



BÜYÜK ZAFERİN 100. YILI ANISINA
EĞİTİM BİLİMLERİ VE SOSYAL BİLİMLER ÜZERİNE DEĞERLENDİRMELER
BEŞERİ VE İDARİ BİLİMLER 2



BÜYÜK ZAFERİN 100. YILI ANISINA
EĞİTİM BİLİMLERİ VE SOSYAL BİLİMLER ÜZERİNE DEĞERLENDİRMELER
BEŞERİ VE İDARİ BİLİMLER 2

ISBN 978-605-73776-1-6

BEŞERİ VE İDARİ BİLİMLER 2

EDİTÖRLER

Dr. Ali Osman AKALAN

Kürşat KAYA

ANKARA-2022

TÜRK EĞİTİM-SEN GENEL MERKEZİ YAYINLARI

©Türk Eğitim-Sen Genel Merkezi, 2022.

Türk Eğitim-Sen Genel Merkezi yayınlarının tamamının veya bir kısmının yayımcının yazılı izni olmadan herhangi bir yolla çoğaltılması yasaktır. Yayınların fikri sorumluluğu ve imla tercihi yazarlarına aittir. Türk Eğitim-Sen Genel Merkezi yayınlarında yer alan başka kaynaklardan alınmış tablo, resim ve benzeri şeylerin yasal kullanım sorumluluğu yazarlarına aittir.

**BÜYÜK ZAFERİN 100. YILI ANISINA
EĞİTİM BİLİMLERİ VE SOSYAL BİLİMLER ÜZERİNE DEĞERLENDİRMELER
BEŞERİ VE İDARİ BİLİMLER 2**

ISBN: ISBN 978-605-73776-1-6

Editörler:

Dr. Ali Osman AKALAN

Kürşat KAYA

TÜRK EĞİTİM-SEN GENEL MERKEZİ YAYINLARI

Kapak ve Sayfa Tasarımı:

Fatih Taha AKALAN

İletişim Adresi:

Türk Eğitim-Sen Genel Merkezi

Erzurum Mahallesi Talatpaşa Bulvarı No:160 Kat:6 Cebeci/ANKARA Tel: 0 312 424 09 60 (8 Hat)
Belgegeçer: 0 312 424 09 68

Genel Ağ: <http://www.turkegitimsen.org.tr>

elmek: ietisim@turkegitimsen.org.tr

Ankara-2022

İÇİNDEKİLER

<i>Tarihi Metallerin Arkeometalurjik Analizi ve Arkeometrik Teknikler Archeometallurgical Analysis of Historical Metals and Archaeometric Techniques</i> Cem Gök	4
<i>İlköğretim DKAB Ders Kitaplarında Ayetlerin Kullanım Amaçları</i> Ahmet Düzenli-Tuğrul Yürük	16
<i>Türkiye’deki GSM Şirketlerinin Eğitimle İlgili Sosyal Sorumluluk Projeleri Üzerine Bir Araştırma: TURKCELL, TÜRK TELEKOM, VODAFONE Örneği</i> Hatice Akgül-Cem Akgül	23
<i>Son Devir Osmanlı Şeyhülislâmlarından Mustafa Sabri Efendi’nin (1869-1954) Mezhep Anlayışı (Beyânülhak ve Sebîlürreşâd Örneği)</i> Süleyman Çam	39
<i>Bir İslam Düşünürü ve Devlet Adamı Olarak Şemseddin Günaltay</i> İsmail Işık	52
<i>Bir Türk İslam Anlayış Modeli olarak Mâtüridilik Bugüne Neler Söyler?</i> İsmail Işık	57
<i>Din Öğretiminde Postmodern Bilgi Anlayışının İmkânı</i> Tuğrul Yürük-Ahmet Düzenli	62
<i>Türk-İslam Yönetim Anlayışında Yetki ve Liyakat İlişkisi: Tuhfetü’t-Türk Örneği</i> Ömer Sadıker	72
<i>İslam Düşüncesinin Yenilenmesinde Hasan Hanefî ve et-Turas ve’t-Tecdid İsimli Projesi</i> Hamdi Akbaş	78
<i>“Hadis Usulünde Râvi Tenkidinin İmkân ve Sınırlılıkları”</i> Bekir Tatlı	87
<i>Deizmin Antinomileri Bağlamında Gençliğin İnanç Sorunları</i> Hamdi Onay	106
<i>Alevî-Bektaşî Kimliği Üzerine Bir Değerlendirme</i> Abdulkadir Kıyak	118
<i>Budist Manastır Sisteminde Mülkiyet Hakkı</i> Hammet Arslan	136
<i>Türkiye’de İş Kazası Geçiren ve Meslek Hastalığına Tutulan Sigortalı Sayılarının Bazı Parametreler Yönünden İncelenmesi</i> Mustafa Özdemir-Mehmet Asif Alan	148
<i>Türkiye Sosyal Güven Araştırması</i> Murat Şahin-Taner Tunç	159
<i>İşyerinde Şiddet Konusuna Teorik Yaklaşım</i> Erdal Aksoy	174
<i>Farklılık Yönetimi Bağlamında Yaş Dostu Kent</i> Hakan Alptürker	187
<i>Hasta Güvenliği ve Kültürü, Hastanelerde Bina Yönetimi ve Hasta Güvenliği: Bir Literatür Derlemesi</i> Burcu İrdam	201

<i>Mesleki Eğitimde Giyim Üretimi Programları İçin Uygulama Eğitimlerinin Sürdürülebilirliği</i> <i>Hayri Şen</i>	214
<i>Türk Devletleri Teşkilatı 'nın Kurumsallaşma Sürecinde “Uluslararası Türk Kültürü Teşkilatı 'nın (Türksoy)” Yeri ve Önemi</i> <i>Alper Kasımoğlu</i>	220

Tarihi Metallerin Arkeometalurjik Analizi ve Arkeometrik Teknikler

Archeometallurgical Analysis of Historical Metals and Archaeometric Techniques

Cem GÖK¹

Özet:

Ülkemizdeki birçok arkeolojik kazı alanında metal buluntular ortaya çıkarılmaktadır. Demir, kurşun ve bronz gibi çeşitli metaller veya alaşımları içerebilen bu örneklerin yapılarının aydınlatılması, dönem teknolojisinin öğrenilmesi ve metal objelerin bozulmadan korunması için gereklidir. Bakır çağı, bronz çağı ve demir çağı gibi tarihi dönemlere isimlerini veren bu buluntuların analizinde çeşitli teknolojik malzeme analiz teknikleri kullanılmaktadır. Bu çalışmanın amacı da tarihi metallerin yapı ve özelliklerini belirlemede kullanılan tekniklerin tanıtılması ve örnekler verilmesidir. Tarihi malzemelerin elementel analizlerinin tespitinde SEM-EDS ve ICP-MS yöntemi, termal özelliklerin tayini amaçlı TG, DTA, DCS analizleri, kimyasal analizler için ise spektrometre gibi teknikler kullanılmaktadır. Ayrıca karakterizasyon için Taramalı Elektron Mikroskobu (SEM), X-Işını Kırınım Spektrometresi (XRD), Metalografik analizler ve X-Işını Floresans Spektrometresinden (XRF) ve çeşitli mekanik testlerde kullanılmaktadır. Metalografik teknikler ise üretim metotları ve yapısal özellikleri tespit etmek için kullanılmaktadır. Böylelikle dönemin tarihi ve teknolojisi, yapılar ve sosyal yaşam hakkında bilgiler edinilebilmektedir. Arkeolojik örneklerin arkeometrik metotlarla analiz edilerek, koruma biliminde farklı uygulamaların yapılabileceği ile ilgili kazı alanlarında arkeolog ve koruma bilimcilerine farkındalık kazandırılması da mümkündür. Arkeoloji ve koruma bilimi ile fen ve mühendislik bilimlerini bir araya getiren arkeometri bilimi turizm potansiyeli yüksek olan ülkemizde kültür varlıklarının uzun yıllar korunmasında ve doğru restorasyon çalışmalarında önemli kapılar açacaktır.

Anahtar kelimeler: Arkeometri, Arkeometalurji, Tarihi Metaller, Aletli Analiz, Koruma Bilimi

¹ Pamukkale Üniversitesi, Teknoloji Fakültesi, Metalurji ve Malzeme Mühendisliği Bölümü, 20070, Kınıklı, Denizli, Türkiye e-posta: cemgok@pau.edu.tr, ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8949-8129>

Abstract: Metal finds are unearthed in many archaeological excavation sites in our country. It is necessary to illuminate the structures of these examples, which may contain various metals or alloys such as iron, lead and bronze, to learn the technology of the period and to protect metal objects from deterioration. Various technological material analysis techniques are used in the analysis of these finds, which give their names to historical periods such as the copper age, the bronze age and the iron age. The aim of this study is to introduce the techniques used to determine the structure and properties of historical metals and to give examples. Techniques such as SEM-EDS and ICP-MS methods are used for the elemental analysis of historical materials, TG, DTA, DCS analyzes are used for the determination of thermal properties, and spectrometry is used for chemical analysis. It is also used for characterization as Scanning Electron Microscopy (SEM), X-Ray Diffraction Spectrometer (XRD), Metallographic analyzes and X-Ray Fluorescence Spectrometer (XRF), and various mechanical tests. Metallographic techniques are used to determine production techniques and structural properties. In this way, information about the history and technology of the period, materials and social life can be obtained. It is also possible to raise awareness of archaeologists and conservation scientists in excavation areas related to the possibility of different applications in conservation science by analyzing archaeological samples with archaeometric methods. The science of archeometry, which brings together archeology and conservation science and basic and engineering sciences, will open important doors in the preservation of cultural assets for many years and in correct restoration works in our country, which has a high tourism potential.

Key words: Archaeometry, Archeometallurgy, Historical Metals, Instrumental Analysis, Conservation Science

1. Giriş

Anadolu, tarihten günümüze her zaman doğu ve batı kültürlerini bir araya getiren önemli bir köprü olmuştur. Farklı kültürlerden birçok toplumu bünyesinde barındırması ile de köklü tarihsel birikime sahiptir. Bu zengin coğrafyada yapılan arkeolojik çalışmalar ve kazılar neticesinde süs eşyaları, balta, bıçak, seramik kaplar veya ok ucu gibi birçok farklı yapıda ve özellikle çeşitli objeler çıkarılmaktadır. Bu bırakılan izler sayesinde tarihsel süreçte toplumların sosyo-kültürel yapıları, teknolojileri, yaşam biçimleri ve sanat anlayışları

hakkında bilgi sahibi olabilmekteyiz. *“Arkeoloji, geçmiş dönemlerde yaşamış insan topluluklarının kültürel ve toplumsal düzenlerini, günümüze kadar gelebilen maddi kalıntılara dayanarak araştıran, belgeleyen ve gelişim sürecini inceleyerek yorumlamaya çalışan bir bilim dalıdır”* [1]. Bu bilimin amacı eskiye ışık tutarak geçmişi gün yüzüne çıkararak ve bu bilgileri insanlara tanıtmaktır. Bu amaçla da eski uygarlıkların buluntularından elde edilen bilgileri ortaya çıkarıp yorumlayarak geçmişi aydınlatmaya çalışır [2].

Arkeometri ise arkeolojik buluntuların ve sanat tarihi eserlerinin mühendislik ve fen bilimleri yöntemleri ile analiz edilip değerlendirilmesi anlamına gelmektedir. Arkeometri yeni bir bilimdir ve ilk olarak 1950’lerin sonunda İngiltere’de Profesör C.F.C. Hawkes tarafından tanıtılmıştır [3]. Organik ve inorganik yapıda seramiklerden metallere, pigmentlerden bronz eserlere birçok malzemenin yapısal, morfolojik, kimyasal ve fiziksel analizleri arkeometrik tekniklerle gerçekleştirilir.

Arkeometalurji, tunç çağından yakın geçmişe kadar metal yapıların, aletlerin, atık metal ürünlerin ve işlenmiş metal eserlerin incelenmesidir. Aynı zamanda kazı alanlarındaki metal işleme yapılarını ve bir projenin kazı sonrası aşamalarında cüruflar, potalar ve kalıplar gibi metal işleme atık ürünlerini tanımlamak ve yorumlamak için kullanılabilir. Geçmişte kullanılan teknolojiler, elde edilen bilgilerden yeniden yapılandırılabilir, bilimsel teknikler, ek bilgi sağlayabildikleri için genellikle arkeometalurji uzmanları tarafından kullanılır. Arkeometalurjik araştırmalar, madencilik, maden çıkarma, rafinasyon ve metal eşya ticaretlerinin hem doğası hem de ölçeği için kanıt sağlayabilir ve diğer yapısal ve yapay kanıtların anlaşılmasına yardımcı olabilir. Bir bölgenin ekonomisini, işgalin doğasını, sakinlerinin teknolojik yeteneklerini ve kültürel yakınlıklarını anlamada çok önemli olabilirler. Bu tür kanıtların tam anlamıyla kullanılabilmesi için, her aşamada arkeometalurjinin dikkate alınması esastır. Arkeolojik projelerde, bu tür kanıtların tam anlamıyla kullanılması için arkeometalurji, arkeolojik projelerin her aşamasında dikkate alınmalıdır.

2. Metal çalışmalarında uygulanan analiz teknikleri

2.1. X-Işını Radyografisi

X-Işını radyografisi, X-Işınları ile malzemelerin iç yapısına ilişkin görüntü almaya yarayan bir tekniktir. Örneğin radyasyon kaynağının karşısında bulunan radyasyona duyarlı bir film veya ekran üzerine yerleştirilmesinden sonra örnek, pozlama süresi olarak adlandırılan belirli bir süre ve belirli bir şiddette X-Işınlarına yani radyasyona maruz bırakılır. Sonrasında rneğin kontrastlı görüntüsü elde edilir [4-6].

X-Işını radyografisi özellikle arkeolojik metal işçiliği ve bazı moloz türlerini incelemek ve kaydetmek için yararlı olan bir görüntüleme tekniğidir. Ana arkeolojik uygulamalar, nesnelerin tanımlanması ve morfolojisinin, yapım yöntemlerinin ve durumunun incelenmesidir. Bu teknik, demir eserlerdeki kakmaları, damgaları, kaynak hatlarını ve desen kaynağını belirlemek, potaları ve kalıpları incelemek, cürufu aşınmış demir eserlerden ayırmak ve eki lęęini tespit etmek için kullanılmaktadır.

2.2. Optik Mikroskop

Optik mikroskoplar biyolojiden malzeme bilimine birçok farklı alanda kullanılmaktadır. Metalurjik amaçlı olanlar üstten aydınlatmalı ve biyolojik amaçlı olanlar alttan aydınlatmalı olmak üzere iki tipe ayrılmaktadır. Metalurjik amaçlı olanlarda numune yüzeylerine ışık verilerek yansıyan ışık demetleri sayesinde görüntü alınır. Metal ve alaşımların n hazırlama işlemleri sonrasında iç yapıları optik mikroskop ile incelenebilir. Bu n işlemler ile örnek yüzeyi iyi bir şekilde parlatılır ve dağlanır. Bu sayede, metalografik analizler yapılarak örneklerin mikro yapı özellikleri belirlenir [6-8].

Optik ve bunun yanında elektron mikroskopları, metaller ve metal işleme kalıntıları da dahil olmak üzere çok çeşitli malzemelerin yüzey durumu ve i mikro yapısı hakkında paha biçilmez bilgiler sağlayabilir. En çok kullanılan temel mikroskop türleri, düşük ve yüksek güçlü optik mikroskoplar ve taramalı elektron mikroskoplarıdır.

Düşük güçlü (1–20 kat büyütme) optik inceleme, potalar üzerindeki metal izlerini, bir metal eserde gmşlenme izlerini veya diğer dekorasyon izlerini veya üretim yöntemini tanıtan alet izlerini ve diğer özellikleri (rneğin, döküm dikişleri) ortaya çıkarabilir. Diğer analitik veya

araştırma tekniklerinden önce hangi fazla analizin yararlı olacağını, özellikle analiz gerektiren özelliklerin olup olmadığını, örneğin dekoratif kakma olup olmadığını değerlendirmek ve ayrıca elde edilen verilerin temsili alanlardan gelmesini sağlamak için kullanılır. Yüksek güçlü optik mikroskoplar (50–1000 kat büyütme), malzemelerin i mikro yapısını belirlemek için yalnızca düz, cilalı numunelerde kullanılabilir. Metallerin yapısına, metalografiye ve ortaya çıkardığı mikro yapıları açıklamaya yardımcı olan faz diyagramlarına iyi bir giriş sağlar.

Metalin kristal yapısını ortaya çıkarmak için metal numuneler oyulabilir. Buradan, alaşımın türü, mekanik özellikleri ve alaşımın yollarının bir değerlendirmesi yapılabilir. İmalat ve kullanım sırasında yüzeydeki değişimler belirlenebilir. Metalografi ayrıca yaldızlama, gümüşleme ve kalaylama gibi yüzey işlemlerini uygulamak için kullanılan yöntemleri de tanımlayabilir. Kapanımların şekli, eserin işlenme şeklini gösterir.

Mikroskop kullanılarak farklı demir alaşımları (sade demir, elik ve fosforik demir) tanımlanabilir. Bir malzeme, örneğin metalin sertliğini artırmak için ısıı işleme tabi tutulmuş veya su verilmişse, bu da belirgin olacaktır. elik ve demir bazen kompozit eserler oluşturmak için birbirine kaynaklanır. Bu tür yapılar sıklıkla kenarlı aletlerde ve silahlarda bulunur. Farklı alaşımları birleştirme tekniklerinin önemli kültürel etkileri olabilir. Demir içermeyen alaşımlardaki metal kristallerin şekli, nesnenin nasıl üretildiğini gösterecektir, örneğin döküm alaşımları genellikle karakteristik dentritik yapılara sahiptir.

2.3. Taramalı Elektron Mikroskopisi (SEM)

Taramalı elektron mikroskobunun (SEM, Scanning Electron Microscope) alışması, yüksek voltaj uygulanan elektron tabancasından çıkan elektronların yüksek vakum altında hassas mercekler yardımı numune yüzeyine odaklanarak yüzeyi taraması ile görüntü elde edilmesi prensibine dayanmaktadır. Optik mikroskoplar görünür bölgede fotonlar kullandığı için insan gözünün görebileceği detaylar ve derinlik algısının altına inemez. Taramalı elektron mikroskopları, bir rneği incelemek için ışık yerine elektron demeti kullanır. Elektron mikroskopisinde kullanılan dalga boyu çok daha küçük elektronlar kullanıldığında için yüksek znrlğe sahip çok daha büyük büyütme oranlarında detaylı görüntüler elde edilir. Bu teknik diğer mikroskopik teknikler gibi yüzey analiz tekniğidir ve yüzeyin morfolojik bir görüntüsü elde edilir [6,9].

Elektron mikroskoplarının avantajları, çok daha büyük bir büyütme ve alan derinliği elde edilebilmesidir. Görüntüler iki modda elde edilebilir. İkincil elektron modu, bir numunenin topografyasına veya şekline bakmak için kullanılır. Geriye saçılmış elektron modu, farklı bileşimlere sahip alanlar grinin değişen tonları olarak görüldüğünden, bir numunedeki bileşim farklılıklarını gösterir. Örnek hazırlama teknikleri, SEM'in kullanılacağı moda bağlı olarak değişir.

Aynı zamanda SEM cihazına yerleştirilen X-ışınları dedektörü ile incelenen yüzeyde elementel dağılım kalitatif ve kantitatif incelenebilir. SEM-EDS ya da SEM-EDX analizi olarak adlandırılan bu yöntemle yüzeydeki elementlerin dağılımlarını gösteren haritalama yapmakta mümkündür. Analitik SEM'lerin çoğu bu özelliklere sahiptir. Tek bir noktadan (çap olarak birkaç mikrona kadar) veya önceden belirlenmiş daha büyük alanlardan çoklu eleman analizi yapılabilir. Çizgi taramaları ve haritalar, tek tek elemanların bir veya iki boyutlu dağılımını göstermek için kullanılabilir. Bu, özellikle cüruf ve demir gibi bu tür heterojen malzemelerin analizi için kullanışlıdır.

2.4. X-Işını Floresans Spektrometresi (XRF)

Katot ışını tüpünden elde edilen X-ışınları ile bombardımana tabi tutulan numuneden elde edilen karakteristik X-ışınları analiz edilerek numunenin kimyasal analizi yapılabilir. Malzemenin yapısında bulunan elementel dağılım ve ppm düzeyinde miktarları belirlemek mümkündür. Bazı uygulamalarda numune X-ışınları yerine protonlar veya yüksek enerjili elektronlar ile de bombardımana tabi tutulabilir. Numuneden elde edilen X-ışınlarının analizi EDS veya WDS tekniğindeki gibi yapılır. Atom numarası 4 (Be) den büyük olan elementler belirlenebilir [6,9].

Sorulan sorulara, malzemenin niteliğine ve örnekleme, maliyetler ve zamanla ilgili kısıtlamalara bağlı olarak çeşitli farklı analitik teknikler mevcuttur. En yaygın analitik teknikler, bir malzemenin kimyasal veya mineralojik bileşimini belirler. Bir malzemenin kimyasal bileşiminin belirlenmesi kalitatif (basit mevcudiyet veya yokluk) veya kantitatif (farklı elementlerin yüzdelik oranları veya milyonda parça, ppm) olabilir. Çoğu arkeolojik malzeme heterojendir ve aşınmıştır; bu nedenle, çok küçük numunelerin veya yüzey katmanlarının analizi yanıltıcı olabilir. X-ışını floresansı (XRF), arkeolojide en yaygın kullanılan kimyasal analiz yöntemlerinden biridir. X-ışınları bir nesneye veya numuneye yönlendirilir ve daha sonra

örnekten bir X-ışını spektrumu yayılır. EDXRF ve WDXRF olarak iki türü vardır. Organik malzemeler için pikler genellikle EDXRF ile tespit edilemez. Spektrumlar iki yoldan biriyle tespit edilir: Enerji dispersif detektörler (EDXRF) dalga boyu dağılımlı iken tüm X-ışını spektrumunun aynı anda tespit edilmesine izin verir dedektörler (WDXRF), her bir karakteristik pikin yoğunluğunu ayrı ayrı ölçer. EDXRF nispeten ucuz ve hızlıdır ve çoğu öğenin varlığını birkaç saniye içinde belirleyebilir. WDXRF daha pahalıdır ve daha yavaştır, ancak daha doğrudur ve her bir öğeden daha küçük miktarları algılayabilir. EDXRF, tüm eserlerde niteliksel olarak kullanılabilir ve hiçbir hasara neden olmaz. Bu şekilde kullanıldığında EDXRF, bir malzemede bulunan elementlerin çeşitliliğinin tanımlanmasına izin verir, örneğin teknik, bakır alaşımlarını veya gümüşü eritmek için bir pota kullanılıp kullanılmadığını belirleyebilir. Alternatif olarak, EDXRF kantitatif olarak kullanılabilir, ancak bu yalnızca numunelerin (tipik olarak birkaç milimetre çapında) çıkarıldığı, reçineye monte edildiği ve cilalandığı durumlarda mümkündür.

Benzer spektrumlar, bir enerji dağıtıcı (EDS) analizörü ile donatılmış bir analitik SEM kullanılarak da üretilir. Alternatif olarak bir SEM, dalga boyu dağılım spektrometrisini (WDS) içerebilir ve WDS kullanılarak analize ayrılmışsa, bir mikroprob olarak adlandırılır ve teknik elektron probu mikro analizi olarak isimlendirilir (XPS veya EPMA).

2.5. X-ışını Difraksiyonu (XRD)

X-ışını Difraksiyonu tekniğinde numune üzerine gönderilen ve dalga boyu belirli X-ışınları malzemedeki düzlemler tarafından Bragg kanununa göre farklı açılarda kırınımına uğratılır. Bu teknikte elde edilen grafikler yapıdaki her bir faz için parmak izi niteliğindedir ve malzeme içerisinde bulunan fazların belirlenmesini sağlarlar. Bu analiz ile, malzeme kristalin/amorf yapısı, latis parametreleri, kristal yapıdaki malzemelerde kalitatif mineralojik analiz, kristal türü, ayrıca Scherrer formülü ile nanomalzemelerde tane boyutu ölçümü tespit edilebilir. Kantitatif olarak mineralojik analiz çok kabul görmese de uygun paket programların kullanılmasıyla mümkündür.

Bu teknikte X-ışını tüpünden elde edilen ışın numune yüzeyine düşürülür. Numuneden yansıyan ışın goniometre ile gelme ve yansıma açıları dikkate alınarak ölçülür. X ışınlarının örnekte etkileştiği her atomdan, aynı dalga boyunda fakat düşük şiddette ikincil dalgalar saçılır. Yayılan bu dalgalar, aralarındaki girişim sonucu optik yasalar gereği belirli açılarda birbirini yok eder veya faz farkı dalga boyunun tam katı ise birbirini kuvvetlendirirler. Kristal yapıda örnek

üzerine dalga boyu olan ışın düşürüldüğünde bunlar kristal düzlemlerinde atomlara çarparak yansır. Yansıyan ışınlar arasında faz kayması varsa bunlar birbirlerini yok edebilir. Bu durumda ışın yansıması ölçülemeyebilir. Yansıyan ışın demetlerinin aynı fazda olması durumunda ise ışınlar birbirlerini kuvvetlendirir. Böylelikle şiddetli bir ışın yansıması gerçekleşir. Oluşan bu şiddetli yansıma ile dedektörde işlenen sinyallerle belli açılarda gözlenen pikler şeklinde paternler elde edilir.

X-ışın difraksiyonu ile malzemelerin kafes parametresi gibi kristal yapı özellikleri belirlenebilir ve atom çapı hesaplanabilir. Elde edilen bu parametreler, malzemenin karakteristik özelliği olduğu ve her bir malzemedeki farklı değer aldığı için ilgi element veya bileşiklerin belirlenmesinde kullanılmaktadır. X ışını kırınımı, kimyasal bileşimin aksine bir bileşiğin yapısını belirleyebilir. Küçük bir toz örnek yeterli olabilmektedir. XRD kullanışlıdır çünkü birçok malzeme aynı elementleri içerir ancak farklı yapılara sahiptir, örneğin demir cevherleri. Bu teknik yalnızca kristalin malzemeleri tanımlayabiliriz. Cam gibi amorf yapıların analizi zordur. Bu teknik aynı zamanda korozyon ürünlerini, çökelmiş tuzları, pigmentleri ve toprak numunelerini analiz etmek için de kullanışlıdır.

2.6. İndüktif Eşleşmiş Plazma Spektroskopisi (ICP-MS)

Kısaltması ICP olan İndüktif Eşleşmiş Plazma ile bir kütle spektrometresi veya optik emisyon spektrometresi birleştirilerek çok hassas bir metoda dönüştürülmüştür. Elektromanyetik indüksiyonla plazma ortamında 10.000 K sıcaklığa ulaştırılan argon plazması örneğin uyarılmasını sağlar. Yapıda bulunan ve uyarılan elementlerin yaydıkları spesifik dalga boyları dedektörlerce belirlenir ve analitik veri analiz için kullanılır. Plazma oluşturmak için gerekli yüksek sıcaklık elektromanyetik olarak argon gazının indüksiyon sarımlarında bir radyo frekans jeneratörü ile uyarılmasıyla elde edilir.

Çok hassas olan ve bir çok üniversite araştırma laboratuvarlarında bulunan ICP-MS analizlerinde gerekli minimum örnek hacmi örneğin derişimine bağlı olarak değişir. Örneğin iyon derişimlerinin düşük konsantrasyonda bulunduğu musluk suyunda bir çözeltinin 5 ml'lik hacmi laboratuvarın standart analiz prosedürü için yeterli olacaktır. Deniz suyu gibi daha derişik örneklerde ise daha düşük hacimler ile çalışmak mümkündür. Bu teknikte ppm hatta ppb düzeyinde analizler yapılabildiği için kontaminasyona çok dikkat edilmelidir. Çözeltiyeye alınarak analizi yapılacak katı örneklerde en az ağırlık 5 mg dolayında olmalıdır. Aşırı asidik,

seyreltmeye uygun olmayan, radyoaktif, zehirli, patojenik karakterde örnekler teknik sorunlar ve personel güvenliği nedeniyle analize kabul edilmez. Metaller, alaşımlar, killer veya seramik gibi katı numuneler mikrodalga bozundurma sistemleri ile çözelti haline dönüştürülerek analizlenebilir.

ICP-MS tekniği son derece hassas bir metottur. Bir kütle ile iyon üretme yöntemi olarak endüktif olarak birleştirilmiş plazmanın bir araya getirilmesine dayanan iyonları ayırma ve algılama yöntemidir. Ayrıca tercih edilen iyonlar için izotopik türleşme izleme yeteneğine sahiptir. Ayrıca karakteristik spektrumların X-ışınları yerine ışık olarak oluşturulduğu bir dizi analitik teknik mevcuttur. Arkeolojide yaygın olarak kullanılan teknikler atomik absorpsiyon spektrometrisi (AAS) ve indüktif olarak eşleşmiş plazma atomik emisyon spektrometresidir (ICP-AES). Bu teknikler için, delme gibi küçük bir toz numune alınır. Asit içinde çözöldüğü için analiz sırasında numunenin kendisi imha edilir. Bu teknikler, bazı elementler için 1 ppm'nin altında tespit limitleri ile çok iyi bir doğruluk sağlayabilir, ancak bunlar belirli özelliklerin analizi yerine homojen malzemelerin toplu analizi için en uygun olanıdır.

2.7. Termal Analiz Yöntemleri

Termogravimetrik analizde (TGA veya TA) kontrol altında tutulan atmosfer ortamında bir numunenin kütesinin değişimi sıcaklığın veya zamanın fonksiyonu olarak sıcaklığa karşı kaydedilir. Kütlenin veya kütle yüzdesinin, zamana, sıcaklığa ve atmosferdeki değişime karşı çizilen grafiği, termogram yada termal bozunma eğrisi olarak isimlendirilir. Termogravimetrik yöntemlerin uygulamalarının yoğunlaştığı en önemli alan, polimerlerle ilgili çalışmalar olarak gösterilebilir. Metal ve seramiklerin termal analizlerine çok yararlı bilgiler vermektedir.

Diferansiyel termal analiz (DTA), termoanalitik bir yöntemdir. Bu yöntemde numune ve termal olarak inert olan referans maddeye aynı sıcaklık programı uygulanır. İkisi arasındaki fark, sıcaklığın bir fonksiyonu olarak ölçölür. Bu iki madde bir arada ısıtılır. Sıcaklık düzgün bir şekilde arttırılır. DTA tekniği ile metaller, katalizörler, saf silikatlar, camlar, killer, seramikler ve ferritler gibi inorganik malzemelerin termal özellikleri ölçölünebilmektedir. Bu analiz sonucunda oksitlenme, indirgenme, su kaybetme ve katı-sıvı, katı- katı dönüşümleri gibi olaylar hakkında bilgi elde edilir.

Bu teknikler bir malzemenin sıcaklık artışı ile bünyesinde meydana gelen değişimleri belirlemede kullanılır. Malzemenin ısı karşısında gösterdiği endotermik ve ekzotermik

reaksiyonlar tespit edilir. Özellikle seramik hammaddelerinin sıcaklık artışı ile uğradığı ağırlık kayıplarının ve bünyelerinde meydana gelen reaksiyonların hangi sıcaklıklarda meydana geldiği, reaksiyon cinsi ve şiddeti, böylelikle de hammaddelerin termal davranışları belirlenmektedir.

Diferansiyel taramalı kalorimetre (DSC) bir referansa bağlı olarak numunenin ısını ölçer. Dedektör örnek ısıtılırken, soğutulurken ya da sabit bir sıcaklıkta tutulurken soğurulan ya da saliverilen enerji miktarını ölçer. Diferansiyel taramalı kalorimetrede de örnek ve referansın sıcaklıkları düzenli bir hızla arttırılır. Endotermik ısı numunenin içine doğru gider. Ekzotermik ısı numunenin dışına doğru akar. Örnekte oluşan endotermik veya ekzotermik reaksiyonlar sonucu kaybedilen veya kazanılan ısı ölçülür. Isıtma hızı örnek sıcaklığının fonksiyonu olarak termogram denilen grafıklere kaydedilir.

3. Sonuç

Geçmiş zaman boyunca çok sayıda kültürü içinde barındıran Anadolu, tarihi kültürel mirasları günümüze taşımıştır. Bu kültür varlıklarının korunması ve restorasyonu, çok çeşitli bilimsel yöntemleri kullanmayı gerektirir. Metallere uygulanan farklı karakterizasyon yöntemler sonucu farklı dönemlere ait eserlerin malzeme özelliklerini, tarihi özelliklerini, toplumların sosyal özelliklerini analiz edebiliriz. Bunlar yapılırken eserlerin kimyasal özelliklerinin bozulmaması için dikkat edilmesi ve temizleme gibi ön işlemler yapılırken örneklerin korunması çevreye ve insana zararlı etki olmaması için gerekli önlemlerin alınmış olması gerekir.

Analiz için kullanılan SEM, EDS, XRD, XRF, AFM, TGA, DTA, AAS, DSC, ICP-MS, AFM, TEM, FTIR, X-ışını radyografisi, optik mikroskop, Raman gibi yöntemlerin antik eserin farklı özelliklerini belirlemede kullanıldığı görülmektedir. Saha çalışmasından itibaren laboratuvara kadar yapılabilecek analizler sonucu bulunan analiz tabloları ve grafikler tarih ve metalurji hakkında bilgi edinmemizi sağlamıştır. Kullanılan yöntemlerin hassasiyet, netlik ve benzeri istenilen özelliklere göre tercih edildiği bilinmeli ve sonuçlar bilimsel teknikler kullanılarak yorumlanmalıdır.

Destek ve Teşekkür

Bu çalışma TÜBİTAK ARDEB-1001 programı çerçevesinde 118M283 numaralı proje kapsamında desteklenmektedir.

Kaynakça

- [1] Özdoğan, M. (2011). 50 Soruda Arkeoloji. İstanbul: Bilim ve Gelecek Kitaplığı.
- [2] Gündem C. Y. (2015). Arkeozooloji Biliminin Arkeoloji Dünyasındaki Önemi. Batman Üniversitesi Yaşam Bilimleri Dergisi; 5(1), 125-138.
- [3] Saltık, D. (2010). Bileç Höyük İskelet Buluntuların Arkeometrik Yöntemlerle İncelenmesi. Çukurova Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, Adana.
- [4] Tuğrul, A.B. (1992). Tarihi Eserlerin Radyografi Tekniği İle Değerlendirilmesi. TÜBİTAK Bilim ve Teknoloji Dergisi, Cilt: 25, Sayı: 290.
- [5] Karatak, A. & Akyol, A. A. (2020). Daskyleion Doğu Nekropolü Kaya Mezarı II Buluntusu Hançerin Arkeometrik Analizleri. MT Bilimsel 18, 79-96.
- [6] Karatak, A. (2018). Daskyleion arkeolojik alanı doğu ve güney nekropollerinden ele geçen bir grup metal buluntu üzerine arkeometrik incelemeler. Gazi Üniversitesi Güzel Sanatlar Enstitüsü Kültür Varlıklarını Koruma ve Onarım Ana Bilim Dalı Yüksek Lisans Tezi, Ankara.
- [7] Tuğrul, B. (2012). Metal Buluntular Üzerinde Yapılan Radyografik Çalışmalara Genel Bakış, A. A. Akyol ve K. Özdemir. (Editörler). Türkiye’de Arkeometrinin Ulu Çınarları: Prof. Dr. Ay Melek Özer ve Prof. Dr. Şahinde Demirci’ye Armağan, Ankara: Homer Kitabevi.
- [8] Salman, S., Gülsoy, H. Ö. (2004). Metalografi Bilimi: (1. Kısım) Numune Hazırlama ve Dağlama Reaktifleri. Ankara: Nobel Yayın Dağıtım.
- [9] Ataman, O. Y. (2012). Arkeometride Spektroskopi Yöntemleri, A. A. Akyol ve K. Özdemir. (Editörler). Türkiye’de Arkeometrinin Ulu Çınarları: Prof. Dr. Ay Melek Özer ve Prof. Dr. Şahinde Demirci’ye Armağan, Ankara: Homer Kitabevi.

İLKÖĞRETİM DKAB DERS KİTAPLARINDA

AYETLERİN KULLANIM AMAÇLARI

Ahmet DÜZENLİ* Tuğrul YÜRÜK**

Giriş

İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretim Programını incelediğimizde programın, bilim ve teknolojiye ortaya çıkan hızlı değişimle beraber, bireyin ve toplumun ihtiyaçlarının değişmesinden hareketle, öğrenme ve öğretme teorilerinin ve yaklaşımlarının da değişime uğradığı görülmektedir. Ortaya çıkan bu değişim, bilgiyi tekrarlayan ve ezberleyen bireylerden ziyade bilgiyi üreten, yaşantısında ürettiği bilgiyi kullanabilen, karşılaştığı problemler karşısında çözüm üretme becerisine sahip, girişimci, empati yapabilen ve içinde bulunduğu topluma ve kültüre katkı sunabilen bireyleri tanımlamaktadır. Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi programları da bahsedilen bu bireyin ihtiyaçlarını ortaya koymaya çalışan, bilgiyi sadece aktarmaktan ziyade bireysel farklılıkların dikkate alındığı, değer ve beceri kazandırmayı hedefleyen sade ve anlaşılır bir yapıda hazırlanmıştır (DKABÖP 4-8, 2018). Öğretim Programının belirtilen bu hedeflere uygun hazırlanmasının yanında programın ders kitaplarına yansımaları bir o kadar önemli bir husustur. Zira yukarıda bahsedilen hedeflere ulaşmak için derste kullanılan en önemli materyal ders kitabıdır. Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi ders kitaplarını incelediğimizde ünite açıklamalarında en çok kullanılan ve konu başlıklarını belirleyen en önemli unsurun ayetler olduğu görülmektedir. Biz de bu çalışmamızda ders kitaplarında kullanılan ayetlerin hangi bağlamlarda kullanıldığını ve ayetlerin kullanım amaçlarını ortaya koymaya çalışacağız. Böylelikle ders kitaplarında kullanılan ayetlerin konu ile ilişkisi ve öğrenciler tarafından anlaşılma biçimleri incelenecek ve ayetlerin kullanım amaçları doğrultusunda ders kitaplarında yapılabilecek düzenlemeler hususunda öneriler getirilmeye çalışılacaktır.

* Öğretmen-Doktora Öğrencisi, Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Adana, Türkiye, ahmedduzenli@hotmail.com

** Prof. Dr., Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Adana, Türkiye, e-mail: tyuruk79@gmail.com

Din Kùltürü ve Ahlak Bilgisi Dersi (4-8. Sınıflar) Öğretim Programı'nın temel felsefesi ve genel amaçları incelendiğinde programın yapılandırmacı öğrenme modelini destekleyen çoklu zekâ, öğrenci merkezli öğrenme, beceri temelli öğrenme gibi yaklaşımlardan hareket edildiği gör÷lmektedir. Din Kùltürü ve Ahlak Bilgisi Öğretim Programı, İslam dini ile birlikte diğler dinleri de betimleyici bir yaklaşımla öğretime konu yapmıştır. Ders Kitaplarında İslam dini Kur'an ve sùnnet ile ortaya konulan temel ilkeler çerçevesinde konu edinilmiştir. Bu bağlamda ders kitaplarında sıkça ayet ve hadislere rastlamak mümkündür. Millî Eğitim Bakanlığı, ders kitaplarının öğrencilerin gelişim düzeylerine uygun olarak hazırlanması ve üslup açısından akıcı ve anlaşılır olması için, Ders Kitapları ve Eğitim Araçları Yönetmeliğı çıkarmış, tüm ders kitaplarının buradaki kriterlere göre hazırlanması gerekliliğini vurgulamıştır. Din Kùltürü ve Ahlak Bilgisi Dersi ders kitapları da bu yönetmelik çerçevesinde hazırlanmış olsa da özellikle ilköğretim 4-8. sınıflar ders kitaplarında kullanılan ayet çevirilerinin öğrencilerin dil gelişimlerinin üzerinde olduğı gör÷lmektedir. Ders kitaplarında ünite açılımları içerisinde verilen ayetlerin öğrencilerin algı düzeylerinin üstünde olması (Bilecik, 2014) konunun öğrenciler tarafından anlaşılmasını da zorlaştıran bir durumdur. Bu zorluğun ortadan kaldırılması yönünde ders kitaplarında kullanılan ayetlerle çalışırken aşağıdaki tekniklerin kullanılması faydalı olacaktır (Doğlan-Tosun, 2003).

- Kavramların Açıklanması
- Anahtar Kavramların Belirlenmesi
- Anahtar Kavramı Ayetlerle İfade Etme
- Ayette Verilen İlkeleri Bulma
- Ayette Verilen Bakış Açısını Bulma
- Ayette Verilen Değerleri Bulma
- Ayetin Resimle İfadesi
- Görüş Alma
- Konuyla İlgili Olan Ayetin Belirlenmesi
- Konuyu Kur'an Kıssasıyla Verme
- Boşlukları Doldurma
- Cümle Oluşturma

1. Ders Kitaplarında Ayetlerin Kullanımı

Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi ders kitaplarında ayet kullanımının genel amacı konuyu Kur'an ile destekleyerek öğrenciye kazandırılmak istenen kavram ve değerin ilahi altyapısını ortaya koymaktır. Bu amaç dersin adı ve yapısıyla uyumlu olsa da ders kitabında ayetlerin kullanım şekillerini incelediğimizde ayetin kullanım amacı ile ayetin sebebi nüzülü üzerinde bazen bağlantı kurulamamaktadır. Bu durumda konunun ayete yakınlaştırılması gerekirken ayetin konuya yakınlaştırılmasına ve ayetin öğrenci tarafından doğru şekilde anlaşılmasına neden olmaktadır. Örnek olarak; MEB Yayınevi basımı ders kitabında Rahman suresi 4-6. ayetler (*"Göğü Allah yükseltti ve mizanı (dengeyi) O koydu. Sakın dengeyi bozmayın."*), ikinci ünite birinci başlık olan İslam'ın paylaşma ve yardımlaşmaya verdiği önem başlığı altında bitki ve hayvanları korumak, onlara yardım etmek bağlamında kullanılırken (MEB, 2020), MEB Yayınevi ile birlikte en çok kullanılan Anka Kuşu Yayınevinden basılan Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi ders kitabında ise aynı ayet birinci ünite olan Kader İnancı ünitesinde kader ve kaza inancı başlığı altında, Dünyanın güneşe yakınlık ve uzaklığının Allah tarafından en doğru şekilde tayin edilmesi ve evrenin bir düzen içerisinde yaratılmasından bahsedilerek bu düzenin bozulmaması gerekliliği hususuyla ilişkilendirilerek kullanılmıştır. Genel manada iki kullanımın da doğru olduğunu kabul etmekle birlikte bu ders kitaplarının muhatap kitlesinin bu ayetlerle ilk kez karşılaşan öğrenciler olduğu düşünüldüğünde, zihinlerinde ayeti doğru şekilde konumlandırma hususunda sorun yaşamaları muhtemeldir.

Ders kitabı incelendiğinde, bazı ayetlerin bağlamından koparıldığı ve ayetin sadece konuya ilişkin kısmının kullanıldığı görülmektedir. Bu durumda öğrenci ayeti bu boyutu ile öğrendiği için ilerleyen zamanda ayetin tamamıyla karşılaştığında zihninde soru işaretleri ortaya çıkabilir. Bu konuya ilişkin 8. Sınıf MEB ders kitabından kullanılan Zariyat suresi 56. Ayet örnek gösterilebilir. Ayet paylaşma ve yardımlaşma konusu içerisinde insanın sorumlulukları bağlamında kullanılmış, ayetin baş kısmı (cinleri ve...) ders kitabında kullanılmayarak *"...İnsanları ancak bana kulluk etsinler diye yarattım."* şeklinde kullanılmıştır. Bu şekilde bir kullanımda ayetin mesajı tam anlaşılmamakta ve 7. Sınıf birinci ünite olan "Melek ve Ahiret İnancı" ünitesinin birinci başlığı olan "Görülen ve Görülmeyen Varlıklar" Gözle görülmeyen varlıklar ünitesinde bu ayetin tam metni ile karşılaşmış bir öğrencinin zihninde tenakuz oluşmasına neden olabilmektedir (Çamyar&Yaldız, 2022). Bu durumda ayetin tam metnlerinin

verilip vurgu yapılmak istenilen kısma odaklanmanın öğrencilerin ayetleri anlama ve yorumlaması açısından daha sağlıklı olacağı düşünülebilir.

Ders kitapları incelendiğinde ayetlerin kullanımı ile ilgili bir diğer hususun da Diyanet İşleri Başkanlığının yayımladığı meâlin kullanımı ile ilgili olduğudur. 4- 8. Sınıf ders kitaplarının kaynakçaları incelendiğinde, kullanılan meâlin Diyanet meâli olduğu görülmektedir. Bu durum bütünlük ve dinin doğru anlaşılması açılarından önemli olsa da öğrencilerin dil gelişim düzeyleri düşünüldüğünde bazı ayetlerin anlaşılması ve yorumlanması açısından bazı sıkıntıların ortaya çıkması muhtemel görülmektedir. Kur'an meâllerinin dilinin ağır olması sebebi ile öğrenciler bazı ayetleri anlamakta zorluk çekmekte ve bu durum, öğretim programlarında vurgulanan "Kur'an meâli kullanım becerisi kazanma" konusunda isteksizliklere sebep oluşturabilmektedir. Bu sorun, Diyanet İşleri Başkanlığı'nın alan uzmanları ile birlikte öğrencilerin gelişim düzeylerine uygun şekilde Kur'an meâlleri hazırlanması ile çözülebilir. Bu konuda 5. Sınıf ders kitabı incelendiğinde ikinci ünitenin son konusu olan "Bir Peygamber tanıyorum: Hz. Davud (a.s.)" ünite başlığı içerisinde bir kısmı verilen Nahl suresi 36. ayette "*...Allah'ın izniyle onları yendiler. Davud Câlût'u öldürdü...*" ifadesi 5. Sınıf öğrencileri açısından yorumlaması zor bir ifadedir. Dolayısıyla bu gibi ayetlerin öğretimi konusunda çocuklar için meâl yazılmasının ciddi bir ihtiyacı karşılayacağı belirtilmelidir.

2. Ders Kitaplarında Kullanılan Ayetler ve Kullanım Amaçları

4-8. sınıf Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi ders kitaplarını ünite bazlı incelediğimizde ayetlerin 4 temel amaçla kullanıldığı görülmektedir. Bunları ders kitaplarından örneklerle şu şekilde sıralamak mümkündür.

2.1. Bilginin Doğruluğunu Temellendirmek

Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi ders kitapları incelendiğinde ayetlerin, verilen konunun Kur'an'dan referansla öğrencilerin zihninde temellenmesini sağlamak için kullanıldığı görülmektedir. Bu dersin temel kaynaklarından birinin Kur'an-ı Kerim olması bu temellendirmeyi gerekli kılmaktadır. Çünkü ders içerisinde verilen ahlaki önermeler ve değerlerin kaynağını öğrenmek öğrencinin zihninde oluşacak soruların cevaplanması açısından önemlidir. Bu bağlamda ders kitaplarında özellikle ibadetlerle ilgili ayetlerin tamamı bu konuya örnek olarak verilebilir. Örneğin 8. sınıf ikinci ünite olan "Zekât ve Sadaka" ünitesinin ikinci başlığı olan "Zekât ve Sadaka İbadeti" konusunda Bakara suresi 110. ayet olan "*Namazı dosdoğru kılın, zekâtı verin.*"

Kendiniz için her ne iyilik işlemiş olursanız, Allah katında onu bulursunuz. Şüphesiz Allah bütün yaptıklarınızı görür.” ayetinin kullanılması zekât ibadetinin farz bir ibadet olduğunu öğrencilere kavratmaktadır. Bu bağlamda ders kitaplarında çok sayıda ayet bulunmaktadır.

2.2 Bilginin Kalıcılığını Sağlamak

Herhangi bir bilginin öğrenilmesi kadar o bilginin alt bellekte saklanması ve kalıcılığının sağlanması da bir o kadar önemlidir. Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi ders kitaplarında özellikle peygamber kıssaları konularında öğrencilere verilen bilgiler Kur’an’dan hareketle temellendirilerek öğrencilere sunulmaktadır. Bu sayede öğrencinin öğreneceği peygamber hakkındaki bilgisinin sağlam ve kalıcı olması sağlanmaktadır. Bu konuya 6. sınıf birinci ünitenin son ünite başlığı olan “Bir Peygamber Tanıyorum: Hz. Âdem” konusunda verilen Bakara suresi 30-34. ayetler (“*Hani, Rabbin meleklere, ‘Ben yeryüzünde bir halife yaratacağım.’ demişti. Onlar, ‘Orada bozgunculuk yapacak, kan dökecek birini mi yaratacaksın? Oysa biz sana hamt ederek daima seni tesbih ve takdis ediyoruz.’ demişler. Allah da ‘Ben sizin bilmediğinizi bilirim.’ demişti. Allah, Âdem’e bütün varlıkların isimlerini öğretti. Sonra onları meleklere göstererek, ‘Eğer doğru söyleyenler iseniz, haydi bana bunların isimlerini bildirin.’ dedi. Melekler, ‘Seni bütün eksikliklerden uzak tutarız. Senin bize öğrettiklerinden başka bizim hiçbir bilgimiz yoktur. Şüphesiz her şeyi hakkıyla bilen, her şeyi hikmetle yapan sensin.’ dediler. Allah, şöyle dedi: ‘Ey Âdem! Onlara bunların isimlerini söyle.’ Âdem, meleklere onların isimlerini bildirince Allah, ‘Size, göklerin ve yerin gaybını şüphesiz ki ben bilirim, yine açığa vurduklarınızı da gizli tuttuklarınızı da ben bilirim demedim mi?’ dedi. Hani meleklere, ‘Âdem için saygı ile eğilin!’ demiştik de İblis hariç bütün melekler hemen saygı ile eğilmişler, İblis (bundan) kaçınmış, büyüklük taslamış ve kâfirlerden olmuştu.”) örnek verilebilir. Bu ayetlerle Hz. Âdem hakkındaki bilgilerin kalıcılığı sağlanarak bilginin anlaşılması kolaylaşmaktadır.*

2.3. Teorik Bilgi Vermek

Kur’an ayetleri ders kitaplarında çoğu zaman teorik bilgi vermek için de kullanılmaktadır. Bu konuya ilişkin en önemli örnekler 6. sınıf ikinci ünite olan “Namaz İbadeti” ünite başlığı altındaki konular ve 7. sınıf birinci ünite olan “Melekler ve Ahiret İnancı” ile ilgili konularında karşımıza çıkmaktadır. “Melekler ve Özellikleri” ünite başlığı altında verilen ayetlerde (“*Yeme, içme, uyuma, evlenme gibi ihtiyaçları yoktur. Erkeklik ve dişilik özellikleri yoktur. Kötülüğe meyilleri ve iradeleri yoktur. Sadece Allah’ın (c.c.) emirlerini yerine getirirler. Sürekli olarak*

Allah’a (c.c.) itaat ve ibadet halindedirler. İkişer, üçer, dörder kanatları vardır.”) meleklerle ilgili teorik bilgiler verilmiş ve bu bilgiler etrafında melekler ve özellikleri anlatılmıştır.

2.4. Bilginin Farklı Yönlerini Ortaya Koymak

Ders kitaplarında ayetler bilginin farklı yönlerini ortaya koymak için de kullanılmaktadır. 6. sınıf ders kitabında son ünite olan “Temel Değerlerimiz” ünitesinde “Toplumu Birleştiren Temel Değerler” başlığı altında verilen Mâide suresi 2. ayette “... iyilikte ve kötülükten sakınmakta yardımlaşın, günah işlemek ve aşırı gitmekte yardımlaşmayın...” ayetiyle iyiliğin övülmesinin yanında kötülükten de uzak durulması gerekliliği vurgulanmaktadır. Böylece konu başlığında belirtilen dinin toplumu birleştirmedeki rolünün yanında kötülüklerden de uzak durulması hususu öğrencilere kazandırılmaktadır.

SONUÇ

İncelemiş olduğumuz 4-8. sınıf Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi ders kitaplarında ayetlerin konu ve kazanımlarla bütün halinde kullandığı görülmektedir. Bunun yanında ayetlerin öğrenciler tarafından anlaşılması ve algılanması hususunda ayetlerin dil açısından öğrencilerin gelişim düzeylerine uygun kelimeler ve tamlamalarla kullanılmasının ayetlerin anlaşılabilirliği açısından faydalı olacağı görülmektedir. Ayrıca Öğrencilerin gelişim düzeylerine uygun bir Kur’an meâlinin Diyanet İşleri Başkanlığı, Millî Eğitim Bakanlığı ve İlahiyat Fakülteleri işbirliği ile oluşturulması ve ders kitaplarında kullanılması ayetlerin öğrenciler tarafından daha kolaylıkla anlaşılmasına katkı sağlayacaktır. Ayetlerin ders kitaplarında genel olarak teorik bilgi vermek, bilginin farklı yönlerini ortaya koymak, bilginin kalıcılığını sağlamak ve bilginin doğruluğunu temellendirmek için kullanıldığı görülmektedir. Sonuç olarak ayetlerin din dersi kitaplarının en temel kaynakları olduğunu bilerek, bunların öğrencilere en doğru ve en anlaşılır şekilde kavratılması, dersin temel amaçlarına uygun olarak işlenmesine katkı sağlayacaktır.

BİBLİYOGRAFYA

- Bilecik, S.** (2014). Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 4. ve 5. Sınıf Ders Kitaplarındaki Ayet Çevirilerinin Öğrenci Algı Düzeylerine Uygunluğu Üzerine Bir İnceleme. Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, (2) , 105-129.
- Çamyar, S., & Yıldız, H.** (2021). Ortaokul ve İmam Hatip Ortaokulu Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 7. Sınıf Ders Kitabı. Gün Yayıncılık, Ankara.
- Doğan R.;** Tosun, C. (2003). Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretimi, Pegem A Yayıncılık, Ankara.
- Kırman, S. vd.** (2018). Ortaokul Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitabı (6. Sınıf). MEB. Ankara.
- Macit, A. vd.** (2018). Ortaokul Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitabı (7. Sınıf). MEB. Ankara.
- MEB.** (2018). Millî Eğitim Bakanlığı. Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı (İlkokul 4 ve Ortaokul 5, 6, 7 ve 8. Sınıflar).
- Nayir, S. vd.** (2018). Ortaokul Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitabı (8. Sınıf). MEB. Ankara.
- Yiğit, H. vd.** (2018). İlkokul Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitabı (4. Sınıf). MEB. Ankara.
- Yiğit, H. vd.** (2018). Ortaokul Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitabı (5. Sınıf). MEB. Ankara.

**TÜRKİYE’DEKİ GSM ŞİRKETLERİNİN EĞİTİMLE İLGİLİ SOSYAL SORUMLULUK PROJELERİ
ÜZERİNE BİR ARAŞTIRMA: TURKCELL, TÜRK TELEKOM, VODAFONE ÖRNEĞİ**

**A RESEARCH ON EDUCATION-RELATED SOCIAL RESPONSIBILITY PROJECTS OF GSM
COMPANIES IN TURKEY: THE CASE OF TURKCELL, TÜRK TELEKOM, VODAFONE**

Hatice AKGÜL* Cem AKGÜL**

ÖZET

Rekabetin yoğun olarak yaşandığı günümüzde işletmeler, kâr elde etmenin yanında hem kendi çıkarlarına hem de toplumun çıkarlarına uygun davranışlar sergilemek zorundadır. Rekabet ortamında işletmelerin uzun vadede kâr elde edip varlıklarını sürdürmeleri, sosyal sorumluluk bilinci içinde topluma olan görevlerini yerine getirmelerine bağlıdır. Hem artan rekabet hem de bilinçli tüketicilerden gelen yoğun talepler sosyal sorumluluk kavramının önemini ortaya çıkarmıştır. Böylece işletmeler sadece ekonomik boyutlarıyla değil, topluma ve çevreye daha duyarlı bir yapı olarak piyasalarda varlıklarını sürdüreceklerdir. Bazı çevrelere göre sosyal sorumluluk; hayırseverlik adına atılan olumlu davranışlar, bazı çevrelere göre ise işletmenin tanıtım ve reklam çalışmaları olarak değerlendirilmektedir. Bu çalışmalar, nasıl değerlendirilirse değerlendirilsin önemli olan topluma verdiği hizmettir. Genel hizmetlerin dışında toplum için fayda sağlayabilecek sosyal projelerde yer alan işletmeler rekabet ortamında öncelikle önemli bir avantaj sağlarken müşterilerinin güven ve sempatilerini kazanırlar. Bununla beraber imajlarını güçlendirir, saygınlık kazanır, pazar payını arttırır, marka farkındalığı yaratır ve kitle iletişim araçlarında daha fazla yer alırlar. Günümüzde bu faydaların farkında olan işletmeler, sosyal sorumluluk projeleriyle yarışır hale gelmiştir.

Bu çalışma, Türkiye ekonomisinde önemli bir yer tutan, hizmet sektörünün en önemli parçası olan üç büyük GSM şirketinin (Turkcell, Türk Telekom, Vodafone) sosyal sorumluluk projeleriyle eğitim alanına ne kadar katkı sağladıklarını ortaya çıkarmak amacıyla yapılmıştır. Türkiye’nin önde gelen GSM şirketleri, toplumun her kesimine ulaşarak; eğitim, sanat, spor ve

evre alanlarında yapmış oldukları projelerle sık sık karşımıza çıkarak, önemli katkılar sağlamaktadırlar. Çalışmada GSM şirketlerinin sosyal sorumluluk kampanyaları incelenmiştir. Bu projelerle çocukların, gençlerin ve kadınların eğitimlerine ne kadar katkı sağladığı tablolar halinde dzenlenerek yorumlanmıştır. Ayrıca bu tr alışmaların ortaya ıkarılmasıyla farkındalık yaratıp, diğer sektrlere de rnek teşkil etmesi amalanmaktadır.**Anahtar Kelimeler:** Rekabet, sosyal sorumluluk, eğitim, GSM şirketleri.

ABSTRACT

In today's world where competition is intense, businesses have to act in accordance with both their own interests and the interests of the society, as well as making profit. In a competitive environment, the long-term profit and survival of businesses depends on fulfilling their duties to the society with a sense of social responsibility. Both increasing competition and intense demands from conscious consumers have revealed the importance of the concept of social responsibility. Thus, businesses will continue to exist in the markets not only with their economic dimensions, but as a structure that is more sensitive to society and the environment. According to some circles, social responsibility; Positive actions taken in the name of philanthropy, according to some circles, are considered as the promotion and advertising works of the enterprise. Regardless of the purpose of these studies, the service they provide to the society is important. In addition to general services, businesses involved in social projects that can benefit the society primarily gain the trust and sympathy of their customers while gaining a significant advantage in the competitive environment. In addition, they strengthen their image, gain prestige, increase their market share, create brand awareness and take more place in the mass media. Today, embroideries that are aware of these benefits have become competitive with social responsibility projects.

This study was carried out in order to reveal how much the three big GSM companies (Turkcell, Türk Telekom, Vodafone), which have an important place in the Turkish economy and are the most important part of the service sector, contribute to the field of education with their social responsibility projects. Turkey's leading GSM companies, reaching every segment of the society; They make important contributions by appearing frequently with the projects they have done in the fields of education, art, sports and the environment. Social responsibility

campaigns of GSM companies will be examined in the study. With these projects, how much children, young people and women contribute to their education will be interpreted in tables. In addition, it is aimed to raise awareness by revealing such studies and to set an example for other sectors.

Keywords: Competition, social responsibility, education, GSM companies.

GİRİŞ

Bütün işletmeler kâr elde etmek amacıyla kurulur. Zorlu rekabet koşullarında bu amaç yeterli değildir. Kâr elde etmenin yanında, uzun vadeli varlıklarını sürdürmek, genişlemek, rakiplerini ve teknolojiyi takip etmek, değişimlere ayak uydurmak ve paydaşlarına karşı bazı sorumlulukları da yerine getirmek zorundadırlar.

İşletmede alınacak kararlarda, kamu yararının gözetildiği düşüncesi ya da felsefesinin bulunması gerekir. “İş dünyasında bu yönde bir düşüncenin gelişmesi; sanayi, ticaret ve hizmet sektörlerinde sosyal kurum kavramını geliştirmiştir. Bir işletme belirli bir düzeye (büyüklüğe) geldikten sonra, dolaylı ve dolaysız olarak ilişkide bulunduğu kitlelerin (ortaklar, çalışanlar, müşteriler vb.) yararlarına eşit ölçüde hizmet eden bir sosyal bir kurum olarak çalışmalıdır” (Mucuk, 2005:351). Paydaşların bilinçlenmesiyle harekete geçen işletmeler olumlu izlenimler oluşturabilmek için, sosyal sorumluluk alanında hizmet yarışına girmişlerdir.

“Sosyal sorumluluk; olumlu yönde değişim yaratabilme gücüne sahip, güçlü bir araçtır. Sosyal sorumluluk uygulamalarını benimseyen işletmeler tarafından gerçekleştirilen büyümenin çok daha eşitlikçi, kapsamlı ve fakirliği azaltan bir büyüme olması beklenmektedir. Dünya bankasına göre kurumsal sosyal sorumluluk, toplumun ekonomik gelişimi, eğitimi, felaketlerin çözülmesi, çevrenin korunması, sağlık sorunlarının çözümü ve daha birçok sorunun çözüme kavuşturulması konusunda yeni bir araç olarak karşımıza çıkmaktadır” (Bayraktaroğlu vd. 2009: 1-2). Bu bağlamda işletmeler proje konularını çok iyi seçmelidir. Toplumun ihtiyaç ve beklentileri doğrultusunda seçim yapmalıdırlar.

Sosyal sorunlara karşı hassas davranan işletmeler toplum karşısında büyük avantaja sahiptir. Özellikle de kâr oranlarına katkı sağlar. Bunun yanında toplumun gelişimine sağladığı katkıyla, imaj ve itibar gelişiminde de olumlu gelişmeler yaşanır.

Bazı çevrelere göre sosyal sorumluluk; hayırseverlik adına atılan olumlu davranışlar, bazı çevrelere göre ise, işletmenin reklamı olarak değerlendirilmektedir. Hangi niyetle yapılsa yapılsın sosyal sorumluluk projelerinin, toplumun ihtiyaçlarını yansıtmaları gerekmektedir.

Bu çalışmada Türkiye ekonomisinde önemli yer tutan, hizmet sektörünün en önemli parçası olan üç GSM şirketinin (Turkcell, Türk Telekom, Vodafone) sosyal sorumluluk projeleriyle eğitim alanına ne kadar katkı sağladıkları, süreleri, amaçları, kapsamaları incelenmiştir. Çalışmada ilk olarak sosyal sorumluluk kavramına yer verilmiş olup sonrasında ülkemizdeki üç büyük GSM Şirket’lerinin, eğitim ile ilgili yaptıkları sosyal sorumluluk projeleri web siteleri incelenerek tablolarla açıklanmıştır.

SOSYAL SORUMLUK KAVRAMI

Son zamanlarda tüketicilerin bilinçlenmesiyle işletmeler, topluma daha faydalı olabilmek adına sosyal sorumluluk çalışmaları konusunda önemli çalışmalarla karşımıza çıkmaktadır. Bu bağlamda zorlu rekabet koşullarında toplumun refah düzeyinin artırılması, beklentilerin karşılanması konularında işletmelere önemli görevler düşmektedir. Özellikle 90’lı yıllardan sonra hem dünyada hem de ülkemizde sosyal sorumluluk kavramı önemli hale gelmiştir. Sosyal sorumluluk kavramı, birçok araştırmaya dâhil edilmiş ve farklı tanımlar yapılmıştır. Bu tanımlardan bazıları şu şekildedir:

“Kelime anlamı olarak ‘sorumluluk’; bir işle ilgili olarak, kendisine hesap sorulanın o konuyla ilgili cevap verme ya da sorumluluk duyma görevi olarak belirlemek mümkündür.” (Ertürk, 2009: 142).

Sosyal sorumluluk ise; “örgütlerin, finansal etkinliklerinde ve kararlarında, insan haklarını göz önünde bulundurarak satıcılar, müşteriler, çalışanlar, ulusal ekonomi ve toplum için zararlı olabilecek tutum ve davranışlardan kaçınmalarını ifade etmektedir” (Gök, 2006: 80). Yani sosyal sorumluluk adına yapılacak faaliyetlerde bütün paydaşların menfaatleri korunmalıdır.

Başka bir tanıma göre sosyal sorumluluk; “işletmelerin toplumun değer yargılarına ve normlarına uygun bir şekilde hareket ederek her şeyden önce karşılığında doğrudan bir fayda beklemeksizin gönüllü olarak faaliyette bulunulmasıdır” (Özüpek, 2005: 9). Her ne kadar bazı çalışmalar reklam ve tanıtım amacıyla yapılsa da burada topluma fayda sağlamak ön planda olmalıdır. Bununla beraber “sosyal sorumluluğun kurumun sadece ekonomik ve yasal yükümlülüklerinden değil, aynı zamanda bu yükümlülüklerin ötesinde topluma karşı

sorumluluklarından da oluştuğu ifade edilir” (Deneçli, 2015:317). Bu sorumluluk bilinciyle işletmeler, topluma sosyal fayda yaratmak için yoğun bir şekilde çalışmaktadırlar.

Yapılan tanımlara baktığımız zaman ”sosyal sorumluluğun” bütün paydaşların beklentilerinin karşılanmaya çalışılarak, karşılık beklemeden yapılan çalışmalar olduğunu söyleyebiliriz. Bu bağlamda toplumun demografik yapısı ve ekonomisi, projelerin ihtiyaçlara cevap verebilme zamanı da sosyal sorumluluk anlayışının karşımıza farklı tanımlamalarla çıkabileceğini göstermektedir.

DÜNDEN BUGÜNE SOSYAL SORUMLULUK KAVRAMI

Uzun bir geçmişe sahip olan sosyal sorumluluk anlayışı yaşanan döneme göre farklı şekillerde karşımıza çıkmaktadır. “Henüz ticari ilişkilerin başlamadığı bu dönemde yönetenler grubunda; aileler, aşiretler, dini kuruluşlar, askeri kuruluş ve devletler bulunuyordu. M.S. 1100 yıllarına kadar olan bu döneme ‘İşletme Öncesi Dönem’ denilmekteydi. Topluma karşı sorumlulukların olduğunu belirten ilk düşünür Eflatun’dur. Eflatun ‘yöneticilerin ekonomik konularda genel menfaati her şeyin üzerinde tutmaları gereğini’ ifade ederek bir başlangıç yapmıştır. Osmanlılarda ise; sosyal ve kanaatkâr bir toplum olma felsefesi, imparatorluğu meydana getiren Müslüman ve Hristiyan fertlere, din ve vicdan özgürlüğünü tanımış ve bu özgürlükler sayesinde geleneksel merkezi yönetim, Osmanlı İmparatorluğu’nun büyümesini sağlamıştır” (Korkmaz, 2009: 26-27).

“1100’den 1800’e kadar olan bu dönem; küçük tacir kapitalistlerle anılmaktadır. İşletmelerin örgütlendiği bir dönemdir. Bu dönemde hüküm süren Merkantilist düşünce, merkezi gücü oluşturan devletin sosyal sorumluluklar açısından toplum hakkında her türlü karar verme yetkisine imkân sağlıyordu. Merkantalizmin dış ticaret ilişkilerinde egemen olması, koloni niteliğindeki ülkelerin sömürülmesine yol açmıştır. Bu sistemde işletme ve yöneticilerin sosyal sorumlulukları, kendi ülkeleri için çıkar sağlamak uğruna dış ülkelerde sorumsuzca davranmak şeklinde algılanmaktadır” (Korkmaz, 2009: 27-28).

“1900 ve 1950 yılları arasında yaşanan dünya savaşları ve sömürü faaliyetleri, çok küçük bir azınlık dışında diğer toplumlarda sosyal sorumluluk faaliyetlerini durma noktasına getirmiş, kişisel ve ulusal hırslar insanlığı olumsuz etkilemiştir. 1789 Fransız Devrimi’yle başlayan hak ve özgürlükler 1950’lere kadar kısır bir gelişme göstermiştir. II. Dünya Savaşı itibaren küreselleşmenin ilk sinyallerinin görülmeye başlaması ile birlikte ulus-devletin etki alanı dışında, ondan bağımsız ve onun etkinliğini sarsacak yeni güç merkezleri ve bir anlamda iktidar

paydaşları türemeye başladı. 1950'lerden sonra dünyadaki taşlar kısmen yerine oturmuş ve geçmişte yapılan hatalardan özür dilercesine tüm dünyada yardım ve hayırseverlik çalışmaları başlamıştır" (Taşlıyan, 2012: 24). Önce ABD'de daha sonra Avrupa ülkelerinde hızlı bir gelişim sağlanmıştır.

Türkiye'de sosyal sorumluluk projelerinin başlangıcı çok eski dönemlere dayanmasına rağmen gelişimi ve kabul görmesi 1990'lı yılları bulmuştur. Ülkemizde sosyal sorumluluk anlayışının gelişmesinde, dini değerlerden kaynaklanan "hayırseverlik" kavramı etkili olmuştur. Ülkemizde sosyal sorumluluk çalışmaları Osmanlı İmparatorluğu döneminde başlamıştır. "Osmanlı İmparatorluğu'nda hayırseverlik anlayışının bir yansıması olan iki örgüt, Ahilik Teşkilatı ve vakıflardır. Ahi birliklerinin dinsel ve ekonomik amacının yanında sosyal yardımlaşma amacı da bulunmaktaydı. Topluma hizmet amacı taşıyan vakıflar aracılığıyla ise halkın sağlık, eğitim, beslenme gibi alanlardaki ihtiyaçlarını karşılamak üzere imarethaneler, hastaneler, medreseler, hayratlar, muallimhaneler, hanlar ve kervansaraylar yaptırılmıştır. Türkiye Cumhuriyeti'nin kurulmasıyla sosyal sorumluluk ile ilgili rol vakıflardan devlete geçerek merkezileşmiştir." (Toker, Tat, 2013: 39).

"2001 yılındaki krizin ardından hayata geçirilen yapısal reformlar ekonomik bir büyüme sağlamıştır. 2002 yılından beri gözlemlenen istikrarlı enflasyon olayları kurumların sosyal konulara eğilebilmeleri için uygun bir atmosfer yaratmıştır. Özellikle küreselleşmenin de etkisiyle uluslararası ticaretin yaygınlaşması, Türk şirketlerinin kurumsal sosyal sorumluluk projelerine daha çok ilgi göstermesine yol açmıştır" (Sert, 2012: 36). Ülkemizdeki bu gelişmeden sonra "Türkiye Kurumsal Sosyal Sorumluluk Derneği 2005 yılında özel sektör, sivil toplum, kamu ve akademik dünyanın önde gelen sosyal sorumluluk gönüllerinin katılımı ile kurulmuştur. Dernek Türkiye'de kurumsal sosyal sorumluluk kavramının uluslararası standartlarda yaygınlaşmasını ve Türkiye'nin hayırseverlik temelinde vakıf, dernek, ahilik kültürü ile zaten var olan sosyal sorumluluk bilincini uluslararası alanda tanıtmayı amaçlamaktadır. Bu kapsamda sürdürülebilir kalkınma, kurumsal yönetim ve kamu-özel sektör-sivil toplum ortaklıklarını temel alan bir yaklaşım ile gönüllülük esası ile faaliyetlerini sürdürmektedir. Şirketlerin sosyal, ekonomik ve çevresel konulardaki sorumluluklarını yerine getirmesine imkân sağlayacak araç, kaynak ve yöntemlerin oluşturulmasını sağlayarak toplumun kalkınmasına katkıda bulunmaktadır. (www.kssd.org, erişim tarihi: 07.10.2022). Bu çalışmalarla bilinçlenen işletmeler, topluma karşı sorumluluk duygusuyla daha çok projelere imza atmışlardır.

“Günümüzde sosyal sorumluluk, işletmeler açısından ekonomik faaliyetlerin ötesinde gönüllü olarak daha iyi bir toplum ve daha temiz bir çevreye katkıda bulunmanın bir aracı olarak öne çıkmaktadır”(Çetin, Arslan, 2016: 24). Diğer ülkelerde olduğu gibi ülkemizde de başta eğitim ve sağlık olmak üzere çevre ve toplumsal faydanın ön planda tutulduğu çalışmalar artmıştır. Yine son yıllarda bilinçlenen tüketici beklentilerini karşılayabilmek adına önemli gelişmeler gösterilmiştir. Bunun yanında işletmeler de; kârlarının arttırılması, markalaşma, olumlu imaj oluşturma, tüketicilerin sempati ve beğenisini kazanma adına önemli kazanımlar elde etmişlerdir.

SOSYAL SORUMLULUĞUN KAPSAMI VE FAYDALARI

Dünyada olduğu gibi ülkemizde de sosyal sorumluluk kavramı bütün işletmeleri ilgilendiren önemli bir konudur. “Bu nedenle birçok şirket sosyal sorumluluk ile ilgili faaliyetlerini gerçekleştirirken, bu alanda uzmanlık kazanmış gönüllü kuruluşlar ile çalışmaktadır. Şirketler sosyal sorumluluk kapsamında altı farklı yöntem kullanabilirler. Bu yöntemler arasında sosyal konularda bilinçlenmeye yönelik kampanyalara destek vermek, nakit yardımı yapmak, bilgisayar ve laboratuvar malzemeleri gibi ekipmanlar bağışlamak, kampanyalara destek (sponsor) olmak, teknik deneyimlerini ücretsiz paylaşmak, iş uygulamalarını geliştirmek sayılabilir” (Tütüncü, 2008: 173-174). İşletmelerin sosyal projelerde uygulayacakları yönteme karar verirken; ülke ekonomisini, toplumun ihtiyaç ve beklentilerini göz önünde tutması gerekir.

Artık işletmeler yaptıkları hizmetler kadar imza attıkları projelerle de adlarından söz ettirmeye başlamışlardır. Sosyal sorumluluk projeleri ne kadar büyük maliyetlerle yapılırsa yapılsın işletmeler projelerin kendilerine sağladığı katkının farkında oldukları için bu maliyetlere katlanmaktadırlar. Günümüzde sosyal sorumluluğun işletmelere kazandırdığı en önemli fayda sadece kâr oranlarındaki artış değildir. Sosyal sorumluluğunu yerine getirmenin işletmelere sağlayacağı kâr artışı dışındaki faydaları Öztürk tarafından aşağıdaki gibi özetlemiştir (2010:5,6):

- Sosyal alanda yapılan çalışmalar, kamuoyu tarafından önemsenir ve işletmeye karşı güven duygusu oluşturur.
- Eleştirel hedef kitle ve bilim sanat çevreleriyle iletişim kurulmasını sağlar.

- İşletmenin sosyal değerini artırır.
 - Reklam çalışmalarına canlılık etkinlik kazandırır ve medya ile ilişkileri güçlendirir.
 - Sosyal alanda yapılan çalışmalar, destekleyen bir halk itibarı yaratır. Böyle bir imaj yaratan işletmeler müşterileri, çalışanları ve yatırımcıları cezp edebilir. Daha iyi çevre, işletmenin gelecekteki refahı ve başarısı için daha yapıcı bir rol oynayacaktır.
 - Bir sosyal amaç, markaya güven ya da değer sistemi sağlayabilir, tüketici algıları ve satın alma eğilimini önemli ölçüde geliştirebilir.
 - Sosyal sorumluluğunun bilincinde olan firmaların tedarikçiler ile kuracakları ortaklık yaklaşımı sayesinde, aralarında ilişkide dürüstlük ve adil davranış artar, karşılıklı güven sağlanır. Böylece başarılabilecek olan uzun vadeli karşılıklı çıkara dayanan sağlam ilişkiler sayesinde üretimde etkinlik sağlanır.
- Kısacası; kalite ve verimin artması, müşteri sadakatinin artması, finansal kolaylıklar, müşteri memnuniyeti, marka tanınırlığı, imaj-itibarın iyileştirilmesi gibi birçok konuda işletmeler fayda sağlamışlardır. Kendilerine sağlanan bu katkıların farkına varan işletmeler, günümüz rekabet koşullarında sosyal konularda daha da duyarlı davranışlar sergilemektedirler.

İŞLETMELERİN SOSYAL SORUMLULUK PROJELERİNE YER VERMELERİNDE ETKİLİ OLAN FAKTÖRLER

Rekabetin artmasıyla işletmeler, ekonomik fayda yaratmanın yanında sosyal fayda yaratma çabası içine girmişlerdir. Bununla beraber tüketicilerin ve diğer paydaşların beklentileri de bu süreci hızlandırmıştır. Kelgökmen (2010: 307), işletmelerin sosyal sorumluluk projelerine yer vermelerinde etkili olan faktörleri şu şekilde ifade etmektedir:

- **Toplumun Beklentileri:** 1960'lardan bu yana toplumun sosyal beklentileri artmış, ekonomik beklentilerin yanında sosyal beklentilerde gündeme gelmiştir.
- **Uzun Dönemli Kârlar:** Sosyal sorumluluğu kabul eden işletmeler, uzun dönemde daha kârlıdır. Bunun nedeni bu işletmelerin yarattığı olumlu imajın müşteriler üzerindeki etkisidir.
- **Etik Zorunluluk:** İşletme ve yöneticilerin etik bilince sahip olmaları gerekmektedir. Etik anlayış sosyal sorumluluğun en önemli unsurlarındandır.

- **Olumlu İmaj:** İşletmelerin topluma karşı olumlu imaja sahip olarak daha fazla müşteri sağlarlar, daha iyi çalışanlara sahip olurlar ve kredi olanaklarından daha çok yararlanabilirler. Toplum sosyal sorumluluk faaliyetlerini takip ederek bir işletme için olumlu imaja sahip olabilir.

- **Daha İyi Bir Çevre:** İşletmelerin katılımı ve desteği ile zor sosyal sorunlar çözülebilir ve böylece daha kaliteli bir hayat yaratılabilir.

- **Devlet Müdahalesini Azaltma:** İşletmelerin sosyal sorumluluklarının bilincinde olmaları ve bu faaliyetlere gönüllü olarak yönelmeleri devletin bazı alanlardaki yasal düzenlemelerinin azalmasına neden olabilecektir.

- **Sorumluluk ve Güç Dengesi:** İşletmelerin sahip oldukları gücü aldıkları sorumluluklarla desteklemesi dengesizliğin yaratacağı olumsuz davranışları azaltmalarını sağlayacaktır.

- **Hissedarların Çıkarı:** Sosyal sorumluluk uzun vadede işletmenin borsadaki değerini yükseltir. Bu da hisse sahiplerinin kazançlarının artmasına neden olur.

- **Kaynakların sahipliği:** İşletmeler sosyal sorumluluk faaliyetlerinin yerine getirilmesi için gerekli olan finansal kaynaklara ve teknik/yönetmel yeteneklere sahiptir.

- **Korunma:** Sosyal sorunların daha fazla büyümeden çözümlenme gereği işletmeleri harekete geçirmektedir.

Anlaşıldığı üzere bütün paydaşlar, işletmelerden kendilerine fayda sağlayacak sosyal sorumluluk projeleri beklemektedir. Bu projelerden hem işletme hem de toplum maksimum seviyede fayda sağlamalıdır. Bununla beraber bu tür projelerin ortaya çıkmasında sadece sosyal beklenti değil, ekonomik ve siyasi beklentilerin de olduğunu söyleyebiliriz.

GSM SEKTÖRÜNDEN ÖRNEKLERLE SOSYAL SORUMLULUK PROJELERİ

Rekabetin yoğun yaşandığı günümüzde önemi hızla artan sosyal sorumluluk projelerinde işletmeler hizmet yarışına girmiştir. Yaptıkları, destekledikleri projelerle toplumun sorunlarına çözüm aramaktadırlar.

GSM sektörü içinde de yoğun rekabet yaşanmaktadır. GSM şirketlerinin, toplumsal hayata katkı sağlamak amacıyla eğitim, kültür-sanat, çevre ve spor olmak üzere birçok alanda sosyal sorumluluk projelerine imza attıklarını görmekteyiz. Özellikle bu projeler hazırlanırken toplumun hangi alanda gereksinimi varsa o alanda çalışmalar yapılmaktadır. Bu bağlamda;

Türkiye’de üç büyük GSM şirketinin sosyal sorumluluk faaliyetleri incelendiğinde eğitim ile ilgili birçok projeye imza attıkları görülmektedir. Bu çalışmada GSM şirketlerinin eğitim konusunda yaptıkları projeler web sitelerinden incelenerek tablolar halinde irdelenmiştir.

TURKCELL HAKKINDA GENEL BİLGİ

Turkcell, Türkiye’de kurulmuş; yerleşik, entegre iletişim ve teknoloji hizmetleri şirketidir. Müşterilerine mobil ve sabit şebekeleri üzerinden ses, data, TV hizmetleri ve katma değerli bireysel ve kurumsal servisler sunmaktadır. Türkiye’de mobil iletişim, Şubat 1994’te Turkcell’in hizmete girmesiyle başladı. 27 Nisan 1998’de T.C. Ulaştırma Bakanlığı ile 25 yıllık GSM lisans anlaşması imzalayan Turkcell, müşterilerine sunduğu mobil ses ve veri iletişimine dayalı hizmetlerin çeşitliliğini, kalitesini ve buna bağlı olarak müşteri sayısını da artırarak gelişimini sürdürdü. Hisseleri 11 Temmuz 2000’de Borsa İstanbul (BİST) ve New York Stock Exchange’de (NYSE) eşzamanlı olarak işlem görmeye başlayan Turkcell, NYSE’ye kote olan tek Türk şirketi unvanına sahiptir. Turkcell aynı zamanda Borsa İstanbul Sürdürülebilirlik Endeksi’nde yer almaktadır. Turkcell’in yurt dışında da yatırımları bulunmaktadır. 1999 yılında hizmete giren %100 Turkcell iştiraki KKTCell Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti Telekomünikasyon Dairesi ile gelir paylaşımı anlaşması çerçevesinde faaliyet göstermektedir. Turkcell’in Ukrayna’da %100 hissesine sahip olduğu Lifecell şirketi Şubat 2005’de mobil iletişim hizmeti vermeye başladı. Belarus’ta ise Turkcell, BeST’in hisselerinin %80’ini Belarus Cumhuriyet Devlet Varlık Komitesi’nden 2008’de satın almıştı. 2011 yılından beri Almanya’da Turkcell Europe markasıyla bulunan Turkcell, Deutsche Telekom’un iştiraki ile yaptığı pazarlama işbirliği ile Almanya’daki faaliyetlerine devam etmektedir(www.turkcell.com.tr, Erişim Tarihi: 03.10.2022).

Turkcell'in Eğitim Alanındaki Sosyal Sorumluluk Projeleri

Projenin Adı	Uygulama Tarihi	Projede Gerçekleştirilen Faaliyet	Projenin Hedef Kitle	Projede Ulaşılan /Hedeflenen Kişi Sayısı
Zekâ Gücü	2020-	Katılımcılar yapay Zekâ, kodlama, uzay bilimleri, robotik, akıllı ev ve bulut teknolojilerine yönelik eğitimi alıyor. Dizüstü bilgisayar, yazıcı, akıllı tahta, robotik kodlama seti temin edilmes	İlköğretim ve lise düzeyi öğrenciler	70.000
Dijital Zekâ	2016-	Katılımcıların dijital yetkinliklerini ve farkındalıklarını arttırmak ve sağlıklı birer dijital kimlik inşa etmelerini sağlamak amacıyla birçok eğitici oyuna sahip bir dijital eğitim verildi	İlköğretim düzeyi öğrenciler	60.000
Geleceği Yazan Kadınlar	2017-	Kadınları yazılım konusunda eğiterek, mobil uygulamalar geliştirmelerine destek olmak, kadınların bu alanlardaki istihdam kapasitesini ve girişimciliğini artırmak	En az lise mezunu 18 yaş üzerindeki kadınlar	5.000 (Hedef)
Engel Tanımayanlar	2015-	Program kapsamında görme ve işitme engelli öğrenciler için donanımlı teknoloji sınıfları, zihinsel engelli öğrenciler için mesleki eğitim atölyelerinin kurulması	Özel Eğitime İhtiyacı olan hafif zihinsel engelli çocuklar	100.000
İçimdeki Hazine Uygulaması	2019	Otizmlı çocukların zihinsel, davranışsal ve duygusal gelişimlerine destek ve ayrıca Pandemi döneminde el hijyeni, sosyal mesafe ve maske eğitiminin verilmesi	Otizmlı çocuklar	20.000
İşaret Dilim	2017	Türkçe Dijital İşaret Dili Sözlüğü'ne sahip olan uygulama, aynı zamanda İşaret Dili'nde haberler ve eğitimler de sunuyor.	İşitme engeli bireyler	130.000

TÜRK TELEKOM HAKKINDA GENEL BİLGİ

180 yılı aşkın köklü bir geçmişe sahip olan Türk Telekom, Türkiye'nin ilk entegre telekomünikasyon operatörüdür. Müşterilerinin hızla değişen iletişim ve teknoloji ihtiyaçlarına en etkili ve doğru şekilde cevap verebilmek amacıyla 2015 yılında Türk Telekomünikasyon A.Ş. TT Mobil İletişim Hizmetleri A.Ş. ve TTNET A.Ş. tüzel kişiliklerini mevcut şekliyle muhafaza ederek ve tabi oldukları mevzuat ve regülasyonlara tümüyle uyarak, "müşteri odaklı" ve bütünleşmiş bir yapıya geçmiştir. Bireysel ve kurumsal hizmetler alanında geniş hizmet ağı ve zengin ürün çeşitliliğine sahip olan Türk Telekom, Ocak 2016 itibarıyla mobil, internet, telefon ve TV ürün ve hizmetlerini 'Türk Telekom' tek marka çatısı altında bir araya getirmiştir.

“Türkiye’nin Çoklu Oyuncusu” Türk Telekom, 30 Haziran 2022 itibarıyla 17,1 milyon sabit erişim hattı, 14,6 milyon genişbant, 2,9 milyon TV ve 24,6 milyon mobil abonesine hizmet vermektedir. Türk Telekom Grubu, şirketleri Türkiye’yi yeni teknolojilerle buluşturma ve bilgi toplumuna dönüşüm sürecini hızlandırma vizyonuyl, 81 ilde 38.798 çalışanıyla hizmet vermektedir(turktelekom.com.tr).

Türk Telekom’un Eğitim Alanındaki Sosyal Sorumluluk Projeleri

Projenin Adı	Uygulama Tarihi	Projede Gerçekleştirilen Faaliyet	Projenin Hedef Kitlesi	Projede Ulaşılan /Hedeflenen Kişi Sayısı
Dijitalde Hayat Kolay Projesi	2014-2019	Katılımcılara dijital pazarlama nedir, pazarlama stratejisi nasıl belirlenir, risk analizi nasıl yapılır, sosyal medyada başarılı olmanın ipuçları nelerdir, internette nasıl reklam verilir, e-ticaret ve mevzuatı, pazar yeri platformlarına giriş, risk yönetimi, müşteri ilişkileri konularında eğitim verildi.	Dijital eğitim eksikliği olan kadınlara eğitim vermek	50.000
Dijitalde Hayat Kolay Projesi II	2019-2022	Birinci projenin devamı olarak, TOBB, UNDP ve Habitat Derneğiyle ortaklaşa olarak yapılmıştır. 81 ilde dijital okuryazarlık ve dijital pazarlama eğitimleri yüz yüze ve çevrim içi olarak Yapılmıştır.	81 ilde kadınlara dijital eğitim vermek	5.000 / 10.000
Günişığı Projesi	2014-	Erken müdahale eğitimleri kapsamında görme yetilerini kullanabilir hale getirmek. Projeye dâhil olan çocuklar verilen eğitimlerle, 7 ay gibi kısa bir sürede algıladıkları ışığı ve görme yetilerini kullanmayı öğrenmiştir	ile total kör tanısı konulmuş ancak %1 %10 arası görme yetisi olan çocuklar	1.000
Okulumda Günişığı Projesi	2018-	Günişığı çalışmaları kapsamında, 2018 yılından bu yana yaklaşık 5000 eğitimciye farkındalık seminerleri verilmiştir.	Günişığı projesine katılan okullardaki eğitimcilere az gören eğitimi verilmesi	5.000
Hedefi Olan Kadına İnternetle Hayat Kolay Projesi	2019-2022	Proje ile 81 ilde 5.000 kadına Dijital Pazar eğitimleri verilmiş, 500 kadın ile Tasarım Odaklı Düşünme atölyesi düzenlenmiş ve 100 kadına mentorlük desteği sunulmuştur	İş kurmaya ve kurdukları işleri yaşatmaya çalışan hedefi olan kadınlar	5.000
İnternetle Hayat Kolay Projesi	2014-2019	Projede güvenli internet kullanımı, e-posta kullanımı, e-devlet uygulamaları görüntülü haberleşme, online bankacılık bilinçli sosyal medya kullanımı konularında yüz yüze eğitimler	Kalkınmada öncelikli illerdeki yaşayan başta kadınlar olmak üzere 25 yaş üstü bireyler	50.000
Yeni Nesil Gelecek Projesi	2018-2020	IoT kitleri kullanılarak 16 saatlik yüz yüze eğitimler vermek ve katılımcıların Hackathon projeleri hazırlamasını sağlamak	Meslek yüksekokulları ve meslek liselerinde okuyan bireyler	426

VODAFONE HAKKINDA GENEL BİLGİ

Dünyanın en büyük teknoloji iletişimi şirketlerinden biri olan Vodafone Grubu'nun bünyesinde yer alan Vodafone Türkiye, "herkes için dijital bir gelecek inşa etme" vizyonu doğrultusunda, birey ve kurumlara sabit, mobil ve içerik hizmetleri dahil tüm telekomünikasyon teknolojilerini tek çatıda sunmaktadır. Türkiye'nin en büyük uluslararası doğrudan yatırımcılarından olan Vodafone Türkiye'nin bugüne kadar toplam yatırımları 24 milyar TL'ye ulaşmıştır. Vodafone Türkiye, 30 Haziran 2020 itibarıyla 23,6 milyon mobil müşteriye ve 1,1 milyon sabit genişbant müşterisine hizmet vermektedir. (www.vodafone.com.tr, erişim tarihi: 07.10. 2022).

Vodafone'nin Eğitim Alanındaki Sosyal Sorumluluk Projeleri

Projenin Adı	Uygulama Tarihi	Projede Gerçekleştirilen Faaliyet	Projenin Hedef Kitlesi	Projede Ulaşılan /Hedeflenen Kişi Sayısı
Dijital Benim İşim Projesi	2020-	18 yaş üstü kadınların dijital topluma dahilîyetlerini sağlamayı ve bilgi teknolojileri eğitimi almış kadınların işgücüne katılması için Dijital Okuryazarlık ve Dijital Pazarlama eğitimlerini verilmesi	18 yaş üstü kadınlar	12.000
Yarını Kodlayanlar Projesi	2016-	Hayal et, tasarla, yap, paylaş değerlerinin öğrenilmesi için çocukların hayal gü harekete geçiriyor ve hayal ettikleri düşünceleri tasarlayabilmelerine imkânı sağlanması	Türkiye'nin dört bir yanında 7-14 yaş arası çocuklar	242.000
Yeşil Gezegen Projesi	2021-	İklim değışikliğı, elektronik atık dönüşümü, geri dönüşüm, sürdürülebilirlik ve iklim kaynaklı afetler gibi konularda hazırlanan çevre bilinci ve afet farkındalığı eğitiminin verilmesi	Öğretmenler, öğrenciler ve ebeveynler	1.000

SONUÇ

Zaman geçtikçe insanlar kendilerini nasıl geliştiriyorsa, işletmeler de rakiplerinin gerisinde kalmamak ve tüketicilerin beklentilerini karşılamak için bazı yenilikleri uygulamak zorunda hissediyorlar. Bu yeniliklerin en önemlisi "sosyal sorumluluk projeleridir". Günümüz rekabet ortamındaki işletmeler, varlıklarının tek sebebi olan topluma karşı sorumluluklarını

yerine getirmek zorundadırlar. Bu sorumluluğu üstlenen işletmelerin; vizyonlarına, kurum kimliklerine, markalaşmalarına, imajlarına, itibarlarına olumlu katkılar sağladığı göz ardı edilemez.

Sosyal sorumluluk projeleri ülkeden ülkeye, toplumdan topluma değişkenlik göstermektedir. O yüzden toplumda meydana gelen değişim ve gelişmeler projenin de konusunu oluşturmaktadır. Burada dikkat edilmesi gereken nokta, toplumun ihtiyaç ve beklentilerine göre projeler hazırlamaktır. İşletmelerin gerçekleştirdiği projeler incelendiğinde, eğitim alanına katkı sağlayan projelerin fazla olduğunu ve bu projelerin toplum tarafından oldukça beğenildiğini söyleyebiliriz. İşletmeler özellikle bu projelerle kadın, çocukların ve gençlerin eğitilmesine, birçok konuda bilgi sahibi olmalarına katkı sağlamayı hedeflemektedirler. Özellikle de toplumda daha faydalı bireyler olabilmeleri için çalışmalar yapılmaktadır. O yüzden kadınlara, çocuklara ve gençlere yönelik eğitim projelerinde önemli artışlar meydana gelmiştir.

Bu çalışmada sosyal sorumluluk kavramı bütün yönleriyle ele alınmıştır. Ayrıca ülkemizde önemli yer tutan GSM Şirketlerinin (Turkcell, Türk Telekom, Vodafone) eğitim ile ilgili yapmış oldukları sosyal sorumluluk projeleri web sayfalarına bakılarak incelenmiştir. Öncelikle yapılan proje konularının teknolojik gelişmeler sonucunda değişikliğe uğradığı görülmektedir. Özellikle daha önce yapılan projelerin daha çok eğitim bursu, araç gereç ve bilgisayar temini olarak yapıldığını söyleyebiliriz. Şu an devam eden projelerin ise hem toplumda hem de işletmelerde meydana gelen teknolojik gelişmelere bağlı olarak değiştiğini görmekteyiz.

İncelenen projelerde Turkcell'in çocuk ve gençlere yönelik; elektronik ve robotik kodlama, uzay bilimleri, akıllı tahta kullanımı, mobil oyun geliştirme, yapay zekâ, mobil teknoloji eğitimi gibi çalışmalarını görmekteyiz. Engelli öğrenciler için; teknoloji kullanımı, robotik kit eğitimi, dijital işaret dili eğitim çalışmaları vardır. Kadınlar için ise yazılım eğitimleri yer almaktadır.

Türk Telekom'un projelerinde; 25 yaş üstü bireylere; internet, e-posta kullanımı, e- devlet uygulaması, görüntülü haberleşme, online bankacılık, bilinçli sosyal medya kullanımı çalışmaları yer almaktadır. Kadınlara yönelik dijital pazarlama, risk analizi, e-ticaret kullanımı, müşteri ilişkileriyle ilgili eğitimler verilmektedir. Görme engelli öğrencilere ise teknolojiyi doğru kullanabilme konularında eğitim çalışmaları yapılmaktadır.

Vodafone ise, çocuk ve gençlere yönelik kodlama eğitimi çalışması yapmaktadır. Kadınlara yönelik; dijital okuryazarlık, dijital pazarlama eğitimleri yer almaktadır. Toplumun geneline ise; iklim değişikliği, elektronik atık dönüşümü, geri dönüşüm, sürdürülebilirlik ve afetler konusunda eğitim çalışmalarını görmektedir.

Genel bir değerlendirme yapmak gerekirse, günümüzde yapılan projelerde teknolojik gelişmelere bağlı kalınarak toplumun bu alanda bilinçlenmesi sağlanmaktadır. Bu projelerle yaklaşık (bazı projelerde net sayıya ulaşılammıştır veya hedeflenen rakamlar paylaşılmıştır) 496.426.000 öğrenci, öğretmen ve kadınlara eğitim alanında hizmet verilmiştir. Ayrıca bu projelerle üç büyük GSM şirketinin günümüz şartlarına uygun şekilde teknolojik gelişmelere bağlı kaldıklarını da görmektedir. Bu bağlamda GSM şirketlerinin teknolojik gelişmelere uygun şekilde, toplumun beklentilerini karşılama ilkesine göre hareket ettiği sonucunu da çıkarabiliriz.

KAYNAKÇA

- Bayraktaroğlu, G., İlter, B., Tanyeri, M., *Kurumsal Sosyal Sorumluluk: Pazarlamada Yeni Bir Paradikmaya Doğru*, Literatür Yayıncılık, İstanbul, 2009.
- Çetin, C. ,Arslan, M.L. Temel İşletmecilik, Beta Yayınları, İstanbul, 2006.
- Deneçli, S., “Kurumsal Sosyal Sorumluluk Projelerinin Marka Farkındalığına Etkisi”, Gazi Üni. İletişim Fak. İletişim Kuram ve Araştırma Dergisi, Sayı:40, Ankara, Bahar 2015, 314-328s.
- Ertürk, K., Ö., “Medyada Kültürel Değerlerin Temsili ve Sosyal Sorumluluk: Evlilik Yarışmaları ve Programlarının Etik Açısından Değerlendirilmesi”, *Fırat Üniversitesi İletişim Fak. Medya ve Etik Sempozyumu*, Elazığ, Ekim 2009, 141-150 s.
- Gök, S. *İnsan Kaynakları Yönetimi*, Beta Yayınları, İstanbul, 2006.
- Kelgökmen, İ., D., “İşletmelerin Kurumsal Sosyal Sorumluluk Düzeylerinin Belirlenmesine Yönelik Bir Literatür Taraması”, *Ege Akademik Bakış Dergisi*, cilt no:10, sayı:1, İzmir, 2010, 303-318s.
- Korkmaz, S., *İşletmelerin Sosyal Sorumlulukları*, Birinci Baskı, Umuttepe Yayınları, Kocaeli, Ağustos, 2009.
- Mucuk, İ., *Modern İşletmecilik*, Türkmen Kitabevi, İstanbul, 2005.

Öztürk, A., “İşletmelerde Sosyal Sorumluluk Faaliyetlerinin Çalışanların Performansına Etkileri Üzerine Bir Araştırma”, (Dokuz Eylül Üni. Sosyal Bil. Ens. Toplam Kalite Yönetimi Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Programı), İzmir, 2010, 5-6s.

Özüpek, N., *Kurum İmajı ve Sosyal Sorumluluk*, Tablet Yayınevi, Konya, 2005.

Sert, N., Y., “Türkiye’de Özel Sektörün Kurumsal Sosyal Sorumluluk Anlayışına İlişkin Yarar Algısı: Kurumsal Sosyal Sorumluluk Faaliyetlerinin Duyurulmasında Web Sitelerinin Kullanılması”, *Online Academic Journal Of Information Technology*, Cilt:3, Sayı:9, 2012, 31-50s.

Taşlıyan, M., “Kurumsal Sosyal Sorumluluk: Modern İş Dünyasının Vicdani Gereği”, *Ankara Sanayi Odası Yayın Organı*, Ankara, Mayıs-Haziran 2012, 23-40s.

Toker, H., Tat, M., “Sosyal Sorumluluk: Kamu ve Vakıf Üniversiteleri Öğrencilerinin Sosyal Sorumluluğa İlişkin Bilgi Düzeyleri ve Algıların Ölçülmesi”, Selçuk Üni. *İletişim Fak. Dergisi*, Cilt:8, Sayı: 1, Konya, 2013, 34-56s.

Tütüncü, Ö., “SA 8000 Sosyal Sorumluluk Standardı ile İş Yaşam Kalitesi Arasındaki İlişki”, Dokuz Eylül Üni. *Sosyal Bil. Ens. Dergisi*, Cilt:10, Sayı:2, 2008, İzmir, 169-199s.

<http://www.kssd.org> (erişim tarihi: 07.10.2022).

<http://turktelekom.com.tr> (erişim tarihi:09.10.2022)

<http://www.turkcell.com.tr> (erişim tarihi: 03.10.2022)

<http://www.vodafone.com.tr> (erişim tarihi: 09.10.2022)

SON DEVİR OSMANLI ŞEYHÜLİSLÂMLARINDAN MUSTAFA SABRİ EFENDİ’NİN (1869-1954)

MEZHEP ANLAYIŞI

(BEYÂNÜLHAK VE SEBÎLÜRREŞÂD ÖRNEĞİ)

Süleyman ÇAM*

Giriş

Şeyhülislâm Mustafa Sabri Efendi, Osmanlı’nın son, Cumhuriyet’in ilk dönemlerinde yetişmiş, siyasî ve ilmî yönüyle ön plana çıkmış, 20. yüzyılın muhafazakâr İslâmcı âlimlerinden biridir. Osmanlı’nın son Şeyhülislâmlarından olan Mustafa Sabri Efendi, Batılı ülkelerin İslâm dünyasını birçok alanda etkisi altına aldığı bir dönemde yaşamıştır. Mustafa Sabri Efendi, Abdülhamit, II. Meşrutiyet ve Cumhuriyet gibi farklı özelliklere sahip üç ayrı dönemi tecrübe eden, Batı karşısında İslâm medeniyetinin yıkılışını engellemek amacıyla ilmî, fikrî ve siyasî alanlarda bir takım kurtuluş yolları ve çözüm önerileri ortaya koymak için mücadele veren, bu amaçla birçok dergi ve gazetede daha çok eleştirel bakış açısıyla yazılar yazan bir şahsiyet olarak ön plana çıkmıştır. Bu amaçla o, fikrî tartışmalara ve arayışlara katılarak düşüncelerini İkdam, Yeni Gazete, Malumat, Tesisat, Yarın, Alemdar gibi dergilerde aktarmıştır. Bununla birlikte Mustafa Sabri Efendi, görüşlerini ağırlıklı olarak İslâmcılığı savunan Beyânülhak ve Sebîlürreşâd gibi dergilerde dile getirmiştir. Sebîlürreşâd mecmuasında seri olarak yayımlanan “*Dînî Müceddidler ‘Yahut Türkiye’nin Necat ve İ’tilâ Yolları’nda Bir Rehber*”, “*Terakkî Edelim Fakat Müslüman Kalmak Şartıyla*”, başyazarlığını yaptığı Beyânülhak’da ise “*İtikadât*”, “*Reddi ala ma fi’l-Kavlî’l-Ceyyidi Mine’r-Reddi*” , “*Din-i İslâm’da Hedef-i Münakaşa Olan Mesail*” gibi yazıları bulunmaktadır. Mustafa Sabri Efendi, söz konusu dergilerdeki yazılarında en çok tartışılan dinî konularda topluma yön vermeye çalışmıştır. Dolayısıyla onun üzerinde fikir yürüttüğü konular arasında ağırlıklı olarak itikada dair meseleler olmuş ve mücadelesini de daha çok bu alanda sürdürmüştür. Diğer taraftan Mustafa Sabri Efendi, yazılarında bazı İslâm âlimleri ve aydınlarının ileri sürdüğü modernist düşünceye karşı ciddi tepki göstermiş,

* Dr. Öğr. Üyesi, Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kelâm ve İtikadî İslâm Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı, suleymancam@osmaniye.edu.tr orcid.org: 0000-0002-4588-8491.

gelenekçi ve muhafazakâr çizgiyi koruma mücadelesi vererek İslâmî duyarlılığı ön planda tutmuştur. Böyle bir süreçte Mustafa Sabri Efendi'nin söz konusu yazılarında özellikle de dinî tartışmalarda nasıl bir mezhep anlayışı ortaya koyduğunu, mezheplere bakışını ve yaklaşımını tespit etmek önem arz etmektedir. Dolayısıyla bu çalışmada Mustafa Sabri Efendi'nin mezheplerle ilgili görüşleri Beyânülhak ve Sebîlürreşâd dergilerindeki yazıları bağlamında ortaya konmaya çalışılmıştır.

1. Mustafa Sabri Efendi'nin (1869-1954) Mezhep Anlayışı

Şeyhülislâm Mustafa Sabri Efendi, Osmanlı'dan Cumhuriyet'e geçiş sürecinde Türkiye Cumhuriyeti'nin iç ve dış düşmanlarla mücadele ettiği ve modern bilgi ile felsefenin İslâm dünyasını etkisi altına alması sonucunda çok köklü değişikliklerin olduğu bir dönemde yaşamış, din ve siyaset adamıdır. Bu yönüyle, dönemin önemli şahsiyetlerinden biri sayılır. Dönemin en önemli siyasî ve dinî mevkilerinden olan Şeyhülislâm makamına bağlı olarak siyasetle sürekli iç içe olmuş, hayatını ilmî çalışmaları yanında siyasî mücadelelerle geçirmiştir.² Medrese âlimleri arasında yer alan Mustafa Sabri Efendi'nin yaşadığı 19. ve 20. yüzyıllar, özellikle Batı düşüncesinin meydan okumaları karşısında yeni ilmi kelâm arayışlarının yoğun bir şekilde icra edildiği dönemdir. Mustafa Sabri Efendi ise böyle bir dönemde geleneksel Ehl-i Sünnet düşüncesini savunmuş, yanlış inançlara kapılan Müslümanları ikaz etmiştir. Bu bağlamda o, eserleriyle, çeşitli dergi ve gazetelerdeki yazılarıyla Müslümanları bilgilendirmeye çalışmıştır. Genelde tenkit ve reddiye türü yazdığı eserlerinde Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat düşüncesini savunan Mustafa Sabri, dinde yenilenmeye ihtiyaç olduğunu görmüş ya mezheplerin birleştirilmesini ya da toptan terk edilmesi gerektiğini ileri sürmüş ve ortaya çıkan fırkalara karşı Ehl-i Sünnet'i muhafaza etmeye çalışmıştır. Ancak onun ilmî manada mezhep değiştirirken yani Mâtürîdî'den ayrılıp Şâfiî ve Eş'arîye geçerken çelişkiler yaşaması kaçınılmaz olmuştur.³

Mustafa Sabri Efendi, Sebîlürreşâd'da "*Terakkî Edelim, Fakat Müslüman Kalmak Şartıyla*" adlı altında yayımlanan yazısında, İslâm dinine zarar vermeden terakkî edilmesi gerektiğini savunmuştur. Ona göre, Müslümanlar dinî görevlerini fiilen yerine getirmemeleri ve inanç

² Müfrih b. Süleyman el-Kavsî, *Eş-Şeyh Mustafa Sabri ve Mevkîfuhu min İlmi'l-Vâfid*, (Riyad: Merkezi Melik Faysal, 1997), 92; Hayatı hakkında geniş bilgi için bk. Yusuf Şevki Yavuz, "Mustafa Sabri Efendi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 31 (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020), 350-353.

³ Ayşe Yaz, *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Osmanlı Müelliflerinin Mezhep Algısı*, (Çorum: Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, 2017), 68.

yönünden de dine bağlılıklarını gevşetmeleri nedeniyle terakkî edememişlerdir. Diğer taraftan Mustafa Sabri Efendi, terakkî etmek bahanesiyle İslâm'ın hükümlerinin tahrif ve tahrip edilmeye, tecdid ve ictihad adı altında önceki İslâm ulemasının tahkir edilmeye çalışıldığına dikkat çekmiştir. Ona göre İslâm dünyasının kendisini yenileyememesi ve Avrupa'dan geri kalmasının sebebi Müslümanların İslâm'ın aslından uzaklaşmalarıdır. Müslümanların İslâm'ın aslına dönmesinden başka çıkar yolu yoktur. Kur'an ve sünnet dışında hiçbir görüşe itibar edilmeyeceğini söyleyen Mustafa Sabri'ye göre İslâm, ilerlemeye karşı olmadığı gibi bilim ve teknolojinin Avrupa'dan alınmasına da karşı değildir. Ona göre İslâm dini terakkîye engel değildir. Ancak Müslümanların gerilemesi, İslâm'ın ruhuna uymayan bir hayat tarzı yaşamalarından ve taassuptan kaynaklanmıştır.⁴

Mustafa Sabri, Sünnîliğin imamet ve hilâfet konusunda Ehl-i Beyt'in imamete liyakatsiz olduğuna dair bir aleyhtarlık fikri ve inancı mevcut olmadığını söylemiştir. O, Şîîlik ile Sünnîlik arasında imamet ve hilâfet meselesinin, karşılıklı bir din anlaşmazlığına neden olacak herhangi bir tasavvura bile yer olmadığını ifade etmiştir.⁵

Mustafa Sabri'ye göre yeryüzünde en çok Ehl-i Sünnet inancı yani Sünnî akîdesi yaygındır. Şîî mezhebine mensup olanlar ise azınlık derecesinde olup varlıklarını günümüze kadar devam ettirmişlerdir. Ona göre Tunus, Cezayir, Fas, Mısır, Anadolu, Kafkas, Suriye, Irak ve Hindistan'daki Sünnîlerin akîde itibâriyle birbirinden kıl kadar farkları olmadığı gibi Hint, İran ve Yemen gibi bazı bölgelerde bulunan Şîîlerin de birkaç ihtilafın dışında aralarında bir fark bulunmamaktadır. Hatta Mustafa Sabri, Şîîlerin ekseriyetini teşkil eden *Mufaddıla* fırkasının asıl akîdesini Sünnî inanca aykırı bir akîde olarak görülmesini doğru bulmamaktadır.⁶

1. 1. İtikadî İslâm Mezheplerine Dair Yaklaşımı

Mustafa Sabri, Osmanlı'nın son dönemlerinde yaşanan iç ve dış birçok olumsuz inanç, görüş ve düşünce karşısında İslâm'ı ve onun evrensel ilke ve esaslarını savunmaya çalışan biri olarak Batı'da ortaya çıkan Pozitivizm ve Materyalizm gibi zararlı akımların İslâm dünyasına ve akîdesine ciddi boyutta zararı olduğunu düşünmüş, irade ve kader konusunda Batı'nın telkin ettiği bütün düşünceleri reddetmiştir. Özellikle de İslâm âleminin geri kalma sebeplerini kader

⁴ Mustafa Sabri, "Terakki Edelim, Fakat Müslüman Kalmak Şartıyla", *Sebilürreşâd*, 17/431-432, (24 Temmuz 1335), 113-115; Ahmet Akbulut, "Şeyhülislâm Mustafa Sabri ve Görüşleri (1869-1954)", *İslâmî Araştırmalar*, 6/1 (1992), 34. 32-43; Ayrıca bk. Süleyman Çam, *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Geçiş Sürecine Mezhep Tartışmaları*, (İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2022), 295.

⁵ Mustafa Sabri, "Dini Müceddidler Yahut Türkiye'nin Necat ve İ'tila Yolları'nda Bir Rehber-I", *Sebilürreşâd*, 16/411-412 (8 Mayıs 1335), 201.

