleyman'ın son dönemleri medreselerde bozulma sinyallerinin başlangıç yılları olmuştur (Ergün, 2000, s. 741). Kanuni'nin hocası Hayreddin Efendi'nin zorlamasıyla çıkarılan Hocazadeler Kanunu özel korumaya sahip yeni ulema soylarının çıkmasına neden olmuş ve kısa süre

içinde bu özel ilgi ve korumaya sahip ailelerin sayıları artmıştır (Unan, 2000, s. 692). Bu durum medrese geleneğini bir anlamda temelden sarsan bir etki göstermiştir.

Medreselerde ortaya çıkan bu bozulmanın nedenleri olarak şunlar sıralanabilir: Öğrenim imkanlarının merkezde toplanması nedeniyle müderrislerin merkezlerde kalmak istemesi, zeki ve yetenekli gençlerin bu merkezlere gelememesi; saltanat üzerindeki tartışmaların ortaya çıkardığı ve medrese çevrelerinde de etkili olan tahta geçecek kişi üzerindeki ihtilafdan doğan bölünmüşlük; padişahların tahta çıkıncaya kadar yaşadığı hayatın etkisiyle eğitim sistemi de dahil tüm devlet işlerinde tutarsız davranışlar sergilemesi; devletin içine düştüğü durumlardan kaynaklanan mutsuzlukların eğitim camiasında talebe isyanları olarak kendisini göstermesi; medreselerde öğretim dili olarak kullanılan Arapça'dan kaynaklanan öğrenim, okuma ve yazma güçlükleri; dini ve ilmi hürriyetin önünün zamanla kapatılması; son olarak ferdiyetçilik ve bencilliğin etkisiyle eğitim sistemini de derinden etkileyen ve yozlaşmaya sürükleyen korumacılık ve iltimasın yaygınlaşması (Atay, 1983, s. 136-154).

Medreselerde bozulmanın ve yozlaşmanın önlenmesine yönelik tedbirleri içeren ilk ıslah teşebbüsü Sultan III. Murad devrinde göze çarpar. Bu ve bundan sonraki önerilerde dikkat çeken tedbirler şunlardır: “Talebelerin medreselerde okuma sürelerinin tespit olunması ve derse devamın sağlanması; müderrislerin derslere bizzat devam etmelerinin temin olunması; derslerde okunması gereken ders kitaplarının eksiksiz olarak okunması ve son olarak talebelerin dersleri iyi öğrenmeden ellerine icazet verilmemesi” (Atay, 1983, s. 175). Belli başlı ıslah teşebbüsleri olarak III. Murad, II. Selim ve III. Mehmed devirlerinde yapılan düzenlemeler zikrolunabilir. Bütün bu teşebbüslerde yukarıda sıralanan tedbirler alınarak bozulmanın önüne geçilmeye çalışılmıştır.

Devletçe yapılmaya çalışılan bu düzenlemeler yanında devrin önemli siyaset ve düşün adamları da fikir ve önerilerini açıklamışlardır. Bunlara örnek olmak üzere; Kâtip Çelebi, medreselerdeki bozulmanın sebebi olarak eğitim sisteminden felsefi ve akli bilimlerin çıkarılmasını görür.

Ona göre Hendese, Riyaziye, Coğrafya bilmeyen bilim adamları ve devlet adamları kararlarında isabet kaydedemezler. Bu bilim dallarında eğitim almamış bir Şeyhülislâm örneğın altı ay gece altı ay gündüz yaşanan bölgelerde beş vakit namazın nasıl kılınacağı ve orucun nasıl tutulacağı soruları karşısında şaşırır (Akyüz, 1989, s. 139). Bu yüzden medreselerde yeniden felsefi ve akli bilimlerin tedrisine başlanmalıdır. Bir başka önemli şahsiyet Koçi Bey; risalesinde medreselerin bozulma nedeni olarak cahil ve alim arasında fark gözetilmeden müderrisliklerin para ve hatır gönül yoluyla layık olmayanlara verilmesini görür ve bunun düzeltilmesini çözüm olarak sunar (Akyüz, 1989, s. 144).¹ Fakat ilk olarak 1577’de başlayan ve 1840’lara kadar uzanan bu teşebbüslerde önemli bir gelişme ve başarılı bir ıslah girişimine rastlanmaz (Atay, 1983, s. 184).

TANZİMAT DÖNEMİNDE EĞİTİM

Tanzimat öncesinde yaşanan ve medreseler başta olmak üzere eğitim kurumlarına dönük olarak gerçekleştirilen ıslahat girişimlerinin başarısızlıkla sonuçlanması, devlet yöneticilerini yeni çözüm yolları aramaya itmiştir. Çözüm yolu olarak da Tanzimat’ın genel politikası olan ikili yapı aynen eğitimi sistemine sirayet etmiş ve Osmanlı medrese sistemine ilaveten, yani onu kaldırmadan ve ona alternatif olmak üzere, ama ondaki eksiklikleri taşımayacak bir eğitim sisteminin temelleri atılmıştır. Böylece askeri alandaki modern eğitim girişimlerinin benzeri teşebbüsler mülki alanda da kurulmaya başlanmıştır.

Eğitimde Reform Sürecinin Başlaması

Batılı anlamda ilk eğitim kurumları, Batı karşısında güçsüzlüğün en bariz şekilde hissedildiği askeri alanda ortaya çıkmıştır. Batı’ya karşı kaybedilen savaşlar, bırakılan topraklar ve eriyen güç karşısında çözüm yolu olarak öncelikle orduyu modernleştirmenin gerekliliğine inanan

¹ Lütfi Paşa, Kınalızade Ali, Naima, Sarı Mehmed Paşa, Nabi, Erzurumlu İbrahim Hakkı gibi önemli kişiliklerin eğitim sistemindeki yozlaşma konusunda tesbitleri ve bunu giderecek çözüm önerileri hakkında ayrıntılı bilgi için bkz.(Akyüz, 1989, s. 134-163).

Osmanlı idarecileri, işe Batılı usullerle eğitim veren ve bütün müfredatı merkezi bir otorite tarafından belirlenen askeri okulların kurulmasıyla başlamıştır. 1773 yılında Mühendishane-i Bahr-i Hümayun'un açılması ile başlayan süreç Mühendishane-i Berr-i Hümayun, Tıphane-i Amire ve Cerrahhane-i Mamure, Mekteb-i Fünun-u Harbiye gibi okullarla devam devam etmiştir (Akyüz, 1989, s. 163-169). Burada belli başlıları sayılan askeri “mektepler” batılı tarzda eğitim vermek alamet-i farikasıyla oluşturulmuşlardır. Bu açıdan adı geçen okulların eğitim sisteminin modernleşmesi sürecinde hizmeti büyük olmuştur.

Tanzimat Dönemi Eğitimde Modernleşme Çabaları

Tanzimat öncesi eğitim sistemindeki hareketlenme iki yönlüdür. Birincisi bozulan medrese sisteminde ıslah yönündeki çalışmalar, diğeri ise, askeri alanda Batılı eğitim kurumlarının kurulması yönündeki çalışmalardır. Batı'da modern ulus devletlerin güçlü bir şekilde yükselişi Batılılaşma hedefindeki Osmanlı idarecilerini düalist bir eğitim kurgusuna itmiştir. Bir yanda klasik medreseler korunurken, diğeri yanda ise tamamen merkezileşmiş bir yapıdaki yeni mektep sistemi oluşturulmuştur.

Bu bağlamda, II. Mahmud'un tüm İstanbul halkı için dört yıllık bir eğitimi zorunlu kılan 1824 tarihli fermanı, modern sivil eğitimin oluşması yönündeki ilk çaba olarak görülebilir. Sultan, bu fermanında tüm yurttaşlar için eğitimin gerekli olduğu gerçeğini ve bunun şu ana kadar yeterli düzeyde gerçekleştirilemediğini açık yüreklilikle dile getirmiştir. Fakat Sultan'ın buradaki arzusu daha çok ilmihal bilgisi düzeyindedir. Sultana göre, yurttaşlar çocuklarını henüz 5-6 yaşında iken okula göndermek yerine meslek edinmesi için onları sanat erbabının yanına vermekte, bu da çocukların cehalet içinde büyümesine neden olmaktadır (Koçer, 1991, s. 35). Bu düzeyde eğitimin merkezileşmesi için önce Meclis-i Umur-i Nafia ismiyle bir komisyon kurdu muştur. Ardından bu komisyonun raporu doğrultusunda rüşdiyelerin sayılarının artırılması kararlaştırılmış, akabinde de Mekteb-i Maarif-i Adliye ile Mekteb-i Ulum-i Edebiye'nin kurulması gerçekleştirilmiştir (Koçer, 1991, s. 43).

II. Mahmud'un çabaları Tanzimat padişahı Abdülmecid ile de devam etmiştir. Tanzimat'ın ilanı ile birlikte egemen olan görüş, halkın büyük çoğunluğunun okuma yazma bilmediğini, çağa uygun bir eğitimin de mevcut geleneksel kurumlar ile yapılamayacağını, eğitim kurumlarının modernleştirilmesi gerektiğidir (Sarıkaya, 1997, s. 58). Eğitimin hem içeriğini revize etmek ve hem de merkezi yapının belirleyiciliğini artırmak amaçlı tedbirler kapsamında bürokrat ve yüksek dereceli askeri temsilcilerden oluşan bir Meclis-i Maarif-i Muvakkat komisyonu kurmuştur. Komisyon çalışmalarını yaptıktan sonra; eğitimde merkezi otoritenin gücünün artırılmasını, eğitim sisteminin üç derece üzerine tertip olunup; sibyan mekteplerinin yeniden düzenlenmesini, rüşdiye okullarının yaygınlaştırılmasını ve bir yüksekokul kurulmasını ve ders kitaplarını yazmak üzere uzman bir kurul oluşturulmasını teklif etmiştir (Cevdet Paşa, 1991, s. 10). Komisyonun bu teklifi ile eğitim sistemine getirilen üçlü sınıflandırma bugün dahi eğitim sistemimizde kullanılmakta olan düzenlemenin aynısıdır. Komisyonun teklifleri dikkate alınarak 1845 yılında eğitim sisteminin her seviyesindeki okullarda okutulmak üzere ders kitabı yazmak ya da çevirmekle görevlendirilmiş olarak kurulan Encümeni Daniş adlı akademi kurulmuştur (Unat, 1964, s. 21). Bu adım, eğitim sürecinin modern ulus devlet formuna uygun hale getirilmesi için atılan en kritik adım olarak kabul edilebilir. Komisyonun önerileri doğrultusunda, hemen ardından 1846 yılında Meclis-i Maarif-i Umumi kurulmuş, 1856 yılında ise, kabinede yer alacak şekilde Maarif-i Umumiye Nezareti oluşturulmuştur. Böylece eğitim örgütlenmesine kısmen de olsa modern ama kesinlikle merkezi bir görünüm kazandırılmıştır. Bu düzenlemeler bugünkü eğitim teşkilatımızın da çekirdeğini teşkil etmektedir.

Eğitim sisteminde batılılaşma adımları, ulus devlet kurgusuna sahip yapılara benzer biçimde hem öğretmen yetiştirmek başta olmak üzere kamunun değişik alanlarına eleman temin edecek formasyonu vermek üzere ve hem de yasal alt yapısını oluşturacak düzenlemelerle devam ettirilmiştir.

1869 yılına gelindiğinde eğitimin modernleştirilmesi bağlamında yeni ve önemli bir adım atılmış ve Maarif-i Umumiye Nizamnamesi çıkarılmıştır. Nizamname ile eğitim sistemine tepeden tırnağa bir düzen getirilmesi amaçlanmıştır. Bu yönüyle, Osmanlı eğitim politikası açısından bir ilk olma niteliğini taşımaktadır. Söz konusu nizamnameyle ilk kez eğitimin bir devlet işi, daha doğrusu bir kamu hizmeti olduğu belirtilmiş ve o tarihe kadar bölük pörçük yapılmaya çalışılan ıslahat belirli bir programa bağlanmıştır (Antel, 1999, s. 449).

Merkeziyetçi bir mantıkla eğitim alt yapısını yeniden organize etmek üzere çıkarılan Nizamname'nin birinci maddesi ülke içindeki eğitim kurumlarını “nezaret ve emr-i idaresi devlete ait” olan “mekatib-i umumiye” ve “yalnız nezareti devlete, tesis ve idaresi efrad veyahud cemaate ait” olan “mekatib-i hususiye” şeklinde ikili bir ayırımı tabi tutar. Hemen ardından gelen ikinci madde ise, “meratib-i tahsiliye”yi üç dereceye ayırır. Sibyan ve rüşdiyelerden oluşan birinci derece, idadiye ve sultaniyelerden oluşan ikinci derece ve mekatib-i âliyeye mahsus derslerden oluşan üçüncü derece. Bu sınıflandırmanın sonunda, okullar sırasıyla “sibyan, rüşdiye, idadiye, sultaniye ve mekatib-i âliye” şeklinde sıralanır.

Nizamname'nin sekizinci maddesinde ise çok önemli bir düzenleme göze çarpar. Bu madde; sibyan mekteplerine kaydolma ve bu okullarda eğitim almanın bütün çocuklar için zorunlu olduğunu hükme bağlar. Dokuzuncu maddede ise; bu okullara devam yaşını “etfal-i inas için altı yaşından on yaşına ve etfal-i zükur için yedi yaşından on bir yaşına kadar mecburidir” şeklindeki hükümlerle düzenler. Hemen akabinde on ikinci maddede ise; bu zorunluluğun doğal bir sonucu olarak çocuğunu okula göndermeyen ebeveynin gücüne göre “beş kuruştan yüz kuruşa” kadar para cezasına çarptırılacağını ve eğer ebeveyn bu kararında ısrarcı olursa çocuğun mahalli yetkililerce cebren okula götürüleceğini karara bağlar.

Nizamname; eğitim sisteminin tüm kurumları ve bu kurumların yapıları, oluşumları ve buralarda uygulanacak kurallar hakkında ayrıntılı bir biçimde tanımlamalar ve sınırlamalar getirir. Fakat asıl ilginç

düzenlemeler yabancı okullar ve eğitim teşkilatı konularındadır. Nizamname'nin 129. maddesi özel okulları tanımlar ve bu okulların hangi esaslara göre açılacağı ve derslerini devam ettireceğini düzenler.

II. ABDÜLHAMİD VE DEVLET İDEOLOJİSİNİN BİR ARACI OLARAK EĞİTİM

II. Abdülhamid döneminin temel eğitim felsefesi, eğitimin tüm halkı kapsayacak biçimde genişletilmesi ve bütün yurttaşları bu yolla devlet ideolojisinden en azından haberdar etmek şeklinde özetlenebilir. Bunun gerçekleştirilebilmesi için ana araç ise okullardır. Okulların sayısının artırılması dönemin genel eğilimleri arasında yer almaktadır (BOA-YEE, Dosya No:66, Vesika No:43). Bu süreçte özellikle sibyan mekteplerinin yerini almak üzere oluşturulan “ibtidai mektepler”e çok önem verilmiş, bu okulların sayısının bilhassa Müslüman nüfusun yaşadığı bölgeler öncelikli olmak üzere artırılması önemsenmiştir.² Bir başka önemli husus da, eğitim müfredat ve programı üzerinde daha önceki dönemlerde görülmemiş orandaki kontrol ve merkezîyetçiliktir. Tüm okulların eğitim süreleri, ders müfredat ve programları ile okutulacak ders kitapları merkezi otoritece belirlenmiştir (BOA-YEE, Dosya No: 38, Vesika No: 94). Böylece eğitim kurumlarının ideolojik koşullandırmanın yapılmasına yardımcı olacak araçlar haline dönüştürüldüğü bir süreç başlamıştır.

Dönemin Genel Karakteristiği

23 Aralık 1876'da ilan olunan Kanun-i Esasi'de eğitim konusundaki anayasal düzenlemeler dikkat çeker. Metnin 15. maddesi “Emr-i tedris serbesttir. Muayyen olan kanuna tâbiyet şartıyla her Osmanlı umumi ve hususi tedrise mezundur” şeklindedir. İlk Osmanlı anayasasının başlangıç kısımlarında bu tür bir anayasal hükmün yer alması önemlidir. Rejim,

² Örneğin; sadarete yazılmış olan BOA-YEE, Dosya No: 5, Vesika No: 117; BOA-YEE, Dosya No: 11, Vesika No: 4 tasnif kodlu tezkerelerde; bilhassa İslam köylerindeki okul sayılarının ihtiyacın çok altında bulunduğundan bahisle; buralarda özellikle ibtidai okulların çoğaltılması ve ayrıca bu okullarda yöre halkının geçimlerine de yardımcı olacak ziraat, sanayi ve çiftçiliğe dair ilimlerin okutturulmasının gerekliliği üzerinde durulmaktadır.

çağdaşı birçok “modern devlet”te olmayan bir düzenlemeyi anayasal bir hüküm ve özgürlük alanı olarak tanımlamıştır.

Kanun-i Esasi'nin 16. maddesi ise bütün okulların devletin kontrolünde olduğunu belirtir. 114. madde ise çok önemli bir emredici hüküm taşır ve ilköğrenim zorunluluğunu düzenler. II. Mahmut'la sadece Dersaadet'de zorunlu hale gelen bu husus, 1869 Nizamnamesi ile tüm ülkede yasal bir zorunluluğa dönüşmüş, fakat değişik sorunlar nedeniyle uygulamada sıkıntılarla karşılaşarak sağlıklı bir şekilde icra edilememiştir. 1876 Kanun-i Esasi'si ise, ilköğrenimi anayasal bir zorunluluk haline getirmiştir.

Dönemin eğitime yönelik özel ilgisini gösteren bir diğer husus da çok kısa bir süre faaliyet gösteren Meclis-i Mebusan'da göze çarpmaktadır. Hem Meclisin açılışında hem de açıldıktan sonraki çalışma süresi boyunca mebusların yaptıkları konuşmalarda eğitim konusuna özel bir önem verilmiştir. Meclis, kısa bir süre faaliyet göstermesine ve Rus harbi gibi büyük bir problemle meşgul bulunmasına rağmen eğitim konusunda önemli çalışmalarıyla dikkat çekmiştir.³ Bu kısa süreli çalışma döneminde eğitim sisteminin sorunları etraflıca sayılabilecek bir düzeyde tartışılmış, eğitim teşkilatı ele alınmış ve eğitimde bugün uygulanmakta olan teşkilata çok yakın bir merkez ve taşra teşkilatı oluşturulmuştur.

II. Abdülhamid Devrinde Eğitimde Yenilikler

Ülkedeki eğitim kurumlarının içinde bulunduğu durumun farkında olarak dönemin idarecileri, devletin karşı karşıya olduğu önemli badirelere rağmen eğitim alanında yenilik ve düzenlemelere özel bir ihtimam göstermiştir. Önce eğitim kurumlarına ilişkin genel tespitler yapılmıştır. 1297 tarihli bir layihaya göre, eğitim kurumlarının içinde bulunduğu durumun sebebi, “iki yüz sene evvel tanzim olunan bir programla” eğitimin yapılmasıdır (BOA-YEE, Dosya No: 43, Vesika No:114). Bu programla ve Arapça olarak yapılan eğitimi tamamlayan bir genç, basit bir Arapça ibareyi dahi “okumaktan, mana çıkarmaktan ve yazmaktan aciz”

³ İlk Osmanlı parlamentosunda imparatorluk coğrafyası içinde eğitimin içinde bulunduğu durum ve yapılması gereken ıslahat konusunda bir tartışma için bkz. (İnan, 1978, s. 213-248).

bir durumda okulu bitirmektedir. İdarecilere göre, tek başına bu durum dahi eğitimin yetersizliğini ortaya koymaktadır. Bunun çözümü ise, eğitim kurumlarının ıslahı, tüm programın yenilenmesi, buralara “coğrafya, heyet-i cedide, hesap, cebir, ilm-i hukuk” gibi önemli derslerin konulmasıdır.

Bu anlayışla işe başlayan II. Abdülhamid rejimi ilk olarak “sibyan mektepleri”ne el atmıştır. Sibyan mektepleri; çocuklara okuma-yazma, Kur’an okuma, ilmihal bilgisi ve ahlak gibi derslerin öğretildiği kurumlardır. İlköğretim düzeyindeki bu okulların nitelik ve nicelik yönünden geliştirilmesine büyük önem verilmiş ve bu okullar eğitimin temeli olarak algılanmıştır. Sibyan mektepleri ve onlara alternatif olmak üzere oluşturulan ibtida mektepleri devletin bir anlamda kutsallarının korunduğu ve devlet ideolojisinin yerleştirildiği kurumlar olarak değerlendirilmiştir (BOA-YEE, Dosya No: 5, Vesika No: 117). II. Abdulhamid’in saltanatının daha ilk anlarında ilan edilen Kanun-i Esasi’nin 114. maddesi ile getirilen kız-erkek bütün çocuklara ilköğretim zorunluluğu bunun bir göstergesi olarak kabul edilmelidir.

Ülkede dilsel birlik sağlamak isteyen idare, bu amaca matuf olmak üzere, yani Türk dilinin tüm imparatorluk genelinde konuşulan resmi dil haline gelmesi için ibtidailerini bir çözüm yolu olarak görmüştür (BOA-Yıldız Sadaret Resmi Maruzat Defteri, Defter No: 12339).⁴ Türkçe tüm ibtida mekteplerinde zorunlu dil haline getirilerek yerel ve yabancı dillerle eğitim yasaklanmıştır (BOA-İrade Hus., 26 Ra 1315, Genel No: 297, Hususi No: 100). Müslüman ve Müslüman olmayan tüm vatandaşların ortak olarak devam edecekleri bu okullarda mecburi dil sayesinde, çocuklar hem Türkçe öğrenecekler hem de “vatan-ı müşterek hizmetinde ve Osmanlılık fikrinde” büyüyeceklerdir. Okulların ücretli olması bu politika açısından önemli bir handikaptır ve zaten çok kötü ekonomik

⁴ İlköğretim düzeyindeki eğitim kurumlarının 1876 yılına kadarki eğitim ve öğretim dili konusunda kesin bir bilgi mevcut değildir. Osman Nuri Ergin bu mekteplerin öğretim dilini Arapça olarak belirtirken, Unat ise bunun pek geçerli bir görüş olmadığını belirtir. Unat’a göre okullarda bütün bilgiler öğretmenler tarafından Türkçe olarak açıklanmakta ve öğrencilere Türkçe dua ve ilahiler öğretilmekte olduğundan bu mekteplerin dilinin Türkçe olduğu görüşündedir. (Unat, 1964, s. 8-9).

şartlardaki Anadolu halkının bu okullara yönelik ilgisini zayıflatıcı bir etki göstermiştir. Devlet adamları parasız eğitimin cehaletin ortadan kalkması için önemli bir katkı sağlayacağını ileri süren çok sayıda teklif getirmişlerdir (BOA-YEE, Dosya No: 131, Vesika No: 20). Fakat dönemin idarecileri içinde bulunulan ekonomik durumun da etkisiyle bu önerileri yanıtlayamamışlardır. Buna karşılık, eğitim kurumlarının görece az olduğu ve Müslümanların çoğunlukta olduğu bölgelere öncelik vermişlerdir.

Tüm ekonomik sorunlara rağmen ibtida mekteplerinin sayısının artırılması II. Abdülhamid döneminin en ciddi uğraş alanlarından birisi olmuştur. Sultan, devlet-yurttaş ilişkisinin güçlü bir şekilde kurulması açısından bu okullara özel bir önem vermiştir. Daha üst seviyede eğitim veren idadi ve rüşdiyeler kurmak yerine ekonomik güç nispetinde ibtida mekteplerinin kurulmasına öncelik tanınmıştır. Okul sayısındaki yetersizlik ve eğitim sistemindeki düzensizliğin giderilmesi, II. Abdülhamid döneminin temel amaçlarından biri olmuştur. Bu amacın gereği olarak ilköğretim düzeyindeki bu mekteplerin sorunları 1887 yılında toplanan maarif komisyonunda ele alınmıştır. Komisyon, toplantısında özellikle taşradaki 1000’den fazla sibyan mektebinin gereken eğitimi vermekte yetersiz olduğu gerçeğinden hareketle hükümetin öncelikli olarak bu konuyu ele alması gerektiğini dile getirmiştir.

Komisyonla göre, taşrada ilköğretimin bina, öğretmen ve ders programı olmak üzere üç temel sorunu bulunmaktadır. Komisyon bina sorununun, idadi ve rüşdiye gibi okullar yerine ibtidaiye mekteplerine ağırlık verilerek aşılabileceğini belirtmiştir. Komisyonla göre, gerekli eğitimi vermeyen ilköğretim okullarından mezun olanların daha üst düzeydeki okullara devam etmesinin bir anlamı olmadığından, öncelik sağlam bir ilkokul eğitimine verilmeli ve bu amaçla özellikle taşrada idadi ya da rüşdiyeler yerine ibtidai mektepleri kurulmalıdır (BOA-İrade Hus., 9 R. 1321, Genel No: 429, Hususi No: 75).

Komisyon, bu okulların öğretmen ihtiyacının giderilmesi için vilayet merkezlerinde birer yatılı “medrese-i muallimin” açılmasının yerinde olacağını da teklif etmiştir (BOA-YEE, Dosya No: 66, Vesika No: 43).

Nitekim komisyonun talebi doğrultusunda bu okullara öğretmen yetiştirmek üzere Darümuallimin ve Darümuallimat kurulmasına hız verilmiştir. Bu dönemde öğretmen yetiştiren okullar hem sayı olarak artırılmış ve hem de coğrafi alan olarak ülkenin değişik bölgelerinde bu türden okulların kurulması süreci başlamıştır. Bu okulların kurulmadığı yerlerde ise, kısa süreli kurslar yoluyla öğretmen ihtiyacının giderilmesine çalışılmıştır (BOA- YA Res., Dosya No: 58, Vesika No: 24).

Söz konusu okulların ders programları sorunu ise, ancak 1891 yılında ele alınabilmiş ve bu konuda düzenlemeler yapılabilmektedir. Programlar üzerinde iki yönlü bir merkezileştirme takip edilmiştir. Önce daha iyi eğitim verdiği kabul edilen misyoner okulları ile İslâm mekteplerinin programları kıyaslanmış ve İslâm mekteplerinde bu yönde bir değişiklik yapılması gündeme getirilmiştir. İkinci olarak ise, taşra ve Dersaadet'teki okullar arasındaki müfredat ve program farklılıklarının giderilerek tekdüzeliğin sağlanması amaçlanmıştır (BOA-YEE, Dosya No: 5, Vesika No: 127). 1893 yılında program yeniden ele alınmış ve bazı ilavelerle hemen aynı dersler bu kez dört yıllık bir eğitim süresine yayılacak biçimde düzenlenmiştir (BOA-YA Hus., Dosya No: 252, Vesika No: 73).

Bütün bu çabalar sonunda, II. Abdülhamid dönemi ilköğretim düzeyindeki okullar açısından önemli gelişmelerin yaşandığı bir devre olmuştur. Bu dönem içinde iptidai mekteplerinin sayısı 14.000'e yükselmiştir (Kodaman, 1987, s. 85). Bu okullar için öğretmen yetiştirilmesi konusunda önemli gelişmeler sağlanmış ve okullardaki eğitim üzerinde merkezden kontrol edilen bir düzen ve yeknesaklık temin edilmiştir.

Eğitim hiyerarşisinde ilköğretim okullarından sonraki basamak olan ve orta öğrenim düzeyindeki eğitimin temeli olan Rüşdiyeler de Abdülhamid döneminde iptida mektepleri kadar olmasa dahi üzerinde önemle durulan eğitim kurumlarıdır. Çocukların ergenlik yaşına gelinceye kadar devam edeceği okul anlamındaki bu kurumlar ilk olarak II. Mahmut devrinde açılmaya başlanmıştır. 1852 yılında toplam 10 rüşdiye eğitime başlamıştır. 1867 yılına gelinceye değin bu okullara yalnızca Müslüman

gençler alınmakta iken, bu tarihten sonra resmi rüşdiye okulları kapılarını gayrimüslim tüm tebaaya açmıştır.

II. Abdülhamid döneminde Maarif Nezareti bünyesindeki Mekatib-i Rüşdiye Dairesi bu konu üzerinde gerekli çalışmaları yapmıştır. 1879-1884 yılları arasında toplam 170 adet rüşdiye eğitime kazandırılmıştır. Ayrıca eski dönemlerden kalan ve binaları kötü durumdaki rüşdiyeler tekrar elden geçirilerek tamir edilmiş ve yeniden düzenlenmiştir. Dönemin sonuna gelindiğinde; 1909 yılı Devlet Salnamesi kayıtlarına göre yalnızca İstanbul'da toplam 33 resmi rüşdiye (18'i erkek ve 15'i kız) ve 39 adet hususi rüşdiye (16'sı erkek, 8'i kız ve 15'i de karma) olmak üzere toplam 72 adet rüşdiyenin eğitim hizmeti vermekte olduğu görülmektedir. Taşradaki rüşdiye okulları bu rakama ilave edildiğinde toplam 619 rüşdiyenin mevcut olduğu görülür (Kodaman, 1987, s. 105).

Kendisinden üstün bulunan herhangi bir okula talebe hazırlayan ve yetiştiren mektep anlamına gelen idadiler (Pakalın, 1993, s.34) ise; yine bir orta öğrenim kurumu derecesinde ve rüşdiyelerden mezun olan öğrencilerin müslim-gayrimüslim ayırt edilmeksizin karma olarak devam edebildikleri eğitim kurumlarıdır. 1869 nizamnamesinin "bin haneyi müteceviz olan kasabalarda" kurulmasını gerekli kıldığı bu okulların ilki tahsisat ve muallim bulunamamasından dolayı (Ergin, 1977, s. 500), ancak 1873 yılında İstanbul'da açılabilmiş, taşradaki ilk idadi 2 yıl sonra Mora'da açılmıştır. 1876 yılına kadar taşrada bir adet, İstanbul'da 4 ya da 5 adet idadi açılabilmiştir (Ergin, 1977, s. 923). Ancak 1882 senesinden sonra hükümet idadiler konusuna ilgi duyma imkânı bulabilmiştir. Her bölgede idadilerin açılmasına yönelik çalışmalar yapılmıştır. "Mekteb-i idadinin bulunmadığı yerlerdeki mekteb-i rüşdiyelerin lağv edilerek tahsisat ile mekteb-i idadi" açılması kararlaştırılmıştır (BOA-YA Res., Dosya No: 50, Vesika No: 21). Bu dönemde başlayan ilgiyle, binalarının mimari yapılarına varıncaya değin okulların her yönüyle geliştirilmesine çalışılmıştır. Devrin sonuna gelindiğinde 93'ü resmi olmak üzere toplam 109 adet idadinin faal olduğu görülür.

Yükseköğrenim alanında ise, Tanzimat öncesinde kurulan yükseköğrenim kurumlarının tamamı askeri okul niteliğindedir. Yükseköğrenim derecesinde modern eğitim kurumları ile ilk tanışıklık Avrupa'ya öğrenci gönderilmesi ile başlamıştır. Sivil alanda yükseköğrenim kurumlarının belli başlıları Mekteb-i Mülkiye, Mekteb-i Tıbbiye-i Mülkiye, Mekteb-i Hukuk, Mülkiye Baytar Mektebi'dir. Bunların yanında vatandaşa meslek kazandırma ve yaptıkları işleri geliştirme amaçlı teknik okulların kurulması da söz konusudur. Bunların başlıcaları ise, Mühendis ve Mimar Okulları, Erkek Teknik Öğretim Okulları, Kız Teknik Öğretim Okulları, Ticaret Okulları, Memur Okulları, Ziraat ve Orman Okulları gibi okullardır.

Bu okullar dışında farklı bir statüde olmak üzere kurulan bir diğer eğitim kurumu da çokça konuşulan ve tartışmalara konu olan Aşiret Mektebi'dir. II. Abdülhamid devrinde, yine eğitimi tüm bölgelere yaymak prensibinin bir uzantısı olarak, başta Hicaz ve diğer Arap vilayetlerindeki kabileler ile Anadoludaki Kürtler olmak üzere, Osmanlı İmparatorluğu'nun feodal yapıya sahip memleketlerinden getirilen aşiret reis ve beylerinin çocuklarına (BOA-İrade Hus., 13.Ra.1310, Genel No: 1252, Hususi No: 68), devlet merkezinde Türkçe öğretmek ve onlara az çok bir umumi kültür vermek amacıyla 12 Rebiülevvel 1310 tarihinde Aşiret Mektebi açılmıştır. Eğitim süresi ilköğrenim yıllarıyla birlikte beş yıl olan bu okulun öğrencilerinin bir kısmı, kendi memleketlerinde görev yapmak üzere Mülkiye'de kaymakam adayı olarak yetiştirilmişlerdir (Unat, 1964, s. 72).⁵

Okul, özellikle Arap yarımadası vilayetlerindeki aşiretlerin itibarlı ve zengin ailelerine mensup olup vücut ve zeka itibarıyla kabiliyetli olan çocukları öğrenci olarak almıştır. Kuruluş nizamnamesine göre bu okulların gayesi Arap aşiretlerine medeniyet götürmek, onların Saltanat ve Hilafet makamına olan bağlılıklarını arttırmak, “şer'an ve kanunen mükellef oldukları sadakat-i kalbiye ve vezaif-i diniyelerini takviye ve

⁵ Örneğin, bir iradede, aşiret mektebinden “şehadetname” alan talebelere 51 tanesinin Harbiye ve Mekteb-i Mülkiye-yi Şahaneye kaydedilmesi buyurulmuştur. (BOA-İrade-i Hususiye, 23 R. 1314, Genel No: 325, Hususi No: 64).

te'kid" eylemektir (Kodaman, 1987, s. 71). Tabi bu kağıt üzerindeki resmi amacın dışında, II. Abdülhamid'in asıl gayesi takip ettiği merkezîyetçilik politikasının gerçekleşmesidir. Sultan; İngiltere başta olmak üzere Avrupa devletlerince imparatorluğa karşı kısıktırılan özellikle Arap aşiretleri üzerindeki Avrupa etkisini bertaraf etmek, dağılık ve devlet otoritesinden uzak bir görünüm çizen, zaman zaman iç isyanlar ve karışıklıklarla devlete karşı çıkan aşiretlerin reislerini çocukları aracılığıyla merkezin kontrolünde tutmayı amaçlamıştır (Kodaman, 1987, s. 79).

II. Abdulhamid dönemiyle ilgili vurgulanması gereken bir husus da, eğitim kurumlarının giderlerinin karşılanmasına yönelik girişimlerdir. Daha önce vakıflarca karşılanan eğitim giderlerinin temin edilmesinde, gerek eğitim kurumlarının sayısının ve dolayısıyla giderlerinin artması ve gerekse vakıf gelirlerinin değişik nedenlerle azalması nedeniyle güçlükler ortaya çıkmaya başlamıştır. Dönemin idarecileri bu sorunun giderilmesi hususlarında önemli çalışmalarda bulunmuştur (Eraslan, 1996, s. 242-244). Bazı vergilere küçük ilaveler yapılmış, hayvan kesimi vergisi gibi bazı yeni vergiler konmuş; Said Paşa'nın 1879-1885 arasındaki sadrazamlıkları döneminde "eğitim vergisi" adıyla yeni bir vergi tahsil edilmiştir (Yaseme, 1996, s. 33). Eğitime ayrılan gelirin artırılmasına çalışılmış, bunun sağlanamadığı bölgelerde gelirin bilhassa ibtidaiye mekteplerinin kurulmasında harcanması istenmiştir (BOA-YEE, Dosya No: 11, Vesika No: 4).

Özel Eğitim Kurumları

Özel okullar, bu dönemde önemli derecede etkinlik gösteren ve tartışılan bir diğer eğitim kurumudur. 1869 tarihli Maarif Nizamnamesi, Mekatib-i Hususiye başlığı ile özel okullar konusunu düzenlemiştir. Buna göre özel okullar; "bazı mahallerde cemaatler tarafından veya gerek tebaa-i devlet-i aliye ve gerek tebaa-ı ecnebiyeden olan efrad ve eşhastan biri canibinde ücretli veya ücretsiz olarak ihdas ve tesis olunan" okullardır (Unat, 1964, s. 110).⁶ Bu kapsamda Türk, Müslüman, azınlık, gayrimüslim

⁶ Madde metni için bkz. (Unat, 1964, s. 110).

tüm Osmanlı vatandaşları ve yabancı ülke vatandaşları gerekli koşulları yerine getirmek kaydıyla özel okul açma ve işletme hakkına sahiptir.

Fakat Müslüman ve Türk Osmanlı tebaasının bu konuda dikkat çeken ciddi bir girişimi söz konusu olmamıştır (Ergin, 1977, s. 508). Buna karşın, 1856 Islahat Fermanı ile özel okul ruhsatı alan azınlık cemaatleri bu konuda elde ettikleri hakkı büyük bir ilgiyle kullanmıştır. Özellikle Rumlar, Ermeniler ve Yahudiler bu konudaki girişimleri ile dikkat çekmiştir. Söz konusu azınlık cemaatlerinin kurdukları okullar dışında Fransa, İngiltere ve Amerika gibi ülkelerin en azından görünüşte ticari amaçlı olarak kurdukları çok sayıda okul açılmıştır. Hangi esaslara göre, nasıl ve nerelerden izin alınarak kurulacağı ayrıca ve ayrıntılı bir biçimde düzenlenen (BOA-YEE, Dosya No: 39, Vesika No: 15). bu okullardan; Fransızların kurdukları Katolik okullar, İngiltere ve Amerika Birleşik Devletleri'nin kurdukları ise protestan okullar olarak anılmıştır (Akyüz, 1989, s. 194-196).

Kanun-i Esasi'nin de 16. madde ile özel eğitim kurumu kurma hakkını tanıması bu konudaki girişimlerin sayısını hızla artırmıştır. Meşrutiyetin ilanından sonra Türklerin de özel okul kurma yönünde cılız da olsa bazı girişimlerine rastlamak mümkündür. İlk olarak 1881 yılında İstanbul'da Şemsülmaarif adıyla bir özel okul kurulmasıyla başlayan bu süreç, 1903 yılına gelindiğinde toplamda ancak 28 özel okul sayısına ulaşabilmiştir (Akyüz, 1989, s. 194-196).⁷ Buna karşın, sadece Rum Cemaatinin ilk ve ortaöğretim düzeyinde 64 ve doğrudan Patrikhane'ye bağlı 7 ayrı okul olmak üzere, toplam 71 okulunun bulunduğunu belirtmek gerekmektedir (Ergin, 1977, s. 1038). Bunun dışında Ermeni ve Yahudi cemaatine ait okullar da azımsanmayacak sayıdadır. Bunlara ilave olarak İngiliz, Amerikan ve Fransız eğitim kurumları da hızlı bir yayılma sürecine girmiştir (Shaw ve Shaw, 2000, s. 304).⁸

⁷ Bu okulların kimler tarafından hangi amaçlarla ve nerelerde kurulduğu, müfredatlarının neler olduğu için bkz. (Ergin, 1977, s. 935-1027).

⁸ Shaw bu okulların sayılarının 1897 yılına gelindiğinde şu rakamlara ulaştığı bilgisini verir: 4390 adet Rum Ortodoks, 693 adet Bulgar, 653 adet Ermeni Gregoryen, 331 adet Yahudi, 198 adet Ermeni protestan, 85 adet Sırp, 63 adet Ulah, 60 adet Rum katolik, 60 adet diğer katolik mektebi. Ayrıca bunlara ilave olarak, 131 adet Amerika Birleşik Devletleri, 127 adet Fransa, 60 adet İngiltere, 22 adet

Sayıları hızla artan bu okulların denetimi konusunda merkezi idare hayli sıkıntıya düşmüştür. Örneğin, bu okullarda devletin resmi dili Türkçe'nin yeterli düzeyde öğretilmemesinden dolayı zorunlu Türkçe dersleri konulmasını emreden merkezi otorite kararı, okul idarecileri tarafından ancak bu dersleri okutacak öğretmenlerin maaşlarının merkezi devletçe ödenmesi koşuluyla kabul edilmiştir (Tekeli ve İlkin, 1993, s. 103). Bunun üzerine Rumeli ve Anadolu'da altı vilayette “rüşdiye derecesindeki mekatib-i gayrimüslimede istihdam edilecek lisani Osmani muallimlerinin maaşlarının her vilayetin maarif tahsisatından itasına” yönelik bir düzenleme yapılmıştır (BOA-YA Hus., Dosya No: 353, Vesika No: 19).

Başlangıçta eğitim amaçlı olarak kurulduğu kabul edilen bu okullar, zamanla ulusal hareketlere zemin hazırlayan ve misyonerlik faaliyeti yürüten kurumlar halini almıştır. Özellikle 1900'lü yılların hemen başlarında, ulusal hareketlerin etkisi yanında etkin bir denetim sisteminin de eksikliği nedeniyle, bu okullar hem kurulma hem de kurulduktan sonraki süreçte ciddi anlamda bir özgürlük ve hatta başıboşluk ortamına girmişlerdir. Söz konusu boşluk, resmi belgelerin deyimiyle “memalik-i Osmaniye dahilinde açılan” bu okulların; bizzat Sultan'ın ifadesiyle “telkinat-ı mazarra” (BOA-İrade Hus., 24 Z 1316, Genel No: 1259, Hususi No: 68) ve “ıfsad ve tezviratda” (BOA-YEE, Dosya No: 10, Vesika No: 53) bulunmalarına kadar ulaşmıştır.

Ecnebinin kurdukları bu okulların “mazarr” yönlerinin tespit edilmesinden sonra ciddi bir denetim süreci başlamıştır (BOA-YEE, Dosya No: 1, Vesika No: 11). Okulların ruhsatları ne zaman ve hangi şartlarda aldıkları yeniden kontrol edilerek ruhsatsız olanların kapatılması, ruhsatlı olanların ise “şerait-i ruhsatları tetki olunarak kapatılmasına çare aranması” ya da bu okulların idarecilerine devlet politikalarının aleyhine eğitim verdikleri açıktan açığa beyanla “def'i mazarratları”ni istemek yöntemlerinin uygulanması kararlaştırılmıştır (BOA-YEE, Dosya No: 10,

Almanya, 22 adet Avusturya ve 7 adet de Rusya'ya ait değişik düzeyde okul bulunmaktadır. (Shaw ve Shaw, 2000, s. 304)

Vesika No: 53). Fakat tüm bu tedbirler yetersiz kalmış ve yabancı okullar Osmanlı Devleti'nin son yıllarında devlet aleyhine eğitim ve öğretim yapmanın yanı sıra bir çok toplumsal olayda da başrol oynamıştır.

