



Karadâvi'nin "Azınlıklar Fıkhı" Kavramsallaştırması: Teori ve Tatbikat

Fatih OKUMUŞ¹

ÖZ

Müslümanların batı ülkelerinde yoğun olarak yaşamaya başlamaları, müstakil bir "diaspora" teşkil ederek cami ve İslam okulu gibi kendi müesseselerini kurmaları, tarihte bu ölçekte benzeri olmayan yeni bir durumdur. Zaman ve zemine göre fetvanın değişebileceği anlayışının bir tezahürü olarak yirminci yüzyılın son çeyreğinden itibaren "azınlıklar fıkhı" (fikhu'l-ekalliyat) kavramı ortaya atılmıştır. Katar Üniversitesi Şeriat Fakültesi'nin kurucu dekanı, el-Cezire televizyon kanalının etkili hatibi Mısırlı alim Yusuf el-Karadavi (v. 2022) bu kavramı ilk ortaya atanlardandır. Bu makale Karadavi'nin özellikle "Fî fikhi'l-ekalliyât el-muslima"(Müslüman azınlıklar fıkhı) kitabında tanımladığı, temellendirdiği ve örneklendirdiği şekliyle "Müslüman azınlıklar fıkhı" kavramını incelemekte olup, bu kavrama yüklediği anlam, önerdiği ve uyguladığı metodoloji ile sınırlı tutulmuştur. "Azınlıklar fıkhı" kavramsallaştırmasına dair tartışma ve eleştirilere yer verilmemiştir. Makale bu yöntemleri Karadavi'nin meselelere getirdiği çözüm ve fetvaları üzerinden analiz etmektedir.

Anahtar kelimeler: İslam Hukuku, Fikhu'l-ekalliyat, Azınlıklar fıkhı, Karadavi, Zaruret, teysir, fetva, içtihat, mühtedi kadının evliliği

Qaradawi's The Concept of "Fiqh for Muslim Minorities": Theory and Practice

ABSTRACT

The emergence of Muslims living extensively in western nations, creating an autonomous "diaspora," and establishing their own institutions like mosques and Islamic schools is an unprecedented occurrence in history. Acknowledging the adaptability of fatwas to diverse contexts, the concept of "Fiqh of Muslim minorities" (fiqh al-aqalliyat) emerged in the late twentieth century. Pioneering this idea was Yusuf al-Qaradawi (d. 2022), an Egyptian scholar and the inaugural dean of the Faculty of Sharia at Qatar University and a prominent speaker on Al-Jazeera television. This article delves into his concept of "Fiqh of Muslim minorities" (fiqh al-aqalliyat) outlined in his book of the same name. Discussions and criticisms regarding the conceptualization of "minorities fiqh" are not included. The article analyzes these methods through Qaradawi's solutions to the issues and his fatwas.

Keywords: Islamic Jurisprudence, Islamic Law, fiqh of Muslim minorities, Al-Qaradawi, Darurah (necessity), fatwa, ijihad

¹Dr. Öğretim Üyesi, Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, fatihokumus@yahoo.com, ORCID: 0000-0003-0148-2905

Giriş

“Doğrudan doğruya Kur’ân’dan alıp ilhamı

Asrın idrakine söyletmeliyiz İslâm’ı”

Mehmed Akif Ersoy

Fıkıh ilmindeki kavâid-i külliyyedendir: “Ezmânın teğayyürü ile ahkâmın teğayyürü inkâr olunamaz”² İslam hukukundaki ahkâmın değişmesi, Hanefi fakihlerinin Ebu Hanife (rh) ile imameyn arasındaki ihtilaflar için genellikle tercih ettikleri tabirle “zamanın ve ihtiyacın değişmesi sebebiyledir yoksa usul ve yaklaşım farkı değildir.”

Zamanın değişmesiyle usul ve makâsıd değişmemiş, belki aynı vasıtaya ulaştıracak araçlar değişmiştir. Bu itibarla fıkıhtaki yeni içtihatlar *mutatis mutandis*³ çerçevesindeki uyarlamalar ve güncellemeler olarak görülmelidir.

Müslümanların sistemi kurdukları, yürütüp yönettikleri bir toplumdaki hak ve ödevleriyle kurulu bir düzende tâbi, misafir veya azınlık olarak yaşadıkları bir toplumdaki durumlarının farklılık arz etmesi tabiidir.⁴ Haliyle cüz’iyâta ve fetvaya taalluk eden meselelerin çözümünde nüansların bulunması anlaşılabilir.

Yusuf el-Karadâvî yirminci asrın son çeyreğinden itibaren devamlılık arz eden yeni bir vakıa olarak batıda yerleşik Müslüman göçmenlerin günlük hayatta karşılaştıkları soru ve sorunların çözümüne yönelik bir fıkıh branşı olarak “azınlıklar fıkıhı” kavramını öne sürmüştür. Müellif bu konuda ilklerdendir.

Kavram Taha Cabir el-Alwani (v. 2016) tarafından Towards a Fiqh for Muslim Minorities⁵ adlı risalede tanımlandı ve sınırlandırıldı. Söz konusu eser Alwani’nin vefatına değin başkanlığını yürüttüğü International Institute for Islamic Thought (IIIT)⁶, tarafından Arapça ve İngilizce neşredildi.

² Ali Himmet Berki, *Açıklamalı Mecelle (Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye)* (İstanbul: Hikmet Yayınları, 1982), 22.

³ Gerekli değişikliklerin yapılması, değiştirilmesi gerekenlerin değiştirilmesi manasını ifade eden Latince kökenli hukuk ve ekonomi terimi.

⁴ Bugün Avrupa’daki Müslümanların nüfusa oranı yüzde 5 veya daha üzerinde tahmin edilmektedir. Almanya’da 5, Fransa’da 6 milyon Müslüman yaşamaktadır ve bu oranın 2050’ye değin iki kat artacağı tahmin edilmektedir. Kadir Canatan (ed.), *Avrupa’da İslam Politikaları: İslam’ın Tanınması ve Kurumsal Temsili* (İstanbul, 2021), 12.

⁵ Taha Jaber Alwani - A. A. Shamis, *Towards a fiqh for minorities : some basic reflections* (Richmond, Surrey, UK ; Herndon, VA: The International Institute of Islamic Thought, 2010).

⁶ Uluslararası İslam Düşüncesi Enstitüsü Birleşik Devletler Virginia’daki bir araştırma kurumudur. İsmail el-Faruki ve Enver İbrahim tarafından 1981 yılında tesis edilen kurum Kuzey Amerika Müslümanları için entelektüel bir referans noktası olmasının yanında İslam dünyasına da ilham vermiştir. Malezya’da kurulan Uluslararası İslam Üniversitesi, IIIT’nin kurucularından Faruki’nin ortaya attığı “bilginin İslamlaştırılması” tezinin sahaya aktarılma tecrübesidir. IIIT’nin Mısır ve Türkiye başta olmak üzere Balkanlardan Ortadoğu ve Asya-Pasifik’e uzanan geniş bir alanda fikri etkilerini izlemek mümkündür.

Bizim tespitimize göre Karadavi Hoca'nın azınlıklar fikhına dair meseleleri çözerken istinat ettiği temel prensip "kolaylaştırma ve zorluğu giderme"dir (*teysîr ve ref'ul-haraç*). Karadâvî'nin bu neticeye ulaşmak için başvurduğu yöntem ise beş maddede özetlenebilir.:

1. Bir mezhep içerisinde kolaylığı tercih etmek, zorluktan kaçınmak,
2. Müfti veya müsteftinin mezhebinde bulunmayan ruhsat veya kolaylığı diğer bir mezhepten almak,
3. Gerekğinde sahabe mezheplerine, yani mezheplerin teşekkülünden önceki döneme başvurmak,
4. Fetvada umumi veya hususi maslahatı gözetmek,
5. Medeniyet ve siyaset (İslami hareket) perspektifinden fetva vermek.

Çalışmamız Karadâvî Hoca'nın kısa bir ilmî sergüzeştinin ardından azınlıklar fikhının esasları olarak zikrettiği dokuz prensibin özetiyle açılmaktadır. Bilahare uygulama örneklerine geçilerek tespit ettiğimiz beş maddelik yöntemin fetvanın teşekkülüne nasıl yansdığı gösterilmektedir.

Birinci örnek mesele: Kuzey ülkelerinde dönemsel olarak akşam ve yatsı namazlarının cem' edilmesi.

İkinci örnek mesele: Evliyen ihtida eden kadının gayrimüslim kocasıyla evliliğinin devamı.

Seçilen örneklerden birincisi ibadetler fikhı, ikincisi muamelât kapsamındaki aile fikhı sahalarına ait konulardır. Her iki örneğin ortak noktası gayrimüslim ülkelerde azınlık statüsünde yaşayan Müslümanlara ilişkin olmalarıdır.

Birinci mesele doğrudan doğruya coğrafya ile ilgilidir. Kuzey ülkelerinde bazı mevsimlerde yatsı namazının vakti ya hiç oluşmamakta veya çok geç teşekkül etmektedir. Bu mesele geleneksel İslam ülkelerinde coğrafi şartlar nedeniyle bulunmayan ve karşılaşılmayan bir meseledir.

İkinci mesele mühtedi Müslümanlara ilişkindir. Geleneksel ve tarihi İslam toplumlarında benzer bir şekilde ihtida eden kadının durumu bazı yönlerden farklılık arz etmektedir. Müslümanların aktör ve kurucu oldukları toplumlarla azınlık oldukları toplumdaki statüleri, mesela boşanma ile alakalı aldıkları kararların psikolojik, sosyolojik, hukuki ve ekonomik etkileri farklı olacaktır.

Yusuf El-Karadâvî'nin İlmî Hayatı

Yusuf el-Karadâvî'nin 96 yıllık dünya yolculuğu 1926 yılında Mısır'da başladı. Hasan el-Benna (v. 1949) tarafından 1928'de İsmailiye'de kurulan Müslüman Kardeşler Teşkilatı'na (İhvan) katıldı. Muhammed el-Gazzali'den (v. 1996) etkilendi.

Katar Şeriat Fakültesi'nin kurucu dekanı. Aynı ülkeden yayın yapan el-Cezire televizyonunda yüksek reyting alan programlar yaptı. Özellikle "Şeriat ve Hayat" adlı fikhî, özellikle fetva ağırlıklı programı popüler oldu.

Karadavi Hoca genellikle ilmi toplantılara katılmak veya konferans vermek üzere Arap ülkelerine, Avrupa ve Türkiye'ye sıkça seyahat etmekteydi.⁷

⁷ Birleşik Devletler'e girişi yasaklanmıştı. Kendi ülkesi Mısır'a da çeşitli akademik etkinliklere katılmak için sıkça gelirdi. Ezher Üniversitesi'nde okuduğum 1988-1992 yılları arasında Karadavi Hoca'nın Hicret konulu bir konferansını dinledim. Orada söylediği birçok cümle halen hatırımdadır.

Arap isyanlarının patlak verdiği 2011 yılında diktatörlük rejimi yıkılıp devrim başarılı olunca Yusuf el-Karadavi Tahrir Meydanı'nda tarihi bir hutbe okudu. "Ya Eyyühennas!" (Ey insanlar!) hitabıyla başladığı hutbesini sadece Müslümanlar değil çok sayıda Hristiyan da dinliyordu.⁸

3 Temmuz 2013'te Mısır'da karşı devrimin seçilmiş cumhurbaşkanını askeri müdahale ile devirmesinden sonra ülke yeniden askeri vesayet rejimine döndü. Yeni dönemde Karadavi'nin ülkesine girişi yasaklandı.

Karadavi Hoca Müslüman Kardeşler'in "davetçiyiz kadı değil" anlayışı ve Muhammed el-Gazzali'nin muvaffakiyetle temsil ettiği kolaylaştırıcı ve davet edici üslubunu başarıyla devam ettirdi.

Doktora tezini "Fıkhu'z-Zekât"⁹ isimli iki ciltlik bir eser olarak yayımlayan Karadavi velûd bir yazardır. Fıkhnın hemen her dalında eser verdiği gibi, öteki toplumların içinde yaşayan Müslümanların dini hayatını konu edinen bu yeni sahanın da ilk müelliflerindedir.

Karadâvî'ye Göre Azınlıklar Fıkhnın Esasları

İmam Şafii'nin (v. 204/ 820) vefatından altı yıl önce Irak'tan Mısır'a intikal ettikten sonra kendi mezhebindeki bazı fetvalarını değiştirerek "el-mezhebu'l-cedîd" diye anılan yeni mezhebini tesis ettiği malumdur.¹⁰

Yusuf el-Karadâvî, 54 yıllık yaşamı içinde Şafii'nin kendi fetvalarını mekân değişince değiştirmesini, aynı şekilde Ebu Hanife'nin (rh) talebelerinin onun vefatından sonraki 30 yıl içinde zamanın değişmesi sebebiyle fetvalarında güncellemeye gitmesini örnek göstererek zaman ve mekâna göre fetvaların değişmesinin gerekliliğini vurgulamaktadır.¹¹

Eserinin girişinde İslam toplumunun sadece fıkıhla hayatta kalamayacağını, ruhani, batınî, imanî ve ahlakî temellere ihtiyaç bulunduğunu, bunun ise dünya ilimlerinden olan fıkıh ile değil tasavvuf veya "fikh-ı ekber" ile olacağına işaret eden müellif Müslüman azınlıkların hem İslam ümmetinin hem de içinde yaşadıkları toplumun eşit ve tam üyesi olduklarına dikkati çeker.¹² Müellife göre azınlıklar fıkhnın birinci amacı Müslüman azınlıkların fert ve cemaat olarak İslamî hayatlarını ne dinleri ne de dünyevi işleri yönünden sıkıntıya düşmeksizin buldukları ortamda kolayca yaşamalarıdır. Azınlıklar fıkhi genel fıkıh ilmi içinde hususi bir dal olduğu gibi kaynakları da tamamen aynı kaynaklardır.

⁸ Tahrir Meydanı'ndaki gösteriler sırasında Hristiyanlar, namaz kılan Müslümanların başında nöbet tutarak onları koruyorlardı. Karadâvî hutbesine şöyle başlamıştı: "Hatiplerin âdetidir, ey Müslümanlar diye söze başlarlar, ben ey Müslümanlar ve ey Kıptiler, ey bütün Mısırlılar diye söze başlıyorum." Fatih Okumuş, *İslami hareketin iktidar deneyimi: Tunus ve Mısır* (İstanbul: İlimyurdu Yayıncılık Mana Yayınları, 2015), 76-77.

⁹ Yusuf el-Karadavi, *Fıkhu'z-Zekât* (Beyrut: Dâru'l-İrşâd, 1969). Bu eser, Türkçe'ye ve İngilizce'ye de tercüme edilmiştir.

¹⁰ Hayreddin Karaman, *Başlangıçtan Zamanımıza Kadar İslâm Hukuk Tarihi* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2001), 175.

¹¹ Yusuf el-Karadavi, *Fî fıkhi'l-ekalliyat el-muslima: hayatu'l-muslimin vasata'l-mucteme'at el-uhra* (Kahire: Daru'ş-Şuruk, 2005), 41.

¹² Karadavi, *Fıkhu'l- Ekalliyat*, 31-32.

Karadâvî'ye göre, önerdiği “azınlıklar fıkhı”nın diğer fıkıh sahalarından daha ziyade dikkate alınması gereken bir dizi esas vardır. Müellif bunları dokuz maddede tasnif etmiştir:

1. İctihat

Ehli tarafından ve mahallinde yapılacak sahih içtihat olmaksızın muasır fıkıhtan da azınlıklar fıkhından da söz edilemez.

Müellife göre iki tür içtihattan söz edilebilir, ki azınlıklar fıkhının işletilebilmesi için içtihat kapısının kapalı olduğu fikrinin silinmesi, her iki türüyle içtihadın sahih usullerine uygun olarak hayata geçirilmesi farz ve zorunludur.

Birinci tür içtihat “intikâ-tercîhî” içtihatıdır ki yeni meselelerin çözümlerini ilim-irfan mirasımızın içinden özenle seçeceğimiz görüşlerden derlemek demektir.

İkinci tür ise “ibdâi-inşâî” içtihatıdır. Bu ise bir meselede daha önce söylenmemiş yeni bir söz söylemek, yeni bir rey ortaya koymaktır.¹³

2. Fıkıh ilminin küllî kaidelerine riayet etmek

Azınlıklar fıkhı fukahânın kitap ve sünnetten istidlal ettikleri ve fûru'da geniş bir tatbikat alanı bulunan küllî kâidelere başvurulmalıdır. Karadâvî bazı kaideleri örnek olarak vermektedir: Bir işten maksat ne ise hüküm ona göredir; âdet muhakkemdir; meşakkat teysiri celbeder; zarar ve mukabele bi'z-zarar yoktur; eşyada aslanan ibahadır; bir şey dıyk olduktan müttesa' olur; vacibin ancak kendisiyle tamamlandığı şey de vacip olur; bid'at gûnahtan kötüdür, şek ile yakın zail olmaz.¹⁴ Müellifin örnek olarak zikrettiği 40 kaidenin çoğu Mecelle'nin girişinde yer alan küllî kaidelerdendir.

3. Hayatın gerçeklerini dikkate alan bir fıkıh

Fıkıh hayattan kopuk olmamalı, yaşanan vakiayı dikkate almalıdır. Fakih sadece olması gerekenler dünyasında değil olmakta olan dünyada da bulunmalıdır. Zaman, mekân, örf ve halin değişmesine göre fetva da değişecektir.¹⁵

4. Sadece bireyin değil toplumun fıkhı

Azınlıklar fıkhı Müslüman azınlıkları kimlik ve kişilik sahibi bir cemaat olarak dikkate almalıdır. Karadâvî'ye göre fıkıhçılar mahzurlu şeyleri mubah kılan zarureten veya hacetin zaruret menzilesine tenzil olunmasından bahsettiklerinde Müslüman bireyin zaruret ve hacetinden söz etmekteydiler. Oysa cemaatin maddi ve manevi, şimdiki ve müstakbeldeki zaruret ve hacetine odaklanmak çok daha büyük ehemmiyeti haizdir.¹⁶

5. Kolaylaştırma (teysîr) prensibine yaslanma

Ebu Musa el-Eş'ari ve Muaz bin Cebel'i (ra) Yemen'e gönderirken “Kolaylaştırınız güçleştirmeyiniz, müjdeleyiniz nefret ettirmeyiniz” buyuran Hz. Peygamber'in (sav) örnekliliği ve sözlü talimatıyla konuya giren Karadâvî sahabe ve tabiin dönemindeki fakihlerin en kolay ve hafif

¹³ Karadavi, *Fıkhu'l- Ekalliyat*, 40-41.

¹⁴ Karadavi, *Fıkhu'l- Ekalliyat*, 42-44.

¹⁵ Karadavi, *Fıkhu'l- Ekalliyat*, 44-45.

¹⁶ Karadavi, *Fıkhu'l- Ekalliyat*, 47.

olan fetvaları tercih ettiklerini, oysa sonraki fakihlerin gittikçe daha ziyade ihtiyat yanlısı olduklarını tespit eder.

Müellife göre sahabe-i kiramın kolaylaştırma ve hafifletme yanlısı olmalarının sebebi bu prensibi Kur'an-ı Kerim'de bulmalarındır. Resulullah (sav) de insanların en kolaylaştırıcısı, dinde aşırı gitme ve sofuluğa en şiddetli muhalif olanıydı. İbn Mes'ud (ra) Allah'ın elçisi'nin (sav) "İnce eleyip sık dokuyanlar helak oldu"¹⁷ (heleke'l-mutanatti'ün) hadis-i şerifini rivayet etmiş ve bu sözü üç kez üst üste tekrarladığını beyan buyurmuştur. İbn Abbas da (ra) şu hadis-i şerifi rivayet etmiştir: "Dinde aşırı gitmekten sakınınız! Zira sizden öncekiler dinde aşırılık nedeniyle helak oldular."¹⁸

6. Gerekçesinin değişmesiyle fetvanın değişmesi

Teysiri ve tahfifi gerektiren en önemli değişkenin müsteftinin güçsüzlüğü olduğuna vurgu yapan Karadâvî gayrimüslim toplumların içinde azınlık halinde yaşayan Müslümanların İslam toplumlarında hayat süren kardeşlerine nazaran daha zayıf bir pozisyonda olduklarını dikkate alarak fetva verilmesi taraftarıdır.¹⁹

7. Tedriç sünnetine riayet

Her işin belli bir süreç içinde olgunlaşarak gelişmesinin kevnî bir sünnet olduğuna değinen müellif şer'-i şerifin aşama aşama teşri kıldığını belirtir. O halde azınlıklar fikhî da bu sünnete riayetle yükümlüdür.

8. İnsani ihtiyaç ve zaruretleri kabul etme

Azınlıklar fikhî idealist değil realist bir yaklaşım içinde olmalıdır. Şeriat insanların içinde buldukları bireysel veya toplumsal zaruretleri dikkate alır. Sünnet de insanların içinde buldukları ihtiyaçları dikkate alarak kimi hükümleri hafifletmiştir.

9. Mezhep bağlılığından özgürleşme

Karadâvî'ye göre genel olarak çağdaş fıkıhta, hassaten azınlıklar fikhında mezhep taassubuna yer olmamalıdır. Müfti insanları belli bir mezhebin dar kalıplarına hapsetmemelidir:

"Çağdaş müftiye evla olan insanları daracık mezhep zindanından azat ederek şeriatın geniş sahasına çıkarmaktır. Takipçisi olan veya takipçisi kalmamış mezhepler ve imamların görüşleri buna dahildir."²⁰

Bu sözler müellifin mezhep düşmanı gibi algılanmasına yol açabilirse de maksadının İslam hukuk okullarını tahrir etmek değil, hıyn-i hacette mezhepler arası ve üstü bir çözüme ulaşabilmek olduğu anlaşılmaktadır.

"İşte burada fakih, müfti veya şeriat araştırmacısı fikhın ufuklarında uzun bir dalış gerçekleştirmeli bütün okulları, mezhep ve meşrepleri dolaşmalıdır. Genel geçer görüşlere takılıp kalmamalıdır. Kitapların bağrında saklı nice gizli isabetli görüşler vardır ki bunlara muttali olan pek azdır. Zamanında bir köşeye atılmış, ancak şimdi meşhur olma vakti gelmiş nice görüşler

¹⁷ Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim, *Sahihu Muslim* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), "İlim", 7.

¹⁸ Karadavi, *Fıkhu'l- Ekalliyat*, 48-49.

¹⁹ Karadavi, *Fıkhu'l- Ekalliyat*, 50-51.

²⁰ Karadavi, *Fıkhu'l- Ekalliyat*, 57.

bulunur. Zamanında zayıf kabul edilmiş, lakin şimdi kuvvetlenme vakti gelip çatmış nice görüşler vardır. Kimi görüşlerin üzerine toprak atılmıştır, çünkü onu destekleyecek kimse çıkmamıştır. Kimi görüşler de vaktinden çok önce ortaya atılmış veya o zamana uygun düşmediği halde bu zamana uygun düşmektedir.”²¹

İbn Teymiye'nin (v. 1328) zamanında infiale yol açan ve şiddetle eleştirilen talak ve benzeri konulardaki görüşleri nedeniyle itham edilip yargılandığına ve defalarca hapis yattığına dikkati çeken Karadâvî günümüzde bu görüşlerin revaç bulunduğunu belirtir.

Müslümanın kafir ebeveynine mirasçı olması meselesi İbn Teymiye ve öğrencisi İbn Kayyim tarafından kafir sözünün mutlak olarak değil de “muharip kafir” olarak yorumlanması ile çözüme kavuşturulmuştur.

Karadâvî denklik bulunması halinde genç kızın velisinin izni olmaksızın kendini nikahlayabilmesi konusunda da Hanefi mezhebinin görüşünü almaktadır.

Azınlıklar fıkının genel esaslarını özetledikten sonra Karadâvî'nin mesele çözerken takip ettiği yöntemi iki örnek üzerinde gözlemleyeceğiz.

Birinci Örnek Mesele: Kuzey Ülkelerinde Dönemsel Olarak Akşam ve Yatsı Namazlarının Cem' Edilmesi

Akşam ve yatsı namazlarının veya öğle ile ikindinin vakitlerinin öne veya sona alınarak birlikte kılınmasına fıkıh literatüründe cem' (birleştirme) adı verilmektedir. Buna göre öğle vaktinde önce öğle namazının, hemen ardından henüz vakti girmemiş olan ikindinin kılınmasına cem'-i takdim denilir. Bunun tam aksine öğlenin geciktirilerek ikindi vakti içinde yine önce öğle, sonra ikindi namazının kılınması ise cem'-i tehir olarak adlandırılır.

Akşam ve yatsı namazları için de aynı uygulama mezheplere göre değişen şartlar muvacehesinde yapılabilmektedir. Sabah namazı ise başka bir vakitle birleştirilmez. Özellikle 45. paralelin kuzeyindeki Avrupa ülkelerinde yaşayan Müslüman azınlıklar için bazı mevsimlerde namaz vakitleri anormal saatlerde teşekkül etmekte veya hiç oluşmamaktadır. Kanada'nın kuzeyinde Kuzey Kutup Dairesi'nin kuzeyinde yaşayan Müslüman toplulukları vardır.

“Sual: Yaz mevsimlerinde akşam ve yatsı namazlarını cem' etmenin hükmü nedir? Bazı ülkelerde yatsı namazının vakti çok geç oluşmakta, bazen gece yarısını bulmakta, hatta aşmaktadır. Bazı yerlerde ise yatsı vaktinin alameti hiç tezahür etmemektedir.”

Meseleyi sual tarzında böyle formüle eden Karadâvî namaz vakitlerinin Kitap ve ameli sünnet tarafından belirlendiğini, dünyanın her yerindeki Müslümanların asırlardan beri devam eden uygulamasıyla da tevatür derecesinde kuvvet kazandığını belirterek cevabına başlar.

Mamafih müellife göre öğle ile ikindi, akşam ile yatsı namazlarının takdim veya tehir yoluyla cem' edilebilir olması da şer'-i şerifin kolaylaştırma prensibinin bir tezahürüdür. Namazların sefer, yağmur, korku, mazeret, meşguliyet, doğa olayları, meşakkat gibi sebeplerden ötürü cem' edilebileceğini belirten yazar, bilahare Hz. Peygamber'in öğle ile ikindiye veya akşam ile yatsıyı korku, sefer veya yağmur gibi bir gerekçe olmadığı halde cem' ettiğine dair rivayetleri serd eder.

“Konuyu herhangi bir mazeretle ilintilendirmenin anlamı yoktur. Zira İbn Abbas bunun (cem'in) illetini şu sözleriyle açıkça belirtmiştir: ümmetini sıkıntıya düşürmek istemedi. (*Erâde elle tuhrice ümmetehu*)” İbn Münzir'in bu kavlini nakleden Karadâvî, İbn Sîrin'in de “kişinin buna ihtiyacı

²¹ Karadavi, *Fıkhu'l- Ekalliyat*, 57.

hasıl olmuşsa, adet edinmemek şartıyla” hizada cem’ konusunda beis görmediğine işaret eder. İbn Kudame’nin el-Muğni’de İbn Şübrüme’den benzer bir yaklaşımı naklettiğine değinen müellif, İbn Hacer ve Rebia gibi ulemeden da cem’ konusundaki ruhsatı geniş tutan rivayetlere yer verir.²²

Bizim asıl konumuz her meseleyi tek tek tartışmak olmadığı için detaylara girmiyoruz. Bu makalede asıl amacımız, Karadavi Hoca’nın azınlıklar fikhını işleterek meseleleri nasıl çözdüğünü ortaya koymaktır.

Fıkıh geleneğinde Hanefiler gibi cem’i gayet sınırlı bir alanda, sadece hac menasiki sırasında caiz gören bir mezhep olduğu gibi Hanbeliler gibi günlük meşakkatleri cem’ sebebi sayma, Caferiler gibi mutlak manada hizada cem’i kabul etme gibi esnek yorumlar da yer almaktadır.

Karadavi’nin yaz mevsiminde akşam ve yatsı namazlarının cem’ edilebileceği yönündeki fetvası, bizim tespit ettiğimiz ve yukarıya derç ettiğimiz beşli şablondaki birinci ve dördüncü prensiplere tekabül etmektedir: (1) Bir mezhep içerisinde kolaylığı tercih etmek, zorluktan kaçınmak. (4) Fetvada umumi veya hususi maslahatı gözetmek.

Müfti olarak kolaylaştırıcı geniş yorumları tercih eden Karadavi, müsteftinin bireysel maslahatı yanında toplumsal faydayı da gözetmektedir. Yatsı namazının çok geç kılınması, okul ve iş gibi hayatın idamesine yönelik faaliyetleri aksatabilecektir:

“İnsanların sabahın erken saatlerinde işe gitmesi istenmektedir. Bu durumda onları yatsı namazını vaktinde eda etmek için uykusuz kalmaya nasıl zorlayabiliriz? Böyle yaparsak, onları zora koşmuş oluruz. Oysa Kur’an-ı Kerim nassı ile ümmetten zorluk kaldırılmıştır.”²³

Karadâvî, sualde yer verilmemesine rağmen cevabında, kışın da namazların cem’inin caiz olduğunu beyan etmektedir:

“Hatta bu ülkelerde kış mevsiminde de namazların cem’i caizdir. Zira gündüzlerin çok kısa olması her namazı vaktinde eda etmeyi güçleştirmektedir.” Çalışanların iş yerinde sık sık namaz molası almasının zorluğunu dikkate alan müfti, “ümmetten kaldırılmış bulunan” meşakkat ve zorluk nedeniyle bu hallerde de cem’in cevazına kail olmuştur.

İkinci Örnek Mesele: Evliyken İhtida Eden Kadının Gayrimüslim Kocasıyla Evliliğinin Devamı

İslam hukuku prensip olarak ibtidaen bir Müslüman kadının gayrimüslim bir erkekle evliliğine cevaz vermemektedir.

“Müslüman bir kadın ise, hiçbir gayr-i müslimle evlenemez. Bu İslâm dininde kesinlikle haramdır. Böyle bir durum, İslâm şerefine, İslâm yararına, Müslüman kadının selâmet ve mutluluğuna aykırıdır.”²⁴

Meselenin yerli yerine oturması için akılda tutulması icap eden ikinci bir husus, İslam hukukundaki boşama yetkisidir.

“Evliliğin tek taraflı olarak sona erdirilmesi anlamına gelen boşanma yetkisi öncelikle kocaya aittir. Bununla birlikte koca boşama yetkisini karısına devredebilir ki buna *tefvîzu’t-talâk* denir. (...) Öte yandan kadın, nikâh akdi yapılırken kocasına boşama yetkisi vermeyi kabul ettirebilir;

²² Karadavi, *Fıkhu’l-Ekalliyat*, 79.

²³ Karadavi, *Fıkhu’l-Ekalliyat*, 79.

²⁴ Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük İslâm İlmihali* (İstanbul: Bilmen Basım ve Yayınevi, ts.), 447.

bu durumda tefviz nikâh akdinin yapıldığı anda kesinleşir. (...) Bazı durumlarda evlilik akdine boşanma şartı eklemek câizdir. Örneğin, bir kadın, kocasının ikinci bir eşle evlenmesi halinde boşanma hakkına sahip olacağına şart koşabilir.”²⁵

“Sual: Batıda kadınlar erkeklerden daha ziyade İslam’a teveccüh göstermektedir. Bu herkesçe bilinen bir olgudur. Evli olmayan bir kadının din-i İslamla müşerref olması durumunda, kendisine uygun bir Müslüman eş bulma dışında sorun yoktur. Lakin kadının eşinden önce veya eşi Müslüman olmaksızın İslam’ı kabulü halinde problemlerli bir durum oluşmaktadır. İki insan birbirini seviyor, aralarında uzun ve uyumlu bir muâşeret devam etmektedir. Hatta çocukları da bulunabilir. Kadın bu durumda ne yapacaktır? Bir yandan İslam’a bağlı, bir yandan eşine ve çocuklarına sıkı sıkıya bağlıdır.

“Buradaki müftülerin çoğu bu durumdaki kadının Müslüman olur olmaz veya en fazla iddeti sona erince kocasından derhal ayrılması gerektiği yönünde fetva veriyor. Eşini ve çocuklarını feda etmesi yeni Müslüman olmuş bir hanım için büyük bir meşakkattir.

“Bir kısım hanımlar da hemen İslam’a girmek istemekle birlikte kocasından ayrılma engeli fiili adım atmasına mâni olmaktadır.

“Bu meselenin Kitap, Sünnet ve makasidu’ş-şeria ışığında bir çözümü var mıdır? Lütfen görüşünüzü ortaya koyunuz. Allah size, İslam’a ve ehl-i İslam’a hayırlar bahşetsin!”²⁶

Meseleyi bu kapsamlı sualle ortaya koyan Karadâvî, kendisinin de uzun yıllar aynı fetvayı tekrarladığını belirterek bir de hatırasını anlatır. Bir öğrenci birliğinin organizasyonu ile Birleşik Devletler’de buldukları bir sırada bu soru tevcih edilmiş, hazırandan Sudanlı aktivist Hasan Turabi de (v. 2016) Müslüman olan bir hanımın gayrimüslim kocasıyla evliliğine devam edebileceğini ifade etmiştir. Bunun üzerine büyük bir infial meydana gelmiş. Herkes tepki göstermiş. “Turabi’ye ateş püskürenlerin başında ben vardım” diyor Karadâvî Hoca: “O ümmetin kesintisiz ameliyle pekiştirilmiş kesin bir icma’dan ayrılmıştı.”²⁷

Öğrenmenin sonu olmadığını, kendisinin de süreç içinde öğrenmeye devam ettiğini belirten Karadâvî, İbn Kayyim el-Cevziye’nin bu meseleyi Ahkamu Ehli’z-Zimme (İslam Devletinin Gayrimüslim Vatandaşlarına Dair Hükümler) isimli eserinde ele aldığını söyleyerek müellifin zikrettiği 9 görüşü özetliyor.

İbn Kayyim’in bahsi geçen eserindeki tespitine göre selef ve halef uleması mühtedi kadının evliliğinin devamı hususunda 9 farklı görüşleri sürmüşlerdir:

1. Kadının Müslüman olmasıyla nikah akdi kendiliğinden fesh olur.
2. Koca Müslüman olmayı reddederse nikah fesh olunmuş sayılır.
3. İddet süresinin sona ermesiyle nikah fesh olunmuş sayılır.
4. Kocasının iddet içinde Müslüman olursa nikah avdet eder.
5. Kadın için de erkek için de iddet süresi dikkate alınır.
6. Kadın, yıllar sürse bile kocasını bekler, bu süre içinde cinsel muâşeret olmaz.

²⁵ Ahmed Akgündüz, *İslâm Özel Hukuku (Osmanlı Arşivlerinden Uygulama Belgeleri)* (İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı, 2023), 255.

²⁶ Karadavi, *Fıkhu’l- Ekalliyat*, 105.

²⁷ Karadavi, *Fıkhu’l- Ekalliyat*, 106.

7. Şehri terk edip başka şehre yerleşmediği sürece kocası ona daha layıktır.
8. Otorite (devlet, yasa) onları ayırmadığı sürece karı kocanın nikahı devam eder.
9. Kadın kocasıyla birlikte oturmaya devam eder, ancak cinsel muaşeret olmaz.²⁸

Bütün bu görüşleri sayfalar boyunca harmanlayan, delillerini mukayeseli olarak inceleyen Karadâvî kadının seçiminin belirleyici olduğu kanaatine ulaşır.

Bu meyanda müellif Abdurrezzak'ın Musannaf'ında yer alan birkaç rivayeti nakledip yorumlamaktadır:

“Hireli bir kadın Müslüman olmuştu. Kocası İslam'a girmedi. Hz. Ömer konuyla ilgili mektubunda²⁹ kadının muhayyer bırakılmasını, dilerse kocasıyla kalmasını, dilerse ayrılmasını yazdı.”

“Bunun anlamı şudur: Konu tamamen kadının seçimi ile ilgilidir. İsterse kocasıyla kalır, isterse ondan ayrılır.”

“Benzer bir rivayet de İbn Şeybe'nin el-Hasen'den naklidir: Hristiyan bir adamla evli bir kadın İslam'a girmişti. Kadını kocasından ayırmak istediler. Konuyu Ömer'e götürdüklerinde halife kadını muhayyer bıraktı.”³⁰

Karadâvî Hoca, İbn Kayyim'in konuyu yeterince inceleyemediği kanaatindedir. Ona göre İbn Kayyim sözün başında mesele hakkındaki dokuz görüşün delillerini tartışacağını, kuvvetli ve zayıf olanları belirteceğini vadedmiş olmasına rağmen bu sözünde duramamış, sadece hocası İbn Teymiye'nin ve kendisinin benimsediği altıncı görüş üzerinde yoğunlaşmıştır. Buna göre kadın aralarında cinsel muaşeret olmaksızın yıllarca bekleyecektir.

“Allame İbn Kayyim'in İmam Ali'nin -Kerremallu Vecheh- görüşünü derinlemesine incelemesini arzu ederdim” diyen Karadavi, müellifin yedinci görüş olarak zikrettiği kadının şehri terk edip etmemesini kriter olarak kabul eden mezhebe biraz daha yakından bakmaktadır. Hz. Ali'nin Resulullah'ın sağlığında Yemen'de görevlendirildiğini ve Hz. Osman'dan sonra da hilafeti deruhte etmiş bulunduğunu hatırlatan yazar, onun görüşünün hem fetva hem kazâî hüküm ifade ettiğini vurgular.

Bu durumda ilk nesil Müslümanların üzerinde görüş beyan ettikleri meselenin aslında daha ziyade hicret ederek İslam ülkesine sığınan kadınlarla ilgili olduğu anlaşılır. Mümtehine Suresi'nin onuncu ayet-i kerimesinin hükmü mucebince mülteci kadının İslam'ı kabul etmiş, mümine olduğu ortaya çıkarsa gayrimüslim tarafa iade edilmez ve nikahlı idiye nikahı ya münfesihi kabul edilir veya hâkim kararıyla fesh edilir.

²⁸ Karadavi, *Fıkhu'l- Ekalliyat*, 106-109.

²⁹ Valiler kendi başlarına karar veremedikleri veya veremeyecekleri konularda durumu halifeye yazarak talimat beklerlerdi. Acil durumlarda ise gelişmeyi özetler, nasıl tutum takındıklarını yine yazılı olarak bildirirlerdi. Bu tür yazışmaların siyasi olanları Muhammed Hamidullah tarafından bir monografide derlenmiştir. Muhammed Hamidullah, *Mecmuatu'l-Vesâiku's-Siyâsiyye li'l-Ahdi'n-Nebevi ve'l-Hilâfe el-İslâmiyye* (Beyrut: Daru'n-Nefâis, 1987). Bu eserin, Hz.Peygamber dönemiyle ilgili olanları, Türkçe'ye çevrilmiştir: Muhammed Hamidullah, *El-Vesâiku's-Siyâsiyye, Hz. Peygamber Döneminin Siyâsi-İdari Belgeleri*, Çev.Vecdi Akyüz, İstanbul: Kitabevi Yayınları, ty (1997), çev. Vecdi Akyüz (Kitabevi, 1997).

³⁰ Karadavi, *Fıkhu'l- Ekalliyat*, 118.

“Hz. Ali’nin hükmünün sanki şu ayet-i kerimeye dayandığını seziyorum” diyen Karadavi, bu görüşün gayrimüslim ülkelerde ihtida eden hanımlar için, özellikle eşlerinin İslam’a girmelerini umuyorlarsa ve çocukları varsa en uygun görüş olduğunu belirtir.³¹

Ayet-i kerimenin meali şöyledir:

“Ey iman edenler! Mümin kadınlar göç ederek size geldiklerinde -onların imanlarını Allah daha iyi bilmekle beraber- siz onları sınavın. Eğer mümin olduklarını anlarsanız, onları kâfirlere iade etmeyin. Bunlar onlara helâl değildir, onlar da bunlara helâl olmaz. Onlara (kocalarına) harcadıklarını (mehirleri) geri veriniz. Mehirlerini ödediğiniz takdirde bu kadınlarla evlenmenizde sakınca yoktur. Kâfir kadınları nikâhınız altında tutmayın. Siz harcadığınızı (verdiğiniz mehri) isteyin, onlar da harcadıklarını istesinler. Allah’ın hükmü işte budur. Aranızda hükmünü böyle veriyor. Allah hakkıyla bilmektedir, hüküm ve hikmet sahibidir.” (el-Mümtehine 60/10).³²

İbn Kayyim ve hocası İbn Teymiye’nin görüşlerini dayandırdıkları Hz. Ömer’den gelen rivayetin zahirinin aslında bu iki alimin tezini desteklemediğini iddia eden Karadâvî, kadının kocasıyla birlikte oturmasına izin vermenin zımnen cinsi muâşeretini de kapsamaya icap ettiğini söyler.