⁶ Mustafa Sabri, "Dini Müceddidler Yahut Türkiye'nin Necat ve İ'tila Yolları'nda Bir Rehber-III", *Sebilürreşâd*, 16/421-422 (12 Haziran 1335), 35.

inancına bağlayanları eleştirmiştir.⁷ Bu bağlamda kader, kulların fiilleri, küllî ve cüzî irade, amel-iman münasebeti gibi itikadî konularla ilgili kendi görüş ve düşüncelerini ortaya koyarken mezheplerin görüşlerine yer vermiştir. Onun itikadî mezheplerle ilgili görüşlerini özellikle *Mevkîfü'l-beşer tahte sultânî'l-kader*, *Dînî müceddidler* ile *Mevkîfü'l-akl ve'l-ilm* adlı çalışmalarında bulmak mümkündür. Söz konusu eserler incelendiğinde kelâm, akaid, tarih, siyaset gibi İslâm düşüncesi ve inanç esaslarına dair görüşleri, Ehl-i Sünnet anlayışı çerçevesinde kaleme alındığı görülmektedir.

Bu bağlamda Mustafa Sabri, aydınlardan Hâşim Nâhid'in Müslümanların felaketlere sürüklenmesini kaza ve kader anlayışlarından kaynaklandığı iddiasına karşı çıkmış kaza ve kader hususundaki aklî ve naklî delillere başvurmadan Müslümanların inançlarını ve dinî düsturlarını görmezlikten gelmesini eleştirmiştir. Mustafa Sabri, her işin mutlaka Allah'ın takdiri ve iradesiyle meydana geldiği inancını benimseyen Ehl-i Sünnet'in kaza ve kader anlayışını savunmuştur.⁸

Hâşim Nâhid'in, Müslümanların o günkü itikatlarının Ehl-i Sünnet'e aykırı olması nedeniyle sefalet ve esaret altında yaşadıkları şeklindeki iddiasına karşılık⁹ Mustafa Sabri, onun İslâm'ın bugünkü inancının bir Ehl-i Sünnet inancı olmadığını ileri sürmesi nedeniyle Ehl-i Sünnet'le, Cebriyye'yi birbirine karıştırdığını ve hatta kendisinin dahi farkında olmadan Ehl-i Sünnet yerine Mu'tezile'yi benimsediğini iddia etmiştir.¹⁰

Mustafa Sabri'nin, kaza ve kader meselesinde Mâtürîdîleri kaderi bir sır olmaktan çıkarmakla eleştirdiği bu hususta Eş'arîlerin görüşlerini benimseyerek onları mezheplerin en hayırlısı olarak gördüğü anlaşılmaktadır. Aynı zamanda Mustafa Sabri, İmam Eş'arî'nin kendi mücadelesiyle Mu'tezile'den ayrıldığını ve Kelâm ilmini Mu'tezile, Mürcie ve Müşebbihe gibi mezheplerin düşürdüğü konumdan kurtardığını ve Ehl-i Sünnet kelâmcıları arasında Eş'arî'nin bir doktrin olduğunu iddia etmiştir. Bu konuda Mustafa Sabri şu ifadelerle yer vermektedir: *"Kaza ve kader meselesinde mezheplerin en hayırlısı, Ehl-i Sünnet imamı Ebu'l-Hasan el-Eş'arî'nin mezhebidir. O, mücadele sancağını açan ve Mu'tezile'den ayrılan ilk âlim olarak İslâm asırlarının en hayırlısı olan, ilk asrındaki akîdeyi dirilterek; ilm-i kelâmı Mu'tezile, Mürcie ve*

⁷ Hüseyin Doğan, "Şeyhülislâm Mustafa Sabri'nin 'Mevkîfü'l-Beşer Tahte Sultânî'l-Kader' İsimli Eserinin Kelâm Açısından Bir Tahlili", *Kafkas Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 22 (Sonbahar, 2018), 615.

⁸ Mustafa Sabri, *Dînî Müceddidler*, haz. Abdulkadir Coşkun, (İstanbul: Küresel Kitap Yayıncılık, 2021), 141; Çam, *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Geçiş Sürecine Mezhep Tartışmaları*, 304.

⁹ Hâşim Nahit, *Türkiye için Necat ve İ'tila Yolları*, (İstanbul: Şems Matbaası, 1915), 218-219.

¹⁰ Mustafa Sabri, *Dînî Müceddidler*, 131.

Müşebbihe mezheplerinin düşürdüğü halden kurtararak ona yepyeni bir şekil vermiştir. Eş'arî'nin mezhebi, Ehl-i Sünnet kelâmcıları arasında bir prensip olmuştur.”¹¹

Mustafa Sabri Efendi'ye göre, kaza ve kader meselesinde, kullar hem sorumludur hem de hayır ve şer Allah'tandır. Yani hayır ve şer Allah'tan olduğu gibi kulları da sorumlu tutmaktadır.¹² Eş'ariyye mezhebini kaza ve kader meselesinde mezheplerin en hayırlısı¹³ olarak gören Mustafa Sabri, kadere iman noktasında Kur'an'a uygun olan ilkeyi ve mezheplerin uyması gereken ölçüyü şu ifadelerle dile getirmektedir: *“Müslümanlar, inançlarının sarsılmaya başlandığı günlerde kadere iman akîdesinin onları tembelliğe ittiği, azim ve çalışmaktan alıkoyduğu ve dünya hayatında gerilemelere sebep olduğu gerekçesiyle suçlandı. Kadere iman aleyhinde söz etmeyenler, kulların filleri meselesinde Eş'arî mezhebinden olmakla suçlanıp aşağılamaya maruz kalınca, Mâtürîdî veya Mu'tezile mezhebine uymak istediler. Kadere imanın İslâm'da emredilen şeylerden olması bir tarafa bırakıldı. Aslında “kulların fiilleri” meselesinde mezhepler arasında tercih etmenin ölçüsü “kadere imana riayet etmek” ve “hakka uygunluk” olmalıdır.”¹⁴* Anlaşıldığı üzere Mustafa Sabri, kader konusunda gerçeğe en yakın görüşün Eş'arîlerin görüşü olduğunu dile getirmiş, mezhepsel anlamda kulun iradesini savunan Mu'tezile'yi ve Mu'tezîlî düşünceyi savunduğu gerekçesiyle de Mâtürîdîleri eleştirmiş ve bazen da Mâtürîdîliği Mu'tezile'den daha zararlı gördüğünü belirtmiştir.¹⁵ Ayrıca Mustafa Sabri, cüz'i irade konusunda da Mâtürîdîliği eleştirmiş ve bundan dolayı Mâtürîdî mezhebinden ayrılarak Eş'arîliği tercih etmiştir.¹⁶

Mustafa Sabri Efendi, Mâtürîdî mezhebinden ayrılışını şu cümlelerle anlatmaktadır: *“Yakın bir zamana kadar Mâtürîdî idim. Memleketimdeki âlimler de Mâtürîdî idiler ve hâlâ öyledirler. Fakat o sıralar bizler kulların sorumluluğunu savunmanın zaruretinden dolayı mezhebe sığınma ihtiyacı duyan Mâtürîdîlerdik. Ancak zihnimi en fazla meşgul eden ve taklit etmekten en fazla rahatsız olduğum husus, “Allah dilemedikçe siz dileyemezsiniz”¹⁷ âyeti idi. Hatta bu âyeti Mâtürîdî mezhebiyle uzlaştırmak kulların sorumluluğunu cebirle uzlaştırmak kadar bana zor geliyordu. Sonra Kur'an'da bulunan ve sayılamayacak kadar fazla olan “dilediğine dalalet*

¹¹ Mustafa Sabri, *Mevkîfu'l-Beşer Tahte Sultani'l-Kader*, trc. Abdülkadir Fındıklı, (İstanbul: Küresel Kitap Yayıncılık, 2021), 36.

¹² Mustafa Sabri, *Mevkîfu'l-Beşer*, 151.

¹³ Mustafa Sabri, *Mevkîfu'l-Beşer*, 36.

¹⁴ Mustafa Sabri, *Mevkîfu'l-Beşer*, 36-37.

¹⁵ Emine Ögök, “Mustafa Sabri Efendi'nin Kelâmî Görüşleri”, *Tokat'ın Yetiştirdiği İlim ve Fikir Önderleri*, (317-339), ed. Kadir Özköse, (Tokat: Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2014), 332.

¹⁶ Yavuz, “Mustafa Sabri Efendi”, 352; Akbulut, “Şeyhülislâm Mustafa Sabri ve Görüşleri (1869-1954)”, 41.

¹⁷ Tekvîr 81/29.

*dilediğine hidayet verir” mealindeki âyetler ile Mâtürîdîyi uzlaştırmak bana kulların sorumluluğunu cebirle uzlaştırmaktan çok daha zor geldi...Mâtürîdi mezhebini terk ettim ve Allah’ın görüşünü mezhep edindim.”*¹⁸ Hatta kulların fiilleri noktasında Mustafa Sabri, Mâtürîdîliği terk etmekle kalmamış bu mezhebi “Kul fiilini Allah tarafından yaratılmış olan kudret ve irade ile yaratır” diyen Mu’tezile’den daha şiddetli bir mezhep olarak görmüştür.¹⁹ Mustafa Sabri, “Allah dilemedikçe siz dileyemezsiniz”²⁰ mealindeki âyeti Mâtürîdîlerin görüşünün yanlış olduğunun en açık bir ifadesi olarak değerlendirmiştir.²¹

Mustafa Sabri’ye göre insanın iradî fiilleri ile ilgili meselede Cebriyye, Mu’tezile ve Eş’ariyye gibi üç önemli itikadî mezhep bulunmaktadır. Cebriyye’ye göre Allah’ın, Mu’tezileye göre ise kulun kudreti vardır. Eş’arîlere göre ise insanın kudreti vardır ancak bu kudretin hiçbir tesiri yoktur.²² Bu konuda Mustafa Sabri, Eş’arî mezhebini savunmuş, Mu’tezile ve Mâtürîdî mezhepleriyle mücadele etmiştir. O, Mu’tezile’nin insana güç ve özgürlük verirken düştüğü hata ile Mâtürîdî’nin kula hür irade verirken düştüğü hatayı anlamak ve anlatmak için Allah’ın kudret ve iradesinin üstünlüğünü ifade edebilecek en uygun tabirin cebir olduğunu söylemiştir.²³ Ancak kulların fiilleri konusunda Mustafa Sabri’ye göre Eş’arî ile Cebriyye mezhebi ittifak etmiş olsa da her iki mezhep arasında şeklî olarak kıyaslanamayacak kadar fark bulunmaktadır.²⁴ Dolayısıyla Mustafa Sabri, Eş’arîlere göre kullar ihtiyarı ile amel eylediklerinden dolayı hiç kimsenin onları, Cebriyye mezhebi gibi kabul etmeye hakkı olmadığını söylemiştir.²⁵ Diğer taraftan Mustafa Sabri, mutlak cebri kabul etmemekte ve mutlak cebri kabul eden Cebriyye mezhebini sapık İslâm fırkalarından biri olarak nitelendirmektedir.²⁶ Ancak Mustafa Sabri, kulların fiilleri hususunda mana itibarıyla Ehl-i Sünnet’in çoğunluğunun Cebriyye mezhebine yakın olduğunu belirtmiş fakat onları tekfir etmeyi de son derece yanlış bulmuştur.²⁷ Aynı şekilde Mustafa Sabri, Cebriyye mezhebini sapık bir fırka olarak nitelendirdiği gibi efâl-i ibâd hususunda yaratma işini kulun tek başına yaptığına inandıkları için Mu’tezile mezhebini de

¹⁸ Mustafa Sabri, *Mevkîfu’l-Beşer*, 133-134.

¹⁹ Mustafa Sabri, *Mevkîfu’l-Beşer*, 214.

²⁰ Tekvîr 81/29.

²¹ Mustafa Sabri, *Mevkîfu’l-Beşer*, 148.

²² Mustafa Sabri, *Mevkîfu’l-Beşer*, 83.

²³ Mustafa Sabri, *Mevkîfu’l-Beşer*, 199.

²⁴ Eş’arîleri Cebriyye mezhebinden ayıran hususlar hakkında bk. Mustafa Sabri, *Mevkîfu’l-Beşer*, 92-93.

²⁵ Mustafa Sabri, *Mevkîfu’l-Beşer*, 200

²⁶ Mustafa Sabri, *Mevkîfu’l-Beşer*, 216-217.

²⁷ Mustafa Sabri, *Mevkîfu’l-Beşer*, 216-217.

sapık fırka olarak değerlendirmiştir.²⁸ Ayrıca Mustafa Sabri, kulların fiilleri konusunda Şîî âlimlerin, Mu'tezile ile aynı görüşte olduklarını belirtmiştir.²⁹

Yukarıda belirtildiği üzere Mustafa Sabri, kaza ve kader meselesinde Ehl-i Sünnet içerisinde bir ayrıma gitmiş ve daha çok Eş'arî'nin görüşlerini ön plana çıkartarak Ehl-i Sünnet çizgisinden ayrılmamıştır. Diğer taraftan o, yaşadığı dönemde Müslümanların geri kalmışlıklarının kader anlayışlarından kaynaklandığı şeklindeki iddiaları reddetmiş, Ehl-i Sünnet âlimlerin küçümsenip onlarla alay edilmesine karşı çıkmıştır.

Kısacası Mustafa Sabri, kaza ve kader konusunda Mâtürîdî ve Eş'arî mezheplerini birbirinden çok farklı olan Cebriyye ile Mu'tezile mezhepleri arasında mutavassıt iki mezhep olarak görmüş ancak bu iki mezhep arasında da Eş'arîlerin hakikate en yakın mezhep olduğunu belirtmiştir.

Aynı zamanda Mustafa Sabri, Beyânülhak'da "*İntikadât Reddi ala Mafî'l-Kavlü'l-Ceyyid Mine'l-Reddi*" adlı bir makalesinde Mehmet Zihnî Efendi'nin Teftâzânî'nin fıkhîta Hanefî mezhebine mensup olduğunu belirtmesini ağır bir şekilde eleştirmiş ve onu Teftâzânî'nin Şâfiî mezhebine mensup biri olduğunu bilmemekle suçlamıştır.³⁰ Burada Mustafa Sabri, genelde Hanefîlerin Mâtürîdî ve Şâfiîlerin de Eş'arî olmalarında yola çıkarak Teftâzânî'nin Eş'arî olduğuna dikkat çekmiştir. Ayrıca Mustafa Sabri, Mehmet Zihnî Efendi'nin Seyyid Şerîf Cürçânî'nin Eş'arî olmasına rağmen eserinde onun *Etbâ-ı Eşâ'iradan olduğu* ifadesine karşı çıkarak Eşâ'iradan değilmiş gibi bir ortam oluşturmak istemesini de tenkit etmiştir.³¹ Dolayısıyla yukarıda ifadelerden Mustafa Sabri'nin bakış açısının onun Eş'arîlere yakın olduğu ve onların görüşlerini benimsediği anlaşılmaktadır.

Tasavvufa karşı olmayan Mustafa Sabri, hatta insanların ıslah ve terbiyesi adına salt bilginin yeterli olmadığına dikkat çekmiş, Ehl-i Sünnet'in ve şeriatın hükümleriyle örtüşen bir tasavvufa ihtiyaç olduğunu ifade etmiştir.³² O, tasavvuf konusunda da Ehl-i Sünnet anlayışını ön plana çıkarmıştır.

Mustafa Sabri, iman-amel ilişkisi hususunda Ehl-i Sünnet'in itikadî mezheplerinden özellikle de Eş'arîlerin ortaya koyduğu ilkelerin ahlakın ve siyasetin bozulmasına sebep olduğunu, Sünnîler ile Şîîler arasındaki ihtilafların, düşmanlık ve lanet üzerine tesis edildiğini iddia eden aydınları

²⁸ Mustafa Sabri, *Mevkîfu'l-Beşer*, 244.

²⁹ Mustafa Sabri, *Mevkîfu'l-Beşer*, 218.

³⁰ Mustafa Sabri, "*İntikadât Reddi ala Mafî'l-Kavlü'l-Ceyyid Mine'l-Reddi*", *Beyânülhak*, 2/33, (19 Haziran 1325), 784; Teftâzânî'nin Şâfiî mezhebine mensup olduğu Şâfiî ile Ebû Hanîfe'nin karşıt görüşlerini zikrederek Şâfiî'nin anlayışını desteklediği bilinmektedir. Geniş bilgi için bk. Şükrü Özen, "Teftâzânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 40/299-308 (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011), 300-301.

³¹ Mustafa Sabri, "*İntikadât Reddi ala Mafî'l-Kavlü'l-Ceyyid Mine'l-Reddi*", 784-785.

³² Emine Ögük, "Mustafa Sabri Efendi'nin Kelâmî Görüşleri", 328.

tenkit etmiştir.³³ Ayrıca Ehl-i Sünnet'in iman-amel ayırımının yanlışlığına işaret ederek iman ile amelin ayrı ayrı değerlendirilmesinden dolayı İslâm dünyasının pek çok zararlar gördüğüne işaret eden modernist İslâmcıları da eleştirmiştir. Amelsiz imanın bir işe yaramayacağını savunan Mustafa Sabri, imanın amelden bir cüz olduğu veya olmadığına dair hem mezheplerin görüşlerini hem de aklî ve naklî delillerle Ehl-i Sünnet'in görüşlerini ortaya koymaya çalışmıştır.³⁴ İman ile amellerin münasebet dereceleri konusunda Mustafa Sabri, gerek Hâricîlerin ve gerekse de Mu'tezilenin İslâmî esasları tam bir ihlas ile tetkik etme sonucu ictihad ettiklerini ve bu konudaki görüşlerini de kendilerine inanç edindiklerini ileri sürerek söz konusu mezheplerin birer İslâm mezhebi olduğunu belirtir.³⁵ Dolayısıyla Mustafa Sabri, Hâricîleri ve Mu'tezileyi ileri sürdükleri fikirler nedeniyle tekfir etmemiş ve onları İslâmî bir mezhep olarak görmüştür.

Eş'arîlik ile Mâtürîdîlik arasında görüş ayrılıklarının büyük olmaması, ayrılığın metot anlayışından kaynaklanan ikinci derecede konularda kalması nedeniyle, eserlerinde Eş'arî görüşleri yanında Mâtürîdî görüşlere de yer vermiştir. *Mevkifü'lakl ve'l-ilm* isimli eserinde, Eş'arî ve Mâtürîdî âlimlerin tesirlerini bir araya getirerek yorumlamıştır. Ehl-i Sünnet'in itikadî mezheplerine ve özellikle de Eş'arîliğe eleştirilerde bulunan İbn Teymiye'nin ve takipçileri olan selefi grupların sapıklıklarını ispatlamaya çalışmıştır. Hem onlarla hem de modernist İslâmcıların ileri gelenleriyle tartışmıştır.³⁶

Kısacası itikadî İslâm Mezheplerine Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat perspektifinde bakan Mustafa Sabri, Mâtürîdîlikten Eş'arîliğe doğru kaymakla birlikte geleneksel Sünnî çizgiyi muhafaza etmenin mücadelesini vermiştir.

1. 2. Amelî-Fikhî Mezheplere Dair Yaklaşımı

Mustafa Sabri, Beyânülhak mecmuasında *"Din-i İslâm'da Hedef-i Münakaşa Olan Meseleler"* başlığı ile seri olarak yayımlanan makalelerinde teaddüd-i zevcat, faiz, sermaye, veraset, zekât, kumar, tesettür, oruç, fidye vb. konuları ele alırken bu konulardaki aykırı fikirleri Ehl-i Sünnet'in amelî mezheplerinden Hanefî fikhına göre cevaplamaya çalışmıştır.³⁷ Bu durum onun fikhî

³³ Musa Carullah, "İman-II", *İslâm Dünyası*, sy. 3, (28 Mart 1329), 40.

³⁴ Mustafa Sabri, "Dinî Müceddidler Yahut Türkiye'nin Necat ve İ'tila Yolları'nda Bir Rehber-V", *Sebilürreşâd*, 16/417-418 (29 Mayıs 1335), 5-6; İman-amel münasebetiyle ilgili bazı mezheplerin görüşleriyle beraber aklî ve naklî delillerle ilgili geniş bilgiler için bk. Mustafa Sabri, *Dinî Müceddidler*, 173-193; Çam, *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Geçiş Sürecine Mezhep Tartışmaları*, 312.

³⁵ Mustafa Sabri, *Dinî Müceddidler*, 164.

³⁶ Yaz, *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Osmanlı Müelliflerinin Mezhep Algısı*, 69.

³⁷ Nazım Büyükbaş, "Şeyhülislâm Mustafa Sabri Efendi'nin Fikhî Kişiliği", *Tokat'ın Yetiştirdiği İlim ve Fikir Önderleri*, (291-316), ed. Kadir Özköse, (Tokat: Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2014), 296.

görüş ve değerlendirmelerinde geleneğe ve Hanefî mezhebine sıkı sıkıya son derece bağlı olduğunu göstermektedir. Ancak Mustafa Sabri'nin Hanefî mezhebine son derece bağlı olduğu görülse de namazda Kur'an'ın tercümesinin okunması gibi bazı meselelerde gerekirse mezhep hükmü terk edilerek başka mezhep görüşleriyle amel edilebileceği fikrini de kabul ettiği belirtilmektedir.³⁸ Aynı zamanda Mustafa Sabri, namazda Kur'an'ın tercümesinin okunması gibi diğer bazı sosyal problemlerin çözümünde de Hanefî fakihlerinin daima müracaat merkezi olduklarına dikkat çekmiştir.³⁹ Bunların dışında Mustafa Sabri'nin, fikhî görüş ve değerlendirmelerinde gerek musiki, gerek boşanmada talak hakkının kocaya ait olması ve gerekse de mücessem resim ve heykel yapmanın haram olması gibi konularda ortaya koyduğu görüşleri onun Hanefî mezhebine bağlı olduğunu göstermiştir.⁴⁰

Mustafa Sabri, bazı aydınların İslâm mezheplerinin siyasi ihtilaflardan ve nefsanî ihtiraslardan tezahür ettiği tezini savunanları tenkit etmekten de geri kalmamıştır. O, bu hususta özellikle de Hâşim Nâhid Bey'in Ehl-i Sünnet'in fikhî mezheplerinden Hanefî, Şâfiî, Mâlikî, Hanbelî ve diğer Süfyan-ı Sevrî mezhebi ile Zahirîye mezhebi gibi neredeyse bütün mezhepleri saltanat mücadelesi ile ilişkilendirmesine karşı çıkmış ve siyasi eksene bağlayan anlayışlarını ise mezhep olgusunu bilmemekle suçlamıştır. Mustafa Sabri, bu husustaki görüşünü şu ifadelerle dile getirmiştir: *“Bütün mezâhib-i İslâmiyyeyi karıştırarak ve hepsini saltanat kavgasına ircâ ederek umûmî bir mütâlaa yürütmek sûretinde olan şu sözleri ise Dîn-i İslâm'daki mezâhib-i muhtelifenin mâhiyetlerini bilmeden sarf edilmiş ta'bîr ma'zûr görülsün câhilâne sözler kabîlindendir. Meşhûr mezâhib-i İslâmiyyeden meselâ Şâfiî Mezhebi hangi pâdişahın hırs-ı saltanatına hâdim olmak için te'sîs edilmiş? Hanbelî Mezhebi hangi harîs-ı câhın hevesâtına âlet olarak vücûda gelmiş? Hanefî Mezhebi, Mâlikî Mezhebi, İbni Ebî-Leylâ, Süfyân-ı Servî Mezhebi, Tâhiriye Mezhebi ilh., hangi hükümdârların keyfini okşamak üzere vaz' ve ihdâs olunmuş?”*⁴¹

Aynı zamanda Mustafa Sabri, aslında mezhep taassubu gütmeyen sadece fikhî ve fikrî mezheplere eleştirel bir yaklaşım sergileyen Musa Carullah'ın şu sözünü de tenkit etmiştir:

³⁸ Abdullah Kahraman, “Tokat'lı Şeyhülislâm Mustafa Sabri Efendi (1869-1954) ve Bazı Fikhî Meselelere Yaklaşımı”, *Gaziosmanpaşa Üniversitesi Tokat Sempozyumu* (01-03 Kasım 2012), III/319; Büyükbâş, “Şeyhülislâm Mustafa Sabri Efendi'nin Fikhî Kişiliği”, 305.

³⁹ Mustafa Sabri, *Kur'an-ı Kerim'in Tercümesi ve Tercümenin Namazda Okunması Meselesi*, trc. Mahmut Petek, (İstanbul: Küresel Kitap Yayıncılık, 2021), 76.

⁴⁰ Nazım Büyükbâş, “Şeyhülislâm Mustafa Sabri Efendi'nin Hayatı, Eserleri ve İslâm Hukuk Usulü ile İlgili Görüşleri”, *Ekev Akademi Dergisi*, 66 (Bahar 2016), 497.

⁴¹ Mustafa Sabri, “Dinî Müceddidler Yahut Türkiye'nin Necat ve İ'tila Yolları'nda Bir Rehber-I”, *Sebilürreşâd*, 16/411-412, (8 Mayıs 1335), 202.

“Mezheplerin hududunu inkâr ederim. İslâm’ın akli mademki tutkundur, terakkîye imkân yoktur. Akli evvelâ esâret-i dîniyyeden kurtarmalı, akıl en büyük hüccet-i ilâhiyyedir, mutlakdır, hududun biriyle mahdûd değildir. Mezâhib-i erbaanın hududunu kırmalı, aklın hürriyyetini te’mîn etmeli”⁴² Mustafa Sabri, Musa Carullah’ın bu sözleriyle Ehl-i Sünnet kelâmcılarına ve fıkıh âlimlerine hakaret ettiğini ve bunu kesinlikle tasvip etmediğini belirtmektedir. Çünkü ona göre Ehl-i Sünnet âlimleri bulundukları asırların ihtiyaçlarına en güzel şekilde cevap vermiştir.⁴³ Dolayısıyla Mustafa Sabri, kendisine göre Ehl-i Sünnet’i anlayamayan veya bu düşünceye aykırı görüşler ileri süren Musa Carullah’ı Ehl-i Sünnet’i bilmemekle suçlamış ve kendisini de bu düşüncenin savunucusu olarak görmüştür.

Aynı zamanda o, fikhî mezhep imamlarını tatbik edip onların yolunda gidenleri peygamberle aralarındaki bağı kesmekle suçlayanlar ile mezhep imamlarını ve onlara tabi olan âlimleri dinde ihtilaf çıkarmakla tenkit edenleri ve kendilerini de müçtehit sayıp içtihat kapısını açmaya çalışanları eleştirmiştir. Aslında ictihad kapısının kapanmadığını ancak ictihad yapacak ehil kişilerin olmamasından dolayı kapandığını iddia eden Mustafa Sabri, mezhepleri taklit edenlerin eleştirilmesine muhalefet etmiştir.⁴⁴ Yani o, ictihad yapmaya ehil olmadıkları halde ictihad kapısını açmak isteyenlerin karşısında durmuştur. Dolayısıyla Mustafa Sabri, Ebû Hanîfe’lerin, Mâlik’lerin, Şâfiî’lerin, İbn Hanbel’lerin kıyamet günü kendine tabi olanlardan kaçacağını iddia eden ve Ehl-i Sünnet âlimlerine dil uzatıp Ehl-i Sünnet’in en temel esaslarını reddeden modernist İslâmcılara karşı mücadele etmiştir.⁴⁵

Mustafa Sabri, Haşim Nâhid ve benzeri aydınları Hanefî Şâfiî, Hanbelî ve Mâlikî gibi Ehl-i Sünnet’in dört mezhep imamlarının ictihadlarını “Hak ve hakikat tekse bu dört mezhep birden nasıl makbul olur” gibi sözleriyle onların görüşlerinin hakikatini inkâr ettikleri gerekçesiyle karşı çıkmıştır. Mustafa Sabri, bu sözleri, dört fikhî mezhebi ehemmiyetten düşürmek ve ictihadın kaynağında şüphe oluşturmak gayesiyle söylenmiş sözler olarak değerlendirmiştir. Özellikle de bu konuda Hâşim Nâhid Bey’i Hanefî ve Hanbelî âlimlerinin ictihadlarının esaslarını baltalamakla suçlamıştır.⁴⁶ Dolayısıyla Mustafa Sabri, fikhî mezheplerin taklit edilmesi gerektiğine inanmış ancak karşı çıkanları ise geçmişi itibarsızlaştırmakla eleştirmiştir.

⁴² Mustafa Sabri, “Dinî Müceddidler Yahut Türkiye’nin Necat ve İ’tila Yolları’nda Bir Rehber-V”, *Sebilürreşâd*, 16/417-418 (29 Mayıs 1335), 5-6.

⁴³ Mustafa Sabri, “Terakkî Edelim, Fakat Müslüman Kalmak Şartıyla”, *Sebilürreşâd*, 17/431-432, (24 Temmuz 1335), 114-115.

⁴⁴ Nazım Büyükbaş, “Şeyhülislâm Mustafa Sabri Efendi’ye Göre İctihad Ehliyeti”, *Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/1 (2018), 204-205.

⁴⁵ Büyükbaş, “Şeyhülislâm Mustafa Sabri Efendi’ye Göre İctihad Ehliyeti”, 202-203.

⁴⁶ Mustafa Sabri, *Dinî Müceddidler*, 203.

Mustafa Sabri, reformcuların ve ictihad uğruna dinin en temel esaslarını değiştirmekten çekinmeyenlerin kendilerine karşı çıkanları tekfirci, taassup ehli ve cahil olarak nitelendirmelerini tenkit etmiştir. Ayrıca onları mezhep karşıtlığı yapmak, müçtehitleri ve fukahayı gözden düşürmek gibi nedenlerle de itham etmiştir. Diğer taraftan Mustafa Sabri, dört mezhep imamının yerine Ehl-i Sünnet'in en temel esaslarını reddeden Muhammed Abduh, Reşid Rıza, Merâğî ve Ferîd Vecdi gibi ictihad çabasına kalkışanları dinin en temel esaslarına zarar verdiği düşüncesiyle hatalı bulmuştur.⁴⁷ Ancak Mustafa Sabri, mezhepleri reddeden yeni ictihad hareketlerine karşı çıkmış olsa da furûdaki konularda ehliyetli âlimler tarafından yapılacak ictihadlara açık birisidir.⁴⁸

Mustafa Sabri, Hanefîlerin, Şâfiîlerin ve diğer fikhî bütün mezheplerin gayelerinin İslâm'a hizmet etmek olduğu için bir Müslümanın kendisine yararı olacağından mezhepleri benimsemesi gerektiğini savunmuştur. Ona göre herhangi bir Hanefî âlimi, kendi mezhebiyle alakalı herhangi bir meselede İslâm'ın yararına bir şey gördüğünde Şâfiî mezhebine göre fetva vermekten çekinmemiştir. Çünkü bu davranışla onlar Ebû Hanîfe'nin ruhunu yüceltmişlerdir. Hiçbir Şâfiî, Mâlikî ya da Hanbelî âlimi de buna benzer bir fetva vermekten çekinmemiştir. Bunların hiçbirinin gözünde kendi imamına muhalefet etmek, İslâm'ın yararına olan şeye muhalefetten daha büyük ve önemli değildir. Bu davranışları yüzünden imamları da kendilerinden razı olmuştur.⁴⁹

Kısacası Mustafa Sabri, fikhî konularda genellikle Hanefî mezhebini takip ve müdafaa etmiş olsa da Müslümanların yararına gördüğü önemli meselelerde başka mezhep görüşlerine de başvurulabileceğini kabul etmiştir.⁵⁰

Sonuç ve Değerlendirme

Mustafa Sabri Efendi, Şîîler ile Sünnîler arasında imamet ve hilâfet meselesinde, karşılıklı bir din anlaşmazlığına neden olacak kayda değer bir tasavvurun bulunmadığına inanmıştır. Bununla birlikte o, Şîîlerin çoğunluğunu oluşturan Mufaddıla fırkasının asıl akîdesinin Sünnî düşünceye aykırı bir akîde olmadığı kanaatindedir.

Mustafa Sabri Efendi, bir taraftan selef âlimlerin küçümsenmesine karşı çıkmış diğer taraftan da Ehl-i Sünnet çizgisini çiğnedikleri gerekçesiyle dinde yenileşmeden söz eden kesimlerle

⁴⁷ Büyükbaş, “Şeyhülislâm Mustafa Sabri Efendi'ye Göre İctihad Ehliyeti”, 201-202.

⁴⁸ Büyükbaş, “Şeyhülislâm Mustafa Sabri Efendi'nin Fikhî Kişiliği”, 304.

⁴⁹ Mustafa Sabri, *Kur'an-ı Kerim'in Tercümesi ve Tercümenin Namazda Okunması Meselesi*, 72.

⁵⁰ Kahraman, “Tokat'lı Şeyhülislâm Mustafa Sabri Efendi (1869-1954) ve Bazı Fikhî Meselelere Yaklaşımı”, III/328.

mücadele etmiş ve modernist düşünenlere karşı aşırı tepki göstermiştir. Ancak önceki dönemlerde yaşamış İslâm âlimlerini ve İslâm mezheplerini aynı aşırılıkta savunmuştur.

O, ilâhî kudreti gölgeleyen her türlü düşünceyi reddetmiştir. Bazı hususlarda Mâtürîdîliği Mu'tezile'den daha zararlı görmüş ve eleştirmiştir. Buna bağlı olarak o, Mâtürîdî düşünceden ayrıldığını ve Eş'arî çizgiyi yansıtan bir anlayışı benimsediğini itiraf etmiş olsa da geleneksel Ehl-i Sünnet düşüncesinden ayrılmamış bilakis bu düşünceyi savunan muhafazakâr bir tutum ve savunmacı bir yaklaşım sergilemiştir. Bir taraftan Ehl-i Sünnet itikadını müdafaa ederken diğer taraftan da Cebriye ve Mu'tezile'yi sapık fırka olarak nitelendirmiş ancak söz konusu mezhepleri görüşleri nedeniyle tekfir etmemiştir.

Mustafa Sabri Efendi, başta Hanefî mezhebi olmak üzere diğer fikhî mezheplerin temel amaçlarının İslâm'a hizmet gayesi olduğundan Müslümanlar tarafından benimsenmesi gerektiğini savunmuştur. Birçok hususta Hanefî mezhebinin görüşlerini kabul etmiş olsa da diğer mezheplerden de istifade edilmesini önemli görmüştür. Dolayısıyla o, fikhî konularda tercihinin Ehl-i Sünnet'ten yana koymuş, özellikle de Hanefî mezhebinin görüşlerini benimsemiş ve aynı zamanda savunmuştur. Ayrıca o, mezhep taassubu gütmemiş ve mezhepler üstü bir yol izlemiştir.

Kaynakça

Akbulut, Ahmet. "Şeyhülislâm Mustafa Sabri ve Görüşleri (1869-1954)". *İslâmî Araştırmalar*, 6/1 (1992), 32-43.

Büyükbâş, Nazım. "Şeyhülislâm Mustafa Sabri Efendi'nin Fikhî Kişiliği". *Tokat'ın Yetiştirdiği İlim ve Fikir Önderleri*. (291-316), ed. Kadir Özköse, Tokat: Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2014.

Büyükbâş, Nazım. "Şeyhülislâm Mustafa Sabri Efendi'nin Hayatı, Eserleri ve İslâm Hukuk Usulü ile İlgili Görüşleri". *Ekev Akademi Dergisi*, 66 (Bahar 2016), 483-500.

Büyükbâş, Nazım. "Şeyhülislâm Mustafa Sabri Efendi'ye Göre İctihad Ehliyeti". *Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 6/1 (2018), 199-216.

Çam, Süleyman. *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Geçiş Sürecine Mezhep Tartışmaları*. İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2022.

Doğan, Hüseyin. "Şeyhülislâm Mustafa Sabri'nin 'Mevkîfu'l-Beşer Tahte Sultânî'l-Kader' isimli Eserinin Kelâm Açısından Bir Tahlili". *Kafkas Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 22 (Sonbahar, 2018), 609-626.

- el-Kavsî, Müfrih b. Süleyman. *Eş-Şeyh Mustafa Sabri ve Mevkıfuhu min İlmi'l-Vâfid*. Riyad: Merkezi Melik Faysal, 1997.
- Haşim Nahit. *Türkiye için Necat ve İ'tila Yolları*. İstanbul: Şems Matbaası, 1915.
- Kahraman, Abdullah. "Tokat'lı Şeyhülislâm Mustafa Sabri Efendi (1869-1954) ve Bazı Fıkhî Meselelere Yaklaşımı". *Gaziosmanpaşa Üniversitesi Tokat Sempozyumu 01-03 Kasım 2012 Tokat Bildiriler*, III/319. (2012), 311-328.
- Musa Carullah. "İman-II". *İslâm Dünyası*, sy. 3, 28 Mart 1329.
- Mustafa Sabri. "Dinî Müceddidler Yahut Türkiye'nin Necat ve İ'tila Yolları'nda Bir Rehber-I". *Sebîlürreşâd*, 16/411-412, 8 Mayıs 1335.
- Mustafa Sabri. "Dinî Müceddidler Yahut Türkiye'nin Necat ve İ'tila Yolları'nda Bir Rehber-V", *Sebîlürreşâd*, 16/417-418, 29 Mayıs 1335.
- Mustafa Sabri. "Dinî Müceddidler Yahut Türkiye'nin Necat ve İ'tila Yolları'nda Bir Rehber-III", *Sebîlürreşâd*, 16/421-422, 12 Haziran 1335.
- Mustafa Sabri. "İtikadat Reddi ala Mafi'l-Kavlü'l-Ceyyid Mine'l-Reddi", *Beyânülhak*, 2/33, 19 Haziran 1325.
- Mustafa Sabri. "Terakki Edelim, Fakat Müslüman Kalmak Şartıyla", *Sebîlürreşâd*, 17/431-432, 24 Temmuz 1335.
- Mustafa Sabri. *Dinî Müceddidler*, haz. Abdulkadir Coşkun, İstanbul: Küresel Kitap Yayıncılık, 2021.
- Mustafa Sabri. *Kur'an-ı Kerim'in Tercümesi ve Tercümenin Namazda Okunması Meselesi*. trc. Mahmut Petek, İstanbul: Küresel Kitap Yayıncılık, 2021.
- Mustafa Sabri. *Mevkıfu'l-Beşer Tahte Sultani'l-Kader*. trc. Abdülkadir Fındıklı, İstanbul: Küresel Kitap Yayıncılık, 2021.
- Öğük, Emine. "Mustafa Sabri Efendi'nin Kelâmî Görüşleri". *Tokat'ın Yetiştirdiği İlim ve Fikir Önderleri*, (317-339), ed. Kadir Özköse, Tokat: Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2014.
- Özen, Şükrü. "Teftâzânî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 40/299-308, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Mustafa Sabri Efendi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 31/350-353, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020.
- Yaz, Ayşe. *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Osmanlı Müelliflerinin Mezhep Algısı*. Çorum: Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, 2017.

Bir İslam Düşünürü ve Devlet Adamı Olarak Şemseddin Günaltay

Prof. Dr. İsmail ŞİK⁵¹

Hayatı:

Mehmet Şemsettin Günaltay, Erzincan Eğin'de (Kemaliye) 1883 yılında müderris İbrahim Ethem Efendi ile Sâliha Hanım evladı olarak dünyaya gelir. Hem klasik hem de modern ilimler sahasında eğitim alır. Dönemin problemlerini, Osmanlı Devletinin teknik ve fen bilimlerinde geri kalmışlığını gördüğü gibi din sahasındaki modern bilimler karşıtlığı üzerine şekillenmiş toplumsal tabanda yaygın bulunan sözde gelenekselci muhafazakâr tutumdan da son derece rahatsız olmaktadır. O İslam dinin bilgiye verdiği öneme dikkat çekerek Müslüman toplumların mevcut pozisyonundan rahatsızlığını dile getirdiği gibi sıklıkla bu geri kalmışlığın dinden değil cehaletten kaynaklandığına vurgu yapar.

Aydın bir din ve devlet adamı olarak Günaltay tabii ilimlerde ihtisas yapmak üzere Maarif Nezâreti (Millî Eğitim Bakanlığı) tarafından 1909 İsviçre'nin Lozan Üniversitesine gönderilir. Oradaki eğitimi sonrası üniversitelerde Dinler Tarihi ve Felsefe derslerinin yanında İslam Tarihi hocalıkları yapar. Akademik hayatı yanında yaşamına devlet adamlığı ve siyaseti de sığdıran Günaltay, 1915'te İttihat ve Terakkî Fırkası'ndan Bilecik vekili seçilir, Anadolu ve Rumeli Müdâfaa-i Hukuk Cemiyeti'nin İstanbul teşkilâtlarında ve Kuvâ-yi Milliye saflarında aktif çalışır. 1923'te Cumhuriyet Halk Fırkası Sivas mebusu ve meclis başkan vekili olur. Yedi dönem Sivas, bir dönem de Erzincan milletvekili olarak TBMM görev yapar. Ayrıca 0,15 Ocak 1949 - 22 Mayıs 1950 tarihleri arasında Başbakanlık yapmış ve 1954'e kadar milletvekilliğine devam etmiştir.

Günaltay, 1949'da imam-hatip kurslarının açılması ve Ankara Üniversitesi bünyesinde İlâhiyat Fakültesi'nin kurulması gibi çalışmalara hem katılmış hem de yönlendirmiştir. Din eğitimine modern bir bakış açısı ile yaklaşan Şemseddin Günaltay, modern dünyanın ihtiyaçları perspektifinde bir eğitim sistemi ile meseleye çözüm üretmeye çalışır.⁵²

Eserleri

⁵¹ Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Türkiye/Adana, ismail_kelam@hotmail.com

⁵² Şahin, Kamil, "Mehmet Şemsettin Günaltay", *DİA*, Cilt: 14, ss.286-288.(<https://islamansiklopedisi.org.tr/gunaltay-mehmet-semsettin>); Ayrıntılı bilgi için bkz. Çam, Süleyman *Osmanlıdan Cumhuriyete Geçiş Sürecinde Mezhep Tartışmaları*, İstanbul 2022.

Devlet adamlığının yanında mümbit bir ilim adamı da olan Günaltay, Sırat-ı Müstakim, Sebilürreşâd, Darülfünun İlahiyat Fakültesi Dergisi, Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi, Belleten, Düşünce gibi birçok dergide çeşitli konularda yazılar yazar. Aynı zamanda akademik ve ilmi havayı takip eden Günaltay'ın devrin önemli konularına temas ettiği *Zulmetten Nura*, İstanbul, 1331/1915; *Hurâfattan Hakîkata*, İstanbul, 1332/1916; *Fennin En Son Keşfiyâtından*, İstanbul, 1912; *Mâziden Âtiye*, İstanbul, 1339/1920-1921; *Tarih-i Edyân*, İstanbul, 1922; *Muntehab-ı Kiraat*, İstanbul, 1923; *İslâm'da Tarih ve Müverrihler*, İstanbul, 1339-1342/1920-1923; *Felsefe-i Ulâ. İsbat-ı Vacib ve Ruh Nazariyeleri*, İstanbul, 1923; *İslâm Dini Tarihi*, İstanbul, 1924; *Mufasssal Türk Tarihi*, 5 cilt, İstanbul, 1922-24; *İran Tarihi. I. Cilt En eski Çağlardan İskender'in Asya Seferine Kadar*, Türk Tarih Kurumu Yayınları; Ankara, 1987; *İslam Tarihinin Kaynakları/Tarih ve Müverrihler*, İstanbul, 1991; *Felsefe-i Ula İsbat-ı Vacip ve Ruh Nazariyeleri*, İnsan Yayınları; İstanbul, 1994; *Hurâfeler ve İslâm Gerçeği, Hurâfattan Hakîkata*, İstanbul, 1997; *Antik Felsefenin İslam Dünyasına Girişi*, Kaknüs Yayınları; İstanbul, 2001; *İslam Öncesi Arap Tarihi*, Ankara Okulu Yayınları; Ankara 2006 adlı eserleri de vardır.

Fikri Hayata Katkıları

Şemseddin Günaltay'ın yaşadığı sürecin Osmanlı Devletinden Cumhuriyet'e geçiş dönemini kapsamı klasik medrese eğitimi ile beraber modern tarzda eğitim veren kurumlarda fen ve tabiat bilimleri tahsili yapması, felsefe, pozitif bilim ve teoloji hakkında aynı anda bilgi sahibi olması ona farklı bir bakış açısı kazandırmıştır. İslam düşüncesi açısından akli bir tutum benimsemiş, toplumda var olan klasikleşmiş skolastik yaklaşımın dışına çıkabilmiş bir tavır sergileyen Günaltay, o dönemde ciddi bir otorite kabul edilen Gazâlî'yi ve taraftarlarını yeni düşünceleri engellemek yoluyla İslâm düşüncesinin önüne set olmakla itham etmiştir. O, ilmi faaliyetlerin her daim devam etmesine dair inancını dile getirerek sadece gelenekçi bir söyleme veya öncekilere tabi olmaya bağlı kalmaz. Dini düşünce üzerinde içtihat kapısının kapandığı iddiasına şiddetle karşı çıkar. Bu tavır ona göre Müslüman toplumlarda gelişmenin önündeki en büyük engeldir. Müslüman toplumlar bu tutumları sebebiyle modern dünyadan uzaklaşmaktadır. Oysa bu geri kalmışlık İslam'ın istediği bir şey değildir. Ancak söz konusu nedenlerle Müslüman toplumlar kendilerini bilim ve teknik sahasında çağ dışına itmektedirler.

Günaltay döneminin dini gurup ve yapılarının, din adamlarının, tekke ve medreselerin yozlaşmalarının hem İslam dinine hem Müslüman toplumlara problem çıkaran hale dönüştüğünü söylemiş ve mevcut sorunlu bu yapıları ağır şekilde eleştirmiştir.

Günaltay'a göre İslam vahyi insan aklını muhatap almıştır. Düşünmeye akletmeye önem verir. Geçmişimize baktığımızda insanlık tarihi açısından başarılı ve öncü olduğumuz devirlerde bunun örneklerini bulmak mümkündür.⁵³ Akli esas alan bir din olan İslam, her ilim dalında olduğu gibi pozitif ilimlere de önem vermektedir. Bu nedenle söz konusu alanlarda Müslümanların geri kalmaları İslam'dan değil onların yanlış tutum ve bakış açılarından kaynaklanmaktadır. Bu anlamda dinde otorite Allah ve onun kullarına bildirdiğini aktardığı zamanlarda Hz Peygamberdir, başka otorite kaynağı ve makamı söz konusu değildir.⁵⁴ Yoksa bazı dinin grupların kabul ettiği gibi bazı ayrıcalıklı kişiler ve onlara ait eserler söz konusu değildir. Bunun dışında tavır benimseyen dini gurup ve yapılar fikirlerini İslam dininden değil kendi ihtiraslarından almaktadırlar. Söz konusu tavırlarıyla yozlaşmış bu tip kurumlar Müslüman toplumlara zarar vermektedirler. Din kisvesi altında bu şekilde yerleşip güçlenen yobazlığın cehaletle ciddi bir ilişkisi de söz konusudur. Günaltay'a göre özellikle Tanzimat dönemi aydınlarından bazıları din karşıtı sergiledikleri tutum ve tavırlarıyla topluma fayda değil zarar vermişlerdir. Bu anlamda özetle bilgi ve irfandan yoksun gerici zihin ile değerlerden yoksun sözde ilerici arasında topluma zarar vermeleri bağlamında hiç bir fark yoktur.

İyi bir tarihçi olarak batılı tarihçilerin yorumlar yaparak tenkitli tarih yazdıklarının altını çizmiş ancak buna karşı klasik dönem İslâm tarihçilerinin sadece yaşanmış olayları aktardıklarını bunun ise rivayet açısından daha güvenilir olduğunun altını çizmiştir. Bu yaklaşım yorumsal anlatımda bazı eksiklikler içerse de olayların geleceğe aktarımı hususunda daha objektif olabileceği ortadadır. Ona göre kişisel kanaatler, din ve mezhep aidiyetleri tarihi aktarımlara girmemesi gereken şeylerdir. Günaltay İslâm tarihçilerine yönelik kuru aktarıcı olmak ve rivayetleri değerlendirmemek gibi iddialara bilimsel ve akli bir cevap vererek reddetmiştir.

Günaltay'a göre ilim ve felsefe için sınırlar vardır. İslam dünyası ortaçağda XIX. yy başlarına göre daha özgürlükçü ve bilimsel yaklaşım sergilemiştir. O, Hristiyan batıda kilisenin bağnaz tutumu ile toplumun ezildiği, haçlı seferleri ile Hristiyan toplumların Müslüman coğrafyayı görmeleri neticesinde hayran kaldıklarını, sonraki süreçte Endülüs İslam medeniyetinin batı toplumlarının yeniden inşasında önemli rol oynadığını ifade eder. Kilisenin

⁵³ İslam düşüncesi açısından aklın ameli, imanı ve düşünceyi etkileme potansiyeli üzerine değerlendirme için bkz. Sadıker, Ömer Ebû Şekur es-Sâlimî'ye Göre Akıl-İman İlişkisi, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2016, cilt: XVI, sayı: 2, s. 259-276.

⁵⁴ Bkz. Akbaş, Hamdi - İsmail Şık, Ömer Sadıker, Din-Siyaset İlişkisi Bağlamında Dinî Otorite = Religious Authority in the Context of Religion-Politics, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi = The Journal of International Social Research*, 2019, cilt: XII, sayı: 66, s. 1267-1278.

tutumu karşısında batıda bilim ve felsefe taraftarı arasında ciddi çatışmaların yaşandığının altını çizer. Bu aşama din karşıtı olarak tanımlanan felsefi akımlardan bazıları başta materyalizm olmak üzere güçlenir. Bir yaratıcının varlığını reddederek tabiatın merkeze alındığı teorileri ile onlar aslında Hristiyanlığı inkâr ederler. Günaltay, Hristiyanlığın İsa'ya hulul etmiş Tanrı anlayışını reddeder ve insanlığın ihtiyacı olan yaratıcı fikrini bu sapkın tanrı tasavvurundan ayırır. Ona göre insan toplumlarının yaşadığı sıkıntılı süreçler, yokluklar kıtlıklar neticesinde sosyal buhranlar söz konusu olmuştur. Özellikle batıda kilisenin tutumuna tepki olarak gelişen sosyalizm, materyalizm ve ateizm gibi akımlar din ve inançlara musallat olmuştur.

O, Tanrının varlığını ispat ederken âlemdeki varlıkları ontolojik olarak vacip ve mümkün şeklinde tasnif eder. Vacibu'l-vucud'un zorunluluğuna vurgu yapar ve ruhu ise Tanrısal bir parçacık olarak değerlendirir. Yaratıcı kutsal bir varlığa inanmak insan fıtratının gereğidir. Tek Tanrı inancı insan tabiatına en uygun inanç olarak tanımlanabilir.⁵⁵ Âlemde var olan mevcut düzen Allah'ın varlığının, düzenin aksamaksız devamı birliğinin delili olarak ele alınmalıdır.

Günaltay'a göre Tanrı'nın varlığı akli selim ve düşünen her insan için açık seçik ortadadır. Din karşıtı akımlardan Pozitivist ve maddeciler bu konuda akılla değil hisleri ile hareket ederler. Günaltay'a göre İspatı vacip konusunda ihtira delili, inayet delili, fıtrat delili, sebeplerin sebebi olma delili, hareket delili, terkib delili, âlemin koruyucusu delili, iman delili, nazzam-ı ekvan delili, hudus gibi çok sayıda delil ileri sürülmüştür. Diğer bir yönden bu delliller; a-Dış alemde çıkarılan tabii (fiziki) deliller. b-Aklımızdan çıkardığımız metafizik deliller. c-İnsan doğasından çıkardığımız ahlaki deliller şeklinde tasnif edilebilir.

Ona göre hayatın kaynağı mekanik, vital ve ruhi şeklinde tasnif edilebilir. Bu anlamda ruhun varlığı fikri tüm inanış ve kültürlerde mevcuttur. Ancak bu reenkarnasyon ve tenasüh gibi İslam dışı anlayışlara bir yanılsama ile bazı zamanlarda kaymıştır.⁵⁶

O, aynı zamanda bir devlet adamı olarak önemli işler yaparken siyasi düşüncelerinde büyük fikir adamı Ziya Gökalp'ten oldukça etkilenmiştir. Hem Cumhuriyet öncesi hem de sonrası oluşan siyasi yapılarda konumunu bu şekilde oluşturmuştur.

⁵⁵ Ayrıntılı bilgi için bkz. Akbaş, Hamdi, *Vad ve Vaid Ekseninde Hulf*, Akademisyen Kitabevi, Ankara 2018.

⁵⁶ Bkz. Mehmet Şemdeddin Günaltay, *Felsefe-i Ulâ İsbat-ı Vacip ve Ruh Nazariyyeleri*, İnsan Yayınları; Hilmi Ziya Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi* (İstanbul 1966), İstanbul 1979; İbrahim Agah Çubukçu, *Türk Düşünce Tarihinde Felsefe Hareketleri*, Ankara 1986; Sadıker , Ömer Haneffî-Mâtürîdî Gelenekte Bid'ât Mezhepler ve İslâm Dışı Dinler: Ebû Şekûr es-Sâlimî Örneği, *Turkish Studies: Social Sciences*, 2019, cilt: XIV, sayı: 5, s. 2431-2448

Günaltay metodik olarak akli, bilimsel ve felsefi perspektifi benimsemiş, geçmiş ve geleceği sentezlenerek ele almış, ilk çağ düşüncesinden günümüze kadar gelişim serüvenlerini dikkate alarak konuları değerlendirmiştir. O, mevcut düşünceleri akıl ve bilim ölçüsünde kendi doğasında değerlendirmiştir. Bu bağlamda ona göre akıl, bilim ve felsefe hakikati arayana vahyin yaptığı şekilde rehberlik edebilmektedir.

Kaynakça

Akbaş, Hamdi - İsmail Şık, Ömer Sadıker, Din-Siyaset İlişkisi Bağlamında Dinî Otorite = Religious Authority in the Context of Religion-Politics, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi = The Journal of International Social Research*, 2019, cilt: XII, sayı: 66, s. 1267-1278.

Akbaş, Hamdi, *Vad ve Vaid Ekseninde Hulf*, Akademisyen Kitabevi, Ankara 2018.

Çam, Süleyman Osmanlıdan Cumhuriyete Geçiş Sürecinde Mezhep Tartışmaları, Kitap Dünyası Yayınları, İstanbul 2022.

Ebû Şekur es-Sâlimî'ye Göre Akıl-İman İlişkisi, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2016, cilt: XVI, sayı: 2, s. 259-276.

Günaltay, Mehmet Şemdeddin, Felsefe-i Ulâ İsbat-ı Vacip ve Ruh Nazariyyeleri, İnsan Yayınları

Hilmi Ziya Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi* (İstanbul 1966), İstanbul 1979.

İbrahim Agah Çubukçu, *Türk Düşünce Tarihinde Felsefe Hareketleri*, Ankara 1986.

Sadıker, Ömer Hanefî-Mâtürîdî Gelenekte Bid'ât Mezhepler ve İslâm Dışı Dinler: Ebû Şekûr es-Sâlimî Örneği, *Turkish Studies: Social Sciences*, 2019, cilt: XIV, sayı: 5, s. 2431-2448

Şahin, Kamil "Mehmet Şemsettin Günaltay", *DİA*, Cilt: 14, ss.286-288.

(<https://islamansiklopedisi.org.tr/gunaltay-mehmet-semsettin>)

Bir Türk İslam Anlayış Modeli olarak Mâtürîdilik Bugüne Neler Söyler?

Prof. Dr. İsmail ŞİK⁵⁷

Giriş

Mâtürîdilik, İmam Ebu Mansur Mâtürîdi tarafından Ebu Hanife'nin düşünce sistemi üzerine Semerkand ve civarında kurulmuş olan Ashabu'r-Rey çizgisinde akılcı, insan merkezli ve dinamik bir düşünce disiplini olarak karşımıza çıkmaktadır. Mâtürîdilikte, Ehl-i Sünnet refleksini geleneksel anlamda benimseyen, insan merkezli teolojik yaklaşımın yanında Ehl-i Beyt sevgisi, çağın ihtiyaçlarına cevap veren akılcı bir din anlayışı söz konusudur.

Ancak bu ekol tarihi süreç içerisinde gelenekselleşip dinamik hüviyetinin birçok yönünü kaybederek neredeyse Ehl-i Sünnet içerisinde düşünsel rakibi Eş'arilik kadar Tanrı merkezli katı bir teoloji haline dönüşmüş, bazen de sufi hareketlerin etkisiyle orijinal yönünü tamamen kaybedip Ashâbu'l-Hadis formunda söylemlerle temsil edilmiştir.

Araştırma konumuz geçmişte insan aklı ve onurunu esas alan düşünsel yönü ile mevcut problemlere cevap verebilme potansiyeli taşıyan Mâtürîdilik, bugün itibarıyla ne durumdadır? Mevcut hali orijinali midir ve bu pozisyonu gelenekselci muhafazakâr yapılar tarafından takdir edilse de ortaya çıktığı ruhla uyumlu mudur? gibi meseleleri kapsamaktadır.

Mâtürîdiliğin Fikri Konumu

Mâtürîdilik, temelde Hanefilik merkezinde şekillense de Hanefi-Mâtürîdî veya Semerkand Hanefiliği olarak isimlendirilir. Temelde itikadi ve fıkhi düşüncelerini Ebû Hanife ve takipçilerine dayandıran bir yaklaşımdır. Hanefi kimliğin inşasında Ashâbu'r-Rey çizgisinde fıkhi ve itikadi duruş söz konusudur. Burada bir guruba Hanefi kimliği, itikadi düşüncelerin mi yoksa fıkhi yaklaşımın mı verdiği hususu da ayrı bir tartışma konudur. Aslında metodik duruş ve usul anlayışı, hem itikatta hem de fıkhıta farklılıkların kaynağı olarak kabul edilebilir. Bu bağlamda Mürchie'ye atfedilen Ebû Hanife'nin de benimsediği iman ve ameli ayıran büyük günah işleyeni

⁵⁷ Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Türkiye/Adana, ismail_kelam@hotmail.com

mümin olarak gören irca yaklaşımı şahadet getirmeyi merkeze almış, dolayısıyla herkesi ikrarından dolayı tam bir mümin olarak görmüştür. Bu tavır, iman–amel ilişkisi üzerinden şiddetli tartışmaların yapıldığı bir dönemde mutedil genel halk kitlesine cazip gelmiştir. Ebu Hanife sonrası süreçte ise bu yaklaşım maverahunnehir bölgesi halkı tarafından benimsenmiş ve yayılmıştır. Müslüman toplumda var olan tekfirci yaklaşım karşısında kuşatıcı irca tutumu ile Mâtüridiliğin bölgedeki hâkimiyeti yadsınamaz bir şekilde gelişmiştir.

Hanefi düşünceden beslenen Mâtüridiliğin diğer Hanefilerden itikadi ve fıkhi düşüncede tam bir Ebû Hanife takipçiliği ile ayrıldıklarını görmekteyiz. Dolayısıyla bazı Hanefi gurupların itikadi ve fıkhi sahada metodik olarak Hanefilikten ayrıştıklarını söyleyebiliriz. Bu bağlamda

Mâtüridi'nin de içinden çıktığı “cüzâziyye ekolü” , akılcı tavrıyla Hanefilik ile nerdeyse özdeşleşen rey çizgisini sahiplenmiş, onlara “Hanefi-Mâtüridiler”, “Semerkand Hanefileri” ya da “Hanefi-Rey” taraftarları denilmiştir. Mâtüridiliğin, Ebû Hanife'yi usulü ve takip eden el-Mâtüridi liderliğinde Semerkandlı kelimciler tarafından oluşturulan bir düşünce hareketi olduğunu ifade edebiliriz. Mâtüridi düşüncede zaman içerisinde itikadi sahada bazı farklılaşmalar yaşanmış olsa da fıkıh alanında bu durum oldukça sınırlı kalmıştır. Bu bağlamda Mâtüridilik, yeni Hanefilik ya da hanefi itikadının yeni yorumu olarak isimlendirilebilir. Ebû Hanife'nin Ashabü'r-Rey yorumu ile şekillendirdiği itikad sisteminin akli ve nakli delillerle desteklenmesi onun oluşturduğu kelâm sisteminin özgün yapısıdır.

Akılcı yönü ile öne çıkan Mâtürîdîlik metodik olarak sistematik ve semantik düşünmeye elverişlidir. Dini düşüncenin birey, toplum ve tüm insanlığa katacağı şeylerinin olduğunu, yapıcı ve üretici bir perspektifte ele almıştır. Mâtüridilik akılcıdır, akli hem bir bilgi kaynağı olarak görür hem de nakli anlama ve yorumlamada esas alır. Kuran ayetlerinin yorumlanmasında Te'vil prensibinin kabul edilip bir teknik olarak uygulanması bu açıdan oldukça önemlidir. Aklın sınırlılıklarına da vurgu yapan Mâtüridilik vahyin akıldan kalan boşluğu doldurmakta gerekli olduğuna vurgu yapar. Akıl hem bir bilgi kaynağı hem de bil elde etme aracıdır. Akli iyi ve kötüyü bilme meselesinde ne Eş'ariler gibi yetkiyi sadece vahye vermiş nede Mutezile gibi akli yegâne hâkim görmüştür. Hem aklın işlevselliğinden bahsetmiş ve yetki vermiş hem de aklın yetersiz olduğu alanı tespit edip burada vahye olan ihtiyaca vurgu yapmıştır.

Mâtürîdîlik İslam düşüncesinde bilgi teorisini ilk defa sistemli bir şekilde inşa eden kelâm okulu olarak görüşlerini doğru bilgiye dayandırmayı esas almaktadır. Öncelikle bilgiyi kaynakları ve

sıhhati açısından değerlendirip tasnif ederken doğru düşünmeye ait metotları da izah etmeye çalışır.⁵⁸

Mâtürîdîlik, insan merkezli bir teoloji üretir. Mutlak kudret vasfı ile dilediğini yaparken kullarını öncelemeyen bir Tanrı tasavvuru yerine dilediğini istediği zaman hikmeti ile yapan bir tanrı tasavvurunu merkeze alır. Bu teolojik yaklaşımda insan onuru, adalet duygusu önemini korur. Tanrı insana karşı eylemlerinde hikmet ve inayeti merkeze alan davranışlar sergilemektedir. O bu anlamda vadinden dönmez, güç yetirilemeyecek şeyi teklif etmez, insana yetki verir ve sorumluluk yükler. Yapıp ettiklerinin karşılığını onlara mükâfat veya ceza olarak takdir eder.⁵⁹

Değerlendirme

Mâtürîdîlikte hem yorumsal hem şekilsel düzlemde erken dönemki hüviyetini kaybetmiş, zaman içerisinde bir takım nedenlerle bazı farklılaşmalar yaşanmıştır. Akılcı, insan merkezli bilgiye önem veren bir anlayıştan otoriter Tanrı, katı nakilci, şekilci ve ameli merkeze alan bir anlayışa dönüşmüştür. Geçmişten günümüze Mâtürîdîlik adı altında neler söylendiğine bakıldığında bu daha net ortaya çıkacaktır.

Yeniden öze dönüş başlığı altında bir yaklaşım ile akılcı, bilgiyi merkeze alan, nakli akılla yorumlayıp gayeyi esas alan bir tutum sergilenmesi günümüzde zorunlu hale gelmiştir. “Bizim söylediğimiz en güzel söz budur. Kim bizim sözümüzden daha doğru bir söz getirirse, o hakikate bizimkinden daha yakındır.” ifadeleriyle, öğrencileri ve takipçileri ile arasındaki ilişkinin körü körüne bir bağlılık olmayacağını söyleyen Ebu Hanife ve geleneği önemsenmelidir. Bu yaklaşım şiar edilerek geçmişten günümüze farklı düşüncelerin olabileceği, hatta bunun ortaya çıkan bazı fikirlerin kurucu liderden ayrışsa da aynı metodik sistemde bunun normal olduğu kabul edilmelidir.

İmam Eş’arî ve taraftarlarına ait bazı görüşleri zaman zaman Ehl-i Sünnet’in ortak kanaati gibi gösterip benimseyen ve Mâtürîdî’ye açıktan muhalif olmaktan çekinmeyen Pezdevî ve Sâbunî

⁵⁸ Ayrıntılı bilgi için bkz. Tanrıbilir, Tarık, *Şemsüddin es-Semerkandi’de Varlık ve Bilgi*, Ankara2022, Kitabe Yayınları; Çam, Süleyman *Osmanlıdan Cumhuriyete Geçiş Sürecinde Mezhep Tartışmaları*, İstanbul 2022; bkz. Sadıker, Ömer Ebû Şekur es-Sâlimî’ye Göre Akıl-İman İlişkisi, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2016, cilt: XVI, sayı: 2, s. 259-276.

⁵⁹ Bkz. Akbaş, Hamdi, *Vad ve Vaid Ekseninde Hulf*, Akademisyen Kitabevi, Ankara 2018; Akbaş, Hamdi-Ömer Sadıker Va’d ve Va’id Ekseninde İlahi Adalet, *Uluslararası Bilimsel Araştırmalar Dergisi*, 2018, cilt: III, sayı: 2, s. 485-492.

gibi bazı Hanefi alimlerin Mâtüridiymiş gibi sunulması yanlışından dönülmelidir. Hanefi olmak başka şey Mâtüridi olmak başka şeydir.

Dinamik bir yapıya sahip İslam düşünce sisteminin zamanla içtihat kapısı kapandı gibi söylemlerle durağan bir hale gelmesi ciddi diğer bir sorundur. Bunların nedenlerinden bazılarını şu şekilde sıralamak mümkündür:

Erken dönemlerdeki fikir hürriyetinin zamanla ortadan kalkması

Bazı kişilerin fikir ve görüşleriyle öne çıkarak mutlak otorite gibi görülmeleri

Akılcı metodun değil şahısların otorite yerine konmaları.

İnsan merkezli teolojinin terk edilmesi.

Naklin gaye merkezli yorumlanmaması

Farklı düşüncelerin din ve mezhep dışı alana itilmesi

Mâtüridi düşüncesinin yeniden ihya edilmesi, İslam dünyasının içine düştüğü kısır ve taklitçi düşünce yapısından çıkışın yollarından biridir. Gerek duyulan şey Mâtüridi'nin üzerinde fikir inşa ederken kullandığı ana metodu, dini metne akılla yaklaşmayı, sorgulamayı esas almak olacaktır.

Eğer esas alınan şey tarihte yaşamış şahıslar ve onların görüşleri olursa doğal olarak düşünce durağan hale gelecek ve zamanla bu skolastik yapı dogmalarını oluşturacaktır. Metot olarak İmam Mâtüridi'nin yaptığı esas alınmalı, akılcı yaklaşım bilgi teorisi merkezinde yeni fikirler üretilmeli bizzat Ebu Hanife veya İmam Mâtüridi'nin görüşleri de olsa alternatif yaklaşımlar sergilenebilmelidir.⁶⁰

İnsan hayatı sınırlı sorunlar sınırsızdır. Akılcı tutum neyin söylendiğinden çok niçin söylendiğine bakar. Dolayısıyla dün bir konu hakkında söylenip doğruluğu kabul edilen şey yarın farklı açılardan değerlendirilince başkalaşabilir. Mezhepsel olarak Mâtüridi olmak Ebu Hanife ve İmam Mâtüridi'nin dediklerini nakletmek, tam bir itaatle kayıtsız şartsız uymak değil onların metodu üzere gidip akli düşünmek, sorgulamak, insan merkezli teoloji üretmek insanın onurunu merkeze almaktır. Gelenekte söylenenler kıymetlidir ancak mutlak değildir.

⁶⁰ Örnek olay için bkz. Hergüner, Esra, *Sistematik Kelam III*, Edit: İsmail Şık-Nail Karagöz, Altınordu Yayınları, İrade Hürriyeti ile Kader İnancının Çakışma Noktaları.

Yaşanabilir bir düşünce hayatı için yol gösterici olan sadece düşünceleri değil aynı zamanda Mâtürîdî'nin metodudur.

Kaynakça

Akbaş, Hamdi, Vad ve Vaid Ekseninde Hulf, Akademisyen Kitabevi, Ankara 2018.

Akbaş, Hamdi-Ömer Sadıker Va'd ve Va'id Ekseninde İlâhî Adalet, *Uluslararası Bilimsel Araştırmalar Dergisi*, 2018, cilt: III, sayı: 2, s. 485-492.

Çam, Süleyman, Osmanlıdan Cumhuriyete Geçiş Sürecinde Mezhep Tartışmaları, Kitap Dünyası Yayınları, İstanbul 2022.

Hergüner, Esra, *Sistemâtik Kelâm III*, Edit: İsmail Şık-Nail Karagöz, Altınordu Yayınları, İrade Hürriyeti ile Kader İnancının Çakışma Noktaları.

Sadıker, Ömer Ebû Şekur es-Sâlimî'ye Göre Akıl-İman İlişkisi, Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2016, cilt: XVI, sayı: 2, s. 259-276.

Tanrıbilir, Tarık, Şemsüddin es-Semerkindî'de Varlık ve Bilgi, Ankara2022, Kitabe Yayınları.

DİN ÖĞRETİMİNDE POSTMODERN BİLGİ ANLAYIŞININ İMKÂNI

Tuğrul YÜRÜK* Ahmet DÜZENLİ**

ÖZET

Türkiye’de din öğretiminin tarih süreci incelendiğinde din öğretimi programlarında uzun yıllar modernizme dayalı bilgi anlayışının hakim olduğu görülmektedir. Bununla birlikte son dönemlerde bu anlayış yavaş yavaş terk edilerek postmodernizmin bilgi anlayışını merkeze alan bir anlayış dillendirilmeye başlanmıştır. Bilindiği üzere modernizme dayalı bilgi anlayışı, bilgide nesnelliğe ve evrenselliğe; postmodernizme dayalı bilgi anlayışı ise öznelliğe ve yerelliğe daha çok vurgu yapmaktadır. Doğaldır ki bu iki yaklaşımın öne çıkardığı hususlar, çeşitli açılardan eleştirilmektedir. Mesela din öğretiminde modernizmin ön plana çıkarılmasının bireyselliği yok ederek aşırı toplumsallaşmaya; postmodernizmin ise bireyselliği artırarak toplumsallaşmayı sınırlandırmaya sebep olabileceği öne sürülmektedir. Türkiye’deki DKAB Dersi Öğretim Programında eğitim yaklaşımları açıklanırken çoklu zekâ, öğrenci merkezli öğrenme, beceri temelli öğrenme gibi diğer yaklaşımların programların uygulanması esnasında yapılandırmacı anlayışla birlikte dikkate alınması gereken yaklaşımlar olduğu belirtilmiştir. Diğer taraftan programın hem İslam hem de diğer dinlerin betimleyici bir yaklaşımla öğretime konu edilerek bireylerin kendi inançlarını oluşturmaya imkân vermeyi hedefleyen bir din anlayışına sahip olduğu da görülmektedir. Dolayısıyla hem eğitim hem de din anlayışları açısından Türkiye’deki din öğretimi programlarında postmodernizme dayalı bilgi anlayışının hareket noktası olarak kabul edildiği tespiti yapılabilir. Şu halde “Postmodernizmin bilgi anlayışının merkeze alınması, nispeten daha doktriner olduğu varsayılan din ve değerler alanlarının muhtevayı oluşturduğu DKAB Derslerinde bir sorun oluşturabilir mi? Yoksa böyle bir anlayışla din öğretimi yapılması imkân dâhilinde midir?” gibi sorular cevaplanmayı beklemektedir. Çalışmada bu sorular çerçevesinde postmodern bilgi anlayışına dayalı bir din öğretiminin ne ölçüde mümkün olduğu problemi anahatlarıyla ele alınmaya çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Din öğretimi, epistemoloji, modernizm, postmodernizm.

Giriş

İçinde yaşadığımız toplum “bilgi toplumu” veya “enformasyon toplumu”, yaşadığımız zaman dilimi de “bilgi çağı” veya “enformasyon çağı” olarak nitelendirilmektedir (Burke, 2001). Dolayısıyla bilgi konusu sosyoloji, psikoloji ve felsefe gibi birçok bilimsel alanın ilgi alanı

* Prof. Dr., Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Adana, email: tyuruk79@gmail.com

** Öğretmen, Adana, email: ahmedduzenli@hotmail.com

içerisine girmektedir. Bununla birlikte bu alanların bilgiyi incelemeleri birbirinden farklıdır. Mesela psikoloji, bilişsel süreçlerin ve zihinsel faaliyetlerin oluşumu, betimlenmesi ve sınıflanması gibi konularla ilgilenirken bilgi felsefesi bizzat bilgi kavramının kendisiyle ilgilenir (Cevizci, 2012) ve şu sorulara cevap aramaya çalışır:

1. Bilgi nedir? Bilgi kavramının tanımı ya da doğru çözümlemesi nedir?
2. Bilgimizin sınırları nereye kadardır? Ne tür şeyler hakkında doğru bilgi elde edebiliriz?
3. Bilginin kaynağı nedir? Bilgi nasıl elde edilir?
4. Gerçekten doğru bilgi var mıdır? Varsa bu bilginin doğru olması ne tür ölçüt ya da ölçütlere bağlıdır? (Çüçen, 2003)

Bilgi felsefesi kapsamında yer alan tartışmalar eğitim yaklaşımlarını doğrudan etkilemiştir. Özellikle de mutlak bilgiye ulaşmanın imkânı meselesine verilen cevaplar eğitim anlayışlarının farklılaşmasına neden olabilmektedir. İlahiyatla ilgili literatürde de vahyin mutlaklığı tartışılmamakla birlikte vahiy ile vahyin anlaşılma biçimi arasında ayırım yapılması gerektiği belirtilmektedir. Din eğitimi açısından bu tartışmalar verilecek eğitimin niteliğine yansımaktadır. Din eğitimi faaliyetlerinde en önemli uğraş alanlarından biri, muhtevanın oluşturulması ve öğrencinin bu muhtevayla karşılaştırılması yani yöntem-teknikğin belirlenmesidir. Geleneksel din eğitimi anlayışı muhtevanın doğru bilgilerden oluşması gerektiğini savunurken günümüzdeki din eğitimi anlayışları muhteva kapsamındaki bilgilerin doğruluğu veya yanlışlığına karar verecek olanların öğretmenler veya muhtevayı belirleyenlerin değil, öğrencilerin bizzat kendisi olması gerektiği görüşünü benimsemektedir. Eğer muhteva mutlak olarak kabul edilecek dini bilgilerden oluşturulursa öğrencinin bu bilgileri aynen kabul etmesi ve hatta ezberlemesi beklentisi ortaya çıkabilecektir. Böyle bir durumda ise günümüzdeki öğrenciyi merkeze alan eğitim anlayışları ile din eğitimi arasında bir uçurum oluşabilecektir. Bu ve buna benzer problemlerle birlikte çalışmanın temel problemi, “okullarda gerçekleştirilen postmodern bilgi anlayışına dayalı bir din öğretimi ne ölçüde mümkündür?” sorusuna yönelik cevap arayışıdır. Bu çerçevede araştırmanın amacı, okullardaki din eğitimi faaliyetlerinin her unsurunu ve aşamasını doğrudan etkilediği düşünülen bilgi probleminin alan uzmanlarınca biraz daha fazla tartışılmasını sağlamaktır. Konu hem örgün hem de yaygın din eğitimini etkilemekle birlikte bu bölümde daha çok örgün din eğitimi faaliyetlerine odaklanılmaktadır.

Araştırmanın soruları şu şekilde sıralanabilir:

- Bilginin doğasına yönelik tartışmalar din eğitimi alanına yansımakta mıdır?
- Nispeten daha doktriner olduğu varsayılabilir din ve değerler alanlarının konu edildiği DKAB Derslerinde postmodern bilgi anlayışının merkeze alınması, bir sorun oluşturabilir mi? Yoksa böyle bir anlayışla din öğretimi yapılması imkân dâhilinde midir?

Çalışma, bu soruların cevaplarından ziyade kapsadığı konunun din eğitimi bilimcilerinin gündemine biraz daha fazla girmesini sağlamaktır. Zira bu konu, din öğretiminin statüsünden, muhteva, yöntem-teknik, ölme-değerlendirme gibi birçok alanı derinlemesine etkilemektedir. Araştırmada nitel yöntem kullanılmış, veriler, literatür taraması yapılarak elde edilmiştir. Verilerin analiz ve değerlendirmesinde ise içerik çözümlemesi kullanılmıştır.

1. Bilginin/Dini Bilginin Değişmezliği Meselesi ve Din Eğitimine Yansıması

Felsefede dini, estetik, felsefi ve bilimsel bilgi şeklinde dört farklı bilgi türünden bahsedilmektedir. Bunlardan dini bilgi, kaynağı ilahi olan vahiy ürünü bir bilgidir ve seçilmiş kişiler tarafından diğer insanlara ulaştırılır (Canatan, 2009, 55, 56). Diğer bilgi türlerinde olduğu gibi dini bilgiyle ilgili de bilginin kaynağı, sınırları ve ölçütleri gibi konularda tartışmalar bulunmaktadır. Bu tartışmalar neticesinde mutlak, doğru, değişmez, kesin bilgi olarak nitelendirilebilecek hakikate ulaşmanın imkânı konusuna yönelik ortaya çıkan düşünceler de farklılaşmaktadır. Bu tartışmalarda öne çıkan fikirleri ileri sürenler; insan aklının gerçekliği kavrayabilmesi nedeniyle yanılmaz hükümler verebileceğini savunan dogmatikler (kesin yargıcılar), böyle kesin ve değişmez hükümlere ulaşılmayacağını düşünen septikler (şüpheciler), aklın gerçekleri kavraması fikri göreceli olduğu için hakikatin de göreceli olacağını benimseyen rölativistler (izafiyetçiler), akılla görünüşte bilgi edinebileceğini ancak hakikatin aslının bilinemeyeceğini ileri süren kritisistler (tenkitçiler), hakikatin deneye dayalı olarak ispatlanmış bilgilerden olduğu görüşünde olan pozitivistler (müsbet bilimciler) ve başarıya ve faydaya ulaştıran bilginin hakikat olduğunu yönüyle ele alan (faydacılar) olarak sıralanabilir (Sözen, 2000, 52).

Kelam âlimleri, bilgi kaynaklarını “havass-ı hamse, akl-ı selim ve haber-i sadık” olarak sıralamışlar ve bilginin geçerliğinin olabilmesi için objektif olması kriterini vurgulamıştır. Bilgi kaynaklarına bu açıdan bakıldığında her üçünün de test edilerek doğrulanma imkanının bulunmasının önemli bir özellik olduğu görülmektedir. Bu noktada Gazzali gibi keşfi öne çıkaran âlimler olsa da kelamcılarının birçoğunun keşif, ilham gibi sübjektif nitelikli bilgi kaynaklarını kabul etmediği belirtilebilir. Zira bu tür sübjektif bilgi kaynakları meşru kabul edildiği takdirde ortaya çıkan bilgilerin test edilebilirliği olmadığı için bir iddiadan öte gidemeyeceği kabul edilebilir. Neticede din adına ortaya konulan verilerin bir bilgi olarak kabul edilebilir olması için temel kriterin objektifliğe ulaşılabilmesi yani test edilebilirlik olduğu vurgulanabilir. Bununla birlikte objektifliğe ulaşabilmenin ne kadar mümkün olduğu da bir başka tartışma konusudur. Bahsedilen bilgi kaynaklarından her üçünün de objektif bilgiye ulaşma bakımından bir takım sınırlılıkları bulunduğu ileri sürülebilir. Mesela aklın verileri bilgiye dönüştürme sürecinde bazı etkilerle karşılaşması ve bunun da objektifliği etkilemesi, bu sınırlılıklardan biridir. Benzer şekilde haberin ve duyu organlarının da sübjektifliğe ve göreceliliğe açık olması benzer şekilde bir zafiyet oluşturabilir (Çınar, 2011, 25). Nitekim Kur'an'a göre, içinde belirsizlik bulunduran verilerin güvenilir bilgi olarak kabul edilmeyeceği ve bu türden bilgilere “zann” denildiği belirtilmektedir (Yeşilyurt, 2004, 2). Bu sınırlılıklara rağmen dini alanda bilgi üretebilmek için haber ve duyular aracılığıyla elde edilen verilerin akıl süzgecinde geçirilmesinin objektifliğe ulaşabilme idealinde öne çıkan yöntemlerden biri olduğu belirtilebilir. Objektifliğin yanı sıra doğruluktan bahsedebilmek için uygunluk, tutarlılık, uzlaşım, apaçıklık ve yarar gibi beş temel ölçütün de dikkate alınması gerektiğine değinilmektedir (Çüçen, 2012, 71-79).

Eğitimle ilgili literatür incelendiğinde modernizm veya postmodernizm olarak nitelendirilen iki temel bilgi anlayışının eğitim anlayışlarını etkilediğinden bahsedilmektedir. Bu yaklaşımlardan modernizm, bilgide nesnellığe ve evrenselliğe, postmodernizm ise öznelliğe ve yerelliğe daha çok vurgu yapmaktadır. Bu anlamda modernizmin eğitim anlayışının doğruluğu kabul edilen bilgilerin öğretmen aracılığıyla öğrencilere aktarımını, postmodernizmi benimseyen bir eğitim anlayışının ise bireyselliğe vurgu yaparak bilginin geçici olması nedeniyle öğrencinin bireysel üretimlerini öne çıkardığı ifade edilebilir (Aydın, 2006, 60). Bu anlamda eğitim veya öğretim yerine öğrenmeye vurgu yapan ve bilginin bireysel bir inşa olduğu anlayışına dayanan pek çok yaklaşım, postmodern anlayışın eğitime

yansıması olarak değerlendirilebilir (Meydan, 2022, 25). Kılıç & Bayram (2014, 372), modern ve postmodern eğitimin temel özelliklerini aşağıdaki tabloda karşılaştırmıştır:

Modern Eğitim	Postmodern Eğitim
Pozitivist paradigma	Yorumsamacı paradigma
Eğitimde yeni olan esastır. Geleneksel, alışılmış olan yeni olan eğilime tabi olmalıdır.	Modern olanın sorgulanmaksızın kabul edilmesi fikri doğru değildir.
Bilginin nesnelliği temel alınmalıdır. Öğretmen, bilginin kaynağı konumundaki otoriteyi temsil eder.	Bilgi öznelidir. Öğrenci, ön bilgilerinden hareketle bilgiyi yapılandırır.
Kesin, nesnel bilgiye ulaşma amacı vardır. Doğru bilgi nesnel olana uygunluğu ölçüsünde kabul görür.	Nesnel bilgi yoktur. Bireyler bilgiyi tarafsız bir biçimde elde edemez; çünkü her kişi bilgiyi kendi zihinsel süreçleriyle yapılandırır.
Öğrenci pasif konumdadır. Ondan beklenen, istenen bilgiyi almak ve davranışa dönüştürmektir.	Öğrenci etkindir. Bilgiyi, öznel kavram ve deneyimleriyle kendisi organize eder.
Öğretmen bilginin eğitim ortamındaki temsilcisidir. Amacı nesnel, değişmeyen doğru bilgiyi öğrenciye aktarmaktır.	Öğretmen, öğrencilerin kendi bireyselliklerini yansıtmaları noktasında bir rehberdir. Öğretmenin kati otoritesi kabul edilemez.
Öğrenci ve öğretmen arasında öğretmenin sorgulanmayan otoritesinden ileri gelen belli bir mesafe vardır.	Öğretmen ve öğrenci arasında güvene dayalı bir ilişki vardır. Çünkü kati otorite, öğretmen ve öğrencinin etkili şekilde kaynaşmasını önleyebilir.
Somut dünya gerçekliği yerine soyut gerçeklik önem kazanır.	Somut gerçeklikle soyut gerçeklik iç içedir.
Genellenebilir.	Duruma göre biçimlenir.
Tek doğru vardır.	Çoğulculuk anlayışı egemendir

Mutlak bilgiye ulaşmanın imkânı meselesine verilen cevaplar eğitim anlayışlarının farklılaşmasına neden olabilmektedir. Eğitim alanındaki bu değişimin din eğitimine etki etmemesi kaçınılmazdır. Din eğitimi açısından bu tartışmalar; din eğitimi anlayışlarının belirlenmesi, amaçların ve muhtevanın oluşturulması, öğrencinin bu muhtevayla karşılaştırılması yani yöntem-teknik, ölçme-değerlendirme tekniklerinin belirlenmesi gibi

alanlarda yaşanmaktadır. Modernizme dayalı din eğitiminin muhtevanın doğru bilgilerden oluşmasını ve bunların aktarılmasını savunduğu belirtilebilir. Eğer muhteva mutlak olarak kabul edilecek dini bilgilerden oluşturulursa öğrencinin bu bilgileri aynen kabul etmesi ve hatta ezberlemesi beklentisi ortaya çıkabilecektir. Postmodernizmi benimseyen bir din eğitiminin de muhtevada yer alan bilgilerin doğruluğu veya yanlışlığından ziyade bireyin kendi bilgisini üretebilme becerisinin geliştirilmesine vurgu yapacağı söylenebilir.

Muhtevanın da objektiflik iddiası taşımadan farklı alternatifler sunan ve bunlar arasında bireyin kendi doğrusunu belirleyebilmesine imkân verecek şekilde hazırlanması gerekir. Bu noktada bu şekildeki bir din eğitiminin daha çok bireye yöneldiği ve bireylerin bilgi sahibi olmasının yanı sıra aklını nasıl kullanabileceği ve bilgiyi nasıl elde edebileceğine dair bir bilinç oluşturabilmesine odaklanacağı söylenebilir (Selçuk, 1997, 29).

Postmodernizmin bireyin kendi bilgilerini ve öğrenmelerini inşa etmesine yönelik vurgusu, dinin öğretimini daha da zorlaştırmaktadır. Çünkü dinin zihne hitap eden bilişsel boyutunun yanı sıra duygulara yönelen duyuşsal boyutu da bulunmaktadır. Diğer taraftan vahyin anlaşılması ve yorumlanmasının bireylere, toplumlara ve zamana göre farklılaşması da kaçınılmaz bir gerçekliktir. Bu tür dinin mahiyetinden kaynaklanan zorluklara bireysel ve toplumsal ihtiyaçlar ve uygulama farklılıkları da eklenince dinin herkesi memnun edecek ve kapsayacak şekilde öğretime konu edilmesinin zorluğu daha da anlaşılmaktadır (Akyürek, 2010, 374-375).

2. Postmodern Bilgi Anlayışı Açısından DKAB Dersi Öğretim Programı

DKAB dersine ait öğretim programının temel felsefesinin postmodern bilgi anlayışına ne ölçüde imkân verdiği, sahip olunan eğitim ve din anlayışları çerçevesinde ele alınabilir. Programın eğitim anlayışı; yapılandırmacı öğrenme modelini destekleyen çoklu zekâ, öğrenci merkezli öğrenme, beceri temelli öğrenme gibi yaklaşımlar olarak ifade edilmiştir (MEB, 2018, 8). Belirtilen eğitim anlayışlarının postmodern eğitim anlayışlarına dayandığı görülmektedir. Nitekim postmodern bilgi anlayışının eğitime yansıma alanlarından biri de yapılandırmacılıktır (Aydın, 2006, 60). Yapılandırmacılık ve diğer anlayışların bu doğrultuda doğru bilgiye ulaşmanın neredeyse imkânsız olduğundan hareketle bilginin öğrenciye aktarılmasını değil, öğrencinin bilgiyi kendisinin oluşturmasını hedeflediği görülmektedir. Dolayısıyla bu anlayışların bilgi aktarmayı hedefledikleri için ders kitabı ve öğretmeni merkeze alıp öğrenciyi pasif hale getiren eğitim anlayışlarına karşı ortaya çıktıkları şeklinde

bir değerlendirme yapılabilir. Postmodern bilgi anlayışı kapsamında öğrenme; *“öğrencinin duyu organları aracılığıyla dış dünyadan algıladığı belirli bir nesne, olay, olgu ya da kavrama ilişkin zihninde kendi gerçeğini (bilgilerini) yapılandırması ya da en azından önceki deneyimlerine dayalı olarak gerçeği yorumlaması süreci”* olarak kabul edilmektedir (Deryakulu, 2000, 61). Aslında din öğretiminden de bireyin bilgiyi kullanma amacını ve nasıl kullanabileceğini sorgulama özelliğini kazandıracak analitik yeterliğe ulaştırması beklenmektedir. Böylece bireyler, inançlarıyla ilgili kendi tercihlerini hiçbir otoriteye bağımlı olmadan özgürce yapabilecek duruma gelebilecekler ve kendilerini istismardan korumayı başarabileceklerdir (Meydan, 2022, 49; Selçuk, 1997). Öğretmenin bu süreçte rolünün öğrenme sürecinde karşılıklı işbirliğiyle öğrencinin mümkün olduğunca farklı bilgi kaynaklarıyla karşılaşmasına ve kendi bilgilerini, inançlarını vs. oluşturmaya yardımcı olmak şeklinde olduğu belirtilebilir. Öğrencilerin de böylesine öğrenme ortamında üst düzey öğrenme beceriler geliştirmeleri ve aktif bir şekilde kendilerine ait bilgi üretmeleri mümkün olabilecektir. Dolayısıyla programın eğitim anlayışının postmodern bilgi anlayışıyla uyumlu olduğu değerlendirilmesi yapılabilir.

Programın benimsediği din anlayışı, İslam’ın dışındaki diğer dinlerin öğretimini de içine alan “mezheplerüstü yaklaşım” olarak nitelendirilebilir. Bu çerçevede programda İslam diniyle birlikte diğer dinlerin de öğretimine yer verilmektedir. Burada dikkat edilecek ilkelerden biri, dinlerle ilgili bilgi verilirken “betimleyici yaklaşım”la hareket edilmesidir. Bunu gerçekleştirmek için her dinle ilgili kendi kaynaklarına dayalı objektif bilgilere yer verilmesi düşüncesi benimsenmiştir. Programda İslam dini öğretilirken İslam içi yorumların ortak noktalarının öğretime konu edildiği “mezheplerüstü yaklaşım” temel bakış açısını oluşturmaktadır. İslam dışındaki dinlerin öğretiminde ise “bilimsel”, “dinler açılımı” ve “olgusal yaklaşım”ın göz önünde bulundurulması gerektiği belirtilmiştir (Yürük & Topchubaev, 2022, 420). Programın din anlayışında görüldüğü üzere genel olarak İslam ve diğer dinler hakkında objektif bir şekilde bilgilendirmenin yapılması istendiği düşünülebilir. Bu noktada postmodern bilgi anlayışının getirdiği bilginin doğruluğunun göreceli olduğu anlayışı birtakım zorluklara neden olabilir. Ancak öğrencinin hayatını bir bütün olarak kavrama ve anlamlandırma sürecinde dinin bakış açısını öğrenmesi, keşfetmesi ve kendi problemlerini çözebilmesi önemli bir destek sağlayacaktır. Bunun için de bireyin sorgulama, eleştirme, yaratıcı düşünebilme, problem çözme gibi becerilere sahip olması gerekmektedir.

Bu minvalde programda bireysel öğrenme becerilerinin gelişmesinin sağlanmasına yer verildiği görülmektedir (MEB, 2018, 8-9). Görüldüğü üzere programın din anlayışında dinler öğretime konu edilirken bilişsel düzeyde çoğulcu, öznel ve eleştirel bir bakış açısını benimsemeye özen gösterildiği vurgulanabilir. Böylece programın din anlayışında da postmodern anlayışın izlerini görmek mümkündür.

SONUÇ VE DEĞERLENDİRME

Tarihi süreçte farklı öğrenme anlayışlarının ortaya çıkmasındaki en temel faktörlerden birinin bilgi konusuna yaklaşım tarzı olduğu görülmektedir. Bu anlamda temelde değişmeyen, kesin ve mutlak bilgilere sahip olabileceğimizi savunan ve objektivist bakış açısını benimseyen modern yaklaşımla birlikte bu yaklaşımın aksine değişmeyen, kesin ve mutlak bilgiler elde edilemeyeceğini iddia eden ve sübjektivist düşünce biçimini benimseyen ve postmodern olarak isimlendirilen iki yaklaşımdan bahsedilebilir. Bu anlayışlardan hangisi benimseniyorsa sahip olunan bilgi anlayışı, eğitim-öğretim sürecindeki unsurları etkilemektedir. Dolayısıyla estetik, felsefi ve bilimsel bilgiyle birlikte önemli bilgi türlerinden biri olarak kabul edilen dini bilginin öğretimi de kabul edilen anlayışa göre şekillenebilmektedir. Öğretim sürecinde geleneksel yaklaşıma sahip olunduğunda din eğitimi uygulamalarının muhtevası, değişmeyen bilgilerden oluşacaktır. Öğretmene düşen bu mutlak bilgileri öğrencilere aktarmaktır.

Dolayısıyla bu aktarım esnasında öğretmen aktif, öğrenci ise pasif durumdadır. Postmodern yaklaşım benimsendiğinde ise muhteva çoğulcu, nesnel ve eleştirel bir yaklaşımla belirlenecektir. Öğretmenin rolü ise öğrencilerin dinî anlamda kendi bilgilerini inşa etmelerine yardımcı olmaktır. Bu anlamda da öğretmen pasif, öğrenci aktif bir tavır içerisinde. Kullanılacak yöntem ve teknikler açısından bir karşılaştırma yapıldığında modern yaklaşımda daha öğretmeni merkeze alan ve mutlak bilginin aktarımına yardımcı olan yöntemlerin tercih edileceği söylenebilir. Postmodern yaklaşımda ise bireyin kendi bilgisini oluşturma sürecine yardımcı olacak yöntemlere başvurulacaktır.

Her iki yaklaşımın bilgi anlayışı ve bunun İslam dini açısından değerlendirilmesi noktasında sonuç olarak şunlar söylenebilir: İslam, Allah tarafından peygambere gönderilen vahiyden oluşmaktadır. İslam açısından doğru olarak kabul edilebilecek tek bilgi, peygambere gönderilen ve peygamber tarafından tebliğ edilen vahiydir. Ne peygamberin en yakınındaki sahabe ne de günümüzdeki herhangi birisi İslam diniyle ilgili doğru bilgiye sahip olduğu iddiasında bulunamaz. Çünkü bu iddiayı dile getirebilmenin tek şartı, vahiy almaktır. İslam'da

Peygamber haricinde vahiy aldığı iddia edecek hiçbir kişi, kurum veya kuruluş yoktur. Her ne kadar Kur'an ve sünnete dayalı olarak söylendiği iddia edilse de İslam adına dile getirilenler tamamen sübjektif kişiye özel yorumlardır, eleştirilebilir, onaylanabilir ve reddedilebilir niteliktedir. Bu doğrultuda din eğitimi faaliyetlerinde muhtevada yer alan her bilgi de bu nitelikleri taşımalıdır. O halde öğretmenin takip edebileceği belki de en doğru yollardan biri, öğrencilerin mümkün olduğunca muhtevayla ilgili alternatif bilgilerle karşılaşmasını ve analiz, sentez, değerlendirme, problem çözme vb. üst düzey olarak kabul edilen beceriler aracılığıyla bu bilgiler arasından kendi tercihlerini yapmalarını sağlamak olabilir. Yani muhteva kapsamında ele alınacak bilgiler, test edilmeye, eleştirmeye, üzerinde tartışabilmeye imkân verecek öğretim yöntem ve teknikleriyle öğretim sürecine dâhil edilmelidir.

Bir diğer önemli husus da Türkiye'deki DKAB derslerinin özellikle çoğulculuğu göz önünde bulundurmaması, bir bakıma da postmodern eğitim yaklaşımlarına uyulmaması gerekçesiyle zorunluluğunun tartışılmasıdır. Bu tartışmaların önlenmesi için teolojik yaklaşımdan ziyade pedagojik bakış açısıyla hareket edilerek mümkün olduğunca Türk toplumunda yaşayan herkesin toplumsal uyumuna katkı sağlamak hedeflenmelidir. Bunu gerçekleştirmek için de programın muhtevasının detaylardan uzak, daha çok Türkiye'deki dini kültürü yansıtacak şekilde hazırlanması sağlanabilir. Aksi zorunlu olan ve haftada sadece iki saatten ibaret olan bir DKAB dersinden din adına var olan bütün geleneksel bilgileri muhtevasına dâhil etmesini ve öğrencinin dindarlaştırılmasını beklemek anlamına gelecektir. Bu okula gereğinden fazla yük yüklemek anlamına gelebilir. Bu tür beklentilerin okuldaki seçmeli derslerle veya yaygın din eğitimi aracılığıyla gerçekleştirilmeye çalışılmasının daha doğru olacağı belirtilebilir.

KAYNAKLAR

- Akyürek, S. (2010). Etkili öğretmenlik. İçinde *Etkili Din Öğretimi*. Türkiye İlahiyat Tedrisatına Yardım Eden Dernekler Federasyonu.
- Aydın, H. (2006). Eğitimde modern ve post-modern modeller. *Bilim ve Gelecek Dergisi*, 33(2), 60-69.
- Burke, P. (2001). *Bilginin toplumsal tarihi* (M. Tunçay, Çev.). Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Canatan, K. (2009). İbn Rüşd'ün epistemolojik projesi: "Dinî bilgi" ve "felsefî bilgi"nin uzlaştırılması. İçinde Komisyon (Ed.), *Doğu-Batı İlişkisinin Entelektüel Boyutu İbn Rüşd'ü Yeniden Düşünmek* (C. 1, ss. 60-73). Asitan.
- Cevizci, A. (2012). *Bilgi felsefesi*. Say Yayınları.
- Çınar, M. (2011). Mütakaddimun dönemi kelim alimlerine göre bilgi, kaynakları ve bunlar arasındaki irtibatın keyfiyeti. *Bilimname*, 2011(2).
- Çüçen, A. K. (2003). Bilgi kuramına giriş. *Bilimname*, 2003(2).
- Çüçen, A. K. (2012). *Bilgi felsefesi*. Sentez.
- Deryakulu, D. (2001). Yapıcı öğrenme. İçinde *Sınıfta Demokrasi*. Eğitim Sen.
- Kılıç, L. K., & Bayram, B. (2014). Postmodernizm ve eğitim. *Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim (TEKE) Dergisi*, 3(1), 368-376.
- MEB. (2018). *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi öğretim programı (ilkokul 4 ve ortaokul 5, 6, 7 ve 8. Sınıflar)*. Milli Eğitim Bakanlığı.
- Meydan, H. (2022). *Postmodern iklimde din ve değerleri öğretmek*. Dem Yayınları.
- Selçuk, M. (1997). Din öğretiminin kuramsal temelleri-zihin gelişimi açısından bir deneme. *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, 4, 145-158.
- Sözen, K. (2000). Hz. Peygamber'in bilgi kaynakları. III. *Kutlu Doğum Sempozyumu*.
- Yeşilyurt, T. (2004). Kur'an'da bilgi. *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 9(1).
- Yürük, T., & Topchubaev, K. (2022). Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programlarının incelenmesi. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)*, 22(1), 415-436.

Türk-İslam Yönetim Anlayışında Yetki VE Liyakat İlişkisi: *tUHFETÜ'T-TÜRK* Örneği

Dr. Öğr. Üyesi Ömer SADIKER⁶¹

Özet

Türk'e armağan anlamını taşıyan *Tuhfetü't-Türk* nasihat muhtevalı siyasetname türünün örneklerinden biridir. Eser, Türk Memluk Devleti himayesinde Şam'da yaşayan, aslen Tarsus'lu, kadılık görevi yaparak gelmiş bir aileye mensup ve kendisi de kadılık yapan Hanefî-Mâtürîdî âlim Necmeddin Tarsûsî'ye (1321-1357) aittir. Devlet başkanlığı için Kureyşîliğin şart olmadığını, Türkler'in devlet yönetimi konusundaki liyakatini ve Şafiî mezhebinin aksine Hanefî mezhebinin yönetim biçimine daha uygun olduğunu ifade eden Tarsûsî, bu eserinde devlet kademelerindeki görevler ve yetkinlikleri hususunda da bir takım niteliklerin aranması gerektiğini dile getirmiştir. Buna göre hükümdarlar, her şeyden önce yönetimi altında bulunan topraklarda adaleti sağlayabilmesi için zulme mani olmalı ve idari kademelerde görevlendirilecek kişilerin seçiminde dikkatli davranmalıdır. Bu bağlamda yetki verilecek kişilerin kademeye uygun niteliklere sahip olup olmadığını denetlemelidir. Tarsûsî'nin *Tuhfetü't-Türk*'de temas ettiği yetki alanları, saltanat vekilliği, kadılık, vezirlik, haciblik, müfettişlik, valilik, kâtiplik, hatiplik, kazaskerlik, beytülmal vekilliği, hisbe ve darphane görevleridir. Bütün görevlerde genelde akıllı, iffetli, dindar ve tok gözlü olmak şart koşulmaktadır. Bunun yanısıra yetkilerin konumu ve hassas yapısına istinaden özel kıstaslar da belirlenmiştir. Örneğin bazı makamlarda güvenirlilik ön şart iken bazılarında dindarlık öne çıkmaktadır. Şer'î ahkâmla ilgili konulara girmemesi istenen devlet kademeleri olduğu gibi vakıf ve kaza işlerine bakmaması istenen kademeler de bulunmaktadır. Ayrıca daha iyi bir yönetim için görevi kötüye kullanmasının önünü almak adına zengin olmanın şart koşulduğu ya da mezhebî aidiyetin dikkate alındığı makamlar dahi mevcuttur.

⁶¹ Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kelam Anabilim Dalı.

Giriş

İslam dünyasında devlet yöneticilerine öğüt ve tavsiyelerde bulunan birçok eser yazılmıştır. Kur'an ve hadislerde vurgulanan ilkeler, çeşitli dönemlerdeki uygulamalar, siyasi ve idari yazışmalar ve sözlü aktarımlar bu yazımın başlıca kaynakları arasında sayılır. Ayrıca İslam geleneğinde yazılan bu eserlerde devlet yönetimini ele alan eski Yunan, Hint, İran ve Çin kültürlerine ait kitaplar, nasihatnameler önemli yer tutar (Adalıoğlu, 2009:305).

Türk-İslam nasihatname yazımı geleneği içerisinde akla ilk gelenler arasında Gazneliler döneminden Yusuf Hac Hâcib'in *Kutadgu Bilig'i*, Selçuklular döneminden Gazzâlî'nin *Nasihatü'l-Mülûk'ü*, Eyyûbiler döneminden Sa'dî Şîrâzî'nin *Bostan ve Gülistân'ı* yer almaktadır (Adalıoğlu, 2009:305).

Türk-İslam yönetim biçimini benimseyen Memlûkler döneminde de siyasetname türü eserler kaleme alınmıştır. Takiyyüddin İbn Teymiyye'nin *es-Siyâsetü's-şer'iyye fî ıslâhı'r-râ'î ve'r-ra'iyye*, Mâverîdî'nin *el-Ahkâmü's-sultânîyye'si* bunlardandır. Memlûkler dönemi yazılmış nasihatname türü eserlerden biri de Necmeddin Tarsûsî'nin *Tuhfetü't-Türk'ü*dür. Karacan, "Fıkıh'ta devlet başkanına tanınan yetkiler Necmuddin et-Tarsûsî'nin *Tuhfetü't-Türk'ü*nde Hanefî ve Şafiî mezheplerinin kamu otoritesine tanıdıkları yetkilere dair mukayeseli bir değerlendirme" adlı makalesiyle eserin ana temalarından birini değerlendirmiştir. Bu çalışmada öncelikle müellif ve eseri tanıtılmış ardından da devlet kademelerindeki yetkiler ve liyakat şartları üzerine durulmuştur.

1. Necmeddin Tarsûsî

13 Şubat 1320 (h. 2 Muharrem 720) yılında Şam'ın Mizze kentinde doğmuş, 23 Temmuz 1357 (h. 4 Şaban 758) senesi otuz sekiz yaşında kısa bir ömür sürdükten sonra yine Şam'da vefat etmiştir (Sadıker, 2020:177; Sadıker ve Akbaşı, 2022: 57-58). Tam ismi Ebû İshâk Necmüddîn İbrâhîm b. Alî b. Ahmed et-Tarsûsî'dir. *Urcûze fî Vefeyâtî'l-a'yân min Mezhebi Ebî Hanîfeti'n-Nu'mân* adlı biyografi eserinde kendi ailesine dair verdiği bilgilere dayanarak atalarının Tarsûs'un Gülek kasabasından Halep şehrine göç ettiği anlaşılmaktadır. (Şık, 2017:47)

Anne ve baba tarafından ilmiye sınıfına mensup bir aileye doğan Tarsûsî, 15 yaşında müderrisliğe başlamıştır. 24 yaşında kadı naibliği ile başlayan yargı görevi ise iki sene sonra başkadılık ile devam etmiştir. Vefatına kadar başkadılık görevini sürdürmüştür (Kılıç, 2011:114).

Kelam, siyasetname, fıkıh, biyografi ve tarih başta olmak üzere birçok alanda eser yazan Tarsûsî, çalışmalarına manzumeye yer vermesiyle de şöhret bulmuştur. Bunda uzun süreler tedris işiyle iştigal etmesi hasebiyle eğitim geleneğini bilmesinin etkisi yadsınamaz. Zira bilginin öğrencide kalıcılığı ve aynı zamanda okucuya aktarılmasında didaktik şiir yazımının ciddi etkisi hakikattir.

Tarsûsî'nin çalışmamıza konu olan *Tuhfetü't-Türk* dışındaki bazı eserleri şunlardır: *Urcûze fî ma'rifeti mâ beyne'l-Eşâ'ire ve'l-Hanefiyye mine'l-hilâf fî uşûlî'd-dîn* (Eş'arîlik ile Mâtürîdîlik arasındaki kelam ilmine dair ayrışma konuları ele alınmıştır), *Urcûze fî vefeyâtî'l-a'yân min mezhebi Ebî Hanîfeti'n-Nu'mân* (Ebû Hanîfe'den İbnü't-Türkmânî'ye (ö. 750/1349) kadar olan Hanefî fıkıh âlimlerinin ölüm tarihleri kaydedilmiştir), *Enfa'u'l-vesâ'il ilâ tahrîri'l-mesâ'il* (Mahkemelerde sıkça görülen meselelerde kadılara kolaylık sağlamak amacıyla derlenmiştir), *el-Fevâ'idü'l-fıkhiyye* (Fürû-i fıkha dair 1000 beyitlik bir manzumedir), *ez-Zevâ'id 'ale'l-Fevâ'id* (Tarsûsî'nin bir önceki eserine zeyil niteliğinde küçük bir risâledir), *ed-Dürretü's-seniyye fî Şerhi'l-Fevâ'idü'l-fıkhiyye* (el-Fevaidü'l-Fıkhiyye'nin mensur şerhidir), *el-i'lâm bi-muştalâhi's-şuhûd ve'l-hükkâm* (Şürût ilmi kapsamındaki terim ve usuller hakkında olup ayrıca edebî'l-kâdî ile ilgili bazı bilgileri ve müellifin bu konudaki düşünce ve eleştirilerini ihtiva eder), *İzâhu'l-esrâri'l-hafîyye fî kitâbi vakfi'l-mezra'ati'l-Asrûniyye* (Dimaşk Asrûniye mezraasının vakfı konusundaki ihtilâf hakkında müellifin görüşünü içeren bir risâledir (Kılıç, 2011:114).

2. *Tuhfetü't-Türk*

Tuhfetü't-Türk Tarsûsî'nin Şam'da kadılık yaptığı dönemde (1351'den 1357'ye kadar) siyasetname türünde kaleme aldığı eseridir. Tam ismi "Devlet işlerinde nasıl davranılması gerektiğine dair Türk'e armağan" manasına "*Tuhfetü't-Türk fîmâ yecibü en yu'mele fi'l-mülk'tür*".

Eserde devlet başkanına sağlıklı ve meşru bir siyasetin nasıl olması gerektiğine dair tavsiyelerde bulunulmuştur. Ayrıca devlet otoritesinde aranan niteliklere temas edilmiş ve idarî işlerde ihtimam gösterilmesi ve kaçınılması gereken hususlara değinilmiştir. Eser on iki bölümden oluşmakta olup başlıkları şunlardır:

- 1- Türklerin Devlet Başkanlığı
- 2- Türklerin Devlet Kademesinde Görevlendirilmesinin Uygunluğu
- 3- Devlet Kurumlarında İstihdam Edileceklerin Tayini ve Denetlenmeleri
- 4- Vali ve Vilayet Görevlilerinin Denetlenmesi
- 5- Kadı ve Yardımcılarının Denetlenmesi
- 6- Halkın İhtiyaçlarının Gözetilmesi
- 7- Kamu Yararına İnşa Edilen Yapıların İmarı ve Denetlenmesi
- 8- Hazineadaki Malların Çeşitleri ve Sarf Yerleri
- 9- Müsadere Yoluyla Alınan Mallar
- 10- Ehli Harp İle Hediyeleşme
- 11- Devlet Otoritesine İsyan Edenler
- 12- Cihad Meselesi ve Ganimetlerin Taksimi (Tarsûsî, 2018: 32-33)

Anılan başlıklar içerisinde devlet kademelerinde yetkili makamlar ve o makamın liyakat şartlarını dile getiren madde üçüncü başlıkta ele alınmaktadır. Çalışmamızın konusu yetki ve liyakat ile alakalı olması sebebiyle bu hususa yoğunlaşılmıştır. Haddi zatında *Tuhfetü't-Türk*'ün özgün yönlerinden ilki Türklerin devlet başkanlığında herhangi bir engelin bulunmadığını dile getirmesidir. Zira gelenekte devlet başkanının Kureyş'ten olması görüşü yaygındır. Tarsûsî geleneğin aksine bu eseriyle aslında yönetimi altında bulunduğu Türk devleti Memluklerin devlet başkanlığının meşruiyyetini ifade etmektedir (Tarsûsî, 2018:32).

Tuhfetü't-Türk'te dikkat çeken yönlerden biri de hatta eserin ana teması Hanefî-Eş'arî ayrışmasına yer vermesidir (bkz. Şık, Sadıker ve Akbaş (2022)). Tarsûsî, öteden beri süre gelen yönetimde Eş'arî-Şafiî kadrolaşması iltimasına dikkat çekmekte Hanefî hukuk sisteminin Şafiî hukuk sistemine nazaran devlet başkanına sunduğu imkânın genişliğine dikkat çekmektedir. Nitekim o, meselelerin önemli bölümünü devlet başkanının yetkisi ile irtibatlandırıp eserin temel iddiası olan Hanefî mezhebinin devlet otoritesine, Şafiî mezhebine göre, nispeten daha fazla yetki tanıdığı savını temellendirmeye çalışmıştır. Ona göre devletin ve kamusal olanın sağlıklı idamesi için Hanefi mezhebinin devletin baş mezhebi olması gerekir (Karacan, 2019:385).