SONUÇ

Modern eğitimin temel işlevi siyasal kültürün içinde bulunduğu bir devlet ideolojisinin yaratılmasıdır. Bu işlevini yerine getirmek için de okulla sınırlı kalmayan bir perspektifle hareket eder ve aileden meslek gruplarına, iş arkadaşlıklarından basın ve diğer kitle iletişim araçlarına kadar uzanan bir dizi araçtan yararlanır. Böylece eğitim sistemi; kültür-değer-ideoloji, bilgi ve hüner aktarımı sağlayarak toplumsal formasyonun yeniden üretilmesinin en temel mekanizmalarından birini oluşturur.

Klasik dönem adı verilen dönemde, Osmanlı devlet ideolojisini biçimlendiren ve belki de yaratan önemli kaynaklar olarak cihad, fetih ve din gibi araçlar bu kategoride ele alınabilir. Başlangıçta zaferle sonuçlanan savaşlar, yeni toprak kazanımları, kendisine yüklenen misyonu düzenli olarak yerine getiren medreseler Renan'ın her gün tekrarlanan zorunlu bir plebisit olarak adlandırdığı devlet ideolojisini sürekli yeniden üretmekte ve bu alanda bir boşluk ortaya çıkmasına engel olmaktadır. Fakat işlerin ters gitmeye başlamasıyla birlikte, bu araçlar işlevlerini göremez hale gelirler. Artık kazanılan savaşlar değil, yenilgiler söz konusudur. Aynı şekilde fethedilen değil, elden çıkan topraklar konuşulmaktadır. Halkı devlet ideolojisine bağlayan üretim sistemi artık işlemez hale gelmiştir.

Diğer kanal olan medreselerin konumu da farklı değildir. Devlet ideolojisinin üretimine katkıda bulunmak yerine içine düştükleri yozlaşmanın da etkisiyle “kendisi muhtac-ı himmet bir dide” mesabesine gelen medreseler ve ulema ekonomik, sosyal ve siyasi konumlarının korunması telaşına kapılmıştır. Tanzimat idarecileri ise hem modern eğitimin devlet ideolojisi ve kültür aktarımındaki işlevi hem de medrese merkezli eğitim sistemindeki yozlaşma ve eksikliğin farkına varmıştır.

Askeri yenilgilerle başlayan modernleşme düşüncesi Tanzimat'a değin askeri alanla sınırlı kalmış, Tanzimat'la birlikte kültürel alanlar da projenin

içine dâhil edilerek yine devlet eliyle toplumun modernleştirilmesini söz konusu eden bir toplum mühendisliği süreci başlamıştır. Tanzimat idarecileri, eğitimi, bu toplum mühendisliğinin önemli araçlarından biri olarak görmüştür. Bunun için de, işlevselliğini tamamen kaybetmiş olan medrese yerine yeni sivil eğitim kurumlarının ihdas edilmesi gerektiğini fark etmişlerdir. Bu farkındalık, Tanzimat idarecilerinin genel politikalarına uygun düşecek şekilde ikili bir yapı oluşturmalarıyla sonuçlanmıştır. Eski okulları tümenden lağvedip yerine modern eğitim kurumları kurmak yerine, eskiyi ürkütmeden ya da karşısına almadan merkezîyetçi ve modern bir devlet ideolojisi aşılacak ve böyle bir devletin ihtiyaç duyacağı bürokratik kadroları yetiştirmek amaçlanmıştır (Ortaylı, 1995, s. 164). Fakat Tanzimat idarecileri bu düşüncelerini yasal düzenlemeler yapabilmenin ötesine taşıyamamış; birçok icraatlarında olduğu gibi, eğitim alanındaki girişimlerini de merkezin dışına ulaştıramamıştır.

Eğitimin önemi konusunda Tanzimatçılarla aynı düşünceleri paylaşan Sultan II. Abdülhamid ise, reformları halka yaymak amacından hareketle, hem tüm halkın katılmasını mümkün ve zorunlu kılan eğitim kurumları kurmayı hem de bu eğitim kurumlarını ülkenin geneline yaymayı kendisine ilke edinmiştir (Karpat, 1997, s. 34; Berkes, 1973, s. 304).

Maarifi bütün ilerlemelerin hazırlayıcısı olarak gören II. Abdülhamid, devlet okullarından yetişecek dindar ve gayretli gençlerin devletin bekasını temin edeceklerine dönük bir inançla hareket etmiştir (BOA YEE, Dosya No: 5, Vesika No: 128; Eraslan, 1996, s. 235). II. Abdülhamid bir anlamda Tanzimatçıların başlattığı toplum mühendisliği sürecinin araçlarına dini de ilave etmiştir. Dini ve dolayısıyla hilafeti hem devletin varlığı ve devamı bakımından hem de vatandaşları eğitmek açısından bir araç olarak görmüştür.

Bu misyonla hareket eden II. Abdülhamid rejimi ilk ve en büyük çabasını eğitim alanında göstermiştir. Okul ve öğrenci sayısı bu dönemde önemli ölçüde artmıştır (Lewis, 1996, s. 179). Böylece artan okuryazarlık kültürel faaliyetlerin büyümesine yol açmıştır. Bu dönemde çok sayıda

halk kitaplığı yapılmış, basın en azından sayı olarak geliştirilmiş, istekli bir okuyucu kitlesinin eline binlerce kitap, gazete, dergi ve broşür geçmiştir. Artık ulemanın yerini basımevleri yoluyla kültür liderleri olarak beliren yazarlar almış ve kitlenin genel eğitimine katkıda bulunmuşlardır (Shaw ve Shaw, 2000, s. 306). Özellikle Müslümanların yoğunlukta olduğu bölgelerde Osmanlı kültürünü geliştirmek, kişiliğine ve imparatorluğa dini sadakati artırmak için bir tür *kulturkampf*'a girişen Sultanın çabalarını hem toplum mühendisliği uygulaması açısından hem de Avrupa nüfuzunun önüne bir set çekmesi bakımından bir başarı olarak değerlendirmek mümkündür (Poulton, 1999, s. 77).

II. Abdulhamid döneminde, eğitim olgusu, devlet ideolojisinin toplum katmanlarına ulaşmasına imkân sağlayan önemli bir araç olarak görülmüş ve dönemin genel politikası içinde merkezi bir yer edinmiştir. Eğitim sistemi dönemin anlayışına uygun olarak siyasal düzenin önemli yardımcı unsurlarından birisi haline gelmiştir. Bir başka deyişle, eğitim, hem genel anlamda devletin ve siyasal iktidarın hem de sosyal ve ekonomik düzenin meşruluk temini için kullanabileceği ciddi bir araç niteliğini almıştır (Deringil, 1998, s. 107-110). Böylece eğitimin, yurttaş-devlet ilişkisinde itaat ve sadakat oluşturmak, yurttaşlar arasında ise birlik temin etmek şeklindeki araçsal fonksiyonuna önemli bir altyapı hazırlanmıştır.

KAYNAKLAR

Arşiv Kaynakları

Belge ve Defterler

BOA-İrade Hus., 13.Ra.1310, Genel No: 1252, Hususi No: 68.

BOA-İrade Hus., 24 Z 1316, Genel No: 1259, Hususi No: 68.

BOA-İrade Hus., 26 Ra 1315, Genel No: 297, Hususi No: 100.

BOA-İrade Hus., 9 R. 1321, Genel No: 429, Hususi No: 75.

BOA-İrade-i Hususiye, 23 R. 1314, Genel No: 325, Hususi No: 64.

BOA-YA Hus., Dosya No: 252, Vesika No: 73.

- BOA-YA Hus., Dosya No: 353, Vesika No: 19.
BOA-YA Res., Dosya No: 50, Vesika No: 21.
BOA- YA Res., Dosya No: 58, Vesika No: 24.
BOA-YEE, Dosya No: 1, Vesika No: 11.
BOA-YEE, Dosya No: 5, Vesika No: 117.
BOA-YEE, Dosya No: 5, Vesika No: 127.
BOA YEE, Dosya No: 5, Vesika No: 128.
BOA-YEE, Dosya No: 10, Vesika No: 53.
BOA-YEE, Dosya No: 11, Vesika No: 4.
BOA-YEE, Dosya No: 38, Vesika No: 94.
BOA-YEE, Dosya No: 39, Vesika No: 15.
BOA-YEE, Dosya No: 43, Vesika No:114.
BOA-YEE, Dosya No: 66, Vesika No: 43.
BOA-YEE, Dosya No: 131, Vesika No: 20.
BOA-Yıldız Sadaret Resmi Maruzat Defteri, Defter No: 12339.

Araştırma ve İncelemeler

- Akyüz, Y. (1989). *Türk eğitim tarihi (başlangıçtan 1988'e)*. Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Yayını.
- Althusser, L. P. (1994). *İdeoloji ve devletin ideolojik aygıtları*. (Y. Alp ve M. Özışık, Çev.). İletişim Yayınları.
- Antel, S. C. (1999). Tanzimat maarifi. *Tanzimat*. (441-462), içinde. Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.
- Atay, H. (1983). *Osmanlılarda yüksek din eğitimi medrese programları- icazetnameler- ıslahat hareketleri*. Dergâh Yayınları.

- Baltacı, C. (1991). Osmanlı eğitim sistemi, *Osmanlı Ansiklopedisi Tarih/Medeniyet/ Kültür*. c. 2. (s.7-145) içinde. İz Yayıncılık.
- Berker, A. B. (1945). *Türkiye’de ilköğretim 1839-1908*. Milli Eğitim Basımevi.
- Berkes, N. (1973). *Türkiye’de çağdaşlaşma*. Bilgi Yayınları.
- Black, C. E. (1989). *Çağdaşlaşmanın itici güçleri*. (M. F. Gümüş, Çev.) Verso Yayınları.
- Cevdet Paşa. (1991). *Tezahir-i cevdet 1-12. Tezkire 6*. (C. Baysun, Haz.). Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Deringil, S. (1998). *The well protected domains ideology and the legitimation of power in the ottoman empire 1876-1909*. I. B. Tauris.
- Eraslan C. (1996). *Doğruları ve yanlışlarıyla sultan u. abdülhamid*. Nesil Yayıncılık.
- Ergin, O. (1977). *Türk maarif tarihi*. Eser Kültür Yayınları.
- Ergün, M. (2000). Medreseden mektebe osmanlı eğitim sistemindeki değişme, *Yeni Türkiye Dergisi Osmanlı Özel Sayısı II (32)*, 735-753.
- Hegel, G.W. F. (1991). *Tarihte akıl*. (Ö. Sözer, Çev.). Ara Yayınları.
- İnalcık, H. (1973). *The ottoman empire: the classical age 1300-1600*. University of London.
- İnan, M. R. (1978). Kanun-i esasi’den önce ve sonra osmanlı devleti’nde eğitim girişimleri. *Armağan Kanuni Esasi’nin 100. Yılı*. (s. 213-248) içinde. Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayını.
- Karpat, K. (1997). Pan-İslâmizm ve II. abdülhamid: bir yanlış görüşün düzeltilmesi. *Türk Dünyası Araştırmaları Dergisi* (48). 13-37.
- Kedourie, E. (1971). *Avrupa’da milliyetçilik*. (M. H. Timurtaş, Çev.). Milli Eğitim Basımevi.

- Koçer, H. A. (1991). *Türkiye’de modern eğitimin doğuşu ve gelişimi (1773-1923)*. Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.
- Kodaman, B. (1987). *Sultan II. abdülhamid devri doğu anadolu politikası*. Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları.
- Lewis, B. (1996). *Modern türkiye’nin doğuşu*. (M. Kıratlı, Çev.). Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Mardin, Ş. (1993). *İdeoloji*. İletişim Yayınları.
- Ortaylı, İ. (1995). *İmparatorluğun en uzun yüzyılı*. Hil Yayınları.
- Pakalın, M. Z. (1992). *Osmanlı tarih deyimleri ve terimleri sözlüğü*. Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları.
- Platon. (1995). *Devlet*. (S. Eyüboğlu ve M.A. Cimcoz, Çev.). Remzi Kitabevi.
- Poulton, H. (2000). *Silindir şapka bozkurt ve hilal*. (Y. Alogan, Çev.). Sarmal Yayınları.
- Sarıkaya, Y. (1997). *Medreseler ve modernleşme*. İz Yayıncılık.
- Shaw, S. J. ve Shaw, E. K. (2000). *Osmanlı imparatorluğu ve modern türkiye*. (M. Harmancı, Çev.). E Yayınları.
- Tekeli, İ. ve İlkin, S. (1993). *Osmanlı imparatorluğunda eğitim ve bilgi üretim sisteminin oluşumu ve dönüşümü*. Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Tezcan, M. (1997). *Eğitim sosyolojisi*. Basım Yeri Yok.
- Toland, J. D (1988). Inca legitimation as a communication process. (R. Cohen and J. D. Toland, Eds.). *State formation and political legitimacy*. (s.115-116). Transaction Books.
- Unan, F. (2000). Osmanlılarda medrese eğitimi. *Yeni Türkiye Dergisi Osmanlı Özel Sayısı II*, (32). 685-697.

- Unat, F. R. (1964). *Türkiye’de eğitim sisteminin gelişmesine tarihi bir bakış*. Milli Eğitim Basımevi.
- Uzunçarşılı, İ. H. (1988). *Osmanlı devleti’nin ilmiye teşkilatı*. Türk Tarih Kurum Yayınları.
- Weber, M. (1993). *Sosyoloji yazıları*. (T. Parla, Çev.). Hürriyet Vakfı Yayınları.
- Yasemee, F. A. K. (1996). *Ottoman diplomacy abdülhamid u and the great powers 1878-1888*. The Isis Press.

Yazar Katkıları

Makale tek bir yazar tarafından ele alınmıştır. Doğrudan başka bir yazar tarafından katkı sağlanmamıştır.

Çıkar Çatışması

Yazarlar çıkar çatışması olmadığını beyan ederler.

Finansman

Bu çalışma için herhangi bir finansman desteği alınmamıştır.

Etik Bildirim

Bu makalenin yazarları çalışmalarında kullandıkları materyal ve yöntemlerin etik kurul izni ve/veya yasal-özel bir izin gerektirmediğini beyan ederler.

Extended Abstract

Since the emergence of the modern state, education has started to gain an instrumentalized character by political powers and has undertaken an ideological function for the shaping of citizens. In this process, besides the transfer of knowledge and skills, each education system has turned into a tool that serves for the formation, regulation and dissemination of state ideology with a functionality that carries the value system of the universe it belongs to, and carries out the transfer of culture and ideology, as well as transferring knowledge and skills. This ideological instrumentalization process, which made itself felt with the rise of nation-states, started at a relatively late period in the Ottoman Empire, with the modernization process.

Until the modernization process, the Ottoman state did not choose to shape its subjects through education, and saw the field of education as a more free and civil area. In this study, the reflections of the transformation of education, which is frequently seen in the modern nation-state, into an ideological tool for raising good citizens, on the Ottoman policies of the modernization period are mentioned. In this sense, it has been tried to draw attention to the similarity of the steps taken in the field of education in terms of new schooling, curriculum, educational materials and educational administration with the practices in nation states.

In this study, the education system is focused on a process starting from the 19th century Ottoman period and extending to the first years of the Republic. Within this perspective, the transformation process of education from traditional to modern has been analyzed in a critical and historical context and it is aimed to examine the didactic and formative relationship that the state establishes with the individuals and the society through education. For this purpose, at the first stage, the relationship between education and ideology was mentioned and thus the theoretical framework of the study was drawn. Then, the relationship between education and ideology in Türkiye from the 19th century Ottoman period to the first

phase of the Republic was examined by making use of Ottoman archive documents and related literature.

The period when the most important steps of the aforementioned process were taken coincides with the reign of Sultan Abdulhamid II. In this period, it is seen that schools became widespread after the education system and its content were revised and centralized. Considering that the main characteristic of the period was reaching the citizens, this effort becomes more meaningful. Among the studies carried out in this sense, such as roads, high school buildings, schools, government buildings, telegraph infrastructure, the most intense efforts were made on education.

The basic educational philosophy of the Abdülhamid period can be summarized as expanding education to include all people and at least informing all citizens of the state ideology in this way. In the first constitutional text, there was a provision that primary education was compulsory. In addition, when we look at the debates in the first Ottoman parliament, it is seen that the deputies attach great importance to the issue of education. Also in this period, Turkish was made a compulsory language in all primary schools and education in local and foreign languages was prohibited. The aim here is to raise children "in the common service of the homeland and in the idea of Ottomanism". With the same logic, Turkish education has been made compulsory in private schools, especially opened by minorities. For this purpose, the number of private schools was rapidly increased despite the economic difficulties. Solutions were sought for the basic problems of the increasing number of schools, such as buildings, teachers and academic program.

A similar approach has been observed in some schools in the Kurdish and Arab regions. The establishment of Imperial Tribal School (Aşiret Mektebi) is important in this sense. These schools aimed to include talented children belonging to the prestigious and wealthy families of the tribes in the relevant regions and to give them a five-year education. According to the founding charter, the aim of these schools was to increase the loyalty of the tribes to the Sultanate and Caliphate and to maintain their

loyalty to the state as citizens. Undoubtedly, these schools were a natural result of the centralist policy in education.

As a result, it is possible to say that in the Abdulhamid II period, the phenomenon of education was seen as an important tool that allowed the state ideology to reach the social layers and took a central place in the general policy of the period. The education system has become one of the important auxiliary elements of the political order in accordance with the mentality of the period. In other words, education has become a serious tool that both the state and political power and the social and economic order can use for legitimacy (Deringil, 1998, s. 107-110). Thus, an important infrastructure has been prepared for the instrumental function of education in the form of creating obedience and loyalty in the citizen-state relationship and providing unity among citizens.



İnsanlığın Bilgi Serüveni ve Hikmet İlişkisi Üzerine Bir Değerlendirme

An Evaluation on the Relationship Between Humanity's Adventure of Knowledge and Hikmah

Vatan Karakaya

Yıldız Teknik Üniversitesi, İstanbul, Türkiye,

ORCID: 0000-0003-4637-3139, vkkaya@yahoo.com

Geliş Tarihi: 17/01/2022 – Kabul Tarihi: 14/03/2022

DOI: 10.55205/jocsosa.11202230

ATIF: Karakaya, V., (2022). İnsanlığın bilgi serüveni ve hikmet ilişkisi üzerine bir değerlendirme. *Cihannüma Sosyal Bilimler Akademi Dergisi*, 1(1), 35-56.

Öz

Mevcut çalışmanın temel amacı yazılı tarih bağlamında belirli medeniyet havzalarının tanrı ve bilgi tanımlarından hareketle bilgi-hikmet ilişkisini araştırmaktır. Bu çalışmada ilk olarak Eski Yunan, İslâm ve Modern Batı medeniyet havzalarında öne çıkan düşünürler üzerinden hareketle tanrı ve bilgi tanımları verilmiştir. Daha sonra bu tanımlara dayalı olarak söz konusu medeniyetlerin bilgi ile hikmet arasındaki ilişkisi incelenmiştir. İslâm medeniyetinde tanımlı olan hikmet kavramı temel alınarak medeniyetlere ait bilgi-hikmet ilişkileri açıklandıktan sonra bu üç medeniyetin kurucu düşünürlerinin Tanrı inancı ve bilgi tanımlamalarıyla medeniyetler arasında genel bir karşılaştırma yapılmıştır. Bu karşılaştırma sonucunda; Eski Yunan ve Modern Batı medeniyetlerinin tanrı ve bilgi tanımlamalarının benzer olduğu, bu iki medeniyet havzasının Tanrı inancı ve buna bağlı oluşan bilgi tanımlamasının hikmet kavramının içeriğini karşılamadığı görüşüne varılmıştır. İslâm medeniyetindeki hikmet kavramının farklılığının içerdiği kelam, felsefe ve tasavvuf geleneklerinin diğer medeniyetlerde görülmeyen şekilde özgün bir kaynaşma teşkil etmesi olduğu öne sürülmüştür. İslâm medeniyetinde bu üç düşünce geleneği,

kendisinden önceki düşünceyi özümsemiş kendi geleneğini oluşturmuş ve sonraki medeniyete de zemin hazırlamıştır.

Anahtar Kelimeler: Tanrı inancı, bilginin tanımı, bilgi ve hikmet.

Abstract

The main purpose of this study is to investigate the knowledge and wisdom relationship based on the definitions of God and knowledge of certain civilizations within the context of written history. This relationship is tried to be explained under the definitions of God and knowledge derived from eminent thinkers of Ancient Greece, Islamic and Modern Western civilizations. The relationship between knowledge and wisdom in those two civilizations are examined with regard to the concept of 'hikmah' defined in Islamic civilization. After that, a general comparison was made on the topics of God and knowledge definitions of the founder thinkers of these three civilizations. As a result of this comparison, it has been concluded that the definitions of God and knowledge definitions of Ancient Greece and Modern Western civilizations are similar, and these two concepts do not match the content of 'hikmah'. Main reason behind this discrepancy is concluded as the unique conglomeration of tasawwuf, kalam and Aristotelian philosophy in Islamic civilization. In Islamic civilization, these three thought traditions assimilated the thought before them, formed their own tradition and laid the groundwork for the next civilization.

Keywords: Belief in God, definition of knowledge, knowledge and hikmah.

GİRİŞ

Kendini bilmekle teçhiz edilmiş insanın kendini inşa etmede kullandığı temel unsur sahip olduğu bilgidir. Yaratılmış olan insanın yaratıcısı tarafından ona verilmiş olan fitrat bilgisinin yanında sahip olduğu inanç çerçevesinde ve yine yaratıcısı tarafından bir istidat olarak verilmiş olan aklî idrakiyle elde ettiği bilgiler de insanların içinde olduğu kültür ve medeniyetleri oluşturmuştur. Kültür ve medeniyetleri oluşturan ana unsur medeniyet içerisindeki insanların tanrı inancı ve ona bağlı olarak geliştirdikleri bilgi tanımlarıdır. Tarihi süreç içerisinde, tanrı ve bilgi tanımı birbirinden farklı üç medeniyet havzası bulunmaktadır. İlk medeniyet havzası Eski Yunan medeniyeti, ikinci medeniyet havzası İslâm medeniyeti ve üçüncü medeniyet sahası da modern Batı medeniyetidir. Mevcut çalışmada hipotez olarak; medeniyet havzalarının yaratıcı inancı ve bilgi

tanımları esas alınarak inanca bağlı iradenin yönelim alanları belirlenmeye çalışılmıştır. Bu bağlamda eski Yunan ve modern Batı medeniyetinin Tanrı inancı pasif ya da hayata hükmetmediği için iradenin yönelim alanının yaratıcıdan ziyade varlık ilişkileri olduğu görüşüne varılmıştır. Bununla birlikte, “Allah’ın rızasını kazanma arzusuyla ve O’nun hükmüne tâbi olmak üzere fiile yönelen irade” şeklindeki niyet tanımı ve “canlı varlığın gayeli olarak yaptığı iş” şeklindeki amel tanımı esas alınarak ilim-amel bütünlüğüyle Kur’anî bir kavram olarak tarif edilen hikmetin, İslâm medeniyeti dışındaki Eski Yunan ve Modern Batı medeniyetinin tanrı inancı ve bu inanca bağlı tanımlamış olduğu bilgi çeşidinin hikmetli bilgi olup olmadığını araştırılmıştır. Bu karşılaştırmayı yapmak için öncelikle Eski Yunan medeniyetinin öncü filozofu Aristoteles’in Tanrı inancı ve bu inanca bağlı bilgi türüyle oluşturmuş olduğu bilgi tanımlaması ana hatlarıyla verilmiştir. Daha sonra, hikmet kavramı İslâm düşünce geleneklerinden meşşai felsefe, kelim ve tasavvuf ekollerinin tanımlamalarıyla irdelenmiştir. Son olarak da modern Batı döneminin kurucu filozoflarından Descartes’in tanrı ve bilgi tanımı ana hatlarıyla incelenmiştir. Ayrıca İslâm medeniyetindeki hikmet bilgisinin Eski Yunan ve Modern Batı dönemindeki bilgi çeşidiyle kıyaslanarak Eski Yunan ve Modern Batı dönemindeki bilginin hikmet oluşturmadığı sonucuna varılmıştır.

İNSANLIĞIN BİLGİ SERÜVENİ

Varlıklar içerisinde ayrıcalıklı olarak yaratılmış olan insanın sahip olduğu ayrıcalıklar, tarih boyunca yine insan tarafından anlaşılmaya ve yorumlamaya konu olmuştur. İnsanın sahip olduğu yüksek değerlerin kökeninde onun kalp (gönül) ve akıl sahibi olduğu, kendisini ve dışındaki dünyayı idrak edebildiği vurgusu, bu yorum sürecinin öne çıkan en önemli iki meseledir. Varlıklar içerisinde böyle bir yaradılış farkındalığına sahip olmak tabii ki insana diğer canlıların aksine önemli sorumluluklar yüklediği en eski gerçekliklerden birisidir. Zira insan kendisinin şuurunda bir varlık olmakla birlikte içinde bulunduğu evreni ve onu kuşatan bütün metafizik

inşayı bir bütün olarak idrak edebilen varlık şartlarına sahiptir. Sahip olduğu idrak etme özelliğiyle insan, görünür ya da görünmez âlemin, varlık ya da varlık ötesi bilgilerin muhatabı olmuş ve bütün bu âlemlerin sorumluluğunu, anlama ve idrak etme özelliğinden dolayı halifelik göreviyle yüklenmiştir. Bu görevlerin en başında geleni ise kendi “benliğini” ve onun varoluşunu anlamak ve açıklamak olmuştur.

İnsan dışındaki varlık türleri, türlerine ait ve türün her bireyinde aynı olan içgüdüsel özellikleriyle hem bedensel aynılık hem de içgüdüden kaynaklı davranış aynılıklarıyla yaşar ve ömürlerini tamamlarlar. İnsan dışındaki canlı hayatlar beden ve içgüdüsel hareketle birbirlerine benzerken, insan türü içerisinde beden benzerliği dışında iradeye dayalı seçme hakkından dolayı davranışlar farklı farklı ortaya çıkmaktadır. Çünkü içgüdü verilen canlılar, tür ve birey olarak aynı davranmakta ve benzer görünüme sahip olmaktadır. Bu bağlamda, örneğin arı türü içerisindeki bal arıları aynı davranış benzerliği ve yaratılış özelliğine sahiptir. Benzer olarak kuş türü içerisinde kartalların yüksek uçuşma özellikleri türe verilmiş bir içgüdü ayrıcalığıdır. Bu yönüyle bütün kartallar yüksekten uçmayı yaratılıştan kendilerine verilmiş bir farklılık olarak yaşarlar. Dolayısıyla bu özellikleri yönüyle kartallar seçme hakları olmaksızın bu yeteneklerini içgüdüsel olarak kullanırlar. Ancak insanın tür olarak bedensel benzerlik harici davranış ve hareketleri onun akıl ve iradesinden doğduğu için türün her bireyi birbirinden farklıdır. Farkı oluşturan kriterler insan türüne ait olan doğru-yanlış, iyi-kötü, güzel-çirkine dair değerlerinin olması ve buna göre seçme haklarıyla oluşturduğu seçimlerdir. Bu seçimlerin oluşturduğu alanlar sırasıyla ilim, ahlak ve sanat olarak ifade edilebilir. İnsanı farklı kılan ve araştırılmaya değer olan tarafı da tam olarak iradeden doğan seçme hakkıyla oluşturduğu bu farklılığıdır.

İnsanın iradesinden doğan seçme hakkıyla birbirinden farklı davranışlarda bulunması ve bu farklı davranışların iyi-doğru-güzel şeklinde olumlu olanları ve kötü-yanlış-çirkin şeklinde olumsuz olanlarıyla oluşan davranışlar bütünü insanlar arasında hem aynı olmayan davranışları tanımlar hem de insan davranışlarına göre onu derecelendirmeyi

beraberinde getirir. Derecelendirmeyi mümkün kılan şey, iradi seçimin ve onun eyleme dönüştürülmesinde “daha iyi” ya da “daha kötü” gibi hem seçim aralığının varlığı hem de eylem çeşidinin var olmasından kaynaklıdır. Bununla birlikte, ilke ve ispata sahip niceliksel bilgilerde hareket birliği mümkündür ancak niceliksel bilgiye dayalı hareketler tek türlü tanımlı olduklarından “iyi” ya da “kötü” şeklinde insanın dereceli seçimine açık değillerdir. Matematiksel bilgi buna örnek olarak verilebilir. Bir çember “bir noktaya eşit uzaklıktaki noktalar kümesi” şeklinde tanımlanmaktadır. Bu tanıma “daha iyi” ya da “daha kötü” derecesi yüklenemeyeceği için bu tanım üzerinde doğan hareketin tek türlü olması gerekmektedir. Varlığı, özelde de insanı, aklî idrak ile anlamaya çalışan düşünce çevreleri, insanın tek türlü ve bir metot ışığında gelişen hareket alanlarını belirlemeyi hedeflemiş ve sonuç olarak da niceliksel doğa teorisine ulaşmıştır. Bunun için de *mantık* ve *matematik* bu arayışlarda düşünceye kılavuzluk etmiştir. Bu yaklaşımdaki sorun; matematik ve mantığın insanın iradi seçim alanının sadece bir kısmını oluşturmasıdır. İnsanların sevinçleri, acıları, nefretleri ve mutlulukları matematik ve mantık metotlarının dışında olan kavramlardır ama insana ait özelliklerdir. İnsanı tanımak ve tanımlamak için matematik ve mantığın dışında kalan özelliklerinin de dâhil olduğu bütüncül bir yaklaşım zarurettir. Bundan dolayı insanları olumlu ya da olumsuz davranışlara hazırlayan temel etken, onun yaradılıştan sahip olduğu nefsi duyguları ve aklî idrakleri yoluyla sahip olduğu bilgi çeşidinden hür iradesiyle seçip oluşturduğu düşünce ve eylemlerin bilgisiyle birlikte inşa etmiş olduğu bilginin düzeyidir. Bu bilginin düzeyini belirleyen unsur, insanların inançlarıyla belirlemiş oldukları hür iradenin yöneldiği bilgi kaynaklarıdır. Eğer kurulu olan inanç doğrultusunda irade dış dünyadaki varlıklar arası ilişkiyi seçmiş ise elde edilen bilgi Modern Batıda olduğu gibi empirik bilgidir. Eğer irade kullanıcıları yaratıcı gerçeğiyle oluşan bir inanç zeminine sahip ise irade insanın hem iç dünyasındaki nefsi hem de dış dünyasındaki varlık ilişkilerini birlikte değerlendirmektedir. Bu bilgi çeşidi de ontolojik bilgi olarak varoluşu açıklamayı hedefleyen bilgidir.

Bilgi edinme yönüyle insan birçok yol ve yönleme sahiptir. Düşünce tarihi boyunca farklı dönem ve medeniyetlerde bilginin tanımı yapılmış ve bu tanım ışığında bilgi üretilmiştir. Ancak gerçek olan şu ki; yaratılmış olan insanın aklî idraki de dâhil olmak üzere “varoluşa” dair bilgileri yaratıcısı olan Allah’ın peygamberleri vasıtasıyla göndermiş olduğu vahiy bilgisidir. Vahiy gerçeği göz ardı edildiğinde, her insana verilmiş olan aklî idrakle dünyayı anlamaya çalışmaktan başka bir yol kalmamaktadır. Ancak akıl ile dünyayı anlama çabaları “ilkelerin ilkesi”, “sebeplerin sebebi” şeklindeki “varoluş” problemini çözememektedir. Bundan dolayı da “varoluş” ya da “yaratılma” gerçeği, varlığın kendinden var olma anlamındaki “olgular” kavramına hapsedilip bilgi üretilmeye çalışılmakta; bu da yaratıcısı olmayan varlık tanımlamasına kapıları ardına kadar açmaktadır. Başka bir ifadeyle, yaratıcıya bağlanmayan düşünce, ilk sebepleri belli olmayan ve külli bilgiden yoksun varlık tanımlamasını zorunlu kılmaktadır. Bununla birlikte, tarih içerisinde vahiy bilgisinden uzaklaşan insanlık, yaratıcı gerçeğini zemine koymadan yaşadığı âlemi aklî idraki ile de yorumlamış ve insan idrakinin yetebildiği yere kadar varlığa dair bilgi oluşturmuştur.

Kuşkusuz her medeniyet kendi bilgi teorisi tarafından şekillenir. Düşünce tarihinde genel olarak bilginin farklılığı, bilgi tanımlamasının yaratıcı güce bağlanması ya da ondan uzaklaşmış olmasına göre yapılanmıştır. Bu anlamda yazılı tarihte üç ana bilgi havzası oluşmuştur. Bu bilgi havzalarını içeren medeniyetler sırasıyla Eski Yunan medeniyeti, İslâmmedeniyeti ve Modern Batı medeniyetidir. Şimdi bu medeniyet sahalarından özellikle eski Yunan ve Modern Batı medeniyetlerinden öncü filozofları göz önüne alarak medeniyetler hakkında saptamalar yapılmaya çalışılacaktır. İlk olarak Eski Yunan medeniyeti göz önüne alınacaktır.

Eski Yunan Medeniyetinde Tanrı ve Bilgi Anlayışı

Eski Yunan düşüncesinde varlık ve bilgi konusuna dair birbirinden farklı, hatta birbirini nakzeden düşünceler görmek mümkündür. Buna rağmen temsili bakımından Aristoteles (MÖ 384-322) çok önemli bir yer işgal eder. O sebeple burada Eski Yunan düşünce geleneğinde Varlık

(Tanrı) ve bilgi anlayışına söz konusu filozofu örnek vermekte sakınca yoktur. Bütün boyutları ile meseleyi ele almak yerine bizim burada göstermeye çalıştığımız ana meselemizin anlaşılması için temsiliyeti aşikâr olan bir filozof görüşlerine kısaca değinmek yerinde olacaktır.

Eski Yunan medeniyeti, düşünce tarihinin şimdilik elimizde olan yazılı kaydının yapıldığı ilk bilgi havzalarından biridir. Bu havza içerisinde akıl ve idrak yönüyle “varoluşu” ve “varlığı” anlamak için çaba harcayan birçok filozof bulunmaktadır. O dönem içerisinde yetişen ve kendinden sonraki dönemleri de derinden etkileyen meşhur filozoflardan biri de Aristoteles’tir.

Bilgiye muhatap insanın bilgi edinmesi ve yaşadığı âlemi anlamlandırması için Aristoteles’in insan tanımı “iki ayaklı, tüysüz, düşünen (rasyonel yeti sahibi) ve algılayan (idrak sahibi) şey” olarak ortaya konmuştur (Koç, 2014, s. 20). Filozofa göre düşünen ve algılayan insan varlığının dayandığı temel ilke bakımından “ezelî, ebedî, sonsuz, sınırsız, değişmeyen, daima kendisiyle özdeş olan, bir ve mutlak, hayat ve üstün fazilet sahibi, akıl (mutlak bilinç), âkil (bilen, akleden) ve ma’kûl (akledilen) sıfatlarıyla varlığın biricik ilkesi ve gaye sebebi” şeklinde zorunlu olarak bir Varlık’a bağlanmıştır. Ancak bu üstün niteliklere sahip olan tanrı kâinattan habersiz, yalnız kendi zâtını bilen ve düşünen saf bir fiildir, dolayısıyla O’nda yoktan yaratıcılık vasfı yoktur. Kendisi gibi ezeli olan maddi varlığın gayesi olmanın ötesinde varlık ve varoluş ile herhangi bir ilişkisi bulunmamaktadır. Aristoteles teolojisinde tanrı pasif (âtil) bir varlık olma niteliğinden arınmış sayılmamaktadır (Kaya, 1983, s. 215-218). Burada tanrı ilk hareket ettirici, vardan var eden yani şekilsiz maddeye şekil veren bir varlıktır.

Filozofun tanrı tanımına karşılık bilgi tanımı da “Varlıkların ilk nedenleri ile ilkelerini bilmek” (Aristoteles, 981 b13-982 a35) olarak verilmektedir. Bu tanımlardan anlaşılmaktadır ki; bu medeniyet içerisinde varlık ilk hareket için bir Yüce Varlık’a ihtiyaç duymuş ve hareket ettirilme sonrası varlığı kendi akıl ve idrakiyle anlayabileceğine inanmıştır. Dolayısıyla medeniyetin ürettiği bilgi, *duyu-algı-idrak* bağlamında gerçekleşmektedir. Kısacası bilgi, cisim ve onların ilişkilerinden üretilen

zihinsel kavramların nedenlerini ve ilkelerini anlamaktan meydana gelmektedir.

Bu düşünce alanında, insanın maddi olmayan yönünün ilk nedenleri ve ilkeleri nesnel olanlardan farklı ve dereceli olduğu için konu dışı bırakılmıştır. Dolayısıyla oluşan bilgi, insanın “ben” ve “öteki” (varlık) arasında bağ kurmak ya da varlığı tanımlamak şeklinde gerçekleşmektedir. Başka bir ifadeyle yaratıcıyı yok sayarak insanı her şeyin kaynağı haline getirmek suretiyle insan ve dışındaki varlık şeklinde insan eksenli bir düşünce felsefesi inşa etmiştir. Aristoteles bağlamında söylenecek olursa; Aristoteles varlığın ne olduğu sorusunu soruşturmuş, ancak varlığın tanrı tarafından nasıl yaratıldığı sorusunu cevapsız bırakmıştır. Bundan dolayıdır ki; nesne ve ondan elde edilen zihinsel bilgi, duyu-algı-idrak yoluyla oluşan empirik bilgidir. Bu çeşit bilgi insanların hayatlarını sürdürürken ihtiyaçlarını gidermek için gerekli ve önemlidir, ancak insanın iç dünyasına etki eden yönleri kısıtlıdır. Başka bir ifadeyle; bu, ontolojisi olmayan bilgidir. Bu bağlamda, Aristoteles’in pratik bilgiyi tanımlarken zanaatkâra benzetmesi ve “Zanaatların kimileri insanların zorunlu gereksinimlerini karşılamaya, kimileri de yaşamı zevkli kılmaya yöneliktir” (Aristoteles, 981 b13-982 a35) ifadesi ve “O halde ustaları gözümüzde daha bilge kılan şey, iş yapabilme yetenekleri değil; kavrama sahip olmaları ve nedenleri bilmeleridir (Aristoteles; 981 b5) şeklindeki ifadeleri pratik faydaya vurgu yapmaktadır. Bununla birlikte teorik bilginin üstünlüğünü ifade etmek içinde “Deney sahibi olan insan basit olarak herhangi bir duyu algısına sahip olandan, sanatkârın deney sahibi olandan, ustanın işçiden, daha bilge olduğu düşünülür. Ve teorik bilgi pratik bilgeliğe daha üstün bilgeliğe (Aristoteles;981 b 25, 30) şeklinde ifade etmiştir. Aristoteles’ten yapılan alıntılardan görüldüğü gibi bilginin teorik kısmı da pratik kısmı da varlığın ilkelerini açıklayan ve varoluşu içermeyen bir bilgi çeşididir. Ancak filozofun, varlığın ilkelerine dair yapmış olduğu araştırmalar kendinden sonra gelen medeniyetler içerisinde de metot olarak kullanılmış fakat varlık ilkeleri sonraki medeniyetlerin tanrı ve bilgi tanımlarıyla farklılaşmış ve genişletilmiştir (Güzel, 2003, s. 129).

Çalışma konumuzun ikinci medeniyet havzası İslâm medeniyetidir. Medeniyet havzaları içerisinde varlık ilkelerinin yaradılış gerçeğine bağlandığı ve vahiy bilgisiyle inşa edilen İslâm medeniyeti kendinden önceki eski Yunan medeniyetinden yaratıcı bilgisiyle ayrılmakta ve buna bağlı olarak da bilgi türü de farklılaşmaktadır.

İslâm Medeniyetinde Bilgi Anlayışı

İslâm medeniyet alanının varlık-bilgi ilişkisinde kurucu ve taşıyıcı ana unsuru vahiy kaynaklı olmasıdır. Son peygamber Hz. Muhammed (s.a.v)’in gelişiyle başlayan medeniyet, vahye dayalı güçlü bir yaradılış bilgisiyle insanlığı donatmıştır. Fetihler yoluyla hızlı bir yayılım gösteren son din karşılaştığı medeniyetlerin varlık ilkelerine dair aklî bilgileri de tevarüs ederek insanın yaradılış özelliklerinin bütününe göz önüne alarak onun hem iç dünyasını hem de dış dünyasını tanımlamıştır. Bu dönemin yaratıcı tanımı hem önceki Yunan medeniyetinden hem de sonraki modern dönem Batı medeniyetinden çok farklıdır.

İslâm tefekkür geleneği tanrı anlayışı diğer medeniyetlerle kıyaslandığında bariz bir farklılığı ortaya koyar. Burada tanrı, hem ilk yaratmayı gerçekleştirir hem de “an”daki nesne ve olayları yaratır ve yaratması her an devam eder. Bundan dolayı bilgi kaynakları da farklılaşmaktadır. Her anı yaratan ve dolayısıyla müdahale eden bir yaratıcı kabulüyle birlikte insan aklının ana hedefi duyu-algı-idrak ile birlikte onun ötesinde imanın gereği olarak mutlak yaratıcıyı tanımaya uzanmıştır. Zorunlu varlık olarak yaratıcının tanımlanması ve bu zorunlu varlığın yaratmasıyla oluşan âlem, maddi ve manevi olan her bilginin mahalli ve aynı zamanda da insan bu âlemin maddi-manevi gereklerinden sorumlu varlık olarak tanımlanmıştır. Diğer bilgi havzalarının aksine bu bilgi havzasında yaratıcı bilgisi değiştiği için bilgi tanımı da değişmiştir. İslâm medeniyetinde eski Yunan medeniyetindeki gibi ilk hareket için bir varlık aramak yerine gerçek yaratıcı olan Allah’ın yaratması altında insanın tanımı yapılmıştır. Önceki dönemlere göre diğer bir farklılık da varlığı duyu-algı-

idrak şeklinde tek türlü tanımlamanın aksine birçok farklı ekoller tarafından varlık bilgi tanımının yapılmış olmasıdır.