Söz konusu rivayete göre bir Hristiyan kadın Müslüman olmuş, Hz. Ömer de onu ayrılmak veya kocasıyla oturmak hususunda muhayyer bırakmıştır.

Karadâvî Hoca’ya göre bu rivayetin zahiri İbn Kayyim’in görüşünün tam aksini ortaya koymaktadır. Halife açıkça kadının ayrılabilirliğini veya evlilik birliğini devam ettirerek kocasının evinde oturmaya devam edeceğini hükme bağlamış oluyor. “Fakat İmam İbn Kayyim -Allah ona rahmet eylesin- bu zahiri teville yönelmiş ve bunun anlamı kocası hala Hristiyan iken onun nikahında kalması demek değildir, oturur bekler anlamına gelir demiştir. Bu durumda bir başka müçtehid Hz. Ömer’in sözünün zahirine uyarırsa bunda da mahzur yok demektir.”³³

Bizce de Yusuf el-Karadâvî’nin tespiti isabetlidir. Zira Karadâvî konuyu sadece bir yorum hatası veya farklılığı gibi ele alsada da geniş açıdan bakıldığında İbn Kayyim el-Cevziye’nin (v. 1350) nasları ve tarihi rivayetleri gayrimüslim tebaa’nın haklarını daraltacak yönde yorumladığı görülür. Bunda Haçlı Seferlerinin (1096-1272) oluşturduğu yeni bir bilincin etkili olduğu anlaşılıyor. Bu tarihi kırılma anından itibaren hukuk ve tarih kısmen yeniden inşa edildi. Sonradan oluşan bu yeni sosyo-politik atmosfer kiliseleri camiye çevirme, gayrimüslim tebaanın dini semboller taşımasını yasaklama, kıyafetle ilgili ayrıntılı kodlar, bayramların kutlanması gibi birçok alandaki yeni düzenlemeleri sanki kadimden beri böyleymiş gibi gösterme eğilimine yol açtı. İbn Kayyim ise bu eğilimin en etkili temsilcisi haline geldi.³⁴

³¹ Karadavi, *Fıkhu’l- Ekalliyat*, 120.

³² “Mümtehine Suresi 10-11. Ayet Tefsiri - Diyanet İşleri Başkanlığı” (Erişim 10 Aralık 2023). Ayrıca bakınız: *Kur’an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, çev. Hayreddin Karaman vd. (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2012), 4/3423.

³³ Karadavi, *Fıkhu’l- Ekalliyat*, 121.

³⁴ İbn Kayyim “Ömer şartnâmesi” olduğu ileri sürülen bir metni, meşhur olduğu gerekçesiyle isnad veya kaynak belirtmeden nakletmekle kalmamış; metni zimmiler bakımından daha hak daraltıcı olarak uzun uzun yorumlamıştır. Mustafa Fayda, filanca belde halkından Ömer’e diye yazılan ve beldenin adının da bildirilmediği metnin teamüllere uygun olmadığı gibi, bizzat zimmilerin kendi haklarını daraltan şartları muhteva bir metni devlet başkanına göndermiş olmalarını da makul görmemektedir. Mustafa Fayda, “eş-

Buna mukabil Karadavi'nin yaşadığı dönem ve muhatap kitlesi dikkate alındığında dünyanın köy haline geldiği, uluslararası ilişkilerin dönüştüğü, kültürler arasındaki geçişkenliğin arttığı dikkati çekmektedir. Günümüzde Müslümanlar açısından ne acıdır ki gayrimüslim ülkeler olarak nitelendirilen toplumlar evrensel ve İslami değerlere daha uygun bir sistem kurmayı başarmışlardır. Gayrimüslim ülkelerde kadının statüsü ve değeri, adına İslam alemi denilen bölgelerden genellikle çok daha yüksek standartlardadır. O günkü şartlar altında İbn Kayyim'in daraltıcı yorumu ne kadar manidar ise bugünkü şartlar altında da Karadavi'nin esnek yorumu aynı derecede anlamlı ve işlevseldir.

Karadavi Hoca'nın geniş bir incelemeden sonra vardığı netice şudur:

“Bize göre bu meselede üç muteber görüş vardır. Birçok kadının İslam'a girişinin önünde engel olarak duran bu problemin çözümünde müftüler bu üç görüşten birine istinat edebilirler:

“Birinci görüş: Hz. Ali'nin (radiyallahu anh ve kerremallahu vecheh) kavlidir. Şehrini terk etmediği sürece kocası ona daha layıktır. Bizim ele aldığımız meselede kadınlar kendi ülkelerinde kalmakta, başka bir yere hicret etmemektedirler. Ne dâruislama ne de başka bir yere hicret sözkonusudur. Hz. Ali'nin görüşü sabittir. Bu konuda ihtilaf yoktur. Tabiin imamlarından eş-Şa'bi ve İbrahim de bu meselede onun re'yini benimsemiştir.

“İkinci görüş: Hz. Ömer'den (radiyallahu anh) rivayet edilen Müslüman olan kadınların gayrimüslim kocalarının yanında kalmalarını onaylayan veya tercih hakkını kadınlara bırakan uygulamalardır. Birçok kaynak benzer hadiseleri nakletmiştir. Sadece bir rivayet farklı bir uygulamayı nakletmişse de o örneğin kendine has özellikleri vardır. Sonuçta ya rivayetlerin kahir ekseriyetini esas alacağız veya imamın ve yargıcın mühtedi kadını gayrimüslim kocasının yanında bırakma, ona seçim hakkı tanıma veya onları ayırma konusundaki takdir hakkını kabul edeceğiz. Bu durumda maslahat neyi gerektiriyorsa o seçenek devreye girecektir.

“Üçüncü görüş: Zührî'nin kavlidir. Sultan (yönetici, yargıç) tarafından tefrik edilmedikleri sürece onlar nikahları üzere kalırlar. Bir yargı kararı ile ayrılmadıkları sürece evlilik devam eder demektir.”³⁵

Karadâvî Hoca'nın bu meselenin halinde takip ettiği metot girişte tespit ettiğimiz beşli şablonda ikinci, üçüncü ve beşinci prensiplere tekabül etmektedir. (2) Müfti veya müsteftinin mezhebinde bulunmayan ruhsat veya kolaylığı diğer bir mezhepten almak, (3) Gerektiğinde sahabe mezheplerine, yani mezheplerin teşekkülünden önceki döneme başvurmak, (5) Medeniyet ve siyaset (İslami hareket) perspektifinden fetva vermek.

Yusuf el-Karadâvî günümüz şartlarında ihtida hareketlerini sekteye uğratabilecek bir engeli mezhepler arası bir yol takip ederek ve mezheplerin ortaya çıkışından önceki sahabe ve tabiin dönemine uzanarak çözüme kavuşturmuştur. Çünkü bir kadına Müslüman olduğu takdirde eşinden ayrılması gerektiğini söylemek, İslam ile insan arasına aşılması güç bir engel koymak demektir. Müftinin konuyu medeniyet ve siyaset perspektifinden ele aldığı aşikardır.

Yazar konuyu içerik açısından incelemeyi bitirdikten sonra metodolojiye ilişkin bir hususu, beşli şablonumuzdaki üçüncü prensibi biraz açma ihtiyacı hisseder. Sahabe ve tabiin kavilleriyle fetva vermenin cevazına dair bir başlık açan müellif burada da İbn Kayyim'in bu kez İ'lamu'l-

Şürütü'l-ömeriyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV, 2010), 39/273-274.

Ayrıca bakınız:

³⁵ Karadavi, *Fıkhu'l- Ekalliyat*, 121-122.

Muvakki’İN adlı eserini kaynak göstererek sahabe ve tabiin görüşlerine dayanarak fetva vermenin sonrakilerin görüşlerini almaktan daha evla olduğunu savunur.³⁶

Karadavi Hoca bahsin nihayetinde Abdullah el-Cudey tarafından Ürdün Fetva ve Araştırma Konseyi’ne sunulan konuyla ilgili araştırma raporunun sonuç kısmını, kendisinin de bu tespitleri paylaştığını belirterek nakletmektedir. Abdullah bin Yusuf el-Cudey, Avrupa Fetva ve Araştırma Meclisi’nde Karadavi’nin halefidir.³⁷

“1. Konu hakkında kesin bir nas bulunmamaktadır.

“2. İcma da yoktur.

“3. İslam’dan önce akdetilen nikahlar İslam’da geçerli sayılmıştır. Yakın olmadan batıl olmaz. Nass varid olmaması ve ihtilafın bulunması nedeniyle din farklılığı nikahı yakinen batıl kılmaz.³⁸

“4. Kitap ve sünnetten deliller kocanın evlilik sırasında din değiştiren karısıyla birlikte kalmasının dinin aslına yönelik bir tehdit olmadığını, eşlerin arasındaki ilişkinin bozulmasını icap ettirmediğini göstermektedir.

“5. Eşlerden birinin ihtida etmesiyle evlilik birliğinin sona ermesi(ne dair tarihi örneklerde FO) evliliği sona erdiren sebep sadece birinin Müslüman olması değildir.³⁹

“6. Allah’ın elçisi (sav) döneminde İslam’a girenlerin çok olmasına rağmen bir tane bile eşinden ayrılan kadın veya erkek örneği bulunmamaktadır. Bazen kadın önce Müslüman olmuş, kocası sonra Müslüman olmuştur, bazen de tersi vuku bulmuştur. Resulullah (sav) kimsenin eşinden ayrılmasını talep etmemiştir. Hatta bunun tersi vakidir. Hatta bizzat Hz. Peygamber’in (sav) kızı Zeynep, Mekke’nin fethinden hemen önce, Mümtehine Suresi’nin nüzulüne değin müşrik kocası Ebu’l-As ile evliliğini devam ettirmiştir. Hz. Zeynep Bedir Gazvesi’nden sonra Medine-i Münevvere’ye hicret etmiş, hicreti de evliliğini sonlandırmamıştır.

“7. Mümtehine Suresi’ndeki ayeti kerimeyi din ayrılığı yüzünden evlilik bağına sona erdirmekle ilintilendirmek isabetli değildir. Sözkonusu ayet-i kerime Müslüman kadın ile onun İslam’a karşı savaştan kocasının ilişkisini, aynı şekilde Müslüman erkekle onun İslam’a karşı savaştan karısının ilişkisini kesmek üzere sevk edilmiştir. Mutlak kafirler hakkında değildir.

“8. Mümtehine ayeti muharip kafir kocası bulunan Müslüman kadının (yeniden FO) evlenmesinin önündeki mâniyi izale etmiştir. Hz. Peygamber’in (sav) kızı Zeynep (ra) kıssası kafir koca ile Müslüman kadın arasındaki nikah akdinin lazım akitten caiz akde dönüştüğünü gösterir. İlet ise muharip kocaya erişiminin bulunmaması ve kocasız kalmanın yol açacağı güçlüktür.

³⁶ Karadavi, *Fıkhu’l- Ekalliyat*, 122.

³⁷ “The European Council for Fatwa and Research: Renewed leadership, renewed hopes”, المجلس الأوروبي للفتاوى والبحوث (blog), 16 Aralık 2018. <https://www.e-cfr.org/blog/2018/12/16/european-council-fatwa-research/>

³⁸ Fıkıhtaki “aslolan yakîn şek ile zail olmaz” kaidesine ve bir şeyi bulunduğu hal üzere devam ettirme demek olan “ıstıshab” prensibine göre nikah akdi kesin, din farklılığının nikahın butlanına yol açması ise ihtilafli bir mesele olduğundan yakîn tercih edilerek nikahın devamına hükmedilir. Şüphe kesin bilgiyi veya hükmü boşa çıkarmaz.

³⁹ Dinden dönme (ridde) meselesinde olduğu gibi burada da muharip olma veya olmama kıstası esas alınmıştır. Günümüzde ise mühtedi kadınların eşleri genellikle İslam’a karşı savaş pozisyonunda değildir. Öyle olursa istisnai hükümler devreye girerek Müslüman kadının korunması yönünde tedbir alınır. Nikahın feshi bu kapsamdadır.

“9. Ayet Müslüman erkeğin küfür diyarından dârulislam’a hicret etmeyen veya irtidat ederek muharip kafirlerin safına geçen karısını nikahında tutmasını men etmiştir. Burada ise Hatib bin Ebi Belte’a vak’asındaki gibi, kafirlere meyletme korkusu varittir. Hatib, Mekke-i Mükerrerme’deki aile efradına zarar gelmesi endişesiyle Resulullah’ın (sav) sırrını bir mektupla bildirmeye teşebbüs etmişti.⁴⁰ Aynı şekilde erkeğin de (gerçekte var olmayan bir eşle hukuki FO) alakasının devam etmesi erkek için bir zarara (ve hak kaybına FO) yol açacaktır.

“10. Eşlerden biri İslam’a girdiğinde, kafir olan muharip değilse bir arada kalmaları caizdir, sırf din farkından ötürü evlilik birliği dağıtılmaz. Hicretten önce Mekke’de ve Mekke’nin fethi sırasında Müslüman olanlar hakkındaki uygulama da bu yöndedir. Emirü’l-Müminin Ömer (ra) hilafeti sırasında aynı uygulamayı devam ettirmiş ve hiç kimse ona muhalif görüş bildirmemiştir. Hz. Ali’nin fetvası (ve uygulaması da FO) aynı yöndedir.

“11. Eşlerden birinin İslam’a girişi aralarındaki nikah akdinin feshini caiz kılar, vacip kılmaz. Hz. Ömer’in kazâi tatbikatı ve sahabe-i kiramın ikrarı bunu gösterir.

“12. Erkeğin kendisi Müslüman olduktan sonra muharip olmayan kafir karısıyla kalmasının, aynı şekilde kadının kendisi Müslüman olduktan sonra muharip olmayan kafir kocasıyla kalmasının mübah oluşunun muktezası aralarındaki karı-koca muâşeretinin mübah olmasıdır. Zira nikah akdinin sıhhatinin devamı aralarında maruf bulunan muâşeretin devamını gerektirir ki cinsel ilişki de bu cümledendir.”⁴¹

Bize göre meseleye ayrıca farklı bir perspektiften bakmak mümkündür. İslam’ı seçen kadının gayrimüslim eşinden ayrılmış sayılması, o zamanın şartları muvacehesinde, kadının hürriyetini korumaya yönelik bir düzenleme olarak görülebilir.

İslam’a giren kadının ayrılmış sayılacağı, ayrılacağı veya nikahın hâkim tarafında fesh edilebileceği gibi görüşlerin oluşmasında, o dönemlerde cari bulunan hukuki ve sosyal yapı da etkilidir. Yahudilikte erkek boş kâğıdı vermediği sürece kadın hürriyetine kavuşamazdı. Hristiyanlık boşamayı tamamen kaldırdı. İslam hukuku ise boşamayı prensip olarak erkeğin uhdesinde bıraktı. Girişte de temas ettiğimiz gibi bazı hukuk okulları kadının akdin başında veya evlilik içerisinde bunu talep etmesi halinde erkek gibi boşama hakkına sahip olacağını kabul eder. Evlilikte şart koşulan kadının rızası boşanma sırasında aranmaz.⁴²

Arap örfünün etkisiyle tabii olarak İslam hukukunda da yer edinmiş bulunan evlilik akdinin düğümünün erkeğin elinde bulunması, hür iradesiyle İslam’a giren kadının eşinden ayrılmak istese dahi boşanmasını güçleştirmektedir.

Bu yönden baktığımızda “İslam’a giren kadın kocasından ayrılmış sayılır” demek kadını kocasının baskısından korumaya yönelik hukuki bir düzenleme olarak görülebilir. Yalnız bu düzenleme eksiktir, kadının kararını ve hürriyetini tam olarak muhafaza etmemektedir. Bu kez de

⁴⁰ Kurye henüz yolda iken Hz. Ali tarafından mektup bulunarak Mekke-i Mükerrerme’nin fethini zora sokacak veya kan dökülmesine neden olabilecek bir hadisenin önüne geçilmiştir.

⁴¹ Karadavi, *Fıkhu’l-Ekalliyat*, 124-125.

⁴² “Boşanmanın rükünleri, mezheplere göre farklılık göstermektedir. Hanefiler ve Hanbelilere göre boşamanın tek bir rükünü vardır, o da boşamanın gerçekleştiği formüldür. Şâfiiler ve Mâlikilere göre ise rükünler şunlardır: (1) kocanın ve kadının varlığı, (2) boşanma formülü, (3) niyet. Şî’a ise rükünlerin şunlar olduğunu savunur: (1) karı ve kocanın varlığı, (2) formül ve (3) iki şahid. Koca karısını boşayabilir, ancak kadın kocasını boşayamaz. Evliliğin aksine, boşanmada kadının rızası gerekli değildir.” Akgündüz, *İslâm Özel Hukuku*, 244.

kadının gayrimüslim kocasından mutlaka ayrılması zorunluluğunu dayatmaktadır. Karadâvî Hoca'nın fetvası ise bu eksikliği tamamlamaktadır.

Zira mühtedi kadın arzu ettiği takdirde günümüzde hassaten batı dünyasında mer'i hukuk sistemlerine göre boşanma hakkına zaten sahiptir.⁴³ Karadâvî Hoca'nın sahabe ve tabiin görüşlerine istinat ettirdiği fetvası evliliğine devam etmek isteyen kadının kararını ve hürriyetini temin etmeye matuftur.

Sonuç ve Öneriler

İsmine ister "azınlıklar fıkhı" isterse başka bir tabir kullanılsın, gayrimüslim ülkelerde, hassaten Avrupa ve Kuzey Amerika'da yaşayan Müslümanların karşılaştıkları dini sorunları hem esnek hem de doğru bir yöntemle çözüme kavuşturmak günümüzde acil bir ihtiyaç halini almıştır.

Geleneksel Arap, İran veya Türk Müslümanlığının dini gelenek ve alışkanlıkları, fetva ve çözümleri Avrupa ve Amerika toplumları için yeterli olmayabilir. Kuvvetli Müslüman için geçerli olan bir hüküm zayıf Müslümanın durumunda hafifletilebilir.

Aynı tabip, aynı dertten mustarip iki hastasına farklı tedavilere başlayabileceği gibi aynı hastaya da farklı zamanlarda farklı doz veya ilaçlar önerebilir. Fakihin durumu da tabibe sıkça benzetilmiştir. Bir asra ve nesle uygun düşen fetva, diğer bir zaman ve zemine münasip olmayabilir.

Karadâvî'nin çözümleri "meşakkat teysiri celbeder" külli kaidesinin İslami kurallara göre düzenlenmemiş batı toplumlarında azınlık statüsünde yaşayan Müslümanların dini hayatına tatbiki gibidir.

Müellifin gerek bu makaleye esas ittiğimiz Fıkhu'l-Ekalliyat (Azınlıklar Fıkhı) kitabından, gerekse bütün telifât ve faaliyetlerinden istihraç ettiğimiz beş maddelik şablonun örnek meseleler üzerinde tatbikini görmüş olduk.

İşin özü ve esası kolaylaştırmak, güçleştirmemek olmakla birlikte Karadâvî'nin bu amaca hangi araç ve yöntemlerle ulaştığını tespit ettik.

Karadâvî'nin özellikle mevsim geçişlerinde namaz vakitlerinin insanlara meşakkat verecek derecede erken, geç veya sık olması gerekçesiyle cem' edilmesine izin veren fetvası şablonumuzdaki birinci ve dördüncü prensiplerle ilişkilendirilebilir. (1) Bir mezhep içerisinde kolaylığı tercih etmek, zorluktan kaçınmak. (4) Fetvada umumi veya hususi maslahatı gözetmek.

İkinci örneğimiz olan mühtedi kadının gayrimüslim kocasıyla evliliğinin devamı konusunda ise beşli şablonumuzun 2, 3 ve 5. prensipleri işletilmiştir. (2) Müfti veya müsteftinin mezhebinde bulunmayan ruhsat veya kolaylığı diğer bir mezhepten almak, (3) Gerektiğinde sahabe mezheplerine, yani mezheplerin teşekkülünden önceki döneme başvurmak, (5) Medeniyet ve siyaset (İslami hareket) perspektifinden fetva vermek.

Günümüz meselelerine fetvalar, nevâzil, fetâvâ muâsıra, kadâyâ/mesâil müstecidde, çağdaş fıkıh problemleri gibi birçok başlık altında yer yer Avrupalı veya Kuzey Amerikalı Müslümanların nev'-i şahsına münhasır soru ve sorunlarına cevap teşkil edecek çalışmalar yapılmakla birlikte teorik ve metodolojik eserler nadirattandır.

⁴³ Erkeğin karısını boşamasını ebediyen yasaklayan öğretiyi takip eden Katolik toplumlarda bile boşanmanın yol ve usulleri vardır.

Yusuf el-Karadâvî ve Taha Cabir el-Alwânî'nin açtığı “azınlık fıkhi” başlığının altı doldurulmalı, sahaya ilişkin nazari ve usûli çalışmalara ehemmiyet verilmelidir. Furu'da yeterince çalışma (makale, kitap, tez) yapılmıştır.

Yaşanan yeni sorunlarla ilgili olarak Batı dışındaki Müslüman azınlıkların, mesela Asya Pasifik Müslümanlarının yerel sorunlarına da eğilmek icap eder.

Batıda ve doğuda yaşayan Müslüman azınlıklara yönelik dini yayınlarda özenli ve hikmetli bir din dilinin geliştirilmesine ihtiyaç vardır. Nasıl sorularından önce niçin soruları cevaplanmış olmalıdır.

Kaynaklar

Akgündüz, Ahmed. *İslâm Özel Hukuku (Osmanlı Arşivlerinden Uygulama Belgeleri)*. İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı, 2023.

Alwani, Taha Jaber - Shamis, A. A. *Towards a fiqh for minorities : some basic reflections*. Richmond, Surrey, UK ; Herndon, VA: The International Institute of Islamic Thought, New rev., 2010.

Berki, Ali Himmet. *Açıklamalı Mecelle (Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye)*. İstanbul: Hikmet Yayınları, 1982.

Bilmen, Ömer Nasuhi. *Büyük İslâm İlmihali*. İstanbul: Bilmen Basım ve Yayınevi, ts.

Canatan, Kadir (ed.). *Avrupa'da İslam Politikaları: İslam'ın Tanınması ve Kurumsal Temsili*. İstanbul, 2021.

Fayda, Mustafa. “eş-Şürûtü'l-ömeriyye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 39/273-274. İstanbul: TDV, 2010.

Hamidullah, Muhammad. *Mecmuatu'l-Vesâiku's-Siyâsiyye li'l-Ahdi'n-Nebevi ve'l-Hilâfe el-İslâmiyye*. Beyrut: Daru'n-Nefâis, 1987.

Hamidullah, Muhammed. *El-Vesâiku's-Siyâsiyye, Hz. Peygamber Döneminin Siyâsî-İdarî Belgeleri, Çev.Vecdi Akyüz, İstanbul: Kitabevi Yayınları, ty (1997)*. çev. Vecdi Akyüz. Kitabevi, 1997.

Karadavi, Yusuf el-. *Fıkhu'z-Zekât*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İrşâd, 1969.

Karadavi, Yusuf el-. *Fî fıkhi'l-ekalliyyat el-muslima: hayatu'l-muslimin vasata'l-mucteme'at el-uhra*. Kahire: Daru'ş-Şuruk, 2. Basım, 2005.

Karaman, Hayreddin. *Başlangıçtan Zamanımıza Kadar İslâm Hukuk Tarihi*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2001.

Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir. çev. Hayreddin Karaman vd. 5 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 4. Basım, 2012.

Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. *Sahihu Muslim*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.

Okumuş, Fatih. *İslami hareketin iktidar deneyimi: Tunus ve Mısır*. İstanbul: İlimyurdu

Yayıncılık Mana Yayınları, 2015.

“Mümtehine Suresi 10-11. Ayet Tefsiri - Diyanet İşleri Başkanlığı”. Erişim 10 Aralık 2023. <https://kuran.diyamet.gov.tr/tefsir/M%C3%BCmtehine-suresi/5160/10-11-ayet-tefsiri>

“The European Council for Fatwa and Research: Renewed leadership, renewed hopes”, 16 Aralık 2018. <https://www.e-cfr.org/blog/2018/12/16/european-council-fatwa-research/>



20.yy. Faşizminin Tarihsel Dayanağı: İspanya'dan Örnekler

Belgin Sena Akçay Akdoğan¹

ÖZ

21. yüzyılda sıklıkla kullandığımız birçok kavramı modernitenin getirisi olarak sunmak tarihi moderniteyle birlikte başlatmak anlamına gelmektedir. Oysa ki tarih ilerlemeci bir bilimdir ve modern dönem de geçmiş tecrübeler ile açıklanabilir durumdadır. Yapılan çalışmada 20. yüzyıl İspanya'sında yaşanan milliyetçilik ve faşizm krizinin köklerinin hem yarımadanın çokkültürlü yapısına hem de bu yapının oluşturduğu derin ayrılıklara dayandığı görülmektedir. O nedenle bu ayrılıkları anlayabilmenin yolu İber Yarımadası ve İspanyol tarihini incelemekten geçmektedir. Ferdinand ve Isabella evliliği dönemi ve sömürgelerdeki ilkel olarak tabir edilebilecek ayrımcılık izleri 20. yüzyıl İspanya'sının sıfır noktasını oluşturmaktadır. Ayrıca, her ne kadar ortaçağ boyunca saf kan yasaları ile kana dayalı dini bir ırkçılık biçimi yaygın olsa da İspanya'nın sahip olduğu kozmopolit kültürün İspanyolları biyolojik ırkçılıktan ziyade kültürel ırkçılığa yönelttiği, bu noktada da asimilasyon politikalarının devreye girdiği görülmektedir. Çalışmanın temel amacını 20. yüzyılda meydana gelen İspanya faşist rejiminin oluşmasında ve yaşananlarda İspanyol geçmişinin bir bağlantısı olup olmadığı sorusu oluşturmaktadır. Bu amaç çerçevesinde çalışmada tarihsel tarama ve karşılaştırmalı tarih yöntemi kullanılarak İspanyol toplumunun geçmiş tecrübelerinin dünü etkileyip etkilemediği üzerinde durulacaktır. Bu amaçla birincil el kaynak olarak feran, destan, kronik, gazete ve propaganda afişi kullanılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Milliyetçilik, Faşizm, İspanya, Franco, Limpieza de Sangre, Konverso

Historical Foundations of 20th Century Fascism: Examples from Spain

ABSTRACT

In the 21st century, attributing many commonly used concepts to the outcome of modernity implies initiating history with modernity. However, history is a progressive science, and the modern era can be explained in light of past experiences. The study reveals that the roots of the nationalism and fascism crisis in 20th-century Spain are based on both the multicultural structure of the peninsula and the deep divisions it has created. Therefore, understanding these divisions requires examining the Iberian Peninsula and Spanish history. The period of the marriage of Ferdinand and Isabella and traces of primitive discrimination in the colonies formed the starting point for 20th-century Spain. Although a form of race-based religious racism with pure blood laws was prevalent throughout the Middle Ages, Spain's cosmopolitan culture directed the Spaniards towards cultural racism rather than biological racism, leading to the implementation of assimilation policies. The main goal of the study is to explore whether there is a connection between the formation of the fascist regime in 20th-century Spain and the Spanish past. In this context, the study will focus on whether the past experiences of Spanish society have influenced 20th-century, using a historical review and comparative history method. For this purpose, primary sources such as edict, epic, chronicle, newspaper, and propaganda poster will be used.

Key Words: Nationalism, Facism, Spain, Franco, Limpieza de Sangre, Converso

¹ Yüksek Lisans Öğrencisi, İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi, Tarih ve Medeniyet Araştırmaları, belginsenakcay@gmail.com, ORCID: 0009-0005-6561-4219

Giriş

Hobsbawm'a göre milletleri ortaya çıkaran devlet ve milliyetçilik olmakla birlikte, milletleri oluşturmak için ya var olan kültürden bir millet oluşturulmuş ya da halihazırda olan kültür imha edilip yeni bir millet oluşturulmuştur (Hobsbawm, 2020: 25). Bu şekilde kamusal alanda elde ettiği haklarla görünür olmaya başlayan yeni kitleyi kontrol etmek de mümkün hale gelmiştir (Smith, 2017: 17). Bu noktada Gellner da Hobsbawm'a benzer bir şekilde ulusun bir ulusçuluk ürünü olduğunu ve bu ürünün eskiyi canlandırarak ya da dönüştürerek ortaya çıktığını söylemiştir (Gellner, 1992: 105-106). Anderson, ulusu hayal edilmiş bir cemaate benzetmiş ve bu cemaatin hem egemen hem de hayali olduğundan bahsetmiştir (Anderson, 1995: 20). Egemendir çünkü köklerini Aydınlanma ve Fransız Devrimi'ne dayandırmıştır; hayalidir çünkü birbirlerini tanımayan insanlardan oluşmuştur ve tüm aksiliklere rağmen birbirlerini tanımayan bu insanların beraber hareket edeceği öngörülmüştür (Anderson, 1995: 21-22). Ernest Renan ise hem millet ve ırk mefhumlarının farklılığına ve ulusların modernitenin bir getirisi olduğuna dikkat çekmiş hem de bir ulusun ulus olmasının ön koşulunu yurttaşların ortak olarak pek çok şeye sahip olmaları ve aynı şekilde pek çok şeyi unutmaları olarak açıklamıştır (Renan, 2016: 34-38). Birçok isim gibi Elli Kedourie de millet ve milliyetçilikten 19. yüzyılda ortaya çıkan ve Aydınlanma düşüncesinden beslenen 'Avrupalı' bir doktrin olarak bahsetmiştir (Kedourie, 1971: 1-2). Genel olarak millet ve milliyetçilik modernitenin getirdiği bir kavram olarak ön kabul görek 18. yüzyıl öncesinin millet kavramına etkisinin olmadığına inanılmış ve milletin toplumsal kontrolü sağlamak için icat edildiği ya da toplumsal kontrolü sağlamak için milletin şekillendirildiği düşünülmüştür (Smith, 2017: 30-36).

20. yüzyıldaki literatür çoğunlukla ulusların modern gelişmeler ışığında ortaya çıkan bir olgu olduğundan ve modern öncesi dönemlerde milliyetçilik izlerine rastlanamayacağından; rastlansa bile bunun tesadüften ibaret olduğundan bahsetmektedir (Smith, 2002: 30). Geary, Anderson'un eski geleneklerin birtakım seçkinler vasıtasıyla icat edildiği söylemini kısmen haklı bulsa da modern ulusların geçmişte ulus gibi var olmadıkları, ulus özellikleri göstermedikleri anlayışını reddetmektedir (Geary, 2017: 7). Hans Kohn ise milliyetçiliği bireyin tam sadakatini ulus devlete sunması olarak tanımlamakla birlikte ona göre bireylerin tam sadakatini devlete sunması oldukça yeni bir şeydir (Kohn, 1965: 9). Bu tam sadakat ve bağlılığın birey tarafından gösterilmesinin dayanağı hususunda araştırmacılar 18. yüzyılın getirdiği sanayileşmeye, devrimlere, icat edilen geleneklere ve daha birçok şeye işaret etse de geçmişin sembollerini görmezden gelmek bireylerin nasıl bir arada milli olarak tanımlamanın mümkün olduğu bir duyguyla yaşamaya istekli olduğunu gözden kaçırmaya sebep olmaktadır. Artan refah düzeyi ve modernleşmenin ideoloji ve milli toplulukların oluşmasında önemli bir yere sahip olduğu kabul edilmiş olsa bile Smith'in de dediği gibi bu araştırmacılara, hangi ideolojinin ya da nasıl bir kimlik anlayışının ortaya çıkacağını göstermekte yetersiz kalmaktadır; bunun için etno-sembolistlerin yaptığı gibi milletleri oluşturan tözleri incelemek gerekmektedir (Smith, 2017: 29-39). Milletleri modernitenin sağladığı şartlarda seçkinler eliyle oluşturulmuş bir olgudan ziyade belirli mitler eşliğinde harmanlanan uzun soluklu bir paradigma olarak değerlendirmek daha doğru olacaktır (Smith, 2017: 46). Bir bakıma milletlerin oluşumunda kolektif hafızanın da etkili olabileceğini göz önünde bulundurmak gerekmektedir. Milliyetçilik ile sıklıkla ilişkilendirilen faşizme ve faşizm milliyetçilik ikilisinden doğan üstünlük ve 'biz' duygularının sebep olduğu ırkçılığa da değinmek gerekmektedir. Paxton, faşizmi geleneksek elitlerle problemlili fakat sıkı bir iş birliğinde olan ve milliyetçi militanların oluşturduğu bir taban partisiyle anti demokratik eğilimlerle hareket ederek iç temizliği hedefleyen bir davranış biçimi olarak tanımlamaktadır (Paxton, 2004: 219). Kevin Passmore faşizm ve milliyetçilik ilişkisini açıklarken milliyetçiliğin ordu ve lider kültürleriyle olan sıkı bağına değinmekte ve bu yüzden de faşistlerin milleti en iyi temsil eden şeyin asker ve kutsanmış bir lider olduğunu düşündüklerini söylemektedir (Passmore, 2002: 23-24). Payne ise faşizmi yeniden doğuş hedefli aşırı milliyetçilik olarak tanımlamakla birlikte faşist hareketlerin belirli dini gruplarla kurtarıcı misyon çerçevesinde sivil din oluşturabilmek için iş birliği içinde olduğunu

belirtmektedir (Payne, 2004: 5-9). George Fredrickson, ırkçılığın farklılığı gözlemleyip kategorilendirme ihtiyacı güden bir zihnin ürünü olduğunu ve bu farklılığın öteki üzerinde güç kullanmayı meşrulaştırdığını ifade etmektedir (Fredrickson, 2002: 9). Radikal ırkçılık, ırkın biyolojik olarak belirlendiğini savunurken asimilasyona izin vermemektedir fakat saf ırkı tanımlamanın zor olduğu toplumlarda ırkçılık kendine gelişmek için kültürel bir saha bulmaktadır ve kişinin konuştuğu dille birlikte inandığı din, o ulusa ait olabilmenin anahtarı olmaktadır (Passmore, 2002: 108-109). Passmore, kültürel ırkçılığın uygulandığı yerlerde eğer çoğunluğun kabul ettiği değerlere sahip olunmazsa veya bu değerler kabul edilmezse egemen halk ile aynı haklara sahip olunamayacağını vurgulamaktadır (Passmore, 2002: 109).

Çalışmanın özünü kolektif hafızanın barındırdığı mitler, semboller, gelenekler veya tanık olmuşlukların İspanya faşist rejimini ortaya çıkarmakta bir etkisinin olup olmadığı sorusu oluşturmaktadır. Bu bağlamda 20. yüzyılda İspanya’da yaşanan faşizm krizi ile İspanyol milletinin geçmiş tecrübeleri ile arasında bir bağ olup olmadığı açıklanmaya çalışılacaktır. Çalışma, İspanya örneklemini üzerinden yürütülecektir. Çalışmada İber Yarımadası’ndaki İspanyolların geçmişlerindeki millet köklerinin Franco rejiminin temeline katkı sağlayıp sağlamadığına ışık tutabilmek adına tarihsel tarama ve karşılaştırmalı tarih yöntemine başvurulacaktır. Birincil el kaynak olarak Cid Destanı’ndan, Elhamra Kararnamesi’nden, VI. Alexander tarafından yayınlanan Inter Caetera Fermanı’ndan, sömürge dönemi kroniğinden, Franco dönemine ait afişlerden ve gazetelerden yararlanılacaktır. Türkiye’de var olan tarih literatüründe dününden öncesine ilişkin ilişkisini arayan, kanıtlayan ve bunu etnisite ya da ülkeler üzerinden gerçekleştiren çok az sayıda çalışma mevcuttur. İşbu çalışma hem Türkiye’de halihazırda var olan millet ve ırk araştırmalarının nadirliğinden doğan boşluğun giderilmesine hem de bu araştırmayı tarihsel süreç içinde vererek literatüre farklı bir bakışla katkı sağlamayı amaçlamaktadır. Tarih biliminin dünden öncesindeki verileri kullanarak dünü aydınlatmaya, dünün verilerini kullanarak ise bugünü aydınlatmaya hizmet ettiği düşünülmektedir. Çalışma ile birlikte icat edilmiş olarak düşünülen millet kavramının aslında daha eski bir tarihe sahip olup olmadığı netleştirilmeye, ortaya çıkan “biz” olma duygusunun getirdiği çatışmalar Franco dönemi ile birlikte izah edilmeye çalışılacaktır. Son olarak birçok çalışmada karşılaşıldığı gibi bu çalışmada da belli başlı sınırlılıklarla karşılaşmıştır. Bunlar; konuyla ilgili çalışmaların azlığı, bazı birinci el kaynaklara erişememe ya da erişilen kaynakların çevirisinin yapılmaması nedeniyle kullanılamaması, objektif bir tutumla yaklaşılmaya çalışılsa da örneklem ülkeye duyulan yabancılık, önyargı veyahut hassasiyettir.

Ortaçağ’da İber Yarımadası ve İlk Öteki

20. yüzyıl İspanya’sının milliyetçi ve faşist hareketlerinin geçmiş ile bir bağlantısı olup olmadığını inceleyebilmenin yolu ilk olarak İber Yarımadası’nın tarihine bakmaktan geçmektedir. Oldukça farklı yapıların bulunduğu ve uzun süreli işgalleri barındıran bir bölge durumundadır: Fenikeliler, Yunanlılar, Romalılar, Vizigotlar, Müslümanlar... Batısı İspanyol sömürgeciliği için bir pencere görevi görürken güneyinde Müslümanlar, merkezinde ve kuzeyinde ise bir dizi krallıktan oluşan Hristiyan nüfusunu barındırmıştır (Kamen, 2014: 1). Erken dönemlerden itibaren Müslümanlar, Hristiyanlar ve Yahudilerin birlikte yaşadığı görülmektedir. İspanya’da üç büyük dinin inananlarının bir arada yaşaması Kamen’in deyiimiyle radikal ve fanatik dindarların egemenliğinde bir topluluk olarak düşünülse de bölgenin kozmopolitan özellikleri, birbirinden farklı özelliklere sahip insanların bir arada yaşamasına, birlikte eğlence ve törenlere katılmasına, sosyal yardımlaşmada bulunmasına ve hatta evlilik ilişkileri kurmasına olanak tanımış olduğunu belirletmek gereklidir (Kamen, 2014: 5-6).