3. Görev Alanları ve Kriterleri

İdari yetkiler ve kriterleri *Tuhfetü't-Türk*'ün üçüncü bölümünde yer almaktadır. Bu bölümde birbiriyle ilişkili üç kısım vardır. Birincisi zulmü ortadan kaldırma ve zâlimi engelleme hakkındadır ki Tarsûsî bunu

önemli ve öncelikli görür. Zira ona göre hâkimiyet ancak adaletle var olur ve ancak adaletle devam eder. Bu sebeple halk tarafından haksızlığa uğradığına dair bir dilekçe gelir ise açıklığa kavuşturmak için bütün gayretini sarfeder. Problem kendi yaşadığı bölgede ise bizzat kendisi ilgilenir. Tarsûsî'nin hâkimiyet ve adalet arasındaki ilişkiyi ortaya koymak adına verdiği İran Kısrası Enûşîrvân'ın sözü de ilginçtir. Şöyleki Enûşîrvân "Hâkimiyet ancak ordu ile olur. Ordu ancak mal ile olur. Mal ise ancak adalet ve ülkeyi imar etmekle elde edilir. Ülke ancak halk ile [kâim] olur ve halk da ancak adalet ile var olur." der (Tarsûsî 2018:50).

İkincisi dilekçenin/talebin sunulacağı makamın doğru tespiti ile ilgilidir. Dilekçe devlet başkanına arzedildiğinde konu kendi alanında ise kendi araştırır, kendi alanında değilse kimin görev alanında ise sultan ona yönlendirir (Tarsûsî 2018:48).

Üçüncü kısımda da idari görevler hakkındadır ki Tarsûsî'nin eserinde temas ettiği görev alanları şunlardır: Hükümdarlık vekâleti, kadılık, vezirlik, hâciblik, müfettişlik, valilik, kâtiplik, hatiplik, askeri hâkimlik, hazine vekilliği ve hisbe görevleri (Tarsûsî 2018:52). Yukarıda belirtilen görevlerden özellikle günümüze hitap eden yetkiler içerisinde teknik şartları olan değil de ilmi ve ahlâkî değerleri olanlar üzerinde durulacaktır.

a. Devlet başkanı yardımcılığı

Sultanın yardımcı olarak seçeceği kişi akıllı, iffetli, dinine ve basiretine güvendiği, az yiyen ve az konuşan biri olmalıdır. Ayrıca onun gözü saltanaatta olmamalı ve kendisi için yüksek mertebeler beklememelidir.

b. Kadılık

Memlûkler'de Şafîî, Hanefî Mâlikî ve Hanbelî olmak üzere dört kadı uygulaması yürürlükte idi. Fakat başkadı Şafîîlerden olurdu. Kadının/yargıcın görevlendirilmesinde titiz davranılması gerektiğine dikkat çeken Tarsûsî'nin kadı seçimi hususunda belirttiği uygulama şöyledir:

"Sultan dört mezhepten birine müntesip bir kâdî atamak isterse bu mezhebin önde gelenlerini çağırıp her birine ayrı ayrı ve gizlice kazâ makamı için ehliyetli, aklî ve dinî açıdan kâmil birisini sorar. Bu iki vasıf ile beraber fazîlet açısından da kemâl vasfı bulunursa en iyisi olur. Aksi takdirde orta dereceli fazîlet ile bu iki vasfın kemâlî evlâ olur. Mezhepte önde gelenlerin tamamı veya çoğu bir şahsın tayin edilmesi konusunda ittifak ederlerse sultan onları dışarı çıkartır ve ardından belirlenen bu şahsı gizlice diğer mezhep müntesiplerine sorar. Eğer o kişinin kendi mezhep müntesipleri arasında aklî ve dinî açıdan en kâmil kişi olduğu söylenirse, sultan Allah'tan hayırlısını dileyerek o kişiyi görevlendirir. Şayet bir başkasını ondan daha fazla överlerse, sultan bu mezhebin ve diğer mezhebin önde gelenlerini toplar. İlk belirlenen şahsı ve diğer şahsı bunlara anlatır. Bu ikisi arasında hangisinin tercihe şayan olduğunu belirlemelerini ister. Hepsini veya birçoğu birisi üzerinde ittifak ederse sultan onu görevlendirir. Bu tercihte dindarlık ve akıl esas alınmalıdır. Aklî ve dinî açılardan eksiği olan kişinin faziletinin çokluğu aldatıcı olmasın!

Bu durumda sultan için prensip, fazileti tam olmasa da dindar ve daha akıllı olana itibar etmektir. Zira dindarlık kişiyi câiz olmayan şeylerden ve bilmediği hususlarda hüküm vermekten alıkoyar. Hâlbuki dindarlığı eksik olduğu halde bilgili olan kişi için bu durum geçerli değildir. Bu kişiler tedirginliğe sevkeder. Bu sebeple ashabımız "dindar ve daha bilgili iki kişi bir araya gelirse dindar olan öncelenir"

görüştüğüdürler. Görevlendirme sırasında kâdının ehliyetini araştırma konusundaki sözlerimi biraz uzattım. Kâdının kendi mezhebinin müntesipleri arasında en dindar ve en akıllı kişi olması gerekir.”

c. Vezirlik,

Vezirin müslüman, özgür, akıl ve baliğ olması şarttır. İffetli, dirençli olmalı, zalim ve tamahkâr olmamalıdır. Bunun yanında heybetli, şık giyimli, öz sözlü ve şeriata sıkı bağlı olması hoş olur. Vakıf ve yargı ile konular vezirin etki alanı dışındadır. Zira şer’î mesele olmaları itibarıyla vezir bu konuda bilgi sahibi olmayabilir. Böyle bir konuda atacağı adımlar hak kayıplarına neden olur (Tarsûsî, 2018:70).

d. Hâciblik

Hacibler, Memlûklerde zamanla artan farklı görevleri yerine getirmişlerdir. Asıl görevi sultana gelen kişi ve heyetleri huzura çıkarmaktır (bkz. Taneri, 1996:14/510). Sultan bu görev için emirler arasından akıllı, dindar, iffetli, heybet sahibi, öz sözlü, şeriata sıkı bağlı, sultana ulaşmak isteyenlere mani olmayan ve kendine ulaşan şikâyetleri de gizlemeyen birisini seçmesi gerekir. Hacibin şer’î meselelerde söz söyleme yetkisi yoktur. Zira konu hakkında Allah’ın hükmünü bilmeyip siyaseten hüküm verebilir (Tarsûsî, 2018:70).

e. Müfettişlik

İffetli, insanların halinden haberdar, az ile yetinen, heybetli, nazik, başkalarının malına meyletmesini engelleyecek kadar çok imkânı olan ayrıca zalim, hain olmayan, nefret ve intikam gütmeyen biri olmalıdır (Tarsûsî, 2018:70).

f. Valilik

Valinin iffetli, irfan sahibi, zeki, siyaseti güçlü, akli tam, güzel görünümlü, yeteri kadar malı bulunan birisi olması şarttır. Yeteri kadar imkânı yoksa insanların malına dadanmasın diye beytûlmâlden ailesini geçindirecek kadar maaş bağlanmalıdır (Tarsûsî, 2018:70).

g. Beytûlmal vekilliği

Vekil dindar, iffetli, güvenilir, dayanıklı, işini bilen biri olması zalim ve sert mizaçlı olmaması gerekir.

h. Hisbe görevi

Hisbe İslam devletlerinde genel ahlakı, kumu düzenini korumak ve denetlemek ile görevli teşkilata verilen isimdir. Görevleri içerisinde lokanta denetleme, hayvanlara fazla yüklenmesini engelleme, su depolarının güvenliği, eğitimcilerin öğrencilerine sert davranmalarını temin etme, alışverişlerde hile yapılmasına fırsat vermeme, ölçü ve tartıyı denetleme vb. dir. Bu görevi yerine getirenlere de yaygın şekilde muhtesip denir (Kallek, 1998:138).

Kamu yararını gözetmesine rağmen Tarsûsî'nin bu göreve atama yapılmasını doğru bulmamakta, insanların da buna ihtiyacı olmadığını dile getirmektedir. Zira ona göre görev kötüye kullanılmakta ve bunun sonucunda halk madur olmaktadır (Tarsûsî, 2018:78). Nitekim Makrizî, bunu doğrular nitelikte hisbe görevine gelmek için muhtesib adaylarının yüksek meblağlar ödediğini sonra da halktan rüşvet alıp haksız vergi topladıklarını dile getirmektedir (Makrizî, 2007:117).

Kaynakça

Adalıoğlu, H. (). "Siyasetname". *DîA*. İstanbul: TDVY. 37/305.

Kallek, C. (1998). "Hisbe". *DîA*. İstanbul: TDVY. 18/138.

Karacan, M. (2019). Fıkıh'ta devlet başkanına tanınan yetkiler Necmuddin et-Tarsûsî'nin *Tuhfetü't-Türk*'ünde Hanefî ve Şafiî mezheplerinin kamu otoritesine tanıdıkları yetkilere dair mukayeseli bir değerlendirme. *Mütefekkir* 6 / 12 (December 2019): 379-406.
<https://doi.org/10.30523/mutefekkir.659188>

Kılıç, M. (2011), "Necmeddin Tarsûsî", *DîA*, İstanbul: TDVY. 40/114.

Makrizî, A. (2007). *İğâsetü'l-ümme bi-keşfi'l-ğumme*. Mısır: Dâru Ayn li'd-dirâsât ve'l-buhûsî'l-insâniyye.

Sadiker, Ö., Akbaş, H. (2022). Hanefî kadısı Tarsûsî'nin Kitâbü't-Tevârîh'inin Nuaymî Ve İbn Tolun'un biyografi eserlerine kaynaklığı. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)* , 54-74. Doi: 10.30627/Cuilah.1159267

Sadiker, Ö. (2020). Şam hanefî kadısı Necmeddin Tarsûsî'nin Kitâbü't-Tevârîh'i: (tahkik - tercüme - değerlendirme). *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)* , 20 (1) , 176-200. DOI: 10.30627/cuilah.726752

Şık, İ. (2017). Necmeddin Tarsusî'nin "Urcûze fî Vefeyâtî'l-A'yân Min Mezhebi Ebî Hanîfeti'n-Nu'mân" adlı eseri: tedkik, çeviri ve değerlendirme. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)* , 17 (1) , 39-60. DOI: 10.30627/cuilah.326025

Şık, İ. Sadiker, Ö. Akbaş, H. (2022). Ehl-i sünnet teolojik perspektifinde kimlik mücadelesi (hanefî-eş'arî uz(ak)laştırması). *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)* , 22 (1) , 1-17. DOI: 10.30627/cuilah.1099606

Taneri, A. (1996). "Hâcib". *DîA*. İstanbul: TDVY.14/510.

Tarsûsî, N. (2018). *Tuhfetü't-Türk fî mâ yecibu en yu'mele fi'l-mülk*. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları.

İslam Düşüncesinin Yenilenmesinde Hasan Hanefî ve et-Turas ve't-Tecdid İsimli Projesi

Hamdi AKBAŞ⁶²

1935 yılında Mısır'ın başkenti Kahire'de ordu bandosunda çalışan bir babanın oğlu olarak dünyaya gelen Hasan Hanefî, çocukluğundan itibaren sıkıntılı bir hayat geçirmiştir. Gençlik yıllarında Mevdudî ve Seyyid Kutub gibi isimlerin de tesiriyle ihvancî bir kimliği benimseyen Hanefî, öğrencilik yıllarındaki Mısır'ın iç karışıklıklarını da gözlemleyerek Müslümanların yaşadığı krizleri aşabilmeleri adına İslam'ın İslamî bir metodla dönüştürülmesi/yenilenmesi gerektiğine yönelik görüşler beyan etmeye başlar. Bu husustaki görüşlerini Seyyid Kutub'la da paylaşırken şahit olduğu siyasî kargaşalar ile üniversite yıllarında hocalarıyla yaşadığı ilmî ihtilaflar neticesinde lisansüstü eğitimini Fransa'da sürdürmeye karar verir.

1956 yılında Kahire Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'nden mezun olduktan sonra sınırlı ekonomik imkânlarına rağmen bu düşüncesini hayata geçirebilmek adına Paris'e gider Sorbonne Üniversitesi'nde İslâm metodolojisine dair Mu'tezile'nin usul-i fıkıh anlayışını el aldığı "*Menâhîcu'l-İslâmiyye*" isimli doktora teziyle bu eğitimini tamamlar. Bu dönemde Husserl gibi felsefecilerin görüşlerinden etkilenererek Müslümanların ilmi, siyasî ve içtimai yönden yenilenmesi ve geliştirilmesi gerektiğine yönelik görüşlerini "et-Turas ve't-Tecdid" başlığı altında formüle eder. Fransa'da eğitimini tamamlamasının ardından 1966 yılında Kahire'ye dönüş yapan Hanefî, mezun olduğu fakültede felsefe hocası olarak göreve başlar. Bu arada Cemaleddin Afganî ve Muhammed Abduh gibi reformist düşünürlerin görüşleri merkezinde İslam'ın sol yorumu olarak da bilinen "el-Yesaru'l-İslamî" akımının Mısır'da temsil edilmesini sağlar. Bu dönemde Mısır-İsrail arasında yaşanan ve İsrail'in galip geldiği savaşın akabinde Filistin'in işgal edilmesiyle birlikte Batı'nın Müslüman toplumlar üzerindeki artan siyasî baskısı, İslamî düşüncenin yenilenmesi gerektiğine dair projesinin önemini ortaya koyan gelişmeler olarak telakki edilir.

⁶² Arş. Gör., Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kelam Anabilim Dalı.

Dünyadaki akademik gelişmeleri gözlemleyebilmek üzere arkadaşı İsmail Al-Farouqî'nin referansıya davet edildiği Philadelphia Üniversitesinin misafir öğretim üyeliği teklifini kabul eden Hanefî, 1971-1975 yılları arasında hem ders vermek hem de akademik çalışmalarda bulunmak üzere Amerika'da bulunur. Burada Hristiyanlık ve Yahudilik gibi dinlerin tarihi süreçleri hakkında mukayeseli bilgiler edinen Hanefî, dini düşüncenin gökyüzünden ziyade yeryüzüne hitap etmesi gerektiğine dair teolojiden antropolojiye dair iddiasının temellerini burada atar. Ayrıca verdiği konferanslarda "et-Turas ve't-Tecdid" projesi merkezinde İslam'ın bugüne hitap edecek şekilde yenilenmesine dair düşüncelerine sıklıkla atıflar yapması üzerine kâfirlik ithamına maruz kalır ve saldırıya uğrar. Dört yıllık sürenin ardından kendisine Amerika'da üç yıl daha kalması yönündeki teklifi ülkesine duyduğu özlem nedeniyle reddeden Hanefî, 1976'da Kahire'ye döndükten sonra Mısır Felsefe Derneği'nin kurulmasında aktif rol oynar.

O, Mısır'da yaşanan siyasi ve ekonomik krizi sonrası 1978 yılında Mısır-İsrail arasında imzalanan anlaşmaya tepki gösterirken yaptığı eleştiriler nedeniyle akademiden uzaklaştırılarak Sosyal Hizmetler Bakanlığı'na gönderilir. Bu tenzil-i rütbe sonrasında kendisinden evinde çalışılması istenilen Hasan Hanefî, Yemen ve Bahreyn gibi ülkelere giderek gelenek ve yenilenme isimli projesi merkezinde konferanslar verir. O, genel manada görüşleri nedeniyle büyük eleştirilerin odağı haline gelir. Hanefî, Fas'ta bulunan arkadaşı Habib el-Sharouni'nin görev süresi dolunca yerine 1982 yılında Fas İmam Muhammed b. Abdullah Üniversitesine giderek orada iki yıl hocalık yapar. Burada İslamî düşüncenin yenilenmesi ve gelişmesi için dersler ve konferanslar verirken bir toplantı sonrasında krallık yönetimlerini Kur'an merkezinde eleştirmesi nedeniyle gözaltına alınır ve kendisinden Fas'ı terketmesi istenir. Çocuklarının okullarını tamamlaması kaydıyla yaza kadar Fas'ta kalmasına müsaade edilen Hanefî, ailesiyle birlikte Kahire'ye zorunlu olarak dönüş yapar.

Yaz aylarında Tokyo Üniversitesi'nde misafir öğretim üyesi olarak mukayeseli Doğu ve Batı felsefesi dersleri vermesi için davet alırken ailesiyle birlikte Japonya'ya gitme kararı alır. 1984-1985 yılları bu üniversitede İslam düşüncesi üzerine dersler veren Hasan Hanefî, 1987 yılına kadar Tokyo'daki Birleşmiş Milletler Üniversitesinde akademik çalışmalarını sürdürür. 1987'de yeniden Kahire'ye yeniden dönüş yapan Hanefî, Arap Felsefe Derneği Başkan Yardımcılığı ile Mısır Felsefe Derneği Genel Sekreterliği ile 1987-1995 yılları arasında Kahire Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü Başkanlığı görevlerini başarı ile yürütür.

Akademik birikimi ve kültürel tecrübeleri merkezinde çok sayıda eser kaleme alan Hasan Hanefî, aldığı uluslararası ödüllerle de akademik dünyanın ilgisini çekmeyi de başarır.

Nasr Ebu Zeyd ve Ali Mebruk gibi reformist düşünürlerin de yetişmesinde etkin rol oynayan Hanefî'nin yaşamı, İslam düşüncesinin yenilenmesi hedefi merkezinde oldukça sıkıntılı geçmiştir. Onun “et-Turas ve't-Tecdid” isimli projesi merkezinde verdiği mücadelesi 21 Ekim 2021 yılında vefat etmesiyle sona ermiştir. 86 yaşında iken Mısır'da vefat eden Hasan Hanefî, Müslümanların ezilmişliğini ve geri kalmışlığını değiştirebilmenin İslamî yöntemlerle sağlanabileceğini ispat etmenin gayretini gütmüş yenilikçi bir düşünür olarak zihinlerde yer bulmuştur. Bu anlamda onun İslamî düşüncenin yenilenmesi için oluşturduğu “et-Turas ve't-Tecdid” isimli projesinin ana hatlarıyla ele alınması planlanmaktadır.

“et-Turas ve't-Tecdid” İsimli Projesi

Gençlik yıllarındaki İslamcı/ihvancı bir tavır sergileyen ve Müslüman Kardeşler mensubu olarak gelişimini sürdüren Hasan Hanefî'nin düşünce dünyasında Mısır'ın sıklıkla yaşadığı siyasal krizler karşısında güçlü bir ulus bilinci meydana gelmiştir. Üniversite eğitiminden sonra Fransa'ya giden ve burada edindiği felsefî birikimle akli ve reel bir bakış açısıyla İslam düşüncesinin günümüz problemlerine çözüm üretilebilmesi gerektiğini vurgulayan Hanefî, geleneksel yöntem üzerinden bu meselelere cevaplar vermek suretiyle yenilik hareketinin başlatılması gerektiğini savunur. Aldığı felsefî eğitim, akademiye ve hayata dair edindiği tecrübeler neticesinde felsefi bir bilinçle meseleleri okumaya başlayan Hanefî, İsrail ve Batı'nın İslam dünyası üzerinde kurmaya çalıştığı siyasi ve ekonomik baskının Müslümanların başkaldırısıyla ortadan kaldırılabileceğine dikkat çekerken bu devrimci tavrıyla da “İslam'ın Sol'u /Yesarü'l-İslam'ı” Arap toplumunda hâkim kılmayı amaçlar.

Fransa'da sistematik hale getirdiği “et-Turas ve't-Tecdid” adlı eseri aslında onun İslam düşüncesinin moderniteye uyum sağlayacak önemli bir projesidir. İslâmî düşüncenin yeniliği ve gelişimine dair “et-Turas ve't-Tecdid” isimli projesinde Hanefî; geleneği, kültürel bir birikim yenilenmeyi ise geleneğin “yorumu” şeklinde tanımlar. Hanefî'ye göre toplumsal bir birikim olarak ortaya çıkan “gelenek”, muhtelif sebeplerin sonuçları olarak; kelam, fıkıh, tasavvuf gibi ilimler ile eserlerini, sosyolojik ve psikolojik gelişmeleri muhtevasında barındırmaktadır. Turas; hâkim medeniyet içinde maziden bize ulaşan şey olup kültürel ve milli bir yükümlülük olarak projenin hareket noktasını oluşturur. Tecdid ise turasın çağın ihtiyaçlarına uygun olarak

yeniden yorumlanması olarak değerlendirilir. Turas, gerçeğin teorisiyken tecdid de gerçeğin ve onun oluşumlarının görülebilmesi adına turasın yenilenmesi olarak ifade edilir.

Hasan Hanefî'nin İslâmî düşüncenin yeniliği ve gelişimine dair "et-Turas ve't-Tecdid" isimli projesinde; turasın bir araçken tecdidin amaç olduğu, realitenin geliştirilmesine, problemlerinin çözümüne engel teşkil eden unsurların ortadan kaldırılması olarak anlaşılması gerektiği vurgulanır. Bu bağlamda turasın realitenin açıklanması ve geliştirilmesi yönünde sergilenen bilimsel anlayış ölçüsünde değerlendirildiği ifade edilir. İlimlerin belirli bir konuda ortaya konmuş akli bir sisteme sahip iken konusunu zaman ve mekânla sınırlı kültürel yapılardan aldığı, dolayısıyla yapının değişmeyip konunun değişebileceği dile getirilir. Nitekim geleneksel İslami ilimlerin de kendine has şartlarının belirli bir gerçeklikte ortaya çıktığı, bu tarihi gerçekliğin, her ilmin yapısını, mahiyetini, yöntemini neticelerini ve dilini belirlediği, dolayısıyla da klasik ilimlerin bir defa mutlak olarak sabitleşmiş ve ebediyete kadar değişmeyecek nitelikte olmadığı vurgulanır. Nitekim Hasan Hanefî projesini, öncelikle Arapların tarihî mirasını/geleneklerini incelediği "Keyfe Netea'mel-maa't-Turas", Batı düşüncesini ele aldığı "Keyfe Netea'mel-maa'l-Fikri'l-Garbi" ve çağımız ile insanımız arasındaki ilişkileri incelediği "Keyfe Netea'mel-maa'l-Vaki" şeklinde üç ana bölüm halinde tesis etmiştir.

"Keyfe Netea'mel-maa't-Turas" bölümünde geçmişten günümüze intikal eden mirasla/gelenekle kurulmasını gerekli gördüğü diyalogun keyfilğine temas eden Hanefî, İslâmî ilimlerin hem üslub hem de muhteva bakımından yenilenmesinin zorunluluğuna vurgu yapar. Bu anlamda hem akli hem de nakli ilimler arasında sıraladığı kelim, felsefe, usul-i fıkıh ve tasavvuf ilimleri merkezinde görüşlerini dört başlık altında ifade eder. O, bu ilimlerinin her birinin yenilenmesi gerektiğini söyleyerek her biri için ayrı projeler de geliştirir.

İlkin kelim ilmine dair görüşlerini ifade ettiği beş ciltlik "Mine'l-Akideti ile's-Sevra" adlı eserinde ilimleri salt aklî, salt naklî ve hem aklî hem naklî ilimler olmak üzere üçe ayırır. Ona göre İslami ilimler içerisinde kelim, ilk akli ilimdir. Kelamcılarının nassı manaya, ayeti de fikre dönüştürmesi gerektiğine dikkat çeken Hanefî, bu ilmin ortaya çıkışının bu gaye merkezinde gerçekleştiğini vurgular. Nitekim kelim ilminin konu ve metod bakımından ulaşabileceği herhangi bir hedefi de yoktur. Zira Tanrı bir nesne olmadığı için onu bir nesne gibi değerlendirmek makul bir tutum olmayacaktır. Ayrıca kelamın cedelci metodunun gerçekten ziyade inandırıcılığı arayıp rakibinin fikirlerine galip gelme hedefi taşıdığını söyleyen Hanefî'ye göre kelamın kullandığı bu yöntem oldukça problemlidir. Kelam ilmini içişleri bakanlığına benzeten Hanefî, bu ilmin savunmacı bir refleksin yansıması olarak değerlendirilmesi

gerektiğini belirtirken bu anlamda dini müdafaa etmenin bir ilim olmaktan ziyade sanat olabileceğine de temas eder.

“Mine’l-Akideti ile’s-Sevra” isimli eserinde klasik kelimadaki varlık ve bilgi konularını inceleyen Hanefî, sem’iyyat meselelerini kapalı birer doğma olmaktan çıkarıp akli bir zeminde ele almanın, varlık içerisinde yer alan ilahiyatın da tabiiyyat meseleleri kapsamında değerlendirilmesinin gerekliliğine vurgu yapar. O, orta çağdaki şirk tehlikesi nedeniyle kelamın bir tenzih gayreti içerisinde tevhid ilmi olarak tanımlanmasını tabii bir gelişme olarak değerlendirirken günümüzde tevhidin insan-ı kâmil olarak te’vil edilmesini de tavsiye eder. Adalet meselesine de değinen Hanefî, bu başlık altında kader ve ahlak meselelerini tartışır. Ardından iman-amel ilişkisi ile imamet problemlerine temas ettikten sonra nübüvvet ve ahiret/mead hususunda değerlendirmeler yapar. Bu anlamda peygamberlerin insanlık bilincinin özgürleşmesi açısından taşıdığı önem, mu’cizenin imkânı ve gerekliliği ile peygamberlerin getirdiği mesajın öneminin azaltılarak kişiliklerinin ön plana çıkarılmasının tehlikelerine vurgu yapar. Ahireti ontolojik bir olay olmaktan ziyade insanlığın geleceği olarak tevil ederken Kur’an’daki ahiretle ilgili bütün ifadeleri, insanları yeryüzünde ahlâkî aksiyona ulaştırmayı sağlayabilecek edebî tasvirler olarak kabul eder. Ona göre dogmatik teolojiden antropolojiye doğru hareket edilerek dinin insan merkezli bir ideolojiye çevrilmesi gerekmektedir. Zira İslam dünyasının tutarlı bir ideolojiye ihtiyacı olduğu da aşîkârdır.

Hasan Hanefî, projesinin ikinci kısmını, dokuz ciltten oluşan “Mine’l-Nakli ile’l-İbda” adlı eserinde felsefî meseleleri ele alarak tesis etmiştir. Ona göre dışişleri bakanlığına benzer bir misyonda olan felsefe de İslam düşüncesine dışarıdan gelen saldırıları karşılamak için gelişen ilimler arasındadır. Hasan Hanefî, felsefenin ufuk ve düşünce bakımından kelamın ileri bir aşaması olduğunu ileri sürerken kelimada insandan bağımsız olarak ele alınan nassın felsefeyle yakînî manaya dönüştürüldüğünü öne sürer. Zira felsefe kapalı olan teolojik dili aklî ve insanî bir yapıya çevirerek daha anlaşılır hale getirmiştir. Bu anlamda felsefe akla dayalı burhanı metod olarak benimserken kelamın da cedelî yöntem olarak seçtiğini dile getirir. Felsefenin de kendi bünyesinde değişimi ihtiva etmesi gerektiğine işaret eden Hanefî’ye göre nakilci ve taklitçi bir felsefeden kendi özgün İslam felsefesine doğru yönelinmesi gerekmektedir. Yeni İslam felsefesinin de varlığın dikey ve ikili kavranışını terkederek yatay/ufkî ve monist/tevhid bir kavrayışı esas alması oldukça önemlidir.

İki ciltlik “Mine’n-Nassi ile’-Vakî” isimli çalışmasında ise fıkıh usulüne yönelik değerlendirmelerde bulunan Hanefî, eserin “Tekvin’un-Nass” isimli ilk cildinde nassın

oluşumu, “Bünyetu’n-Nass” isimli ikinci cildinde de nassın yapısı üzerinde değerlendirmelerde bulunmuştur. Hanefi’ye göre fıkıh usulü, İslam toplumlarının vahyi Müslümanların hayatına uyarlamak üzere meydana getirdikleri en temel akli ilimlerden biridir. Dolayısıyla bu ilim, nassın mantığı, medeniyetin ruhu, düşüncenin yöntemi ve yaratıcılığın kaynağı değildir. Kaynakların rivayetini tarihin mantığı ve şuuru olarak nitelendiren Hanefî, fıkıh usulünün görevinin vahyi metinleri ile kaynakların sıhhatini korumak olduğunu beyan eder. Ardından dilin mantığı ve fikri şuur merkezinde fıkıh usulünün nüzul sebepleri ve dil kuralları merkezinde vahyi anlama ve yorumlaması gerektiğini ifade eder. Sonrasında ise bu ilimin ameli şuur bağlamında hukukun hükümlerini toplumda uygulayarak vahyin amaçlarının gerçekleşmesini sağlaması gerektiğine işaret etmektedir. Hanefî, tarihi süreçte içtihadın birinci sıraya yerleşmesinin ve hükmün kaynağının kitaptan ziyade vakıanın/esbab-ı nüzulün olması gerektiğini, ancak mükemmel bir usulle ortaya konan çözümlerin ebedi olduğu yanılışıyla nasların donuklaştırıldığını dile getirir. Hâlbuki tarihi tecrübeler, nasih-mensuh ve sebeb-i nüzul konularını değişimin birer anahtarı olduğunu açıkça göstermektedir.

Bütün bu tespitler karşısında Usul-i fikhın uzunca bir süredir donuklaşıp tecdidden uzak kalmasını ve güncel meselelere çözüm üretilememesini içtihad kapısının kapandığına dair iddialara bağlarken usul-i fikhın günümüz meselelerinin çözümünde işlevsel hale getirilmesinin zorunluluğunu şu sözleriyle ifade eder:

“İslam medeniyetinin tanıdığı, ortaya koyduğu nakli ve akli bir ilimler geçmişte neşet etti ve oluştu. Kaynağı ise vahiy, akıl ve vaki olmak üzere üç tanedir. Ancak usulü, maziye hapsedmek kabul edilemez. Tarih içerisinde nasıl ki bir gelişim arz etti ise buna devam etmesi gerekir. Artık bizim köle ve cariye fikhından özgürlük fikhına, fey ve ganimet fikhından işgalleri nasıl ortadan kaldıracığımıza dair bir fıkha yönelmemiz gerekiyor. Fakirliği nasıl ortadan kaldıracığımıza dair bir fıkha, servetlerin dağılımı, ümmetin vahdetini nasıl gerçekleştireceğimize, küreselleşmeye karşı özgürlük ve bağımsızlığımızı nasıl ortadan kaldıracığımıza dair bir fıkha yönelmek istiyorsak usul-i fikhın yenilenmesi üzerinde durmamız elzemdir.”

“Mine'l-Fenai ile'l-Bekâ” isimli tasavvufu ele aldığı hacimli eserinde Hanefî, tasavvufun Emeviler döneminde Hz. Hüseyin’in yürüttüğü muhalefet hareketinin şiddete bastırılmasından sonra toplumu ve diğer insanları kurtarmaya gücü yetmeyen, bundan umudunu kesen insanların toplumdan koparak kendi içlerine dönüp kendilerini ruhi anlamda arındırma hareketi olarak ortaya çıktığını, bu durumun zamanla bir tür dini anlama ve yaşama biçimi

haline geldiğini ifade eder. Rıza düşüncesinin Müslümanları her şeye razı olan bir anlayışa götürdüğünü, tevekkülle geleceğe hazırlanma ve planlama yapmanın terkedildiğini, İshrâkîliğin egemen olmasıyla İslam düşüncesinde aklın kaybolduğunu, bu anlamda kalpten ziyade akla/nazari düşünceye önem vermemiz gerektiğini vurgular. Bugün İslam dünyasının değişen şartları merkezinde Müslümana boyun eğmekten ziyade başkaldırma ve direniş ahlakının gerektiğini öne sürer. Evrensel mesajdan yoksun kendini kurtarma gayretini bencillik olarak yorumlarken dünyayı kurtarmaktan vazgeçip kendini kurtarmanın bir acz ve çöküntü hali olduğunu ileri sürer. Bu anlamda tasavvufun, zühde ve fakr'a çağırmasını problemler ihtiva ettiğine vurgu yapar.

"et-Turas ve't-Tecdid" adlı projesinin "Netea'mel-maa'l-Fikri'l-Garbi" isimli ikinci kısmında Batı'yı nasıl anlayacağımız meselesini ele almıştır. Batı'yı anlamak için onların Doğu'yu araştırmak üzere tesis ettikleri "İstişrak" isimli ilimleri karşısında Müslümanların da "İlm-u İstiğrab" adıyla Batı üzerine araştırmalar yapmaları için müstakil bir ilmin teşekkül ettirilmesinin gerekliliğine vurgu yapar. Aristo'dan Spinoza'ya kadar hemen hemen bütün batı felsefecileri hakkında değerlendirmelerde bulunurken aynı zamanda Gazali-Descartes, Farabi-Kant, İbn Sina-Hegel, Ebu Hayyan et-Tevhidi-Kierkegaard gibi İslam ile Batı Felsefecileri hakkında mukayeseli değerlendirmeler yapar. Bu çerçevede Doğu'dan Batı'yı, Batı'dan da Doğu'yu okuma geleneği ihdas etmek ister. Nitekim İslam toplumlarında Batı kültürü karşısında üç temel yaklaşımın meydana geldiğini söyleyen Hanefî, Batı'dan gelen her şeyi olduğu gibi kabul eden, geleneği yeterli görüp Batı'dan gelen her şeyi reddeden ve asla bağlı kalarak çağdaşlaşmayı savunanların görüşleri hakkında bilgiler verir.

Hanefî'nin tecdid projesinin üçüncü bölümünü içinde bulunduğumuz vakia karşısındaki duruşumuzun keyfiyeti olduğunu söyler. Bu çerçevede içinde bulunduğumuz gerçeklik ile vahyi uygun hale getirmek adına yorumlama teorisi geliştirmek gerektiğini dile getiren Hanefi, projesinin "Keyfe Netea'mel-maa'l-Vaki" isimli son bölümünde tecdid ekseninde günümüz meseleleri üzerinde değerlendirmelerde bulunur. O, bu bölümü oluşturma hedefini şu şekilde izah etmektedir:

"İslam dünyasında muhafazakâr, laik-seküler ve selefi düşünce olmak üzere üç çeşit düşünce egemendir. Ben eserlerimi yazarken bu üç kitleyi göz önünde bulundurarak yazdım. Muhafazakâr kesimi dikkate aldığımda biraz muhafazakârlığını azaltmayı ve toplumun ilerlemesine katkıda bulunmasına yardımcı olmayı esas aldım. Seküler kesime hitap ederken kendi tarihi ve kültürü ile ilişkisini kaybetmemesini esas aldım. Selefi kitleyi dikkate aldığımda

akaidi ve dini metinleri bizatihi gaye olarak değil onların insanı, toplumu, vahyi ve kâinatı anlamak için birer vesile olduğunu anlatarak topluma katmaya çalıştım. İnandıkları şeylerin her unsurunun mukaddes olmadığına onları inandırmaya çalıştım.”

İslam düşüncesinin günümüz meselelerine çözüm üretebilmesi adına geliştirdiği “et-Turas ve't-Tecdid” isimli projesinde Hanefî; yöntem olarak tarihî tenkit ve fenomenolojiyi birlikte kullanmıştır. İslam kültürünün Tanrı'nın varlığını temel alan teosantrik bir kültür olduğunu söyleyerek, kelam, felsefe, tasavvuf ve fıkıh gibi İslam kültürünün bize bıraktığı akla dayalı dini ilimlerin tamamının çeşitli derecelerde de olsa Allah'ı merkeze aldığına yönelik eleştirilerini ifade eder. Allah etrafında dönen teosantrik bir kültürün bugün modern çağların ihtiyaçlarını karşılama imkânının bulunmadığını savunur. Bugün bu yapının devam ettiği sürece hedeflenen insanın, hürriyetin, demokrasinin, esaretten kurtulmanın, kalkınmanın ve ilerlemenin gerçekleştirilemeyeceğini ileri sürer. İslam dünyasının son asırlarda içerisinde bulunduğu olumsuzluklardan kurtulması gerekçesiyle çıktığı İslamî ilimlerin yeniden inşâ projesini, beşeri bir sistem merkezinde mümkün görür.

İslam düşünce merkezinden Allah'ı çıkarıp insanı yerleştirmeyi, kültürün tepesinde bir mihver değişikliği yapmayı hedefler. Zira kelam ilminin, vahyin yönelişini değiştirmek suretiyle teolojide Allah ile insanın konumunu değiştirdiğini söyler. Böylece vahyin konusu, hedefi ve gayesi insan iken Allah haline gelmiştir. Bu minvalde bugün yapılması gerekenin, vahyin asli hüviyetine dönüştürülerek teolojiyi insani bir bilime/antropolojiye çevirmek olduğunu iddia eder. Arap dünyasının içinde bulunduğu sorunları önem sırasına göre sıralayan Hanefî'ye göre işgal edilmiş toprakların kurtarılması, sosyal adalet ile servetin adil paylaşımı, demokrasinin geliştirilmesi, Arap birliğinin sağlanması, Batılılaşmaya karşı kimliğin korunması, toplumun örgütlenerek bireysel sorumluluğun, kalkınmanın ve ilerlemenin geliştirilmesi büyük önem arz etmektedir. 1967 Arap-İsrail savaşında Arapların yenilgiye uğramasının ardından İslam dünyasının, özelde ise Arapların ve Mısır'ın içinde bulunduğu geri kalmışlıktan kurtulmanın zihni yapının değişmesiyle mümkün gören Hanefî'nin “et-Turas ve't-Tecdid” isimli geleneğin yöntemiyle yeni meselelere çözüm üretebilme projesini akademik açıdan daha çok ideolojik bir perspektifle meydana getirdiğini söylemek mümkündür.

Kaynakça

Hasan Hanefî, *et-Türâs ve't-Tecdîd*, Müessesetü Hindâvî, Kahire 2019.

Hasan Hanefî, *Zikriyyât*, Müessesetü Hindâvî, Kahire 2019.

Hasan Hanefî, *Mine'l-Akîde ile's-Sevra*, Müessesetü Hindâvî, Kahire 2020.

Hasan Hanefî, *Kadây Mu'âsıra fî Fikri'l-Garbi'l-Muasır*, Beyrut 1983.

Hasan Hanefî, *ed-Drasatu'l-Felsefiyye*. Kahire. 1987.

Hasan Hanefî, *“Teoloji mi Antropoloji mi?”*, çev. M. Sait Yazıcıoğlu, Ankara 1978.

İlhami Güler, Hasan Hanefî'nin Tecdid Projesi -Tanıtım ve Bir Değerlendirme-, *İslâmî Araştırmalar*, 1994, cilt: VII, sayı: 2, s. 149-170.

İlhami Güler, Hasan Hanefî ve “İslami Sol”, *İslâmiyât*, 2002, cilt: V, sayı: 2 [İslam'ın Sol Yorumu özel sayısı], ss. 155-158.

Hilmi Karaağaç, Hasan Hanefi'nin Kelam İlmini Yenileme Projesi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Doktora Tezi), Ankara 2008.

Hilmi Karaağaç, Çağdaş Dönem Kelâm'ında Yenilenme Önerileri -Hasan Hanefi Örneği, *The Journal of Academic Social Science Studies*, 2016, cilt: II, sayı: 48 (2), s. 165-181.

Server Işık, Akideden Devrime, Yenilgiden Zafere: Hasan Hanefi Ve Geleneğin Yenilenmesi Projesi, *Muhafazakâr Düşünce Dergisi*, 2016, c.13, S. 48, ss. 89 – 141.

Tuğba Günal-Meryem Karadaş, “İnsan İslam Tarihinde Neden Yok Oldu: Hasan Hanefî'ye Bir Katkı ve Eleştiri”, İstanbul 2016.

Tuğba Günal, *Mu'tezilî Öncüler (Hasan Hanefî)*, Mana Yay., İstanbul 2021.

<https://www.ide.org.tr/TR/listmenu/islmilimlerdeusl/detail/yeniuslarayislari?id=20572>

“Hadis Usulünde Râvi Tenkidinin İmkân ve Sınırlılıkları”

Possibilities and Limitations of Criticism of Ravi in the Hadith Methodology

Prof. Dr. Bekir TATLI*

Öz

Bilindiği üzere Hadis Usulünde hadisler “isnâd” ve “metnin” birleşiminden oluşur ve her hadis metninin evvelinde de mutlaka bir isim zinciri bulunmak zorundadır. Bu nedenle isnadsız/senedsiz rivayetlerin Hz. Peygamber’e aidiyetinde önemli problemler söz konusudur. Çünkü kimden geldiği ve kimin rivayet ettiği bilinmeyen bir rivayetin Rasûlullah’a isnadı mümkün değildir. Dolayısıyla isnâd/sened, bir nevi o metnin altına Hz. Peygamber’in imzasının atılması anlamına gelir. Isnadı olmayan rivayetlere Rasûlullah’ın adının karıştırılması ve onun isminin eklenmesi ise, bir nevi evrakta sahtecilik türünden bir kusurdur. Bu nedenle senedsiz rivayetlere hep mesafeli durmak ve râvisi yahut kaynağı bilinmedikçe bir sözün/davranışın Hz. Peygamber’e ait bir şey gibi nakledilmesine müsaade etmemek gerekir. Sened tenkidinin temeli “rical” (râvi) araştırmasına dayanır ve cerh-ta’dil uzmanlarının derledikleri bilgiler ışığında isnadı teşkil eden bütün *râvilerin* makbul ya da merdud oldukları konusunda bir sonuca ulaşılmaya çalışılır. Sened tenkidi yapılmadan herhangi bir rivayetin “*sübut problemi*” taşıyıp taşımadığını tespit etmek veya haberin sıhhati konusunda tatmin edici bir yorum yapmak mümkün olmaz. Dolayısıyla Hadis Usulü ilminde rical tenkidi son derece önem arz etmektedir. Ancak senedde yer alan râviler hakkında herhangi bir yargıda bulunabilmek de kolay iş değildir ve bunun bir standart halinde, geliştirilmiş bazı kriterler eşliğinde yapılması gerekir. Aksi takdirde öznel/sübjektif yorumların ortaya çıkmasına engel olunamaz. Bu ise elbette bilimsel çalışmalarda istenen ve arzu edilen bir durum değildir.

Anahtar kelimeler: Hadis Usulü, tenkit, sened/isnâd, rical tenkidi

Abstract

As is known, in the Hadith Methodology, hadiths consist of a combination of “isnad” and “text”, and there must necessarily be a chain of names before each hadith text. For this reason, there are important problems in belonging to the Prophet about narrations that do not have a “sanad/isnad” at the beginning of text. Because it is not possible for a narration that comes from an unknown source or person to be attributed to the Messenger of Allah. Therefore, isnad/sanad means that the signature of the Prophet is put under that text. Mixing the name of the Messenger of Allah and adding his name to the narrations that do not have Sanad is a kind of “document forgery” type of defect. For this reason, always it is necessary to keep a distance from narrations that do not have sanad, and not allow a word / behavior to be conveyed as something belonging to the Prophet, unless its source or source is known. The basis of sanad criticism is based on the research of “rijal” (ravi), and in the light of the information compiled by Jarh-Tadil experts, it is tried to reach a conclusion that all the narrators are “maqbûl”

* Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Hadis Anabilim Dalı Öğretim Üyesi; 2019 Eylül ayından beri Kırgızistan Türkiye Manas Üniversitesi’nde (KTMÜ) misafir öğretim üyesi olarak görev yapmaktadır. e-posta: bekir.tatli@hbyv.edu.tr ; bekir.tatli@ktmu.edu.kg

(acceptable) or "mardûd" (not acceptable). It is not possible to determine whether any narration carries a "thubût problem" or to make a satisfactory comment on the accuracy of the hadiths without criticizing the sanad. Therefore, the criticism of rijal is extremely important in the Hadith Methodology. However, it is also not an easy task to make any judgments about the narrators in sanad, and this should be done in the form of a standard, accompanied by some developed criteria. Otherwise, the emergence of subjective interpretations cannot be prevented. Of course, this is not a desired and desirable situation in scientific studies.

Keywords: Hadith Methodology, criticism, sanad/isnad, rijal criticism

1.1. Giriş

Bildiğimiz üzere Hadis Usulünde hadisler isnâd ve metnin birleşiminden oluşur ve her hadis metninin evvelinde de mutlaka bir isim zinciri bulunmak zorundadır. Bu nedenle senedsiz rivayetlerin Hz. Peygamber'e aidiyetinde önemli problemler söz konusudur. Çünkü kimden geldiği ve kimin rivayet ettiği bilinmeyen bir rivayetin Rasûlullah'a isnadı mümkün değildir. Dolayısıyla isnâd/sened, bir nevi o metnin altına Hz. Peygamber'in imzasının atılması anlamına gelir. Isnadı olmayan rivayetlere Rasûlullah'ın adının karıştırılması ve onun isminin eklenmesi ise, bir nevi *evrakta sahtecilik* türünden bir kusurdur. Bu nedenle senedsiz rivayetlere hep mesafeli durmak ve râvisi yahut kaynağı bilinmedikçe bir sözün/davranışın Hz. Peygamber'e ait bir şey gibi nakledilmesine müsaade etmemek durumundayız.

Elbette sened de tek başına rivayetin mutlak doğruluğunun bir güvencesi değildir ve "sened-metin tenkidi" ancak birlikte yapıldıktan sonra o rivayetin sıhhati konusunda bir yorumda bulunma imkânı elde edilebilir. Biz bu tebliğimizde metinden ziyade sened tenkidi üzerinde durmayı planlıyoruz.

Sened tenkidinin temeli "rical" araştırmasına dayanır ve cerh-ta'dil uzmanlarının derledikleri bilgiler ışığında isnadı teşkil eden bütün *râvilerin* makbul ya da merdud oldukları konusunda bir sonuca ulaşılmaya çalışılır. Burada bahis konusu olan rical tenkidi Hadis Usulü ilminde son derece önem arz etmektedir. Çünkü sened tenkidi yapılmadan herhangi bir rivayetin "*sübut problemi*" taşıyıp taşımadığını tespit etmemiz mümkün değildir. "Sübut" ile kastettiğimiz şey ise, "metin tenkidi" ile birlikte, Hz. Peygamber'e isnâd edilen rivayetin gerçekten ona ait olup olmadığını anlama yollarından biri olan, metnin güvenilir kişiler yoluyla sağlam bir şekilde sonraki nesillere ulaştırılıp ulaştırılmadığını tespit etmek üzere yapılan "sened tenkidi" ameliyesinin bir sonucudur. Yani rical araştırması neticesinde o senedin ittisali hakkında bir fikir sahibi olunacak, şayet senedde herhangi bir inkıtâ' olmadığı yönünde bir kanaate ulaşılsa râvilerin muttasıl bir şekilde rivayeti naklettikleri, dolayısıyla sübut anlamında önemli bir veri

elde edildiği anlaşılacaktır. Ancak sübut için bu da yeterli değildir; çünkü râvilerin muttasıl bir biçimde metni aktarmalarının yanında, sahabeden itibaren her nesildeki büyük toplulukların da sonraki nesillere ulaşınca kadar rivayeti aynı şekilde nakletmiş olmaları da gerekecektir. Bir metnin sübut probleminin olmadığını söylemek, “sahabe-tâbiün-tebe-i tâbiîn” nesilleri boyunca büyük bir teveccühle (*tevatür*) o rivayeti naklettiklerinin anlaşıldığını ifade etmek demektir. Değilse, o metnin sübut problemi var anlamına gelir ki bu durumda yakînî değil zannî bilgi ifade ettiği de anlaşılır. Metnin mütevâtir olarak nakledilmiş olması ise sübut açısından bir problem olmadığını, dolayısıyla o metnin kaynağına aidiyetinin de kesin olduğunu söylemek demektir. Ne var ki elde mevcut bilgi kaynaklarımızdan Kur’an-ı Kerim ve mütevâtir sünnet/amelî sünnet dışında tevatürle nakledilen ve sübut problemi olmayan bir metin/rivayet bulabilmek neredeyse imkânsızdır. Buna karşılık halen elimizdeki kaynaklarımızın tamamına yakını âhâd haberler niteliği taşır ki bizce bunda yadırganacak bir durum da yoktur.

Hadis kaynaklarımızın tamamına yakınının âhâd haberler ihtiva etmesi, bu rivayetlerin bize mütevâtir olarak değil sayılı kişiler aracılığı ile ulaştığı anlamına gelir. Burada bahis konusu edilen sayılı kişiler bir-iki de olabilir, tevatür sayısını bulmayan 3-5 kişi de olabilir. Bu anlamda sahabeden itibaren büyük topluluklar halinde nakledilmeyen bütün haberler, bir müddet sonra şöhrete ulaşsa bile âhâd demektir. Âhâd ise, o haberi bize ulaştıran râvilerin tek tek araştırılması, cerh-ta’dil açısından durumlarının ortaya konulması gerektiğini ifade anlamına gelir. Bu durumda o haberin kaynağına aidiyet iddiasının ne derece doğruyu yansıttığının tespit edilmeye çalışılması, diğer bir tabirle sıhhatinin ortaya konulması gerekir. İşte bu da sübut konusunu gündeme getirir ki, bir haberin sübutunun kat’î ya da zannî olduğunu araştırmanın en önemli adımı sened tetkiki ile başlar. Sened tetkiki ise rical tenkidi demektir. İşbu rical tenkidi yapılmadan ne sübut konusu çözülebilir ne de o haberin sıhhati konusunda tatmin edici bir yorum yapmak mümkün olabilir.

Dolayısıyla Hadis Usulü ilminde rical tenkidi son derece önem arz etmektedir. Ancak senedde yer alan râviler hakkında herhangi bir yargıda bulunabilmek de kolay iş değildir ve bunun bir standart halinde, geliştirilmiş bazı kriterler eşliğinde yapılması gerekir. Aksi takdirde öznel/sübjektif yorumların ortaya çıkmasına engel olunamaz. Bu ise elbette bilimsel çalışmalarda istenen ve arzu edilen bir durum değildir. Çalışmamızın bu safhasında cerh ve

ta'dil ilminde rical tenkidinin hangi esaslar çerçevesinde yapılmaya çalışıldığını ve bu işin zorluklarının neler olduğunu kısaca ele almanın faydalı olacağına inanıyoruz.

1.2. Râvi Tenkidinin İmkân ve Sınırlılıkları

Sosyal bilimlerde nesnel değerlendirmeler yapmanın zorluğu ortadadır. Bir insanla ilgili yargıda bulunurken onun bütün yönleriyle nesnel/objektif olarak ele alınıp cerh veya ta'dil açısından bir karar verilmesi gerektiğinde yapılması gereken şeyler oldukça sınırlıdır. Geçmişte yaşayanlar şöyle dursun, aynı asırda yaşadığımız ve mülakat şansı bulduğumuz kişiler hakkında değerlendirme yapabilmek için bile önemli zorluklar ve sınırlılıklar söz konusudur. Çünkü insan dediğimiz organizmayı bir çırpıda tahlil edip onun hakkında karar verebilmek mümkün değildir. Hele ki, karar vermemiz gereken kişinin şu zamanda değil de tarihin bir kesitinde yaşadığını düşündüğümüzde neler yapabileceğimizi iyi tasavvur ve takdir etmek lazımdır.

Söz gelimi hicrî ilk 3 asır içinde yaşayan birisinin araştırma imkânları bize göre daha da geniştir. Çünkü asır olarak hadis râvilerinin yaşadığı döneme yakın olmanın avantajıyla, herhangi bir şahıs incelenmek istendiğinde ya bizzat onunla tanışarak/mülâkatla bilgi sahibi olunmaya çalışılıyor, ya onu tanıyanlara ve yakın çevresine sorulabiliyor, ya da o konuda âlimlerin yazdığı *tabakât*, *biyografi*, *cerh-ta'dil* ve *suâlât* türü kitaplara müracaat edilebiliyordu. Böylece râvi hakkında elden geldiğince çok kaynaktan bilgi toplama ve teyit imkânı bulunabiliyordu. Hâlbuki günümüzden geçmişe doğru seyahat edip aradığımız râviler hakkında bilgi sahibi olmak istediğimizde, bizlerin sadece ilgili kitaplara başvurmak dışında yapabileceğimiz bir şey yoktur. Üstelik bu kaynaklarda yazılan şeylerin doğruluğunun yüzde yüz denecek derecede test/teyit edilebilmesi de neredeyse mümkün değildir.

Dolayısıyla rical tenkidi işinde bizler ancak, mevcut kaynaklardaki bilgileri dikkatli ve objektif bir şekilde derleyip toparlayarak bir sonuca ulaşabiliriz. İncelememiz sırasında da çeşitli kriterler çerçevesinde bir araştırma yapmak durumundayız. Nitekim cerh-ta'dil âlimlerimiz de inceleme konusu yaptıkları her bir râvinin çeşitli açılardan durumlarını araştırmak suretiyle bu kutsal görevi icra etmişleridir (Haber getiren kişilerin araştırılması, Kur'an'ın bir emridir. Bk. el-Hucurât, 49/6: *"Ey iman edenler, fâsık birisi size haber getirirse onu araştırın (فَتَبَيَّنُوا)*; *ola ki bilmeden birilerine zarar verirsiniz de sonra yaptığınıza pişman olursunuz."*). İşte bu işin uzmanlarının hangi prensipleri esas alarak rical tenkidine giriştiklerini bir sonraki başlıkta ele almak istiyoruz.

1.3. Râvide Aranan Şartlar ve Metâin-i Aşere

Bilindiği üzere rivayet ettiği haberlerin kabulü açısından râvilerin incelemeye tâbi tutulduğu 10 önemli tenkit noktası vardır ki bunlara *el-metâ'înu'l-aşere* (İbn Hacer, 1422: 106-107; Erul, 2010: 558-560.) tabir edilir. Bunlardan beş tanesi “*adalet*”, beşi ise “*zabt*” kusurlarını ifade eder.

Adaleti ilgilendiren 5 kusur:

- *Kizbü'r-râvî* (râvinin hadis uydurması)
- *İttihâmü'r-râvî bi'l-kizb* (günlük hayatında yalan konuşması)
- *Fısk* (büyük günah işlemesi)
- *Cehâlet* (tanınmaması) ve
- *Bid'at* (ehl-i sünnet dışı bir fırkaya sahip olması)'dır.

Zabtı ilgilendirenlere gelince, bunlar da;

- *Kesretü'l-galat* (râvinin çok hata etmesi),
- *Fartu'l-gafle* (aşırı gafil/unutkan/dikkatsiz olması),
- *Muhâlefetü's-sikât* (güvenilir âlimlere muhalefet etmesi),
- *Vehim* (doğru zannederek yanlış bilgi nakletmesi)
- *Sûü'l-hıfz* (hafızasının kötü olması)'dır.

Bu 10 konudan herhangi birinde kusurunun tespit edilmesi, o râvinin cerh edilmesi sonucunu doğurur ve bu kusurun şiddetine/ağırlığına göre onun verdiği haber de *mevzû*, *metrûk/matruh*, *münker*, *mu'allel*, *muzdarib*, *müdrec*, *maklûb*, *musahhaf*, *muharref*, *mübhem* gibi isimler alır (İbn Hacer, 1422: 107 vd). Neticede o haber *mevzû* ve *metrûk* hadiste olduğu gibi ya tamamıyla terk edilir, ya amel durumu/imkânı varsa amel edilir ya da sadece araştırmaya konu (*i'tibâr*) olacak bir rivayet malzemesi olarak incelemeye alınır.

Görüldüğü gibi metâin-i aşere olarak sıralanan bu 10 kusurun yarısı “*adalet*” diğer yarısı ise “*zabt*” ile alâkalı olup; adalet, kişinin dürüstlüğü ve müslümanlığı; zabt ise, hafıza gücü veya dikkati ile doğrudan ilgilidir. Burada “*adalet*” ve “*zabt*” kavramlarını da daha yakından tanıyarak, bu iki vasfın ilgili olduğu kusurları konumuz itibarıyla ele almanın faydalı olacağına inanıyoruz.

Âlimler, adaletin anlamı ve kapsamı konusunda ihtilaf etmiştir. **Ebü'l-Velîd İbn Rüşd'e** (ö. 595/1198) göre cumhur, adaletin müslümanlık vasfının üzerinde fazladan bir sıfat olduğu;

bunun da dinin vacip ve müstehap kıldığı şeylere bağlanıp haramlardan ve mekruhlardan içtinap etmekten (yani büyük günahlardan uzak durmaktan) ibaret bulunduğu kanaatindedir. Yine onun naklettiğine göre **Ebû Hanife** (ö. 150/767), bir kişinin zâhiren müslüman görünmesini ve onun hakkında herhangi yaralayıcı bir şeyin/cerhin bilinmemesini, o kişinin adaleti için yeterli görmektedir (İbn Rüşd, ts.: 346). Muhtemelen Ebû Hanife'nin bu konudaki bakış açısı, kişilerin iç dünyalarında yer alan inanç ve düşüncelerin yüzde yüz denebilecek şekilde tespit edilebilmesinin mümkün olmaması, dolayısıyla insanları zâhirî amellerine göre değerlendirmek zorunda oluşumuz ile doğrudan ilgilidir ki bu açıdan düşünülünce onun haklı olduğunu kabul etmemek mümkün değildir. Ebû Hanife'nin temsil ettiği Irak ekolünün bu görüşünü tenkit eden **Hatîb-i Bağdâdî** (ö. 463/1071) ise, zâhiren müslüman olmanın adalet için yeterli olmadığını söyleyerek, bu konuda ileri sürülen delilleri bu görüşü istikametinde yorumlamıştır (Hatîb el-Bağdâdî, ts.: 82).

Diğer bir bakış açısına göre adalet, kişiyi takvalı olmaya ve insana yakışmayan fiillerden uzak durmaya sevk eden, *ma'rifetullahtan* kaynaklanan bâtinî (Aliyyü'l-Kârî, ts.: 247) bir meleke olarak tarif edilmiştir. Burada takva ile kastedilen de, müslüman olmak suretiyle *şirk*, *fisk* ve *bid'at* gibi kötü amellerden kaçınmaktır. Ayrıca takvanın da çeşitli dereceleri vardır ki bunun en aşağısı *şirk* ve küfürden sakınmaktır. Yine takva kavramının içine Allah'ın emirlerini yerine getirme, zevâcir denilen büyük ve küçük günahlardan uzaklaşma, durumu şüpheli ve mekruh şeyleri, hatta mübah olan şehvetleri (arzuları) terk etme, bütün hallerde gafletten uzak durma gibi fiiller girmektedir. Takvalı bir râvinin sakınması gereken *fisk* ise, “kebîre (büyük günah) işlemek veya sağîrede (küçük günah) ısrar etmek”, diğer bir görüşe göre “vacip/farz olan şeyleri terk, haramı irtikab” olarak anlaşılmıştır (Bilgi için bkz. Zerkeşî, 1419/1998: I, 99, III, 325; İbn Hacer, ts.: 1; Sehâvî, 1403: I, 290-291; Aliyyü'l-Kârî, ts.: 247).

“Zabt” ise râvinin daha çok hafıza durumunu ifade etmek için kullanılır. Bunun içine kişinin hafıza gücü ve ezberinden okuyabilme kabiliyeti girdiği gibi, şayet hafızadan değil de elindeki yazılı notlardan veya kitaptan rivayet ediyorsa, yazılı malzemelerini tahrif, tağyir, bozulma gibi afetlerden koruması da girmektedir. Burada râvinin zabtının iyi olması istenirken, rivayetin içine aslında bulunmayan herhangi bir unsurun girip girmediğinden emin olunmasının gereği vurgulanmaktadır. Kuşkusuz bu da, Hz. Peygamber'e isnâd edilerek rivayet edilen bir hadisin en güvenli ve şaibesiz bir şekilde nakledilebilmesini temin etmek için gereklidir. Zira adalet ve zabt sıfatlarının tam olarak gerçekleştiği râvilerin naklettiği bilgiler de o derece güvenilir

olacaktır. Gazetecilik tabiriyle söylemek gerekirse; *“Trust your source, trust your decisions”* yani *“Kaynağına güvenirsen, kararlarına/bilgine de güvenebilirsin!”* Aksi durumda sübut problemleri kendini gösterecek ve bundan rivayetin sıhhati olumsuz yönde etkilenecektir.

Hadis Usulünde bir haberin sahih sayılabilmesi için râvilerin tamamında adalet ve zabt sıfatlarının birlikte bulunması haklı olarak şart koşulmuştur. Bunlardan sadece birinin varlığı yeterli değildir yahut birinin bulunması diğerinden müstağni kılmaz. Söz gelimi sadece adalet sıfatını tam anlamıyla kendinde toplayan bir râvi, buna rağmen rivayetin alınmasına ehil görülmeyebilir. Nitekim İmam Mâlik’in (ö. 179/795) bu meyanda şöyle dediği nakledilir:

“Bu ilim dindir; onu kimden aldığınıza dikkat edin. Şu direklerin dibinde (Mescid-i Nebevî’de), ‘Rasûlullah buyurdu’ diyen yetmiş kişiye yetiştim, fakat onlardan bir şey almadım. Hâlbuki onlardan birine beytûlmal verilseydi emniyette olurdu, o derece doğru kimselerdi, fakat bu işin ehli değildiler. Zührî buraya gelince onun kapısına üşüştü.” (İbn Abdilber, 1350: 16)

İmam Mâlik’in bu sözü de bir râvinin hadis almak açısından sika sayılması için onda sadece adalet sıfatının bulunmasının yeterli olmadığını; bir insanın pekâlâ iyi ve dürüst bir müslüman olmasına rağmen hafızasının kötülüğü, unutkanlık, ihtilât (karıştırma), çokça hata yapma, vehim gibi zabt kusurlarından dolayı hadis almaya ehil olmayabileceğini açıkça göstermektedir. Bu açıdan *“dürüst olan her insan aynı zamanda iyi bir hadis râvisidir”* diye bir genelleme yapmak mümkün değildir; zabt sıfatı da olmazsa olmaz bir özelliktir.

Bir râvinin zabt kusurlarının fazla olmasının çeşitli nedenleri olabilir. Bunlardan bir kısmı râvinin kendi ihmalinden kaynaklanırken, diğer bir kısmında onun yapabileceği herhangi bir şey yoktur. Nitekim tembellik, ihmalkârlık, dikkatsizlik, gereksiz şeylere çok vakit harcama ve enerjisini tüketme gibi nedenlerle dersini tekrar tekrar gözden geçirmeyen bir hadis râvisinin çokça hata yapması gayet normaldir ve burada hata hafıza’nın değil bilakis kendinindir. Şayet aldığı notları temize çekseydi, daha dikkatli olsaydı, birkaç defa gözden geçirmeden hatta iyice ezberlemeden rivayet etmeseydi, notlarını ve hafızasını zarara uğratacak davranışlardan/meşgalelerden uzak dursaydı, bu durumda o râvinin hata ihtimali en aza inebilecekti. Nitekim Buhârî’nin (ö. 256/870) de: *لَا أَعْلَمُ شَيْئاً أَنْفَعَ لِلْحَفِظِ مِنْ تَهَمَّةِ الرَّجُلِ، وَمُدَاوَمَةِ النَّظَرِ* *“Hafıza için, kişinin meraklı olmasından ve araştırmaya devam etmesinden daha faydalı bir şey bilmiyorum.”* dediği rivayet edilir (Zehebî, 1427/2006: X, 86).

Bu söylediklerimiz hususunda asıl sorumlu râvinin bizzat kendisidir ve zabt kaynaklı bu rivayet kusurlarını telafi etme, bunları en aza indirme hatta yok etme imkânı vardır. Ancak ikinci türdeki zabt kusurlarında râvinin elinden gelen fazla bir şey yoktur, hatta râvi bu durumda hata ettiğinin de farkında değildir. Söz gelimi yaşlılıktan ve Alzheimer gibi hastalıklardan kaynaklanan unutkanlık, ihtilat, vehim gibi zabt kusurları istemsiz gelişen şeylerdir. Gençliğinde ne kadar iyi bir hafız olursa olsun hiçbir insanın ömrünün sonunda bu tür hastalıklara yakalanmama garantisi yoktur. Nitekim nice büyük hadis âlimlerinin ömürlerinin sonunda ihtilata yakalandığı tespit edildiği anda kendilerinden rivayet terk edilmiştir. Cerh-ta'dil kitaplarında bazı râviler hakkında, "İhtilattan önceki rivayetleri sahih, diğerleri değil" şeklinde yorumlar yapıldığına sıkça rastlamaktayız (Mesela bk. İbn Ebî Hâtim, 1952: VIII, 59; Burhanüddin el-Halebî, 1988: 34). Hastalıktan veya yaşlılıktan kaynaklanan hafıza kusurlarından korunmanın yolu herhalde tıbbî tedavi yollarına başvurmanın yanı sıra Allah'a sığınıp yakarmaktan başka bir şey değildir.

Kısaca söylemek istediğimiz şey, bir haberin sahih sayılabilmesi için râvilerinin hem adalet hem de zabt sıfatlarını birlikte taşıyor olmalarıdır. Bunlardan biri olmadığında diğeri tek başına sıhhatin teminini sağlayamaz.

Peki, rical tenkidi yapılırken varlığı araştırılan ve metâin-i aşere denilen söz konusu kusurlar neleri içermektedir? Yani bir râvinin âdil ve zâbit olduğu nasıl anlaşılacaktır? Bazılarında takdim/tehir yapmak mümkün olmakla birlikte, râvinin adalet ve zabt açısından güvenilir olup olmadığını denetlemek için bakılması gereken on kusuru, en ağırından daha hafife doğru şöyle sıralamak mümkündür:

1.3.1. Kizbü'r-râvî

Değil bir müslümana, dini ne olursa olsun akli başında bir insana dahi yakışmayan, onun onurunu ayaklar altına seren en önemli kusurlardan biri şüphesiz yalancılıktır. Yalan, bir insanın gerçek yüzünün yahut düşüncelerinin muhataplarınca anlaşılmaması veya ortaya çıkmaması için gerçeğin hilafına bir davranış sergilemesidir. Diğer bir tabirle yalan, kişinin davranışının gerçeğe örtüşmemesidir. Bir insan yalana niçin başvurma ihtiyacı hisseder, uzun uzun müzakere edilebilir elbette. Sanırsanız bunun en önemli sebeplerinden biri, gerçeğin izhar edilmesi durumunda talep edilen şeyin olmayacağına, muhatabın bu yolla daha kolay ikna olacağına ve böylece hedeflenen şeye en kısa yoldan ulaşılabileceğine inanılmasıdır. Çünkü gerçek

düşünceler söylenecek olsa karşıdaki insanın onları kâle almayacağı varsayılmakta ve bu yüzden o düşünceler bir nevi kamufle edilerek yerine yapmacık sözler/fiiller ikame edilmekte ve yalana bel bağlanmaktadır. Kişiyi olduğundan farklı gösterip yanlış izlenim bırakmasından ve hakkın gizlenmesinden dolayı da yalan tüm toplumlarda haklı olarak kötü bir şey olarak görülmektedir.

Dili, dini, ırkı, rengi, mezhebi, meşrebi ne olursa olsun bütün insanlıkça ahlâksızlık ve iğrenç bir şey olarak kabul edilen yalanın Hz. Peygamber’e isnâdı ise elbette çok daha şeni, feci ve alçakça bir harekettir. Gerekçesi ne olursa olsun Rasûlullah adına hadis uydurulup bunun halka sunulmasının affedilir bir yanı yoktur. Çünkü söylemediği bir şeyi onun ağzından uydurarak elde edilecek hiçbir menfaati haklı çıkaracak makul bir gerekçe sunulamaz. Bazı cahillerce iyi niyetlerle ve insanları hayır-hasenata daha fazla teşvik amaçlı gerçekleştirilen hadis uydurma faaliyetlerinde de esasen Allah’ı ve Rasûlü’nü bir itham vardır. Zira bunda -hâşâ- Allah’ın ayetler yoluyla, Rasûlullah’ın da sünnet ve hadisler vasıtasıyla gerçekleştiremediği bir şeyi yapma iddiası söz konusudur. Yani sanki ayetler ve sahih hadisler insanların iyi ve güzel amellere daha fazla yönelmeleri hususunda yetersiz kalmış olmalı ki, hadis uydurma yoluna gidenler, kendi kıt akıllarınca eksik gördükleri bu boşluğu mevzu rivayetlerle doldurmaya teşebbüs etmiştir. Elbette böyle bir şeyi kabul edebilmek ve mazur gösterebilmek mümkün değildir.

Dolayısıyla Hadis Usulünde bir râvide bulunabilecek en ağır kusur “kizbü’r-râvî” yani kişinin hadis konusunda yalancılığının tespit edilmesidir. Böyle bir tespit yapılması durumunda o râvi kesinlikle merdud addedilir ve rivayetlerine güven olmayacağından dolayı da onlar toptan terk edilir.

Bir kişinin hadis uydurması, uydurulan sözün altına Rasûlullah’ın imzasının atılması demektir ki, günümüz ifadesiyle bu en hafifinden evrakta sahtecilik suçunun işlenmesi anlamına gelir. Ancak bu imza taklidi öyle sıradan ve önemsiz bir evraka atılan cinsten bir parafe olmayıp, devletin en değerli ve bağlayıcılığı yüksek evrakları kabilinden olan kanun maddelerinin, fermanların altına, en üst yetkili konumundaki kral ya da padişahın imzasının/mührünün vurulması gibi etki gücü yüksek bir imzanın taklit edilmesidir. Etki gücü yüksek bu imzanın taklidi ile hedeflenen menfaat veya rant da elbette büyük olacaktır. İşte bu yüzden hadis rivayetinde Peygamber’e kizb, affedilmeyen suçlar arasında yer almaktadır. Çünkü bu yolla, dinde olmayan, tam tersine dinin özüne aykırı ve Hz. Peygamber’in gönderiliş amacıyla asla

bağdaşmayan hüküm ve uygulamalar dine sokuşturulmuş olmakta ve bir nevi din tahrif edilmektedir.

Özellikte günümüzde “facebook, twiter, whatsapp, instagram” gibi sosyal medya aracılığıyla hızla yayılan ancak nerelerde ve hangi mahfillerde üretildiği bizce bilinmeyen pek çok söz veya uygulamanın Rasûlullah’ın (s.a.) adı alet edilerek insanlara ulaştırıldığını gördüğümüzde durumun vahameti daha da iyi anlaşılacaktır. Öyle ki, bunlardan birçoğunu geçmişte uydurma rivayetleri bir araya toplamak üzere yazılan *Mevzuât* türü kitaplarda da bulabilmek mümkün değildir. Yani Hz. Peygamber adına hadis uydurma faaliyetleri günümüzde de hızla devam etmektedir. Bunlara karşı son derece dikkatli olmak, bunları Kur’an ve sahih Sünnet merkezli değerlendirerek dinde herhangi bir esas altına girip girmediğini kontrol etmek, bunu yapamıyorsak içeriği ne kadar hoşumuza giderse gitsin emin olmadığımız şeyleri paylaşmamak, yaymamak, beğenmemek (like); dolayısıyla yalana alet olmamak çok önemlidir. Çünkü Rasûlullah’ın (s.a.) da beyan buyurduğu üzere: “*Her duyduğunu konuşması, kişiye yalan olarak yeter!*” (Müslim, ts.: Mukaddime 5) ; “*Kim yalan olduğunu gördüğü bir hadisi benden rivayet ederse, yalancılardan biri de işte odur!*” (Ahmed, 1420/1999: XXX, 175 (no: 18240))

Netice itibarıyla kizbü’r-râvî, bir râvide bulunabilecek en tehlikeli kusurdur. Bu kusur bir nevi kanserli hücre gibidir; onun bulunduğu yer acilen temizlenmediği takdirde kısa sürede bütün vücudu sarması an meselesidir. Dinin farzlarını, vaciplerini, revâtib/hüdâ sünnetlerini, kısacası bağlayıcı olan emir ve yasaklarını itibarsızlaştırıp, dindeki yeri tartışmalı olan veya nevâfil, örf-âdet türündeki bazı amelleri ön plana çıkararak asıl yapılması gerekenleri geri plana ittiğinden dolayı uydurma rivayetlerin İslâm’a verdiği zarar çok fazladır. Bunları hafif/zararsız görmek, yapılmasına ses çıkarmamak ve göz yummak, doğrudan Kur’an’a ve Rasûlullah’a yapılmış bir saygısızlıktır.

Yeri gelmişken burada ifade edelim ki, Hz. Peygamber’in ismi kullanılarak uydurulan bu tür rivayetlere “hadis” denilmesi de doğru değildir. Dilimize galat-ı meşhur olarak yerleşmiş olan “mevzu hadis” tabirinin de sakıncalı olduğuna inanıyoruz. Çünkü “hadis” kelimesinde Rasûlullah’ın dindeki konumundan kaynaklanan bir ağırlık vardır. Nitekim hadis uyduranlar da zaten onun bu otoritesini kullanarak rant veya menfaat elde etmek istemektedirler. Bu yüzden hadis kelimesinin uydurma rivayetleri nitelemek için kullanılan mevzu kelimesiyle birlikte

istimali durumunda bu ağırlıktan eser kalmayacaktır. Nasıl ki “yalancı peygamber”^{*} nitelemesi de yanlışsa; çünkü yalancı birinin peygamber olması, peygamber olanın da yalancı olması mümkün değilse, aynı şekilde “mevzu” ile “hadis” kelimeleri de bir arada kullanılmamalıdır. İlla ki bir şey kullanılacaksa, “mevzu rivayet”, “mevzu haber”, “uydurma haber” vs. demek daha doğru olacaktır.

Konumuza tekrar dönecek olursak; hadis uydurduğu tespit edilen râvilere ve naklettikleri şeylere karşı son derece uyanık olunmalıdır. Aynı şekilde bu tür râviler hakkında hüküm verirken de aynı dikkati göstermeli; gerçekten öyle olup olmadıklarını da elden geldiğince tespiti gayret gösterilmeli, kul hakkına düşmekten de imtina edilmelidir. Bu konuda cerh-ta’dil uzmanlarının da aynı hassasiyeti göstererek karar verdiklerini düşünüyoruz.

1.3.2. İttihâmü’r-râvî bi’l-kizb

Bir üst başlıkta olduğu gibi yine burada da bir kizb (yalancılık) suçu söz konusudur. Ancak buradaki fark, yalancılıkla itham edilen râvinin hadis uydurmakla suçlanmaması yani bu tür kişilerin kizb cürmünü, Hz. Peygamber’le ilişkili olarak irtikâp etmemiş olmalarıdır. Yalancılık vasfını hadis uydurmada kullanmayan bu râviler, günlük hayatlarında yalana tevessül ederek işlerine bu habis vasfı karıştırmışlar ve o işi kirletmişlerdir. Söz gelimi müşterisini aldatarak yalan söyleyen, eksik tartan, sattığı malın kusurlarını gizleyen, arkadaşına, komşusuna hatta hayvanına karşı yalana başvuran kişiler bu kısma girmektedir. Evet, bunlar hadis uydurmakla itham edilmiş değillerdir ancak günlük hayatlarında herhangi bir menfaat temini yahut bir kusuru/ayıbı gizlemek üzere yalana müracaat edilmesi de son derece yanlıştır. Bu tür râvileri veya rivayetlerini ifade etmek üzere *metrûk*, *matrûh*, *müttehemün bi’l-kizb*, *müttefekun alâ terkîhî* gibi tabirler kullanılmış ve böyle rivayetlerin terk edileceği, onlarla amel edilmeyeceği vurgulanmıştır (Râmhürmüzî, 1391/1971: 403, prg. 418).

Günlük hayatında yalana başvuran kimseleri tespit etmek öyle kolay bir şey değildir. Bu nedenle yalancılıkla itham edilen bu râvilerin gerçekten yalan söyleyip söylemediklerinin teyit edilmesi gerekir. Ayrıca bir râvinin bu tür bir cerhe uğraması durumunda, cerhe konu olan yalanın ne olduğu da açıkça belirtilmek durumundadır. Çünkü klasik tabirle ifade edecek olursak, “*Cerh müfesser olmalıdır.*” Yani o kişinin cerh edilmesine sebep olan şey açıkça beyan

* Bu ifade yerine de “peygamberlik iddiasında bulunan yalancı” demeyi tercih ediyoruz.

edilmelidir. Yoksa böyle bir itham havada kalır ve bu ithamın haklı sebeplere dayanıp dayanmadığını tespit edebilmek mümkün olmaz.

1.3.3. Kesretü'l-galat ve

1.3.4. Fartu'l-gafle

Bir râvide bulunması arzu edilmeyen kusurlardan diğeri onun *çok hata eden ve aşırı dikkatsiz* birisi olmasıdır. Çünkü hatası çok ve fazla dikkatsiz bir râvinin doğruları ile yanlışları birbirine karışır ve hangisinin gerçeği ifade ettiğini anlamak zorlaşır. Yukarıda zabt kusurlarından bahsederken işaret ettiğimiz gibi, kuşkusuz bir kişinin çok hata etmesinin çeşitli sebepleri olabilir. Bunlardan bir kısmı şahsın kendisinden kaynaklansa da diğer kısmında râvinin herhangi bir dahli olmayabilir. Söz gelimi yaşlılık veya hastalık gibi sebeplerle ortaya çıkan bu tür kusurlarda râvinin yapabileceği fazla bir şey yoktur; *ihtilat* denilen bu durumdaki râvinin özellikle hastalıktan sonraki rivayetleri terk edilir.

Çok hatanın en önemli etkenlerinden biri olan, râvinin tembelliği ve aşırı dikkatsizliği durumunda ise bu illetlerden kurtulmak için yapılabilecek şeyler vardır. Normal seviyedeki “*çalışmada isteksizlik*” ve “*dikkat eksikliği*” kabul edilebilir ve telafisi mümkün şeyler olsa da, her şeyin aşırısının zararlı olmasında olduğu gibi bunların ileri seviyeye ulaşması durumunda da tehlike baş gösterir. İlmî çalışmalarda tembellik ve dikkatsizlik zaten istenmeyen bir şeydir; hele ki bunun dozunun daha da artması durumunda, işlenen derslerin tekrar edilmemesini, ödevlerin yapılmamasını, derse hazırlıksız gelinmesini vs. netice vereceğinden, bu aynı zamanda hocanın huzurunda işlenen derse yeterince yoğunlaşmayı/konsantre olmayı da engeller. Bu da tabii olarak hataların önünü daha da açar. Çünkü derse yoğunlaşmayı engelleyen pek çok arızı etken ortaya çıkmıştır.

İşte bir râvinin de çok hata etmesinin altında muhtemelen bu tür ileri boyuttaki tembelliğin ve dikkatsizliğin rolü vardır. Bunu engellemenin yahut en azından zararını azaltmanın yolu; “daha çok tekrar yapmak, başkalarıyla müzakere etmek, ders notlarını temize çekerek etkili öğrenmenin gereklerini yapmak, anlamadığı kelimeler veya konularla karşılaştığında peşini bırakmadan, ısrarla, öğreninceye kadar araştırmak, bilenlere sormak, ciddiyet, disiplin; hatta bunun da ötesinde günahlardan uzak durmak, takva üzere olmak, vakar, dikkatini dağıtan gereksiz meşgaleleri terk etmek veya en aza indirmek, günlük uykusunu ve gıdasını yeterince almak...” gibi faaliyetlerden geçmektedir. İlim talibinin dikkat etmesi gereken esasları ve daha

iyi öğrenme yollarını pratik olarak anlatan Burhaneddin ez-Zernûcî (ö. 593/1196) ve Kastamonulu Muharrem Efendi (ö. 983/1576) gibi ulemanın yazdıkları *Ta'limü'l-mûte'allim* türü kitaplardan bu yönde bilgiler edinmek mümkündür (Örnek olarak bk. Tatlı, 2013b: 69 vd.).

İşte bu tür tavsiyeleri dikkate aldığında öğrenci/râvi, derslere çok daha hazırlıklı ve dikkatli bir şekilde gelmiş olacağından, hata etme olasılığı da bir hayli düşecektir.

Çok hata eden ve aşırı dikkatsiz râvilerin naklettikleri haberler *münker/şâz* olarak isimlendirilmiş ve bu rivayetlerin tek başlarına delil olarak kullanılamayacağına dikkat çekilmiştir. Çünkü münker/şâz rivayetler, kendilerinden daha güçlü olan diğer rivayetlere aykırı olarak geldiğinden, herhangi bir aykırılık durumunda daha güçlü olan *ma'ruf, mahfuz, muhkem, makbul* rivayetler tercih edilerek bunlar terk edilecek ya da sadece *i'tibar* (başka tarikleri olmadığı düşünülen rivayetleri destekleme) araştırmasına konu olabileceklerdir.

1.3.5. Fısku'r-râvî

Râvinin daha çok dinî duyarlılığını ve titizliğini ifade eden adalet sıfatı açısından sorgulandığı beş maddeden biri de *fısku'r-râvî* yani râvinin fâsık olmasıdır. Fısk, *kizbü'r-râvî* ve *ittihâmü'r-râvî bi'l-kizb*'den sonra adalet vasfını yaralayan/yok eden üçüncü önemli zaaf/kusur konumundadır. Râvinin fâsık olup olmadığının araştırılması son derece önem arz etmektedir. Fâsık olduğu tespit edilen râvilerin rivayetleri *münker* veya *metrûk* olarak isimlendirilmiştir. Yine cerh ve ta'dil alanında yazılmış pek çok kaynakta fâsık râvi tabiri, hem büyük günah işleyen hem de Ehl-i Sünnet inancına aykırı bir inanç sebebiyle bid'atçı sayılan kişiler hakkında kullanılmıştır. Bu şekilde fâsık addedilen râvilerin adaletinin sâkit olup olmayacağı tartışılmış ve genellikle tevbe edinceye kadar onların rivayetinin kabul edilmeyeceği yönünde değerlendirmeler yapılmıştır.

Ancak bir râvinin fâsık olup olmadığının tespiti de içtihadî bir konudur. Kişilerin açık beyanları ve herkes tarafından ittifakla küfrü gerektiren fiilleri olmadıkça (ki bu durumda kişi râvi olma özelliğini de kaybeder) onun fıskına hükmetmek o kadar kolay bir durum değildir. Çünkü bir mezhebe göre bid'at, günah ve dolayısıyla fısk sayılan bir şey, diğer bir mezhebe göre öyle kabul edilmeyebilir. Bu ise aynı râvi hakkında birbirine taban tabana zıt iki yorumun ortaya çıkmasına sebep olacak, hatta birine göre râvileri sika olduğu için *sahih* sayılan bir hadisın diğerince *zayıf* kabul edilmesine yol açabilecektir. Dolayısıyla üzerinde ittifak edilen hususlar dışında işlediği bir kusur sebebiyle bir râvinin fâsık olduğunu düşünerek adalet sıfatını

kaybettiğine hükmetmek çok acele verilmiş bir karar olabilir. Çünkü fîsk hakkında konuşmak içtiḥadî bir konudur; velev ki onun fâsık olduğuna karar versek bile yine de fâsık kişi doğru söyleyebilir. Hakikat, onu haber verenin fâsık olmasıyla bâtıla dönüşecek değildir (Konuyla ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Tatlı, 2013a).

Bu yüzden hem bir râviye “fâsık” sıfatını yakıştıırken acele etmemeli, hem de fâsık olduğuna karar verilse bile naklettiği haber hemen reddedilmeyip dikkatli ve titiz bir şekilde araştırılmalı ve doğru çıkarsa kabul edilmelidir.

1.3.6. Muhâlefetü’s-sikât

Râvi değerlendirmelerinde dikkate alınan esaslardan biri de güvenilir râvilere muhalefet edilip edilmediğidir. Şayet bir râvi rivayet ettiği konuda tek kalmış (teferrüd) ve bu rivayet de şâz veya münker olarak nakledilmişse, bu durumda aykırı olan bu rivayet değil, *mahfuz* olarak nakledilen sika râvilerinki makbul addedilmiştir. Ancak bir genelleme yaparak, muhalefete konu olan rivayetin her hâlükârda reddedileceğini söylemek de doğru olmaz. Çünkü muhalif rivayet “nâsih” diğerleri ise “mensûh” konumunda da olabilir. Bu durumda bu rivayetin diğerlerini nesh ettiği anlaşılır ve nâsih olanla amel edilir. Söz gelimi sahabeden Abdullah b. Ömer, arazilerin kiraya verilmesi uygulamasının meşru olduğunu düşünürken, bunun nesh edildiğinden çok sonra haberdar olmuştur. Hatta Hz. Peygamber döneminden sonra Hz. Ebu Bekir, Hz. Ömer, Hz. Osman ve nihayet Muaviye’nin halifeliğinin son yılına kadar böyle düşünmeye ve bu istikamette uygulamaya devam eden İbn Ömer, o devirde diğer bir sahâbî Râfi’ b. Hadîc’den bunun (bazı şekillerinin çeşitli sebeplerle) Rasûlullah (s.a.) tarafından yasaklandığını öğreninceye kadar bu düşüncesini devam ettirmiş, sonra da bundan vaz geçmişti (Mesela bk. Müslim, ts.: Büyû’ 109, 112). Dolayısıyla İbn Ömer’in ilk bilip uyguladığı şekliyle arazileri kiraya verme işi mensûh, Râfi’ b. Hadîc hadisi ise nâsih konumundadır.

Bu nedenle bir rivayetin bütün tarikleri görülmeden ve ortaya konulmadan yorum yapılmaması, acele edilerek hemen bir muhalefet olduğuna hükmedilmemesi gerekir. Bütün tarikleri görüldükten sonra ancak bir rivayetin muhalif kalan vecihleri hakkında sağlıklı yorum yapma imkânı ortaya çıkacaktır. Dolayısıyla herhangi bir râvi başka râvilere muhalif diye hemen onu suçlamak ve eksik/fazla rivayet ediyor gerekçesiyle zabt yönünden onu cerh etmek acele verilmiş yanlış bir karar olabilir. Hataya düşmemek için teenni ile hareket etmek gerekir.

1.3.7. Sû'ü'l-hıfz

Bir râvinin hafıza yönünden zayıf olması da önemli bir eksikliktir. Çünkü kötü hafıza, rivayetin ziyade veya noksanla nakledilmesine yol açabilir ki bu durumda o rivayetten istidlalle yanlış hükümler çıkarılmasının da önü açılmış olur. Bu mahzurun önüne geçmek için hafızası zayıf olduğundan dolayı birçok râvinin ezberden rivayet yerine yazılı malzemelerden hadis naklettikleri ve bir anlamda kendilerini hatalara karşı güvenceye aldıkları görülmüştür. Ancak râvilerin, rivayet ettikleri hadisleri ezberleme zahmetine katlanmadan sırf ellerindeki yazılı nüshalara güvenerek nakletmeleri de bazı âlimler tarafından eleştirilmiştir. İlk bakışta bu eleştirinin, söz konusu âlimlerin hadislerin yazılmasına karşı olmasından kaynaklandığı anlaşılabilir, aslında durum hiç de öyle değildir. Çünkü buradaki eleştirinin asıl sebebi hadislerin yazımına karşı olunması değil, bu yazılı metinlere güvenerek hadis ezberleme zahmet ve külfetine katlanmak istemeyen hazırcı, kolaycı râvilerin tavırlarıdır (Mesela Ebû Sa'îd el-Hudrî'ye hadislerinizi yazalım mı diye sorulduğu vakit buna karşı çıkmış ve onu Kur'an gibi kılmayın; bizim ezberlediğimiz gibi siz de ezberleyin demiştir. Yine Abdurrahman b. Seleme el-Cumahî de, Abdullah b. Amr kendisine Rasûlullah'tan hadis rivayet ettiğinde önce yazdığını, ezberledikten sonra da yazdıklarını imha ettiğini belirtmiştir. Bk. Râmhürmüzî, 1391/1971: 379, prg. 363; 382, prg. 370). Zira ezberlenmeyen hadis, öğrenilmemiş olarak kabul ediliyordu. İşte bu yüzden hem hadis ezberleme hem de bu ezberin çok kavi bir şekilde yapılmış olması, hadisin güvenli bir şekilde nakledilmesinin bir garantisi olarak görülmüştür. Bu yüzden bir râvinin hafızasının zayıf olması da, onun eleştirildiği noktalardan biri olmuştur.

1.3.8. Vehim

Zabt kusurlarından bir diğeri de vehimdir ki, bir râvinin doğru zannederek yanlış şeyler nakletmesi anlamına gelir. Merfunun mevkuf olarak veya tersi şeklinde rivayet edilmesi, bir hadisin diğerrinin içine dâhil edilmesi, olayın kahramanı olan sahâbîlerin veya bizzat olayların karıştırılması vb. gibi çeşitli şekillerde tezahür edebilir. Bu kusurun da hafıza zayıflığı ve ihtilat gibi illetlerle birlikte düşünülmesi gerekir. Dolayısıyla vehimin râvinin sıkı çalışarak, çok tekrar ederek vs. üstesinden gelebileceği türü olduğu gibi, yaşlılık ve hastalık gibi elde olmayan sebeplerle ortaya çıkan türü de vardır. Vehmi çok ileri boyutlara varan râvilerin hataları da çok olduğundan (*kesretü'l-galat, fartu'l-gafle*), bu tür rivayetler terk edilmek durumunda kalınacaktır.

1.3.9. Cehâletü'r-râvî

Hucurât suresinin 6. ayeti, fâsık râvinin getirdiği haberin araştırılmasını emretmiştir. Bu emir aynı zamanda hem haberi getiren kişinin hem de getirilen haberin araştırılmasını gerekli kılmaktadır. Çünkü sadece haberin içeriği değil, haberi getirenin şahsı da önemlidir. Dolayısıyla râvinin adalet ve zabt yönünden durumunun gizli kalmaması, diğer bir tabirle râvinin *mechûlü'l-hâl* veya *mechûlü'l-ayn* olmaması, getirilen haberin güvenilirliği için de son derece önemlidir. Gerek râvinin adının-sanının gerekse adalet ve zabt açısından durumunun bilinmemesi, o rivayetin senedinde *meçhul* ve *mübhem* bir kişinin var olduğu anlamına gelir ki bu da bir nevi senedde açılan bir gedik demektir ve sahih hadisler için istenmeyen bir durumdur. Meçhul râviler tarafından nakledilen rivayetler de râvileri gibi *meçhul* veya *mübhem* olarak adlandırılmıştır. Ancak bir râvinin meçhul olup olmadığı da kişilere, zamana ve mekâna göre değişir. Bazı âlimlerin nazarında, bir zaman diliminde veya coğrafyada tanınmayan bir râvi başka bir âlim nezdinde, başka yer veya zamanda tanınıyor olabilir. Bu nedenle bu tür rivayetlerin kabulü/reddi veya onlarla amel konusunda da acele etmemek (tevakkuf) ve diğer rivayetlerle karşılaştırdıktan sonra karar vermek en uygun olanıdır.

1.3.10. Bid'atü'r-râvî

Râvinin adalet sıfatını sorgulamak için aranan kusurlardan biri de bid'at olup, Hz. Peygamber'in Sünnet'inde veya dinde olmayan bir şeyi dine sokuşturma anlamındadır. Bid'at sahibi olan kimseye mübtedi', bunun zıddına da "sünnete bağlı kimse" anlamında "ehl-i sünnet" denir. Dolayısıyla hadis usulünde bid'at Ehl-i Sünnet dışı bir mezhebe mensup olmak olarak anlaşılmış ve onun dışındaki fırkalara mensup râviler bu yönleri sebebiyle cerh edilmiştir.

Adaleti zedeleyen bir kusur olarak görülmesi nedeniyle bid'at sahibi bir râvinin naklettiği haberlerin de kabul edilip edilmeyeceği araştırmaya konu olmuştur. Buna göre küfrü gerektiren bir inanç sebebiyle bid'atçı sayılan kişinin verdiği haber kabul edilmezken, "*müfessak*" olan yani işlediği büyük günahtan dolayı fâsık sayılan bid'atçı bir râvinin haberi çeşitli açılardan değerlendirilmiştir. Neticede âlimlerin çoğu, bid'atının propagandasını yapmadığı takdirde bu çeşit bir mübtedi'nin naklettiği haberin kabul edilmesi gerektiği yönünde görüş beyan etmiştir (İbn Hacer, 1422: 127-128).

Ne var ki bid'atçı olarak nitelenen bir râvinin sahip olduğu bir inancın küfrü gerektirip gerektirmediği tartışmalı olduğundan bid'at konusunun da istismara açık olduğunu

söyleyebiliriz. Çünkü bid'atçı olarak suçladığımız o râvi haksız yere o ithamlarla karşı karşıya kalmış olabileceği gibi, bid'at olarak nitelendiği konudaki ithamlar haklı bile olsa, ömrünün geri kalan kısmında o râvinin ithama konu olan inancı terk etmiş olabileceği de akıldan uzak tutulmamalıdır.

Diğer taraftan, hadislerin büyük oranda tedvin ve tasnif edildiği hicrî ilk üç asır aynı zamanda fikhî ve itikâdî mezheplerin de yoğun olarak ortaya çıkmaya başladığı ve iman-amel tartışmalarının en şiddetli şekilde yapıldığı asırlardır. Dolayısıyla râvilere yönelik bu dönemde vuku bulan "bid'atçılık" ithamlarının da mezhepler arası çekişmelerin etkisinde taassuptan kaynaklanan acele verilmiş hükümler olabileceği ihtimalinin de göz önünde bulundurulması faydalı olacaktır. Bu nedenle bid'atü'r-râvî açısından râvinin her zaman objektif olarak tenkit edilmesi/değerlendirilmesi kolay değildir ve bunun da istismar edilmesi mümkündür. Öyleyse bid'atçılıkla itham edilen râvileri ve rivayetlerini terk hususunda acele etmemek, teenni ile davranmak ihtiyata ve kul hakkına riayete daha uygundur.

Sonuç

Hadis Usulünde râvi/ricâl tenkidinde özellikle metain-i aşereden “adalet” vasfını ilgilendiren kusurların tespiti hususunda her zaman objektif/nesnel hareket edilmesi mümkün görünmemektedir. Söz gelimi bir râvinin “yalancı”, “fâsık”, “bid’atçı” vs. olup olmadığını tespitte tamamen hakkaniyetle hareket edildiğini, bu hususlarda eleştiriye maruz kalan râvilerin asla sübjektif/özel bakış açılarıyla cerh edilmediğini söyleyebilmek nasıl mümkün olabilir? Her şeyden önce bu kusurların herkes tarafından tarafsız olarak tespiti zor bir meseledir. Zira birilerine göre yalancı/fâsık/bid’atçı olan râviler diğer bazılarına göre öyle kabul edilmeyebilir. Çünkü her mezhebin değer ölçüsü diğerine göre farklılık arz edebilmektedir. Bu nedenle cerh-ta’dilde özellikle adalet açısından yapılan değerlendirmelerde zaman zaman tarafgir, hasmâne ve mezhebî/kişisel taassupla hareket edilerek tenkidin dozu kaçırılmış ve birtakım râviler bilerek gözden düşürülmüş yahut cerh edilmiş olabilir. Bize düşen, vereceğimiz hükümlerde her türlü taassuptan uzak olarak ve mümkün olduğunca objektif bir şekilde hareket etmek; adalet ve hakkaniyetten ayrılmamaktır.

Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, thk. Şuayb Arnaût vdğ., I-L, Müessesetü'r-Risâle, 1420/1999.
- Aliyyü'l-Kârî, Nureddin Ebü'l-Hasen Ali b. Sultan Muhammed el-Herevî, *Şerhu Şerhi Nuhbeti'l-fiker*, thk. Abdülfettah Ebû Ğudde, Beyrut ts.
- Burhanüddin el-Halebî, İbrahim b. Muhammed Sibte İbnü'l-Acemî, *el-İğtibât bi men rumiye mine'r-ruvât bi'l-ihtilât*, Dâru'l-Hadîs, Kahire, 1988.
- Erul, Bünyamin, "Ta'n", *DİA*, İstanbul 2010, XXXIX, 558-560.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sabit, *el-Kifâye fî ilmi'r-rivâye*, el-Mektebetü'l-ilmîyye, Medine ts.
- İbn Abdilber, Ebû Ömer Yusuf b. en-Nemerî el-Kurtubî, *el-İntikâ' fî fedâili's-selâseti'l-eimmeti'l-fukahâ'*, Mektebetü'l-Kudsî, Kahire 1350.
- İbn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahman b. Ebî Hâtim Muhammed er-Râzî, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, I-IX, Dâru'l-Kütübî'l-İlmîyye, Beyrut 1952.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fadl Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî *Nüzhetü'n-nazar fî tavzîhi Nuhbeti'l-fiker*, Matbaatu Sefîr, Riyad 1422.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fadl Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî, *Nuhbetü'l-fiker fî mustalahi ehli'l-eser*, Dâru ihyâi't-turâsi'l-Arabî, Beyrut ts.
- İbn Rüşd, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Rüşd el-Kurtubî, *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktasid*, Dâru'l-Fikr, Beyrut ts.
- Müslim, Ebü'l-Huseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Nîsâbü'rî, *Sahîhu Müslim*, I-V, Beyrut ts.
- Râmihürmüzî, el-Kâdî Hasen b. Abdurrahman, *el-Muhaddisü'l-fâsıl beyne'r-râvî ve'l-vâî*, thk. Muhammed Acâc el-Hatîb, Dâru'l-Fikr, Birinci baskı, Beyrut 1391/1971.
- Sehâvî, Şemsüddin Muhammed b. Abdurrahman, *Fethu'l-muğîs şerhu Elfiyeti'l-hadîs*, I-III, Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, Beyrut 1403.
- Tatlı, Bekir, "Fısk Kavramı ve Hadis Usûlü Açısından Fısku'r-Râvî", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 13/2, ss. 21-54, Adana 2013a.
- Tatlı, Bekir, *Eğitim ve Öğretimde Altın Kurallar (Şeyh Şa'bân-ı Velî'nin Halifelerinden Sûfî Mehmed Paşa Dârülhadisi Müderrisi Kastamonulu Muharrem Efendi: Terğîbü'l-müteallimîn)*, Ekrem Matbaası, Adana 2013b.
- Zehebî, Şemsüddin Muhammed b. Ahmed b. Osman b. Kaymaz, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, I-XVIII, Dâru'l-Hadîs, Kahire, 1427/2006.

Zerkeşî, Bedrüddin Muhammed b. Cemâlüddin b. Abdillâh b. Bahadır, *en-Nüket alâ Mukaddimeti İbni's-Salâh*, I-III, thk. Zeynelâbidîn b. Muhammed Belâ Ferîc, Mektebetu edvâi's-selef, Riyad 1419/1998.

DEİZMİN ANTİNOMİLERİ BAĞLAMINDA GENÇLİĞİN İNANÇ SORUNLARI
BELIEF PROBLEMS OF YOUTH IN THE CONTEXT OF THE ANTINOMIES OF DEISM

Doç. Dr. Hamdi ONAY⁶³

Özet:

İnancın kaynağı olan din, doğası gereği insanlar tarafından farklı biçimlerde anlaşılmaya müsait bir olgudur. Bundan dolayı her toplumun din anlayışında birtakım farklılıklar olduğu gibi aynı dine inanan kişiler arasında da farklı inanma biçimlerinin olması doğaldır. Zira dinlerin yapısında bu tür anlayışlara yol açabilecek etmenlerden bahsedilebilir. Çünkü din olgusu devasa bir kurumdur; bu yüzden din kavramının, alanlarına ve önceliklerine ayırarak ele alınıp incelenmesi kaçınılmazdır. Nasıl ki insan görünen cisimli bir tenle görünmeyen cisimsiz bir candan meydana gelmiş bir bütün ise dinin hükümleri de din (ezeli) ve şariat (güncel) olmak üzere iki biçimde tezahür etmektedir.

Deizm, dini-felsefi bir inanç hareketi olarak tarihin her döneminde birbirine benzer fikirlerle temsil edilmiş olsa da esas olarak XVII. yüzyıldan itibaren Avrupa'da kullanılan bir terimdir. Latince Tanrı anlamına gelen *deus* kökünden türetilmiş ve başlangıçta ateizmin karşıtı olarak kullanılan bu terim daha sonraları Hristiyanlığa, özellikle de kilisenin katı tutumuna karşı duyulan aşırı tepkilerin sembolü haline gelmiştir. Aklın mutlak bilgi kaynağı olduğu esasına dayanan deizm, insanlığa gönderilen peygamberliği Tanrı'nın adaleti ile bağdaştıramadığından bir anlamda peygambere atfedilen sorumluluğu da akla yüklemektedir.

Bu çalışmada günümüzde gençler arasında yaygınlaştığı söylenen deizmin antinomilerine bilimsel ve felsefi bir perspektifle işaret etmeye çalışacağız. Ayrıca insan niteliklerinin farklı yönde gelişmesinden kaynaklanan yanlış anlaşılmalara ve din olgusunun

⁶³ hamdi.onay@inonu.edu.tr, Orchid Id: 0000-0002-0867-278X

değişik alanlardaki farklı temellendirme biçimlerini objektif, kapsamlı, kendi içinde tutarlı kalarak değerlendirmeye alacağız.

Anahtar Kelimeler: Deizm, Tabii Din, İslam, Hristiyanlık, Din, Bilim

Abstract

Religion, which is the source of belief, is a phenomenon that can be understood by people in different ways by its nature. Therefore, as there are some differences in the understanding of religion in every society, it is natural that there are different ways of believing among people who believe in the same religion. Because in the structure of religions, factors that can lead to such understandings can be mentioned. Because the phenomenon of religion is a gigantic institution; Therefore, it is inevitable that the concept of religion should be handled and analyzed by separating it into its fields and priorities. Just as man is a whole made up of a visible bodily skin and an invisible incorporeal soul, the rules of religion manifest in two forms as religion (eternal) and shari'ah (current).

Although deism, as a religious-philosophical belief movement, has been represented by similar ideas in every period of history, it was mainly in the XVII century. It is a term used in Europe since the 19th century. Derived from the Latin root deus, meaning God, and initially used as an antonym to atheism, this term later became a symbol of overreactions against Christianity, especially the rigid attitude of the church. Deism, which is based on the principle that the mind is the absolute source of knowledge, cannot reconcile the prophecy sent to humanity with the justice of God, and in a sense, also attributes the responsibility attributed to the prophet to mind.

In this study, we will try to point out the antinomies of deism, which is said to be widespread among young people, from a scientific and philosophical perspective. In addition, we will evaluate the misunderstandings arising from the development of human qualities in different directions and the different forms of grounding the phenomenon of religion in different fields, in an objective, comprehensive and self-consistent manner.

Keywords: Deism, Natural Religion, Islam, Christianity, Religion, Science

Giriş:

Batı düşüncesinde deizm Hristiyanlığın temel inançlarındaki sapmalara ve Kilisenin dünya işlerini yönetmedeki ihtiraslı politikalarına dayanır. Dolayısıyla deizm, ortaya çıkışı itibarıyla Hristiyanlık içerisindeki bir tartışma ve ayrışmadır. Latince sadece Tanrı'ya inanan kimse anlamına gelen deizm, daha belirgin olarak İngiltere'de ortaya çıkmış ve kısa sürede yaygınlık kazanmış bir inanç türüdür. Bu inancın köklerini antikçağda Aristoteles felsefesindeki "İlk Muharrik" düşüncesi, İslamiyet'teki Haniflik inancı ve Rönesans sonrası reform hareketlerinde görmek mümkündür. Batı'da Rönesans sonrası dinde reform hareketleri ve bilimdeki gelişmelerle başlayan protest yaklaşımlar sonrasında kilise ve dine ait olan her şeyin eleştiriye tabi tutulması veya reddedilmesi sonucunu doğurmuştur. Randall, Batı toplumunun sosyolojik ve zihinsel aşamaları arasında yaşanan gerilimi ifade ederken şöyle bir tespitte bulunur: Batı toplumu, başlangıçtan itibaren savunduğu değerler sistemi ile, pratikte uygulamaya çalıştığı amaçlar bütünü arasında bir uçurumla karşı karşıya gelmiştir. (Randall, :2014), 78.) Buradan hareketle denilebilir ki, Batı toplumunda gerilimi en fazla hissedilen alanların başında din-bilim ilişkisi gelmektedir. Ortaçağ'da kilise ile temsil edilen dini dönemden sonra modern dönemde aklın öne çıkması akıl-vahiy, din-bilim veya felsefe-din karşıtlıklarının yaşanmasına sebep olmuştur.

Kilisenin temsil ettiği dini düşüncenin hayatın bütün alanlarını, özellikle bilimsel çalışmaları hedefinden içeriği ve yöntemine kadar belirlediği yoğun bir dönemin ardından yaşanan gelişmeler, deizm için bir dönüm noktasının da habercisi olmuştur. Bu dönem, dinin varlığını sorgulamaya kadar giden geniş çaplı teklif veya çözüm denemelerine sahne olmuştur. Bu sebeple yapılacak tanımlar, deizm problemini ele alanın bakış açısına göre değişiklik gösterecektir. Günümüzde deizm denildiğinde en yaygın şekilde anlaşılan şey, felsefi açıdan evreni yaratan ama evrene müdahil olmayan bir tanrı inancı, kültürel açıdan ise son tahlilde yaşanan herhangi kurumsal bir dinin reddedilmesidir. Özellikle Rönesans'la başlayan ve hızlı bir gelişim gösteren bilimsel faaliyetlerin etkisiyle insanlar, dine dayandırılan bazı öğretilerin yanlışlığını veya yetersizliğini görmüş ve dinin kendisini sorgulamaya başlamışlardır. Bu durum deizme giden yolu ardına kadar açmıştır. Buna rağmen deizm, altın çağını yaşadığı kabul edilen dönemlerde bile bir ekol ya da okul oluşturacak yetkinliğe ulaşamamıştır. Daha sonraları bir tür teizm-deizm tartışmasına dönüşmüş olan deizm, akla dayalı Tabii bir din anlayışı üzerinde

yoğunlaşarak nübüvveti şüphe ile karşılayan veya kuşku duyan bir anlayış haline gelmiştir. (Erdem, 1994: IX/109) Tanrı tabiatın yaratıcısı ve düzen koyucusu olmakla birlikte, Tabiat için önceden belirlemiş olduğu kanunların işleyişine, hayatın akışına karışmaz ve doğal olarak insanlar arası ilişkilerle ilgilenmez. (Randall, 2014: 244.) Zihnin doğal güçleriyle tanrısal hakikate ulaşılabilceği gerçeğini salt inanca dayanan vahyedilmiş bir doğru olarak kabul etmek ihtiyacında olmadığını ve tanrının yalnızca varlık bakımından değil, fakat eylem bakımından da tabiatın üstünde (müteal) ve tümüyle aşkın bir varlık olduğunu kabul eder. Çünkü Tanrı mahiyeti gereği hata yapmayacağı için mükemmel olanı en başta yapmış ve kendi sorumluluğunu insanlara verdiği akılla yerine getirmiştir. (Saruhan, Özdemirci, 2013: 71.)

Tabii Dindarlık ya da Doğal Din Anlayışı

Batı'da doğal din teriminin yaygın anlamı; Tanrı ve O'na karşı görevlerimizin tabii yolla yani akıl yoluyla bulunulabileceği anlayışına dayanır. Deist yazarlar, akılla elde edilen tabii dinin insanın manevi kurtuluşu için yeterli olduğuna inanmışlardır. Onlara göre tabiat, Tanrı'nın sanatsal bir eseridir ve söz konusu bu sanat eseri bir tasarımcı veya bir yaratıcıya delalet eder. İngiliz deizminin etkili isimlerinden Matthew Tindal (1653-1733) doğal dini şöyle tanımlar: Doğal din ile aklımız sayesinde bir Tanrı'nın var olduğuna, kusursuz ve mükemmel olduğuna, bizim ise kusurlu varlıklar olduğumuzun bilgisine ulaşabileceğimizi anlıyorum. Bu haliyle doğal dinin, aklın ve eşyanın doğasında temellenen her şeyi kapsadığını söylemek mümkündür. (Tindal, 1730: 368-580.) Ayrıca Tindal, Tanrı hakkındaki bilgimizin insan zihninde doğuştan var olduğunu öne sürer. Tanrı, insanı yaratırken onun hakikati bulması için gerekli olan araçları varlığına yüklemiştir. Doğal olarak insan, akıllı ile hakikati ve Tanrı'nın kendisinden neyi istediğini bulabilir. (Tindal, 1730: 520-535.) Tindal'a göre akıl, rasyonel varlıklar olarak hepimizin dayanmak zorunda olduğu nihai bir kaynaktır. Doğanın ışığı sayesinde Tanrı'nın varlığını, sıfatlarını, O'nun zati gereği mutlu olduğunu ve diğer varlıklara kaynaklık ettiğini, yaratılmış varlıkların mükemmelliğini O'ndan aldığını bilebiliriz. (Tindal, 1730: 450.) Çünkü biz, inanılması istenen şeyin ne olduğunu tam kavrayamadan kişiden iman etmesinin beklenemeyeceği prensibinden hareket ederiz. Dahası, teslis gibi bir fikir, vahyin bir parçası olamaz, çünkü insanlığın anlayamayacağı bir şeyin Tanrı tarafından vahyedilmesi imkansızdır.

Öte yandan Batı'da Aydınlanma düşünürlerini etkileyen akıl, doğrulanabilirlik, doğa, bireysel muhataplık gibi kavramların İslam kaynaklarına dayandığı bilinmektedir. Deistlerin akıl-vahiy ilişkisinde akla yükledikleri misyon, İslam düşünürlerinde "aklın nihai belirleyiciliği"

başlığı altında ele alınıp derinlemesine incelenmiştir. (Düzgün, 2017: 8-10.) Bu sebeple İslam alimleri, bir peygamber tebliğine muhatap olmasa da insanın apaçık gerçekleri keşfetme ve kavrama yetisine sahip olduğunu ifade etmektedirler. Ancak bunu ifade etmek, bizi bir peygambere dolayısıyla bir dine ihtiyacımız yoktur, sonucuna götürmez. Başka bir ifadeyle, din sadece apaçık gerçeklerin keşfinden mi ibarettir? Çünkü akıl doğal olanı keşfeder, doğa üstünün bilgisini vahiyden alır diyen deist anlayış bu düşünceleriyle Maturidi'nin fikirlerine oldukça yaklaşırlar. (Düzgün, 2017: 9.) Bu durumda akıl ile din karşı karşıya gelme yerine aynı amaca hizmet eden iki ayrı fenomen olarak kalacaktır. Çünkü din insan doğasıyla uyumlu olduğu için, bu doğallığı koruduğu sürece yanlışa düşmesi mümkün olmayan bir dinin varlığını elzem görmektedir.

Nitekim son dinin tebliği esnasında Mekke'de müşrikler dışında bir olan Allah'a inanan Hanifler de vardı. Bunlar geçmiş dinlerden esinlenmiş olsalar da doğal din sahibi kimselerdi. Bu yüzden İslam alimleri İslamiyet'i, "doğal din" ya da "Haniflik dini" olarak nitelemişlerdir. Bu gerçeği Kur'an şöyle ifade eder: "Sen yüzünü Haniflik dinine çevir. Haniflik, Allah'ın insanları yarattığı fitrat halidir. Allah'ın yaratmasında bir değişiklik yoktur. İşte insanların çoğu bilmeseler de dosdoğru din budur". (Kur'an, Rum: 30). Bu sebeple dinin bize önerdiği inanç sisteminin, aklın keşfedebileceği bir karakterde olduğunu ancak şeriatın böyle bir karaktere sahip olmadığını söylemektedir. (Düzgün, 2017: 10.)