Medeniyet döneminin bilgi müktesebatı meşşâî filozoflar yoluyla Eski Yunan medeniyetinin ilk hareket ettirici tanrısıyla tanımlanan varlık ilkeleri genel olarak yeni dinin yaratan ve yaratmasını her an sürdüren inanç doğrultusunda yeniden tanımlanmıştır. Bu ekolde öne çıkan İslâm filozofları İbn İshak el-Kindî (801-873), Fârâbî (870-951), İbn Sînâ (980-1037) ve İbn-i Rüşd (1126-1198)'dür. Ayrıca son dinin yorumlanması ile ilgilenen mütefekkirler kelim ekolünü geliştirmiş ve evreni bu düşünce altında kendi kozmolojileriyle yorumlamaya çalışmışlardır. Bu bilgi alanının öne çıkan düşünürleri İmam-ı Gazzâlî (1058-1111), Fahreddin er-Râzî (1149-1210), Seyid Şerif Cürcânî (1340-1413) gibi önde gelen âlimlerinden oluşur. İlave olarak, insanın maddi olanla birlikte maddi olmayan, içsel ve aşkın tarafını ele alan ve kâinatı tanımlamaya çalışan tasavvuf ekolü de İslâm medeniyetinin bilgi kaynaklarından biri olarak ortaya çıkmıştır. Tasavvuf alanının öne çıkan kurucu filozofları Muhyiddin İbnü'l-Arabî (1165-1240) ve onun talebesi olan Sadreddin Konevî (1210-1274)'dir. Ayrıca felsefe ve tasavvufu birleştiren Şehabeddin Sühreverdî (1145-1234) ve Molla Sadra (1571-1641) da bilgiyi farklı yorumlayan önemli akım öncülerindedir.

İslâm medeniyeti insanı hem bîatını hem de zâhiriyle çalışmıştır. Öncelikle onu yaratılmış bir varlık olarak kabul eder. Onun yaradılıştan gelen özelliklerini ihmal etmeden aklî yeterliliğini duyu-algı-idrak bağlamında çalışırken yaradılıştan sahip olduğu kalbî ve nefsî yönünü de metafiziksel olarak tanımlamaya çalışmış ve bir bütün olarak insanı ortaya çıkarmaya koyulmuştur. Dolayısıyla Eski Yunan medeniyetinin maddi yönüyle tanımaya çalıştığı insan, İslâm medeniyetinde maddî ve manevî olarak tanımlanarak insanı asli tanımına ulaştırmıştır. Bu medeniyet havzasında bilgi, insanın hayatını kolaylaştırmakla birlikte ahlak ile değer kazanan ve yaratıcısına karşı sorumluluklarının da yerine getirildiği iki eksenli bir görünüme sahiptir. Bu manada birinci eksen hayatın tanınması ve kolaylaştırılmasını kapsarken, ikinci eksen *iyi insan* olmak için nefsin

isteklerine irade ile karşı durarak iyi-doğru-güzel kavramlarını içeren ahlaka ulaşılmasının yolları gösterilmiştir. Bu medeniyette insan, Antik Yunan döneminin aklıyla çerçevelediği ahlak sınırlarından daha geniş sınırlara erişmiş ve ahlakın alanını nefsin tezkiyesiyle mükemmelleştirmiştir. Nefis tezkiyesi insanın iyi-kötü şeklindeki içsel yaradılış özelliğinin eğitimini amaçlamaktadır. Özellikle niceliksel olmayan sevmek, nefret etmek gibi insana mahsus hallerin kötülerinden kurtularak iyi olanlara yönelme eğitiminin genel adı olarak ifade edilebilir. Böylece, nefsin tezkiyesi, ahlakın bir unsuru olan iyi-kötü dereceli halin iyiye doğru eğitilmesi ve kâmil insana ulaşma gayretidir. İslâm medeniyetinde nefis terbiyesinde eser vermiş birçok Müslüman âlim bulunmaktadır. Ancak tasavvuf geleneğinin kurucu filozofu olan İbn Arabi Fütuhât-ı Mekkiyye de nefis terbiyesinin esaslarını açıklamıştır (İbn Arabi, 2016). İslâm medeniyetinde nefsin tezkiyesi ne önceki dönem olan eski Yunan medeniyetinde ne de günümüz Batı modern döneminde anlaşılabilir bir alan olmamıştır.

Budizm ve Hinduizm gibi Çin ve Hind havzasının dinlerinde ve ona bağlı oluşan düşünce sistemlerinde nefis terbiyesi var olsa da yöntem itibarıyla aşırılıklarıyla tasavvuftaki nefis tezkiyesinden farklılık göstermektedirler. Genel olarak doğu dinlerinden üretilen düşünce sistemlerinde nefis terbiyesi, insanın yaradılışında var olan özelliklerini yok ederek olgunluğun elde edileceği düşüncesine dayanmaktadır (Gündüz, 2019). Esasında bu dinlerin icra ettiği başka bir işlevleri de vardır; bunların hâkim olduğu tecrübeye, içtimai-siyasi kast sistemlerine hizmet eden dinler görünümde olmasına rağmen bu sistemi içselleştiren insanlar ile birlikte sistemin sahip olduğu hiyerarşik yapı içinde yer almak niyetiyle mücadele eden nefisten arınmak gibi dünyevi bir fayda beklentisi vardır. Sistemi elinde tutan hiyerarşik yapılar için de oldukça işlevsel bir din toplulukları görünümündedirler. Bu yönüyle de farklı bir içtimai-siyasî tecrübeye yaslanan ve bu tecrübeyi de inşa eden İslâm düşünce sisteminde ise nefsi isteklerin yok edilmesi değil onun ıslahı üzerine metotlar geliştirilerek insanın fitrat özellikleri çiğnenmemiş ve onu kemale ulaştıran bir yöntem

olarak kullanılmıştır. Bu özellik ve ayrıcalık sadece İslâm medeniyetinin tâbilerine ait bir niteliktir.

Eski Yunan medeniyetinin ilk hareket ettirici tanrısıyla kurulan medeniyetin bilgisinin varlığın ilkelerini anlamak üzere şekillendiği ifade edilmişti. Benzer bir yaklaşımda modern Batı medeniyetinin tanrı ve bilgi tanımlarına bağlı olarak ortaya çıkmaktadır.

Modern Batı Medeniyetinde Tanrı ve Bilgi Anlayışı

Düşünce tarihinin üçüncü safhası Batı düşünce alanı olarak klasik ve modern dönem şeklinde ayrılmış olsa da nitelikleri bakımında birlikte değerlendirilebilecek türdendir. Bu dönem 16. yüzyıl ile başlayan ve günümüzde de geçerli olan Hümanizm ve Aydınlanma hareketlerini içeren Batı düşünce alanıdır. Bu medeniyet alanının eski Yunan Medeniyet alanıyla ilginç bir benzerliğinin olduğunu söylemek yerinde olacaktır. Bu dönemin tabiata bakışı duyu-algı-idrak yönünden çok güçlüdür. İlk sebeplere ilişkin Tanrı bazen vardır bazen yoktur.

Medeniyet döneminin karakteristiğini yansıtan filozofların başında René Descartes (1596-1650) gelmektedir. Descartes'ın güçlü bir Tanrı anlayışı vardır. Hatta filozofun metodu olarak ifade edilen “şüphe” girdabından kurtaran “Düşünüyorsam varım” önermesinin aksinin ispatlanmayacağını Tanrı'nın varlığına bağlamış olan bir filozoftur. İlginç bir şekilde tanrı inancı bu kadar güçlü olan filozof; âlemin Tanrı tarafından yaratıldığını kabul etmiş ancak bir defa yarattıktan sonra tabiatın mekanik kanunlar çerçevesinde hem kendi başına var olup hem de varlığını devam ettirdiğini kabul etmiştir (Özden, 2018, s. 209). Descartes'ın bilgi anlayışı ise onun geliştirdiği “metot” yaklaşımıdır. Bilginin elde edilmesi için *apaçıklık, analiz, sentez* ve *saymayı* içeren “metot” yaklaşımı Descartes'in bilgi elde etmek ya da doğruyu aramak için kullanmış olduğu bilimsel bilgi yöntemidir. Dikkat edilirse Descartes varlıklar arası ilişkilerde şüphelerinden kurtulmak için varlık ilişkilerinin doğru olanını aramaktadır. Descartes bu dört şartı sağlatıp sonuç alabildiği bilgi alanı olarak da en uygun alanın *matematik* olduğunu ifade etmiştir. Matematik delillerinin

kesin ve apaçık olduğu yine onun ifadeleridir (Descartes, 2019, s. 70). Descartes bu indirgemeci yaklaşımıyla insanın iç dünyasına ait ahlaki inşa eden dereceli iyi ve kötü bilgiyi kendi tanımının doğası gereği bilgi alanının dışına çıkardığı görülmektedir. Çünkü iyi ve kötü matematiksel ispata uygun kavramlar değildir.

Bundan başka, Descartes'ın beden-ruh ayırımı da kendisinden sonraki düşünce tarihine büyük etkileri olmuştur ve beden-ruh üzerinden oluşacak akımların önünü açmıştır. Karşılaştırmalardan görüleceği üzere, Descartes'ın tanrısıyla Aristoteles'in ilk hareket ettirici tanrısı ilginç benzerliklere sahiptir. Birisi ilk hareket işlevi için, diğeri ise varlığını ispatlamak için Tanrı'ya ihtiyaç duymuştur. Ancak her iki medeniyette de tanımlanan tanrı tanımı vahiy dinlerinin her şeyi yoktan var eden ve yöneten kâdir-i mutlak Tanrı'sı değildir. Yukarıda ifade edildiği gibi, Aristoteles'in Tanrı tanımına karşılık Descartes'in Tanrı'sı da bir yaratma fiili gerçekleştirmiş ancak daha sonra dünyadan elini çekmiştir. Descartes'in deyimiyle dünya artık bir mekanikadır ve onu anlamak ve yönetmek bizim aklımızın gücüne bırakılmıştır. Böylece bu medeniyet, madde ve mekanikadan hareketle ekonomik sistem olarak kapitalizm ve materyalizmi, düşünce sistemi olarak da pozitivizm gibi görünüşte birbirine düşman ama kökçe aynı olan akım ve ideolojileri meydana getirmiştir.

Bilgi havzasında David Hume (1711-1776) oluşturduğu akımda tanrısız bir düşünce kurarak deneyleyebildiği şeyi varsayıp dünyanın geri kalanını yok saymak gibi bir daralmanın içine düşmüştür. Aynı yönde Immanuel Kant (1724-1804)'ın metafizik bilginin imkânsızlığı teziyle aşkın düşüncenin önü kapatılabilmektedir. Tabii ki Baruch Spinoza (1632–1677), Arthur Schopenhauer (1788-1860) ve benzeri düşünürler hayata farklı bakışlarla yaklaşmış olsalar da ana akım düşüncesi maddeci ve materyalist tarzda gelişmiştir.

Bu medeniyet alanı, maddeyi ve ona ait özellikleri aklın gücüyle o kadar derin çalışmıştır ki; sonuçta mucizesi teknoloji olan bir “akıl dini” kurulmuştur. Bu akıl dininin etki alanı maddi varlık alanı ve genel metodu da duyu-algı-idrak olduğu için dinin ruhu yoktur. Dolayısıyla modern

dönem bilgi birikiminde Tanrı'yla kurulan yaratıcı bağ, ruhun yaratıcısıyla kurduğu bir bağ olmaktan ziyade varlığın tanımlanmasında bir zorunluluk olarak kabul edilmiş ve sonra “Ben ve Tanrı” kabulüyle “ben” üzerinden ilerlemiştir.

İSLÂM DÜŞÜNCE GELENEKLERİ BAKIMINDAN

HİKMET-BİLGİ İLİŞKİSİ

Ana hatlarıyla özellikleri verilen üç bilgi havzasının empirik anlamda varlıktan bilgi elde etme şekilleri ve ontolojik anlamda varlığın varoluşuna bakış açılarını tartışmada esas gaye; insanın bilmek ile ulaşacağı bilgeliğin ya da kemâlât düzeyinin tanımlayıcısı olan hikmet kavramını tanımlamak ve bu kavrama göre medeniyetlerin bilgi türlerinin insanı hikmete ulaştırıp ulaştırmadığını tartışmaktır.

Hikmet kavramı Kur’ân-ı Kerîm’de hikmeti ifade eden ayetler üzerine İslâm medeniyet muhitinde gelişen ve felsefe, kelim ve tasavvuf sahalarında göre farklı tanımlamalara sahip olan bir kavramdır. Her üç sahada da bu kavram, insanın dış dünyasıyla birlikte iç âlemindeki ilerleme ve olgunlaşmayı ifade etmektedir. Genel manada “ilim ve amel bütünlüğü” olarak ifade edilen hikmet hem Allah’a hem de insana nispet edilmektedir. Allah’a nispet edilen hikmet; “en değerli varlıkları en üstün bilgiyle bilmek” manasında kullanılmaktadır. İnsana nispet edilmesi halinde ise hikmetin “dengeli olma, orta yol üzerinde bulunma, adalet niteliği taşıma” anlamına geldiği ifade edilmiştir (Kutluer, 1998, s. 503).

Hikmet, nazari bilgidен ziyade amelî bilgiye veya doğrudan doğruya amelin kendisine nispet edilir. Nitekim hikmeti “sözde ve fiilde isabet” olarak tanımlayan âlimler kavramın bu yönüne işaret etmekle onu aynı şekilde “ilim-amel bütünlüğü” olarak da açıklamışlardır. Fârâbî’ye göre hikmet bilgisi insana gerçek mutluluğun ne olduğunu, amelî hikmet de bu mutluluğu elde etmenin yollarını bildirir. Nitekim ruhun varoluş amacı kendisini nihaî mutluluğa ulaştıracak olan hikmet ve fazilettir demektedir (Fârâbî, 1987, s. 48, 74). İbn Sînâ hikmeti şu şekilde tanımlamıştır: “Beşerî gücün elverdiği nispette insanî nefsin kavramları tasavvur etmek, nazari ve amelî doğruları tasdik etmek suretiyle kemale ermesidir” (İbn Sînâ, 1993, s. 16).

Fahredden er-Râzî (1149-1210)'ye göre ise insanın ulaşabileceği kemâlât; nefsanî, bedenî ve ruhî olmak üzere üç türdür. Hikmet nefsanî kemalle ilgilidir. İnsanî nefsin, bilen ve yapan olarak iki temel gücü vardır. İlkinin görevi doğruyu bilmek, ötekinin görevi bedeni doğru davranışlar istikametinde yönlendirmektir. Bilme gücü ölümden sonra da devam edeceğinden yapma gücünden daha üstündür. Bu gücün kemali, tasavvur ve tasdik olmak üzere iki akli fiilde kendini gösterir. Tasavvur mahiyetlerin eksiksiz tanımına ulaşmak, tasdik de varlık hakkında dış dünyadaki gerçekliğe uygun çıkarımlarda bulunmaktır. “Yapma gücünün kemali ise bedeninin ifrat ve tefrite sapmasını engelleyecek şekilde itidalli davranışlar üzerinde olmasını sağlamaktır” demektir (Fahredden er-Râzî, 1415, s. 3-4).

Muhyiddin İbnü'l-Arabî (1165-1240)'ye göre de hikmet; her şeye hakkını vermeyi, her şeyi yerli yerine koymayı sağlar. Mutlak anlamda hakîm, her şeye yaratılışını veren Allah'tır (Tâhâ 20/50). O yarattığı şeyi en iyi bilen olduğuna göre her şeyi gerektiği gibi düzene de koymuştur. “Kul ise eşyadaki ilâhî hikmetin farkına vardıkça bu bilginin hükmü altına girerek bilgelik yolunda ilerler” (İbnü'l-Arabî, 1972-92: I, 269-270; IV, 257-259) demektir.

Hikmet kavramının bu üç medeniyet alanındaki yaratıcı ve ona bağlı olarak oluşan bilgi çeşidiyle yorumlanabilmesi için “niyet” ve “amel” kavramlarını da ayrıca tanımlamak gerekmektedir. Çünkü hikmet, genel anlamıyla “ilim ve amel bütünlüğü” ya da “doğru bilgi ve faydalı iş” olarak tanımlanmaktadır.

Her üç medeniyet alanında da “ilim”e karşılık gelen bilginin genel mahiyeti verildi. Şimdi hikmeti ortaya çıkaracak niyet ve onun bağlı olduğu amelin ne olduğunu tanımlamak gerekmektedir. Niyet “Allah'ın rızasını kazanma arzusuyla ve O'nun hükmüne tâbi olmak üzere fiile yönelen irade” şeklinde tanımlanmıştır. Amel ise “canlı varlığın gayeli olarak yaptığı iş” olarak tarif edilmiştir (Gazzâlî, IV, s. 361-393). Niyetin belirleyiciliğini ve amelden önce geldiğini belirtmek üzere bir hadiste, “Ameller niyetlere göredir” buyurulmuştur.

İnsanın irade yoluyla kullanmış olduğu seçme hakkının iyi-kötü, doğru-yanlış ya da güzel-çirkin şeklindeki olumlu ya da olumsuz seçimleri insanda niyetlere göre oluşmaktadır ve sonucunda da bir fiile dönüşmektedir. Niyete bağlı bütün iradi seçimler zihinsel (bilkuvve) ve eylem (bilfiil) olarak meydana gelir. Bilkuvve dışındaki seçimler bir fiil oluşturmaktadır, ancak yukarıdaki

genel tanıma bağı olarak iradenin tanımıyla birlikte düşünüldüğünde “amel” yaratıcı tarafından tanımlanmış faydalı olan işleri ya da eylemleri seçmeyi içermektedir. Kısacası; amel iradi seçimlerden doğan faydalı fiillerdir. Başka bir ifadeyle amel, insanın miras olarak getirdiği kulluk niteliğiyle insanı tanımlayan bir özelliktir. Çünkü kul, amel edenden başkası değildir. Fakat kul iki seçenek arasındadır; ya Allah’a kulluk edip her şeyden özgürleşecek ya da Allah’tan başkasının kulu olup her şeye köle olacaktır (Abdurrahman, 2021, s. 53). Niyet kavramı iradi ve insan için içsel bir karar olmakla birlikte meydana gelişi dışsal bir eylemdir. Niyetin oluşumu özgür iradenin seçme hakkıyla meydana geldiğinden ve maddi özelliğe sahip olmamasından dolayı nesnel bir varlık olmadığı için niyetler sonucunda oluşacak fiil (amel) ve ondan elde edilecek sonuçların nesnel bilgi metotlarıyla değerlendirme imkânı her zaman mümkün olmaya bilir. Çünkü iradi seçim sadece duyu-algı-idrak alanını değil his ve duyguları da kapsamaktadır. Dolayısıyla iradi seçim doğru-yanlıştan doğruyu seçerek varlıklar arası ilişkileri belirleyen bilim alanını, iyi-kötüden iyiyi seçerek insanın iç dünyasındaki nefsinden kaynaklı yönelimleri sınırlayıp iyilerle amelde bulunarak ahlak sahasını, güzel-çirkinden de güzeli seçerek sanat alanını kurabilmektedir. Görüldüğü gibi insan ne sadece niceliksel bir varlıktır ne de iyi-kötü dereceli davranışın iyileriyle inşa edilmiş ahlak normlarıyla niceliksel dünyadan uzak bir varlıktır.

SONUÇ

Sonuç olarak, hikmet kavramının İslâm düşüncesi ve felsefesini de içeren genişlikte bir kavram olarak çıkışı İslâm medeniyeti olduğuna göre diğer iki medeniyetin oluşturduğu bilginin hikmet (wisdom) yönü ve hikmet ile ilişkisi tartışılması gerekmektedir. Eski Yunan medeniyetini Aristoteles özelinde ele alacak olursak ilk hareket ettirmeyi üstlenmiş ve varlık üzerinde tasarrufu olmayan bir Tanrı tanımı geliştirmiş olduğunu görmekteyiz. En belirgin özellik olarak göze çarpan şey, hem teorik manada hem de pratik manada iradenin yöneldiği merkezin maddenin sebeplerini ve ilkelerini anlama yönünde olmasıdır. Tanrı’ya karşı sorumluluğun olmaması ya da Tanrı’nın hayat açısından pasif pozisyonda olmasından dolayı Tanrı’ya dönük niyeti oluşturan bir irade söz konusu değildir. Dolayısıyla böyle bir iradenin olmaması,

oluşacak fiile amel özelliği katmamaktadır. Niyet ya da iradenin varlıktan bilgi elde etmek için yönelmesi durumunda ancak varlığın sebeplerini ve ilkelerini belirleyebilmektedir. Her iki durumda da yani hikmetin genel tanımı olan “ilim ve amel bütünlüğü” şartı sağlanmamaktadır.

Modern Batı medeniyet sahasında da benzer bir durum ortaya çıkmaktadır. Descartes özelinde olaya bakılırsa her şeyin yaratıcısı olan Tanrı'nın yaratıcılığından dolayı iç dünyada bir karşılığı vardır, ancak hayatın sahibi olmadığı için niyetlerin ya da iradenin Tanrı'ya yönelmesinden ziyade tabiatın mekanikasını anlamaya yönelmesi istenmektedir. Bundan dolayı iradi seçim tanrı merkezli olmadığı için oluşacak fiiller amel niteliği kazanmamaktadır. Benzer şekilde, iradenin bilgiye yönelmesinde oluşan durum mekanikanın bilgisini anlamayı gerekli kılmaktadır. Ancak mekanika bilgisinin tanrısal bir bağlantısı olmadığı için amel tanımı gerçekleşmemektedir. Hem iradenin Tanrı'ya yönelmemesi hem de bilginin tanrısal bağa sahip olmaması hikmet tanımını sağlamamaktadır. Dolayısıyla bu medeniyet havzasında hikmet oluşturacak bir bilgi-amel bağlantısını gösterecek delil ortaya çıkmamaktadır.

O halde bilgi-amel bütünlüğü İslâm medeniyetinin felsefesi niteliğinde olan İslâm hikmet anlayışıdır. Burada hem teorik olanın hem pratik olanın hakkı verilmekte ve bilim, felsefe, sanat ve din aynı hayata hizmet etmektedir. Burada zıtlıklar ve farklılıklar ortadan kalkmakta ve hayat açısından bir birlik ve bütünlük sağlanmaktadır. Batı medeniyeti ise daima zıtlıklar ve farklılıklar üzerinde giderek bütünlüksüz, din, bilim, sanat ve felsefe arasında süregiden bir çatışma ve zihinsel karmaşa durumu yaşamaktadır.

KAYNAKLAR

- Abdurrahman, T. (2021). Amel sorunsalı bilim ve düşüncenin pratik temelleri üzerine bir araştırma. (T. Uluç, Çev.). Pınar Yayınları.
- Aristoteles. (1999). *Metaphysics*. A new translation by Joe Sachs. Green Lion Press.
- Descartes, R. (2019). Yöntem üzerine konuşma. (Ç. Dürüşken, Çev.). Alfa Yayınları.

- Fahredden er-Râzî. (1415). Şerhu uyûni'l-hikme. c. II. (Nşr.). A. Hicâzî es-Sekkâ, Müessesetü's-Sâdikli't-Tıbaa ve'n-Neşr, 3-4.
- Fârâbî. (1987). Fusûlü'l-medenî: siyaset felsefesine dair görüşleri. (H. Özcan, Çev.). Dokuz Eylül Üniversitesi.
- Gazzâlî. (1402-1403/1982-83). İhyâ. I-IV (V: mülhak). Dârü'l-ma'rife.
- Gündüz, Ş. (2019). Yaşayan Dünya Dinleri. Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Güzel, C. (2003). Aristoteles'te bilgi, bilim, bilgide kesinlik. Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi 20 (1), 126-139.
- İbn Sînâ. (1993). Uyûnu'l-Hikme. (A. Bedevî, Nşr.). Dârü'l-Kalem.
- İbnü'l-Arabî. (1392-1413/1972-92). El-Fütûhâtü'l-mekkiyye fî ma'rifeti'l-esrârî'l-mâlikiyye ve'l-mülkiyye. (O. Yahyâ-i Medkûr, Nşr.). I-XIV, Kahire.
- İbnü'l-Arabî. (2016). Nefs terbiyesinin esasları-fütuhât-ı mekkiyye (E. Demirli, Çev.), Litera Yayıncılık.
- Kaya, M. (1983). İslâm kaynakları ve filozofları ışığında aristoteles ve felsefesi. Ekin Yayınları.
- Kutluer, İ. (1998). "Hikmet", TDV İslâm Ansiklopedisi. c. 17. 503-511. Erişim: <https://İslâmansiklopedisi.org.tr/hikmet>
- Koç, Y. (2014). Anadolu mayası. Cedit Neşriyat.
- Özden, H. Ö. (2018). İbn sînâ-descartes metafiziği. Dergâh Yayınları.

Yazar Katkıları

Makale tek bir yazar tarafından ele alınmıştır. Doğrudan başka bir yazar tarafından katkı sağlanmamıştır.

Çıkar Çatışması

Yazarlar çıkar çatışması olmadığını beyan ederler.

Finansman

Bu çalışma için herhangi bir finansman desteği alınmamıştır.

Etik Bildirim

Bu makalenin yazarları çalışmalarında kullandıkları materyal ve yöntemlerin etik kurul izni ve/veya yasal-özel bir izin gerektirmediğini beyan ederler.

Extended Abstract

How the human being, who was created with the capability to understand himself and the external world, obtains information from these meaning areas has been one of the main topics of ancient philosophy. Discussions on this subject in different cradle of civilizations are expressed under three main headings. First, there were discussions about how people perceived the external world, and an alliance was formed in the fact that the substantive beings of the external world, which began with Aristotle, one of the Greek philosophers, and then continued by peripatetic philosophers such as Fârâbî and İbn Sînâ in Islamic civilization, are understood through surrogates. This realm of existence, which is generally described as the first intelligibles, is defined as the realm of objects open to the senses in the external world of man and its scope is finite. Secondly, it is the relationships that the surrogates of the external world, which are defined as secondary intelligibles, have formed in the human mind, which is the realm of being in both the surrogates of the external world and the emotions defined as the inner world, namely nafs. This realm of existence is the field of knowledge that man receives from the external world and creates with what he adds from his own nafs, and it has infinite characteristics. In other words, our world of thought is wider than the world we live in. The third field of knowledge is expressed as the philosophic intelligibles or metaphysical field, which includes the creation of corporal and mental beings.

According to the Islamic civilization, which is the second cradle of civilization, and the traditions of thought that developed within the civilization, the understanding of God is Allah, who is omnipotent. Accordingly, the definition of being is listed as the knowledge of the external world, where the first creation is and then there is the knowledge of the inner and outer world, which is mental and the corporeal being of nature. In Modern Western civilization, some inferences about civilization were made by taking the definitions of God and knowledge of Descartes, one of the founding philosophers. In the context of Descartes's God and realm relationship, "Me and God" and therefore God in the knowledge of

being created by the distinction of body and soul, the idea that God does not interfere with the mechanica of the realm and that man will rule the world through mechanica formed the philosophical basis of the modern era.

In the study, the definitions of God and knowledge of the civilizations that we examined in general terms and with the pioneering philosophers were examined to compare with the concept of Hikmah (Wisdom), which was born and developed within Islamic civilization. The concept of wisdom is a concept that developed in the Islamic civilization environment on the verses expressing wisdom in the Qur'an and has different definitions according to the schools of Philosophy, Kalam and Sufism. In all three schools, this concept refers to the progress and maturation in the inner world along with the outer world of man. Hikmah (Wisdom), which is generally referred to as “the integrity of knowledge and deeds”, is also referred to as “accuracy in word and deed”. For the concept of wisdom to be interpreted with the creative and related knowledge in these three civilizations, it is necessary to define the concepts of “Deed” and “Intention”. The intention is defined as “the will to act with the desire to gain Allah's consent and to be subject to His decree”. Deed is defined as “Acts of living being on purpose”. As to highlight decisiveness and priority of intention it is stated in a hadith that “All deeds are up on the intentions”.

As a result, since the emergence of the concept of wisdom as a wide-ranging concept including Islamic thought and philosophy is Islamic civilization, the knowledge generated by the other two civilizations should be discussed in terms of wisdom. If we consider the Ancient Greece civilization in terms of Aristotle, we see that he defined a God which undertook the first creation and has no power over existence. The thing that stands out as the most obvious feature; in both theoretical and practical sense, the centre towards which the will is directed is to understand the first causes and principles of matter. As there is no responsibility to God or as God is passive in life, there is no will that creates an intention towards God. Therefore, the absence of such a will does not transform the action to deed. If the intention is directed to obtain information from the existence, it can

only aim the first reasons and principles of existence. In both cases, the general definition of wisdom, “the integrity of knowledge and deeds”, is not provided. A similar situation occurs in the modern western civilization area. In the case of Descartes, the creator of everything has a recompense in the inner world for his creativity, but since he does not own life, it is desired that intentions or wills are directed towards understanding the mechanica of nature rather than turning to God. Therefore, since the voluntary choice is not God-centered, the actions that will occur do not qualify as deeds. Similarly, the situation in which the will is directed towards knowledge; requires understanding the knowledge of mechanica. However, since the knowledge of mechanica does not have a Divine connection, the definition of deed does not occur. Both the will does not turn to God and knowledge does not have a divine connection does not provide the definition of hikmah. Therefore, there is no evidence to show a knowledge-deed connection that will create hikmah in this cradle of civilization.

It is concluded as a result, in Islamic tradition contradictions and differences disappear and provide unity and integrity in terms of life. Western civilization, on the other hand, has always been in a state of conflict and mental confusion between religion, science, art, and philosophy by ongoing contradictions and differences.



Bir Öfkenin Sürgün Ettiği Poetika: Sarı Lâle *Poetics Exiled By Anger: The Yellow Tulip*

Kemal Şamlıoğlu

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Ankara, Türkiye,

ORCID: 0000-0003-4765-5592, ksamlioglu@hbv.edu.tr

Geliş Tarihi: 11/01/2022 – Kabul Tarihi: 18/03/2022

DOI: 10.55205/jocsosa.11202232

ATIF: Şamlıoğlu, K., (2022). Bir öfkenin sürgün ettiği poetika: sarı lâle. *Cihannüma Sosyal Bilimler Akademi Dergisi*, 1(1), 57-78.

Öz

Çağdaş Türk şiirinde gerek imge yapısı gerekse üslup olarak İsmet Özel poetikasının en temel özelliği dinamik söz varlığıyla olaylara yaklaşmasıdır. Bu bağlamda Özel'in şiir dilini oluşturan imgelerin de anlam itibarıyla sabit yerleşmişlikler içinde kontrol edilemez bir özellik gösterdiği söylenebilir. Şiirinde bu durum anlık olarak imgelerle görülürken benzeşmezlik yönü de bağımsızlığı belirgin şekilde ortaya koyar. Benzerliğe izin vermeyen ve anlam bölünmelerine karşı dirençli olan İsmet Özel poetikası; gezgin, seyyar ve sürgün bir arayışın ürünü olarak asal bir mana boyutuyla uzlaşmama ve çatışma perspektifleri açığa çıkarır. Elbette bu sürgün ve gezgin hâli, iki şekilde düşünülebilir. Birincisi şairin bireysel farkındalığının ve yaratılış özelliklerinin getirdiği mizaç; başka bir ifadeyle bu mizacın getirdiği isyan hâlinin şiir dilinde kendisine yer bulmasıdır. İkincisi ise tarih, iktidar ve toplum merkezli anlam ve eylem biçimlerinin şairin iç dünyasıyla mutlak bir uyumsuzluk hâli

000göstermesidir. Dolayısıyla bu makale İsmet Özel poetikasının neden kaçış, ayrılış ve terk ediş eksenli bir isyan mücadelesi verdiğinin felsefi ve ontolojik temellerini sorgulamayı amaç edinir.

Anahtar Kelimeler: Şiir, iktidar, sürgün, gezgin.

Abstract

In contemporary Turkish poetry, the most basic feature of İsmet Özel's poetics, both in terms of image structure and style, is its approach to events with its dynamic vocabulary. In this context, it can be said that the images that make up Özel's poetic language show an uncontrollable feature in fixed settlements in terms of meaning. In his poetry, this situation is seen instantly with images, while the aspect of dissimilarity clearly reveals independence. İsmet Özel poetics, which does not allow similarity and is resistant to meaning divisions; as the product of a wandering, itinerant and exile quest, it reveals perspectives of disagreement and conflict with a prime meaning dimension. Of course, this state of exile and wanderer can be thought of in two ways. The first is the temperament brought by the poet's individual awareness and characteristics of creation; in other words, the state of rebellion brought about by this temperament finds its place in the language of poetry. The second is that the forms of meaning and action centered on history, power and society show a state of absolute incompatibility with the inner world of the poet. Therefore, this article aims to question the philosophical and ontological foundations of why İsmet Özel's poetics struggles with a rebellion based on escape, departure and abandonment.

Keywords: Poetry, power, exile, traveler.

GİRİŞ

İsyân, çağdaş Türk şiirinde poetik üretim için muhayyileyi tetikleyen insani duyguların başında gelir. İsmet Özel şiirinin ana hatları düşünüldüğünde, Özel'in "Evet İsyân" ile birlikte şairin kendine mahsus insani duygularının bir çatışma odağından hareket etmesi, devamında sürgün ve gezgin bir sanatkarı Türk şiirinin merkezine koyar. Sürgün, bir anlamda tutunma alanlarını kaybetmiş bir sanatkarın seyyar bir yazgıyı sanatının her evresinde gizli bir yara gibi taşımasıdır. İnsan, ontolojik olarak Heidegger'ci ifadeyle "orada olmaklığını" kimi zaman bir sıkışmışlık psikozuyla sıklıkla tecrübe eden bir varlıktır. İsmet Özel, sabit fikirlerin uzağında aykırı bir şair oluşunu biraz da sürgün ve gezgin bir şiir mantalitesine sahip olmaya borçludur. Bahtin (2015)'e göre söyleyecek olursak

Monolojik bir sanatsal dünya bir başkasının düşüncesini, bir başkasının fikrini temsil nesnesi olarak kabul etmez. Böyle bir dünyada ideolojik olan her şey iki kategoriye ayrılır. Belli düşünceler - doğru, anlamlı düşünceler -

yazarın bilincinin çekimine girer ve kendilerini bir dünya görüşünün saf anlamsal bütünlüğünü içinde şekillendirmeye çalışırlar (s. 133).

Söz konusu monolojik tarz, özgül veya daha iç içe yerleşmiş değerlerin üzerinden bir konuşma gerektirecekse; bu hesapta İsmet Özel, monolojiyi de asal şiir estetiğinin üzerine bindirerek benzersizliği yani farkı ancak bir sürgün metaforuyla anlatabileceğimiz uzak manalara taşır. Yerle, mahalli olanla veya topoğrafyayla kurulamayan bağ, siyasetin, tarihin ve kültürün kümülatif anlam bloklarına aykırı setretmeyi gerektirir. Bu da gezgin ve sürgün olan şairin yersizyurtsuzlaşma kavramıyla zihinde ve imgede gireceği rezonansı gözler önüne serer.

Şiiri üzerinden geliştirilecek tahlillerin sınırlılığına itiraz ile şiir poetikasını ortaya koyan Özel'in karakteri sürgününün ana belirleyicisi olur. Zamandan bağımsız her türlü iktidarın bilgi nesnesi ile çatışmaya giren şair, sürgün düzleminde kendi ben'inin inşasıyla dönüşüm yaşar. Özel; çoğulculuğa, sıradanlaşmaya, anonimleşmeye saldırarak düzenin yutuculuğunu reddeder. Şair için düzenin dışında bir yaşam alanı kendini coğrafyadan kaçış olarak gösterir. O, bağlı-bağımlı olmadığı için gezgin ve sürgündür. Şiirinde bu durum anlık olarak imgelerle kendini gösterirken benzeşmezlik yönü de bu bağımsızlığı belirgin şekilde ortaya koyar. İktidarın ve düzenin tam karşısında yeni bir imkân olarak hakikat yolculuğuna çıkan şairin "gövdem açık bir hedef kılındı belâlara." (Özel, 2019, s. 163) dizesi, üzerine tasallut eden dönüştürücü etkiyi gözler önüne serer.

*"Gördüm
gözlerinde zindanlarla bana baktıklarını
(...)*

Ey tenimde uzak yolculukların lekeleri!" (Özel, 2019, s. 166).

Özel, kavramların kurguladığı ve aslileştirdiği hayatın daha ötesinde kendi görüntüsü üzerinden bir rahatsızlık içerisinde değildir. Onun sürgünlüğü kendi ben'inin inşasını ve hakikat yolculuğunu ifade eder. Platon'un *Devlet*'inden kovulan şairin ilk olanı feda etmeyişi Özel'in şiirinde belirgin olarak görülür. Yabancı bir öteki kurgulamak, Özel'i burada tanımlayabilir bir ifade olabilir. Çünkü Özel'in şiir dilinde açığa

çıkan tecrit edilmişlik duygusu, bir yönüyle de içselleştirilen bir sürecin ürünü olarak görülebilir. Hegel'in "mutsuz bilinç" tek bir târihsel evreye, tek bir psikolojik tipe aittir, insanlara değil, tek bir türden insana açılan ipucudur (MacIntyre, 2011) çıkarımı, işte tam bu noktada asallaşmış şair bilincini de Özel adına tarif etmeyi kolaylaştırır:

"kovulduk ölümün geniş resimlerinden.

Efsanelerden kovulduk" (Özel, 2019, s. 167-168).

"Kovulma" kelimesi üzerinden İsmet Özel, İslâm düşüncesinin ilk diyaloglarından birine göndermede bulunur. Bilindiği gibi ayet-i kerimede belirtildiği üzere kibrinden, insana olan hasedinden dolayı şeytan Allah'ın makamından kovulur ve hakikatten ilanihaye mahrum bırakılır. Kovulmak kavramı bu sebepten İslâm ontolojisinin vazgeçilmez kavramlarından biridir ve hakikatin uzağına düşmeyi imler (MacIntyre, 2011). Varoluş problemine ilişkin temel yaratılış ilke ve aksiyomları açısından dünya içindeki varlık; biyolojik ve fiziki, insan ve toplumsal nihayet kişisel özellikleri barındıran varoluşun kaçınılmaz fenomenlerini içeren bir bütünlüktür (Cevizci, 2013). Bu bakımdan antropomorfik düşüş, özellikle Batı ilahiyatının temel sorunsallaştırma bölgesindeki bir cennetten çıkarılma neticesinde tarihsel bağıl bir olguya dönüşür. Hristiyan dininin ilk kurucularından Paulus, bu olguya insanı ele alırken onu doğasından (physis) günahlı olarak değerlendirir. Bu yüzden insan ölümlüdür, ölümle cezalandırılır. Kurtuluş ise Yaratıcı'ya uzatılan eldedir. Ona göre insan böyle bir günah mirasıyla savaşılamaz, savaşmamalıdır (Gökberk, 1993). Bu bakımdan cennetten çıkarılan Hz. Âdem için düşüş, bir tarihsel sonuç olarak, Kierkegaard'a göre "Babanın Günahı" olması itibarıyla ilk kez Hz. Âdem'le öncü ama sonuçlarıyla tarihsel aşamaya geçen ödev ahlâkı şeklinde görülür (Kierkegaard, 2015). Mevrus günahı, Jan Gossaert'in (Mabuse), Peter Paul Rubens'in Âdem ve Havva tasvirlerine esin olan bir ontoteolojik olgu olarak Kitâb-ı Mukaddes, Tekvin'de ise şöyle anlatır:

Ve kadın ağacın meyvesini yemeye değer olduğunu gördü, göze hoş görüldüğünü gördü ve bilgilenmek için bu ağacın arzulanması gerektiğini anladı ve meyveyi kopardı ve yedi; kendisiyle birlikte kocasına da verdi ve o da yedi. İkisinin de gözleri açıldı ve çıplak olduklarını gördüler ve incir

yapraklarını birbirine ekleyip önlerine örtü yaptılar. Ve kadına da şöyle dedi Tanrı: Senin acılarını ve doğurganlığını arttıracam; çocuklarını acı içinde dünyaya getireceksin, arzuların kocana yönelecek ve seni o yönetecek (Berger, 2011, s. 47-48).

Yine İslâm düşüncesinde, Hz. Âdem'in yaratılışına ve cennetten çıkarılışına ilişkin olay Kur'an-ı Kerim'de şöyle anlatılır:

Ey Âdem! Sen ve eşin cennette otur, orada istediğiniz yerden rahatça yiyip için ve şu ağaca yaklaşmayın; yoksa zalimlerden olursunuz, dedik. Şeytan oradan onların ayağını kaydırda da buldukları yerden onları çıkardı. Biz de "Birbirinize düşman olmak üzere inin! Bir zamana kadar sizin için yeryüzünde kalacak bir yer ve ihtiyaç maddeleri vardır" dedik (Karaman vd, 2018, s. 5).

Ayetlerde geçen "bahçe" için müfessirler arasında görüş farklılığı vardır. Fakat kimi dönem müfessirlerince burası dünyevî ikamet yeri olarak rahatlık, mutluluk ve suçsuzluk yeri olarak kastedilmiştir. Ağaç için ise Kur'an-ı Kerim'in başka bir yerinde ebedî hayat ağacı olarak geçen ifade; Kitâb-ı Mukaddes'te "iyilik ve kötülük bilgisinin ağacı" diye zikredilir. Ayrıca başka bir ayet-i kerimede: "*Biz insanı en güzel biçimde yaratmışızdır. Sonra onu aşağıların aşağısına indirdik.*" (Karaman, Hayrettin ve Diğerleri, 2018: 5) ifadesi geçer. "*En aşağıya indirmek*" insanın kendi asli, olumlu kimliğini saptırmasının başka bir deyişle yozlaşmasının bir sonucudur. Bu "indirme"nin Allah tarafından kendi eylemi olarak takdim edilmesi konusunda (Esed, 1999). Başka bir açıdan Hz. Âdem'in yaratılışındaki tarihsel olgu oluşumu Kierkegaard'tan yüzlerce yıl öncesinde yazılmış Muhyiddin İbn. Arabî'nin Fusûs'u'l-Hikem'in Ahmed Avni Konuk (2005) şerhinde şu ifadeyle ortaya konur: "Eğer Âdem olmasa idi, mertebe-i ulûhiyyetin câmi' olduğu/esmâ ve sıfât kemaliyle zâhir olmaz idi. Zîrâ 'ilahiyet' 'me'lûh' olmayınca zâhir olmaz. Ve âlemde Âdem'den gayri olan mezâhirin hiç birisinin taayyünü, bu cem'iyetin zuhûruna müsâid değildir" (s. 107). Dolayısıyla aynı zamanda insansal bir özne ve yükseltme ve alçaltılma durumu olarak görülebilecek antropomorfik düşüş, mekânsal ve tarihsel bağlamından kopararak

yeniden kurulmuş tarih fikrinin metafizik boyutuyla olgu değerinde seyrederek. Asıl üzerinde durulması gereken şey de bir Atoposlaştırma çerçevesinde tarihin ilk ve sürekli genişleyişidir (Ricoeur, 2010). Burada İsmet Özel, “ölümün geniş resimlerinden” ve “efsanelerden” kovulmayı yapaylaşmaktan kaynaklı bir mahrumiyete bağlar. Çünkü artık her şeyin pazarlandığı, pazarlanamayan hiçbir şeyin değerli addedilmediği vahşi kapitalizmin egemen olduğu bir dünyada yaşıyoruz ve bu sebepten de ölüm öteki dünyaya, gerçek dünyaya, hakikatin dünyasına bir geçiş kipi olmaktan çıkmış/çıkarılmış, hiçliğin durağı olarak algılanır olmuştur. Elbette böylece ölümün geniş resimleri daraltılarak varlığın genişliğinden yokluğun darlığına geçilir. Bu akışın doğal sonucu olarak geleneği terk edişin bir faturası kabilinden “efsanelerden” kovulmak kendiliğinden bir kadere dönüşür. Efsanelerden sürülen şair, gezgin ruhuyla kimi mümkün olmayanın ontolojisiyle savrulur. Bu savruluş İsmet Özel için bilinçsiz değildir. Sadece olgulara mutlak bir tutunma alışkanlığı olmayan bilincin ısrarla özgürleşmeyi deneyişi, bunu yaparken asal bir şiir diliyle zihin yurdunu kaybedişi olarak kendini gösterir.