İspanyollar tarafından barbarca bir istila olarak tanımlanmayan Vizigot istilası döneminde oluşturulan İspanya’nın Hispania ismi verilen kilise hukuku uzun süre takip edilmiş ve Vizigot kilisesi bir bakıma Hristiyan monarşi ideali sunmuştur (Payne, 2011: 47). Vizigotlar, İspanya milli kimliğinin inşa sürecinde bulunmakla birlikte askeri aristokrasi şekilleri de 19. yüzyıla kadar

İspanya’da egemen kalmıştır (Payne, 2011, s. 49). Vizigotların İspanya’ya hakim olmaları barbar bir işgal hareketi olarak değerlendirilmemiş, aksine Leon Polikov’un İsador’dan aktardığına göre fetheden ve fethedilen arasında akrabalık kurulmaya çalışılmıştır (Poliakov, 2011: 21-22). Vizigotların Müslümanlar tarafından yenilmesiyle birlikte hem İspanya yeni bir ötekiyle tanışmış hem de Granada’nın ele geçirilmesiyle son bulacak yeniden fetih hareketi başlamıştır (Kılıç, 2016: 87). Smith, milliyetçiliklerin çatışma yoluyla ayrıştıklarından ve bu çatışmanın din eksenli de olabileceğinden bahsetmekte; bu yorum, İspanya’nın Reconquista adı verilen yeniden fetih hareketi ile şekillenmesine ışık tutmaktadır (Smith, 2017: 51). Bu noktada İspanyolların kahramanlık destanı olan El Cid Destanı’ndan ve destanda da ismi geçen kral VI. Alfonso’dan da bahsetmek gerekmektedir. Destan Kastilyalı Mio Cid’in Kral Alfonso’nun düşmanları olan Araplarla iyi ilişkiler kurduğu için sürgün edildiğini, Arapların ellerinde olan kaleleri fethettikten sonra kral tarafından affedildiğini, çoğunlukla da Reconquista hareketi çerçevesinde Cid’in kahramanlıklarını anlatmaktadır. Yine de Kamen’in de belirttiği gibi iki din arasındaki çatışmaların her zaman dinsel kaynaklı olmadığını, toprak anlaşmazlıklarından dahi yaşanmış olma ihtimalini de göz önünde bulundurmak gerekmektedir (Kamen, 2014: 2). Destan, ilkel milli bağların varlığını ve aynı şekilde ilkel ırkçılık göstergelerinin olup olmadığını tespit etmek için incelendiğinde Cid’in kendisini kovan krala büyük bir sadakat ile bağlı ve vatanına dönebilme çabası içinde olduğu görülmektedir. Kral Alfonso ile karşılaşma ve Cid’in bağışlanma sahnesinde; “Ellerini dizlerinin üstüne koyarak çöktü ve dişlerinin arasına bir ot alıp hissettiği büyük sevinçle gözyaşları dökerek efendisi Alfonso’ya hürmet etti” (Anonim, 1879: 93) denilmektedir. Ion Collas, bu sahnenin sembolik bir yönü olduğunu, krala duyduğu sadakati bir kenara koyarsak Cid’in İspanya toprağıyla direkt olarak temasının ve aynı şekilde otu dişlerinin arasına almasının İspanya ile bütünleşme hissi uyandırdığından bahsetmektedir (Collas, 1993: 180-181). Kullanılan İngilizce basımda görülmesi de John Armstrong, Kastilyalı Cid’in camileri kapatıp tahrip ettiğini ifade etmektedir (Armstrong, 1982: 74). Bununla birlikte Müslüman hakimiyeti altında yaşayan Hristiyanların Mozarap mimarisinin yerine Gotik mimariyi benimsediklerini belirtmektedir (Armstrong, 1982: 74). Payne, İslami fikirlerin İspanya mitini etkileyerek kanın saflığının gündeme gelmesine sebep olduğunu iddia etse de *limpieza de sangre* uygulamalarının ortaya çıkmasını salt İslami fikirler etkisiyle başlamış gibi göstermek yanıltıcı olacaktır (Armstrong, 1982: 74).

Yahudilere Karşı Biz Duygusu ve *Limpezia de Sangre*

14. yüzyıl dolaylarında yaşanan para ekonomisine geçiş ve veba salgınıyla beraber İspanya’nın birçok bölgesinde Yahudilerin finans alanından kovulması için dilekçeler verilmesine karşı kralların Yahudi varlığını koruyucu bir politika takip ettikleri görülürken bu politika, II. Enrique’nin anti Yahudi davalara izin vermesiyle değişerek antisemitik hareketlerin alevlenmesine ve nihayetinde 1391 olaylarına yol açmıştır (Torres, 2012: 15). 1391 pogromu Yahudilerin devlet tarafından zorla ya da sürgünden kaçınmak için zorunlu gönüllü olarak Hristiyanlığa geçmelerine endişesiyle yüz yüze getirmiştir (Correa Secall, 2017: 18-19). 15. yüzyıla gelindiğinde Ferdinand ve Isabella, İspanya tahtına geçerek hem İspanya birliğini sağlamışlar hem de 1478 yılında İspanyol Engizisyonunun kurulmasına önyak olarak farklılıkların tolere edilebildiği toplum yapısını değiştirmeye başlamışlardır (Kamen, 2014: 12). Bununla birlikte Kamen, monarkların kişisel olarak antisemitik görüşlerinin olmadığını, Isabella’nın topraklarında bulunan Yahudilerin koruma görevini üstlendiğini işaret etmekle beraber toplumsal gerilimler sonucu İspanyol Engizisyonunun oluştuğunu belirtmektedir (Kamen, 2014: 21-22). Isabella her ne kadar Yahudilerin koruyuculuğunu üstlenmiş olsa ve İspanya topraklarında yaşayan Müslümanlara nazaran Yahudilere daha fazla tolerans gösterilmiş olsa da özellikle Hristiyan elitlerin Yahudilerle yaşadıkları çıkar çatışmaları ve Yahudilerin yerelde kabul görmemesi gibi bazı faktörler Yahudi sürgününü gündeme getirmiştir (Kamen, 2014: 22-24). Monarşi bu duruma Granada ile mücadelede Yahudilerin finansman konumunda

olması nedeniyle soğuk bir tavır takınsa da 1492 yılında Granada'nın İspanyol topraklarına alınması ve Reconquista faaliyetlerinin son aşamasının tamamlanmasıyla 31 Mart 1492'de Elhamra Kararnamesi yayınlanarak Kastilya ve Aregon'daki Yahudilerin Hristiyanlığı kabul etmeleri ya da ülkeden ayrılmaları istenmiştir (Kamen, 2014: 24). Elhamra Kararnamesi'nden anlaşıldığı kadarıyla Yahudiler ve Hristiyanların yakın ilişkiler kurulmasından bazı 'kötü' Hristiyanların Yahudiliği kabul etmesi nedeniyle rahatsız olunmuş ve Yahudilerin geri dönmek üzere sınır dışı edilmesi istenmiştir (Alhambra Decree, t.y.). Kararnamede uzun bir şekilde Yahudilerin hangi özellikleriyle 'kutsal' Katolik inancına tehdit oluşturduğundan bahsedilmektedir. Bu bir bakıma sen fikrinin ben fikrinden daha eski olduğunu da gündeme getirmektedir. 1492'de Yahudilerin keskin bir şekilde göç etmeye ya da din değiştirmeye zorlanması ve bunun akabinde yaşadıkları sıkıntılar aslında kültürel holokostun sıfır noktası olarak görülmektedir (Kamen, 2014: 32).

1391 ve 1492 olayları neticesinde dini aidiyetlerinin dışlanmaya sebebiyet vermesiyle pek çok Yahudi Katolik Hristiyanlığa yönelmiş ve bu durum Marrano olarak adlandırılan yeni grubun yasal tanımını zorunlu hale getirerek Yahudi kimliklerinin tespiti hususunda kan bağının devreye girmesine sebep olmuştur (Torres, 2012: 15). Müslümanların da Hristiyanlaştırılmasıyla Morisko ismi verilen bir sınıf oluşturulmuş ve saf kan kavramı genişletilerek konversolara uygulanan kandaki kirliliğinin nesillerce aktarılabilmesine olan inanç ve ayrımcılık sisteminde Moriskolar da yer bulmuştur (Torres, 2012: 22-23). Özellikle 1391 yılındaki kitlesel dönüşümle oluşan konverso sınıfı eski dinlerinden kopmamakla, ökaristik olarak bilinen ekme ve şarap ayinini ve Mesih reddetmekle suçlanarak Hristiyan dinini kirlittikleri düşünülmüştür (Eytan, 2021: 267). 1492 yılı itibarıyla dini bütünlüğünü sağlayan İspanya, Marrano ve Moriskolardan oluşan dönmeler grubunu yeni Hristiyanlar olarak tanımlayarak limpezia de sangre uygulamaları ile konversolar hiyerarşi piramidinin en altına itilmiştir. (Poliakov, 2011: 174-175) Leon Poliakov bu noktada temizlenmeyi ifade eden vaftiz dogması görmezden gelinerek Hristiyanlığa yönelen Yahudi ya da Müslümanların, atalarının işledikleri günahları taşıdıklarına, lekeli olduklarına, saf olan kanı kirlittiklerine inanılan kurumsal bir dini ırkçılık biçiminin gelişmeye başladığını ve İspanyol Engizisyonun da aslında inancın saflığına duyulan bu kaygıdan ötürü kurulduğunu ifade etmektedir (Poliakov, 2011: 23-175). Hristiyanlığa devşirme sürecinin 14. yüzyıl dolaylarında şiddet ile gerçekleştiği, yeni Hristiyanların ve hatta onların torunlarının dahi konverso olarak anıldığı bilinmekle beraber özellikle Yahudiler için kullanılan Marrano isimlendirmesinin 'domuz' ve 'lanetlenmiş' anlamlarına geldiği, aşağılayıcı isimlendirmelerin yapıldığı ve antisemitik davranışlarda bulunulduğu görülmektedir. (Kamen, 2014: 16; Jacobs & Kayserling, t.y.). Din değiştirmenin şiddet ve baskı ortamında gerçekleşmesi, dönüsenlerin ne kadar dönüştüğü sorusuyla birlikte İspanyol toplumunda soyu eski dinine kadar götürebilen Yeni Hristiyan ve Eski Hristiyan ayrımını gündeme getirmekle birlikte yeni Hristiyanların da topluma entegrasyonunun engellenmesine sebep olmuştur (Melammed, 2004: 17-19). David Nirenberg'in deyiimiyle yeni Hristiyanlarla birlikte toplumda var olan sınırlar ve sınıflar da dönüşmüş ve saf kan doktrini ile Hristiyan kanı Müslüman ya da Yahudi kanından üstte konumlandırılmıştır (Nirenberg, 2007: 75). Ayrıca zamanla yeni Hristiyanların eski Hristiyanlardan gözle görünür biçimde ayırt edilememesi saf kan uygulamasının hukuki boyutu olan soyağaçlarının hayata geçmesine neden olmuş ve böylece kanın ve soyluluğun tespiti sağlanmıştır (Martinez, 2008: 63).

Yeniden fetih hareketinin sonucunda Smith'in din eksenli çatışmalara işaret ettiği olay kanın saflığına dair oluşturulan yasalarda görülmektedir. Limpieza de sangre uygulamaları ile İspanyol toplumunda derin bir din eksenli etnik ayrımcılık oluşturulmuştur. Kanon hukuku tarafından sapkınlar vaftiz edilen ancak Hristiyanlığın temel prensiplerini reddeden ya da reddetmese bile temel kaideleri uygulamayan lekeli kişiler olarak tanımlanmış ve bu lekeli kişiler ve torunları kilise görevlerinden uzaklaştırılmıştır (Martinez, 2008: 47). Bu yasalarla birlikte konversolar sadece kilise görevlerinden uzaklaştırılmakla kalmamış, devlet içinde görevlerden de uzaklaştırılmaya çalışılmıştır (Poole, 1999: 363). Böyle saf kan yasaları Katolik krallarca

uygulanan vahşi asimilasyonu ifade eder bir şekilde bürünmüştür. (akt. Goode, 2009: 24). Cecil Roth'un da belirttiği gibi İspanya'da popüler hale gelmiş aşırılıklarla mücadele kendine hukuki zeminde bir yer bulmuş, İspanyol Engizisyonu aşırılıkları ve sapkınlıkları ortadan kaldırmak için kurulmuş ve bu hedef doğrultusunda eski dinlerinin izlerini taşıyan sahte Hristiyanlar olarak düşünülen konversolara yönelmiştir (Roth, 1940: 243). Öyle anlaşılıyor ki ortaçağ İspanya'sının ilk ayrılıkçı hareketleri din eksenli gerçekleşmiştir.

Efsaneler Boyutunda Ayrılıkçı Hareketler

Bu dönem hakkında bahsedilmesi gereken önemli bir nokta Yahudilere dair üretilen efsanelerdir. 1215 tarihinde gerçekleşen IV. Latran Konsili'nde kutsal ekmeğe ve şarap ayini kabul edilerek ekmeğe İsa'nın bedeni, şarap ise kanı olarak tahayyül edilmiş ve özellikle Yahudiler olmak üzere tüm yeni Hristiyanların bu kutsal ayine bir hakaret içinde olduğuna inanılmış, Yahudilerin kutsal ekmeği çaldıklarına dair efsaneler ortaçağ boyunca tüm Avrupa kıtasında yayılmıştır (Eytan, 2021: 270-272; Roth, 2003: 332). İspanyol Katolik rahip olan Alonso de Espina, Yahudilerin soyunu Adem'in hayvanlarla ve Lilith ile birleşmesine bağlayarak, yani şeytanın ya da domuzların soyundan geldiğini söyleyerek Yahudileri aşağılamış hem de Yahudileri kuyuları zehirlemek, Hristiyanların emeklerini kendilerinin olarak sahiplenmek ya da Yahudilerin Hristiyan çocuklarını öldürdüğünü iddia ederek Yahudi karşıtı nefreti körüklemiş ve Yahudilerin yakılmalarını talep etmiştir (akt. Nirenberg, 2007: 82; Gottheil, Kayserling & Jacobs, t.y ; Singer & Kayserling, t.y.). Yahudilere karşı bu öfkenin sebebini İsa'nın çarمیğa gerilmesindeki Yahudilerin katkı payları olarak açıklamak da mümkündür. Netenyahu'nun aktardığına göre Yahudiler İsa'yı öldürerek lanetlenmişlerdir; kanları torunlarına dahi geçebilecek bir hastalıkla lekelenmiş ve yaşadıkları ızdırıp ve acıdan ancak her sene bir Hristiyan'ı kurban ederek kurtulabileceklerine inanılmıştır (akt. Netanyahu, 1995: 822-823). Ayrıca kan iftirası olarak çevirmenin mümkün olduğu blood libel efsaneleri de 21. yüzyıla kadar yazılı ve sözlü olarak dolaşımında kalmıştır. Efsanelerin ortak noktası Hristiyanlar için Yahudilerin Mesih katilleri olarak görülmesidir (Bronner, 2007: 384). Kutsal çocuk efsanesi olarak bilinen El Santo Niño de La Guardia ya da Holy Child efsanesine göre bir grup Yahudi ve konversonun Hristiyan bir çocuğu ayin yapmak için öldürdükleri söylenmektedir ve efsanenin Elhamra Kararnamesi'nden önce yayılmış olmasının Yahudi sürgününü kolaylaştırdığından bahsedilmektedir (Kamen, 2014: 26; Bronner, 2007: 388). Söylentiler sadece Holy Child efsanesi ile başlamamış, başka bir efsaneye göre 13. yüzyılda kilisede şarkı söyleyen Domingo isimli bir çocuk bir Yahudi tarafından çarمیğa gerilmiş ve ölene kadar işkence yapılmıştır. (Bronner, 2007: 388)

Sömürgelelerdeki Ötekiler

1492 yılı Kolomb'un Amerika'yı keşfiyle de bir dönüm noktası niteliğini oluşturmaktadır bu nedenle 15. yüzyılda başlayıp İspanyol Altın Çağı ile birlikte zirveye çıkan ve 19. yüzyıla kadar devam eden sömürgecilik macerasına değinmek gerekmektedir. Fakat bu noktada dikkatli davranılması gereken nokta ırkçılığın sömürgeciliğe neden olmasından ziyade ırkçılığın sömürgeciliği kolaylaştırmasıdır. İspanyol Engizisyonu kanın saflığı kavramını içine alarak sadece inanç boyutuyla odaklanmakla kalmamış, etnisite kavramını da odak noktası haline getirerek egemen halk dışındaki kitlelerin asimile edilerek egemen topluma karışmasını engellemiş ve İspanyol sömürgelerinde de benzer ırkçı fikirlerin yayılmasını sağlayacak bir alan oluşturmuştur (Sussman, 2014: 12). Adem öncesi ve dejenerasyon teorileri ile sömürgelelerdeki yerli halkın hem Adem ve Havva'nın soyundan gelmediği bu yüzden de belirli niteliklerden yoksun olduğu hem de Adem'den önce var olan bu halkın zamanla gerilediği savunularak Amerika'daki İspanyol sömürgelerinde Avrupalıların hareketlerini meşru gösterebilmek için bir zemin oluşturulmuştur (Sussman, 2014: 12-13). Tam bu noktada John Armstrong'un, toplulukların kendilerini kendi özellikleriyle tanımlamaya değil 'öteki'nin özellikleriyle

karşılaştırmaya meyilli oldukları ifadesi anlam kazanmaktadır (Armstrong, 1982: 5). Hakim yaratılış teorisine göre dünya üzerindeki farklı ırkların varlığı Nuh'un oğullarının soyuna dayanmaktadır fakat bu yaratılış teorisinde Amerika kıtasının yer almaması Amerikan yerlilerinin kökeninin İbranilere dayandığı hususundaki teorileri beraberinde getirmiştir (Correa Secall, 2017: 24-25). İber Yarımadası'nın ayrılıkçı geleneği keşfedilen topraklarda kendine yeni bir biçim bulmuştur. Yarımada'daki din temelli sınıflandırma Amerika kıtasında ırk kökenli sınıflandırma olarak kendini göstermiştir. Peru'daki kolonizatörler ırk ekonomik kontrol mekanizması olarak göreyerek bölgeyi İspanyollar, Kızılderililer ve Afrikalılar olarak üç temel gruba ayırarak gruplar arası melezlenmeyi de önlemeye çalışmışlardır (Mangan, 2009: 63). Afrikalılar için konuşacak olursak siyah olmak sadece köleliği değil aynı zamanda lekeli olmayı ifade ettiği için sömürgeciler ırklar arası melezlenmeyi kirlilik kaynağı olarak görmüşlerdir (Torres, 2012: 24). Bu görüş ve çabalara rağmen ırklar arası karışımın önüne geçilememesiyle birlikte tıpkı marrano isimlendirmesinde olduğu gibi İspanyol kökenli ve Amerikan yerlilerinin birleşmesinden oluşan sınıfı tanımlamak için kullanılan mestizo kelimesinin 17-18. yüzyıl sözlüklerinde hayvanlar arasındaki melezlenmeye referansta bulunan bir biçimde kullanıldığı görülmektedir (akt. Chaves, 2012: 51).

Yeni dünya sömürgelerinde İspanyollar açısından temel problem sömürgeciliğin meşruiyetinin sağlanması olmuştur. Papa VI. Alexander'ın 1493 yılında yayınlamış olduğu Inter Caetera isimli fermanın İngilizce çevirisine göre papa, Ferdinand ve Isabella'ya yeni keşfedilen yerlerde yaşayan insanların Tanrı inancına sahip olduklarından dolayı eğitildikleri taktirde Hristiyanlığın yayılma ihtimalinden göz önüne alarak kolonileştirme ve hakimiyet hakkı tanımıştır (Modrow & Smith, t.y.). Buna ek olarak Francisco de Vitoria, Aristoteles'e atıf yaparak barbarların doğal olarak köle olduğunu belirtmekle birlikte yerli halkın vahşi hayvanlar gibi kendi kendilerini yönetemeyecek durumda olmasından dolayı İspanyolların efendi konumunda olmasında herhangi bir sakınca görmemektedir (Vitoria, 1991: 239). Amerikan yerlileri birçok farklı kimlik taşıdığı halde Kızılderili isimlendirmesi sömürgeciliğin bir eseri ya da sonucu konumundadır bununla birlikte Kızılderili olmak geri kalmışlık ve barbarlık ilişkilendirilerek içselleştirilmiştir (Stern, 1993: 186-187; Mumford, 2009: 54).

Francisco Regimi ve İspanya Faşizmi

Smith, ideolojik çatışmaların çoğunlukla kriz dönemlerinde oluştuğunu, karşılaşılan zorluklarla mücadele biçimin toplumun tarihindeki 'altın çağlara' dönme isteğinin yeniden yorumlanması ve yeniden canlandırılması şeklinde tezahür ettiğini belirtmektedir (Smith, 2017: 52-53). 19.yüzyılın rüzgarıyla birlikte İspanyol monarşisi milletle bağlantı kurma yoluyla meşruiyetini sağlayabilmek için ulusal bayrağa ve ulusal marş sarılmış olsalar da İspanya'nın modern anlamda milliyetçiliği önünde bir engel olan bölgesel milliyetçilik hareketleri tarafından ulusal semboller saldırıya uğramış ve bu durum genç subaylarda uluslaştırma fikrinin artmasına, bu sembollerin militarize edilmesine yol açmıştır (Luzón & Seixas, 2017: 34-35). Rivera diktatörlüğüyle birlikte bayrak miti ve 'vatan' için ölenleri anma kültürü yaygınlaşmıştır (Luzón & Seixas, 2017: 39-41). Aynı zamanda 19. yüzyıl İspanya'sında ortaçağın vahşet hikayelerindeki ötekisi olan Yahudiler tekrar sahneye çıkmış ve İspanyol orta sınıfı, Yahudi, Mason ve komünistlerden oluşan grubun Hristiyan Avrupa'yı yok edeceğine dair bir komploya inanmıştır (Preston, 2012: 4). Muhafazakâr kesim tarafından liberalizmin İspanyolların dini birliğini yıkmak için bir araç olduğu ve cumhuriyet döneminin yaşanan olumsuz tecrübeler neticesinde kaosa sebebiyet verdiği düşünülmüş ve ordu liberallere, komünistlere, masonlara kısaca ulusu bölme niyetinde olan her şeye ve herkese karşı harekete geçmiştir (Junco, 2017: 19). İspanya'daki sağ Katolik milliyetçi grubun cumhuriyetçilere yönelik başlattığı darbe iç savaşın patlak vermesine sebep olmuş ve iç savaş sırasında sağ grubun kendilerini haçlılar, yaşanan mücadeleyi de haçlı seferi olarak meşrulaştırmaları sağ gruba güç kazandırmıştır (Campos, 2004: 346-348). İç savaş sırasında faşist

İtalya ve Almanya'nın müttefiki konumunda olan Franco, bu devletlerden askeri teçhizatla birlikte ideolojik propagandaları da devşirmiştir (Sánchez, 2013: 505-507).

Diğer isyancı liderlerin ortadan kaybolmasıyla birlikte Franco 1 Ekim 1936'da devlet başkanı olarak göreve başlamıştır (Guibernau, 2004: 35-36). Franco'nun iktidara gelmesiyle birlikte isyancıların kontrolündeki propaganda organları ele geçirilmiş, Nazi Almanya'sının Ein Volk, ein Reich, ein Führer propagandist sloganında ufak değişiklikler yapılarak totaliter rejimlerin tipik sloganı şeklinde tek vatan, tek devlet, tek lider anlamına gelen Una patria, un estado, un caudillo sloganı kullanılmaya başlanmış, Franco Katolikliği ve vatanseverliğine vurgu yapılarak İspanya'nın kurtarıcısı, devleti yeniden dirilten lider olarak övülmüştür (Sánchez A. C., 2014: 69; El Adelanto, 1936:1). Aynı zamanda Caudillo unvanını benimsemesi ortaçağ İspanyol savaşılarıyla ilişki kurulması ve kendini İspanya'yı tehdit eden güçlere karşı Tanrının savaşçısı olarak tanımlamasını kolaylaştırmıştır (Guibernau, 2004: 35). 20. yüzyıl İspanyasında propaganda için afişler sıklıkla kullanılmış olup iç savaş yıllarına ait olan bir karikatürde Franco, Nazi üniformalı ve arkasında pelerini tutarak duran asker, kapitalist ve rahip olduğu görülmektedir (El Generalísimo, 1936-1937). Franco cephesinde ise karşı propaganda olarak yapılan karikatürde Franco destekçisi bir askerin elinde süpürgeyle Bolşevikliği, masonları, sosyal adaletsizliği ve bu sosyal adaletsizliği oluşturan cumhuriyetçi politikacıları süpürdüğü görülmektedir (Basilio, 2002: 75). Franco döneminde geçmişe yönelik referansla tarih çalışmaları yapılarak İber Yarımada'sının Müslümanlardan geri alınması ulusal girişim olarak değerlendirilirken, Katolik hükümdarlara ve engizisyona yapılan atıflarla ulusal ve ruhsal birlik kurulduğundan bahsedilmiştir (Junco Á. Á., 2017: 19). Geçmişe yönelik referanslarda Yahudiler nasyonal sosyalizmde olduğu gibi sert bir tutumla karşılaşmamış olsa da Yahudiler ve Masonlar oluşturdukları yapıdan dolayı kapitalizm ve Marksizmin yaratıcısı olduğu düşünülmüştür (Karaca, Macun, & Çakı: 704). Monarşinin sahip çıktığı ve askeri diktatörlük döneminde de yaygınlaşan bayrak miti Franco döneminde okullara sirayet etmiş, dersler Katolizme ve belki daha da önemlisi çocuklara vatan fikrini benimsetmeye uygun olacak şekilde düzenlenmiştir (Luzón & Seixas, 2017: 48). Bölgesel milliyetçiliklerin yaygın olduğu bir bölgede güçlü bir ulusallaştırma politikasının uygulanması ayrılıkçı duyguları daha da derinleştirmiştir (Guibernau, 2004: 36).

Dönemin en meşhur vakalarından biri Marksist gen deneyleri ve kayıp çocuklardır. 15. yüzyılın kirliliği ifade eden Yahudi kanına ya da siyah tene sahip olmak, 20. yüzyılda şekil değiştirmiştir. Marksizm bir kirlilik ya da hastalık olarak görülerek cumhuriyetçi mahkumların çocuklarına devlet tarafından el koyulmuş ve bu çocuklar Franco rejiminin gerektirdiği şartlara uygun olarak yeniden eğitim reformuna sokulmuştur (Druliolle, 2018: 80-81; Preston, 2012: 513-514). İspanyol tarihinin ayrılıkçı söyleminin bir ürünü olarak toplama kamplarında kızıl genin ve Marksizme neden olan faktörlerin tespit edilebilmesine adına mahkumlara bir dizi testler yapılmış ve araştırma sonuçları cumhuriyetçilerin çocuklarının ebeveynlerinden koparılmasını meşrulaştırmak için kullanılmıştır (Preston, 2012: 514-515; Goode, 2009: 210-212).

Franco rejiminin kendine temel aldığı kaynakları da değerlendirmek gerekmektedir. Bunlardan biri José Antonio Primo de Rivera tarafından 1933 yılında kurulan ve ulusal sosyalizmi hedefleyen Falange Española Partisi'dir (Guibernau, 2004: 36-37). Falange Española İtalyan ve Alman faşizmi ile benzerlik gösterse de Katolik bağlılığı içermesi sebebiyle İspanya'nın kendine özgü şartlarının bir sonucu durumundadır (Ellwood, 1987: 7). Falange Española Partisi tarafından oluşturulan Katolikliğe, ulusal monarşiye, ulusal birliğe vurgu yapan Falanjizm ideolojisine Franco döneminde sıkça başvurulmuştur (Karaca, Macun, & Çakı: 704). Jose Pemartin, rejimin bir ideoloğu olarak İspanya'nın niteliğini askeri dini bir monarşi olarak sunarak Franco rejiminin diğer iki temel dayanağı olan ordu ve kiliseye vurgu yapmaktadır (akt. Guibernau, 2004: 38). Askeri darbe, ordu içindeki monarşi taraftarların çoğunluğu, gerek Rivera gerekse Franco'nun askeri kökeni ve nihayetinde rejim kurulduğunda ülkede oluşan sıkı yönetimde askerin prestijinin artması göz önüne alındığında yeni rejimin ikinci dayanağının neden ordu olduğu anlaşılmaktadır (Rich, 1952: 383-384). Kilise ile ilişkiler kazan-kazan stratejisi ile ilerlemiş olup Franco

Katoliklerin desteğini almayı amaçlarken kilise ise II. Cumhuriyet ile birlikte kaybettiği statüsünü geri kazanmayı planlamıştır (Pastor, 2007: 286- 287).

Özetle, 19. yüzyıl sonlarına doğru İspanyolların büyük anlatısı sorgulanmaya başlanmış ve Franco tarafından yeniden yorumlanmış, İspanya'nın siyasi ve dini birliğini inşa etmesi için yüceltilmiştir (Payne, 2011: 44- 45). Özellikle yeniden fetih söylemi İspanyol kimliğinin yapı taşı olarak kullanılmıştır (Sanjuán, 2021: 132).

Sonuç

Modernistler her ne kadar millet ve milliyetçilik, ırk ve ırkçılık kavramlarını modernitenin getirisi olarak ortaçağdan kopuk bir şekilde sunma eğiliminde bulunsalar da bu davranış modern dönem öncesinde insanların kendi topluluklarını farklı bir statüye yerleştirmekte nasıl bir strateji izlediklerini gözden kaçırmaya neden olmaktadır. (Nirenberg, 2007: 74) Aslına bakılırsa sorulması gereken soru, bir şeyin isimlendirip paradigma haline gelmedi diye var olmadığını iddia etmenin ne kadar doğru olduğu sorusudur. 19 ve 20. yüzyıl İspanya'sının geçmişe yönelik referansları ve gelenekleri ulusların tarihin bir ürünü olduğu bakış açısından değerlendirildiğinde anlam kazanmaktadır.

İrkçılığın ve milliyetçiliğin modern bir olgu olduğu kabul ediliyor olsa bile İspanya özelinde 14-15.yüzyıllarda dinsel ırkçılık izleriyle, özellikle antisemitizmle karşılaşmıştır. Tüm Avrupa'yı kasıp kavuran vahşet efsaneleri, ya da Yahudilere göre iftiralari büyük bir Yahudi nefretini göstermektedir. Ortaçağ İspanyasının çokkültürlü ve çok dinli yapısının ötekilerle gerilim hattı oluşturduğu ve bu gerilimin İspanyol milliyetçiliğini ve ırkçılığını şekillendirmiş olduğu görülmektedir. Bu açıdan 1391-1492 arası dönemin bir dönüm noktası niteliği taşıdığından bahsetmek mümkündür. Ferdinand ve Isabella evliliğinin ilkel denilebilecek düzeyde ırkçı fikirlerin sıfır noktası olduğu görülmektedir. Kanın saflığına dair duyulan endişeyle oluşturulan Limpieza de Sangre uygulamaları, yine kana göre oluşturulan soyağaçları ilkel diyebileceğimiz ırkçı fikirlere, uygulamalara örnek teşkil etmektedir. Özellikle ortaçağdaki limpieza de sangre uygulamalarının İspanyol toplumunda etnik ve dini ayrımcılığa işaret ettiği görülmektedir Eğer bir İspanyol milletin sahip olduğu bir ırktan bahsetmek mümkünse; gerek 15. yüzyılda diğer etnik kimliğe sahip olanları Katolik yapmaya dair çaba, gerek sömürgelerin Katolikliğe davet için bir fırsat olarak görülmesi, gerekse Franco döneminde Katolik milliyetçiliğe yapılan vurgu göz önüne alındığında İspanyol ırkının dini bir nitelik taşıdığından, İspanyol kimliğinin ise toplulukları Katolikleştirip kendi potasında eriterek oluşturulduğundan bahsetmek mümkündür.

Marrano, morisko, konverso, mestizo ya da sömürgelerde deri rengine ve ırksal karışıma göre yapılan kategorilendirme anlayışı bile birçok şeyi ifade etmektedir. Bu, bir bakıma biz ve onlar anlayışından doğan, 'bizi' ayırabilmek için kullanılan bir ihtiyaç şeklindedir. İrkın olduğu, daha doğrusu 'biz' fikrinin mevcut bulunduğu her yerde doğal olarak ırkçılık ya da ayrımcılık vardır. Fakat İspanyol ırk fikirleri Nazilerle karşılaştırıldığında oldukça farklı bir konumda bulunmaktadır. Her ne kadar hiyerarşi piramitleri oluşmuş olsa da var olan kategoriler bir soykırıma sebebiyet vermemiştir. Kayıp çocuklar örneğinde de görüldüğü gibi ırksal bir temizlenmeden ziyade asimilasyon yolu tercih edilmiştir. Bu farklılığın İber Yarımadası'nın çok kültürlü, çok dinli yapısının biyolojik bir temizlenme yerine kültürel bir temizlenmeye ittiğini, kültürel ırkçılığın İspanya'nın çokkültürlü yapısından kaynaklandığını düşünmek mümkün görünmektedir. Franco'nun diktatörlüğünü geçmişe verdiği referanslar üzerine kurduğu görülmektedir. Bu durum giriş kısmındaki millet ve milliyetçilik tartışmasına dahil edildiğinde millet ve milliyetçilik kavramlarını modernitenin bir getirisi olarak yorumlayanlar, kuşkusuz Franco eliyle bir İspanyol milleti ve İspanyol milliyetçiliği oluşturulduğundan bahsedecektir. Fakat bu yorum, ortaçağdan itibaren kansal ve dinsel olarak bir araya gelmiş olan İspanyolların erken dönem 'biz' duygusunu gözden kaçırmaya sebep olacaktır. Her hâlükârda Franco'nun ortaçağ referansları, ötekiye duyulan tedirginlik ve dini aidiyet 20. yüzyıl İspanya'sının geçmiş

tecrübeleri ışığında yol aldığını göstermektedir. Son olarak, çalışmada birincil el bazı kaynaklara doğrudan ulaşım konusunda çevirisinin ya da basımının yapılmaması veya arşiv belgelerine uzaktan erişimin olmaması nedeniyle zorluklar yaşanmıştır. Konu, örneklem ülkede arşiv belgeleri kullanılarak daha net ve tutarlı hale getirilebilir ve çalışmada kullanılan metodun farklı ülkeler üzerine gerçekleştirilmesiyle birlikte güncel literatürdeki moderniteyle başlayan tarih anlayışını değiştirerek geçmişi kendi geçmişiyle anlatmak mümkün olabilir. Ancak bu sayede tarih bilimi kronolojilerle dolu bir veri yığını olmaktan çıkıp bugünü ve geleceği aydınlatabilecek kimliğe kavuşacaktır.

Kaynakça

- Anderson, B. (1995). *Hayali Cemaatler-Milliyetçiliğin Kökenleri ve Yayılması*. (İ. Savaşır, Çev.) İstanbul: Metin Yayınları.
- Anonim. (1879). *The Poem of The Cid*. (J. Ormsby, Çev.) London: Spottishwoode and Co.
- Armstrong, J. A. (1982). *Nations Before Nationalism*. Chape Hill: University of North Carolina Press.
- Basilio, M. (2002). Genealogies for a New State: Painting and Propaganda in Franco's Spain, 1936-1940. *Discourse*, 24(3): 67-94.
- Bronner, S. J. (Ed.). (2007). The Ritual Murder or Blood Libel Legend: A Study of Anti-Semitic Victimization through Projective Inversion. İçinde *Meaning of Folklore: The Analytical Essays of Alan Dundes*, Logan, Utah: Utah State University Press, 382-409.
- Campos, I. S. (2004). Fascism, Fascistization and Developmentalism in Franco's Dictatorship. *Social History*, 29(3): 342-357.
- Cantimpre, de T. (1627). *Bonum universale de Apibus*. (akt: Netanyahu, B.) *The Origins of the Inquisition in Fifteenth Century Spain*, New York: Random House. 1995.
- Collas, I. (1993). *The Poem of The Cid as a Masochistic Fantasy a Psychoanalytic Reading*. Doctoral thesis. New York: New York University.
- Correa Secall, M. C. (2017). *Discursive strategies of "purity of blood" in The First New Chronicle and Good Government by Felipe Guaman Poma de Ayala*. Master's thesis. Berlin: Humboldt Universität zu Berlin.
- Druliolle, V. (2018). The Struggle for Recognition of the Stolen Children and the Politics of Victimhood in Spain. İçinde V. Druliolle, & R. Brett (Eds.), *The Politics of Victimhood in Post-conflict Societies*, Vham: Palgrave Macmillan, 77-99.
- El Adelanto, (1936). 19.03.2023 tarihinde https://prensahistorica.mcu.es/es/catalogo_imagenes/grupo.do?path=2000951106 adresinden alındı.
- Ellwood, S. M. (1987). *Spanish Fascism In The Franco Era Falange Espanola de las Jons, 1936-76*. New York: Martin's Press.
- Espina, de A. (1494). *Fortalitim Fidei*. Nuremberg: Anton Koberger. (akt: Nirenberg, D.)Race and the Middle Ages: The Case of Spain and Its Jews. İçinde M. R. Greer, W. D. Mignolo, & M. Quilligan (Eds.), *Rereading the Black Legend: The Discourses of Religious and Racial Difference in the Renaissance Empires*, (71-87). Chicago: The University of Chicago Press. 2017.
- Eytan, Y. G. (2021). Conversos, Moriscos, and the Eucharist in Early Modern Spain: Some Reflections on Jewish Exceptionalism. *Jewish History*, (35): 265-291.
- Fredrickson, G. M. (2002). *Racism: A Short History*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- Geary, P. J. (2017). *Uluslar Miti ve Avrupa Kimliği*. (Ç. Sümer, Çev.) İstanbul: Yazılama Yayınevi.
- Gellner, E. (1992). *Uluslar ve Ulusculuk*. (B. Ersanlı Bahadır, & G. G. Özdoğan, Çev.) İstanbul: İnsan Yayınları.

- Goode, J. (2009). *Impurity of Blood: Defining Race in Spain, 1870-1930*. Baton Rouge, LA: Louisiana State University Press.
- Gottheil, R., Kayserling, M. & Jacobs J. (t.y.). Spain, 23.03.2023 tarihinde Jewish Encyclopedia <https://jewishencyclopedia.com/articles/14710-visigoths#anchor4> adresinden alındı
- Guibernau, M. (2004). *Catalan Nationalism: Francoism, Transition and Democracy*. New York: Routledge.
- Hobsbawm, E. J. (2020). *Milletler ve Milliyetçilik*. (O. Akinhay, Çev.) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Jacobs, J., & Kayserling, M. (t.y.). Marano (plural, Maranos, generally written Marranos), 24.04.2023 tarihinde Jewish Encyclopedia: <https://jewishencyclopedia.com/articles/10388-marano> adresinden alındı
- Junco, J. Á. (2017). History and National Myth. İçinde J. M. Luzón, & X. M. Seixas (Eds.), *Metaphors Of Spain: Representations of Spanish National Identity in the Twentieth Century*. New York: Berghahn Books, 9-32.
- Kamen, H. (2014). *The Spanish Inquisition a Historical Revision*. London: Yale University Press.
- Karaca,, M., Macun, Ş., & Çakı, C. (2022). Franco İspanya'sında Afişler Üzerinden Falanjizm Propagandası. *MANAS Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 11(2):702-715.
- Kedourie, E. (1971). *Avrupa'da Milliyetçilik*. (M. H. Timurtaş, Çev.) Ankara: Milli Eğitim Basımevi.
- Kılıç, A. (2016). İspanyol Engizisyonu ve Müslümanlar. *İnsan ve Toplum*, 6(1):85-118.
- Kohn, H. (1965). *Nationalism Its Meaning and History. Malabar*, FL: Robert E. Krieger Publishing Co.
- Library of Congress (05, 2023). El generalísimo / Pedrero. Delegación Nacional de Prensa y Propaganda, Spain. <https://www.loc.gov/item/2008681254/#> adresinden alındı.
- Luzón, J. M., & Seixas, X. M. (2017). The Flag and the Anthem The Disputed Official Symbols of Spain. İçinde J. M. Luzón, & X. M. Seixas (Eds.), *Metaphors Of Spain: Representations of Spanish National Identity in the Twentieth Century*. New York: Berghahn Books, 33-62.
- Mangan, J. E. (2009). A Market of Identities Women, Trade, and Ethnic Labels in Colonial Potosí. İçinde W. D. Mignolo, I. Silverblatt, & S. Saldívar Hull (Eds.), *Latin America Otherwise: Languages, Empires, Nations*. Durham and London: Duke University Press, 61-80.
- Martinez, M. E. (2008). *Limpieza de Sangre, Religion, and Gender in Colonial Mexico*. Stanford, California: Stanford University Press.
- Melammed, R. L. (2004). *A question of Identity : Iberian Conversos in Historical Perspective*. New York: Oxford University Press.
- Modrow, S., & Smith, M. (t.y.). The Papal Bull Inter Caetera of May 4, 1493, 20.05.2023 tarihinde https://doctrineofdiscovery.org/assets/pdfs/Inter_Caetera_Modrow&Smith.pdf adresinden alındı
- Mumford, J. (2009). Aristocracy on the Auction Block Race, Lords, and the Perpetuity Controversy of Sixteenth-Century Peru. İçinde W. D. Mignolo, I. Silverblatt, & S. S. Hull (Eds.), *Race and Identity in Colonial Latin America*, Durham and London: Duke University Press, 39-60.
- Nirenberg, D. (2007). Race and the Middle Ages: The Case of Spain and Its Jews. İçinde M. R. Greer, W. D. Mignolo, & M. Quilligan (Eds.), *Rereading the Black Legend: The Discourses of Religious and Racial Difference in the Renaissance Empires*, Chicago: The University of Chicago Press, 71-87.
- Orozco, S. de C. *Tesoro de la Lengua Castellana Española*. (akt: Chaves, M. E.) Race and Caste Other Words and Other Worlds. İçinde M. S. H. Torres, M. E. Martinez & D. Nirenberg (Eds.), *Race and Blood In The Iberian World*. (39-60). Berlin: Lit Verlag. 2012.
- Passmore, K. (2002). *Fascism: A Very Short Introduction*. New York: Oxford University Press.
- Pastor, E. R. (2007). *Spanish Catholic Church in Franco Regime: A Marriage of Convenience*. *Kirchliche Zeitgeschichte*, 20(2): 275-287.
- Paxton, R. O. (2004). *The Anatomy of Fascism*. New York: Alfred A. Knopf.