Bu manada İslam düşüncesi, Cafer-i Sadık'la başlayan "Peygamber, insana dışardan verilmiş akıl, akıl ise insana yaratılışında içerden verilmiş peygamber" olarak tanımlayan bütünlükçü bir geleneğe sahiptir. Bu düşüncüyü Batı'da takip eden önemli düşünürler de yetişmiştir. Samuel Clarke 'in yanında Muhammed İkbal'in de referans aldığı Tarih filozofu Herder'in Hristiyan kültürünü değerlendirirken doğallıkla ilgili düşünceleri oldukça dikkat çekmektedir: "İslam'ın Kur'an'la getirdiği doğallık bizim elimizde olsaydı, bu yıkıcı, parçalayıcı kültürden kurtulurduk." (Clarke, 1998: 21.) Bu fitratın içerisinde; aklımız, duygularımız ve iç güdülerimiz de vardır. İnsan fitratındaki yetileri bilmek insanın sınırlarını keşfetmektir.

Din- Bilim İlişkisi

Deizmin ortaya çıkmasına sebep olan anlayışlardan biri, bilimin sonuçlarına gösterilen güven duygusudur. Batı'da Rönesansla başlayan ve Reform hareketleri sürecinde yaşanan bilimsel gelişmeler, orta çağ boyunca devam eden din-bilim çatışmasını bilimin lehine

çevirmiştir. (Aydın, 1978: 180.) Aleme müdahale etmeyen bir uluhiyet anlayışı, akla ve bilime duyulan büyük güven karşısında kendisine yeterli alanı bulabilmiştir. Bu güvenin ortaya çıkmasında Hristiyan Batı kültüründe oluşmuş "bu dünya" algısı önemli rol oynamıştır. Batılı aydın tarafından görülmüştür ki, klasik manada "bu dünya" ve "öte dünya", tasavvurları aynı anda, birlikte meşru olarak tam anlamıyla sahip olunabilecek varlık alanları değildirler. Bunun sonucunda da en yakın ve canlı örnek olarak, Antik düşünceye yönelinmiş, oradan da Rönesans sürecine girilmiştir. Daha sonra bunu tamamlayan bir hareket olarak German kökenli Kuzey Katolik kültüründe Hristiyanlığın özüne yönelmek şeklinde başlayan Reformasyon tecrübesi yaşanmıştır. (Hocaoğlu, 1995: 98.) Nitekim Martin Luther'in (1517), yayınladığı manifestoyla dinde reform veya dini anlayışta öze dönüş hareketi başlamıştır. Bu nedenle devam eden süreçte Hristiyan dünyasında başlayan felsefi ve teolojik tartışmalarla birlikte Ortodoksluk inancını savunan kesimler için teizm teriminin kullanılmasına karşın, geleneksel inançlardan sapan düşünürler için deizm kavramı kullanılmaya başlanmıştır. (Hocaoğlu, 1995: 98.)

Batı'nın dünyaya açılan kapıları olarak görülen Rönesans ve Reform süreçlerinin sonunda hümanizm, deneysel bilimlerin yükselişi, yeni dünyaların ve medeniyetlerin keşfedilmesiyle oluşan coğrafi keşifler adeta Batı'nın yeniden doğmasına sebep olmuştur. XVII. Yüzyılda hararetlenen dini çatışma ortamının insanlar üzerinde oluşturduğu olumsuz etkiler, Batı'da deizmin giderek güçlenmesini sağlamıştır. Elbette ki bu çığırın başlatıcısı İtalyan matematik ve doğa bilimcisi Galileo olmuştur. (Dorman, 2000: 104.) Kopernik'ten itibaren tekrarlanan güneş merkezli evren anlayışını Galileo, doğa felsefesine uyarlayınca, Kilise çevreleri rahatsız olmaya başlamıştır. Daha sonra gelen Kepler, Harvey, Newton gibi doğa bilginleri sayesinde doğa bilimlerinin gösterdiği bu gelişme, bilim adamları ve filozofları, evreni kendi kendine kusursuz işleyen bir makine gibi görmeye sevk etmiştir. Daha da ileriye giderek evrenin sırrının çözüldüğünü, doğada meydana gelen her olayın, daha önceden meydana gelmiş olaylar tarafından belirlendiğini, bu sebeple doğanın tamamen mekanik ve tatmin edici bir biçimde açıklanabilir olduğu görüşüne götürmüştür. Böyle bir doğa tasarımı, evreni yaratan fakat işleyişine müdahale etmeyen bir Tanrı tanımına da oldukça uygun düşmektedir. Çünkü bir makine veya eser ne kadar mükemmelse, onun yaratıcısı veya yapıcısının da o kadar mükemmel olduğu sonucuna varmak mümkün görülmektedir. Tanrı bu saati yapan/yaratan bir saatçi gibidir. O, bu saati en iyi ilkelere göre yaratmış/harekete geçirmiş, sonradan müdahale etme ihtiyacı duymamıştır. Tanrı, akıl ve vicdan yardımıyla bulunabileceği için

gelenekten gelen hurafeleri savunarak bilime engel olan Kilise kurumuna ihtiyaç kalmamıştır. Deizmin yaydığı bu düşünceler, 17. ve 18. yüzyılda birçok bilgin ve filozof tarafından benimsenmiş ve savunulmuştur. (Arslan, 2009: 274.)

Bu tür düşüncelerin Avrupa'daki yansıması, din-bilim çatışmasında farklı çözümlerlerin yapıldığı geniş bir yorum alanı ortaya çıkarmıştır. İngiliz deizminin önde gelen isimlerinden Cherbury'li Lord Herbert, Tanrı'ya ve ahiret gününe inanmakla birlikte kutsal Hristiyan metinlerin doğruluğu konusunda ciddi kuşkular beslemiş, din adamlığı kurumu olan Kiliseyi şiddetle eleştirmiş ve evrensel gerçeklikleri kavramaya aklın yeteceği tezini savunmuştur. (Erdem, 1994: IX/109.) Ayrıca o dönemin Hristiyan deistleri genel olarak Hristiyanlığa inanmakla birlikte aklın da aynı gerçeklere ulaşabileceğini öne sürerek, tabii bir dine dayanarak Hristiyanlık ile akıl arasında hiç bir çatışma olmadığı şeklinde nispeten daha ılımlı tezler ileri sürmüşlerdir. Bu akım içerisinde inancın temelini tarih boyunca tahrifata uğramış kutsal metinler değil akıl olması gerektiği tezi ortaya atılmış, bu metinleri yorumlama yetkisine sahip din adamlarının otoritesi reddedilerek aklın herkeste ortak olan evrensel bir ölçüt olduğu ve bu ölçütle gerçek Hristiyanlığa ulaşılacağı iddia edilmiştir. (Erdem, 1994: IX/109 vd.)

Din-bilim ya da konumuz açısından deizm-bilim ilişkisinin günümüzdeki yansımalarına Antony Flew'in varmış olduğu inanç seviyesini örnek göstermek mümkündür. Ona göre bilim, doğanın Tanrı'ya işaret eden üç boyutuna işaret eder: Bunlar: doğanın belli yasalara göre işlediği gerçeği, doğada bağımsız yaşanan bir hayat boyutu ve doğanın ontolojik varlığıdır. (Flew, 2001: 81-83.) Flew'in, bu alanların keyfiyetine dair sorduğu sorular onu Tanrı'nın varlığını kabul etmeye sevk etmiştir. Tanrı'yı kurumsal dinlerin öğretileriyle değil tamamen aklın ve doğanın katkılarıyla bulduğunu ifade eden Flew, düşüncelerini şöyle temellendirir: "Tanrı'yı keşfetmemin, doğaüstü fenomenlerden hiç bahsetmeden tamamen doğal bir düzeyde geliştiğini belirtmeliyim. Bu, geleneksel olarak bilinen dinlerin hiçbirisiyle bir bağlantısı olmayan doğal teoloji denen bir uygulamaydı. Ayrıca Tanrı'yla ilgili kişisel bir deneyimim ya da doğaüstü veya mucizevi denecek türden bir deneyim yaşadığımı da söylemiyorum. Kısacası, benim Tanrı'yı keşfetmem inancın değil, muhakemenin bir yolculuğudur." (Flew, 2001: 85.)

Belli ki Flew, teizme inananlarda sıklıkla görülen bir bilginin yol göstermesi veya manevi bir tecrübeyle değil, tabii din duygusuyla veya salt akli bir muhakemeyle Tanrı'yı bulmuştur. Ancak Flew, kendisinin de ifade ettiği gibi, Aristoteles'in Tanrı tasavvurundan

oldukça etkilenmiştir. Aristoteles'in tasavvurunda Tanrı, değişmezlik, maddi olmama, her şeye gücü yetme, her şeyi bilme, birlik ya da bölünmeme, mükemmel olma, iyilik sahibi ve nihayet gerekli bir varlık olma gibi teist dinlerin Tanrısal sıfat anlayışına benzer niteliklere sahip olsa da Tanrı'nın aleme ve insana olan müdahalesini reddetmesi yönüyle deist bir özellik taşımaktadır. (Flew, 2001: 81-83.) Flew kabul etmese de, fikirler manzumesi olan dini gerçeklerin, nasıl anlaşılması konusunda o dini tebliğ eden bir peygamberin varlığına ve rehberliğine ihtiyaç vardır. Aksi taktirde koyduğu mükemmel düzen içinde Tanrı'nın konumu sembolik bir fenomenden ileriye geçemez. Deizmin güçlü bir akla vurgu yapması, vahyin gereksiz ya da ilahi adalet anlayışıyla bağdaşmayacağı fikri, kozmik alemde mükemmel işleyen tabii yasa ve doğal din anlayışı düşüncelerini öne çıkarmıştır. Bu veriler ışığında denilebilir ki deizm, din-bilim çatışmasında bilimi, akıl-vahiy çatışmasında akli, doğa yasalarının değişmezliği-mucize çatışmasında doğa yasasını savunmaktadır. Deizmin farklı türlerinde değişik vurgularla dile getirilen bu eğilimler, özellikle 17. ve 18. yüzyıllarda yoğun bir ifade alanı bulmuştur.

Günümüzde deizmin geçmişteki saf haliyle varlığını sürdürdüğü söylenemez. Hatta bugün, dini ve felsefi bakımdan deizmi savunan düşünürlerin olduğu dahi söylenemez. Buna rağmen, özellikle dünyanın ve bilimin otonomluğunda ısrar eden, dinin akli veçhesine ağırlık veren, dini sadece sembollerden ibaretmiş gibi gören bazı insanların düşüncelerinde deizmin bazı çizgilerine rastlamak mümkündür.⁶⁴ Deizmin bu sorgulayıcılığı sayesinde modern zamanlara Din Felsefesi dersini kazandırmış olsa da günümüzde din hakkındaki felsefi tartışmalar Teizm-Ateizm (İnanan-İnanmayan) şekilde sürdürülmektedir. Ancak bu tartışmalar belli bir dini öğretiyi esas almadan akla ve hür düşünceye dayalı, Doğal olarak dini imtiyazlara sahip otoritelerden bağımsız tarzda yürütülmektedir.

Deizmin temel iddialarına yönelik eleştiriler

Çok çeşitli versiyonları olsa da genel olarak deizmin, ılımlı ve katı olmak üzere iki tarzi öne çıkarmaktadır. Bunlardan ılımlı deizm, akılla din arasında hiçbir çatışma ve tezadın bulunamayacağını savunur. O sebeple de dinî alanda akla aykırı ihdas edilmiş her türlü hurafenin ayıklanması gerektiğini ileri sürer. Katı deizm ise Tanrı'nın varlığı ve yaratıcılığı dışında geleneksel dinle ilgili ileri sürülen hiçbir iddiayı kabul etmeyen yaklaşımdır. Bazı deistler Tanrı'nın tabiatıta kendisini ifşa etmesi anlamındaki doğal vahyi kabul ederken, bazıları da

hakikatin ancak akıl vasıtasıyla elde edilebileceğini ifade ederler. Bundan ötürü deist filozoflar, genel anlamda, doğaüstü her türlü yaklaşım ve vahiy anlayışını reddetmişlerdir. Hristiyan Batı'da orta çağ boyunca devam eden akıl-vahiy ya da din-bilim çatışmasının sonunda aklın güvenilir bir otorite olarak görülmesi bir başarıdır. Fenomenolojik varlık dünyasında olay ve olguları anlama ve yorumlamada elbette ki akıl bir otoritedir. Ancak metafizik alemde, öte dünya hayatı hakkında vahiy bilgisi olmadan akıl, bu manevi alanı anlama ve tasavvur etme gücüne sahip değildir. (Aydın, 1978: 184.)

Öte yandan deizm, temelde, olayların ortaya çıkış ve gelişiminde Tanrı'nın bir rolünün bulunmadığını iddia eder. Bu bağlamda tabiat kanunlarının zorunlu olduğunu, orada bir değişikliğin olamayacağını, her şeyin mekanik düzende bir işleyişe sahip olduğu gerekçesiyle sürpriz gelişmelerin yaşanamayacağını iddia eder. Oysa bugün Newton fiziğinin mekanik yasalarının aksine, Kuantum fiziği tabii düzende zorunlu olmayan belirsiz yasaların etkin olduğunu öne sürmektedir. Tabiat yasalarının düzenliliği konusunda bir takım neden-sonuç ilişkisi elbette vardır. Hatta bazı doğa bilimcilerinin bu ilişkinin determinizm düzeyinde olduğunu ve hiçbir belirsizliğin olmadığını ileri sürerler. Ancak son dönemdeki çalışmalar göstermektedir ki madde altı parçacıklar arasındaki ilişki, determinist değil indeterminist özellikler göstermektedir. Bu durum da göstermektedir ki, evrenin yapısı tek düzey bir ilişki özelliğine sahip değildir. Newton'un formüle ettiği, Tanrı'nın bir saat gibi kurduğu evren, O'nun müdahalesine gerek duymayacak mükemmellikte işlemektedir. Dolayısıyla Tanrı artık evrenin işleyişine karışmamaktadır, iddiasını S. Clarke şöyle eleştirmektedir: "İşleyen saat örneğini ele alacak olursak, Allah parçaları yapmanın ötesinde, bu parçalara işlevsellik kazandıran yasaları da yapan ve yaratandır. Doğa yasaları, sürekli itilip kakılan maddenin güçlerini tanımlamaz; tersine yasalar Tanrı'nın ilahi kudretinin işleme tarzlarını gösterir. Dolayısıyla koyduğu kanunları gözeten Tanrı'nın, yarattığı evrenle ilişkili olmasını düşünmemiz ahlaken de zorunludur. (Clarke, 1998: 21.) Özellikle varlık hükümleri (zorunluluk, imkân, imkânsızlık) üzerinden işleyen ilahi kudret, böylece yasalılığa bağlı olarak kendini açığa vurur. Ayrıca insanın sadece rasyonel tarafı yok; duygu dünyası da var. Bu yönüyle din mensupları tarafında kolayca istismar edilen insanın duygu dünyasının deizm tarafından ihmal edildiğini söylememiz gerekir.

Ayrıca deizmde kendisine aşırı güven duyulan ve sürekli vurgu yapılan akıl ile neyin kastedildiği tam olarak belli değildir. Herkesin herhangi bir konuda çok farklı düşünebildiği bir ortamda, mutlak rasyonel temelden söz etmek imkânsızdır. Hakikatin vahiy olmadan

kavranacağı iddiası da bu anlamda temelsizdir. Çünkü standartları yükseltilmiş bir aklın rasyonelliğinde düşük seviyedekilerin idrak ve tatbik imkânları neredeyse yok gibidir. İyi ve kötünün tespitinin nasıl yapılacağı, ahlâkî normların neler olacağı, evrensel nitelikte olabilmesinin koşulları da din olmaksızın yalnız akılla tespit edilmesi imkânsız hususlardır. Diğer taraftan dinin sadece ahlâkî normlardan ibaret bir yapı olarak değerlendirilmesi de yanlış ve eksik bir tutumdur. Din/vahiy olmaksızın, onun takdim ettiği Tanrı ve buyruklarının anlaşılması da olanaksız hale gelecektir. (İhvan-ı Safa, 1996: 5.)

Bütün bu açılardan baktığımızda, dini ve felsefi bir hareket olan deizm, dini konulara akli metotların uygulanmasını sağlamayı başarmıştır. Buna bağlı olarak Hristiyanlığın esrarengiz din anlayışında, dindeki doğa üstü olaylarla ilgili inanışlarda, kilise ve din adamı otoritesine karşı çıkılmasında, Hristiyan toplumda dini taassubun kırılması ve batıl inanışların yıkılmasında; ayrıca farklı dinlere karşı daha makul bir tavrın benimsenmesi konularında çok yararlı bir hizmet gördüğü söylenebilir.

Sonuç

İslam düşüncesinin kendi tarihsel, toplumsal, kültürel ve teolojik birikiminden hareketle çağdaş bir bilim modeli oluşturamamış olması, Batı kaynaklı bilim anlayışının aydınlarımız üzerindeki etkisini derinleştirmektedir. Bugün din-bilim ya da akıl-vahiy ilişkisinin İslam dünyası açısından bir çatışma sebebi olmadığını ifade etmek, sadece problemin çözümü için ontolojik olarak bir engelle karşı karşıya olmadığımız anlamına gelebilir. Ancak iki yüz yılı aşkın bir dönemden beri yoğun bir ilişki içinde olduğumuz Batı kültürü ve onun bilim paradigmasının bizi derinden sarstığını görmezden gelemeyiz. Batılı seküler bakış açısının kültürden sanata, gündelik yaşamdan siyasete kadar hayatın her alanını işgal ettiğine şahit olmaktayız. Batı'nın bilim perspektifini ne kadar içselleştirmiş olduğumuzu, bu perspektifle bilim yapmaya çalıştığımızı ve bu yüzden yeterince başarılı olamadığımızı görmek gerekir. Materyalist, deist ya da yıkıcı inançların yayılması da bu dönüştürücü düşüncelerin sistematik bir süreklilik kazanmasını sağlamaktadır. Medeniyet düzleminde Doğu-Batı ayrımının, Batı tarafındaki bu karmaşıklığı, İslam dünyasında düşünce kırımlarını artıracaktır. Bu şartlar altında sağlıklı düşünmenin imkansızlığını göz önüne alarak İslam düşüncesinin, kendi değerlerini merkeze alan bir bilim modeli geliştirmesi hayata anlam katacaktır.

Batı'da deizmin ortaya çıkıp gelişmesine sebep olan problemlerin başında tahrif olmuş peygamberlik anlayışı gelmektedir. Hz. İsa'nın şahsına yönelik hararetli tartışmalar deist anlayışları alevlendirmiştir; Onun Tanrı mı? İnsan mı? olduğu tartışmaları arasında insani yönü silikleştirilen ve bütünüyle mitolojik karaktere büründürülen bir peygamber anlayışının ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Bu anlayış ta peygamberin ve peygamberlik müessesenin kolayca reddedilmesi sonucunu doğurmuştur. Bugün ülkemizde yaratılan suni deizm tartışması, Kelam dersi konuları arasında ele alınan: Allah'ın peygamber göndermesinin zorunlu mu? Yoksa mümkün mü? Şeklindeki teolojik (dini) tartışmayı hatırlatmaktadır. Bu konuda İslam düşünce geleneğinde ortaya çıkmış mezhepler arasında peygamberlik kurumunu hiçbir şekilde tartışmaya açmayan, tersine varlığını ve gerekliliğini zorunlu gören ortak bir kabul vardır. O kabul de şudur: Allah peygamber göndermiştir ve insanlardan ona inanmalarını istemiştir.

Ancak toplum hayatında yeterince dini konularda vukufiyet kesp etmemiş buna karşın kendisini bir dinin otoritesi ya da sahibi gibi gören kimi çevrelerin, söylemlerine itibar etmeyen kimselere karşı deist yaftası vurması da problemi derinleştirmektedir. Nitekim ülkemizde yapılan bir araştırmanın sonuçları bu tespiti destekler mahiyettedir. Milli eğitime bağlı din kültürü ve meslek dersi öğretmenlerinin (50 öğretmen) yaptığı çalıştayda şu bulgular elde edilmiştir. Öğrencilerin anlatılan dini bilgilerdeki tutarsızlıklar nedeniyle deizme kaydığı, din dersi öğretmeninin öğrencisine uygun rol model olamadığı, öğrencilerin sorularının ya yanıtız kaldığı ya da bastırıldığı tespit edilmiştir. Bununla ilgili olarak, ebeveynler çocuklarını ikna etmekte zorlandıklarında dini referanslara müracaat ederler, öğretmenler öğrencilerini iknada otoritelerine başvurarak sindirirler, idareciler personeline söz geçiremediklerinde sicilleriyle tehdit etmeye yeltenirler. Kısacası bu baskıcı anlayışlar, karşısındakilere söz geçiremeyince kolaycı bir yaklaşımla onları deizme ya da yanlış inançlara kaymakla suçlarlar. Bu konuda son derece bilgili ve duyarlı bir toplum olmayı amaçlamalıyız.

Kaynakça

- Ahmet Arslan. Felsefeye Giriş. Ankara: Adres Yayınları, 12. Baskı., 2009.
- Ahmet Cevizci. Paradigma Felsefe Sözlüğü. İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 1999. Antony Flew, Yanılmışım Tanrı Varmış Çev. Zeynep Ertan-Hasan Kaya. İstanbul: Profil Yayınları, 4. Baskı., 2001.
- Durmuş Hocaoglu. Laisizmden Milli Sekülerizme: Laiklik Sorununun Felsefi Çözümlemesi, Ankara: Selçuk Yayınları, 1995.
- Hasan Şahin. İslâm Felsefesi Tarihi Ders Notları. Kayseri: Erciyes Üniversitesi Yayınları, 2000.
- Hüsamettin Erdem. “Deizm”. C. IX. İstanbul: DİA, 1994.
- İhvan-ı Safa. Resail’u İhvanu’s-Safa. 1-IV Cilt. Beyrut, 1996.
- J. Herman Randall, Jr. Justus Buchler. Felsefeye Giriş. Ankara: Big-bang Yayınları, 3. baskı, 2014.
- M. Emre Dorman. Deizm ve Eleştirisi: Tarihsel ve Teolojik Bir Yaklaşım. Marmara Üniversitesi Basılmamış Doktora Tezi, 2000.
- Matthev Tindal. Christianity as old as Creation. Londra, 1730.
- Mehmet S. Aydın. Din Felsefesi. İzmir: İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 7., 1987.
- Samuel Clarke. A Demonstration of the Being and Attributes of God And Other Writing. Cambridge: Cambridge University Press, ts.
- Şaban Ali Düzgün. “Deizm: Öncü İsimler ve Temel Doktrin”. Din Karşısı Çağdaş Akımlar ve Deizm. Van: Ensar Neşriyat, 2017.
- Şadi Can Saruhan, Ata Özdemirci. Bilim, Felsefe ve Metodoloji. İstanbul: Beta Yayınları, 3. baskı., 2013.

ALEVÎ-BEKTAŞÎ KİMLİĞİ ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME

AN EVALUATION ON ALEVI-BEKTASHI IDENTITY

Abdulkadir KIYAK⁶⁵

Özet

Günümüz Anadolu Alevîliğinin şekillenmesinde Türklerin İslam öncesine ait inanç pratikleriyle beraber XXI. yüzyıla kadar olan zaman diliminde tecrübe ettiği dini, siyasi ve sosyo-kültürel faktörler de etkili olmuştur. Türklerin İslamiyet'i anlama ve yaşama sürecinde bazı tasavvufi oluşumların özellikle Harezm ve Horasan sahalarından Yeseviyye tarikatına mensup dervişlerin ve Horasan Melametiliğine mensup şeyhlerin ortaya koydukları inanç ve düşünce biçimleri de Türk-İslam geleneğinin bir unsuru olan Anadolu Alevîliğinin özünü teşkil etmiştir.

Tarihsel süreç içerisinde Anadolu Alevîliğinin teşekkülünde dini, siyasi ve sosyo-kültürel birçok faktörün etkili olması, Alevîlik üzerine çok boyutlu tartışmaların yaşanmasına sebep olmuştur. Yaşanılan bu tartışmaların günümüze kadar canlılığını koruması, Alevî kimliğinin oluşumunda etkili olmuştur. Günümüz Türkiye'sinde üzerinde halen bir tanım birliği bulunmamasından dolayı toplumun farklı kesimleri Alevîliği kendi siyasi ve ideolojik çerçevesinde değerlendirmekte ve farklı tanımlar ortaya koymaktadır. Anadolu Alevîliği Türk-İslam geleneğinin yapı taşlarından biri olarak kabul edilmektedir. Ancak Anadolu Alevîliğinin tarih boyunca farklı inanç ve kültürlere ait unsurları bünyesinde barındırarak senkretik bir yapı arz ettiği de aşîkârdır. Bu özelliğinden dolayı Anadolu Alevîliğini İslami yapının sınırları dışında başlı başına farklı bir dinî oluşum olarak kabul edenler de olmuştur.

Bu çalışmada tarihsel süreç içerisinde dinî, siyasi ve sosyo-kültürel faktörlerin etkisi sebebiyle Anadolu Alevîliğinin yaşadığı kimlik problemi üzerinde durulacaktır. Tarih boyunca Anadolu Alevîliğinin isimlendirilmesinde kullanılan Kızılbaş, Alevî ve Bektaşî terimlerinin ifade

⁶⁵ İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Doçent DoktorOrcid ID: 0000-0003-2399-8654, abdulkadir.kiyak@inonu.edu.tr.

*Bu çalışma İnönü Üniversitesi BAP Birimi Tarafından Desteklenmiştir.

ettikleri ilk ve temel anlamları açıklanacaktır. Ayrıca bu terimlerin zaman ve mekân içerisinde uğradıkları anlam daralmalarına ve genişlemelerine özellikle de siyasi faktörlerin etkisiyle menfi bir kimliği ifade eder şekilde uğradıkları anlam kaymalarına değinilecektir.

Anahtar Kelimeler: Alevîlik, Kızılbaşlık, Alevîlik-Bektaşîlik, Eski Türkler

Abstract

Today's Anatolian Alevîsm was influenced by the pre-Islamic belief practices of the Turks, as well as the religious, political and socio-cultural factors that they experienced until 21st century. In the process of understanding and living Islam, the belief and thought styles of some Sûfî formations, especially dervishes belonging to the Yeseviyya order from the fields of Harezm and Khorasan, and sheikhs belonging to the Horasan Melamatism, also constituted the essence of Anatolian Alevîsm, which is an element of the Turkish-Islamic tradition.

The fact that many religious, political and socio-cultural factors have been effective in the formation of Anatolian Alevîsm throughout history has led to multidimensional debates on Alevîsm. The liveliness of these debates until today has been effective in the formation of the Alevî identity. Since there is still no unity of definition in today's Turkey, different segments of society evaluate Alevîsm within their own political and ideological framework and present different definitions. Anatolian Alevîsm is accepted as one of the building blocks of the Turkish-Islamic tradition. However, it is obvious that Anatolian Alevîsm has a syncretic structure by incorporating elements of different beliefs and cultures throughout history. Because of this feature, there were also those who accepted Anatolian Alevîsm as a different religious formation on its own, outside the borders of the Islamic structure.

In this study, the identity problem of Anatolian Alevîsm will be emphasized due to the influence of religious, political and socio-cultural factors in the historical process. The first and basic meanings of the terms Kizilbash, Alevî and Bektashi, which have been used in the naming of Anatolian Alevîsm throughout history, will be explained. In addition, the narrowing and expansion of meanings of these terms in time and place, especially the semantic shifts they have undergone in a way to express a negative identity with the effect of political factors will be mentioned.

Key Words: Alevîsm, Kizilbash, Alevîsm-Bektashism, Ancient Turks

Giriş

Türkiye tarihinde heteredoks İslam anlayışı iki form altında kendini göstermiştir. Bunlardan biri tarikat karakterine sahip olan Bektaşîlik, diğeri ise belki bir mezhep görüntüsü arz eden veya bir halk İslam geleneği diyebileceğimiz Kızılbaş/Alevîlik'tir. Her iki dini gelenek de güçlü etkileriyle Türkiye tarihinin en önemli dinî-sosyal hareketi olan Babaî Hareketinden doğmuştur. Bektaşîlik diğer tarikatlar gibi bir tarikat yapılanması içinde oluşurken Alevîlik ise daha çok kapalı bir toplum yapısı içinde gelişen, etnik bir yapı arz etmeyen bir çeşit kavmi mezhep yapısına sahiptir. Bektaşîliğin sosyal tabanı hepsi birer halk sûfisi olan Türkmen babaları iken Kızılbaşlığın tabanı ise Türkmen babalarının hitap ettiği Türkmen halk zümreleridir. (Ocak, 2011a: 19-20).

Osmanlı Devleti'nde tarikatlar resmi bir statüye sahipti. Bektaşîlerin devletin kuruluş aşamasında gösterdiği olumlu katkılar, Hacı Bektaş-ı Veli'ye duyulan büyük saygı ve özellikle de Kızılbaşların aksine devletle iyi ilişkiler içinde olmaları, Bektaşî tarikatının ortaya çıkıp gelişmesine meşru bir zemin hazırlamıştır (Taşğın, 2009: 28; Yıldız, 2016: 130; Ocak, 2011a: 20). Bektaşîlik, XIII. yüzyılda Anadolu'da gerçekleşen Babaîler ayaklanmasının bir araya topladığı heteredoks sûfî tarikatlarının içerisinde gelişerek ortaya çıkmıştır. İsyan sonrasında Babaîler, varlığını Rum Abdalları (Abdalân- Rum) adı altında sürdürmüştür. Rum Abdalları, Babaî hareketine bağlı Yesevîlik, Vefâîlik, Babaîlik, Haydarîlik gibi tarikat çevrelerini bağrında barındıran Kalanderîyye akımının sûfî çevrelerinden oluşmaktaydı. İşte Bektaşîlik, bu heteredoks sûfî tarikatlarından Haydarîlik içerisinde gelişerek ortaya çıkmıştır. Bu dinî yapı, XIV. yüzyıl Rum Abdalları öncülüğünde Hacı Bektaş-ı Veli kültü etrafında geliştirilmiş ve XVI. yüzyılda Balım Sultan tarafından bağımsızlaştırılarak bir tarikat hüviyeti kazanmıştır (Ocak, 2011a: 20; Yaman, trs, s. 78, 99; Fıglalı, 1990, s. 126). Her ne kadar Bektaşîlik bir kısım inanç ve ritüeller konusunda Kızılbaş/Alevîlik'le oldukça benzerlikler gösterse de tasavvuf tarihindeki diğer oluşumlar gibi kendine has usul ve erkânı olan bir tarikattır (Ocak, 2009: 14).

Alevîliğin, tarihsel adıyla Kızılbaşlığın tarih sahnesine çıkışı ise XV. yüzyılın sonlarıyla XVI. yüzyılın başlarıdır. Bugünkü bildiğimiz yapısıyla merkezinde Hz. Ali Kültü ve bununla bağlantılı olarak "On İki İmam Kültü", "Kerbela Matemi Kültü" gibi ona bağlı diğer Şîî kültlerin bulunduğu

Kızılbaşlık olgusu bu tarihsel dönemde ortaya çıkmıştır. Diğer bir ifadeyle bugünkü Kızılbaşlık muhtemelen bir dereceye kadar İsmailî kalıntılar, daha önemli ölçüde XIV. yüzyılda Hurûfî etkilerle temellenmiştir. XV. yüzyıl sonlarında Şeyh Haydar ile beraber yavaş yavaş şekillenen Kızılbaşlık, asli yapısını XVI. yüzyılda Şah İsmail’le beraber almaya başlamıştır (Ocak, 2011a: 238). Yapısal özellikleri bakımından birbirinden oldukça önemli farklılıklar gösteren Kızılbaş/Alevîlik ve Bektaşîlik, Türkiye tarihinin yakın bir döneminden itibaren birbiriyle iç içe girmiş, tek bir oluşumu ifade eden “Alevîlik-Bektaşîlik” şeklinde bir kimlik göstermiştir (Ocak, 2009: 14).

Kızılbaşlık diğer İslam mezhepleri gibi teolojik tartışmaların ürünü bir mezhep olmayıp, tamamıyla sosyo-ekonomik ve siyasal şartların tabii seyriyle oluşan bir heteredoks Müslümanlık tarzıdır. Kızılbaşlık, X. yüzyıldan günümüze kadar Orta Asya’dan Balkanlar’a çok geniş bir mekân ve zaman boyutunda farklı inanç ve kültürlerden izler ile beraber şifahi ve mitolojik unsurları da bünyesine alarak kendiliğinden gelişmiş senkretik bir teoloji yapısına sahiptir. Aynı zamanda günümüze kadar uzun bir dönem kapalı bir toplum özelliğinde varlığını sürdürdüğü için açık ve net kavramlar kullanmayan sembolist ve koyu mistik bir teolojidir (Ocak, 2011b: 94-95).

1. Bektaşî Kimliği

Bektaşîlik, XIII. yüzyılda Selçukluların Anadolu topraklarına hâkim olduğu bir süreçte Anadolu toraklarındaki karmaşık dinî sosyal yapılanmaların öznelerinden biri olan Hacı Bektaş-ı Veli’nin kimliği etrafında gelişen bir kültürden beslenmekle beraber XV. yüzyılın sonları ve XVI. yüzyılın başlarında Balım Sultan (ö. 1516) ile beraber tarikat şekline dönüşen bir tasavvuf kurumudur. Dolayısıyla Bektaşîlik, Anadolu Alevîliğinden daha köklü bir geçmişe sahiptir (Ocak, 2009: 14).

Bektaşîliğin ortaya çıkışı XIII. yüzyılda Anadolu’da görülen dini, siyasi ve sosyal hareketlerle, özellikle Babaîler isyanıyla yakından ilişkilidir. Babaîler isyanı XIII. yüzyılın ortalarına doğru yeni bir senkretik gayri sünni hareket olan Babaîliğin doğuşuyla sonuçlanmıştır. Vefâîlik, Haydarîyye, Yesevîlik gibi Kalenderî akımı zümrelerince benimsenen Babaîlik, XIV. yüzyılın başlarından itibaren varlığını ilk Bektaşîler diyebileceğimiz Rum Abdalları adı altında sürdürmüştür (Ocak, V, 1992: 373). Babaîler isyanı sonrasında Baba İlyas’ın hayatta kalan halifeleri ve taraftarlarından oluşan Rum Abdalları, özellikle Batı Anadolu uçlarına

kaçmışlardır. Bunlar Osmanlı Devleti'nin kuruluş aşamasında da etkili olmuşlardır. Osmanlı topraklarına akın eden Baba İlyas taraftarı gazi ve abdallar arasında "Hacı Bektaş-ı Veli ismi ön plana çıkmıştır (Yıldırım, 2016: 75).

XIV. yüzyılda Rum Abdalları adını taşıyan bu zümre, Babaî isyanının hazırlayıcısı ve propagandacısı konumunda olan Kalenderî akımının devamıydı. Öyle ki Bektaşîliğin bu Kalenderî zümrelerden çok geniş ölçüde etkilenmiş olduğu hatta yeni bir tarikat olmadığını söyleyenler dahi olmuştur. Bektaşîliğin tarihsel anlamda bir kurucusu olmamakla beraber, Kalenderî zümrelerden biri olan Haydarîliğin Anadolu kolu içinde giderek ağırlık kazanan Hacı Bektaş Veli kültü etrafında tedricen gelişmek suretiyle ortaya çıkmıştır (Ocak, V, 1992: 373; Ocak, 2009: 14-15). Bu kuruluş sürecinde Hacı Bektaş-ı Veli'nin Sulucakarahöyük zaviyesinde yetişen Abdal Kumral, Abdal Mehmed ve özellikle de Abdal Musa gibi şahsiyetler Hacı Bektaş-ı Veli kültürünü ön plana çıkararak Bektaşîliğin teşekkülünde çok etkin bir rol üstlenmişlerdir. Bektaşîliğin genel tabiatı içerisine Hurûfîlik ve Safevî propagandasıyla yüzeysel nitelikli Şîî unsurlar daha önce girmiş olsa da Bektaşîlik tarihsel anlamda esas kuruluşunu XV. yüzyılın sonlarında Balım Sultan'la gerçekleştirmiştir. (Üzüm, 2013: 52-55). XV. yüzyıldan itibaren Bektaşî tarikatının teşekkül etmiş olduğunu Aşıkpaşazâde de doğrulamaktadır. Onun, "*Tevârih-i Âli Osman*" isimli eserinin sonunda Hacı Bektaş-ı Veli'nin kimliğinden bahsederken Bektaşîleri de zikretmektedir (Aşıkpaşazade 1949: 237-238). Hatta bunların çok kalabalık olduğu ve Yeniçeri Ocağı'nın bunlara manen bağlı olduğu ifade edilmektedir. Bu ifadeler Bektaşîlik adı verilen bu dini-sosyal grubun varlığını doğrulamaktadır (Yıldırım, 2016: 76-77). Bektaşîliğin kuruluş süreci ile ilgili bu tezin aksine F. W. Hasluck, Hacı Bektaş-ı Veli'nin Bektaşîlik tarikatıyla bir ilişkisinin olmadığını, bu oluşumun gerçek kurucusunun Fazlullah-ı Hurûfî (ö. 1394) adında İranlı bir mistik olduğunu ve tarikatın ilk isminin ise Hurûfîlik olduğunu iddia eder. Hatta Fazlullah'ın ölümünden sonra müritlerinin Hacı Bektaş-ı Veli Tekkesi'nde yaşayanlara bu öğretileri tanıttığını ifade eder (Hasluck, II, 2013:173). Ancak Bektaşîlik ile ilgili eserleri incelediğimizde bu iddianın zayıf olduğunu ifade edebiliriz. Muhtemeldir ki Bektaşîlik te bir kısım dini oluşumlar gibi Hurûfîlik'ten sadece belli oranda etkilenmiştir. Nitekim Irène Mélikoff'da Hurûfîlik'in Bektaşîlik üzerinde köklü bir etki bıraktığını ifade eder (Ayrıntılı bilgi için bkz. Mélikoff, 2014: 84-92).

Bektaşîlik tarikatının mevcut yapısını kazanıp tamamlamasındaki etkisinden dolayı Balım Sultan, Bektâşîlikte "Pîr-i Sâni" yani ikinci pîr olarak kabul edilmektedir. Balım Sultan'ın faaliyet ve uygulamaları sonunda Bektaşîlik, Kalenderîlik'ten tam anlamıyla ayrılarak iyice

derlenip toparlanmış, tarikatın merkezi olan Hacı Bektaş Zâviyesi'ne bağlı sağlam bir taşra teşkilâtı kurulmuştur. Ayrıca Balım Sultan, tarikatın teşkilâtını merkeziyetçi bir anlayışla düzenlemiştir. O, bütün tarikatı kendisine tâbi hale getirip nizamı ve kontrolü sağladığı gibi, Kalenderîliğin ayin ve erkân usûllerinde değişiklik de yapmıştır. Bektaşîliğe dünya ile ilgisini kesmiş bir mücerretlik anlayışı getirmiştir. Böylece tarikatta seyr-ü sülûku tamamlayıp mürşid-i kâmil olabilmek için hiç evlenmemek gerekiyordu. Doğal olarak burada bir soy silsilesi gütmenin de imkânı kalmıyordu. Ancak bu durum bir müddet sonra Hacı Bektâş-ı Velî'nin soyundan geldiklerini ileri süren “Çelebiler” (bel oğulları) ile bunu reddederek hakiki Bektaşîlerin kendileri olduğunu iddia eden “Babalar” (yol oğulları yani mücerredler) şeklinde ikili bir bölünmeye ve tabiatıyla sürtüşmeye yol açmıştır. Bu bölünme günümüze kadar devam etmiştir (Ocak, V, 1992, s. 376; Üzüm, 2013, s. 54-58). Bazı araştırmacılar ise Çelebileri Türk Bektaşîliği, Babagan kolunu ise Rumeli ve Arnavutluk Bektaşîliği olarak nitelendirmektedir. Böylece gelişmiş çevrelerde tekkeler, zaviyeler ortaya çıkarken daha kırsal muhitlerde ocak olarak da adlandırılan inanç merkezleri teşekkül etmiştir. Buralardaki Alevîler ise daha çok ocaklara bağlı Dedelerin nüfuzları altında bulunmaktaydı. (Yaman, trs, s. 78-79)

XV. yüzyılın sonlarından itibaren tarih sahnesine çıkan Kalenderîliğin Bektaşîlik adını alan bu yeni kolu kısa zamanda öteki Kalenderî zaviyelerine de hâkim olmuştur. Ancak o dönemde bir kısım Kalenderî şairlerin kendilerini hem Kalenderî hem de Bektaşî olarak nitelendirmeleri XVI. yüzyıldaki bu ayrılışın tam ve kesin bir mahiyette gerçekleşmediğini de göstermektedir. XVI. yüzyıldan sonra Bektaşîlik üzerindeki bu olumlu referansların etkisiyle bir kısım sünnî olmayan topluluklar da Bektaşîliğe yönelmiş ve nüfuz etmişlerdir. Hatta kendi özelliklerini de tarikata taşıyarak Bektaşîlik üst şemsiyesi altında kalmışlardır. XVII. yüzyıl ise, Bektaşîliğin tamamen gelişmesi karşısında Kalenderîlik akımının giderek zayıfladığı ve Bektaşîlik içinde eridiği bir süreç olarak kendini göstermektedir (Ocak, 2009: 14; Taşğın, 2009: 28; Yıldız, 2016: 130).

Irène Mélikoff, temelde bir halk tarikatı olan Bektaşîliğin, tıpkı geleneksel kurucusu gibi uygulamada Müslüman ortodoksluğa yani Sünniliğe uymayan karakter yapısını sonradan kazandığını ifade etmektedir Özellikle XVI. yüzyılın başında bu yapıya sızan son öge olan Kızılbaşlık ile Bektaşîlik, günümüze kadar gelen biçimini almıştır. Öyle ki Bektaşîlik ritüelleri, Kızılbaş usullerinden derinden etkilenmiştir. Bektaşîliğe nüfuz eden Kızılbaş öğretiler, bu tarikatın heteredoks bir görünüm kazanmasına güçlü bir şekilde etki etmiştir. Ayrıca bu

yüzyılda aynı şekilde Şîî etkiler de Bektaşî öğretiye ve ritüellerine nüfuz etmiştir (Mélıkoff, 1994: 39, 54). Hatta Fuat Köprülü, Bektaşî inanç esasları içerisinde Râfîzî unsurların girmesini Kızılbaş unsurlarıyla etkileşimin sonucunda gerçekleştiğini ifade eder (Köprülü, 1935: 32). Ayrıca Hacı Bektaş-ı Velî'nin vefatından Balım Sultan'ın tarikatın başına geçmesine kadar ki iki yüzyılı aşkın bir sürede Sulucakarahöyük'te Hacı Bektaş dergâhında neler olup bittiği konusunda herhangi bir malumat bulunmamaktadır. Dolayısıyla Bektaşîliğin heteredoks bir kimliği kazanmasında bu dönemdeki sosyo-ekonomik ve siyasal şartların etkili olduğu da söylenebilir (Yıldırım, 2016: 77-81).

2. Kızılbaş Kimliği

Kızılbaşlık, X. yüzyıldan itibaren İslâmiyet'i kabul etmeye başlayan ve aynı zamanda bu yeni dinî önceki birtakım inanç ve gelenekleriyle kendilerine has biçimde yorumlayan konar-göçer Türkmen oymakları için değişik coğrafya ve dönemlerde kullanılan çok sayıdaki isimlerden biridir. Kızılbaş isminin belirli bir dinî ve sosyal grubu nitelemek üzere ilk defa ne zaman kullanıldığına dair kesin bir kayıt yoksa da, ağırlık kazanan görüşe göre bu ismin kullanımı XV. yüzyılın son çeyreğinden itibaren ortaya çıkmıştır (Üzüm, XXV, 2002: 546-547).

Kızılbaşlık, Osmanlı İmparatorluğu ile Şeyh Cüneyd zamanından itibaren siyasal emeller beslemeye başlayarak Şîî inanç yoluna giren Şah İsmail tarafından 1501 yılında İran'da kurulan Safevi Devleti arasındaki rekabet ve mücadele süreci içinde gelişen dinî, siyasi ve sosyal bir olgudur. Bir diğer ifadeyle Kızılbaşlık, XVI. yüzyılın başlarından itibaren Osmanlı Devleti'nin Anadolu topraklarında yaşayan, yüzeysel olarak Şîîleşmenin sonucu olarak Safevi Devleti yanlısı bir tutum sergileyen heteredoks konar-göçer boyları ifade eder. Kızılbaş ismi, Osmanlı-Safevi mücadelesinin başladığı 1500'lü yıllardan itibaren Osmanlı belgelerinde ve dinî literatürde (risale ve fetva gibi) yer almaya başlamış ve günümüze kadar gelmiştir. Aynı dönemde Safevi kaynaklarında ise bu terim "Surh-ser" kelimesiyle birlikte kullanılmıştır (Ocak, 2009:16).

Şîîliğin bir koluna mensup olanlara ilk zamanlarda kızılbaş ve hırka giymelerinden dolayı Kızılbaş ismi verildiği ifade edilir. Sasaniler devrinde Zerdüşt dinine bağlı Mazdek taraftarlarının benimsediği bu kıyafet, İslamiyet'ten sonra ise Bâtıniler tarafından kabul edilmiştir. Hatta Bâtınilere bundan dolayı "muhammara" (kırmızı elbise giyenler) ismi de

verilmiştir. İşte Şîîliğin İmamîyye mezhebinin benimseyen ve Safevi Devletini kuran Erdebil sûfîlerinin “oniki dilimli kızılhaç” giymelerinin bu geleneğin devamı olduğu söylenir (Gölpınarlı, 1967: 789).

Şîî geleneklerden İmamîyye ve İsmailîye mezheplerinde de “kızıl sarık” giyme geleneği vardı. Bu geleneğin kökleri İran’ın İslam öncesi antik tarihine kadar uzanmaktadır. Çok eski bir kökene dayanmakla beraber erken dönem Abbasilerin Maverünnehir, Horasan ve Azerbaycan topraklarında Ebu Müslim’in katli üzerine Abbasi yönetimine karşı IX ve X. yüzyıllarda meydana gelen Mukanna ve Bâbek el-Hurremî isyanlarına katılanların “kızıl sarık” ve elbise giydikleri rivayet edilir. Bu sebeple kaynaklarda Mukanna yanlıları “Muhammire” (kızıl giyinenler) diye zikredilmektedir (Ocak, 2009: 17).

Kızılbaş isminin tarihsel kaynağının Türkmenlerin Orta Asya’dan beri kullandıkları “kızıl börk”le ilişkili olduğuna dair ciddi bir kanaat vardır. Börk, İslâm öncesi ve sonrasında da giyimin tamamlayıcı ana unsurlarından biridir (Ertürk, 2018: 30). Keçe külah olarak bilinen “börk”, Eski Türkler gibi Selçuklular tarafından da kullanılmıştır. Beyaz-kırmızı çuha veya keçeden oluşan “börk”ün altına şerit halinde firdolayı kırmızı, yeşil çuha üstüne sırma da işlenmiştir (Balta, 2014: 169). Orta Asya’dan Anadolu’ya kadar uzanan yüksek kürklü börklerin ortalarına konan kıymetli taşlarla süslendiği de ifade edilir (Süslü, 1989: 155).

Kızılbaş kelimesinin ilk defa ne zaman kullanıldığına dair kesin bir kayıt olmasa da XV. yüzyılın son çeyreğinden itibaren ortaya çıktığı kuvvetle muhtemeldir. Şah İsmail’in babası Şeyh Haydar, muhtelif Türkmen boylarının oluşturduğu taraftar kitlesine her biri bir imamı temsil etmek üzere “on iki dilimli kızıl börk” giydirmiştir. “Kızıl börk” giyinmesi sebebiyle bu Türkmen boyları Kızılbaş olarak isimlendirilmişlerdir. “Tâc-ı Haydarî” veya kısaca “tâç” diye anılan bu baş giysisi, beyaz bir tülbent üzerine sarılan sürâhi biçiminde on iki dilimli kırmızı bir kavuktan ibaretti. Kızılbaş ismi zaman içinde bütün Safevi yandaşlığını kapsayan çok geniş bir sosyal tabanı nitelemek üzere kullanılmıştır (Üzüm, 2013: 48-49; Üzüm, XXV, 2002: 547). Abdalbaki Gölpınarlı makalesinde Şeyh Haydar (ö. 1488)’in taraftarlarınca pîr olarak kabul edilmesinin ötesinde “Tanrı’nın Zuhuru” sayılmış, “oniki dilimli kızılhaç” giymiş ve “kızıl sarık” sarınmıştır. O, müritlerine de derecelerine göre aynı tacın sarıklı ve sarıksız çeşitlerini giydirmiştir. Hatta bu taca Şeyh Cünzeyd’in oğlu Haydar’a nispet edildiğinden “haydarî tâc” denmiştir. Dolayısıyla Şeyh Haydar’dan sonraki Safevi şahırlarına bağlı olan topluluğa Sünniler tarafından Kızılbaş adı verilmiştir (Gölpınarlı, 1967: 789). Bu baş giysisi bir kısım Türk

topluluklarının isimlendirilmesine de kaynaklık teşkil etmiştir. Bu adla ilişkili olarak siyah başlık giyen bir Türk zümresinin Karapapak veya Karakalpak, Kıpçaklar’dan bir bölümün Karabörklü, Buhara mektebine mensup bir sûfî geleneğin Yeşilbaş adıyla anıldığı bilinmektedir. Hatta Türkiye’de Karabörk, Kızılörklü, Akbaşlı gibi pek çok köy vardır. Önceleri bütün Türkmen oymakları “kızıl börk” giydiği halde yaygın İslâmî anlayışa mensup kesimlerin zamanla “kızıl börk”ü terk etmesi üzerine sonraları “kızıl börk”ü giyenlere Kızılbaş denilmeye başlandığı ifade edilmektedir (Fırlı, 1990: 9-10; Üzümlü, 2002: 546-547).

Türkiye Kızılbaş’larında baş giyiminin manası ve yeri büyüktür. Buna “külef” (külâh), kızıl börk, taç gibi isimler verilirdi. Mürşidin başında bu kızıl taç yok ise erkân yapılmaz ve ayin gerçekleşmezdi. “İçeri Kurbanı”nda, “Görgü”de Dedenin başında mutlaka taç olmalıdır. Yine Şamanın hususi elbisesinin (hırkasının) olmadığı yerlerde, külâh ve kuşak, onun yerini tutardı. Mesela, Yurak ve Semoyed şamanlarının inancına göre, güçlerinin büyük bir bölümü, bu külâhların içinde gizlidir. Külâhsız (börksüz, taçsız) ayin yaptıkları takdirde gülünç duruma düşeceklerini ve güçlerini kaybedeceklerini söylerler. Ayrıca Bektâşilikte de taça önem atfedilmektedir (Ayrıntılı bilgi için bkz. Eröz, 1992: 26-28).

Kızılbaş isiminin kaynağı hakkında ortaya atılan bir diğer görüş ise bu ismin Safevi tarikatının Şiîleşmesinden itibaren, Erdebil şeyhlerinin müritlerine giydirdikleri Oniki İmam’ı sembolize eden ve adına “taç” denilen serpuştan geldiği ifade edilir. Hakikaten XVI. yüzyıl Anadolu’sundaki Safevi yanlısı konar-göçer boyları bu tacı giyerlerdi (Ocak, 2009: 16). Nitekim İrene Mélikoff da, Kızılbaş deyiminin, Şah İsmail’in babası Şeyh Haydar zamanında ortaya çıktığını ifade eder. O zaman, kırmızı bir serpuş giyen Safevi taraftarlarını adlandırmada kullanılan bu isim, başlangıçta siyasi bir ad olarak kullanılırdı. Ancak Kızılbaşlık, ilk Safevilerin dini propagandaları sonucu temelde “On İki İmam İnancı”na bağlı kalmakla birlikte, tecelli (Tanrı’nın insanoğlu suretinde görünmesi), tenasüh (ruh göçü) inançları ve bizzat mazharullah (yani Allah’ın beşer suretinde tecellisi) olan Ali’nin tecessümü sayılan Safevi hükümdara tapınış ile birleşerek aşırı Şiîliğin bütün ayırıcı niteliklerini ortaya koyan Türkmen bir Şiîlik biçiminin adı olmuştur (Mélikoff, 1994: 54).

Kızılbaş isminin kaynağını Hz. Ali ile ilişkilendirmek ve kelimeyi kutsal bir forma sokmak amacıyla bir kısım Şiî nitelikli rivayetler de ön plana çıkmaktadır. Mesela Hz. Ali ve taraftarlarının başlarına giydiklerine inanılan kızıl renkli sarıklarla ilgili rivayetler bunlardandır. Benzer şekilde Şeyh Haydar’ın rüyasında Hz. Ali’nin bizzat kendi eliyle ona kendi kızıl renkli sarığını giydirmesi

de bir diğerk rivayettir (Ocak, 2009: 16-17). Yine Uhud savaşı sırasında Hz. Peygamber'in askerlerinden güçlü bir kahraman olan Ebu Dücâne, bu savaşta başına kırmızı bir sarık sarmıştır. Uhud'da Mekkeli müşrikler Hz. Peygamber'i yaralayarak bir çukura yuvarlamışlardır. Mekkeliler yaralı olan Hz. Peygamberi öldürmek için bu çukurun etrafına yığılmışlar. Bunu gören Ebu Dücâne hemen Hz. Peygamber'in üzerine kapanarak ona atılan oklar, mızraklar ve kılıç darbelerine kendi vücudunu siper etmiştir. Bu sırada Hz. Ali ve Hz. Hamza vaka yerine gelmişler ve üçü beraber Hz. Peygamber'i kurtarmışlardır. İşte bundan dolayı Ebu Dücâne kırmızı sarığıyla hayatını Hz. Peygamber'in uğruna feda ettiği için Kızılbaş adını almıştır. Bir başka rivayette ise Hz. Ali Hayber savaşında başına kırmızı sarık sarmıştır. Benzer şekilde, Sıffin savaşında da Muaviye'nin askerlerinden ayrılmaları için kendi askerlerine de kendisinininki gibi kırmızı şal bağlatmıştır (Fığlalı, 1990: 12).

XIII. yüzyılda Anadolu topraklarında "Hz. Ali Kültü", "On İki İmam Kültü", "Kerbela Kültü" gibi kültleri barındıran Şiîliğin varlığı henüz görülmemekteydi. Bu kültürlerin Kızılbaşlığa yansıması XV. yüzyılın sonları ve XVI. yüzyılın başlarıdır (Ocak, 2011b: 74, 384). Zira XIII. yüzyılın Anadolu'sundaki Babaîlerin bugünkü Bektaşî ve Alevîlerden en önemli farkı da tabiatında Şiî unsurlara hiçbir şekilde sahip olmamasıdır. Bu yüzden hem Babaîleri günümüz Alevî zümrelerden kabul etmek hem de Alevîliğin günümüzdeki yapısının XIII. yüzyıl Anadolu'sunda da aynen var olduğunu söylemek mümkün değildir (Ocak, 2000: 217-218).

Kızılbaş terimi, başlangıçta sadece Şeyh Haydar'ın taraftarlarını içine alırken daha sonra onun ve oğlu Şah İsmâîl'in yoğun faaliyetleriyle zaman içinde taraftar kitlesinin çoğalmasına paralel olarak bütün Safevî taraftarlarını kapsayan çok geniş bir sosyal tabanı nitelemek üzere kullanılmıştır. Bu sosyal taban Kızılbaş ismini iftiharla benimserken muhalifleri hareketin taşıdığı siyasî karakter dolayısıyla buna kötüleyici anlamlar yüklemişlerdir. XVI. yüzyıldan itibaren Osmanlı-Safevî çekişmesinin tabii bir neticesi olarak Osmanlılar Kızılbaş terimini "devlet muhalifi ve isyancı zümreler" anlamında kullanmışlardır. Bu asrın başlarından itibaren artan Kızılbaş ayaklanmalarında isyana katılan zümrelerin dinî inanç ve anlayışları Kur'an ve Sünnet'e dayalı çoğunluğun anlayışıyla karşılaştırılarak isme dinî boyut da eklenmiş ve Kızılbaşlık sapıklık, yoldan çıkmışlık, inkârcılık; Kızılbaşlar ise yoldan çıkan kişi ve gruplar olarak anılmıştır (Üzüm, XXV, 2002: 547). Hatta Kızılbaş ismine yüklenen bu olumsuz anlam imajları

yanında, Kızılbaşlar için Râfızî⁶⁶, ve Mülhid⁶⁷ gibi isimlendirmeler de kullanılmıştır (Mélíoff, 1994: 55; Küçük-Küçük, 2011: 121). Râfizîlik, İslâm mezhepleri literatüründe ilk üç halifenin hilâfetini reddetmesi sebebiyle hemen bütün Şîî grupları kapsayan bir ifadedir. Osmanlılar tarafından XVI. yüzyıldan itibaren Kızılbaş kelimesiyle eş anlamlı olarak kullanılmıştır (Altınay, 1931: 35, 37, 39).

Ahmet Refik tarafından yayınlanan ve bu mezhep mensuplarının mahkûm edildiği belgelerde bu topluluklar için “Kızılbaş, Rafizî Mülhid” deyimleri kullanılırken, “Alevî” deyimine rastlanmaz. Kızılbaş ismine yüklenen bu olumsuz imaj, devam eden tarihsel süreçte bu ismin yerini Alevî ismine bırakmasına sebep olmuştur (Altınay, 1931: 35-40; Mélíoff, 1994: 33, 55). Osmanlılarla yaşanan siyasi ve sosyal gelişmeler sebebiyle XX. yüzyılın başlarından itibaren Kızılbaş adı yerini Alevî ismine bırakmıştır (Üzüm, XXV, 2002: 547).

3. Alevî Kimliği

Alevî terimi, Türkçe’de “Ali’ye mensup, Ali taraftarı” anlamına gelmektedir (TDK, 2011; 90). Alevi kelimesi, “Hz. Ali’yi en üstün sahabe olarak kabul eden Hz. Muhammed’den sonra onun Allah’ın ve Hz. Peygamber’in tayini ile imamlığa gelmesi gerektiği” anlamında Şia ile eş anlamlı olarak kullanılmıştır (Fırlalı, 1980: 233; Ayrıca Alevi isminin ayrıntılı tanımlamaları için bkz. Aslanoğlu, 2022: 19-20; Arslanoğlu, 2018: 38-39).

Tarihsel süreçte İslam Tarihi’nde ise Alevî kelimesi, Hz. Muhammed’in kendisinden yaşça küçük olan amcaoğlu ve sonradan ise damadı ve dördüncü halife olan Hz. Ali’nin soyuna mensup olanları simgeleyen bir isim olarak kullanılmıştır. Alevî kelimesinin bu temel anlamını dikkate aldığımızda kelimenin Anadolu ve Balkanlarda yaşayan ve onu takdis eden belli bir toplumun dinî kimliğini ifade etmesiyle bir anlam birliğinin olmadığı görülür. Zira Alevî kelimesinin İslam tarihinde ilk kullanılışı da tamamen siyasi mahiyettedir. Öyle ki Hz. Peygamber’in vefatından sonra üçüncü halife Hz. Osman zamanında (644-656), hilafet etrafında başlayan kavmi mücadelelerin yol açtığı sivil savaş esnasında Hz. Ali’nin tarafını

⁶⁶ Hz. Ebubekir ve Hz. Ömer’in halifeliğini tanımayanların oluşturduğu dinsel-siyasal akımdır (Korkmaz, 2005: 573).

⁶⁷ Tanrı tanımaz, dinsiz ve inançsız anlamında kullanılmıştır (Korkmaz, 2005: 501).

tutanlara Alevî denildiği gibi onun soyundan gelenler de bu isimle anılmıştır. İslam toplumlarında Hz. Ali, Hz. Hüseyin ve Hz. Hasan soyundan gelenler için “Seyyid, Şerif ve Emir” gibi ayırıcı sıfatlar kullanılmıştır. Bu soylardan gelmek toplum nezdinde bir kısım dinî ve siyasi otoriteyi de beraberinde getirmekteydi. Bu sebeple IX. yüzyılda Abbasiler’in iktidarı boyunca merkezî idarenin zayıflaması sonucu İslâm dünyasının muhtelif yerlerinde bir kısım devletçikler kurmayı başaran sülaleler İslam dünyasında kabul görmek için kendilerini Alevî sülaleler olarak tanıtmışlardır. Bunlar arasında en tanınmış olanları ise Fas’ta İdrîsîler, Yemen’de Süleymânîler, ve Ressîler, Kuzey İran’da Zeydîler, Âmül’de Hasanîler ve İspanya’da Hammâdîler’dir. Ancak günümüz itibariyle bunların çoğunun Hz. Ali’nin soyu ile bağlarının olmadığı bilinmektedir. (Ocak, I. 1989: 369; Ocak, 2009: 19-22).

İslâm siyasî tarihinde ise Alevî terimi ilk defa hilâfetle ilgili anlaşmazlıklar sırasında kullanılmıştır. Hz. Peygamber’in vefatını müteakip ortaya çıkan ve üçüncü halifenin öldürülmesinden sonra da şiddetlenen hilâfet münakaşalarında Ali tarafını tutanlara el-Alevîyye veya Şîatü Alî (Ali’ye bağlı olanlar, Ali taraftarları); bunların karşısındaki gruplara da el-Ömeriyye, el-Osmâniyye (Ömer ve Osman’a, dolayısıyla Ebû Bekir’e bağlı olanlar) denilmiştir. Dolayısıyla bu anlamıyla Alevîlik, Hz. Ali taraftarlarından oluşan siyasî topluluğu ifade etmiştir (Ocak, I, 1989:369).

Alevî kelimesi tasavvuf tarihinde ise silsileleri Hz. Ali’ye dayanan tarikatlar için de kullanılır. Silsilesi Hz. Ebubekir’e dayanan Nakşibendîliğin dışında hemen hemen bütün tarikatlar silsilelerini Hz. Ali’ye dayandırdığı için Alevî tarikatlar olarak kabul edilirler. Bununla beraber Alevî tarikatlar dışında doğrudan doğruya adı Alevîyye olan tarikatlarda vardır. Bunlardan biri hiç vasitasız olarak kendini Hz. Ali’ye dayandırırken bir diğeri Muhammed b. Ali adında bir şeyhten gelir (Ocak, 2009: 22).

Alevî teriminin asıl anlamını kazanması ve yaygın olarak kullanılması Hz. Ali hakkında beslenen inançlarda da görülür. Genellikle Şîîler ve Şîa içinde yer aldıkları kabul edilen bazı mezhepler Alevî nisbesini almışlardır. Nitekim Zeydiyye, İsnâaşeriyye gibi mutedil Şîîler’in yanında Beyânîyye, İsmâîliyye ve Bâtîniyye mensupları da Alevî diye bilinirler. Fakat çağımızda asıl Alevîler olarak tanınan iki itikadî mezhep vardır. Bunlardan biri, Türkiye Alevîliğiyle zaman, mekân ve teolojik olarak hiçbir yakınlığı bulunmayan ve genellikle Lübnan, Suriye, Hatay yörelerinde varlığını sürdüren Nusayrîlik’tir. Diğeri ise XIII. yüzyılda Anadolu’daki etnik ve

sosyal-dinî kaynaşmaların bir sonucu olarak ortaya çıkan ve XVI. yüzyılda Safevîler'in propagandası ile gelişen Kızılbaşlık'tır (Ocak, I, 1989: 369).

Alevî teriminin tarihsel kökeni inceleyen birçok araştırmacı bu inanç kültünü Hz. Ali ve Muaviye'nin hilafet çatışmaları döneminde ortaya çıktığı yanılığine düşmüştür. Bu yanılığın temel sebebi Alevîliğin ana inanç konusunun Hz. Ali olması ve teolojisinin merkezine de onu koyması etkili olmuştur. Ancak bu başlangıç noktası esasen Şiîlik için geçerlidir. On İki İmam Şiîliğinin; "On İki İmam Kültü", "Kerbela Kültü" ve "Hz. Ali kültü" gibi Şiî motiflerinin Alevîliğe yansması, XV. yüzyılın sonları ve XVI. yüzyılın başlarıdır. Hatta Alevîliğin tarihsel başlangıç mekânı hilafet çekişmelerinin olduğu Arap toprakları değil, Anadolu topraklarıdır. Ancak Alevîliği oluşturan toplumsal tabanın ve inanç yapısının kökenleri Anadolu da dâhil Orta Asya'dan Balkanlar'a kadar geniş bir coğrafyayı kapsamaktadır (Ocak, 2011b: 74, 384).

Günümüz Türkiye Aleviliği, XI. ve XV. yüzyıllarda ortaya çıkarak şekillenmiş ve XVI. yüzyılda ise Safevi etkisiyle kurumsal bir kimliğe kavuşmuştur (Yıldırım, 2012: 137; Kılıç-Arslanoğlu-Altuncu, 2016: 287). Alevîlik, Anadolu'da XIX. yüzyıla kadar kapalı devre olarak varlığını sürdürmüş ve Kızılbaşlık olarak isimlendirilmiştir. XIX. yüzyılın sonlarından itibaren özellikle II. Mahmut dönemindeki uygulamalar ile yani Kızılbaşlığa Rafizî ve Mülhid gibi anlamların yüklenmesi sebebiyle kamuoyunda olumsuz anlam kazanan Kızılbaşlığın yerini Alevîlik terimi almıştır. Daha sonra XIX. yüzyıldan itibaren Alevî terimi, Türkiye Alevîliğini belirtmek için kullanılmıştır (Küçük-Küçük, 2011: 121, 136; Mélikoff, 1994: 55; Mélikoff, 2014: 77). Ayrıca Alevî terimi, daha önce de bahsettiğimiz üzere Türkiye Alevîliğiyle zaman, mekân ve teolojik olarak hiçbir yakınlığı bulunmayan Nusayriler için de kullanılmıştır (Ocak, II, 1989: 369). Yani Alevîlik, XVI. yüzyıl başlarında Türk tarihinde heteredoks İslam yorumunun dönüşümü sonrası o dönemdeki adıyla Kızılbaşlık, Osmanlı belgelerinde en çok kullanılan ismiyle Râfizîlik, bugün de kendilerinin tercih ettiği ismiyle Alevîlik olarak ifade edilmiştir. (Ocak 2003, s. 49).

Türkiye coğrafyasında ortaya çıkan Alevîlik inancı gerek şifahi ve mitolojik anlatılar gerekse Alevîliğin temel yazılı kaynaklarından kabul edilen buyruklar⁶⁸ ile günümüzdeki çehresini kazanmıştır. Ancak tarihsel süreç içerisinde Türkiye Alevîliği'nin günümüzdeki çehresini kazanmasındaki temel siyasi faktör Babaîler isyanıdır. Babaîler isyanı, Anadolu

⁶⁸ Alevîlik-Bektaşîlikle ilgili kuralları, davranışları İmam Cafer'e dayanarak anlatan erkânnamelere denir (Korkmaz, 2005:140).

Selçuklu Devletinin ciddi bir şekilde zayıflamasına sebep olmuştur. Bu durum Anadolu’da devam eden süreçte mezhebi ve tasavvufi bütün Sünni İslam dışı propaganda hareketleri için elverişli sosyal tabanın oluşmasına yol açmıştır. Öyle ki Türkiye tarihinin en mühim dini hareketlerinden biri olan Rum Abdalları, Babaîler isyanı sonucunda tarih sahnesine teşekkül etmiştir. (Ocak, 2011b: 77-78). İsyân sonrasında Babaîlerin varlığını sürdürdüğü Rum Abdalları, sonraki dönemlerde ortaya çıkacak olan Kızılbaşlık (bugünkü ismiyle Alevîlik) ve Bektaşîlik oluşumlarına kaynaklık teşkil etmiştir. (Ocak, 2000:215-218). Yani Babaîler ayaklanması XIII. yüzyılın ikinci yarısına kadar Anadolu’nun muhtelif yerlerinde yaşayan heteredoks inanç yapısına sahip günümüz Bektaşî ve Alevîleri bir birleriyle irtibatlandırarak bir araya getirmiştir. Her iki zümre de yüzyıllar boyunca yaşadığı değişim ve gelişimler sonucunda günümüzdeki yapılarını kazanmıştır (Ocak, 2000: 217-218).

Safevi hareketinin devletleşmesi ve XV. yüzyılın sonlarından itibaren Balım Sultan’ın Bektaşî erkânını sistematik bir şekle sokması sonucunda Kızılbaşlık ve Bektâşîlik farklı bir oluşum göstermiştir. Temelde aynı yapıya bir mensubiyet olsa da Alevîler bu yapının tabanını yani geniş halk kitlelerini, Bektâşîlik ise bu yapıya yön veren baba ve dedeleri simgelemektedirler. Bir kısım araştırmacılar ise bu ayrımın yerleşik veya göçebe hayat tarzı ile ilişkili olduğunu ifade ederler. Buna göre bu topluluklardan zamanla yerleşik hayata geçenler Bektaşîliği, göçebe hayatı yaşayanlar ve kırsal bölgelerde kalanlar ise Alevîliği teşkil etmişlerdir. Bu sebeple Alevîler haklı olarak Köy Bektaşîleri şeklinde anılmışlardır (Üzüm, 2013, s. 57). Her ne kadar Alevîlik ve Bektaşîlik arasında umum ve husus yönünden farklar olsa da Alevîlerin Hacı Bektaş-ı Veli’yi pir olarak kabul etmeleri, *tevella* ve *teberra*⁶⁹ gibi ortak inanç anlayışları dolayısıyla Alevîlik ve Bektâşîlik birbiriyle iç içe girmiş, tek bir oluşumu ifade eder şeklinde “Alevîlik-Bektaşîlik” ismiyle bir kimlik göstermektedir. Bu Alevîlik-Bektaşîlik inancının temelinde Türklerin İslamiyet’i kabulüne kadar geçen sürede bir kısım din ve kültürlerle teması sonucu kazanmış olduğu inanç ve gelenekleri İslami anlayış ile sentezleme, yoğurma ve yorumlama şeklidir. Yani Türk’e özgü bir heteredoks İslam anlayışıdır (Küçük-Küçük, 2011, s. 114-115).

Sonuç

⁶⁹ *Teberra*; Hz. Ali’nin düşmanlarına laneti, *tevella ise*; Ehl-i Beyt dostlarına muhabbeti ifade eder (Mélíkoﬀ, 1994: 131).

XIII. yüzyılda Anadolu’da dini, siyasi ve sosyal içerikli bir ayaklanma olan Babaîler isyanı, sonrasında Babaîler varlıklarını Rum Abdalları adı altında sürdürmüştür. Rum Abdalları, Yesevîlik, Vefâîlik, Babaîlik, Haydarîlik gibi tarikat çevrelerini bağrında barındıran Kalenderîyye akımının sûfî çevrelerinden oluşuyordu. Daha sonraki süreçte ise bu oluşum Alevîlik ve Bektaşîliğe kaynaklık teşkil etmiştir.

XV. yüzyılın sonlarında Balım Sultan, Bektaşîliği Kalenderîlik’ten tam anlamıyla ayırarak tarikatın mevcut yapısını kazanmasını sağlamıştır. Balım Sultan’ın Bektaşî erkânını sistematik bir şekle sokmasıyla Bektaşîlik, Kızılbaşlık/Alevîlik’ten farklı bir yapı arz etmiştir. Ancak şunu da ifade etmek gerekir ki Bektaşîlik özellikle bünyesine Kızılbaş öğretileri almasıyla heteredoks bir görünüm kazanmıştır. Ancak her ne kadar Alevîlik ve Bektaşîlik arasında umum ve husus yönünden farklar olsa da her iki oluşumun da Hacı Bektaş-ı Veli’yi pir olarak kabul etmeleri, tevella ve teberrâ gibi ortak inanç anlayışları dolayısıyla birbiriyle iç içe girmiştir. Özellikle de XIX. yüzyıl itibarıyla “Alevîlik-Bektaşîlik” ismiyle tek bir oluşumu ifade eder şeklinde bir kimlik göstermiştir.

Türk İslam heteredoksisinin önemli yapı taşlarından olan Kızılbaş/Alevî ve Bektaşî terimleri tarihsel süreç içerisinde meydana gelen bir kısım siyasi, sosyal ve kültürel olayların etkisiyle ilk ve temel anlamlarını koruyamamışlardır. Özellikle Kızılbaş ismi XVI. yüzyılda Osmanlı yönetimi ile yaşanan siyasi gerilim ve çatışmalar sebebiyle anlam kaymasına uğramış ve kelimeye Rafızî ve Mülhid gibi anlamlar yüklenmiştir. Bu olumsuz anlam imajlarını ortadan kaldırmak amacıyla Kızılbaşlıktan Alevî ismine doğru bir evrilme yaşamıştır. Zira Alevî ismi doğrudan Hz. Ali’yi referans vermesi sebebiyle saygı uyandıran bir terimdir.

Alevîliğin ana inanç konusunun Hz. Ali olması ve teolojisinin merkezinde yine Hz. Ali’nin yer alması sebebiyle birçok araştırmacı Alevî teriminin tarihsel kökenini Hz. Ali ve Muaviye’nin hilafet çatışmaları döneminde ortaya çıktığı yanlışlığına düşmüşlerdir. Ancak bu başlangıç noktası esasen Şîîlik için geçerlidir. Çünkü, “On İki İmam Kültü”, “Kerbela Kültü” ve “Hz. Ali Kültü” gibi Şîî motiflerinin Alevîliğe yansıması, XV. yüzyılın sonları ve XVI. yüzyılın başlarıdır. Hatta Alevîliğin teşekkül ettiği coğrafya hilafet çekişmelerinin olduğu Arap toprakları değil, Anadolu topraklarıdır.

Kaynakça

- Altınay, Ahmed Refik. *Onaltıncı Asırda Râfizîlik ve Bektâşîlik*. İstanbul: La Kitap, 1931.
- Arslanoğlu, Ayhan. *Her Yönüyle Anadolu Aleviliği (İnanç, İbadet ve Halk İnanışları) Arguvan Örneği*. İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2022.
- Aşıkpaşazâde, Derviş Ahmed. *Tevârih-i Âli Osman*. haz. Nihal Atsız. İstanbul: Türkiye Yayınevi, 1949.
- Balta, Nevin. *Anadolu Kadın Başlıkları*. Ankara: Erek Matbaacılık, 2014.
- Eröz, Mehmet. *Eski Türk Dini (Gök Tanrı İnancı) ve Alevîlik Bektaşîlik*. İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, 1992.
- Ertürk, Nilay. *Orta Asya'dan Osmanlı İmparatorluğu'na Türklerde Giyim Kuşam*. İstanbul: Hayalperest Yayınevi, 2018.
- Fırlalı, Ethem Rûhi. *Türkiye'de Alevîlik Bektâşîlik*. Ankara: Selçuk Yayınları, 1990.
- Gölpınarlı, Abdulkaki. "Kızılbaş". *İslam Ansiklopedisi*. Cilt VI. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1967, s.789-795.
- Hasluck, F. W. *Sultanlar Zamanında Hristiyanlık ve İslam*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2013.
- Kılıç, Sami-Arslanoğlu, Ayhan-Altuncu, Abdullah. "Geleneksel Alevîlik: Haçova Örneği", *JASSS*, 53/2, 285-296.
- Kılıç, Sami-Arslanoğlu, Ayhan. "Arguvan Yöresindeki Alevilere Ait Ziyaret Yerleri ve Bunların Dinler Tarihi Açısından Değerlendirilmesi", *Felsefe ve Din Bilimlerinde Serbest Yazılar*, ed. İskender Oymak, Rahime Çelik. Kayseri: Kimlik Yayınları, 2018, 37-76.
- Korkmaz, Esat. *Alevîlik ve Bektaşîlik Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Anahtar Kitaplar Yayınevi, 2005.
- Köprülü, Fuat, "Aba-Abdal Musa", *Türk Halk Edebiyatı Ansiklopesi*, sayı 1, İstanbul 1935, s. 32.
- Küçük, Abdurrahman-Küçük, Mehmet Alparslan, *Türkitan'dan Türkiye'ye Alevîlik Bektaşîlik (Dinler Tarihi Açısından Bir Yaklaşım)*. Ankara: Berikan Yayınevi, 2011.

Mélikoff, Irène. “Bektaşî Alevîler’de Ali’nin Tanrılaştırılması”. *Tarihten Teolojiye: İslam İnançlarında Hz. Ali*. haz. Ahmet Yaşar Ocak. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2005, 77-98.

Mélikoff, Irène. *Uyur İdik Uyardılar (Alevîlik-Bektaşlık Âraştırmaları)*. Çev. Turan Alptekin. İstanbul: Cem Yayınevi, 1994.

Ocak, Ahmet Yaşar. “Alevî”. *İslam Ansiklopedisi*. Cilt II. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1989, 373-379.

Ocak, Ahmet Yaşar. “Bektaşîlik”. *İslam Ansiklopedisi*. Cilt V. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1992, 373-379.

Ocak, Ahmet Yaşar. “Tarihsel Terminoloji (Bektaşîlik, Kızılbaşlık, Alevîlik)” *Geçmişten Günümüze Alevî-Bektaşî Kültürü*. ed. Ahmet Yaşar Ocak. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2009, 14-23.

Ocak, Ahmet Yaşar. *Babaîler İsyanı (Alevîliğin Tarihsel Altyapısı)*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2000.

Ocak, Ahmet Yaşar. “Sunuş”. *Türk Sufiliğine Bakışlar*, Ankara: İletişim Yayınları, 2011a, ss. 7-21.

Ocak, Ahmet Yaşar. “Alevîlik ve Bektaşîliğin Tarihsel Sosyal Tabanı ile Teolojisi Arasındaki İlişki Problemine Dair”. *Türk Sufiliğine Bakışlar*, Ankara: İletişim Yayınları, 2011a, ss. 236-251.

Ocak, Ahmet Yaşar. *Ortaçağlar Anadolu’sunda İslam’ın Ayak İzleri (Selçuklu Dönemi)*. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2011b.

Süslü, Özden. *Tasvirlerle göre Anadolu Selçuklu Kıyafetler*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 1989.

Taşgın, Ahmet. “Modernite ile Karşılaşma ve Alevî-Bektaşî Kavramlarının Yeni Anlamları Üzerine”. *Geçmişten Günümüze Alevî-Bektaşî Kültürü*. ed. Ahmet Yaşar Ocak. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2009, 25-35.

Üzüm, İlyas. “Kızılbaş”, *İslam Ansiklopedisi*. Cilt XXV. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2002, 546-557.

Üzüm, İlyas. *Tarihsel ve Kültürel Boyutlarıyla Alevîlik*. İstanbul: İsam Yayınları, 2013.

Yaman, Ali. *Alevîlik ve Kızılbaşlığın Gizli Tarihi*, İstanbul: Kalıpsa Yatınevi, trs.

Yazıcı, Tahsin. “Safeviler”, *İslam Ansiklopedisi*. Cilt X. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1967, s. 53-59.

Yıldırım, Rıza. “Geleneksel Alevîlikten Modern Alevîliğe”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş-ı Veli Araştırma Dergisi*, 19/62, 2012, 135-162.

Yıldırım, Rıza. “Bektaşî Kime Derler?: “Bektaşî” Kavramının Kapsamı ve Sınırları Üzerine Tarihsel Bir Analiz Denemesi”. *Kızılbaşlık Alevîlik Bektaşîlik*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2016, 71-108.

Yıldız, Harun. *Geleneksel Algıdan Gerçekliğe Hacı Bektaş Velî Tarihsel Bir Yaklaşım*. Konya: Çizgi Kitabevi Yayınları, 2016.

BUDİST MANASTIR SİSTEMİNDE MÜLKİYET HAKKI

Hammet ARSLAN⁷⁰

Özet: Budizm, MÖ altıncı yüzyılda Hint altkıtasında kraliyet ailesine mensup bir genç olan Siddharta'nın sarayı ve lüks yaşantıyı terk edip, altı yıllık bir çile hayatı yaşaması sonucunda ulaştığı bireysel tecrübeler ile şekillenmiş bir dindir. Seçkin bir ailenin üyesi olan Siddharta, lüks ve şatafat dolu saray hayatı ile çile ve sefalet dolu iki aşırı uç yaşam tarzının insanı mutlu etmediği fark etmiştir. Bu uç yaşantıların kurtuluşa ulaşmaya yol açmadığı düşüncesiyle ikisinin arasında “orta yol” tekniğini keşfettikten sonra aydınlanmaya ulaşmış ve ‘aydınlanmış’ anlamına gelen *Budda* adını almıştır. Ulaşmış olduğu eşsiz aydınlanma tecrübesini etrafındaki insanlara büyük bir özveriyle anlatmıştır. Böylelikle hem öğrenci halkası hızla genişlemiş hem de takipçi sayısı artmıştır. Öğrencilerin sayısının hızlı bir şekilde artması dünyanın bilinen ilk organize dini yapısı kabul edilen manastır sisteminin ortaya çıkmasına yol açmıştır. Bu sistemin temeline göre, manastıra girecek olan insanların veya keşiş adaylarının dünyevi hayatı bütünüyle terk etmesi esastır. Nitekim onlar hayatlarını dindar kitlenin katkılarıyla sürdürmek zorundadır. Bundan ötürü kişisel olarak gündelik yaşamlarında sahip olabilecekleri eşyalar sınırlıdır. Sahip oldukları üç parçadan oluşan kıyafet, beslenme amacıyla kullandıkları dilenci kâsesi, kemer, tıraş için kullandıkları ustura, temiz su içebilmek amacıyla süzgeç, kıyafetleri dikebilmek için dikiş iğnesi-ipliği gibi birkaç kişisel malzemenin dışındaki her şey manastıra aittir. Manastıra ait olan malzemeler de ortak kullanım içindir. Biz bu bildirimizde, Budist manastır sistemi ve kesişlerin gündelik hayatındaki temel gereksinimleri bağlamında manastır yaşantısındaki mülkiyet konusunu ele almaya çalışacağız.

Anahtar Kelimeler: Budizm, Hindistan, Manastır, Keşiş, Mülkiyet

Giriş

Dinleri ortaya çıktıkları mekâna göre sınıflandıran coğrafi tasnif dikkate alındığında Budizm, Hint dinlerinden birisi kabul edilir. Dolayısıyla Budizm, MÖ altıncı yüzyılda günümüzde Hindistan olarak bilinen Hint altkıtasının orta kuzey bölgesindeki Ganj vadisinde ortaya çıkmıştır. Bu dinin kurucusu Budda adıyla meşhur olup, tam adı Siddharta Gotama Sakyamuni'dir. Kelime anlamı itibarıyla “aydınlanmış” anlamına gelen Budda, arayış manevi, ruhsal, zihinsel, duygusal arayış içerisinde iken yeni yöntemler bulmuştur. Budda'nın keşfettiği arınma, aydınlanma ve kurtuluş tekniği zamanla bireysel bir uygulamadan evrensel bir boyuta dönüşmüştür.

Budizm, tamamen inançsız bir toplumda değil bilakis katı dini uygulamaların asırlardır icra edildiği bir yapı içerisinde gelişmiştir. Söz konusu Hint toplumunda dini, idari ve ekonomik anlamda kesin çizgilerle ayrılmış bir kast sisteminin mevcut olduğu metinlerden anlaşılmaktadır. Bu yapı içerisinde dini gelenekler de kutsal metinlerle belirlenmiş çerçevede Brahminler öncülüğünde sürdürülmüştür. Böyle bir ortamda ortaya çıkan Budizm, bir yandan Hint altkıtasındaki yaygın inanış ve uygulamalara eleştirel bir yaklaşım sergilerken öte yandan bölgenin kültürünü kısmen benimsemiştir. Buna binaen Hindu geleneğine ait bazı uygulamaları ve kavramları dönüştürerek kendi öğreti ve uygulamalarına dâhil etmiştir.

⁷⁰ Prof. Dr., Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi hammetarslan@mu.edu.tr

Hinduizm'in içe dönük yapısının aksine reformist ve yayılcı bir karaktere sahip olan Budizm'in 2500 yıldan fazla tarihsel süreç içerisinde farklı coğrafyalara ve kültürlerle dâhil olmasıyla söz konusu din de zenginleşme fırsatı elde etmiştir. Böylelikle Budist gelenek çok geniş bir coğrafi alanda ve birbirinden çok farklı kültürel ortamlarda yaşama ve gelişme göstermiştir.

Budizm, genel olarak *Budda*, *Dhamma* ve *Sanghadan* oluşan üç iman esası üzerine temellenmiştir. Budda'nın aşırı lüks hayat ve aşırı yoksul hayat arasında dengeli bir yaşam savunduğu dikkati çekmektedir. Bu yüzden onun tekniğine "Orta Yol Öğretisi" adı da verilmektedir. Bu öğreti içerisinde insanın varoluşunu anlama yönündeki dört temel hakikati idrak ve sekiz dilimli yolun takibi önem arz etmektedir. Bunların yanı sıra beş temel ahlaki ilke de bir Budist'in gündelik yaşamının temel çerçevesini çizmektedir.⁷¹ Sıradan bir kişi, Budist iman esaslarını üç kez tekrarlayarak Budizm'e girmiş var sayılır. Daha sonra da hayatını temel ilkelere göre yaşayarak bu inancını kuvvetlendirmiş kabul edilir.

I- Budist Manastır Sistemi

Budizm'in temel inanç esasları ve başlıca ritüelleri söz konusu dinin kurucusu ve şekillendiricisi olarak bilinen Budda tarafından tespit edilmiştir. Budda yaşadığı süre içerisinde etrafındaki öğrencilere rehberlik etmiş onlara vaazlar vermiştir. Onun vefatından sonra kayda geçirilen söylevleri de dinde temel otorite hükmündedir. Onun ortaya koyduğu öğretiye genel mahiyeti itibarıyla *dhamma* denilir. Dhamma, bireylerin birbirleriyle uyum içerisinde yaşadıkları evrensel yasa olarak tanımlanır. Budda, dhamma'nın kökeni ve bedenlenmiş hâli kabul edilir. Onun sözleri, vaazları ve anlattığı hikâyeler taraftarlarınca bir süre nesilden nesile aktarılmış, daha sonra da kayda geçirilmiştir. Bu kayıtlar Budizm'in kutsal metin külliyyatını oluşturmuştur. Budizm'de üçüncü inanç esası olan *sangha*⁷² ise, aile hayatını ve dünyevi uğraşları terk ederek kendini dinî yaşantıya adanmış keşiş ve keşişlerden oluşan manastır topluluğunu ifade eder. Kendini Budist dini hayatına adanmış insanlar topluluğu olan *sanghaya* girebilmenin temel şartı, Budizm'in üç iman esasının ikrar edilmesidir.⁷³ Bunun dışında bir takım kurallar da konulmuştur. Budda'nın kurduğu demokratik ve rasyonel bir kurum olan sangha bilinçli ve oldukça dikkatli bir biçimde belli bir hedefe doğru yürümek için tasarlanmıştır. Budizm'in ayrılmaz bir parçası kabul edilen sangha dinde hem inanç hem de

⁷¹ Budizm'le ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Hermann, Oldenberg, **Buddha: His Life, His Doctrine, His Order**, Trans. from German by William Hoey, Williams and Norgate, Edinburgh, 1882; Peter Harvey, **An Introduction to Buddhism: Teachings, History and Practices**, 2nd. Ed., Cambridge Univ. Press, Cambridge, 2013; H. W. Schumann, **The Historical Buddha: The Times, Life and Teachings of the Founder of Buddhism**, Trans. by, M. O'C. Walshe, Motilal Banarsidass, Delhi, 2004; D. Keown, **A Dictionary of Buddhism**, Oxford University Press, Oxford, 2003; Geoffrey Parrinder, **The Wisdom of the Early Buddhists**, Sheldon Press, London, 1977; Lisa Kemmerer, **Animals and World Religions**, Oxford Univ. Press, 2012, Oxford; Rupert Gethin, **The Foundations of Buddhism**, Oxford University Press, Oxford, 1998; Lopez, Donald S., **The Story of Buddhism: A Concise Guide to Its History and Teachings**, HarperCollins, New York, 2001.

⁷² Budda, dhamma, sangha hakkında özet bilgi ve Budist manastır sistemi hakkında ayrıntılı bilgi için bkz., Hammet Arslan, **Kutsal Metinlere Göre Budizm'de Manastır Hayatı**, Tibyan Yay., İzmir, 2015.

⁷³ Patrick Olivelle, **The Origin and the Early Development of Buddhist Monachism**, Gunasena & Co. Ltd., Colombo, 1974, s. XIII; Judith E. Walsh, **A Brief History Of India**, Facts On File, New York, 2006, s. 29; Peter Robb, **A History of India**, Palgrave, New York, 2002, s. 14; A. Coomaraswamy, **Buddha and the Gospel Of Buddhism**, Harper & Row Publishers, New York, 1964, s. 151; A. L. Basham, **A Cultural History of India**, Oxford Univ. Press, Oxford, 1999, s. 87; Edward Conze, **Thirty Years of Buddhist Studies**, Bruno Cassirer, Oxford, 1967; Hammet Arslan, **Kutsal Metinlere Göre Budizm'de Manastır Hayatı**, Tibyan Yay., İzmir, 2015.

uygulama boyutuna sahiptir.⁷⁴ Bu yüzden hem keşişler sınıfını hem de inananları ilgilendiren bir yapıya sahiptir.

Dünyanın bilinen en eski ve köklü dini organize yapısı olan manastır yaşantısı Budizm'in olmazsa olmaz şartıdır. Dinin varlığı ve sürekliliği manastır üyeleri olarak yaşantısını sürdüren keşiş ve keşişelerin varlığına bağlıdır. Dindar Budist kitle de bu yapının yaşatılması konusunda söz konusu organize teşkilatı desteklemekle mesuldür. Budda döneminde keşişlerin sözleri, hâl ve hareketleri dindarlarca dikkatli biçimde izlenmiştir. Keşiş v keşişeler yeri geldiğinde dindar bireylerce eleştirilmiş ve kınanmış, yeri geldiğinde de övülmüş ve onurlandırılmıştır. Böylelikle toplumsal bir kontrol mekanizması oluşmuştur.⁷⁵ Manastır kuralları dinî bir hayat süren keşiş ile seküler bir hayat süren dindar arasındaki ayrımı gösterir. Dünyevi hayattan ayrılıp manastırda dinî hayat yaşamaya başlayan kimse kurallara uymak zorundadır. Kurallar kişinin yaşam tarzını değiştirir ve böylece kişiyi dönüştürür. J. Dhirasekera'ya göre, bu durum metinlerin ve kuralların otoriter yapısının anlaşılması açısından önemlidir.⁷⁶

Hint altkıtasında Budist manastır sistemi kurulmadan önce ve kurulduktan sonra organize biçimde olmasa da grup halinde yaşayan gezginci asketikler vardı. Ayrıca diğer gruplardan farklı olarak sangha belirli disiplin kurallarının etrafında şekillenmiştir. Organize bir sosyal grup içerisinde aydınlanma arayışı tamamen Budizm'in ortaya koyduğu bir yeniliktir. Sanghanın idealleri manevi alana dair olmasına rağmen onun yapısal tarzı bencillikten uzak ve sosyal barışa önem veren seküler bir toplumsal yapı oluşmasına öncülük etmiştir. Bu yönüyle seküler anlamda sosyal barışın ilham kaynağı olmuştur. Keşişler, ticari değeri olmayan parça kumaşların dikilmesiyle elde edilen kıyafetler giymek zorundadır. Dilenerek ve sadaka ile kazandıkları yiyeceklerini uygun zamanda yemek; görgü kurallarına uygun davranmak zorundadırlar. Keşiş adayları veya keşişler manastırda sürekli kalacaklarına dair bir yemin etmezler. Aksine, keşişler istediği zaman sanghadan ayrılma ve dünyevi hayata dönme tercihinin sahiptir. Herhangi bir baskı veya zorlama yoktur. Keşişler kendilerinden kıdemli olanlara itaat etme yemini de etmezler. Bütün keşişler eşit statüye sahiptir. Sanghada tam bir demokratik yaşam tarzı vardır. Disiplin kuralları ayda iki kez yapılan toplantılarda okunur ve herhangi bir hata işleyen hatasını topluluk önünde itiraf eder. İşlenen hatanın ağırlığına göre cezalar⁷⁷ da kategorize edilmiştir. En ağır ceza olan manastırdan ihraç, bir daha kesinlikle keşiş veya keşişe hayatı sürdürememe anlamına gelir.

II- Manastıra Giriş

Budist manastır sisteminde tam yetki kazanmayı arzulayan kimseler için uygulanan keşişliğe atanma, manastıra giriş veya *sanghaya* kabul etme gibi bir takım ritüeller veya uygulamalar söz konusudur. Bu ritüellerin yeniden canlandırıcı, tazeleyici ve kimlik verici bir işlevi vardır. Bu ritüel, cehalet halinin ve sorumsuzluğun bitişi, bilge halin kazanılması ve sorumlulukların yüklenilmesi anlamına gelir.⁷⁸ Budizm'e inanan bireylerin manastır sistemine

⁷⁴ Richard F. Gombrich, **Theravada Buddhism: A Social History from Ancient Benares to Modern Colombo**, Routledge, New York, 2006, s. 18; A. J. Bahm, **Philosophy of the Buddha**, s. 131; Manmatha Nath Shastri, **Buddha: His Life, His Teachings, His Order**, The Society for the Resuscitation of Indian Literature, Calcutta, 1901, s. 179; Hirakawa Akira, **A History of Indian Buddhism**, s. 60; Ajay Mitra Shastri, **An Outline of Early Buddhism**, s. 116; Hammet Arslan, **Kutsal Metinlere Göre Budizm'de Manastır Hayatı**, Tibyan Yay., İzmir, 2015.

⁷⁵ George Weckman, "Monasticism: An Overview", Ed. Lindsay Jones, **ER**, Second Edition, Thomson Gale, 2005, USA, Vol. 9, s. 6122; A. Coomaraswamy, **Buddha and the Gospel Of Buddhism**, ss. 153-154.

⁷⁶ Jotiya Dhirasekera, **Buddhist Monastic Discipline**, ss. 160-161.

⁷⁷ A. Coomaraswamy, **Buddha and the Gospel Of Buddhism**, ss. 152-153.

⁷⁸ Hammet Arslan, **Kutsal Metinlere Göre Budizm'de Manastır Hayatı**, Tibyan Yay., İzmir, 2015, s. 307-310.

dahil olabilmesi yani tam yetkili keşiş olabilmesi için iki seremoni vardır. Bunlardan ilki olan *pabbajja*, “giden, çıkan, ayrılan” anlamına gelir. Bu uygulamaya “ön kabul” olarak anlaşılar ve keşiş olmak için adaylığa girişi ifade eder. Bu durumdaki kişi dünyevi hayatı terketmeli, önceki bağlı olduğu ekol veya asketik gruptan ayrılmalıdır. Pabbajja önemli olmakla birlikte resmi bir uygulama değildir. İkinci aşama ve manastıra esas giriş süreci olan *upasampada* ise, “varış” anlamına gelir. Adayın keşiş olarak sanghaya kabul edilmesidir. Keşişlerin arasına katılan aday, Budist topluluğun resmi bir üyesi olur. İlk aşama evden ayrılış, ikinci aşama öğretiyi yaşama ve yayma sürecidir. İkinci uygulama Buddha’nın manastırda yaşayan keşişlere, yeni keşişler atayabilmeleri iznini vermesiyle biçimlenmeye başlamıştır.⁷⁹ Bu gelenek asırlardır disiplinli ve sistematik bir şekilde yaşaya gelmiştir.

Budist manastır sistemine üye olabilmenin ilk aşaması kabul edilen *pabbajja*, “evi terk ederek, evsiz hayat yaşama” anlamına gelir. Bu kişi için, “keşiş adayı, çırak, acemi” (samanera/sramanera/samana) gibi değişik isim ve sıfatlar kullanılır. Keşişliğe girişin ilk aşaması olan ön kabul (pabbajja), toplu bir tören veya ritüel değildir.⁸⁰ Keşiş olabilmek için adaylık konumu ve süreci oldukça önemlidir. Keşişler topluluğunun gelişimi dikkate alındığında keşiş olmak ve topluluğa katılmak isteyenlerin bir eğitim sürecine tabi tutulmaları gerekmiştir. Çünkü sonraki dönemdeki adaylar ilk başlardaki gibi bir dhamma vizyonuna sahip değillerdi. Bundan ötürü uygun davranış sergileme konusunda problem yaşıyorlardı. Bu sorunu aşmak için onların dhamma ve disiplin konusunda eğitime tabi tutulmaları uygun görülmüştür. Bu eğitim süreci sayesinde keşişlik yetkisi kazanan kimsenin ideal kimliği koruması da amaçlanmıştır. Adaylığa kabul ve adaylık süreci (pabbajja) ön koşul kabul edilmiş ve burada gerekli koşulları sağlayan adaylar upasampada törenine katılmaya hak kazanmışlardır. Keşiş olmak isteyen kimse için adaylık süreci ciddi tutulmuştur, çünkü keşişler topluluğu öğreti ve disiplin konusunda yetkin olmayan kişileri manastıra almama yönünde karara varmışlardır. Keşişler topluluğu, kendi toplumsal kimliğini korumak için seçici olmak zorunluluğu hissetmiştir. Sorunlu olan bir keşişin başka sorunların kaynağı olma ihtimali yüksektir. O, öncelikle manevi bir hayattan sapabilir, daha sonra da keşişler topluluğunun prestijini dindarların gözünden düşmesine yol açabilir.⁸¹

İnanan bireylerin manastıra dahil olabilme sürecindeki adaylık süreci *upadhyaya* ve *acarya* adı verilen öğretmen rehberliğinde yaklaşık olarak on veya on iki yıl sürer. Eğitimin genç ve yaşlı öğrenci olmak üzere iki boyutu vardır. Genç öğrenci öğreti ve disiplin kuralları hakkında

⁷⁹ *Pabbajja* ve *upasampada* ayrımı için şu eserlere bakılabilir: Manmatha Nath Shastri, **Buddha**, ss. 182-183; A. Aiyappan & S. R. Srinivasan, **Story of Buddhism**, s. 112; Hermann Oldenberg, **Buddha**, ss. 347-348; Kanai Lal Hazra, **Constitution of the Buddhist Sangha**, ss. 86-88; Heinz Bechert, “Samgha: An Overview”, s. 8072; Richard F. Gombrich, **Theravada Buddhism**, s. 108; Etienne Lamotte, **History of Indian Buddhism**, s. 56; Mohan Wijayaratna, **Buddhist Monastic Life**, ss. 117-118; Pranab Bandyopadhyay, **Gautama Buddha**, s. 68; R. F. Gombrich, “Temporary Ordination in Sri Lanka”, **Journal of the International Association of Buddhist Studies**, 7, 2, 1984, ss. 41-65; Richard F. Gombrich, **Theravada Buddhism**, s. 108; J. F. Dickson, **Ordination in Theravada Buddhism**, Buddhist Pub. Soc., Kandy, 1983; Hammet Arslan, **Kutsal Metinlere Göre Budizm’de Manastır Hayatı**, Tıbyan Yay., İzmir, 2015.

⁸⁰ *Pabbajja*’nın anlamı hakkında birçok kaynakta bilgi verilmektedir. Ayrıca şu kaynaklara bkz., Kanai Lal Hazra, **Constitution of the Buddhist Sangha**, s. 88; John Clifford Holt, **Discipline**, s. 118; Patrick Olivelle, **The Origin and the Early Development of Buddhist Monachism**, s. 68; Richard F. Gombrich, **Theravada Buddhism**, ss. 104-108; I. B. Horner, **The Book of the Discipline**, IV, s. XI; Rupert Gethin, **The Foundations of Buddhism**, s. 87; Heinz Bechert, “Samgha: An Overview”, s. 8072; Donald S. Lopez, **The Story of Buddhism**, s. 145; A. Aiyappan & S. R. Srinivasan, **Story of Buddhism**, s. 112; Hermann Oldenberg, **Buddha**, s. 348; Peter Harvey, **An Introduction to Buddhism**, s. 294; Hammet Arslan, **Kutsal Metinlere Göre Budizm’de Manastır Hayatı**, Tıbyan Yay., İzmir, 2015.

⁸¹ John Clifford Holt, **Discipline**, s. 115.

bilgilendirilmelidir. Yaşlılara ise dindar insanlar sınıfından din adamları sınıfına geçişinde yardımcı olunmalıdır. Onların alışık olduğu davranış tarzları ve katı mizacları, tevazu, itaat, sadakat ve bağlılık yönünde değiştirilmelidir. Öğretmen ve öğrenci arasındaki ilişki baba ile oğul arasındaki ilişkiye benzetilir. “Öğretmen öğrencisini oğlu olarak görmelidir; öğrenci de öğretmeni babası gibi kabul etmelidir.”⁸² Öğretmen öğrencisine sevgi ve şefkat gösterecektir. Öğrenci de öğretmenine saygıda kusur etmeyecektir. Adaya giymesi için kıyafet ve yemek toplaması için de çanak tahsis edilir. Aday traş olur ve yeni kıyafetlerini giyer.⁸³ Bunlar manastır yaşantısının temel esasları arasında sayılmaktadır.

Manastır yaşantısına giren bir öğrenci, (samanera) on ahlaki esasa mutlaka uymalıdır. Onlar manevi gelişimlerinin temeli olan ahlaki davranış ve doğru tutumları (sila) benimsemeli ve hayatlarında düstur edinmelidir.⁸⁴ Keşiş adaylarının riayet etmesi gereken on husus şunlardır: (i) öldürmemek, (ii) çalmamak, (iii) cinsel ilişkiden uzak durmak, (iv) yalan söylememek, (v) alkol/uyuşturucu kullanmamak, (vi) öğleden sonra yememek, (vii) dansetmemek, şarkı söylememek, münasebetsiz gösteri yapmamak, (viii) süs eşyası, parfüm, kokular, merhem, güzelleştirici, makyaj malzemesi kullanmamak, (ix) yüksek sandalye ve lüks yatak kullanmamak, (x) para kullanmamak veya paraya dokunmamaktır.⁸⁵ Manastır yaşantısının dışında kalan dindar bireyler de bu on ilkeden ilk beşine riayet etmek zorundadır.

Manastıra giriş sürecindeki ikinci aşama, *upasampada* uygulamasıdır. Bu uygulama sangha tarafından gerçekleştirilen önemli ve ciddi bir toplantıda değerlendirilir ve karara bağlanır. Upasampada sanghanın resmi bir uygulamasıdır (sanghakamma). Bu tür uygulamalar, sangha hayatını düzenler. Sangha'nın hayatını ve geleceğini etkileyecek her karar resmi bir toplantıda (sanghakamma) ele alınmalıdır. Sayıları oldukça artan keşiş adayları zaman ilerledikçe sanghaya doğrudan kabul edilmemişlerdir. Onlar için ayrıca resmi toplantılar da acilen yapılmamıştır. Adayın resmi toplantı için bir araya gelmiş keşişlerin huzuruna çıkmadan evvel yukarıda izah etmeye çalıştığımız bir takım nitelikleri yerine getirmiş olması beklenmektedir.⁸⁶

Tam kabül anlamına gelen upasampada töreni için aday ve öğretmeni (upajjhaya) tam yetkiye sahip on keşişin huzuruna çıkarlar.⁸⁷ Öğretmen öğrencisinin keşiş olmak istediğini ifade eder. Keşişliğe kabul töreni için en az on keşişin hazır bulunması gerekir. Toplantıda öğrenciyi koruyan ve himaye eden keşiş, töreni idare eden kıdemli bir keşiş, adaya kurallar hakkında dersler veren ve adayın yeterliliğini onaylayan öğretmen ve bunların dışında yedi keşiş olmalıdır. Şayet uzak bir bölge de ise üçünün yanına iki keşiş daha ilave edilir ve toplam beş kişinin huzurunda toplantı yapılır.⁸⁸ Keşiş olmak isteyen saçını kazıtır, bir omzu açıkta bırakan

⁸² Vinaya Pitaka, IV. 101.

⁸³ John Clifford Holt, **Discipline**, s. 115; Mohan Wijayaratna, **Buddhist Monastic Life**, s. 138; Rupert Gethin, **The Foundations of Buddhism**, s. 87; Kanai Lal Hazra, **Constitution of the Buddhist Sangha**, s. 88; Richard F. Gombrich, **Theravada Buddhism**, s. 108.

⁸⁴ Yüce zihinsel kazanımlar (panna) ve derin konsantrasyon hali (samadhi) onlar için gerekli değildir. Patrick Olivelle, **The Origin and the Early Development of Buddhist Monachism**, s. 74.

⁸⁵ Vinaya Pitaka, IV. 108.

⁸⁶ Upasampada hakkında açıklamalar için bkz., Patrick Olivelle, **The Origin and the Early Development of Buddhist Monachism**, ss. 67-68.

⁸⁷ Vinaya Pitaka, IV. 76,119-120.

⁸⁸ Etienne Lamotte, **History of Indian Buddhism**, ss. 56-57; Peter Harvey, **An Introduction to Buddhism**, s. 295; Heinz Bechert, “Samgha: An Overview”, ss. 8072-8074; Donald S. Lopez, **The Story of Buddhism**, s. 145; John Clifford Holt, **Discipline**, s. 122; Hirakawa Akira, **A History of Indian Buddhism**, s. 64; Hammet Arslan, **Kutsal Metinlere Göre Budizm’de Manastır Hayatı**, Tibyan Yay., İzmir, 2015.

kıyafet giyer, keşişlere hürmet gösterir, üç kez Budda, Dhamma, Sangha'ya sığınır. Adayın öğretmeni, kendisini veya kıdemli bir keşışı öğrenciye soru sormak üzere görevlendirir. Sorulara geçilmeden önce öğrenciye kıyafetini düzeltmesi, ellerini önünde birleştirerek kaldırması istenir.⁸⁹ Teklif üç kez arka arkaya topluluğa bildirilmelidir.⁹⁰ Teklifin okunmasının ardından keşiş adayına aleni sorular yöneltilir. Adaya özgür bir insan, ailevi bir yükümlülüğü ve erkek olup olmadığı, maddi durumu, askeri durumu, yaşı, kıyafeti ve çanağı olup olmadığı sorulur. Sorularla ayrıca onun bir hayvan, köle ve çift cinsiyetli olmadığı belirlenmek istenir. Onun kutsal metni yazma ve okuma yeteneği de test edilir. Tatmin edici cevaplar verdiği ve olumsuzluklardan uzak olduğunu belirttiği zaman sorgulamayı yapan keşiş, aday adına onun keşışliğini onaylayıp onaylamadıklarını öğrenmek ister.⁹¹ Aday topluluktan kendisini manastıra kabul etmesini üç kez talep eder. Topluluğun sessiz kalması adayın manastıra girişinin onaylanması olarak yorumlanır. Bundan böyle aday, manastır üyesi olarak yaşamını sürdürür.

III- Manastırda Temel İhtiyaçlar

Budda'nın dini yapıyı oluşturma sürecindeki yaşantısından esinlenerek oluşturulan manastır sistemi keşiş ve keşişlerle varlığını sürdürür. Budist keşişler sadakayla yaşayan, yaşamını yoksulca sürdüren, kendilerini Budist öğretiyi yaşamaya adanmış kimselerdir. Budda toplumdaki bütün herkesin keşiş olmasını beklememiştir. Zaten o, toplumu, kendilerini dini hayata adayan keşişler ve onları destekleyen dindar insanlar sınıfı biçiminde iki kategoriye ayırmıştır. O, dindarların hayatının arzu ve ihtirasla sarmalandığını ve böylesi bir hayat yaşayanların arınmışlık düzeyini çok zor elde edebileceklerini söylemiştir. Bu yüzden saç sakal kazıtmayı, sarı/turuncu renk kıyafetler giymeyi, dünyevi hayatı terk etmeyi, dini bir hayata yönelmeyi⁹² aydınlanma için tavsiye etmiştir.⁹³

Bütün yaşamlarını manastırda geçiren keşişlerin temel gereksinimlerinin tespitinde coğrafi şartlar dikkate alınmıştır. Hindistan'ın iklim koşulları, keşişin hayatını idamesi veya manastır sistemindeki ortak yaşam için uygundur. Giyim-kuşam, yeme-içme, barınma ve hastalık esnasında ilaç kullanma *sanghanın* temel ihtiyaçları arasında sayılır. Bunlar ayrıntılı kurallarla tespit edilmiştir. Bu kurallar tartışılmazdır. Keşişler zevk-sefadan, eğlenceden uzak durmalı, dünyevi mala fazla tamah etmemelidir. Diğer dini geleneklerin benimsediği tarzda aşırı katı bir asketik tutumdan da kaçınılmalıdır.⁹⁴

Budist manastır sistemi başlangıçta dilencilikle geçinen bir yapılanmadır. Keşiş bütün kişisel varlıklarını terk eder, herhangi bir maddi kazanç peşinde koşmaz, altın veya gümüşle ilgilenmez. O yaşamak için gerekli olan asgari ihtiyaçlarını dindarlar aracılığıyla karşılar. Onlar temelde, Vinaya metinlerinde zikredildiği üzere, dört şeye (nissaya) sahiptirler. Altında uyuyacak bir ağaç, giyecek birkaç eski püskü bez barçası, yiyecek bir yemek, ilaç olarak da inek

⁸⁹ John Clifford Holt, **Discipline**, s. 122; Kanai Lal Hazra, **Constitution of the Buddhist Sangha**, s. 87, 181; Mohan Wijayaratna, **Buddhist Monastic Life**, s. 118; Donald S. Lopez, **The Story of Buddhism**, s. 145; Etienne Lamotte, **History of Indian Buddhism**, ss. 56-57, Hammet Arslan, **Kutsal Metinlere Göre Budizm'de Manastır Hayatı**, Tibyan Yay., İzmir, 2015.

⁹⁰ Nitelikli bir keşiş topluluğa şunları üç kez okur: "*Umut ediyorum ki topluluk beni dinliyordur! Saygıdeğer Efendiler, bu kişi üstadının teklifiyle topluluğa girmek istiyor. Şayet saygıdeğer efendiler uygun görürse topluluk ona kabul onayı verebilir. Teklif budur.*" **Vinaya Pitaka**, IV. 72-73, 122, **Vinaya Texts**, I.169-170.

⁹¹ Kanai Lal Hazra, **Constitution of the Buddhist Sangha**, s. 87; Richard F. Gombrich, **Theravada Buddhism**, s. 109; Etienne Lamotte, **History of Indian Buddhism**, ss. 56-57; Donald S. Lopez, **The Story of Buddhism**, s. 145; John Clifford Holt, **Discipline**, s. 122; Peter Harvey, **An Introduction to Buddhism**, s. 295.

⁹² **DN**, I.47.

⁹³ S. Radhakrishnan, **Indian Philosophy**, I, s. 436.