Şair aynı anlayışını;

*“Kar yağarken kirlenen bir şeydi benim yüzüm
her sevinç nöbetinde kusmak sunuldu bana” (Özel, 2019:
179).*

dizeleriyle devam ettirir. İsmet Özel; kopuş, kovuluş imgesini doğal olan “kar”ın temizlemesi, arılaştırması gerekirken kirlenen yüz ile birleştirir. Allah’ın gökyüzünden yere indirdiği rahmet biçimlerinden biri olan ve temizliğin, aklığın, arılığın simgesi görünümünde yüze yağan kar, şairin yüzüyle karşılaştığında kire maruz kalır. Modern insan o kadar gerçeğinden uzaklaşır, öylesine bir bataklığın içine düşer ki göğün getirdiği el değmemiş kar bile kendini koruyamayarak kirlenmek zorunda kalır.

Sevince karşı “kusmuk” da aynı imgenin bir devamıdır. Sevinç ruhu genişletir ve insana Yaratıcı’sının bir hediyesidir. “Kusmuk” ise yapaylığın midede yarattığı kaosun potansiyel, müşahhas atığından başka bir şey değildir. Aydınlanma çağında batılı metinlerde görülen tiksinti, bulantı veya

sancı gibi kavramlar, aynı zamanda Sartre'ın veya Camus'nun metinleriyle birlikte düşünüldüğünde söz konusu “kusmuk” kelimesinde, sürgün şairin dış dünyaya olan yabancılaşmasının, kendi ötekisini kasti bir ontolojik probleme dönüştürmesinin izleri daha da belirginleşir. Yine burada da doğal ile yapay, hakikate ait olan ile kirlenmiş olan karşılaşır. Şairin şahsında modern insanın her sevincine, her esenlik duygusuna mutlaka bulandırıcı bir ek yapar. Şair burada insan fitratının sevince olan meyli ile o sevinci bulandıran dünya sistemini karşı karşıya getirir:

“*polistir babam*

Cumhuriyetin bir kuludur” (Özel, 2019: 181).

Kopuşun zirvesi tam da burasıdır. Eflatun'un *Devlet*'inden bu yana polis ve onun şahsında kolluk kuvvetleri devletin koruyucusudur. Ona yönelik tehdidin en ön saflarında yer alır ve bir yönüyle onun en sadık kölesidir. Elbette güvenlik algısının geçmişte olduğundan çok daha belirgin hâle geldiği modern çağda, ulus devletler için kolluk, öncesinde olduğundan çok daha fazla şey ifade eder. Gerçek hayatta babası polis olan İsmet Özel, özellikle ulus devlet mantığının en katıksız egemen olduğu Milli Şef dönemine atıfta bulunarak babasının mesleği ile siyasal rejim arasında doğrudan bir bağ kurar. Bu bağda şairin babası, ulus devlet ideolojisinin mutlak koruyucusu ve kulu rolündedir. Ulus devlet mantığında, hele Soğuk Savaş dönemlerinde, kapitalizmin mutlak egemen olduğu süreçlerde insan değil, devletin varlığı önemlidir. Batı'dan, modernleşme ve Aydınlanmadan kopup gelen bu ulus devlet mantığı Türkiye'de mevcut olan “Allah devlete zeval vermesin.”, “söz konusu vatan ise gerisi teferruattır.” söylemleriyle üst üste gelir. Bu anlayışta devlet insanın tek garantörüdür. Kaza ve kadere hükmeden en önemli kurumsal yapıdır. İnsan zeval bulabilir ama devlet bulmamalıdır. Vatan konuşulurken insanın üstü çizilebilir. İsmet Özel'in vurgusu, biraz da ironiyle tam da ulus devletin kölesine dönüştürülen insanın doğasından uzaklaşmasına yöneliktir. Bir bakıma gezgin ve sürgünlüğü adına otoriteyle olan bağıyla daha da seyreltilmiş şair, bu otorite ile Marksist ikbâl arayışındaki tavrı uzlaştıramaz. Yıkıcı şiirsel üslup, uzlaşma kabul etmediği gibi olgulara yönelik bağlamları da ters yüz eder. Belki bunu sadece şiir dilindeki imgeler yoluyla hem iktidardışılık, hem

tarihdışılık hem de temsildışılık olarak yorumlamak daha yerinde olur. Bu durum eğer bir “temsil” sorunuysa ve gezgin-sürgün, modernin değıştirici gücünün bir sorunu ve tehdidiyse Deleuze (2017)’ün *Fark ve Tekrar*’ın önsözünde yazdığı Őu ifadelere kulak verilebilir: “Hâlbuki modern düşünce özdeşliklerin kaybolmasından ve özdeşin temsili altında işleyen tüm kuvvetlerin keşfinden olduğu kadar, temsilin iflasından doğmuştur. Modern dünya simulakranın dünyasıdır. Burada Tanrı’dan sonra insan da hayatta kalmaz, tözün özdeşliğinden sonra öznenin özdeşliği de kalmaz” (s.15). Dolayısıyla temsil adı altında çöken, iflas eden çoğalma durumu, Deleuze’ün çağ adına olgunun ontolojik tutarlılığını sorgulayıp sarsıntıya uğrattığı bu durum bağlamında, İsmet Özel şiirinin aynı zamanda dil durumunun da bir temsil sorunu olarak ele alınabileceği fikrini güçlendirir. Latour (2008)’un modernizme yaptığı eleştiride hakikatin yerine geçen ve temsilin iflasını hazırlayan bu durum, Őu ifadelerle karşılık bulur: “Varoluşlarını resmi olarak temsil ederek canavarın çoğalmasını yavaşlatmak, saptırmak ve düzenlemek gerekecektir. Bir başka demokrasi mi gerekli olacaktır? Őeylere yayılmış bir demokrasi?” (s.19). İşte sürgünün simulakralarla canavar üreten bir temsil alanında kalmayı reddedişi, bu bağlamda şiir metni olarak çağımıza ait felsefi sorunsallaştırmayı İsmet Özel üzerinden yürütmemizin önünü açar. Çünkü ondaki asal şiir, temsili sürgün adına yıkmayı ve ondan kaçmayı dener:

*“yirminci yüzyılın sonlarında
en uzak uyanışlar ikliminde yaşadım” (Özel, 2019: 186).*

Şair burada hayatına dair bir koordinat çizerken zaman ve mekân kesişmesinden bahseder. İsmet Özel, XX. yüzyılın sonlarında ve sadece uzak değil, en uzak uyanışlar ikliminde yaşar. Burada da İslâmî bilinçaltının beslediği bir art alan ile karşı karşıya gelinir. Zamanın genel kurgusunda olduğu gibi yüzyılın başları hep derleniş toparlanış, sonları dağılma imgeleriyle doludur. İslâm, zamanın kesin geçiş kipleri için asır kelimesini kullanır. Her asır kendini önceki ile sonrakinden ayıran kendine mahsus nitelikleri olan bir zaman dilimidir. Tıpkı insan ömrü gibi başlangıç; yeşerme, gelişme, serpilme, ortası durağan, sonu çözülme olan bir devridaim söz konusudur. Elbette aynı imgeyle kıyametin kopacağına

inanılan zeval vakti, ahir zamanlar birleştirildiğinde İsmet Özel'in bu dizeleri çok daha yerli yerine oturur. Yüzyılın sonlarında yaşamış olmak, çöküşe muhatap olmaktır. Bu da zaten kendiliğinden "uzak uyanışlar iklimini" davet eder. Zeval vakitleri, sona yakın zaman dilimleri aynı zamanda uyanışların da güçleştiği süreçlerdir. Öyle bir yüzyılda yaşıyoruz, yüzyılın öyle bir diliminde bulunuyoruz ki diyor İsmet Özel, bütün iklimler uyanışı ertelemeye ayarlanmış. Uyanış kelimesinden hareket ile Hz. Muhammed (s.a.v)'e ilk ayetler uykudayken geldi ve ayetler uyandırmak için geldiler. Uyku hâli durağanlığı, uyanış ise hareketi ifade eder. Ayet-i kerimede Allah (c.c.); "Ey örtüsüne bürünen! Kalk ve uyar!" (Esed, 1999, s. 574) derken üzerindeki hakikat ile arandaki perdeyi kaldır, hakikati ayetler üzerinden doğrudan seyret der. Uyanmak, gerçek ile arana giren perdeleri kaldırmak, hakikati görmeyi engelleyen örtülerden sıyrılmak anlamına gelir. İsmet Özel, uzak çağrışım alanı olarak uyanışı Hz. Peygamber'e ait bu olayla bitiştirir. Uyanış artık bir zamanlara göre çok daha zordur ve çok da zahmet gerektirir. Çünkü hakikatin üstü, şimdilerde geçmişte olduğundan çok daha fazla örtülmeye çalışılır.

İnsanoğlu varoluşsal arayış yolculuğunda kendi olmak amacıyla hayatı anlamlandırırken ideler dünyasını kurar. Pozitif bilimler; insanoğlunun kendini tanıması bağlamında bazı imkânlar sunmuş olsa da özellikle insanoğlunun ben'i ve öteki ben'i arasında bir çatışma alanı oluşur. Özel, şiirinde hayatın dönüştürücü ve kurgulanmış tarafından kendi ben'ini ayırıştırır. Şair, kaderi zamanın içerisinden adeta çekerek yeniden kurmanın arzusu içerisindedir. Bu durum şairin sürgün sürecinin başlayışı olsa da esas olan onun dönüşümüne hizmet etmiş oluşudur. Ben ve öteki ben arasındaki gerilim, asıl üzerinde durmamız gereken yersizyurtsuzlaşmanın tetiklenmesine neden durumundadır. Bu yersizyurtsuzlaştırma, Foucault'gil bir temelle egemenlik biçimlerinin doğrudan etkilediği, bilme alanlarında iktidar tarafından uyruk olarak oluşturulmuş bedenler düşünülmelidir (Foucault, 2013, s. 43). Foucault'ya göre bu bir tahakküm olarak nitelendirilmelidir. Tahakküm uygulayanların ve altındakilerin sonsuz tekrarladıkları bu oyun, değer farklılığını, sınıfsal egemenlikten kaynaklı özgürlük sorununu ve tahakküm altındakilerin hakları adına bir araya geldikleri bir mantık doğurur (Foucault, 2013). Tahakkümün

sonucu devlet aygıtlarının çok değişken ilişkilere girdiği yer-yurt, toprak ve yersizyurtsuzlaştırma gibi belirlemeler (Deleuze, 2006, s. 191) ile ortaya çıkar. Bu bağlamda İsmet Özel'in asal şiiri, tahakküm karşısında normalleştirici teamülleri kaybederek yer, yurt, öznesel tutarlılık/kendilik olarak var olan "bilme alanlarını" terk eder:

"o zaman yalın yürek kaldım şiddetin çölünde" (Özel, 2019, s. 191).

Yine Özel'e göre "yalnızlık" kavramı; kabul ediliş ile kendini gösteren bir olgudur. Özel, yalnızlık duygusunu modern insanın yaşadığı bir durum olarak görür. Özel'in yalnızlığı ideolojinin bağımlılığının dışında bir yere işaret eder. Şiiri üzerinden yalnızlığı bir düzensizlik boyutuna taşıyan şair için yalın yürek kalmak tüm bağımlılıklardan kopmayı başarabilmektir. İsmet Özel, özgürlük alanının şiir olduğunu belirtirken de bağımsızlığa vurgu yapar: "Şiirin özgürlüğe ihtiyacı yoktur ve fakat özgürlüğün şiire ihtiyacı vardır. (...) Şiire fazladan, şiirin dışındaki bir ortamdan özgürlük armağan edilmesine gerek yoktur" (Özel, 2017, s. 55). Burada dikkat edilecek olursa özgürlük fragmanı İsmet Özel için az önce sözü edilen "bilme alanları" adına şiir yoluyla vasıtalandırılmış bir işleve taşınır. Çünkü gezgin ve sürgün ancak bir anlam, bir dil veya hissediş biçimiyle ayakta kalabilir. Kelimelerle dile getirilen karşı çıkışlar, şiir-özgürlük ilişkisi bakımından önemlidir.

"yerim olmadı zaten kendi mezarımdan başka" (Özel, 2019, s. 203).

Özel'e göre insan ancak kendi masalını yıkarak ayağa kalkar. Masallar; "insanlığımızı sıradanlaştırır; bizi insan olmanın özellikli vasıflarından uzaklaştırır" (Özel, 1997a: 12). Şair bu masalın yıkılışını coğrafyadan kaçarak başarmak ister. İşte yine bir asallaşma belirtisi olarak konuşan şair, kaçışın nihayetini düşünmez. Önemli olan fiil olarak başka bir deyişle anlamlı varlık kipinin oluş ve kılışında kaçma hâlinde olmaktır. Bu, nihayetsiz ve bağısız bir arama biçimidir:

*"kendi kalbimle kendi zamanım arasındaki sarkaç
püskürtüyor beni dünyaya
bırakıyorum zerreciklerine kadar emsin beni
Atlantik ve Pasifik ve beş kıta*

*koşmam gerek
yetişmem gerek yazgıma
tutmam gerek, sormam gerek, bilmem gerek
esenlemem, kargışlamam, irkitmem gerek niçin
niçin, niçin, niçin
kuyuya düşen çocuk niçin ölmesin” (Özel, 219, s. 221).*

Şair kendisi ile dünya zamanı arasındaki uyumsuzluğa dikkat çekerek yerçekiminin onu dünyaya püskürttüğünden bahseder. Bu, bir indiriliş, bir yolculuğa çıkarılış değil bir savrulma, püskürtülmedir. Dolayısıyla şairin kendisi iradesiyle değil dünyaya ve yaratılışa özgü bir yazgının eseri olarak burada, dünyada, zamanın tam da bu noktasında durmaktadır. Üstelik dünya, bütün nesnelere, ayartılarıyla onun kanını emer ve onu olması gereken yerden kendi alanına çeker. Çıkışın tek bir yolu vardır: Koşmak, hareket hâlinde olmak... Çünkü beden ve ruhen hareket, canlı oluşun en önemli emaresidir. Durmak ataletle, ölüm imgeleriyle, hareket etmek ise çabalamak ve yaşam imgeleriyle mülemmadır. Şair bu sebeple koşarak yazgısına yetişmek için elinden geleni yapar. Onun açısından dünyaya gelmiş olmak, bir kuyuya düşmek gibidir. Her insan nihai aşamada “kuyuya düşmüş bir çocuktan” başka bir şey değildir. Ve bu kuyudan, bu dünya kuyusundan ancak ölümlerle, “ölümün sarkıttığı ip” çıkılabilir. Kesin çizgilerle verilmese bile burada Hz. Yusuf’un kardeşleri tarafından kuyuya atılmasının, kardeş ihanetinin örtülü izlerine ulaşmak da mümkündür. Kibir, kıskançlık, kardeşe kardeşi kuyuya atırır. Dünyayı bu hâle getirenler, bu kertede yaşanmaz kılan insan kardeşleri, şairin şahsında iyi insanları, kötülüğün kıyısından geçmemiş çocuğu kuyuya atmıştır. Şairin burada bir Doğu-Batı karşıtlığı oluşturduğunu, bu karşıtlıkta kuyuya atılan çocuğun Doğu/İslâm dünyası, kuyuya atan ihanet özlerinin ise Batı/Hristiyan dünyası olduğu da söylenebilir.

Yürünebilecek bir yolun arayışı içerisinde kendi ben’ini mutlak liman olarak konumlandıran Özel, düzenin ötesinde kendine bir çıkış imkânı oluşturma çabası içerisinde. Özel, ben’i etrafında vicdanını merkeze almak için kamu vicdanından da kurtulması gerektiğini bilir. Bu yönüyle Özel’in şiiri kendi vicdanı üzerinden gelişir. “Vicdan sahibi kendilik, genellikle başkasına ihtimam işaretleri olarak merhamet, etik, ahlâk, yasa, adalet gibi kavramlarla beraber dile gelir” (Taburoğlu, 2019, s. 17). Özel’in vicdanı, toplumsal iyi olan

kavramların ötesinde kendilik bilinciyle hareket eden bağımsız bir özellik gösterir. Bu bağımsız hâl, sürmek ve gezmek olarak yorumladığımız benzerdışılık şair adına kalın duvarlara süratle çarpması pahasına taviz vermediği bir şiirsel tepki durumudur.

“West Indies, Kızıl Elma, İtaki, Maçın!

Uzun yola çıkmaya hüküm giydim.” (Özel, 2019: 222).

Şair burada, modernizmin getirdiği karmaşada, birbirine karışan ideolojiler arasında kendine bir yol bulmanın zorluğundan bahseder. Uzun yola çıkış bu kerte de birbirine karışmış at izi ile it izini ayırt etme zorluğuna vurgu yapar. Bu yol, kendini bulma, kendini gerçekleştirme güzergâhıdır, uzun ve sayısız tehlikeyi içerisinde barındırır. Ancak doğmuş olmak, yola çıkmış olmaya hükümlü olmak demektir ve yol ne kadar uzun olursa olsun yürünecektir:

“uyrukların içinde uygunsuz biriyim

(...)

yakın yerde soluklanacak gölge bana yok

uzun yola çıkmaya hüküm giydim.

Uzak nedir?

Kendinin bile ücretinde yaşayan benim için

gidecek yer ne kadar uzak olabilir?” (Özel, 2019, s. 222-223).

Uzun yola çıkmaya hüküm giymek elbette kolaycılığa kaçmadan kendine bir yol yordam arama anlamına gelir. Ancak kendinin uzağına düşmüş insan için yakınlık ve uzaklık neyi ifade edebilir? Kendine yabancılaşmış, ruhuyla arasına sayısız mesafe girmiş insan için coğrafi yakınlık ne kadar değerli olabilir? Görüleceği üzere “uyrukların içinde uygunsuzluk” Foucault’gil bir yorumla uyruklaşmanın herkes adına toplum, siyaset ve tarihe dönük etiketlerine şiirsel bir itirazdır. Uyruklaşma, beden ve psikolojik olarak hazır kabulleri, “bilme alanları”yla gerilime sokmaktır:

“mataramdaki suya tuz ekledim, azığı yok

uzun yola çıkmaya hüküm giydim.

(...)

taşımamı yasaklayan belgeyi imzaladım

burada bitti artık işim, ocağım yok

uzun yola çıkmaya hüküm giydim.” (Özel, 2019, s. 223-224).

Özel'in gezgin hâli farkına vardığı yaşanmışlıkları olarak değerlendirilebilir. Bu yaşanmışlık aynı zamanda bağımsızlığı bağlamında kendi sürgünüdür. Özel'in özgürlük kavramı ile kurduğu irtibatla şiir önemli bir yerde durur: “Eylemlerimizin şiirle bağlantısını kurmayı başarabilmişsek, bu işlem bizi ya mensubu bulunduğumuz camianın (communaute'nin) nabız vuruşuna ilgi duyanlardan biri kılar; veya bu işlem dolayısıyla aynı camiada tek insan olarak yerimizin neresi olduğunu arayanlardan biri olduğumuzu öğreniriz” (Özel, 1997b, s. 56). Şairin gezgin ve sürgün hâli hakikat ikliminde yaşayış özlemi ile ilişkilidir. Özel'in şiirlerinde sıradanlaşma ve tek tipleşmeye hücum edilir. İçinde bulunduğu toplumun sıradanlaşan tarafından kendini sürgün kılan şair, huzursuzluğunun sebebi olarak yaşamış olduğu toplumu gösterir. Mekândan kendini kopartma özlemi ile uzun yola çıkmaya koyulan şairin kendi ben'ini inşa etme süreci eş zamanlı işler. “Beyazların yöresinde nasibim kalmadı” dizesiyle iktidarı karşısına alan Özel'in mutlak bir mekân arayışı varoluş sorunu olarak kendini gösterir. Bu arayış ve sürgün hâli Özel'i bağımsız ve dışındakileri ötekileştiren bir düzleme götürür. Uyruklar içindeki uygunsuzluğu şairin otoriteye reddiyesini gözler önüne serer. Şair nesneleştirilmeye karşılık olarak özgürlüğü öne çıkarır. Bu özgürlük arayışı üzerinden şairin sürgünü, İsmet Özel'in zihinsel ihya ve inşası açısından dikkate değerdir. Özel, yaşamış olduğu toplumun “anlayış ortalaması” şeklinde insana baygınlık veren tüm öğretilerinden uzakta konumlanmayı esas alır. Düzenin dışında kendine “acı kök tadı” seçen şair için sürgün hâli kendi ben'inin inşası üzerinden yeni imkânları da beraberinde getirir. Fıtratına yabancılaşan insanoğlunun hikâyesine dikkat çeken Özel için fitrata dönüşün çözümü sürgün olarak verilir. Özel, düzene itaatsizliği şiirlerinde önerirken insanoğlunun varoluş mücadelesinin başlangıcına da telmihte bulunmuş olur. Şair, ısmarlama bir hayatın dışında kendi hakikat iklimine yolculuğa çıkmayı ve bu uğurda eziyeti göze alır. İçinde yaşadığı toplumun tekdüze unsurlarından sıyrılan şair, üzerinde iyi durduğu söylenen bu hayat tarzından koparak düzenin unsurlarıyla çatışmayı tercih eder:

*“uçtum ama uçuşum
radarlarla izlendi
gayret ettim ve sövdüm*

bu da geçti polis kayıtlarına.” (Özel, 2019: 231).

Şair panoptik bir dünyaya geçişin izlerini sergiler. Modernleşme ve onun sahsında ulus devlet her şeyin kaydını tutar, sınıflar ve insanı adım adım takip eder. Postmodernizm ise kayıt tutmaya bile gerek duymaz, hareket eden her şeyi oturduğu yerden radarla takip eder. Dünya artık elinden mahremiyeti alınmış bir yerdir. Dünya artık hiçbir insanın, hiç kimsenin kendini gizleyemeyeceği devasa bir gözün görüş alanındadır. Bundan böyle Franz Kafka'nın *Şato* romanında, George Orwell'ın *1984* adlı eserinde ifade ettiği devasa bir göz, Büyük Birader'in gözü, mahkûmlarının her anını gözetleyen kule bekçileri gibi her şeyi ve herkesi anında görmekte, bütün ayrıntıları not etmektedir. Başka pek çok şiirinde dile getirdiği gibi burada da İsmet Özel modern ve postmodern devlet kurgusunun bireyin mahrumiyetine yönelik tasallutundan şikâyetçidir. Polis devletinden, düşünce polisinden ve bırakın dışını, insanın içini bile görme uğraşı veren bütün sistemlerden şikâyetçidir:

“ruhum sahte

evi Nepal'de kalmış

Slovakyalı salyangozdur ruhum” (Özel, 2019, s. 232).

Modernleşme insan ile hakikat arasına o kadar girmiş, insanı öylesine kendinden uzaklaştırmıştır ki bütün ruhlar sahtedir. Sahtelik insanı yüceltmez, küçültür. Gerçeklik, asliyet insanı bulunduğu yerden yukarılara taşırken sahtelik olsa olsa onu “bir salyangoz”a dönüştürür. Elbette burada ruhun yerinden edilmişliğinden, asli mekânını terk ederek uzak beldelerde, yabancı ellerde yaşamak zorunda kalışından da bahsetmek gerekir. Salyangozun asıl memleketi, kendini gerçekleştirebildiği, bedenini rahatlıkla besleyerek nemden nemalandığı yer Nepal'dir. Varlık sebebi sıcaklık ve nem olan bir varlık için soğuk ve kuruluşun mekânı olan Slovakya'ya mahkûm edilmek bir salyangozun en son isteyeceği şeydir. Şairin ruhu da hakikatin mekânından/uzamından sahteliğin mekânına sürgün edilir ve bu yüzden de şair büyük bir mahrumiyet ve sefalet içindedir.

“Milli şefin treni niçin beyaz?” (Özel, 2019, s. 234).

İsmet Özel burada George Orwell'ın Hayvan Çiftliği'ne göndermede bulunur. Bilindiği üzere Hayvan Çiftliği alegorik bir metin olarak sosyalizmi eleştirir. Eserde, bu dünya görüşünde dünyanın bütün insanların haksızlığa karşı mücadele etmesi talep edilmekte ve XX. yüzyılın en büyük hak gaspçısı olan bu ideolojiye meydan okunması çağrısı yer almaktadır. Orwell da buradan hareketle sahibinin kendilerine yaptığı haksızlığa boyun eğmeyip isyan eden çiftlik hayvanlarından hareketle sosyalizmi hedef alır. Metinde hepsi bir olup çiftliği ele geçiren hayvanların bir müddet sonra adım adım yeni bir eşitsizliğe doğru gidişleri anlatılırken metnin sonunda dile getirilen “herkes eşittir ama domuzlar biraz daha eşit” söylemiyle de eşitlik fikrinin ancak bir ütopya olduğuna vurgu yapılır. Özel, Milli Şef dönemindeki CHP'ye, adaletten, eşitlikten ve nispeten sosyalizmden bahseden kolektif algıya karşı bu dizeyi öne çıkarır: Öteki bütün trenler, halkın gidip geldikleri neden siyah da Milli Şef'inki beyaz? Eşitlik bağlamında iktidar sahiplerinin halk ile kurduğu ilişki bu dize ile dikkate getirilir. Şair burada teori-pratik uyumsuzluğu kadar Türkiye'nin belli bir tarihi dönemdeki çelişkileri de gözler önüne serer.

“Hata yapmak

Fırsatını Adem'e veren sendin

Bilmedim onun talihinden ne kadar düştü bana” (Özel, 1999, s. 12).

İnsanlar hata yapar. Doğmuş olmak, bu dünyaya gelmiş olmak potansiyel olarak hataya da açık olmak anlamına gelir. Nisyan kadar isyan da insanın vazgeçilmez özelliklerinden biridir. Özel, itaatsizlik üzerinden kendine bir yol arar. Hz. Âdem üzerinden bir itirazı merkeze almaya çalışan şair buradaki itaatsizliği, kendi bağımsızlığı ve özgürlüğü için bir referans noktası yapar.

“Girmem, girmedim mangalara” (Özel, 1999, s. 29).

Özel sıradanlaşan, tepkisiz ve adeta köleleşmiş toplumun kurguladığı nizamın dışındadır. Şair, mangalar kelimesiyle tekdüzeliği, benzeşmeyi reddederken şiirinin bütün formlarında insanoğluna sürgünü ve yolda

olmayı tavsiye eder. Şair nesnelere, “ısmarlama bir hayatı”nı tertip etmiş olduğu blokun dışındadır. Özel, insanoğlunun fitratını inşa sürecinde itaatsizliğin hakikate ulaştırıcı gücüne dikkat çeker. Vahşi kapitalizmin ve piyasaya göre düzenlenmiş hayatın tam karşısında kendini yabancılaştırmayı başaramamış şair, yürünebilecek tüm yolları mübah görenlerin kaybettiği vurgusunu yapar. İçinde yaşamış olduğu toplum tarafından anlaşılamayan ve eleştirileri sebebiyle itilen şair bu ayrışmanın da aynı zamanda kurucu aktörüdür. Herkesten farklılaşma, şairin arzu ettiği bir durumdur. Özel, genel geçer hususlara hayır diyebildiği için aynı zamanda da özgür kalır. Şair, itaatkârlık üzerinden oluşturulmuş düzenin dışında bireyi inşaı önerir. “İsmarlama bir hayatı” reddetmeyi bilen şair sorgulamayı, itirazı, eleştiriyi bireyin şahsiyet inşası bağlamında gerekli görür.

SONUÇ

Sonuç olarak denilebilir ki gezgin ve sürgün İsmet Özel şiiri, var olan temel toplumsallığı, kalıbına sığamadığı bir dünya adına yıkmayı deneyen bir şiirdir. Seyyar olmak, bir yerde sabit kalamamak, zihinsel dönüşümlerini sancılı yaşayan Özel’in mekân ötesi sıçrayışlarını daha anlaşılır kılar. Şair sürgün aidiyetten çok, arayışı önceleyendir. İsmet Özel arayışı tamamlanmamış bir şairdir. Asal şiiri, yersizyurtsuzluğu hatta kendi bilincinde böldüğü benliğini bile sabitliğe kurban etmeme yönünde bir poetik tepkidir. Diğer yandan sürgün olma hâli, şiirin imkânlarıyla meşhum bir alamettir. Çünkü İsmet Özel şiiri, bir menzil şiiri değil; istikamet şiiridir. Mesafe alınan her yolculuk şiirin imgesel dünyasında aşağı yukarı yeni bir anlam bloğuyla karşı karşıyadır. Şairin çatışma alanları, hâliyle şiirsel özneyi de gezgin ve mekânsız bırakır. “Neden” sorusuyla başlayan İsmet Özel, poetik kalkışmanın bir hücum ediş şekli olduğunu da daha baştan söylemiş olur. Dolayısıyla gezgin ve sürgün şair, tümel olgu dünyasına yerleşemeyen reddedişler silsilesiyle mahkûm ve uzakta olma hissi uyandıran direnişi şiire yerleştirir.

KAYNAKLAR

- Bahtin, M. M. (2015). Dostoyevski poetikasının sorunları. (C. Soydemir, Çev.). Metis Yayınları.
- Cevizci, A. (2013). Paradigma felsefe sözlüğü. Paradigma Yayınları.
- Deleuze, G. (2006). Müzakereler. (İ. Uysal, Çev.). Norgunk Yayınları.
- Deleuze, G. (2017). Fark ve tekrar. (B. Yalım ve E. Koyuncu, Çev.). Norgunk Yayınları.
- Esed, M. (1999). Kur'an mesajı/meal-tefsir 1-3. C. Koytak ve A. Ertürk. (Çev.). İşaret Yayınları.
- Foucault, M. (2004). Felsefe sahnesi. (Ferda Keskin, Çev.). Ayrıntı Yayınları.
- Foucault, M. (2013). Toplumu savunmak gerekir. (Ş. Aktaş, Çev.). Yapı Kredi Yayınları.
- Gökberk, M. (1993). Felsefe Tarihi. Remzi Kitabevi.
- Karaman, H. ve Diğerleri. (2018). Kur'an yolu meâli. Diyanet İşleri Başkanlığı.
- Kierkegaard, S. (2011). Kaygı kavramı. (T. Armaner, Çev.). Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları
- Berger, J. (2011). Görme biçimleri. (Y. Salman, Çev.). Metis Yayınları.
- Konuk, A. A. (2005). Fusûsu'l-hikem tercüme ve şerhi I. (M. Tahralı ve S. Eraydın, Haz.). M. Ü. İlâhiyat Fakültesi Yayınları.
- Latour, B. (2008). Biz hiç modern olmadık. (İ. Uysal, Çev.). Norgunk Yayınları.
- MacIntyre, A. (2011). Varoluşçuluk. (H. Hünler, Çev.). Paradigma Yayınları.
- Özel, İ. (1997a). Waldo sen neden burada değilsin. Şûle Yayınları.

Özel, İ. (1997b). Şiir okuma kılavuzu. Şûle Yayınları.

Özel, İ. (1999). Bir yusuf masalı. Şûle Yayınları.

Özel, İ. (2019). Erbain. TİYO.

Ricoeur, P. (2010). Başkası olarak kendisi. (H. Hünler, Çev.). Doğu Batı Yayınları.

Taburoğlu, Ö. (2019). Vicdan kendi olma biçimleri. Doğu Batı Yayınları.

Yazar Katkıları

Makale tek bir yazar tarafından ele alınmıştır. Doğrudan başka bir yazar tarafından katkı sağlanmamıştır.

Çıkar Çatışması

Yazarlar çıkar çatışması olmadığını beyan ederler.

Finansman

Bu çalışma için herhangi bir finansman desteği alınmamıştır.

Etik Bildirim

Bu makalenin yazarları çalışmalarında kullandıkları materyal ve yöntemlerin etik kurul izni ve/veya yasal-özel bir izin gerektirmediğini beyan ederler.

Extended Abstract

Exile, in a sense, is the carrying of a portable destiny by an artist, who has lost his grip, like a hidden wound in every stage of his art. Ontologically in Heideggerian's terms, the human being is a living creature who often experiences his "being there", sometimes with a psychosis of stuckness. İsmet Özel owes his being a contradictory poet far from fixed ideas partly to having of an exiled and wandering poetic mentality. By superimposing the monology on the aesthetic of the original poetry, İsmet Özel carries the uniqueness that is the difference, to distant meanings that we can only describe with a metaphor of exile. The bond that cannot be established with the setting, the local one or the topography requires to hide against the cumulative meaning blocks of politics, history and culture. This reveals the resonance that the wandering and exiled poet will take in mind and image with the concept of deterritorialization.

The character of Özel, who reveals the poetics by objecting to the limitations of the analyses to be developed through poetry, becomes the main determinant of his exile. The poet, who goes into conflict with the knowledge object of all kinds of time independent power, experiences a transformation with the construction of his own self in the plane of exile. By attacking pluralism, ordinaryization and anonymity, Özel rejects the absorption of order. For the poet, a living space outside of the order manifests itself as an escape from geography. He is a wanderer and exiled due to his not being bound-dependent. While in his poetry, this situation shows itself with images as momentary, the aspect of his dissimilarity clearly reveals this independence. Özel is not in a state of discomfort with his own image beyond the life that the concepts have constructed and essentialized. His exile points out the construction of his own self and his journey to truth. The fact that the poet, who was expelled from the Republic of Plato, did not sacrifice the first, shows itself in Özel's poetry. Constructing a savage self-other might be an expression that could define Özel here. That is why the sense of isolation that emerges in Özel's poetic language can be seen as the product of a self-internalized process.

İsmet Özel combines the image of detachment, expulsion with the polluted face instead the natural “snow” is required to clean and purify it. Snow falling on the face, which is one of the forms of mercy sent from the sky to the ground by Allah and which is the symbol of cleanliness, innocence and purity, is exposed to dirt upon touching on the poet’s face. Just as modern human being is so far from his reality and falls into such a swamp, even the untouched snow coming from the sky cannot protect itself and escape getting dirty.

İsmet Özel lives in the climate of not only distant but most distant awakenings in the late 20th century. Here, a background fed by the Islamic subconscious emerges. As in the general fiction of the time, the beginnings of centuries are always full of images of gathering and the ends full of images of disintegration. Islam uses the word *asır* (century) for the definite transitional modes of time. Each century is a time period with its own characteristics that separates itself from the previous and the next one. Just like human life, the beginning includes a cycle of greening, development, scattering, while the middle part is stagnant, and the end is a dissolution. Of course, when all times are combined at the *zawal* time, the end of times, which is believed to be the end of the world with the same image, these lines of İsmet Özel become much more appropriate. To have lived at the end of the century means facing collapse. This itself invites a “climate of distant awakenings”. *Zawal* times, as time periods before the end, are also the processes in which awakenings become difficult. “We live in such a century and we are in such a part of the century that all climates are set to delay awakening” says İsmet Özel.

While human beings make sense of life in order to achieve their self realization in their journey to existential quest, they establish their own world of ideas. Although positive sciences have offered some opportunities in the context of self-knowledge, they establish a conflict area particularly between the own self and the other one of the human being. In his poetry, Özel separates his own self from the transformative and fictionalized side of life. The poet desires to re-establish destiny by pulling it out of time. Although this situation occurs at the beginning of the exile process of the

poet, it is essential that the situation has served his transformation. The tension between the self and the other self leads to triggering the deterritorialization that we should focus on. According to Özel, the concept of “loneliness” is a phenomenon that manifests itself with its acceptance. Özel considers the feeling of loneliness as a situation experienced by modern people. Özel’s solitude points to a place outside the dependence of ideology. For the poet, who carries loneliness to the dimension of disorder through his poetry, remaining on his own is to be able to break away from all addictions. İsmet Özel emphasizes independence while stating that the field of his freedom is poetry. Özel, positioning his self as an absolute port in search of a path that can be walked, attempts to create an escape opportunity for himself beyond the order. Özel is well aware that he must get rid of the public conscience in order to center his conscience around his self. He shows an independent feature. This independent state, the uniqueness, that we interpret it as exile and wander is a poetic reaction in which the poet does not compromise at the expense of hitting the thick walls at once.



Kuantum Kuramından Tarih Öğretimine: Tarihsel Zaman Algısı

From Theory of Quantum to Teaching of History: A Historical Perspective on Time

Ömer Faruk Yelkenci

Özel Birikim Okulları, İstanbul, Türkiye,

ORCID: 0000-0002-8251-6064, farukyelkenci@birikim.k12.tr

Geliş Tarihi: 17/01/2022 – Kabul Tarihi: 18/03/2022

DOI: 10.55205/jocsosa.11202231

ATIF: Yelkenci, Ö. F., (2022). Kuantum kuramından tarih öğretimine: tarihsel zaman algısı. *Cihannüma Sosyal Bilimler Akademi Dergisi*, 1(1), 79-104.

Öz

Son yüzyılda, bilim anlayışı ile ilgili yaşanan değişimlerin ortaya çıkardığı bazı sonuçların sosyal bilimlere, yanı sıra tarih alanına etkileri olmuştur. Bu etki sonucunda tarih düşüncesinin muhtemel kazanımlarını değerlendirmek ve bu kazanımlardan tarih öğretiminde yararlanma imkânlarını ortaya koymak, bir sosyal bilim alanı olarak tarih biliminin, tarihsel zaman ve tarihsel gerçeklik kavramlarının ilişkileri üzerinden tarih öğretimini ele almak önemli görülmektedir. Bu amaçla yapılan bu çalışmada; tarih-zaman ilişkisi incelenerek tarih öğretiminde tarihsel zaman algısı sorunu ele alınmaya çalışılmıştır. Ayrıca tarihsel zaman, tarihsel-gerçek, tarihsel gözlem meseleleri ele alınarak, tarihsel gerçekliğin sınırları ve tarihsel gözlemin imkânı meselelerinin yeniden ele alınabileceği hususu ortaya konulmaya çalışılmıştır. Bu bağlamda bütüncül bir yaklaşımın ve bakış açısının tarih bilimi ve öğretimi açısından ne anlam ifade ettiği incelenmiştir. Nihayetinde oluşmakta olan yeni tarih düşüncesinin sunduğu imkân alanının tarih öğretimine yansıtılması hususu üzerinde durulmuştur. Değişen tarih düşüncesiyle eşzamanlı olarak tarih öğretiminin ele alınması tavrının, bu doğrultuda gerçekleşecek bir tarih öğretimi tasarımına ulaştırması gerekliliği noktası vurgulanmıştır. Çalışmanın yöntemi tarama yöntemidir. Veri toplama tekniği olarak belgesel tarama tekniği kullanılmıştır. Araştırma yürütülürken kitap, dergi, makale, rapor ve çevrimiçi ortamda ulaşılan diğer yayın ve dokümanlardan istifade edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Kuantum kuramı, tarihsel zaman, tarihsel zaman algısı, tarihsel gerçeklik, tarih öğretimi.

Abstract

In the last century, some of the results of the changes in the understanding of science have had an impact on the social sciences as well as the field of history. As a result of this effect, it is considered important to evaluate the possible achievements of historical thought and to reveal the possibilities of benefiting from these gains in history teaching, to deal with history teaching as a social science field, through the relations of historical time and historical reality concepts. For this purpose, in this study; By examining the history-time relationship, the problem of historical time perception in history teaching has been tried to be discussed. In addition, by dealing with historical time, historical-reality, historical observation issues, it has been tried to put forward that the limits of historical reality and the possibility of historical observation can be reconsidered. In this context, the meaning of a holistic approach and perspective in terms of history science and teaching has been examined. Ultimately, it was emphasized that the field of opportunity offered by the emerging new historical thought should be reflected in history teaching. It was underlined that the attitude of addressing history teaching simultaneously with the changing historical thought should lead to a design of history teaching that will take place in this direction. The method of the study is the survey method. Document analysis technique was used as data collection technique. While conducting the research, books, journals, articles, reports and other publications and documents accessed online were used.

Keywords: Quantum theory, historical time, historical time perception, historical reality, history teaching.

GİRİŞ

Batı'da yirminci yüzyılın başlarından itibaren bugüne değin bilime yaklaşımda ciddi bir dönüşüm yaşandığı gözlenmektedir. Modern doğa bilimlerinin bazı meseleler karşısında yol alamayışı, Planck, Heisenberg ve Einstein'ın çalışmalarının kazandırdığı ivme ile Newton fiziğine karşı Kuantum fiziğinin ön plana çıkmasına sebep oldu (Demir, 2012). Bu yeni düşünce zamanla sosyal bilim alanına da tesir ederek, daha önce doğa bilimlerinin gölgesi altında kalan bu alanı da dönüştürmeye başladı. Bu dönüşüm, sosyal bilimleri aynı zamanda tarih felsefesini ve tarih yazıcılığını da etkilemiş ve bu alanın tarih, geçmiş ve tarihsel zaman gibi temel kavramlarından bazılarının yeniden ele alınması gereğini

hissettirmiştir. Bahsedilen dönüşümün yanı sıra tarih biliminin yeniden ele alınan bazı kavramlarının açıklanmasına ve buna bağlı olarak tarih öğretimi alanına, bu yeni durumun nasıl etki edebileceğinin önemli bir tartışma alanı olarak belirlediği söylenebilir.