- Payne, S. G. (2004). *A History of Fascism 1914-1945*. London: Routledge.
- Payne, S. G. (2011). *Spain a Unique History*. Madison, Wisconsin: The University of Wisconsin Press.
- Pemartin, J. (1938). *¿Qué es lo nuevo? Consideraciones sobre el momento español presente.*, (akt: Guibernau M.). *Catalan Nationalism: Francoism, Transition and Democracy*, New York: Routledge. 2004.
- Poliakov, L. (2011). Leon Poliakov, *Ari Miti Avrupa'da Irkçı ve Milliyetçi Fikirlerin Tarihi*. (Y. Kaya, & A. Yıldırım , Çev.) Ankara: Epos Yayınları.
- Poole, S. (1999). The Politics of Limpieza de Sangre: Juan de Ovando and His Circle in the Reign of Philip II. *The Americas*, 55(3): 359-389.
- Preston, P. (2012). *The Spanish Holocaust Inquisition and Extermination in Twentieth-Century Spain*. New York: W.W. Norton & Company.
- Renan, E. (2016). *Ulus Nedir?* (G. Yavaş, Çev.) İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
- Rich, S. G. (1952). Franco Spain: A Reappraisal. *Political Science Quarterly*, 67(3): 378-398.
- Roth, C. (1940). Marranos and Racial Antisemitism: A Study in Parallels. *Jewish Social Studies*, 2(3): 239-248.
- Roth, N. (2003). Host Desecration. İçinde N. Roth (Ed.), *Medieval Jewish Civilization: An Encyclopedia*. New York and London: Routledge, 332-335.
- Sánchez, A. C. (2014). *Franco: The Biography Of The Myth*. New York: Routledge.
- Sánchez, S. M. (2013). The Spanish Bishops And Nazism During The Spanish Civil War. *The Catholic Historical Review*, 99(3): 499-530.
- Sanjuán, A. G. (2021). Endülüs'ün İspanyol Tarihi Belleğinde Çarpıtılması. *The Legends Journal of European History Studies*(4): 130-140.
- Singer I. & Kayserling , M. (t.y.). Spina (Espina), Alfonso De, 23.03.2023 tarihinde Jewish Encyclopedia: <https://jewishencyclopedia.com/articles/13960-spina-espina-alfonso-de> adresinden alındı
- Smith, A. (2002). *Ulusların Etnik Kökeni*. (S. Bayramoğlu, & H. Kendir , Çev.) Ankara: Dost Kitabevi.
- Smith, A. (2017). *Etno-Sembolizm ve Milliyetçilik*. (B. F. Çallı, Çev.) İstanbul: Alfa Yayınları.
- Stallaert, C. (2006). *Ni una gota de sangre impura*. Barcelona: Círculo de Lectores. (akt: Goode, J.). *Impurity of Blood: Defining Race in Spain, 1870-1930*. Baton Rouge,LA: Louisiana State University Press. 2009.
- Stern, S. J. (1993). *Peru's Indian Peoples and the Challenge of Spanish Conquest: Huamanga to 1640*. Madison, Wisconsin: The University of Wisconsin Press.
- Sussman, R. W. (2014). *The Myth of Race*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- The Alhambra Decree-- Edict of the Expulsion of the Jews of Spain (1492) 07.03.23 tarihinde <https://www.fau.edu/artsandletters/pjhr/chhre/pdf/hh-alhambra-1492-english.pdf> adresinden alındı .
- Torres, M. H. (2012). Purity Of Blood. İçinde M. H. Torres, M. E. Martínez, & D. Nirenberg (Eds.), *Race and Blood in The Iberian World*, Berlin: Lit Verlag, 11-38.
- Vitoria, F. (1991). *Political Writings*. New York: Cambridge University Press.



Sanal Destek, Gerçek Beslenme: Sosyal Medyanın Emzirme Pratiği Üzerindeki Rolü Ayşegül KAHRAMAN¹ Ferda ÖZBAŞARAN²

ÖZ

Bu makale, modern dijital çağda annelerin internet ve sosyal medya kullanımının annelik rolü üzerindeki etkilerini ele almaktadır. İnternetin anneler için sunduğu faydalar, bilgi edinme ve destek kaynaklarına kolay erişim sayesinde ebeveynlik konusunda önemli bir kaynak sağladığı belirtilmektedir. Online platformlar, çocuk gelişimi ve eğitimi konusunda güvenilir bilgiler sunarak annelerin daha bilinçli kararlar almasına yardımcı olmaktadır. Ayrıca, çevrim içi eğitim ve seminerler, anne-babalara yeni beceriler kazandırarak ebeveynlik deneyimini olumlu yönde etkilemektedir.

Sosyal medyanın, anneler arasında güçlü sosyal destek ağları oluşturma fırsatı sunduğu vurgulanmaktadır. Özellikle anne grupları ve paylaşım platformları, hamilelik ve ebeveynlik sürecindeki kadınlar arasında empati ve dayanışma duygusunun artmasına katkı sağlamaktadır. Öte yandan çevrimiçi platformlar, emzirme hakkında farkındalığı artırabilir ve destek sağlayabilir. Bu sayede, emzirme deneyimi daha olumlu şekilde şekillenir. Sonuç olarak, internet ve sosyal medyanın emzirme üzerine etkileri son derece karmaşıktır. Doğru bilgi kaynaklarına yönelerek ve dikkatli bir şekilde kullanıldığında, platformlar emzirme ve süreci destekleyebilir. Ancak her zaman dikkatli olunmalı ve yanlış bilgilerin etkisi göz önünde bulundurulmalıdır.

Anahtar Kelimeler: emzirme, anne sütü, sosyal medya, internet

Virtual Support, Real Nourishment: The Role of Social Media in Breastfeeding Practice

ABSTRACT

This article addresses the impact of mothers' internet and social media usage on their maternal role in the modern digital era. The benefits offered by the internet for mothers are highlighted, emphasizing its role as a significant resource for parenting due to easy access to information and support sources. Online platforms provide reliable information on child development and education, helping mothers make more informed decisions. Additionally, online education and seminars equip parents with new skills, positively influencing their parenting experience.

The article underscores how social media presents an opportunity for mothers to establish strong social support networks. Especially through mother groups and sharing platforms, empathy and solidarity among women during pregnancy and parenting processes are enhanced. Furthermore, online platforms can raise awareness about breastfeeding and provide support, thereby shaping a more positive breastfeeding experience. In conclusion, the effects of the internet and social media on breastfeeding are highly complex. When directed towards accurate sources of information and used carefully, these platforms can support the breastfeeding process. However, caution should always be exercised, considering the potential influence of misinformation.

Keywords: breastfeeding, breast milk, social media, internet.

¹ Yüksek Lisans Öğrencisi, İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Hemşirelik Anabilim Dalı, Kadın Sağlığı Ve Hastalıkları Programı, kahraman.aysegul@std.izu.edu.tr, ORCID: 0009-0008-4980-8744

² Prof. Dr., İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Hemşirelik Anabilim Dalı, Kadın Sağlığı Ve Hastalıkları Programı, ferda.ozbasaran@izu.edu.tr, ORCID: 0000-0001-7125-9704

Giriş ve Amaç

Anne sütü bebekler için mükemmel ve eşsiz bir besindir. Anne sütünün içeriği her bebeğin ihtiyaçları doğrultusunda üretilmektedir. Bu nedenle her bebek ilk altı ay mutlaka anne sütü ile beslenmelidir (Seery, 2019). Emzirme eyleminin başarılı bir şekilde gerçekleştirilmesi ve sürdürülmesi noktasında anneler sağlık profesyonelleri ile desteklenmelidir (Newton, 2017:4).

Teknolojinin ilerlemesi ile birlikte yeni iletişim araçlarının ve sosyal medyadaki annelik ve emzirme üzerine içeriklerin artması kadınların annelik düşüncesini tamamen değiştirmiştir. Bloglar, bebek bakımı, emzirme gibi birçok konuda bilgi içerikleri barındırmaktadır. Annelere ve anne adaylarına bebek bakımı, emzirme konularında eğitimler ve bilgiler sunmaktadır. Böylece yeni nesil annelik terimini ortaya çıkarmıştır.

Sosyal medya ve internetle ilgili araştırmaların gösterdiğine göre, anneler, emzirme, bebek bakımı, ebeveynlik, yenidoğan dönemi ve doğum sonrası iyileşme gibi konularda sıkça online kaynaklara başvurmaktadır (Baker ve Yang, 2018:2).

Sosyal medya ve internetler ilgili araştırmaların gösterdiğine göre; anneler ve anne adayları emzirme, bebek bakımı, doğum sonrası iyileşme gibi konularda sıkça online kaynaklara başvurmaktadır (Baker ve Yang, 2018:2).

Konuyla alakalı literatür incelemesi yapıldığında kadınların gebelik ve doğum sonu dönemde internet kaynağını çok fazla kullandıklarına ait sonuçları içeren araştırmalara ulaşılmıştır. Kadınlar sosyal ve internet kaynaklarından edindikleri bilgileri yakın çevresiyle paylaşma eğilimindedir. Bu şekilde hem başkaları aracılığıyla doğru bilgiyi teyit ettikleri hem de başkaları ile bilgi aktarımı yaparak aynı süreç içerisindeki kadınlara sosyal destek sağlama davranışları gösterdikleri düşünülmektedir.

Annelerin emzirme konusunda yeterli bilgiye sahip olmaması, bebeklere anne sütü dışında ek gıdaların verilmesine neden olan en temel faktörlerden biridir (Crowe, 2006:3). Bu nedenle, başarılı bir emzirme süreci yaşanabilmesi için annelerin emzirme ve anne sütü hakkında bilgilendirilmeleri son derece kritiktir (DiGirolamo vd., 2001: 94).

Anne adaylarının emzirme ve anne sütüyle ilgili bilgilendirilmesi, doğum öncesinde önemli bir konudur ve medya bu konuda etkili bir kaynaktır (Forrester vd., 1997: 35).

Günümüzde internet ve sosyal medya platformları, iletişim, bilgi akışı ve toplumsal etkileşimde önemli bir rol oynamaktadır. Bu teknolojik gelişmeler, insanların hayatlarını pek çok açıdan kolaylaştırırken, aynı zamanda bazı olumsuz etkiler de yaratabilmektedir. Bu makalede, internet ve sosyal medya kullanımının emzirme üzerine etkileri incelenecektir.

Anne Sütü ve Emzirme Faydaları

Emzirme, anne sütünün bebeğe verilmesi sürecidir ve bebek sağlığı açısından büyük önem taşır. Anne sütü, bebeklerin beslenmesi, bağışıklık sistemi güçlendirmesi, beyin gelişimi ve bağırsak sağlığı için gereklidir. Aynı zamanda anne ve bebek arasında güçlü bir bağ oluşturur.

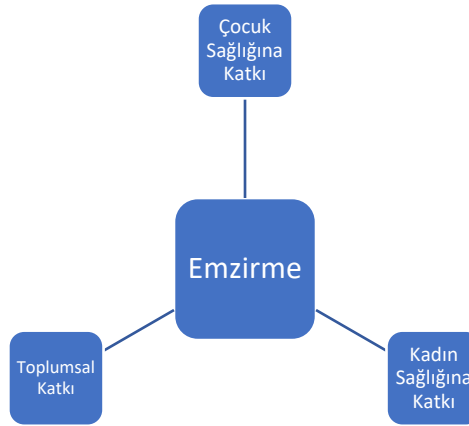
İnternet ve Sosyal Medya Kullanımının Artan Yaygınlığı

Teknolojik gelişmelerle birlikte internet ve sosyal medya kullanımı hızla artmıştır. İnsanlar artık çeşitli platformlarda vakit geçirirken, aynı zamanda bu platformlarda paylaşımlar yapmakta, içerik üretmekte ve diğer kullanıcılarla etkileşimde bulunmaktadır. Ancak, bu artan dijital etkileşimlerin emzirme üzerindeki etkileri göz ardı edilmemelidir.

Dünya Sağlık Örgütü ve UNICEF'in yayınlamış oldukları bildirmede anne sütü ve emzirme konularına vurgu yapılmış emzirmenin sağlanması için on adım sıralanmıştır(Vinther ve Helsing, 1997; WHO, 1998).

Bu bildirmede yayınlanan on altın adım şu şekildedir;

1. Emzirme konusunda bir yazılı politika oluşturulmalı ve düzenli aralıklarla sağlık personeline tanıtılmalı ve benimsetilmelidir.
2. Tüm sağlık çalışanları, bu politika çerçevesinde eğitilmelidir.
3. Gebelik dönemindeki kadınlar, emzirmenin avantajları ve doğru emzirme teknikleri hakkında bilgilendirilmelidir.
4. Bebek doğduktan sonra ilk yarım saat içinde annenin emzirmesine yardımcı olunmalıdır.
5. Anneler, emzirme süreci ve gerektiğinde bebekle ayrı kaldığında süt üretiminin nasıl sürdürüleceği konusunda bilgilendirilmelidir.
6. Tıbbi gereklilik olmadıkça, yenidoğana anne sütü dışında besin verilmemelidir.
7. Anne ve bebek, mümkün olduğunca 24 saat boyunca bir arada tutulmalıdır.
8. Annelerin, bebek istediği her an emzirmeleri teşvik edilmelidir.
9. Emzirilen bebeklere biberon, sahte meme veya emzik gibi nesnelere verilmemelidir.
10. Emzirmeyi destekleyen sosyal gruplar oluşturulmalı ve hastaneden taburcu olan annelerin bu gruplara katılmaları ve deneyimlerini paylaşmaları teşvik edilmelidir.



Şekil 1 Emzirme Faydaları

Şekil 1'deki verilere göre, emzirme ve emzirme eyleminin sürekliliği çocukların büyüme, beyin gelişimi ve bağışıklık sisteminin güçlenmesi gibi alanlarda önemli rol oynamaktadır (UNICEF, 2018). Bu eylem ayrıca ani bebek ölümleri başta olmak üzere çocuklardaki potansiyel risk faktörlerini azaltmada etkilidir.

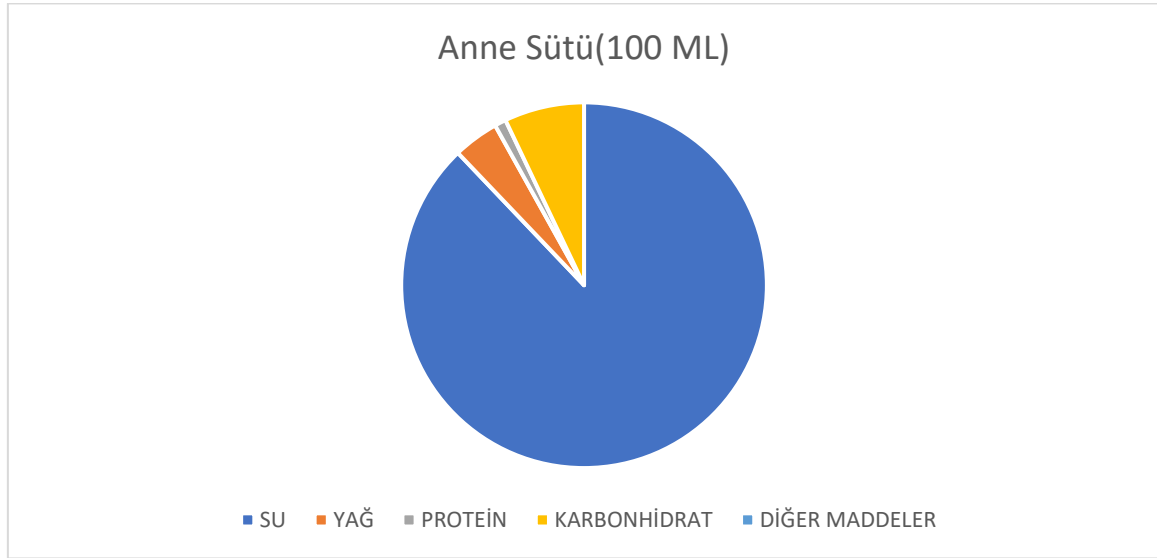
Emzirme süreci ve sürekliliği, kadının doğum sonrası dönemde ve sonrasında uterusun erken involüsyonuna, kilo kontrolüne ve anne ile bebek arasında sağlıklı bağın oluşumuna büyük etki

sağlamaktadır. Özellikle emzirme döneminde annelerin diyabet, kalp hastalıkları ve yumurtalarda (over) oluşabilecek olası kanserlere karşı koruyucu etkisi vardır (UNICEF, 2018).

İnternet ve sosyal medya, modern annelerin emzirme deneyimlerini şekillendiren önemli bir faktör haline gelmiştir. Bu dijital platformlar, annelerin emzirmeyle ilgili bilgiye erişimini kolaylaştırırken aynı zamanda onları çeşitli tartışmaların içine çekmektedir. Emzirmeyle ilgili gruplar ve forumlar, annelerin deneyimlerini paylaşmalarını ve destek almalarını sağlarken, yanlış veya yanıltıcı bilgilere de maruz kalma riskini taşır. Ayrıca, emzirme hakkında yaygın olarak paylaşılan fotoğraf ve videolar, emziren anneler arasında bir dayanışma ve empati duygusu oluştururken, bazı annelerde kaygı ve yetersizlik duygularını tetikleyebilir. Bununla birlikte, sosyal medyanın anneler arasında emzirme konusunda farkındalık ve kabulü artırdığı ve bu eylemi normalleştirdiği de görülmektedir. Sonuç olarak, internet ve sosyal medyanın emzirme üzerindeki etkisi karmaşıktır ve hem olumlu hem de olumsuz yönleri bulunmaktadır.

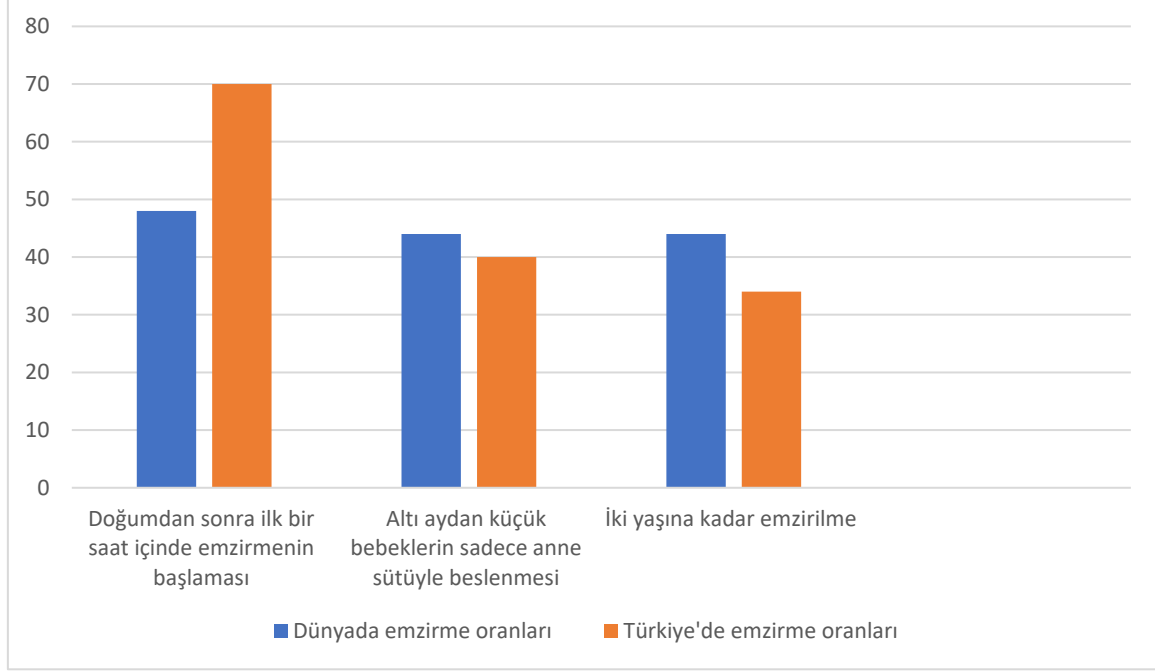
Anne Sütü İçeriği

Anne sütü, içeriğinde %87 su, %4 yağ, %1 protein, %7 karbonhidrat ile birlikte pek çok vitamin, mineral ve biyoaktif bileşen barındırmaktadır (Shah, Sabir ve Alhawaj 2021).



Şekil 2 Anne Sütü İçeriği (Boquien 2018, Shah, Sabir ve Alhawaj 2021)

Anne sütü içeriği bakımından Şekil 2.'de gösterilmiştir.

Dünyada ve Türkiyede Emzirme

Şekil 3. Dünya’da ve Türkiye’de 2013-2018 yılları arasında emzirme oranları (Global Breastfeeding Collective 2022, TNSA, 2018).

TNSA 2018 raporuna göre, iki yaşın altındaki çocukların doğumdan sonraki ilk bir saat içinde emzirilme oranı %71 olarak kaydedilmiştir. Erken emzirmeye başlama oranı kırsal bölgede %67 iken, kentsel bölgede %73'tür. Toplam çocukların %98'i herhangi bir zaman diliminde emzirilse de iki yaşına kadar emzirme oranı %34 olarak belirlenmiştir. Sadece anne sütü ile beslenme oranları şu şekildedir: 0-1 ay arası %59, 2-3 ay arası %45, 4-5 ay arası %14 ve 6 aydan küçük bebekler için %41 (TNSA 2018).

2013-2018 yıllarında Global Breastfeeding Collective'e göre bebeklerin doğum sonrasında emzirilme oranı %48,altı ay ve daha küçük çocukların yalnızca anne sütü beslenme yüzdesi ise %44 ve 2 yaşına kadar beslenmesi ek gıda dışında anne sütü olan çocukların %44 olduğu bildirilmiştir((Global Breastfeeding Collective, 2022).

Emzirmeyi Etkileyen Faktörler

Emzirme eylemi sosyal medya, sosyal çevre,eş desteği, eğitim, toplumsal faktörler, öz yeterlilik, obstetrik özellikler gibi birçok faktörden etkilenmektedir (Dündar, 2021:2).

Bireysel Faktörler:Bireysel faktörler anne ve bebek arasındaki ilişkiyi etkileyen faktörler olarak tanımlanabilir.Annenin emzirme deneyimi,doğum öncesi ve sonrası emzirme hakkında aldıkları eğitimlerin etkinliği gibi faktörlerin tamamı emzirmeyi etkileyen bireysel faktörler olarak tanımlanır(Hector,2005:2).

Toplumsal faktörler: Toplumsal etmenler, ülke içinde ve hatta bir ülkenin kendi sınırları içinde bile farklılıklar gösterebilen dinamiklerdir. Bu nedenle, her ülkenin kendi toplumu için emzirmeyi etkileyen toplumsal faktörleri belirlemesi, değerlendirmesi ve düzenlemesi gerekmektedir. Bu

bağlamda, literatürde sıkça gözlemlenen ve her toplumda karşılaşılabilen toplumsal etkenlere vurgu yapılmıştır (Hector, 2005).

Emzirmenin başlatılması ve sürdürülmesinde, toplumdan topluma değişen faktörlerden biri de annenin sahip olduğu sosyal destektir. Anneler, emzirmeye başlasalar bile bu süreçte karşılaştıkları zorluklarla mücadele etmede yetersiz kalabilirler ya da aile ve eş desteğini yeterli bulmayabilirler, bu da emzirmeyi sonlandırmalarına yol açabilir. Özellikle babalar, emzirmenin devamı için anneleri motive etme ve sorunlarına çözüm bulma konularında destek sağlayarak önemli bir rol üstlenebilirler (Gözükara, 2014:3).

Annelerin Sosyal Medya ve İnternet Kullanımının Etkileri

Sağlık alanında çalışanlar ve bireyler tarafından internet ve sosyal medyanın kullanımı, coğrafi ve fiziksel engelleri kaldırarak sağlık ile ilgili bilgilerin araştırılmasında, sağlığın geliştirilmesinde ve halk sağlığının korunmasında önemli rol oynamaktadır. Karşılıklı bir iletişimin varlığı, kişilerin kendi içeriklerini belirleyebilmesi ve çok boyutlu olması internet ve sosyal medyayı geleneksel iletişim araçlarından ayıran özellikleridir. İnternetin bilgilere basit olarak ulaşabilme, kullanılabilirlik ve tüm kaynaklardan bilgi tarayabilme özelliği; sağlık personellerinden randevu alabilmek veya telefon ile ulaşabilmek için gereken gayret ile mukayese edildiğinde internet daha cazip olarak kabul edilmektedir(Narasimhulu ve ark. 2016).Bu özellikler nedeniyle sosyal medya sağlık iletişimde önemli bir rol oynamaktadır (Ardıç,Çobaner ve Işık 2014)

Olumsuz Etkiler

- 1. Dikkat Dağıtıcı Özellik:** Anne-baba olarak, internet ve sosyal medya kullanımı, ebeveynlerin bebeklerine odaklanmasını zorlaştırabilir. Özellikle emzirme sırasında annelerin dikkati dağılabilir ve bu da emzirme deneyimini olumsuz etkileyebilir.
- 2. Stres ve Anksiyeteye:** Sürekli olarak sosyal medya üzerinden idealize edilmiş anne ve bebek görüntüleriyle karşılaşmak, gerçek hayatla karşılaştırıldığında anksiyete ve stres yaratabilir. Bu da annelerin emzirme sürecini olumsuz etkileyebilir.
- 3. Zaman Yönetimi:** Sosyal medya platformları, kullanıcıları zaman zaman saatlerce ekran başında tutabilir. Bu durum, annelerin emzirme ve bebek bakımı gibi önemli görevlerine zaman ayırmalarını zorlaştırabilir.

Olumlu Etkiler

- 1. Bilgi Paylaşımı ve Sosyal Destek:** Sosyal medya platformları, emzirme hakkında bilgi paylaşımını ve destek gruplarını kolaylaştırabilir. Anneler, deneyimlerini paylaşarak birbirlerine yardımcı olabilir ve uzmanlardan danışmanlık alabilirler.
- 2. Eğitici Özellik:** İnternet, anne ve babalara emzirme konusunda uzmanların yazdığı makaleler, videolar ve rehberler sunar. Bu içerikler, emzirme sürecini daha anlaşılır ve yönetilebilir hale getirebilir.

Materyal ve Metot

Derleme niteliğinde planlanan araştırmada gerekli olan bilgilerin toplanması ve derlenebilmesi için PubMed, Science Direct, Web of Science, Google Akademik, Cochrane ve DergiPark veri tabanları kullanılmıştır.

Bulgular ve Tartışma

Bu bölümde konuyla alakalı literatür incelenmiş ve araştırma sonuçları derlenmiştir.

1990'lı yıllarda Türkiye'ye internet girmeye başlamış ve gelişmiş ülkeler ile aradaki farkın kapanacağı, yoksul ve zengin, köy ve kent arasındaki eşitliğin sağlanacağı çağ atlatan teknoloji olarak tanıtılmıştır.

Bilim ve teknoloji alanında yaşanan hızlı değişimler, gün geçtikçe artan bir internet kullanıcı kitlesine yol açmaktadır. 2021 yılında Türkiye İstatistik Kurumu'nun (TÜİK) gerçekleştirdiği Hanehalkı Bilişim Teknolojileri Kullanım Araştırması sonuçlarına göre, Türkiye genelinde hanelerin %92'sinde internet kullanıldığı görülmektedir. Ayrıca, interneti kullanan kadınların %71.7'sinin sağlıkla ilgili bilgi arayışlarını desteklemek amacıyla interneti kullandıkları belirtilmiştir (TÜİK, 2021). Bu durum, internetin sağlık konusunda bilgi edinme amacıyla giderek daha fazla tercih edildiğini göstermektedir.

İnternet kullanım oranı cinsiyete göre incelendiğinde erkeklerde %84,7 kadınlarda %73,3 olarak bildirilmiştir. Bu verilerde göstermektedir ki ülkemizde internet kullanım oranı yıllara göre gittikçe artmaktadır (TÜİK, 2018). "Digital 2020" raporunda belirtilen en fazla kullanıcısı olan sosyal ağlar; Facebook, Youtube, Instagram, TikTok, QZone, Sina Weibo, Reddit, Snapchat, Twitter ve Pinterest tir (We Are Social, 2020)

Araştırmaların bulgularına göre; sağlıkla ilgili bilgi arayışları doğrultusunda yapılan incelemelerde, kadınların çevrimiçi içerikleri aramadan önce tercihen interneti kullandıkları ortaya çıkmıştır (Hesse vd., 2005). Özellikle emzirme, bebek bakımı, ebeveynlik, yenidoğan ve doğum sonrası iyileşme gibi birçok konuda, kadınların internet kaynaklarına başvurduğu görülmektedir (Baker ve Yang, 2018:3).

Gebelik dönemi boyunca, kadınların iletişim kurma, bilgi edinme ve sağlık yönetimi amacıyla interneti ve sosyal medyayı kullandığı, literatürde geniş bir şekilde belirtilmektedir. Annelik deneyiminde sağlık personelinin rolü değerlendirildiğinde, kadınların %46'sının sağlık personelinin zaman açısından yetersiz olduğunu düşündüğü, %48'inin ise gebelik ve doğum sonrası döneme ilişkin aldıkları bilgilerin yetersiz ve tatmin edici olmadığını ifade ettiği gözlemlenmiştir.

İnternet kullanımının artmasıyla birlikte, her geçen gün daha fazla anne tarafından bilgiye ulaşmak amacıyla internetin kullanıldığı bilinmektedir (Lagan, Sinclair ve Kernohan, 2006).

Sosyal medyanın annelerin yaşamlarındaki önemini yansıtan çalışmalar olmasına rağmen, kadınlar tarafından nasıl algılandığı, ne kadar değer verildiği, nasıl kullanıldığı ve gebelik üzerindeki etkileri konusundaki literatür yetersizdir.

Kavlak ve arkadaşları (2012) tarafından yürütülen bir araştırmada, ilk kez gebelik yaşayan, yüksek eğitim seviyesine sahip veya 25-34 yaş aralığında olan kadınların, bilgi edinme amacıyla interneti daha sık kullandıkları tespit edilmiştir (Kavlak vd., 2012).

Dündar ve Özsoy (2020) annelerin emzirme hakkında sosyal medyayı kullanım biçimlerini araştırdığı çalışmada; annelerin bilgi edinmek için en fazla sosyal medyadan yararlandıklarını belirtmiş ve deneyimlerin paylaşılmasının kadınlar için daha güvenilir olduğunu iletmiştir(Dündar ve Özsoy, 2020).

Batman,D.(2018) yılında yaptığı araştırmasında; örneklemini oluşturan gebelerin çok büyük bir bölümünün bilgi kaynağı olarak internet ve sosyal medyayı kullandıklarını belirtmiştir.Yine bu araştırmada yaş,eğitim düzeyi,çalışma durumu değişkenleri ile sosyal medya kullanım oranları arasında istatistiksel olarak anlamlı bir ilişki saptanmıştır (Batman,2018).

Bjelke ve ark. (2016) tarafından yapılan araştırmada; kadınlar sağlıkları hakkında bilgi edinmek için internet ve sosyal medyayı kullandıklarını yalnız edinilen bu bilgiler nedeniyle kaygı yaşadıklarını ve arkadaş ve akraba ile bu bilgileri paylaştıklarını ifade etmişlerdir. Araştırma sonuçlarına göre dikkat çeken bir nokta ise şudur;kadınlar edindikleri bilgileri sağlık profesyonelleri ile görüşüp doğruluğunu teyit ettirme ihtiyacı hissetmektedir.

Demirtaş ve Çelik'in (2017) çalışması, alınan bilgilere duyulan güvenin değerlendirilmesine odaklanmıştır. Katılımcılara bu bilgilere ne kadar güvendikleri konusunda sorulduğunda, elde edilen cevaplar dikkate alındığında, katılımcıların %50'sinin bu bilgilere önemli ölçüde güvendiği, %27,1'inin tamamen güvendiği ve %20,5'inin ise kısmen güvendiği sonucuna ulaşılmıştır.

2019 yılında Moon ve arkadaşlarının 28 anne ile yapmış oldukları bir araştırmada annelerin internet ve sosyal medyayı doğru bilgiye ulaşmanın bir yolu olarak gördükleri ve internetteki bilgileri genel olarak güvenilir buldukları ortaya koymuştur(Moon ve ark,2019).

Durmuş ve ark. (2020) yaptıkları araştırmada annelerin %5'i anne sütü hakkında bilgi aldıkları yerin basın ve sosyal medya olduğu belirlenmiştir (Durmuş ve ark,2020).

Kadınların gebelik döneminin başından itibaren interneti kullanmaya başlar. Bu dönem itibariyle internet ortamında en çok arama yaptıkları konular neler olduğu araştırıldığında şöyle sonuçlar ortaya çıkmıştır;

- 1.Gebelik komplikasyonları
- 2.Gebelik belirtileri ve sorunları
- 3.Gebelikte Beslenme
- 4.Gebelikte kullanılabilen ilaçlar da tarama yapılan konular arasındadır(Hadımlı vd., 2019).

Tunca'nın araştırmasında, gebelerin %92,9'unun bebeklerinin gelişimi hakkında sorular sorduğu, %26'sının ise cinsiyetleri hakkında bilgi talebinde bulunduğu ifade edilmiştir (Tunca, 2014). Farklı bir çalışmada ise, gebelerin %93'ünün gebelik, %36'sının doğum, %26'sının bebek bakımı ve %14'ünün lohusalık dönemiyle ilgili bilgi ihtiyacı duyduğu belirtilmiştir (Ceylan vd., 2013).

Günümüz şartları değerlendirildiğinde kadınlar gebelik dönemi ve sonrasında bilgi almak paylaşım yapmak ve edindikleri bilgileri teyit etmek amacıyla sosyal medyayı kullanmaktadır.

Lupton'ın (2016) Avustralya'da gerçekleştirdiği araştırmada, gebelik ve erken annelik döneminde dijital medyanın kullanım nedenlerini incelediği çalışmada, dijital medyanın önemli dokuz özelliği belirlenmiştir. Bu özellikler arasında, dijital medyanın anında bilgiye ulaşma kolaylığı,

bilginin düzenli bir şekilde sunulması, ayrıntılı bilgi sağlama yeteneği, gebelik deneyimlerini eğlenceli hale getirme potansiyeli, kişiselleştirilmiş bilgi sunabilme kabiliyeti, pratik ve erişilebilir olma özelliği, profesyonel kişilerle etkileşime geçme fırsatı, güven verici ve tarafsız olma niteliği bulunmaktadır. Katılımcıların %73'ünün gebelik sırasında dijital medya kullandığı ve bu kullanımın en yaygın nedenlerinin başında fetal gelişimle ilgili bilgi edinme (%86) geldiği belirtilmiştir. Ayrıca, katılımcıların %71'i kadınların bedenlerindeki değişiklikleri izlemek için dijital medyaya başvurduğunu ifade etmiştir (Lupton, 2016).

Ülkemizde yapılan bir araştırmada, gebelerin yarısından fazlasının doğuma ilişkin bilgi almak amacıyla sosyal medyayı kullandığı gözlemlenmiştir (Serçekuş ve diğerleri, 2021).

Yapılan literatür incelemesi sonucunda kadınlar sosyal medya ve interneti gebelik döneminde kullandıkları gibi doğum sonu dönemde de fazlasıyla kullanmaktadır. Kadınların doğum sonrası internet ve sosyal medyayı kullanım amaçlarının bebek bakımı ve gelişimi doğum sonrası iyileşme ve sağlık destek ve deneyim paylaşımı olduğu tespit edilmiştir.

Bebek Bakımı ve Gelişimi: Yeni anneler, bebeğin bakımı ve gelişimiyle ilgili pratik bilgiler ararlar; bebek beslenmesi, uyku düzeni, emzirme teknikleri ve bebeklerdeki gelişimsel kilometre taşları gibi konular bu başlık altında ele alınır.

Doğum Sonrası İyileşme ve Sağlık: İnternet ve sosyal medya, annelerin doğum sonrası iyileşme süreci ve kendi sağlıklarıyla ilgili sorularına cevap aramalarına olanak tanır; bu, fiziksel iyileşme yöntemleri, egzersizler, beslenme önerileri ve ruh sağlığıyla ilgili kaynakları içerir.

Destek ve Deneyim Paylaşımı: Yeni anneler arasında deneyim paylaşımı ve dayanışma önemlidir; bu nedenle, doğum sonrası depresyon, emzirme zorlukları ve bebek bakımıyla ilgili pratik ipuçları gibi konularla ilgili paylaşımlar ve tartışmalar sıklıkla görülür.

Emzirme pratiğini normalleştirmeye yönelik bir platformun varlığı, emziren kadınlar için bireysel, toplumsal ve sosyal düzeylerde emzirmenin normalleştirilmesi ve teşvik edilmesinde kritik bir rol oynadığı tespit edilmiştir. Bilimsel literatür, emziren annelerin mobil uygulamaların, emzirme hakkında bilgi sunma, emzirmeyi teşvik etme ve yeni anneler için olumlu bir destek alanı olma konularında başarılı olduğunu göstermektedir (Robinson vd., 2019; Alianmoghaddam vd., 2018).

Yapılan birçok araştırmada, mobil uygulamaların ve sosyal destek kaynaklarının (aile, arkadaşlar, akrabalar, radyo, televizyon, kitap, dergi) karşılaştırıldığında, internet kaynaklı destek hizmetlerinin daha etkili olduğu ve emzirme sıklığını ve sürekliliğini büyük ölçüde etkilediği belirlenmiştir (Robinson vd., 2019).

Dijital medyanın ebeveynlik üzerindeki etkisine odaklanan araştırmalar, ebeveynliğe uyumun üç önemli yönü olan ebeveynlik rolüne duyulan memnuniyet, ebeveynlik öz yeterliliği ve ebeveynlik stresi ile ilgili ilginç bulgular ortaya koymuştur. Pistrang (1984) tarafından yapılan çalışmalar, sosyal medya kullanan ebeveynlerin ebeveynlik rollerinden daha fazla memnuniyet duyduğunu ortaya koymuştur. Benzer şekilde, Coleman ve Karraker (1997) tarafından yapılan araştırmalar, sosyal medya kullanımının ebeveynlik öz yeterliliği düzeylerini artırdığını göstermiştir. Ayrıca, Kazdin ve Whitley (2003) tarafından yapılan çalışmalar da sosyal medya kullanan ebeveynlerin ebeveynlik stres düzeylerinin daha düşük olduğunu ortaya koymuştur. Bu bulgular, dijital medyanın ebeveynlerin ebeveynlik rolüne uyum sağlamalarına olumlu bir katkıda bulunabileceğini göstermektedir (Bartholomew ve ark., 2012).