⁹⁴ Hermann Oldenberg, **Buddha**, ss. 356-358; Manmatha Nath Shastri, **Buddha**, s. 212.

idrarı onlara yeterlidir.⁹⁵ Bu dört esas Budist manastır hayatının ilk başlardaki temel kabulleri olarak karşımıza çıkmaktadır. Kurallar manastıra dahil oluş esnasında bütün keşiş adaylarına hatırlatılır. Keşişliğe giren kimsenin bütün hayatı bu kurallar çerçevesinde şekillenir. Sangha üyelerinin kurallara uyması zorunludur ve kuralı çiğneyenler cezaya çarptırılır.⁹⁶ Daha sonraki dönemlerde bu dört temel gereksinim şöylece güncellenmiştir: Barınma ve ikematgah, giyim-kuşam, yeme-içme, sağlık için gerekli ilaçlar. Bu dört kategori keşişin hayatta kalmasını sağlayan temel unsurlardır. Bütün bunlar dindar kitle tarafından karşılanır ve keşişlerin kullanımına sunulur. Keşişler de bütün bunları bilinçli bir şekilde kullanmak zorundadır.

IV- Manastırda Mülkiyet Hakkı

Milattan önce altıncı aşıra dayanan Budist gelenek bir taraftan metafizik ilkeler üzerine temellenirken öte yandan onun işlevselliği geleneksel dünyanın gerçeklerine göre şekillenmiştir. Budist manastırlar uzun tarihsel süreç dikkate alındığında maddi yardımın yanı sıra her türlü eşya ve arazi bağışını kabul etmişlerdir. Bu yüzden ciddi bir varlığa sahip olan ve aşırı zenginleşen manastırlar vardır. Birey olarak paraya sahip olmak yasak olsa bile topluluk olarak parasal yardım alınmasında sakınca yoktur. Manastırlarda parasal işleri yürütmesi için dindarlardan yardım istenir ve bir kimse bu işlerle görevlendirilir. Bu kişi maddi bağışları kabul eder ve manastırın ekonomik işlerini yürütür. Başta kral olmak üzere siyasi idarecilerin, zengin iş adamlarının manastırlar veya ek binalar yaptırmaları, verimli tarım arazilerini ve içinde hayvanlarla birlikte çiftliklerini süresiz bağışlanması ve diğer gelirler manastırların varlık içerisinde yaşamasını sağlamıştır. Yerli halk da elindekinin en iyisini manastıra vermeye gayret etmiştir.⁹⁷ Böylelikle en yüce fazileti kazanma anlayışı söz konusudur.

Budda'nın içinde doğduğu ve öğretisini şekillendirdiği Hint toplumunda yaygın olan geleneğe benzer biçimde Budist keşiş çoluk-çocuk, mal-mülk gibi bütün sahipliklerden uzak olmalıdır. Çünkü "bir şeye sahip olmak" keşiş için bir bağdır, bu bağ ruhu özgürleşme yolunda esir eder. Bu yüzden aile ve ev hayatının buna engel oluşturduğu söylenir. Manastıra katılacak kişi bunlardan feragat etmelidir. Manastır sisteminin en önemli unsurlarından birisi ortak mülkiyet anlayışıdır. Topluluk bir bireyin malı ve idaresinde değildir. Sangha üyeleri arazilere, kölelere, sığırlara ve çiftliklere sahip olamaz ve bunları sadaka olarak kabul edemez. Keşiş tıpkı bir kuş gibi olmalıdır. Nasıl ki kuş uçuğu yere sadece kanatlarını götürüyorsa keşiş de üzerindeki bez parçalarından başka bir şey götürmemelidir. Her nereye giderse üzerindekiyle gitmelidir.⁹⁸ Bunların dışında mal-mülk taşımamalıdır.

Mülkiyet ve sahiplenme anlayışı ve bunun somut göstergesi olan mal-mülk genelde dünyadan uzak yaşamının ve yoksulluğun karşıtı olarak algılanır. İnsanın hayatını sürdürebilmesi için bazı malzemeler zaruridir ve toplumsal hayatta bu zaruretlere durumu daha da artar. Ancak bu tür zaruri eşyaların kötüye kullanımı manastır hayatı için tehlikelidir.⁹⁹ Her ne kadar manastırlar tüzel olarak bir takım mala-mülke sahip olsalar bile kişisel olarak

⁹⁵ Vinaya Pitaka, IV. 75-76, 123-124.

⁹⁶ S. Dutt, *Early Buddhist Monachism*, ss. 112-118; Donald S. Lopez, *The Story of Buddhism*, s. 130; Etienne Lamotte, *History of Indian Buddhism*, s. 58; Ajay Mitra Shastri, *An Outline of Early Buddhism*, s. 117; A. Aiyappan & S. R. Srinivasan, *Story of Buddhism*, s. 107; Harbans Singh & Lal Mani Joshi, *An Introduction to Indian Religions*, s. 145; Patrick Olivelle, *The Origin and the Early Development of Buddhist Monachism*, s. 60; Charles S. Prebish, *Buddhist Monastic Discipline*, s. 4; Hirakawa Akira, *A History of Indian Buddhism*, s. 61; Hammet Arslan, *Kutsal Metinlere Göre Budizm'de Manastır Hayatı*, Tıbyan Yay., İzmir, 2015.

⁹⁷ Paul K. Nietupski, "Monasticism: Buddhist Monasticism", s. 6129

⁹⁸ *The Book of the Discipline*, III, s. XVII; Hermann Oldenberg, *Buddha*, s. 355-356.

⁹⁹ Patrick Olivelle, *The Origin and the Early Development of Buddhist Monachism*, s. 61

keşişliğe atanmadan evvel bütün dünyevi malların terk edilmesi gereklidir. Keşişliğe kabul edildikten sonra da mal-mülk sahibi olamazlar. Keşişlerin gündelik yaşamı sürdürebilmek adına sahip olduğu birkaç eşya vardır. Onun haricinde kullandıkları her şey manastır topluluğuna (sangha) aittir. Sade, gösterişsiz bir yaşam sürmek zorundadırlar. Keşişler yoksulluğa uyarlar ve yoksulluk onlar için bir şan ve şereftir. Keşişlerin bazı temel ihtiyaçların (kıyafet, kase vd) dışında kişisel malzemeleri yoktur.

Manastır üyelerinin kişisel olarak sahip oldukları şeyler sınırlıdır. Onlar ihtiyaçlarını kendi çabalarıyla değil dindarların yardımlarıyla karşılarlar. Keşişler sekiz eşyaya sahiptir. Üç parçadan oluşan kıyafet, bel kuşağı (kemer), dilenci kâsesi, ustura/jilet (tırış seti), iğne/iplik (dikiş seti), su süzgeci. Keşişin şahsen sahip olacağı malzemeler bunlardan ibarettir. Bazı özel durumlarda temel ihtiyaç kapsamında sayılabilecek olan şemsiye, yelpaze, baston, şemsiye, ayakkabı, sandalet, havlu, sırt çantası, kürdan, saat, birkaç kitap, yazı malzemeleri, yazı yazmak veya kitap okumak için sıra/masa, kilim vb. eşyalara da sahip olabilir. Bunun dışındaki her şey manastıra aittir ve ortak kullanım içindir. Ancak sangha tüzel olarak arazi, bina, manastır, sandalye, kanepeler, gibi yardımları kabul eder. Kıdemli, ünlü ve meşhur bir keşişin buzdolabı veya özel bir otomobili olması normaldir. Keşiş bu tür araç veya malzemeleri onlara bağımlı olmaksızın kullanabilir. Mesela otomobili kendi kullanamaz. Başka keşişlerin de onlardan istifade etmesine izin verir. Keşişlerin altın ve para kullanımı ise kesinlikle yasaktır. Altın, gümüş ve para kabul etmek ve kullanmak Budda'nın ölümünden sonra manastır geleneğinde ortaya çıkan en köklü tartışmadır. Tartışmalar bölünme ve gruplaşma ile neticelenmiştir.¹⁰⁰

Manastır geleneğinin yaşatıcısı olan keşişlerin ve keşişelerin şahsi mallarından en dikkat çeken kıyafeti ve dilenci çanağıdır. Keşişin sahip olduğu şeylerin ortak adı *parikkharadī*. Manastırların oluşturulduğu ilk dönemlerde keşişler kıyafet, çanak, yatak/sandalye, ilaçtan oluşan dört şeye sahiptirler. Daha sonraları bu sayı temel ihtiyaçların ve gereksinimlerin karşılanması amacıyla sekize çıkmıştır. Budistlere ait olmayan kaynaklarda başka malzemelerin isimleri de sayılır. Onların sahip olacağı malzemeler kesin kurallarla sınırlandırılmamıştır. Ancak mal-mülkten uzak olmak, ideal bir durum olarak tavsiye edilmiştir.¹⁰¹

Keşişlerin yaşamlarını sürdürdükleri manastır binaları, ikametgahlar ve kullandıkları mobilyalar topluluğa ait iken giydikleri kıyafetler kendilerine aittir. Keşişler dindarlardan gelen kıyafet bağışlarını bizzat kendileri kabul edebilirler. Onların üç kıyafeti kişisel malları kabul edilir. Kabul ettikleri yeni kıyafetler de kişisel malları sayılır. Keşişler ve keşişeler kıyafetleri sadece kendileri için değil aynı zamanda şayet yaşlı ve fakir iseler bunları anne ve babaları için de kabul ederler. İhtiyaç duyarlarsa anne-babalarına kıyafet verebilirler. Kıyafet keşişin gerçek malıdır, kullandığı bir araç değildir. Ancak keşişin kullanımı haricindeki fazla kıyafetler de manastırın malıdır. Her bir kıyafet keşişin kendi malı olsa bile keşişler kendi aralarında kıyafetlerini değiştirebilirler. Buna dair örnekler vardır.¹⁰²

Budizm'e gönülden bağlı olan dindar insanlar manastır topluluğuna çok fazla bağışta bulununca malların veya eşyaların toplumsal sahipliğine dair kurallar konulması hasıl

¹⁰⁰ **The Book of the Discipline**, I, s. XLVII; Donald S. Lopez, **The Story of Buddhism**, s. 130; Manmatha Nath Shastri, **Buddha**, s. 199; Christmas Humphreys, **Buddhism**, s. 133-136; Pranab Bandyopadhyay, **Gautama Buddha**, s. 72; Etienne Lamotte, **History of Indian Buddhism**, s. 58; Peter Harvey, **An Introduction to Buddhism**, s. 302-303; Richard F. Gombrich, **Theravada Buddhism**, s. 99; A. Coomaraswamy, **Buddha and the Gospel Of Buddhism**, s. 155; Hammet Arslan, **Kutsal Metinlere Göre Budizm'de Manastır Hayatı**, Tıbyan Yay., İzmir, 2015.

¹⁰¹ Mahavagga, 1.30.4; Oldenberg, *The Vinaya Pitakam*, Vol. I, s. 58; Patrick Olivelle, **The Origin and the Early Development of Buddhist Monachism**, s. 60; Charles S. Prebish, **Buddhist Monastic Discipline**, s. 4

¹⁰² Richard F. Gombrich, **Theravada Buddhism**, s. 101; Mohan Wijayaratna, **Buddhist Monastic Life**, s. 48-49.

olmuştur. Keşişlerin sadece üç kıyafet alma haklarının olması nedeniyle yardım yapacak dindarlar da bir hoşnutsuzluk oluşmuş ve bu durumu eleştirmişlerdir. Onların rahatsızlığını işiten Buddha dindar insanların yaptığı elbise yardımlarını topluluk adına kabul etmesi için bir keşiş görevlendirilmesini istemiştir. Bağışlanan elbiseleri kabul etmekle görevli keşişler gelen elbiseleri değişik yerlerde gözetimsiz ve sahipsiz bırakmışlar ve elbiseler zarar görmüştür. İnsanlar da yaptıkları bağışların zarar görmesini hazmedememişlerdir. Bunun üzerine Buddha bir başka keşişi de elbiselerle ilgilenmesi için görevlendirmiştir. Elbiselerin manastırın içine sokulmasına izin verilmediğinden ağaç altlarında veya kovuklarında tutulmuştur. Bu durumda fareler ve karıncalar elbiselere zarar vermiştir. Buddha da ihtiyaç halinde kullanılacak bağış elbiselerin konulması için manastır içinde bir oda tahsis edilmesini istemiştir. Odada toplanan elbiselerin çürümeye ve bozulmaya yol açmasından sonra odadaki elbiselerden sorumlu bir keşiş de onları dağıtmakla görevlendirilmiştir. Bu kimse bağış gelen elbiseleri ihtiyaç duyan keşişlere dağıtmıştır. Bu işe görevlendirilecek olan keşişin şu beş niteliğe sahip olması gerekir: Elbiseleri doğru olarak dağıtmalıdır, keşişler arasında taraf tutmamalıdır, hiçbir keşişe karşı kin/nefret duymamalıdır, asla korkak/aptal olmamalıdır, neyin yapıp neyin yapılmayacağını bilmelidir.¹⁰³

Manastırdaki depolarda muhafaza edilen fazla kıyafetler topluluğun ortak malı sayılır. Hiçbir keşiş onları kullanma, dağıtma ve başkasına verme yetkisine sahip değildir. Dindarlar zaman içerisinde bağış elbise ve kumaşlarını bizzat keşişin şahsına değil de manastıra vermeye başlamışlardır. Buddha böylesi bir uygulamayı bizzat teşvik etmiştir. Buddha bir keresinde kendisine getirilen çok pahalı bir hediyeyi kabul etmemiş, bunun topluluğa hediye edilmesini önermiştir. Çünkü topluluğa yapılan bağış ve hediyeler bireylere yapılandan çok daha iyi var sayılmıştır. Keşişlerin topluluğa verilen bir şeyi alma yetkileri yoktur. Bu kural da, bir keşişin manastıra gelen bir hediyein kendisine ait olduğunu iddia etmesinden sonra konulmuştur.¹⁰⁴

Budist keşişlerin uyması gereken patimokkha kurallarında ifade edildiği üzere (Pacittiya 82) bir keşişlerin hayatlarını sürdürdüğü kompleks alanlardaki taşınır ve taşınmaz malların hepsi topluluğun genel malıdır ve hiçbir keşiş onu bireysel kötü amaçları için kullanamaz. Bir malın veya eşyanın bütün manastır üyelerinin ortak kullanımı için var olduğu anlayışı Buddha tarafından konulmuştur. Taşınmaz mallar beş kategoriye ayrılır: 1- Arama veya Arama sitesi olarak bilinen, krallar veya varlıklı kimseler tarafından topluluğa bağışlanan ve donatılan, içerisinde her türlü ihtiyacın karşılanabildiği komplekslerdir. 2- Vihara veya vihara sitesi olarak bilinen daha spesifik anlamda keşişlerin temel ihtiyaç ve gereksinimleri için kurulmuş manastırlar. 3- Kanepeler, sandalyeler, döşekler, oturma kilimleri ve minderleri. 4- Bakır kaplar, bakır kutular, bakır sürahiler, keser, nacak, balta, çapa, kürek gibi malzemeler. 5- Bambu, ip, kalın çimenler, hasırlar, ahşap malzemeler, çömlek çamuru ve diğer çömlek eşyalar.¹⁰⁵

Keşişler, dünya hayatını terk ettikleri için mal-mülk sahibi olamazlar. Manastır keşişin malı olmayıp, *sanghanın* ortak malı yani hem mevcut keşişlerin hem de gelecek nesil keşişlerin malı kabul edilir. Bazı bağışlara ait kitabelerde manastırların belli mezheplere tahsis edildiği zikredilmiştir. Böyle bir eğilim Budizm içerisinde bölünmeler gerçekleştikten sonra vuku bulmuştur. Belli bir mezhebin takipçisi olan dindarlar desteklerini takip ettikleri gruba yapmışlardır. Buddha döneminde ise yapılan bağışlar evrensel *sanghaya* aittir. Bimbisara'da Veluvana viharasının bu şekilde bağışlamasını istemiştir. Dindarlar tarafından bağışlanan

¹⁰³ Mohan Wijayaratna, **Buddhist Monastic Life**, s. 49-50

¹⁰⁴ Mohan Wijayaratna, **Buddhist Monastic Life**, s. 50

¹⁰⁵ Patrick Olivelle, **The Origin and the Early Development of Buddhist Monachism**, s. 60-61

malların sahibi *sangha*dır. Mallar manastırın üyeleri arasında paylaşılamaz, başkasına dağıtılamaz. Sadece gayrimenkuller değil aynı zamanda manastırdaki mobilyalar ve diğer eşyalar da bu kurala uygundur. Ölen bir keşişin her şeyi *sangha*ya kalır. *Sangha* ölen keşişin eşyalarını genellikle hastalığında ona refakatçilik yapan öğrenci keşişe verir.¹⁰⁶ Böylelikle öğrenci, öğretmenin hatırasını yaşatmış olur.

Sonuç

MÖ altıncı asırda Hint altkıtasında ortaya çıkan Budizm, *Budda*, *Dhamma* ve *Sangha* adı verilen üç esas üzerine temellenir. Budda, yirmi dokuz yaşında sarayı terkederek otuz beş yaşında orta yolu keşfederek aydınlanmaya ulaşmış ve ömrünün geri kalan kırk beş yılını keşfettiği tekniği anlatarak geçirmiştir. Bu amaca dönük olarak yolculuklar yapmış, vaazlar vermiş, hikayeler anlatmıştır. Yaşadığı süre içerisinde Budda, rehberlik ve yönlendirmede tek otorite olmuştur. Onun ölümünden sonra vaazları, söylemleri, hikayeleri ve diğer bütün anlattıkları bir araya getirilerek kutsal kitaplar oluşturulmuştur. Budist yaşam tarzına dair ortaya koyduğu ilkeler, *dhamma* adı verilen Budist inanç ve uygulama esasları olarak bilinir.

Hint geleneğinin bazı unsurlarını sistemine aktaran ve yaşatan Budda henüz hayatta iken etrafındaki öğrencileri organize bir çatı altında toplamıştır. Onların yaşantısına dair bir takım kurallar koymuştur. Kurallar ihtiyaç halinde esnetilmiş veya daha spesifik hale getirilmiştir. Budda'nın oluşturduğu ve *sangha* adı verilen topluluk üyeleri, toplumun diğer kesiminden ayrı biçimde kendilerini dünyevi hayattan soyutlayarak dini hayata adanmışlardır. Onların varlığı, Budist ilkelerin canlı bir şekilde yaşamasını sağlamıştır. Sıradan bir Budist sanghanın yani manastır topluluğunun varlığını kabul etmeli ve onları yaşatma adına elinden geleni yapacağına söz vermelidir.

Hint geleneğinin de bir parçası olan ve Budda tarafından dinin temeline yerleştirilen yaşam tarzı gereği toplumdan uzaklaşarak manastırda yaşamayı seçen keşişlerin barınma, giyim-kuşam, yeme-içme, sağlık gibi temel ihtiyaçları toplum üyelerince karşılanır. Keşişler bireysel olarak yukarıda bahsettiğimiz sekiz malzemeye ve diğer birkaç temel malzemeye sahiptir. Bunun dışında hiçbir eşya veya mala bireysel olarak sahip değildir. Ancak manastırlar, toplumsal bir yapı olarak, varlıklı kişilerden ve dindarlardan gelen maddi yardımları, arazi bağışlarını, eşyaları kabul ederler. Bunlar topluluğun ortak malı sayılır. Bireyler topluluğun mallarını ve malzemelerini kendi çıkarları için kullanamaz. Topluluk üyelerinin altın ve para kullanımı kesin bir dille yasaklanmış olmasına rağmen bu konu tartışmalara yol açmış ve neticede bölünmeler ortaya çıkmıştır. Sonuç olarak manastırlarda keşişlerin sahip olabileceği bireysel malzemeler sınırlı sayıdadır. Sınırlı sayıda bireysel kullanım eşyasının dışındaki eşyalar, malzemeler ve taşınmazlar topluluğun ortak mülkiyeti arasında sayılır. Keşişler kendi kullandıklarında olan malzemelerin yanı sıra topluluğa ait olan mal ve eşyaları duyarlılıkla kullanmak ve korumak zorundadırlar.

¹⁰⁶ Kanai Lal Hazra, *Constitution of the Buddhist Sangha*, s. 166; N. Dutt, *Aspects of Mahayana Buddhism*, s. 314; Donald S. Lopez, *The Story of Buddhism*, s. 134.

Kaynakça

Aiyappan A. & S. R. Srinivasan, **Story of Buddhism with Special Reference to South India**, Government of Madras, Madras, 1960.

Akira, Hirakawa, **A History of Indian Buddhism: From Sakyamuni to Early Mahayana**, Trans. by, Paul Groner, University of Hawaii Press, Hawaii, 1990.

Arslan, Hammet, **Kutsal Metinlere Göre Budizm'de Manastır Hayatı**, Tibyan Yay., İzmir, 2015.

Bahm, A. J., **Philosophy of the Buddha**, Rider & Company, London, 1958.

Bandyopadhyay, Pranab, **Gautama Buddha: The Great Teacher**, Anglia Books, Calcutta, 1988.

Basham, A. L. **A Cultural History of India**, Oxford Univ. Press, Oxford, 1999.

Bechert, Heinz, "Samgha: An Overview", Ed. Lindsay Jones, **ER**, Second Edition, Thomson Gale, USA., 2005, s. 8072.

Conze, Edward, **Thirty Years of Buddhist Studies**, Bruno Cassirer, Oxford, 1967.

Coomaraswamy, A., **Buddha and the Gospel Of Buddhism**, Harper & Row Publishers, New York, 1964.

Dhirasekera, Jotiya, **Buddhist Monastic Discipline: A Study of its Origins and Development in Relation to the Sutta and Vinaya Pitakas**, Buddhist Cultural Centre, Second Ed., Sri Lanka, 2007.

Dickson, J. F., **Ordination in Theravada Buddhism**, Buddhist Pub. Soc., Kandy, 1983.

Digha-nikaya: Dialogues of the Buddha, (I-III), Trans. by, T. W. Rhys Davids and C. A. F. Rhys Davids, Motilal Banarsidass, Delhi, 2007.

Dutt, N., **Aspects of Mahayana Buddhism and Its Relation to Hinayana**, Luzac & Company, 1930.

Dutt, N., **Early Monastic Buddhism**, Calcutta Oriental Press, Calcutta, 1941.

Gethin, Rupert, **The Foundations of Buddhism**, Oxford University Press, Oxford, 1998.

Gombrich, R. F., "Temporary Ordination in Sri Lanka", **Journal of the International Association of Buddhist Studies**, 7, 2, 1984, ss. 41-65

Gombrich, Richard F., **Theravada Buddhism: A Social History from Ancient Benares to Modern Colombo**, Routledge, New York, 2006.

Harvey, Peter, **An Introduction to Buddhism: Teachings, History and Practices**, 2nd. Ed., Cambridge Univ. Press, Cambridge, 2013.

Hazra, Kanai Lal, **Constitution of the Buddhist Sangha**, B.R. Publishing Cor., Delhi, 1988.

Holt, John Clifford, **Discipline: The Canonical Buddhism of the Vinayapitaka**, Motilal Banarsidass, Delhi, 1981.

Horner, I. B., **The Book of the Discipline**, (I-VI), The Pali Text Society, London, 1949, 1957, 1957, 2007, 1963, 2004.

Humphreys, Christmas, **Buddhism**, Pelican Book, Great Britain, 1952.

Kemmerer, Lisa, **Animals and World Religions**, Oxford Univ. Press, 2012, Oxford.

Keown, D., **A Dictionary of Buddhism**, Oxford University Press, Oxford, 2003.

Lamotte, Etienne, **History of Indian Buddhism: From The Origins to the Saka Era**, Trans. by, Sara Webb-Boin, Peeters Press, Paris, 1988.

Lopez, Donald S., **The Story of Buddhism: A Concise Guide to Its History and Teachings**, HarperCollins, New York, 2001.

Nietupski, Paul K., "Monasticism: Buddhist Monasticism", Ed. Lindsay Jones, **Encyclopedia of Religion**, Second Edition, Vol. 9, Thomson Gale, USA, 2005, s. 6129

Oldenberg, Hermann, **Buddha: His Life, His Doctrine, His Order**, Trans. from German by William Hoey, Williams and Norgate, Edinburgh, 1882.

Olivelle, Patrick, **The Origin and the Early Development of Buddhist Monachism**, Gunasena & Co. Ltd., Colombo, 1974.

Parrinder, Geoffrey, **The Wisdom of the Early Buddhists**, Sheldon Press, London, 1977.

Prebish, Charles S., **Buddhist Monastic Discipline: The Sanskrit Pratimoksa Sutras of the Mahasamghikas and Mulasarvastivadins**, Motilal Banarsidass Pub., Delhi, 2002.

Radhakrishnan, S., **Indian Philosophy**, (I-II), Oxford University Press, Oxford, 2004.

Robb, Peter, **A History of India**, Palgrave, New York, 2002.

Schumann, H. W., **The Historical Buddha: The Times, Life and Teachings of the Founder of Buddhism**, Trans. by, M. O'C. Walshe, Motilal Banarsidass, Delhi, 2004.

Shastri, Ajay Mitra, **An Outline of Early Buddhism**, Indological Book House, Varanasi, 1965.

Shastri, Manmatha Nath, **Buddha: His Life, His Techings, His Order**, The Society for the Resuscitation of Indian Literature, Calcutta, 1901.

Singh, A. Harbans & Lal Mani Joshi, **An Introduction to Indian Religions**, Parnassus Publications, New Delhi, 1973.

The Vinaya Pitakam: One of the Principal Buddhist Holy Scriptures in the Pali Language, Ed. Hermann Oldenberg, (I-V), Williams and Norgate, London, 1879-1983.

Vinaya Pitaka: The Book of the Discipline, (I-VI), Trans. by, I. B. Horner, **SBB**, Vol. 10, 11, 13, 14, 20, 25, Pali Text Society, Oxford, 1938-1966.

Vinaya Texts, (I-III), Trans. by, T. W. Rhys Davids & Hermann Oldenberg, **SBE**, Vol. 13, 17, 20, Ed. F. Max Müller, Clarendon Press, Oxford, 1881-1885. Walsh, Judith E., **A Brief History Of India**, Facts On File, New York, 2006.

Weckman, George, "Monasticism: An Overview", Ed. Lindsay Jones, **ER**, Second Edition, Thomson Gale, 2005, USA, Vol. 9, s. 6122.

Wijayaratna, Mohan, **Buddhist Monastic Life: According to the Texts of the Theravada Tradition**, Trans. from French by Claude Grangier and Steven Collins, Cambridge Univ. Press, Cambridge, 1990.

TÜRKİYE'DE İŞ KAZASI GEÇİREN VE MESLEK HASTALIĞINA TUTULAN SİGORTALI SAYILARININ BAZI PARAMETRELER YÖNÜNDEN İNCELENMESİ

INVESTIGATION OF THE NUMBER OF INSURANCES IN TURKEY WITH OCCUPATIONAL ACCIDENT AND OCCUPATIONAL DISEASE IN TERMS OF SOME PARAMETERSABSTRACT

Mustafa ÖZDEMİR¹⁰⁷ Mehmet Asif ALAN¹⁰⁸

ÖZET

İş sağlığı ve iş güvenliği, bütün çalışanları olduğu kadar çalışanla etkileşimde bulunan toplumun her kesiminden insanları yakından ilgilendiren, çalışma yaşamının en temel konularından birisidir. Bu alandaki göstergeler, insan hakları, çalışma hayatı ve gelişmişlik düzeylerine ilişkin de önemli göstergeleri ifade etmektedir. Ancak Sosyal Güvenlik Kurumu (SGK) verileri incelendiğinde ülkemizde iş sağlığı ve güvenliği konusunda bazı olumsuz durumlarla karşı karşıya olduğumuz görülmektedir. Gerek kamu gerek özel işyerlerinde bu konuya gereken önemin verilmediği ve bu nedenle gerek toplam iş kazası ve gerekse ölümlü iş kazası sayılarında Avrupa ve dünyada ilk sıralarda yer almakta olduğumuz görülmektedir. Bu çalışmada İş Sağlığı ve Güvenliğine dair temel bilgilendirme yapılarak 2020 ve 2021 yılları için Türkiye toplam işgücü sayıları ile birlikte SGK tarafından 5510 Sayılı Kanunun 4-1/a maddesi kapsamındaki sigortalılardan iş kazası geçiren veya meslek hastalığına tutulan sigortalı sayılarının ekonomik faaliyete göre sınıflandırıldığında en fazla hangi sektörlerde iş kazası yaşandığı, ölümlü iş kazaları sayıları, iş kazalarının en sık yaşandığı yaş ve saat aralıkları tespit edilerek genel bir değerlendirme yapılarak sonuç bölümünde ortaya konulmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Sanayi, İş sağlığı ve güvenliği, İş kazası, Meslek Hastalığı

ABSTRACT:

Occupational health and safety is one of the most fundamental issues of working life, which closely concerns people from all walks of life interacting with employees, as well as all employees. Indicators in this area also represent important indicators regarding human rights, working life and development levels. However, when the Social Security Institution (SGK) data are examined, it is seen that we are faced with some negative situations in terms of occupational health and safety in our country. It is seen that this issue is not given the necessary importance in both public and private workplaces, and therefore, we are in the first place in Europe and the world in terms of both the total number of work accidents and fatal work accidents. In this study, by providing basic information on Occupational Health and Safety, when the total number of labor force in Turkey for the years 2020 and 2021, together with the number of insured persons who have had a work accident or got an occupational disease, among the insured persons within the scope of Article 4-1/a of the Law No. 5510, are classified according to economic activity, which In the results section, a general evaluation is made by determining the number of work accidents in the sectors, the number of fatal work accidents, the age and hour intervals where work accidents are most common.

¹⁰⁷ ORCID:0000-0002-6067-2007, Dr. Öğr. Üyesi, Bayburt Üniversitesi, mozdemir@bayburt.edu.tr

¹⁰⁸ ORCID:0000-0002-6947-404X, Bayburt Üniversitesi, alanasif@hotmail.com

Keywords: Industry, Occupational health and safety, Occupational Accident, Occupational Disease

1. GİRİŞ

Günümüzde baş döndürücü hızla ilerleyen teknolojik değişimler, insanların yaşam tarzlarının değişmesine yol açtığı kadar iş hayatında da önemli değişikliklere yol açmıştır. Sanayi devrimlerinin sonuncusu olan Endüstri 4.0 ile birlikte birçok yeni iş alanı doğmuş ve birçok iş alanı da yavaş yavaş yok olmaya yüz tutmuş, bazı işlerin de yapılış şekillerinde önemli değişiklikler meydana gelmiştir (Özbek, Yıldız, & Alan, 2021).

Teknolojik gelişmelerin yanı sıra ülke ekonomilerindeki gelişmeler, aşırı çalışmaya bağlı, zor, rekabetçi bir endüstriyel yaşama yol açmış ve çalışma hayatındaki bu hızlı değişim tüm çalışanlar üzerinde olumsuz etkiler yaratmaya başlamıştır. Özellikle makineleşmenin yoğun olarak yaşandığı iş alanlarında tüm çalışanlar, iş sağlığı ve güvenliği bakımından pek çok risk ve tehlike ile karşı karşıya kalmış, yaralanma veya ölümlerle sonuçlanan iş kazaları ya da meslek hastalıklarına maruz kalmışlardır.

Bu durum gerek kamu gerekse özel işyeri işverenlerinin, iş kazaları ve meslek hastalıklarının görünür ve dolaylı maliyetlerini de göz önüne alarak çalışan sağlığı ve güvenliği konusuna daha fazla önem vermelerine yol açmıştır. Ancak ILO verilerine göre dünyada her yıl ortalama 2,34 milyon insan iş kazası ve meslek hastalıkları yüzünden ve her yıl günde ortalama 5.500 kişi meslek hastalıkları nedeniyle hayatını kaybetmektedir. Yani tüm dünyada her 15 saniyede 1 çalışan iş kazası veya meslek hastalığı nedeniyle ölmekte, 151 çalışan iş kazası geçirmektedir.

Gelinen noktada, çalışma esnasında hayatını kaybeden insan sayısının, savaşarak hayatını kaybeden insan sayısından, alkol ve uyuşturucu kullanımından ölen insan sayısından fazla olduğu bilinmektedir.

Bu kapsamda dünyada olduğu gibi ülkemizde de İSG ile ilgili birçok yasal düzenleme yapılmıştır. Son olarak 2013 yılında yürürlüğe giren 6331 Sayılı İş Sağlığı ve Güvenliği Kanunu bazı istisnalar dışında tüm çalışanları kapsamı içerisine almakta, işveren ve çalışana birtakım yükümlülükler getirmektedir. Özellikle işverenlere getirilen Risk Analizi yapma/yaptırma ve tespit edilen risklerin bertaraf edilmesi için önlemler alma zorunluluğu dikkat çekicidir. Tüm bunlara rağmen Ülkemizde iş kazası ve meslek hastalıkları maalesef oldukça yüksek sayılara ulaşan bir sorun olarak karşımıza çıkmaktadır.

Bu çalışma kapsamında İSG, İş Kazası ve Meslek Hastalığı kavramları hakkında bilgi verilmiş ve ardından Sosyal Güvenlik Kurumu tarafından 5502 sayılı Kanun ve 4 sayılı Cumhurbaşkanlığı Kararnamesi kapsamında bir sonraki takvim yılının sonuna kadar derlenip, değerlendirilip yayımlanan iş kazası ve meslek hastalığı istatistik yıllıklarından faydalanılarak 2021 Yılında Ülkemizde 5510 Sayılı Sosyal Sigortalar ve Genel Sağlık Sigortası Kanunun 4-1/a maddesi kapsamındaki çalışanların uğramış oldukları iş kazaları ile meslek hastalıkları analiz edilmeye çalışılmıştır.

2. Kavramsal çerçeve

2.1. İş Sağlığı ve Güvenliği Kavramı

İş sağlığı ve güvenliği kavramının isminden anlaşılabileceği üzere iki boyutu bulunmaktadır. Bunlardan birincisi olan “sağlık” boyutunu Dünya Sağlık Örgütü’nün (WHO), fiziksel, ruhsal ve sosyal açılardan tam bir iyilik hali olarak tanımlanmaktadır. (WHO, 2009). Bu tanımdan anlaşılabileceği üzere iş sağlığı kavramı, işçinin çalıştığı işinde fiziksel, ruhsal ve sosyal olarak iyilik hali içinde olmasını ifade etmektedir. İş sağlığının tüm etkileri aynı zamanda işçi ile etkileşim içerisinde olan her bireye sirayet ettiğinden oldukça büyük bir etki alanına sahiptir.

WHO ve Uluslararası Çalışma Örgütü’nün (ILO) karma komisyonu; “İş sağlığı her meslekteki işçilerin fiziksel, ruhsal ve sosyal iyiliklerini en üst düzeyde koruma ve geliştirmeyi; işçilerin çalışma koşullarından ötürü sağlıklarını kaybetmelerinin önlenmesini; işçilerin işyerindeki sağlığa zararlı faktörlerden kaynaklanan risklerden korunmasını; işçinin fiziksel ve psikolojik donanımına uygun işte çalışmasının sağlanmasını ve özetle işin insana uyarlanmasını ve her bir insanın işine adapte edilmesini amaçlar” demektedir. (WHO, 2005).

İSG’ nin ikinci boyutu olan “güvenlik” Ringdahl tarafından *“Bir şey zararlı ve riskli değil ise, güvenli olduğu söylenebilir, ama bu ulaşılabılır bir durum değildir. Bunun yerine, güvenlik bir değer yargısı olarak algılanmalıdır. Bir makinede veya eylemde yaralanma riskinin kabul edilebilir düzeyde olduğu düşünülüyor ise, bu makine ve eylem güvenli olarak görülmelidir”* şeklinde ifade edilmektedir (Ringdahl,2001:15).

İş güvenliği ise; bir işin yapılması anında çalışan bireylerin karşılaştığı tehlikelerin ortadan kaldırılmasını veya en aza indirilmesi hususunda teknik önlemleri içeren bir kavramdır (Başbuğ, 2013:16). İş güvenliği kavramı, çalışma ortamına ilişkin önlemleri içerir. İş güvenliği, çalışanların işyerinde kullanılan teknik ekipmanlara karşı korumayı ifade eder. Bu anlamda işyerinde kullanılan ekipmanlardan doğabilecek risklerin tespiti ve bunlara karşı nasıl koruma tedbirleri alınabileceği ile ilgilidir (Kılıç, 2006:19).

Alli (2008) iş güvenliğini, *“İş kazalarından kaynaklanan kayıpları en aza indirmek için güvenlik önlemlerinin belirlenmesi ve uygulanmasıdır.”* şeklinde tanımlamaktadır. Bu tanımlamalardan anlaşılabileceği üzere her mesleğin kendisiyle ilişkili sağlık veya güvenlik riskleri vardır ve çalışanlarının işlerini mümkün olduğunca güvenli bir şekilde yapmalarını sağlamak her işverenin sorumluluğundadır. İş sağlığı ve güvenliği (İSG), işyeri sağlık ve güvenlik standartlarını iyileştirmeyi amaçlayan bir halk sağlığı dalı olmasından dolayı bir yandan çalışanların yaralanma ve hastalık eğilimlerini incelerken diğer yandan iş ortamında karşılaşılabilecek risk ve tehlikeleri azaltmak için birtakım öneriler sunmaktadır.

ILO, dünya genelinde her yıl yaklaşık 2,3 milyon işçinin işle ilgili kazalar nedeniyle ölümcül durumlarla karşı karşıya olduğunu tahmin etmektedir. Bu nedenle hem gelişmiş hem de gelişmekte olan ülkelerde bulunan gerek kamu gerek özel sektör kuruluşları, iş sağlığı ve güvenliğinin iyileştirilmesiyle her geçen gün daha fazla ilgilenmektedir. Güvenli olmayan ve çevreyi tehdit eden çalışma koşullarının devam etmesiyle birleşen teknolojik ve doğal değişikliklerin hızlı temposu, dikkatlerin, güvenli ve sağlıklı bir çalışma ortamı oluşturma gereksinimine odaklanılmasına ve işyerinde tutarlı bir güvenlik kültürünün teşvik edilmesine. Bu yüzden İş sağlığı ve güvenliği standartlarının uygulanması işyeri olaylarını azaltır, devamsızlığı ve personel devrini azaltır, verimliliği artırır, sigorta primlerinin maliyetini azaltır, uygun bir sağlık ve güvenlik kültürü oluşturur, personel moralini iyileştirir ve işletme itibarını artırır (PECB, 2022).

2.2. İş Kazası ve Meslek Hastalığı Kavramı

Kavramsal olarak iş kazası incelendiği zaman, *kişinin çalışma hayatında 5510 sayılı Kanunda sayılan hallerden birinde meydana gelen ve sigortalıyı bedenene veya ruhen engelli hale getiren olaydır. 5510 sayılı Kanunda sayılan iş kazası halleri ise şunlardır: Sigortalının işyerinde bulunduğu sırada, işveren tarafından yürütülmekte olan iş nedeniyle, bir işverene bağlı olarak çalışan sigortalının, görevli olarak işyeri dışında başka bir yere gönderilmesi nedeniyle asıl işini yapmaksızın geçen zamanlarda, hizmet akdi ile çalışan emziren kadın sigortalının, iş mevzuatı gereğince çocuğuna süt vermek için ayrılan zamanlarda, sigortalının, işverence sağlanan bir taşıtla işin yapıldığı yere gidiş geliş sırasında, kendi adına ve hesabına bağımsız çalışıyorsa yürütmekte olduğu iş nedeniyle meydana gelen olaylardır* şeklinde ifade edilmektedir (SGK, İş Kazası Nedir?, 2022).

İLO verilerine göre dünya çapında yılda yaklaşık 340 milyon iş kazası ve 160 milyon işle ilgili hastalık olmaktadır. İLO, bu tahminleri belirli aralıklarla güncellemektedir ve güncellemeler, kazaların ve sağlık sorunlarının arttığını göstermektedir. Bildirilen 5.850 vakayla karşılaştırıldığında, tahmini ölümcül iş kazaları 11.000 vakanın üzerindedir. Ölümlü kazalar da dâhil olmak üzere iş kazaları ve meslek hastalıklarının büyük oranda eksik bildirilmesi, sorunun kapsamı hakkında yanlış bir tablo çiziyor. İLO'nun dünya çapında iş kazaları ve meslek hastalıkları ile işle ilgili ölümlere ilişkin en son istatistiksel verilerindeki önemli bulgulardan bazıları şunlardır: İşçiler arasında en çok ölüme işle ilgili hastalıklar neden olmaktadır. Tek başına tehlikeli maddelerin yılda 651.279 ölüme neden olduğu tahmin edilmektedir. İnşaat sektörü, orantısız bir şekilde yüksek bir kayıtlı kaza oranına sahiptir. Genç ve yaşlı işçiler özellikle savunmasız olması gelişmiş ülkelerde yaşlanan nüfus, artan sayıda yaşlı kişinin çalıştığı ve özel ilgiye ihtiyaç duyduğu anlamına gelmektedir (ILO, 2022).

İş sağlığı ve güvenliğinin ilgilendiği temel meselelerden bir başkası olan meslek hastalığı ise, belirli bir meslek veya endüstri ile ilişkili herhangi bir hastalığı ifade etmektedir. Bu tür hastalıklar, çalışma ortamında mevcut olan veya çalışma sırasında karşılaşılan çeşitli biyolojik, kimyasal, fiziksel ve psikolojik faktörlerden kaynaklanmaktadır.

Meslek hastalıkları esasen önlenabilir ve hatalı çalışma koşullarına atfedilebilir. İş sağlığı tehlikelerinin kontrolü, işle ilgili hastalık ve kazaların görülme sıklığını azaltır ve iş gücünün sağlığını ve moralini iyileştirir, devamsızlığın azalmasına ve işçi verimliliğinin artmasına neden olacaktır (Kazantzis, 2019).

Sosyal Güvenlik Kurumu (SGK) tanım olarak “*Meslek hastalığı, sigortalının çalıştığı veya yaptığı işin niteliğinden dolayı tekrarlanan bir sebeple veya işin yürütüm şartları yüzünden uğradığı geçici veya sürekli hastalık, bedensel veya ruhsal engellilik halleridir.*” şeklinde ifade etmiş ve Bir Olayın Meslek Hastalığı Sayılabilmesi için Hangi Unsurları Taşıması Gerekmemektedir? sorusuna “*Sigortalının çalıştığı işten dolayı meslek hastalığına tutulduğunun; Kurumca yetkilendirilen sağlık hizmet sunucuları tarafından usulüne uygun olarak düzenlenen sağlık kurulu raporu ve dayanağı tıbbî belgelerin incelenmesi sonucu Kurum Sağlık Kurulu tarafından tespit edilmesi zorunludur.*” Yanıtını vermektedir. (SGK, 2022).

Ülkemizde hangi kazaların iş kazası sayıldığı, meslek hastalıklarının da neler olduğu, 5510 sayılı Sosyal Sigortalar ve Genel Sağlık Sigortası Kanununda sayılmıştır. 5510 sayılı kanunun 4a ve 4b maddesinde belirtilen kişilerin geçirdikleri kazalar iş kazası, sözü edilen maddelerde belirtilen kişilerin mesleklerine bağlı olarak tekrarlanan nedenlerden kaynaklanan hastalıkları da meslek hastalığı olarak kabul edilmektedir.

Kanunun 4a maddesi gereğince sigortalı sayılanlar; hizmet akdi ile bir veya birden fazla işveren tarafından çalıştırılanlardır. Kanunun 4b maddesi gereğince sigortalı sayılanlar; köy ve mahalle muhtarları ile hizmet akdine bağlı olmaksızın kendi adına ve hesabına bağımsız çalışanlardır. 5510 sayılı kanunda “kamu çalışanı” olarak sınıflandırılanların geçirdiği kazalar iş kazası olarak sınıflandırılmamaktadır. SGK 4a ve 4b kapsamındaki sigortalılar için iş kazası ve meslek hastalıkları istatistiklerini ayrı ayrı açıklamaktadır.

3. materyal ve metot

Bu çalışmada kullanılan veriler TÜİK 2020,2021 Toplam İşgücü Verileri ile T.C. Sosyal Güvenlik Kurumu (SGK) tarafından ilan edilen istatistik yıllıkları bölümünden elde edilmiştir. SGK İstatistik yıllıklarında 2020 ve 2021 yılı için 5510 sayılı Kanun 4/1(a) bendi kapsamında yer alan verilerden “5510 Sayılı Kanunun 4-1/a Maddesi Kapsamındaki Sigortalılardan İş Kazası Geçiren veya Meslek Hastalığına Tutulan Sigortalı Sayılarının Ekonomik Faaliyet ve Cinsiyete Göre Dağılımı, 2020,2021, 5510 Sayılı Kanunun 4-1/a Maddesi Kapsamındaki Sigortalılardan Yıl İçinde İş Kazası veya Meslek Hastalığı Sonucu Ölenlerin Ekonomik Faaliyet ve Cinsiyete Göre Dağılımı, 2020,2021, 5510 Sayılı Kanunun 4-1/a Maddesi Kapsamındaki Sigortalılardan İş Kazası Geçiren veya Meslek Hastalığına Tutulan Sigortalı Sayılarının İllere ve Cinsiyete Göre Dağılımı, 2021, 5510 Sayılı Kanunun 4-1/a Maddesi Kapsamındaki Sigortalılardan İş Kazası Geçiren veya Meslek Hastalığına Tutulanların Yaşlara ve Cinsiyete Göre Dağılımı, 2021 ve 5510 Sayılı Kanunun 4-1/a Maddesi Kapsamındaki Sigortalılardan İş Kazası Geçirenlerin İş Kazasının Meydana Geldiği Saatlere ve Cinsiyete Göre Dağılımı, 2021” tabloları bu çalışmanın veri setini oluşturmaktadır.

Veri setleri analiz edilerek kısmen 2020 yılı ile karşılaştırmalı olarak 2021 yılı için;

1. Türkiye toplam işgücü sayıları,
2. En fazla hangi sektörlerde iş kazası yaşandığı,
3. Ölümlü iş kazaları sayıları,
4. İş Kazalarının en sık yaşandığı yaş aralığı,
5. İş Kazalarının en sık yaşandığı saat aralığı,
6. İş kazalarının en çok hangi illerde yaşandığı bilgileri analiz edilmeye çalışılmıştır.

4. bulgular

Tablo 1. 2020-2021 Yılları İçin Temel İşgücü Göstergeleri

(Bin kişi)								
Yıllar	15 ve daha yukarı yaştaki nüfus	İşgücü	İstihdam	İşsiz	İşgücüne dahil olmayanlar	İşgücüne katılma oranı (%)	İstihdam oranı (%)	İşsizlik oranı (%)
2020	62.579	30.735	26.695	4.040	31.844	49.1	42.7	13.1
2021	63.704	32.716	28.797	3.919	30.989	51.4	45.2	12.0

İşgücü 2021 yılında bir önceki yıla göre 1 milyon 981 bin kişi artarak 32 milyon 716 bin kişi, iş gücüne katılma oranı ise 2,3 puanlık artış ile %51,4 olarak gerçekleşmiştir. İşgücüne katılma oranı erkeklerde %70,3, kadınlarda ise %32,8 olarak gerçekleşmiştir.

Tablo 2. 2020-2021 Yılları 5510 Sayılı Kanun'un 4-1/a Maddesi Kapsamındaki Sigortalılardan İş Kazası Geçiren Sigortalı Sayılarının Cinsiyete Göre Dağılımı

Yıllar	Erkek	Kadın	Toplam
2020	314.897	69.365	384.262
2021	417.078	94.006	511.084

2020 yılında 314.897'si erkek çalışan 69.365'i kadın çalışan olmak üzere toplamda 384.262 iş kazası meydana gelmişken bu sayı 2021 yılında yaklaşık %33 artışla 417.078'i erkek çalışan ve 94.006'sı kadın çalışan olmak üzere toplamda 511.084 iş kazası meydana gelmiştir.

Tablo 3. 2020-2021 Yılları 5510 Sayılı Kanun'un 4-1/a Maddesi Kapsamındaki Sigortalılardan Meslek Hastalığına Tutulan Sigortalı Sayılarının Cinsiyete Göre Dağılımı

Yıllar	Erkek	Kadın	Toplam
2020	724	184	908
2021	933	274	1.207

2020 yılında 724'ü erkek çalışan 184'ü kadın çalışan olmak üzere toplamda 908 meslek hastalığı vakası meydana gelmişken bu sayı 2021 yılında yaklaşık %33 artışla 933'ü erkek çalışan ve 274'ü kadın çalışan olmak üzere toplamda 1.207 meslek hastalığı vakası yaşanmıştır.

Tablo 4. 2020-2021 Yılları 5510 Sayılı Kanun'un 4-1/a Maddesi Kapsamındaki Sigortalılardan İş Kazası ve Meslek Hastalığı Nedeniyle Ölen Sigortalı Sayılarının Cinsiyete Göre Dağılımı

Yıllar	İş Kazası Sonucu Ölen Sigortalı Sayısı			Meslek Hastalığı Sonucu Ölen Sigortalı Sayısı		
	Erkek	Kadın	Toplam	Erkek	Kadın	Toplam
2020	1.197	34	1.231	5	0	5
2021	1.350	32	1.382	31	4	35

2020 yılında 1.197'si erkek çalışan 34'ü kadın çalışan olmak üzere toplamda 1.231 kişi iş kazaları nedeniyle hayatını kaybederken tamamı erkek çalışan olmak üzere toplamda 5 kişi meslek hastalığı sonucu hayatını kaybetmiştir. 2021 yılında ise 1.350'si erkek çalışan 32'si kadın çalışan olmak üzere bir önceki yıla göre yaklaşık %12 artışla toplamda 1.382 kişi iş kazası nedeniyle hayatını kaybederken 31'i erkek çalışan ve 4'ü kadın çalışan olmak üzere bir önceki yıla göre yaklaşık %600 artışla toplamda 35 kişi meslek hastalığı sonucu yaşamını yitirmiştir.

Tablo 5. 2021 Yılı İçin En Fazla İş Kazası Yaşanan Sektörler

<i>Ekonomik Faaliyet Sınıflaması (NACE Rev. 2)</i>	<i>Erkek</i>	<i>Kadın</i>	<i>Toplam</i>
<i>Bina inşaatı</i>	31.906	225	32.131
<i>Fabrikasyon metal ürünleri imalatı (makine ve teçhizat hariç)</i>	28.305	2.294	30.599
<i>Tekstil ürünlerinin imalatı</i>	22.047	6.769	28.816
<i>Gıda ürünlerinin imalatı</i>	16.839	11.123	27.962
<i>Yiyecek ve içecek hizmeti faaliyetleri</i>	19.116	7.904	27.020

2021 yılında da geçmiş yıllarda olduğu gibi en çok iş kazası İnşaat sektöründe meydana gelmiştir. SGK 2021 iş kazası istatistiklerine göre 31 bin 906'sı erkek olmak üzere toplam 32 bin 131 çalışan Bina İnşaat sektöründe çalışırken iş kazası geçirmiştir. Bina Dışı Yapıların İnşaatında ise 18 bin 318 çalışan iş kazası geçirmiştir. Sektörde yaşanan iş kazalarında bina inşaatında çalışan 214 çalışan, bina dışı yapım inşaatlarında ise 106 çalışan hayatını kaybetmiştir. Bina inşaat sektöründen sonra çalışanların en çok iş kazası geçirdiği sektörler sırasıyla 30 bin 599 iş kazası ile Fabrikasyon Metal Ürünleri İmalatı, 28 bin 816 iş kazası ile Tekstil Ürünlerinin İmalatı, 27 bin 962 iş kazası ile Gıda Ürünlerinin İmalatı ve 27 bin 020 iş kazası ile Yiyecek ve İçecek Hizmetleri sektörlerinde gerçekleşmiştir.

Tablo 6. 2021 Yılı İçin En Fazla Meslek Hastalığı Yaşanan Sektörler

<i>Ekonomik Faaliyet Sınıflaması (NACE Rev. 2)</i>	<i>Erkek</i>	<i>Kadın</i>	<i>Toplam</i>
<i>Mot. kara taşıtı, treyler (römork) ve yarı treyler (yarı römork) imalatı</i>	88	23	111
<i>İnsan sağlığı hizmetleri</i>	50	32	82
<i>Fabrikasyon metal ürünleri imalatı (makine ve teçhizat hariç)</i>	59	11	70
<i>Ana metal sanayii</i>	60	4	64
<i>Diğer ulaşım araçlarının imalatı</i>	49	0	49

2021 yılında en çok meslek hastalığı Motorlu Kara Taşıtı, Treyler (römork) ve Yarı Treyler (yarı römork) İmalatı sektöründe meydana gelmiştir. SGK 2021 yılı verilerine göre 88'i erkek çalışan 23'ü kadın çalışan olmak üzere toplamda 111 kişi bu sektörde meslek hastalığına yakalanmıştır. İkinci sırada İnsan Sağlığı Hizmetleri sektörü yer almaktadır. Sektörde 50 erkek çalışan ve 32 kadın çalışan olmak üzere toplam 82 çalışan meslek hastalığına tutulmuştur. Bu sayının geçmiş yılların çok üzerinde olmasının nedeninin COVID-19'un sağlık çalışanları için meslek hastalığı olarak kabul edilmiş olmasından kaynaklandığı değerlendirilmektedir. Bu sektörü sırasıyla toplamda 70 meslek hastalığı ile

Fabrikasyon Metal Ürünleri İmalatı (makine ve teçhizat hariç) sektörü, 64 meslek hastalığı ile Ana Metal Sanayii sektörü ve 49 meslek hastalığı ile Diğer Ulaşım Araçlarının İmalatı sektörü takip etmiştir.

Tablo 7. 2021 Yılı İçin En Fazla İş Kazası ve Meslek Hastalığı Yaşanan İller

<i>İller</i>	<i>İş Kazası Sayısı</i>			<i>Meslek Hastalığı Sayısı</i>		
	<i>Erkek</i>	<i>Kadın</i>	<i>Toplam</i>	<i>Erkek</i>	<i>Kadın</i>	<i>Toplam</i>
<i>İstanbul</i>	92.990	23.580	116.570	241	111	352
<i>İzmir</i>	33.388	8.067	41.455	48	8	56
<i>Kocaeli</i>	28.208	6.031	34.239	166	83	249
<i>Ankara</i>	27.642	5.783	33.425	29	2	31
<i>Bursa</i>	20.844	6.316	27.160	32	15	47

2021 yılında en fazla iş kazası ve meslek hastalığı yaşanan iller sırasıyla, sanayileşmenin ve çalışan nüfusun yoğun olduğu İstanbul, İzmir, Kocaeli, Ankara ve Bursa olarak gerçekleşmiştir.

Tablo 8. 2021 Yılı İçin En Fazla İş Kazası Yaşanan Yaşlar

<i>Yaş Aralığı</i>	<i>Erkek</i>	<i>Kadın</i>	<i>Toplam</i>
23	17,637	5,026	22,663
22	17,633	4,951	22,584
21	17,308	4,597	21,905
24	16,628	4,264	20,892
25	15,679	3,626	19,305

2021 yılında en fazla iş kazasını 22.663 kaza ile 23 yaşındaki çalışanlar geçirmiş, ardından sırasıyla 22.584 kaza ile 22 yaşındaki çalışanlar, 21.905 kaz ile 21 yaşındaki çalışanlar, 20.892 kaza ile 24 yaşındaki çalışanlar ve 19.305 kaza ile 25 yaşındaki çalışanlar geçirmiştir.

Tablo 9. 2021 Yılı İçin En Fazla İş Kazası Yaşanan Saat Aralığı

<i>Saat Aralığı</i>	<i>Erkek</i>	<i>Kadın</i>	<i>Toplam</i>
11:00-11:59	41,264	8,032	49,296
10:00-10:59	39,368	7,899	47,267
14:00-14:59	34,797	7,354	42,151
09:00-09:59	34,265	6,476	40,741
15:00-15:59	33,201	7,497	40,698

2021 yılında en fazla iş kazası 49.296 kaza ile 11:00-11:59 saatleri arasında gerçekleşmiştir. 47.267 iş kazası saat 10:00-10:59 arasında, 42,151 kaza saat 14:00-14:59 arasında, 40,741 kaza saat 09:00-09:59 arasında ve 40,698 kaza da saat 15:00-15:59 arasında meydana gelmiştir.

5. SONUÇ VE ÖNERİLER

2021 yılı Türkiye İstatistik Kurumu (TÜİK) istatistiklerine göre işgücü piyasasında 32 milyon 716 bin kişi bulunmaktadır. Yukarıda anlatılanlardan anlaşılacağı üzere yine 2021 yılında bu çalışanlardan 94 bin 006'sını kadın çalışanların yaşadığı 511 bin 084 iş kazası meydana gelmiştir. Ayrıca istatistiklere göre bin 207 kişi de aynı yıl meslek hastalığına yakalanmıştır. İş kazası geçiren çalışanların 360 bin 580'i sürekli çalışmakta olduğu atölye, işyeri, büro gibi sabit işyerlerinde iş kazası geçirirken en sık iş kazası ise 250-499 çalışanın bulunduğu iş yerlerinde gerçekleşmiştir İş kazalarının en çok yaşandığı saatlerin başında ise 11:00-11:59 saatleri yer almaktadır. Ülkemizde en çok iş kazası her yıl olduğu gibi 2021 yılında da inşaat sektöründe meydana gelmiş, 32 bin 131 çalışan Bina İnşaat sektöründe çalışırken iş kazası geçirmiş, bina dışı yapıların inşaatında ise 18 bin 318 çalışan iş kazası geçirmiştir. Her iki sektörde iş kazası nedeniyle toplamda 320 ölüm vakası gerçekleşmiştir. İnşaat sektöründe yaşanan iş kazaları ve çalışanların ölümü %88'i tehlikeli hareketler, %10'u tehlikeli koşullar sebebiyle meydana gelmiş, kazaların kök nedenlerine bakıldığında çalışanlar ağırlıklı olarak yüksekte düşme sonucunda hayatını kaybetmiştir.

2020 yılına dair yayımlanan iş kazası verilerine göre bin 231 çalışan hayatını kaybederken 2021 yılında verilerde artış yaşandığı gözlemlenmektedir. 2021 yılında gerçekleşen iş kazaları sonucunda bin 382 işçi hayatını kaybederken toplam 35 çalışan da yakalanmış olduğu meslek hastalığı sebebiyle yaşamını yitirmiştir.

SGK verilerine bakıldığında iş kazalarının en sık yaşandığı yaş aralığı ise 21-23 olarak belirlenmiştir. Yapılan araştırmalara göre genç işçilerin iş kazasına maruz kalmalarının nedeni yetersiz eğitim, oryantasyon ve denetim eksikliğidir.

İş kazaları ve meslek hastalıkları en çok, sanayileşme ve nüfus yoğunluğu bakımından gelişmiş olan İstanbul, İzmir, Kocaeli, Ankara ve İzmir illerinde yaşanmış, çalışanlarda sıkça görülen meslek hastalığı grupları ise Kas İskelet Sistemi ve Bağ Dokusu Hastalıkları, Kulak ve Mastoid Çıkıntı Hastalıkları ve Sinir Sistemi Hastalıkları olarak kaydedilmiştir.

Tüm bu veriler incelendiğinde Ülkemizin iş sağlığı ve güvenliği yönünden istenilen düzeyde olmadığı açıkça görülmektedir. İstenilen düzeye çıkabilmek için hızlı bir şekilde devlet otoritesi kullanılarak ilkokullardan başlayarak yoğun bir şekilde iş sağlığı ve güvenliği eğitimleri verilmeli, bu konuda daha çocukluk çağından başlayacak şekilde bir farkındalık ve İSG Kültürü oluşumu sağlanmalıdır. Çalışanların yanı sıra işverenlere de gerekli eğitimler verilerek bilinç düzeyleri artırılmalıdır. Aslında özellikle son yıllarda İSG alanında mevzuat bakımından ülkemizde büyük adımlar atılmıştır ancak mevzuata uygun iş yürütümü yapıp yapılmadığının konusunda etkili denetimler de yapılmalı ve mevzuata aykırılıkları tespit edilenler hakkında caydırıcı cezalar uygulanmalıdır. İş sağlığı ve güvenliği uzmanlığı mesleği hakkettiği değeri görmeli ve işverenden bağımsız çalışma koşulları oluşturulmalıdır. Hepsinden öte İSG'nin bir kültür meselesi olarak hem çalışanlar hem işverenler hem de tüm toplum tarafından içselleştirilmesi gerektiği unutulmamalı ve iş hayatındaki herkes risk ve tehlikeler karşısında proaktif olmayı öğrenmelidir.

KAYNAKÇA

Alli, B. O. (2008), "Fundamental Principles of Occupational Health and Safety", International Labor Office, Geneva.

Başbuğ, A. (2013) İşyerlerinde İş Sağlığı ve Güvenliği, Şekeriş Sendikası Dergisi, Aydoğdu Ofset, Mayıs 2013.

Ceylan, H., & Demir, G. (2020). Occupational Health and Safety Performance of Turkey: An Overview of Current Trends. İSG Akademik, 2(2), 123-136. 11 01, 2022 tarihinde <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/1402561> adresinden alındı

ILO. (2022). The enormous burden of poor working conditions. 11 10, 2022 tarihinde https://www.ilo.org/moscow/areas-of-work/occupational-safety-and-health/WCMS_249278/lang--en/index.htm adresinden alındı

Kazantzis, G. (2019, 4 21). occupational disease. 10 11, 2022 tarihinde Encyclopedia Britannica: <https://www.britannica.com/science/occupational-disease> adresinden alındı

Kılıç, L., (2006) İşverenin İş Sağlığı ve Güvenliği Sağlama Hükümlülüğü ve Sorumluluğu, Yetkin Yayınları, Ankara.

Özbek, A., Yıldız, A., & Alan, M. A. (2021). Türk Tekstil İşletmelerinin Endüstri 4.0'a Adaptasyonunun İncelenmesi. Acta Infologica, 5(2), 255-265. <https://dergipark.org.tr/en/pub/acin/issue/64878/910774> adresinden alındı

Özdemir, M. (2021). İş Sağlığı ve Güvenliği Açısından Kapalı Spor Salonu Risk Analizi (Bayburt Örneği). Anatolia Sport Research, 2(1). 11 10, 2022 tarihinde <https://www.anatoliasr.org/index.php/asr/article/view/26> adresinden alındı

PECB. (2022). The Importance of Occupational Health and Safety. 11 10, 2022 tarihinde <https://pecb.com/article/the-importance-of-occupational-health-and-safety> adresinden alındı

Ringdahl, L. H. (2001) Safety Analysis: Principles and Practice in Occupational Safety.

SGK. (2022). İş Kazası Nedir? 11 11, 2022 tarihinde <https://www.sgk.gov.tr/Content/Post/7b0b48c6-ceba-472b-8011-c4a9b3125133/Is-Kazasi-2022-07-21-09-56-51> adresinden alındı

SGK. (2022). MESLEK HASTALIĞI. 11 11, 2022 tarihinde <https://www.sgk.gov.tr/Content/Post/a4b7b555-198f-41e4-a020-fa52276bda37/Meslek-Hastaligi-2022-07-21-10-54-41> adresinden alındı

TÜRKİYE SOSYAL GÜVEN ARAŞTIRMASI

Murat ŞAHİN¹⁰⁹

Taner TUNÇ¹¹⁰

ÖZET

Bu araştırma sosyal güven bağlamında, genelleştirilmiş güvene odaklanmaktadır. Sosyal güven olarak da ifade edilen genelleştirilmiş güven, kişilerin tanımadıklarına yönelik yaklaşımlarını göstermektedir. Araştırmanın konusu Türkiye'nin sosyal güven düzeyini karşılaştırmalı olarak incelemektir. Çalışmanın amacı belli değişkenler açısından Türkiye örnekleminde sosyal güven düzeylerini karşılaştırmaktır. Bu amaç doğrultusunda çalışma nicel araştırmalardan tarama yöntemi kapsamında anket oluşturulmuştur. Araştırma kapsamında basit tesadüfi örneklem yöntemiyle 974 kadın ve 1048 erkek olmak üzere toplam 2022 kişiye ulaşılmıştır. Araştırmanın yaş grubu dikkate alındığında sosyal güven düzeylerini kuşaklar arası karşılaştırma imkânı da vermektedir. Yaş ve yaş grubu, cinsiyet, medeni durum, yaşadığı yer, eğitim durumu, çalıştığı sektör ve gelir durumu değişkenleri bağlamında sosyal güven düzeylerini ölçümlemek ve bu ölçümlemeyle birlikte karşılaştırma yapabilmek amacıyla katılımcılara genel durumlarına ilişkin olarak tek bir soru sorulmuştur. Bu amaçla elde edilen veriye çok değişkenli bir istatistiksel yöntem olan Çok Boyutlu Ölçekleme Analizi uygulanmış ve sonuçlar yorumlanmıştır. Güven bağlamında araştırmanın bulgularına ilişkin olarak katılımcıların 76,7'si insanlarla ilişkilerinde çok dikkatli olduklarını, 23,3'ü de çoğu insanın güvenilir olduğunu ortaya koymaktadır. Sonuç olarak Türkiye'de insanların tanımadıklarına yönelik sosyal güven düzeyinin oldukça düşük olduğunu göstermektedir. Boylamsal bir çalışma olarak düşünülen bu araştırma 2022 yılında ilk kez gerçekleştirilmiştir. Çalışma her yılın ilk altı ayında verilerin tekrar toplanması suretiyle yıllar içerisinde sosyal güven düzeyinin belli değişkenler açısından nasıl farklılaştığını ortaya koyacaktır.

Anahtar Kelimeler: Güven, Sosyal Güven, Genelleştirilmiş Güven, Çok Boyutlu Ölçekleme.

¹⁰⁹ Doç. Dr., Ondokuz Mayıs Üniversitesi/Fen-Edebiyat Fakültesi/Sosyoloji Bölümü/Uygulamalı Sosyoloji Anabilim Dalı, murat.sahin@omu.edu.tr, Orcid ID: 0000-0002-9025-1860.

¹¹⁰ Doç. Dr., Ondokuz Mayıs Üniversitesi/Fen-Edebiyat Fakültesi/İstatistik Bölümü/Uygulamalı İstatistik Anabilim Dalı, ttunc@omu.edu.tr, Orcid ID: 0000-0002-5548-8475.

ABSTRACT

This research focuses on generalized trust in the context of social trust. Generalized trust, also referred to as social trust, shows people's attitudes towards what they do not know. The subject of the research is to examine Turkey's social trust level comparatively. The aim of the study is to compare the social trust levels in the Turkish sample in terms of certain variables. For this purpose, a survey was created within the scope of the survey method, one of the quantitative researches. Within the scope of the research, a total of 2029 people, 978 women and 1051 men, were reached by simple random sampling method. Considering the age group of the research, it also gives the opportunity to compare the social trust levels between generations. In order to measure their social trust levels in the context of age and age group, gender, marital status, place of residence, education level, industry and income status, and to make comparisons with this measurement, a single question was asked to the participants regarding their general status. For this purpose, Multidimensional Scaling Analysis, which is a multivariate statistical method, was applied to the data obtained and the results were interpreted. Regarding the findings of the research in the context of trust, 76.7 of the participants reveal that they are very careful in their relations with people, and 23.3 of them reveal that most people are reliable. As a result, it shows that the level of social trust towards people they do not know is quite low in Turkey. This research, which is considered as a longitudinal study, was carried out for the first time in 2022. The study will reveal how the level of social trust differs in terms of certain variables over the years by collecting the data again in the first six months of each year.

Keywords: Trust, Social Trust, Generalized Trust, Multidimensional Scaling.

GİRİŞ

Güven, son yıllarda sosyal bilimler içerisinde, özellikle sosyologlar ve sosyal psikologlar tarafından üzerinde sıkça durdukları ve tartışılan konular arasında yer almaktadır. Ancak, sosyal ilişkiler içerisinde gelişen güven kavramı, kavram yapısı itibarıyla birçok karmaşıklığı da içerisinde barındırmaktadır. Güven olgusu, sosyal ilişkilerin derecesini belirleyen en önemli etkenlerden birisidir. Diğer bir ifadeyle, kişilerarası ilişkilerde, yakınlığın boyutu güven olgusuna göre değişmektedir. Bu anlamda sosyal ilişkiler, güven üzerine inşa edilmektedir. Ancak güven ile ilgili yapılan araştırmalar incelendiğinde, güven olgusu yakın çevreden uzak çevreye doğru kendi içerisinde kategorize edildiği görülmektedir.

Sosyal araştırmalarda üzerinde durulan sosyal güven, sosyal ilişkilerde önemli bir yerde durmaktadır. Sosyal yaşamda insanlar, çok farklı sebeplerle birbirleriyle ilişki içerisine girmektedir. Sosyal güven, sosyal yaşam içerisinde insanların birbirleriyle olan ilişkisinin derecesini göstermektedir (şahin, 2022: 15). Günümüzde tüm dünyadaki gelişmelere paralel olarak Türkiye’de de giderek güvenin azalması, sosyal bilimcilerin konuyu etraflıca incelemelerini gerekli hale getirmiştir. Güven alışmaları içerisinde “güvenin ölçülmesi” konusu literatürde önemli bir yer tutmaktadır. Küresel ölçekte yapılan güven araştırmaları, toplumun birçok kesiminin de ilgi alanı içerisinde yer almaktadır. Dünya Değerler Araştırması (World Values Survey-WVS), güven araştırmalarının da içerisinde yer aldığı en çok bilineni ve kapsamı olanıdır. Bu araştırma kapsamında, güveni ölçmek için “Genel olarak insanların çoğunun güvenilir olduğunu söyleyebilir misiniz? Yoksa insanlarla ilişkilerinizde daima temkinli mi hareket edersiniz?” şeklinde iki basit ama net sorular üzerinden yapılmaktadır (Newton, 2001; Field, 2008; Uslaner, 2008a). Güven lm amacıyla yapılan bu araştırmalarda ülkeler arasında karşılaştırma imkanı da sunulmaktadır. Bu araştırmalarda Türkiye, dünya ülkeleri arasında güven seviyesi bakımından alt sıra ülkeler arasında gösterilmektedir (Rothstein ve Uslaner, 2005). Dünya Değerler Araştırması’nın 2011 verilerine göre Türkiye’de “oğu insanı güvenilir” görenlerin oranı % 11,6 iken “dikkatli olunması gerekir” diyenlerin oranı ise % 82,9’dur. Bu verilere göre “oğu insana güvenilir” şeklinde soruyu yanıtlayan ve değerler araştırmasında güven düzeyi en yüksek olan lkeler; % 76 Danimarka, % 75 Norveç ve % 71 İsveç’tir. Bu araştırmada yer alan diğer bazı ülkelerin güven düzeyi ise şu şekildedir: Amerika % 34,8, in % 60,3, Almanya % 44,6, Rusya % 27,8, Hollanda % 66,1 (www.worldvaluessurvey.org). Field’tan (2008: 182) alınan verilere göre, 1995-96 yıllarında OECD (Ekonomik İşbirliği ve Kalkınma rgt) lkeleri arasında yapılan güven araştırmasında, % 65,3 ile bir İskandinav lkesi olan Norveç güven düzeyinin en yüksek olduğu ülke konumundayken, Türkiye % 6,5 ile güven seviyesi en düşük olan ülkeler arasında yerini almıştır. Bu veriler göstermektedir ki, hem Dünya Değerler Araştırması hem de diğer araştırma şirketlerinin gerçekleştirdiği çalışmalar, birbirlerine yakın sonuçlar vermektedir (Can, 2018: 490-491). Boylamsal araştırmalar çerçevesinde yrtlen bu çalışmaların sonuçları, Türkiye açısından çok fazla değişmediği görülmektedir. Buna göre bu araştırmanın amacı ve kapsamı, Türkiye’de yıllar içerisinde güven ölçüm düzeyinin nasıl ve ne şekilde değiştiğini ortaya koymaktır.

Güven Nedir?

Güven, gündelik hayatın içerisinde sıklıkla duyduğumuz kavramlardan birisidir. Güven kavramının sözlük anlamına bakıldığında korku, çekinme ve kuşku duymadan inanma ve bağlanma duygusu olarak tarif edilmektedir (TDK, 2022). Kişiler ve kurumlar arasındaki ilişkilerde verilen taahhütleri yerine getirme, içtenlik, dürüstlük ve erdemin etkin olması durumu da güven bağlamında ele alınmaktadır (Gökalp, 2003: 165). Sosyolojik olarak güven, belli bir toplumun üyesi olan bireylerin ortaklaşa paylaşılan normlara dayalı, belli bir düzen, dürüstlük, işbirliği ve dayanışma içinde ortaya çıkan beklentilerdir (Fukuyama, 2005). Literatür incelendiğinde, güven, genel olarak kişiler arasındaki beklenti, kanaat, inanç ve itimatların derecesini vurgulayan bir kavramdır. Kavram yapısı itibariyle, insan ilişkilerinin sonrasına yani geleceğine yönelik yaklaşımlardır. Risk içermektedir ancak sosyal karmaşıklığı da azaltmaktadır (Hanitzsch, vd. 2017). Güven, riskli, belirsiz durumlarda gereklidir ve bilmekle bilmemek arasında bir durum olarak tanımlanmaktadır. Her şeyi bilen güvene ihtiyaç duymaz ve hiçbir şey bilmeyen güvenemez (Simmel, 2009). Kişiler arası ilişkilerde, insanların nasıl ve ne yönde davranacağına ilişkin kesin bir bilgiye sahip olmak mümkün değildir. İnsanoğlu, çok farklı gereksinimleri olan ve farklı motivasyonlar içerisinde hareket edebilen bir varlıktır. İnsanoğlunun kesinlik içermeyen yaklaşımlarına ilişkin sergilenen tutum ve eylemlerin nasıl ve ne yönde olması gerektiği güvene bağlıdır.

Kişilerarası Sosyal Güven

Güven kavramı, sosyolojik olarak kişinin yakın sosyal çevresinden organizasyon yapılarına kadar farklı açılardan ele alınmaktadır. Sosyal güven ile ilgili alanyazın incelendiğinde kişinin ailesi, yakın çevresi veya çok iyi tanıdıkları ile olan etkileşimleri tanımadıklarına yönelik etkileşimlerinden farklı değerlendirilmektedir. Buna göre kişilerarası ilişkilerde güven, stratejik (kısmî, özel, spesifik veya özelleştirilmiş), genelleştirilmiş (ahlâkî) güven ve kurumsal güven olmak üzere üç kategoride ele alınmaktadır. Yapılan araştırmalarda sosyal güven bağlamında ele alınan kategori ise genel itibariyle genelleştirilmiş güvendir. Kurumsal güven ise meslekî tutum ve yaklaşımlar da kişilerarası ilişkilerde önemli bir yer tutmaktadır. Kişinin sahip olduğu statüsü, içinde yer aldığı sosyal grubun, topluluğun veya meslekî bir organizasyon içerisindeki genel durumu yansıtmaktadır. Buna göre kişiler, kurumsal güven bağlamında diğer insanları değil, kurumun birey üzerinde bıraktığı etkiyi dikkate alarak değerlendirmeyi gerekli

kılmaktadır. Hangi güven kategorisini ele alınırsa alınsın, sonuç olarak güven duygusunun oluşumu insan bilgi ve deneyimlerine dayanmaktadır.

Stratejik Güven

Stratejik güven, sosyolojik olarak birincil gruplara dâhil olan bireylerle olan ilişkileri ifade etmektedir. Diğer bir ifadeyle birbirini iyi tanıyan bireyler arasındaki uzun süreli tanışıklık temelli üzerine kurulan güvendir (Giddens, 2004: 87). Özel güven olarak da adlandırılan stratejik güven, tanıdığınız veya hakkında kayda değer bir şeyler bildiğiniz insanlara güvenmek olarak adlandırılmaktadır (Şahin, 2022: 27). Buradaki sosyal güven durumu, kişinin yabancılara şüpheyle baktığı ve onlara güvenmediği; kişinin sadece kendinden olanlara duyduğu güvendir (Uslaner, 2002). Örnek olarak kişinin anne, babası, eşi, çocuğu, kardeşi, akrabası ile olan güven ilişkisi, stratejik veya özel güven olarak görülmektedir. Buna göre stratejik veya özel güven, genel anlamda bireyin yakın çevresiyle uzun süren ve süreklilik gösteren bir ilişkiyi göstermektedir.

Genelleştirilmiş Güven (Sosyal Güven)

Genelleştirilmiş güven, toplumsal hayatın içerisinde birbirini tanımayan kişilerin, insanlara genel olarak güvenebileceği yargısını taşımaları ile ilgilidir (Şahin, 2022: 26). Literatürde genel olarak sosyal güven bağlamında ele alınan genelleştirilmiş veya ahlâkî güven bireylerin aile, akraba ya da yakın arkadaş ya da sosyal gruplara duyulan güvenden farklıdır (Özek, 2019: 291). Diğer bir ifadeyle genelleştirilmiş güven sosyolojik olarak birincil gruplara dâhil olmayan bireyler ile olan ilişkilerde ortaya konulan bir durumu ifade etmektedir.

Genelleştirilmiş güven, gündelik hayatın içerisinde insanlar, tanımadığı kişilere ne kadar güvenmektedir? sorusunun cevabını içermektedir. Örneğin marketten alışveriş yaptığınızda, kasiyerde duran kişiye ne kadar güvenebilirsiniz ya da sokakta karşılaştığınız ve daha önce karşılaşmadığınız birine güvenir misiniz? Soruların cevapları toplum içerisindeki sosyal ilişkilerin boyutunu bize göstermektedir. Genelleştirilmiş güven tanımadığınız veya hakkında hiçbir şey bilmediğiniz insanların çoğuna güvenmektir (Berggren ve Jordahl, 2006: 146). Bu bağlamda, sosyal güven, genelleşmiş veya genelleştirilmiş güvenin karşılığı olarak kullanıldığı görülmektedir. Bu durum aynı zamanda toplumsal bütünleşmenin aracı olarak değerlendirilmektedir.

Kurumsal Güven

Kurumsal güven, kişilere değil soyut yapılara yöneliktir. Gündelik hayatın içerisinde kurumsal yapıların, bireyler üzerinde bıraktığı etkiye göre güven derecesi ortaya çıkmaktadır. Burada güvenilenler kişiler olmayıp; güven garantisi verenler, yasal düzenlemeler, formal ve toplumsal yapılardır. Diğer bir ifadeyle güvenin kaynağı kurumlardır (Başak, 2010: 57). Kurumsal güvenden kastedilen, belirli amaçlar doğrultusunda bir arada bulunan kişilerin oluşturduğu bütüncül yapı ile kişiler arasındaki ilişkidir. Bu durum stratejik veya genelleştirilmiş güvenden farklıdır. Bunlar kişilerarası ilişkilerde ortaya çıkan güven durumunu göstermektedir.

ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ

Araştırmanın Amacı

Bu araştırmanın amacı, Türkiye’de kuşakların insanlar arası ilişkilere bakışını bazı demografik değişkenlere göre ortaya koymak, genelleştirilmiş güven ile demografik yapılarının ilişkisini ve ilişkisizliğini tespit etmektir.

Araştırmanın Yöntemi

Bu araştırma nicel araştırma yöntemlerinden tarama modelinde gerçekleştirilmiştir. Genel tarama modelinde, çok sayıda elemandan oluşan bir evrende, evren hakkında genel bir yargıya varmak için evrenin tümü ya da ondan alınacak bir grup örnek ya da örneklem üzerinde tarama yapılmaktadır (Karasar, 2011).

Katılımcılar

Araştırmanın katılımcıları 2022 yılı içerisinde sosyal medya uygulamaları ile basit tesadüfi örneklem yöntemiyle belirlenmiştir. Katılımcılar 171 kişi Boom, 507 kişi X, 778 kişi Y ve 566 kişi Z Kuşaklarını temsil edebilme özelliklerine göre ayrılmıştır. Ayrıca katılımcıların 1048 kişisi (%51,8’i) erkek, 974 kişi (%48,2’si) kadın olmak üzere toplam 2022 kişiden oluşmaktadır.

Araştırmanın Sınırlılıkları

Araştırmanın verileri Google Formlar yardımıyla elde edilmiştir. Dolayısıyla elde edilen veriler, katılımcıların çevrimiçi uygulamaları kullanabilme becerileriyle sınırlandırılmıştır.

Ancak araştırma sonuçları Türkiye örnekleminde 2022 kişinin verdiği cevaplarla sınırlı olmasına rağmen, genel itibariyle Türkiye profilini de yansıttığı düşünülmektedir.

Veri Toplama Yöntemi

Google formlar yoluyla hazırlanan form ile dijital ortamda gruplara gönderilerek alınan cevaplar yoluyla istatistiksel analizler için veri toplanmıştır.

Verilerin Analizi

Elde edilen verinin analizi için istatistiksel olarak özetleyici frekans tabloları kullanılmıştır. Bunu yanı sıra çok değişkenli bir istatistiksel yöntem olan Çok Boyutlu Ölçekleme yoluyla demografik değişkenlerin alt boyutları arasındaki bir araya gelme durumları ve bu değişkenlere ait ilişkiler ortaya çıkarılmaya çalışılmıştır.

Ayrıca verilerin istatistiksel analizinde; nitel değişkenler arasındaki ilişkileri ortaya koyan Ki-kare analizi ile değişkenlerin tipine bağlı olarak hesaplanan nesneler arasındaki uzaklıkları en az hata ile temsil edecek gösterim uzaklıklarını herhangi bir regresyon yöntemi (doğrusal, polinomial, monotonik) ile belirlemeyi sağlayan, dağılım varsayımı gerektirmeyen Çok Boyutlu Ölçekleme Analizi (ÇBÖ) kullanılmıştır. Çok Boyutlu Ölçekleme Analizi, gözlemler üzerinde ölçülen değişkenlere göre belirlenen gözlemler arası uzaklıklara dayalı olarak gözlemlerin arasındaki ilişkileri keşfetmeye yarayan istatistiksel bir yöntemdir. Gözlemler orijinal konumlarına en yakın uzaklıkta daha az boyut ile kavramsal bir uzayda grafiksel olarak gösterilerek ilişkiler ortaya çıkarılma çalışılır. Kavramsal uzayın boyutları verinin daha iyi anlaşılması ve yeni bilgilerin üretilmesi için kullanılabilir (Özdamar, 2004).

BULGULAR

2022 kişilik örneklemden oluşan güven araştırması için örnekleme ait bazı demografik bilgiler Tablo 1 ile verilmiştir.

Tablo 1. Araştırma örneklemine ait demografik bilgiler

	N	(%)
<i>Genel olarak konuşursak, çoğu insanın güvenilir olduğunu düşünüyorum.</i>	472	23,3
<i>Genel olarak konuşursak, insanlarla ilişkilerde çok dikkatli olurum.</i>	1550	76,7
<i>Kuşaklar</i>	<i>N</i>	<i>(%)</i>
<i>Boom</i>	171	8,5
<i>X</i>	507	25,1
<i>Y</i>	778	38,5
<i>Z</i>	566	28,0
<i>Cinsiyet</i>	<i>N</i>	<i>(%)</i>
<i>Erkek</i>	1048	51,8
<i>Kadın</i>	974	48,2
<i>Eğitim Durumu</i>	<i>N</i>	<i>(%)</i>
<i>İlköğretim</i>	29	1,4
<i>Lise</i>	123	6,1
<i>Önlisans</i>	179	8,9
<i>Lisans</i>	1160	57,4
<i>Yüksek Lisans</i>	363	18,0
<i>Doktora</i>	168	8,3
<i>Çalışılan Sektör</i>	<i>N</i>	<i>(%)</i>
<i>Kamu Sektörü</i>	1074	53,1
<i>Öğrenci</i>	518	25,6
<i>Özel Sektör</i>	278	13,7
<i>Serbest</i>	86	4,3
<i>Ev Hanımı</i>	66	3,3
<i>Gelir Durumu</i>	<i>N</i>	<i>(%)</i>
<i>Asgari Ücretten Az</i>	495	24,5
<i>Asgari Ücret</i>	135	6,7
<i>Asgari Ücretten Fazla-6999TL</i>	220	10,9
<i>7000TL-9999TL</i>	631	31,2
<i>10000TL-14999TL</i>	361	17,9
<i>15000TL-19999TL</i>	101	5,0
<i>20000TL ve Üzeri</i>	79	3,9
<i>Toplam</i>	2022	100

Tablo 1'e göre araştırma örnekleminin %51,8 i erkek, %48,2 si kadınlardan oluşurken; %83,7 si lisans ve lisansüstü eğitim düzeyine sahip kişilerden oluşmaktadır. Ayrıca %23,3 ü

insanlar arasındaki ilişkilerde güven duygusu hissederken; %76,7 si insanlarla olan ilişkilerindeki güvensizliği ifade etmişlerdir. Kuşakların güven ilişkisi ise Tablo 2 ile verilmiştir.

Tablo 2. Kuşak-Güven/güvensizlik ilişkisi

	BOOM	X Kuşağı	Y Kuşağı	Z Kuşağı	Toplam
Genel olarak konuşursak, çoğu insanın güvenilir olduğunu düşünüyorum.	57 _a 33,3%	149 _a 29,4%	193 _a 24,8%	73 _b 12,9%	472 23,3%
Genel olarak konuşursak, insanlarla ilişkilerde çok dikkatli olurum.	114 _a 66,7%	358 _a 70,6%	585 _a 75,2%	493 _b 87,1%	1550 76,7%
Toplam	171	507	778	566	2022

Tablo 2'ye göre kuşaklar ile insan ilişkilerinde güvenip güvenmeme arasında istatistiksel olarak anlamlı bir ilişki mevcuttur ($p < 0,05$). Z kuşağının güvensizlik oranı diğer kuşaklara göre daha fazladır, bu fark ise istatistiksel olarak anlamlıdır.

ÇBÖ analizi, gözlemlerin koordinatlarını en az hata ile grafiksel gösterim koordinatlarına dönüştürür. Veriler aralık ya da oran düzeyinde ölçülmüş ise konfigürasyon uzaklıkları doğrusal regresyon ile; isimsel, sıralı ya da skor cinsinden ölçülmüş ise uygun sıralamayla elde edilen sıralı diziden monotonik regresyon yöntemi kullanılarak hesaplanır. Orijinal uzaklıklar ile gösterim (konfigürasyon) uzaklıkları arasındaki uygunluğu (yakınlığı ya da uzaklığı) "stress" değeri ölçer. Bu ölçütün 0,2 değerinde daha küçük olması istenir. Kabul edilebilir bir boyut için stress (uyumsuzluk) istatistiğindeki değişimlerin boyut sayısı bir azaltıldığında 0,01 değerini aşmadığı, bir arttığında ise 0,05 değerinden daha az olmayan bir artış göstermesi gerekmektedir (Kruskal & Wish, 1978).

Stress değerlerinin büyüklüğüne göre konfigürasyon uzaklıklarının orijinal uzaklıklarla uyumsuzluğu Tablo 3 ile verilmiştir.

Tablo 3: Stress değerleri için eşik değerleri

<i>Stress Değerleri</i>	<i>Uyumluluk</i>
<i>Stress > 0,20</i>	<i>Zayıf uyum</i>
<i>0,10 < Stress ≤ 0,20</i>	<i>Düşük Uyum</i>
<i>0,05 < Stress ≤ 0,10</i>	<i>İyi Uyum</i>

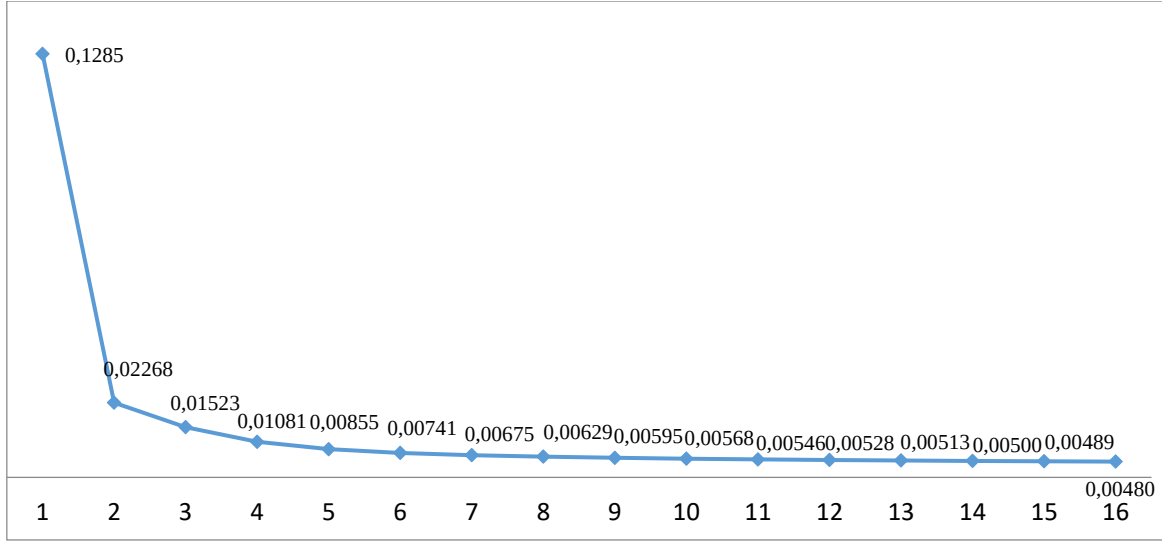
$$0,01 < Stress \leq 0,05 \quad \text{Mükemmel Uyum}$$

ÇBÖ veri tipine bağlı olarak parametrik ve parametrik olmayan şekilde uygulanır. Metrik ÇBÖ ile Metrik Olamayan ÇBÖ arasında stress değerlerinin değerlendirilmesinde farklılıklar vardır. Metrik olmayan ÇBÖ nün az ve esnek varsayımlara sahip olması hem yöntemin tercih sebebidir hem de daha az boyutta çözüm elde edilmesini mümkün kılmaktadır. ÇBÖ için orijinal uzaklıklar ve konfigürasyon uzaklıklarının uyumu Shepard Diyagramı ile Tablo 4’de değerlendirilmektedir (Smith & Schwartz, 1997).

Tablo 4: Stres (Uyumsuzluk) ve Uyum Ölçütleri

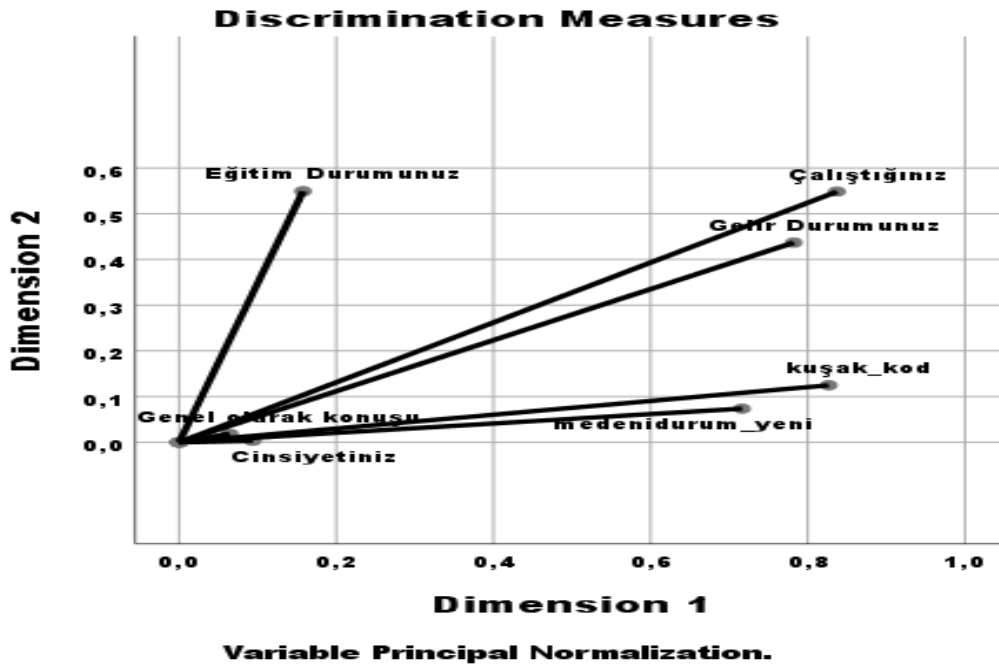
Normalleştirilmiş Ham Stress Değeri	0,00480
Stress-I	0,06931
S-Stress	0,00891
Açıklanan Dağılım (D.A.F.)	0,99520
Tucker Uyumluluk Katsayısı	0,99760

Stress (Uyumsuzluk) ve uyum ölçütleri, çözümdeki mesafelerin orijinal mesafelere ne kadar iyi yaklaştığının bir göstergesini verir. Stress istatistiklerinin her biri verilerin uyumsuzluğunu ölçerken, Açıklanan Dağılım (DAF) ve Tucker'ın Uyum Katsayısı (TCC) veri uyumunu ölçer. Daha düşük stres değerleri (en az 0'a kadar) ve daha yüksek uyum ölçüt değerleri (en fazla 1'e kadar) daha iyi çözümleri göstermektedir. Tablo 4’e göre uyumsuzluk değerleri 0,2 den oldukça düşüktür; yani gözlenen ve konfigürasyon koordinatları arasındaki farklılık oldukça küçük bir değerdedir. Aynı zamanda tahmin edilen koordinatların gerçek koordinat değerleri ile uyumunu gösteren Açıklana Dağılım ve Tucker Uyum Katsayılarının 1’e çok yakın değerler alması konfigürasyon koordinatlarının gerçek koordinatlarla çok yakın olduğunu göstermektedir. Uyumsuzluk değerlerindeki azalmayı gösteren Shepard Diyagramı Şekil 1 ile verilmiştir



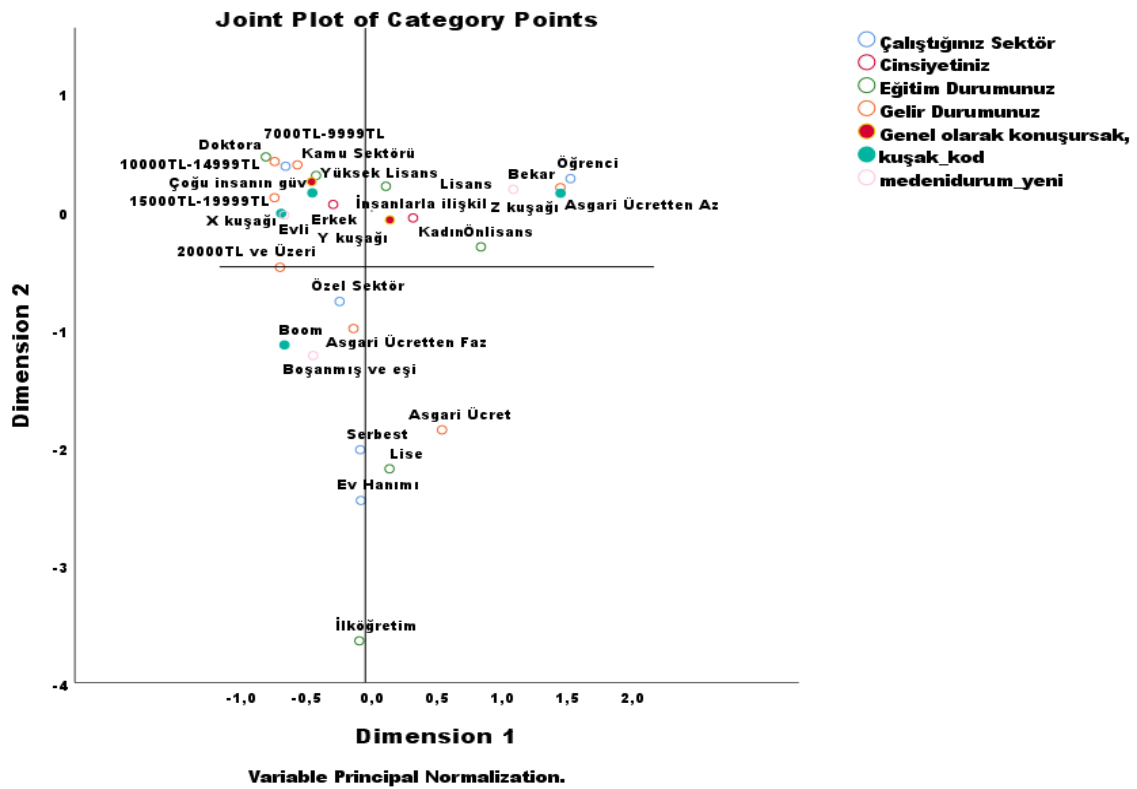
Şekil 1. Shepard Diyagramı

Şekil 1'e göre iteratif süreç sonunda uyumsuzluk değerleri 0,01 değerinden bile daha küçük değerler almaktadır. Bu durum gerçek gözlem uzaklıkları ile konfigürasyon uzaklıkları arasındaki farkın çok küçük olduğu anlamına gelir. Bu ise yapılan ölçeklemenin başarılı ve gerçeğine çok yakın olduğunun göstermektedir. Ayrıca demografik değişkenlerin birbirleriyle korelasyonları Şekil 2 ile verilmiştir.



Şekil 2. Demografik değişkenlerin korelasyonları

Şekil 2'ye göre insanlar arası ilişkilerde güvenme ve güvensizliği etkileyen en önemli demografik değişkenler sırasıyla kuşak, gelir durumu, medeni durum, cinsiyet, çalışılan kurum olurken; bu değişkenlerden daha az etkiye sahip olan demografik değişken ise eğitim durumudur. Görsel olarak orijinden çıkan vektörel çubuklar arasındaki açı büyüdükçe ilişki azalmaktadır. Bununla beraber bu ilişkileri tamamlayıcı olarak; demografik değişkenlere ait düzeylerin biplot grafiğindeki yerleşimleri ise Şekil 3 ile verilmiştir.



Şekil 3. Demografik değişkenlere ait kategorik düzeylerin dağılımı (Biplot grafiği)

Şekil 3'e göre; %23,3 lük kısım içinde insan ilişkilerinde güven düzeyi en yüksek olan kuşaklar sırasıyla X, Y, BOOM ve Z kuşaklarıdır. Yani tersine olarak %76,7 lik kısımda insan ilişkilerinde en güvensiz yaklaşımı sergileyenler Z kuşağı mensuplarıdır. X ve Y kuşaklarındaki kamu sektöründe çalışan, lisansüstü eğitime sahip, yüksek gelir grubundaki evli erkekler insan ilişkilerinde güvenme eğilimindedirler. Boom kuşağında ise boşanmış ve eşi ölmüş özel sektör çalışanları X ve Y kuşaklarına göre daha az güvenme eğilimi göstermektedirler. Bunun yanı sıra; Z kuşağındaki, gelir düzeyi düşük, lisans ve önlisans düzeyindekiler, öğrenciler ve kadınlar insan ilişkilerinde güvenmeme eğilimindedirler. İnsan ilişkilerinde güvenip güvenmemem

olgusu üzerinde serbest meslek sahibi lise mezunu ev hanımlarının herhangi bir etkileşimi yoktur.

SONUÇ TARTIŞMA VE ÖNERİLER

Bu çalışma genelleştirilmiş güven bağlamında bir sosyal güven araştırması olarak yapılmıştır. Araştırmada katılımcılara “Çoğu insanın güvenilir olduğunu düşünüyorum.” ve “İnsanlarla ilişkilerde çok dikkatli olurum.” şeklinde iki temel soru sorulmuştur. Sorulardan birincisi genel olarak insanların güvenilir olduğunu, ikincisi ise güvenilir olmadığını göstermektedir. Bu tür araştırmalar Putnam (1995) ve Newton (2001) tarafından da farklı zamanlarda yürütülmüştür. Yapılan bu araştırmalar ülke bazında güveni ölçmek için yapılmıştır. Ülke bazında güveni ölçmek için bu soruya karşılık insanların yüzde kaçının **“çoğu insanın güvenilir olduğunu söyleyebilirim”** cevabını verdiği hesaplanmaktadır. Güvenin en yüksek olduğu ülkeler Danimarka, Norveç, İsveç, Hollanda, Yeni Zelanda ve Endonezya’dır. Güvenin en düşük olduğu ülkeler ise Brezilya, Uganda, Filipinler ve Romanya’dır. Türkiye de güven seviyesi düşük olan ülkeler arasındadır. Danimarka’da insanların yüzde 68’i çoğu insanın güvenilir olduğunu düşünürken, bu durum daha önceki bir çalışmada Türkiye’de yüzde 9 düzeyinde oluşmuştur (Başak ve Öztaş, 2010: 91). Bu araştırma ise Türkiye örneklemini üzerinden katılımcıların %23,3’ünün “çoğu insanın güvenilir” olduğu sonucuna ulaşmıştır. Araştırma diğer çalışmalardan farklı olarak kuşaklar göz önüne alınarak yürütülmüş olup; araştırma sonucuna göre her yeni kuşağın genelleştirilmiş güven seviyesi yani sosyal güven düzeyi zaman geçtikçe düşmektedir.

Boylamsal bir araştırma olarak düşünülen bu çalışma her yılın ilk altı ayında veri toplamak suretiyle tekrarlanacaktır. Örneklem gruplarının Türkiye’yi temsil noktasında daha nitelikli hale getirilmesi adına çevrimiçi uygulamaların yanı sıra katılımcılarla doğrudan görüşerek de veri toplama yoluna gidilecektir.

KAYNAKÇA

- Başak, S. (2010). Genelleşmiş Güven ve Toplumsal Cinsiyet. *Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 27(1), Haziran, 53-71.
- Başak, S. & Öztaş, N. (2010). Güven Ağbağları, Sosyal Sermaye ve Toplumsal Cinsiyet. *Gazi Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, 12(1), 27-56.
- Can, İ. (2018). Güven Araştırmaları Güvenilir mi?: Sosyal Güven Araştırmalarının Yöntemine İlişkin Eleştirel Bir Yaklaşım. *MANAS Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 7(2), 481-497.
- Field, J. (2008). *Sosyal Sermaye*, (Çevirenler: B. Bilgen & B. Sen). İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Fukuyama, F. (2005). *Güven: sosyal erdemler ve refahın yaratılması*, (A. Buğdaycı, Çev.). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Giddens, A. (2004). *Modernliğin Sonuçları*. (E. Kuşdil, Çev). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Gökalp, N. (2003). Ekonomide güven faktörü. *Yönetim ve Ekonomi*, 10, 36-44.
- Hanitzsch, T., Van Dalen, A., & Steindl, N. (2017). Caught in the nexus: A comparative and longitudinal analysis of public trust in the press. *The International Journal of Press/Politics*, 20(2), 1–21. <http://doi.org/10.1177/1940161217740695>.
- Karasar, N. (2011). *Bilimsel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Nobel Yayınları.
- Kruskal, J. B. & Wish, M. (1978). *Multidimensional Scaling. Sage University Paper Series on Quantitative Applications in the Social Sciences*, No. 07-011, Sage Publications, Newbury Park. <http://dx.doi.org/10.4135/9781412985130>.
- Newton, K. (2001). Trust, social capital, civil society, and democracy. *International Political Science Review*, 22 (2), 201–214. <https://doi.org/10.1177/0192512101222004>.
- Özdamar, K. (2004). *Paket Programlar ile İstatistiksel Veri Analizi-2*. Eskişehir: Kaan Kitabevi.

- Özek, I. C. C. (2019). Sizce, insanların çoğuna güvenilir mi? Türkiye’de Genelleştirilmiş Güven Üzerine Ampirik Bir Analiz. **Gaziantep University Journal of Social Sciences**, 18(1), 291-310.
- Putnam, R. D. (1993). **Making Democracy Work: Civic Traditions in Modern Italy**. Princeton: Princeton University Press.
- Putnam, R. D. (2000). **Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community**. New York: Simon & Schuster.
- Rothstein, B., & Uslaner, E. M. (2005). All for all: Equality, corruption and social trust. **World Politics**, 58 (3), 41–73. <https://doi.org/10.1353/wp.2006.0022> .
- Simmel, G. (2009). **Sociology: Inquiries into the construction of social forms**. Leiden: Brill.
- Smith, P. B. & Schwartz, S. H. (1997). Values. J. W. Berry, M. H. Segall & Ç. Kağıtçıbaşı, (Der.), **Handbook of cross-cultural psychology**, Vol. 3: *Social behavior and applications* (2. baskı) içinde (pp.78-118). Boston: Allyn & Bacon.
- Şahin, M. (2022). **Sosyal Güven Algısı X, Y ve Z Kuşaklarının Sosyal Güven Algısı Üzerine Karşılaştırmalı Sosyometrik Bir Araştırma**. Ankara: Net Kitaplık Yayıncılık.
- TDK. (2022). **Güncel Türkçe Sözlük**. 01.11.2022 tarihinde <https://sozluk.gov.tr/> adresinden alınmıştır.
- Uslaner, E. M. (1994). Support for the American Welfare State: The Views of Congress and the Public. **The Journal of Politics** 56(1), 279-281.
- Uslaner, E. M. (1999). Trust but verify: Social capital and moral behavior. **Social Science Information**, 38 (1), 29–55. <https://doi.org/10.1177/053901899038001002> .
- Uslaner, E. (2002a) **The Moral Foundations of Trust**, Cambridge: Cambridge University Press.
- Uslaner, E. M. (2008). Trust as a Moral Value. **In The Handbook of Social Capital**, edited by Dario Castiglione, Jan W. Van Deth, and Guglielmo Wolleb, 101–121. New York: Oxford University Press.
- Uslaner, E. M. (2008b). Trust and consequences. **Social Capital**, 2, 58-87.

İşyerinde Şiddet Konusuna Teorik Yaklaşım

Erdal AKSOY¹¹¹

Giriş

Çalışma hayatı insan sağlığını olumsuz etkileyen pek çok tehlike ve risk içermektedir. Bilimsel ve teknolojik gelişmeler oldukça fazla sayıda yeni işkolları ve üretim teknoloji ve tekniklerinin oluşmasına neden olmuş, bunun sonucunda çalışanlar yeni risklerle daha çok karşılaşmaya başlamıştır. Günümüzde çalışanlar yaptıkları iş ve çalışma ortamlarından kaynaklanan şiddet olaylarına sıklıkla maruz kalmaktadırlar. İşyeri şiddeti, çalışma ortamında veya işyerinin ek binalarında oluşan bir şiddet türüdür ve şiddeti yapanlar çalışanlar olabildiği gibi müşteri, hasta vb. kişiler ya da çalışanın bir yakını olabilmektedir.

İşyerinde şiddet konusu son yıllarda giderek daha fazla önem kazanmış olup ayrı bir şiddet türü olarak literatüre girdiği görülmektedir. Aslında işyerinde şiddet yeni bir olgu değil, işyerleri var olduğundan beri şiddet de var olmuştur. Ancak bu olgu Batı dünyasında 1960'lı ve 1970'li yıllarda çalışanların ve sendikaların dikkatini çekmiştir. Çalışma yaşamını düzenleyen yasaların çıkmasıyla da çalışanların korunması sağlanmış olmakla beraber, ne yazık ki işyerinde şiddet ortadan kaldırılmış değildir. İşyerinde şiddet bireysel polemikler ya da kişiselleştirilmiş problemler olarak görüldüğünden çoğu kez dışardan herhangi bir müdahale görmeyerek sinsi bir süreç içinde hızla ilerlemektedir. Zaman zaman da örgüt kültürünün bir parçası olarak algılanabilmekte, hiyerarşik yapı içinde otokratik bir yönetim tarzının gereği olarak değerlendirilebilmektedir (Demirci, Özler, Girgin, 2007).

İşyeri şiddetinden kasıt, kolay tanımlanabildiği ve gözlenebildiği için fiziksel güç kullanımını içeren fiziksel şiddet olmuştur. Ancak son yıllarda işyeri şiddetinin, fiziksel şiddet kadar psikolojik şiddeti de içerdiği görülmüştür. Çalışma ortamında gerçekleşen her türlü psikolojik, duygusal taciz, korkutma, tehdit, gözdağı, alay etme, başkalarının önünde küçük düşürücü veya aşağılayıcı söz söyleme gibi çeşitli psikolojik saldırı türlerini içeren pek çok davranış da işyeri şiddetinin kapsamında ele alınmaktadır (Çöl, 2008:108).

¹¹¹ Prof.Dr., Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü, erdal.aksoy@hbv.edu.tr

1. Kavramsal Çerçeve

Saldırganlık ve şiddet eylemi ile ilgili teorilerin oluşturulmasında duyguların merkezi bir rol oynadığı dikkati çekmektedir. İlk başlarda sadece hayal kırıklıklarının saldırganlık ve şiddet eylemlerine zemin oluşturduğu görüşü yaygın kabul gördüğü halde, modern teorilerde daha farklı duygu durumları da eklenmiştir. Bunlar çevresel şartlar veya hayal kırıklıkları sebebiyle ortaya çıkan olumsuz duygulardır. İşyerindeki stresli ortam ve adaletsizliğin bu olumsuz duygular ve saldırganlık ile ilişkili olduğu saptanmıştır. Bazı kişiler tarafından işyerinde saldırgan davranış sergilemenin, örgüt içinde kendine bir yer edinme, saygı kazanma, güç sağlama, terfi etme vb. kazanımlar elde etmek için bir araç olarak kullanılmakta olduğu belirtilmektedir. Şiddet ve saldırganlık kimi zaman haksız muamele etme, kötü davranma şeklinde tek bir bireye veya bireylere yöneliktir. Kimi zaman ise işyerinin, kurumun tüm çalışanlarına karşı uygulanır (Aytaç, Bilgel, Yıldız, 2011:28-29).

Konu ile ilgili literatür incelendiği zaman “iş yerinde şiddet”, “işyeri şiddeti” ve “iş ile ilgili şiddet” gibi pek çok farklı kavramsal çerçeve ile karşı karşıya kalınmaktadır. Aslında bu kavramsal çerçevenin tamamı aynı kavrama, yani işyerinde şiddet kavramına karşılık gelmektedir.

Çalışanların kurum içinden ya da kurum dışından saldırıya ya da şiddet davranışlarına maruz kaldıkları durumları ifade etmek amacıyla işyeri saldırganlığı (workplace aggression), işyeri istismarı (workplace abuse), mağduriyet (victimization), taciz (harassment), işle ilgili şiddet (work-related violence), işyeri şiddeti (workplace violence), olumsuz sosyal davranış (adverse social behavior) kavramsal çerçevenin kullanıldığı görülmektedir. Bu kavramsal çerçeve tanımları bakımından farklı olmakla birlikte hemen tümü işyerinde ortaya çıkan şiddet eylemlerini ifade etmek amacıyla kullanılmaktadır.

Avrupa İş Sağlığı ve Güvenliği Kurumu (EU-OSHA, 2010) işyeri şiddetin, çalışanların güvenliklerini ya da sağlıklarını doğrudan ya da dolaylı olarak tehdit eden aşağılanma, taciz, tehdit edilme gibi olaylarla karşılaşmaları olarak ele almaktadır. İşle ilgili şiddet veya işyeri şiddeti ifadeleri işyerinde üçüncü taraflar da (hizmet alanlar, müşteriler vb.) dahil olmak üzere çalışanlara yöneltilen tehditleri, fiziksel şiddeti, psikolojik şiddeti içeren işyerindeki “her türlü şiddet” ve “taciz” durumlarına işaret etmektedir.