Newtoncu paradigma evrenin işleyişini makine örneği ile tanımlar. Bu nedenle mekanik bir dünya görüşü hâkimdir. Yapılan katkı ve eklerle bu görüş, üç temel üzerine oturtulmuştur: Birincisi, temel düzeyi ve bu düzeydeki davranışları keşfetmekle dünyanın geleceğine ilişkin tahminlerde bulunulabilir. İkincisi, mikro evrenin yasaları, makro evrenin yasaları ile aynı olmalıdır. Üçüncüsü, bilim adamı, araştırmacı ve gözlemci, deneyinden soyutlanmalıdır. Bu nesnellik için gereklidir (Yıldırım ve Şimşek, 2005).

Bu sonucusu şunu ifade ediyordu: Bir bilginin bilimsel olabilmesi için deney ve gözlemlerle ispatlanmış olması ve akla uygun olması gerekir. Dolayısıyla bilimsel teoriler de bu yollarla ortaya çıkarılır ve somut şeyler üzerine bina edilir. Bu anlamda bilimsel bilgi, nesnel/objektif olmak durumundadır ki zaten bundan dolayı güvenilir olur (Chalmers, 2008).

Görüldüğü üzere bu anlayış, pozitivism öncesi döneme göre bilgiye yaklaşımın değiştiğini işaret etmektedir. Böylece pozitivism, bilgiyi sadece bilimsel bilgi biçimine indirgemiş, öteki bilgi türlerini reddetmiş ve nihayetinde bilginin sahipliğini tekeline almıştır. Bilgi kuramının bilim felsefesine indirgenmesini ifade eden pozitivism sayesinde bilimin kendisi; akıl, deney ve gözlem vasıtasıyla güvenilir ilişkiler bulmakla sınırlandırılmıştır (Kızılcılık, 2004).

Hâlbuki bu tekelleşme oluşana dek her şeye rağmen bilgiye ulaşmada bir zenginlik ve seçenek imkânından yararlanılabiliyordu. Bilimsel yolun kendini tek seçenek olarak dayatması, yani bu tarz sınırlandırıcı bir yaklaşımın, insanı bilmenin zengin ve çeşitli imkânlarından mahrum bırakması kaçınılmaz olmuştur. (Dilek, 2007). Bu da bahsedilen tekelleşmenin doğal bir sonucu olarak belirir.

NEWTON MEKANİĞİNDEN KUANTUM EVRENE

Fizikte Newton mekaniğinin bazı olgu ve olayları açıklamada yetersiz kalışı ile bilim anlayışı farklı bir noktaya doğru evrilmeye başlar. Bilim dünyası, eski paradigma üzerinden oluşan zihinsel konforu bozan bir dizi gelişmeyle karşı karşıya kalmıştır. Örneğin Einstein'a ait olan *Görelilik Kuramı* ile gözlemci ile onun süreçteki etkisi tartışılır hale gelmiştir. Öte yanda gözlem yaparken gözlem yapan kişinin ve onun kullandığı araçların gözleneni etkilemesi kabulü üzerinden ortaya konulan Heisenberg'e ait *Belirsizlik İlkesi* de pozitivist yaklaşımın nesnellik ilkesinin sorgulanmasına yol açmıştır. 20. yüzyılın sonuna doğru nesnelliğin bir yanılsama olduğu ve bunun mümkün olmadığı ancak bir 'bakış açısı'ndan söz edilebileceği ifade edilir (Schwartz ve Ogilvy 1979). Diğer yandan John Bell'in, evrenin ve evrende yaşanan olayların birbiriyle bağımlı parçaların toplamı olarak bir bütün halinde olduğunu iddia eden kuramı ve David Bohm'un parça bütün ilişkisini bütüncül bir yaklaşımla ortaya koyan çalışmaları yeni bir yol açmaya başlamıştır. Bu yeni anlayışın biyoloji alanına yansımaları olarak *Dengesiz Ekosistem Görüşü* (Schwartz ve Ogilvy, 1979'dan akt. Yıldırım ve Şimşek, 2005, s. 27), genel organizma ölçeklerinde temel işlevsel işlemlerin ekosistemlerde hayatta kalma ve üremeye kadar etkileşimlerle ilgili olduğu bir yaklaşım olarak kuantum biyolojisi belirmeye başlamış (Şahin ve Kılıç, 2019), böylece yeni paradigma, özellikle doğa bilimlerinde kendine sağlam bir yer edinmiş olan eski paradigmanın temellerini sarsmaya başlamıştır. Peki, neydi bu yeni yaklaşım? Kuantum mekaniği ya da kuantum kuramı. Planck tarafından ortaya atılan bu hipotez, varlığın titreşen birimlerden oluştuğunu ve enerjinin kesikli olarak aktarıldığını iddia ediyordu. Bu iddia o güne kadar geçerli olan süreklilik ve nedensellik ilkelerini sarsan yeni bir paradigma, yeni bir dünya görüşü ve varlık anlayışı ortaya koydu. Kuantum hipotezi, zaman içinde etkili bir fizik kuramına dönüşmüş, ontoloji ve epistemolojiye ciddi bir şekilde tesir etmiştir (Berkmen, 2009).

Kuantum kuramı çerçevesinde ortaya çıkan çok çarpıcı bazı ilkeler vardır. Bunların her biri insanı ele alma şeklini dönüştürücü potansiyele sahip ilkeler olmuştur. Ancak Heisenberg'in *Belirsizlik (Kesinsizlik) İlkesi*

temel bilimsel referansları sarsarak, doğa bilimlerini daha sonra da sosyal bilimleri dahi dönüştürmeyi başarmıştır. Bu açıdan bu ilkeye daha yakından bakmak gerekir. *Belirsizlik İlkesinin* ortaya koyduğu önemli noktalardan biri, bir nesnenin konum ve hızı ile ilgilidir. Hoodbhoy'a (1997) göre Heisenberg, nesnelerin hızının ve kesin konumunun beraber tespit edilemeyeceği görüşünü ortaya koymuştur. En azından bunun, prensipte tahmin edilebileceği görüşünü sarsmıştır. Bir diğer durum ise gözlemcinin, gözlemlenen üzerindeki etkisi idi. *Belirsizlik İlkesinin* gözlem esnasında bilim adamı tarafından gözlemlenen nesnelerin bu gözlemden ne oranda etkilendiğini ölçmesinden bahseden Capra (1996) bilim adamlarının gözlemledikleri dünyaya gark olmalarından ötürü artık nesnel gözlemciler rolünü oynayamayacaklarını söylemektedir. Burada bilim insanlarının artık nesnel gözlemciler olamayacağı tespiti bundan sonra çok şeyi değiştirecek güce sahip bir durumu ifade eder. Peki, nasıl oluyor da bilim insanı gözlemlenen bir atomu etkileyebiliyordu? Hoodbhoy (1997) bu durumu şöyle tarif etmektedir: “Bir gözlem gerçekleştirilinceye kadar, elektron, olası birkaç durumdan birinde olabilir. Hangi durumda bulunmuş olduğu, kesin olarak, ancak bir ölçüm yapıldıktan sonra anlaşılabilir. Ama, elektron gözlemlemeye çalışılırken, farklı seçeneklerden birisini seçmeye zorlanmış ve durumu, geriye dönmeyecek bir biçimde değiştirilmiştir” (s. 37).

Bütün bunların sonucunda da Hoodbhoy (1997), Kuantum fiziğinin insanı, insanın evreni kendi algılama biçimleriyle anlayamayacağı görüşüne yönlendirdiğini belirtir. Bu yeni durumu anlama gayretini içeren bir çabanın sonucu olarak ortaya çıkan bir başka anlayış ile Berkmen (2009) de bu durumu, “Kuantum kuramı felsefesine bir metafor olarak yaklaşarak yaşamı daha derinden anlamının mümkün olduğuna inanıyorum” (s. 36) şeklinde karşılar. Bu metafor ise bir değişim olarak; mekanik gerçeklikten bilinçli organizma gerçekliğine değişim olarak modellenir. Dahası bu metaforik değişim şu şekilde tarif edilir: “Makineden insanoğluna”. Bahsedilen bu bilinç ise çok karmaşık ve tahmin edilemez bir yapıya sahiptir. Gelişen yeni paradigma; gerçekliğin karmaşık, holografik (her şeyin birbiriyle ilintili olduğu bütünlük), kesinliği olmayan, karşılıklı

nedensellik içeren, morfojenetik ve aynı zamanda bakış açısıyla ulaşılabilecek bir yapıya sahip olduğunu savunur (Schwartz ve Ogilvy, 1979, s. 15).

Kuantum kuramı, güncel bilim anlayışını farklı noktalara taşımaktadır. Elbetteki bilim anlayışında bu değişimin tek sebebinin Kuantum kuramı olduğu iddia edilemez. Ancak kuvvetli bir muharrik etken olduğu da yadsınamaz. Bu anlamda Kuantum kuramının, sosyal bilimleri de etkilemeyi başardığı söylenebilir. Bu etki 20. yüzyılın ikinci yarısında hermenötik ile ilgilenen batılı düşünürler üzerinden belirmiş, yeni bilimsel kuramlar; *görelilik ve kuantum* felsefi açıdan ilgi görmüştür. Bu kuramların sunduğu yeni bakış açısı ile postmodern düşünürler tarafından *gerçek nedir* sorusu yeniden ele alınmıştır (Berkmen, 2009). Kuantum kuramıyla gerçeklik, olasılık, kesinlik, değişmezlik ve gözlem gibi kavramlar tartışılmaya başlanmıştır (Bilgili ve Toprak, 2020).

Nihayetinde postmodern düşünürlerin dünyasında kuantum kuramının etkisiyle yorumlamacı yaklaşıma doğru bir geçiş başlamıştır. Demir ve Acar'ın (2005), yorumlamacılık (*hermenötik*) ile ilgili “bütünü parça, parçayı da bütünle birlikte anlamamanın en güzel yolunun yorumlama olduğunu ileri süren yaklaşım” (s. 442) tanımındaki yorumlamayı en doğru biçimde yapabilmek için bilimlerin birbirlerine ve özellikle de sosyal bilimler alanının becerilerine her zamankinden daha çok gereksinimleri vardır.

PARADİGMA DÖNÜŞÜMÜNÜN SOSYAL BİLİMLER DÜŞÜNÇESİNE ETKİLERİ

20. yüzyıla yaklaşırken gelişmekte olan sosyal bilimlerin araştırmacıları, fen bilimlerinin pozitivist/akılcı paradigmasından ciddi bir şekilde etkilenmişlerdi. Bunda öncülükleriyle sosyal bilimleri şekillendiren bilim insanlarının, fen bilimlerine özgü pozitivist bilim felsefesinin hâkim olduğu çağda yetişmiş olmalarının etkisi büyüktü. Sosyal bilimciler, fen bilimlerinin ilke ve yöntemleri ile insan, toplum ve kültürleri araştırıyorlardı (Yıldırım ve Şimşek, 2005). Çünkü Pozitivizm, kendini büyük bir özgüvenle konumlandırarak, bütün disiplinler için pratik (doğa bilimleri ve

sosyal bilimler) edilebileceğini ve bu yönde tek ve vazgeçilmez olduğunu kabul ettirmişti. Pozitivist felsefe doğa bilimlerini, kesin standartları içeren bir referans noktası olarak lanse etmişti. Bu kabule göre sosyal bilimler de doğa bilimlerinin kanunlarıyla ilerleyebilirdi (Kızılcılık, 2004).

Bu ilkelerden biri olan nedensellik ilkesi, modern Fizik biliminde güçlü bir merkezi konuma sahipti. Pozitivist düşünürler, kendi anlayışları çerçevesinde, neden-sonuç ilişkisi ilkesini merkeze alarak insan ve toplumların davranışlarını açıklamaya çalıştılar. Böylece laboratuvarlarda araştırma yapmaya, çalışmalarının bilimsel olarak kabul edilmesi için sayısal verileri kullanmaya, aynen doğa bilimcilerin yaptıkları gibi, sosyal ve insana ait olguları bağımlı ve bağımsız değişkenler olarak nitelemeye başladılar. Oysa yeni paradigmaya göre bu mümkün değildi. Çünkü evrendeki her parça birbiriyle ilişkiliydi (Yıldırım ve Şimşek, 2005; Bilgili ve Toprak, 2020). Yeni anlayışla özellikle doğrudan neden-sonuç ilişkisi yerine, karşılıklı etkileşimle oluşan nedensellik ilişkisinden bahsedildiği görülmekteydi. Bu durumda, gelecek ve yönün belirsizliğinin doğanın bir koşulu olarak ele alınması, gözlemcinin gözlenenle iç içeliği ve nesnelliğin yerine *bakış açısı* yaklaşımı gibi ilkesel dönüşümleri içeren gelişmelerin, sosyal bilimlerde ve pek tabii olarak tarih düşüncesinde de yeni yönlere kapı açabileceğini söylemek bugün için imkân dâhilinde olmuştur. Daha da ötesi, eleştirel ve dönüştürücü yaklaşımlar, sosyal bilimlerde araştırmacıyı katılımcı ve dönüştürücü etkisiyle de ele almaya yönelmektedirler (Bilgili ve Toprak, 2020). Böylece gözlemci, yani araştırmacı araştırmada elde ettiği merkezî konumu yitirmek üzeredir.

Bu durumun, kendi enstrümanları üzerinden tarih bilimini etkilediği görülebilir. Ayrıca doğa bilimleriyle sosyal bilimlerin aynı olduğunu iddia etmek büyük bir yanılgıydı. Doğa ve toplumun mekanizmaları ve yapıları birbirinden oldukça farklıydı. Bunun farkına öncelikle varması gereken elbette sosyal bilimcilerdi. Dahası doğa ve toplum, tabiatları itibarıyla kendilerine has özellikleri ve yapıları olan iki farklı fenomendi (Kızılcılık, 2004). Toplumun ele aldığımızda iradesi ve bilinci olan insanlardan oluşan bir yapıyla muhatap olmaya başlıyoruz ve onlar muhatap alındıklarını, incelendiklerini bilirler ve bunun üzerinde de yorum yapabilirler. Hâlbuki

doğa bilimlerinin; özellikle de fizik ve kimyanın nesnelere için böyle bir durumdan söz etmek mümkün değildir (Benton ve Craib, 2008). Doğrusu sosyal bilimlere açısından bakıldığında insanın faaliyetlerini anlatırken ve açıklarken kullanılan kavramların en azından bazılarının bilimsel teorilerden değil üzerinde çalışılan ve canlı olan toplumsal hayattan çıkarılması gerekir (Fay, 2005).

Meselenin bu noktaya gelişinde sosyal bilimlere yukarıdan bakışın ve bu bakış sonucunda sosyal bilimcilerin yaşamış olduğu *bilim adamı yerine konmamak* psikolojisinin de etkili olduğu söylenebilir. Bu bakışın oluşturmuş olduğu kopukluğun farklı bir yansıması olarak Snow'a ait bir tespit olan "iki kültür" ifadesi söylenebilir. Snow'un (2001), "Batı toplumunun tamamında düşünsel hayatın gittikçe iki kutba, iki zıt gruba ayrılmakta olduğunu düşünüyorum (...) Bir kutupta edebi entelektüeller varken, öbüründe de öncelikle fizikçilerin temsil ettiği bilim adamları var" (s. 92-93) ifadesi bu anlamda açıklayıcıdır.

Her şeye rağmen sosyal bilimlere için yukarıda bahsi geçen fen bilimlerinin yöntemlerinin baskısından kurtulma çabaları gittikçe daha da belirginleşir. Yorumlamacı yaklaşımın ortaya koyduğu anlayışa göre, bilginin organizasyonu ve sunumu için vazgeçilmez ve biricik bir yoldan bahsetmek mümkün değildir. Böylece sosyal bilimlere alanında, fen bilimlerinin kavramları ve yöntemleri yanında, alana özgü kavramlar ve araştırma yöntemleri gelişmeye başlamıştır (Yıldırım ve Şimşek, 2005).

Buna yol açan en önemli etkenlerden biri de giderek karmaşık bir hale gelen olayların çözümünde eski yöntemlerin yetersiz kalması ve buna bağlı olarak bilim insanlarının da zorlanmaya başlamasıdır. Doğa bilimlerindeki yeni gelişmeler; çok yönlü ve çok boyutlu gelişmelerin doğrusal gelişmeye, karmaşıklığın basitliğe üstünlüğü, ölçeni ölçülenden soyutlamanın imkânsızlığı ve bazı matematikçilere göre nitel (kalitatif) yorumların, doğruluğu daha sınırlı görünen nicel (kantitatif) ölçümlerden üstünlüğünü ortaya koymaktaydı (Gulbenkian Komisyonu, 2008).

Bununla birlikte Demir ve Acar (2005) tarafından "her türlü bilgi, yasa, ilke ya da açıklama modelinin mutlak olmayıp değişken bir nitelik taşıdığını, bu nedenle de ancak kısmi, zaman içinde gelişmeye mahkûm,

geçici bir değer taşıdığını savunan yaklaşım” (s. 171) şeklinde tanımlanan görecilik, Fay’ın (2005) ifadesiyle “doğa bilimlerinin insan dünyası için güvenilir bir bilgi modeli sunduğu savını baltalamakla kalmadı, bu bilimlerin fiziksel dünyanın doğru bir resmini çizebileceği inancını da zayıflattı. Gerçekten de görecilik, hakikat ve bilgi gibi kavramları kuşku alanına çekti” (s.14).

Böylelikle artan bir şekilde sosyal bilimciler nitel çalışmalara yönelmişler ve bu süreçte ‘nesnellikten’ çok ‘bakış açısını’ ön plâna çıkararak, olay ve olguları, detaylı bir şekilde açıklamaya ve yorumlamaya çalışmaya başlamışlardır. Neticede bu yaklaşımların da sosyal bilimlerin doğasına daha uygun olduğunu söylemek mümkün görünmektedir (Yıldırım ve Şimşek, 2005).

Gelinen bu noktada şöyle bir soru sorulabilir: *Mutlak nesnelliği sağlayan bilimsel bir yöntemden söz etmek mümkün müdür?* Böyle bir soruya Chalmers’ın (2008) aktardığı, “Feyerabend bilimin doğasında özel bir şey bulunduğu fikrini reddeder. O özellikle, takibi zorunlu olarak bazı yüksek statülü sonuçlar veren nesnel bir yöntemin bulunduğu reddeder” (s. 229), tespiti cevap olarak kabul edilebilir.

Hollinger (2005) ise sorunsalı sosyal bilimler açısından ele alır ve yöntemi ciddi bir şekilde sorgulayarak bilimsel yöntemi, daha esnek ve sosyal bilimler için daha az merkezi bir şekilde ele almaktan bahseder ve ekler:

(Örneğin, veri analizi gibi) niceliksel tekniklere daha az önem verilirken; etnografiye, betimlemeye, anlatıya, yorum ve edebiyata daha fazla dayanılması gerekir. Yöntemi sosyal bilimlerin amacı yapma ve sosyal bilimlerin kendisine eşitleme talihsiz teşebbüsü, hakikat ve nesnellikle ilgili postmodern kabullerin bir ürünüdür (s. 279).

Bu yaklaşım, ‘her araştırmacının yöntemi kendine özgü olamaz mı?’ şeklinde bir soruyu akla getirir. Daha doğrusu, Mills’in (2007) ifadesiyle söylenecek olursa “herkes kendisinin yöntem bilimcisi!” (s. 204), olamaz mı? sorusu, cevabı içeren bir soru olarak sorulur. Belki de bu esneklik ve özgürlüğü en çok tarih yazımı yöntemlerinde aramak doğru olacaktır.

DEĞİŞEN SOSYAL BİLİMLER ANLAYIŞININ TARİH DÜŞÜNCESİNE ETKİLERİ

Kuantum kuramının muharrik etkisiyle değişen sosyal bilimler anlayışının Tarih bilimine genel olarak da olsa yansımalarının olmasını beklemek doğal bir durumdur. Bu etki doğrultusunda bakılacak olursa bugün gerçekleşen olgu ve yaşanan olaylar için geçerli olan bir ilke olarak, tarihte gerçekleşen ve yaşananların da zamanın bir parçası olarak veya bir an olarak koparılıp ele alınamayacağı, döneminde, öncesinde, sonrasında her şeyle, yatay, dikey ve döngüsel doğrultularda, ilgili ve ilişkili olarak bütünsel bir yaklaşımla ele alınması gerekliliğinden bahsedilebilir. Bu noktada tarihsel zaman ve tarihsel gerçekliği ele alış biçimleri daha da önemli hale gelir.

Dilek (2007)'in, Banks (1973)'ten aktardığına göre, “bazı pozitivist tarihçilerin kavramları, genellemeleri ve hatta teorileri tarih disiplinde ulaşılması gereken ideal olarak kabul etmeleri ve tarihçilerin tarihsel problemlere bilimsel yöntem çerçevesi içinde yaklaşıma çalışmaları onlara göre tarihin bilimselleşmesi anlamına gelmektedir” (s. 12). Hemen hemen aynı noktada duran Collingwood (2005) da benzer bir etkiyi ifade etmektedir: “Modern tarihsel araştırma tekniği son 150 yıl içerisinde büyük kız kardeşinin, doğa biliminin gölgesi altında geliştirildi ve çoğu kez tarihsel araştırma bilimsel araştırmaya ne kadar benzer hale getirilebilirse, o kadar iyi olacağı varsayıldı” (s. 306-307).

Hâlbuki bu tarz anlayışların değiştiği, kesinliğinden emin olunan pek çok bilimsel yasanın yerini yenilerine bıraktığı bugünlerde, bilimsel olmak noktasında tarihçiyi ve eserini suçlamanın eskisi kadar kolay olmayacağı görülmektedir (Dilek, 2007). Böyle bir suçlama doğrultusunda bilimsel yöntem çerçevesini dayatan ve tarihi hala var olan ve bir arada bulunan bir özne ile nesnenin ilişkisi gibi tasarlayan bilgi kuramları tarihi imkânsız kılacaktır (Collingwood, 2007).

Konunun bir başka boyutu daha vardır ki Dilek'in (2007) ifadesiyle, “bilim dışı olan bilgiye ulaşmak, insan davranışının tanınmasında ve açıklanmasında tarihçiye başka bilim adamlarına nasip olmayan bir

özgürlük hissi vermekte, her ne kadar göreceli de olsa gerçeğe ulaşmada yöntemsal sınırlılıkları ortadan kaldırmaktadır” (s. 12). Bir başka ifadeyle Kuhn (2008) bu durumu, “(...) doğa hakkında bir zamanlar geçerli olan bu görüşlerin, bir bütün olarak, günümüzde geçerli olanlardan daha az bilimsel ya da daha fazla kişisel tercih ürünü olmadıklarını giderek artan bir kesinlikle hissediyorlar” (s. 72) şeklinde belirtmektedir.

Tarih boyunca var olan görüşlerin doğruluğunu sorgulayan bir yaklaşımla Kuhn (2008), bilimsel gelişmeyle ilgilenen tarihçiye düşen iki görev olduğunu belirtmektedir: Birincisi her çağdaş olgu, yasa veya kuramın sahibini ve ne zaman keşfedildiğini veya icat edildiğini bilmek. Diğeri ise modern bilim birikiminin hızla yığılmasını sağlayan yanlışları, efsane ve boş inançları tespit etmek ve bizi bu durumdan haberdar etmek ve bunları açıklamak.

Peki, bu noktada tarihçi, bu betimlemeyi ve açıklamayı nasıl yapacaktır? Bu soruyu Carr’ın (2008) kısa cevabı açıklar: “Önce olgularını ortaya koy, sonra kendi hesabına tehlikeyi göze alarak, yorumların kaygan kumlarına dal” (s. 12). Böylece gerçeklerden uzaklaşmadan, ‘yorum’un sağladığı imkân ile bakış açısı ve esneklik avantajlarından yararlanılabilir. Nihayetinde kanıtla ilişkisi koparılmayan ‘yorum’un tarihçiyi yaratıcılığa götüreceğinden bahsedilebilir (Yelkenci, 2020).

Üstelik yorumlama yöntemi için tarihçinin bir şeye ihtiyacı yoktur. Kendi donanımının farkına varsın yeter. Kuhn (1994), “Bir fizikçi olarak kendi başıma bulmak zorunda kalmış olduğum şeyi, birçok tarihçi meslekî öğrenimi sırasında örnek yoluyla öğreniyor. Bilinçli ya da değil, onların hepsi, yorum yönteminin (hermeneutic) uygulayıcısıdır” (s. 11) diyerek, tarihçiye sahip bulunduğu büyük imkânı hatırlatmaktadır. Bu bağlamda tarih öğretiminde öğrencilerin tarihsel bir bakış açısı kazanmaları, onların geçmiş ve geçmişe ait olan yaklaşım ve davranışları anlamalarına yardımcı olabilir (Seisax ve Morton, 2013, s. 153). Bu tarihsel empatidir. Ancak bakış açısı ile anlatılmak istenen husus, sözü edilen nokta olduğu gibi bunun ötesinde bir anlamı da içermektedir. Bu farkındalığın da ötesinde Kuhn (2008)’a göre tarih, zamansal çizgide olayların anlatıldığı ve depolandığı

bir alan olmanın ötesinde ele alınabilirse, cari ve hâkim bilim düşüncesinde dönüştürücü bir rol oynayabilir.

Bu mesaj tarihçiye daha da büyük bir misyon yüklemektedir: Tarihin dönüştürücü rolünü işletmek. Bu rolün ne olduğunu tarih-zaman ilişkisini irdeleyerek ortaya koymak mümkün görünmektedir.

TARİHSEL ZAMANIN YÖNLERİ, TARİHSEL GERÇEKLİK, TARİHSEL GÖZLEM VE TARİH ÖĞRETİMİ

Tarih Zaman İlişkisi: Tarihsel Zaman

Tarih bilimi ile zaman arasında sıkı bir ilişki vardır. Tarihi olaylar bir zaman bağlamında ele alınırlar. Aynı zamanda tarih yazılırken de zaman kavramı temel dayanaklardan bir tanesidir. Bu açılardan tarihsel zaman, doğru algılanması gereken bir kavram olarak belirir. Tarihsel zaman, Carr ve Fontana (1992)'nın "Tarih biliminin amacını ve işini oluşturan 'geçmişin anlaşılması', bugünün ve geleceğin de daha iyi anlaşılmasını sağlar. Tarihsel süreç sürekli; bugünün geleceğe nasıl yansıyabileceğini bilmezsek, geçmişin bugüne nasıl dönüştüğünü hiç anlayamayız" (s. 18) şeklinde ifade edilen tarihsel sürekliliğin içinde geçmiş-bugün-gelecek bütünlüğünde ele alınır. Yani tarihsel zaman bugünün geçmişle, bugünün gelecekle bağı üzerinden oluşan bağlamla yakından ilişkili; doğrusal ve ilerlemeci bir bakışla ele alınır. Hâlbuki tarih gibi alabildiğine özgür olan bir alanı, zaman boyutunda doğrusallığın ve ilerlemeciliğin sınırlarına hapsetmek mümkün değildir. Öyleyse geçmiş tarih ilişkisine geçmeden önce zamanın ne olduğuna bir bakmak gerekir.

Zaman, tüm varolanların birbirlerinin yerini alarak zincirledikleri sonsuz süre olarak tarif edilmektedir. Ancak zaman kavramı ile ilgili olarak tartışmalar hep yapılagelmiştir. Mesela Newton zamanın Tanrı tarafından var edildiğini ve mutlak olduğunu söylemektedir. Leibniz ve Kant gibi idealistler, zamanın insan zihninin bir ürünü olduğunu, gerçekte var olmadığını ileri sürerler (Hançerlioğlu, 2004). Ancak Einstein'ın zamanla ilgili tespitleri şüphesiz bu konuda bir devrim yaratmıştır. Einstein'ın görelilik kuramına göre, zaman mutlak değildir. Ona göre belirli zaman

aralıkları hareket halinde olan, durağan olan için aynı ölçüyü ifade etmezler. Bir nesnenin hızı arttıkça, ışık hızına yaklaştıkça o nesne için zaman dilimi o kadar esner. Hatta ışık hızında o nesne için zaman durur. Böylece zamanın nesnenin hızıyla olan bu ilişkisi ile zaman, hızları farklı olan her nesne için göreceli hale gelir (Wolf, 2008). Bu noktada insanın dünyayı algılama ve düşünüş biçimleri bu göreliliği belirleyen en önemli etken olarak belirir (Cam, 2012).

Tarih biliminin temel kavramlarından olan ‘zaman’ kavramının bu görelilik durumuna genelde sosyal bilimler, özeld de tarih bilimi açısından dikkat etmek gerekir. Bu noktada Dilek (2007), “yeryüzünde kültür ve yer değişkenleri ile ifade edilebilecek çeşitli zaman bölgeleri mevcuttur” (s. 16) tespiti ile farklı bir göreliliği ifade etmektedir. Yani zaman farklı yerlerdeki, farklı toplum ve medeniyetlere göre farklı işlemiştir denebilir. Tarihçi çalışmalarında bu durumu dikkate almak zorundadır. Mengüşoğlu (2006) da bu yaklaşımı daha geniş bir şekilde ele alarak “tarihsel zamanda hiçbir gün diğerinin aynı değildir; yani onda *homojenlik* yoktur. Her günün, her geçen zamanın, uzun bir zaman süresi olan çağların özel bir içi, özel bir niteliği vardır” (s. 163) ifadesiyle tarih bilimi için bir başka görelilik boyutunu vurgulamaktadır. Öyleyse çağların bu özel içi ve niteliğine göre ‘zaman’la ilişkisi değişecektir. İki bakış açısı beraber düşünüldüğünde, her tarihsel zaman boyutunun birbirine göre farklılığının ayrıca dikkate alınması gereken bir durum olduğu görülür. Dolayısıyla tarihçi her çağı; her coğrafya, her sosyoloji, her kültür için aralarındaki farklılıkları gözeterek ele alan kişi olmayı başarabilmelidir.

Tekrar tarih-geçmiş ilişkisine bakılacak olursa bu konuda birbirine yakın fakat küçük farkların olduğu fikirlerle karşılaşırız. Meselâ Dilek (2007) için “güncel zaman şimdi öncesi yakını ve şimdikiyi ilgilendirirken, tarihsel zaman her zaman maziye aittir” (s. 17) der. Benzer bir şekilde Safran ve Şimşek (2009) için tarihsel zaman ise “sadece geçmişin tarihçi tarafından anlamlı bulunan kısmı ile sınırlıdır. Bu sebepten, her tarihsel zaman kategorisi geçmiş zamana dâhil olurken, her geçmiş, tarihsel zaman olamamaktadır” (s. 11). Bu iki yaklaşım beraber düşünüldüğünde tarihsel zaman konusunda, onun kati surette maziye ait olduğu, ancak mazinin her

parçasının da tarihsel zaman olmadığı anlaşılmaktadır. Bu da tarihçi için zaman ve tarihsel zaman ayrımının ne kadar önemli olduğunu gösterir. Bu farkındalıkla tarihçi, mazinin üzerinde çalışacağı katmanının tarihsel zamana ait olmasını dolayısıyla tarihin bir parçası olmasını sağlayabilir.

Ancak Mengüsoğlu (2006), insanın oluşturduğu tarihsel varlık alanı içinde, zamanın üç boyutlu niteliğinden bahsetmektedir: “Bunlar da şimdi, geçmiş, gelecektir. Gerçi bugün, şimdi gelip geçici bir zaman-noktası gibi geliyor; fakat bu zaman noktası, olayları bir yanıyla düne, öbür yanıyla da yarına bağlamaktadır” (s. 162). En nihayetinde doğrusal zaman kabulünde bütün yarınlar bugün, bütün bugünler de dün (geçmiş) olmaktadırlar. O halde zamanın bütün boyutlarının tarihçi için anlamlı olduğu söylenebilir. Bu şekilde bakıldığında, zamanın gelecek boyutunun henüz ulaşılammış olması tarihçiye onu ihmal etme hakkını tanır mı, şeklinde bir soru sorulabilir. Bu sorunun gelecekçi (fütürist) bir yaklaşımın ürünü olduğu düşünülebilir. Ancak asıl ifade edilmek istenen, Berkmen (2009)’in bahsettiği "zaman hem ileri hem geri gider" (s. 68) önermesi ile açıklanabilir. Bu da geçmişle gelecek arasında bariz bir ayrım olmayabileceğini gösterebilir (Wolf, 2008). Bu önermeye göre nesne-eylem ilişkisinin zamanlamasının tam olarak tespit edilemeyeşi, zamanın geçmişle gelecek arasında gidip gelmesi anlamına gelir.

Bu yönüyle bakıldığında asıl vurgulanmak istenenin, toplum yaşantısının sürekliliğinin, geçmiş-bugün ve gelecek arasında keskin çizgilerle birbirinden ayıramayışı gerçeği olduğu görülür. Yani toplumun geçmiş yaşantısı, bugünkü yaşantısı ve gelecekteki yaşantıları iç içe geçmiştir. İşte bu yüzden tarihçi bugüne ve geleceğin gerçekçi yorumlarına kayıtsız kalmaz. Bu algılayış biçimi, bizi zaman konusunda doğrusallık-döngüsellik arasında bir yere götürür. Bu durumda tarihçi, tarihin yönünün önündeki seçenekleri görebilmeli ve arttırabilmelidir. Bu, tarihin yönünü de zorunlu ve tek seçenekli olma durumundan değiştirebilecek bir ihtimaldir ve farklı bir misyonu ifade eder. Böylece tarihçi, gelecek hakkında sağlam temellere dayanan öngörüler ortaya koyarak hem geçmişin bugünle ve gelecekle bağlantılarını keşfeder ve hem de topluma daha büyük katkılar sağlayabilir. Zira tarih insanı inşa ederken, insan da tarihinin mimarı olarak

onu zamanla ilişkili bir biçimde inşa eder (Wolf, 2008). Bu durumda eğer geçmiş gelecek kadar belirsizse, geleceğin de geçmiş kadar belirli olduğunu söylemek mümkün olur.

Tarihsel Gerçek ve Tarih Öğretimi

Bu noktada tekrar 'geçmiş'e, 'geçmiş' kavramına dönmek gerekir. Collingwood'a (2005) göre, "Tarihin nihai hedefi geçmişi bilmek değil, şimdiki anlamaktır" (s. 227). Tarih biliminin amacı içindeki yeri itibarı ile 'geçmiş' için Carr ve Fontana (1992), B.R. Gray'den şu aktarımı yapmaktadır: "Tarih bilimi için uygun amaç, geçmişi anlaşılır kılarak insanların bugünkü durumlarını anlamalarına yardımcı olmaktır." (s. 31). Bu tanımda geçmişin kapsamının daha da genişlemiş olduğu görülür. Anlaşılır olmak için dahi olsa bugüne yaklaşan 'geçmiş' daha geniş bir kapsamı ifade eder. Çünkü Collingwood'un (2005) ifadesiyle, "Geçmiş şimdinin açıklamasıdır: fakat geçmiş ancak şimdideki izlerinin (kanıt) çözümlenmesiyle bilinir" (s. 227). Yukarıda da ifade edildiği gibi, geçmiş, bugün ve gelecek iç içe geçmiş bir durumdadır. Birinde var olduğunuzda diğerinde olmanız çok büyük bir ihtimaldir. Bu tarihin yönünü de zorunlu ve tek seçenekli olma durumundan değiştirebilecek bir ihtimaldir. Wolf (2008), "eğer kuantum fiziğini gerçekten anlarsanız, nihai sebep ve sonuç diye bir şeyin olmadığını da anlarsınız. Geçmişi geri almak demek affetmek ve şimdiki zamanı yeniden inşa etmek demektir" (s. 73) ifadesiyle bunu açıklamaktadır. Bu da tarihsel gerçekliği kurar.

Safran ve Şimşek (2009)'in "Tarihsel gerçek, fiziksel gerçeğin aksine, 'şimdi ve burada olan', 'olmakta olan' değil, 'olmuş ve olmakta olan'dır. Bu anlamda, tarihsel gerçeklik olmuş ve olmakta olanın üzerine kuruludur" (s. 12) yaklaşımıyla beraber ve onun ötesinde tarihçi, olmakta olanı olmuş olanının yardımıyla açıklarken aynı zamanda olmuş olanı da olmakta olanın yardımıyla açıklar. Dahası olacak olanı, olmuş olan ve olmakta olan yardımıyla yorumlayabilir. Diğer yandan gerçekliğin zamansal yörüngesi ile yapılan seçimler arasında güçlü bir bağ olduğu görülür (Kaptan, 2017). Dolayısıyla tarihsel zamana benzer bir şekilde, tarihsel gerçekliği de olmuş

ve olmakta olanlara dair seçimlerin ürettiği bir ilişkili sonuçlar ağı olarak düşünmek mümkündür.

Tarih-zaman ilişkisi ile beraber, bu yaklaşımlar ve verilen örnek, öğrencilerin her birinin farklı zaman algılarına sahip olabileceğini ve yaşanan olayları ve olguları kendilerine özgü zamanı algılayış biçimiyle ele aldıklarını göstermektedir. Bu da öğrencilerin bu yönlerinin tarih öğretiminin tasarımında dikkate alınması gerekliliğini gösterir.

Tarihsel Gözlem ve Tarih Öğretimi

Pozitivist paradigmaya göre bilme akıl yoluyla gerçekleşir. Bilinmeyen, ilkeleri ve süreçleri belirlenmiş olan akıl yürütme yoluyla anlaşılmaya ve ölçülmeye çalışılır. Bu süreçlerden bir tanesi de gözlemdir. Bu noktada gözlemci ve gözlenen net sınırlarla birbirinden ayrılmıştır. Hâlbuki daha önce de değinildiği gibi yeni yaklaşım, gözlemci ve gözlenenin birbirinden uzak ve soyutlanmış olmadığını söylemektedir. Gerçeğin de gözlemci gözlenen arasındaki bu yakın ilişki sonucundaki algılama neticesinde olduğu söylenmektedir.

“Gözlem”ler eylemlerimizin sonuçlarıdır. Bir şeyi “yapmak” için gözlemleriz. Bir şeyi gözlemlemek için bir şey ortaya çıkarmamız veya bir şeyin meydana gelmesine sebep olmamız gerekir. Gözleme ya da ölçme, idrak sahibi bir gözlemciyi gerekli kılar. Fark etme, ayırt etme yeteneği olan bir zihin gereklidir. O sayede “şeyler” hakkında bir izlenime sahip olunur ya da bir algılama elde edilir. İşte bu durum, olası herhangi bir şeyden, gerçek bir şeye geçiş yaptırır. Bir başka deyişle, gözleme aslında gerçeği meydana getiren şeydir (Wolf, 2008, s. 108–109).

Elbette ki Collingwood (2007)’un dediği gibi "tarihçi bilmek istediği olguların görgü tanığı değildir. Tarihçi de öyle olduğunu sanmaz; geçmişe ilişkin tek olanaklı bilgisinin aracılı, çıkarımsal ya da dolaylı olduğunu, hiçbir zaman deneysel olmadığını pekiyi bilir” (s. 366). Ancak yine de şöyle bir soru mümkün görünmektedir: Tarihçi yaşadığı anın (günün) tarihini gözlemleyemez mi?

Nitekim Aksoy (2000) tarihi, “Geçmişe ait bilgi ya da geçmişin araştırılması olarak ele alırsak içinde yaşanan sosyal grup ve/veya onun içinde bulunulan hâl statik değildir. Bu nedenle araştırma yaptığımız anda bile, araştırılan o an tarih olmaya yönelmektedir” (s. 23), şeklinde açıklayarak bu konuda tarih biliminin önündeki geniş ufku göstermektedir. Öyleyse, araştırma yapılan anda araştırılan zaman dilimi, yani şimdi, yani bugün tarih olmaya yöneliyorsa neden tarihçiler bu fırsatı kaçırsın? Neden kendisine müsaade edildiği şekliyle tarihçi, sadece geçmişi araştırabileceğini düşünsün?

Öyleyse araştırma yapılan anda araştırılan zaman dilimi, yani şimdi, yani bugün tarihsel zaman ve tarihsel gerçekliğin sınırları içine dâhil olmaya başlarsa kısaca tarih olmaya yönelirse bu durum beraberinde başka imkânları da getirir. Bu imkânlar bir tarihsel bütünleme yaklaşımı üzerinden ele alınabilir. Şöyle ki; gerçekler, insan zihninde oluşan algılarla belirir. Bu noktadan bakılırsa ‘geçmiş zihinde gözlemlenebilir mi?’ şeklinde ayrı bir soru sorulabilir. Bu soru ışığında kuantumun kuramı düşüncesinin temel ilkelerinden olan tümlenme ilkesinin yardımcı olacağı düşünülebilir. Wolf’a (2008) göre tümlenme prensibi bunu şöyle ifade eder: “Belirli bir yöne doğru bir şeye baktığınız zaman onu görürsünüz. Sonra ona bir başka yönden baktığınızda farklı bir şey görürsünüz” (s. 37). Yani eğer bir arabanın ön tarafına bakıyorsanız sadece ön tarafını görürsünüz, yan tarafına bakıyorsanız yan tarafını görürsünüz. Ancak baktığınız her iki yön de arabanın kendisi değildir. Öyleyse bir nesneyi tek yönden görmeniz o nesneyi tam olarak gördüğünüz anlamına gelmez. Ama diğer yönlerini daha önce gördüyseniz zihniniz onu otomatik olarak tamamlar ve o şeyi her yönüyle gördüğünüzü düşünürsünüz. Bu da bahsedilen nesnelliğin yerini alan bakış açısından başka bir şey değildir.

Bu anlamda bakış açısı, belirli bir noktadan uzaktaki bir görünümü ifade eder. Nereden bakıldığı görülenle ilgili oluşan algıyı, dolayısıyla görüleni etkiler. Bu, herhangi bir gözlem odağının yalnızca kısmi bir sonuç verdiği anlamına gelir; hiçbir disiplin hiçbir zaman tam bir resim vermez. Bütün bir resim, birden çok bakış açısının yapısal kurguyla oluşturmuş olduğu bir

görüntüdür (Schwartz ve Ogilvy, 1979). Bu da her bir bakış açısının bütünü oluşturmada yardımcı olma rolünü ifade eder.

Görüldüğü üzere eşyayı ve olguları doğru olarak bilmenin yolu bütüncül bir yaklaşımdan geçmektedir. Bu gözlemin zihinde oluşturabileceği düşünülürse, tarihsel geçmişi de zihinde gözlemlene olasılığı gerçekleşebilir. Bu anlamda tarihin herhangi bir kesitine bakıldığında bakılan yön dışındaki yönler de zihinde canlandırılabilir. Tarihte bir zihinsel gözlem yapma imkânını yakalamış olmak anlamına gelebilir. Bu imkân zamansal anlamda, sosyolojik ve kültürel anlamda, coğrafi anlamda yatay, dikey ve döngüsel birçok yönüyle ve boyutuyla yüksek oranda içerilebilir. Ayrıca sayılan alanların yanında bu noktada arkeoloji, antropoloji, ilahiyat hatta psikoloji ve diğer sosyal bilim alanlarının bakış açılarını edinmiş, yeri geldiğinde fen bilimlerinden istifade edebilen, dolayısıyla disiplinlerarası bir tavrı kuşanmış olabilir ki burada anılan bilimlerin bakış açılarını edinmiş disiplinlerarası bir tavır, onlardan yararlanmanın ötesinde bir şeydir. Bu tarihçiye disiplinler üstünde bir yerde konumlanabilmenin imkânlarını sunabilir. Bu da tarih derslerinde öğrencinin kendi algısına göre yaptığı zaman tasarımıyla işleteceği zihinsel süreçlerde bu tarz bir gözlemi deneyimleyebileceğine işaret eder.