Bir araştırmada, annelerin sağlık çalışanlarından yeterli emzirme bilgisi alamamaları ve sağlık çalışanlarının mamaya yönlendirmeleri sonucunda, annelerin emzirme sürecinde sosyal medyaya daha fazla başvurduğu vurgulanmıştır. Katılımcıların yaklaşık %53'ü, sosyal medyadan edindikleri bilgilerin emzirme süreçlerine olumlu katkı sağladığını belirtirken, %50'si bu kaynaklara önemli ölçüde güvendiğini ifade etmiştir. Araştırmada ayrıca, emziren anneler için sosyal medyanın güvenilir ve en çok başvurulan birinci kaynak olduğu belirtilmiştir (Demirtaş ve Çelik, 2017). Bu bulgular, sosyal medyanın emzirme sürecinde annelerin bilgiye erişim ve destek alma konusunda önemli bir rol oynadığını göstermektedir.

Sonuç ve Öneriler

İnternetin keşfi ve yaygın kullanımıyla birlikte bilgi edinme yöntemleri de dönüşüme uğradı, hayatımızda pek çok şey gibi. İnternetin yaygınlaşmasıyla birlikte, sosyal medya uygulamaları birçoğumuz için günlük bir rutin haline geldi. Günümüzde, birçok anne, çocuk yetiştirme konusundaki deneyimlerini profillerinde paylaşarak, ihtiyaç duydukları yardımı ve zorlukları aşma çabalarını sosyal medya üzerinden gösteriyor. Bilimsel çalışmalara göre, sosyal medya, doğum öncesi ve sonrası dönemde annelerin sıkça başvurduğu bilgi kaynaklarından biri haline gelmiştir (Alianmoghaddam, Phibbs ve Benn, 2019).

Yakın geçmişte kadınlar, gebelikleri sırasında veya doğum sonrasında sağlık personeli veya aile bireyleri gibi diğer kaynaklara başvururken, günümüzde pek çok konuda olduğu gibi sosyal medya ve web siteleri de annelerin önemli bilgi kaynaklarından biri haline gelmiştir. Hastaneler, ilgili konulara internet sitelerinde yer vermenin yanı sıra, sosyal medyada da aktif olmalıdır. Bu teknolojik gelişmelere ayak uydurarak, hemşirelerin annelere doğrudan ulaşma fırsatları da olabileceği düşünülmektedir.

Doğuma hazırlık sınıfları veya gebe okullarında eğitim veren kadın sağlığı hemşireleri ve ebelerin, gebe ve ebeveynlerin sıklıkla ziyaret ettiği ortak gebelik ve doğum sitelerini bilmeleri ve takip etmeleri büyük önem taşımaktadır. Bu şekilde, danışmanlık hizmetlerini daha etkin bir şekilde sunabilirler, gebe ve ebeveynlerin ihtiyaçlarına daha iyi yanıt verebilir ve onları doğuma ve ebeveynliğe hazırlayabilirler.

Litaratür incelendiğinde internet ve sosyal medyanın gebelik dönemi ve doğum sonrası dönem üzerindeki etkilerini inceleyen az sayıda araştırmaya ulaşılmıştır.

İnternet ve sosyal medya emzirme, bebek bakımı ve bebek üzerine etkileri son derece karmaşıktır. Olumlu ve olumsuz birçok etkileri olduğu yapılan çalışmalar ile ortaya konulmuştur. Kadınlar, mahremiyetin korunamaması, doğru ölçüde bilgi alamama (Househ ve ark., 2018), reklam amaçlı sömürülme, sosyal medyaya bağımlılık (Smailhodzic 2016) ve yanlış bilgiyi hem kendi hem de yenidoğanın hayatında sürdürme konusu gibi faktörler olumsuz özellikleri olarak tespit edilmiştir (Daraz:2018). Bu nedenle gebelerin ve doğum sonu dönemdeki kadınlar açısından bakıldığında önemli olan nokta şudur; kadınların e-sağlık okuryazarlık dereceleri ve bu içerikler arasında doğru bilgiye nerelerden ulaşacaklarını bilmeleri elzemdir. Bu nedenle annelerin doğru bilgiye ulaşma ve ulaştıkları bilgilerin doğruluğunu sınamaları noktasında biz hemşireler ve sağlık profesyonellerine büyük bir görev düşmektedir. Annelere ve anne adaylarına bu konuda eğitim içerikleri oluşturulmalı ve bu konuyla alakalı eğitimler planlanmalıdır.

Kaynakça

- Alianmoghaddam, N., Phibbs, S. & Benn B. (2018). I did a lot of googling: A qualitative study of exclusive breastfeeding support through social media. *Women and Birth: Journal of the Australian College of Midwives*, 32, 147–156.
- Ardıç Çobaner, A. ve Köksoy, S. (2014). Sağlık alanında sosyal medyanın kullanımı: Twitter da sağlık mesajları. *Akademik Bilişim'14 - XVI. Akademik Bilişim Konferans Bildirileri*, Mersin: Mersin Üniversitesi.
- Baker, B., & Yang, I. (2018). Social media as social support in pregnancy and the postpartum. *Sexual & Reproductive Healthcare*, 31–34.
- Batman, D. (2018). Topics and information resources researched for pregnancy of pregnant women ; A qualitative study. *KOU Sağlık Bil Dergi*, 4(3), 63–9.
- Demirtaş, Z. G. ve Çelik, R. (2017). Emziren annelerin emzirme bilgilerinin kaynaklarının incelenmesi: Instagram örneği. *Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 9(22), 389-403. DOI: 10.20875/makusobed.349394.
- DiGirolamo, G., Strawn, A., & Fein, S. (2001). Maternity care practices: implications for breastfeeding, *BIRTH*, 28(2), 94-100.
- Dündar, T. & Özsoy, S. (2020). Annelerin emzirmeye yönelik sosyal medya kullanım durumları. *Ankara Sağlık Bilimleri Dergisi*, 9(1), 29- 39.
- Forrester T., Wheelock, G. ve Warren, A.P. (1997). Assessment of students attitudes toward breastfeeding, *Journal of Human Lactation*, 13(1), 33-37.
- Hadımlı, A., Demirelöz Akyüz, M., ve Tuna Oran, N. (2018). Gebelerin interneti kullanma nedenleri ve sıklıkları. *E-Journal of New World Sciences Academy*, 13(3), 32–43. DOI: 10.12739/nwsa.2018.13.3.4b0018.
- Hector D, King L, Webb K, Heywood P. (2005). Factors affecting breastfeeding practices: applying a conceptual framework. *New South Wales Public Health Bulletin*, 16(3-4), 52-55.
- Hesse BW, Nelson DE, Kreps GL, Croyle RT, Arora NK, Rimer BK, et al. (2005). Trust and sources of health information: the impact of the internet and its implications for health care providers: findings from the first health information national trends survey. *Archives of Internal Medicine*, 165, 2618-2624.
- Huberty, J., Dinkel, D., Beets, M. & Coleman, J. (2013). Describing the use of the internet for health, physical activity and nutrition information in pregnant women. *Maternal and Child Health Journal*, 17(8), 1363-137.
- Kavlak, O., Atan, Ş. Ü., Güleç, D., Öztürk, R., ve Atay, N. (2012). Pregnant women's use of the internet in relation to their pregnancy in Izmir, Turkey. *Informatics Heal Soc Care*, 37(4), 253–63.
- Kuyucu, M. (2014). Y kuşağı ve Facebook : Y kuşağının Facebook kullanımı. *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi*, 13(49): 55–83.
- Lagan, B. M., Sinclair, M., & Kernohan, W. G. (2010). What Is the impact of the internet on decision-making in pregnancy ? A global study. *BIRTH*, 38(4), 336–45.
- Marcon, A. R., Bieber, M., & Azad, M. B. (2019). Protecting, promoting, and supporting breastfeeding on Instagram. *Maternal and Child Nutrition*, 15(1), 1–12.
- Mccann, A. D., & Mcculloch, J. E. (2012). Establishing an online and social media presence for your IBCLC practice. *Journal of Human Lactation*; 28(4), 450–454.

- Narasimhulu, D. M., Karakash, S., Weedon, J., & Minkoff, H. (2016). patterns of internet use by pregnant women, and reliability of pregnancy-related searches. *Maternal and Child Health Journal*, 20(12), 2502–2509. DOI: 10.1007/s10995-016-2075-0.
- Newton, E. (2017). Lactation and breastfeeding. Eds. S. G. Gabbe, J. R. Niebyl, J. L. Simpson, M. B. Landon, H. L. Galan, E. R. M. Jauniaux, & W. A. Grobman. *Obstetrics: Normal and Problem Pregnancies*, Seventh Edition, (pp. 517–548), Elsevier Inc.
- Ofcom. (2008). Social networking a quantitative and qualitative research report into attitudes, behaviours and use research document. *Retrieved from*, www.ofcom.org.uk Erişim tarihi: 2 Haziran 2023.
- Özükara F. (2014). Emzirmenin başarılmasında anahtar faktör: baba desteğinin sağlanması ve hemşirenin rolleri. *Harran Üniversitesi Tıp Fakültesi Dergisi*, 11(3), 289-96.
- Robinson, M. Davis, J. Hall, C. Lauckner, & A. K. Anderson, (2019). It takes an e-village: Supporting African American mothers in sustaining breastfeeding through Facebook communities. *Journal of Human Lactation*, 35(3), 569-582.
- Seery, A. (2019). Normal Infant Feeding. 2019, Eds R. D. Kellerman & D. P. Rakel, *Current Therapy*. (pp. 1213–1220), Philadelphia: Elsevier Inc.
- TUİK. (2020). Hanehalkı bilişim teknolojileri kullanım araştırması. [https://data.tuik.gov.tr/Bulten/Index?p=Hanehalki-Bilisim-Teknolojileri-\(BT\)-Kullanim-Arastirmasi-2020-33679](https://data.tuik.gov.tr/Bulten/Index?p=Hanehalki-Bilisim-Teknolojileri-(BT)-Kullanim-Arastirmasi-2020-33679), Erişim Tarihi: 05.03.2023.
- World Health Organization, (1998). Evidence for The Ten Steps to Successful Breastfeeding. <http://apps.who.int/iris/bitstream/10665/108051/1/E57592.pdf> Erisim Tarihi: 02 Ağustos 2023.



Hayreddin Karaman

A Reference Point in Turkish Islam and his Influence in Europe

Fatih OKUMUŞ¹

ABSTRACT

Hayreddin Karaman, “the muftī of muftīs (teacher of teachers),” is one of the most revered scholars in contemporary Turkish theology. This article argues that Karaman’s authority rests on three pillars: the applicability, and accessibility of his thought, the fruits of his perception of Islam, especially his approach to contemporary issues using Islamic jurisprudence (fiqh). Karaman’s starting point is ijihād, i.e., the possibility and even the necessity of independent reasoning. Karaman relies on traditional literature and methodology that is applicable in the present. His solution-oriented mind seeks practical answers to how contemporary Muslims can live their religion and prosper in a non-Islamic public sphere. His work addresses the challenges of this sphere, including the concerns of contemporary Muslims. This study also uses particular findings of the fieldwork the author conducted in the Netherlands.

Keywords: *Karaman, fiqh, Islamic jurisprudence, ijihād, fatwa, Turkish theology, Islamic movement, taqlid*

Hayreddin Karaman'ın Fıkıhı ve Avrupa'daki Türk Müslümanlığı Üzerindeki Etkileri

ÖZ

Hocaların hocası Hayreddin Karaman öğrencileri ve eserleri sayesinde Türk ilahiyatında hatırı sayılır bir yere sahiptir. Bu makale Karaman Hoca'nın dini otoritesinin sacayağının güvenilirlik, uygulanabilirlik ve erişilebilirlik olduğunu öne sürmektedir. Karaman'ın çıkış noktası içtihat, içtihadın imkânı, hatta icabıdır. Karaman'ın geleneksel literatüre ve usûle dayanan fıkıhı aynı zamanda şimdi ve burada tatbik kabiliyetini haizdir. Hoca'nın çözüm odaklı zihni, günümüz Müslümanlarının yüzde yüz İslami olmayan bir kamusal alanda dinlerini azami derecede nasıl yaşayabileceklerine dair pratik cevaplar aramaktadır. Müslümanların her yerde ve her zaman dinlerini yaşamalarının imkanını esas alan Karaman, ömrünü İslami hayatın yaşanabilirliğini göstermeye adanmıştır. Bu çalışma aynı zamanda Hollanda'da yapılan saha çalışmasının belirli bulgularını da kullanmaktadır. Saha çalışması Hollanda'da görev yapan Türk imamlarının dini sorulara cevap ve sorunlara çözüm bulma konusunda başvurdukları temel referans kaynağı olarak doğrudan veya dolaylı olarak Karaman'ı, eserleri ve öğrencilerini esas aldıklarını göstermiştir.

Anahtar Kelimeler: *İslam hukuku, Hayreddin Karaman, fıkıh, içtihat, taklid, fetva.*

¹ Asst. Prof., Kahramanmaraş Sutcu Imam University, Faculty Of Theology, fatihokumus@yahoo.com,
ORCID: 0000-0003-0148-2905

Introduction

Hayreddin Karaman (Çorum,1934) is one of the most revered scholars and influential religious leaders (*‘ālim*) in contemporary Turkish theology and *usul al-fiqh*. As an influential religious figure, he advocates abandoning the method of *taqlid* (imitation) and practicing that of *ijtihād* (independent reasoning) (Onay, 2010). He is not only an academician but also an activist in his efforts to influence and shape the religious and intellectual landscape of Turkey, his involvement in educational initiatives, and his active participation in theological debates and controversies. Karaman used his academic career in *fiqh*, his network of students at Imam Hatip schools¹ and divinity schools, as well as his publications, classes, and conferences as “instruments of the Islamization of Turkey” (Şentürk, 2010). His starting point is *ijtihād*, the possibility and even the necessity of independent reasoning in Sunnī Hanafī Islam, of which Karaman himself has argued that the door of *ijtihad* had been closed for the last thousand years with no *fatwas* or *ijmās* issued during that time (Karaman, 1975). In calling for the door of *ijtihād* to be reopened and Islam to be renewed (*tajdid*), he follows Ahmed Cevded Pasha,² Jamaladdin Afghani,³ Muhammad Abduh,⁴ Muhammad Rashid Rida,⁵ Mehmet Akif Ersoy,⁶ Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır⁷ and other leading scholars and intellectuals of the 19th and early 20th centuries.

Karaman’s *fiqh* relies on traditional literature and methodology that is applicable in the present. Karaman's approach to *fiqh* is rooted in traditional Islamic literature and methodologies, emphasizing their continued relevance and applicability to contemporary contexts. He draws on the rich legacy of Islamic jurisprudence, maintaining that the principles and methods derived from historical sources are not only historically grounded but also possess enduring validity in addressing present-day legal and ethical challenges. His students, books, and later his website and he himself personally are accessible. He has never served as President of the Diyanet or Religious Affairs (PRA), but his ideas and methodology have been just as influential, if not more so. In this article, I will argue that, as the ‘teacher of teachers’, Karaman’s authority primarily acknowledged and respected among contemporary Islamic scholars, jurists, and academics, rests on three pillars. His perception of Islam, especially his approach to contemporary issues from the perspective of Islamic Jurisprudence (*fiqh*), is reliable, applicable, and accessible. I will first outline the general framework of Karaman’s *fiqh* (understanding, *fatwas*, and solutions) as a

mujtahid. Then I will explore the applications and some reflections based on this framework in the following sections. In addition to the literature study, this article is also based on my fieldwork conducted in the Netherlands between 2005 and 2010, including an initial survey of 73 imams, several semi-structured interviews with 13 imams and other actors, participant observation, and focus group discussions.

His influence on the religious life of Turkish Muslims in Europe is also apparent. All local imams I met during my fieldwork in the Netherlands mentioned Karaman and his publications and website as one of their primary sources in answering religious questions and counseling, and most of them even cited him as their first source. This is not surprising because Karaman is also the most trusted religious authority in Turkey. Turkish imams in Western Europe reflect Turkish religious perceptions, and the Turkish diaspora in Western Europe is unique in using him to reflect their perception of Islam. Other Sunnī Muslim minorities in Europe do not have a singular religious figure as a final authority accepted by most other religious groups.

From this, a picture will arise that firstly affirms how Karaman has been advocating renewing Islam within the tradition while applying this principle to contemporary issues (*reliability*). Secondly, it will show how Karaman works in a solution-oriented way (*applicability*). And thirdly, that Karaman's *fatwas* and solutions are accessible to anyone, scholars or ordinary people (*accessibility*), not only in Turkey but also among the Turkish European diaspora and globally.

Reliability

Karaman advocates renewing Islam from within the tradition and applies this principle to contemporary issues. He does not abolish the tradition but reinvents it in a new context. In technical terms, he applies classical methodology, *usul al-fiqh*, to contemporary issues. His loyalty to classical methodology makes his *fiqh* even more reliable in the eyes of many Turkish leaders of Islam. At the same time, he explains the details of his argument in his publications, classes, and speeches. This method is similar to that used by the great Imam Abu Hanifa (d. 767) and other *mujtahid* imams. Still, it was very unusual for the *taqlid* (imitation) periods when *the sheikh al-islam* (chief *mufī*) or the provincial *mufī*s of the Ottomans hardly ever offered any argument of their *fatwas*.⁸ Exceptions were rare, and Karaman's open-source *fatwas* have transformed this exceptional practice into the

norm for issuing a *fatwa*. Karaman welcomes and respects diversity in the opinions and methodology of the scholars. He primarily uses the Qur'an and Sunna according to the hierarchical order of sources and uses classical methodology without totally disregarding the historical *fiqh* studies and literature.

Applicability

Karaman works in a solution-oriented way. He encourages contemporary Muslims with respect to the possibility of living an Islamic life in a non-Islamic public sphere. His concept of "living religion in a secular system" is based on accepting the possibility of living an Islamic life anywhere, any time. He takes the general principles of *usul al-fiqh* into account, along with Islam's primary sources, i.e., the Qur'an and the Sunna of the Prophet Muhammad. He refers to *darura* (necessity). He also introduces a new concept in methodology, "the social necessity" (*al-dārūra al-ijtimā'yya*). He points to the difference between the ideal world of "making *fiqh*" and "issuing a *fatwa*" on the one hand and the attempt to find a solution within the reality of individuals and society on the other. For example, designing an interest-free mortgage system would be an example for "making *fiqh*," whereas advising a Muslim who cannot buy a house without paying interest in his country would be an example of issuing an applicable *fatwa*. Karaman counsels some Islamic financial institutions as a *fiqh* advisor contributing to designing an interest-free system. Likewise, he issues *fatwas* allowing some Muslims who have no other option to buy their first home, even with a bank loan.

Accessibility

Karaman's *fatwas* and solutions are accessible to anyone, scholars or ordinary people. His publications are not limited to *fiqh* but cover a wide range of Islamic knowledge from Qur'anic exegesis to teaching Arabic. He is part of a network he helped establish, the Imam Hatip generation, which includes President Erdoğan and several ministers. He is the teacher of teachers for this generation and devotes most of his time to answering people's questions directly via telephone, e-mail, and newspaper. He has been teaching, speaking, and issuing *fatwas* for half a century. After the onset of the internet age, he also began using the internet effectively. Most of his books and *fatwas* are available on his internet website: www.HayrettinKaraman.net.

Karaman's Early Life and Career

Karaman was born on February 24, 1934, in Çorum, a central province of Turkey. His father, Nureddin Bey, a blacksmith, came originally from Erzurum, an eastern province. His mother, Mehpare Hanım, a housewife, was an immigrant from Georgia - Russia, a Meskhetian Turk (a small Turkish minority in Georgia- Russia). Karaman's maternal grandfather only attended the *madrasa*, a classical school of theology during Ottoman times.

According to Kılavuz,⁹ who wrote his detailed biography (Kılavuz, 2013), Karaman's interest in religious subjects stemmed mainly from childhood family ties. Hayreddin grew up in a religious atmosphere, in a family, social circles, and a district known for publicly reciting traditional scholarly books. People were mostly illiterate and uneducated, and only the educated could read and recite the well-known texts in the pre-TV/pre-internet age. This popular oral tradition was like public education for illiterate people in Turkey. The curriculum included *siret* (the life of Prophet Muhammad), Battal Gazi and Ebu Muslim Horasani¹⁰ (historical figures, heroes in Islam, and their adventures), Ahmediye and Muhammediye¹¹ (the life of the Prophet in poetic form).

Although Karaman was interested in religious subjects and had a somewhat religious upbringing and cultural exposure to religion, his formal introduction to religious education started relatively late, at the age of 18, when the first Imam Hatip schools opened in modern Turkey. The young Hayreddin enrolled in the Imam Hatip school in Konya, one of eight clerical schools at that time. He took private lessons from prominent scholars in Konya: Mufti Abdullah Ulubay, Hacı Veyissade, Ahmed Efendi. After the Imam Hatip school, he enrolled in the Istanbul Institute of Islamic Sciences (*Yüksek İslam Enstitüsü*) and also audited several private courses and learned Persian from Arif Etik and Arabic poetry from Yusuf Cemil Ararat.

Karaman was both a student and a teacher in the free public education circles. He taught classmates and ordinary people in the open schooling atmosphere cultivated in a secular setting. His social activism began at that and culminated in trailblazing writings and articles published in *Nesil Magazine*. Karaman was one of the founders of ISAM (the Islamic Research Center) that published the first encyclopedia of Islam in the Muslim world. He also oversaw the academic program of the Center. Karaman is also a poet, and

his poems have been published in book form, and some have been turned into hymns by various composers. In many ways, Karaman was instrumental in educating the entire *Diyanet/ilāhiyat* generation. After working for 40 years as a professor at Marmara University, he retired in 2000.

Renewal From Within The Tradition

Abu-Suud Efendi (d. 1574) was the most celebrated *sheikh al-Islam*, chief *mufti*. He was called Abu Hanifa II because he used independent reasoning in some *fatwas* when the door of *ijtihad* was still tightly closed in the Sunnī-Hanafī Ottoman period. Sheikh al-Islam Abu-Suud used the classical methodology, *usūl al-fiqh*, to offer new solutions when the opinions in *fiqh* manuals did not apply or were not compatible with the present needs of society. Thus, his renewal work was limited by traditional methodology of *fiqh*.

Karaman followed in Abu-Suud's footsteps of in renewing *fatwas* within the boundaries of tradition. For that reason, we can call him Abu Hanifa III. "There is no single problem we cannot solve using classical *usul* methodology," said Karaman (2010b). According to Karaman, classical *usul* was indirectly approved by the Prophet Muhammad. His companions used this methodology in their *ijtihāds* and *fatwas* when the Prophet was still alive. The power of Karaman's *fatwas*, however, lies in their arguments. In the past, at least during the classical Ottoman times, a *fatwa* was mainly a simple "yes" or "no." With Karaman, a *fatwa* also became a "why" and a "because." Even though Karaman's arguments always remained within the boundaries of tradition, he followed *mujtahid* imams rather than repeating their solutions that did not tolerate any critical approach. His place with respect to tradition is unique: between solid traditionalists and progressives.

Is Karaman a traditional scholar or a modern one? In the 1990s theologians discussed this question vehemently. One of his students, a professor of Islamic law, Ferhat Koca, was thinking Karaman was progressive once but changed over time and is now a traditionalist.¹² But Karaman asserts that while his positions are still the same, Turkey has changed rapidly. He adds:

"In the sixties and seventies, people thought I was a progressive. But they think I became a traditionalist in the eighties because they changed. Turkish society changed. My line remains the same, and my position is the same. In the seventies,

my ideas were perceived as progressive. The same ideas were perceived as traditional in the nineties”.¹³

According to his student Şentürk, Karaman’s intellectual struggle was with three groups: 1) secularists who advocated the Westernization of the country; 2) conservative traditionalists who defended the static imitation concept of *fiqh*; and 3) modernist theologians who advocated reform for Islam based on historicism in explaining the Qur’an and Sunna.

All three groups countered Karaman’s arguments in rebuttals. He was conservative according to the secularists; a reformist and a modernist according to the traditionalists, and, according to the modernist theologians (mostly from University of Ankara) maintained that Karaman was a typical conservative traditionalist. Şentürk, however, argues (2010) that “Karaman followed a *sui generis* path among these three different movements, and his way is balanced and consistent.”

Karaman was accused of thinking outside the box and “breaking the mold” (renewing Islam) in the 1970s, but, since the 1990s, he has been accused of being too reserved (traditional). He says that he has maintained the same line of thinking and that it was society that changed and changed rapidly.¹⁴ What sets Karaman apart from his generation is undoubtedly his position of defending renewal (*tajdīd*) and *ijtihād*, as well as his *ijtihād* practices in solving some religious problems. He has had a visible effect on the generation of Imam Hatip and *Ilāhiyat* (faculty of theology) graduates through his studies and his students. Undoubtedly, he has also been influenced by the philosophy of Islamic unity proposed by Afganī, Abduh, and Rashid Ridavia figures like the national poet Mehmet Akif Ersoy and the leading Turkish scholar Said Nursī (d. 1960).

Karaman chose *ijtihād*, or independent reasoning, as the subject of his thesis for becoming a professor at the Institute of Islamic Sciences in Istanbul in 1974.¹⁵ *Ijtihād* was a controversial issue, and writing a thesis on the subject was not welcomed by traditional scholars. But Karaman told Ömer Nasuhi Bilmen, the former president of Diyanet and his supervisor,¹⁶ “I would like to write my thesis on *ijtihād* to demonstrate that the conditions of *ijtihād* are so difficult and attempting *ijtihād* is such a ‘great’ (*azīm*) issue.”¹⁷ Bilmen approved the subject, and Karaman wrote about *ijtihād* and *taqlīd* in Islamic jurisprudence from its beginning for four centuries on (Karaman, 1975).

The issue of *ijtihad* revealed a conflict between the religious thinking of the old and young generations (Bedir, 2004). A controversy arose between Ahmed Davudoğlu (d. 1983), and Hayreddin Karaman in the 1970s – a typical example of the clashing religious views in the fledgling Turkish academic theological institutions. Davudoğlu held that the phrase *kabul ediyorum* (English: I do accept; Arabic: *aqbalu*) used during a civil marriage ceremony does not satisfy the conditions for Islamic marriage. He claimed it “does not comply with the special form of a word used to express legal declaration in Islam” (*al-sīgha al-shar’iyya*). Consequently, he argued that civil marriages (*belediyenikāhi*) were invalid. He contended that the present tense in Turkish made the parties’ consent and agreement to the marriage uncertain. Instead, he claimed, they would have to say *kabulettim* (in English, this corresponds to “I have accepted” in the present perfect tense, which is used for acts started in the past and continuing into the present). In contrast, Karaman said that *kabulediyorum* in Turkish is definitive, unlike Arabic *aqbalu* in the present continuous (*mudārī*) form. Consequently, he argued, civil marriages were valid. The practical implications of this difference in opinion would be sweeping. While Davudoğlu’s interpretation would render most marriages null and void according to Islamic law, Karaman’s *fatwa* would keep people who are married in a civil ceremony within the legacy of Islam. In a book devoted to the struggle with the “destroyers of religion under the pretense of renewal,” Davudoğlu accused Karaman of heresy, mainly because of his approach to *ijtihad* (Davudoğlu, 1974). He declined to discuss this issue with Karaman directly when they met at a religious feast later.¹⁸

This example is one of more in which Karaman issued “open-source” *fatwas* with arguments, providing evidence and a methodology. In doing so, he became a leading scholar of his generation. Before this generation, asking for or giving an argument for a *fatwa* was unthinkable. All *fatwas* were already written in the “black book,” a Turkish metaphor for trusted canonical *fiqh* manuals. Besides his authority as an expert, the *muftī* would assume equal status with the inquirer (*mustafti*) in the eyes of primary sources should arguments be offered and methodology disclosed.

Meanwhile, most scholars in the divinity school (faculty of theology) at the University of Ankara promoted modernist-reformist perceptions of Islam, even though most Turkish people did not endorse their views. Established in 1949, the Ankara Divinity School was instituted as the Theological Faculty at the University of Ankara. After the 1980 military

coup, several other higher Islamic educational institutions, including the Istanbul Institute of Islamic Sciences (now a divinity school), were also transformed into theological faculties at different universities.¹⁹

It was in these transformed faculties where Karaman became the leading authority on the concept of “renewal within the boundaries of tradition.” This concept has prevailed despite against all odds. Yet neither the modernist-reformist project nor the solid traditionalist reactions have received public approval. The modernist project was not “reliable,” and the traditionalist reaction was not “applicable.”

Karaman’s Approach to Contemporary Issues

Karaman’s solution-focused approach that shows from {examples discussed above/below} to contemporary issues promises that ordinary Turkish Muslims can lead a pious Muslim life, even under conditions not designed according to and by Islamic rules. Karaman suggests that the concept of “living religion in a secular system” can be applied to the personal, daily life of Muslims and function as a starting point for a contemporary *mufitī*. He tells people that living religion is possible anywhere, any time. Likewise, he calls upon *mufitīs* and scholars to “make religion applicable” here and now. This concept opens up new horizons for Turkish Muslims and Muslims in the West by illustrating the difference between the ideal and reality. Notwithstanding, Karaman considers the question: “If we could design the system, how would we do it?” He wanted to focus on living with Islamic sensitivities and retaining Muslim identity in a secular public sphere. As the German philosopher Jurgen Habermas has argued, in a post-secular state, “Both religious and secular mentalities must be open to a complementary learning process (2008).” Karaman’s concept is compatible with this idea of once again welcoming religion in the public sphere as an equal actor. In his view, renewal from within the tradition resulted in the concept of living a religious life in a secular context. It is nothing more than a process of practicing a religious mentality. Karaman aims to build an Islamic society as an ideal model, but he also factors reality into the process. This acceptance of reality makes his solutions applicable.

According to Karaman (1988, 2001), there are two kinds of contemporary *fiqh* problems and therefore two different approaches to the solution. The first set regards to those legal problems in which the problem has already been solved or the question has been answered

in the *fiqh* tradition. Still, we need to review the problem in a new context. There are already traditional *fatwas* or solutions to the issue at hand. In this case, contemporary scholars or *ulamā* will only check the validity of the old *fatwas* in the new context. The contemporary *muftī* can validate old *fatwas* or solutions (i) without any change, (ii) accept it with some changes, or (iii) issue a new *fatwa* altogether if the old one does not apply to the present situation. The second set of problems or questions are those that deal with entirely new situations because of medical or scientific developments in most cases and the medical ethical issues like abortion, organ transplants, organ donation, and euthanasia. There are no direct *fatwas* or solutions in the *fiqh* tradition regarding these contemporary problems. In this case, the contemporary *muftis* could use the general principles and apply new *ijtihād* to solve the problem.

Karaman's methodology regarding contemporary issues can be divided into two categories. First, if a problem had already been addressed or a question already answered in the *fiqh* literature, Karaman would test the given solution. After criticizing the "given answer," he would decree that a) the given answer is still valid,²⁰ b) that the given answer is no longer applicable, or c) that it needs some revisions. Karaman differs here from the traditionalists who uncritically repeat the "given answer" as is, claiming that the door of *ijtihād* is already closed and independent reasoning is no longer allowed.²¹ According to traditionalists, the only way to live as "true" Muslims is by *taqlid* (imitation)– following the footsteps of classical *mujtahids* who lived a thousand years ago.

Second, if a problem is entirely new and no relevant *fatwas* are given in the *fiqh* literature, Karaman would give his *fatwa* directly using independent reasoning or *ijtihād*. In both cases, he would provide detailed arguments. A concrete example is the issue of abortion. Though there are variant accounts, all *fiqh* schools use the same *hadith* narrated about the Prophet Muhammad, which says the spirit (*rūh*) is breathed into the fetus within 40, 42, 80, or 120 days, according to different interpretations of the narration. For example, the Al-Sāfi.ī School chose 40 days, the Hanafis 120 days. The Al-Sāfi.ī school argued that until that time the fetus had no soul, and abortion was allowed. On the other hand, contemporary traditionalist Hanafī scholars issued a *fatwa* to say abortion was allowed up to 120 days under acceptable conditions. They would say, "One can keep their intention as they cannot educate their child according to Islam in this bad time, and thus they can do it!"²²

Karaman says that a factual mistake is being committed here, and he makes a kind of *coram vobis* through his new *fatwa*. He states that we do not have evidence in this narration that the Prophet allowed abortion because he was speaking about creation and fate and predestination (*qadar*), as narrated in the Book of Qadar in all *hadith* references. We also have no evidence that the meaning of *rûh* (spirit), used in the *hadith* is a synonym for the soul. Therefore, the *mujtahids* were given this *fatwa* based on the prevailing science of the time, and contemporary science says that the soul enters a fetus within 40 days. Furthermore, some classical scholars like Ibn Hazm (d. 1064), al-Gazzali (d. 1111), and the Maliki school argue that a fetus has a soul and must be respected, basing their conjectures not on the prevailing science of the time but on general principles. Karaman concludes that abortion is also not allowed even within 120 days nor in 40, and hence it is *harām* and to issue a *fatwa* for abortion is to be an accessory to murder (Karaman, 2010a).

I stress here again that Karaman solves contemporary problems using classical Sunnī legal theory and the methodology of Islamic jurisprudence (*usul al-fiqh*). Classical Sunnī legal theory is more of a “rule creation” approach than “rule justification” one (Hallaq, 1997). Karaman derived some principles of Islamic legal theory from Tahir bin Ashur (d. 1973) and developed and applied them to solve contemporary issues, such as the separation between binding and non-binding Sunna, and categorizing the necessity (*darurah*) as temporary or permanent, general or specific (Onay, 2010). Classical Sunnī legal theory (*usul al-fiqh*) accepts four primary sources and several secondary one. The list of secondary sources differs according to *madhhabs* and their founding imams. The primary sources are the Book (Qur’an), Sunna (words, acts, and passive recognitions of the Prophet), legal consensus (*ijmā*), and deductive reasoning (*qiyas*).

There are two main streams of thought in legal theory: the inductive method of the Hanafis and the deductive method of non-Hanafis.²³ The most crucial figure in non-Hanafī methodology is al-Shāfī. In his masterpiece *al-Risāla*, al-Shāfī gives the first definition of a binding legal consensus, *ijmā*. The followers of al-Sāfī have applied the general principles he composed.

Karaman follows the theory and methodology of the Hanafis. At first, the Hanafī methodology was based on solving each problem as a singular case. Later Hanafī scholars recorded the methodology of their pioneer imams and founders of the *madhhab*. In this

casuistic methodology, the cases resolved helped the theory be reviewed in later centuries. It is the opposite of al-Shāfi'ī's deductive methodology of solving singular cases according to pre-defined "prescribed maxims." In the Hanafis' casuistic method, each problem is considered unique. Thus, each *fatwa* is a unique solution rather than a reflection of the prescribed maxims. But Hanafis also used maxims and general principles to solve each singular case. The critical difference between the two methodologies is that the Hanafi methodology consults the maxims to form countless, unique solutions. In contrast, the Shafi'ī methodology proposes solutions for the cases directly directly via the maxims.

Karaman's Influence in Europe

Turkish imams in Europe also use Karaman's method for contemporary issues. One telling example that raised a lot of attention in the Netherlands, came up in the mid-2000s when a Turkish imam in Arnhem once stated that he shook hands with the female mayor of the city, whereas a non-Turkish imam apologetically refused to shake hands with a female minister, which caused a public controversy in the country.²⁴ The two imams were Sunnī and Hanafi, respectively. The Turkish imam, however, accepts Karaman's interpretation of shaking hands with a woman. Karaman argues that shaking hands in modern society is a kind of greeting. Although the Prophet avoided shaking hands with women, it does not mean it was forbidden.

Karaman concludes that there is no explicit prohibition against shaking hands between the sexes in the *hadiths* (sayings) or *Sunna* (practices) of the Prophet Muhammad; the prohibition against *fuqahā* (*fiqh* scholars) was in a situation in which this was not a custom or accepted social behavior code/norm. Today, however, shaking hands has become part of the social customs in cities. Karaman accepts living in a modern city and being in a professional environment as necessary (*darūra*). Yet he still does not accept shaking hands as a standard practice in an ideal Muslim society (Karaman, 2009).

Karaman's argument and *fatwa* made it easier for the Turkish imam to argue his reasoning towards his Turkish audience that resided in the Netherlands. He understands and convinces himself that shaking hands with a female is allowed. At the same time, he can justify his position to his congregation using Karaman's *fatwa*. It is because the majority of Turkish people accept Karaman's authority as a *mufī*.

Around 1990, Fahri Demir, a religious advisor to the Diyanet in The Hague and President of the Islamic Foundation of the Netherlands (1988-1992), prepared 17 questions for a feature on the difficulties in the daily life of Muslims abroad to be published in the journal *Arayış ve İslam*. The most pressing question concerned the headscarf. Demir asked whether the headscarf was a genuine Islamic rule based on the primary sources, i.e., the Qur'an and Sunna. He sent the questions to Karaman and two institutions – the Diyanet in Ankara and Al-Azhar in Cairo– for consideration, the three authorities on Islamic law. Karaman professed that headscarfs for women were part of Islamic law. The most interesting point was that the questions were sent to him separately from the Diyanet, indicating the weight and meaning of Karaman's opinion for the Turks in Europe.

In Turkey, the official authority on religious issues is the Diyanet. Karaman is not part of the official structure of Diyanet,²⁵ but he is also not far apart from Diyanet's services. Together with a former president of the Diyanet, Tayyar Altıkulaç, Karaman and some other scholars established the Centre for Islamic Studies: ISAM. ISAM published 44 volumes of the Turkish encyclopedia of Islam. Diyanet has a *fatwa* commission in Ankara and provincial *muftīs* in every city and town in Turkey, but Karaman is an independent *muftī*, “the *muftī* of *muftīs*.”

In addition to the Diyanet, the Millî Görüş (National Consensus)²⁶ in Europe regards and respects Karaman as a *fatwa* authority. Millî Görüş has invited Karaman several times to Germany and other European countries for conferences or lectures. Only Süleymanlıs, while respecting Karaman, do not follow him in his *fatwas* for renewal.

Karaman's authority as *muftī* on Turkish Islam “at home” and “in exile” is incontestable, but we do not yet know his influence on the diaspora generation. It is highly foreseeable that, through his students and imams teaching others, Karaman will continue to (indirectly) influence future generations. His publications and website have not yet been translated into Western languages. Local Turkish imams in Europe use Karaman as a *fatwa* reference frequently, not only because he is a trusted authority but also because he gives “open-source” *fatwas*. Karaman always gives complete arguments for his *fatwas*, as I previously mentioned. With this approach, imams understand the legal ground of the *fatwas* and can explain it to the inquirers of younger generations. The younger generations would like to know the arguments, and sometimes they make their own decisions. Thus,

Karaman's approaches are suitable for the individualistic trends of the young diaspora and compatible with the post-secular public sphere of new Europe.

Conclusion

Hayreddin Karaman, “the teacher of teachers,” is one of the most trusted scholars, active and influential religious leaders (‘*ālim*) of contemporary Turkish theology. He is not just an academician but also an activist. He has been the answer to the question of the Islamization of Turkey. I argue that three characteristics describe the authority of Karaman. His perception of Islam, especially his approach to contemporary issues using Islamic Jurisprudence (*fiqh*), is reliable, applicable, and accessible.

It is reliable because Karaman advocates renewing the religion within the boundaries of tradition, applying this principle to contemporary problems. He does not abolish the tradition but reproduces it in a new context. In technical terms, he applies classical methodology, *usul al-fiqh*, to contemporary issues. His loyalty to classical methodology makes his *fiqh* more reliable in the eyes of many Turkish leaders of Islam.

It is applicable because Karaman uses a solution-oriented methodology. He shows contemporary Muslims the possibility of living an Islamic life in a non-Islamic public sphere. His concept of “living religion in a secular system” is based on accepting the possibility of Islamic life anywhere, any time, whatever the circumstances. He takes the general principles of *usul al-fiqh* into account along with the primary sources, i.e., the Qur’an and the Sunna of the Prophet Muhammad. He refers to *maqasid*, *masalih*, *tayseer*, and *darura* (necessity). He also introduces a new concept in methodology, “the social necessity” (*al-dārūra al-ijtimā’iyya*) when needed. The authority of Karaman as *mufī* on Turkish Islam “at home” and “in exile” is incontestable, but we do not know his influence on the diaspora generation yet. I can say that Karaman will influence the future “next generations” indirectly through his students and imams.