Ulusal Meslek Sağlığı ve Güvenliği Enstitüsü (NIOSH, ABD) tarafından işyerinde şiddet, isteyken bir kişiye yöneltilen tehdit, fiziksel ve/veya psikolojik şiddet olarak ifade edilmektedir.

Şiddet eyleminin fiziksel, cinsel, zihinsel veya ahlaki olabileceği belirtilmektedir. Ulusal Meslek Sağlığı ve Güvenliği Enstitüsüne göre işyeri şiddeti, istismarın her biçimini kapsayan genel bir terimdir ve bir kişinin refahını, değerini ya da haysiyetini küçük düşüren, aşağılayan ve bunlara zarar veren tüm davranışları kapsamaktadır.

Avrupa Komisyonunun 1994 tarihli toplantısında Komisyon tarafından işyeri şiddeti; “çalışanların işyerinde ve işe gidiş gelişlerinde, işle ilişkili konularda istismar edildikleri, saldırıya uğradıkları ya da tehdit edildikleri ve açık ya da kapalı olarak çalışanların güvenliğini, refahını ve sağlığını tehdit eden olaylar” (International Labour Office, 2014; Wynne ve diğerleri, 1997) olarak tanımlanmaktadır. Uluslararası Çalışma Örgütü (İLO) ve Dünya Sağlık Örgütü (WHO) tarafından yayımlanan “Sağlık sektöründe işyerinde şiddetin ele alınması için Çerçeve Kılavuz”da da bu tanıma yer verilmektedir. Bu tanım şiddetin, istismarın, tehdidin ve fiziksel saldırıların farklı biçimlerini içermektedir. Ayrıca tanıma göre şiddet eylemleri sadece işyerinde gerçekleşmek zorunda değildir, işle ilgili konularda, işe gidiş gelişlerde ya da evde çalışırken iş nedeniyle saldırıya uğramak da şiddet eylemi kapsamındadır. Şiddet, çalışanların güvenliği, refahı ve sağlığı için bir tehdit anlamını taşımaktadır. Bir başka tanıma göre işyeri şiddeti, çalışana yönelik, fiziksel veya psikolojik zarar verme amaçlı her türlü eylem veya olaydır (Wiskow, 2003:7). Buna göre işyerinde şiddet, fiziksel şiddeti olduğu kadar, sözlü saldırı, taciz, bullying/mobbing, tehdit, bir kimsenin kasıtlı olarak sözünü kesmek, bağırarak, saldırgan mesajlar yollamak, lakap takmak gibi psikolojik şiddet de içermektedir (Di Martino, 2002:11).

Avrupa Komisyonunun bu tanımı günümüzde Uluslararası Çalışma Örgütü, Uluslararası Hemşireler Konseyi, Dünya Sağlık Örgütü Uluslararası Kamu Hizmetleri gibi kuruluşlar ve birçok araştırmacı tarafından yaygın olarak kullanılmaktadır. Son yıllarda Uluslararası Çalışma Örgütü (2013) bu tanıma, iş yeri dışında, müşteriler, iş arkadaşları ve üstleri tarafından yöneltilen psikolojik, fiziksel ve cinsel şiddet olaylarını da dahil ederek tanımı genişletmiştir. Ayrıca çalışanlara karşı yabancılar tarafından yöneltilen bütün şiddet eylemlerini de işyeri şiddeti kapsamında ele almaktadır. Bu genişletilmiş tanım hem yaralanmaya yol açan, mallara zarar veren ya da çalışanların güvenlikleri bakımından endişe yaratan işyeri davranışlarını hem de fiziksel, sözel, psikolojik şiddet ve cinsel tacizi kapsamaktadır (Boyle ve Wallis, 2016) . Uluslararası Çalışma Örgütü tarafından, göreceli olarak daha hafif formda olan, tekrarlanan eylemlerden oluşan ve/veya kümülatif olarak gerçekleşen şiddet biçimleri de işyeri şiddeti kapsamında değerlendirilmektedir (EU-OSHA, 2010).

Bu tanımlar, işyeri şiddeti kavramının evrensel bir tanımının olmadığını açıkça ortaya koymaktadır, Aynı zamanda bu, işyeri şiddeti kavramının geniş bir biçimde yorumlanması gerektiğini göstermektedir. Bu açıklamalar doğrultusunda işyeri şiddeti, işyerinde olan ya da işle ilgili işyeri dışında gerçekleşen, işyeri çalışanları, işyeri sahipleri ya da diğer kişiler tarafından yöneltilen, bireyin psikolojik ve fiziksel sağlığına, gelişimine veya iş performansına zarar veren, her türlü olumsuz eylem ve davranış (fiziksel saldırı, psikolojik saldırı, taciz, tehdit, istismar, vb.) olarak ele alınabilir (Gök, 2018:32-33).

İşyerinde şiddet konusunda çalışma yapan araştırmacıların karşılaştığı önemli sorunlardan biri, işyerinde şiddet eylemlerinin çeşitli ve çoğu zaman birbirinin yerine geçebilen tanımlarının olmasıdır. Bununla birlikte, işyerlerinin farklı doğası ve işyerinde şiddetin meydana geldiği farklı sosyo-kültürel yapılar nedeniyle araştırmacıların kavramsal çerçevede tutarlılık kurabilmesi için işyeri şiddet eylemlerinin üzerinde anlaşmaya varılmış tanımlara ihtiyaç bulunmaktadır.

2. İşyeri Şiddet Türleri ve Sınıflandırılması

İşyeri şiddeti başlığı altında ele alınabilecek birçok şiddet eylemi ve davranışı bulunmaktadır. İşyerinde kasten adam öldürmek, silahla yaralamak, tecavüz, hırsızlık, fiziksel saldırı, vurmak, tekmelemek, ısırarak, yumruklamak, tükürmek, tırnaklamak, sıkmak, sıkıştırmak veya çimdiklemek, el ve kol hareketleri yapmak, zorbalık ve kabadayılık, dinsel ve ırksal kötü muamelede bulunmak, sinsice yaklaşmak, psikolojik taciz, eziyet etmek, zulmetmek, mağdur etmek, yıldırarak, tehdit etmek, korkutmak, dışlamak, yok saymak, rahatsız edici mesajlar bırakmak, sinir gösterileri, kaba davranışlar, küfür etmek, bağırarak, isim takmak, kasıtlı sessizlik veya konuşmamak, kinayeli konuşmak gibi eylem ve davranışlar örnek olarak verilebilir (Chappell ve Martino, 2006).

İşyeri şiddetinin neyi içerdiğine dair farklı bağlamlarda ve kültürlerde algı farklılıkları bulunmaktadır. Bu nedenle farklı şiddet biçimlerinin sınıflandırılması zordur. Araştırmacılar ve kurumlar tarafından, çeşitli işyeri şiddet sınıflandırılmaları önerilmiş ve/veya kullanılmıştır. Bu önerilen ve/veya kullanılan sınıflamalar, farklı olabildiği gibi zaman zaman da örtüşebilmektedir.

2.1. İş Yerinde Şiddetin Türleri

İş yerinde şiddet fiziksel olan ve fiziksel olmayan şiddet olarak iki grupta incelenmektedir.

İş Yerinde Fiziksel Şiddet

İş yerinde çalışan diğer bir kişiye ya da bir gruba karşı fiziksel, psikolojik ya da cinsel zarar verme ile sonuçlanabilen fiziksel güç kullanımı olarak tanımlanmaktadır. Bu şiddet türü, fiziksel güç kullanmayı ve dayığı içermektedir. Fiziksel şiddet; vurma, itekleme, itme fırlatma, tekmeleme, tokat atma, ısırma, çimdik atma, yakma gibi bireyde ciddi yaralanmalara neden olan tehlikeli davranışlar, fiziksel saldırılar olup kısaca istenmeyen fiziksel temastır (Aytaç, Bilgel, Yıldız, 2011:33).

İş Yerinde Fiziksel Olmayan Şiddet

Fiziksel olmayan şiddet psikolojik, sözel ve cinsel şiddet olmak üzere üç grupta incelenmektedir.

Şekil 1: Fiziksel, psikolojik ve cinsel şiddet ve çeşitleri



Kaynak: (International Labour Office, 2013:13).

İş Yerinde Psikolojik Şiddet

İş yerinde psikolojik şiddet, çalışanları haksız suçlama, küçük düşürme, genel taciz, duygusal eziyet ve piko-terör uygulamak yoluyla bir kişiyi işyerinden dışlamayı amaçlayan, kötü niyetli eylemlerden oluşan bir süreçtir (Tutar, 2004:16). Genellikle literatürde mobbing kavramı ile birlikte kullanılmaktadır.

Psikolojik şiddet; çalışanların şerefi, doğruluğu, güvenilirliği ve mesleki yeterliğine saldırıyla başlarken, mobbing ise insanların imajını, meslek ahlakını ve yeterliğini küçültücü davranışlar vardır (Tutar, 2004: 16). Psikolojik şiddetin hedefi, bir iş yerindeki kişi veya kişiler

üzerinde sistematik olarak baskı kurarak iş performansını ve dayanma gücünü yok ederek işten ayrılmaya zorlamaktır.

İş Yerinde Sözel Şiddet

Sözel şiddet; yaş, sakatlık, cinsiyet, cinsel yönelim, ırk, dil, din, fikir ve inançlar, sosyal köken, mülkiyet, doğum yeri gibi değerleri içeren ve çalışanların onurunu etkileyen davranışlardır. Psikolojik şiddet ile sözel şiddet arasındaki temel farklılık psikolojik şiddet uygulayanın niyeti ve şiddetin sürekliliğidir. Sözel şiddet süreklilik kazandığında ve çalışanı yıldırıp işten uzaklaştırmaya dönüştüğünde psikolojik şiddet halini alır (Selimoğlu, 2006:94). Çalışanlara karşı suistimal, tehdit, hakaret ve sözle yapılan saldırılara iş yerinde sözel şiddet adı verilmektedir.

İş Yerinde Cinsel Şiddet

Cinsel şiddet, cinsel tacizi, istenmeyen cinsel ilgiyi ve tecavüzü içermektedir. DSÖ cinsel şiddeti “herhangi bir cinsel eylem, cinsel bir eylem elde etme girişimi, istenmeyen cinsel yorumlar veya yaklaşımlar ya da mağdurla ilişkisine bakılmaksızın herhangi bir kişi tarafından, ev ve iş dahil ancak bunlarla sınırlı olmamak üzere herhangi bir ortamda, bir kişinin cinselliğiyle ilgili zorlama yoluyla iletişim kurmaya yönelik veya doğrudan eylemler” olarak tanımlamaktadır (International Labour Office, 2013:13).

California Mesleki Güvenlik ve Sağlık Kabulü (Cal/OSHA) İşyeri Güvenliği Yönergeleri (Kaliforniya Eyaleti, 1995), işyerindeki şiddet olaylarını anlama kolaylığı, risk değerlendirmesine yardımcı olma ve önleyici eyleme odaklanma açısından sınıflandırmakta, olayları üç grupta incelemektedir (Simonowitz, Rigdon ve Mannings, 1997:306):

Tip 1: Bir soygun veya başka bir suç saikli eylemde bulunmak için işyerine giren ve işyeriyle meşru bir ilişkisi olmayan birinin şiddet eylemini içermektedir. Kaliforniya’da iş yeri cinayetlerinin yaklaşık % 60’ı Tip I olaylardır. Çoğunluk bu olaylar küçük perakende işletmelerinin veya taksi şoförlerinin soygunları içermektedir. Bu soygunlar genellikle akşam geç saatlerde veya sabahın erken saatlerinde meydana gelmektedir.

Tip 2: İşyerinden veya mağdurdan hizmet alan bir kişi tarafından şiddet içeren bir eylem veya tehdidi içermektedir. Kaliforniya’da Tip II olayları, işyeri cinayetlerinin yaklaşık %30’unu ve ölümcül olmayan saldırıların daha da yüksek bir yüzdesini oluşturmaktadır. Bu olaylar genellikle kamu güvenliği personeline ve ceza infaz memurlarına yönelik saldırılar, güvenlik personeli, otobüs şoförleri, hemşireler ve diğer sağlık hizmeti sağlayıcıları, ruh sağlığı

personeli, sosyal hizmet sağlayıcıları, öğretmenler ve diğer okul personeli, teslimat görevlileri, satış görevlileri ve diğer hizmet personeline yöneliktir.

Tip 3: Mevcut veya eski bir çalışanın, amirin, yöneticinin, eşin, sevgilisinin, akrabasının veya bir çalışanla anlaşmazlığı olan birinin şiddet içeren eylem veya tehdidini içermektedir. Birini takip etmek de bu gruba girmektedir. Tip III olaylar belirli bir işyeri veya meslekle sınırlı değildir. Herhangi bir iş yeri risk altında olabilir. Tip III olaylar, tüm işyeri cinayetlerinin yalnızca % 5 ila % 10'unu oluşturur, ancak genellikle medyanın büyük ilgisini çekmektedir.

Herhangi bir işyeri, işyeri şiddetinin herhangi bir veya üç türünün de hedefi olabilir. Üç tip için risk faktörleri ve koruyucu önlemler benzer olabilir ayrıca işin doğasına ve işyeri mekanına göre uyarlanarak her üç tip için de kullanılabilir.

3. İşyeri Şiddet Şiddetin Sıklığı

İşyerinde şiddet uygulamaları bildirim eksikliği nedeni ile çoğu kez gizli kalmaktadır. Konu önemsenmemekte, bazen de işin bir parçası olarak kabul edilmektedir. Konuyla ilgili daha güvenilir veriler ölümlü ya da ağır yaralanma ile sonuçlanan olaylara ilişkindir. Ölümcül olmayan fiziksel saldırı içerikli şiddetten cinsel tacize kadar geniş bir kapsamı olan bu uygulamalar genellikle gerçekte olduğundan daha az bilinmekte ve daha az rapor edilmektedir.

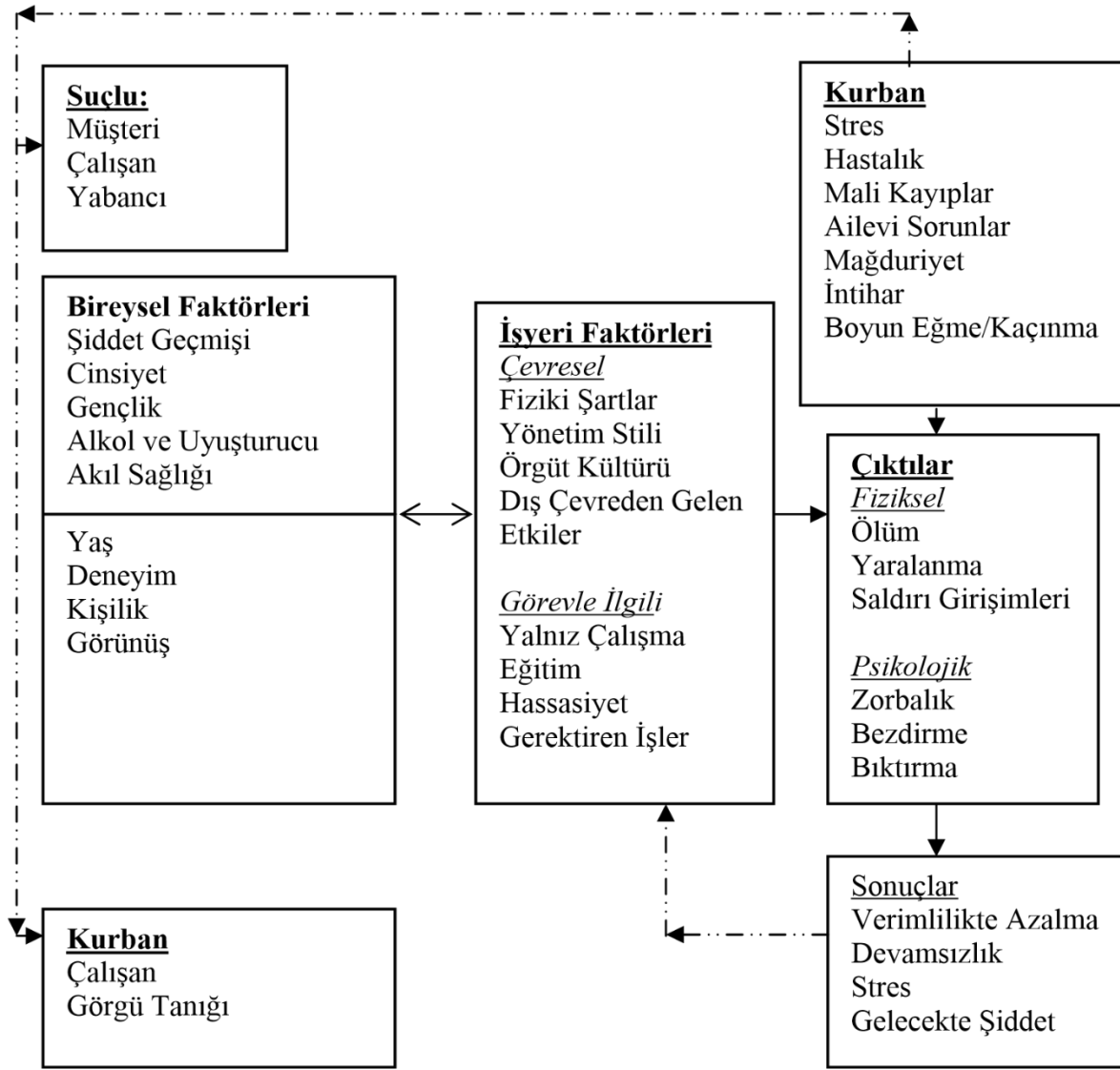
Bilgiler doktor raporları, hastane kayıtları, işyeri sağlık birimi kayıtları, polis tutanakları, işçi kuruluşlarının verileri, sosyal güvenlik kuruluşu ve tazminat kayıtları, mahkeme kayıtları, iş günü kayıplarına ilişkin veriler ve çalışanların bildirimlerinden sağlanabilmektedir. Ancak kayıtlar hemen hemen sadece yaralanma ile sonuçlanan olaylar için bilgi vermektedir. Ölümcül olmayan ya da yaralanma ile sonuçlanmayan özellikle tehdit gibi pek çok uygulama bu konularda bildirim sistemi olmaması nedeni ile rapor edilmemekte ve kayda geçmemektedir.

4. İşyeri Şiddet Risk Faktörleri

İşyerinde şiddete yönelik risk faktörlerini tanımlamak önleme yöntemlerini planlamak açısından önemlidir. İşyerinde şiddet uygulamaları bakımından risk faktörleri kişisel ve işyerine ait risk faktörleri olarak iki grupta incelenebilir.

İşyerinde şiddete çeşitli risk faktörlerinin etkileşimi sonucu ortaya çıkmaktadır. Bu risk faktörleri Uluslararası Çalışma Örgütü (İLO) tarafından şekil 1'de verilmektedir.

Şekil 2: İşyerinde Şiddeti Etkileyen Faktörler



Kaynak:[http://www-ilo-](http://www-ilo-mirror.cornell.edu/public/english/protectionsafework/violence/index.htm)

[mirror.cornell.edu/public/english/protectionsafework/violence/index.htm](http://www-ilo-mirror.cornell.edu/public/english/protectionsafework/violence/index.htm)

Kişisel risk faktörleri

Mağdur bakımından risk faktörleri yaş, cinsiyet, deneyim, karakter, davranış şekli, dış görünüş, etnik köken olarak; suçlu bakımından ise geçmişte şiddet uygulama öyküsü, erkek cinsiyet, genç olma, alkol ve ilaç kötüye kullanımı, ruh sağlığı bozuklukları olarak belirtilmektedir.

Kadınlar iş yerinde şiddet açısından önemli bir risk grubudur. Kadınlar tüm şiddet türlerini erkeklerden daha fazla yaşamaktadır. İş yerinde gerçekleşen saldırı ve cinayet öncelikle kadın çalışanlara karşı gerçekleşmektedir (Chappell ve Martino, 2006:3). İş yerinde de işyeri dışında da kadınlar şiddete uğrama yönünden erkeklere göre daha risklidir. Kadınlar

genellikle öğretmenlik, sosyal hizmet uzmanlığı, hemşirelik ve diğer sağlık sektörü çalışanları, banka ve mağaza çalışanları gibi şiddet yönünden riskli işlerde çalışmaktadır. Farklı boyutlarda daha az ücret alarak ve düşük statülü işlerde çalışmak, idari konumlarda erkeklere göre daha az görev almak gibi cinsiyet ayrımcılığı sorunları yaşamaktadır. Kadına yönelik cinsiyetinden, etnik kökeninden kaynaklı ya da yaşa ilişkin ayrımcılık uygulamaları kendisini ekonomik (aynı işi yapan erkeğe göre daha az ücret), sosyal (yönetim kadrolarına getirmeme), bireysel (yetki azlığı) yönleri ile gösterir.

Erkekler fiziksel şiddet, kadınlar ise cinsel şiddet yönünden daha çok risk altındadır ve cinsel tacizin belirgin mağduru kadınlardır. Birçok ulusal araştırma kadınların meslek hayatı boyunca % 40 ile % 90 arasında değişen sıklıkta cinsel tacize uğradığını ortaya koymaktadır.

İş yerinde şiddeti etkileyen faktörlerden biri çalışanların yaş durumudur. Pek çok araştırma 16-24 yaş grubunda çalışanların şiddete daha fazla maruz kaldığını ortaya koymaktadır. Buradan, gençlerin şiddete karşı risk faktörü oluşturdukları anlaşılmaktadır (Hoel ve Cooper, 2001'den Aktaran Akyön, 2008: 45).

İş yerinde şiddet konusunun bireysel faktörleri arasında çalışanların eğitim düzeyi önemli bir faktördür. Örneğin düşük eğitim düzeyine sahip kadın çalışanlar, eğitilmiş kadınlara göre daha çok cinsel şiddete maruz kalmaktadır (Solmuş, 2005:5).

Alkol kullanımı ve bireylerin şiddet geçmişleri bireyleri iş yerinde şiddete iten faktörler arasında yer almaktadır. İş yerinde şiddet uygulayanların genellikle, geçmişlerinde de bir şiddet hikayesi olduğu tespit edilmiştir.

İşyerine ait risk faktörleri

Çalışanlara yönelik şiddetin pek çok örgütsel faktörü bulunmaktadır. Bunlar;

İşyerinin özellikleri bakımından risk faktörleri: Fiziksel özellikler, organizasyon düzeni, yönetim tarzı, işyeri kültürü, güvenlik önlemleri (giriş-çıkış düzeni vb).

İşin özellikleri bakımından riskli işler: Yalnız çalışma, toplumla temas zorunluğu olan işler, kıymetli eşyalarla uğraşanlar, acılı insanlarla temas, sağlık kuruluşları, eğitim kurumları (okul), gezici ve göçmen işçiler.

Bazı iş kolları, bazı meslekler şiddet uygulamaları bakımından özel önem taşımaktadır. Yapılan işin türü kişinin şiddete maruz kalması bakımından önemli risklerden bir tanesidir. Özellikle sağlık sektörü diğer sektörlerle göre şiddet yönünden daha risklidir.

İş yerinde yalnız çalışma yöntemlerinin geliştirilmesi şiddet açısından değerlendirilmesi gereken bir faktördür. Otomasyon, uzaktan çalışma, ağ sistemleri ve kendi kendine çalışma

gibi yeni teknoloji çalışma sistemlerinin yayılması -tek başına çalışma da- etkili olmaktadır. Tek başına çalışma, özellikle gece mesailerinde saldırı ve tecavüz gibi olayların artmasına neden olmaktadır (Chappell ve Martino, 2006:3).

Yönetim biçimi ve örgüt iklimi de iş yerinde şiddete yol açabilecek faktörlerdir. Şiddete müsait bir çalışma ortamı yaratmak, yöneticilerin şiddete tolerans göstermesi, aşırı kontrol ve denetim mekanizmalarının kurulması ya da hiç denetim yapılmaması, yönetimin doğrudan baskıları gibi yönetsel faktörler iş yerinde şiddetin gelişimine neden olmaktadır

5. İşyeri Şiddetinin Önlenmesi

Dünyada çeşitli ülkelerde başta İsveç ve Hollanda olmak üzere işyerinde şiddet ile ilgili yasal önlemler alınmış durumdadır. Bazı ülkelerin iş yasalarında özel hükümlerle yer almasına karşılık, bazı ülkelerde de özel yasalarla işyerinde şiddet konusu önlenmeye çalışılmaktadır. Birçok ülkede işteki şiddeti ele alan özel yasal düzenlemeler yoktur. Bu konular işyeri ile ilgili genel yasaları kullanarak yanıtlanmaya çalışılmaktadır. Örneğin iş sağlığı ve işyeri güvenliği düzenlemelerinde işverenlere işçileri koruma ve işyerindeki tehlikeleri ve tehditleri önleme görevi yüklenmektedir.

İşyerinde şiddet, günümüzde artık uluslararası ölçekte ele alınan ve çözüm üretilmeye çalışılan bir sorun olarak görülmektedir. 185 üye ülkeye sahip olan ILO tarafından 21 Haziran 2019 yılında Cenevre’de düzenlenen Uluslararası Çalışma Konferansının yüz sekizinci oturumunda iş dünyasında şiddet ve tacizin önlenmesi amacıyla uluslararası standartların oluşturulduğu bir sözleşme kabul edilmiştir. 190 sayılı “Çalışma Yaşamında Şiddet ve Tacizin Ortadan Kaldırılmasına İlişkin Sözleşme” başlıklı bu sözleşmeye göre üye ülkelerin ulusal hukuk ve şartlara uygun olarak, işçi ve işveren örgütlerine danışarak, çalışma yaşamında şiddet ve tacizin önlenmesi ve ortadan kaldırılması için kapsayıcı, bütünlük ve toplumsal cinsiyete duyarlı bir yaklaşımını kabul etmesi şart koşulmaktadır (https://www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/---europe/---ro-geneva/---ilo-ankara/documents/genericdocument/wcms_719975.pdf).

İLO tarafından yayımlanan işyerindeki şiddet üzerine bir kitap, şiddete karşı işyerindeki girişimleri destekleyecek yeni tür düzenlemelere gitgide daha fazla ilgi olduğunu göstermektedir.

İşyerindeki şiddeti önlemede bazı çözüm önerileri;

- İşyerindeki “çalışan insan” konusu daha fazla araştırmalara konu olmalıdır.

- Örgütlerdeki merkeziyetçi anlayış, bürokrasi azaltılmalı, demokratik, katılımcı bir yönetim tarzı benimsenmelidir.
- İnsan kaynakları çalışmalarına ağırlık verilmeli, insan kaynakları yönetiminin tüm alt fonksiyonları birbiriyle uyumlu bir bütünlük içinde olmalıdır.
- Çalışanların eğitim ve geliştirilmesine destek olunmalı, çalışanların somut hedefleri dikkate alınmalıdır.
- İşe alımlarda, kariyer planlamalarında, ücretlendirme ya da özellikle görev içi yükseltmelerde adil ve eşitlikçi davranılmalıdır.
- Örgütlerde kriz ve çatışma için yönetim kültürü oluşturulması gereklidir.
- İşyerinde güçlü ama aynı zamanda günün şartları da izlenerek esnek bir etik kültür oluşturulmalıdır.
- İşyerinde şiddete maruz kalan kişi ve bu kişiye ait hakların korunarak işine devam etmesi için uygun ortam sağlanmalı, kişiye destek olunmalı, çalışanların güvenliği sağlanmalıdır.
- Örgütlerde muhtemel kötü ya da yanlış davranışların raporlanması, açığa çıkarılması için bir prosedür oluşturulmalıdır.
- Şiddetin yaşandığı durumlarda işverenler ve çalışanlar bunu nasıl ele alacaklarına hazırlıklı olmalıdır.
- Sendikalar bir önleme programı doğrultusunda taahhütte bulunan bir maddeyi yönetime kabul ettirmeyi deneyebilirler.

Kaynakça

- Akyön, F. V. (2008). İşyerinde Şiddete (Workplace Violence) Karşı Çalışanların Bireysel Çatışma Yönetimi Yaklaşımları; Sağlık Sektöründe Bir Araştırma, Öneri Dergisi, 8(30): 163-175.
- Aytaç, S., Bilgel, N. ve Yıldız, S. (2011). "İşyerinde Şiddet", İşyerinde Şiddet, Ed: S. Aytaç, N. Bayram, İstanbul:Beta Basım Yayım.
- Boyle, M. J. ve Jaime W. (2016). "Working Towards A Definition For Workplace Violence Actions In The Health Sector", Safety in Health, 2(4):1-6.
- Chappell, D. ve Di Martino, V. (2006). Violence at Work, International Labour Organization, Geneva. https://www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/---dgreports/---dcomm/---publ/documents/publication/wcms_publ_9221108406_en.pdf.

- Çöl, S. Ö. (2008). İşyerinde Psikolojik Şiddet: Hastane Çalışanları Üzerine Bir Araştırma, Çalışma ve Toplum, 4 (19): 107-134.
- Demirci, M.K., Özler, D.E., Girgin, B. (2007). “Baş Faktör Kişilik Modelinin İşyerinde Duygusal Tacize (Mobbing) Etkileri-Hastane İşletmelerinde Bir Uygulama”, Journal of Azerbaijani Studies, 10(3-4): 13-39.
- Di Martino, V. (2002). Workplace Violence in the Health Sector - Country Case Studies Brazil, Bulgaria, Lebanon, Portugal, South Africa, Thailand, plus an additional Australian Study: Synthesis Report, Geneva, https://www.who.int/violence_injury_prevention/violence/activities/workplace/WVsynthesisreport.pdf?ua=1. Erişim Tarihi: 12.11.2022.
- Gök, S. (2018). “İşyeri Şiddeti: İşyerinde Psikolojik Taciz (Mobbing)”, Kadına Yönelik Şiddetin Anatomisi, Ed. Gülay Akgül Yılmaz, İstanbul: Marmara Reklam ve Pazarlama.
- European Agency for Safety and Health at Work (EU-OSHA) (2010). Workplace Violence and Harassment: A European Risk Observatory Report, Publications Office of the European Union, Luxembourg.
- Hoel, H. ve Cooper, C. (2001). “Destructive Conflict and Bullying at Work”, The British Occupational Health Research Foundation Report, September 2001. https://www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/---europe/---ro-geneva/---ilo-ankara/documents/genericdocument/wcms_719975.pdf. Erişim Tarihi: 12.11.2002.
- <http://www-ilo-mirror.cornell.edu/public/english/protectionsafework/violence/index.htm>
- International Labour Office (2013). Work-related Violence and its Integration into Existing Surveys, 19th International Conference of Labour Statisticians, Geneva,
- International Labour Office, World Health Organisation. HealthWISE Action Manual. Work Improvement in Health Services. Geneva: International Labour Office 2014.
- Selimoğlu, E. (2006). “Ofis Yönetiminde Mobbing”, 5. Büro Yönetimi ve Sekreterlik Kongresi, Çanakkale.
- Simonowitz, J. A., Rigdon, J. E. ve Mannings, J. (1997) Workplace Violence: Prevention Efforts by the Occupational Health Nurse. AAOHN Journal, 45(6):305-318.
- Solmuş, T. (2005). “İş Yaşamında Travmalar: Cinsel Taciz ve Duygusal Zorbalık/Taciz (Mobbing)”, İş, Güç Endüstri İlişkileri ve İnsan Kaynakları Dergisi, Cilt.7, Sayı.2.
- Tutar, H. (2004). İş Yeri Psikolojik Şiddet, Ankara: Platin Yayınları.

Wiskow, C. (2003). Guidelines on Workplace Violence in the Health Sector: Comparison of Major Known National Guidelines and Strategies: United Kingdom, Australia, Sweden, USA (OSHA and California). <https://cdn.who.int/media/docs/default-source/documents/violence-against-health-workers/wv-comparisonguidelines.pdf>.

Erişim Tarihi: 12.11.2022.

World Health Organization (WHO) (1999). Report of the Consultation on Child Abuse Prevention. Geneva, 29-31 March 1999.

Wynne R., Clarkin N., Cox T., Griffiths A. (1997). Guidance on the Prevention of Violence at Work, Luxembourg: European Commission.

Farklılık Yönetimi Bağlamında Yaş Dostu Kent
Age Friendly City in the Context of Diversity Management

Hakan ALPTÜRKER*

Özet

Türk Dil Kurumu tarafından “farklı olma durumu, ayrımlılık, başkalık” şeklinde tanımlanmış olan farklılık, insanların benzemezliğini ya da aynı olmadığını belirten bir kavramdır. Bu anlamıyla farklılık, bireyler arasındaki insani özelliklerin farklılığına işaret etmektedir. Günümüzde toplumların neredeyse tamamı farklılıklar yönünden heterojendirler ve farklılıklara sahiptirler. Bu bağlamda toplumsal açıdan farklılık; yaş, cinsiyet, etnik köken, din, dil, ırk, kültür, cinsel eğilim, fiziksel, ruhsal ve zihinsel yetenek, sosyo-ekonomik ve diğer ayrıcalıklar gibi birçok özelliğin nüfus içindeki varlığı anlamına gelmektedir. Toplum içinde birçok farklılık boyutu yer almakla birlikte yaşın da bireyi farklı kılan özelliklerden birisi olduğu kabul edilmektedir. Farklı yaş gruplarında yer alan bireylerin değerleri, inançları ve davranış şekillerinde farklılıklar olduğu ayrıca yerel hizmetlerle ilgili beklentilerin de farklılık gösterdiği bilinmektedir. Bununla birlikte kentlerdeki nüfusun giderek yaşlanması ve belediyelerin yaşlanan kentlere uyum sağlaması açısından Dünya Sağlık Örgütü (DSÖ) tarafından “Yaşlı Dostu Kent” yaklaşımı geliştirilmiştir. Yaş dostu kentler yaşlıların, hayatlarını kolaylaştıran uygulamaların yer aldığı kentlerdir. Yaş dostu kent olmak nüfus içinde yer alan yaş farklılıklarının kabul edilmesi, anlayış ve saygıyla karşılanmasını gerektirmektedir. Bu anlayış belediyelere, hizmetleri yeniden planlama ve her yaştan birey için kentsel olanaklar yaratma zorunluluğunu da beraberinde getirmiştir. Bu bağlamda bu çalışmada yaş dostu kentlerin özelliklerine değinilerek, DSÖ’nün listesinde yer alan “Yaş Dostu Kent” üyesi Türkiye’deki belediyelerin uygulamalarına yer verilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Farklılık Yönetimi, Yaş Dostu Kent, Yerel Hizmet, Belediye

* Doç. Dr., Selçuk Üniversitesi, Türkiye, Konya, alpturker@gmail.com

Abstract

Difference, defined by the Turkish Language Association as “the state of being different, difference, otherness”, is a concept that indicates the dissimilarity of people or that they are not the same. In this sense, difference refers to the difference in human characteristics between individuals. Today, almost all societies are heterogeneous in terms of differences and have differences. In this context, social difference; means the presence of many characteristics such as age, gender, ethnicity, religion, language, race, culture, sexual orientation, physical, spiritual and mental abilities, socio-economic and other privileges in the population. Although there are many dimensions of difference in society, it is accepted that age is one of the features that makes the individual different. It is known that there are differences in the values, beliefs and behavior patterns of individuals in different age groups, and expectations about local services also differ. In addition, the "Age Friendly City" approach has been developed by the World Health Organization (WHO) in terms of the aging population in cities and the adaptation of municipalities to aging cities. Age-friendly cities are cities where practices that make life easier for the elderly take place. Being an age-friendly city requires the acceptance of age differences in the population and meeting them with understanding and respect. This perspective has brought with it the obligation of municipalities to re-plan services and to create urban opportunities for individuals of all ages. In this context, in this study, the characteristics of age-friendly cities are mentioned, and the practices of the municipalities in Turkey, which are members of the "Age Friendly City" in the list of WHO.

Keywords: Diversity Management, Age Friendly City, Local Service, Municipality

Giriş

Farklılık kavramı farklı olma durumu, yani insanların benzemezliği (Memduhoğlu, 2008: 6) ya da aynı olmadığını belirten bir kavramdır (Gümüş, 2009:15). Farklılık, belirli bir topluluk içindeki temel insan farklılıklarının derecesini (Certo, 1997: 565) ifade etmektedir. Farklılıkların yönetimi ise; “yaş, cinsiyet, din, inanç, kişilik gibi yönleriyle farklı insanları etkili bir şekilde yönetmek için planlanan ve uygulanan organizasyonel sistemlerin; farklılığın yararlarını en üst düzeye çıkarırken, sorunlarını ve sakıncalarını en alt düzeye indirecek şekilde kurulması” şeklinde ifade edilmiştir (İnsan Kaynakları Yönetimi Terimleri Sözlüğü). Barutçugil’e göre

farklılıkların yönetimi; “Farklılıkları görmek, kabul etmek, bireysel farklılıklara sahip insanlara değer vermek ve onları takdir etmektir. Daha açık bir ifadeyle; etnik köken, cinsiyet, yaş, din ve cinsel tercihlerden kaynaklanan farklılıkların, insanların farklı fiziksel özelliklerinin, deneyimlerinin, iletişim tarzlarının, anlama ve öğrenme hızlarının kabul edilmesi, anlayış ve saygıyla karşılanmasıdır” (2004: 230). Başka bir deyişle farklılıkların yönetimi, bir organizasyon içinde yer alan farklılıklarının yönetilmesi suretiyle örgütün verimliliğinin ve kârlılığının nasıl artırılabilirliği ile ilgilidir. Kavram ilk ortaya çıktığından bu yana örgüt içindeki yer alan farklılıkları ele almış ve bu farklılıklardan doğan sorunlara çözüm aramıştır. Farklılıkların yönetimi uygulamaları, kültürel duyarlılığı artırmak, farklılıklar ile ilgili konularda bilinç ve bilinirlik geliştirmek, kadınlar ve azınlıklar arasındaki eşitsizliği azaltmak, bir örgüt içinde çalışan gruplar arasındaki iletişimi iyileştirmek üzere tasarlanmıştır (akt. Wyatt-Nichol ve Antwi-Boasiako, 2012: 751).

Günümüzde farklılıklardan doğan çeşitli sorunlar birey, grup, örgüt ve toplum düzeyinde değerlendirilmeye çalışılmıştır. Bir taraftan tüm bireylerin eşit fırsatlara sahip olması için mücadele edilmeye, bir yandan da herkesin farklılıklarına saygı duyulması anlayışının yerleşmesine önem verilmeye başlanmıştır (Kızıl, 2011:26).

Yerel düzeyde birçok farklı bireye kamu hizmeti götüren belediyeler için de farklılıkları yönetmek önemli bir konudur. Çünkü kamu hizmetleri, *toplumsal faydayı* sağlamakla ilgilidir (akt. Lajoie, 2011: 1). Bu faydanın sağlanabilmesi için hizmetten yararlanan bireyler arasındaki farklılıkların da iyi analiz edilmesi buna göre hizmet üretilmesi gerekir. Diğer taraftan yerel halkın ihtiyaç duyduğu yerel hizmetleri sunmakla görevli olan belediyelerin yerel halkın memnuniyetini kazanmak da temel amaçlarından birisidir (Göküş ve Alpürker, 2011: 123; Örselli ve Bayrakçı, 2016: 30). Halkın memnuniyetini kazanmak için çeşitli uygulamalar sunan belediyelerin bu süreçte kullanabileceği yöntemlerden birisi de farklılıkların yönetimidir (Alptürker ve Göküş, 2019: 19).

Yaşlıların yaşamlarını kolaylaştırmak amacı güden “Yaş Dostu Kent” yaklaşımı da toplumdaki yaş farklılıklarının kabul edilmesi, anlayış ve saygıyla karşılanmasını gerektirmektedir. Bu anlayış belediyelere, hizmetleri yeniden planlama ve her yaşta birey için kentsel olanaklar yaratma zorunluluğunu da beraberinde getirmiştir. Bu bağlamda bu çalışmada “Yaş Dostu Kent” ve yaş dostu kentlerin özelliklerine değinilerek, DSÖ’nün listesinde yer alan “Yaş Dostu Kent” üyesi Türkiye’deki belediyelerin uygulamalarına yer verilmiştir.

1. Bir Farklılık Olarak Yaş ve Yaşlılık

Dünya Sağlık Örgütü (DSÖ) yaşlılığı çevresel etmenlere uyum sağlama yeteneğinin azalması ya da büyük oranda kaybolması olarak tarif etmektedir. Yaşlanma ise, insanın doğumundan itibaren başlayan ve ölümüne kadar devam eden bir süreçtir (Ersoy vd., 2011: 18). Birleşmiş Milletler “60 ve üzeri” yaş grubunu yaşlı olarak kabul ederken, DSÖ bu dönemi “65 yaş ve üzeri” olarak kabul etmektedir. Aile ve Sosyal Hizmetler Bakanlığı Engelli ve Yaşlı Hizmetleri Genel Müdürlüğü’nün 2021 yılı verilerine göre dünya nüfusunun %9,8’i, Türkiye nüfusunun ise %9,7’si bu grupta yer almaktadır (URL1).

Yaşlanma doğal bir süreçtir ve yaşlı bireylerin birçoğu bu süreci kentsel alanlarda geçirmektedir (Yıldızak, 2020: 7). Farklı yaş gruplarında yer alan bireylerin değerleri, inançları ve davranış şekillerinde de farklılıklar olduğu bilinmektedir (Özgener, 2016: 248). Yaşlanma süreci, insan vücudunun biyolojik olarak ve toplumsal ilişkiler açısından gereksinimlerinin değiştiği bir dönem olarak isimlendirilebilir. Yaşlılık sürecinde bireyler “sosyal, ekonomik, sağlık, kültür ve psikolojik” açıdan pek çok konuda değişiklik geçirmektedir (Öztürk Çelen & Kızıldoğan Turan, 2017). Dolayısıyla giderek artan yaşlı nüfusun yaşlılık sürecinde yaşadığı değişimler/değişiklikler nedeniyle yaşadıkları ortamlara uyum sağlayabilmeleri ve iyilik hallerinin en üst düzeyde sürdürülebilmesi için farklı yöntemlere ihtiyaç duyulmaktadır. Bu noktada uygulamalar ağırlıklı olarak yerel yönetimler tarafından denenmektedir (Aslan, 2015: 25).

2. Yaşlı Dostu Kent

“Yaşlı Dostu Kent” en genel anlamıyla “aktif ve sağlıklı yaşlanmayı” destekleyen düzenli ve kolay ulaşılabilir çevre demektir (Yıldızak, 2020: 17). DSÖ’ye göre; “insanlar yaşadıkları toplum içinde yaş aldıkça, kendilerinin hayat kalitelerini yükseltmek üzere tanınan sağlık, katılım ve güvenlik konularındaki fırsatları yükseltme sürecini aktif yaşlanma olarak tanımlamaktadır” (Akyıldız & Akbaş, 2020: 85; Buckner, Mattocks, Rimmer & Lafortune, 2018). Dolayısıyla yaşlı dostu kent yaşlıların toplumda herkes gibi yaşayabilecekleri, topluma entegre olabilecekleri yaşanabilir bir ortamın olması yönünde geliştirilmiş bir modeldir (Aslan, 2015: 25).

Yaşlı dostu kentler oluşturma düşüncesinin temelleri, 2000'li yılların başlarında nüfusun yaşlanması ve kentleşme sürecinde yaşanan dönüşümler neticesinde gündeme gelmiştir (Buffel, Phillipson & Scharf, 2012; Arun, 2020: 2). “Yaşlı Dostu Kent”, 2006 yılında kabul edilen “Yaşlı Dostu Çevreler Programı” ile toplumda aktif ve sağlıklı yaşlanmayı sağlayabilmek için DSÖ tarafından yürütülen, çevresel ve sosyal faktörlerin değerlendirildiği uluslararası bir organizasyondur (Akoğlan Kozak vd., 2019: 102, Ersoy vd., 2011: 23). Nüfusun yaşlanması ve kentleşmedeki artışın etkilerini önlemek amacıyla (Arun, 2020: 2) 2006 yılında 24 ülkeden 33 şehir aktif ve sağlıklı yaşlanmayı sağlayacak temel kentsel elemanları belirlemek için bir araya gelerek “Yaşlı Dostu Kent” yaklaşımını geliştirmiştir ve ardından “Küresel Yaşlı Dostlu Kentler Rehberi” oluşturulmuştur (Akoğlan Kozak vd., 2019: 102, Ersoy vd., 2011: 23).

“Küresel Yaşlı Dostlu Kentler Rehberi”nde yaşlı dostu kent olabilmek için yapılması gerekenler ve düzenlemeler hakkında bilgilere yer verilmiş ve yine bu rehber doğrultusunda, yaşlı dostu kent kavramının ve yaşlı dostu uygulamalarının tüm dünyaya yayılabilmesi amacıyla 2010 yılında “Yaşlı Dostu Kentler Küresel Ağı” kurulmuştur. Kentlerin bu ağa üye olabilmesi için bazı üyelik gereksinimleri belirlenmiş, bir yol haritası niteliğinde olması adına denetim listesi kriterleri oluşturulmuştur (akt. Yıldızak, 2020: 2).

3. Yaşlı Dostu Kent Bileşenleri

Küresel Yaşlı Dostu Şehirler Rehberi'nde geliştirilen DSÖ Yaşlı Dostu Kentler çerçevesi, yaşlı insanların refahı ve katılımı önündeki engellerin belirlenmesine ve ele alınmasına yardımcı olabilecek birbiriyle bağlantılı sekiz alan önermektedir. Bu alanlar birbirleriyle etkileşim halindedirler (URL2).

1. Dış mekânlar ve binalar: Dış çevre, yaşlı insanların evlerinin rahatlığının ötesinde günlük yaşamlarını sürdürürken hareketlilikleri, bağımsızlıkları ve yaşam kaliteleri üzerinde büyük bir etkiye sahiptir. Bakımlı rekreasyon alanları, geniş dinlenme alanları, iyi gelişmiş ve güvenli yaya ve bina altyapısı ve güvenli bir ortamı olan temiz bir şehir, yaşlıların hayatını kolaylaştırmak ve yerinde yaşlanmak için ideal bir yaşam ortamı sağlar.

2. Ulaşım: Erişilebilir ve uygun fiyatlı toplu taşıma, bir şehrin yaşlı nüfusunun aktif olarak yaşlanabilmesini ve sağlık ve sosyal tesislere erişim ile toplumla iletişim halinde kalabilmesini sağlamanın en temel aracıdır.

3. Konut: Yaşlı insanların barınma koşulları genellikle yaşam kaliteleri ve toplumda bağımsız ve aktif olarak yaşlanıp yaşamayacakları ile bağlantılıdır. Uygun konut tasarımı ve bunun topluma ve sosyal hizmetlere yakınlığı, yaşlı sakinlerin rahat ve güvenli bir şekilde yaşamasına olanak tanırken, konutun karşılanabilirliği onlara gönül rahatlığı sağlar.

4. Sosyal katılım: Toplumdaki boş zaman etkinliklerine, sosyal, kültürel ve ruhani faaliyetlere katılmak, yaşlıların toplumla sürekli bütünleşmesini teşvik eder ve ilgili ve bilgili kalmalarına yardımcı olur. Bununla birlikte, yaşlıların bu tür faaliyetlere katılımı, ulaşım ve tesislere erişimden, bu tür faaliyetler hakkındaki farkındalıklarından ve karşılanabilirliklerinden etkilenir.

5. Toplumsal yaşama dâhil olma ve toplumun yaşlıya saygısı: Kapsayıcı bir toplum, yaşlıları şehirlerinin sosyal, kentsel ve ekonomik yaşamına daha fazla katılmaya teşvik eder. Bu da aktif yaşlanmayı teşvik eder. Birçok kentte yaşlılara saygı olmakla birlikte, yaşlanmaya ilişkin olumsuz önyargılar da hâlâ mevcuttur. Bu tür kavramları ortadan kaldırmak için nesiller arası etkileşimleri kolaylaştırmaya ihtiyaç vardır. Yaşlanma ve buna bağlı sorunlar hakkında farkındalığı artırmak için yaşlanmayla ilgili eğitim de erken başlamalıdır, böylece insanlar yaşlılarını takdir etmeyi öğrenebilecektir. Sosyal katılım ise, yaşlıların itibarına katkıda bulunabilir. Tüm yaşlıları deneyim sahibi oldukları faaliyetlere dahil etmeye yönelik yaşlı dostu girişimler, onların toplumla bağlarını sürdürebilir ve toplumlarında değerli olduklarını hissetmelerine yardımcı olabilir. Yaşlı insanlara, onlarla ilgili kararlarda her zaman danışılmalıdır.

6. Vatandaşlık görevini yerine getirme ve işgücüne katılım: Yaşlı insanlar toplum için bir varlıktır ve emekli olduktan sonra da topluma katkıda bulunmaya devam ederler. Yaşlı dostu bir şehir ve topluluk ister gönüllü ister ücretli istihdam yoluyla olsun, yaşlı insanlara bunu yapmaları için geniş fırsatlar sunar ve onları siyasi sürece dahil eder.

7. Bilgi edinme ve iletişim: Zamanında, erişilebilir ve pratik bilgilerle olaylar, haberler ve faaliyetlerle bağlantıda kalmak, özellikle kentleşmiş şehirlerde aşırı bilgi yüklemesi eğilimi ile aktif yaşlanmanın önemli bir parçasıdır. Bilgiyi hızlı bir şekilde yaymak için teknolojiden yararlanılabilir, ancak bu durum aynı zamanda sosyal dışlanmada da rol oynar. Kentler, yaşlılara erişilebilir bir formatta bilgilere erişim sağlamalı ve yaşlıların sahip olduğu çeşitli ihtiyaç ve kaynakları göz önünde bulundurmalıdır.

8. Toplum desteği ve sağlık hizmetleri: Erişilebilir ve uygun fiyatlı toplum ve sağlık hizmetleri, yaşlıları sağlıklı, bağımsız ve aktif tutmada oldukça önemlidir. Bu hizmet yaşlıların

yaşadığı yerlerin yakınında uygun bir şekilde yaşlı bakımı hizmetlerinin sağlanmasını ve bu hizmetleri sağlamak için eğitilmiş sağlık ve sosyal hizmet görevlilerini içermektedir.

Yukarıdaki bileşenlerden de görüldüğü üzere yaş dostu şehirler, “yetersizliği olanlar için bina iç mekânlarından kentsel dış mekânlara, hatta kenti çevreleyen doğa parçasına kadar zincirleme bir yapı gösteren yapılaşmış çevreye erişilebilirlik konusunda da rehberlik etmektedir” (Tural ve Üstün, 2009). Bu nedenle bir kentin yaşlı dostu olarak kabul edilebilmesi için sayılan bu bileşenlerin gerçekleştirilmesi ve bu bileşenlerin aralarında dinamik bir ilişki olması gerekmektedir (Aslan, 2015). Ayrıca yaşlı dostu kent bilincinin ve pratiğinin yaşam alanlarında var olabilmesi için uygulayıcıların olması gerekir. Günümüzde görevleri, yapılanmaları, halka olan yakınlıkları, toplumsal sorumlulukları gereği yerel yönetimler bu süreçte birincil aktör konumundadırlar. Yerel yönetimlerin bu görevlerini sürdürebilmeleri için ise “planlama, uygulama, değerlendirme ve geliştirme/iyileştirme” gibi adımları kapsayan yaklaşık beş yıllık bir süreye gereksinimleri bulunmaktadır (akt. Aslan, 2015: 27).

3. Türkiye’de Yaşlı Dostu Kentler ve Uygulamaları

Dünya genelinde “Yaşlı Dostu Kentler Küresel Ağı’na 51 ülkeden üye olan 1445 kent bulunmaktadır. Üye kentlerden altısı Türkiye’den dir. Türkiye’deki üye kentler Beşiktaş, Bornova, Kadıköy, Muratpaşa, Seyhan Belediyesi ve Mersin Büyükşehir Belediyesi’dir (URL3). Bu kentlerden büyükşehir belediyesi statüsünde olan sadece Mersin’dir. Diğerleri büyükşehir sınırları içinde ilçe belediyesi statüsünde yer almaktadır. Aşağıda Türkiye’den “Yaşlı dostu Kentler Küresel Ağı’na üye belediyelerin, yaş dostu kent bileşenleri bağlamında uygulamaları yine ağıdan elde edilen bilgilerce aktarılmıştır.

4.1. Beşiktaş Belediyesi

Beşiktaş ilçesinde yaşayanların yaklaşık beşte birini yaşlılar oluşturmaktadır. Beşiktaş Belediyesi yaşlılara yönelik özel politika ve hizmetler sunmaktadır. Bu politika ve hizmetleri katılımcı uygulamalarla belirleyen Beşiktaş Belediyesi’nin 2012 yılında 75 yaş üstü yaşlılara yönelik uyguladığı saha çalışmasında, katılımcıların yaşlılık döneminizdeki en öncelikli

ihtiyaçlarının “ev temizliği ve hijyen desteği (%29,8)”, “kişisel bakım ve temizlik (%33,27)” olduğu tespit edilmiştir. Ayrıca bu araştırmada, katılımcıların %28,86'sının ise günlük aktivitelerini gerçekleştirmede ve kişisel bakım ihtiyaçlarını karşılamada tamamen veya kısmen bağımlı olduğu ortaya konulmuştur (URL4).

Bu sonuçlar doğrultusunda, 2019 yılında “Yaşlı Dostu Kentler Küresel Ağı”na üye olan Beşiktaş Belediyesi tarafından bu ihtiyaçları karşılayabilecek bir dizi proje ve hizmet hayata geçirilmiştir. Bu hizmetler, Yaşlı vatandaşlarımızın zamanlarının büyük bir kısmını geçirdikleri evlerinin temizliğinin yapıldığı ve evde destek görevlileri tarafından kişisel bakımlarının yapıldığı **Sağlık Hizmeti**; Sağlıklı ve dengeli beslenmelerini ücretsiz olarak sağlayan **İkram Hizmeti**; Kendilerini güvende hissetmeleri için ve evdeki acil durumlar için **Sosyal Alarm**; Evlerinden çıkıp güvenli ve huzurlu bir ortamda sosyalleşme imkanı sunan **Sosyal Merkezler**; Haklarını korumayı ve tüm ihtiyaçlarını karşılamayı amaçlayan **Sosyal Danışmanlık Hizmeti** şeklindedir (URL4).

4.2. Bornova Belediyesi

Ağa 2021 yılında üye olan Bornova Belediyesi'nde yaşlıların daha huzurlu ve güvenli bir ortamda yaşamını sürdürebilmesi ve yaşlıların ihtiyaç duyduğu sağlık ve sosyal hizmetleri sağlamak amacıyla çeşitli hizmetler yapılmıştır.

Bu kapsamda, Bornova Belediyesi yaşlı vatandaşların bağımsızlığını desteklemek ve mevcut sağlık sorunlarını iyileştirmek ve iyilik hallerini korumaya yardımcı olmak amacıyla 2019 yılında kendi Sağlıklı Yaşlanma Merkezini kurmuştur. Bu merkezde “Yaşlılıkta Düşme ve Düşme Korkusu” ile “Yaşlılıkta Yalnızlık” konularında psikolojik destek eğitimi verilmiştir. Ayrıca fizyoterapi ve rehabilitasyon hizmetleri de verilmektedir. Aynı zamanda sudoku etkinlikleri, sanat ve el sanatları etkinlikleri, sinema, kitap okuma günleri, kelime oyunları, quizler, karaoke, İngilizce dersleri, yaş gruplarına uygun egzersiz programları düzenlenerek sağlıklı yaşama ve sosyal içermeye katkıda bulunulmuştur (URL5).

Genel olarak değerlendirildiğinde Bornova'da yaşlı dostu faaliyetler aşağıda beş ana kategoride özetlenebilmektedir (URL5);

1. Evde Bakım Hizmetleri (Kan basıncı ölçümü ve Berber ve tıraş hizmetleri)
2. Spor aktiviteleri
3. Müzikal Aktiviteler

4. Sağlık Hizmetleri (Hasta transferleri, Diş hizmetleri, Fizyoterapi ve rehabilitasyon hizmetleri, Psikolojik danışmanlık hizmeti)
5. Özgül Gündüz Halk Sağlığı Merkezi

4.3. Kadıköy Belediyesi

“Yaşlı Dostu Kentler Küresel Ağı”na 2016 yılında üye olan Kadıköy Belediyesi’nde yaşlıların aktif katılımını sağlamak için program ve projeler geliştirmek ve karar alma süreçlerine katılımlarını artırmak yaşlılık politikalarının temelini oluşturmaktadır. Sosyal hizmet sunumunda yerel aktörlerin başında gelen Kadıköy Belediyesi, yaşlı nüfusa yönelik belirli ilke ve politikalar benimsemekte ve 2015 yılından bu yana yaşlılara yönelik çeşitli hizmetler sunmaktadır. Bu hizmetlerden en önemli olanları şunlardır (URL6).

Alzheimer Hastalığı ve Sosyal Merkez Merkezi: Bu merkezin amacı, tanı konulduktan sonra hastaların yaşam kalitelerini sürdürmek, kendilerini güvende hissedecekleri ve yeniden sosyalleşebilecekleri uygun bir ortam oluşturmak ve beyin fonksiyonlarının korunmasına katkıda bulunan zihinsel uyarılar ile aktivitelerden keyif almaya devam etmektir. Bu sayede hastaların günlük rutinlerinden keyif alması, ruhsal rehabilitasyon faaliyetleri ile hastalığın ilerlemesinin geciktirilmesi ve bireyin sosyal işlevselliği artırılmak hedeflenmiştir. Ayrıca merkezde hasta yakınlarına yönelik eğitimler, sosyo-kültürel faaliyetler, psikolojik destek ve iyilik programları da sağlanmaktadır (URL6).

Kadıköy Belediyesi Sosyal Merkezi: Kadıköy Belediyesi, bölge yaşlılarına aktif yaşlanma için olanaklar sunarak yardımcı olmayı, psikolojik destek sağlamayı, koruyucu, önleyici ve destekleyici hizmetler ile sosyal yaşamlarına ve kişisel gelişimlerine katkıda bulunmayı amaçlamaktadır. 2013’ten beri faaliyetlerine devam eden Sosyal Merkez, Kadıköy’de 65 yaş ve üzeri yaşlı nüfusu hedeflemektedir. Kadıköy Sosyal Merkezi, Kadıköy yaşlılarının sosyal izolasyonunu azaltmak, akranlarıyla bir araya gelip çeşitli aktivitelerden yararlanabilecekleri sıcak bir sosyal ortam sağlamak ve üretkenliklerini sürdürmek için aktif yaşlanma bakış açısına sahiptir. Kadıköy Sosyal Merkezi’nde yaşlılara sunulan başlıca hizmetler şunlardır (URL6):

Temel sağlık hizmetleri; Tansiyon, diyabet, kolesterol vb ölçümleri sağlık personeli tarafından yapılmaktadır.

Sağlık seminerleri; Aktif ve sağlıklı yaşlanma, yerinde yaşlanma, diyabet eğitimleri, tansiyon, kalp-damar sağlığı, ağız-diş sağlığı, ev kazalarını önleyici tedbirler vb. organize edilmektedir.

Kişisel bakım; Saç kesimi ve el ayak bakımı (manikür pedikür) gibi temel kuaförlük hizmetleri kuaförler tarafından hijyenik koşullarda verilmektedir.

Kişisel gelişim; Sanat ve el sanatları, İngilizce, seramik, bilgisayar, Pilates, sanat, müzik ve diğer kurslar sunulmaktadır.

Sosyo-kültürel faaliyetler; Üyelere yönelik tiyatro, konser, kültürel geziler, piknik, okul öncesi ziyaretleri, kahvaltı/öğle/akşam yemeği düzenlenmektedir.

Psiko-sosyal destek; Üyelere psikolog tarafından psikolojik destek, danışmanlık ve grup terapi hizmetleri verilmektedir.

Boş Zaman Değerlendirme; TV izlemek, kitap okumak, aktivite odalarında oyun oynamak gibi faaliyetler yapılmaktadır.

Hobi bahçesi; Üyelerin bahçe işleri ve ekim yapabilecekleri bir hobi bahçesi bulunmaktadır.

4.4. Mersin Büyükşehir Belediyesi

Mersin Büyükşehir Belediyesi, sağlık, sosyal hizmetler, erişilebilirlik, ulaşım, mesleki eğitim, şehircilik vb. alanlarda DSÖ Yaşlı Dostu Şehirler ve Topluluklar Küresel Ağı'nın gerekli kriterlerini gerçekleştirmeyi ve her türlü faaliyeti gerçekleştirmeyi taahhüt ederek, aşağıdaki sekiz alanda yaşlılara sağlanan hizmetler hakkında bilgi sağlayan bir “mevcut durum raporu” hazırlamış ve tüm bu alanlarda faaliyetler planlamıştır (URL7). Buna göre yaşlılara yönelik hizmetler şunlardır;

- Açık Alanlar ve Binalar,
- Ulaşım,
- Barınma,
- Sosyal Katılım,
- Saygı ve Sosyal İçerme,
- Sivil Katılım ve İstihdam,
- İletişim ve Bilgi ve Toplum Destek,
- Sağlık Hizmetleri.

Bir başka yaşlı dostu kent uygulaması ise “Aktif Yaşlanma Evi”dir. Aktif Yaşlanma Evi ile yaşlıların yaşam koşullarının birçok açıdan iyileştirilmesi hedeflenilmiştir. Aktif Yaşlanma Evi'nin hedef kitlesi 55 yaş üstü vatandaşlardır. Proje kapsamında alan uzmanları tarafından interaktif eğitimler (kişisel gelişim, sağlıklı yaşam, bilişsel becerilerin geliştirilmesi vb.) düzenlenmektedir. Ayrıca yaşlılar için psiko-sosyal danışmanlık hizmeti, sağlık hizmetleri (diş taraması, tansiyon ölçümü, sakarimetri) de verilmektedir. Aktif Yaşlanma Evi’nde yaşlıların sosyal ve kültürel yeteneklerinin geliştirilmesine yönelik müzik ve drama kursları düzenlenmektedir (URL7).

4.5. Muratpaşa Belediyesi

2014 yılında Türkiye’den ağa ilk üye olan Muratpaşa Belediyesi, yaşlılara sağlık, bakım, sosyal ve çevresel hizmetler sunarak yaşam kalitelerini artırmayı kendine misyon edinmiştir. Bu misyon doğrultusunda birçok proje ve hizmeti hayata geçirmiş olan Muratpaşa Belediyesi’nin “Yaşlı Dostu Kent” uygulamaları şu şekildedir (URL8).

- Kuşaklararası İlişkileri Güçlendirmek
- Dijital Yetkinlik Eğitim Programı
- Yaşlı Dostu Kentler İçin Belediye İçi Çalıştay
- Pandeminin Psikolojik Etkilerine Yönelik Araştırma
- Yaşlı Konseyi
- Yaşlı Evi

4.6. Seyhan Belediyesi

2021 yılında ağa üye olan Seyhan Belediyesi, yaşlıların yaşamlarını daha iyi sürdürebilmeleri için çeşitli hizmetler sunmaktadır. Bu hizmetlerden birisi yaşlılara ve engellilere yönelik hizmet veren fizyoterapi, kişisel hijyen ve hemşirelik uygulamalarının yer aldığı kişisel bakım hizmetidir. Ayrıca “Aktif Yaşlanma Merkezi” ve “Alzheimer Merkezi” kurulması yakın gelecekte planlanan hizmetler arasındadır (URL9).

Sonuç ve Değerlendirme

Toplumsal yaşamın her alanında yerel hizmetlerle karşılaşmak mümkündür. Yerel halkın, yerel nitelikli ihtiyaçlarını karşılamakla görevli olan belediyelerin sunmuş olduğu yerel hizmetler, toplumun her kesiminin yararına olmakla birlikte, belirli farklılıklara yönelik de hizmetleri bulunmaktadır. Toplumsal yaşamda farklılıklara sahip bireyler bulunmakla birlikte, bu bireylerin kendi farklılıklarından kaynaklı olarak ihtiyaç duyduğu hizmetler vardır. Bu farklılıklardan birisi de yaş durumu ile ilgilidir. Farklı yaşlarda bireylerin değerleri, inançları ve davranış şekillerinde de farklılıklar olduğu bilinmektedir ve özellikle yaşlılık döneminde bireyler gerek fiziki gerekse psikolojik açıdan birçok konuda değişime maruz kalmaktadır. Yaşlıların yaşadığı bu değişimlerden dolayı yaşadıkları ortamlara uyum sağlayabilmeleri ve kaliteli bir yaşam sürdürebilmelerinde belediyelerin uygulamaları son derece önemlidir. Bu uygulamalardan birisi de “Yaş Dostu Kent” olmuştur. “Yaş Dostu Kent”, yaşlıların, hayatlarını kolaylaştıran uygulamaların yer aldığı kentlerdir. “Yaş Dostu Kent” olmak nüfus içinde yer alan yaş farklılıklarının kabul edilmesi, anlayış ve saygıyla karşılanmasını gerektirmektedir. Bu anlayış belediyelere, hizmetleri yeniden planlama ve her yaştan birey için kentsel olanaklar yaratma zorunluluğunu da beraberinde getirmiştir.

Aktif ve sağlıklı yaşlanmanın desteklendiği yaş dostu kentlerin katılımıyla, “yaş dostu kent” kavramını ve uygulamalarını tüm dünyaya yayabilmek için 2010 yılında “Yaşlı Dostu Kentler Küresel Ağı” kurulmuştur. Belirli üyelik şartlarının olduğu ağa Türkiye’den de “Beşiktaş, Bornova, Kadıköy, Muratpaşa, Seyhan Belediyeleri ve Mersin Büyükşehir Belediyesi” olmak üzere altı belediye katılmış olup, yaş dostu kent bileşenleri doğrultusunda, yaşlılara yönelik hizmetlere ve uygulamalara yer vermektedir. Uygulamalarda da görüldüğü şekliyle yaşlı dostu kavramı sosyal politika açısından oldukça önemli bir konu hâline gelmiştir. Yaşlı bireylerin toplumsal yaşama katılması için belediyelerin sunduğu hizmetler onlara keyifli bir yaşlılık imkânı sağlayacaktır. Özellikle ulaşımın yaşlıların gideceği yerlere ve ihtiyaçlarına göre uyarlanması hem sosyal katılımı hem de onların topluma aidiyet duygularının gelişmesini kolaylaştıracaktır. Bu nedenlerden dolayı belediye yönetimlerinin bu yaklaşıma daha fazla önem vermesi farklılık yönetimi ve hizmet memnuniyetinin artırılması açısından da oldukça önemlidir.

Kaynakça

- Akoğlan Kozak, M., Acar, D., & Zencir Çiftçi, E. (2019). Üçüncü Yaş Turizminin Geliştirilmesinde Yaşlı Dostu Şehir (YDŞ) Teması. *Turizm Akademik Dergisi*, 6(2), 99–114.
- Akyıldız, N. A., & Akbaş, E. (2020). Yaş Dostu Kent Kriterlerinin Kentsel Morfolojiyi Biçimlendirmesi. *Sosyal Çalışma Dergisi*, 4(2), 84–90.
- Alptürker, H. ve Göküş, M. (2019). Farklılıkların Yönetiminin Belediye Hizmet Memnuniyetine Etkisi: Mersin Büyükşehir Belediyesi Örneği. *Çağdaş Yerel Yönetimler Dergisi*, 28 (3), 1-22.
- Arun, Ö. (2020). *Yaş dostu kentlere doğru*. Research Worldwide Istanbul.
- Aslan, D. (2015). Yaşlı Dostu Kentler. *Yaşlı Dostu Kentler Sempozyumu*, 26-27 Kasım Bursa, 25-29.
- Barutçugil, İ. (2004). *Stratejik İnsan Kaynakları Yönetimi*. Kariyer Yayıncılık: İstanbul.
- Buckner, S., Mattocks, C., Rimmer, M., & Lafortune, L. (2018). An evaluation tool for Age-Friendly and Dementia Friendly Communities. *Working with Older People*, 22(1), 48-58.
- Buffel, T., Phillipson, C., & Scharf, T. (2012). Ageing in urban environments: Developing 'age-friendly' cities. *Critical Social Policy*, 32(4), 597-617.
- Certo, Samuel C. (1997). *Modern Management* (Seventh Edition). New Jersey: Prentice Hall.
- Ersoy, M., Ergen, Y. B. ve Dede, O. M. (2011), "Yaşlı Dostu Kent: Amasya Projesi" T.C. Amasya Üniversitesi, Amasya.
- Göküş, M. ve Alptürker, H. (2011). Belediyelerin Sunduğu Hizmetlerde Vatandaş Memnuniyeti: Silifke Örneği, *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 25, 121-133.
- Gümüş, M. (2009). *İşletmelerde Farklılıkların Yönetimi*. Bursa: Marmara Kitap Merkezi (MKM) Yayıncılık.
- İnsan Kaynakları Yönetimi Terimleri Sözlüğü, <https://ikyakademi.com/haberler/insan-kaynaklari-yonetimi-terimleri-sozlugu/43>
- Kızıl, Y. (2011). Örgütlerde Farklılıkların Yönetiminin Örgüt İklimi Üzerine Etkisi ve Bir

Uygulama. *Yüksek Lisans Tezi*, Niğde Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Niğde.

Lajoie, J. (2011). Workforce Diversity Management in Ontario Municipalities. http://localgovernment.uwo.ca/resources/docs/research_papers/2011/Lajoie2011.pdf

Memduhoğlu, H. B. (2008). *Ulusal, Küresel ve Örgütsel Bağlamda Farklılıkları Yönetme*. Ankara: Pagem Akademi Yayınları.

Örselli, E. ve Bayrakçı, E. (2016). *Yerel Hizmetlerde Vatandaş Karnesi*. Konya Örneği. Konya: Çizgi Yayınevi.

Özgener, Ş. (2016). *İş Ahlâkının Temelleri Yönetmel Bir Yaklaşım*. Ankara: Nobel Yayıncılık.

Öztürk Çelen, A., & Kızıldoğan Turan, E. (2017). Yaşlı bireylerin kentsel/kamusal mekanları kullanım analizi: Eskişehir örneği. *Yaşlı Sorunları Araştırma Dergisi*, 10(1), 1–13. <http://dergipark.gov.tr/yasad/issue/27680/291743>

Tutal, O., & Üstün, B. (2009). Yaşlılık ve yaş dostu kentler: Eskişehir. *Yaşlı Sorunları Araştırma Dergisi*, 1, 1–23.

URL1:

https://www.aile.gov.tr/media/120191/evhgm_istatistik_bulteni_eylul2022.pdf (E.T. 21.11.2022)

URL2: <https://extranet.who.int/agefriendlyworld/age-friendly-cities-framework/>

URL3: <https://extranet.who.int/agefriendlyworld/age-friendly-practices/>
(Erişim Tarihi: 03.12.2022)

URL4: <https://extranet.who.int/agefriendlyworld/network/besiktas-municipality/>

URL5: <https://extranet.who.int/agefriendlyworld/network/bornova/>

URL6: <https://extranet.who.int/agefriendlyworld/network/kadikoy/>

URL7: <https://extranet.who.int/agefriendlyworld/network/mercin/>

URL8: <https://extranet.who.int/agefriendlyworld/network/muratpasa/>

URL9: <https://extranet.who.int/agefriendlyworld/network/seyhhan-municipality/>

Wyatt-Nichol, H. and Antwi-Boasiako, K. B. (2012). Diversity Management: Development, Practices, and Perceptions among State and Local Government Agencies. *Public Personnel Management*. 41 (4), 749–72.

Yıldızak, G. B. (2020). Belediyelerin yaşlı dostu kent uygulamalarının değerlendirilmesi: çanakkale belediyesi örneği. *Yüksek Lisans Tezi*. Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, SBE, Çanakkale.

Hasta Güvenliği ve Kùltùrù, Hastanelerde Bina Yönetimi ve Hasta Güvenliği: Bir Literatür Derlemesi

Patient Safety and Culture, Building Management and Patient Safety in Hospitals: A Literature Review

Burcu İRDAM

ÖZET

Son yıllarda teknolojiadaki ve nüfus hızındaki önemli değışimler sağlık hizmetlerinde hastane binalarında mekânsal olarak önemli değışimlerin gerekliliğini zorunlu hale getirmiştir. Sağlık hizmetleri yüksek teknoloji ile hizmet gerektiren, değışim ve gelişime hızlı uyum sağlamak zorunda olan hizmetlerdir. Günümüzde sağlık hizmetinden yararlanmak için hastaneye başvuran hastaların sağlık hizmetlerini güvenli, hızlı, modern, konforlu bir ortamda alma konusunda daha bilinçli olduğu da açıktır. Bu nedenle de hastaların sağlık ihtiyaçlarını karşılamak, şartlara uygun sağlık hizmetleri vermek gerekmektedir. Bu amaçla hastanelerin teknolojik gelişmelere uygun, hastaların kolaylıkla tüm hizmetlere ulaşabileceği şekilde dizayn edilmesinin gerekliliği ortaya çıkmıştır. Hastanelerde, “Bina Yönetimi” konusu, hastanelerin mevcut ihtiyaçları karşılaması bakımından hastane yapılarının bu ihtiyaçlara en iyi şekilde cevap verebilmesi noktasında ortaya çıkmıştır. Bu bağlamda, hastane içerisinde koordineli ve verimli bir hizmet sunumu açısından son derece önemli bir konu haline gelmiştir. Hastanelerde sağlık hizmeti verilirken, hizmetin aksamaması, koordinasyon, verimlilik, güvenlik, hasta, hasta yakını ve çalışanların daha modern, konforlu bir ortamda hizmet alması ve hizmet vermesi gibi faktörler hastanelerde bina yönetimi kavramının önemini arttırmıştır. Hastane yönetiminde bina yönetim hizmetlerinin hasta güvenliği bakımından önemi oldukça fazladır. Hastanelerin sağlık hizmetini sunarken yerine getirmesi gereken temel şartın hasta güvenliğini sağlamak olması, hastanelerin daha güvenli, konforlu, hasta dostu ortamlar olarak tasarlanması gerekliliğini de beraberinde getirmiştir.

Bu amaç doğrultusunda hastane bina yönetim sistemleri ve hasta güvenliği kavramına açıklık getiren çalışmalar incelenerek literatür derlemesi yapılmıştır. Bu derlemede, bina yönetim sistemlerinin hasta güvenliği kavramıyla ilişkilendirilmesi amacıyla, “Bina Yönetimi” kavramı açıklanmış, “Hastane Kavramı ve Hastanelerde Bina Yönetim Hizmetleri” , “ Hasta Güvenliği ve Kùltürù” kavramı, açıklanmış, “Hastanelerde bina yönetimi ve hasta güvenliği arasındaki ilişki” ve iyileştiren hastaneler, ergonomi ve kalite kavramına açıklık getirilmiştir. Çalışmanın, hastane yöneticileri, sağlık sektörü yöneticileri, sağlık hizmetlerindeki tüm paydaşlar açısından bina yönetim sistemlerinin hasta güvenliği açısından değerlendirme yapılması konusunda fayda sağlaması amaçlanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Literatür taraması, Bina yönetimi, Hastane bina yönetimi, Hasta güvenliği.

ABSTRACT

Significant changes in technology and population rate in recent years have necessitated the necessity of spatially significant changes in hospital buildings in health services. Health services are services that require high technology and have to adapt quickly to change and development. It is also clear that patients who apply to the hospital to benefit from health services today are more conscious of receiving health services in a safe, fast, modern and comfortable environment. For this reason, it is necessary to meet the health needs of patients and to provide health services in accordance with the conditions. For this purpose, the necessity of designing hospitals in accordance with technological developments and in a way that patients can easily access all services has emerged. In hospitals, the subject of "Building Management" emerged at the point where the hospital structures can best meet these needs in terms of meeting the current needs of the hospitals. In this context, it has become an extremely important issue in terms of a coordinated and efficient service delivery within the hospital. While providing health services in hospitals, factors such as non-disruption of service, coordination, efficiency, safety, patients, patient relatives and employees receiving and providing services in a more modern and comfortable environment have increased the importance of the concept of building management in hospitals. In hospital management, building management services are very important in terms of patient safety. The fact that the basic condition that hospitals must fulfill while providing health services is to ensure patient safety has brought along the necessity of designing hospitals as safer, comfortable and patient-friendly environments.

For this purpose, a literature review was made by examining the studies that clarify the concept of hospital building management systems and patient safety. In this review, in order to associate building management systems with the concept of patient safety, the concept of "Building Management" is explained, the concept of "Hospital Concept and Building Management Services in Hospitals", the concept of "Patient Safety and Culture" is explained, "The relationship between building management and patient safety in hospitals" and The concept of improving hospitals, ergonomics and quality has been clarified. The aim of the

study is to benefit from the evaluation of building management systems in terms of patient safety in terms of hospital managers, health sector managers and all stakeholders in health services.

Keywords: Literature review, Building management, Hospital building management, Patient safety.

1. BİNA YÖNETİMİ VE BİNA YÖNETİM SİSTEMİ

Bina yönetimi, bir iş yerinin faaliyetlerini yürüttüğü bina, fabrika, ofis veya site gibi çalışma mekânlarının, yürütülen iş ve çalışanlarla birlikte, en uygun ve rahat çalışma ortamı sağlamak amacıyla, dinamik olarak kontrol edilmesidir. (Tengilimoğlu, 2017:437)

Bina yönetim sistemi, işletmelerin ana faaliyetlerini yapabilmesi ve sürdürebilmesi bakımından büyük öneme sahiptir. Bu sistemin amacı, en uygun çalışma ortamını en az maliyetle sağlayabilmektir.

Teknik sistemlerin dağınık bir şekilde bulunduğu binalarda; sağlıklı ve ekonomik bir işletim için bina yönetim sisteminin kullanılması bir ihtiyaç haline gelmiştir. Bir binadaki mekanik ve elektriksel sistemler binanın toplam maliyetinin oldukça büyük kısmını meydana getirir. Bu sistemler, ısıtma-soğutma, iklimlendirme, aydınlatma, taşıma (asansörler, yürüyen merdivenler v.s.) gibi hizmetleri karşılarlar.

İhtiyaçtan doğan bina yönetim sistemlerinin başlıca üç amacı vardır:

- ✓ Merkezi denetim ve işletmeyi sağlamak (Çimen, 2005)
- ✓ Enerji tasarrufu sağlamak.
- ✓ Güvenlik kontrolü sağlamak.

Bina yönetim sistemleri, karmaşık yapıdaki binaların işleyişi ve uyumlu çalışması için çok önemli bir unsurdur. Günümüzde oteller, alışveriş merkezleri, bankalar, hastaneler ve fabrikalarda yaygın olarak kullanılmaktadır. Bina yönetim sisteminin kullanılması, teknik elemanların azalmasına, teknik aksaklıkların zamanında fark edilip çözümlenmesine ve sorunların hızlı bir şekilde ortadan kaldırılmasına imkân sağlamıştır.

1.1. Bina Yönetim Sisteminin Evreleri

Bina yönetim sistemleri dört evreden oluşmaktadır. Bu evreler, kapsam ve tanımlama evresi, tasarım ve proje evresi, uygulama evresi ve sonlandırma evresidir.

Bina yönetim sisteminin ilk adımı tanımlama evresi ile başlar. Bu evrede sistemin kapsamı belirlenir ve tanımlaması yapılır. Kapsam belirlendikten sonra bina için gerekli olan ihtiyaçlar belirlenir. Daha sonra binanın alt sistemlerinin tasarımı yapılır, mekanik ve otomasyon projesi hazırlanır (Canbay vd., 2004:2).

Bina yönetim sistemlerinde projelendirme yapılırken başrolde mekanik tasarımcı vardır. Çünkü binanın her türlü ısıtma, soğutma, havalandırma işlemleri mutlaka bina yönetim

sistemine uyumlu olmalıdır. Bu nedenle mekanik tasarımcı BYS tasarımcısıyla birlikte ve uyumlu bir şekilde çalışmalıdır.

Uygulama evresi, bina yönetim sisteminin gerekli düzenlemeler yapılarak devreye sokulduğu projenin son şeklinin verildiği aşamasıdır.

Sonlandırma evresi ise, bina yönetim sisteminin bakımının yapıldığı, hataların rapor edildiği, kullanıcılara eğitim verildiği, nokta durum raporunun hazırlandığı, sistemin tüm yazılım ve donanım araçlarıyla işletmeye teslim edildiği evredir. Sonlandırma evresini, mekanik yüklenici kontrolünde BYS yüklenicisi yapar.

1.2. Hastane Kavramı ve Hastanelerde Bina Yönetim Sistemleri

Hastaneler, hastalıkların teşhis ve tedavisine yönelik çok çeşitli faaliyetlerin yürütüldüğü çok sayıda ve birbiri ile yakın ilişkide bulunan birimlerden oluşan karmaşık bir sosyo-ekonomik sistemdir. (Aydın, 2001:21) Hastaneler kompleks binalardır. Ameliyathane, yoğun bakım, doğum üniteleri, laboratuvarlar, ilaçların, doku ve organların saklandığı alanlar ve veri merkezleri bulunur. Bu kompleks yapının düzenli ve uyumlu bir şekilde çalışmasına ihtiyaç vardır. İhtiyaçları karşılamak için bu ihtiyaçları tek tek karşılayan sistemlerin bütünleşmiş bir şekilde çalışması gereklidir. Çünkü bütünleşmiş olarak çalışmayan sistemlerde birçok problemle karşılaşılabilir (İşbitiren, 2015). Hastanelerde bunu sağlayabilmek için de etkili bina yönetim sistemlerine ihtiyaç vardır. Hastanelerde bina yönetimi birçok hizmetin bir araya gelmesiyle değerlendirilir. Bu hizmetler maddeler halinde aşağıda açıklanmıştır (Tengilimoğlu vd, 2017:439).

1.2.1. Isıtma, Havalandırma ve İklimlendirme (HVAC) Hizmetleri

Hastanelerde enfeksiyon çeşitli yöntemler ile oluşabilir. Oluşan enfeksiyonların bulaşma yöntemlerinden birisi hava yoludur. Yüksek hijyen gerektiren mahallerde hava yolu ile bulaşan enfeksiyon oldukça önem taşımaktadır. Hava kaynaklı enfeksiyonlar, hastanelerde hasta, hasta yakınları ve çalışanlar için büyük risk oluşturur. Bu risklerin başında havalandırma sistemleri, havalandırma ve solunum ekipmanları, toz üreten alanlar, su ile çalışan veya üreten sistemler, ıslak hacimler, izolasyon odaları, tıbbi işlemler, malzeme kullanımları, yetersiz bakım ve temizlik hizmetleri gelmektedir. Enfeksiyon riski, özellikle hijyen ortamlarda, havada bulunan partikül sayısı düşürülerek azaltılabilir. Bu işlem, hijyenik havalandırma ve klima sistemleri kullanılarak yapılabilir (Anıl vd., :1206).

Hastanelerde havalandırma gereken alanların başında ameliyathaneler, doğumhaneler, genel laboratuvarlar, klinik laboratuvarlar, yoğun bakımlar, işlem alanları, kemoterapi üniteleri, izolasyon odaları, lazer ile işlem yapılan alanlar gelmektedir (Süngü, 2017).

1.2.2. Temizlik Hizmetleri

Hastanelerde temizlik hizmetleri, (otopark, merdiven, koridorlar, bekleme salonları vb.) genel alanların, (klinikler, acil, morg, laboratuvar vb.) orta riskli alanların ve (ameliyathane, girişim odaları, yoğun bakımlar vb.) kritik alanların temizliğini, tertip, düzen ve bakımını yapılması işlerini kapsar. Hastaların zamanının tamamının odalarında ve hastanenin diğer alanlarında geçirdiğini düşünürsek, hastane temizlik hizmetlerinin ne kadar önemli olduğu anlaşılır (Birdal, 2010:9).

1.2.3. Hastane Bilgi Sistemleri

Bilgi yönetimi, bilgiyi edinmek, tekrar kullanabilmek için gerekli işlemleri yapmak ve yeni koşullara uyum sağlayacak şekilde mevcut bilgileri uyarlamak ile ilgili süreçtir. Amacı, bilginin birden fazla kişinin kullanabilmesine elverişli, yani paylaşılabılır bir hale getirilmesidir (Aktan ve Vural, 2005:1).

Tıp ve sağlıkla ilgili bilgi yönetimi, bir tıp veya sağlık kuruluşunun temelde hasta bakımına yönelik misyon ve amaçlarına ulaşmak ve performansını geliştirmek üzere, bütün enformasyon varlıklarını sistemli bir şekilde belirlemesi, elde etmesi, düzenlemesi, geliştirmesi, erişilebilir kılması, onların yayımı, paylaşılması, kullanılması ya da uygulanmasını, bütünlük bir yaklaşımla sağlayan bir süreçtir (Terlemez vd., 2014:364).

Sağlık bilgi sistemleri genel olarak; klinik bilgi sistemleri ve teşhis ve tedavi sistemleri olarak ikiye ayrılmaktadır. Klinik bilgi sistemleri; Elektronik Sağlık/Hasta Kayıtları, Klinik Karar Destek Sistemleri, Hemşire Bilgi Sistemleri, Hasta Takip Sistemleri, Tele-Tıp, Vaka Bileşimi, Akıllı Kart Uygulamaları, Hastane Bilgi Sistemlerinden oluşmaktadır. Teşhis ve tedavi sistemleri ise Laboratuvar Bilgi Sistemi, Tıbbi Görüntü, Arşiv ve İletişim Sistemi, Radyoterapi Bilgi Sistemi, Nükleer Tıp Bilgi Sistemi, Tıbbi Konuşma Tanıma Sistemi, Doküman Yönetim Sisteminden oluşmaktadır (Terlemez vd., 2014:364).

Günümüzde Sağlık Bakanlığı tarafından sağlık bilgi sistemleri ile alakalı olarak e-sağlık, merkezi hastane randevu sistemi, çekirdek kaynak yönetim sistemi, elektronik belge yönetim sistemi ve elektronik imza projeleri yürütülmektedir.

1.2.4. Bakım-Onarım Hizmetleri

Sağlık kurumlarında sunulan sağlık hizmetlerinin daha etkin, verimli ve kaliteli sunulması için sağlık hizmetlerinde kullanılan tıbbi teknolojik aletlerin, teknik servis bakım-onarımlarının yapılması son derece hayati önem taşımaktadır. Çünkü tıbbi cihazlardan verim alınması için yapılan ölçüm sonuçlarından emin olunması, cihazların periyodik bakımlarıyla ömürlerinin uzamasının sağlanması, cihazların hassasiyetinde meydana gelen değişikliklerin izlenebilir bir rutine bağlanması, kalibrasyon bilinci oluşturularak çalışan ve hasta güvenliğinin artırılması için ortam yaratılması gerekmektedir. (Çalışkan, 2014:1)

Hastanelerde yüksek teknoloji gerektiren tıbbi cihazların kullanılması, bu cihazların bakım-onarımının yapılması, kalibrasyon faaliyetlerinin yürütülmesi işlevleri hastane içinde oluşturulan klinik mühendislik birimlerince yerine getirilmektedir (Karagöz vd., 1998)

1.2.5. Tıbbi Teknolojik Hizmetler

Teknolojinin her alanda etkisini fazlasıyla gösterdiği günümüzde, teknolojinin en etkin kullanıldığı alanlardan birisi de tıp olmuştur. Bu alanla ilgili teknoloji, tıbbi teknoloji, sağlık teknolojisi, sağlık hizmetleri teknolojisi gibi tanımlarla ifade edilmiştir.

Tıbbi teknoloji, uzun dönemli bakım ve rehabilitasyonu sağlamada, hastalıkları önleme ve tedavi etmede, sağlık personelinin kullandığı tüm yöntemler olarak tanımlanmıştır. Tanımdan da anlaşıldığı gibi, tıbbi teknoloji, tıbbi malzemeden tıbbi cihazlara, ilaçlardan cerrahi yöntemlere kadar birçok geniş alanı kapsamaktadır (Şemin, 1999:11).

Tıbbi teknolojinin kullanım alanları farklılık gösterebilmektedir. Bu alanlar, koruma ile ilgili (aşı), tarama ile ilgili (mamografi), teşhis ile ilgili olanlar (bilgisayarlı tomografi), tedavi ile ilgili olanlar (ilaçlar, radyoterapi cihazları), rehabilitasyonla ilgili olanlardır. (Şemin, 1999:12). Tıbbi teknolojik yönetim sağlık kuruluşlarına birçok faydalar sağlar; maliyetleri kontrol altında tutmaya, rekabet ortamını oluşturmaya ve kaliteyi garantilemeye yardımcı olmaya ve sunulan hizmetlerin etkin ve ekonomik şekilde yürütülmesine yardımcı olur (Kılınç, 2009:68).

1.2.6. Bina Tesis Güvenliği Hizmetleri

Tesis yönetimi ve güvenliği kalite sisteminin bir parçasıdır ve bir kuruluşun sahip olması gereken en önemli unsurlardan biridir. Sağlık kuruluşları; hastalar, hasta yakınları, çalışanlar ve ziyaretçiler için güvenli, işlevsel ve destekleyici bir tesis sunmakla yükümlüdür. Tesiste sağlanan fiziki güvenlik aynı zamanda bir kalite ölçüsüdür. Sağlık kuruluşları; güvenlik ve emniyet, tehlikeli maddeler, afete hazırlık, yangın güvenliği, tıbbi ekipmanlar ve altyapı sistemleri alanlarında yazılı planlar geliştirmek, uygulamak ve güncelliğini sağlamak durumundadırlar (Öztürk vd.,2014:180). Bina tesis güvenliği hizmetleri kapsamına, yangın güvenliği, tehlikeli madde yönetimi, tıbbi atık yönetimi, hastane güvenliği yönetimi, destek sistemleri yönetimi, hastane acil durum planları ve yönetimi girmektedir.

1.2.7. Hastanelerde Bahçe ve Peyzaj Mimari Hizmetleri

Erken dönemlerde tıpla uğraşanlar huzurlu, rahatlatan mekânların ve ruhsal doyumu sağlayan ortamların iyileştirici etkisini de kavramış, inanca ve ruhsal duruma yönelik iyileştirme yöntemlerini benimsemişlerdir. İnsanlık, fiziksel ve ruhsal sağlığın birlikte yürümesi gerektiği gerçeğini bugün yeniden keşfetmektedir.

Doğal manzara ve seslerin hastane içi mekânlarda ve hastane çevresinde kullanımının, tıbbi müdahaleler sırasında ağrı kontrolünde etkin bir yöntem olduğu, endişeyi azalttığı, cerrahi müdahale sırasında rahatlama sağladığı, kan basıncı ve kalp atış hızını olumlu yönde etkilediği tespit edilmiştir. Yapılan araştırmalara göre, doğayla temasın (bitkiler, peyzaj düzenlemeleri ve hayvanlar gibi), stres, kolesterol, ağrı ve hastanede kalış süresini azalttığı ve kan basıncını düşürdüğü belirlenmiştir (Ergenoğlu ve Aytuğ, 2007:49).

1.2.8. Hastanelerde Yemek Hizmetleri

Hastanelerde yemek hizmetleri, hasta yemeklerinin hazırlanması, dağıtımı, personel yemeklerinin hazırlanması ve dağıtımı ve ara öğünlerin hazırlanması ve dağıtımı işlemlerinden oluşur (Ergenoğlu ve Aytuğ, 2007:49).

1.2.9. Hastanelerde Çamaşırhane Hizmetleri

Hastaneler, hastaları iyileştirmenin yanı sıra, yatan hastalarına günlük temiz giysi ve yatak çarşaflarının temin edildiği bir dizi otel ihtiyacını da karşılamaktadır Bunun yanı sıra hastane çamaşırhane hizmetleri, temiz çamaşırların depolanması, kullanılmış çamaşırların ayrılması ve toplanması, hastane tekstillerinin muhafaza edilmesi, tamirat ve değiştirme hizmetlerini de sunulmaktadır (Demirel ve Gelmez, 2021:88).

1.3. HASTA GÜVENLİĞİ KAVRAMI

Hasta güvenliği kavramı, ilk kez Hipokrat tarafından ifade edilen ve tıbbın genel ilkesi haline gelmiş “önce zarar vermemek” anlayışı içerisinde vardır. Ancak, sağlık hizmetlerinde her tıbbi uygulama ve girişim, kendiliğinden bazı riskleri de beraberinde getirmektedir. Günümüzde bu risklerin azaltılması ya da kontrol altına alınabilmesi için daha hassas ve ayrıntılı bir yaklaşım olan “hasta güvenliği” kavramı ön plana çıkmaktadır (Taş vd., 2013).

Hasta güvenliği sağlık hizmetlerinin en temel ilkesidir. Hastanın sağlık hizmetinden yararlandığı sırada güvenli bir ortamın oluşturulması, doktor, hemşire veya sağlık personelinin hatalarından kaynaklanan zararların en aza indirilmesi en temel hedeftir. Çünkü hasta bakım sürecinin her aşaması kendi içerisinde bir güvensizlik içerir. Uygulama sırasında ürünlerde, prosedür ya da sistemlerde bazı problemler meydana gelebilir. Bu nedenle hasta güvenliğinin sağlanması için enfeksiyon denetimi, güvenli ilaç kullanımı, ekipman güvenliği, güvenli bakım ortamı ile birlikte çevresel güvenlik ve risk yönetimini de içeren bir sistemin olması gereklidir (Yetkinlioğlu, 2009:36).

Hasta güvenliği, sağlık hizmetine bağlı hataların önlenmesi ve bu hataların neden olduğu yaralanma ve ölümlerin ortadan kaldırılmasına yönelik çalışmalardır (Akalin, 2010:10). Ulusal Hasta Güvenliği Ajansına (National Patient Safety Agency) göre, hasta güvenliği, hastanelerde risk değerlendirme, hasta ile ilişkili risklerin yönetimi ve tanımlanması, yinelenen risklerin azaltılması için raporlanması ve analizi, geliştirilen çözümlerin uygulanması sonucu hastaya daha güvenli bakım verme sürecidir (Gözlü ve Kaya, 2012:175).

Hasta güvenliği bakımın kalitesi ile ilişkilidir. Ancak, güvenlik, kalitenin bir alt grubudur. Bir başka tanıma göre ise hasta güvenliği, sağlık hizmetinin sunum aşamalarında görülebilecek

“basit hatalar” nedeniyle hastalar, yakınları ve sağlık kuruluşlarında çalışanlar için zararlı sonuçlanabilecek süreçleri öngörmek, zarar ve hataları engellemek çabasıdır (Ovalı, 2010:34).

1.3.1. Hasta Güvenliğine Hastaların Katılımı ve Sorumluluğu

Hasta katılımı “bireylerin mevcut sağlık hizmetlerinden en büyük faydayı elde edebilmek için atması gereken adımlar” olarak tanımlanabilir. Bir başka tanıma göre hasta katılımı; hastalar, kamu ve sağlık profesyonelleri arasındaki ortaklık süreci olarak tanımlanmaktadır (Ocloo ve Matthews, 2016: 627, akt: Özkan,2017:1760).

Hasta katılımı, “hasta için” kavramının yerine “hasta ile birlikte” kavramının kullanılması temeline dayanmaktadır. Temel olarak, katılım faaliyetinin amacı, hastalar, hasta yakınları, sağlık hizmetleri kullanıcıları, sağlık hizmeti sunucuları ve toplum için sağlık hizmetlerinin sunumunun geliştirilmesidir (Bayın, 2016:459).

1.3.2. Hasta Güvenliği Kültürü

Güvenlik kültürü kavramı, Çernobil kazasından sonra ortaya çıkmış bir kavramdır. Kaza ile ilgili hazırlanan raporda bu kazanın nedenlerinden biri olarak kurumun güvenlik kültürünün zayıflığı gösterilmiştir (IAEA –Uluslararası Atom Enerjisi Kurumu-,1986)[3]. IAEA 1991 yılında bu kavramı tanımlamıştır. Buna göre güvenlik kültürü; kurumun sağlık ve güvenlik programlarının yeterliliğine, tarzına ve uygulamadaki ısrarına karar veren birey ve grupların değer, tutum, yetkinlik ve davranış örüntülerinin bir ürünüdür.” (Yardımcı vd.,2014:173).

Hasta güvenliği kültürü ise, sağlık hizmetlerinin temel amacı olan hasta güvenliğinin sağlanmasında oturtulması gereken en önemli kavram olarak karşımıza çıkmaktadır. Çünkü, sağlık hizmetlerine bağlı hataların önlenmesi ve bu hataların neden olduğu hasta hasarlarının yok edilmesi veya azaltılması olarak ifade edilen hasta güvenliğinin örgütlerde sağlanması hasta güvenliği kültürünün oluşmasına bağlıdır (Dursun vd.,2010:2).

Hasta güvenliği kültürü, örgüt kültürünün bir parçasıdır ve örgütteki bireylerin tutumları, inançları, algıları ve değerlerinden oluşur (Kaya, 2009:32-34). Hastanelerde, hasta güvenlik kültürünün oluşturulmasında sadece kurum çalışanları ve yöneticileri değil, hastaların da hasta güvenliği konusunda bilinçlendirilmesi gerekir (Akalin, 2004:13).

Hasta güvenliğinde istenen iyileştirmelerin, sağlık hizmetlerinde kültür değişimini gerektirdiği yaygın bir şekilde kabul görmektedir. ABD’de Agency for Healthcare Research and Quality’nin (AHRQ) desteklediği hasta güvenliği projelerinin bulgularına dayanarak, hastanelerde hasta güvenliği için geliştirdiği 10 öneriden birincisi “hasta güvenliği kültürünün değerlendirilmesi ve geliştirilmesidir”. Birleşik Krallık’ta National Patient Safety Agency’nin hasta güvenliğini iyileştirmek için 7 adımlı rehberinin birinci adımı “hasta güvenliği kültürünün oluşturulmasıdır”. Kanada’da Canadian on Health Services Accreditation’ın 6 hasta güvenliği hedefinden birincisi kültürdür (Kaya, 2007:13).

1.4. HASTANELERDE BİNA YÖNETİMİ VE HASTA GÜVENLİĞİ İLİŞKİSİ

Son yıllarda sağlık hizmetlerinde meydana gelen değişimler, sağlık hizmetlerinde hasta merkezli bir yaklaşımın benimsenmesi sağlık hizmetleri sektöründe köklü değişikliklere neden olmuştur. Bu değişim hastane binalarının tasarlanmasına da etki etmiştir.

Tarihteki ilk hastane yapılarından, günümüzdeki hastane yapılarına kadar geçirilen evrimde hastalık ve sağlık kavramlarının birçok kereler değiştiği ve tıp biliminde birçok ilerlemeler olduğu görülmektedir. Sağlık yapıları, tarihleri boyunca politik, sosyal, teknik ve ekonomik faktörler, demografik yapılarıdaki dönüşümler, tıp bilim alanındaki gelişmeler ve zamanlarının felsefeleri tarafından biçimlendirilmişlerdir. Bu durum günümüzde de devam etmektedir.

Sağlık kurumlarının tasarlanması için mimara gerekli olan teknik bilgi, tıbbi bilgi ve teknoloji artan bir ivmeyle değişip gelişmekte, sürekli yenilenmektedir. Hasta sayısında, hastalık türü ve tiplerinde yaşanan değişimler ile yeni teşhis veya tedavi teknolojilerinin bulunması, doğrudan yapay çevreyi etkilemektedir. Hastanelerde hastaları enfeksiyondan korumaya yönelik antibiyotik tedavilerinin yerine, hastane mekânlarının sterilizasyonunun en st seviyede yapılması ve hastanede enfeksiyona bağlı hastalıkların en alt seviyelerde görülür hale gelmesi anlayışı önem kazanmıştır. Geleceğin hastane binaları, hastanın kendi kendine yardımı ve hastalıklardan korunması yönünde eğilim gösteren; spor salonları, toplum için buluşma noktası olabilecek mekanlar, sosyal hizmetler büroları, danışma merkezleri, kişisel bakım hizmetleri veren mekanlar gibi başka işlevler de iereceklerdir.

Genel olarak, hastanın, binaya ilk girdiğindeki izleniminde ürkütücü olmayan ve konuksever bir etki yaratılması hastanın yaşadığı stresi azaltmaktadır. Sağlık kurumunda yön bulma ile ilgili özelliklerin, hastaların bekleme sürelerini, personelle iletişim sıklığını, kaygı ve stres düzeyini ve hastane içindeki kalabalıklığı etkilediği tespit edilmiştir. Doğal manzara ve seslerin hastane içi mekânlarda ve hastane çevresinde kullanımının, tıbbi müdahaleler sırasında ağrı kontrolünde etkin bir yöntem olduğu, endişeyi azalttığı, cerrahi müdahale sırasında rahatlama sağladığı, kan basıncı ve kalp atış hızını olumlu yönde etkilediği tespit edilmiştir (Ergenoğu ve Aytuğu, 2007:49).

1.5. SONUÇ

Hastanelerin çok eski tarihlerden günümüze kadar değişen şartlar ve hızlı teknolojik gelişmelere bağlı olarak bu değişimlere uyum sağlamanın gerekliliği açısından birçok evrimden geçtiği, yapılarında her dönem değişiklik yaşandığı bilinmektedir. Hastane binalarının hasta ve hastalık üzerindeki etkisi düşünüldüğünde, hastane ortamının iyileşme sürecini etkilediği, hastaları hem fiziksel, hem ruhsal yönden destekleyecek ortamlar haline gelmelerinin önemi büyüktür. Hastane binalarının, sağlık hizmetini vermenin temel amacı olan hasta güvenliğinin sağlanmasında katkısı ve önemi oldukça fazladır. Hastanın sağlık hizmetini alırken, güvenli, hijyen, ferah, rahatlatıcı bir ortamda tedavi olması, iyileşme sürecini hızlandırmasında hayati rol oynamaktadır.

Tüm bu açıklamalardan hareketle, hastanelerde bina yönetim hizmetlerinin hastanın güvenliği ile doğrudan ve olumlu yönde bir ilişkisinin olduğu söylenebilir. Çünkü hastane binalarının güvenli, hijyenik, estetik bir yapıda olması, hastanın hem güvenliğine hem de iyileşme sürecine doğrudan etki eden bir faktördür. Bunun için de, hastane binaları tasarlanırken son teknolojik gelişmelere uygun, rahatlatıcı, güvenli, hijyenik koşulların sağlandığı ortamlar olarak tasarlanması gerekmektedir.

KAYNAKÇA

- AKALIN, H. E. (2004). Hasta Güvenliği Kùltürü: Nasıl Geliştirebiliriz. *Ankem Dergisi*, 18(2):12-13.
- AKALIN, H. E. (2010). Hasta Güvenliği Kùltürü, *Sağlıkta Nabız*, 7(25): 10-13.
- AKTAN, C. C. ve VURAL, İ. Y. (2005). *Bilgi Çağı, Bilgi Yönetimi ve Bilgi Sistemleri*, Derl: Coşkun Can AKTAN ve İstiklal Y. VURAL, 1-30. Çizgi Kitabevi: Konya.
- ANIL, O. B., ARSLAN, A., BOYLU, A., EVREN, E., GACANER, G., GENCER, Ü., ... & ULUTEPE, L. HASTANE HİJYENİK ALANLARININ KLİMA VE HAVALANDIRMA PROJE HAZIRLAMA ESASLARI.
- AYDIN D. (2001). "Genel Hastanelerde Teknolojik Gelişmelerin Bina İhtiyaç Programına Etkilerinin Araştırılması", Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi
- BAYIN G. (2016). "Sağlık Hizmetlerinin Geliştirilmesi Sürecinde Hasta ve Toplum Katılımının Rolü" *TAF Preventive Medicine Bulletin*, Cilt 15, Sayı 5.
- BİRDAL E. (2010). "Hastane Temizlik Hizmetleri" Sağlık Bakanlığı Tedavi Hizmetleri Genel Müdürlüğü, Ankara.
- CANBAY Ç. S., G. GÖKÇEN, A.HEPBAŞLI, (2003). " Bina Yönetim Sistemleri ve HVAC Sistemlerinde Enerji Tasarrufuna Yönelik Kontrol İlkeleri" VI. Ulusal Tesisat Mühendisliği Kongresi ve Sergisi .
- ÇİMEN L. (2005). "Bina Otomasyon Sistemleri", *Türk Tesisat Mühendisleri Derneği Dergisi*.
- Dursun, S., Bayram, N., & Aytaç, S. (2010). Hasta güvenliği kùltürü üzerine bir uygulama. *Sosyal Bilimler Dergisi*, 8(1), 1-14.
- Durum Komuta Sistemi ve Atatürk Üniversitesi Sağlık Araştırma ve Uygulama Merkez Müdürlüğü Hastanesi'ne Uygulanması" Uzmanlık Tezi, Atatürk Üniversitesi Tıp Fakùltesi.
- GELMEZ, M., & DEMİREL, E. T. (2021). Hastanelerde Bina Yönetiminin Sağlık Çalışanlarının Görüşleri Açısından İncelenmesi: Bir Ölçek Geliştirme Çalışması. *Fırat Üniversitesi Harput Araştırmaları Dergisi*, 8(16), 79-104.
- GÖZLÜ K. ve KAYA S. (2012). Akreditasyon Belgesine Sahip Bir Hastanede Hasta Güvenliği Kùltürünün Değerlendirilmesi, 6. Ulusal Sağlık ve Hastane İdaresi Kongresi Bildiriler Kitabı, Isparta: 175-182.
- İŞBİTİREN G. (2015). " Hastanelerde Entegre Bina Yönetim Sistemleri, Kazanımlar ve Uygulama Örnekleri", Schneider Electric.
- Karagöz, İ., Eroğul, O., & Bahadırlar, Y. İLERİ TEKNOLOJİ ÜRÜNÜ TIBBİ CİHAZLARIN BAKIM ONARIMLARININ HASTANE ORGANİZASYONU İÇİNDEKİ KLİNİK MÜHENDİSLİK BİRİMLERİ TARAFINDAN YAPILMASININ HASTA BAKIM KALİTESİ VE VERİMLİLİĞE ETKİLERİ.

- KAYA, S. (2007). Türkiye’deki Hastanelerde Hasta Güvenliği Kültürü. Uluslararası Sağlık ve Hastane Yönetimi Kongresi, KKTC Yakın Doğu Üniversitesi Eğitim Vakfı, KKTC: Devlet Basımevi.
- KAYA, S. (2009). Hasta Güvenliği Kültürü Nedir ve Nasıl Geliştirilebilir?. Sağlık Hizmetlerinde Kalite, Akreditasyon ve Hasta Güvenliği Dergisi, 1(1), 32-34.
- KAYA, Sıdika, (2007). “Sağlık Hizmetlerinde Kalite Yönetimi: Çeşitli Ülkelerdeki Uygulamalara Genel Bir Bakış”, Hacettepe Sağlık İdaresi Dergisi, Cilt: 7.
- KILINÇ C.Ç. (2009). “Küreselleşme Sürecinde Teknoloji Yönetiminin ve Bilişim Teknolojilerinin Hizmet Kalitesini Arttırmaya Etkisi ve Sağlık Sektöründe Bulunan Hastanelere Uygulanması” Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi, Konya.
- OVALI F. (2010). “Hasta Güvenliği Yaklaşımları” Sağlıkta Performans ve Kalite Dergisi, Sayı:1.
- ÖZKAN, O. (2017). Sağlık Hizmetlerinde Hasta Odaklı Yaklaşım: Hasta Katılımı. Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, Yıl 10, Sayı 2, Aralık 2017, ss.1759-1770.
- ÖZTÜRK, N., AYAN B., KESER M. & HALAÇ E. (2014). “JCI’ın Tesis Yönetimi ve Güvenliğine Bakış Açısı” Tıp Teknolojileri Ulusal Kongresi.
- SUNGUR ERGENOĞLU A. ve AYTUĞ A. (2007). “Sağlık Kurumlarında Değişen Paradigmalar ve İyileştiren Hastane Kavramının Mimari Tasarım Açısından İrdelenmesi” MEGARON, Yıldız Teknik Üniversitesi Mimarlık Fakültesi E-dergisi, cilt:2, sayı: 1.
- SÜNGÜ M.A. (2017). “Hastane Teknik Yönetimi” V. Ulusal Sağlık Bakımıyla İlişkili Enfeksiyonlar Sempozyumu, USBİS.
- ŞEMİN S. (1999). “Sağlık Hizmetlerinde Teknoloji” Türk Tabipleri Birliği Yayınları, ISBN-975-6984-15-5.
- TAŞ, Y., AKPINAR, A. T., & İŞÇİ, E. (2013). Kalite Yönetim Sistemi İle Hasta Güvenliği Kültürü İlişkisinin Belirlenmesine Yönelik Bir Araştırma: Üniversite Hastanesi Örneği.
- Tengilimoğlu, D., Işık, O., & Akbolat, M. (2017). Sağlık İşletmeleri Yönetimi, Nobel Yayıncılık, Ankara, 8.
- Terlemmez, B., Şahin, D., & Dilek, F. (2014). NAMIK KEMAL ÜNİVERSİTESİ SAĞLIK UYGULAMA VE ARAŞTIRMA MERKEZİNDEKİ TIBBİ SEKRETERLER VE İDARİ PERSONELİN BİLGİ ve ARŞİV SİSTEMLERİ HAKKINDAKİ DÜŞÜNCELERİ. *Ejovoc (Electronic Journal of Vocational Colleges)*, 4(3).
- YAPAROĞLU E.T. (2005) “ Bina Yönetim Sistemleri ve Hvac Otomasyon Sistemlerinde Enerji Tasarrufu”, Tesisat Mühendisliği Dergisi sayı:90, s.32-36.
- YARDIMCI, F., BAŞBAKKAL, Z., BEYTUT, D., MUSLU, G., & ERSUN, A. (2014). BİR DEVLET HASTANESİNDE SAĞLIK ÇALIŞANLARININ HASTA GÜVENLİĞİ KÜLTÜRÜ ALGISININ İNCELENMESİ. *Anatolian Journal of Clinical Investigation*, 8(4).

YETKİNLİOĞLU Ö. (2009). “ Sağlık Kurumlarında Hasta Güvenliğinin Sağlanmasında Kalite ve Akreditasyon Çalışmalarının Önemi: Ankara İlindeki İki Hastanede Hasta Güvenliği Çalışmalarının Değerlendirilmesine Yönelik Mukayeseli Bir Uygulama” Yüksek Lisans Tezi Selçuk Üniversitesi.