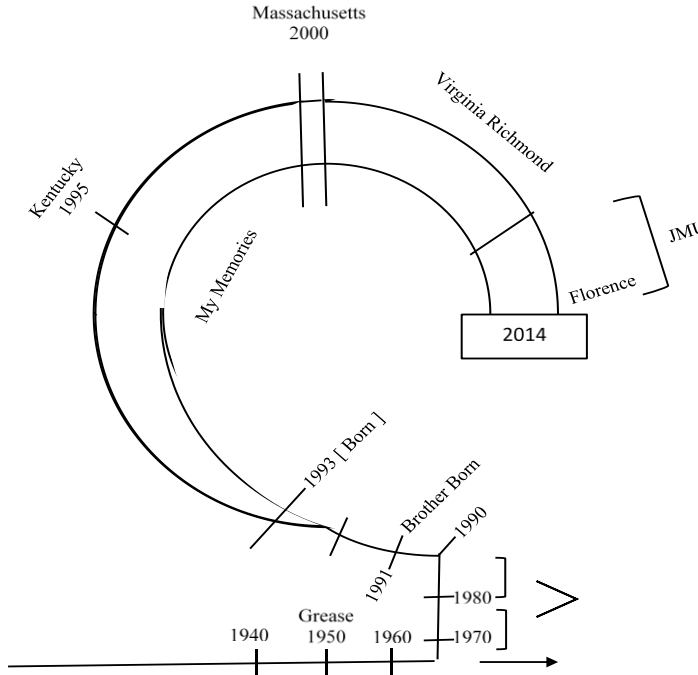
Tarihsel zaman, tarihsel gerçeklik ve tarihsel gözlem boyutlarının tarih öğretimi için oluşturduğu imkân alanlarından istifade edilebilir. Burada bu hususun daha iyi anlaşılmasına yardımcı olacak bir çalışmadan bahsetmek yerinde olacaktır. Böylece öğrencinin zihninde bu hususların nasıl karşılık bulduğunu görmek adına ipuçları yakalanabilecektir. Douma (2018)'nın yaptığı çalışmada öğrencilerin tarihsel zaman algısını görmek mümkündür. Öğrenciden bu etkinliğe bir sanatçı gibi katılmasını isteyen Douma (2018), onlardan kendi geçmişlerini bir şekilde göstermelerini istemiştir. Şekil 1'de bir öğrencinin zihinsel zaman çizelgesine, doğrusal olmayan öğeler eklemesi gösteriliyor. Öğrencinin zihninde uzak geçmiş olmadığını, Grease gibi filmlerin yüzyıl ortasındaki onlarca yıla ait imajını beslediğini ifade ediyor Douma (2018). Öğrencinin zihnindeki kendisinin geçmiş zamanının algısını aktardığı şemaya göre, zaman önce soldan sağa doğrusal bir şekilde akar, ancak doğum yılı olan 1990'dan sonra döngüsel olarak akar. Onun 'bakış açısı'na göre zaman, ailevi veya kişisel önemli olaylarla şekilleniyor. Öğrencinin açıklaması, son anıların göreceli etkisini ve bu yeni anıların daha eski anılar

üzerindeki daha fazla farkındalığını temsil ediyor. Modern tarihsel bölgenin aydınlığına girildiğinde, zaman tamamıyla anlam dolu. Fakat geçmişe yeterince yaklaşıldığında, karanlıkla veya çizginin sonunda bir boşlukla karşılaşılıyor.

Bu bakışa göre zamanın yaratıcı uzamsal şemaları yararlı olabilir, çünkü geçmişe bakma yollarının yeni seçeneklerine ilham verirler, hafızaya almaya yardımcı olurlar ve insanların zamana bakıp deneyimledikleri farklı yolları daha iyi yansıtırlar. İnsanlar, sosyal olan ve aslında kendine özgü zaman algılarını ortaya çıkararak, başkalarının farklı görüşlerine daha kolay saygı duyabilir ve tarihsel algıyı nasıl tanımlayabileceklerine dair anlayışlarını güçlendirmeye yardımcı olabilirler. Zamanın uzamsal diyagramları, 'Basit Doğrusal Tarih'e yaratıcı alternatifler geliştirmemize yardımcı olur (Douma, 2018, s. 36).

Şekil 1

(Douma, 2018, s. 35)



SONUÇ

Tarih biliminde yeni bilimsel paradigmanın sağladığı bir imkân olarak ‘bakış açısı’nı edinebilmek için tarihsel zaman kavramını mümkün olduğunca çok yönüyle algılayabilmek ve tarihsel gerçekliği mümkün olduğunca çok boyutuyla görebilmek gerekir. Kısacası tarihi; geçmiş, bugün ve yarın boyutlarının birbiriyle iç içe geçmiş haliyle ele alırken, gerekli açılımlar bütüncül bir yaklaşımla yapılabilirdir. Ayrıca bu yaklaşımın, günümüzün enformasyon yoğunluğunun, gelecekteki tarih yazımı için oluşturacağı olumsuz durumları en aza indirebileceği de söylenebilir. Bu açılımlarda zaman anlayışı ve algısı, edinilen bakış açısının yönünü doğru belirleyecektir.

Mesele tarih öğretimi açısından ele alındığında, tarih öğretiminde “bakış açısı”nın nasıl oluştuğunun ve nerede yer aldığının belirlenmesi aydınlatıcı olabilir. Bu belirleme tarih öğretimi için doğru uygulama imkânını da sağlayacaktır. Günümüzde bilim felsefesi, tarih yazımı ve pedagojik alanda eskiye göre çok daha etkili imkânların yanında, tarih öğretiminde de yeni yaklaşımlar ve yeni uygulamaların varlığından söz edilmektedir (Cooper ve Dilek, 2007). Bunlardan biri de Bruner’in (2009), öğrencileri küçük birer bilim adamı kabul edişinden mülhem, tarih öğrencilerinin küçük birer tarihçi gibi kabul edilişidir (Dilek, 2007). Buna Douma’nın (2018), öğrencileri küçük veya genç birer sanatçı olarak kabul etmesini de eklemek gerekir. Böylece uygulamalar bu anlayış üzerinde kurgulanabilir. Neticede tarihçi için önerilen düşünme ve algılama biçimlerinin “tarih öğrencisi” için de geçerli olduğunu söylemek hata değildir. Çağdaş tarihçilerin tarihsel bilginin niteliği üzerinde yaptıkları tartışmaların, tarihçilik için olduğu kadar “tarih öğretimi” alanı için de geçerli addedilmesinin nedeni budur (Köksal, 2010, s. 90-94).

Öyleyse küçük tarihçilere, geçmiş, bugün ve geleceğin iç içe olma durumunu, bütüncül bir 'bakış açısı' ile göstermek mümkün olabilecektir. Bu noktada öğrencilerin, sosyal bilimlerin ve tarihin yöntemleriyle ve sosyal bilim alanının diğer dersleriyle disiplinlerarasılığı içeren güçlü bir işbirliği içinde, yaşadığı günün olaylarını, doğru bir şekilde ele alabilmenin pratiğini yapma imkânını yakalamaları, sadece okulda olanlar için değil, ortaöğretim sonrasında tarihçi olmayı düşünenler için de güçlü ve bugünün aksine sıkıcı olmayan bir yol olacaktır.

Tarih öğretiminde genel tarihsel zaman kabullerinden ziyade öğrencilerin kendi zaman algıları üzerinde tarihsel zamanı ifade etmelerini sağlayacak ve bu yönlerini kendi yaratıcılıklarıyla geliştirmelerini sağlayacak bir tarih öğretimi tasarımı yapılırsa kendi zaman algısının farkına varan öğrenci hem tarihsel zamanı bütün boyutları ve olasılıklarıyla içselleştirebilecek ve hem de başkalarının zaman algısını daha kolay kavrayıp Tarih alanında daha kolay ilerleyebilecektir.

Böylece zamanı algıladığı gibi ele alabilen bir öğrenci tarihsel bilgiyi zihninde yapılandırma imkânını yakalarsa, tarihsel gerçekliğin bütün boyutları ve zamanın bütün yönleriyle zihinsel bir ilişki kurarsa kendi zihinsel ilişki süreçlerini ve bu süreçleri işlerken edindiği deneyimlerini gözlemleme, inceleme şansını yakalar. Bunu da tarih öğretiminde tarihsel üst biliş olarak ele almak mümkündür. Bu da öğrencinin, kanıtın birçok boyutunu, zamanın birçok yönünü içeren daha sağlıklı bir bakış açısı edinmesini sağlar. Böyle bir sonuca ulaşma hedefi de tarih öğretiminin, tarihsel gerçekliğin mümkün olduğunca çok boyutu ve tarihsel zamanın mümkün olduğunca çok yönünü içeren yeniden tasarımını gerektirir.

KAYNAKLAR

- Aksoy, M. (2000). *Sosyal bilimler ve sosyoloji*. ALFA Yayınları.
- Benton, T. ve Craib, I. (2008). *Sosyal bilim felsefesi*. (Ü. Tatlıcan ve B. Binay, Çev.). Sentez Yayınları.
- Berkmen, H. (2009). *Kuantum bilgeliği ve tasavvuf*. Sistem Yayınları.
- Bilgili, M. ve Toprak, M. A. (2020). Kuantum mekaniği. *Sosyal Bilimler Felsefesi ve Coğrafya. Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 18 (1), 369-381.
- Bruner, J. (2009). *Eğitim süreci*. (T. Öztürk, Çev.). Pegem Akademi.
- Cam, F. (2017). Kuantum fiziği bulgularıyla sanat-din ilişkisi üzerine düşünceler. *Süleyman Demirel Üniversitesi Güzel Sanatlar Fakültesi Hakemli Dergisi*, 55-69.
- Capra, F. (1992). *Yeni bir düşünce*. (M. Armağan, Çev.). İz Yayıncılık.

- Carr, E. H. (2008). *Tarih nedir.* (M. G. Gürtürk, Çev.). İletişim Yayınları.
- Carr, E. H. ve Fontana J. (1992). *Tarih yazımında nesnellik ve yanlılık.* (Ö. Ozankaya, Çev.). İmge Yayınevi.
- Chalmers, A. F. (2008). *Bilim dedikleri.* (H. Arslan, Çev.). Paradigma Yayınları.
- Collingwood, R. G. (2005). *Tarihin ilkeleri.* (A. H. Aydoğan, Çev.). YKY.
- Collingwood, R. G. (2007). *Tarih tasarımı.* (K. Dinçer, Çev.). Doğubatı.
- Cooper, H. ve Dilek, D. (2007). Türkiye ve İngiltere’de ilköğretim öğrencilerinin tarihsel sorgulama süreçleri üzerine karşılaştırmalı bir çalışma: empatik, eleştirel ve yaratıcı düşünme. *Kuram ve Uygulamada Eğitim Bilimleri Dergisi.* 7(2), 681-725.
- Demir, Ö. ve Acar, M. (2005). *Sosyal bilimler sözlüğü.* Adres Yayınları.
- Demir, N. (2007). 20. yüzyıl bilim felsefesinde görülen paradigmatik (açıklamsal) esnemeler. *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi.* 7(2), 681-725.
- Dilek, D. (2007). *Tarih derslerinde öğrenme ve düşünce gelişimi.* Nobel Yayınları.
- Douma, M. (2018). *Creative historical thinking.* London: Routledge.
- Fay, B. (2005). *Çağdaş sosyal bilimler felsefesi.* (İ. Türkmen, Çev.). Ayrıntı Yayınları.
- Hançerlioğlu, O. (2004). *Felsefe sözlüğü.* Remzi Kitabevi.
- Hollinger, R. (2005). *Postmodernizm ve sosyal bilimler.* (A. Cevizci, Çev.). Paradigma Yayınları.
- Hoodbhoy, P. (1997). *İslâm ve bilim.* (E. Birey, Çev.). Cep Yayınları.
- Jenkins, K. (1997). *Tarihi yeniden düşünmek.* Dost Kitabevi.
- Kaptan, K. (2017). Kuantum teorisinin yorumu ve doğanın rolü. *MAKÜ Uygulamalı Bilimler Dergisi,* 1(1), 19-28.

- Kızılc¸elik, S. (2004). *Sosyal bilimleri yeniden yapılandırmak*. Anı Yayınları.
- Köksal, H. (2010). Tarih öğretiminde tarihsel algının üç boyutu ve düşünsel kaynakları. *CIU Cyprus International University*,16(64), 89-96.
- Kuhn, T. S. (1994). *Asal Gerilim*. (Y. Şahan, Çev.). Kabalcı Yayınları.
- Kuhn, T. S. (2008). *Bilimsel devrimlerin yapısı*. (N. Kuyaş, Çev.). Kırmızı Yayınevi.
- Mengüşoğlu, T. (2006). *Felsefeye giriş*. Remzi Kitabevi.
- Mills, C. W. (2007). *Toplumbilimsel düşün*. Der Yayınları.
- Safran, M. ve Şimşek A. (2009). Tarih yazımında bir sorun: Tarih ve zaman ilişkisi. *Tarihin peşinde uluslararası tarih ve sosyal araştırmalar dergisi*. 1(1), 9-26.
- Schwartz, P. ve Ogilvy, J. (1979). *The emergentpparadigm: changing patterns of thought and blief*. (Analytical Report 7: Values and Lifestyles Program). Menlo Par, CA: SRI International.
- Seisax, P., ve Morton, T. (2013). *The big six: historical thinking concepts*. Toronto: Nelson.
- Snow, C. P. (2001). *İki kültür*. (T. Birkan, Çev.). Tübitak Yayınları.
- Şahin, M. ve Kılıç, B. (2019). Kuantum biyolojisi. *Takvim-i Vekayi*. 7(2), 40-50.
- Yıldırım, A. ve Şimşek H. (2005). *Sosyal bilimlerde nitel araştırma yöntemleri*. Seçkin Yayınları.
- Yelkenci, Ö. F. (2020). *Yaratıcı tarihsel düşünme becerisi*. MOTTO Yayınları.
- Wolf, F. A. (2008). *Büyük fikirlerin küçük kitabı*. (H. Canlı, Çev.). Crea Yayıncılık.

Yazar Katkıları

Makale tek bir yazar tarafından ele alınmıştır. Doğrudan başka bir yazar tarafından katkı sağlanmamıştır.

Çıkar Çatışması

Yazarlar çıkar çatışması olmadığını beyan ederler.

Finansman

Bu çalışma için herhangi bir finansman desteği alınmamıştır.

Etik Bildirim

Bu makalenin yazarları çalışmalarında kullandıkları materyal ve yöntemlerin etik kurul izni ve/veya yasal-özel bir izin gerektirmediğini beyan ederler.

Extended Abstract

In the last century, some of the results of the changes in the understanding of science have had an impact on the social sciences as well as the field of history. As a result of this effect, it is considered important to evaluate the possible achievements of historical thought and to reveal the possibilities of benefiting from these gains in history teaching, to deal with history teaching as a social science field, through the relations of historical time and historical reality concepts. For this purpose, in this study; By examining the history-time relationship, the problem of historical time perception in history teaching has been tried to be discussed. In addition, by dealing with historical time, historical-reality, historical observation issues, it has been tried to put forward that the limits of historical reality and the possibility of historical observation can be reconsidered. In this context, the meaning of a holistic approach and perspective in terms of history science and teaching has been examined. Ultimately, it was emphasized that the

field of opportunity offered by the emerging new historical thought should be reflected in history teaching. It was underlined that the attitude of addressing history teaching simultaneously with the changing historical thought should lead to a design of history teaching that will take place in this direction.

The method of the study is the survey method. Document analysis technique was used as data collection technique. While conducting the research, books, journals, articles, reports and other publications and documents accessed online were used.

In order to acquire a ‘perspective’ as an opportunity provided by the new scientific paradigm in the science of history, it is necessary to perceive historical time in as many aspects as possible and to see historical reality in as many dimensions as possible. In short, its history; While dealing with the dimensions of the past, present and future as intertwined with each other, necessary expansions should be put forward with a holistic approach. It can also be said that this approach can minimize the negative situations that today’s information density will create for historiography in the future. In these expansions, the understanding and perception of time will correctly determine the direction of the acquired perspective.

When the issue is considered in terms of history teaching, it may be illuminating to determine how the “perspective” in history teaching is formed and where it takes place. This determination will also provide the right application opportunity for history teaching. Today, besides much more effective opportunities in the philosophy of science, historiography and pedagogical fields, it is mentioned that there are new approaches and new practices in history teaching (Cooper and Dilek, 2007). One of them is Bruner's (2009) acceptance of history students as little historians that inspired by Bruner’s understanding that students are small scientists (Dilek, 2007). It should be added that Douma (2018) accepts students as junior or young artists. Thus, applications can be built on this understanding. After all, it is not a mistake to say that the ways of thinking and perception suggested for the historian are also valid for the “history student”. This is the reason why contemporary historians’ discussions on the quality of

historical knowledge are considered valid for the field of “history teaching” as well as for historiography (Köksal, 2010, p. 90-94).

Therefore, it will be possible to show small historians the intertwining of the past, present and future with a holistic 'perspective'. At this point, students' having the opportunity to practice dealing with the events of their day in a strong collaboration with the methods of social sciences and history and other courses of the social science field, including interdisciplinarity, is a powerful factor not only for those who are in school, but also for those who plan to become historians after secondary school. and it will lead to a non-boring road unlike today.

If history teaching can be designed that will enable students to express historical time on their own time perceptions and develop these aspects with their own creativity rather than general historical time assumptions in history teaching, the student who realizes his/her own time perception will be able to internalize historical time with all its dimensions and possibilities, and will also be able to better understand other people's perception of time. It will be able to comprehend easily and progress more easily in the field of History.

Thus, if a student who can handle time as he perceives it gets the opportunity to construct historical knowledge in his mind, that is, if he establishes a mental relationship with all dimensions of historical reality and all aspects of time, he will have the chance to observe and examine his own mental relationship processes and his experiences while processing these processes. It is possible to consider this as historical metacognition in history teaching. This allows the students to gain a better perspective that includes many aspects of the evidence, many aspects of time. The goal of achieving such a result also requires a redesign of History teaching, incorporating as many dimensions of historical reality as possible and as many aspects of historical time as possible.



Estetik Amaçlı Müdahalelere İslâm Dini'nin Bakışı

The View of the Religion of Islam on Interventions for Aesthetic Purposes

Abdullah Akın

Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Çanakkale Türkiye,

ORCID: 0000-0002-9337-302X, abdullahakin@comu.edu.tr

Geliş Tarihi: 20/01/2022 – Kabul Tarihi: 18/03/2022

DOI: 10.55205/jocsosa.11202220

ATIF: Akın, A. (2022). Estetik amaçlı müdahalelere İslâm Dini'nin bakışı. *Cihannüma Sosyal Bilimler Akademi Dergisi*, 1(1), 105-126.

Öz

Estetik amaçlı müdahaleler günümüzde cerrahî tıbbın ve teknolojinin gelişmesiyle giderek yaygınlaşmaya başlamıştır. Bu cerrahi müdahalelerin bir kısmı yaratılışı değiştirme amacı güdülmeyen, hastalık sebebiyle oluşan ya da fitri olarak anadan doğma gelen bozuklukları gidermek amacıyla yapılmaktadır. Ancak insanların genelinin tıbbî ihtiyaç ve zaruret bulunmadığı halde gençleşme, süslenme, fitratı değiştirme ve karşı cins benzeme gibi amaçlarla bu müdahalelere yoğun ilgi gösterdikleri görülmektedir. Bu ilginin temelinde hâkim kültürü taklit etme psikolojisinin ve kimlik bunalımlarının yattığı düşünülmektedir. Özellikle zinet amacıyla yapılan estetik müdahaleler gençler arasında bir moda halini almış durumdadır. Yetişkin kesimde ise tedaviden ziyade daha genç, dinç ve güzel görünme gayesi ve estetik duygusu ile yapılan cerrahi müdahaleler söz konusu olmaktadır. Teknolojinin gelişmesiyle oluşan bu yeni durumlarla ilgili klasik fıkıh kitaplarında özel bir hüküm ve açıklama olmaması tabidir. Ancak günümüzde bazı fetva mecmuaları dışında bu mecrada halâ yeterli akademik çalışmaların yapılmamış olması böyle bir araştırmayı yapmaya sevk eden ana etkenlerden olmuştur. Araştırmada “Tarama Modeli” kullanılarak Asr-ı Saadet'te ve fikhın olduğu dönemdeki yazılı kaynaklardan toplanan verilerin analizleri yapılarak İslâm Dini'nin bakışı güncele yansıtılmaya gayret edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Estetik, İslâm hukuku, fitrat, aldatma.

Abstract

Aesthetic interventions have become increasingly common today with the development of surgical medicine and technology. Some of these surgical interventions are performed with the aim of eliminating the disorders that occur due to illness or innately from the mother, without aiming to change the creation. However it is seen that people in general show great interest in these interventions for purposes such as rejuvenation, adornment, changing the nature and resembling the opposite sex, even though there is no medical need or necessity. It is thought that the psychology of imitating the dominant culture and identity crises are the basis of this interest. Aesthetic interventions, especially purpose for trappings, have become a fashion among young people. In the adult segment, on the other hand, surgical interventions are performed with the aim of looking younger, vigorous and beautiful and with a sense of aesthetics rather than treatment. Of course, there is no inconvenience in eliminating the disorders that are caused by the disease or innately come from the mother with surgical interventions, and it cannot be considered within the scope of changing the nature. It is natural that there are no special provisions and explanations in the classical fiqh books about these new situations formed by the development of technology. However, the lack of sufficient academic studies in this medium, except for some fatwa journals, has been one of the main factors that prompted such a research. In the research, by using the "Scan Model", the data collected from the written sources in the Asr-ı Saadet and the period when the fiqh was formed were analyzed and the view of the Islamic Religion was tried to be reflected to the current day.

Keywords: Aesthetics, Islamic law, nature, deception.

GİRİŞ

Estetik kelimesi Yunanca “aisthesis (duyum, algı)” veya “aishanesthai (duyu ile algılamak)” kelimelerinden gelmektedir. Bu kelimenin çağdaş Arapçadaki karşılığı “İlmü’l-cemâl (güzellik bilimi)”dir. Osmanlı’da bu anlamda “İlm-i hüsn” kelimesi kullanılsa da estetiği ifade için daha çok “bediiyat” kelimesi kullanılmış ve bu kelime zamanla yerini estetik kelimesine bırakmıştır (Ayvazoğlu, 2000). Dolayısıyla, güzel ve güzellikle uğraşan bir ilim olan estetik ilmi eskilerin “bediyyat” veya “ilm-i bedayi” dedikleri ilimdir ve daha çok edebiyat, sanat, tasavvuf vb. disiplinlerin konusu olmuştur (Altıntaş, 1998).

Allah Teâlâ kemal sıfatını gereği olarak, kâinatı eşsiz güzellikte ahenkli yaratmış (el-Mülk 67/3-4) ve bu kâinat içerisindeki her şeyi güzel, ölçülü kılmıştır (el-Furkan 25/2, 47; et-Talak 65/3; er-Ra'd 13/8; er-Rahman 55/55; Yunus 10/5). Yüce Allah, bütün mahlûkatın içerisinde halifesi olarak seçtiği insanı, başta akıl olmak üzere çeşitli nimetler, imkânlar ve güzelliklerle donatmıştır (el-Bakara 2/30; el-Beled 90/3-9; el-Mülk 67/23; el-İnfîtâr 82/6-8). Yüce Rabbimiz, insanı en güzel şekilde yarattığı gibi (et-Tîn 95/4; et-Teğâbûn 64/3) müminlere süsü ve güzel rızıkları hem dünyada hem de kıyamet gününde helal kılmış (el-A'râf 7/32) ve müminlerin güzelliklerini korumak için süslenmelerine müsaade etmiştir (en-Nisâ 4/118; Buhârî, "Buyu", 113, 25; "Libas", 86, 96). Güzel giyinme ve süslenme hakkında sorulan bir soru üzerine Hz. Peygamber (s.a.v.)'in "şüphesiz ki Allah güzeldir, güzeli sever" buyurması bu anlamda manidardır (Müslim, "İman", 147).

Güzellik felsefesi ve sanat anlamında duyuşal faaliyetlerin güzel ile alakalı alanını ele alan estetik (Turgay, 2011) İslâm'da ilahi bir değer ve gerçeklik ifade eder. Kur'ân-ı Kerim'de estetik ile ilgili zîynet, güzellik ve süs gibi kavramların yer aldığı görülmektedir. Bu manada Kur'ân-ı Kerim'de Cemal (*Kur'ân-ı Kerîm Meâli*, 2009, en-Nahl 16/6), Cemil (Yusuf 12/18), Latif (Yusuf 12/100), Zine (el-Mülk 67/5), Hüsn, Musavvir (el-Haşr 59/24), Sıbgatullah (el-Bakara 2/138), Bedi' (el-Bakara 2/117) ve Vedud (Hûd 11/90) gibi kavramlar hem Allah Teâlâ'nın sıfatı ve eserinin vasfı hem de insanın estetiğe ve güzelliğe meftun olarak yaratıldığı delili olarak yer alır.

Uygulanış itibarıyla kadın ve erkeklere göre farklılıklar arz eden estetik müdahaleler genellikle "plastik cerrahi" tarafından gerçekleştirilir. Plastik cerrahinin alt dalları; estetik cerrahi, rekonstrüktif cerrahi (doğuştan gelen uygunsuzlukları düzeltme), yanık cerrahisi ve el cerrahisidir. Bu anlamda yaygın estetik müdahaleler kadınlarda, göğüs büyültme, liposuktion (yağ dokularının alınması), göğüs küçültme, göz kapağı gerdirme, burun; erkeklerde, liposuktion, göz kapağı gerdirme, burun, yüz ve çene altı gerdirme vs. şeklindedir. Estetik müdahaleler hem tedavi amaçlı hem de güzelleşme maksatlı yapılmaktadır. Ancak büyük bir kısmı güzelleşmek

düşüncesiyle yapılmakta, hile, aldatmaya ve karşı cinse benzemeye yönelik amaçlar taşımaktadır. Hâlbuki cerrahi müdahale yapılırken amaç aslı hilkati (yaratılışı), yaşın ve tabiatın icabı oluşan görünümü değiştirmek olmamalıdır.

İslâm Dini genel olarak estetik müdahalelerde, ihtiyaç veya zaruretin bulunmasını ve yaratılışın bozulmamasını esas alır. Tıbbî ihtiyaç ve zaruret olması yanında estetik müdahale yapılırken galip zanna dayanan bir fayda veya yapılmaması durumunda bir zararın bulunması ve bu müdahalenin yerine uygulanabilecek farklı bir tedavi yönteminin de olmaması gerekir (Apaydın vd., 2011). Günümüzde teknoloji ve cerrahî tıbbın gelişmesiyle gelişen ve giderek de yaygınlaşan bu estetik müdahalelerle ilgili kadim fukahanın eserlerinde hususi hükümlerin bulunamayışı pek tabiidir. Bununla birlikte Asr-ı Saadette ve fikhın olduğu dönemde, süslenme, saç takma, saç boyama, kaş alma, kıl yolma, güzel görünmesi için dişleri törpüleyerek seyrekleştirme gibi estetik müdahalelerle ilgili hadisler ile fakihlerin konu ile ilgili görüşleri aydınlatıcı mahiyettedir. Araştırmada bu kaynaklar ve fetva mecmuaları esas alınarak günümüzde gerçekleştirilen estetik amaçlı müdahalelerin bazı önemlilerinin analizleri yapıp sonuçları sunulmaya gayret edilmiştir.

DÖVME (VEŞM)

Dövmenin insanlık tarihine ilk girişinin şüphesiz ki farklı nedenleri vardır. İlk örneklerine M.Ö. iki bin yıllarına ait Mısır mumyalarında rastlanan dövmenin tarihesinin çok daha eskilere dayandığı bilinmektedir (Yaran, 1994). Tarihte dövme yaptırma bazen farklı görünmek, bazen sınıf farkı oluşturmak, bazen de suçluları toplum içinde teşhir etmek düşüncesiyle yapılmıştır. Dövme ilk dönemlerde makyaj, maske (gizlenme, düşman ve rakiplerinden korunmak için kalkan), yüz ve beden boyaması olarak kendini göstermiştir. Kimi zaman da dini ayinler, nazar ve tılsımla ilgili olarak dövme yaptırılmıştır (Yaran, 1994). Yahudilik inancında dövme kesin yasaktır (*Kitabı Mukaddes Eski ve Yeni Ahit*, 1958, Levililer 19:28). Hıristiyanlık inancında da dövme yasaklanmıştır. Buna rağmen hac için Kudüs'e giden bazı Hıristiyanlar kollarına, omuzlarına vs. azalarına hac

veya İsa adını dövdürmüşlerse de sonraki dönemlerde bu uygulamalar kalkmıştır.

Arapça karşılığı “veşm” olan dövme Hz. Peygamber döneminde Cahiliye âdeti olarak - bugün de olduğu gibi - daha çok kadınlar arasında yaygındı. Dövme ile ilgili hadislerin birinde dövme yapan ve yaptıran kadınlara Allah’ın lanet ettiğinin bildirilmesi bu yüzden olsa gerektir (Buhârî, “Libâs”, 87; Müslim “Libâs”, 119-120). Yoksa dövme yasağı hem kadın hem erkekleri kapsamaktadır. Hz. Peygamber Ebu Cuhayfe (r.a.) rivayetiyle gelen bir başka hadisinde bu laneti genel olarak da ifade etmiştir (Buhârî, “Buyu”, 113, 25, “Libas”, 86, 96; Ebû Dâvûd, “Buyu”, 65). Hz. Peygamber’in dövme yapan ve yaptıranın Allah tarafından lanetlendiğini bildirmesi İslâm âlimleri tarafından o fiilin haram olduğunun delili olarak kabul edilmiştir (Askalânî, 1986, 12/143-144; Şevkani, 1971, 5-6/ 214-216; eş-Şirbini, 2009, 1/129).

Kökeni eski çağlara dayanan ve bir cahiliye âdeti olan dövme hem sağlık açısından zararlı olması hem de dikkat çekmek, daha güzel görünmek maksadıyla salim fitratı değiştirmesi bakımından caiz görülmemiştir (Fetvalar, 2019). Dolayısıyla dinimiz insanın güzelliğine güzellik katması için süslenmesine izin vermesine rağmen (el-A’râf 7/32; Müslim, “İman”, 147), insanın yaratılışından gelen salim fitratını değiştirmeyi yasaklamıştır (Buhârî, “Libâs”, 86, 96). Yüce Allah bu yasağı ifade ettiği Nisâ suresi 119. ayetinde, Allah’ı bırakıp şeytanı dost edinenlerin şeytanın emretmesiyle Allah’ın yaratışını değiştireceklerini bildirmiştir. Elmalılı Hamdi Yazır, ayette geçen yaratılışı değiştirmeyi tefsir ederken, “*Yaratmanın şeklini ve sıfatını değiştirerek yüzünü değiştirecekler, yaratılışının olgunluğuna götürecek yerde bozacaklar, çığırından çıkaracaklardır*” diye açıklamaktadır (Yazır, 1979, 3/1472-1473).

Dövme ilkel zamanlarda derinin üzerinde bitişik küçük delikler açıp bu deliklere mürekkep, çivit, sürme vb. boya maddeleri doldurularak yapılmıştır. Yanı sıra tırnak yahut bıçak ile vücutta derin yarıklar oluşturup, yanıcı maddelerle yakmak suretiyle de yapılanları vardı (Yaran, 1994). Günümüzde dövme malzemeleri sivri uçlu iğne ve benzeri yöntemlerle deri altına yerleştirilir ve çeşitli şekil ve desenler oluşturulur. Bunların bir kısmı

belirli bir zaman süresinde kendiliğinden yok olabilir. Fakat dayanıklı materyallerden yapılan dövme ölünceye kadar varlığını sürdürebilir.

İmam Nevevî bu tür yapılan dövmenin vücut sağlığını tehlikeye düşürmediği müddetçe giderilmesi gerektiğini ifade eder. Eğer sildirmek dövme yaptıranın sağlığına zarar verecek veya vücut bütünlüğünde çirkin bir görünüm bırakacaksa tövbe edip Allah Teâlâ'dan af dileyerek günahından kurtulmayı ümit etmesi gerekir (Nevevi, 1349, 14/106). Ancak Şafî mezhebine bağlı âlimler başta olmak üzere bazı âlimler dövme yaptırdıktan sonra dövme zemininde toplanan kanı necis gördükleri için dövme sildirmenin vacip olduğunu ileri sürmüşlerdir (Apaydın vd., 2011).

Günümüzde farklı bir dövme çeşidi de elektronik dövmedir. Mürekkep, iğne kullanmadan ve deriyi delmeden yapılan elektronik dövme plastik bir tabaka üzerine basılıp deriye uygulanır ve deride ince lastik bir tabaka bırakır. Elektronik dövme gusül ve abdeste problem oluşturması nedeniyle caiz görülmemiştir. Hz. Peygamber, dövme gibi güzel görünmek için dişleri törpüleyerek seyrekletmeyi de salim fitratı değiştirme olarak değerlendirmiş hem yapan hem de yaptıranların Allah'ın rahmetinden uzak olduklarını bildirmiştir (Ebu Dâvûd, "Tereccul", 5; Buhârî, "Libâs", 83-87; Müslim, "Libâs", 119-120). Bu nedenle ulema herhangi bir tedavi zarureti hasıl olmadıkça, estetik amaçla dişleri seyrekletmeyi hilkati değiştirme olarak kabul etmişler ve cevaz vermemişlerdir (Apaydın vd., 2011).

KÜPE, PIERCİNG VE HIZMA

İnsanların genelde kulaklarına takmış oldukları süs/takı eşyalarının tümünü küpe adı altında toplamak mümkündür. Binlerce yıldır insanların süs veya tılsım amacıyla kulaklarına bir şeyler taktıkları bilinmektedir. Küpe, toplumlarda farklı farklı amaçlarla hem bayanlar hem de erkekler tarafından takılmıştır. İslâm'da salim fitratı bozmadan süslenmek caizdir (el-Araf 7/32). Yüce Allah tarafından en güzel örnek olarak gösterilen (el-Ahzâb 33/21) Hz. Peygamber süslenmiş ve ziynet eşyası olarak gümüş yüzük takmıştır. Yine sahabe kadınları ve erkekleri de meşru daire içerisinde süslenmiş ve takı takmışlardır.

İslâm, erkeğin ve kadının şahsiyetinin sağlıklı oluşabilmesi için temel ilkeler vaz' etmiştir. Bu temel ilkelerin başında, dinî kimliği korumak başka dinleri ve kavimleri taklit etmeme ve benzemekten kaçınma ile erkeğin kadına, kadının da erkeğe benzeme yasağı gelmektedir. Dinî kimliği koruma temel ilkesinin en güzel örneklerinden biri, Hz. Peygamber'in Hicret'ten sonra Medine'de kutlanan Nevruz ve Mehricân günlerinin yerine Kurban ve Ramazan bayramlarını ikame etmesidir (Ebû Dâvûd, "Salat", 39). Hz. Peygamber bu bayramların, Müslümanların kimliklerini etkileyebileceğini gördüğü için değiştirmiştir. Bununla birlikte Hz. Peygamber gelecekte ümmetinin gayrimüslimlerin hayat tarzını hiç düşünmeden taklit edeceklerini haber vermiş ve uyarmıştır (Buhârî, "İtisâm", 14; Müslim, "İlim", 6). İslâm ülkelerinde genel olarak gelişen kadın erkek takı-ziynet kültürünün, İslâm 'ın bu değerleri çerçevesinde geliştiği söylenebilir.

İslâm tarihinde küpenin süs ve takı aleti olarak sadece bayanlar tarafından kullanıldığı görülmektedir. İslâm hukukçularının çoğunluğu da kulağı deldirmek suretiyle küpe takmanın, Müslümanların genel örfünde sadece kadınlara ait bir süslenme tarzı olduğunu kabul etmektedir (İbn Nüceym, 1997, 8/554; Zeylai, 1313, 6/227; Merdavi, 1986, 1/125). Ancak ulema bu tasarrufu mubah görmenin yanı sıra kadınların ziynetlerini yabancı erkeklere göstermemeleri ve bu takıların kadınların sıhhatine zarar vermemesi şartını da eklemişlerdir. Kadınların kulak ve burun dışında, dil, dudak, kaş, göbek vs. gibi yerlere hızma takmayı ise caiz görmemişlerdir. Gusûl alırken kadınların kapanmış küpe deliğini yıkaması şart olmamakla birlikte takılı olan küpelerin ve dar olan yüzüklerin oynatılarak suyun ulaşması sağlanmalıdır (İbn Abidin, 1984, 1/285-286). Ancak Şafîî ulemasından bazıları, eziyetten saydıkları için, kulak delmeyi caiz görmemişlerdir (eş-Şirbini, 2009, 1/394; Dimyati, t.y., 4/175).

İslâm'da benzemek niyeti olmasa dahi, kadınlara has olan süs eşyalarının erkekler tarafından zaruret olmadan kullanılması yasak kapsamına girmektedir (Askalânî, 1986, 10/332; Şevkani, 1971, 5-6/ 344). Dolayısıyla, erkeklerin küpe gibi kadınlara özgü takıları takması tahrimen (harama yakın) mekruh sayılmış ve caiz görülmemiştir. Süslenme amacı ile

erkeklerin herhangi bir yerine hızma (piercing) takması da uygun görülmemiştir (İbn Abidin, 1984, 1/420). Çünkü insan vücudunun sahibi değil emanetçisidir. Müminler Rablerinin bu eşsiz emanetinin bekçileridir ve vücutlarının üzerinde, fitrat dışı ve keyfî olarak kalıcı tasarrufta bulunma yetkileri yoktur.

Erkeğin kadına, kadının da erkeğe benzeme yasağı ilkesinin temeli İbn Abbas (r.a.)’tan gelen “*Resûlullah, kadınlara benzemeye çalışan erkeklere ve erkeklere benzemeye çalışan kadınlara lânet etti*” rivayetine dayanır (Buhârî, “Libâs”, 62; Ebû Dâvûd, “Libâs”, 28; Timizi, “Edeb”, 24). Hz. Peygamber bu ve benzeri hadislerinde hem genel anlamda hem de özel anlamda (giyinme) benzeşmeyi yasaklamıştır. Buna göre giyim/kuşam, hal/hareket, yürüyüş, konuşma, zîynet, takılar gibi konularda erkeklerin kadınlara, kadınların da erkeklere benzemesi kesin bir dille yasaklanmıştır. Konu erkeklerin, kadınların kullandığı bir takıyı kullanmaları açısından ele alınacak olunursa genel hüküm olarak, süslenme amacı ile erkeklerin herhangi bir yerine hızma (piercing) takmasının uygun görülmediği anlaşılmaktadır. Bu gerekçeden dolayı bir kısım İslâm âlimleri vücudun herhangi bir organına delik delerek hızma/piercing takılmasını insan fitratına aykırı kabul etmişlerdir ve dolayısıyla caiz görmemişlerdir.

BOTOKS VE YAĞ ALDIRMA

Botoks çeşitli nedenlerle oluşan ciltteki kırışıklıkların giderilmesi, yüz cildinin gerilmesi amacıyla yaptırılan bir estetik müdahaledir. 18 ila 65 yaş arası herkese uygulanabilen botoks, özellikle yüzün ve boynun çeşitli bölgelerindeki çizgi ve kırışıklıkların giderilmesinde tatbik edilmektedir. Enjeksiyon müdahalesi ile sınırlardaki geçişi durdurup derinin gerginleşmesini sağlayan botoksun yanı sıra daha derin çizgi ve kırışıklıklar için lazer, peeling gibi ek uygulamalar yapılmaktadır. Botulinum adlı zehirli (toksik) bir bakteriden üretilen ve bir protein olan botoks genel amacı itibarı ile estetik müdahale niteliğindedir. Bu nedenle, bedenî veya ruhî bir zaruret olmadığı sürece botoks yaptırmak caiz değildir (Fetvalar, 2019).

Botoksa benzer bir uygulama da zayıflama amaçlı yağ aldırma. Sadece güzel görünmek amacıyla ve israf derecesinde paralar harcanarak

bilhassa ameliyat yoluyla yapılan bu tür yağ aldirmalar birçok negatif yan etkileri bulunması sebebiyle caiz görülmemiştir. Ayrıca her iki uygulama da hilkati değiştirme kapsamında değerlendirilmiştir. Yaratılışı değiştirme amaçlı estetik müdahalelerde bulunanlar, dövme konusunda genişçe işlendiği üzere Allah'ın lanetine uğrar ve rahmetinden uzaklaşır (en-Nisâ 4/118-119; er-Rûm, 30/30; Buhârî, “Libâs”, 83-87; Müslim, “Libâs”, 33). Allah'ın laneti ise haram ifade eder (Askalânî, 1986, 12/143-144; Şevkani, 1971, 5-6/ 214-216; eş-Şirbini, 2009, 1/129). Fakat tedavi amacı taşıyan operasyonlarla yağ aldirmada bir sakınca olmasa gerektir (Ebû Dâvûd, “Hâtem”, 7; Tirmizî, “Libâs”, 31).

Doğuştan gelen veya farklı bir sebeple sonradan vücutta oluşan ve toplum içerisinde insanı madden ve manen (psikolojik) rahatsız eden şekil anormalliklerini estetik müdahale ile gidermek ise bir tür tedavi olup, hilkati değiştirme yasağının kapsamına girmemektedir (Din İşleri Yüksek Kurulu Başkanlığı 28.11.2002 tarihli kararı). Nitekim sahabeden Arfece b. Esad'ın (r.a.) bir savaşta bir kılıç isabetiyle burnu kopmuş; o da gümüştan bir burun yaptırmıştı. Daha sonra Hz. Peygamber'e gelerek, burnunun koku yaptığını söyleyince, Rasûlullah kokmayacağı gerekçesiyle altın madeninden burun yaptırmasını tavsiye etmiştir (Tirmizî, “Libâs”, 31). Arfece de altından burun yaptırmıştır. Fukaha bu olayı zaruret durumunda diş kaplama gibi tedavi maksadıyla altının kullanılmasına delil olarak göstermişlerdir (Aydınlı, 1991). Dolayısıyla vücutta oluşan kerih (hoş olmayan) görünümü gidermek için estetik bir operasyon yapılabilir. Ancak kişinin vücudunda herhangi bir anormallik yokken daha genç ve güzel görünmek, yeni bir imaj oluşturmak veya moda uymak gibi amaçlarla estetik müdahale yaptırmasına İslâm Dini cevaz vermez.