Notes

¹ An İmam Hatip Lisesi (İHL) is a school organized as a vocational college. The students at a İHL follow the same program as the “general” schools but take additional courses such as Arabic language and religious classes like *fiqh*, *tafsir*, and *kalam* [Islamic jurisprudence, interpreting Qur’anic texts, Islamic systematical theology].

“Karaman thinks that *Imam-Hatip* schools and their graduates play an integral role in Turkey’s Islamization process. Through his writings and speeches, Karaman influences the schools’ students and alumni, some of whom have assumed important positions in government, business, and law. Karaman’s reputation as a scholar also helps him influence members of the general public who are sympathetic toward the schools” (Ozgur, 2011).

² Ahmed Cevdet Pasha (d. 1895) defended the formation of an Islamic law code instead of adapting Western codes to Islamic countries. *Majalla*, an Ottoman law code, was prepared between 1869 and 1876 as an Islamic alternative to Western codes by a commission led by Ahmed Cevdet Pasha, and went into effect in 1877. *Majalla* contains 1852 articles covering civil law and family law. See also *EIMadjalla*.

³ Afgani (d. 1897) is the leading theorist and activist behind the “unity of Islam” in the 19th century.

⁴ Muhammad Abduh (d. 1905) was an Al-Azhar scholar, the main supporter of Afgani in promoting the “unity of Islam” ideology and the “renewal” (*islah and tajdid*) Islam.

⁵ Muhammad Rashid Rida (d. 1935) was a Lebanese scholar, student, and successor of Abduh. In 1989, Karaman requested that I personally locate a copy of the missing volume of the famous book by Muhammad Rashid Rida on the life and thought of Abduh entitled *Tarikh al-Ustaz al-Imam* (History of Master Imam), when I was attending the Shari’a Faculty at Al-Azhar University in Cairo, for the collection of ISAM (Center for Islamic Studies). For a critical reading of his works, see Ryad, 2009.

⁶ Mehmet Akif Ersoy (d. 1936), known as the “poet of belief,” was an Islamist activist during the Turkish war of independence, Hewrote the Turkish national anthem.

⁷Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır (d. 1942) was a Turkish exegete. His very trusted [what do you mean by this, i.e., trusted, and what is a tafsir?] *tafsir*, Hak Dini Kur’an Dili was prepared by official decree issued by the Parliament of the Turkish Republic and published by Diyanet between 1935 and 1939.

⁸The head of the religious authority in the Ottoman period was called *sheikh al-islam* (*şeyhülislam*). As a leading *mufti*, the *sheikh al-islam* was a major spokesman for religious scholars (*‘ulamā*) (Pixley, 1976). Before 1574, *sheikh al-islam* was an honorary title, something like a personal religious advisor to the sultan, and the *mudarrises*, *qādis* (*mawālis*) and *muftis* were always appointed by grand viziers. After 1574, the power to appoint these religious and juridical authorities was entrusted to the *sheikh al-islam* (Akgündüz, 2010, pp. 243-247). In addition, provincial *muftis* (*kenarmüftileri*) also issued *fatwas*.

⁹ Prof. Dr. Ahmet Saim Kılavuz is Karaman’s son-in-law and the rector (2020-) of Uludağ University in Bursa, Turkey.

¹⁰Karaman states (2008, pp. I, 22) that at least 20 people from the district comes together in a home, and this event was compatible with TV series or sports game today.

¹¹This was mostly recited in a special way without any musical instruments.

¹² In a debate I organized as “Logbook of Hayrettin Karaman” between Karaman and Koca at the Akabe Foundation Istanbul, 1998.

¹³ Ibid.

¹⁴Several times in personal conversation.

¹⁵*İstanbul Yüksek İslām Enstitüsü* is now the Theological Faculty (*İlahiyat*) Faculty at Marmara University.

¹⁶ His first supervisor was Bilmen; after Bilmen passed away in 1971, he completed his thesis under a Moroccan scholar, M. Tanji, in 1974.

¹⁷ Personal conversation with Karaman. He used the Arabic word *azīm* (great) instead of a Turkish word because *azim* could be understood both positively and negatively.

¹⁸ Personal conversation with Karaman.

¹⁹ Instead of the Ottoman *madrassa*, the first theological faculty (divinity school) was established at *Dārulfünûn* (now Istanbul University) in May 1924. The *madrassa* was converted to a faculty of theology pursuant to Article 4 of the Law of Unification of Education (*Tevhid-i Tedrisât Kanunu*) No. 430, dated March 3, 1924. This first academic theological institution in the Turkish Republic was closed in 1933 due to a lack of students. In a second attempt, the Faculty of Theology at Ankara University was established in 1949. It was the only theology program in modern Turkey until the Institutes of Islamic Studies (*Yüksek İslam Enstitüsü*) were converted to faculties in 1982.

²⁰ There are also some rare examples of the Ottoman *sheikh al-islam*'s repeated *fatwas*. In this example, the *sheikh al-islam* writes that the *fatwa* issued by a former *sheikh al-islam* is still valid and binding (Heyd, 1969).

²¹ From another perspective, the claim of traditionalists that they are “not attempting *ijtihad*, independent reasoning” is not unacceptable because saying “an old *fatwa* is still valid” is also a kind of *ijtihad* and *afatwa*. They defend their position by saying, “We are not issuing *afatwa*, only narrating.”

²² For example, Suleymanli imams narrate this *fatwa*.
<http://www.dinimizislam.com/detay.asp?Aid=1448> (last retrieved: 9.5.2020).

²³ “Non-Hanafis” (*ghayr al-Ahnaf*) is a term still used in *fiqh* education. When I was in the library of the Sharia Faculty of Al-Azhar University in 1988 for the first time, I was shocked to see that the books on legal theory (*usul*) were divided into the right and left wings of the gallery as *usāl al-fiqh Ahnāf* and *usāl al-fiqh ghayr al-Ahnāf* (Hanafimethodology and non-Hanafimethodology of Islamic law).

²⁴Shaking hands became a polemical issue in the Netherlands when an imam refused to shake hands with Minister Rita Verdonk on November 20, 2004, during a meeting on freedom of speech organized by the Stichting Islam enBurgerschap and Kontakt der Kontinenten in Soesterberg. The conference was organized to change the antagonistic atmosphere in the country three weeks after the assassination of filmmaker Theo van Gogh on November 2, 2004. A new crisis for Islamic values emerged from this incident, and the minister interpreted it as political material in favor of Dutch integration policy. Dutch anthropologist Welmoet Boender interprets this event as a clash of norms and values: the imam follows the same example of the Prophet. According to Islamic norms, insofar as this imam interprets it, touching ‘marriageable’ women is prohibited for men. According to the minister, however, refusing to shake hands with the opposite sex signaled the inequality of the sexes. It also put the imam at a disadvantage and disenfranchised him (Boender, 2007, pp. 84-91).

²⁵He has been approached several times for the post of President of the Diyanet but has refused (Onay, 2010).

²⁶Millî Görüş (National Consensus) in the general name of the main Turkish political Islamic movement led by Prof. dr. Necmeddin Erbakan, the founder of several political parties in Turkey. The same movement was organized in Europe. The center of Millî Görüş in Europe is in Cologne, Germany (<https://www.igmg.org>).

References

- Akgündüz, A. (2010). *Introduction to Islamic Law* (1 ed.). Istanbul-Rotterdam: IUR Press.
- Bedir, M. (2004). "Fikih to Law: Secularization through Curriculum". *Islamic Law and Society*, 11(3), 378-401. doi:10.2307/3399188
- Boender, W. (2007). *Imam in Nederland: Opvattingen over zijn religieuze rol in de samenleving*. Amsterdam: Bert Bakker.
- Davudoğlu, A. (1974). *Dini Tamir Davasında Din Tahripçileri*. İstanbul: s.n.
- Habermas, J. (2008). "Notes on a Post-Secular Society." Retrieved from <http://www.signandsight.com/features/1714.html>
- Hallaq, W. B. (1997). *A History of Islamic Legal Theories : An Introduction to Sunnī uşūl al-fiqh*. Cambridge ; New York: Cambridge University Press.
- Heyd, U. (1969). "Some Aspects of the Ottoman Fetvā." *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London*, 32(1), 35-56. doi:10.2307/613387
- Karaman, H. (1975). *İslam hukukunda icthad*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı.
- Karaman, H. (1988). *İslam'ın ışığında günün meseleleri* ([yeni tertip] ed.). İstanbul: Nesil Yayınları.
- Karaman, H. (2001). *Laik Düzendeki Dini Yaşamak / Living religion in a laic order* (Vol. I). İstanbul: İz.
- Karaman, H. (2008). *Bir varmış bir yokmuş: hayatım ve hatıralar* (1 ed.). İstanbul: İz Yayıncılık.

Karaman, H. (2009). “Kadınlarla tokalaşmak (Shaking hands with women).” Retrieved from <http://www.hayrettinkaraman.net/makale/0488.htm>

Karaman, H. (2010a). *Hayatımızdaki İslam / İslam which in our Life* (Vol. 1). Istanbul: İz Yayıncılık.

Karaman, H. (2010b). *Hayreddin Karaman'la Bir Gün*. Paper presented at the Fıkıh Düşüncesi Platformu - 1Istanbul.

Kılavuz, A. S. (2013). “Hayreddin Karaman.” In C. Karadaş (ed.), *Çağdaş İslâm Düşünürleri* (pp. 120-140). Istanbul: Ensar Neşriyat.

Law of Unification of Education (*Tevhid-iTedrisât Kanunu*) No. 430, dated March 3, 1924.

Onay, C. (2010). *Çağdaş bir fakih olarak Hayreddin Karaman / AContemporary Scribe, Hayreddin Karaman*. (MA), Sakarya University, Turkey.

Ozgun, I. (2011). “Social and Political Reform through Religious Education in Turkey: The Ongoing Cause of Hayrettin Karaman.” *Middle Eastern Studies*, 47(4), 569-585. doi:10.2307/23054325

Pixley, M. M. (1976). “The Development and Role of the Şeyhülislam in Early Ottoman History.” *Journal of the American Oriental Society*, 96(1), 89-96. doi:10.2307/599891

Ryad, U. (2009). *Islamic Reformism and Christianity : ACritical Reading of the Works of Muḥammad Rashīd Riḍā and his associates (1898-1935)*. Leiden; Boston: Brill.

Şentürk, R. (2010). *Türkiye’de Fıkıh Düşüncesi Temsilcisi Olarak Hayrettin Karaman. İSAR, İstanbul Araştırma ve Eğitim Vakfı*.



Milli Mücadele’de Halide Edip Adıvar’ın Rolü

Burcu BAŞARAN¹

Beytullah KAYA²

ÖZ

Halide Edip, 1882 – 1964 yılları arasında yaşamış, Osmanlı Devleti’nin son dönemi ve Cumhuriyet’in kurulmasına tanık olmuş, gerek edebi eserleri gerekse Millî Mücadele için yapmış olduğu çalışmalarla tanınmış, edebiyat dünyamızın önemli aydınlarından biridir. Bu çalışmanın amacı, Halide Edip’in Anadolu’nun işgal edilmesi üzerine memleketi kurtarmak için yapmış olduğu faaliyetlerin incelenmesidir. Bu kapsamda, meydanlardaki miting konuşmalarının genel özellikleri, ülkenin kurtuluşu için gizli örgütlerle çalışarak Kurtuluş Savaşı sırasında yaptığı faaliyetler ve Türk toplumuna katkıları incelenmiştir. 19 Mayıs 1919’da Fatih Meydanı, 22 Mayıs 1919’da Kadıköy Meydanı, 23 Mayıs 1919’da Sultanahmet Meydanı’nda gerçekleşen miting konuşmaları, gizli örgütlerle yaptığı çalışmaları, dergi ve gazetelerdeki yazıları ve Batı cephesinde yapmış olduğu askeri çalışmaları incelenmiştir. Miting konuşmalarında kurtuluş için halkın duygularını harekete geçirmeye yönelik konuşmalar yapmıştır. Miting konuşmalarının yanı sıra onbaşı rütbesi ile askeri alanda Kurtuluş Savaşı’nın sonuna kadar raporlama görevini icra etmiştir. Halide Edip, Osmanlı Devleti’nin işgallerden kurtulmasına yönelik yaptığı bu çalışmalar sayesinde birçok Osmanlı kadınına örnek teşkil etmiştir.

Anahtar Kelimeler: Halide Edip Adıvar, Millî Mücadele, Miting Konuşmaları.

The Role Of Halide Edip Adıvar In The National Struggle

ABSTRACT

Halide Edip, who lived between 1882 and 1964, witnessed the last period of the Ottoman Empire and the establishment of the Republic of Türkiye, is one of the most important intellectuals of our literary world, known for both her literary works and her work for the War of Independence. The purpose of this study is to examine the activities of Halide Edip to save the country after the occupation of Anatolia. In this context, the general characteristics of her rally speeches in the squares, her activities during the War of Independence by working with secret organizations for the liberation of the country, and her contributions to the Turkish society were examined. Her rally speeches in Fatih Square on 19 May 1919, Kadıköy Square on 22 May 1919, Sultanahmet Square on 23 May 1919, her cooperations with secret organisations, her articles in magazines and newspapers and her military work on the Western Front were examined. In her rally speeches, she made speeches aimed at mobilizing people's emotions for liberation. In addition to her speeches at rallies, she served as a reporter in the military field with the rank of corporal until the end of the War of Independence. Halide Edip set an example for many Ottoman women thanks to her efforts to save the Ottoman Empire from occupations.

Keywords; Halide Edip Adıvar, National Struggle, Rally Speeches.

¹ Doktora Öğrencisi, İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi, Tarih ve Medeniyet Araştırmaları Doktora Programı, basaran.burcu@std.izu.edu.tr, ORCID: 0009-0001-8034-2259

² Prof. Dr. İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Tarih Bölüm Başkanı, beytullah.kaya@izu.edu.tr ORCID: 0000-0002-9060-1664

Giriş

Halide Edip 1882'de İstanbul'da doğmuştur. Küçük yaşta annesini kaybettiği için babası Mehmed Edip Bey ve anneannesi tarafından yetiştirilmiştir. Babası II. Abdülhamid döneminde Yıldız Sarayı'nda görevli bir bürokrattır. Babasının evinde batılı bir eğitimle yetişen, anneannesinin evinde ise Osmanlı-İslam kültürünün etkisinde kalan Halide Edip, iki farklı kültürün etkisi ile yetişmiştir (Çetinsaya, 2005, s. 158). Küçük yaşlarda, idarecisi Rum olan bir anaokuluna gönderilmiştir. Okuldaki tek Müslüman çocuk olan Halide Edip bir yandan da Kur'an ve Arapça öğrenmiştir. Daha sonraları gittiği Üsküdar Amerikan Koleji'nde İngilizce ve İncil öğrenerek eğitimine devam etmiştir (Çetinsaya, 2005, s. 158; Aktaş, 2013, s. 1). Müzik ve Fransızca dersleri alan Halide Edip, aynı zamanda döneminin tanınan simalarından Şükrü Efendi'den Arapça, Rıza Tevfik'ten Türk edebiyatı ve felsefe, Sâlih Zeki'den de matematik dersleri almıştır (Enginün, 1998, s. 378). Üsküdar Amerikan Koleji'ni bitiren Halide Edip, 1901'de Salih Zeki ile evlenmiş, iki oğlu olmuştur. Halide Edip, İstanbul Kız Lisesi'nde (Bezmiâlem Sultanîsi) tarih öğretmeni olarak göreve başlamış olup, bu süreçte Türk Tarihi içerikli birçok kitap okumuştur. 1908'de Hüseyin Cahit'in çıkarmakta olduğu Tanin Gazetesi'nin yazı kadrosunda yer almıştır (Aktaş, 2013, s. 2). Türk kadınlarının sözcülüğünü yaptığı bu yazılar, çevresinde büyük ilgi uyandırmıştır (Enginün, 2007, s. 39). Tanin Gazetesi'nden başka, Aşiyân, Resimli Kitap, Demet, Musavver Muhit, Resimli Kitap, Resimli Roman, Şehbal, Mehasin, Büyük Mecmua, Hâkimiyet-i Milliye gibi dergi ve gazetelerde de yazılar yazmıştır (Enginün, 1998, s. 378; Enginün, 2007, s. 39). 31 Mart hadisesinde tehdit edilen Halide Edip, Mısır'a gitmiş, daha sonra bir İngiliz dostunun daveti üzerine Londra'ya geçmiştir. 1909'da yurda dönen Halide Edip, Barümuallimat'ta (Kız Öğretmen Okulu) pedagoji öğretmeni olarak görev almıştır. 1910-1912 yıllarında, yazılarını hayranlıkla takip ettiği Ziya Gökalp ile Türkçülerin arasında olmuştur. Bu vesile ile Türk Yurdu Dergisi'nde birçok yazısı yayımlanmıştır (Aktaş, 2013, s. 2-3). 1911'de Salih Zeki'den ayrılan Halide Edip, 1917'de Dr. Adnan Adıvar ile evlenmiştir (Enginün, 1998, s. 376).

Osmanlı Devleti'nin dağılma döneminde iyi bir eğitim almış olan kadın yazarlarından Halide Edip, kadınların da çalışmasını ve sosyal hayatın içerisinde olmasını toplum olmanın doğal bir gereksinimi gibi görmüştür. Halide Edip, eserlerinde batılı kadınların çalışma hayatlarına yönelik örnekler vermiştir. Bu örnekler onun çocukluğunda almış olduğu anglo-sakson eğitimin sonucu olarak değerlendirilebilir. Bunun yanında anneannesinin evinde aldığı yerli terbiye etkisiyle eserlerinde doğu batı sentezini oldukça vurgulamıştır (Enginün, 1998, s. 5).

Halide Edip'in birçok hikâyesi, tiyatro eseri, anısı, inceleme kitabı ve çevirisi bulunmaktadır. Bunlar 1909'da yazdığı Heyulâ ve Raik'in Annesi, 1910'da yazdığı Seviyye Talip, 1912'de yazdığı Handan, 1912'de Yeni Turan, 1913'de yazdığı Son Eseri, 1918'de yazdığı Mev'ud Hüküm, 1922'de yazdığı Ateşten Gömlek, 1923'te yazdığı Vurun Kahpeye isimli romanları, 1924'te yazdığı Kalp Ağrısı, 1926'da yazdığı Zeyno'nun Oğlu, 1935'te yazdığı The Daughter of the Clown - Sinekli Bakkal, 1936'da yazdığı Yolpalas Cinayeti, 1939'da yazdığı Tatarcık, 1946'da yazdığı Sonsuz Panayır, 1963'de yazdığı Döner Ayna, 1957'de yazdığı Âkile Hanım Sokağı, 1958'de yazdığı Kerim Usta'nın Oğlu, 1959'da yazdığı Sevda Sokağı Komedyası, 1961'de yazdığı Çâresaz, 1963'te yazdığı Hayat Parçaları isimli romanlarıdır (Topsakal, 2015, s. 2). İki farklı kültürün etkisiyle yetişmesi sonucu oluşan karakteri eserlerine yansımıştır. Halide Edip'in etrafında gerçekleşen olaylara hâkim olma isteği ve inatçı kişiliği romanlarındaki karakterleri de şekillendirmiştir. Handan'da, Yeni Turan'ın Kaya'sında, Vurun Kahpeye'nin Aliye'sinde, Sinekli Bakkal'ın Rabia'sında bu etkileri görebilmekteyiz (Aktaş, 2013, s. 5).

Kadınların yükselmesi anlamına gelen Teal-i Nisvan Cemiyeti, Halide Edip tarafından 1909'da Türk kadınının bilgi ve kültürünü arttırmak amacıyla kurulmuştur (Tunaya, 1998, s. 480). Meşrutiyetin ilanından sekiz ay sonra kurulan, kurucuları arasında Amerikalıların da bulunduğu Teal-i Nisvan Cemiyeti, diğer yardım dernekleriyle birlikte çalışmış, savaş sırasında hastaneler açmış, çeşitli konularda dersler vermiştir (Enginün, 2007, s. 371).

Halide Edip, 1912’de kurulan Türk Ocağı’nda da görev yapmıştır (Enginün, 1998, s. 376). Burada vatanın tehlikede olduğu fikrini topluma aşlamaya çalışmış, daha önce bu tecrübeyi geçirenleri incelemiş, onların örnek alınması gerektiği düşüncesini benimsemiştir. Türk Ocağı’nda verdiği konferanslarda milli ruhu kadınlara aşlamaya çalışmıştır (Enginün, 2007, s. 371).

Tanin Gazetesi’nin 1 Ocak 1914 tarihli yazısında “*Sana kalbimin getirdiği armağan bir nefes ve bir de hayatında her şeyden yüksek, hatta mukaddesatından yüksek olan aşkıdır, sevgili ocağım! Çocuklarıma taşıdığım aşk, Tanrı’ya eğilen iman, bütün hayatıma hâkim nüfuzlar, bunların hiçbirisi alevlerinle tutuşan sevgi ve kulluğum kadar değildi. Hayatımın, dinimin, kalbimin nesi varsa senin alevlerinin güzel renginden gelen nurla aydınlanmıştır. Sen siyah ve soğuk bir kovuk olduğun vakit, her şeyde geçici, her şeyde ruhumun bir tarafını boş bırakan bir yavanlık vardı. Sen yanmaya başlayınca, hayatın rengi ve manası geldi. Küçük ve kör ruhum, bir gün Tanrı’ya da olanca kudret ve azametiyle idrak ederse, o da senin alevlerinin yansıttığı mabette olacaktır... Bugün kalbimde senin için yanan aşk o kadar büyük ki, ey en sevgili ocak, bu uzak mazinin hayaline iman ederek ölürsem, gözlerim rahatla kapanmış, ellerim dolu ve sükûnetle yanıma uzanmış olacak. Sana coşkun ve ateşli olduğu kadar huşu ile acizle tapınan bir kadın kalbi getirdim.*” Türk Ocağı’na bağlı olduğunu ifade etmiştir (Adıvar, 1974, s. 135-136).

1912 Balkan Savaşı muhacirlerinin ve bozulan orduların İstanbul’a gelmesi, yaralı askerlerin acıklı görünüşleri halkı derinden sarsmış ve uyandırmıştır. Halide Edip, yaralı erler için arkadaşları ile kurduğu hastanede çalışmış ve yaralıları tanıdıkça kendisini halka daha yakın hissetmiştir (Enginün, 2019, s. 17). Yaşadığı bu olaylar neticesinde Halide Edip’in milli hisleri kuvvetlenmeye başlamıştır (Balı, 2019, s. 40). Balkan Savaşı sırasında Batıların Müslümanlara ve Türklere karşı sergiledikleri tutum Halide Edip’in Batı’ya güveninin sarsılmasına ve inancını yitirmesine sebep olmuştur (Enginün, 1998, s. 376). Halide Edip, Fatma Aliye, Nigâr Binti Osman, Naciye Hanım, Fehime Nüzhet, Nakiye Hanım gibi aydın, şair, dönemin kız okullarında öğretmen ve öğrenci kimlikleri ile öne çıkan kadınlar toplantı yapıp kürsülerde konuşmalar yapmışlardır. Müdafaa-ı Milliye Osmanlı Hanımlar Heyeti çatısı altında yapılan bu konuşmalar, Darülfünun Konferans Salonu’nda gerçekleşmiştir. 8 Şubat 1913 ve 15 Şubat 1913’te tahmini beşer bin kişinin katıldığı iki toplantı yapılmıştır (Özdemir, 2021b, s. 3).

Halide Edip, 15 Şubat 1913’te Darülfünun Konferans Salonu’nda yapılan toplantıda etkili bir konuşma yapmıştır. Bu konuşması ile “*Evet haysiyetini dinini hakkını ve tarihini muhafazaya azmetmiş bir millet olmak istiyoruz. Bunların hepsini muhafaza etmek için bu hakları parmaklarımızı kesmeden elimizden bu ulvi ana toprağının hayalini göğsümüzü parçalamadan kalbimizden çıkartmayacak kadar mevcudiyetimizi muhafaza etmek için, dindar, haysiyetli, çalışkan olmakla beraber, başka bir şey daha lâzımdır. O da her şeyden evvel şiddetle Türk olmaktadır. Bir millet, millet halinde kalmak, öteki milletlere karşı mevcudiyetini muhafaza etmek için mutlak milliyetperver şiddetle milliyetperver olmalıdır.*” asıl problemin Türklük şuurunun unutulmasını anlatmaktadır ([Konferans], 1328, s. 45-46).

Halide Edip, diğer ülkeleri örnek göstererek Alman ve Fransız milletlerinin de Türklere gibi aynı vaziyette bulduklarını, bu durumdan milliyetçilik ile kurtulduklarını belirtmiştir. Yapılması gerekenin eski Türk hakanının sözlerini yerine getirmek olduğunu söylemiştir: “*Türk milleti için gece uyumadım, gündüz rahat etmedim, ölüncüye kadar çalıştım. Çıplak kavme giyecek verdim. Halk fakir idi zengin ettim. Hepimiz bu eski ulu hakan gibi his idelim. Hepimiz fakir ve felaketli bir kavmin Türk kavminin fakir birer anasıyız. Hepimiz Türk kavmin selameti için nöbet yerinde bekleyen birer nefer gibi nefesimizin sonuna kadar Türklüğümüz için çalışalım.*” (Kurnaz, 1991, s. 4; [Konferans], 1328, s. 45-46).

Dârülfünun Konferans salonunda yapılan toplantıda Halide Edip kendi yazdığı “*Koşalım Tehlikede Çünkü Vatan!*” isimli şiirini okumuştur. Milli hislerinin daha da arttığı anlaşılan bu şiirde Balkan Savaşı’ndaki durum anlatılmış ve özellikle kadınlara çağrıda bulunarak birlik olunması gerektiğini söylemiştir.

Koşalım Tehlikede Çünkü Vatan!

*Gelin ey ehli vatan birleşelim,
Verelim Can ile ten birleşelim,
Asker erbab-ı suhan birleşelim,
Düşman oldu bize nasraniyyet,
Olmasın kahkaha zen birleşelim,
Verelim çünkü vatan tehlikede!*

*Ey vatandaşlar ehli vicdan,
Donmadıysa şu damarlardaki kan,
Şimdi tevhid-i kulübü iman,
Eylemek günleridir birleşelim,
İttihad eyleyerek pür helecan,
Koşalım çünkü vatan tehlikede!.*

*Rumeli kanlar içinde kaldı,
Her cihaddan bize düşman saldı,
O güzel yerleri bir bir aldı,
Biz kadınlar bugün imdada
Koşalım çünkü vatan tehlikede!!!*

*Yaralı sade değil gaziler,
Bugün Osmanlılık ağlar inler.
Gelin ey ehli hamîyyet, yekser
Olalım yaralara merhem saz,
Kırılırken bunu bekler asker.
Ederek şimdi kelam-ı icaz
Koşalım çünkü vatan tehlikede!*

([Konferans], 1328, s. 54-55).

Dünya Savaşı'nın ilk yıllarında Halide Edip, Türk Ocağı'nı etkin şekilde kullanmaya çalışmış, 1915 ve 1916 yıllarda buralarda sık sık toplantılar gerçekleştirmiştir. Buradaki gaye hem yaralılara yardım toplamak hem de milli heyecanı ayakta tutmaktır (Enginün, 2007, s. 371). 1916'da Cemal Paşa, Suriye ve Filistin'deki okulların açılması ve durumlarının incelenmesi için Halide Edip'i davet etmiştir. Halide Edip, Hamdullah Suphi ve Nakiye Hanım ile birlikte Suriye ve Filistin'e gitmişlerdir (Enginün, 2019, s. 17). Lübnan, Beyrut ve Şam'daki okulları inceledikten sonra bu konuda bir rapor hazırlayan Halide Edip, Suriye'de Fransızların Osmanlı imparatorluk unsurlarını ayırma çabasında olduğunu belirtmiştir. Buralarda hastane, anaokulu gibi ihtiyaçların en azından diğer tahsil müesseseleri kadar önemli olması üzerinde durduğu bir başka konu olmuştur. Suriye'nin boşaltılmaya başlanması üzerine okullar kapatılmış ve 4 Mart 1918'de Halide Edip İstanbul'a dönmüştür (Enginün, 2007, s. 48-49).

Birinci Dünya savaşı sonunda, İtilaf devletleri ve Osmanlı Devleti arasında 30 Ekim 1918'de imzalanan Mondros Ateşkes Antlaşması'nın ardından işgal devletleri ülkenin birçok yerini işgal etmiştir. Bu işgaller sonrasında Kurtuluş Savaşı başlamıştır. Kurtuluş Savaşı sırasında erkeklerin birçoğunun cepheye gitmesi sebebiyle Türk kadınlarının bir kısmı savaşta yiyecek ve cephane tedariki sağlamış, yaralı askerlerin bakımı gibi konularda orduya destek olmuşlardır. Diğer bir kısmı ise cemiyetler kurmuş ve başta İstanbul'da düzenlenen mitinglerde ve toplantılarda söz alıp Anadolu halkını bilinçlendirerek Millî Mücadele'ye desteğin artmasını sağlamaya çalışmışlardır.

Asri Kadın Cemiyeti, 1918 sonlarında Naciye Faham, Aliye Esad, Sabahat ve Mediha hanımların öncülüğünde resmen kurulmuştur. Halide Edip Adıvar, Nakiye Elgün, Nezihe Muhiddin Hanım gibi dönemin öne çıkan yazar ve eğitimcileri Asri Kadın Cemiyeti'nin kuruluşunu desteklemişlerdir (Özdemir, 2021a, s. 114). Halide Edip'in yazıları 1919'da Vakıf Gazetesi'nde yayınlanmaya başlamıştır. Halide Edip Adıvar, Büyük Mecmua dergisinin başyazarı olmuştur. Yazıları ile millî heyecanın oluşmasına katkı sağlamıştır (Aktaş, 2013, s. 3). İzmir'in işgalinin ardından yaptığı miting konuşmaları ve cephede yaptığı çalışmalar ile Millî Mücadele'de aktif bir rol oynar (Topsakal, 2015, s. 102).

Hariçye Vekâleti İstanbul Mümessili olarak görevlendirilen Halide Edip'in eşi Dr. Adnan Adıvar bu görev vesilesi ile İstanbul'a taşındıktan sonra 1924'te Terakkiperver Cumhuriyet Partisi'nin kurucuları arasında yer almıştır. Başkanı Kazım Karabekir olan partinin 30 kadar üyesi olduğu bilinmektedir (Enginün, 1988, s. 376; Atalay, 1991, s. 107-108). Partinin İsmet İnönü hükümeti tarafından kapatılması ile oluşan siyasî ihtilâflar ve Atatürk ile aralarında oluşan fikir ayrılıkları sebebi ile Halide Edip ve eşi Adnan Adıvar 1925'te Türkiye'den ayrılmışlardır (Enginün, 1988, s. 376). Sık sık hastalanması sebebi ile tedavi olmak amacıyla, eşiyle birlikte ilk önce Viyana'ya gitmişlerdir (Çalışlar, 2010, s. 323). Daha sonra Paris ve Londra'ya geçmişlerdir (Atalay, 1991, s. 108). Yurt dışında yaşadığı dönemlerde Halide Edip katıldığı çeşitli konferanslarda Türkiye'de yaşanan değişimleri anlatmış ve kadınlar hakkındaki konulara değinmiştir (Yılmaz, 2013, s. 124). Bu süreçte Amerika'ya davet edilen Halide Edip, 1928 yılında Williamstown Political Institute'un, 1930'da da Barnard College'in (Columbia Üniversitesi) düzenlemiş oldukları konferanslara katılmıştır. 1935'te Hindistan'a da giden Halide Edip Delhi İslâm Üniversitesi'nde konferanslar vermiş ve misafir öğretim üyesi görevini icra etmiştir (Müezzinoğlu, 2017, s. 331). Atatürk'ün ölümünden sonra, 1939'da Türkiye'ye dönmüştür (Enginün, 1988, s. 376). 1940'ta profesör olarak İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nde İngiliz Dili ve Edebiyatı Kürsüsü'nde başkanlık yapmış ve 1950'ye kadar bu görevi yürütmüştür. 1950-1954 yılları arasında Demokrat Parti listesinden bağımsız İzmir milletvekili olmuştur. 9 Ocak 1964'te İstanbul'da vefat etmiştir (Enginün, 1988, s. 376; Atalay, 1991, s. 108; Topsakal, 2015, s. 103).

Yapılan literatür çalışmasında, Halide Edip Adıvar ile ilgili birçok araştırma yapıldığı belirlenmiştir. Bunların çoğunluğu edebi eserleri üzerinde yapılmış çalışmalar olmakla birlikte siyasi alanına yönelik çalışmalara tezlerde ve kitaplarda bölümler halinde rastlanmaktadır. Burada amaçlanan konu Millî Mücadele dönemi olarak sınırlandırılarak Halide Edip Adıvar'ın siyasi çalışmalarını incelemektir. Bu çalışmada, Osmanlı Devleti'nin dağılma döneminde yaşamış, almış olduğu eğitimler sayesinde kendini yetiştirmiş, Mütareke dönemi de olmak üzere Kurtuluş Savaşı sırasında faaliyetleri ile tanınan Türk kadınlarından Halide Edip Adıvar'ın, Anadolu'nun işgal edilmesinin ardından memleketi kurtarmak için yapmış olduğu çalışmalar incelenmiştir. Bu kapsamda, meydanlardaki miting konuşmalarının genel özellikleri, vatani uğruna gizli örgütlerle çalışarak Kurtuluş Savaşı sırasında yaptığı faaliyetler ve Türk toplumuna katkıları incelenmiştir.

Halide Edip Adıvar'ın Millî Mücadele Dönemi'nde İstanbul'daki Faaliyetleri

Halide Edip Adıvar Mondros Mütarekesi'nin ağır şartları sebebiyle bu mütarekeye sıcak bakmamıştır (Arabacı, 2007, s. 273). Mondros Mütarekesi'ni "*Türkiye'nin en korkunç ölüm-dirim mücadelesinin harbine bir mukaddime olmuştur.*" şeklinde tanımlamış ve mütarekenin ağır şartlarının Osmanlı Devleti'ne son vereceğini, ancak milletin bağımsızlığını kaybetmeye göz yummayacağını belirtmiştir (Adıvar, 2009, s. 118).

Milliyetçi kişiliğe ve muhafazakâr bir düşünceye sahip olan Halide Edip, Mütareke ve Millî Mücadele dönemlerinde, başta siyaset, eğitim ve sosyal yardımlaşma konuları olmak üzere birçok alanda faaliyete geçmiştir (Balci, 2019, s. 40). Halide Edip, Türk'ün Ateşle İmtihanı kitabında Millî Mücadele ruhunun nasıl kabardığını "*Ben İzmir'in işgalinden sonra hemen hemen bu mesele hakkında bir kimse ile konuşmamıştım. Fakat İstiklal Mücadelesi hissi bende bir çeşit mukaddes*

cinnet halini almıştı. Artık şahıs olarak yaşamıyordum. Bu milli, mukaddes cinnetin bir parçasından ibarettim. 1922’de İzmir’i aldığımız güne kadar benim için hayatta başka hiçbir şeyin ehemmiyeti kalmamıştır.” sözleriyle ifade etmiştir. İzmir’in işgalinden iki gün sonra Üsküdar’da Kız Koleji’nde konuşma yapan Halide Edip, eğitim ile ilgili olarak “*Orada İzmir’den hiç bahsetmedim. Tahsilin, insanları benzerlerine karşı insanca bir duygu ve davranışa göre yöğürmediği takdirde beyhude olduğunu söyledim. Konuşurken kafamın içinde İzmir’in işgali ve eski Romaluların insanları parçalatan eğlenceleri geçiyordu.”* demiştir. Bu konuşmaya giderken, “*O gün, o Halide, o merdivenleri çıkarken, sonunun bir sahanlık değil, bir idam sehpaı olmasını ve bu suretle inandığı mukaddes maksat uğrunda ölmeyi istiyordu.”* sözlerini söylemiştir (Adıvar, 2007, s. 35-36).

Üsküdar Kız Koleji’nde yapılan konuşmanın ertesi günü Halide Edip, Türk Ocağı’ndan arandığını, İzmir’in işgalini protesto etmek üzere bir miting hazırlığı içerisinde olduklarını söylemiş ve gelmesini rica etmişlerdir. Mitingde kimin konuşma yapacağı meselesinde herkesin tereddütte kalması sonucunda, Halide Edip kendisinin yapabileceğini iletmiştir. O an orada bulunan herkesin çok sevindiğini Türk’ün Ateşle İmtihani kitabında belirtmiştir (Adıvar, 2007, s. 37).

15 Mayıs 1919 İzmir’in işgali sonrası 19 Mayıs 1919’da İstanbul Fatih Meydanı’nda düzenlenen mitingün iki kadın konuşmacısından biri Halide Edip, diğeri ise Dârülfünûn’da öğrenim gören Meliha Hanım’dır. Daha önceleri kapalı alanlarda konuşmalar gerçekleştiren Halide Edip, açık alanda ilk kez konuşma yapmıştır. Bu, bir Türk kadının ilk miting konuşması olmuştur. Çarşafının siyah pelerinini omuzuna atmış, başı siyah atkılı genç bir kadın olan Halide Edip, kadınlara ithafen büyük bir inançla içinde bulunulan tüm olumsuz koşullara karşı mücadele için çağrıda bulunup ellerindeki gücü hatırlatmıştır (Saruhan, 2006, s. 89; Aydemir, 1975, s. 87). Bu mitingde Halide Edip konuşmasına, “*Türkler, Müslümanlar! Türk ve Müslüman bugün en kara gününü yaşıyor. Gece, karanlık bir gece. Fakat insan hayatında sabah olmayan gece yoktur. Yarın belki müşâşa (şaşalı), parlak bir sabah olacaktır. Yalnız ışık geldiği vakit gözümüzü güneşe, karanlığı gören baykuşlar gibi açmayalım.”* sözleriyle başlamıştır (Arıburnu, 1975, s. 13-14; Aydemir, 1975, s. 87). Bu mitingde, Türk Milleti’nin umutsuzluğa kapılmamasını, millet ve iman gücü oldukça her yeni günün sabahında yeni başlangıçlar olabileceğini vurgulamıştır.

Fatih mitinginin ardından Haydarpaşa Tıp Fakültesi talebeleri ve Kadıköylüleri de Halide Edip’in konuşma yapmasını istemişlerdir. 22 Mayıs 1919’da Kadıköy Meydanı’nda gerçekleşen mitingde, o gün Halide Edip’in ağzından “*Müslümanlar, Türkler, Müslüman ve Türk dünyası ne siyah bir matemle dalgalanıyor. Bu günkü heyecan emin olunuz ki Müslüman alemi bir dalga gibi sarsıyor. Biliniz ki küçük görünen Türkiye ve Türkler Müslüman dünyasının başıdır, kalbidir. Türklere indirilmek istenen darbe bütün Müslüman dünyasının kafasını koparmak içindir.”* sözleri dökülmüştür (Arıburnu, 1975, s. 37-38). Fırtınalı ve yağmurlu bir günde gerçekleşen mitinginde, Türkiye’nin üzerinde dalgalandıran siyah matemın İslam âleminde de dalgalandığını, Türklerin Müslüman âleminin kalbi, başı olduğunu, Türkler düştüğünde birçok şeyin düşeceğini söylemiştir (Kaplan, 1998, s. 75).