**MESLEKİ EĞİTİMDE GİYİM ÜRETİMİ PROGRAMLARI İÇİN UYGULAMA EĞİTİMLERİNİN
SÜRDÜRÜLEBİLİRLİĞİ
SUSTAINABILITY OF APPLICATION EDUCATION FOR CLOTHING PROGRAMS IN VOCATIONAL
TRAINING EDUCATION**

Hayri ŞEN¹¹²

ÖZET

Mesleki eğitim için teorik eğitim ile birlikte uygulama eğitimlerinin rolü ve yeri çok önemlidir. Meslek eğitimlerinin çeşitli alanlarında kendilerini geliştirmek isteyen bireylerin mesleki becerilerini geliştirmeleri açısından uygulama yapılması teorik eğitimde öğretilen bilgilerin unutulmaz ve uygulanabilir hale getirilmesini sağlayabilmektedir. Uygulama eğitimlerinin uygulanabilirliğinin ve yeni bilgilerin daha rahat şekilde üzerine konulabilmesi için bu eğitimlerin sürekliliğinin sağlanması gerekmektedir.

Endüstride makine ağırlıklı üretimin artması ile birlikte, giyim üretimi sektörü insan emek gücü oranının bu alanda etkilenmeyen nadide sektörlerden biridir. Bunun getirisi de bu sektörde çalışacak ve kendini geliştirecek bireylerin sürekli kendini yenilemesine ve geliştirmesine bağlanmaktadır. Bu alanda eğitim alan bireylerin sadece teorik eğitim bilgisinin bulunması onların gelişimini sağlayabilmesi adına yeterli değildir. Bu yüzden; giyim üretimi programları için teorik eğitimlerle beraber uygulama eğitimlerinin verilmesi ve sürekliliğinin sağlanması öğrencilerin kendilerini geliştirmesinin ve meslekleriyle ilgili öğrenmesi gereken bilgi, beceri ve kabiliyetlerinin arttırılmasının önünü açacaktır.

Uygulama eğitimleri, aynı zamanda teorik eğitimlerde öğrenilen bilgileri beceri ve kabiliyet ile birleştirecektir. İşte bu yüzden verilen uygulama eğitimlerinde sürekliliğin

¹¹² Trakya Üniversitesi / Edirne Teknik Bilimler Meslek Yüksekokulu / Edirne - TÜRKİYE
hayrisen@trakya.edu.tr

sağlanması için eğitim dönemleri içinde fabrika, atölye ve laboratuvar eğitimleri ile birlikte, yaz dönemlerinde de staj eğitimleri sağlanmalıdır.

Anahtar Kelimeler: Mesleki Eğitim, Uygulama Eğitimi, Giyim Üretimi, Tekstil Bilimi.

ABSTRACT

The role and place of practical training, along with theoretical training, is very important for vocational training. Making practice in terms of improving the professional skills of individuals who want to improve themselves in various fields of vocational education can make the information taught in theoretical education unforgettable and applicable. It is necessary to ensure the continuity of these trainings so that the applicability of the application trainings and the new information can be put on it more easily.

With the increase in machine-based production in the industry, the clothing production sector is one of the rare sectors where the ratio of human labor force is not affected in this area. The return of this depends on the continuous self-renewal and development of individuals who will work in this sector and improve themselves. It is not enough for individuals who receive education in this field to have only theoretical education knowledge to enable them to develop. For this reason; Giving and maintaining practical training along with theoretical training for clothing production programs will pave the way for students to develop themselves and to increase their knowledge, skills and abilities that they need to learn about their profession.

Practical training will also combine the knowledge learned in theoretical training with skills and abilities. That is why, in order to ensure continuity in the applied trainings, factory, workshop and laboratory trainings should be provided during the training periods, and internship trainings should be provided during the summer periods.

Keywords: Vocational Training, Practice Training, Clothing Production, Textile Science.

1. GİRİŞ

Mesleki eğitim faaliyetleri için teorik eğitim ile birlikte uygulama eğitimlerinin rolü ve yeri çok önemlidir. Meslek eğitimlerinin çeşitli alanlarında kendilerini geliştirmek isteyen bireylerin mesleki becerilerini geliştirmeleri açısından uygulama yapılması teorik eğitimde öğretilen bilgilerin unutulmaz ve uygulanabilir hale getirilmesini sağlayabilmektedir. Uygulama eğitimlerinin uygulanabilirliğinin ve yeni bilgilerin öğrenilene teorik bilgilerin üzerine konulabilmesi için bu eğitimlerin sürekliliğinin sağlanması gerekmektedir.

Ülkemizin genç insan kaynağı ile önümüzdeki yıllarda dünya ekonomisinde üst seviyelere çıkaracak refah düzeyini yükseltme potansiyeline sahiptir. Özellikle milli bütçeden önemli bir kaynağın mesleki eğitim sistemine aktarıldığı, reformlar, yasal düzenlemeler, yerel yönetim ve sektör temsilcilerinin de yer aldığı etkili yönetim sistemi kurma çabaları, organize sanayi bölgelerinde eğitim kurumlarını açma gayretleri ile mesleki eğitim ve istihdam sorununa kalıcı çözümler üretilmeye çalışılmaktadır (Atik ve Doğru, 2018). Bu sayede elde edilen teşvikler ile mesleki eğitimin tüm alanlarına pozitif yönde etki etmektedir.

Giyim üretimi programlarında uygulama eğitimlerini verimli bir şekilde alan bireyler sektörde çalışacak ve kendini geliştirerek, sürekli kendini yenilemesine ve geliştirmesine yönlendirmektedir. Mesleki eğitim alan bireylerin sadece teorik eğitim bilgisinin bulunması onların gelişimini sağlayabilmesi adına yeterli değildir. Bu yüzden; giyim üretimi programları için teorik eğitimlerle beraber uygulama eğitimlerinin düzenli ve planlı bir şekilde verilmesi, sürekliliğinin sağlanması öğrencilerin kendilerini geliştirmesi sağlanmalıdır.

2. MESLEKİ EĞİTİMDE GİYİM ÜRETİM PROGRAMLARINDA UYGULAMA EĞİTİMLERİ VE SÜRDÜRÜLEBİLİRLİĞİ

Endüstride makine ağırlıklı üretimin artması ile birlikte, giyim üretimi sektörü insan emek gücü oranının bu alanda etkilenmeyen sektörlerinden biridir. Bunun getirisi de bu sektörde çalışacak ve kendini geliştirecek bireylerin sürekli kendini yenilemesine ve geliştirmesine bağlanmaktadır. Bu alanda eğitim alan bireylerin sadece teorik eğitim bilgisinin

bulunması onların gelişimini sağlayabilmesi adına yeterli değildir. Bu yüzden; giyim üretimi programları için teorik eğitimlerle beraber uygulama eğitimlerinin verilmesi ve sürekliliğinin sağlanması öğrencilerin kendilerini geliştirmesinin ve meslekleriyle ilgili öğrenmesi gereken bilgi, beceri ve kabiliyetlerinin arttırılmasının önünü açacaktır.

Günümüzde Avrupa literatüründe bulunan mentorluk eğitimi ile altıyüzyıl Anadolu'da faaliyet gösteren Ahilik müessesesinde yer alan usta-çırak ilişkisi ve eğitimi arasında büyük benzerlik bulunmaktadır. Usta-Çırak eğitimi modeli, personel için hem mesleki bilgi, hem de danışmanlık açısından yararlıdır. Çıraklar, uygulama eğitimleri esnasında fabrikalarda, atölyelerde ve benzeri uygulama alanlarında ustaların gözetiminde eğitilmektedir. Bu sayede bireylere meslek kazandırılması sağlanmaktadır (Eroğlu ve Bektaş, 2022).

Mesleki eğitim faaliyetleri ile Giyim üretimi programlarında eğitim alan öğrenciler gerek yaz stajları ile gerekse üniversite-sanayi iş birliği gibi benzeri protokoller vasıtasıyla uygulama eğitimlerini en verimli şekilde sürdürebilmektedir. Meslek Yüksekokulu öğrencilerinin mesleki kabiliyetler ile donatılmasını sağlayabilmek çalışma içinde bulunan bireylere şüphesiz katkı ve fayda sağlayacaktır (Şen, 2017).

Mesleki eğitim faaliyetleri esnasında özellikle sertifika programları yardımı ile öğrencilere sertifikalı eğitimler aldırılması ve bu alınan sertifikaların meslekleri için fayda sağlaması, işe alımlarda ön plana çıkması onları uygulama eğitimlerinin sürdürülebilmesi için motive edecektir.

Giyim üretimi programları için uygulama eğitimlerine yönelik yapılabilecek sertifikalı eğitimlerin başında;

- Temel bilgisayar eğitimi
- Modalistlik
- Uygulamalı desen tasarımı
- Renk ayrımı ve farkındalı

- El spektrofotometre kullanımı
- Nakış desen tasarımı
- Zaman etüdü ve önemi
- Kalite kontrol
- Malzeme bilgisi
- Moda akımları
- Meslek etiği ve diğer eğitimler gelmektedir.

3. SONUÇ VE ÖNERİLER

Mesleki eğitim sürecinde Giyim üretimi programları için verilen teorik eğitimlerde öğrenilen bilgileri, uygulama eğitimlerinin çeşitlendirilmesi ve sürekliliğinin sağlanmasıyla; çalışmada bulunan öğrencilerin beceri ve kabiliyetlerini ilgi alanlarına yönelik geliştirecektir. Bu sebeple verilen uygulama eğitimlerinin sürekliliğinin sağlanması için mesleki eğitim sürecinin ilk teorik eğitimi ile uygulama eğitimlerinin de başlaması gerekmektedir. Uygulama eğitimlerinin başlaması ile giyim üretiminde kullanılan malzeme, makine, teçhizat ve ekipmanların tanınması gerekmektedir. Uygulama eğitimlerinin çeşitlendirilmesi amacıyla da; başta fabrikalar, moda evleri, atölyeler ve laboratuvarlar ile birlikte uygulama çalışmalarının devam ettirilmesi gerekmektedir. Özellikle her hafta verilecek teorik eğitimlerin üzerine minimum haftada bir gün maximum üç gün uygulama eğitimi verilmesi verimliliği arttıracaktır. Teorik eğitimlerin yeterli düzeye gelmesi ile haftalık maximum çalışma süresi kadar uygulama eğitimlerine devam edilebilir. Bu süreçte üretimin her safhasının izlenmesi ve üretim faaliyetlerine bizzat katılım sağlanması gereklidir.

KAYNAKLAR

Atik, İ., Doğru, A., “Mesleki Eğitimin Verimliliğinin Artırılması İçin Model Önerisi”, MSKU Eğitim Fakültesi Dergisi MSKU Journal of Education, ISSN 2148-6999, Cilt-Volume 5, Sayı- Number 2, (2018) Kasım, DOI: 10.21666/ muefd.402362

Eroğlu, İ. & Bektaş, Ç., (2022), İktisadi, Sosyal ve Eğitim Perspektifinden Ahilik Kurumuna Güncel Bir Bakış, Ekonomi Bilimleri Dergisi, 14 (2): 158-175., <https://doi.org/10.55827/ebd.1092461>

Şen,H., “Meslek Yüksekokullarında Mesleki Uygulamaların Giyim Üretimi Teknolojisi Programı Öğrencilerine Faydaları”, 2. Uluslararası Sosyal Bilimler Sempozyumu, 18-20 Mayıs 2017, Alaaddin Keykubat Üniversitesi, Alanya, TÜRKİYE. (Sözlü Sunum) ISSN: 78-605-82968-6-2

TÜRK DEVLETLERİ TEŞKİLATI' NIN KURUMSALLAŞMA SÜRECİNDE “ULUSLARARASI TÜRK KÜLTÜRÜ TEŞKİLATI'NIN (TÜRKSOY)” YERİ VE ÖNEMİ¹¹³ T

HE PLACE AND IMPORTANCE OF THE “INTERNATIONAL ORGANIZATION OF TURKISH CULTURE (TURKSOY)” IN THE PROCESS OF INSTITUTIONALIZATION OF THE “ORGANIZATION OF TURKIC STATES”

Alper Kasımoğlu

Özet

Türk dünyasında iş birliği idealinin gerçekleşmesi bağlamında çok önemli bir aşama olarak görülebilecek olan “Türk Devletleri Teşkilatı”nın temelini 1992 yılında Türk Dili Konuşan Ülkeler Zirvesi ve akabinde yapılmaya başlayan Türk Devlet ve Toplulukları Dostluk, Kardeşlik ve İşbirliği Kurultayları ile atılmış olduğu kabul edilmektedir. Bu süreç içerisinde de “Türk Dili Konuşan Ülkeler İşbirliği Konseyi/Türk Keneşi” ismini alan bu yapı, 12 Kasım 2021 tarihinde “Türk Devletleri Teşkilâtı” adını alarak, faaliyetlerini sürdürmektedir. Görülen odur ki otuz yıllık süreçte kurulan kuruluşlar ve yapılan zirveler ile Türk dünyasında işbirliğinin güçlendirilmesi amacına yönelik önemli faaliyetler icra edilmeye çalışılmıştır. Bu süreçte Türk Cumhuriyetleri arasında etkin ve kapsamlı iş birliğini tesis etmek amacıyla kurulan örgütlenmelerden en önemlilerinden biri olarak da “TÜRKSOY”un ön plana çıktığı görülmektedir. Bu organizasyon, Türk Devlet ve Toplulukları arasında Türk kültürünü yaymak ve kültürel etkileşimi artırmak amacıyla 1993 yılında, Azerbaycan, Kazakistan, Kırgızistan, Özbekistan, Türkmenistan ve Türkiye tarafından imzalanan anlaşmayla kurulmuştur. Organizasyona daha sonra KKTC, Rusya Federasyonuna bağlı; Tataristan, Başkurdistan, Altay, Saha, Tuva ve Hakas Özerk Cumhuriyetleri ile birlikte Moldova'ya bağlı Gagavuz Yeri Özerk Cumhuriyeti'nin TÜRKSOY'a gözlemci üye olarak katıldıkları bir süreç yaşanmıştır. Yapılan bu çalışmada Türk Devletleri Teşkilatı'nın kurumsallaşma süreci ve TÜRKSOY'un da faaliyet ve uygulamalarıyla bu oluşuma vermiş olduğu katkı ve/veya katkılar ele alınmıştır.

¹¹³ (Öğr. Gör.) Yalova Üniversitesi, Türkiye, Yalova, alperkasimoglu@gmail.com, ORCID ID: 0000-0003-1753-8790

Anahtar Kelimeler: Türk Dünyası, İşbirliği, Türk Devletleri Teşkilatı, Türk Kültürü, Türksoy

Absract

The realization of the ideal of cooperation in the Turkic world in the context of which can be seen as a very important step “in Turkish States of the organization of the foundation to the summit of Turkic-speaking countries in 1992, and subsequently the Turkish state and the communities began to be made friendship, brotherhood and cooperation Congress of that is thrown by it is accepted. This structure, which has been named “Cooperation Council of Turkic-Speaking Countries / Turkic Council” in this process, continues its activities by taking the name of “Organization of Turkic States” on November 12, 2021. It is seen that during the thirty-year period, important activities aimed at strengthening cooperation in the Turkish world have been tried to be carried out with the organizations established and summits held. In this process, it has been seen that “TURKSOY” has come to the fore as one of the most important organizations established Decisively to establish effective and comprehensive cooperation between the Turkic Republics. This organization was established in Dec 1993 with the agreement signed by Azerbaijan, Kazakhstan, Kyrgyzstan, Uzbekistan, Turkmenistan and Turkey in order to spread Turkish culture and increase cultural interaction between the Turkish State and Communities. Later, the TRNC, the Autonomous Republics of the Russian Federation, Tatarstan, Bashkortostan, Altay, Sakha, Tuva and Khakas, as well as the Gagauz Autonomous Republic of Moldova, participated in the organization as an observer member of TURKSOY. In this study, the contributions and / or contributions of the Organization of Turkic States to the institutionalization process and TURKSOY to this structure with its activities and practices were discussed.

Keywords: Turkic World, Cooperation, Organization of Turkic States, Turkic Culture, Turksoy

1. Türk Dünyası’nın Kurumsallaşmasında Zirveler Dönemi

1960’lı yıllardaki dekolonizasyon sürecini 1980’lerin sonu ve 1990’lı yılların başında Sovet Sosyalist Cumhuriyetler Birliği’nin dağılması ve komünizmin yıkılışı izlemiştir. Türk Dünyası’nın büyük bir bölümünün bağımsızlığını kazanması ve Türkistan’da beş yeni bağımsız Türk Devleti’nin ilan edilmesi ile Türk Dünyasında Birlik Fikri yeniden canlanmış ve aksiyona dönüştürülmeye çalışılmıştır. Sovyetler Birliği’nin dağılmasının ardından bağımsızlıklarını yeni

kazanan beş yeni Türk Devleti'nin ilan edilmesi ile birlikte aksiyoner bir hareketlenme içerisine girilmiş, Türk Dünyası'nda birlik fikri yeniden canlanmıştır (İpek, 2019: 172). Sovyet ardılı devletlerin hem siyasi hem ekonomik hem de askerî açıdan kendi kendilerine yeterli olamamaları, onları bölgeselleşme arzuları dâhilinde yeni arayışlar, ittifaklar içerisine itmiştir. Nitekim Rusya başta olmak üzere bölgesel anlamda etkinlik kurmak isteyen birçok devlet tüm tehdit algılamalarına karşın fırsatları değerlendirme mücadelesine girmişlerdir. Türkiye ise ortak dil, tarih ve kültürel bağlarının bulunduğu bu ülkelerle ilişkilerini ve iş birliğini geliştirmeyi amaçlamıştır (Sarıkaya, 2022: 505).

Yeni oluşan uluslararası sisteme kayıtsız kalmayan Türkiye'nin öncülüğünde 1992 yılında düzenlenmeye başlayan "Türk Dili Konuşan Ülkeler Zirvesi" veya daha sonra ismi "Türkçe Konuşan Devletler Devlet Başkanları Zirvesi"ni alan organizasyon bu anlamda ziyadesiyle önemlidir. Zira Türk Konseyi/Keneşi ve sonrasındaki oluşum olan Türk Devletleri Teşkilatı 1992 yılından toplanmaya başlayan, "Türk Dili Konuşan Ülkeler Zirveleri" sonucunda ortaya çıkan ortak siyasi irade üzerine kurulmuştur (İpek, 2019:31). Bu zirveler Türk Devletleri Teşkilatı'nın kurumsallaşma süreci için atılan ilk adımlar olmuştur.

Türk Dili Konuşan Ülkeler Zirvesinin ilki 30 Ekim 1992'de Türkiye'nin başkenti Ankara da, ikinci zirve 18 Ekim 1994'te Türkiye'nin İstanbul şehrinde, üçüncü zirve 28 Ağustos 1995'te Kırgızistan'nın başkenti Bişkek de, dördüncü zirve 21 Ekim 1996'da Özbekistan'nın başkenti Taşkent de, beşinci zirve 9 Haziran 1998'de Kazakistan'ın başkenti Astana da, altıncı zirve 8 Nisan 2000'de Azerbaycan'nın başkenti Bakü de, yedinci zirve 26 Nisan 2001'de Türkiye'nin İstanbul şehrinde, sekizinci zirve 17 Kasım 2006 tarihinde Türkiye'de Antalya da, dokuzuncu zirve 3 Ekim 2009 tarihinde Azerbaycan'nın Nahçıvan kentinde düzenlenmiş ve burada imzalanan, "Nahçıvan Anlaşması" ile Türk Konseyi/Keneşi süreci kurumsallaşmış ve İstanbul'da 15-16 Eylül 2010'da düzenlenen 10. Türk Dili Konuşan Ülkeler Zirvesi'nde ise Keneş resmen hayata geçirilerek öncelikleri ve yol haritası ortaya konulmuştur. Türk Konseyi'nin daimi bir yapı olarak kurulmasıyla birlikte yapılan Zirveler, Türk Konseyi/Keneşi Zirveleri olarak yeniden adlandırılmıştır (www.turkkon.org). Türk Dili Konuşan Ülkeler İşbirliği Konseyi (Türk Keneşi), Türk dili konuşan ülkeler arasında kapsamlı işbirliğini teşvik etmek amacı ile resmen uluslararası bir örgüt olarak kurulmuştur.

Türk Dili Konuşan Ülkeler İşbirliği Konseyi'nin (Türk Keneşi) birinci zirvesi 21 Ekim 2011 tarihinde Kazakistan'ın Almatı şehrinde gerçekleştirilmiştir. Türk Keneşi'nin ikinci zirvesi

“eğitim, bilim ve kültürel işbirliği temasıyla” 23 Ağustos 2012 tarihinde Kırgızistan’ın başkenti Bişkek’te toplanmıştır. c zirve, 15-16 Ağustos 2013 tarihinde Azerbaycan’ın Gebele şehrinde ulaşım konusu gndemiye düzenlenmiştir. Dördüncü zirve, 4-5 Haziran 2014 tarihinde Muğla’nın Bodrum ilçesinde turizm temasıyla düzenlenmiştir. Türk Keneşi’nin beşinci zirvesi 11 Eylül 2015 tarihinde Kazakistan’ın başkenti Astana’da “Medya ve Enformasyon Teknolojileri” temasıyla toplanmıştır. Altıncı zirve toplantısı 3 Eylül 2018 tarihinde Kırgızistan’ın olpon-Ata şehrinde “Gençlik ve Ulusal Sporlar” temasıyla gerçekleştirilmiştir. Yedinci zirve, 15 Ekim 2019 tarihinde Bakü’de “KOBİ’lerin Desteklenmesi” temasıyla gerçekleştirilmiştir. Sekizinci zirve, 10 Nisan 2020 tarihinde “Kovid-19 Salgınıyla Mücadelede işbirliği ve Dayanışma” konulu olağanüstü video konferans olarak düzenlenmiştir. Dokuzuncu zirve, 12 Kasım 2021’de İstanbul’da “Dijital ağda Yeşil Teknolojiler ve Akıllı şehirler” temasıyla toplanmıştır. Bu zirve’de liderler, Teşkilatın isminin “Türk Devletleri Teşkilatı” olarak değiştirilmesi başta olmak üzere kurumun geleceğini ilgilendiren bir dizi önemli konuda kararlar almışlardır. Zirve, Türk Devletlerinin Bağımsızlığının 30. Yıldnmyle örtüşmesi nedeniyle ayrı bir önem taşımaktadır (www.turkkon.org).

Türk Cumhuriyetleri ile Türkiye arasında köprü vazifesi görmesi için 1993 yılında Alparslan Türkeş nclğnde Türk Devletleri ve Toplulukları Dostluk, Kardeşlik ve işbirliği Vakfı (TDEV) kurulmuş ve vakıf bu tarihten itibaren Türk Kurultayları düzenlemeye başlamış, Türkiye Cumhuriyeti’nin yeni kurulan Türk Cumhuriyetleri ile olan bağlarını glendirmesinde büyük rol oynamıştır (Karasar, 2009, s. 44). TDEV sayesinde başlatılan Türk Kurultayları vakfa ye devletlerle işbirliğini başlatmış ve gelecekte kurulacak olan birlik için altyapı hazırlanmasını sağlamıştır.

Türk Devlet ve Toplulukları Dostluk, Kardeşlik ve işbirliği Kurultayı’nın ilki Türkiye’nin Antalya şehrinde 21-23 Mart 1993 tarihlerinde toplanmıştır. Türk Devlet ve Toplulukları Dostluk, Kardeşlik ve işbirliği Kurultayı’nın ikincisi 20-23 Ekim 1994 tarihlerinde Türkiye’nin İzmir şehrinde düzenlenmiştir. Kurultayı’nın cs 30 Eylül-2 Ekim 1995 tarihlerinde İzmir eşme’de gerçekleştirilmiştir. Kurultayı’nın dördüncüsü 24-26 Mart 1996 tarihlerinde Türkiye’nin başkenti Ankara’da gerçekleştirilmiştir. Kurultayı’nın beşincisi 11-13 Nisan 1997 tarihlerinde Türkiye’nin İstanbul şehrinde toplanmıştır. Türk Devlet ve Toplulukları Dostluk, Kardeşlik ve işbirliği Kurultayı’nın altıncısı 20-22 Mart 1998 tarihlerinde Türkiye Cumhuriyeti’nin Bursa şehrinde toplanmıştır. Türk Devlet ve Toplulukları Dostluk, Kardeşlik ve

İşbirliği Kurultayı'nın yedincisi 2-4 Temmuz 1999 tarihlerinde Türkiye'de, Pamukkale-Denizli'de gerçekleştirilmiştir. Kurultayı'nın sekizincisi Türkiye'nin Samsun şehrinde 24-26 Mart 2000 tarihleri arasında gerçekleştirilmiştir. Kurultayı'nın dokuzuncusu 21-23 Aralık 2001 tarihlerinde Türkiye'nin İstanbul şehrinde gerçekleştirilmiştir. Kurultayı'nın onuncusu 18-20 Eylül 2006 tarihlerinde Antalya'da düzenlenmiştir. Kurultayı'nın onbirincisi Azerbaycan'ın başkenti olan Bakü şehrinde 17-19 Kasım 2007 tarihlerinde düzenlenmiştir (www.tudev.org.tr).

Türk Devlet ve Toplulukları, Dostluk, Kardeşlik ve İşbirliği Kurultayları önemli bir işlev üstlenmekle birlikte Türkçe Konuşan Devletler Devlet Başkanları Zirveleri, Türk Devletleri Teşkilatı'nın temelini oluşturmuştur. Türk Devlet ve Toplulukları, Dostluk, Kardeşlik ve İşbirliği Kurultayları teorik temeli inşa ederken Türkçe Konuşan Devletler Devlet Başkanları Zirveleri pratik temeli kurmuştur (İpek, 2019:28).

2. Uluslararası Türk Kültürü Teşkilatı (TÜRKSOY)

2.1. Kuruluş

Türk Dünyası'nda çok taraflı uluslararası iş birliğinin ilk ve en güzel örneklerinden birisi olan ve Türk Dünyasının UNESCO'su olarak bilinen Uluslararası Türk Kültürü Teşkilatı (TÜRKSOY), Azerbaycan, Kazakistan, Kırgızistan, Türkiye, Türkmenistan ve Özbekistan Kültür Bakanlarının 19-20 Haziran 1992 İstanbul ve 30 Kasım-02 Aralık 1992 Bakü'de düzenledikleri toplantılarda mutabık kaldıkları kararlara bağlı kalarak 12 Temmuz 1993 yılında Kazakistan'ın o zamanki başkenti Almatı'da imzalanan uluslararası anlaşma ile o dönemki ismi Türk Kültür ve Sanatları Ortak Yönetimi adıyla kurulmuştur (www.turksoy.org).

TÜRKSOY'un kuruluşunun temeli olarak nitelendirebileceğimiz uluslararası anlaşma, Azerbaycan Türkçesi, Kazak Türkçesi, Kırgız Türkçesi, Özbek Türkçesi, Türkmen Türkçesi ve Türkiye Türkçesi olarak imzalanmıştır. Üye ülkelerin dillerinde altı nüsha olarak düzenlenen anlaşmanın her altı metni de aynı derecede geçerli olmuştur (Resmi Gazete). Daha sonra ismi değiştirilerek Uluslararası Türk Kültürü Teşkilatı (TÜRKSOY) adını alan kurum, 1998 yılından itibaren gözlemci statüsünde yeni üyeler almaya başlamıştır. Rusya Federasyonu'na bağlı özerk cumhuriyetlerden Tataristan Cumhuriyeti, Başkurdistan Cumhuriyeti, Hakas Cumhuriyeti, Saha (Yakut) Cumhuriyeti, Altay Cumhuriyeti ve Tuva Cumhuriyeti ile Moldova'ya bağlı Gagavuz Yeri ve Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti TÜRKSOY'un faaliyetlerine gözlemci

statüsünde katılarak kurucu ve gözlemci ülkeler dâhil teşkilatın üye sayısı 14 olmuştur (Aliyi, 2020, s:13). Türk kültürünün dünyaya tanıtılmasına yönelik çalışmalarıyla da kültürler arası yakınlaşma sürecine ciddi katkılar sunan bir kültürel iş birliği örgütü olan TÜRKSOY, geçen zaman zarfında sürekli gelişmiş ve Türk Dünyası'yla ilgili çok önemli yeniliklere imza atmıştır. Bunun yanında UAESEB bünyesinde de çok önemli çalışmalar yapılmıştır. Uluslararası Avrasya Eğitim Sendikaları Birliği kültürel organşsayonlara imza atarken onun Türkiye'de faaliyet gösteren üyesi Türk Eğitim Sen'de Türk Dünyası birliği gayesi ile kültürel hizmetlere, yayınlara (Bkz. Yeşil Y.,Yıldırım S., Yeşildal Ü. Y. 2020; Yeşil Y., Yeşildal Ü. Y., Yıldırım S. 2021; Kayabaşı O. A., Yeşildal Ü. Y., Yıldırım S., Yeşil Y. 2021) öncelik vermektedir.

2.2. Kurumsal Yapı

TÜRKSOY'un kendine has bir yapısı ve amaçlarını gerçekleştirmek üzere yetkili organları vardır. Bu organlar, Daimi Konsey (Bakanlar Konseyi), Dönem Koordinatörü, Daimi Temsilciler Komitesi, TÜRKSOY Genel Müdürlüğü, TÜRKSOY Genel Müdür Yardımcılığı, Ortak Kültür ve Sanatlar Yönetimi Komitesi ve İdari, Mali ve Hukuki İşler Komitesi'nden oluşmaktadır. Ayrıca Daimi Konsey tarafından kararlaştırılarak oluşturulan farklı alt çalışma grupları da bulunmaktadır (Resmî Gazete, 1994, No: 22084).

TÜRKSOY'un en üst karar mercii olan Bakanlar Konseyi, üye ülkelerin kültür bakanları veya kültür işlerinden sorumlu bakanlarından oluşmaktadır. TÜRKSOY Genel Sekreteri, Bakanlar Konseyi üyeleri tarafından seçilerek tayin edilmekte ve Konsey'in aldığı kararlar doğrultusunda TÜRKSOY'un faaliyetlerini yürütmektedir (www.turksoy.org). Genel Sekreter Yardımcısı ise, Türkiye Cumhuriyeti Kültür ve Turizm Bakanlığı önerisi ve Bakanlar Konseyi üyeleri kararıyla seçilerek tayin edilmekte ve Genel Sekreterin yardımcılığını yapmaktadır. Ayrıca üye devletlerin her biri tarafından, TÜRKSOY nezdinde görev yapacak olan üye devlet temsilcileri belirlenmektedir. Genel sekreter, genel sekreter yardımcısı ve üye devlet temsilcileri Teşkilatın uluslararası statüye sahip personelleridir. Bunun dışında Teşkilatın iç hizmetinde çalışan TÜRKSOY Hizmet Personeli bulunmaktadır (mad. 1) (Resmî Gazete, 2011, No: 2125).

Kurucu anlaşmasında Teşkilatın yapısı ve personellerin görevlendirilmesi ile ilgili bilgiler yer almaktadır. Buna göre TÜRKSOY'da görevlendirilmek üzere her üye ülkenin kültür bakanları tarafından bir temsilci tayin etmektedir (mad. 4). Uluslararası Türk Kültürü Teşkilatı faaliyetlerini, altı ayda bir alfabetik sıraya göre TÜRKSOY'un koordinatörü olan kültür

bakanının başkanlığında, Kültür Bakanları Konseyi tarafından karar verilen proje ve programlar çerçevesinde yürütmektedir. Teşkilat koordinatörü en az iki ülkenin teklifi  zerine Kültür Bakanları Konseyi’ni olağanüstü toplantıya  a ırabilmektedir (mad. 2). Te kilatın faaliyetine ilişkin kararlar Kültür Bakanları Konseyi tarafından oy çokluğuyla alınmaktadır (mad. 5). Türk Dili Konu an  lkeler Kültür Bakanları Konseyi, TÜRKSOY Genel Müdürünü oy çokluğuyla belirlemektedir. Genel müdür ise, TÜRKSOY’un personelini ve personelin görev kapsamını belirlemekte ve tayin etmektedir (mad. 3) (Resmî Gazete, 1994, No: 21860).

TÜRKSOY’un Evsahibi  lke Anlaşması’nda Teşkilat ve personelinin Türkiye’deki faaliyetleri sırasında yararlanacakları ayrıcalıklar ve ba ı ıklıklar belirtilmektedir. Buna göre TÜRKSOY uluslararası personeli, yetkileri ve resmi görevleri çerçevesinde gerçekleştirdikleri eylemler, sözlü veya yazılı ifadelerden dolayı yargıdan muaftırlar. Türk vatandaşı olanlar ve Türkiye Cumhuriyeti’nde sürekli ikamet edenler dışındaki TÜRKSOY uluslararası personeli ayrıcalıklar ve ba ı ıklıklara sahiptir (mad. 12). TÜRKSOY tüzel ki ili e sahip olduğundan dolayı bu ayrıcalık ve ba ı ıklıklardan yararlanmaktadır. Te kilatın Türkiye Cumhuriyeti sınırları içinde ve Türk mevzuatı çerçevesinde, akit yapma, taşınır ve taşınmaz mal satın alma, elden çıkarma ve bu amaçla hukuk  işlem yapabilme yetkisi bulunmaktadır (mad. 3). Ayrıca faaliyetleri çerçevesinde, belirli istisnalar dışında, her türlü hukuki süreçten ba ı ıklı ı bulunmaktadır (mad. 4) (Resmî Gazete, 1994, No: 21860). TÜRKSOY adına görevli uluslararası personel ile uzmanların ve teşkilatın statüleriyle ilgili konular Evsahibi  lke Anlaşması’ndan ayrı bir belge olan “Türksoy Teşkilatının Yerleşimi, Milli Temsilcilerin ve Milletlerarası Personelinin Statüleri Hakkında Protokol”  nde (Resmî Gazete, 1994, No: 22084) de ayrıntılı olarak belirtilmektedir.

2.2.1. Yönetim

17 Ekim 1994 tarih ve 22084 sayılı T.C. Resmî Gazetesinde yayınlanan protokole göre, 4 Eylül 1994 tarihinde T.C. Dı ı leri Bakanlığı ve TÜRKSOY Genel Sekreterliği arasında, yönetim merkezinin yerleşimi, millî temsilcilerin ve milletlerarası personelinin statüleri hakkında protokol imzalanmıştır. Kurucu anlaşmanın 6. maddesine göre, TÜRKSOY’un merkezi Türkiye Cumhuriyeti’nin başkenti Ankara’da yerle iktir (Resmî Gazete, 1994, No: 21860). Dokunulmazlı a sahip özel hizmet binası Aralık 2006 tarihinden beri faaliyetlerini sürdürmektedir. TÜRKSOY ile personelinin Türkiye’deki faaliyetleri sırasında yararlanacakları ayrıcalıklar ile ba ı ıklıkların hukuki açıdan belirlenmesi amacıyla “Türkiye Cumhuriyeti Hükümeti ile Uluslararası Türk Kültürü Teşkilatı (TÜRKSOY) Arasında Evsahibi  lke Anlaşması”

4 Şubat 2010'da Ankara'da imzalanmıştır. Buna göre, TÜRKSOY Hizmet Binası ve arşivlerinin dokunulmazlığı bulunmaktadır (Resmî Gazete, 2011, No: 2125). Örgütün ev sahibi ülkesi ve depozitörü Türkiye Cumhuriyeti devletidir. Teşkilatın resmî dili Türkiye Türkçesi'dir. Yönetim birimlerinin tamamı ile bir bütün olarak TÜRKSOY Teşkilatı; Daimî Konsey, Dönem Koordinatörü, TÜRKSOY Genel Sekreterliği ve Üye Ülkelerin Temsilcileri'nden oluşmaktadır. TÜRKSOY kurumsal faaliyetlerini, Daimî Konsey üyesi Kültür Bakanları arasından seçilen ve TÜRKSOY'un Dönem Başkanlığını yürüten Dönem Koordinatörü başkanlığında gerçekleştirmektedir. TÜRKSOY'un yöneticileri demokratik ilke, teamül ve kurallara riayet edilerek seçimle belirlenmektedir. Teşkilatta, üye ve gözlemci ülkeler eşit haklara sahiptirler. Genel Sekreter ve Genel Sekreter Yardımcılığı TÜRKSOY çalışma ve faaliyetlerinin yürütülmesinde en işlevsel görevleri yapmaktadır. TÜRKSOY da kurululduğu tarihten bugüne kadar farklı üye ülkelerden görev yapan Genel Sekreter ve yardımcılarını Tablo 1 de verilmiştir.

<i>İsmi</i>	<i>Görevi</i>	<i>Görev Süresi</i>
<i>Polad Bülbüloğlu (Azerbaycan eski Kültür Bakanı)</i>	<i>Genel Sekreter</i>	<i>1993-2008</i>
<i>Düsen Kaseinov (Kazakistan eski Kültür Bakanı)</i>	<i>Genel Sekreter</i>	<i>2008-2022</i>
<i>Sultan Raev (Kırgız Cumhuriyeti eski Kültür, Enformasyon ve Turizm Bakanı)</i>	<i>Genel Sekreter</i>	<i>2022-.....</i>
<i>Fırat Purtaş (Akademisyen)</i>	<i>Genel Sekreter Yardımcısı</i>	<i>2008 -2019</i>
<i>Bilal ÇAKICI (Akademisyen)</i>	<i>Genel Sekreter Yardımcısı</i>	<i>2019-.....</i>

Tablo 1. TÜRKSOY Genel Sekreter ve Yardımcıları (Kaynak: www.turksoy.org)

2.2.2. İşleyiş

“TÜRKSOY'un Kuruluşu ve Faaliyet İlkeleri Hakkında Anlaşma” nın ilgili bakanlar tarafından imza altına alınmasıyla birlikte Teşkilat'ın çalışmaları belirli bir düzene oturmuş, yönetim birimlerinin görev ve yetkileri ile çalışma usul ve esasları açık olarak belirlenmiştir.

TÜRKSOY'un mali kaynağı, Kültür Bakanları Daimi Konseyi tarafından tespit edilen katkı payları ile oluşan bir Fon'da toplanmaktadır. Katkı payları ve Fon'un işleyişine dair mevzuat, her yıl

yenilenerek bir Protokol ile tespit edilmektedir. TÜRKSOY Fon'u kendine ilave mali kaynak yaratmak için, uluslararası hukuka ve kurallara aykırı olmayacak şekilde her türlü faaliyet ve girişimde bulunabilmektedir (Resmî Gazete, 1994, No: 21860). Bu ereve her tür fon, altın veya döviz sahibi olabilmekte ve herhangi bir cins para birimi ile banka hesabı açabilmekte ve işletebilmektedir. Ayrıca Teşkilat fonlarını Türkiye içinde veya bir başka ülkeye serbestçe havale edebilmektedir (Resmî Gazete, 2011, No: 2125).

2.3. Amaç ve Hedef

Uluslararası Türk Kültürü Teşkilatı TÜRKSOY, Türk kökenli ve Türk dili konuşan ülkeler ve halklar arasında dostane ilişkiler kurarak ortak Türk kültürünü, sanatını, tarihini, somut ve somut olmayan tarihî mirasını araştırmak, korumak, geliştirmek ve tanıtım amacıyla çalışmalarını sürdüren kültür sanat teşkilatıdır.

TÜRKSOY'un amaç ve ilkeleri kurucu anlaşmanın giriş bölümünde belirtilmiştir. Buna göre Teşkilatın temel amaı, Türk kökenli ve Türk dili konuşan ülkeler ve halkların birbirlerini daha iyi anlamalarını sağlamaktır. Ayrıca, Türk kültürünün tüm insanlık medeniyetinin oluşmasında önemli bir yer tuttuğunu ve Türk dili konuşan ülke ve halkların kültür ve sanatının korunması, yeniden canlandırılması ve gelişmesinin gerekli olduğunu göz önünde bulundurarak, ülkelerin gelecek kuşaklara milli kültürün esaslarını öğretmek ve böylece karşılıklı dostane temaslar sağlamak amaçlanmaktadır (Resmî Gazete, 1994, No: 21860). TÜRKSOY, bu hedeflerini gerçekleştirmek amacıyla Türk Devletleri Teşkilatı'nın uzmanlık kuruluşu olarak faaliyetlerini yürütmektedir.

Türk dili konuşan devletlerin kültür ve sanat alanlarında iş birliğini sağlayan UNESCO benzeri uluslararası bir kuruluş olan TÜRKSOY, ye devletlerin yönetim, iç ve dış politikalarına karışmamakta ve siyasi bir hedefi bulunmamaktadır. Türk Dünyası'nın en geniş çaplı uluslararası iş birliği platformu hüviyeti taşıyan TÜRKSOY, taraflar arasında bilim, eğitim, kültür ve sanat alanlarında iş birliğinin geliştirilmesini, Türk Dünyası'nın ortak değerlerinin uluslararası seviyede tanıtılarak kitlelere yayılmasını, Türk Dili Konuşan lkeler arasındaki kültürel bağların derinleştirilmesini amaçlamaktadır. Gerçekleştirdiği kültürel diplomasi faaliyetleriyle, hem ye devletlerin birbirleri arasında kamu diplomasisine katkı sağlamakta hem de Türk Dünyası'nın, dünyanın geri kalanına yönelik kamu diplomasisinin sorumluluğunu büyük ölçüde üstlenmektedir (Purtaş, 2015: 594-596).

2.4. Faaliyetleri

TÜRKSOY'un faaliyetleri, üye ülkelerle sınırlı olmayıp Balkanlar dâhil olmak üzere geniş bir coğrafyaya yayılmaktadır. Bu faaliyetlerin gerçekleştirilmesinde TÜRKPA, Türk Akademisi, Türk Kültür ve Miras Vakfı, Yunus Emre Enstitüsü (YEE), Türk İş Birliği ve Koordinasyon Ajansı (TİKA) ve Yurt Dışı Türkler ve Akraba Topluluklar Başkanlığı (YTB) TÜRKSOY'un koordinasyon içerisinde çalıştığı kardeş kurumlardır. TÜRKSOY ayrıca aynı ilke ve amaçları paylaştığı Birleşmiş Milletler Eğitim, Bilim ve Kültür Örgütü (UNESCO), Avrupa Konseyi, ISESCO, IRCICA ve BDT ülkelerinden oluşan Devletlerarası Humaniter İş Birliği Vakfı (MFSG) gibi uluslararası kuruluşlarla da iş birliklerine gitmektedir. Bugün tüm dünyada ortak Türk kültürü ile ilgili olarak düzenlenen etkinliklerin birçoğunda TÜRKSOY'un katkısı bulunduğunu söylemek yanlış olmayacaktır (Aliyi, 2020, s:13).

TÜRKSOY; İpek Yolu güzergâhında kültürlerin tanışması, hoşgörü ve barış kültürünün yerleşmesi için çalışan bölgesel bir işbirliği örgütüdür (Purtaş, 2014: 373). TÜRKSOY'un faaliyetlerinin genel çerçevesini, Türk Dili Konuşan Ülkeler Kültür Bakanları Daimi Konseyi belirlemektedir. Daimi Konsey toplantılarında alınan kararlar TÜRKSOY Genel Sekreterliği tarafından uygulanmaktadır.

2.4.1. Türk Dünyasının Ortak Bayramı: Yenigün-Nevruz

Milletleri meydana getiren temel unsurlardan birisi de kültür dediğimiz maddi ve manevi değerlerdir. Bu değerler toplumun sosyal dokusunu meydana getirirler. Bayramlar her millette görülen ve toplumun bütün fertleri tarafından benimsenen, bütün halkın katıldığı ortak değerlerdendir. Bu bayramlardan biri olan Yenigün-Nevruz, Kuzey yarımkürede ilkbaharın başlangıcı sayılan ve gece gündüz eşitliğinin olduğu 21 Mart tarihinde Türkler tarafından bahar bayramı aynı zamanda da eski on iki hayvanlı Türk takviminde yılbaşı olarak kutlanmaktadır (Allahverdi, 2002: 3).

Türk kültüründe Nevruz denildiğinde tabiatın yeniden uyanışı, yeniden diriliş, yeniden canlanış, baharın gelişi, birlik beraberliğin sağlandığı kırlara çıkılarak büyük bir sevinçle kutlanan bayram anlamına gelir (Genç, 1995: 20). Nevruz geleneği Türk Dünyasının her bölgesinde vardır ve birçok Türk ülkesinde resmi bayram olarak kutlanmaktadır. Bugün Avrupa'dan doğu Asya'ya varıncaya dek bütün Türk dünyasında Nevruz bilinmekte ve bayram olarak kutlanılmaktadır (Shajayev, 2022:14).

Yenigün, TÜRKSOY'un geleneksel etkinlikleri arasında en önemlisi olmakla birlikte her yıl yüzlerce sanatçının katılımıyla pek çok farklı ülkede düzenlenen törenlerle kutlanmaktadır. TÜRKSOY, Türk Dünyası'nın bu ortak bayramını yalnız üye ülkelerde değil, UNESCO Genel Merkezi'nde ve pek çok Batı ülkesinde de kutlayarak Türk Dünyası'nın tanıtımına önemli katkılar sunmaktadır. TÜRKSOY'un 2011 yılında Birleşmiş Milletler Genel Kurul Salonu'nda gerçekleştirdiği Nevruz Kutlaması, bu salonda gerçekleştirilen ilk kültürel etkinlik olma özelliğine sahiptir (Purtaş, 2017).

2.4.2. Türk Dünyası Kültür Başkenti

TÜRKSOY'un girişimleriyle başlatılan bir diğer önemli etkinlik ise "Türk Dünyası Kültür Başkenti" uygulamasıdır. Uygulama kapsamında 2012 yılında Kazakistan`dan Astana, 2013 yılında Türkiye`den Eskişehir, 2014 yılında Rusya Federasyonu'na bağlı Tataristan'ın başkenti Kazan ve 2015 yılında Türkmenistan'ın Merv şehri Türk Dünyası Kültür başkenti olarak seçilmiştir. 2016 Türk Dünyası Kültür Başkenti Azerbaycan Şeki'de gerçekleştirilen toplantıya katılan tüm temsilcilerin oy birliği ile aldığı karar sonrasında 2017 Yılı Türk Dünyası Kültür Başkenti Kazakistan'ın kadim Türkistan şehri olmuştur. Eski adı "Yesi" olan, Türkistan şehrini önemli kılan bir nedende görüşleri ve etkileri hâla Türk Dünyasını etkileyen Hoca Ahmed Yesevi'nin doğduğu ve ölene dek yaşadığı şehir olmasıdır. 2018 yılında Türkiye'nin Kastamonu ili, 2019 yılında Kırgızistan'ın Oş şehri, 2020 yılında Özbekistan'ın Hiva kenti ve 2022 yılında Türkiye'nin Bursa şehri, Türk Dünyası Kültür Başkenti seçilmiştir (www.turksoy.org).

Şehirlerin kültür ve sanat hayatına renk katan bu proje ile o yıl başkent ilan edilen şehir bulunduğu ülkenin öncülüğünde diğer üye ülkelerin desteğiyle bir dizi faaliyet gerçekleştirmektedir. Türk Dünyasını tanıtıcı aktiviteler, konserler, sergiler ve yarışmalarla tanıtım süreci aktifleştirilmektedir. Bu proje ile her bir şehir ortalama %25 turist artışı sağlamıştır (Zorlu, 2019:77).

2.4.3. Diğer Faaliyetler

Yine Türk Dünyası Kültür Başkenti uygulamasıyla birlikte, 2013 yılından itibaren Türkvizyon Şarkı Yarışması da TÜRKSOY ve TMB kanalının iş birliğiyle başlatılmıştır. Eurovision Şarkı Yarışması'na benzer bir formatta gerçekleştirilen bu yarışmaya, TÜRKSOY'a üye ve gözlemci üye devletlerin yanı sıra, Irak, Afganistan, Almanya, İsveç, Letonya, Hollanda, Arnavutluk, Bulgaristan, İran, Polonya, Romanya gibi Türk toplumlarının yaşadığı pek çok ülke katılım

göstermiştir (www.turkvizyon.info). Her yıl TÜRKSOY tarafından belirlenen Türk Dünyası Kültür Başkenti'nde düzenlenen yarışmanın ikincisi 2014 Türk Dünyası Kültür Başkenti olarak kararlaştırılan Kazan'da düzenlenmiştir. Merv, 2015 yılının kültür başkenti olduğu halde Türkmenistan hükümetinin Türkiye ve Rusya arasındaki siyasi sorunlar nedeniyle yarışmayı düzenlemekten çekinmesi sonucunda yarışma İstanbul'da düzenlenmiştir. 2016'da İstanbul'da ve 2017'de Astana'da düzenlenecek olan Türkvizyon Şarkı Yarışmaları iptal edilmiş ve yarışma üç sene düzenlenmemiştir. Yarışma 2020 yılında İstanbul'da online olarak yapılmıştır. 2022 yılındada Bursa da düzenlenmiştir (www.turkvizyon.tv).

TÜRKSOY'un diğer geleneksel faaliyetleri içerisinde, "Fotoğrafçılar Buluşması", "Ressamlar Buluşması", "Opera Günleri", "Türk Dünyası Edebiyat Dergileri Kongresi" ve "Heykeltıraşlar Buluşmaları" yer almaktadır. Doksanlı yıllardan günümüze Türk Dünyası'nın her köşesinden binlerce sanatçıyı bir araya getiren bu etkinlikler aracılığıyla, sanatın hemen her dalında Türk Dünyası'nı temsil eden nitelikli eserler ortaya konulmuştur (Purtaş, 2015: 594-596). Bir kültürel diplomasi platformu hüviyeti taşıyan TÜRKSOY'un her yıl, dünyanın hemen her köşesinde bu kadar çok etkinlik gerçekleştiriyor olması, Türk Dünyası'nın kültürel ilişkileri için kuşkusuz önemli bir kazanımdır.

TÜRKSOY; düzenlediği anma toplantıları ve ilan ettiği anma yılları ile Türk Dünyasının mümtaz şahsiyetlerinin bırakmış oldukları kültürel mirası gençlere tanıtmakta ve gelecek nesillere aktarmaktadır. Bu kapsamda, TÜRKSOY tarafından, Türk kültürüne büyük hizmetleri olmuş; Başkurt bilimadamı Prof. Dr. Zeki Velidi Togan, Tatar Şair Abdullah Tukay, Azerbaycanlı dramaturg Mirza Fatali Ahundzade, Hakas asıllı Türkolog Nikolay Katanov, Kazak besteci Mukan Tölebayev, Türkmen mutasavvıf ve şair Mahtumkulu Firaki ve Toktogul Satılganov, Türk tiyatro yazarı Haldun Taner, Hakas destancısı Semen Kadışev, şair, bilim adamı ve düşünür Yusuf Has Hacib, Azerbaycan edebiyatının önemli ismi Molla Penah Vagif, Kırgız yazar Cengiz Aytmatov, Azerbaycan müzik kültürünün önde gelen bestecisi, pedagog ve eğitimci Gara Garayev, Kazak şair ve yazar Magcan Cumabay, ünlü şair ve halk ozanı İmadeddin Nesimi ve Aşık Veysel, Kazak aydını Abay Kunanbayev, ünlü tasavvuf ve halk şairi Yunus Emre, Azerbaycan edebi şahsiyetlerinden Nizami Gencevi, Türk mutasavvıf Süleyman Çelebi, Azerbaycan'lı besteci Fikret Amirov ve Kırgız sanatçı Toktobolot Abdumomunov anma yılları olarak ilan edilmiştir (www.turksoy.org). TÜRKSOY, yayınlarıyla da Türk halklarının zengin kültürel mirasını geniş kitlelere ulaştırmaktadır. TÜRKSOY Dergisi üç dilde (Türkçe-Rusça-

İngilizce) yayınlanmaktadır. Ayrıca TÜRKSÖY Yayınlarından çıkan, Türk lehçe ve dillerinde pek çok eser ondört ülkede okuyucularla buluşmaktadır. TÜRKSÖY tarafından gençlere ve üniversite öğrencilerine yönelik Göçebe Oyunları gibi etkileşim sağlayan birçok etkinlik planlanmış ve uygulamaya geçirilmiştir. Bu kapsamda Bursa Kocayayla'da 5 yıldır Türk Dünyası Ata sporları şenliği düzenlenmektedir. Düzenlenen bu şenlikte Türk Dünyasının geleneksel sporları tanıtılmaktadır (www.turksoy.org).

Türk dili konuşan ülkelerin geleneksel çalgılarıyla Türk dünyasının etnik ve geleneksel müziklerini dünyaya tanıtmak, Türk dünyası koroları arasında repertuvar, şef, müzisyen değişimlerinin yapılabilmesi sağlamak, Türkçe konuşan halkların müzik potansiyelinin evrensel klasik müzik diliyle yansıtmak, Türk kültürünün ve Türk klasik müzik beste ve bestecilerinin daha yakından tanınmasının sağlanması amacıyla, TÜRKSÖY'un girişimleri sonucunda 3 farklı sanat topluluğu kurulmuştur. Bunlar TÜRKSÖY üyesi ülkelerin millî çalgılarını bir araya getiren TÜRKSÖY Halk Çalgıları Orkestrası; kurulduğu yıl Avrupa Koro oyunlarında 3 Altın Madalya alan TÜRKSÖY Gençlik Korosu ve kuruluşundan itibaren dünyanın dört bir yanında sanatseverlerle buluşan TÜRKSÖY Gençlik Oda Orkestrasıdır (www.turksoy.org).

Sonuç ve Öneriler

Temeli 1992 yılına dayanan ve Türk Dili Konuşan Ülkeler Zirveleri ile başlayan süreç, TÜDEV ve benzeri vakıf, dernek, uluslararası kuruluşların yaptığı çalışmalar ile yoluna devam etmiştir. Türk Dünyasında birlik ideali 2009 yılında Türk Keneşi çatı kuruluşu ile büyük atılım elde etmiş ve 2021 Türk Keneşi zirvesinde bu yapı Türk Devletleri Teşkilatına dönüşerek kurumsallığını sağlam zemine oturtmuştur. Bu zaman zarfında sürecin etkin koordine edilebilmesi ve kurumsallaşmanın sağlanabilmesi için birçok kurumsal yapı oluşturulmuştur. Bu kurumların başında Türk devletlerinin sosyal ve kültürel alandaki ilişkilerini kuvvetlendiren TÜRKSÖY gelmektedir. TÜRKSÖY, Türk Devlet Teşkilatına ilişkin en geniş kapsamlı kuruluşlardan birisidir.

Türk Devletleri Teşkilatı'nı diğer bölgesel birliklerden ve kuruluşlardan ayıran en önemli özelliği bünyesinde bulunan devletlerin birbirleri ile olan ortak tarih ve kültür birliğidir. Ortak dil, tarih ve kültürel değerler temelinde kurulmuş uluslararası kültürel işbirliği kuruluşu olan TÜRKSÖY'un temel amaçları Türk halkları arasındaki ortak miras bağlarını güçlendirmek ve bu mirası dünyaya yaymak ve yayılmasını teşvik etmektir. TÜRKSÖY, Kültür merkezleri açarak, sanatsal faaliyetler gerçekleştirerek, geleneksel bayramları kutlayarak, anma günleri, sergiler,

festivaller, konferans ve forumlar düzenleyerek Türk Devletleri Teşkilatının kurumsallaşmasında önemli katkıları ve hizmetleri olan bir kurumdur. TÜRKSOY yaptığı çalışmalar ile Türk dünyasından bilim adamı ve sanatçıların tecrübe alışverişlerine imkan sağlamaktadır.

Türk kültüründe önemli yere sahip Yenigün/ Nevruz geleneğinin Türk tarihi açısından önemi, bütün Türk Dünyası kurum ve kuruluşları aracılığı ile gelecek nesle aktarılmalı ve özellikle gençlere ve çocuklara aynı yerli malı haftası gibi eğitim müfredatına alınmalı ve öğretilmelidir. Bu kapsamda Türkiye’de diğer Türk Cumhuriyetlerinde olduğu gibi Nevruz resmi bayram ilan edilmeli ve bütün Türk Dünyası’nda ortak milli gün olarak kutlanmalıdır. Nevruz bayramı gibi Türk Dünyasının ortak bayramlarından olan Çile ve Saya Bayramı gibi geleneksel bayramların TÜRKSOY aracılığı ile Türk Dünyasında yaygınlaştırılması ve ortak kutlamalar yapılmasının sağlanması kültürel işbirliğinin geliştirilmesinde önemli katkıları olacaktır.

Kaynakça

Aliyi, F. (2020). TÜRKSOY-Balkanlar. Ankara: TÜRKSOY Yayınları.

Allahverdi, A. (2002). Nevruz Bayramı’nın Türk Kültüründeki Yeri ve Önemi, Nevruz Bayramı’nın Türk Kültüründeki Yeri ve Önemi Konulu Makaleler, 1-4.

Genç, R. (1995). “Türk Tarihinde ve Kültüründe Nevruz”, Türk Kültüründe Nevruz Uluslararası Bilgi Şöleni Bildirileri, 15-23.

İpek, C. D. (2019). Frankofoni ile Türk Konseyi’nin Mukayesesi, Ankara: Nobel Yayıncılık.

Karasar, H. A. (2009). Türkistan Bütünleşmesi "Merkezi Asya'da Birlik Arayışları 1991-2001". İstanbul: Ötüken Neşriyat.

Purtaş, F. (2014). “İpek Yolu’nun Güvenliği’nde Kültürel Diplomasi’nin Rolü ve TÜRKSOY”, İpek Yolunda Türk Kültür Mirası, Ankara: Türk Yurdu Yayınları.

Purtaş, F. (2015). “Uluslararası Türk Kültürü Teşkilatı (TÜRKSOY)”. M. T. Demirtepe, & M. Yılmaz (Dü) içinde, “Uluslararası Türk Kültürü Teşkilatı (Türksoy)”, Ankara: Ahmet Yesevi Üniversitesi Yayınları.

Purtaş, F. (2017). “Kültürel Diplomasi ve TÜRKSOY”, MEKAM, <http://mekam.org/mekam/kulturel-diplomasi-ve-turksoy> (Erişim Tarihi 18 Ekim 2022).

Sarıkaya Y. (2022). 30 yılın Ardından Türk devletlerine Yeniden Bakmak. S. Çevik, E. Turan içinde, Bağımsızlıklarının 30. Yılında Türk devletleri: Ekonomi, Politik ve Sosyal Dönüşüm, (489-517), Ankara: TASAV.

Shajayev, B. (2022). Nevruz Bayramına Yönelik Üniversite Öğrencilerinin Görüşleri (Türkiye – Türkmenistan Örneği) (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi) Malatya: İnönü Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü.

T.C. Resmi Gazete, “Türksoy’un Kuruluşu ve Faaliyet İlkeleri Hakkında Anlaşma”, (Erişim Tarihi 18 Ekim 2022).

T.C. Resmi Gazete, “Türksoy Teşkilatının Yerleşimi, Milli Temsilcilerin ve Milletlerarası Personelinin Statüleri Hakkında Protokol”, (Erişim Tarihi 22 Ekim 2022).

T.C. Resmi Gazete, “Türkiye Cumhuriyeti Hükümeti ile Uluslararası Türk Kültürü Teşkilatı (TÜRKSOY) Arasında Evsahibi Ülke Anlaşması”, (Erişim Tarihi 18 Ekim 2022).

Zorlu, K. (2019). Türk Dünyası Güncesi, İstanbul: Ötüken Neşriyat.

TDT, Türk Devletleri Teşkilatı, Organizasyon Tarihçesi, Temel Belgeler, Zirveler, Genel Bilgi; (Erişim Tarihi: 16.10.2022).

_____ <https://www.turkkon.org/tr/organizasyon-tarihcesi>

_____ http://www.turkkon.org/tr-TR/genel_bilgi/1/10

_____ <https://www.turkkon.org/tr/temel-belgeler>

_____ <https://www.turkkon.org/tr/zirveler>

_____ <https://www.turkkon.org/tr/organizasyon-semasi>

TÜDEV, Türk Devlet ve Toplulukları Dostluk, Kardeşlik ve İşbirliği Vakfı, Kurultaylar, <https://www.tudev.org.tr/kurultaylar/> (Erişim Tarihi: 16.10.2022).

TÜRKSOY, Uluslararası Türk Kültürü Teşkilatı; Tarihçe, Teşkilat Yapısı, Geleneksel Etkinlikler, Faaliyet Raporları (Erişim Tarihi: 18.10.2022).

_____ <https://www.turksoy.org/tarihce>

_____ <https://www.turksoy.org/teskilat-yapisi>

_____ <https://www.turksoy.org/daimi-konsej-toplantilari>

_____ <https://www.turksoy.org/geleneksel-etkinlikler>

_____ <https://www.turksoy.org/sanat-topluluklari>

_____ <https://www.turksoy.org/kultur-baskentleri>

_____ <https://www.turksoy.org/faaliyet-raporlari>

<https://www.turkvizyon.info/Turkvizyonun-Amaci-Nedir,-Turvizyon-Neden-Yapiliyor-16-h.htm>

<https://www.turkvizyon.tv/haberler/iste-2-turkvizyon-final-sonuclari%2684.html>

Yeşil Y., Yıldırım S., Yeşildal Ü. Y.(2020), Çocuklar İçin Türk Bengü Taşları, Türk Eğitim-Sen Genel Merkezi Yayınları, Ankara, 2020

Yeşil Y., Yeşildal Ü. Y., Yıldırım S. (2021) Çocuklar İçin Türk Dünyasından Masallar, Türk Eğitim-Sen Genel Merkezi Yayınları, Ankara.

Kayabaşı O. A., Yeşildal Ü. Y., Yıldırım S., Yeşil Y. (2021) Türk Dünyasından Çocuk Oyunları, Türk Eğitim-Sen Genel Merkezi Yayınları, Ankara.

Sinan Demirtürk* Murteza HASANOĞLU ¹¹⁴ Asim MEMMEDOV ***

ÖZET

Azerbaycan bağımsızlığını kazandıktan sonraki dönemde Türkiye ile çok boyutlu ilişkiler ağı oluşturmuştur. Bu ilişkiler ağı kültürel, askeri, ekonomik, politik alanları kapsamaktadır. Bu makalede iki ülke arasında mevcut olan ve her geçen gün hızla gelişen ilişkiler mümkün olduğu kadar objektif bir biçimde aydınlatılmaya çalışılmıştır. Türkiye ve Azerbaycan'ın aynı milletin iki devleti olduğu gerçeği kuşkusuzdur. Ancak bu kardeşliğin korunması, gelişmesi, derinleşmesi için iki ülke arasında tarihi ilişkilerin çok ciddi araştırılması ve günümüz insanlarına her yönüyle öğretilmesi büyük önem taşıyor

ABSTRACT

After gaining its independence, Azerbaijan established a multidimensional network of relations with Turkey. This network of relations covers cultural, military, economic and political fields. In this article, the existing and rapidly developing relations between the two countries have been tried to be clarified as objectively as possible. There is no doubt that Turkey and Azerbaijan are two states of the same nation. However, for the preservation, development and deepening of this **fraternity, it is of great importance** that the historical relations between the two countries are investigated very seriously and that it is taught to today's people in all aspects.

Giriş

*Dr. Sinan Demirtürk, Gazi Eğitim Fakültesi Tarih Eğitimi Anabilim Dalı, Öğretim Görevlisi¹¹⁴

**Doç. Dr., Azerbaycan Cumhuriyeti, Devlet Başkanlığı'na Bağlı Devlet İdarecilik Akademisi Öğretim Üyesi, e-posta: m_hasanoglu@yahoo.com.tr

***Doç. Dr. Asim MEMMEDOV ** Doç. Dr., Gence Devlet Üniversitesi, e-posta: asim_gdu@yahoo.com

Türkiye Cumhuriyeti , 30 Ağustos 1991 tarihinde bağımsızlığını ilan eden Azerbaycan Cumhuriyeti'ni 9 Kasım 1991'de tanıyan ilk devlet olmuştur. Diplomatik ilişkiler 14 Ocak 1992'de kurulmuş ve Bakü'de Başkonsolosluk olarak görev yapmakta olan temsilcilik Büyükelçilik düzeyine yükseltilmiştir. Azerbaycan'da ayrıca Nahçıvan ve Gence Başkonsolosluklar faaliyet göstermektedir. Azerbaycan'ın ise Ankara'daki Büyükelçiliğinin yanısıra İstanbul ve Kars'ta da Başkonsoloslukları bulunmaktadır. Türkiye'nin Azerbaycan'la ilişkileri çok boyutlu ve stratejik düzeydedir. Yoğun şekilde devam eden karşılıklı üst düzey ziyaretler, ilişkilerin arkasındaki en önemli itici güçtür. İki ülke devlet yetkililerinin göreve geldikten veya sembolik önemi haiz gelişmelerin ardından diğer ülkeyi öncelikli olarak ziyaret etmeleri şeklinde bir gelenek yerleşmiştir. İkili ilişkilerin daha da güçlendirilmesi amacıyla 2010 yılında Cumhurbaşkanları düzeyinde Yüksek Düzeyli Stratejik İşbirliği Konseyi (YDSK) mekanizması tesis edilmiştir. Azerbaycan ile tesis edilen üçlü ve dörtlü mekanizmaların toplantıları, bölgesel istikrar, barış ve refaha katkı sağlayan önemli mekanizmalardır. Azerbaycan bağımsızlığını kazandıktan sonraki dönemde Türkiye ile çok boyutlu ilişkiler ağı oluşturmuştur. Bu ilişkiler ağı kültürel, askeri, ekonomik, politik alanları kapsamaktadır. Bu makalede iki ülke arasında mevcut olan ve her geçen gün hızla gelişen ilişkiler mümkün olduğu kadar objektif bir biçimde aydınlatılmaya çalışılmıştır. Türkiye ve Azerbaycan'ın aynı milletin iki devleti olduğu gerçeği kuşkusuzdur. Ancak bu kardeşliğin korunması, gelişmesi, derinleşmesi için iki ülke arasında tarihi ilişkilerin çok ciddi araştırılması ve günümüz insanlarına her yönüyle öğretilmesi büyük önem taşıyor. Çünkü, özellikle Sovyet döneminde diğer kardeş coğrafyalarda olduğu gibi, bu iki kardeş ülke arasında da tarihi ve kültürel bağların zayıflaması, hatta yok edilmesi için ciddi gayret gösterilmiş, sistemli bir devlet politikası uygulanmıştır. Sovyetler Birliği'nin dağılması ve "Soğuk Savaş"ın sona ermesi uluslararası ilişkiler sisteminde nicel ve niteliksel açıdan değişikliklerin yaşanmasına neden oldu. Post-sovyet mekanında yeni bağımsız devletlerin ortaya çıkması, onların bölgesel ve küresel gelişmelerin önemli aktörlerine dönüşmesi bu değişikliklere örnek olarak gösterilebilir. Bu gelişmeler ışığında Azerbaycan devlet bağımsızlığını yeniden elde etmiş, uluslararası sistemin önemli subjelerinden birine dönüşmüştür. Güney Kafkasya bölgesinde barış, güvenlik ve işbirliğine dayalı toplumsal ve ekonomik kalkınmanın sağlanması açısından Türkiye-Azerbaycan diplomatik ilişkilerinin ne kadar önemli olduğu ortaya konulmuştur.

Genel olarak Azerbaycan'ın dış politikasının öncelikleri bilinmektedir. Burada ikili ilişkilere büyük önem veriliyor. Bunların yanı sıra, uluslararası örgütlerde diplomatik faaliyeti

güçlendirmeye çok önem veriliyor. Türkiye Cumhuriyeti Azerbaycan'a her zaman özel ilgi göstermiştir. Türkiyen`nin Güney Kafkasya politikasının odak noktasında önceki dönemlerde de olduğu gibi Azerbaycan yer alıyor. Azerbaycan Türkiye`nin hem bölgesel, hem de Türk Dünyası politikasında kilit ülke konumunda bulunuyor. Azerbaycan Türk Dünyasını Türkiye ile birleştiren "güç merkezi"dir.

Türkiye Güney Kafkasya politikasının odak noktasına etnik, tarihi, dini açıdan ortak değerlere sahip olduğu Azerbaycan'ı konuşturmuştur. Dış politikanın öncelikleri arasında uluslararası ekonomik kuruluşlarla iş birliği, enerji projelerinin hazırlanması ve gerçekleşmesi, iki kıta arasında ulaşım koridoru işlevini yerine getirme gibi yönler önemli yer tutuyor. Azerbaycan, Güney Kafkasya'nın başarıyla dengeli bir dış politika gerçekleştiren tek devletidir. Azerbaycan bu konularda sistemli projeler hayata geçiren tek Kafkas ülkesidir. Azerbaycan dış politikası istikrarlıdır. Azerbaycan bağımsız dış politika yürütüyor. Ulusal çıkarlarımız temel alınıyor. Azerbaycan dış politikasının önceliği tüm ülkelerle iş birliği kurmaktır. Ulaştırma, enerji güvenliği, ticaret ve sermaye alanlarında köprüler kurulmuştur.

Yeni Dönemde Azerbaycan-Türkiye Diplomatik ve Siyasi İlişkilerinin Gelişimi

Türkiye'nin Azerbaycan'a olan ilgisi daha SSCB döneminde oluşmaya başlamıştı. 20 Ocak 1990 tarihinde Kızıl Ordu'nun Bakü'de gerçekleştirdiği katliama sessiz kalmayan Ankara, Moskova yönetimine tepkisini göstermiştir. (Azerbaycan-Türkiye: Dostluk, Kardeşlik, Stratejik İşbirliği, 1997: 42) Azerbaycan halkının bağımsızlık mücadelesinde yaşanan bu katliam Türkiye kamuoyunda büyük tepki çekmiş, medya, üniversite gençliği, hükümet ve sıradan vatandaşlar Bakü'de gerçekleşen insanlık dramını lanetlemiş ve Azerbaycan halkına manevi destek vermişler.

29 Ekim 1991'de Azerbaycan Parlamentosu'nun kararı ile dünya ülkelerine Azerbaycan'ın egemenliğini tanımak için müracaat edildi. Bunun hemen akabinde Azerbaycan'ın Dışişleri Bakanı Hüseyin Sadıkov 1 Kasım 1991 tarihinde Türkiye Cumhuriyeti'nin Bakü Başkonsolosu Altan Karamanoğlu'na Azerbaycan'ı bağımsız bir devlet olarak tanıyan ilk devletin Türkiye olmasını ilettili. Aynı günlerde Azerbaycan'ın Başbakan'ı Hasan Hasanov İtalya ziyaretinden dönüşte 3-4 Kasım'da Ankara'da temaslarda bulunmuş, bu kapsamda Cumhurbaşkanı Turgut Özal'la görüşmüştü. (Nesibov, 2006: 142) H. Hasanov İtalya'nın Azerbaycan'ın bağımsızlığını tanımaya hazır olduğunu, fakat Azerbaycan'ın birinci olarak Türkiye tarafından tanınmasının önemli olduğunu söylemişti. Bu ziyaretten kısa bir süre sonra, 9 Kasım 1991 tarihinde Türkiye devleti Azerbaycan Cumhuriyeti'nin bağımsızlığını resmi olarak tanımış ve 14 Ocak 1992'de iki devlet arasında diplomatik ilişkiler kurulmuştur. (Kılıç, 2012: 15)

Azerbaycan Cumhuriyeti'nin Ankara Büyükelçiliği 1992 yılının Ağustos ayından itibaren görev yapmaya başlamış, 1993 yılında Azerbaycan'ın İstanbul Başkonsolosluğu, 2004 yılında ise Kars Başkonsolosluğu açılmıştır. Türkiye Cumhuriyeti'nin Bakü Büyükelçiliği ve Nahçıvan Başkonsolosluğu 1992 yılının Ocak ayından itibaren çalışmaya başlamıştır. (Türkiye - Azerbaycan Siyasi İlişkileri, <http://www.mfa.gov.tr/turkiye-azerbaycan-siyasi-iliskileri.tr.mfa>)

Azerbaycan ve Orta Asya'nın Türkdilli devletlerinin BM'ye üye olmasında Türkiye'nin önemli yeri ve rolü olmuştur. Şubat 1992'de Türkiye Cumhuriyeti'nin Başbakanı Süleyman Demirel ABD'ye yaptığı ziyarette sözkonusu örgütün genel sekreterliğine Azerbaycan ve diğer Türkdilli devletlerin kabul edilmesi ile ilgili öneri sunmuştur. Bu öneri BM Güvenlik

Konseyi`nde görüşülmüş ve bahsi geçen devletler üyeliğe kabul edilmişler. (Haydar Aliyev ve Doğu, 2005: 61)

İki devlet arasında diplomatik ilişkilerin kurulmasından sonra taraflar işbirliği yapılacak alanların genişlendirilmesi doğrultusunda çeşitli girişimlerde bulunmuşlar. 2 Kasım 1992`de Ankara`da iki devlet arasında işbirliğini öngören anlaşma imzalamışlar. (Nesibov, 2006: 143) Azerbaycan`ın bağımsızlığının ilk günlerinden başlayarak Türkiye devleti Ermenistan`ın ablukasında kalan Nahçıvan bölgesine sürekli yardım yapmıştır. 22 Mart 1992 tarihinde Nahçıvan Özerk Cumhuriyeti Parlamentosu`nun Başkanı Haydar Aliyev Türkiye Cumhurbaşkanı T. Özal ve Başbakan S. Demirel`in davetlisi olarak Türkiye`yi ziyaret etmiştir. (Haydar Aliyev ve Doğu, 2005: 455-456) Ziyaret zamanı Türkiye devleti tarafından Nahçıvan`a mali, ekonomik, teknik yardımların ayrılması ile bağlı, ayrıca Nahçıvan`a 100 milyon dolar kredi verilmesini ve her yıl 100 öğrencinin Türkiye üniversitelerinde burslu olarak lisans eğitimi görmesini öngören protokol imzalanmıştır. Daha sonra Türkiye Cumhuriyeti`nin Başbakanı S. Demirel Mayıs 1992`de Nahçıvan`a, Cumhurbaşkanı T. Özal ise 1993 yılında Bakü`ye resmi ziyaret gerçekleştirdiler. Bu dönemde Türkiye devleti Azerbaycan`a resmi ve çeşitli kurumlar aracılığı ile maddi yardımlar göndermiştir. 1993 yılında “Kızılay” Azerbaycanlı zorunlu göçmenlere 9 milyon dolar insani yardım ayırmış, yirmi bin göçgünün yaşayabileceği iki çadır kenti yapmış, ayrıca Türkiye devleti Azerbaycan göçmenler için 65 milyon dolar tutarı bu insanlar için kurulan özel fona aktarmıştır. (Hasanov, 1997: 23) Türkiye`nin Azerbaycan`a yaptığı yardımları gelecekte bu ülkede stratejik çıkarlarını gerçekleştirmek amacına yönelik olarak atılan adımlar gibi değerlendirmek mümkündür. Bu ilgi yeni bağımsızlığını kazanan Azerbaycan devleti için de hayati öneme sahipti. Çünkü Türkiye Cumhuriyeti Azerbaycan için hiçbir kuşku duymadan sırtını yaslayabileceği en güvenilir devletti. Bu karşılıklı güven ve işbirliği arzusu ilişkilerin hızla gelişmesine temel oluşturdu.

Yüksek düzeyli işbirliği amacına dönük olarak 11 Şubat 1994 tarihinde Ankara`da iki devletin cumhurbaşkanları arasında dostluk ve işbirliği anlaşması imzalandı. Bu anlaşma 16 değişik işbirliği alanını kapsıyordu. Ayrıca, Türkiye`nin Azerbaycan`a ayırdığı 250 milyonluk kredinin öneme süresinin ertelenmesine dair anlaşma da Türkiye`nin bu ülkeye yönelik dış politikasının mahiyetini ortaya koyuyor. (Azerbaycan, 14.07.1995) 1996 yılında Türkiye`nin Başbakanı Mesut Yılmaz, 1997 yılında ise TBMM Başkanı Mustafa Kalemli Azerbaycan`a resmi ziyarette bulundular. Mayıs 1997`de Azerbaycan Cumhurbaşkanı H. Aliyev`in Türkiye`ye resmi

ziyereti sırasında iki devlet arasında strateji işbirliğinin derinleştirilmesi ile bağlı beyanname imzalandı. (Nesibov, 2006: 144) Cumhurbaşkanı Haydar Aliyev Ankara`da gazetecilere verdiği demecinde bu beyannamenin Azerbaycan-Türkiye ilişkilerinin stratejik karakter taşıdığını ileri sürdü. Bu belgeye göre iki devlet uluslararası platformda işbirliği yapacak, iki ülkeyi ilgilendiren sorunlarda taraflar istişareler yapacak, ortak tavır takınacaklar. Fakat bu beyanname iki ülkeden birinin savaşa girmesi zamanı bir birlerine destek vermesini kapsamıyordu (*Azerbaycan-Türkiye: Dostluk, Kardeşlik, Stratejik İşbirliği, 1997: 97*).

Türkiye`nin Azerbaycan`a Olan İlgisini Destekleyen Aşağıdaki Unsurlar Mevcuttur:

a. Anadolu Türkleri ve Azerbaycan Türkleri etnik açıdan aynı kökene sahip halklardır. Bu akrabalık Türkiye`nin Azerbaycan`a bakışını, etkisini ve nüfuzunu artırıyor.

b. Her iki ülkede yaşayan halkların dili Türkçedir. Anadolu Türkçesi Azerbaycan`da hızlı bir şekilde yayıldığı için Türkiye`nin bölge ve Türk Dünyası politikası bu ülkede kolaylıkla tanıtılmaktadır.

c. Her iki halk benzer kültürel değerlere sahiptir. Bu yakınlık Türkiye`ye kültürel politikalarını Azerbaycan`da kısa sürede uygulamaya yardım ediyor.

d. İki halkın aynı dine mensup olması, aynı zamanda her iki devletin laik düvlet yapısını anayasal olarak güvenceye alması ilişkilerin bu boyutunun bir araç olarak kullanılmasını sağlamaktadır.

Azerbaycan`ın bu özellikleri ve coğrafi konumu Türkiye`nin Orta Asya ve Rusya`da yaşayan Türk toplulukları ile ilişkilerini geliştirmekte önemli özellikler olarak ön plana çıkıyor. Türkiye bu stratejik çıkarlarını gerçekleştirmek için Azerbaycan`da gerekli jeopolitik adımlarını atmaktadır. Daha 1993 yılının 8-10 Mart tarihlerinde Ankara`da Türkiye`nin Dışişleri Bakanlığı ile TİKA tarafından Türk devletleri ile ortak alfabenin kabulü ile bağlı sempozyum düzenlenmiş, sempozyumda ortak alfabenin Latin alfabesi bazında oluşturulması kararı alınmıştır. (Türk Dış Politikası, 2001: 382) 10 Mart 1993`te Ankara`da 6 Türkdilli devlet temsilcilerinin imzaladığı belgede Ortak Türk Alfabesi kabul edildi. (Nesibov, 2006: 146) İki ülke arasında kültür politikalarının en büyük uygulayıcısı olan TÜRKSÖY`un kurulması Türkiye`nin bu yöndeki girişimlerinin sonucudur.

Türkiye`nin girişimi ile 12 Temmuz 1993 yılında Almatı şehrinde Türkiye, Azerbaycan, Kazakistan, Kırgızistan, Özbekistan ve Türkmenistan arasında TÜRKSÖY`un oluşturulması ile bağlı anlaşma imzalandı. -Türkmenistan`ın geçmiş döneminde kültür ve folklor (Kalenderoğlu

2011) sovyetler tarafından oldukça önemsenmişti.- KKTC'nin yanı sıra,RF'ye dahil olan Tataristan, Başkurdistan, Tuva ve Hakasya özerk devletleri de örgüte üye oldular. (Haydar Aliyev ve Doğu, 2005: 397) İki devlet arasında kültürel ve insani ilişkiler alanında eğitim, kültür, içişleri, dışişleri bakanlıklarının ilgili birimleri, YÖK, TÜRKSOY, TRT, DİB, BYEGM, AKDITYK, TUDİV, TKAE, TDAV vs. gibi özerk ve özel kurumlar çalışmalarını sürdürmektedirler.

Türkiye ile Azerbaycan arasında hemen her sahada karşılıklı istişareler ve etkileşim mevcuttur. 2010 yılında geleneksel ortaklığın, dayanışma azim ve kararlılığının doğal bir yansıması olacak şekilde 16 Ağustos 2010 tarihinde Stratejik Ortaklık ve Karşılıklı Yardım Anlaşması imzalanmıştır.

Stratejik Ortaklık seviyesinde bulunan ilişkilerin daha da perçinlenmesini teminen 2010 yılında Türk Devletleri Teşkilatı (eski adıyla *Türk Dili Konuşan Ülkeler İşbirliği Konseyi - Türk Konseyi*), Devlet Başkanları İstanbul Zirve Toplantısı sırasında Türkiye-Azerbaycan Yüksek Düzeyli Stratejik İşbirliği Konseyi'nin Kurulmasına Dair Ortak Açıklama akdedilmiş ve Konsey'in ilk toplantısı 25 Ekim 2011 tarihinde Azerbaycan Cumhurbaşkanı Sayın İlham Aliyev ile Türkiye Cumhuriyeti Başbakanı Sayın Recep Tayyip Erdoğan'ın katılımıyla İzmir'de gerçekleştirilmiştir. İki kardeş ülkeden 10 Bakanın iştirak ettiği toplantıda 20'ye yakın metin imzalanmış, ikili ilişkilerin derinliği ortaya konulmuştur. (Kılıç, 2012: 17)

Özetle, 30 yılı aşkın süre zarfında Türkiye ile Azerbaycan arasında çeşitli düzeylerde çok sayıda resmi ziyaretler gerçekleştirilmiştir. Bu ziyaretler zamanı ikitaraflı ilişkilerin gelişimine dönük olarak çok sayıda anlaşma imzalanmıştır. Türkiye Azerbaycan devletinin güçlenmesi ve uluslararası alanda nüfuzlu bir aktöre dönüşmesi için her türlü desteğini esirgememiştir. Tesadüfi değil ki, Azerbaycan halkının önderi Haydar Aliyev iki devletin bu yakın dostluk ilişkilerini "Bir millet, iki devlet" sloganı ile dile getirmiştir.

Geçen süre zarfında Türkiye ve Azerbaycan politik, askeri, ekonomik, ticari, kültürel, toplumsal alanlarda ortak adımlar atmış, daha ziyade bölgesel çapta efektif sonuçlar doğuran önemli projeleri gerçekleştirmişler.

Türkiye ile Azerbaycan'ın dış politikada varılan anlaşmalar icabı ortak hareket etmiş ve istişareler yaparak her iki devletin çıkarlarını koruyacak adımlar atmışlar. Türkiye kardeş Azerbaycan'ın topraklarının işgal edilmesine tepki olarak Ermenistan'la sınır kapılarını kapatmıştır. İkili ilişkiler bakımından bir devletin başka bir devlet için üçüncü bir devletle sınırlar kapılarını kapatması, sözkonusu iki devlet arasında ilişkilerin üçüncü devletlerle

ilişkilerden çok farklı anlam ifade ettiğinin ve yüksek düzeyde olduğunun, diğer devletlerle olan ilişkilerle kıyaslanamayacağını göstermektedir.

Türkiye-Azerbaycan Ekonomik İlişkileri ve Karşılıklı Yatırımlar

İlk yıllarda daha çok ticaret merkezli gelişen Türkiye-Azerbaycan ekonomik ilişkileri, son yıllarda çeşitlenerek devam etmekte, bilhassa karşılıklı yatırımlar şeklinde kayda değer gelişmeler göstermektedir. Türkiye ile Azerbaycan arasındaki tek kara bağlantısını oluşturan Nahçıvan Özerk Cumhuriyeti, ülkemizin Azerbaycan'la ikili ilişkileri açısından ayrı bir yer tutmakta olup, Azerbaycan halkı ile doğrudan bağlantı noktamızı oluşturmaktadır. Bakü-Tiflis-Ceyhan (BTC) ham petrol boru hattı ve Bakü-Tiflis-Erzurum Doğalgaz boru hattı ile Türkiye-Azerbaycan ekonomik ilişkilerinde ve Azerbaycan petrol ve doğalgazının ihracatında, Azerbaycan ürünlerinin dünya pazarlarına ulaştırılmasında yeni bir dönemin başlangıcı olmuştur. Yıllık 50 milyon ton petrol taşıma kapasitesine sahip bu boru hattının devreye girmesiyle Azerbaycan ekonomisi hızla büyüme sürecine girmiş, toplum refahı hızla artmaya başlamıştır. Bugün BTC ham petrol boru hattı Azerbaycan ekonomisinin atar damarı durumundadır. 2017 Ekim ayında açılışı yapılan Bakü-Tiflis-Kars demiryolu projesi Türkiye Azerbaycan ekonomik ve ticari ilişkilerinde Türk mallarının Asya pazarına ulaştırması yönünde yeni bir sayfa açmıştır. Azerbaycan'ın Devlet Petrol Şirketi (SOCAR) vasıtasıyla PETKİM'in (Petkim Petrokimya Holding A.Ş.) %61,32 hissesini aldığı İzmir'in Aliğa ilçesinde bulunan ve 6,3 milyar ABD doları tutarında yatırım yapılarak 19 Ekim 2018 tarihinde açılışı yapılmış olan Star Rafinerisi yıllık 10 milyon ton rafinaj kapasitesiyle Türkiye pazarındaki petrol ürünleri talebinin büyük kısmını karşılayacaktır.

Yatırımın tamamlanması sonrası bu tutarın yaklaşık 20 milyar ABD dolarını bulacağı tahmin edilmektedir

(https://ticaret.gov.tr/data/5eb6749913b8767e5c4b1fcd/Azerbaycan_2021.pdf).

Enerji Diplomasisi

Türkiye-Azerbaycan ilişkilerinde enerji alanında yürütülen diplomatik mücadele ve bu mücadele sonucunda gerçekleşen ekonomik-ticari ilişkiler özel önem taşıyor. İki devlet arasındaki enerji diplomasisinin temeli daha Azerbaycan bağımsızlığını kazanmadan önce, 16 Mart 1991'de atılmıştır. Bu tarihte Azerbaycan ile Türkiye arasında varılan anlaşmaya göre

“Hazar Denizi Petrol-Gaz Sanayii Birliği” ile Türkiye’nin Turkish Petroleum” firmaları derin kuyuları ortak işletmek konusunda mütabakata vardılar. “Azerpetrol” ve “Azerpetroljeofizik” sanayisi birliği, Türkiye’nin milli petrol şirketleri ve “Red Holding” Gence, Gobustan ve Aras nehri kıyılarında petrol ve doğalgaz arama çalışmalarına start verdiler. (Nesibov, 2006: 160) 9 Kasım 1992’de “Çırac”, “Güneşli” ve “Azeri” havzaları üzere yeni bir ortaklık oluşturuldu. Bu ortaklığa SOCAR’ın yanı sıra yabancı petrol şirketleri de dahil oldu ve taraflar arasında 5 mütabakat metni imzalandı. İlk defa olarak diğer yabancı petrol şirketleri ile birlikte Türk şirketi olan TPAO da bu ortaklığa dahil edildi. (Abdullayev, 1998: 18)

Azerbaycan’ın bağımsızlığını kazandıktan sonra uygulamaya koyduğu petrol stratejisi bölgesel işbirliği ve kalkınmanın gerçekleşmesinde, komşu devletlerle, özellikle Türkiye ile stratejik ortaklık ilişkilerinin daha da derinleşmesinde büyük önem arz ediyor. Hazar havzasında özel konumu ve etkisi ile ön plana çıkan, tüm sorunlar üzere müttefiki hesap edilen Türkiye devleti başlıca dikkatini Azerbaycan’ın petrol rezervlerinin dış pazara çıkarılması üzerinde toplamıştır. Bu amaçla Türkiye yönetimi BTC boru hattını ileri sürmüş ve hattın güvenliğinin sağlanması ile bağlı bazı öneriler sunmuştur. (İbrahimov, “Türkiye-Azerbaycan İlişkileri Yeni Aşamaya Giriyor, <http://bizimyol.info/news/31921.html>) İki devlet arasında tüm alanlarda ilişkilerin dinamik bir biçimde gelişmesinin kanıtı olan küresel ekonomik projeler – BTC petrol, BTE doğalgaz ve BTK demiryolu projeleri bölgede barışın, güvenliğin ve işbirliğinin sağlanmasına katkı sağlamanın yanı sıra, iki ülke halkının yakınlaşması bakımından da fayda sağlamaktadır. Günümüzde bölgenin en büyük ve önemli projeleri olarak öne çıkan söz konusu üç projenin Bakü’den başlaması, sadece Azerbaycan’ın petrol ve doğalgaz rezervlerine sahip olması değil, aynı zamanda bu ülkenin bölgede en büyük ekonomik potansiyele, güce ve bu projelerin rotasını belirleyecek “dayatma” olanağına da sahip olduğunu kanıtlıyor. Bugün Azerbaycan’ın güvenilir stratejik ortağı olan Türkiye ile ilişkilerini güçlendirip daha da genişlendirmesi ülkenin dış politikasının çok önemli bir kısmını oluşturuyor.

Türkiye’nin Azerbaycan’la birlikte yürüttüğu enerji diplomasisinin bir ayağını Azerbaycan ve Hazar havzası petrol ve doğalgazını dünya pazarlarına ulaştıracak boru hatlarının yapımı ve güzergahının belirlenmesi oluşturuyor. İki devlet bu yönde ortak çalışmaya 1993 yılında başlamışlar. Yoğun bir diplomatik mücadele sonucunda günümüzde dünya enerji güvenliği açısından vazgeçilmez sayılan BTC, BTE, TANAP gibi projelerin gerçekleşmesinin önkoşulları oluşturulmuştur. Batılı devletler, finans kurumları ve petrol şirketleri ile yürütölen bu yoğun enerji diplomasisi, Rusya, İran, Ermenistan gibi oyuncuların

baskılarının ortadan kaldırılmasını da başarması açısından son derece başarı ile uygulanmıştır. 9 Mart 1993 tarihinde Azerbaycan devleti ile Türkiye Cumhuriyeti arasında Azerbaycan petrollerinin dünya piyasalarına taşınmasını sağlayacak boru hattı güzergahının belirlenmesi ile bağlı görüşmeler yapıldı. Bu görüşmeler zamanı iki devlet arasında yapılacak petrol kemerinin Türkiye`den geçmesi yönünde mütabakat sağlandı. (Tağıyev, 2013: 33)

Azerbaycan`ın yeni enerji stratejisinin mimarı Azerbaycan`ın sabik Cumhurbaşkanı H. Aliyev`in geçen yüzyılın 90`lı yıllarında verdiği iki politik karar Azerbaycan`ın enerji politikasının oluşmasında halledici rol oynamış, diğer açıdan Azerbaycan`ın Avrupa`nın enerji güvenliğine katkı sağlayabileceğini ortaya koymuştur. Daha doğru bir ifadeyle, 20 Eylül 1994 tarihinde dünyanın 8 ülkesinin 11 şirketi ile “Asrın Andlaşması”nın imzalanması ülkenin yeni petrol stratejisinin başlangıcı olmuştur. (Aliyev, 2003: 92)

Söz konusu antlaşmaya Türkiye şirketi TPAO da katılmıştır. “Asrın Andlaşması” imzalanırken, TPAO bu aktın önerdiği projenin %1,75`lik kısmını elde etmiştir. Sonralar Türkiye Cumhurbaşkanı S. Demirel`in ve Başbakan T. Çiller`in girişimleri ve iki devlet arasında mevcut olan dostluk ve kardeşlik ilişkileri sonucunda Azerbaycan kendi hissesinin %5`lik kısmını ek olarak bu ülkeye vermiştir. Bu durumun resmiyet kazanması Türkiye`nin Başbakanı T. Çiller`in 1995 yılında Bakü`ye yaptığı resmi ziyaret zamanı gerçekleşmiştir. Azerbaycan Devlet Petrol Şirketi`nin (SOCAR) Başkanı Natig Aliyev ve TPAO`nun Başkanı Sıtkı Sencer bu amaçla düzenlenen protokolü imzalamışlar.

Azerbaycan`ın enerji sektörü ile bağlı 5 anlaşmada Türkiye`nin hissesi bulunuyor: BTC`de % 6,53; “Azeri-Çirak-Güneşli” projesinde % 6,75; “Şahdeniz” anlaşmasında % 9; “Kürdaşı”`nda %5; “Araz”-“Alev”-“Şark” projelerinde ise % 10. (Adıgözelova, 2014: 17)

Çıkarılan petrolün taşınması ile bağlı güzergah büyük jeoekonomik ve jeopolitik önemi olan ciddi bir kararverme süreci sonucunda belirlenmiştir. İlk defa bu hattın ana güzergah olarak belirlenmesi 26 Nisan 1998`de Azerbaycan, Gürcistan ve Türkiye cumhurbaşkanlarının Trabzon zirvesinde kesinleşmiştir. Bu adımın atılmasından sonra 18 Kasım 1999`da İstanbul`da yapılan AGİT zirvesinde ham petrolün Azerbaycan, Gürcistan ve Türkiye toprakları ile Bakü-Tiflis-Ceyhan ana ihraç petrol boru hattı ile taşınmasını öngören anlaşma imzalanmıştır. Anlaşma H. Aliyev, E. Şevardnadze ve S. Demirel tarafından imzalanmıştır.

Boru hattının yapımına 2003 yılında, hattın petrole doldurulması işlemine ise 18 Mayıs 2003 tarihinde başlanmıştır. 28 Mayıs 2006`da Azerbaycan petrolü Ceyhan limanına ulaşmış ve 4 Haziran`da petrolün yüklendiği ilk tanker limandan Akdeniz`e açılmış, bir ay sonra İtalya`ya

ulaşmıştır. Bakü-Tiflis-Ceyhan ana ihraç petrol boru hattı, Bakü'den başlayıp, Ceyhan'da son bulmaktadır. BTC boru hattının uzunluğu 1769 km, (Azerbaycan'da 443 km, Gürcistan'da 249 km, Türkiye'de 1.076 km) günlük taşıma gücü 1.000.000 varil ve yıllık kapasitesi 50 milyon tondur. BTC'nin toplam maliyeti 4 milyar doların üzerinde olmuştur. (Tağıyev, 2013: 173) Ceyhan terminalinden tankerlere yüklenen petrol İtalya, ABD, İsrail, Fransa, İngiltere'ye ihraç olunmuştur.

Doğalgaz satışı ile bağlı Azerbaycan-Türkiye işbirliği dinamik bir biçimde gelişen hatta sahiptir. Bu da kaçınılmaz bir sonuçtur. Dikkat edersek, Türkiye enerjiye olan ihtiyacının %74'ünü dış kaynaklardan karşılıyor, o halde sözkonusu alanda işbirliği potansiyelinin yüksek olması da yüksek düzeyde olması normaldir. Son on yıllık periyotta Türkiye kişi başına doğalgaz ve elektrik enerjisi tüketiminde on saflarda yer almıştır. Doğalgazın Avrupa'ya ulaştırılmasında Türkiye RF, Norveç ve Cezayir'den sonra dördüncü ulaşım koridoru olmak arzusundadır. 21 Mayıs 2011'de kabul edilen Türkiye'nin Enerji Stratejisi'ne göre ülke enerji rezervlerinin temel üreticileri ve tüketicileri arasında enerji köprüsü rolünü oynamalıdır. (Adıgözelova, 2014: 18) Dünyanın en zengin gaz yataklarından sayılan "Şahdeniz" yatağında üretim 2006 yılının Aralık ayında başlamıştır. 2010 yılının 1 Nisan gününe kadar bu yataktan 18.8 milyar metreküp doğalgaz çıkarılmıştır. Şubat 2007'den başlayarak Hazar Denizi'nin Azerbaycan kısmında bulunan "Şahdeniz" yatağından üretilen doğalgaz BTE doğalgaz boru hattı ile Gürcistan'a pompalanmıştır. Azerbaycan doğalgazının Batı piyasalarına aktarılması amacıyla gerçekleştirilmiş BTE veya Güney Kafkasya doğalgaz boru hattı, uzunluğu 930 km, yıllık kapasitesi 30 milyar metreküp, toplam maliyeti ise 2.3 milyar dolar olmakla, BTC petrol boru hattından sonra bölgede gerçekleştirilmiş ikinci büyük boru hattı projesidir. 3 Temmuz 2007'de "Şahdeniz" gazı BTE güzergahı üzere Güney Kafkas marşurutu ile Türkiye sınırlarını aşarak, bu ülkenin doğalgaz sistemine dahil olmuştur. Güney Kafkas gaz boru kemerinin kapasitesi yıllık 20 milyar metreküptür. (Bağırzade, 2014: 12)

Avrasya bölgesinin hidrokarbon kaynaklarının dünya piyasasına çıkarılmasında, Azerbaycan ve Türkiye arasındaki işbirliğinin bir başka önemli örneği de Bakü-Tiflis-Erzurum (Güney Kafkasya Doğalgaz Boru Hattı) doğal gaz boru hattıdır. Bu boru hattının yapılmasının başlıca amacı "Şah Deniz" yatağından üretilecek doğal gazın Türkiye ve dünya piyasasına ulaştırılmasıdır. Uzunluğu toplam 970 km olan bu boru hattı BTC hattına paralel olarak yapılmıştır. Yıllık kapasitesi 30 milyar m³ olan bu hattın inşasına 2004 yılında başlanmış, 2006 yılının sonunda yapımı tamamlanmıştır. İlk "Şah Deniz" gazı 13 Mart 2007 tarihinde bu hatta

verilmiştir. Erzurum'a ulaşan gaz, Türkiye'nin dahili boru hattı ağlarıyla ülkenin batısına, oradan da Orta ve Güney Avrupa ülkelerine taşınmak üzeredir. Gelecekte Kazakistan ve Türkmenistan da BTE projesine katılarak, kendi doğal gazlarını bu hat vasıtasıyla Avrupa pazarlarına ulaştıracaklardır. (<http://socar.az/btc-az.html>)

Azerbaycan'ın petrol ihracatı 2015 yılında maksimum seviyeye ulaşacak-günlük 1.23 milyon varil. En düşük öngörülleri dikkate alırsak, petrol fiyatları Azerbaycan'ın petrol ihracatı 2015 yılında minimum 40 milyar ABD doları civarında olacaktır. Bu tarihten sonra ise petrol üretiminin azalması sonucu 2035 yılında günlük 0.77 milyon varil ihracatın gerçekleştirileceği tahmin ediliyor. Dikkat çeken husus ise odur ki, petrol ihracatının azaldığı tarihten başlayarak, yani 2015 yılından sonra doğalgaz ihracatı artmaya başlayacaktır. (Kasımlı, 2011: 223)

Sonuçta, 2015 yılında Azerbaycan'ın petrol üretimi 50-55 milyon ton, ihracatı ise 40 milyar dolar civarında ve doğalgaz üretimi 30 milyar metreküp, ihracatı ise 2.26 milyar dolar olmakla, toplamda 42.66 milyar dolar ihracat prognozlaşdırıldığı halde, 2020'de istatistikler müvafık olarak 39.1 milyar ve 5.75 milyar dolar, toplamda 44.85 milyar dolar olacağı öngörülmüştür. (Memmedov, 2013: 298-299) Bütün bu sevkiyat işlemlerinin gerçekleşeceği güzergahlar başlıca olarak Azerbaycan-Gürcistan-Türkiye üzerinden geçecektir ki, bunun da bölge ülkelerinin ekonomik kalkınmasına sağlayacağı transit geçiş ücreti gibi girdiler ciddi boyutlarda olacaktır.

Bunun yanı sıra, Azerbaycan ile Türkiye arasında ilişkilerin genişlendirilmesinde özel önem taşıyan projelerden biri de BTK demiryol hattıdır. Bu hattın açılması iki ülke arasında enerji alanındaki işbirliğinin diğer ulaşım alanlarına yayılması açısından önemlidir. Şöyle ki, yolcu ve yük taşımacılığında kullanılması için uygun olacak bu hat aracılığıyla petrol ürünleri de taşınacaktır. Bu proje BTC petrol hattı ve BTE doğalgaz hattından sonra Azerbaycan ekonomisini daha da geliştirecek, ülkenin maliye olanaklarını arttıracaktır. Bu projeler Gürcistan ve Türkiye açısından da ekonomik bakımdan son derece verimli projeler olmanın yanı sıra, Türkiye'nin Orta Asya ile ekonomik ve ticari ilişkileri açısından da ayrıca önem taşımaktadır.

Kısacası, iki devletin ortak işbirliği sonucunda gerçekleşen projeler ister bölgesel, isterse de küresel çapta barışa ve işbirliğine hizmet ediyor, küresel enerji güvenliği açısından büyük önem taşıyor. Ayrıca, gerçekleşen bu projeler çağdaş uluslararası ilişkiler sisteminde

ekonomik işbirliğinin dünya barışı ve güvenliği için ne kadar faydalı olduğunu göstermesi açısından önemlidir.

Türkiye-Azerbaycan Dış Ticareti

Türkiye'nin Azerbaycan'a ihracatı; ihraç ürünlerinin bu ülkede tanınmaya başlaması, Türk şirketlerinin Azerbaycan piyasasında şube açmak suretiyle Türkiye'den ithalat yapması ve bu malları iç piyasada pazarlaması gibi nedenlerle yükselme eğilimi göstermektedir. 2020 yılında ülkeye ihracatımız yaklaşık 2 milyar dolardır. Azerbaycan'a ihraç ettiğimiz başlıca ürünler: helikopterler, uçaklar vb. uzay araçları (uydular dahil), uzay araçlarını fırlatıcı araçlar ve yörünge-altı araçları; tedavide veya korunmada kullanılmak üzere hazırlanan ilaçlar (dozlandırılmış); yıkama, temizleme müstahzarları (sabunlar hariç); diğer kabuklu meyveler (taze/kurutulmuş) (kabuğu çıkarılmış/soyulmuş) ve demir veya çelikten inşaat ve inşaat aksamı, inşaatla kullanılmak üzere hazırlanmış demir veya çelikten sac, çubuk, vb.

2020 yılında ülkeden ithalatımız 411 milyon dolardır. Belli başlı ithal kalemlerini ise pamuk (karde edilmemiş veya penyelenmemiş); işlenmemiş alüminyum; petrol yağları ve bitümenli minerallerden elde edilen yağlar; asiklik alkoller ve bunların halojenlenmiş, sülfolanmış, nitrolanmış veya nitrozalanmış türevleri ve etilen polimerler (https://ticaret.gov.tr/data/5eb6749913b8767e5c4b1fcd/Azerbaycan_2021.pdf).

Karabağ Zaferi Sonrası Azerbaycan – Türkiye İlişkileri

Türkiye Azerbaycan'ın bağımsızlık arafesinde karşılaştığı ve topraklarının %20'sinin Ermenistan tarafından işgal edilmesi ile sonuçlanan Dağlık Karabağ sorununun ilk günden itibaren yakın takipçisi olmuş, Azerbaycan'ın haklı davasını uluslararası alanda ve ikili görüşmelerde gündeme getirerek bu konudaki hassasiyetini ortaya koymuştur. (Aslanov, 2012: 10) Birinci Karabağ Savaşından sonra Ermenistan'ın Karabağ üzerindeki haksız işgali devam etmiş, hatta işgal altındaki toprak sınırını genişletmek için ara ara tacizlerine devam etmiştir. 27 Eylül 2020'de Ermenistan'ın bu kapsamda yaptığı yeni bir saldırıya Azerbaycan ordusu tarafından karşılık verilmiş ve 27 yıldır işgal altındaki toprakların (ülkenin %20'si) geri alınması amacıyla karşı taarruza geçilmiştir. 44 gün devam eden savaş sırasında Azerbaycan ordusu hiçbir sivil hedef almadan, kontrollü ve üstün bir şekilde işgal altındaki topraklarının önemli bir kısmını geri almıştır. Karabağ'ın dışında bulunan yedi rayon ile Dağlık Karabağ

bölgesinde bulunan Şuşa şehrini ve bazı kasaba ile köyleri işgalden kurtarmayı başarmıştır. 10 Kasım'da imzalanan üçlü bildiri ile Dağlık Karabağ'ın Ermenistan işgalinden arındırılması sağlanmıştır. Bildiriye göre Karabağ'ın geri kalan kısmı Rusya barış gücünün denetiminde en kısa sürede Ermeni askerlerinden arındırılacağı ve bölgenin tamamının kayıtsız şartsız Azerbaycan devletinin anayasal düzenine gireceği belirtilmektedir. Azerbaycan savaştan zaferle ayrıldığı için barış koşullarını belirleyen taraf olmuştur. 44 günlük savaş sırasında Türkiye Cumhuriyeti sahip olduğu tüm politik, diplomatik ve askeri olanaklarıyla en üst düzeyde Azerbaycan'ı desteklemiş, uluslararası hukukun gereğinin yapılmasında Azerbaycan'ı hiçbir şekilde yalnız bırakmamıştır. Türkiye'nin Azerbaycan'a kayıtsız şartsız destek vermesi ve bu desteğini açıkça dile getirmesi, savaş sırasında Azerbaycan'ın zafer kazanmasını istemeyen güçlerin Ermenistan tarafından savaşa katılmasını ve açık cephe almasını engellemiştir.

Savaş, 10 Kasım'da Ermenistan'ın ağır yenilgisi ile sona ermiştir. Azerbaycan, Ermenistan ve Rusya imzaladıkları üçlü bildiri ile savaşı sona erdirmişlerdir. Bildiri üç ülke arasında imzalanmış olmasına rağmen, söz konusu bildirinin hazırlanmasında Türkiye'nin de taraf olarak Azerbaycan yanında yer almasıdır. Savaşın sonu yaklaştıkça Türkiye'nin Dış İşleri Bakanı, Savunma Bakanı ile üst düzey siyasi ve askeri yetkililerinin kısa aralıklarla defalarla Bakü'ye gelmeleri; Türkiye Cumhurbaşkanı Erdoğan'ın Rusya Devlet Başkanı Putin ile olan telefon konuşmaları ve tüm bunlardan sonra bu bildirinin açıklanması, söz konusu iddiayı desteklemektedir. Bildiri, savaşın hukuki ve siyasi sonuçları ile savaş sonrası bölgenin geleceği açısından büyük önemi bulunmaktadır.

Bildiri ile Azerbaycan'ın dört rayonunun (Cebrayıl, Füzuli, Zengilan ve Gubadlı) işgalden kurtarıldığı resmileştirilmiştir. Ayrıca üç rayonunun (Ağdam, Kelbecer ve Laçın) da işgaline son verilmesinin takvimi de belirlemiştir. Dağlık Karabağ'a hiçbir özerklik verilmeyeceği bildiride açıkça yer almıştır. Daha önceki barış görüşmelerinde ise Azerbaycan Ermenistan'ın işgale son vermesi karşılığında Dağlık Karabağ'a en yüksek politik özerklik verebileceğini beyan ediyordu. Fakat buna yanaşmayan Ermenistan'ın savaşta ağır yenilgi alması, barış şartlarının Azerbaycan'ın belirlenemesine neden olmuştur. Karabağ ile ilgili en büyük kazanımlardan birisi hiç şüphesiz özerklik statüsünün yer almamasıdır.

Böylelikle Azerbaycan'ın toprak parçası olan Karabağ üzerindeki egemenliği sınırlandırılmamış ve çok daha etkin olmuştur. Bu durum sadece Karabağ özelinde Azerbaycan için değil, tüm bölge açısından da oldukça önemlidir. Bildirinin beşinci maddesi Karabağ'da konuşlandırılacak

barış güçlerinin görev çalışmalarını denetlemek için bir komuta-kontrol merkezinin bulunacağını öngörmektedir (Aliyev, 2020). Bildirinin imzalandığı günden itibaren Rusya ile Türkiye arasında söz konusu komuta-kontrol merkezinin oluşturulması ve bu kapsamda askeri - diplomatik yetkililerin görevlendirilmesi ile ilgili görüşmeler gerçekleşmiştir. Bu görüşmeler esnasında merkezin konumu, merkezde bulunacak Türk ve Rus askeri yetkililerinin sayısı, bu kişilerin yetkilerinin dağılımı gibi hususlar belirlenmeye çalışılmıştır. Komuta kontrol merkezi ve merkezin faaliyetleri ile ilgili gerçekleştirilen görüşmeler esnasında Türkiye ile Azerbaycan sürekli olarak istişarelerde bulunarak ortak çıkarları doğrultusunda en optimal kararların alınması için çaba harcamışlardır.

Merkezde Türkiye'nin askeri yetkililerinin yer alacak olması, aslında Türk ordusunun Güney Kafkasya'da barış süreci kapsamında bulunacağı anlamına gelmektedir. Bu ise gelecekte Türkiye'nin askeri açıdan daha güçlü şekilde bölgede bulunmasının ilk adımı sayılmaktadır. Türkiye'nin bu hamlesi Ermenistan'ı endişelendirmekte, Rusya'yı da Türkiye'nin artan gücünü kabul etmek zorunda bırakmaktadır. En önemlisi ise bölgeye ilgi duyan İran, ABD ve Avrupa Birliği gibi oyuncuları da kaybettikleri etkinlikleri nedeniyle telaşlandırmaktadır. İkinci Karabağ savaşında kazanılan zafer Azerbaycan –Türkiye ilişkilerinde yeni bir dönemi başlatmaktadır. Her iki tarafın da Güney Kafkasya'da jeostratejik işbirliğinin yeni aşamasında elde edecekleri faydalar bulunmaktadır. Bu faydalar;

1. Azerbaycan'ın Ermenistan işgali altında bulunan %20'lik topraklarının kurtarılması, bu bölgelerin ülkenin ekonomik sistemine entegre edilmesi sürecini başlatacak ve bu süreç yeni yatırım olanakları oluşturacaktır. Bu yatırım ortamından ise en fazla Türk işadamlarının faydalanması beklenilmektedir.

2. Dağlık Karabağ sorununun sona ermesi Azerbaycan Cumhurbaşkanı Aliyev'in de ifade ettiği gibi, yeni işbirliği oluşması için temel oluşturacaktır. Bu ise yeni projeler, küresel ölçekli gelişim olanakları demektir. Azerbaycan'ın stratejik ortağı olarak Türkiye'nin de bu projelerde belirleyici konumda olacağı kuşkusuzdur.

3. İkinci Karabağ Savaşı artık Türkiye'nin Güney Kafkasya'nın jeopolitik ortamının belirleyici aktörlerinden birisi olduğunu tekrar ortaya koymuştur. Bu gerçeklik bölgenin geleceği açısından büyük önem taşımaktadır. Öncelikle, Azerbaycan Güney Kafkasya'da güvenilir bir ortak kazanmıştır. İkincisi, Türkiye'nin Kafkasya bölgesinde etkili siyasi oyuncuya dönüşmesi, 10

Kasım 2020`de imzalanmış bildirinin uygulanması için de büyük önem taşımaktadır. Üçüncüsü, Türkiye`nin Güney Kafkasya`daki siyasi gelişmelerde yer alması bölgede Rusya`nın politik tekelini sona erdirecektir. Artık Rusya kendi koşullarını dayatan taraf değil, Güney Kafkasya`da yaşanan politik, ekonomik gelişmelerde eşit ağırlıklı bir taraftardır. Bu yeni gerçeklik Rusya - Azerbaycan, Rusya - Türkiye ilişkileri açısından yeni bir sayfa açacaktır. Yani kısa vadede Rusya`yı Türkiye`nin geleneksel rakibi/düşmanı gibi değil, bölgede ortak çıkarları ve bu çıkarlar doğrultusunda işbirliği içinde bulunan taraf olarak görülebilir.