SAÇ EKTİRME

Estetik görünme arzusuyla insanın kendi saç köklerinden alınarak yine kendisinin kafasına ekilen saçlar konusu yeni yeni gündeme gelen bir konudur. Bu tür bir estetik müdahalenin yakın zamanda ortaya çıkması nedeniyle, konu hakkında Kur'ân ve Sünnet'te çok net ve açık bir delil bulunmaması gayet doğaldır. Dolayısıyla, saç ekimi konusunda görüş beyan

eden ulemanın bir kısmı olumlu davranırken, diğer bir kısmı ise, olumsuz görüş beyan etmişlerdir.

Saç ekimi konusuna salim fitratı bozma çerçevesinden bakan İslâm âlimleri, Hz. Peygamber'den rivayet edilen “*Yüce Allah saç ekleyene de ekletene de lanet etsin*” (Buhârî, “Libâs”, 83; Müslim, “Libâs”, 117) hadisi başta olmak üzere diğer benzer rivayetlerin zahir manalarıyla yetinip öyle karar vermişlerdir. Kendi açılarından haklı görünen bu fakihler, mubah bir işi yapan kişiye lanet edilmez demişlerdir (İbn Kudâme, 1972, 6/191; Şevkani, 1971, 5-6/191). Buna göre Hanefî, Şafîî ve Hanbeli âlimleri, kişinin, insan saçı eklemesini haram görmüşlerdir (Burhanpurlu, 1985, 5/438; İbn Kudâme, 1972, 1/93; Nevevi, 1349, 14/103). Hanefî fakihlerden İmam Kâsânî farklı bir görüş ileri sürmüş ve bir başkasına ait olan saçın alınıp ekilmesini veya eklenmesini harama yakın mekruh kabul etmiştir (Kasani, 1997, 5/127).

Saç ektirme ile ilgili Hz. Peygamber'den gelen rivayetleri değerlendiren diğer bir kısım fukaha, bugün adına peruk denilen ve başkasının saçından imal edilmiş olan bir malzemeyi kullanmaya ya da bizzat başkasından alınan saçın bir başkasına ektilmesine cevaz vermemişlerdir. Zira eşrefî mahlûkat olarak yaratılan insanın her uzvu gibi saçı da bir organdır ve hürmete layıktır. Dolayısıyla herhangi bir zaruret bulunmadan sırf estetik ve güzellik amacıyla kullanılması mümkün değildir. Bununla birlikte insan saçı olmamak kaydıyla yün, iplik, ipek vb. gibi malzemelerden üretilmiş bir peruk takılmasına İslâm âlimlerinin çoğu cevaz vermiştir (Kasani, 1997, 5/125; İbn Kudâme, 1972, 1/107; İbn Nüceym, 1997, 4/133; Burhanpurlu, 1985, 5/438; Zeydan, 1992-1993, 3/378-380; Zuhayli, 1985, 4/2681). Ancak bu tür malzemelerin necis olan kıl ve tüylerden imal edilmesi halinde kullanımı caiz olmaz (Apaydın vd., 2011).

Hz. Peygamber'den saç ekleme ve ekletmenin yasaklanması ile ilgili gelen sahih rivayetler bugün peruk diye adlandırılan ve bir insanın saçının bir başka insana nakledilmesi şeklinde olan uygulamadır (Müslim, “Libâs”, 33; Buhârî, “Libâs”, 83). Buna bir bakıma insan saçından yapılan peruk kullanma denilebilir. Ekilen saç, geçici olmadığı için perukta olduğu gibi, aldatma durumu söz konusu değildir. Aynı zamanda tedavi sayılır. Bu

müdahale ister ilaç kullanma yoluyla olsun ister kendi saçından ekme veya yapıştırma şeklinde olsun sakınca olmamalıdır. Dolayısıyla günümüzde sıkça uygulanan bir estetik yöntemle kişinin kendi saçından alınarak, başının çeşitli nedenlerle saç kaybına uğramış bölgesine naklettirmesinde herhangi bir sakınca görülmemekte ve yasak kapsamında değerlendirilmemektedir (Fetvalar, 2019).

Hadislerde geçen yasaklama hilkati değiştirme, yanılma veya görüntüsünü değiştirme gibi amaçları içeren müdahalelerdir. Aksine vücudun hormonal muvazenesini bozabilecek tarzda kullanılan ilaç ve gıdalar nedeniyle normalin dışında dökülen saçların yerine saç ektirmek bu yasakların kapsamı dışındadır. Ayrıca yaşı genç olmasına rağmen saçları erken ağaran kişinin de saç ektirmesi gayet doğal görülür (Apaydın vd., 2011). Saçla ilgili müdahalelerden bahsetmişken, ağarmış saçları yolma, kaş ve yüzde oluşan tüyleri alma konularına da özetle değinmek gerekir.

KAŞ ALMA VE KIL YOLMA

Hız. Peygamber, normal zamanında yani yaşlılık döneminde ağaran saç ve sakal kıllarının Müslümanlar için kıyamet gününde nur olacağını ifade etmiş ve yolunmasına müsaade etmemiştir (Ebû Dâvud, “Tereccül”, 17). Bu hadisten yola çıkarak ulema, yaşlılık döneminde ağaran saç ve sakal kıllarını yolmayı mekruh kabul etmişlerdir. Hatta eğer bu yaşlı kişi evlenmek amacıyla bu ağaran saç ve sakal kıllarını yolup daha genç görünmek istiyorsa bu durumu haram mesabesinde mekruh saymışlardır (Apaydın vd., 2011).

Kadınlar ile ilgili kaş alma ve kıl yolma hakkında delil olarak alınan Hız. Peygamber’in “Allah yüz tüyelerini yolan ve yolduran kadına lânet etsin” (Buhârî, “Libâs”, 84; Müslim, “Libâs”, 120) sözü üzerinde İslâm fakihleri farklı yorumlarda bulunmuşlardır. Mâlikî mezhebine mensup fakihlerin de içinde bulunduğu bir grup fukaha kadınların yüzlerindeki tüyleri almalarını hilkati değiştirme olarak kabul etmişler ve her halükârda mekruh saymışlardır (Apaydın vd., 2011). Ancak yine Malikîlerden bir grup ulema, kadın ve erkek ayrımı yapmadan bütün vücut ile ilgili olmak üzere insanı rahatsız edici ve güzelliği giderici kılların temizlenmesini caiz

görmüşlerdir. Yanı sıra eğer kocası kadından hoşuna gitmeyen kıllarını temizlemesini istemişse bu kılları temizlemenin kadın için vacip olacağını belirtmişlerdir (Cezeri, 1993, 2/45).

Fakihlerin çoğunluğu bu yasağın kadınların dışarı çıkarken güzel görünmek maksadıyla makyaj yapıp, kaşlarını inceltmesi veya aldirarak yukarı kaldırması şeklinde yapılan estetik müdahaleler olarak değerlendirmiştir (Bardakoğlu, 1997, 4/172-173). Bununla birlikte ulema kadınların kocalarının izni ile yüzlerinde biten tüyleri almalarını hatta kocalarına güzel görünmek için kaşlarını düzeltmelerini bu yasak kapsamına dâhil etmemişlerdir. Bu nedenle İmam Nevevî bu tür durumlarda kadınların bıyık, sakal vb. yüzünde çıkan tüyleri almasının yukarıda zikredilen hadiste geçen lanet kapsamına girmediğini hatta müstehap olduğunu söylemiştir (Münavi, 1998, 5/373).

Konu ile ilgili İmam Taberi'den gelen rivayete göre, Hz. Aişe (r.anha)'ya süslenmeyi seven genç bir kadın gelmiş ve kocası için alınıdaki tüyleri yolmasının caiz olup olmadığını sormuştur. Hz. Aişe cevap olarak "*seni rahatsız eden şeyleri giderebildiğin kadar gider*" buyurmuştur (Askalânî, 1986, 10/378). Kadınların böyle davranarak kendilerini kocalarına cazip göstermeleri müstehap olduğu gibi kocalarının namahrem kadınların cazibelerine kapılmaları da önlemiş olur. Kadınların bu tüyleri pudra, ağda, cımbız vb. malzemeleri kullanarak gidermeleri daha uygun olur (Uysal – Uysal, t.y.).

Hz. Peygamber'in yukarıda metni verilen kadınlar ile ilgili hadisindeki yasak, anormal bir şekilde yüzde oluşan ve yüzün normal güzelliğini bozan kılları da kapsamaz. Aksine böyle bir estetik müdahale zaruri görüldüğünden tedavi olarak kabul edilebilir. Çünkü artık günümüzde insanların kullandıkları gıda ve ilaçların bir kısmı hormon dengelerini bozabilmekte ve bu tür anormallikler ortaya sıklıkla çıkabilmektedir (Apaydın vd., 2011).

SAÇLARI BOYAMA

Estetik duygusuna meftun olan insan saç ve yüz güzelliğine aşırı önem vermektedir. Saçlarının varlığı önemli olduğu kadar saçın rengi de insan

tarafından önemsenen özelliklerindedir. Saç renkleri kişisel, ırksal ve bölgesel gibi farklı etkenlere göre değişiklik arz etmektedir. Bu nedenle insanlar zaman zaman saçlarının rengini değiştirmek isteyebilirler.

Kur'ân'da saç boyama konusuna dair bilgi yoksa da Sünnet'te konuya ilişkin bilgiler vardır. Hz. Peygamber saçları yıkamayı, taramayı, temizlemeyi ve boyamayı teşvik etmiştir (Buhârî, “Enbiyâ”, 50). Hatta Hz. Peygamber İslâm'ın gayr-ı müslimlere benzemeye muhalefet etme ilkesi doğrultusunda Yahudi ve Hıristiyanların ak saçlarını ve sakallarını boyamamaları üzerine ashabının onlara muhalefet ederek boyamalarını istemiştir (Müslim, “Libâs”, 80). Bu muhalefet ilkesinin uygulanışına ve saçların hangi renge boyanması hususuna güzel bir örnek Câbir b. Abdillâh (r.a.) gelen rivayettir. Rivayete göre, Mekke fethedilir fethedilmez aynı gün içerisinde Hz. Ebû Bekir, Müslüman olur ümidiyle yaşı yüzü aşkın olan babası Ebû Kuhâfe'yi Hz. Peygamber'in huzuruna getirmiştir. Saçı ve sakalı yaşı itibariyle bembeyaz olan Ebû Kuhâfe'yi gören Hz. Peygamber, onun saçlarının boyanmak suretiyle değiştirilmesini istemiş ancak siyaha boyamaktan sakınmaları gerektiğini ifade etmiştir (Müslim, “Libâs”, 79; Ebû Dâvud, “Tereccül”, 18). Kadınlar için ise herhangi bir renk sınırlaması yoktur. Çünkü kadının zaten mahremi dışında bir başkasına saçını göstermesi mümkün değildir ve bu durum süslenme dışında herhangi bir yanıltma içermez. Ancak boyanın kimyasal bir tabaka oluşturup suyun saça temasını engellememesi gerekir (İbn Abidin, 1984, 1/288).

Hadislerden anlaşıldığı üzere kadın ya da erkeğin beyazlayan saçlarını boyamaları mümkündür. Erkekler aynı zamanda sakallarını da boyayabilirler. Ancak erkeklerin saçlarını veya sakallarını siyah renge boyamaları mekruh görülmüştür. Burada siyaha boyamanın yasak oluşu başkalarını yanıltma ihtimalinden dolayıdır (Fetvalar, 2019). Sahabenin uygulamalarından Hadis'te geçen boyama emrinin bir tavsiye olduğu da anlaşılmaktadır. Çünkü ashabın bir kısmı saçlarını boyamış, diğer bir kısmı boyamamıştır. Ancak âlimler savaş sırasında beyaz saçların siyaha boyanabileceğini belirtmişlerdir (Kardavi, 1973). Yanı sıra genç yaşta saç veya sakalı ağaran biri siyah boya kullanarak saçını ve sakalını yaşı itibariyle tabii hale getirebilir. Bu anlamda ashabın ileri gelenlerinden

bazılarının saçlarını siyaha boyadıkları nakledilmiştir (Şevkani, 1971, 1/367, 373).

SONUÇ

Allah, kulları için yarattığı süs ve rızıklardan, Tayyib (iyi ve güzel) olanı tercih etmelerini habıs (çirkin ve kötü) olandan kaçınmalarını şart koşturmuştur. İslâm bu sınırlamayı insanın aklî, ruhî ve bedenî güzelliklerini korumak maksadıyla getirmiştir. Özellikle fıtratı bozan her türlü müdahaleyi hoş karşılamamış hilkatî değiştirmeye yönelik müdahaleler ve tasarruflar yasaklanmıştır. Bu tür müdahalelerin şeytanın emrine uyma olacağını bildirilmiştir. Dolayısıyla İslâm'da giyim kuşamla ilgili hususlarda olduğu gibi, bedenimizle ilgili konularda da sadelik esastır. Dinimizde, makul ve mutedil ölçüler içerisinde süslenmeye, güzellikleri korumaya ve güzel görünmeye ise izin verilmiş, hatta bu teşvik edilmiştir.

Süslenme amaçlı estetik müdahaleler İslâm'ın bu genel prensipleri ve ahlâkî değerleri ile çatışmamalıdır. Hâlbuki günümüzde gençler arasında revaç bulmuş estetik amaçlı müdahaleler, dinî ve ahlâkî değerlerini kaybetmiş bir gençliğin manevî boşluklarını doldurma adına yaptıkları davranışlar olarak ortaya çıkmaktadır. Bununla birlikte gençlerin dinî ve ahlâkî kimliklerini kaybetmelerine sebep olabilecek bu estetik müdahaleler, gayrimüslimlerde büyük küçük fark etmeden yaygınlaşmış ve bir kültür haline gelmiştir. Onların bu yeni kültürünü hangi temelden beslenirse beslensin Müslümanların taklit etmesi caiz görülemez. Müslüman mümkün olduğu kadar körü körüne birilerini taklit etmekten uzak durmalıdırlar.

Dinî kimliği korumak İslâm'ın beş temel amacından biridir. Çünkü dinin korunması ancak dinî kimliğin korunması ile mümkündür. Bu anlamda dinî kimliğin oluşumunda, İslâm'ın prensipleri dairesinde oluşan kültürü dinden ayırmak mümkün değildir. İslâm'ın gölgesinde gelişen kültür, faydası olmayan salt örf, adetten ibaret olmadığı gibi İslâmî kodları içerir. Kültür ile din arasında var olan bu güçlü bağdan dolayı İslâmî prensiplerle örtüşmeyen bir davranışın taklidi, insanı harama götürebileceği gibi dinden uzaklaştıracak sapmaları da içerebilir.

Günümüzde genellikle estetik amaçlı müdahalelerden kaynaklanan sorunların temelinde hâkim kültürü taklit etme psikolojisindeki gençlerimizin bu kimlik bunalımları yatmaktadır diyebiliriz. Dolayısıyla sorun temelden çözülmediği sürece büyümeye devam edecektir. Bundan dolayı da Müslüman şahsiyetinin özelliklerini ve kültürümüzü hassasiyetle gençlerimize işlemek ve onları caiz olmayan bu estetik müdahalelerden korumak zorundayız. Ülkemizde bedensel ve ruhsal sağlığımızı korumaya yönelik çalışmalara ve uygulamalara son zamanlarda oldukça ağırlık verilmesi memnuniyet vericidir. Aynı hassasiyetin estetik amaçlı müdahalelere gösterilmesi gelecek nesillerimizin dinî kimlik ve öz kültürlerinin sağlıklı gelişimine katkıda bulunacaktır. Bu anlamda yaygın din eğitiminin en önemli ve tek yetkili kurumu olan Diyanet İşleri Başkanlığı başta olmak üzere Yüksek Öğretim Kurumu, Milli Eğitim Bakanlığı gibi kamu kuruluşları ve yerel yönetimler aracılığıyla öz kültürümüzü hâkim kültür haline getirmeye yönelik yapılan çalışmalara estetik amaçlı müdahaleleri de ekleyebiliriz.

Estetik amaçlı müdahaleler “Yüksek Din İstişare Kurulu” tarafından hazırlanan “Fetvalar” adlı eserde çok kısa ve öz bir şekilde ele alınmıştır. Yine Başkanlık tarafından hazırlanan iki ciltlik “İslâm İlmihali”nin ikinci cildinde “Haramlar ve Helaller” başlığı altında estetik müdahalelerle ilgili öz bilgiler yer almaktadır. Bu güzide çalışmaların yanı sıra çocuklara, gençlere ve yetişkinlere has olmak üzere gelişim düzeyleri dikkate alınarak farkındalık oluşturabilecek afişler, broşürler hazırlanabilir. Bu tür çalışmalar özellikle gençlere hitap edebilecek tarzda eğitim kurumlarında, kamu kuruluşlarında ve caddelerdeki billboardlarda sergilenebilir. Konu ile ilgili konferans ve seminerler düzenlenebilir ve eğitim müfredatında konuya yer verilebilir.

KAYNAKLAR

- Altıntaş, H. (1998). Kur'an ve estetik. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, (38), 53-90.
- Apaydın, H. Y. vd. (2011). İlmihal II (islâm ve toplum). T.D.V. Yayınları.
- Aydınlı, A. (1991). Arfece b. Esad. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 3/354. TDV Yayınları.
- Ayvazoğlu, B. (2000). İlmü'l-Cemâl. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 22/146-148. TDV Yayınları.
- Bardakoğlu, A. (1997). Süslenme. İslâm'da inanç, ibadet ve günlük yaşayış ansiklopedisi. İ. K. Dönmez (Ed.). Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm Cu'fi. (1895). Sahih-i Buhari. el-Matbaatü'l-Kübra'l-Emiriyye.
- Burhanpurlu Şeyh Nizam. (1985). Fetava-yı hindiyye. (M. Efe Trc.). Akçağ Yayınları.
- Cezeri, Abdurrahman b. Muhammed b. İyaz. (1993). Dört mezhebe göre islâm fıkhi. (M. Keskin Trc.). Çağrı Yayınları.
- Dimyati, Ebû Bekr Seyyid Bekri b. Seyyid Muhammed Şetta. (t.y.). Haşiyetu İâneti't-tâlibin alâ halli elfâzi Fethü'l-muîn bi-şerhi Kurretü'l-ayn bi-mühimmâti'd-din. Dârü'l-Fikr.
- Din İşleri Yüksek Kurulu Fetvalar. (2019). Diyanet İşleri Başkanlığı.
- Ebû Davud es-Sicistani, Süleyman b. Eş'as b. İshak el-Ezdi. (1998). Sünenu Ebû Davud. thk. Muhammed Avvame. Darü'l-Kıble li's-Sekafeti'l-İslâmiyye.
- eş-Şirbini, Hatib. (2009). Delilleriyle Büyük Şafii Fıkhi Muğni'l-Muhtac. Soner Duman (trc.). Mirac Yayınları.
- İbn Abidin, Muhammed Emin b. Ömer b. Abdülazîz Dımaşki. (1984). Hâşiyetu Reddi'l-muhtar ale'd-Dürri'l-muhtar. Kahraman Yayınları.

- İbn Hacer Askalânî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed. (1986). Hedyü's-sari mukaddimetu Fethi'l-bari. Muhibbüddin el-Hatîb (thk.). Dârü'r-Reyyan li't-Türas.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme Cemmâilî Makdisî (1972). el-Mugni. Dârü'l-Kitâbi'l-Arabi.
- İbn Nüceym, Zeynüddin Zeyn b. İbrâhim b. Muhammed Mısri Hanefi. el-Bahrü'r-raik şerhu Kenzi'd-dekaik. (1997). Zekeriyây Umeyrat (thr.). Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Kasani, Ebû Bekr Alaeddin Ebû Bekr b. Mes'ud b. Ahmed el-Hanefi. (1997). Bedaiü's-sanai' fî tertibi's-şerai'. Ali Muhammed Muavvaz, Adil Ahmed Abdülmevcut (thk.). Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Kitabı Mukaddes Eski ve Yeni Ahit. (1958). Kitabı Mukaddes Şirketi.
- Kur'ân-ı Kerîm Meâli. (2009). (H. Altuntaş ve M. Şahin, Çev.). Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Merdavi, Ebü'l-Hasan Alaeddin Ali b. Süleyman b. Ahmed. (1986). el-İnsaf fî ma'rifeti'r-racih mine'l-hilaf ala mezhebi'l-İmami'l-mübeccel Ahmed b. Hanbel. thk. Muhammed Hâmid el-Fiki. Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabi.
- Münavi, Zeynüddin Muhammed Abdür-rauf b. Tacilarifin b. Ali. (1998). Feyzü'l-kadir şerhi'l-câmiî's-sagir. Hamdi ed-Demirdaş Muhammed (thk.). Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz.
- Müslim b. el-Haccac, Ebü'l-Hüseyn el-Kuşeyri en-Nisaburi. (1955-56). Sahih-i Müslim. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (nşr.). Dâru İhyai'l-Kütübi'l-Arabiyye.
- Nevevi, Ebû Zekeriyây Yahyâ b. Şeref b. Mürî. (1349). el-Minhac fî şerhi sahihi müslim b. haccac. el-Matbaatü'l-Mısriyye.

- Şevkani, Ebû Abdullah Muhammed b. Ali b. Muhammed el-Havlani. (1971). Neyl el-Evtar, Neylü'l-evtar şerhi Münteka'l-ahbar. Mustafa el-Babi el-Halebi.
- Tirmizi, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre es_ Sülemi. (1998). Sünenü't-Tirmizi. thk. Beşşar Avvad Ma'ruf. Dârü'l-Garbi'l-İslâmî.
- Turgay, N. (2011). Ayet ve hadislerde estetik. Din ve Hayat: İstanbul Müftülüğü Dergisi, (14), 14-17.
- Uysal, A.-Uysal, M. (t.y.). İzahlı kadın ilmihali ansiklopedisi. Uysal Kitabevi.
- Yaran, R. (1994). Dövme. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 9/521-522. TDV Yayınları.
- Yazır, M. H. (1979). Hak Dini Kur'an Dili. Eser Neşriyat ve Dağıtım.
- Zeydan, A. (1992-1993). el-Mufassal fi ahkâmi'l-mer'e ve'l-beytü'l-müslim fi'ş-şeriati'l-İslâmiyye. Müessesetü'r-Risâle.
- Zuhayli, V. (1985). el-Fıkhü'l-İslâmî ve edilletuhu. Dârü'l-Fikr.

Yazar Katkıları

Makale tek bir yazar tarafından ele alınmıştır. Doğrudan başka bir yazar tarafından katkı sağlanmamıştır.

Çıkar Çatışması

Yazarlar çıkar çatışması olmadığını beyan ederler.

Finansman

Bu çalışma için herhangi bir finansman desteği alınmamıştır.

Etik Bildirim

Bu makalenin yazarları çalışmalarında kullandıkları materyal ve yöntemlerin etik kurul izni ve/veya yasal-özel bir izin gerektirmediğini beyan ederler.

Extended Abstract

Aesthetics, which deals with the beauty-related field of sensory activities in the sense of beauty philosophy and art, expresses a divine value and reality in Islam. It is seen that there are concepts such as adornment, beauty and ornament related to aesthetics in the Qur'an. These concepts take place both as the attribute of Allah and the quality of his work and as proof that man was created with a fascination with aesthetics and beauty.

Aesthetic interventions, which differ according to men and women in terms of application, are usually performed by "plastic surgery". Sub-branches of plastic surgery; aesthetic surgery, reconstructive surgery (correction of congenital malformations), burn surgery and hand surgery. In this sense, common aesthetic interventions in women are breast enlargement, liposuction (removal of fat tissues), breast reduction, eyelid stretching, nose; In men, liposuktion, eyelid lift, nose, face and chin lift etc. is in the form. Aesthetic interventions are performed for both therapeutic and beautification purposes. However, a large part of it is done with the idea of becoming beautiful, and has purposes for cheating, deception and resembling the opposite sex. However, the purpose of surgical intervention should not be to change the original creation (creation), the appearance formed due to age and nature.

As a requirement of her attribute of perfection, Allah has created the universe in a harmonious and matchless beauty and has made everything in this universe beautiful and measured. Almighty Allah has equipped the human being, whom She has chosen as his caliph among all creatures, with various blessings, opportunities and beauties, especially the mind. As our Almighty Lord created human beings in the most beautiful way, He made ornaments and good sustenance halal for believers both in this world and on the Day of Judgment and allowed believers to adorn themselves to preserve their beauty. Upon a question asked about dressing well and embellishing, Hz. The Prophet's saying, "Indeed, Allah is beautiful and loves beauty" is significant in this sense.

Allah has stipulated that from the ornaments and sustenance He has created for His servants, they prefer the Tayyib (good and beautiful) and avoid the evil (ugly and bad). Islam has brought this limitation in order to protect the mental, spiritual and bodily beauties of man. Especially, All kinds of interventions aimed at changing the creation are prohibited in Islam. It has been reported that such interventions would be to obey the orders of the devil. Therefore, in Islam, simplicity is essential in matters related to our body, as in matters related to clothing. In our religion, it is allowed and even encouraged to embellish, protect beauty and look beautiful in reasonable and moderate measures.

In general, the religion of Islam is based on the existence of need or necessity and the preservation of creation in aesthetic interventions. In addition to being a medical necessity, there must be a harm if it is not done during the aesthetic intervention and there should be no other treatment method that can be applied instead of this intervention. It is natural that there are no special provisions in the works of the ancient fuqaha about these aesthetic interventions, which have developed with the development of technology and surgical medicine today and are becoming increasingly widespread. However, in the Age of Bliss and the period when fiqh was formed, the hadiths about aesthetic interventions such as embellishing, wearing hair, hair dyeing, eyebrow plucking, filing the teeth to make them look beautiful, and the opinions of the jurists on the subject are enlightening. In the research, based on these sources and fatwa journals, some important aesthetic interventions carried out today have been analyzed and the results have been tried to be presented.

Aesthetic interventions for adornment should not conflict with these general principles and moral values of Islam. However, aesthetic interventions that are popular among young people today emerge as the behaviors of a youth who have lost their religious and moral values in order to fill the spiritual gaps. However, these aesthetic interventions, which may cause young people to lose their religious and moral identities, have become widespread and a culture in non-Muslims without realizing it. It is not permissible for Muslims to imitate new cultures no matter what basis it

feeds on. Muslims should avoid blindly imitating others as much as possible.

Protecting the religious identity is one of the five fundamental aims of Islâm. Because the protection of religion is only possible with the protection of religious identity. In this sense, in the formation of religious identity, it is not possible to separate the culture formed within the principles of Islâm from religion. The culture that developed under the shadow of Islam is not just a useless custom, but also includes Islâmîc codes. Because of this strong bond between culture and religion, imitation of a behavior that does not comply with Islâmîc principles can lead people to haram as well as include deviations that will lead them away from religion.



İran'ın Azerbaycan Siyaseti; Karabağ Savaşları Örneğinde

Azerbaijani policy of Iran; On the example of the Karabakh wars

Telman Nusretoğlu^{1*}, Oder Alizade²

¹ Hazar Üniversitesi, Bakü, Azerbaycan, ORCID: 0000-0002-7900-2978,
t.nusretoglu@mail.ru

² Ege Üniversitesi, İzmir, Türkiye, ORCID: 0000-0003-0533-2429,
oder.alizade.t.c@gmail.com

Geliş Tarihi: 09/01/2022 – Kabul Tarihi: 19/03/2022

DOI: 10.55205/jocsosa.11202247

ATIF: Nusretoğlu, T., & Alizade, O. (2022). İran'ın Azerbaycan siyaseti; Karabağ savaşları örneğinde. *Cihannüma Sosyal Bilimler Akademi Dergisi*, 1(1), 127-149.

Öz

Bu çalışmada İran-Azerbaycan münâsebetleri, Azerbaycan adıyla ilk millî devletin kurulduğu tarihten başlayarak ele alınmıştır. 1918-1920 yıllarını kapsayan bu dönemdeki ilişkilere değinildikten sonra araştırmanın esas odak noktası olan İran-Azerbaycan münâsebetlerinde İran'ın Karabağ siyaseti üzerinde durulmuştur. Bu tarihî süreç, Azerbaycan Türklerinin millî özgürlük hareketi dönemi olarak ifade ettiğimiz 1980 yılının sonlarından itibaren başlamakta ve 30 yılı aşkın bir devri kapsamaktadır. Bu süreçte İran, Karabağ meselesinde kendine özgü bir tutum sergilemiştir. İran'ın Karabağ siyasetinin başladığı söz konusu dönemdeki tutumu, son Karabağ savaşı döneminde de değişmez olarak kalmıştır. İran'ın Karabağ meselesine yaklaşımı yerine göre çok aktif, yerine göre bekle gör, esâsen de Ermenistan tarafına destek şeklinde ilerlemiştir. Bu desteğin siyasî, iktisadî ve askerî boyutlarının olduğu unutulmamalıdır. Azerbaycan adlı bir Türk devletinin varlığını kabullenememekle birlikte ahalisinin esas çoğunluğu Müslüman olan ülkelere kendi siyasî-dinî rejimini ihraç etmek isteyen İran, Azerbaycan örneğinde yapmak istediği gibi, Müslüman halkların olduğu diğer devletlerde de iç karışıklık, istikrarsızlık havasının hâkim olmasını kendi siyaseti için yararlı görmüştür. İzlediği bu siyaset doğrultusunda İran son iki Karabağ savaşında Ermenistan yanlısı bir tutum sergilemiştir. İran'ın bu tutumu son Karabağ savaşında kendini açık bir şekilde göstermiştir. İran'ın savaş

*Sorumlu yazar: t.nusretoglu@mail.ru

sürecinde Azerbaycan sınırına ordu birliklerini toplaması, askerî tatbikat yapması ve kendi sınırları üzerinden Ermenistan'a askerî yardım göndermesi, onun Karabağ siyâsetinin esasını teşkil etmektedir.

Anahtar Kelimeler: Karabağ, Azerbaycan, İran, Siyaset.

Abstract

In this research, Iran-Azerbaijan relations are discussed starting from the date of establishment of the first national state called Azerbaijan. After mentioning the relations in this period covering the years 1918-1920, Iran's Karabakh policy in the Iran-Azerbaijan relations, which is the main focus of the research, is emphasized. This historical process starts from the end of 1980, which we refer to as the period of the national liberation movement of the Azerbaijani Turks and covers a period of more than 30 years. In this process, Iran displayed a unique attitude in the Karabakh issue. Iran's approach to the Karabakh issue was sometimes very active, sometimes expectant, and mostly supported the Armenian side. It should not be forgotten that this support has political, economic, military dimensions. Iran not only accept the existence of a Turkish state which is called Azerbaijan, but also wants to export its political-religious regime to countries where the majority of its inhabitants are Muslim. For this reason, Iran, as it wanted to do in the case of Azerbaijan, saw the prevailing atmosphere of internal turmoil and instability in other Muslim states beneficial for its own policy. In line with this policy, Iran displayed a pro-Armenian stance in the last two Karabakh wars. This attitude of Iran has clearly manifested in the last Karabakh war. Iran's gathering of army units on the Azerbaijani border during the war, conducting military exercises and secretly sending military aid to Armenia over its own borders constitute the basis of Iran's Karabakh policy.

Keywords: Karabakh, Azerbaijan, Iran, Politics.

GİRİŞ

İran'ın Azerbaycan devletine yönelik siyasetini 1918 yılından itibaren takip edebiliyoruz. 1918'de kurulan Azerbaycan Halk Cumhuriyeti döneminden başlayan İran-Azerbaycan münasebetleri günümüze kadar farklı siyasî sistemlerde benzer şekillerde gelişmiştir. İki devlet arasındaki münasebetleri ve özellikle araştırmamızın esas odak noktası olan İran'ın Azerbaycan siyasetinin en aktif dönemleri, 1918-1920 yılları arasında mevcut olmuş Azerbaycan Halk Cumhuriyeti ve esasen de günümüz Azerbaycan Cumhuriyeti dönemleridir. Her iki dönemde de İran'ın Azerbaycan'a yönelik siyasetinde benzerlikler gözlemlense de, dönemler

arasındaki siyasî, içtimaî ve tarihî durumların farklılığı da bu münasebetlerin esas farkını ortaya çıkarmaktadır. Azerbaycan Halk Cumhuriyeti dönem olarak kısa sürdüğü için bu tarihlerde İran'ın Azerbaycan'a yönelik siyasetinde uzun soluklu bir süreç takip edilememektedir. Buna bakılmaksızın söz konusu dönem, İran'ın Azerbaycan'a yönelik siyasetinin başladığı yıllar olarak tanımlanabilir.

Araştırmanın esas odak noktası, Azerbaycan'ın yeniden bağımsızlık sürecine girdiği Sovyetlerin son dönemi ve bağımsızlıktan sonra günümüze kadar devam eden süreçte İran'ın Karabağ siyasetidir. Bu süreçte Azerbaycan'da yaşanan bağımsızlık mücadelesi ve Karabağ savaşlarında İran'ın Azerbaycan'a yönelik aktif siyasetini görebiliyoruz. Bu siyasette İran tarafsız gibi gözükse de aslında her iki savaşta da bekle gör siyasetini takip etmesi ve bir yandan da Ermenistan'ı desteklediği müşahede edilmektedir. Karabağ savaşları Azerbaycan Türklerinin millî özgürlük hareketinin esasını teşkil eden süreçtir. Diğer bir ifâde ile Azerbaycan Türklerinin bağımsızlık hareketini devinime sokan, hızlandıran bir olaydır. Bunun yanı sıra Karabağ savaşları halkın millî şuurunun şekillenmesine katkı sunan, Azerbaycan Türklerinin ve onların topraklarının birleştirilmesi gerektiği gerçeğini gözler önüne koyan bir tarihi olaydır. Bu yüzden Karabağ savaşları İran'ı yakından ilgilendirmiştir. Azerbaycan'ın Sovyet Rus işgalinde olduğu dönemde ise İran'ın Azerbaycan'a yönelik aktif bir siyasetini takip edemiyoruz. Zîrâ bu dönemde Azerbaycan bir Sovyet Cumhuriyeti olduğu için İran'la ilişkiler Moskova merkezli Sovyetler ve İran ilişkisi çerçevesinde cereyan ediyordu. Bu münasebetlerde ise Moskova merkezli Sovyetlerin İran'a yönelik siyasetinin daha aktif olduğu bilinmektedir.

1918-1920 Azerbaycan-İran Münasebetleri

Azerbaycan Devleti'nin İran'la ilk temasları da 1918-1920 yılları arasında gerçekleşmiştir. Azerbaycan-İran münasebetleri İran tarafının Azerbaycan adlı bağımsız bir Cumhuriyetin kurulmasını kabullenememe isteğinden dolayı bir gerginlikle başlamıştır. 1918'de kurulan Türk Cumhuriyeti'ne Azerbaycan adı verilmesi İran resmi devlet dairelerinde bir

endişe ile karşılanmıştır. Bu endişe de İran sınırları dâhilinde olan ve bugün akademik literatürde Güney Azerbaycan olarak ifade edilen bölge ile aynı adı taşımasından kaynaklanmaktaydı. İran yönetimi yeni kurulan bu Türk cumhuriyetinin İran'a karşı toprak iddiasında olduğunu düşünerekten Azerbaycan temsilcilerine itirazlarını bildirmişlerdi. İran'da, yeni kurulan bu cumhuriyetin Osmanlı devleti desteği ile Güney Azerbaycan'ı İran'dan ayırmak gibi bir siyaset yürüttüğü fikri uyanmış ve Azerbaycan Cumhuriyeti de İran'ın bu endişesini gidermek için yurtdışı yazışmalarının çoğunda yeni cumhuriyetten Kafkasya Azerbaycan'ı olarak bahsetmiştir (Shafler, 2008). Dönemin İran matbuatında itirazlara sebep olan bu olaydan dolayı, Azerbaycan cumhuriyetinin kurucu partilerinden Müsavat Partisi başkanı M. E. Resulzade şu şekilde bir açıklamada bulunmuştu:

Biz isteriz ki, İran matbuatı şuna dikkat etsin ki, Kafkasya'daki Azerbaycanlılar "Azerbaycan" kelimesini coğrafi anlamından ziyade kavmi bir manada istimal ediyorlar. Dünyada yalnız bir Azerbaycan kıtası ve bir de Azerbaycan cemaati vardır. Bu cemaat kendine özgü bir lehçede konuşuyor ve Türk akvamından bir millettir ki... (2014, s. 307).

Yeni kurulan cumhuriyete Azerbaycan adının verilmesi meselesi cumhuriyetin Sovyet Rusya'sı tarafından işgal edilmesinden sonra da aydınlar arasında tartışma konusu olmaya devam etmiştir. Bu tartışmalar da İran tarafındaki aydınların ve siyasilerin Azerbaycan Türk aydınlarına karşı itirazlarından kaynaklanmaktaydı. Resulzade, bu tartışmalara bir cevap niteliği taşıyan bir diğer ifadesinde de meseleyi coğrafi, kültürel ve etnolojik yönüyle esaslandırmaya çalışmıştır:

... Şarkı Mâverâ-yı Kafkas arazisinin Azerbaycan unvanı umumisi altında vücuda gelen teşekküllere dâhil olduğunu ispat eden vekâyiden sarfi nazar, Azerbaycan Türklerinin yaşadıkları bir memleket olduğu için, buraya Azerbaycan denmekte hiçbir mahsur görülmemiştir. Bu ismin yeni Türk Cumhuriyetine verilmesinden en mühüm âmil şüphesiz bu kavmi unsur olmuştur (2020, s. 13-14).

İran tarafının ilk başlarda Azerbaycan adlı bir devletin varlığını kabullenememe tutumu, Azerbaycan resmlerinin yaptığı açıklamalardan sonra değişmiştir. 1919'da İran Başbakanı Vüsuk-üd Devle'nin Azerbaycan Başbakanı Nasip Bey Yusufbeyli'ye gönderdiği mektubunda, İran'ın hali hazırda kardeş Azerbaycan halkının kurduğu komşu ülkeni görmekten memnun olduğunu ve De Fakto olarak tanınan Azerbaycan devletinin De Jure olarak da tanınacağı günün intizarında olduklarını bildirmiştir.⁹ 1920 yılının Mart ayına geldiğimizde ise İran devleti ile Azerbaycan devleti arasında dostluk antlaşması imzalanıyor ve bu antlaşma ile İran resmi olarak Azerbaycan devletini tanıdığını ifade ediyordu.¹⁰ Azerbaycan Cumhuriyeti'nin ömrü kısa sürdüğü için bu dönem İran Azerbaycan münasebetlerinde takip edebileceğimiz uzun soluklu bir siyaset yoktur.

Karabağ Savaşları ve İran

Karabağ savaşlarında İran'ın bölgeye yönelik siyaseti meselesine geçmeden önce savaşların tarihi taksimatı ile ilgili bir sıra hususlara değinmemizin yararlı olacağını düşünüyoruz. İran'ın Karabağ siyaseti, günümüz tarihi literatürde I. Karabağ savaşı olarak bilinen, bilimsel tarihi kronoloji açısından ise II. Karabağ savaşı zamanından itibaren başlamaktadır. II. Karabağ Savaşı olarak bölümlendirdiğimiz bu savaşın tarihlendirilmesi meselesi oldukça hassas bir konudur. Karabağ savaşlarının tarihlendirilmesindeki eksik kronoloji, savaşların umumi seyrini ve mahiyetinin anlaşılması açısından hatalı sonuçlara sebebiyet verebilmektedir. SSCB döneminde Ermenistan SSC toprakları olarak sayılan bölgelerden Türklerin çıkarılması 1940'lı yıllardan başlamış ve aralıklarla 1980'lerin sonuna kadar devam etmiştir (Alakberli, 2008). Söz konusu bu ikinci savaşın tarihini Ermenistan SSC arazilerinde kalan son Türk ailelerinin Gafan ve Mehri bölgelerindeki kendi topraklarından

⁹ ADR-İran Diplomatik Münasibetleri Qafqaz Fövqaladə Komissiyasının Sənədləri İşığında, Çev. Şahin Yahyayev. Şərq-Qərb yayınları, Bakü, 2017. senet, No: 14. s. 73.