23 Mayıs 1919’da Sultanahmet Meydanı’nda gerçekleşen miting için Halide Edip, minarelerin dar şerefelerinden siyah bayrakların dalgalandığını, sadece meydan değil, Ayasofya’ya kadar insanların olduğunu, halkın hareket edemeyecek durumda olduğunu belirtmiştir. O kalabalıkta sesinin belli bir noktadan öteye gidemeyeceğini, o an itibarıyla halkın, içinden gelen sesi dinlediğini söylemiştir. Halide Edip, o günü şu sözlerle dile getirmiştir. “*İnanıyorum ki Sultanahmet’teki Halide, her günkü Halide değildi. Bazen mütevazı ve tanınmamış bir insanın büyük milletin büyük idealini temsil edebileceğine inanıyordum. O günkü Halide’nin kalbi bütün Türk kalplerinden gelen hisle atıyor ve Halide’ye gelecek yılların faciasını duyuruyordu.”* Yüzbinleri aşan Sultanahmet Mitinginde “*Milletler dostumuz, hükümetler düşmanımızdır.”* Bu sözleriyle Halide Edip, kendini demokrat esaslara bağlı hakiki bir Müslüman olarak tanımlamıştır (Adıvar, 2007, s. 41-42). Şevket Süreyya Aydemir, Halide Edip’in sözlerinin kesildiği yerlerde

minarelerden güzel sesli belki de yüz müezzinin okuduğu sela, getirdikleri tekbir seslerinin gökleri doldurduğunu, insan denizinin sanki tek bir gövdeymiş gibi bu ses dalgalarına katıldığını ifade etmiştir (Aydemir, 1975, s. 88). Yahya Kemal ise 23 Mayıs 1919 Sultanahmet Mitingini şöyle anlatır: "*O günlerde İstanbullular Halide Edip'i, altı minareden kopan tekbir sesleri ortasında, bir ızdırap timsali gibi siyahlar giyinmiş gördüler. O meydana o topluluk, o siyah bayraklar, o siyah giyinmiş ızdırap timsali ve onun canlı sesi İstanbulluların kalbinde son hâtra gibi hakkedilmiş duruyordu.*" (Beyatlı, 1970, s. 32). Büyük Mecmua Dergisi sahibi, gazeteci ve yazar Zekeriya Sertel ise "*Halide Edip, bu mitingde son derece heyecanlı bir nutuk söyledi. Halide Edip, iyi ve kudretli bir hatipti. Konuşurken halkı ve karşısındakileri büyülemesini bilirdi. Fakat halk zaten o kadar heyecandı ki, en basit hatip bile onları harekete getirebilirdi. O gün bu mitingde bütün şehrin kalbi çarpmış, halk gözyaşları dökmüştü. Halide Edip Hanım kürsüden inip yanımıza geldiği zaman gözlerinden yaşlar akıyordu. Hayatının en heyecanlı gününü yaşamıştı.*" sözleriyle anlatmıştır (Sertel Z. , 2001, s. 83). Sultanahmet Meydanı'nda gerçekleşen mitingde Halide Edip konuşmasının sonunda topluluğa insanlık ve adalet esaslarına bağlı kalmak ve hangi şartlar altında olursa olsun hiçbir kuvvete boyun eğmemek konularında yemin ettirmiştir. Bu konuşmasıyla fiili mücadeleye davet ettiği düşünülmüş ve bu olay üzerine tutuklama kararı çıkarılmıştır. Bu olay Halide Edip'in Millî Mücadele için Anadolu'ya geçme hazırlıklarının başlamasına sebep olmuştur (Kurnaz, 1996, s. 260).

İzmir'in işgalinin ardından 16 Mayıs 1919'da Mustafa Kemal Paşa Samsun'a doğru yola çıktığında aydınları vatan savunmasına davet etmek için mektuplar yazmıştır. Mektup yazdığı aydınlardan biri de Halide Edip olmuştur. Halide Edip, Erzurum Kongresi'nin hemen sonrasında Mustafa Kemal Paşa'ya 10 Ağustos 1919'da cevap niteliğinde Amerikan himayesinin kabul edilmesini savunan mektubunu yazmış ve istenecek mandanın esaslarını sıralanmıştır. Mektubunda, "*... biz İstanbul'da kendimiz için bütün eski ve yeni Türkiye sınırlarını içine almak üzere geçici bir Amerikan mandasını daha kolay (ehven-i şer) görüyoruz.*" demiştir (Özkan, 2016, s. 225). Amerikan mandasının kabul edilmesinin nedenlerini; "*1- Aramızdaki Hristiyan azınlıklar, Avrupa devletlerine dayanarak devamlı karışıklıklar çıkaracaklar, İstiklâlimizden azınlıklar adına her yıl parça kaybedecegiz... 2- Millettin refah ve saadetini sağlayacak bir hükümetin kurulması gerekir; dış borçlar siyasi esareti artırmaktadır. Taraf tutma, cahillik ve çok konuşmaktan başka müspet bir netice veren yeni bir hayat yaratamıyoruz... On beş yirmi sene zahmet çektikten sonra yeni bir Türkiye ve her ferdi, tahsili, zihniyetiyle hakiki istiklâli kafasında ve cebinde taşıyan bir Türkiye'yi ancak yeni dünyanın kabiliyeti yaratabilir...*" olarak açıklamıştır (Kasalak, 1993, s. 83). Halide Edip'e göre İngiliz baskısına karşı Amerika, Türkleri savunacaktır. Kısa bir süreliğine bize yardım edecek olan devlet Avrupa'dan daha kuvvetli başka bir ülke olmalıdır ve bu da Amerika'dır (Arıburnu, 1997, s. 106-107; Aydemir, 1975, s. 133). Macera ve boğuşma devrinin bittiğini belirtmiş, "*Millî davada canıyla ve başıyla çalışanlar arasında sadece bir Türk askeri tevazuu ile sizinle beraber olduğumu beyan ederim*" sözleriyle her zaman Mustafa Kemal Atatürk'ün yanında olduğunu yazarak mektubunu sonlandırmıştır (Atatürk, 2015, s. 97; Enginün, 2019, s. 19).

Zekeriya Sertel, "*Hatırladıklarım*" adlı eserinde Halide Edip ile ilgili İzmir'in Yunanların işgalinden sonra siyasete ilgisinin arttığını, bir yandan gizli direniş hareketleriyle gizli ilişki kurduğunu bir yandan da Amerika'dan yardım alabilmek için çalışmalar yaptığını bahsetmiştir. Halide Edip'in o günkü düşüncelerini şu sözlerle aktarmıştır: "*Ordumuz kalmamıştı. Düşman kuvvetli, biz ise zayıftık. Dağınık ve perişan bir hale düşmüştük. Bu durumda İngiltere, Fransa, İtalya gibi büyük düşmanlara karşı duramaz ve onları memleketten çıkaramazdık. Bu kuvvetleri ancak Amerika'nın yardımıyla memleketten kovabilirdik*". Bu konu hakkında Zekeriya Sertel, kendi fikrinin ise "*Amerika'nın İngiltere'nin savaş yorgunluğundan faydalanıp Ortadoğu'ya girmek istediği*" sözleri ile bahsetmiştir. Aralarında Ahmet Emin Yalman ve Kızılay Dernek Başkanı olan Hamit Bey'in de bulunduğu ekibin Halide Edip'in bu hayaline inandıklarını, onun kurduğu örgüte dâhil olduklarını anlatmıştır. Halide Edip'in samimi ve iyi niyetli olduğunu,

fazla romantik olduğunu fakat siyasetten anlamadığını, temiz, namuslu ve son derece vatansever olduğu yönünde açıklamalar yapmıştır (Sertel Z. , 2001, s. 81-82).

Amerikan mandası fikrini savunan Halide Edip'in düşüncesini Zekeriya Sertel'in eşi Sabiha Sertel, "*Roman Gibi*" eserinde, o dönemde İngiltere'nin, Türkiye'yi Mısır gibi nüfuzu altına almak istediğinden, Amerika'nın Türkiye'ye vasi olmak, mandası altına almak için bazı aydınlar arasında taraftar bulma çalışmaları yapıldığından bahsetmiştir. Başta Halide Edip, gazeteci Ahmet Emin Yalman ve Rauf Ahmet gibi bazı aydınların İngiltere'ye karşı Amerikan mandasını üstün gördüklerini, Amerika'nın demokrasi getireceğini ileri sürdüklerini ifade etmiştir (Sertel S. , 1987, s. 13). Daha sonraları Zekeriya Sertel, Halide Edip'in fikirlerinin değiştiğini iddia etmektedir. Zekeriya Sertel, Sultanahmet Mitinginden sonra Halide Edip ile bir parti toplantısında karşılaştığını ve Halide Edip'in binlerce insanın toplandığını görünce Amerikan Mandası fikrinden vazgeçtiğini, "...*Dünkü miting yeni bir bakış açısı kazanmamı sağladı. Halkımızın heyecanını yakından hissettim ve ulusa boyun eğdirmeye çalışacak her çabanın boş bir çaba olduğunu anladım. Yabancı bir ülkenin himayesine girme fikri yanlış bir fikirdir. Türkler kendi kaderlerine kendileri hükmedeceklerdir, başka hiç kimse onlar adına bunu belirleyemez...*" sözleriyle belli etmiştir (Zekeriya, 1922:112, akt. (Koç, 2018, s. 315).

Gazete ve Dergilerde Yer Alan Siyasi İçerikli Yazıları

1897-1925 yılları arasında Halide Edip'in yazmış olduğu yazılar incelendiğinde, daha çok edebi faaliyetlerle uğraştığı, Mütareke Dönemi'nden sonra siyasi konularda yazılarının çoğaldığı görülmektedir. Bu yıllarda yazdığı yazılarında, Türkçülük, halkçılık, bağımsızlık ve insan hakları gibi konular üzerinde durduğu görülmektedir (Balcı, 2019, s. 36-43).

1912'de Tanin Gazetesi'nde yayımlanan, 1932 Türkiye'sinin politik ve sosyal gelişmesini tasavvur eden hikayeleri toparlanıp, Yeni Turan kitabı olarak basılmıştır. Yeni Turan kitabında "*âdem-i merkeziyet*" fikrini savunmaktadır. Bu fikri, Turancılık ve Türkçülükle birleştirmiştir. Eserde Yeni Turan fikri, Amerikan toplumunun örnek alındığı âdem-i merkeziyet, Türkçülerden ve Ziya Gökalp'ten gelen Türkçülük ve yeni bir şekilde yorumlanan İslamiyet şeklinde üç noktada toplanmıştır (Enginün, 2007, s. 123-125)

Halide Edip'in Türklük ile kastettiği, Anadolu coğrafyası üzerinde yaşamakta olan Türk ve Müslümanların tamamını kapsamaktadır (Özkan, 2023, s. 213). 1918'de, Birinci Dünya Savaşı devam ederken Halide Edip, Vakıf Gazetesi'nde kaleme aldığı "*Evimize Bakalım Türkçülüğün Faaliyet Sahası*" başlıklı yazısında Türkçülük fikrini iki şekilde tasnif etmiştir. Bunlardan birincisi Türklük alemi yalnızca Müslüman Türklerden oluştuğunu fikridir. İkincisi ise Müslüman, gayrimüslim gibi tüm Turan'ı birleştirmeyi amaçlayan fikirdir. Halide Edip Türkçülük ile ilgili asıl meseleyi "*bugün asıl kendi memleketimiz ve kendi Osmanlı Türkiye'miz için bir hayat meselesi şeklini alan faaliyet sahasına geçiyorum.*" cümlesi ile Türkçülük düşüncesine, Osmanlı Türkiye'si içinde özellikle Anadolu topraklarında odaklanması gerektiği söylemiştir. Halide Edip, doktor, öğretmen, mülkiye memuru, mühendis gibi zaten Türkiye'de de eksik olan okumuş meslek sahibi insanların diğer Türk devletlerine gitmek yerine zorlu şartlarda da olsa Türkiye içerisinde görev yapmaları gerektiğini düşünmektedir (Adıvar, 1918, s. 1).

Amerika Başkanı Wilson, Birinci Dünya Savaşı sonrası 1918'de Amerika'nın yararına olacak şekilde 14 ilkedden oluşan Wilson Prensiplerini hazırlamıştır. "*Her milletin, kendi geleceğini kendisinin belirlemesine*" dair 14. maddesi, savaşta yenilen ve sömürge olarak yaşayan milletler için özgürlüğe kavuşma ümidini doğurmuştur. Wilson Prensiplerini savunan ve ümidini buna bağlayan, başta Halide Edip olmak üzere Ali Kemal ve Celal Muhtar tarafından 14 Ocak 1919'da İstanbul'da Wilson Prensipleri Cemiyeti kurulmuştur (Karay, 2015, s. 397). 1918'de Akşam Gazetesi'nde yayınlanmış olan "*Wilson'un Şartları Karşısında*" isimli yazısı ile Wilson Şartlarını ikinci bir "*Hukuk-i Beşer*" beyannamesine benzetmektedir. Wilson şartlarında milletlerin de insanlar gibi hukuksal hakları olduğunu ve kendi istiklallerini belirleyebileceklerini

anlatmaktadır. Türklerin bu şartlardan faydalanabilmesi için öncelikli olarak Ermeni sorunun çözülmesi gerektiğini söylemektedir (Adıvar, 1918, s. 2).

1919'da Vakit Gazetesi'nde yayınlanmış olan "*Amerika Tahkik Heyetine*" isimli yazısında Türkiye topraklarında yaşayan Müslüman ve gayrimüslim halkın birbirlerine karşı olan çatışmalarının durdurulmasını ve Türkiye'nin herhangi bir halka iltimas geçilmeden birlik içinde ve tek parça olarak devam etmesi gerektiğini belirtmiştir (Adıvar, 1919, s. 1).

1919'da Büyük Mecmua Dergisi'nde yazdığı "*Türk'ün Hitabı – İtilaf Milletlerine*" isimli yazısında İtilaf Devletlerine, Bulgarlar, Sırp, Yunanlar, Ermeniler ve Arapların kendi ülkeleri olduğunu hatırlatıp Türklerin de kendi ülkeleri olması gerektiğini ve kendi kendilerini yönetebileceklerini söylemiştir. Ayrıca Türkiye'nin geleceği için İtilaf Devletleri'nin Türkiye'ye yardım etmesi gerektiğini belirtmiştir (Adıvar, 1919, s. 130).

1919 Büyük Mecmua Dergisi'nde yayınlanmış olan "*Halka Doğru*" isimli yazısı halkçılık fikrinin Türkiye'de de çoğaldığını belirtmiş ve "*Hak kuvvetin değil hak halkındır*" demiştir. Halkın egemenliğini esas alan Amerika ve Rusya örneklerini vermiştir. Amerika'da halkın egemenliği herhangi bir çatışmaya ve ihtilale gerek olmadan gerçekleşmiş olduğunu ancak Rusya'da fakir çoğunluğun egemenliği kanlı eylemler ile zengin, küçük bir topluluktan almış olduğunu anlatmıştır (Adıvar, 1919, s. 12).

11 Ocak 1920 tarihli Vakit Gazetesi'nde "*Yarıncı Türkiye*" adıyla çıkan bir yazısında Halide Edip; "*Yeni bir, mesut bir Türkiye istiyorum. Bunu ben bina edeceğim. Cedlerim yol yaptı, nice işler gördü, herşeyi ile bize büyük bir tarih yaşattı. Onların bunu yapması; benim ellerim boş oturmam için değildir. Sefil ve bahtsız bir gidişi devam ettirsem, memleketimle mağrur olmaktan utanırım. İşe oturmamak azmindeyim. Yurdu imar ve ıslah için namuslu bir yardım eli istiyorum.*" demiştir (Yalman, 1997, s. 468).

Karakol Cemiyeti'ndeki Faaliyetleri

Halide Edip, işgal yıllarında kurulan Karakol Cemiyeti'nin en önemli ve en çok iş gören cemiyetlerden biri olduğunu ifade etmiştir. Karakol Cemiyeti'nin reisi Kara Vasıf Bey'in devlet için çok büyük hizmetler gerçekleştiren, prensiplerine sadık biri olduğunu belirtmiştir. Karakol Cemiyeti'ne ilk gittiğinde Kemalettin Sami Paşa ile karşılaştığını belirten Halide Edip, onun da bu cemiyetin eli-kolu, idare mekanizmasının başı olduğunu söylemiştir. Kemalettin Sami Paşa'nın gizli bir şekilde Anadolu'ya silah soktuğunu, hatta İngiliz ve Fransız himayesindeki depolardan bir hayli silahı, depo görevlileri, gemiciler gibi kimseler vasıtasıyla temin edip Anadolu'ya gönderttiğini anlatmıştır. Halide Edip Anadolu'ya: "*320 makineli tüfek, 1500 tüfek, 1 top, 200 sandık mermi, 10 000 üniforma vesairenin*" kaçırılmış olduğunu ifade etmiştir. O dönemde yazılarının, konuşmalarının, muhtelif şahıs ve gruplarla temaslarının kendisini çok meşgul ettiğini söylemiş, Karakol Cemiyeti'nde ne tür çalışmalar yaptığı konusuna değinmemiştir (Adıvar, 2007, s. 32-34). Sabiha Sertel, yazılarında Halide Hanım'ın Karakol Cemiyet'inde yaptığı çalışmalarını anlatmıştır. Sabiha Hanım'ı yanına çağırdığını, sadece Büyük Mecmua Dergisi ile çalışmanın yetersiz olduğundan bahsetmiş, Zekeriya ile İnanetullah Beylerin Anadolu'ya adam ve silah kaçırma işleriyle uğraştıklarını, Sabiha Hanım'ın ise kendisinin yazdığı mektupları Milli Meclis'te bulunan Esat Paşa'ya iletmesi konusunda yardımcı olmasını istemiştir. Sabiha Hanım ise her gün, gün ağarmadan mektupları aldığını, saçının arasına yerleştirip, çarşafı başına geçirdikten sonra Milli Meclis Binası'na gidip mektupları Esat Paşa'ya verdiğini, cevabını aldıktan sonra aynı şekilde Halide Edip Hanım'a iletmişinden bahsetmiştir (Sertel S. , 1987, s. 32-33).

İngilizlerin İstanbul'u işgalinin ardından 24 Mayıs 1920'de emekli bir subay Ziraat Mektebi'ne gelerek milliyetçi şeflerden yedisinin, İstanbul'dan Anadolu'ya silah kaçırma işi ile alakalı padişah adına kurulan özel bir mahkeme tarafından ölüme mahkûm edildiklerinin haberini

vermiştir. Bunlardan birkaçı Mustafa Kemal'in kendisi ve İsmet Bey'le Ali Fuat Paşa, Kara Vasif Bey, Doktor Adnan ve Halide Edip'tir. Haberi getiren subay, Halide Edip için Türk tarihinde bu şerefi kazanan ilk Türk kadını demiştir. Bu hüküm, idamlarına, mallarının hazine gıyaben ve müttefikan karar verilmiştir. Şeyhülislamın fetvasıyla daha da kesinleşmiş, her Müslüman'ın onları gördüğü yerde öldürmesi dini bir görev olmuştur. Bunu başarabilen, doğruca cennete gitmeye hak kazanacaktı. Halide Edip daha sonraları kendi aralarında yapılan konuşmada “*Bu karar bizim şöhretimizi artıracaktır.*” demiştir (Kinross, 2018, s. 369-370; Karabekir, 1960, s. 750).

Halide Edip Adıvar'ın Millî Mücadele Dönemi'nde Anadolu'daki Faaliyetleri

Halide Edip, Eskişehir'in savaşı kaybetmesinin ardından Ankara'da karargâhta iken Yusuf Akçura'nın cepheden birkaç günlük izinle yanlarına geldiğini, cephe karargâhında işleri görecek yeterince kişinin olmamasından şikâyet ettiğini, karargâhta okuryazarlara ihtiyaçları olduğunu, artık aydınların vazife almalarının zamanının geldiğini söylemiştir. Halide Edip bu sözler üzerine bütün gece uyuyamadığını ifade etmiştir. 5 Ağustos 1921'de Büyük Millet Meclisi tarafından Mustafa Kemal Paşa Başkomutan seçilmiş, attan düşüp kaburgalarını kırdığı halde cepheye hareket etmiştir. Geri çekilmenin ardından Ankara'da bazı kimseler Kayseri'ye gitmeye başlamıştır. Halide Edip'e gidip gitmeyeceği sorulduğunda ise kesinlikle gitmeyeceğini söylemiştir. Ankara'dan gitme konusunun ise hiç düşünmediğini belirtmiştir. Yunanlılar yüz bin kişilik ordusuyla Ankara'ya gelmek istemişlerdir. Yeni bir mağlubiyet geçirmiş olan Türk ordusu ise yirmi beş bin kişiliktir. Asker sayısı ve silah sayısı azalmış olan bir Türk ordusu taarruz edecektir. Halide Edip bu kritik zamanlar hakkında şöyle demektedir: “*Ben denilen şeyin tamamen milletin içine karışmış olduğunu en fazla o zaman hissettim. Millet göçerse, ben de onlarla beraber gitmek istiyordum*”. Nitekim Halide Edip, 16 Ağustos'ta Mustafa Kemal Paşa'ya telgraf çekip gönüllü olmak istediğini yazmış ve kendisini Batı Cephesine tayin eden bir cevap almıştır.

“Halide Edib Hanımefendi Hazretlerine

Aceledir

Garp cephesi

Ordu safları arasında vatanımızın müdafaaasına fiilen iştirak için şiddetli arzu ile vuku bulan müracaatı vatanperveraneleri orduca memnuniyetle telakki olundu. Hizmeti fiiliyeyi askeriyyeye kabul ve Garp cephesine memur edildiğinizi tebliğ ederim. Keyfiyet cephe kumandanlığına da şî'ar kılındı. İlk vasıta ile cephe karargâhına müracaat ve oradan vazifenizin telakki buyurulması rica olunur.

Fi 18/8/37

Başkumandan Mustafa Kemal”

(Adıvar, 2007, s. 230-232)

Yakup Kadri Karaosmanoğlu, “*Vatan Yolunda*” isimli kitabında, Yunanlıların Eskişehir'e taarruza geçtiği haberini aldıklarında Halide Edip'in Ankara'daki evinde misafirleriyle beraber olduklarını anlatmıştır. Kitabında Halide Edip'in hemen o dakikalarda Eskişehir'e gitmeye karar verdiğini Kızılay Teşkilatı içinde veya Eskişehir askeri hastanesinde hizmet görmesine hiçbir şeyin mâni olamayacağını anlatmıştır. Ertesi sabah trene atlayıp Eskişehir'e giden Halide Edip'e

çok imrendiğini, bu tavrının onun da cepheye gitmek arayışlarını arttırdığını belirtmiştir (Karaosmanoğlu, 1982, s. 119).

Halide Edip, Sakarya'ya gittiğinde onu genç bir yüzbaşının karşıladığını ve İsmet Paşa'nın yanına götürdüğünü anlatmıştır. İsmet Paşa, Halide Edip'e artık ordusunda bir nefer olduğunu, Birinci Şube'ye memur ettiğini söylemiştir. Karargâh, Alagöz Köyü olmuştur. Binbaşı Kemal'in emrinde çalışacağını, vazifesinin ise muhtelif birliklerin asker, cephane ve silah kuvvetlerini saptayacağını ve raporlayacağını öğrenen Halide Edip, böyle bir rapor hazırlamanın çok da kolay olmadığını söylemiştir (Adıvar, 2007, s. 233-238).

Sakarya Savaşı sırasında Miralay Asım, Halide Edip'i onbaşı yapmış ve ona uğur alameti gibi davrandığını belirtmiştir. Halide Edip, Binbaşı Muharrem tarafından insanların top ateşiyle öldürüldükleri yer olan Dua Tepe'ye götürüldüğünü, burada siperdeki dürbünün başına oturtulduğunu ve Yunanlılara ateş etmesinin istendiğini söylemiştir. Bu teklif karşısında maruz görülmesini rica edip siperden sürünerek çıkmıştır. Taarruz bir hafta devam etmiştir. Halide Edip, Yunanlıların Sakarya'nın doğu tarafını terk etmesinin ardından, Polatlı'ya gidebilmiştir. Fakat Polatlı'ya yerleştiğinde, Yunanlıların Sakarya köylerinde yaptıkları vahşetler hakkında kötü haberler almıştır. Halide Edip burada Yunanlıların tamamen "*hayvanlar gibi*" hareket ettiklerini ifade etmiştir. Polatlı'ya yerleştiklerinin üçüncü günü, raporları İsmet Paşa'ya götürdüğünde, İsmet Paşa Halide Edip'e yeni bir vazife verdiğini söylemiştir. Bu görevi Kurtuluş Savaşı sonuna kadar sürdürmüştür. Bu görev ile mübalağa ve yalan katmadan Yunanlıların o bölgede yaptığı zulümleri incelemesi, tespit etmesi ve Tetkik-i Mezalim adı altında raporlaması istenmiştir. (Adıvar, 2007, s. 246-249). Tetkik-i Mezalim Şubesi'nde Yakup Kadri, Yusuf Akçura ve memur bir fotoğrafçı bulunmaktadır. Halide Edip de bu ekibe katılma gereği hissedip en uzak köylere gitmiştir. Bu isteğini arttıran en önemli sebep ise Yunanların bu köylerdeki hareketlerinin, aklını kaçırmış insanların hareketleri gibi olmalarından kaynaklandığını belirtmiştir. Tanık olduğu görüntüleri şu sözlerle ifade etmiştir. "*Mülazımdan gelenler ve işittiğime göre, Yunanların Anadolu kadınlarına muameleleri, bütün vahşet ölçüsünü aşmış gibiydi. O zaman benim şefim olan Binbaşı Tahsin Bey'e Yunanlılar tarafından kirletilmiş kadınların isimlerini raporlara geçirmememizi teklif ettim. Kabul etti. Ne kadar zaman kül olmuş köy evlerinin harabeleri üzerinde oturarak itiraflar dinledim. Hiçbir Katolik papazı, insanın içindeki edebi ve vahşi hayvan hakkında bu kadar içten itiraflar dinlememiştir.*" En çok Polatlı civarındaki Üzümbeyli ve Çekirdekler köylerinin vahşete maruz kalmış olduklarını, Yunanlıların köyleri ve civarını tamamen yaktıklarını, pencerelerin demir parmaklıklarında yanmış el parçalarının olduğunu, Duatepe'de hayvanları öldürdüklerini ve her yerde hayvan leşlerine rastladıklarını belirtmiştir (Adıvar, 2007, s. 250-251).

Sakarya Meydan Muharebesi'nden sonra Yakup Kadri Karaosmanoğlu, Ergenekon isimli kitabında, Halide Edip'in savaş için "*bir düşününün sonuna ve devrilmiş ziyafet sofrasına*" benzettiğini yazmış, kendisi ise "*bu savaş sonu manzaralarında insana her şeyden önce mide tiksintisi veren ve ruhta korkudan çok azaba benzer bir his uyandıran acayip bir hal var*" sözleriyle anlatmıştır (Karaosmanoğlu, 1990, s. 87).

Ahmet Emin Yalman, "*Yakın Tarihte Gördüklerim ve Geçirdiklerim*" adlı eserinde Halide Edip ile ilgili Garp Cephesi Karargâhı'nın en dikkate layık simalarından birinin Onbaşı Halide Edip olduğundan bahsetmiştir. Vakit Gazetesi'nin 9 Şubat 1922 tarihli sayısında çıkan bir yazıda Halide Edip hakkında düşüncelerini şu şekilde ifade etmiştir: "*Sakarya Muharebesinin en heyecanlı bir dakikasında atına binerek ateş hattına koşan genç kadın, bütün ordu üzerinde meçhul bir alemde gelmiş bir imdat perisi tesirini göstermişti. Harp meydanının en tehlikeli yerlerini seçerek, oralara koşan bu atlı kadının hikâyesi yarın nice köy kulübelerinde binlerce Sakarya Gazisi tarafından anlatılacak, heyecanlı bir peri masalı şeklinde gelecek nesillere geçecektir.*" Kitabında o günlerde eski soluk yüzlü Halide Hanım'ın gittiğini karşısında dolgun ve kırmızı yanaklı bir dağ insanı, bir asker gördüğünü söylemiştir. Cephe hayatına tamamiyla ısındığını ve ayak uydurduğundan bahsetmiştir. Bir gün ağır bir çantasının olduğundan ve yardım

etmek istediğini söylemiş Halide Edip ise “*Bırakın, biz Anadolu insanları için böyle şeyleri elle taşımak iştten bile değildir*” demiştir (Yalman, 1997, s. 759).

Sonuç

18. yüzyıl sonrası Avrupa’da kadına yönelik eğitim faaliyetlerinin başlaması, Osmanlı Devleti’ni de etkilemiş, bu etki, Halide Edip’in de batılı bir eğitim almasına vesile olmuş ve Türk toplumunda kadının da sosyal ve siyasi alanda ön plana çıkmasını sağlamıştır. Almış olduğu Batılı eğitim girişken ve öncü bir kişiliğe, aile içinde görmüş olduğu geleneksel eğitim ise onun milliyetçi, dindar ve bağımsız bir kişiliğe sahip olmasına katkıda bulunmuştur. Halide Edip, aldığı eğitimler sonunda iki farklı dünya görüşünün kendi üzerindeki etkilerinin ruhsal bunalımlarını yaşamış ve bunu eserlerinde ustaca kullanmıştır.

Tarihsel süreç ile birlikte Halide Edip’in de fikirlerinin değiştiğini, Osmanlı Devleti’nin işgal altında olduğu kurtuluş umudunun olmadığı ilk dönemlerde, Amerikan mandası fikrine sıcak bakarken, ilerleyen süreç ile birlikte Sultanahmet Mitingindeki konuşmasından bu fikrinden tamamen uzaklaşmış olduğunu görmekteyiz. Halide Edip’in yapmış olduğu toplantı konuşmalarında ve mitinglerinde, Türklük şuurunu yeniden hatırlatması ve birlik olmanın önemini vurgulaması, onun milliyetçi kişiliğini ve bağımsızlık arzusunu ön plana çıkarmaktadır.

Toplantı ve mitinglerin yanı sıra, bazı cemiyetlerle iletişime geçen ardından orduda görev alarak savaşın ön saflarında Kurtuluş Savaşı’na destek veren Halide Edip’in ateş hattına girmesinden Millî Mücadele uğruna ölümü göze alacak kadar kararlı olduğu anlaşılmaktadır. Cephe gerisinde ise savaşın sonuna kadar çalışmış olan Halide Edip, bu çalışmalarını sadece raporlama ile sınırlandırmamış, yazar kimliği ile gördüklerini ve hissettiği duygularını edebi eserlerine de yansıtarak milli tarihimizin günümüze kadar ulaşmasında önemli bir rol oynamıştır.

Halide Edip, Millî Mücadele öncesi ve sonrasında yapmış olduğu çalışmalar ile kadınların geride kaldığı dönemde varlığını ispatlamış, kadın-erkek, küçük-büyük demeden toplumun bilinçlenmesine katkı sağlamıştır. Tüm bu çalışmalarının yanı sıra dergilerdeki birçok yazılarında ve edebi eserlerinde ise kadının amacının sadece topluma bir birey doğurmak ve yetiştirmek olmadığını belirtmiş, kadınların sosyal hayatta ve iş hayatında daha aktif rol oynamaları için yazılar yazmıştır.

KAYNAKÇA

- Adıvar, H. E. (1918, Haziran 30). Evimize Bakalım Türkçülüğün Faaliyet Sahası. *Vakit Gazetesi*.
- Adıvar, H. E. (1918, Kasım 16). Wilson'un Şartları Karşısında . *Akşam Gazetesi* .
- Adıvar, H. E. (1919, Ağustos 4). Amerika Tahkik Heyetine. *Vakit Gazetesi*(635).
- Adıvar, H. E. (1919, Ekim 2). Halka Doğru. *Büyük Mecmua Dergisi*(12).
- Adıvar, H. E. (1919, Haziran 5). Türk'ün Hitabı İtilaf Milletlerine. *Büyük Mecmua Dergisi*(9).
- Adıvar, H. E. (1974). *Kubbede Kalan Hoş Sada*. İstanbul: Atlas Kitabevi.
- Adıvar, H. E. (2007). *Türk'ün Ateşle İmtihanı*. İstanbul: Can Sanat Yayınları.
- Adıvar, H. E. (2009). *Türkiye'de Şark Garp ve Amerikan Tesirleri*. İstanbul: Can Yayınları.
- Aktaş, Ş. (2013). Halide Edip Adıvar. *Türkoloji Dergisi*, 1-12.
- Aktaş, Ş. (2013). Halide Edip Adıvar. *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Türkoloji Dergisi*, s. 1-12.
- Ar, H. (2021). *Halide Edip Adıvar'ın Hayatı ve Siyasi Kişiliği*. Ankara: Gazi Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi.
- Arabacı, H. M. (2007, Aralık). Milli Mücadelenin Hazırlık Safhasında Halide Edib Adıvar'ın Faaliyetleri Ve Mustafa Kemal Atatürk. *Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*(19), s. 271-294.
- Arıburnu, K. (1975). *Milli Mücadele'de İstanbul Mitingleri*. Ankara: Yeni Desen Matbaası.
- Arıburnu, K. (1997). *Sivas Kongresi Samsun'dan Ankara'ya Kadar Olaylar ve Anılarla*. Ankara: Atatürk Araştırma Merkezi Yayını.
- Atalay, A. (1991). *Kurtuluş Savaşı Siyasal Akımları İçinde Halide Edip'in Yeri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi.
- Atatürk, M. K. (2015). *Nutuk*. Ankara: Erdem Basım Yayın Evi.
- Aydemir, Ş. S. (1975). *Tek Adam*. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Balcı, M. (2019). *Muharrire Hanım Halide Edip Adıvarın Gazete ve Dergi Yazıları*. İstanbul: Arı Sanat Yayınevi.
- Beyatlı, Y. K. (1970). *Eğil Dağlar*. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.
- Caporal, B. (1999). *Kemalizmde ve Kemalizm Sonrasında Türk Kadını I*. İstanbul: Yeni Gün Haber Ajansı Basın ve Yayıncılık.
- Çalışlar, İ. (2010). *Biyografisine Sığmayan Kadın Halide Edib*. İstanbul: Alfa Yayınları .
- Çetinsaya, G. (2005). Muhafazakar Bir Siyasi Düşünür Olarak Halide Edip Adıvar. *Muhafazakar Düşünce Dergisi*(5), s. 157-163.
- Doğramacı, E. (1989). *Türkiye'de Kadının Dünü ve Bugünü*. Ankara: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

- Enginün, İ. (1988). TDV İslâm Ansiklopedisi. *Halide Edip Adıvar, 1*, 376-377. İslam Araştırmaları Merkezi.
- Enginün, İ. (1998). Halide Edip Adıvar. *İslam Ansiklopedisi, 1*, s. 376-377.
- Enginün, İ. (2007). *Halide Edip Adıvar'ın Eserlerinde Doğu ve Batı Meselesi*. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.
- Enginün, İ. (2019). *Halide Edip Adıvar*. İstanbul: Dergah Yayınları.
- Kaplan, L. (1998). *Cemiyetlerde ve Siyasi Teşkilatlarda Türk Kadını (1908-1960)*. Ankara: Atatürk Araştırmaları Merkezi Yayını.
- Karabekir, K. (1960). *İstiklal Harbimiz*. İstanbul: Türkiye Basımevi.
- Karaosmanoğlu, Y. K. (1982). *Vatan Yolunda*. İstanbul: Birikim Yayınları.
- Karaosmanoğlu, Y. K. (1990). *Ergenekon*. Ankara: Elif Matbaası.
- Karay, R. H. (2015). *Minelbab İlelmihrab*. İstanbul: İnkilap Kitabevi .
- Kasalak, K. (1992). Sivas Kongresi Öncesinde "Manda ve Himayenin" Türk Basımında Tartışılması ve Komutanlar Arasındaki Yazışmalar. *Atatürk Yolu Dergisi, 3*(10), s. 187-211.
- Kasalak, K. (1993). *Milli Mücadele'de Manda ve Himaye Meselesi*. Ankara: Genel Kurmay Basımevi.
- Kinross, L. (2018). *Atatürk Bir Milleti Yeniden Doğuşu*. İstanbul: Altın Kitaplar Yayınevi.
- Koç, Ç. T. (2018). The New York Times Gazetesi'nde (1922-1931) Halide Edib'le İlgili Yayımlanan Haberlerin İncelenmesi. *İletişim Kuram ve Araştırma Dergisi*(46), s. 306-322.
- Köylü, M., & Cankut, A. (2022). Millî Mücadele Döneminde Bir Mandacı: "Halide Edip (Adıvar)". *Toros Üniversitesi İİSBF Sosyal Bilimler Dergisi, 9*(17), s. 14-27.
- Kul, E. (2013). Halide Edip'in Vurun Kahpeye Romanında Farklı Boyutlarıyla Milli Mücadeleye Yaklaşım . *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Türkoloji Dergisi*(20), s. 53-80.
- Kurnaz, Ş. (1991). Balkan Harbinde Kadınlarımızın Konferansları. *Aile ve Toplum Dergisi, 1*(1), 1-7.
- Kurnaz, Ş. (1996). Milli Mücadele'de Türk Kadını. *Atatürk Araştırma Merkez Dergisi, 12*(34), s. 257-268.
- Müezzinoğlu, E. (2017). İzmir Milletvekili Halide Edip Adıvar'ın TBMM'deki Faaliyetleri (1950-1954). *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi, 10*(54), s. 329-339.
- Özdemir, N. (2021a). Mütareke Döneminde Asri Kadın Cemiyeti'nin Faaliyetleri. *Yakın Dönem Türkiye Araştırmaları-Recent Period Turkish Studies*(39), s. 107-133.
- Özdemir, N. (2021b). Milli Mücadele Dönemi Mitinglerinde Türk Kadını. *Belgi Dergisi, 1*-22.
- Özkan, K. (2016). *Milli Mücadele Dönemi Türkiye-Abd İlişkileri*. İstanbul: Ötüken.

- Özkan, K. (2023). *İslamcılık ve Türkçülük Üzerine (1908-1922)*. İstanbul: Nora Kitap.
- Saruhan, Z. (2006). *Kurtuluş Savaşı Kadınları*. Ankara: Cem Web Ofset.
- Sertel, S. (1987). *Roman Gibi*. İstanbul: Belge Yayınları.
- Sertel, Z. (2001). *Hatırladıklarım*. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Şirin, F. S. (2013). Türk Aydın'ın Anadolu'ya Yönelişinde Balkan Savaşları'nın Rolü. *Ankara Üniversitesi Türk İnkılâp Tarihi Enstitüsü Atatürk Yolu Dergisi*(52), s. 943-970.
- Topsakal, S. (2015, Kasım). Halide Edip Adıvar. *Türk Dili, CVII*(755), s. 102-103.
- Tunaya, T. Z. (1998). *Türkiye'de Siyasal Partiler*. İstanbul: Hürriyet Vakfı Yayınları.
- Yalman, A. E. (1997). *Yakın Tarihte Gördüklerim ve Geçirdiklerim*. İstanbul: Özener Matbaacılık.
- Yılmaz, A. (2013). Halide Edip'te Kadın Hakları. *Türkoloji Dergisi*(20), s. 119-134.
- [Konferans]. (1328). Darülfünun Konferans Salonunda Kadınlarımızın İhtimaları. İstanbul: Tanin Matbaası.



“Otel Odaları” Şiiri Üzerine Yeni Eleştirel Bir Bakış¹

Hacire AKTAŞ²

ÖZ

Bu makalede 1940-1960 yıllarında etkin olup metni esas alan Yeni Eleştiri (New Criticism) kuramıyla Eagleton'un kelimenin çok anlamlı görüşü çerçevesinde Necip Fazıl'ın (1904- 1983) 1927 yılında kaleme aldığı “Otel Odaları” şiiri tahlil edilecektir. Yeni Eleştiri kuramı, edebî eseri; yazar, okur, toplum, tarih gibi unsurlardan soyutlayarak metin odağında ele alır. Şiir, şairin biyografisinden, okurun yorumundan, şiirin yazıldığı toplumsal ve tarihsel süreçlerden soyutlar. Bu anlamda edebiyat eleştirmeni, metnin dışına çıkmadan metni kendi iç tutarlılığı ve bütünlüğü içerisinde analiz eder. Eagleton da şiirsel dilde kelimelerin tarihsel süreçteki serüvenlerini göz önüne alarak anlam çoğalmasına vurgu yapar. Fazıl'ın “Otel Odaları” şiir tahlilinde her iki görüşten yararlanarak metin esaslı bir çözümleme yapılmıştır. Şiir incelemesinde şair, yalnız, kimsesiz, yabancılaşan insanın hayat hikâyesini şiirin başlığından itibaren kelimeler yoluyla okuyucuya aksettirir. Şiirin dizeleri ilerledikçe kelimeler yoluyla yalnızlık ve yabancılaşma hissi farklı kelimelerle derinleştirilir. Fazıl, şiirinde sadece kelimeler üzerinden yalnızlık ve yabancılaşma hislerini organik bir bütünlük içerisinde kurgular. Bu çalışmada metin esaslı bir yaklaşımla “Otel Odaları” şiiri beyitler temel alınarak tahlil edilmeye çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Yeni Eleştiri, “Otel Odaları”, Necip Fazıl, Otel, Şiir tahlili, Yalnızlık, Kimsesizlik.