¹⁰ ADR-İran Diplomatik Münasibetleri Qafqaz Fövqaladə Komissiyasının Sənədləri İşığında, senet, No: 68, s. 199.

kovulması ve bununla birlikte Karabağ'da çatışmaların başladığı tarih olan 1987 olarak başlatmamızın hem tarihin doğru verilmesi hem de savaşın müsebbibinin hangi ülke olduğunu hukuki olarak gösterebilmek adına isabetli bir taksimat olduğunu düşünüyoruz. Bu dönem aynı zamanda Sovyet rejimine karşı bağımsızlık mücadelesinin de başladığı ve Ermenilerin Karabağ'a yönelik iddialarının yeniden gündeme geldiği ve bölgenin Ermenistan'a birleştirilmesi meselesinin Ermeniler tarafından bir talep olarak Moskova'ya sunulduğu bir dönemdir. Tüm bunlarla birlikte 27 Şubat 1988 yılında Sumgayıt şehrinde Ermeniler tarafından savaşa bahane olarak ve Azerbaycan tarafını suçlu göstermek için Ermeniler tarafından şehirde yaşayan Ermenilere karşı şiddet uygulanmış ve olaylar sırasında Ermenilerden bazıları hayatını kaybetmiştir (Hüseynli vd., 2012). Bu hadiselerde Ermenilerin asıl maksadı Azerbaycan'da yaşayan Ermenileri sözde "Ermeni Soykırımı kurbanları" olarak göstermek ve böylece Türklerle Ermenilerin bir arada bulunmasının mümkün olmadığını ispat etmeye çalışmak idi (Tuncerli, 2019). Sumgayıt şehrindeki bu olayların doğrudan Ermenilerin kendileri tarafından bilinçli olarak yapıldığı döneme ait belgelerle ispat edilmiştir (İsmayılov, 2010). Yani, savaş tarihini bu Sumgayıt hadiselerinden başlatırsak, kronolojik olarak hata yapmakla birlikte, aynı zamanda Ermenilerin planladıkları şekilde bir yol izlemiş oluruz. Tüm bunları dikkate alarak Karabağ'daki II. Savaşın tarihini Ermenilerin işgal girişimine başladığı ve son Türk yurtlarından da ailelerin zorla kovulduğu 1987 yılından ele alırsak daha isabetli bir tarihlendirme olacaktır. 1987'den başlayan çatışmalar, Türklerin yaşadıkları bölgelerde maruz kaldıkları tehditler, yurtlarından kovulması gibi hadiseler 1988 yılına geldiğimizde daha geniş bir şekilde tüm bölgelere yayılmış oldu.¹¹ II. Karabağ savaşının 1992 yılından itibaren başlatılması da, 1987'den başlayan olayların ve 1990'a kadar olan olayların göz ardı edilmesine sebep olacaktır. Bu dönemde Azerbaycan resmi olarak tam bağımsız olmasa da artık Glasnost sonrası Sovyet rejimi dağılmaya yüz tutmuş ve SSCB'yi teşkil

¹¹ Dağlıg Garabağ: Hadiselerin Hronikası, Azerbaycan Respublikası Dahili İşler Nazirliyi (1988-1994), Veten Neşriyat, Bakü, 2005, s, 4-7.

eden Cumhuriyetler Rusya SSC kontrolü dışında politika izlemişlerdir. 1991 yılında Sovyetlerin dağılmasından ve tam bağımsız Cumhuriyetlerin kurulmasından sonra da ortada her iki taraftan veya taraflardan birinin beyan ettiği resmi bir savaş ilanı yoktu. Sadece olarak 1987 yılından başlayan ilan edilmemiş bir savaş vardı. Elbette bu savaşın en şiddetli zamanları 1990'lı yıllara tesadüf etmektedir. Böyle bir durumda savaşın tarihini, 1918-1920 yılındaki hadiselerin gidişatında olduğu gibi, hadiseleri bölgedeki münakaşanın ruhuna ve durumuna uygun bir şekilde ortada bir devlet sisteminin olduğu ve çatışmaların tam bağımsız ve yarı bağımsız Cumhuriyetler zamanında başladığı tarihten itibaren ele almanın daha doğru olacağı kanaatindeyiz. Bütün bunlara bakılmaksızın konuyla ilgili literatürde tarihteki I. Karabağ savaşı II. Karabağ savaşı zamanından başlatıldığı için, karışıklık olmaması adına biz de, bu yerden sonra 44 günlük son Karabağ savaşı için II. Karabağ savaşı adlandırmasını kullanacağız.

İran'ın Azerbaycan'a yönelik siyasetinin kendini en açık bir şekilde ifade ettiği dönem I. ve II. Karabağ savaşları dönemidir.¹² II. Karabağ savaşının en aktif olduğu zamanlar ise 1992-1994 yılları arasındaki dönemdir. 1918'de olduğu gibi Azerbaycan'ın bağımsız devlet olarak varlığı, sadece ülkenin adından dolayı İran'da bir rahatsızlığa sebep olmuştu. Bu rahatsızlık, Azerbaycan adının birleştirici bir mahiyet taşımasından, İran sınırları dâhilindeki Güney Azerbaycan'la birliği ve aynılığı çağrıştırmamasından dolayı, Azerbaycan'ın yeniden bağımsızlığı kazandığı zamanda da devam etti. Sınırlarının kuzeyinde Azerbaycan adlı devletin yeniden bağımsızlığına kavuşmasından gerçek anlamda memnuniyet duymayan İran bütün bunlara bakılmaksızın, 12 Mart 1992'de Azerbaycan Devleti'nin bağımsızlığını resmi bir şekilde tanıdı (Neciyeve ve Gasımlı, 2020). İran'ın Azerbaycan'ın bağımsızlığını yeniden kazandığı dönemde,

¹² Azerbaycan millî tarihçiliğinde üç ayrı dönemde Karabağ savaşları olmuştur. I. 1918-1920, II 1987-1994, III. 2020. Bunlardan I. ve II. Karabağ savaşları Azerbaycan'ın zaferi ile sonuçlanmıştır.

Karabağ meselesi merkezli olmakla Azerbaycan'a yönelik siyasetindeki amaçlarının esas hedef noktalarından bazılarını bu şekilde sıralayabiliriz:

- Azerbaycan Cumhuriyetinin kalkınmasına her yolla engel olmak ve onun Güney Azerbaycan'a etkisinin karşısını almak.
- Azerbaycan'da Türkiye'nin nüfusunun güçlenmesinin önüne geçmek.
- Kuzey Kafkasya, Türkistan ve İdil boyu Türk Müslüman halklarına tesir edebilmek için Azerbaycan'ı kullanmak.
- Kendi iç kamuoyunda tecrit edilmişlik durumundan çıktığı görünümünü vermek.
- Kendisinin resmi "İslâm devriminin ihracı" siyasetine uygun olarak Azerbaycan'da İrancı, diğer bir ifadeyle İslâmcı rejim kurmaya çalışmak (Nasibzadə, 1997, s. 241).

İran'ın Azerbaycan'a yönelik siyasetini ele aldığımız ikinci dönemde ülkenin bağımsızlığını yeniden kazandığı dönemden önceye tekabül etmektedir. 1980'lerin sonuna doğru çöküş sürecine giren Sovyet rejiminin bölgelerde, özellikle Azerbaycan'da gücünün zayıfladığı dönemde İran da kendi etki alanını kurmaya başlamıştı. İran Azerbaycan'daki etki alanını kendisinin "İslâm devriminin ihracı" politikasına uygun olarak yapmaktaydı. Bu siyaset gereğince devrimin İran sınırlarının dışına çıkarak varlığını devam ettirmek ve küresel İslâmi yönetimin kurulmasını sağlamak öncelikli hedef olmuştur (Şeker, 2021). İran'da "İslâm Devrimi"nden sonra "rejim ihracı"nın dini bir görevmiş gibi gündeme getirilmesine bakılmaksızın, asıl amaç "İslâm Devrimi"nin korunması olmuştur ve dış politikada dini söylem bir amaç değil, araç olmuştur ve hâlâ da bir araç olarak kullanılmaktadır (Şahin, 2008). Aynı zamanda İran'ın dış politikasında dini söylem, din ve bunlar üzerinden geliştirilen anlayış bütünleştirici değil, kapsayıcıdır, yâni İran bölge halklarını "kendileştirmek" istemektedir (Erol ve Bilgetürk, 2020). Bu siyasetin izlerini de en açık bir şekilde Azerbaycan'da görebiliyoruz.

İran'ın I. Karabağ savaşı döneminde Ermenistan yanlısı bir siyaset izlemesi Azerbaycan Türk toplumunda ciddi bir şaşkınlıkla

karşılanmamıştı. Zira Azerbaycan Türklerinin Sovyet döneminde yarattıkları edebiyatta da İran ve onunla ilgili meseleler olumsuz bir tipte ifâde edilmiştir. Bunun yanı sıra edebiyat ve tarihle yakından uzaktan ilgisi olan her kesin zihninde bir Güney Azerbaycan varlığı mevcuttu. Bu şuurun yaranmasına sebep şairlerin, yazarların eserlerinde Azerbaycan'ın güneyinden bahsetmesi idi. Millî edebiyatla Sovyet rejimi zamanında da yaşatılan bu şuur, rejimin sonlarına doğru ve bağımsızlığın ilk yıllarında daha da kuvvetlendi.

Sovyet yönetiminin İran politikası da Azerbaycan Türk yazarlarının bu eğilimlerini destekler bir mahiyette idi. Sovyet rejimi Azerbaycan Komünist Partisi Merkez Komitesi Sekreteri M. Bağirov'un İran Azerbaycan'ı hakkında Moskova'ya gönderdiği raporlar doğrultusunda 1939 yılının sonbaharından itibaren Güney Azerbaycan ile daha fazla ilgilenmeye başlamıştı (Atnur ve Demirel, 2021). Sovyetlerin İran'a olan ilgisi Seyyid Cafer Pişeveri döneminde kurulan Güney Azerbaycan Millî Hükümeti döneminde daha da artmıştı. Bağımsızlık sürecinde yeniden inşa edilmeye çalışılan millî tarih ve edebiyatta Güney Azerbaycan meselesine daha çok yer verildi. Aydınlar ve siyasiler Güney Azerbaycan meselesini de aktif bir şekilde dile getirmeye başladılar. Azerbaycan bağımsızlığını kazandıktan sonra da bu mesele aktif bir şekilde gündemde tutuldu. Dönemin Cumhurbaşkanı Elçi Bey'in de Azerbaycan'ın güneyi meselesine eğilmesi İran'ın ciddi rahatsızlığına sebep oldu. Dönemin aydınları ve devlet yöneticilerinin bu eğilimleri Azerbaycan Türklerinin samimi his ve arzularından kaynaklanmaktaydı. Bunun yanı sıra, Azerbaycan'ın söz konusu dönemde Güney Azerbaycan meselesini millî bir mesele olarak gündemde tutması insan haklarına dayanan bir mesele idi.

I. Karabağ savaşının başladığı süreç Azerbaycan için oldukça zorlu bir tarihi süreçti. Bu dönem, 1980 yılının sonlarına doğru Azerbaycan Halk Cephesi önderliğinde başlayan milli özgürlük hareketi, Sovyet Rusya'sının Azerbaycan'a uyguladığı baskılar, Ermenilerin de bu süreçten yararlanarak saldırılara başladığı bir dönemdi. Bağımsızlıktan önceki yıllarda Azerbaycan Halk Cephesi'nin gizli faaliyeti ile Ermeni saldırılarına karşılık vermek ve gelecek milli ordunun temellerini atmak için Müdafaa

Komite'leri kurulmuştu. Süreç tamamı ile Azerbaycan Türklerinin kendi iradesi ve gücü ile ilerliyordu.

Bu süreçte Türkiye'nin birçok illerinde Azerbaycan'a destek amaçlı yürüyüşler düzenlenmiş, Türk halkı durumla ilgili aydınlatılmaya çalışılmıştır. İlerleyen süreçte Türkiye devlet yetkilileri ve siyasileri de Azerbaycan meselesi ile yakından ilgilenmiş ve bu ilgi bağımsızlığın ilk yıllarında Azerbaycan'ın yeniden kuruluşunu tamamlaması yolunda önemli bir desteğe dönüşmüştür. Bu destek devlet teşkilatlarının kuruluşunun birçok safhalarında kendini göstermiştir. Türkiye devlet teşkilatlarının kurulması meselesinde olduğu gibi Azerbaycan'ın maruz kaldığı saldırıyı dünyaya duyurmakta ve Uluslararası teşkilatlar karşısında Azerbaycan tarafının haklı konumunun desteklenmesinden ciddi diplomatik çaba sarf etmiştir. Azerbaycan'ın bağımsızlığını yeniden kazandığı dönemden sonra Ermenistan işgaline karşı direnişi daha sistemli bir şekilde devam etmiştir. Savaş her ne kadar Azerbaycan tarafının toprak kaybetmesine sebep olsa da, bölgenin kaybedilmesi uzunca bir savaş sürecinden sonra mümkün olmuştur.

Azerbaycan Türklerinin içinde buldukları durum İran'ı da yakından ilgilendiriyordu. Ancak bu ilgi Azerbaycan'daki hareketlenmelerin İran'da yaratmış olduğu endişeden kaynaklanmaktaydı. Azerbaycan Türklerinin esas çoğunluğu bugün de olduğu gibi millî hak ve özgürlüklerinden yoksun bir durumda İran sınırları dâhilinde yaşamaktadırlar. I. Karabağ savaşı ve onu devinime soktuğu Milli Özgürlük Hareketi hedefleri ve şiarları itibariyle Azerbaycan'ın kuzeyi ile sınırlı bir hareket değildi. Milli hareket, Azerbaycan Türklerinin büyük ekseriyetinin Azerbaycan'ın güneyinde olduğu için doğal olarak Güney Azerbaycan'ı da kapsamaktaydı. 31 Aralık 1989'da Azerbaycan Türklerinin dönemin İran Azerbaycan'ı ile Sovyet Azerbaycan'ı arasındaki sınır hatlarını ortadan kaldırmak için başlattıkları eylem de bu durumun en bariz örneğidir.¹³ Bu durum da doğal olarak İran

¹³ 25 Aralık 1991 tarihinde Azerbaycan Cumhuriyeti Âli Sovyeti'nin Millî Şurâsı'nın kararına esâsen her yıl Aralık ayının 31'nin "Dünya Azerbaycanlılarının dayanışma günü" olarak kutlanması karara alınıyor. Bkz.

rejimini tedirgin etmekteydi. İran'ın Azerbaycan'a yönelik siyaseti, kendisini Karabağ meselesinde açık bir şekilde ortaya koydu. Savaşın en ağır dönemlerinde ekonomik olarak Ermenistan'ı destekleyen İran, Azerbaycan için ise sadece bir tehdit unsuru olmuştur.

Ermenistan'ın Azerbaycan topraklarını işgali devam ettikçe İran'ın Azerbaycan'la ilgili endişesi de azalmaya başlıyordu. İran, Karabağ meselesinde yenik düşen bir Azerbaycan'ın artık onun için bir "tehdit" olamayacağını anlıyordu. İran için sınırları dâhilindeki Türklere vermeyi arzu ettiği bir mesaj vardı. Bu mesaj, Kuzey Azerbaycan'daki soydaşlarının onları kurtarma iktidarında olmadıkları yönünde idi. Bu yüzden Karabağ'da savaşın en şiddetli zamanlarında ve Türk Müslüman ahaliye karşı soykırımın yaşandığı günlerde bir İslâm devleti olduğu iddiasında olan İran bu süreçte bekle ve gör siyasetini izledi ve bu duruma tepki vermedi. İran, Azerbaycan devletinin bir savaş içerisinde olmasını ve bu yüzden de Güney Azerbaycan'daki Türkler için cazip görünmemesini istiyordu (Sarıkaya, 2021). Zira Kuzey Azerbaycan'ın bağımsızlığını yeniden kazanması Güney Azerbaycan'da da bağımsızlıkçı taleplerin güç bulmasına sebep olmuştur (Demirtürk, 2020).

I. Karabağ savaşı Azerbaycan'ın içerisinde bulunduğu tarihi-siyasi süreçten dolayı Karabağ'ın Ermenistan tarafından işgaline sebep oldu. İran için, savaş sonrasında artık topraklarını kaybetmiş, kendi ekonomik, siyasi sorunları ve bir milyondan fazla vatandaşı yurtlarından kovulmuş çok zor günler geçiren bir Azerbaycan vardı. İran'ın bu savaş sırasında takip ettiği bekle gör siyaseti beklediği sonucu vermişti. İran artık Güney Azerbaycan meselesinin de bitmiş olduğunu düşünüyordu. Ancak, topraklarının işgala uğramasına bakılmaksızın Azerbaycan Türkleri kendi insani ve millî haklarını savunmaktan vazgeçemediler. İran da bu süreçte Azerbaycan'da kendi çıkarları gereğince siyasi rejim ihracı işini hızlandırmak için çalıştı. Paniranzim tebligatı daha da artmaya başladı. Bir taraftan Azerbaycan'da İslâm adı altında kendi siyasi rejimini ihraç etmeye çalışan İran, diğer

tarafından da işgal altında olan Karabağ'da, Azerbaycan devletinin izni olmadan, Ermenistan'ın lehine bir sıra ticari faaliyete girişti. Karabağ bölgesini kendisinin yasadışı ticareti için bir geçit noktası olarak kullandı.

Kırk Dört Günlük Karabağ Savaşı ve Tahran'ın Tutumu

Türkiye-Azerbaycan müttefikliğinin jeopolitik güç dağılımı ve imkân dengesi dikkate alınarak, zamana yaymakla inşa ettiği ortak güç Güney Kafkasya'da yeni jeopolitik denklem oluşturmuş, Karabağ sorununun çözümünde de kritik bir role sahip olmuştur. Bağımsızlık döneminden bu yana bütün milli güç unsurlarının güçlendirilmeye devam edilmesi, barış görüşmelerinde ülkenin toprak bütünlüğünün sağlanması konusunda tavizsiz tutum sergilenmesi, gerçekleştirilen milli çıkarlar eksenli dengeli dış politika Azerbaycan'ın yüzüne zaferin kapılarını açmıştır. Ermenistan'ın Tovuz saldırısıyla birlikte artan işgalci hevesleri, Azerbaycan'ın küresel ve bölgesel denklemleri de iyi hesap ederek işgal altındaki topraklarını kurtarmak için harekete geçmesine neden olmuştur. Kırk dört gün devam eden bu savaş sadece 30 yıldır işgal altında olan Karabağ'ın büyük bölümünün azat edilmesini sağlamakla kalmamış, aynı zamanda Güney Kafkasya'da yeni bir güç dengesi oluşturarak Türk dünyasının birliği istikametindeki faaliyetleri de hızlandırmıştır. Elbette bu safha, 15 Temmuz darbe girişimi gibi tehditleri sovuşturarak; Fırat Kalkanı, Zeytin Dalı gibi sınır ötesi operasyonlar gerçekleştirmek suretiyle terör devleti projesini büyük ölçüde sekteye uğratabilen, bütün Türk İslâm coğrafyalarının millî tarihî hafızasının yeniden dirilmesi için girişimlerde bulunan bir Türkiye realitesiyle mümkün olmuştur.

Kuşkusuz, 19. ve 20. asırlar Anadolu gibi Kafkasya ve Türkistan Türkleri için de çok sancılı geçmiştir. Avrasya'nın en uzun ömürlü devletlerini kurmuş, İpekyolu'nda farklı dil, din ve mezhepten olan insanları barış ve hoşgörü içinde yönetmiş Türk halkları millî varlığını hedef alan pek çok emperyalist saldırıyla karşı karşıya kalmış, Çarlık işgaliyle beraber Güney Kafkasya'nın da demografik haritası değiştirilmiş, aşamalı olarak bir Azerbaycan Türk Hanlığı olan İrevan Hanlığı

topraklarında Ermeni devleti kurulmuştur.¹⁴ Sovyet döneminde de Çarlık idaresinin sömürge siyaseti devam ettirilmiş, Türkiye'nin Azerbaycan ve Türkistan'la kara bağlantısını sağlayan Zengezur vilayeti başta olmakla Azerbaycan arazileri Bolşevikler tarafından Ermenistan'a hediye edilmiştir.¹⁵

Türk dünyasının bağımsızlığıyla birlikte yapay bir şekilde mecrasından koparılan, "parçala hükmet" yöntemiyle aralarında ayrılık tohumları ekilmek istenen Türk halkları, birbirilerine doğru adımlar atmaya başlamış, Karabağ zaferi bu anlamda da Türk Dünyasının milli bilincinin kuvvetlenmesine, kendine güvenin artmasına neden olan bir hadise olmuştur.

Kırk dört günlük Karabağ savaşı zamanı Tahran'ın gerçekleştirdiği bölge siyasetinin ayrıntılarına girmeden önce İran'ın dâhili siyasetine de değinmek gerekmektedir. Azerbaycan'ın kazandığı zafer, nüfusunun hemen hemen yarıya yakını Türklerden ibaret olan İran'ı yönetenlerin uzun yıllar boyu kendi demografik gerçekliklerini de göz ardı ederek uyguladığı anti-Türk mahiyetindeki iç ve dış politikasının sürdürülemez olduğunu da ortaya çıkarmıştır. Tahran'ın, Karabağ Zaferinin bölgede meydana getirdiği yeni gerçeklikleri kabullenmekte zorlandığı da savaş sonrası, Azerbaycan'la yaşanan gerginliklerin nedenlerinden biri olarak ortaya çıkmaktadır. Kuşkusuz kırk dört günlük savaşın stratejik anlam ifade eden, bölgesel denklemleri etkilemiş en büyük sonuçlarından biri Ermeni güçlerinin işgali altında bulunan, Hankenti'ndeki bölücü güçler için silah ve lojistik teçhizat temin eden İran'ın bu yasadışı desteğinin karşısının alınması olmuştur. Azerbaycan tarafı İran'la olan resmi sınırlarını işgalcilerden temizledikten sonra İran, Karabağ'daki bölücü unsurlara olan desteğini bu sefer Ermenistan üzerinden yapmaya devam etmiştir.¹⁶ 30 yıl boyunca İran resmi sınırlarından sadece beş altı kilometre

¹⁴ Bu konuda daha geniş bilgi almak için bkz. Fuad Aliyev, Urfan Hesenov, İrevan Hanlığı, Şerq-Gerb Yayınları, Bakü, 2007.

¹⁵ Zengezur bölgesinin Ermenistan'a verilmesi meselesi için bkz. Musa Urud. *Zengezur*, Nurlar Neşriyatı, Bakü, 2005, s. 84-92.

Musa Kasımlı, "Zengezur'un Ermenistan'a Verilmesi: Môteber Membeler Ne Deyir?", <https://ikisahil.az/post/211602-zengezurun-ermenistana-verilmesi-moteber-membeler-ne-deyir>, (Son erişim: 19.02.2022).

¹⁶ BBC News Azerbaycan <https://www.bbc.com/azeri/azerbaijan-58834439> (son erişim: 20.02.2022).

ötede Aras nehrinin öbür tarafında işgalcilerin Azerbaycan'ın şehir, kasaba ve köylerini yerle yeksan edip, camileri hayvan ahırlarına dönüştürürken buna tepki göstermeyen Tahran'ın, zafer sonrası gücünü Azerbaycan'a gösterircesine sınıra ordu toplayarak “Hayber Fatihleri” adlı tatbikat yapması,¹⁷ bazı devlet yetkililerinin açıktan açığa Azerbaycan'ı hedef alan beyanatlara vermesi Tahran'ın şuur altındaki korkularını da ortaya koymuştur.¹⁸ İran'ın dini lideri Ayetullah Hamaneyi'nin Erdebil temsilcisi Ayetullah Amilinin geleneksel cuma hutbesi sırasında Azerbaycan, Pakistan ve Türkiye arasında başlayan “Üç kardeş” tatbikatlarından İran devleti adına rahatsızlık duyduğunu açıkça ifade ederek İran'ı aslana benzetip Azerbaycan'ı da “aslanın kuyruğu ile oynamamaya” çağırması, açıklamanın hemen ardından başlayan İran ordusunun tatbikatının Ermeni işgalcilerden temizlenen bölgenin tam karşısındaki Aslandüz'den İran Culfa'sına uzanan arazileri kapsamaması, İran'ın muhtemel gelişmelerle ilgili endişe ve zaafalarını da ortaya koyması açısından manidar olmuştur. Ermenistan ve Karabağ'daki işgalci güçler için işgal döneminde adeta bir nefeslik rolünü oynayan İran, zafer sonrasında Azerbaycan'ın diplomatik nezaket kuralları çerçevesinde ortaya koyduğu rahatsızlığı dikkate almayarak tutumunu sürdürmüş, İran'a âit araçlar Hankenti'ndeki ayrılıkçı güçlere gerekli malları taşımaya devam etmiştir. Köklü bir devlet geleneğine sahip olan bu ülkenin, Azerbaycan devletinin millî çıkarlarını dikkate almayarak Hankenti'ndeki ayrılıkçı çetelere destek vermeye devam etmesi, Azerbaycan Devleti'nin uyarılarından sonra¹⁹ ise geri adım atması, Tahran'ın stratejik korkularına yenilerek dış politikada rasyonel davranmadığını da ortaya koymuştur. Savaş sonrasında devam eden gerginlik sürecinde Tahran'ın Azerbaycan'dan geçecek Kuzey-Güney nakliyat hattı çerçevesindeki Astara demiryolunun inşaatını geciktirerek Ermenistan ve

¹⁷ Yeni Müsavat Gazetesi (Son erişim: 22.02.2022),

https://musavat.com/news/iran-butun-serhedlerimiz-boyunca-ordu-yigir-sensation-gelisme_833271.html?d=1

¹⁸ Güney Azerbaycan Televizyonu resmi internet sitesi. (Son erişim: 22.02.2022),

<https://www.gunaz.tv/az/new/amneyi-z-rbaycan-t-hdid-etdi-ezlikc-ill-yey-c-kl-r-1633327324>

¹⁹ Milliyet Gazetesi <https://www.milliyet.com.tr/dunya/aliyevden-irana-sert-yanit-6613053> (Son erişim: 15.02.2022).

Gürcistan üzerinden Basra Körfezi'ni Karadeniz'e bağlayacak yeni bir hat oluşturma çabası içinde olması da dikkatlerden kaçmamıştır.

Azerbaycan, Rusya ve Ermenistan liderlerinin imza attığı 10 Kasım antlaşmasının en önemli maddelerinden biri de açılması net hükme bağlanan Zengezur koridoruyla ilgilidir. İran'ın da Ermenistan'la olan 36 km'lik yegâne sınırının geçtiği Batı Zengezur topraklarının Bolşevikler tarafından Azerbaycan'ı bölme projesi çerçevesinde Azerbaycan'dan alınarak Ermenistan'a verilmesine yukarıda değinmiştik. İşgalden kurtarılan Zengilan ve Gubadlı illerinin bazı arazileri de yasalara aykırı bir şekilde Sovyet döneminde kullanım için Ermenistan'a verilmiş, İrevan ve Hankenti'ne yük taşıyan İran araçlarının sürekli olarak kullandığı Gafan-Gorus yolunun yaklaşık 21 kilometrelik bir kısmı da bu iki ilçenin arazisinden geçip gitmiştir. Bu illerin de işgalden kurtarılması ile birlikte Bakü, İran-İrevan yolunu da denetleme imkânı elde etmiştir. İran'ın bütün ikazlara, diplomatik kanallarla iletilen itiraz ve notalara rağmen savaş sonrası da Azerbaycan devletinden izin almadan Hankenti ve İrevan'a yük taşımaya devam etmesi Bakü'nün sabrını taşımış, fiili olarak bu geçişleri engellemek için harekete geçilmiş, Gafan-Gorus yolunun Azerbaycan topraklarından geçen kısmına sınır kontrol, polis ve gümrük noktaları açılarak İran'dan gelen araçlardan gümrük vergisi talep edilmeğe başlanmıştır.²⁰

Azerbaycan'ın sergilediği kararlı tutum, özellikle Zengezur koridorunun açılmasının engellenmesi konusunda Tahran'ın Moskova'dan umduğu desteği bulamaması, iki ülke dış işleri bakanlarının Moskova görüşünde Rus dış işleri bakanı Lavrov'un basın toplantısında ülkesinin bu meseledeki tutumunu ortaya koyması İran'ın Azerbaycan siyasetini yumuşatmasına neden olmuştur. Siyasi-stratejik nedenlerle birlikte İran'ın Zengezur koridorunun açılması konusunda olumsuz tavır sergilemesinin, endişelerinin ekonomik nedenleri üzerinde bir az daha ayrıntılarıyla durmakta fayda vardır. Yukarıda Karabağ zaferinin Türk Devletleri Teşkilatı'na üye olan ülkeler arasındaki işbirliğinin derinleştirilmesinin lüzumuyla ilgili eğilimleri de güçlendirdiğini vurgulamıştık. Burada özellikle Türkiye ile Türkistan arasında köprü vazifesi

²⁰ Sputnik Azerbaycan <https://sputnik.az/20211111/azerbaycan-gorus-qafan-yolunda-gomruk-postlari-qurur-435074495.html>

gören Azerbaycan'ın Trans-Hazar geçidiyle birlikte, açılacak Zengezur koridorunun daha da önemli hâle geldiğini kaydetmek lazımdır.

Türkiye'nin Türkistan'a ulaşım yollarının bölgedeki rakipleri olan İran ve Rusya üzerinden geçmesi Ankara'nın alternatif yollar arayışını hızlandırmış, Bakü-Tiflis-Kars demiryoluyla birlikte TRACECA, "Bir Kemer Bir Yol" gibi projeleri Türk devletlerinin entegrasyonu açısından daha da önemli hale getirmiştir. Yılda yaklaşık 43 bin Türk aracı Türkistan'a İran üzerinden, 110 bin civarında da Rusya üzerinden yük taşımaktadır. Her iki ülkenin de Türkistan politikasında Türkiye'nin rakibi olmasının ötesinde yaşanan siyasi krizler Türkistan'a ulaşımı olumsuz etkilediği açıktır (Veliyev, 2020, s. 333). Tahran yönetiminin Türkiye ile İran arasında 1994 yılında imzalanan Karayolu Taşımacılığı Anlaşmasına dayanarak Türk tırlarına yüksek vergi tarifi uygulamakla birlikte onlardan akaryakıt fiyat farkı diye ek paralar alması İran tırlarının Türkistan pazarlarında Türkiye tırlarına karşı üstünlük sağlamasına neden olmuştur (Veliyev, 2020, s. 334). Bu bağlamda Gürcistan-Azerbaycan-Hazar denizinin oluşturduğu Orta Koridorla birlikte Zengezur koridorunun açılması da Türk Dünyasında ekonomik işbirliğinin hızlandırılması açısından oldukça önemli hâle gelmiştir. Hem üzerinde durmaya çalıştığımız bu sebeple hem de İran'ı Ermenistan'dan ayıracağı iddiasıyla Tahran başta koridorun açılmasına karşı çıkmış, 10 Kasım bildirisıyla tescillenen bu yeni durumun arkasında Moskova-Bakü-Ankara üçlünün istekli olduğu anlaşılınca İran durumu kabullenmek zorunda kalmıştır.

Savaş zamanı Tahran'ın daha çok bekle gör siyaseti izlemesinde, hatta Ermenistan yanlısı adlandırma bileceğimiz bir tutum içine girmesinde Güney Azerbaycan Türkleri arasında yükselen milli şuur, siyasi, ekonomik ve kültürel olarak ciddi bir buhran içinde olan ülkenin bu günü ve geleceğinde Azerbaycan Türklerinin kritik bir röle sahip olması, neredeyse bin yıl boyunca bu ülkenin Türk hanedanları tarafından yönetilmesi gerçeği ve Tahran'daki muktedirlerin bu durumu görmemezlikten gelmesi etkili olmuştur. Her halde Aras nehrinin öbür tarafında yaşayan, kendi ülkesinin yönetimiyle de barışık olan Türk kökenli sade İran vatandaşlarının Azerbaycan ordusunun ilerleyişi karşısında sevincini gizletmemesi, sınır boyunca toplanarak Azerbaycan ordusunun lehinde tezahürat yapmaları İran yöneticilerinin de dikkatlerinden kaçmamıştır. Uzun bir dönem Azerbaycan devleti ve ordusunun zayıf olduğu, işgal altındaki

topraklarını kurtarma gücüne sahip olmadığı yönünde bir tebligat yürüterek Güney Kafkasya'daki bağımsız ve güçlü Azerbaycan devleti fikrine karşı faaliyetine devam eden, emperyalist yaklaşımlarla hatta Kuzey Azerbaycan'ı "kuzey İran toprakları" olarak adlandırmaktan bile çekinmeyen zihniyet, Azerbaycan ordusunun dünya harp tarihine geçecek kahramanlığı, kurmay zekâsı ve en modern silahları kullanarak kazandığı zaferin, derinleşen Türkiye-Azerbaycan kardeşliğinin bölge insanı üzerinde yaratacağı etkisinden korkmuştur.

SONUÇ

İran'ın Azerbaycan ile ilişkileri resmi olarak Azerbaycan Halk Cumhuriyeti döneminden başlamıştır. Araştırmamızın esas odak noktası olan İran'ın Karabağ siyaseti ise Sovyet rejiminin çökmeye başlaması ve Azerbaycan'da milli özgürlük hareketinin ortaya çıkması ile kendini göstermiştir. Bu siyaset, Ermenistan ve Azerbaycan arasında uzlaşmacı yaklaşımdan uzak, tek taraflı ve Azerbaycan karşıtı bir duruş şeklini almıştır. İran'ın Karabağ meselesi üzerinden ortaya koyduğu Azerbaycan karşıtlığı, I. Karabağ savaşı döneminde üstü örtülü bir şekilde ilerlediği halde, son Karabağ savaşında kendini açık bir şekilde göstermiştir.

I. Karabağ savaşında bir yandan bekle gör siyasetini takip eden Tahran, bu şekilde koruduğu sessizliğini Ermenistan'a gizli desteği ile de tamamlamıştır. Kırk dört günlük son Karabağ savaşında ise Azerbaycan'ın hızlı bir şekilde topraklarını işgalden kurtarması İran içerisinde bir endişeye sebep olmuştur. Azerbaycan Ordusu'nun zaferinden duyulan endişe, İran'ın I. Karabağ savaşında takip ettiği bekle gör siyasetini ve gizli desteğini bu sefer Ermenistan lehine açık bir desteğe dönüştürmüştür. Günümüzde Karabağ'da Ermeni bölücü güçlerinin mevcut olması ister istemez bölgeye yönelik siyasetin dünya gündemindeki aktifliğini korumaktadır. Bu aktiflik içerisinde İran'ın Karabağ ile ilgili meselelerde bundan sonra ne şekilde bir yol izleyeceğini kesin olarak ifade etmek zordur. Ancak Karabağ'daki son iki savaşta İran'ın tutumundan hareketle Azerbaycan lehinde aktif bir siyaset izlemeyeceğini tahmin edebiliriz.

Karabağ üzerinden İran'ın aktif bir siyaset izlemesinin bir sıra sebepleri vardır:

- a) Karabağ'ın işgal edilmesi Azerbaycan'ı - İran'ın kendi dahili siyasetinde Güney Azerbaycan Türklerinin gözünde kendi mukadderatını tayin etmekten aciz bir ülke olarak konumlandıracaktı. Bu sebepten I. Karabağ savaşında sessiz kalmakla birlikte Ermensitan lehinde bir siyaset izlenmiştir.
- b) Karabağ'ın işgalden kurtarılması Azerbaycan'ı kendi toprak bütünlüğünü korumak iktidarında olan bir devlet olduğunu gösterecekti. Bu durum da yine Güney Azerbaycan Türklerinin nazarında Azerbaycan'a olan inancı artıracaktı. Böylelikle İran'ın dahili siyasetinde elverişsiz bir durum ortaya çıkaracaktı.
- c) Azerbaycan Türklerinin büyük çoğunluğu İran sınırları dahilinde yaşamaktadır. Bu durum da ister istemez Azerbaycan'la ilgili meselelerde İran vatandaşları olan Azerbaycan Türklerinin Azerbaycan lehinde olumlu bir tepki ortaya koymalarına ve bir yol izlemelerine sebep olmaktadır. İran'daki Türklerin Azerbaycan'la ilgili bu tutumları İran yönetimini rahatsız ettiği için, Tahran rejimi Azerbaycan'la ilgili olumsuz gelişmelere destek vermektedir.

KAYNAKLAR

- Azerbaycan Cumhuriyeti Âli Sovyeti'nin Millî Şurâsı'nın kararı
<http://www.e-qanun.az/framework/6807> (son erişim: 22.02.2022)
- ADR-İran Diplomatik Münasabətləri Qafqaz Fövqaladə Komissiyasının Sənədləri İşığında, (Ş. Yahyayev, Çev.) Bakü, Şərqi-Qərb yayınları, 2017.
- Alakberli, A. (2008). Gerbi azerbaycanlıların 1988-ci il soygırımı. Nurlan Neşriyatı.
- Atnur, İ. E. ve Demirel, K. (2021). Mircefer bağırov örneğinde sovyetler birliğinin ikinci dünya savaşında iran politikası. Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, 11 (4), Aralık.
- Alizade, O. (2020). Türklüğün azerbaycan'daki mukadderatı. Kutlu Yayınevi.

- Dağlıg garabağ: hadiselerin hronikası. Azərbaycan Respublikası Dahili İşler Nazirliyi (1988-1994), Bakü, Veten Neşriyat, 2005.
- Demirtürk, S. (2020). İran türklarının örgütlü mücadele girişimleri ve buna yönelik kurduğu teşkilatlar. *Avrasya Uluslararası Araştırmalar Dergisi*, 8 (25).
- Eliyev, F. ve Hesenov, U. (2007). İrevan hanlığı. Şerq-Gerb Yayınları.
- Erol, M. S. ve Bilgetürk, İ. (2020). Mehdilik anlayışı kapsamında iran dış politikası üzerine bir inceleme. *Bölgesel Araştırmalar Dergisi*, Mayıs, 4 (1).
- Güney Azerbaycan Televizyonu remsi internet sitesi. (Son erişim: 22.02.2022). <https://www.gunaz.tv/az/new/amneyi-z-rbaycan-t-hdid-etdi-ezlikc-ill-yey-c-kl-r-1633327324>
- Hüseyinli, İ., Halilzade, F. vd. (2012). Azerbaycanlıların soygırımı, I. Cild, Azerbaycan Gazeti Yayınları.
- İsmayılov, A. (2010). Sumgayıt SSR-nin sügutunun başlanğıcı. Çaşioğlu Neşriyatı.
- Kasımlı, M. “Zengezur’un Ermenistan’a Verilmesi: Môteber Menbeler Ne Deyir?”
<https://ikisahil.az/post/211602-zengezurun-ermenistana-verilmesi-moteber-menbeler-ne-deyir>, (Erişim Tarihi: 19.02.2022).
- Milliyet Gazetesi (Son erişim: 15.02.2022),
<https://www.milliyet.com.tr/dunya/aliyevden-irana-sert-yanit-6613053>
- Urud, M. (2005). Zengezur. Nurlar Neşriyatı.
- Nasibzadə, N. (1997). Bütöv azərbaycan. Ay-Ulduz Nəşriyyatı.
- Neciye, E. ve Gasımlı, T. (2020). Azerbaycan-iran ilişkileri, Anemon Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, 8/4.

- Resulzade, M. E. (2014). Eserleri. V. Cilt. (Ş. Hüseyinov, Haz.). Kanun Neşriyatı.
- Sarıkaya, Y. (2021). İran'ın ikinci karabağ savaşı tutumu; takke düştü, kel göründü. Giresun Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi, 7 (1).
- Shafler, B. (2008). Sınırlar ve Kardeşler (İran ve Azerbaycanlı Kimliği). (A. Gara ve V. Kerimov, Çev.). İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Şahin, M. (2008). İran'ın dış politikasının dini retoriği. Akademik Ortadoğu, 2 (4).
- Şeker, Ş. (2021). İran ve güney kafkasya: pragmatist bir dış politika. Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, 6, (1).
- Tuncerli, Ö. (2019). Dağlık karabağ sorunu kapsamında 1988 sumgayıt olayları. Ulisa: Uluslararası Çalışmalar Dergisi, 3(2).
- Veliyev, C. (2020). Azerbaycan- türkiye stratejik ortaklığı. Ötüken Neşriyat.
- Yeni Müsavat Gazetesi (Son erişim: 22.02.2022), https://musavat.com/news/iran-butun-serhedlerimiz-boyunca-ordu-yigir-sensation-gelisme_833271.html?d=1

Yazar Katkıları

Çalışmanın her aşamasında tüm yazarlar ortak katkı sağlamıştır.

Çıkar Çatışması

Yazarlar çıkar çatışması olmadığını beyan ederler.

Finansman

Bu çalışma için herhangi bir finansman desteği alınmamıştır.

Etik Bildirim

Bu makalenin yazarları çalışmalarında kullandıkları materyal ve yöntemlerin etik kurul izni ve/veya yasal-özel bir izin gerektirmediğini beyan ederler.

Extended Abstract

The main focus of the research is the last period of the Soviet Union, when Azerbaijan entered the process of independence again, and Iran's Karabakh policy in the process that continues until today after independence. In this period, we can see Iran's policy towards Azerbaijan in the independence struggle in Azerbaijan and the Karabakh wars. Although Iran seems to be neutral in this policy, it is observed that it followed the wait-and-see policy in both wars and supported Armenia. The Karabakh wars are the period that constitutes the basis of the national liberation movement of the Azerbaijani Turks. In other words, it is an event that activates and accelerates the independence movement of Azerbaijani Turks. For this reason, the Karabakh wars were of great interest to Iran. In the period when Azerbaijan was under Soviet Russian occupation, we could not follow an active policy of Iran towards Azerbaijan. In the period when Azerbaijan was under Soviet Russian occupation, we cannot follow an active policy of Iran towards Azerbaijan. Inasmuch as Azerbaijan was a Soviet Republic in this period, relations with Iran were taking place within the framework of Moscow-centered Soviet-Iran relations. In this relations, the Moscow-based Soviets' policy towards Iran was more active.

The period in which Iran's policy towards Azerbaijan expressed itself most clearly was I. and II. Karabakh wars. Iran's Armenian policy during the First Karabakh War was not surprise in the Azerbaijani Turkish community. Iran, which claimed to be an Islâmic state during the most violent times of the war in Karabakh and the days of the genocide against the Turkish Muslim population, followed a wait-and-see policy in this process and did not react to this situation. Iran wanted the Azerbaijani state to be in a war and therefore not to be attractive to the Turks in Southern Azerbaijan. Since the regaining of independence of Northern Azerbaijan caused the independence demands to find strength in Southern Azerbaijan as well.

Before going into the details of the regional policy of Tehran during the 44-day Karabakh war, it is necessary to mention the internal politics of Iran. The victory of Azerbaijan has also revealed that the anti-Turkish domestic and foreign policy implemented by the rulers of Iran, whose population consists of Turks, for many years, by ignoring their own demographic realities, is

unsustainable. Tehran's difficulty in accepting the new realities created by the Karabakh Victory in the region also emerges as one of the reasons for the tensions with Azerbaijan after the war. Undoubtedly, one of the biggest results of the 44-day war, which made strategic sense and affected the regional equations, was the opposition to this illegal support of Iran, which was under the occupation of Armenian forces and provided weapons and logistics equipment for the separatist forces in Khankendi.

Despite all the warnings, objections and notes conveyed through diplomatic channels, Iran continued to carry loads to Khankendi and Irevan without the permission of the Azerbaijan state after the war, which overshadowed Baku. Border control, police and customs points were opened to the passing part of the city and also customs duty was started to be demanded from the vehicles coming from Iran.

Azerbaijan's determined stance, especially Tehran's failure to find the support it hoped from Moscow in preventing the opening of the Zangezur corridor, the foreign ministers of the two countries in Moscow, Russian foreign minister Lavrov's statement of his country's stance on this issue in the press conference, Iran's Azerbaijan policy caused softening. Along with the political-strategic reasons, it would be useful to dwell on the economic reasons of Iran's negative attitude towards the opening of the Zangezur corridor and its concerns in more detail. We emphasized above that the victory of Karabakh also strengthened the tendencies regarding the need to deepen the cooperation between the member states of the Organization of Turkic States. Here, it should be noted that the Zangezur corridor to be opened has become even more important with the Trans-Caspian passage of Azerbaijan, which serves as a bridge between Türkiye and Turkestan.