A New Critical Look at the "Otel Odaları" Poem

ABSTRACT

In this article, the poem "Hotel Rooms" written by Necip Fazıl (1904-1983) in 1927 will be analyzed within the framework of New Criticism theory, which was active in the years 1940-1960 and based on the text, and Eagleton's polysemous view of the word. New Criticism theory, literary work; It focuses on the text, abstracting from elements such as author, reader, society and history. Poetry abstracts from the poet's biography, the reader's interpretation, and the social and historical processes in which the poem was written. In this sense, the literary critic analyzes the text within its own internal consistency and integrity, without going beyond the text. Eagleton also emphasizes the proliferation of meanings in poetic language by considering the historical adventures of words. In the analysis of Fazıl's poem "Hotel Rooms", a text-based analysis was made by making use of both views. In the poetry analysis, the poet reflects the life story of a lonely, lonely person to the reader through words, starting from the title of the poem. As the lines of the poem progress, the feeling of loneliness and alienation is deepened with different words. In his poetry, Fazıl constructs the feelings of loneliness and alienation in an organic integrity only through words. In this study, the poem "Hotel Rooms" will be analyzed based on couplets with a text-based approach.

Keywords: New Criticism, “Hotel Rooms”, Necip Fazıl, hotel, analysis of poetry, loneliness, desolation.

¹Bu makale, İstanbul Sabahattin Zaim Üniversite Lisansüstü Öğrenci Kongresi'nde sözlü bildiri olarak sunulmuştur. (16-17-18 Haziran, 2023).

² Doktora Öğrencisi, Yıldız Teknik Üniversitesi, hacire.aktas00@gmail.com, ORCID: 0000-0003-4791-9092.

Giriş

Metne dönük eleştiriyi savunan farklı kuramlar ve kuramcılar vardır. Kendi aralarında farklılıklar olmasına karşın, temel olarak ortak noktaları metni esas almaktır. Eagleton'a göre, "Yakın Okuma", analitik yorum anlamına gelir. Kelimeleri üreten ve kuşatan bağlamlara değil "sayfa üzerindeki kelimelere" dikkat çeker. İlgiyi hem odaklar hem de sınırlar. "Yakın Okuma" metinlerden yola çıkarak yazar hakkındaki aşırı yorumları eleştirir. Edebiyat eseri nesneleştirilir ve buradan Amerikan Yeni Eleştirisi'ne ulaşır (Eagleton, 2014: 57- 63).

Yeni Eleştiri (New Criticism) Amerikan edebiyatı eleştirisinde 1940-1960 yıllar arasında hâkim olan bir teori, eleştiri hareketi ya da "biçimci" bir eleştiri türüdür. Yeni Eleştiri ismini, öncüsü olan John Crowe Ransom *The New Criticism (Yeni Eleştiri)* eserinden alır. 1920 ve 1930'lu yıllarda öne çıkan önemli eleştirmen ve şairler I. A. Richards, William Empson, T.S. Eliot gibi sanatçılar eserleriyle Yeni Eleştiri hareketini besler. Bu kuramı yaygın bir hale getiren şairler ise J.C.Ransom, Cleanth Brooks, Robert Penn Warren, R. P. Blackmur, Kenneth Burke, Allen Tate ve William K. Wimsatt'tir. Ransom ve öğrencileri hareketin otuz yıl aktif olmasını sağlarlar. (Huyugüzel, 2019: 566-568). Yeni Eleştiri, edebî eser incelemesinde, yazarın biyografisini, eserin yazıldığı dönemi, eserin tarihsel bağlamını, okurun algısını dışta bırakıp eseri esas alan bir yaklaşımdır. Bu anlamda eleştirinin amacı eserin kuruluş ve işlevini, biçim ve muhteva unsurlarının oluşturduğu "organik bütünlük" ü esas alır. Yeni Eleştiriciler, şiiri kendi kendine yeterli, bağımsız söz (dil) nesnesi olarak niteleyip kuramları için şiir türünü esas alırlar. Bu nedenle Yeni Eleştiri "objektif (nesnel) eleştiri" olarak nitelenir. 1960'lardan sonra birçok eleştirmen Yeni Eleştiri'nin tarihle ilişkisini koparmasını eleştirir. Yeni Eleştiri etkisini kaybetse de gerisinde "yakın okuma" kavramıyla, yapısalcı, post-yapısalcı, yapısökücü eleştirilere katkı sunmuştur (Huyugüzel, 2019: 566-570).

Eagleton'a göre Yeni Eleştiri, gerçeklikte bulamadığını edebiyatta arayan, savunma konumundaki bir grup entelijansiyan ideolojisidir. Şiir yeni bir din olarak sanayi kapitalizminin etkilerinin giremediği bir sığınaktır. Şiir, Tanrı gibi sorgulanmaya kapalı bir nesnedir. Şiir organik bir bütünlük ve tutarlılık içerisinde kurulur. Yeni Eleştiri, "Büyük insan" kuramından kopar, yazarın niyetlerine ulaşsa da metnin dışında kabul eder. Eleştirmen I.A. Richards 1920'de çalışmalarıyla Yeni Eleştiriye katı "bilimsel" psikoloji ilkeleriyle bir temel kazandırmayı amaçlar. Leavis ise eleştiriyi dine çevirerek savunur. Richards ise toplumsal değişimle, insanın dinin etkisinde olmadığını düşünür. Dinin yerine bu işi şiir üstlenmelidir. Richards "Şiir bizi kurtarmaya muktedir; şiir kaosu alt etmenin bir yoludur" der. Richards da edebiyatı toplumsal düzen için bir ideoloji olarak kullanır. Şiir, şair ve okurun öznel duygularından bağımsız kendi içyapısıyla değerlendirilir. Metni, yazar ve okurdan arındırmak, toplumsal ve tarihsel bağlamdan da koparır (Eagleton, 2014: 60-67). Yeni Eleştiri kuramın estetik algısının dışında, temel arzularından biri de şairin metinle okuru etkilemesini önlemektir.

Northrop Frye'nin *Eleştirinin Anatomisi* adlı eserin "Önsöz" ünde Murat Belge, biçimci bir anlayışla "metin incelemesi", "yakın okuma" gibi yöntemleri dile getirir. Metin esaslı okuma, estetik değer sanat eserinin kendi iç ilişkilerinde, iç tutarlılığında ve iç birliğinde arar. Bir şiir okunduğunda, şairin kim olduğu, neye inandığı, hangi eylemlerde bulunduğu önemli değildir (Belge, 2015: 14). Bu doğrultuda metnin kendisi esas alınarak yorum ve inceleme yapılır. Şiir de bir metin olduğu için metin esas alınır. Şairin şiiri yazarken düşündüğü gaye ile metni oluşturduğu andaki düşünceleri farklılık gösterebilir. Bu nedenle şair, şiiri yazdıktan sonra ondan bağımsız bir metin haline gelir. Şiir metni esas alındıktan sonra tahlil etmek için belli ilkeler doğrultusunda hareket etmek gerekir:

"Şiiri organize eden ilke, malzemenin düzenlenişi, öğelerin taşıdığı anlam ve işlevleri, birbirleriyle ilintileri belirtildikçe şiirin anlamı ile biçim arasındaki ilişki ortaya çıkar.

Şairin başvurduğu bu yolları, yani kurduğu yapıyı kavradıkça şiirin anlamına daha çok girebilir, daha bir tadına varabiliriz...” (Moran, 2002: 194).

Şiirin temel malzemesinden biri kelime (sözcük) dir. Kelimeler belli bir düzen içinde anlatılanı biçimsel bir tutarlılık içinde sunar. Bu çerçevede bir şiir tahlili, şiir okuyucusunun şiiri daha iyi anlamasına imkân sağlar. Şiir okumayı “çetin” bir iş olarak gören İsmet Özel, şiirde kelimenin önemine vurgu yapar:

“Resim için renk, musiki için tını ne ise, şiir için de kelime odur, denilmiştir. Renkle resmin bağlantısını, musiki ile sesin veya tınının bağlantısını belirtebilmeye gücüm yetmez, ama rengin ve tınının resim ve musikide tuttukları yerin, kelimenin şiirde tuttuğu yerle aynı yahut eşdeğerde olduklarını sanmıyorum... Şiir dil aracılığıyla dilin anlatım olanaklarının aşılmasıdır, yani kendini oluşturan öğelerin üstünde varlık kazanan, insana ‘imkân’ tanıyan bir şey. Kelime, sınırlı bir birim değildir. Renk, çizgi, ses gibi ölçüye gelmez. Bir anlamda kelime insandır ve insanın içine, dışına ve bütün yönlerine sonsuz genişlemesidir. Şiir kelimenin bir belirti olmasının ötesinde başlayan bir şeydir...” (Özel, 1982: 44).

Kelime ve dilin önemine vurgu yapan diğer bir araştırmacı ise Terry Eagleton’dır. Ona göre şiirsel dil, basitçe bir sözcüğünü anlamını vermez, sözcüğün yan anlamlarını ve ilişkili olduğu bütün kümeyi verir. Bu şekilde bir anlam çoğalması sağlar. Bununla birlikte sözcüklerin kültürün bir parçası olduğunu dile getirir (Eagleton, 2011: 172-176). Bu ilkeler dışında şiir metnini oluşturan kelimelerin (sözcüklerin) anlamlandırılması için şair tarafından ele alındıkları devir, tarih ve zaman kültürel süreç içerisinde dikkate alınmalıdır. Bu çalışmada Necip Fazıl Kısakürek’in “Otel Odaları” şiirinin tahlili, Yeni Eleştiri anlayışının metin esasını temel alırken sözcüklerin tarihî ve kültürel arka planını da göz ardı etmez.

Necip Fazıl’ın “Otel Odaları” şiiri farklı araştırmacılarla farklı bakış açılarıyla okunmuştur. Şiirin bu kadar çok okumaya karşılık gelmesinin nedeni, şairin güçlü bir şiir metni ortaya koyduğunu gösterir. Mehmet Kaplan, “Kaldırımlar” şiiri analizinde, Necip Fazıl’ı Cumhuriyet nesli şairleri arasında “en trajik, en patetik” olarak nitelendirir. Şiirlerindeki bunalım, ferdi ve metafizik bir mahiyet taşır. Şairin iç âlemi, ruh hali, dış atmosfere yansır (Kaplan, 2015: 68). “Kaldırımlar” şiirinde şairin yalnızlığı dış atmosferde kaldırım ve sokak üzerinden anlatılırken “Otel Odaları” şiirinde ise yalnızlık dış atmosferdeki otel odası, otelde bulunan eşyalar üzerinden aktarılır. Orhan Okay, Necip Fazıl’ın şiirlerindeki eşyaya bakışını Fransız filozofu Bergson’ın sezgi felsefesine dayandırır. O maddî varlıkları dış görünüşleriyle idrak etmez, eşyalara eğer sezebilirsek bizim iç hayatımızla bir ilişkisi vardır. Bu felsefede insan, kendi dışındaki bir nesneye zihni sempati duyar, bu sempatide iç şuurla dıştaki nesne iç içe geçerek aynı konuma gelir. Sezgi ile sembolizmi ve mistisizme ulaşılır. Sanatkâr ruhu ile eşya arasında bir vahdet meydana gelir. “Otel Odaları” şiirinde ise eşyanın esrarengiz bir ruhu vardır (Kaplan, 1987: 36-37). Bu çerçevede bakıldığında şiirde otel odasındaki eşyalar, şairini iç yalnızlığını yansıtan bir göstergedir. Sezai Karakoç, 1970 yılında Diriliş dergisinde “Necip Fazıl’ın Şiiri I” başlıklı yazısında, Necip Fazıl’ın Baudelaire, Verlaine, Rimbaud ekolüne soken araştırmacıların yanıldığını dile getirir. Fazıl’ı sadece Batı sembolistlerinin Türkiye’deki izleyicisi olarak görmek yanlıştır. Şair Türk şiirinde “yeni bir oluş, diriliş” ve “metamorfoz” yaratmıştır. İkinci Dünya Savaşı’nın etkisiyle anarşist ve nihilist edebiyatın karşısında yeni bir yol olarak İslamî bir ruhun toplumu kendine getireceğini düşünür. Onun eşyayı ve ötesini araştırmasını mistik olarak nitelenmesine sebep olur. Başlangıçta mistisizmden etkilense de “Necip Fazıl, eşyanın ötesini de daha çok insan beninin alinyazısı bakımından düşünmekte ve mutlak hakikati bulma kaygısıyla eşyanın ve evrenin gizlilikler perdesini aralamaya çalışmaktadır. Sembolizm, soyutçuluk ve mistisizm, kimi zaman bir araç, kimi zaman bir ruh hâli...” olarak varoluşsal bir bunalım şairin şiirlerine yansır (Karakoç, 2014: 73-91). Karakoç’un vurguladığı “mutlak hakikat” ı bulma düşüncesinde olan şair “Otel Odaları” şiirinde biyografik bir okuma sonucunda

İslâm ve tasavvuf düşüncesine ulaşır. Şairin “Otel Odaları” şiirini yazdığı dönemde tanıdığı Nakşibendi Şeyhi Abdülhâkim Efendi (Arvasi) ile birlikte “ben”i sorgulayan düşünce tarzından Arvasi Hazretleriyle mistik bir kimlik kazanarak Allah’ı arama hüviyetine kavuşur (Okay, 1987: 4). Şiirin başında isli lambada görülen ışığın merhamete benzetilmesi Allah’ın bir tecellisi olarak yorumlanabilir. Son olarak bu şiir üzerine yapılan incelemelerde psikanalitik ve mekân insan üzerine odaklanan çalışmalarda mevcuttur. Bu çalışmada, Necip Fazıl’ın “Otel Odaları” şiiri toplumsal ve öznel duyarlılığının dışında, metin esaslı bir çözümlemeyle incelenecektir

“Otel Odaları” Şiir Tahlili

OTEL ODALARI

“Bir merhamettir yanan, daracık odaların,
İsli lâmbalarında, isli lâmbalarında.

Gelip geçen her yüzden gizli bir akis kalmış,
Küflü aynalarında, küflü aynalarında.

Atılan elbiseler, boğazlanmış bir adam,
Kırık masalarında, kırık masalarında.

Bir sırrı sürüklüyor, terlikler tıtır tıtır,
İzbe sofalarında, izbe sofalarında.

Atıyor sızılarını, çıplak duvarda nabzı,
Çivi yaralarında, çivi yaralarında.

Kulak verin ki, zaman, tahtayı kemiriyor,
Tavan aralarında, tavan aralarında.

Ağlayın, âşinasız, sessiz, can verenlere,
Otel odalarında, otel odalarında!..” (Kısakürek, 2012: 161).

Necip Fazıl’ın 1927’de kaleme aldığı “Otel Odaları” şiirinin başlığı bir mekân adından oluşur. “Şiirlerin isimleri de şiirlerin parçasıdır” (Eagleton, 2011: 64) bu nedenle bir şiiri anlamak için başlığı anlamlandırmak şiiri anlamlandırmanın ilk adımıdır. Mekân, Arapça “kevn” kökünden türemiş bir kelimedir. Türkçe “olmak” anlamına gelen mekân kelimesi kevn (kiyân, keynûne) mastarından türetilmiş ism-i mekân olup oluşumun meydana geldiği yer anlamına gelir. Kur’ân’ı Kerîm’in birçok yerinden geçen mekân kelimesi, günümüz dilinde nesnelere ve kişilerin bulunduğu yeri ifade eder (Kutluer, 2003: 550). Yer, mahal, ev, oturulan yer anlamlarına da gelir (Develioğlu, 2012: 699).

TDK sözlüğünde otel, yolcu ve turistlere geceleme imkânı sağlamak için kurulmuş işletme mekânı olarak tanımlanır. Oda ise evin (yapının) oturma, çalışma, yatma gibi işlerine yarayan bölmedir (TDK, 2023). Otel odası genellikle kimsesiz, yalnız bireylerin konakladığı bir mekândır. Bazen de huzursuz bireylerin sığındığı, (kaçtığı) toplumdan yalıtılmış bir yerdir. Bunun dışında otel odası genellikle dışarıdan gelen yabancı birey tarafından aranan ve sığınılan yerdir. Genel olarak bulunduğu yerde ona ait bir ev olmayan bir bireyin tercih edeceği yerdir. Bu anlamda otel odası bulunduğu süre zarfından bireyin zihninde yalnızlık ve kimsesizliği derin bir şekilde hissettirir. *Kitaplık* dergisinin 63. sayısında “otel” başlıklı bir dosya olarak ele alınır. Türk edebiyatında otel birçok şair (Edip Cansever, Cahit Sıtkı Tarancı, Necip Fazıl Kısakürek, Umran Nazif, Faruk Nafiz Çamlıbel, Behçet Necatigil) ve yazar (Abidin Dino, Yusuf Atılgan, Kemal Bilbaşar, Tomris Uyar, Bilge Karasu) tarafından metinlerde işlenir. Enis Batur, “otel”i varolma sıkıntısının mekânı olarak tanımlar (Batur, 2003: 46-69).

Bu tanımlamalardan sonra Necip Fazıl’ın seçtiği “Otel Odaları” başlığı kelime anlamıyla okuyucu da kimsesizlik, yalnızlık ve yabancılaşma hissi uyandırır. Başlıktan anlaşılacağı üzere şair, otel odalarını, oralarda yaşayan kimseleri şiirinin odağına alır. Bu anlamda şair otel odalarında yaşayan, yaşamak zorunda kalan insanların sözcüsüdür. Bu çalışmada beyitler üzerinden şiiri tahlil etmek suretiyle şairin bu şiirle anlatmak istediğini hem biçimsel hem de anlamsal açıdan inceleme çabasına girişilecektir.

“Bir merhamettir yanan, daracık odaların,
İsli lambalarında, isli lambalarında.”

Şair birinci beyitte daracık otel odalarının isli lambaların da yanan (ışığı) bir merhamete benzetir. Bu beyitte merhamet sözcüğü ile isim cümlesi kurulur. Asıl vurgu merhamet kelimesi üzerindedir. “Bir merhamettir yanan”daki yanmak fiilinden sonra kullanılan virgül ise cümleye çoklu bir anlam katar. Merhamet sözcüğü TDK sözlüğünde “bir kimsenin veya bir başka canlının karşılaştığı kötü durumdan dolayı duyulan üzüntü, acıma” olarak tanımlanır. İslâm inancına göre ise merhamet, insanın Allah sevgisini ve ilgisini kalbinde hissetmesi ve ona ulaşma isteğini anımsatır (TDK, 2023). Ayrıca kültürümüzde kullanılan “Allah rahmet eylesin” cümlesindeki “rahmet” ve “merhamet” sözcükleri Arapça’daki kökü “rahm” (acıma, koruma, şefkat etmek, esirgeme) olan sözcüğe dayanır (TDK, 2023). Bu sözcük bağışlanma, korunma ve acıma anlamları barındırır. Ayrıca “yanan” kelimesiyle yukarıda değindiğimiz çoklu anlam sağlanır, Merhamet hem yanıp yok olmuştur hem de isli bir lambanın ışığı olarak aydınlatmayı sağlayarak ortaya çıkmıştır. Bu anlamda kullanılan virgül ve kelimelerin yerleri şair tarafından ustaca seçilmiştir. Daracık odalarda yanan isli lambalar merhamet gibi olumlu bir duygu ile özdeşleştirilir. Işık daracık odalarda kalanları aydınlatarak karanlıkta kalmalarını engeller. İs, dumanın bıraktığı kara lekedir. Onların isli oluşu bu lambaların birçok kez yandığını gösterir. İslenmiş lambalar, bakımsızlığın, özensizliğin işaretidir. Şair tarafından 1927’de kaleme alınan bu şiirdeki otel, ucuz ve lüks olmayan bir oteldir. Bu beyit bir cümleden oluşur ve “isli lambalar” ifadesi iki kez tekrar edilerek hem anlamı pekiştirir hem de ahenk ve şekil bakımından güçlendirir. Ayrıca “isli lamba”, “daracık oda” ifadeleri de birbiriyle münasebet içerisinde ve olumsuz sıfatlarla kullanılmıştır. İslî lamba ve dar odanın verdiği karanlık, sıkıntıyla ışık “yanan” beliren bir merhamet olarak algılanır.

“Gelip geçen her yüzden gizli bir akis kalmış,
Küflü aynalarında, küflü aynalarında.”

İkinci beyitte “gelip geçen” ifadesiyle muhtemelen daha önce “odadan” gelip geçenler kast edilir. Buradan geçenlerin yüzlerinden ki “gizli akis” küflü aynalarda görünür. TDK sözlüğünde akis, “ışık veya ses dalgalarının yansıtıcı bir yüzeye çarparak geri dönmesi, yansıma, yankı”; ayna ise “ışığı yansıtan, varlıkların görüntüsünü veren, cilalı ve sırlı cam, gözgülü, mirat” olarak açıklanır (TDK, 2023). Bu anlamda şairin aynadaki gördüğü varlıkların yansıması “gizli”

sözcüğü ile ifade edilerek sadece onun gördüğü anlamına gelir. Şair aynada (buradan) gelip geçen insanların “gizli” aksini gören tek kişidir. Bu nedenle bu görüntü herkes tarafından somut bir şekilde görünmeyen bir yansımadır. Muhtemelen şairin hayal dünyasında kurgulanan düşünce, aynada “gizli” bir yansıma olarak ifade edilmiştir. Şairin ruh halindeki düşünceler de aynaya yansımıştır. Burada ifa edilen “küflü ayna” kullanımı ise aynaya yüklenen olumsuz bir anlamdır. Küf, nem ve ısmın etkisiyle genellikle yeşil renkli mantarlardır (TDK, 2023). Bir nevi bozulmuşluğun, çürümüşlüğüne ifadesi olarak tanımlanabilir. Bu ayna da görünen yüzlerin “gizli” yansıması da bu çürümüşlük içerisinde verilir. Genel anlamda şairin bulunduğu oda da küflü bir aynanın karşısında olup bu ifadeyi kullandığını varsayarsak aslında kendisinin görüntüsünde daha önce buradan geçenlerin aksini görür. Küflü aynada görünen bu yüzde çürümüş bir yüz olarak belirir. Şairin düşüncelerin ve ruhunda olan çürümüşlük düşüncesi “küflü ayna” ifadesiyle somutlaşır. Fazıl’ın şiirini (Otel Odaları) yazdığı dönem ve öncesi düşünüldüğünde ülkedeki insanlar bağımsızlık savaşları (Türk Kurtuluş Savaşı, Balkan Savaşı, Büyük Taarruz) gibi savaşlarda mücadele vermiştir. Savaş psikolojisi, ölüm, ekonomik sıkıntılar insanların üzerinde derin etkiler bırakır. Bu insanlar gelecek endişesi ve yorgun bir ruh halindedir. Şiirde anlatılan otelin isli lambaları, küflü aynaları bize ucuz ve ekonomik bir mekân olduğunu hissettirir. Buradan geçen insanlar muhtemelen ekonomik anlamda durumu iyi olmayan ve süreç dolayısıyla hüznü insanlardır. Şair ilk dize de odanın içerisinde yanan “isli” lambanın ışığını merhamete benzetir. Bu merhamet karanlıkta olanı aydınlatma düşüncesini doğurur. İkinci dizedeki “küflü” aynaya ise olumlu bir şey yüklenmez.

“Atılan elbiseler, boğazlanmış bir adam,

Kırık masalarında, kırık masalarında.”

Üçüncü beyitte, boğazlanmış bir adam, atılan elbiseler, kırık masalar gibi ifadelerle bir mücadele sahnesi gözümüzde canlanır. Şair bir önceki beyitte küflü aynada “buradan” gelip geçenlerin aksini görürken bu aks üzerinden burada yaşananları da muhtemelen eşyalar üzerinden hayal etmeyi sürdürür. Kırık masa, şairin zihninde bir kavga sahnesi ve ölümü anımsatır. Boğazlamak fiili, TDK sözlüğünde “hayvan veya insanı boğazından keserek öldürmek”(TDK, 2023) anlamındadır. Bu beyitte otel odalarında kalan, orayı mesken eden, hayatı “atılan elbiseler” gibi harcanan adamlar anlatır, elbette aşikâr olmayan sebeplerle “boğazlanmış bir adam”ın tanıtıldığı beyittir. Şair önceki iki beyitte karanlık isli lambanın ışığını merhamet olarak görüp ikinci beyitte ise küflü aynada otel odalarındaki insanın çürümüş aksini görmüştür. Bu beyitte ise kırık masa üzerinden buradan geçenlerin bilinmeyen kavgalarla boğazlanıp öldüğü çıkarımını yapabiliriz. İlk beyitte belirlenen buradaki insanın dramatik hali gittikçe bir trajediye dönüşür. Masanın kırıklığı, burada masa etrafında oturan kişilerin arasında sert bir kavganın oluştuğu, boğazlanma derecesine kadar varan bir mücadelenin olduğu hissini uyandırır. Bu beyitte otel odalarında kalan kimsesiz, yabancı, yalnız insanların yanı sıra belli bir suça karışarak boğazlanmış adamlarında gelip geçtiğini beyitten yola çıkılarak varsayılabilir. Burada anlatılan otel odasından geçen bir adamın yaşanmış hikâyesidir. İlk mısradaki “atılan elbiseler” ile “boğazlanmış bir adam” ifadeleri arasında bir münasebet vardır. Boğazlanmış adam, atılan bir elbiseye benzetilir.

“Bir sırrı sürüklüyor, terlikler tıpr tıpr,

İzbe sofalarında, izbe sofalarında.”

Dördüncü beyitte ise “izbe” kelimesi, anlam itibarıyla basık, loş, nemli, kuytu yer için kullanılır. Sofa ise evlerde oda kapılarının açıldığı geniş hol, yerdir. Bu “izbe sofalarından” gelen “tıpr tıpr” terlik sesleri bir sır sürükler. “Tıpr” hafif ve düzenli bir şekilde ses çıkarmak anlamına gelir. Bu beyitte şairin artık odanın içindeki izlenimlerini dışa taşır. Bu sefer otel odalarında kalanların sofadaki terlik seslerini duyar. Bu seslerin bir sır taşıdığı kanaatinde olan şair terlikleri imgesi üzerinden burada kalan insanların belli sırlarına ve olaylarına terlik şahit olmuş

gibi bir çağrışım yaratır. Terlikler “tıpır tıpır” ses çıkarıp ilerlerken şahit oldukları sırları da bu şekilde kendisiyle sürüklermiş gibi bir anlatım biçimi söz konusudur. Sofalar genellikle bir geçiş yolu olarak kullanılır. Sofada oturulmaz, oradan otel odasının diğer bölümlerine geçilir. Terlikler, insanın içerden dışarıya çıkmak için ayağına giydiği bir nesnedir. Bu anlamda terlik hem otel odasının içinde hem de sofada kullanılır. Terlikler otel odasının içinde ayağına giyilen kişinin yakında olduğu için onunla ilgili yaşanan olaylara şahit olur. Bu anlamda kişinin sırlarının ortağıdır. Bir önceki bölümde “boğazlanmış bir adam” ifadesinin de tamamlayıcısıdır. Bu odalarda yaşanan bu tür olayların, sırların şahidi terliklerdir. Bu beyitteki “sürüklemek” fiili iki anlamda kullanılmıştır. TDK sözlüğünde sürüklemek fiili, “bir şeyi yerden kaldırmadan iterek veya çekerek götürmek” (TDK, 2023) olarak ifade edilir. Mecaz anlamda hem sırları dışarı taşımak hem de terliklerin somut olarak dışarıya doğru sürüklenmesini ifade eder.

“Atıyor sızılarını, çıplak duvarda nabzı,

Çivi yaralarında, çivi yaralarında.”

Beşinci beyitte şair tekrar odanın içerisindeki izlenimlerine devam eder. Şair “çıplak duvarda” yer alan çivi yaralarındaki sızılarının nabzını attığını dile getirir. Sızı (ağrı, ruhsal acı, ıstırap) çıplaklık, yara, nabız gibi kelimeler insana has olan özellikler barındırır. Bu anlamda şair bir önceki bölümlerde eşya üzerinden anlamlandırdığı insanı bu beyitte duvar üzerinden anlatır. Bu beyitte çivi yaraları ve çıplak duvar birer imge olarak kullanılır. Şair önce otel odasındaki duvarı çıplak olarak nitelendirerek insana benzetir. Çünkü çıplaklık genel itibarıyla insana ait olan bir niteliktir. Çıplaklık, üzerinde giysi bulunmayan insan için kullanılan bir tabirdir. Örtünme ise insan vücudunun giysilerle kaplanmasıdır. Bu anlamda insan için başkaları tarafından görünmeyen insanın mahremiyetini sağlar. Buradaki duvar ise çıplak bir insana benzetilir. Duvarın üzerindeki çivilemekten oluşan delikler ise insan vücudunda açılmış yaralar olarak tabir edilir ve açılan bu yaralardaki sızıyla nabız atar. Şair karamsar bir bakış açısıyla duvar üzerinden çıplak, yaralı, acılar içerisindeki bir insanın hikâyesini anlatır. Buradaki çıplaklık yalnızlık olarak da nitelenebilir. Bu beyitte kelimeler üzerinden insana ait olan (canlı) özellikler eşyaya (cansız) olana atfedilerek anlatılır. Çıplak, yara, sızı kelimeleri arasında da hastalık çerçevesinde bir münasebet vardır.

“Kulak verin ki, zaman, tahtayı kemiriyor,

Tavan aralarında, tavan aralarında”

Altıncı beyitte anlatım biçimi değişir, şair “Kulak verin” ifadesiyle ikinci çoğul şahsa hitap eder. Biçimsel olarak ilk beyitten itibaren ilk mısradaki kullanılan iki virgül, bu beyitte üç virgüle çıkarılır. Bunun nedeni burada kullanılan “zaman” kelimesini vurgulamaktır. Şair daha önce eşya ve sese odaklanırken bu beyitte bir hışırtı duymuşçasına “Kulak verin ki” der. Şair zamanı, tavan arasında bir farenin tahtayı kemirmesine benzetir. Kemirmek fiili, bir şeyi aşındırmak veya azar azar koparmak anlamında kullanılır. Bu beyitte zaman, farenin tahtayı kemirip koparması ve azaltmasıyla eş değer tutulur. Bu anlamda beyitte yola çıkarak zamanın insandan çok şey aldığı (kopardığı) düşünülebilir. Nitekim “Kulak verin” ifadesiyle hayali okura, zamanın, gençliğin, kıymetini bil, çıkarımında bulunabilir. Diğer bir anlamda ise şair tavan aralarında eskimiş bir tahta için “zaman, tahtayı kemiriyor” ifadesini kullanmış olabilir. Burada eskiyen aşınan tahta zamanla bu hale gelmiştir. Şair zamanın aşındırdığı, kemirdiği tahta üzerinden, insan için de aynı durumun geçerliliğine vurgu yapar. Bu beyitte öncekilere nazaran iki fiil kullanılmıştır. “Kulak ver-”, “kemir-” fiilleriyle anlatım hareketli bir hale getirilir.

“Ağlayın, âşinasız, sessiz, can verenlere,

Otel odalarında, otel odalarında!..”

Son beyitte de bir önceki beyitte olan hitabet “ağlayın” kelimesiyle sürdürülür. Şair yine hayali olan okura (insanlara) seslenir. Bu beytin ilk mısrasında dört virgül kullanılarak kelimeler üzerine vurgu yapılır. İkinci mısradaki ise kullanılan ünlem ve üç nokta şairini ruh halini biçimsel olarak yansıtır. İlk beyitten itibaren beşinci beyitte kadar olan düzenli anlatım biçimi, altıncı ve yedinci beyitlerde değişir. Şairini otel odasındaki ruh hali belli bir süre içerisinde sabit bir anlatım biçimiyle aktarılırken son iki beyitte hem anlamsal olarak hem de biçimsel olarak değişir. Bu beyitte şairin gittikçe karamsar ve öfkelenildiğini biçimsel olarak noktalama işaretleri üzerinden anlamlandırabiliriz. Şiirin ilk beytinde, şair tarafından otel odasının karanlığını aydınlatan isli lambadaki ışık merhamet olarak görülür. İlk beyitte az da olsa olumlu bir ruh hali vardır. Sonraki beyitlerde eşyalar üzerinden otel odalarında “gelip geçen” insanların sırlı, ölümlü yaşamı anlatılır. Şiirin son beytinde ise açık bir şekilde şair otel odalarında yaşayan, bilinmeyen, tanınmayan sessiz ölen insanların ağlanacak bir durumda olduğunu dile getirir. Şiirin başından sonuna doğru şair, otel odalarında gelip geçen insanların yaşamından kesitler sunarak, buradaki insanların zamanını yalnız, kimsesiz geçirerek öldüğünü dile getirir. Buradaki insanların içler acısı durumunu eşyalar üzerinden anlamlandıran şair, son iki beyitte “Kulak verin”, “Ağlayın” ifadeleriyle var olan bu durumun en üst seviyesine ulaşır.

Şiirin dış yapısı, beyitlerle örülüp ikinci mısradaki “larında” ekiyle redif sağlanırken “a” sesleri ile de yarım kafiye sağlanır. Şiir yedi beyitten oluşur. Dış yapı özellikleri divan edebiyatındaki gazel nazım şeklini anımsatır. Yedi beyitten oluşan şiirde, 7+7 hece ölçüsü kullanılmıştır. Dış yapıdaki diğer bir özellik ise her beytin ikinci dizesinde tekrarlanan isli lamba, küflü ayna, kırık masa, izbe sofa, tavan arası, çivi yarası, otel odası ifadeleriyle hem iç denge ritim sağlanır hem de anlam pekiştirilerek vurgulanır. Şair, “Otel Odaları” şiirinde iç ve dış yapı arasında güçlü bir denge sağlar. Metin odaklı bu incelemede şair, “Otel Odaları” şiirinde, otel odalarında yalnız, kimsesiz yaşayan insanın acıklı hikâyesini konu edinir. Buradaki şiirin 1927 yılında yazıldığı göz önünde bulundurulduğunda, modern insan ya da modernizm ve gelenek arasında bocalayan insanın hikâyesi olarak okunabilir. Otel imgesi üzerinden anlatılan yalnızlık, yabancılaşma modern insanın bu yıllardaki düalizmini çağırır. Kendi özünden, geleneklerinden kopmaya başlayan insanın, yeni düzende kendini konumlandıramayışının verdiği bir iç sancıdır. İnsan yalnız bir şekilde modern bir yapı olan otel odasında, içsel bir buhran geçirir. Necip Fazıl, bir nevi bu insanın iç bunalımını ve ruh halini otel imgesiyle bir hikâye çerçevesinde sunar.

Sonuç

Bu çalışmada Necip Fazıl’ın “Otel Odaları” şiiri Yeni Eleştiri kuramı ve Eagleton’un kelimelerin çok anlamlı yapısı görüşü çerçevesinde metin esaslı bir tahlile tabi tutulmuştur. Şiirin biçimi, düzenlenişi, kelimelerin birbiriyle olan münasebeti, konu ve biçimin uyumu göz önüne alınarak şiir esaslı bir yorum yapılmıştır. Fazıl’ın şiiri, “Otel Odaları” başlığıyla daha ilk kelimelerle yalnızlığı anımsatır. Otel ve oda kelimeleri, yalnızlık ve yabancılaşma hissi oluşturur. Şairin şiiri, başlıktaki kelimelerle uyumlu dizelerle ilerler. Şiirin mısraları ilerledikçe yalnızlık ve yabancılaşma hissi kelimeler yoluyla artırılır.

Birinci beyitte, yalnız insanın yaşadığı dar odada, isli lambalarda yanan ışık merhamet olarak algılanır. İkinci beyitte, bir önceki beyitteki olumlu öge olan ışık, küflü ayna ile olumsuz bir bakış açısına dönüşür. İnsan küflü aynada gördüğü aksini, buradan geçen yalnızların çürümüşlüğüyle özdeşleştirir. Üçüncü beyitte, “boğazlanmış bir adam”, “kırık masa” üzerinden otel odasında yaşayan bir adamın hikâyesi anlatılır. Dördüncü beyitte, “izbe sofalarında” dizesiyle bir önceki beyitteki adamın hikâyesi tamamlanır. Otel odalarında yaşayan yalnızların iç ve dıştaki izlenimleri anlatılır. Beşinci beyitte, şair tekrar odanın içindeki izlenimlere geri döner. Önceki beyitlerde eşya üzerinden anlamlandırdığı yalnız insanı bu beyitte duvar üzerinden anlatır. Çıplak duvar, insana benzetilir. “Çivi yaralarında” ki söylemle insan vücudunda açılmış yaralar anlatılır. Altıncı beyitte, şair aşınan tahta üzerinden insanın da

aşınabileceğine vurgu yapar. Son beyitte ise yalnızlık ve karamsarlık artar. Şair, otel odalarında yalnız ve kimsesiz ölen insanların ağlanacak durumlarını göz önüne serer.

Şair şiirde insanın yalnızlığını, otel imgesi üzerinden isli lamba, küflü ayna, kırık masa, izbe sofa, tavan arası, çivi yarası gibi ifadeler üzerinde anlatır. Şiirde beyitler ilerledikçe yalnızlığın seviyesi de artar. Son iki beyitte biçimsel ve anlamsal değişikliklerle şair açıkça yalnız insanın acınası durumunu okuyucuya açıklar. Şiirde otel odalarında yalnız, kimsesiz ölen insanın yaşam hikâyesi anlatılır. Şair bu hikâyeyi şiirin ilk beytinden itibaren eşyalar üzerinden anlatır. Şiir, biçimsel anlamda gazel nazım şekli özelliklerini anımsatır. Redif, kafiyeler ve kelime tekrarlarıyla ahenk sağlanır. Şiirde işlenen yalnızlık konusu, anlam ve biçim açısından uyumlu bir birliktelik gösterir. Şairin “Otel Odaları” şiiri onun sosyal ve tarihsel sürecinden bağımsız olarak analiz edildiğinde de yalnızlık ve yabancılaşma gibi temalar başta olmak üzere belirgindir. Şair karamsar ruh haliyle yalnız, yabancı, kimsesiz hislerini, kelimelerle şiir bütünlüğü içerisinde ustaca işler.

Kaynakça

- Batur, E. (2003). “Otel: Bir Yazı Atölyesinden”. *Kitaplık*. 63: 47-68.
- Belge, M. (2015). “Ön Söz” *Eleştirinin Anatomisi*. çev. Koçak, H., İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Develioğlu, F. (2012). *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat*, Ankara: Aydın Kitabevi Yayınları.
- Eagleton, T. (2011). *Şiir Nasıl Okunur*, çev. Genç, K., İstanbul: Agora Kitaplığı.
- Eagleton, T. (2014). *Edebiyat Kuramı Giriş*. çev. Birkan, T., İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Huyugüzel, Ö. F. (2019). *Eleştiri Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: Dergah Yayınları.
- Kaplan, M. (2015). *Cumhuriyet Devri Türk Şiiri*, Ankara: Dergâh yayınları.
- Karakoç, S. (2014). *Edebiyat Yazıları II Dışimin Zarı*, İstanbul: Diriliş Yayınları.
- Kısakürek, N. F. (2012), *Çile*, İstanbul: Büyük Doğu Yayınları.
- Kutluer, İ. 2003. “Mekân”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 28:550-552. Ankara: TDV Yayınları.
- Moran, B. (2002). *Edebiyat Kuramları ve Eleştiri*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Okay, O. (1987). *Necip Fazıl Kısakürek*, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- Özel, İ. (1982). *Şiir Kitabı*, İstanbul: Adam Yayıncılık.
- Türk Dil Kurumu Sözlüğü. (28.11.2023.) (Çevrimiçi), <https://sozluk.gov.tr/>.