4. İkinci Karabağ Savaşı, Güney Kafkasya`da mevcut olan diğer etnik sorunların çözümü için de önemli tecrübe oluşturmuştur. Sorunun bu yolla çözüme kavuşması bölgede sadece Azerbaycan`ın değil, Türkiye`nin de nüfuzunun artmasına neden olacaktır.

5. İkinci Karabağ Savaşı sırasında imzalanmış ortak bildiride Azerbaycan ile Nahçıvan arasında Ermenistan topraklarından geçmek koşuluyla yeni ulaşım koridorunun açılması öngörülmüştür. Bu ise sadece Nahçıvan`ın Azerbaycan`ın diğer bölgeleri ile bağlantısını sağlaması açısından değil, aynı zamanda Türkiye`nin de bölgedeki ekonomik gelişmelerde daha aktif yer alması açısından büyük önem taşımaktadır. Bunun gerçekleşmesi ilk başta Ermenistan için zararlı gözükse de esasen gelecekte bu ülkenin de Türkiye ve Azerbaycan ile ilişkilerini geliştirmesine katkı sağlayacaktır.

6. Ermenistan, Azerbaycan ile girdiği mücadelede sürekli olarak sivil halkı da hedef almıştır. Bunun en temel nedeni, Azerbaycan halkının kendi devletine olan güvenini zayıflatmaktır (İnaç, 2020:43). Ayrıca işgal ettiği yerlerdeki bölge (Azerbaycan) halkını yok etmek ya da zorunlu göçe sevk ederek bu bölgeleri bir ermeni yurdu haline getirme amacı gütmüştür. Ancak yaşanan bu olaylar Azerbaycan halkında hiçbir güvensizliğin oluşmasına neden olmamış, aksine devletlerine olan güveni arttırmıştır.

Cumhurbaşkanı Recep Tayyip Erdoğan, Azerbaycan'ın işgal altındaki topraklarının kurtarılması için Ermenistan'a karşı yürüttüğü hareketin başarıyla tamamlanması dolayısıyla Bakü'de düzenlenen Zafer Geçidi Töreni'ne katıldı. Törende Cumhurbaşkanı Aliyev ile birlikte konuşma gerçekleştiren Erdoğan, daha sonra programına ikili görüşme ile devam etti. Erdoğan'ın Bakü ziyareti 2 gün sürdü. Görüşmelerde, hem iki ülke arasındaki ilişkiler hem de Karabağ'daki son durum ele alındı.

10 Aralık 2020 tarihinde *Türkiye-Azerbaycan* Arasında İmzalanan Anlaşmalar

Ortak basın toplantısı öncesinde Türkiye Cumhurbaşkanı Recep Tayyip Erdoğan ve Azerbaycan Cumhurbaşkanı İlham Aliyev'in huzurunda iki ülke arasında üç önemli anlaşma imzalandı.

Bu kapsamda "Azerbaycan Cumhuriyeti Hükümeti ile Türkiye Cumhuriyeti Hükümeti Arasında 25 Şubat 2020'de Bakü'de İmzalanan Karşılıklı Vize Muafiyetine Dair Anlaşma'ya Getirilen Değişikliklere Dair Azerbaycan Cumhuriyeti Hükümeti ile Türkiye Cumhuriyeti Hükümeti Arasında 1 Numaralı Protokol" Dışişleri Bakanı Mevlüt Çavuşoğlu ile Azerbaycan Dışişleri Bakanı Ceyhun Bayramov tarafından imza altına alındı. No: 318, 11 Aralık 2020, Türkiye ile Azerbaycan Cumhuriyetleri Vatandaşlarının Karşılıklı Ziyaretlerinde Kimlikle Seyahat İmkânı Tanıyan Protokolün Bakü'de 10 Aralık 2020 Tarihinde İmzalanması Hk. Azerbaycan'ın Türk vatandaşlarına uyguladığı vizeyi kaldırmasının hemen akabinde, 25 Şubat 2020 tarihinde iki ülke vatandaşlarının vizesiz ikamet süreleri 30 günden 90 güne çıkartılmıştı.

10 Aralık tarihinde imzaladığı bu protokol ile de iki ülke vatandaşları sadece kimlik kartı ibraz etmek suretiyle Türkiye ve Azerbaycan'a gidebileceklerdir. Halklarımız arasındaki teması daha da artıracak olan bu yeni düzenleme aynı zamanda Can Azerbaycan ile ilişkilerimizin ulaştığı seviyeyi göstermesi bakımından son derece anlamlıdır.

"Türkiye Cumhuriyeti ve Azerbaycan Cumhuriyeti Arasında Medya Alanında Stratejik İş Birliğine İlişkin Mutabakat Zaptı" ise Cumhurbaşkanlığı İletişim Başkanı Fahrettin Altun ile Azerbaycan Cumhurbaşkanı Müşaviri Hikmet Hacıyev tarafından imzalandı.

"Azerbaycan Cumhuriyeti Küçük ve Orta Ölçekli İşletmelerin Geliştirilmesi Ajansı ve Türkiye Cumhuriyeti Cumhurbaşkanlığı Yatırım Ofisi Arasında Mutabakat Zaptı" da Cumhurbaşkanlığı Yatırım Ofisi Başkanı Burak Dağlıoğlu ile Azerbaycan Cumhuriyeti Küçük ve Orta Ölçekli İşletmelerin Geliştirilmesi Ajansı Yönetim Kurulu Başkanı Orhan Memmedov tarafından imza altına alındı. BMC şirketiyle Bakü Ulaşım Başkanlığı arasında satış sözleşmesi, BMC AZ ile Azerbaycan otoyolları devlet acenteliği arasında 5 yıllık hizmet sözleşmesi de imzalandı. Son *dönemlerde* Azerbaycan'dan Türkiye'ye yapılan karşılıklı önemli *derecede* artış göstermiştir. Ayrıca iki ülke lideri, bugünkü geçit töreni anısına bastırılan posta pulu ve birinci gün zarflarını mühürledi.

Dünyada tüm devletler arasındaki ilişkilerin bütünüyle çıkar üzerine kurulduğu uluslararası sistemde Azerbaycan-Türkiye ilişkileri karşılıklı yarara dayalı, samimiyet ve kardeşliğin hakim olduğu bir yapı üzerine inşa edilmiştir. Dünyada eşine az rastlanır bir ilişki biçimi olan söz konusu durum tarihi, etnik ve dini ortaklığın birleştirici gücü ile reel politığın muhteşem uyumu olarak varlığını korumaktadır.

Jeopolitik açıdan önemli coğrafyada yerleşen Azerbaycan`ın Türkiye Cumhuriyeti ile çok boyutlu işbirliğinin ve stratejik ilişkilerinin daha da geliştirilmesi yalnız iki devlet açısından değil, aynı zamanda bölgesel kalkınma ve güvenliğin sağlanması bakımından da özel önem taşıyor.

Sonuç

Türkiye ile Azerbaycan arasında mevcut diplomatik-siyasi ilişkilerin kökleri bir kaç asır öncesine dayanıyor. Fakat bu ilişkilerin en parlak aşamasını XX. yüzyılın ilk çeyreğinde ve günümüzde mevcut olan Türkiye-Azerbaycan ilişkileri oluşturuyor.

Soğuk Savaş`ın sona ermesinden ve akabinde SSCB`nin dağılmasından sonra diğer birlik ülkeleri gibi Azerbaycan da 1991 yılında bağımsızlığını kazandı. Azerbaycan`ın bağımsız bir devlet olarak yeniden uluslararası arenaya çıkması, Türkiye ile ilişkilerde yeni bir dönemin başlamasına da neden oldu. İki devlet arasında ortak tarihi ve etnik kökene dayalı olarak yaşanan yakınlaşma, ortak çıkarlar etrafında çabaların birleştirilmesi günümüz küreselleşen dünyasında mevcut ve potansiyel tehlikelerin ortadan kaldırılmasına ve geleceğin güçlü temeller üzerine kurulmasına olanak sağlamıştır.

Türkiye`nin Azerbaycan`la olan ilişkilerinde jeopolitik-stratejik çıkarları yüksek düzeyde gerçekleşmiştir. Azerbaycan ekonomisinin gelişmesinde ve dünya ekonomisine entegre olmasında Türkiye`nin rolü çok büyüktür. İki ülke arasında ticari ilişkiler her yıl sürekli gelişim göstermektedir.

Bakü-Tiflis-Ceyhan boru hattı ve Bakü-Tiflis-Kars demiryolu inşası gibi birçok stratejik öneme sahip projelerin gerçekleştirilmesi Türkiye-Azerbaycan diplomatik işbirliğinin başarılı sonuçları arasında yer almaktadır. Uzun bir diplomatik mücadelenin sonucunda bu hatların gerçekleşmesi hayal olmaktan çıkmış ve iki ülke arasında ilişkilerin güçlenmesine ve dünya enerji güvenliğine katkı sağlayan uluslararası taşımacılık hatlarına dönüşmüşler. TANAP hattının ve Bakü-Tiflis-Kars demiryol hattının faaliyete başlaması Asya-Avrupa ekonomik ilişkilerinin gelişimine ve Avrupa enerji güvenliğine büyük katkı sağlamıştır.

İlişkilerin diğer alanlarda da üst düzeye çıkarılması, iki halkın daha da yakınlaşmasına, rifah düzeyinin yükselmesine katkı sağlayacaktır.

İki ülke arasında yüksek düzeyde devam eden diplomatik-politik işbirliğinin, bu alanla sınırlı kalmaması, toplumsal yaşamın tüm alanlarına yayılması, ilişkilerin gelişiminde sivil

toplum kuruluşlarının ve hükümet dışı örgütlerin devreye girmesi son derece önemlidir. Tüm bu başarılar Türkiye – Azerbaycan diplomatik-siyasi ilişkilerinin ve ortak çıkarlara dayalı karşılıklı işbirliğinin sonucudur. Ekonomik ilişkilerin gelişmesi açısından önem taşıyan bu projeler, Güney Kafkasya bölgesinin ekonomik kalkınması açısından da büyük önem taşıyor, bölgede barış ve huzur ortamının oluşmasına katkı sağlıyor, diğer devletler açısından örnek oluşturuyor.

KAYNAKÇA

ALİYEV, İlham (2020), “Azerbaycan Respublikasının Prezidenti, Ermenistan Respublikasının Baş Naziri ve Rusya Federasyonunun Prezidentinin Beyanatı”, Azerbaycan Cumhuriyeti Cumhurbaşkanlığı Kurumsal Web Sitesi, 10.11.2020, <https://president.az/articles/45924> (Erişim Tarihi: 30.11.2020).

ABDULLAYEV, Mahir (1998), Azerbaycan-Türkiye İlişkileri, Bakü: Elm ve Tahsil Yayınları.

ADIGÖZELOVA, Günel (2014), Müasır Dönemde Güney Kafkasya`da Azerbaycan-Türkiye Stratejik İşbirliği, Yayınlanmamış Doktora Tezinin Avtoreferatı, Kamu Yönetimi Akademisi, Bakü.

ALİYEV, İlham Gaydaroviç (2003), Kaspiyskaya Neft Azerbaydjana, Moskva: İzvestiya.

ASLANOV, Elnur (2012), “Azerbaycan-Türkiye: Dostluk, Kardeşlik ve Strateji Ortaklık”, Cavid Veliyev (der.)(2012), Azerbaycan-Türkiye: Dostluk, Kardeşlik ve Stratejik Ortaklık, Ankara: Berikan Yayınevi, s. 9-12.

Azerbaycan Gazetesi, Sayı 67, 05.04.1920; Sayı 31, 15.02.1994; Sayı 131, 14.07.1995; Sayı 39, 19.02.1998; Sayı 156, 12.07.2000; 15.09.2000.

Azerbaycan-Türkiye: Dostluk, Kardeşlik, Stratejik İşbirliği (1997), Edt: Ş. Şahmemmedov, O. Sadikov, Bakü: Doğu-Batı Yayınları.

BAĞIRZADE, Elşen (2014), “Azerbaycan-Türkiye Ortak Ekonomik Projeleri ve Bölgesel Yansımaları”, EkoAvrasya, 2014, C. 7, S. 26, s. 4-17.

DUGİN, Aleksandr (2000), Osnovı Geopolitiki, Geopolitičeskoe Buduşee Rossii, Mıslit Prostranstvom – İzd. 4-e, Moskva: Arktogeya Sentr.

HASANOV, Hasan (1997), “Azerbaycan İle Türkiye Cumhuriyeti Arasında İşbirliğinin Yeni Aşaması”, Standart, Ekonomik ve Teknik, 1997, Mart-Nisan, Azerbaycan Özel Sayısı, s. 18-23.

Haydar Aliyev ve Doğu (Türkiye Cumhuriyeti) (2005), Edt: G. Allahverdiyev ve V. Sultanzade, C. 1, Bakü: Çaşıoğlu Yayınları.

İBRAHİMOV, Ramid, “Türkiye-Azerbaycan İlişkileri Yeni Aşamaya Giriyor”, Erişim Tarihi: 04 Eylül 2014, <http://bizimyol.info/news/31921.html>

İNAÇ, Hüsamettin (2020), “Yeni Dünya Düzeni Bağlamında Azerbaycan-Ermenistan Çatışması ve Kafkas Baharı”, M5 Ulusal Güvenlik, Savunma ve Strateji Dergisi, S.46(352), ss.34-44.

KALENDEROĞLU, İhsan (2011) Sovyet Dönemi Türkmen Folkloru, Sovyetler Birliği Döneminde Türkmenistan’da Folklor Politikaları (1917-1954), Kurgan Edebiyat, Ankara .

KASIMLI, Vüsal (2011), “Azerbaycan`ın İhraç Stratejisinin Konseptual Esasları”, Stratejik Analiz, 2011, C. 1, S. 2, s. 223-238.

KASIMOV, Musa (2001-2002), “Rusya`nın Azerbaycan Politikası”, Avrasya Dosyası, 2001-2002, C. 7, S. 4, s. 253-269.

KILIÇ, Hulusi (2012), “Son Yirmi Yılda Azerbaycan ve Türkiye İlişkilerine Kısa Bir Bakış”, Cavid Veliyev (der.)(2012), Azerbaycan-Türkiye: Dostluk, Kardeşlik ve Stratejik Ortaklık, 1. baskı, Ankara: Berikan Yayınevi.

MEMMEDOV, Asim (2013), “Güney Kafkasya`da Uluslararası Taşımacılık ve Bölgesel Kalkınmaya Etkileri”, 2. Uluslararası Bölgesel Kalkınma Konferansı, Fırat Üniversitesi, 2013, Elazığ, 16-17 Mayıs, s. 287-301.

NESİBOV, Elşen (2006), ABD ve Türkiye'nin Kafkas Jeopolitik Bölgesinde Stratejik Çıkarları ve Azerbaycan Cumhuriyeti, Bakü: Çırag Yayınları.

TAGİYEV, Cavad (2013), Haydar Aliyev'in Yeni Petrol Stratejisi, Bakü: Elm ve Tahsil Yayınları.

Türkiye - Azerbaycan Siyasi İlişkileri, <http://www.mfa.gov.tr/turkiye-azerbaycan-siyasi-iliskileri>

VELİYEV, Cavid (2012), "Bölgesel Olayların Türkiye-Azerbaycan İlişkilerine Etkisi", Cavid Veliyev (der.)(2012), Azerbaycan-Türkiye: Dostluk, Kardeşlik ve Stratejik Ortaklık, Ankara: Berikan Yayınevi, 1. baskı, s. 23-58.

WINROW, G. M. (2000), Turkey and the Caucasus, Domestic Interests and Security Concerns. Royal Institute of International Affairs, London: Chameleon Press Limited.

<http://newtimes.az/>

https://ticaret.gov.tr/data/5eb6749913b8767e5c4b1fcd/Azerbaycan_2021.pdf

<http://socar.az/btc-az.html>

Sovyet Sosyalist Cumhuriyetler Birliği'nde Tarih bilimi ve Tarih Yazıcılığı Açısından; Türklerin Ortak Tarihi

Dr. Sinan Demirtürk - Nizamettin Mustafa

ÖZET

Sovyet Sosyalist Cumhuriyetler Birliği'nin kurulması ve devletin, Kafkasya'da ve Türkistan'da yürüttüğü işgaller, Türk topluluklarının tarihlerine ait en önemli kırılma noktalarındandır. Çarlık Rusya'sı devrinde başlayan siyasi ve askeri işgaller, SSCB'nin yürüttüğü sistematik dönüşüm politikası ile kültürel bir kimliksizleştirmeyi beraberinde getirmiştir. Tarih eğitimi ve yazıcılığı, yeni kimliklerin inşa sürecinin en belirleyici aracı olmuştur. Bu makale aracılığıyla, SSCB'nin işgal yıllarında Azerbaycan örneği göz önünde bulundurularak, Türk topluluklarının ortak tarihleri ve değerlerine ilişkin köksüzleştirme, parçalama vetarihsizleştirme politikaları incelenmiştir.

ABSTRACT

The establishment of the Union of Soviet Socialist Republics and the occupations carried out by the state in the Caucasus and Turkestan are the most important breaking points in the history of Turkish communities. The political and military occupations that started during the Tsarist Russia period brought along a cultural de-identification with the systematic transformation policy of the USSR. History education and writing has been the most decisive tool in the construction process of new identities. Through this article, the policies of rooting, fragmentation and dehistoricization of the common histories and values of Turkish communities were examined, taking into account the example of Azerbaijan during the years of occupation of the USSR.

GİRİŞ

Sosyal hayatımızda olan her şey tarihle biter, tüm olaylar tarihe karışır. Sosyal hayatımızda olan her şey tarihle başlar. İnsan, zamanı ile birlikte geçmişinin de çocuğudur. Bu anlamda tarih bilimi bireylere, toplumlara, halklara sadece geçmiş değil geleceği de öğretir.

Çağdaş hayat, önceki nesillerin sosyal deneyimleri üzerine inşa edilir. Geçmiş olmayanın geleceği olmaz derler. Başka bir deyişle, tarihsel bellek, nefes alma, yürüme ve kendini koruma içgüdüleri kadar mekanik ve sıradan, ama bizi diri tutacak kadar önemli, hatta hayati derecede önemlidir. Yani tarih bilimi, yaşama bilimidir, seleflerimizin tecrübesi bize hayatta doğru yolu gösterir.

Bu basit gerçekleri size neden hatırlatmamız gerektiğini sorabilirsiniz. Cevap da çok basit. Sovyet döneminde tarih bilimi, bu basit gerçeklerin tam tersini amaçlamasa, Türkleri *"halklar hapishanesinde"* tutsak olarak geçmişlerinden ve dolayısıyla geleceklerinden mahrum etmek niyetinde olmasaydı, bu görüşleri ortaya koymaya gerek kalmayacaktı.

Yüzyıllar sonra bağımsızlıklarını kazanan Türk halklarının kölelik boyunduruğundan kurtulmasının üzerinden 32 yıl geçti. Ama ne yazık ki, bu zaman diliminde tarih bilinci değişmedi ve tarihe bakış açısı henüz güncellenmedi. Sovyetler döneminde tarih ve kültür ayrıştırma mekanizması (Kalenderoğlu 2011) olarak da kullanılmıştır. Ünlü şair ve düşünür Sabir Rüstemhanlı'nın eleştirel sözleri Azerbaycan dahil, eski Sovyet-Türk cumhuriyetlerinin tüm tarihçilerine yöneliktir: *"Bağımsızlık, tarihçiliğimizin gelişmesi için gerçek koşullar yarattı, prangalar kırıldı, geçmişimize özgür ve nesnel yaklaşım yönünde önemli adımlar atıldı; bazı değerli eserler ortaya çıktı. Ancak eski kalıp yargılardan kurtulma yolundaki tüm engelleri henüz*

kaldıramadık. Acaba Azerbaycan devleti ve Türk cumhuriyetleri, bağımsızlıklarını kazandıktan sonra tarih bilimi bağımsız olabildi mi? Bugün tarihimizi yazarların fikir ve niyetlerine bakmanın zamanıdır. Yabancı ideolojiler ve düşünce biçimleri beyinlere o kadar ustalıkla işlenmiştir ki, bazıları kendi yanlış yöntemlerinin gerçek bilim olduğunu samimiyetle kabul etmekte, yanlış bilgilere ise nesnel bilimsel bilgi olarak yürekten inanmaktadırlar. Eski yaklaşım geleneklerinden kopamayan bazı tarihçiler, her yeni dönemde nesnel bir tarih yerine belirli çevreleri tatmin eden bir tarih kurmaya çalışmışlardır”.

Türk devletlerinin bağımsızlıklarını ilan edişlerinin 32. yılında ortaya çıkan tablo nedir? Milletler ve toplumlar ölçeğinde kendimizi ve birbirimizi gerektiği kadar tanımadığımızı dürüstçe itiraf etmeliyiz. Hatta bazı durumlarda birbirimize yabancıyız. Çelişkili görünse de, bu üzücü durumun oluşmasında kendimizi de pek suçlayamayız. Eğitim sistemimiz, kültür ağımız bundan fazlasını yapamaz. Bize böyle öğretildi ve böyle "programlandık". Türklerin birliğini istemeyenler, onları kurnazlık ve zorlama üzerine kurdukları şeytani krallığa bir tehdit olarak görenler, bu birliği paramparça etmek, istedikleri içeriği bilinçlere ve hafızalara "yüklemek" için çok uğraştılar. Kazan'ın işgalinden bu yana geçen yılları sayarsak, neredeyse 500 yıl, yani beş asır, yarım bin yıldır! Elbette bu sürekli çabalar sonuç vermeliydi. Dedikleri gibi, bir taş olsaydı, erirdi.

İşgal Dönemi Tarih ve Kimlik İnşası

Gelinen noktada kimlik meselesi, belki en çetrefil konudur. Sovyet rejiminin dayattığı kimlikler, bugün tabii bir durummuş gibi bağımsız devletlerce kabul edilmiştir. Aslında bu 31 yılda yüz yıl içinde dayatılan “yeni” kimlikler resmileştirildi ve anayasalara geçti.

Böylece Stalin’in 1924’de Türkistan’ı, 1936’da ise Azerbaycan’ı Türksüzleştirme politikaları gerçek oldu. Yerel mikro milliyetçilikler gelişmeye ve daha kuvvetle yer etmeye başladı. Ayrılık ve farklılıklar daha güçlü şekilde belirtilir hale geldi. Öten zaman kesiminde bu yönde çok iş yapılmasına rağmen gerekenler tam manasıyla düşünülmüş, plan ve programlar hazırlanmış ve uygulanmış diyebilmek imkânında değiliz. Entegrasyon düzeyinin henüz ilk aşamada olduğu ve yavaşladığı görülüyor.

Bugün kendimizi Azerbaycan’lı (Özbek, Türkmen, Kırgız, Kazak, Tatar...) olarak tanıyoruz, bu kimlikle algılıyoruz, dünyada bu tanımlarla simgeleniyoruz ve dünya da bizi bu şekilde biliyor ve kabul ediyor. "Artık bir olmak, kendi öz adımızı, milliyetimizi, dilimizi inkar etmek imkansız, kimliğimizden vazgeçmeyeceğiz,

simgelerimizi hiçbir koşulda değiştirmeyeceğiz" - birliğimize karşı soğuk bir tavır sergileyenler genellikle böyle düşünüyor ve bu düşünceyle Türkçülüğü Azerbaycan, Kazak, Kırgız, Türkmen, zbek, Tatar... vatanseverligi ile karşılaştırıyorlar.

Aslında bunlar birbirini inkar etmekten çok, birbirini doğrulayan ve tamamlayan kavramlardır. Bir Azerbaycan'ının (zbekin, Türkmen, Kırgız, Kazak, Tatar'ın...) bir Türk olduğu, dost ve düşman bütün dünyaya zaten açıktır. Yeter ki bu açık gerçeği gönlümüze ve zihnimize kazıyak, ortak amaclarımızı hor grmeyek, kültürel mirasımıza, en büyük zenginliğimize, tarihimize sahip ıkak.

Aynı tarihin, aynı kültürün çocuklarıyız. Bu tarihi ve kültürü yaratanlar dünya medeniyetine Selçuklular, Harezmşahlar, Altın Orda, Ak ve Kara Koyunlar, Osmanlı ve Safevi imparatorluklarını kazandırmış bulunan Oğuz-Türkmen ve Kıpçak boylarıdır.

Modern türk toplulukları, tarihte önemli izler bırakmış bu milletin, büyük bir medeniyet yaratmış devletlerin miraslarıyız. Türk tarihçilerinin değerli hizmetleri sayesinde Oğuz-Türkmenler herkes tarafından iyi biliniyor, bu yüzden onun hakkında konuşmayacağız. Ancak ortak atalarımızdan bahsederken bin yıllarca uçsuz bucaksız Kıpçak bozkırlarında ("Daşti-Kıpçak") at oynatan Kıpçak boylarını da unutmamak gerekir. Onlar, boy beylerinin- "*Karaçi beylerin*" şahsında Cengiz oğullarını tahta çıkardılar, tahttan indirdiler, gclerini paylaştılar, hanlıklarda divanları oluşturdular, büyük seferlerde bölgenin kaderini belirlediler, Nogay emiri Yedigey, şirin beyi Eminek gibi tarih yazdılar.

Aramızda ayrılık ve nifak çıkaranlar bu ortaklığı çok iyi bildikleri için en acımasız saldırıyı tarihimize ve kültürümüze yaptılar. Nasıl mı?! Halklarımızın etno-kültürel özelliğine, istisnailiğine ve benzersizliğine dayanan sözde sosyal psikolojiyi, tarihimizin ve kültürümüzün tahrif edilmesi yönünde değiştirmeye yoğun çabalar sarf ederek.

Türkçülük fikrinin yasaklandığı yüz yılı aşkın bir dönemde (esaret dönemi), Türk halkları arasında özellikle insani alanlarda ilmî ilişkiler mevcut değildi ve ancak Moskova üzerinden (ve ideolojik-metodolojik sınırlamalarla!) gerçekleştirilebiliyordu. Her Türk millete sadece kendi tarihini incelemesi için hak verildi, kardeş milletlere yönelik temel ideolojik çizgi olaraksa yabancılaşma, rekabet ve düşmanlık eğilimleri n görüldü. nemsiz sınır çatışmaları ve karşılıklı taht iddiaları, kk anlaşmazlıklar eski ve ortaçağ zamanlarının evrensel yasaları

bağlamından çıkarıldı, etnik-sosyal hoşgörüsüzlük boyutunda abartıldı ve "kardeş katliamları" olarak etiketlendi.

Halbuki tüm insanlığın kadim tarihi neredeyse tamamen "*kardeş katliamları*"ndan ibarettir. "Karanlık" çağlardan bahsederken, bu dönemde "esas olarak iktidar, intikam, soygun amaçlı savaşların insan yaşamının kalıcı işlevlerinden biri olduğunu dikkate almalıyız." Lev Qumilyov. *"Evet, han oğullarının "kavgaları" kamu düzenine zarar vermeden geçmezdi, ancak sıradan insanlar bu çatışmalarda hangi tarafı tutacağına kendileri karar verebilir, genellikle tarafsız kalırlardı. Ve kiralık savaşçılar, ganimet peşinde koştukları için kazananın tarafına kolayca geçebilirlerdi."* Genelde Müslüman Türkler inanç ve dünya görüşleri tehdit edilmediği sürece yerel hükümet değişikliklerini ve saldırgan savaşları anlayışla karşılayabiliyorlardı.

Türklerle yönelik ayrılıkçılığın Sovyet tarihçiliğinin en yaygın özelliği olduğunu fark etmek zor değil: kardeş milletler arasına kin tohumları ekenler, geçmişi bugünün terazisiyle ölçmüş, olayları dramatize etmekten ve abartmaktan çekinmemişlerdir.

Örneğin Altın Orda'ya karşı tutumu ele alalım. Savaşlar sırasında karşıt tarafların birbirlerine saldırganlık ve acımasızlık göstermeleri anlaşılır bir durumdur. Altın Orda da bu konuda özellikle farklı değildi. Yani Batı Han ve Emir Teymur'un düşmana karşı kaddarlık derecesi aşağı yukarı aynıydı. Ancak Sovyet döneminde yayınlanan tarih kitaplarına bakarsanız, Altın Orda'nın tam farklı şekilde karakterize edildiğini açıkça görebilirsiniz ("*kana susamış*", "*zalim ve acımasız*", "*vahşi*" *Moğol-Tatarlar vb.*). Altın Orda ve ondan türeyen hanlıklar, Rus-Sovyet tarihçiliğinin gazabına uğramış Türk devletlerinin başında gelmektedir. Nedeni açık. Kanımızca, bu devletlerin tüm Türk tarihi için son derece alakalı olması esas alınmış ve bu nedenle Altın Orda üzerine yapılan çalışmalarda Moğol unsurunun abartılması nedeniyle Türk unsuru kasten geri plana itilmiştir.

Ancak gerçekler, tarihinin ilk döneminde etnik olarak yarı Türk-yarı Moğol olan bu süper gücün daha sonraki aşamalarda tam bir Türk (*Özbek Han'ın saltanatından beri hem de bir Müslüman*) devletine dönüştüğünü kanıtlamaktadır. Halef hanlıklara gelince, bunlar kayıtsız şartsız tamamen Türk-Müslüman devletleridir. Amaç, onları Türklerin ortak tarihinden ayırmak, onlara düşmanca bir tavır oluşturmak ve böylece "*tutsak Türk halklarını*" bölmektir. Doğru, bu hedefe tam olarak ulaşamadılar. Ancak çabaları boşuna gitmedi. Azerbaycan'da Altın Orda gibi muazzam bir devlet hakkında bugüne kadar popüler ve ayrıntılı bir materyal türünün bulunmaması, tesadüf olamaz.

Ortak tarihimiz ülkeler, bölgeler, şehirler (örneğin: Azerbaycan tarihi, Orta Asya tarihi, Bakü, Semerkand vb. tarihi), meslekler, sanatlar (tarım, hayvancılık, binicilik, mimari vb. tarihi) bazında incelenip, bölünüp, parçalanıp, yerelleştirilip, ölçeği küçültülüp. Temel sorunların, ortak tarihsel meselelerin incelenmesi engellenmiş ve bu ayrılıkçı eğilim "*tarih yazımında uzmanlaşma*" kisvesi altında haklı bulunmuştur.

Gerçekte bu vesileyle ortak tarihimizin ana hatları kırıldı, iç uyumu bozuldu, sayı ve isim bolluğu içinde olayların gelişme mantığı karıştırıldı, etnik-sosyal ve geleneksel yönleriyle nedensel ilişkiler zincirinden acımasızca kopartıldı. Rus merkezli tarihin nihai ürünleri okullara, radyo ve televizyona yönlendirildi ve böylece Türklerin tarihi hafızasını yok etmeye kalkışıldı.

Tarihsel hafızadan bahsettiğimizde bunun telkin ve eğitim çalışması olduğunu dikkate almalıyız. Sonuç açıktır: halklar ortak geçmişlerinin farkında bile değiller. Zaman geçmeden (vakit varken) bu durum acil ortadan kaldırılmalı ve yerini kan kardeşlerinin doğal ve özverili kültürel-manevi birliğine dayalı tek aile değerlerine bırakmalıdır. Bu anlamda, ortak Türk tarih bilincinin oluşumu, daha doğrusu restorasyonu ve kitlelere aşılmasının önümüzde en önemli problem olduğunu söylersek yanılmış olmayız.

Her şeyden önce işgal meselesi net ve kararlı bir şekilde çözülmelidir. Her bir tarihi etkinliğin kendi adı vardır. Hayali, kurgusal ve kaygan ifadelerle yumuşatma teşebbüslerine rağmen Çarlık Rusyasının Kazan'dan Ahıska'ya kadar Türk ülkelerine, Türk yurtlarına harb yolu ile sahip olmasının tek bir adı vardır, o da işgaldir. Sovyet tarih biliminde işgal olgusu gerektiği gibi araştırılmamıştır. Her halükarda işgalin cebirsel bir olay olduğu açıktır; kimse diğerine isteyerek itaat etmez, ancak buna zorlanabilir.

Sonuç

İşgal, en insancıl tezahüründe bile bir şiddet eylemidir ve bu şiddet, toprak ve nüfus üzerindeki kontrolün işgalci rejimin eline geçmesi, yönetimin değişmesi, yasal üslup, sosyal hiyerarşi, demografi ile sınırlı değildir. İşgal edenle işgal edilenler arasında ilişkiler sistemi, resmi siyasi sınırları aşarak, toplumun derin katmanlarına nüfuz eder. İşgal eden taraf işgal edilenin kişisel-gündelik yaşamına, duygu, düşünce ve inançlarına hakim olmaya çalışır. Karşı taraf, çeşitli nesnel ve öznel nedenlerle askeri ve siyasi olarak örgütlenemese bile uzun süre (bazen yüzyıllarca) devam eden şiddetli direniş sergiler. "Kendini koruma içgüdü"yle, yalıtkan kültürel ve manevi mekanizmaları harekete geçiren birey-

grup direnişinin özellikleri sırasına: toplumun “*kendimiz ve diğerleri*” olarak bölünmesi; sıradan dünyevi alışkanlıkların din perdesine gizlenmesi, kutsallaştırılması ve radikalleştirilmesi; aile ve yaşam standartlarının dış dünyaya kapatılması, bilinçli izolasyon vb. dahildir. Tek kelimeyle, işgal - siyasi, ekonomik ve kültürel köleleştirme olarak toplumları çözülmesi zor bir çelişkiler girdabına sürüklüyor.

Bir diğer önemli görev ise büyük ölçekli toplama-derleme çalışmaları yapmaktan ibarettir. Türk halklarının her birinin yaklaşık yüz yıl boyunca sadece kendi tarihini (elbette, “ağabeylerin” gözetiminde!) incelemek zorunda kaldığı bir ülkede, örneğin Türkmenlerin Kazak tarihinden, Özbeklerin Tatar tarihinden haberdar olmaması kaçınılmazdı. Aynı olayların Kazakistan'da bir şekilde, Tataristan'da başka bir şekilde tarif edildiği ve yorumlandığı göz ardı edilmemelidir.

Bugün söz konusu ayrılıkçı eğilimin acı sonuçlarını ortadan kaldırmaya çalışırken, ortak geçmişimizin ana olayları hakkında farklı Türk cumhuriyetlerinde mevcut olan tüm görüşlerin kaydedilmesi, paylaşılması, tarif ve yorumların, tarihi çalışmaların tek bir merkezde toplanması ve analize dahil edilmesi çok önemlidir. Sovyet tarih biliminin hakim kavramsal görüşlerinin, bilimsel değil politik doğaları nedeniyle yıkıldığı bir durumda, her bir olasılık ve varsayımın yaşama hakkı olduğu kabul edilmelidir. Kanaatimizce Uluslararası Türk Akademisi ve benzeri kurumlar, ortak tarihimizle ilgili araştırma çalışmalarının envanterini çıkarma görevini üstenererek, mevcut bilgi cephanesini herkesin erişimine açık hale getirilmesine katkı sağlayabilir.

Sovyet döneminde köle muamelesi yapılmış Türk halklarının tarihi büyük ölçüde Rus-Ortodoks Kilisesi kroniklerine dayanılarak yazılmıştır. Ancak çoğu zaman bu kroniklerin yazılma tarihleri ile anlatılan olaylar arasında yüz ila iki yüz yıllık bir fark vardır ki, bu Prof. Halil İnalçık'ın birçok kez belirttiği gibi, kaynağın güvenilirlik derecesini düşüren bir özelliktir. Ayrıca, L. Gumilyov'un bir görüşü de her zaman akılda tutulmalıdır, “*bir halkın tarihi yalnızca karşıtlarının konumundan incelenemez*”!

İçine düştüğümüz labirentten çıkmanın tek bir yolu var; sahte ve taşlaşmış kalıp yargıları reddederek “*atlamak*”. Bunun için Çarlığın, sonra işe sovyetlerin işgal ve manevi saldırganlık, siyasi sömürgeleştirme ve kültürel asimilasyon politikalarının resmi ayrı-ayrı değil, yan-yan, birlikte, aynı zamanda gerçek ve eksiksiz çizilmelidir. Bu zaman söz konusu siyasi ve kültürel unsurlar, birleşik ilişkiler zincirinde incelenmeli, zorla sökülen veya zarar gören ara halkalar onarılmalıdır. Çelişkili ve anlaşılmaz siyasi olayların incelenmesinde, kamu

davranışının önemli düzenleyicileri olan Türk geleneğinin (töre ve yasaların) etkisi, şariat hükümleri ve tarihi olaylar üzerindeki otorite etiketi ihmal edilmemeli, aksine onlara belirleyici rol verilmelidir. Ahlaki yasaların, dini kanunların ve şariat normlarının, gelenek ve göreneklerinin siyasi süreçler, toplumsal ilişkiler ve kitlesel direniş hareketleri de dahil olmak üzere yol gösterici ve uyarıcı etkisi inkar edilemez.

Tarih araştırmaları ve yazımı söz konusu olduğunda, . Bir ideolojik kavramın yerini asla bir başkası almamalı ve nesnellik ilkesi mutlak bir koşul olarak daim beklenmelidir.

KAYNAKÇA

Nevzat Kösoğlu, Milli Kültür ve Kimlik,(İstanbul: tüken Neşriyat,1992),s.246-247;Baymirza Hayit, SSCB'deki Türklüğün ve İslam'ın Bazı Meseleleri,(İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı,1987)

Saadettin Gömeç, Türk Cumhuriyetleri ve Türk Toplulukları Tarihi,(Ankara: Akçağ Yayınları,2003)

Büşra Ersanlı Behar,"Azerbaycan, Özbekistan ve Türkmenistan'da Eğitim Politikaları", Bağımsızlığın İlk Yılları,(Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları,1994),s.191.

İlyas Kamalov, Türk Cumhuriyetleri'nin Bağımsızlıklarının 20. Yılında: Rusya'nın Orta Asya Politikaları, Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi, Haziran 2011

Öke, M. Kemal, Geçiş Döneminde Orta Asya Türk Cumhuriyetleri, İstanbul, 1999.

Olivier Roy, Yeni Orta Asya: Ya da Ulusların İmal Edilişi, İstanbul: Metis Yayınları, 2000,

Shestakov, A.V. (1937) Kratkii kurs istorii SSSR. Moskova, Uchpedgiz.

Kalenderoğlu, İhsan (2011) Sovyet Dönemi Türkmen Folkloru, Sovyetler Birliği Döneminde Türkmenistan'da Folklor Politikaları (1917-1954), Kurgan Edebiyat, Ankara .

Hasanlı, Cemil. (2011). Türk Sovyet İlişkileri (1939-1953). (Çev. Dr. Ali Asker). Ankara: Bilgi. Ankara, 2008

Peter B. Golden, Dünya Tarihinde Orta Asya, İstanbul: Ötüken Yayınları, 2014

Gregory Gleason, The Centreal Asian States: Discovering Independence, Colorado: Westview Press, 1997

Turan, Refik. (2015). Azerbaycan'da İlk ve Ortaöğretimde Tarih Öğretimi ve Ders Kitapları. Ankara: Atatürk Araştırma Merkezi.

Sinan Demirtürk* Murteza HASANOĞLU ¹¹⁵ Asim MEMMEDOV ***

ÖZET

Azerbaycan bağımsızlığını kazandıktan sonraki dönemde Türkiye ile çok boyutlu ilişkiler ağı oluşturmuştur. Bu ilişkiler ağı kültürel, askeri, ekonomik, politik alanları kapsamaktadır. Bu makalede iki ülke arasında mevcut olan ve her geçen gün hızla gelişen ilişkiler mümkün olduğu kadar objektif bir biçimde aydınlatılmaya çalışılmıştır. Türkiye ve Azerbaycan'ın aynı milletin iki devleti olduğu gerçeği kuşkusuzdur. Ancak bu kardeşliğin korunması, gelişmesi, derinleşmesi için iki ülke arasında tarihi ilişkilerin çok ciddi araştırılması ve günümüz insanlarına her yönüyle öğretilmesi büyük önem taşıyor

ABSTRACT

After gaining its independence, Azerbaijan established a multidimensional network of relations with Turkey. This network of relations covers cultural, military, economic and political fields. In this article, the existing and rapidly developing relations between the two countries have been tried to be clarified as objectively as possible. There is no doubt that Turkey and Azerbaijan are two states of the same nation. However, for the preservation, development and deepening of this **fraternity, it is of great importance** that the historical relations between the two countries are investigated very seriously and that it is taught to today's people in all aspects.

Giriş

Türkiye Cumhuriyeti , 30 Ağustos 1991 tarihinde bağımsızlığını ilan eden Azerbaycan Cumhuriyeti'ni 9 Kasım 1991'de tanıyan ilk devlet olmuştur. Diplomatik ilişkiler 14 Ocak 1992'de kurulmuş ve Bakü'de Başkonsolosluk olarak görev yapmakta olan

*Dr. Sinan Demirtürk, Gazi Eğitim Fakültesi Tarih Eğitimi Anabilim Dalı, Öğretim Görevlisi¹¹⁵

**Doç. Dr., Azerbaycan Cumhuriyeti, Devlet Başkanlığı'na Bağlı Devlet İdarecilik Akademisi Öğretim Üyesi, e-posta: m_hasanoglu@yahoo.com.tr

***Doç. Dr. Asim MEMMEDOV ** Doç. Dr., Gence Devlet Üniversitesi, e-posta: asim_gdu@yahoo.com

temsilcilik Büyükelçilik düzeyine yükseltilmiştir. Azerbaycan’da ayrıca Nahçıvan ve Gence Başkonsolosluklar faaliyet göstermektedir. Azerbaycan’ın ise Ankara’daki Büyükelçiliğinin yanısıra İstanbul ve Kars’ta da Başkonsoloslukları bulunmaktadır. Türkiye’nin Azerbaycan’la ilişkileri çok boyutlu ve stratejik düzeydedir. Yoğun şekilde devam eden karşılıklı üst düzey ziyaretler, ilişkilerin arkasındaki en önemli itici güçtür. İki ülke devlet yetkililerinin göreve geldikten veya sembolik önemi haiz gelişmelerin ardından diğer ülkeyi öncelikli olarak ziyaret etmeleri şeklinde bir gelenek yerleşmiştir. İkili ilişkilerin daha da güçlendirilmesi amacıyla 2010 yılında Cumhurbaşkanları düzeyinde Yüksek Düzeyli Stratejik İşbirliği Konseyi (YDSK) mekanizması tesis edilmiştir. Azerbaycan ile tesis edilen üçlü ve dörtlü mekanizmaların toplantıları, bölgesel istikrar, barış ve refaha katkı sağlayan önemli mekanizmalardır. Azerbaycan bağımsızlığını kazandıktan sonraki dönemde Türkiye ile çok boyutlu ilişkiler ağı oluşturmuştur. Bu ilişkiler ağı kültürel, askeri, ekonomik, politik alanları kapsamaktadır. Bu makalede iki ülke arasında mevcut olan ve her geçen gün hızla gelişen ilişkiler mümkün olduğu kadar objektif bir biçimde aydınlatılmaya çalışılmıştır. Türkiye ve Azerbaycan’ın aynı milletin iki devleti olduğu gerçeği kuşkusuzdur. Ancak bu kardeşliğin korunması, gelişmesi, derinleşmesi için iki ülke arasında tarihi ilişkilerin çok ciddi araştırılması ve günümüz insanlarına her yönüyle öğretilmesi büyük önem taşıyor. Çünkü, özellikle Sovyet döneminde diğer kardeş coğrafyalarda olduğu gibi, bu iki kardeş ülke arasında da tarihi ve kültürel bağların zayıflaması, hatta yok edilmesi için ciddi gayret gösterilmiş, sistemli bir devlet politikası uygulanmıştır. Sovyetler Birliği’nin dağılması ve “Soğuk Savaş”ın sona ermesi uluslararası ilişkiler sisteminde nicel ve niteliksel açıdan değişikliklerin yaşanmasına neden oldu. Post-sovyet mekanında yeni bağımsız devletlerin ortaya çıkması, onların bölgesel ve küresel gelişmelerin önemli aktörlerine dönüşmesi bu değişikliklere örnek olarak gösterilebilir. Bu gelişmeler ışığında Azerbaycan devlet bağımsızlığını yeniden elde etmiş, uluslararası sistemin önemli subjelerinden birine dönmüştür. Güney Kafkasya bölgesinde barış, güvenlik ve işbirliğine dayalı toplumsal ve ekonomik kalkınmanın sağlanması açısından Türkiye-Azerbaycan diplomatik ilişkilerinin ne kadar önemli olduğu ortaya konulmuştur.

Genel olarak Azerbaycan’ın dış politikasının öncelikleri bilinmektedir. Burada ikili ilişkilere büyük önem veriliyor. Bunların yanı sıra, uluslararası örgütlerde diplomatik faaliyeti güçlendirmeye çok önem veriliyor. Türkiye Cumhuriyeti Azerbaycan’a her zaman özel ilgi göstermiştir. Türkiyenin Güney Kafkasya politikasının odak noktasında önceki dönemlerde de olduğu gibi Azerbaycan yer alıyor. Azerbaycan Türkiye’nin hem bölgesel, hem de Türk

Dünyası politikasında kilit ülke konumunda bulunuyor. Azerbaycan Türk Dünyasını Türkiye ile birleştiren “güç merkezi”dir.

Türkiye Güney Kafkasya politikasının odak noktasına etnik, tarihi, dini açıdan ortak değerlere sahip olduğu Azerbaycan`ı konuşlandırmıştır.Dış politikanın öncelikleri arasında uluslararası ekonomik kuruluşlarla iş birliği, enerji projelerinin hazırlanması ve gerçekleşmesi, iki kıta arasında ulaşım koridoru işlevini yerine getirme gibi yönler önemli yer tutuyor. Azerbaycan, Güney Kafkasya'nın başarıyla dengeli bir dış politika gerçekleştiren tek devletidir. Azerbaycan bu konularda sistemli projeler hayata geçiren tek Kafkas ülkesidir. Azerbaycan dış politikası istikrarlıdır. Azerbaycan bağımsız dış politika yürütüyor. Ulusal çıkarlarımız temel alınıyor. Azerbaycan dış politikasının önceliği tüm ülkelerle iş birliği kurmaktır. Ulaştırma, enerji güvenliği, ticaret ve sermaye alanlarında köprüler kurulmuştur.

Yeni Dönemde Azerbaycan-Türkiye Diplomatik ve Siyasi İlişkilerinin Gelişimi

Türkiye'nin Azerbaycan'a olan ilgisi daha SSCB döneminde oluşmaya başlamıştı. 20 Ocak 1990 tarihinde Kızıl Ordu'nun Bakü'de gerçekleştirdiği katliama sessiz kalmayan Ankara, Moskova yönetimine tepkisini göstermiştir. (Azerbaycan-Türkiye: Dostluk, Kardeşlik, Stratejik İşbirliği, 1997: 42) Azerbaycan halkının bağımsızlık mücadelesinde yaşanan bu katliam Türkiye kamuoyunda büyük tepki çekmiş, medya,  niversite gençliği, hükümet ve sıradan vatandaşlar Bakü'de gerçekleşen insanlık dramını lanetlemiş ve Azerbaycan halkına manevi destek vermişler.

29 Ekim 1991'de Azerbaycan Parlamentosu'nun kararı ile dünya ülkelerine Azerbaycan'ın egemenliğini tanımak için müracaat edildi. Bunun hemen akabinde Azerbaycan'ın Dışışleri Bakanı Hüseyin Sadıkov 1 Kasım 1991 tarihinde Türkiye Cumhuriyeti'nin Bakü Başkonsolosu Altan Karamanoğlu'na Azerbaycan'ı bağımsız bir devlet olarak tanıyan ilk devletin Türkiye olmasını ilette. Aynı günlerde Azerbaycan'ın Başbakan'ı Hasan Hasanov İtalya ziyaretinden dönüşte 3-4 Kasım'da Ankara'da temaslarda bulunmuş, bu kapsamda Cumhurbաkanı Turgut  zal'la görüşmüştü. (Nesibov, 2006: 142) H. Hasanov İtalya'nın Azerbaycan'ın bağımsızlığını tanımaya hazır olduğunu, fakat Azerbaycan'ın birinci olarak Türkiye tarafından tanınmasının önemli olduğunu söylemişti. Bu ziyaretten kısa bir süre sonra, 9 Kasım 1991 tarihinde Türkiye devleti Azerbaycan Cumhuriyeti'nin bağımsızlığını resmi olarak tanımış ve 14 Ocak 1992'de iki devlet arasında diplomatik ilişkiler kurulmuşdur. (Kılıç, 2012: 15)

Azerbaycan Cumhuriyeti'nin Ankara Büyükelçiliği 1992 yılının Ağustos ayından itibaren görev yapmaya başlamış, 1993 yılında Azerbaycan'ın İstanbul Başkonsolosluğu, 2004 yılında ise Kars Başkonsolosluğu açılmıştır. Türkiye Cumhuriyeti'nin Bakü Büyükelçiliği ve Nahçivan Başkonsolosluğu 1992 yılının Ocak ayından itibaren çalışmaya başlamıştır. (Türkiye - Azerbaycan Siyasi İlişkileri, <http://www.mfa.gov.tr/turkiye-azerbaycan-siyasi-iliskileri.tr.mfa>)

Azerbaycan ve Orta Asya'nın Türkdilli devletlerinin BM'ye  ye olmasında Türkiye'nin önemli yeri ve rolü olmuştur. şubat 1992'de Türkiye Cumhuriyeti'nin Başbakanı Süleyman Demirel ABD'ye yaptığı ziyaretde söz konusu örgütün genel sekreterliğine Azerbaycan ve diğer Türkdilli devletlerin kabul edilmesi ile bağlı öneri sunmuştur. Bu  neri BM Güvenlik

Konseyi`nde g r    m   ve bahsi geçen devletler üyeliğe kabul edilmi ler. (Haydar Aliyev ve Doğu, 2005: 61)

İki devlet arasında diplomatik ilişkilerin kurulmasından sonra taraflar işbirliği yapılacak alanların geni lendirilmesi doğrultusunda çeşitli girişimlerde bulunmuşlar. 2 Kasım 1992`de Ankara`da iki devlet arasında işbirliğini öngören anla ma imzalamı lar. (Nesibov, 2006: 143) Azerbaycan`ın bağımsızlığının ilk günlerinden ba layarak Türkiye devleti Ermenistan`ın ablukasında kalan Nahçivan bölgesine sürekli yardım yapmıştır. 22 Mart 1992 tarihinde Nahçivan  zerk Cumhuriyeti Parlamentosu`nun Başkanı Haydar Aliyev Türkiye Cumhurbaşkanı T.  zal ve Başbakan S. Demirel`in davetlisi olarak Türkiye`yi ziyaret etmiştir. (Haydar Aliyev ve Doğu, 2005: 455-456) Ziyaret zamanı Türkiye devleti tarafından Nahçivan`a mali, ekonomik, teknik yardımların ayrılması ile bağlı, ayrıca Nahçivan`a 100 milyon dolar kredi verilmesini ve her yıl 100  ğrencinin Türkiye  niversitelerinde burslu olarak lisans eğitimi görmesini öngören protokol imzalanmıştır. Daha sonra Türkiye Cumhuriyeti`nin Başbakanı S. Demirel Mayıs 1992`de Nahçivan`a, Cumhurbaşkanı T.  zal ise 1993 yılında Bakü`ye resmi ziyaret gerçekleştirdiler. Bu dönemde Türkiye devleti Azerbaycan`a resmi ve çeşitli kurumlar aracılığı ile maddi yardımlar göndermiştir. 1993 yılında “Kızıl y” Azerbaycanlı zorunlu göçmenlere 9 milyon dolar insani yardım ayırmı , yirmi bin g  g n n yaşayabileceği iki çadır kenti yapmış, ayrıca Türkiye devleti Azerbaycan göçmenler için 65 milyon dolar tutarı bu insanlar için kurulan özel fona aktarmıştır. (Hasanov, 1997: 23) Türkiye`nin Azerbaycan`a yaptığı yardımları gelecekte bu ülkede stratejik çıkarlarını gerçekleştirmek amacına yönelik olarak atılan adımlar gibi değerlendirmek mümkündür. Bu ilgi yeni bağımsızlığını kazanan Azerbaycan devleti için de hayati öneme sahipti. Çünkü Türkiye Cumhuriyeti Azerbaycan için hiçbir kuşku duymadan sırtını yaslayabileceği en güvenilir devletti. Bu karşılıklı güven ve işbirliği arzusu ilişkilerin hızla gelişmesine temel oluşturdu.

Yüksek düzeyli işbirliği amacına dönük olarak 11  ubat 1994 tarihinde Ankara`da iki devletin cumhurbaşkanları arasında dostluk ve işbirliği anlaşması imzalandı. Bu anla ma 16 değişik işbirliği alanını kapsıyordu. Ayrıca, Türkiye`nin Azerbaycan`a ayırdığı 250 milyonluk kredinin öneme süresinin ertelenmesine dair anla ma da Türkiye`nin bu ülkeye yönelik dış politikasının mahiyetini ortaya koyuyor. (Azerbaycan, 14.07.1995) 1996 yılında Türkiye`nin Başbakanı Mesut Yılmaz, 1997 yılında ise TBMM Başkanı Mustafa Kalemli Azerbaycan`a resmi ziyarette bulundular. Mayıs 1997`de Azerbaycan Cumhurbaşkanı H. Aliyev`in

Türkiye`ye resmi ziyaretini sırasında iki devlet arasında strateji işbirliğinin derinleştirilmesi ile bağlı beyanname imzalandı. (Nesibov, 2006: 144) Cumhurbaşkanı Haydar Aliyev Ankara`da gazetecilere verdiği demecinde bu beyannamenin Azerbaycan-Türkiye ilişkilerinin stratejik karakter taşıdığını ileri sürdü. Bu belgeye göre iki devlet uluslararası platformda işbirliği yapacak, iki ülkeyi ilgilendiren sorunlarda taraflar istişareler yapacak, ortak tavır takınacaklar. Fakat bu beyanname iki ülkeden birinin savaşa girmesi zamanı bir birlerine destek vermesini kapsamıyordu (*Azerbaycan-Türkiye: Dostluk, Kardeşlik, Stratejik İşbirliği*, 1997: 97).

Türkiye`nin Azerbaycan`a Olan İlgisini Destekleyen Aşağdaki Unsurlar Mevcuttur:

a. Anadolu Türkleri ve Azerbaycan Türkleri etnik açıdan aynı kökene sahip halklardır. Bu akrabalık Türkiye`nin Azerbaycan`a bakışını, etkisini ve nüfuzunu attırıyor.

b. Her iki ülkede yaşayan halkların dili Türkçedir. Anadolu Türkçesi Azerbaycan`da hızlı bir şekilde yayıldığı için Türkiye`nin bölge ve Türk Dünyası politikası bu ülkede kolaylıkla tanıtılmaktadır.

c. Her iki halk benzer kültürel değerlere sahiptir. Bu yakınlık Türkiye`ye kültürel politikalarını Azerbaycan`da kısa sürede uygulamaya yardım ediyor.

d. İki halkın aynı dine mensup olması, aynı zamanda her iki devletin laik d vlet yapısını anayasal olarak güvenceye alması ilişkilerin bu boyutunun bir araç olarak kullanılmasını sağlamaktadır.

Azerbaycan`ın bu özellikleri ve coğrafî konumu Türkiye`nin Orta Asya ve Rusya`da yaşayan Türk toplulukları ile ilişkilerini geliştirmekte önemli özellikler olarak ön plana çıkıyor. Türkiye bu stratejik çıkarlarını gerçekleştirmek için Azerbaycan`da gerekli jeopolitik adımlarını atmaktadır. Daha 1993 yılının 8-10 Mart tarihlerinde Ankara`da Türkiye`nin Dışışleri Bakanlığı ile T KA tarafından Türk devletleri ile ortak alfabenin kabulü ile bağlı sempozyum düzenlenmiş, sempozyumda ortak alfabenin Latin alfabesi bazında oluşturulması kararı alınmıştır. (Türk Dış Politikası, 2001: 382) 10 Mart 1993`te Ankara`da 6 Türkdilli devlet temsilcilerinin imzaladığ belgede Ortak Türk Alfabesi kabul edildi. (Nesibov, 2006: 146) İki  lke arasında kültür politikalarının en büyük uygulayıcısı olan TÜRKSOY`un kurulması Türkiye`nin bu yöndeki girişimlerinin sonucudur.

Türkiye`nin girişimi ile 12 Temmuz 1993 yılında Almatı şehrinde Türkiye, Azerbaycan, Kazakistan, Kızgızistan, Özbekistan ve Türkmenistan arasında TÜRKSOY`un oluşturulması ile bağlı anlaşma imzalandı. -Türkmenistan`ın geçmiş döneminde kültür ve folklor

(Kalenderoğlu 2011) sovyetler tarafından oldukça  nemsenmişti.- KKTC'nin yanı sıra, RF'ye dahil olan Tataristan, Başkurdistan, Tuva ve Hakasya  zerk devletleri de örgüte  ye oldular. (Haydar Aliyev ve Doğu, 2005: 397) İki devlet arasında kültürel ve insani ilişkiler alanında eğitim, kültür, içişleri, dışışleri bakanlıklarının ilgili birimleri, Y K, TÜRKSOY, TRT, D B, BYEGM, AKDTYK, T D V, TKAE, TDAV vs. gibi özerk ve özel kurumlar çalışmalarını sürdürmektedirler.

Türkiye ile Azerbaycan arasında hemen her sahada karşılıklı istişareler ve etkileşim mevcuttur. 2010 yılında geleneksel ortaklığın, dayanışma azim ve kararlılığının doğal bir yansıması olacak şekilde 16 Ağustos 2010 tarihinde Stratejik Ortaklık ve Karşılıklı Yardım Anlaşması imzalanmıştır.

Stratejik Ortaklık seviyesinde bulunan ilişkilerin daha da perçinlenmesini teminen 2010 yılında Türk Devletleri Teşkilatı (eski adıyla *Türk Dili Konuşan  lkeler İşbirliği Konseyi - Türk Konseyi*), Devlet Başkanları İstanbul Zirve Toplantısı sırasında Türkiye-Azerbaycan Yüksek Düzeyli Stratejik İşbirliği Konseyi'nin Kurulmasına Dair Ortak Açıklama akdedilmiş ve Konsey'in ilk toplantısı 25 Ekim 2011 tarihinde Azerbaycan Cumhurbaşkanı Sayın İlham Aliyev ile Türkiye Cumhuriyeti Başbakanı Sayın Recep Tayyip Erdoğan'ın katılımıyla İzmir'de gerçekleştirilmiştir. İki kardeş ülkeden 10 Bakanın iştirak ettiği toplantıda 20'ye yakın metin imzalanmış, ikili ilişkilerin derinliği ortaya konulmuştur. (Kılıç, 2012: 17)

Özetle, 30 yılı aşkın süre zarfında Türkiye ile Azerbaycan arasında çeşitli düzeylerde çok sayıda resmi ziyaretler ger ekleştirilmişdir. Bu ziyaretler zamanı ikitaraflı ilişkilerin gelişimine dönük olarak çok sayıda anlaşma imzalanmıştır. Türkiye Azerbaycan devletinin güçlenmesi ve uluslararası alanda nüfuzlu bir aktöre dönüşmesi için her türlü desteğini esirgememiştir. Tesadüfi değil ki, Azerbaycan halkının  nderi Haydar Aliyev iki devletin bu yakın dostluk ilişkilerini "Bir millet, iki d vlet" sloganı ile dile getirmiştir.

Geçen süre zarfında Türkiye ve Azerbaycan politik, askeri, ekonomik, ticari, kültürel, toplumsal alanlarda ortak adımlar atmış, daha ziyade bölgesel çapta efektif sonuçlar doğuran önemli projeleri gerçekleştirmişler.

Türkiye ile Azerbaycan'ın dış politikada varılan anlaşmalar icabı ortak hareket etmiş ve istişareler yaparak her iki devletin çıkarlarını koruyacak adımlar atmışlar. Türkiye kardeş Azerbaycan'ın topraklarının işgal edilmesine tepki olarak Ermenistan'la sınır kapılarını kapatmıştır. İkili ilişkiler bakımından bir devletin başka bir devlet için üçüncü bir devletle sınırlar kapılarını kapatması, söz konusu iki devlet arasında ilişkilerin üçüncü devletlerle

ilişkilerden çok farklı anlam ifade ettiğinin ve yüksek düzeyde olduğunun, diğer devletlerle olan ilişkilerle kıyaslanamayacağını göstermektedir.

Türkiye-Azerbaycan Ekonomik İlişkileri ve Karşılıklı Yatırımlar

İlk yıllarda daha çok ticaret merkezli gelişen Türkiye-Azerbaycan ekonomik ilişkileri, son yıllarda çeşitlenerek devam etmekte, bilhassa karşılıklı yatırımlar şeklinde kayda değer gelişmeler göstermektedir. Türkiye ile Azerbaycan arasındaki tek kara bağlantısını oluşturan Nahçıvan Özerk Cumhuriyeti, ülkemizin Azerbaycan'la ikili ilişkileri açısından ayrı bir yer tutmakta olup, Azerbaycan halkı ile doğrudan bağlantı noktamızı oluşturmaktadır. Bakü-Tiflis-Ceyhan (BTC) ham petrol boru hattı ve Bakü-Tiflis-Erzurum Doğalgaz boru hattı ile Türkiye-Azerbaycan ekonomik ilişkilerinde ve Azerbaycan petrol ve doğalgazının ihracatında, Azerbaycan ürünlerinin dünya pazarlarına ulaştırılmasında yeni bir dönemin başlangıcı olmuştur. Yıllık 50 milyon ton petrol taşıma kapasitesine sahip bu boru hattının devreye girmesiyle Azerbaycan ekonomisi hızla büyüme sürecine girmiş, toplum refahı hızla artmaya başlamıştır. Bugün BTC ham petrol boru hattı Azerbaycan ekonomisinin atar damarı durumundadır. 2017 Ekim ayında açılışı yapılan Bakü-Tiflis-Kars demiryolu projesi Türkiye Azerbaycan ekonomik ve ticari ilişkilerinde Türk mallarının Asya pazarına ulaştırması yönünde yeni bir sayfa açmıştır. Azerbaycan'ın Devlet Petrol Şirketi (SOCAR) vasıtasıyla PETKİM'in (Petkim Petrokimya Holding A.Ş.) %61,32 hissesini aldığı İzmir'in Aliğa ilçesinde bulunan ve 6,3 milyar ABD doları tutarında yatırım yapılarak 19 Ekim 2018 tarihinde açılışı yapılmış olan Star Rafinerisi yıllık 10 milyon ton rafinaj kapasitesiyle Türkiye pazarındaki petrol ürünleri talebinin büyük kısmını karşılayacaktır.

Yatırımın tamamlanması sonrası bu tutarın yaklaşık 20 milyar ABD dolarını bulacağı tahmin edilmektedir (https://ticaret.gov.tr/data/5eb6749913b8767e5c4b1fcd/Azerbaycan_2021.pdf).

Enerji Diplomasisi

Türkiye-Azerbaycan ilişkilerinde enerji alanında yürütülen diplomatik mücadele ve bu mücadele sonucunda gerçekleşen ekonomik-ticari ilişkiler özel önem taşıyor. İki devlet arasındaki enerji diplomasisinin temeli daha Azerbaycan bağımsızlığını kazanmadan önce, 16 Mart 1991'de atılmıştır. Bu tarihte Azerbaycan ile Türkiye arasında varılan anlaşmaya göre “Hazar Denizi Petrol-Gaz Sanayii Birliği” ile Türkiye'nin Turkish Petroleum” firmaları derin kuyuları ortak işletmek konusunda mütabakata vardılar. “Azerpetrol” ve

“Azerpetroljeofizik”sanayisi birliği, Türkiye’nin milli petrol şirketleri ve “Red Holding” Gence, Gobustan ve Aras nehri kıyılarında netrol ve doğalgaz arama çalışmalarına start verdiler. (Nesibov, 2006: 160) 9 Kasım 1992’de “ırak”, “Güneşli” ve “Azeri” havzaları üzere yeni bir ortaklık oluşturuldu. Bu ortaklığa SOCAR’ın yanı sıra yabancı petrol şirketleri de dahil oldu ve taraflar arasında 5 mütabakat metni imzalandı. İlk defa olarak diğer yabancı petrol şirketleri ile birlikte Türk şirketi olan TPAO da bu ortaklığa dahil edildi. (Abdullayev, 1998: 18)

Azerbaycan’ın bağımsızlığını kazandıktan sonra uygulamaya koyduğu petrol stratejisi bölgesel işbirliği ve kalkınmanın gerçekleşmesinde, komşu devletlerle, özellikle Türkiye ile stratejik ortaklık ilişkilerinin daha da derinleşmesinde büyük önem arz ediyor. Hazar havzasında özel konumu ve etkisi ile ön plana çıkan, tüm sorunlar  zre müttefiki hesap edilen Türkiye devleti başlıca dikkatini Azerbaycan’ın petrol rezervlerinin dış pazara çıkarılması üzerinde toplamıştır. Bu amaçla Türkiye yönetimi BTC boru hattını ileri sürmüş ve hattın güvenliğinin sağlanması ile bağlı bazı öneriler sunmuştur. (İbrahimov, “Türkiye-Azerbaycan İlişkileri Yeni Aşamaya Giriyor, <http://bizimyol.info/news/31921.html>) İki devlet arasında tüm alanlarda ilişkilerin dinamik bir biçimde gelişmesinin kanıtı olan küresel ekonomik projeler – BTC petrol, BTE doğalgaz ve BTK demiryolu projeleri bölgede barışın, güvenliğin ve işbirliğinin sağlanmasına katkı sağlamanın yanı sıra, iki ülke halkının yakınlaşması bakımından da fayda sağlamaktadır. Günümüzde bölgenin en büyük ve önemli projeleri olarak öne çıkan söz konusu üç projenin Bakü’den başlaması, sadece Azerbaycan’ın petrol ve doğalgaz rezervlerine sahip olması değil, aynı zamanda bu ülkenin bölgede en büyük ekonomik potansiyele, güce ve bu projelerin rotasını belirleyecek “dayatma” olanağına da sahip olduğunu kanıtlıyor. Bugün Azerbaycan’ın güvenilir stratejik ortağı olan Türkiye ile ilişkilerini güçlendirip daha da genişlendirmesi ülkenin dış politikasının çok önemli bir kısmını oluşturuyor.

Türkiye’nin Azerbaycan’la birlikte yürüttüğü enerji diplomasisinin bir ayağını Azerbaycan ve Hazar havzası petrol ve doğalgazını dünya pazarlarına ulaştıracak boru hatlarının yapımı ve güzergahının belirlenmesi oluşturuyor. İki devlet bu yönde ortak çalışmaya 1993 yılında başlamışlar. Yoğun bir diplomatik mücadele sonucunda günümüzde dünya enerji güvenliği açısından vazgeçilmez sayılan BTC, BTE, TANAP gibi projelerin gerçekleşmesinin  nkoşulları oluşturulmuştur. Batılı devletler, finans kurumları ve petrol şirketleri ile y r t len bu yoğun enerji diplomasisi, Rusya, İran, Ermenistan gibi oyuncuların baskılarının ortadan kaldırılmasını da başarması açısından son derece başarı ile uygulanmıştır. 9 Mart 1993

tarihinde Azerbaycan devleti ile Türkiye Cumhuriyeti arasında Azerbaycan petrollerinin dünya piyasalarına taşınmasını sağlayacak boru hattı güzergahının belirlenmesi ile bağlı görüşmeler yapıldı. Bu görüşmeler zamanı iki devlet arasında yapılacak petrol kemerinin Türkiye'den geçmesi yönünde mütabakat sağlandı. (Tağıyev, 2013: 33)

Azerbaycan'ın yeni enerji stratejisinin mimarı Azerbaycan'ın sabik Cumhurbaşkanı H. Aliyev'in geçen yüzyılın 90'lı yıllarında verdiği iki politik karar Azerbaycan'ın enerji politikasının oluşmasında halledici rol oynamış, diğer açıdan Azerbaycan'ın Avrupa'nın enerji güvenliğine katkı sağlayabileceğini ortaya koymuştur. Daha doğru bir ifadeyle, 20 Eylül 1994 tarihinde dünyanın 8 ülkesinin 11 şirketi ile ‘‘Asrın Andlaşması’’nın imzalanması ülkenin yeni petrol stratejisinin başlangıcı olmuştur. (Aliyev, 2003: 92)

Söz konusu antlaşmaya Türkiye şirketi TPAO da katılmıştır. ‘‘Asrın Andlaşması’’ imzalanırken, TPAO bu aktın önerdiği projenin %1,75'lik kısmını elde etmiştir. Sonralar Türkiye Cumhurbaşkanı S. Demirel'in ve Başbakan T. Çiller'in girişimleri ve iki devlet arasında mevcut olan dostluk ve kardeşlik ilişkileri sonucunda Azerbaycan kendi hissesinin %5'lik kısmını ek olarak bu ülkeye vermiştir. Bu durumun resmiyet kazanması Türkiye'nin Başbakanı T. Çiller'in 1995 yılında Bakü'ye yaptığı resmi ziyaret zamanı gerçekleşmiştir. Azerbaycan Devlet Petrol şirketi'nin (SOCAR) Başkanı Natig Aliyev ve TPAO'nun Başkanı Sıtkı Sencer bu amaçla düzenlenen protokolü imzalamışlar.

Azerbaycan'ın enerji sektörü ile bağlı 5 antlaşmada Türkiye'nin hissesi bulunuyor: BTC'de % 6,53; ‘‘Azeri-ırak-Güneşli’’ projesinde % 6,75; ‘‘şahdeniz’’ antlaşmasında % 9; ‘‘K rdaşı’’nda %5; ‘‘Araz’’-‘‘Alev’’-‘‘şark’’ projelerinde ise % 10. (Adıgözelova, 2014: 17)

Çıkarılan petrolün taşınması ile bağlı güzergah büyük jeoekonomik ve jeopolitik önemi olan ciddi bir kararverme süreci sonucunda belirlenmiştir. İlk defa bu hattın ana güzergah olarak belirlenmesi 26 Nisan 1998'de Azerbaycan, Gürcistan ve Türkiye cumhurbaşkanlarının Trabzon zirvesinde kesinleşmiştir. B  adımın atılmasından sonra 18 Kasım 1999'da İstanbul'da yapılan AGİT zirvesinde ham petrolün Azerbaycan, Gürcistan ve Türkiye toprakları ile Bakü-Tiflis-Ceyhan ana ihraç petrol boru hattı ile taşınmasını öngören antlaşma imzalanmıştır. Antlaşma H. Aliyev, E. şevardnadze ve S. Demirel tarafından imzalanmıştır.

Boru hattının yapımına 2003 yılında, hattın petrolle doldurulması işlemine ise 18 Mayıs 2003 tarihinde başlanmıştır. 28 Mayıs 2006'da Azerbaycan petrol  Ceyhan limanına ulaşmış ve 4 Haziran'da petrolün yüklendiği ilk tanker limandan Akdeniz'e açılmış, bir ay sonra İtalya'ya ulaşmıştır. Bakü-Tiflis-Ceyhan ana ihraç petrol boru hattı, Bakü'den başlayıp, Ceyhan'da son bulmaktadır. BTC boru hattının uzunluğu 1769 km, (Azerbaycan'da 443 km, Gürcistan'da 249

km, Türkiye’de 1.076 km) günlük taşıma gücü 1.000.000 varil ve yıllık kapasitesi 50 milyon tondur. BTC’nin toplam maliyeti 4 milyar doların üzerinde olmuştur. (Tağıyev, 2013: 173) Ceyhan terminalinden tankerlere yüklenen petrol İtalya, ABD, İsrail, Fransa, İngiltere’ye ihraç olunmuştur.

Doğalgaz satışı ile bağlı Azerbaycan-Türkiye işbirliği dinamik bir biçimde gelişen hatta sahiptir. Bu da kaçınılmaz bir sonuçtur. Dikkat edersek, Türkiye enerjiye olan ihtiya ının %74’ n  dış kaynaklardan karşılıyor, o halde söz konusu alanda işbirliği potansiyelinin yüksek olması da yüksek düzeyde olması normaldir. Son on yıllık periyotta Türkiye kişibaşına doğalgaz ve elektrik enerjisi tüketiminde on saflarda yer almıştır. Doğalgazın Avrupa’ya ulaştırılmasında Türkiye RF, Norveç ve Cezayir’den sonra dördüncü ulaşım koridoru olmak arzusundadır. 21 Mayıs 2011’de kabul edilen Türkiye’nin Enerji Stratejisi’ne göre ülke enerji rezervlerinin temel üreticileri ve tüketicileri arasında enerji köprüsü rolünü oynamalıdır. (Adıgözelova, 2014: 18) Dünyanın en zengin gaz yataklarından sayılan “şahdeniz” yatağında üretim 2006 yılının Aralık ayında başlamıştır. 2010 yılının 1 Nisan gününe kadar bu yataktan 18.8 milyar metreküp doğalgaz çıkarılmıştır. şubat 2007’den başlayarak Hazar Denizi’nin Azerbaycan kısmında bulunan “şahdeniz” yatağından üretilen doğalgaz BTE doğalgaz boru hattı ile Gürcistan’a pompalanmıştır. Azerbaycan doğalgazının Batı piyasalarına aktarılması amacıyla gerçekleştirilmiş BTE veya Güney Kafkasya doğalgaz boru hattı, uzunluğu 930 km, yıllık kapasitesi 30 milyar metreküp, toplam maliyeti ise 2.3 milyar dolar olmakla, BTC petrol boru hattından sonra bölgede gerçekleştirilmiş ikinci büyük boru hattı projesidir. 3 Temmuz 2007’de “şahdeniz” gazı BTE güzergahı üzere Güney Kafkas marşurunu ile Türkiye sınırlarını aşarak, bu ülkenin doğalgaz sistemine dahil olmuştur. Güney Kafkas gaz boru kemerinin kapasitesi yıllık 20 milyar metreküptür. (Bağırzade, 2014: 12)

Avrasya bölgesinin hidrokarbon kaynaklarının dünya piyasasına çıkarılmasında, Azerbaycan ve Türkiye arasındaki işbirliğinin bir başka önemli  rneği de Bakü-Tiflis-Erzurum (Güney Kafkasya Doğalgaz Boru Hattı) doğal gaz boru hattıdır. Bu boru hattının yapılmasının başlıca amacı “şah Deniz” yatağından üretilcek doğal gazın Türkiye ve dünya piyasasına ulaştırılmasıdır. Uzunluğu toplam 970 km olan bu boru hattı BTC hattına paralel olarak yapılmıştır. Yıllık kapasitesi 30 milyar m3 olan bu hattın inşasına 2004 yılında başlanmış, 2006 yılının sonunda yapımı tamamlanmıştır. İlk “şah Deniz” gazı 13 Mart 2007 tarihinde bu hatta verilmiştir. Erzurum’a ulaşan gaz, Türkiye’nin dahili boru hattı ağlarıyla ülkenin batısına, oradan da Orta ve Güney Avrupa ülkelerine taşınmak  zerebilir. Gelecekte Kazakistan ve

Türkmenistan da BTE projesine katılarak, kendi doğal gazlarını bu hat vasıtasıyla Avrupa pazarlarına ulaştıracaklardır. (<http://socar.az/btc-az.html>)

Azerbaycan'ın petrol ihracatı 2015 yılında maksimum seviyeye ulaşacak–günlük 1.23 milyon varil. En düşük  ng r leri dikkate alırsak, petrol fiyatları Azerbaycan'ın petrol ihracatı 2015 yılında minimum 40 milyar ABD doları civarında olacaktır. Bu tarihten sonra ise petrol üretiminin azalması sonucu 2035 yılında günlük 0.77 milyon varil ihracatın gerçekleştirileceği tahmin ediliyor. Dikkat çeken husus ise odur ki, petrol ihracatının azaldığı tarihten başlayarak, yani 2015 yılından sonra doğalgaz ihracatı artmaya başlayacaktır. (Kasımlı, 2011: 223)

Sonuçta, 2015 yılında Azerbaycan'ın petrol  retilimi 50-55 milyon ton, ihracatı ise 40 milyar dolar civarında ve doğalgaz  retilimi 30 milyar metreküp, ihracatı ise 2.26 milyar dolar olmakla, toplamda 42.66 milyar dolar ihracat prognozlaşdırıldığı halde, 2020'de istatistikler m vafık olarak 39.1 milyar ve 5.75 milyar dolar, toplamda 44.85 milyar dolar olacağı öngörülmüştür. (Memmedov, 2013: 298-299) Bütün bu sevkiyat işlemlerinin gerçekleşeceği güzergahlar başlıca olarak Azerbaycan-Gürcistan-Türkiye üzerinden geçecektir ki, bunun da bölge ülkelerinin ekonomik kalkınmasına sağlayacağı transit geçiş  creti gibi girdiler ciddi boyutlarda olacaktır.

Bunun yanı sıra, Azerbaycan ile Türkiye arasında ilişkilerin genişlendirilmesinde özel önem taşıyan projelerden biri de BTK demiryol hattıdır. Bu hattın açılması iki ülke arasında enerji alanındaki işbirliğinin diğer ulaşım alanlarına yayılması açısından önemlidir. şöyle ki, yolcu ve yük taşımacılığında kullanılması için uygun olacak bu hat aracılığıyla petrol ürünleri de taşınacaktır. Bu proje BTC petrol hattı ve BTE doğalgaz hattından sonra Azerbaycan ekonomisini daha da geliştirecek, ülkenin maliye olanaklarını arttıracaktır. Bu projeler Gürcistan ve Türkiye açısından da ekonomik bakımdan son derece verimli projeler olmanın yanı sıra, Türkiye'nin Orta Asya ile ekonomik ve ticari ilişkileri açısından da ayrıcı önem taşımaktadır.

Kısacası, iki devletin ortak işbirliği sonucunda gerçekleşen projeler ister bölgesel, isterse de küresel çapta barışa ve işbirliğine hizmet ediyor, küresel enerji güvenliği açısından büyük önem taşıyor. Ayrıca, gerçekleşen bu projeler  ağdaş uluslararası ilişkiler sisteminde ekonomik işbirliğinin dünya barışı ve güvenliği için ne kadar faydalı olduğunu göstermesi açısından önemlidir.

Türkiye-Azerbaycan Dış Ticareti

Türkiye'nin Azerbaycan'a ihracatı; ihraç ürünlerinin bu ülkede tanınmaya başlaması, Türk şirketlerinin Azerbaycan piyasasında şube açmak suretiyle Türkiye'den ithalat yapması ve bu malları iç piyasada pazarlaması gibi nedenlerle yükselme eğilimi göstermektedir. 2020 yılında ülkeye ihracatımız yaklaşık 2 milyar dolardır. Azerbaycan'a ihraç ettiğimiz başlıca ürünler: helikopterler, uçaklar vb. uzay araçları (uydular dahil), uzay araçlarını fırlatıcı araçlar ve yörünge-altı araçları; tedavide veya korunmada kullanılmak üzere hazırlanan ilaçlar (dozlandırılmış); yıkama, temizleme müstahzarları (sabunlar hariç); diğer kabuklu meyveler (taze/kurutulmuş) (kabuğu çıkarılmış/soyulmuş) ve demir veya çelikten inşaat ve inşaat aksamı, inşaatta kullanılmak üzere hazırlanmış demir veya çelikten sac, çubuk, vb.

2020 yılında ülkeden ithalatımız 411 milyon dolardır. Belli başlı ithal kalemlerini ise pamuk (karde edilmemiş veya penyelenmemiş); işlenmemiş alüminyum; petrol yağları ve bitümenli minerallerden elde edilen yağlar; asiklik alkoller ve bunların halojenlenmiş, sülfolanmış, nitrolanmış veya nitrozalanmış türevleri ve etilen polimerler (https://ticaret.gov.tr/data/5eb6749913b8767e5c4b1fcd/Azerbaycan_2021.pdf).

Karabağ Zaferi Sonrası Azerbaycan – Türkiye İlişkileri

Türkiye Azerbaycan'ın bağımsızlık arafesinde karşılaştığı ve topraklarının %20'sinin Ermenistan tarafından işgal edilmesi ile sonuçlanan Dağlık Karabağ sorununun ilk günden itibaren yakın takipçisi olmuş, Azerbaycan'ın haklı davasını uluslararası alanda ve ikili görüşmelerde gündeme getirerek bu konudaki hassasiyetini ortaya koymuştur. (Aslanov, 2012: 10) Birinci Karabağ Savaşından sonra Ermenistan'ın Karabağ  zerindeki haksız işgali devam etmiş, hatta işgal altındaki toprak sınırını genişletmek için ara ara tacizlerine devam etmiştir. 27 Eylül 2020'de Ermenistanın bu kapsamda yaptığı yeni bir saldırıya Azerbaycan ordusu tarafından karşılık verilmiş ve 27 yıldır işgal altındaki toprakların ( lkenin %20'si) geri alınması amacıyla karşı taarruza geçilmiştir. 44 gün devam eden savaş sırasında Azerbaycan ordusu hiçbir sivili hedef almadan, kontrollü ve üstün bir şekilde işgal altındaki topraklarının önemli bir kısmını geri almıştır. Karabağ'ın dışında bulunan yedi rayon ile Dağlık Karabağ bölgesinde bulunan şuşa şehrini ve bazı kasaba ile köyleri işgalden kurtarmayı başarmıştır. 10 Kasım'da imzalanan   l  bildiri ile Dağlık Karabağ'ın Ermenistan işgalinden arındırılması sağlanmıştır. Bildiriye göre Karabağ'ın geri kalan kısmı Rusya barış gücünün denetiminde en kısa sürede Ermeni askerlerinden arındırılacağı ve bölgenin tamamının kayıtsız şartsız Azerbaycan devletinin anayasal düzenine gireceği belirtilmektedir. Azerbaycan savaştan zaferle ayrıldığı için barış koşullarını belirleyen taraf olmuştur. 44 günlük savaş sırasında

Türkiye Cumhuriyeti sahip olduğu tüm politik, diplomatik ve askeri olanaklarıyla en üst düzeyde Azerbaycan'ı desteklemiş, uluslararası hukukun gereğinin yapılmasında Azerbaycan'ı hiçbir şekilde yalnız bırakmamıştır. Türkiye'nin Azerbaycan'a kayıtsız şartsız destek vermesi ve bu desteğini açıkça dile getirmesi, savaş sırasında Azerbaycan'ın zafer kazanmasını istemeyen g lerin Ermenistan tarafından savaşa katılmasını ve açık cephe almasını engellemiştir.

Savaş, 10 Kasım'da Ermenistan'ın ağır yenilgisi ile sona ermiştir. Azerbaycan, Ermenistan ve Rusya imzaladıkları  l  bildiri ile savaşı sona erdirmişlerdir. Bildiri   ülke arasında imzalanmış olmasına rağmen, söz konusu bildirinin hazırlanmasında Türkiye'nin de taraf olarak Azerbaycan yanında yer almasıdır. Savaşın sonu yaklařtıķa Türkiye'nin Dış İşleri Bakanı, Savunma Bakanı ile üst düzey siyasi ve askeri yetkililerinin kısa aralıklarla defalarla Bakü'ye gelmeleri; Türkiye Cumhurbaşkanı Erdoğan'ın Rusya Devlet Başkanı Putin ile olan telefon konuşmaları ve tüm bunlardan sonra bu bildirinin açıklanması, söz konusu iddiayı desteklemektedir. Bildiri, savaşın hukuki ve siyasi sonuçları ile savaş sonrası bölgenin geleceği asında büyük önemi bulunmaktadır.

Bildiri ile Azerbaycan'ın dört rayonunun (Cebrayıl, Füzuli, Zengilan ve Gubadlı) işgalden kurtarıldığı resmileştirilmiştir. Ayrıca üç rayonunun (Ağdam, Kelbecer ve Laçin) da işgaline son verilmesinin takvimi de belirlemiştir. Dağlık Karabağ'a hiçbir özerklik verilmeyeceği bildiride açıkça yer almıştır. Daha  nceki barış görüşmelerinde ise Azerbaycan Ermenistan'ın işgale son vermesi karşılığında Dağlık Karabağ'a en yüksek politik özerklik verebileceğini beyan ediyordu. Fakat buna yanaşmayan Ermenistan'ın savaşta ağır yenilgi alması, barış şartlarının Azerbaycan'ın belirlenemesine neden olmuştur. Karabağ ile ilgili en büyük kazanımlardan birisi hiç şüphesiz özerklik statüsünün yer almamasıdır.

Böylelikle Azerbaycan'ın toprak parçası olan Karabağ  zerindeki egemenliği sınırlandırılmamış ve çok daha etkin olmuştur. Bu durum sadece Karabağ  zelinde Azerbaycan için değil, tüm bölge açsından da oldukça önemlidir. Bildirinin beşinci maddesi Karabağ'da konuşlandırılacak barış güçlerinin görev çalışmalarını denetlemek için bir komuta-kontrol merkezinin bulunacağını öngörmektedir (Aliyev, 2020). Bildirinin imzalandığı günden itibaren Rusya ile Türkiye arasında söz konusu komuta-kontrol merkezinin oluşturulması ve bu kapsamda askeri - diplomatik yetkililerin görevlendirilmesi ile ilgili görüşmeler gerçekleşmiştir. Bu görüşmeler esnasında merkezin konumu, merkezde bulunacak Türk ve Rus askeri yetkililerinin sayısı, bu kişilerin yetkilerinin dağılımı gibi hususlar belirlenmeye

çalışılmıştır. Komuta kontrol merkezi ve merkezin faaliyetleri ile ilgili gerçekleştirilen görüşmeler esnasında Türkiye ile Azerbaycan sürekli olarak istişarelerde bulunarak ortak çıkarları doğrultusunda en optimal kararların alınması için çaba harcamışlardır.

Merkezde Türkiye'nin askeri yetkililerinin yer alacak olması, aslında Türk ordusunun Güney Kafkasya'da barış süreci kapsamında bulunacağı anlamına gelmektedir. Bu ise gelecekte Türkiye'nin askeri açıdan daha güçlü şekilde bölgede bulunmasının ilk adımı sayılmaktadır. Türkiye'nin bu hamlesi Ermenistan'ı endişelendirmekte, Rusya'yı da Türkiye'nin artan gücünü kabul etmek zorunda bırakmaktadır. En önemlisi ise bölgeye ilgi duyan İran, ABD ve Avrupa Birliği gibi oyuncuları da kaybettikleri etkinlikleri nedeniyle telaşlandırmaktadır. İkinci Karabağ savaşında kazanılan zafer Azerbaycan –Türkiye ilişkilerinde yeni bir dönemi başlatmaktadır. Her iki tarafın da Güney Kafkasya'da jeostratejik işbirliğinin yeni aşamasında elde edecekleri faydalar bulunmaktadır. Bu faydalar;

1. Azerbaycan'ın Ermenistan işgali altında bulunan %20'lik topraklarının kurtarılması, bu bölgelerin ülkenin ekonomik sistemine entegre edilmesi sürecini başlatacak ve bu süreç yeni yatırım olanakları oluşturacaktır. Bu yatırım ortamından ise en fazla Türk işadamlarının faydalanması beklenilmektedir.

2. Dağlık Karabağ sorununun sona ermesi Azerbaycan Cumhurbaşkanı Aliyev'in de ifade ettiği gibi, yeni işbirliği oluşması için temel oluşturacaktır. Bu ise yeni projeler, küresel ölçekli gelişim olanakları demektir. Azerbaycan'ın stratejik ortağı olarak Türkiye'nin de bu projelerde belirleyici konumda olacağı kuşkusuzdur.

3. İkinci Karabağ Savaşı artık Türkiye'nin Güney Kafkasya'nın jeopolitik ortamının belirleyici aktörlerinden birisi olduğunu tekrar ortaya koymuştur. Bu gerçeklik bölgenin geleceği açısından büyük önem taşımaktadır. Öncelikle, Azerbaycan Güney Kafkasya'da güvenilir bir ortak kazanmıştır. İkincisi, Türkiye'nin Kafkasya bölgesinde etkili siyasi oyuncuya dönüşmesi, 10 Kasım 2020'de imzalanmış bildirinin uygulanması için de büyük önem taşımaktadır. Üçüncüsü, Türkiye'nin Güney Kafkasya'daki siyasi gelişmelerde yer alması bölgede Rusya'nın politik tekeli sona erecektir. Artık Rusya kendi koşullarını dayatan taraf değil, Güney Kafkasya'da yaşanan politik, ekonomik gelişmelerde eşit ağırlıklı bir taraftardır. Bu yeni gerçeklik Rusya - Azerbaycan, Rusya - Türkiye ilişkileri açısından yeni bir sayfa açacaktır. Yani kısa vadede Rusya'yı Türkiye'nin geleneksel rakibi/düşmanı gibi değil, bölgede ortak çıkarları ve bu çıkarlar doğrultusunda işbirliği içinde bulunan taraf olarak görülebilir.

4. İkinci Karabağ Savaşı, Güney Kafkasya'da mevcut olan diğer etnik sorunların çözümü için de önemli tecrübe oluşturmıştır. Sorunun bu yolla çözüme kavuşması bölgede sadece Azerbaycan'ın değil, Türkiye'nin de nüfuzunun artmasına neden olacaktır.

5. İkinci Karabağ Savaşı sırasında imzalanmış ortak bildiride Azerbaycan ile Nahçıvan arasında Ermenistan topraklarından geçmek koşuluyla yeni ulaşım koridorunun açılması öngörülmüştür. Bu ise sadece Nahçıvan'ın Azerbaycan'ın diğer bölgeleri ile bağlantısını sağlaması açısından değil, aynı zamanda Türkiye'nin de bölgedeki ekonomik gelişmelerde daha aktif yer alması açısından büyük önem taşımaktadır. Bunun gerçekleşmesi ilk başta Ermenistan için zararlı gözükse de esasen gelecekte bu ülkenin de Türkiye ve Azerbaycan ile ilişkilerini geliştirmesine katkı sağlayacaktır.

6. Ermenistan, Azerbaycan ile girdiği mücadelede sürekli olarak sivil halkı da hedef almıştır. Bunun en temel nedeni, Azerbaycan halkının kendi devletine olan güvenini zayıflatmaktır (İnaç, 2020:43). Ayrıca işgal ettiği yerlerdeki bölge (Azerbaycan) halkını yok etmek ya da zorunlu göçe sevk ederek bu bölgeleri bir ermeni yurdu haline getirme amacı gütmüştür. Ancak yaşanan bu olaylar Azerbaycan halkında hiçbir güvensizliğin oluşmasına neden olmamış, aksine devletlerine olan güveni arttırmıştır.

Cumhurbaşkanı Recep Tayyip Erdoğan, Azerbaycan'ın işgal altındaki topraklarının kurtarılması için Ermenistan'a karşı yürüttüğü hareketin başarıyla tamamlanması dolayısıyla Bakü'de düzenlenen Zafer Geçidi Töreni'ne katıldı. Törende Cumhurbaşkanı Aliyev ile birlikte konuşma gerçekleştiren Erdoğan, daha sonra programına ikili görüşme ile devam etti. Erdoğan'ın Bakü ziyareti 2 gün sürdü. Görüşmelerde, hem iki ülke arasındaki ilişkiler hem de Karabağ'daki son durum ele alındı.

10 Aralık 2020 tarihinde *Türkiye-Azerbaycan* Arasında İmzalanan Anlaşmalar

Ortak basın toplantısı öncesinde Türkiye Cumhurbaşkanı Recep Tayyip Erdoğan ve Azerbaycan Cumhurbaşkanı İlham Aliyev'in huzurunda iki ülke arasında üç önemli anlaşma imzalandı.

Bu kapsamda "Azerbaycan Cumhuriyeti Hükümeti ile Türkiye Cumhuriyeti Hükümeti Arasında 25 Şubat 2020'de Bakü'de İmzalanan Karşılıklı Vize Muafiyetine Dair Anlaşma'ya Getirilen Değişikliklere Dair Azerbaycan Cumhuriyeti Hükümeti ile Türkiye Cumhuriyeti Hükümeti Arasında 1 Numaralı Protokol" Dışişleri Bakanı Mevlüt Çavuşoğlu ile Azerbaycan Dışişleri Bakanı Ceyhun Bayramov tarafından imza altına alındı. No: 318, 11

Aralık 2020, Türkiye ile Azerbaycan Cumhuriyetleri Vatandaşlarının Karşılıklı Ziyaretlerinde Kimlikle Seyahat İmkânı Tanıyan Protokolün Bakü'de 10 Aralık 2020 Tarihinde İmzalanması Hk. Azerbaycan'ın Türk vatandaşlarına uyguladığı vizeyi kaldırmasının hemen akabinde, 25 Şubat 2020 tarihinde iki ülke vatandaşlarının vizesiz ikamet süreleri 30 günden 90 güne  kartılmıştı.

10 Aralık tarihinde imzaladığı bu protokol ile de iki ülke vatandaşları sadece kimlik kartı ibraz etmek suretiyle Türkiye ve Azerbaycan'a gidebileceklerdir. Halklarımız arasındaki teması daha da artıracak olan bu yeni düzenleme aynı zamanda Can Azerbaycan ile ilişkilerimizin ulaştığı seviyeyi göstermesi bakımından son derece anlamlıdır.

"Türkiye Cumhuriyeti ve Azerbaycan Cumhuriyeti Arasında Medya Alanında Stratejik İş Birliğine İlişkin Mutabakat Zaptı" ise Cumhurbaşkanlığı İletişim Başkanı Fahrettin Altun ile Azerbaycan Cumhurbaşkanı Müşaviri Hikmet Hacıyev tarafından imzalandı.

"Azerbaycan Cumhuriyeti K  k ve Orta  l ekli İşletmelerin Geliştirilmesi Ajansı ve Türkiye Cumhuriyeti Cumhurbaşkanlığı Yatırım Ofisi Arasında Mutabakat Zaptı" da Cumhurbaşkanlığı Yatırım Ofisi Başkanı Burak Dağlıoğlu ile Azerbaycan Cumhuriyeti K  k ve Orta  l ekli İşletmelerin Geliştirilmesi Ajansı Yönetim Kurulu Başkanı Orhan Memmedov tarafından imza altına alındı. BMC şirketiyle Bakü Ulaşım Başkanlığı arasında satış sözleşmesi, BMC AZ ile Azerbaycan otoyolları devlet acenteliği arasında 5 yıllık hizmet sözleşmesi de imzalandı. Son *dönemlerde* Azerbaycan'dan Türkiye'ye yapılan karşılıklı önemli *derecede* artış göstermiştir. Ayrıca iki ülke lideri, bugünkü geçit töreni anısına bastırılan posta pulu ve birinci gün zarflarını mühürledi.

Dünyada tüm devletler arasındaki ilişkilerin bütünüyle çıkar üzerine kurulduğu uluslararası sistemde Azerbaycan-Türkiye ilişkileri karşılıklı yarara dayalı, samimiyet ve kardeşliğin hakim olduğu bir yapı üzerine inşa edilmiştir. Dünyada eşine az rastlanır bir ilişki biçimi olan söz konusu durum tarihi, etnik ve dini ortaklığın birleştirici gücü ile reel politiğin muhteşem uyumu olarak varlığını korumaktadır.

Jeopolitik açıdan önemli  oğrafyada yerleşen Azerbaycan'ın Türkiye Cumhuriyeti ile çok boyutlu işbirliğinin ve stratejik ilişkilerinin daha da geliştirilmesi yalnız iki devlet açısından değil, aynı zamanda bölgesel kalkınma ve güvenliğin sağlanması bakımından da özel önem taşıyor.

Sonuç

Türkiye ile Azerbaycan arasında mevcut diplomatik-siyasi ilişkilerin kökleri bir kaç asır öncesine dayanıyor. Fakat bu ilişkilerin en parlak aşamasını XX. yüzyılın ilk çeyreğinde ve günümüzde mevcut olan Türkiye-Azerbaycan ilişkileri oluşturuyor.

Soğuk Savaş'ın sona ermesinden ve akabinde SSCB'nin dağılmasından sonra diğer birlik ülkeleri gibi Azerbaycan da 1991 yılında bağımsızlığını kazandı. Azerbaycan'ın bağımsız bir devlet olarak yeniden uluslararası arenaya çıkması, Türkiye ile ilişkilerde yeni bir dönemin başlamasına da neden oldu. İki devlet arasında ortak tarihi ve etnik kökene dayalı olarak yaşanan yakınlaşma, ortak çıkarlar etrafında çabaların birleştirilmesi günümüz küreselleşen dünyasında mevcut ve potansiyel tehlikelerin ortadan kaldırılmasına ve geleceğin güçlü temeller üzerine kurulmasına olanak sağlamıştır.

Türkiye'nin Azerbaycan'la olan ilişkilerinde jeopolitik-stratejik çıkarları yüksek düzeyde gerçekleşmiştir. Azerbaycan ekonomisinin gelişmesinde ve dünya ekonomisine entegre olmasında Türkiye'nin rolü çok büyüktür. İki  lke arasında ticari ilişkiler her yıl sürekli gelişim göstermektedir.

Bakü-Tiflis-Ceyhan boru hattı ve Bakü-Tiflis-Kars demiryolu inşası gibi birçok stratejik öneme sahip projelerin gerçekleştirilmesi Türkiye-Azerbaycan diplomatik işbirliğinin başarılı sonuçları arasında yer almaktadır. Uzun bir diplomatik mücadelenin sonucunda bu hatların gerçekleşmesi hayal olmaktan çıkmış ve iki ülke arasında ilişkilerin güçlenmesine ve dünya enerji güvenliğine katkı sağlayan uluslararası taşımacılık hatlarına dönüşmüşler. TANAP hattının ve Bakü-Tiflis-Kars demiryol hattının faaliyete başlaması Asya-Avrupa ekonomik ilişkilerinin gelişimine ve Avrupa enerji güvenliğine büyük katkı sağlamıştır.

İlişkilerin diğer alanlarda da üst düzeye çıkarılması, iki halkın daha da yakınlaşmasına, rifah düzeyinin yükselmesine katkı sağlayacaktır.

İki  lke arasında yüksek düzeyde devam eden diplomatik-politik işbirliğinin, bu alanla sınırlı kalmaması, toplumsal yaşamın tüm alanlarına yayılması, ilişkilerin gelişiminde sivil toplum kuruluşlarının ve hükümet dışı örgütlerin devreye girmesi son derece önemlidir. Tüm bu başarılar Türkiye – Azerbaycan diplomatik-siyasi ilişkilerinin ve ortak çıkarlara dayalı karşılıklı işbirliğinin sonucudur. Ekonomik ilişkilerin gelişmesi açısından önem taşıyan bu projeler, Güney Kafkasya bölgesinin ekonomik kalkınması açısından da büyük önem taşıyor, bölgede barış ve huzur ortamının oluşmasına katkı sağlıyor, diğer devletler açısından örnek oluşturuyor.

KAYNAKÇA

- ALİYEV, İlham (2020), “Azerbaycan Respublikasının Prezidenti, Ermenistan Respublikasının Baş Naziri ve Rusiya Federasiyasının Prezidentinin Beyanatı”, Azerbaycan Cumhuriyeti Cumhurbaşkanlığı Kurumsal Web Sitesi, 10.11.2020, <https://president.az/articles/45924> (Erişim Tarihi: 30.11.2020).
- ABDULLAYEV, Mahir (1998), Azerbaycan-Türkiye İlişkileri, Bakü: Elm ve Tahsil Yayınları.
- ADIGÖZELOVA, Günel (2014), Müasır Dönemde Güney Kafkasya’da Azerbaycan-Türkiye Stratejik İşbirliği, Yayınlanmamış Doktora Tezinin Avtoreferatı, Kamu Yönetimi Akademisi, Bakü.
- ALİYEV, İlham Gaydaroviç (2003), Kaspiyskaya Neft Azerbaydjana, Moskva: İzvestiya.
- ASLANOV, Elnur (2012), “Azerbaycan-Türkiye: Dostluk, Kardeşlik ve Strateji Ortaklık”, Cavid Veliyev (der.)(2012), Azerbaycan-Türkiye: Dostluk, Kardeşlik ve Stratejik Ortaklık, Ankara: Berikan Yayınevi, s. 9-12.
- Azerbaycan Gazetesi, Sayı 67, 05.04.1920; Sayı 31, 15.02.1994; Sayı 131, 14.07.1995; Sayı 39, 19.02.1998; Sayı 156, 12.07.2000; 15.09.2000.
- Azerbaycan-Türkiye: Dostluk, Kardeşlik, Stratejik İşbirliği (1997), Edt: Ş. Şahmemmedov, O. Sadıkov, Bakü: Doğu-Batı Yayınları.
- BAĞIRZADE, Elşen (2014), “Azerbaycan-Türkiye Ortak Ekonomik Projeleri ve Bölgesel Yansımaları”, EkoAvrasya, 2014, C. 7, S. 26, s. 4-17.
- DUGİN, Aleksandr (2000), Osnovı Geopolitiki, Geopolitičeskoe Buduşee Rossii, Mıslit Prostranstvom – İzd. 4-e, Moskva: Arktogeya Sentr.
- HASANOV, Hasan (1997), “Azerbaycan İle Türkiye Cumhuriyeti Arasında İşbirliğinin Yeni Aşaması”, Standart, Ekonomik ve Teknik, 1997, Mart-Nisan, Azerbaycan Özel Sayısı, s. 18-23.

Haydar Aliyev ve Doğu (Türkiye Cumhuriyeti) (2005), Edt: G. Allahverdiyev ve V. Sultanzade, C. 1, Bakü: Çaşıoğlu Yayınları.

İBRAHİMOV, Ramid, “Türkiye-Azerbaycan İlişkileri Yeni Aşamaya Giriyor”, Erişim Tarihi: 04 Eylül 2014, <http://bizimyol.info/news/31921.html>

İNAÇ, Hüsamettin (2020), “Yeni Dünya Düzeni Bağlamında Azerbaycan-Ermenistan Çatışması ve Kafkas Baharı”, M5 Ulusal Güvenlik, Savunma ve Strateji Dergisi, S.46(352), ss.34-44.

KALENDEROĞLU, İhsan (2011) Sovyet Dönemi Türkmen Folkloru, Sovyetler Birliği Döneminde Türkmenistan’da Folklor Politikaları (1917-1954), Kurgan Edebiyat, Ankara .

KASIMLI, Vüsal (2011), “Azerbaycan’ın İhraç Stratejisinin Konseptual Esasları”, Stratejik Analiz, 2011, C. 1, S. 2, s. 223-238.

KASIMOV, Musa (2001-2002), “Rusya’nın Azerbaycan Politikası”, Avrasya Dosyası, 2001-2002, C. 7, S. 4, s. 253-269.

KILIÇ, Hulusi (2012), “Son Yirmi Yılda Azerbaycan ve Türkiye İlişkilerine Kısa Bir Bakış”, Cavid Veliyev (der.)(2012), Azerbaycan-Türkiye: Dostluk, Kardeşlik ve Stratejik Ortaklık, 1. baskı, Ankara: Berikan Yayınevi.

MEMMEDOV, Asim (2013), “Güney Kafkasya’da Uluslararası Taşımacılık ve Bölgesel Kalkınmaya Etkileri”, 2. Uluslararası Bölgesel Kalkınma Konferansı, Fırat Üniversitesi, 2013, Elazığ, 16-17 Mayıs, s. 287-301.

NESİBOV, Elşen (2006), ABD ve Türkiye’nin Kafkas Jeopolitik Bölgesinde Stratejik Çıkarları ve Azerbaycan Cumhuriyeti, Bakü: Çırag Yayınları.

TAĞIYEV, Cavad (2013), Haydar Aliyev’in Yeni Petrol Stratejisi, Bakü: Elm ve Tahsil Yayınları.

Türkiye - Azerbaycan Siyasi İlişkileri, <http://www.mfa.gov.tr/turkiye-azerbaycan-siyasi-iliskileri>

VELİYEV, Cavid (2012), “Bölgesel Olayların Türkiye-Azerbaycan İlişkilerine Etkisi”, Cavid Veliyev (der.)(2012), Azerbaycan-Türkiye: Dostluk, Kardeşlik ve Stratejik Ortaklık, Ankara: Berikan Yayınevi, 1. baskı, s. 23-58.

WINROW, G. M. (2000), Turkey and the Caucasus, Domestic Interests and Security Concerns. Royal İnstitute of International Affairs, London: Chameleon Press Limited.

<http://newtimes.az/>

https://ticaret.gov.tr/data/5eb6749913b8767e5c4b1fcd/Azerbaycan_2021.pdf

<http://socar.az/btc-az.html>

Sovyet Sosyalist Cumhuriyetler Birliği’nde Tarih bilimi ve Tarih Yazıcılığı Açısından; Türklerin Ortak Tarihi

Dr. Sinan Demirtürk - Nizamettin Mustafa

ÖZET

Sovyet Sosyalist Cumhuriyetler Birliği’nin kurulması ve devletin, Kafkasya’da ve Türkistan’da yürüttüğü işgaller, Türk topluluklarının tarihlerine ait en önemli kırılma noktalarındandır. Çarlık Rusya’sı devrinde başlayan siyasi ve askeri işgaller, SSCB’nin yürüttüğü sistematik dönüşüm politikası ile kültürel bir kimliksizleştirmeyi beraberinde getirmiştir. Tarih eğitimi ve yazıcılığı, yeni kimliklerin inşa sürecinin en belirleyici aracı olmuştur. Bu makale aracılığıyla, SSCB’nin işgal yıllarında Azerbaycan örneği göz önünde bulundurularak, Türk topluluklarının ortak tarihleri ve değerlerine ilişkin köksüzleştirme, parçalama vetarihsizleştirme poltikaları incelenmiştir.

ABSTRACT

The establishment of the Union of Soviet Socialist Republics and the occupations carried out by the state in the Caucasus and Turkestan are the most important breaking points in the history of Turkish communities. The political and military occupations that started during the Tsarist Russia period brought along a cultural de-identification with the systematic transformation policy of the USSR. History education and writing has been the most decisive tool in the construction process of new identities. Through this article, the policies of rooting,

fragmentation and dehistoricization of the common histories and values of Turkish communities were examined, taking into account the example of Azerbaijan during the years of occupation of the USSR.

GİRİŞ

Sosyal hayatımızda olan her şey tarihle biter, tüm olaylar tarihe karışır. Sosyal hayatımızda olan her şey tarihle başlar. İnsan, zamanı ile birlikte geçmişinin de çocuğudur. Bu anlamda tarih bilimi bireylere, toplumlara, halklara sadece geçmişini değil geleceğini de öğretir.

Çağdaş hayat, önceki nesillerin sosyal deneyimleri üzerine inşa edilir. Geçmişin olmayanın geleceği olmaz derler. Başka bir deyişle, tarihsel bellek, nefes alma, yürüme ve kendini koruma içgüdüleri kadar mekanik ve sıradan, ama bizi diri tutacak kadar önemli, hatta hayati derecede önemlidir. Yani tarih bilimi, yaşama bilimidir, seleflerimizin tecrübesi bize hayatta doğru yolu gösterir.

Bu basit gerçekleri size neden hatırlatmamız gerektiğini sorabilirsiniz. Cevap da çok basit. Sovyet döneminde tarih bilimi, bu basit gerçeklerin tam tersini amaçlamasa, Türkleri *"halklar hapishanesinde"* tutsak olarak geçmişlerinden ve dolayısıyla geleceklerinden mahrum etmek niyetinde olmasaydı, bu görüşleri ortaya koymaya gerek kalmayacaktı.

Yüzyıllar sonra bağımsızlıklarını kazanan Türk halklarının kölelik boyunduruğundan kurtulmasının üzerinden 32 yıl geçti. Ama ne yazık ki, bu zaman diliminde tarih bilinci değişmedi ve tarihe bakış açısı henüz güncellenmedi. Sovyetler döneminde tarih ve kültür ayrıştırma mekanizması (Kalenderoğlu 2011) olarak da kullanılmıştır. Ünlü şair ve düşünür Sabir Rüstemhanlı'nın eleştirel sözleri Azerbaycan dahil, eski Sovyet-Türk cumhuriyetlerinin tüm tarihçilerine yöneliktir: *"Bağımsızlık, tarihçiliğimizin gelişmesi için gerçek koşullar yarattı, prangalar kırıldı, geçmişimize özgür ve nesnel yaklaşım yönünde önemli adımlar atıldı; bazı değerli eserler ortaya çıktı. Ancak eski kalıp yargılardan kurtulma yolundaki tüm engelleri henüz kaldıramadık. Acaba Azerbaycan devleti ve Türk cumhuriyetleri, bağımsızlıklarını kazandıktan sonra tarih bilimi bağımsız olabildi mi? Bugün tarihimizi yazarların fikir ve niyetlerine bakmanın zamanıdır. Yabancı ideolojiler ve düşünce biçimleri beyinlere o kadar ustalıkla işlenmiştir ki, bazıları kendi yanlış yöntemlerinin gerçek bilim olduğunu samimiyetle kabul etmekte, yanlış bilgilere ise nesnel bilimsel bilgi olarak yürekten inanmaktadırlar. Eski yaklaşım geleneklerinden*

kopamayan bazı tarihçiler, her yeni dönemde nesnel bir tarih yerine belirli çevreleri tatmin eden bir tarih kurmaya çalışmışlardır”.

Türk devletlerinin bağımsızlıklarını ilan edişlerinin 32. yılında ortaya çıkan tablo nedir? Milletler ve toplumlar ölçeğinde kendimizi ve birbirimizi gerektiği kadar tanımadığımızı dürüstçe itiraf etmeliyiz. Hatta bazı durumlarda birbirimize yabancıyız. Çelişkili görünse de, bu üzücü durumun oluşmasında kendimizi de pek suçlayamayız. Eğitim sistemimiz, kültür ağımız bundan fazlasını yapamaz. Bize böyle öğretildi ve böyle "programlandık". Türklerin birliğini istemeyenler, onları kurnazlık ve zorlama üzerine kurdukları şeytani krallığa bir tehdit olarak görenler, bu birliği paramparça etmek, istedikleri içeriği bilinçlere ve hafızalara "yüklemek" için çok uğraştılar. Kazan'ın işgalinden bu yana geçen yılları sayarsak, neredeyse 500 yıl, yani beş asır, yarım bin yıldır! Elbette bu sürekli çabalar sonuç vermeliydi. Dedikleri gibi, bir taş olsaydı, erirdi.

İşgal Dönemi Tarih ve Kimlik İnşası

Gelinen noktada kimlik meselesi, belki en çetrefil konudur. Sovyet rejiminin dayattığı kimlikler, bugün tabii bir durummuş gibi bağımsız devletlerce kabul edilmiştir. Aslında bu 31 yılda yüz yıl içinde dayatılan “yeni” kimlikler resmileştirildi ve anayasalara geçti.

Böylece Stalin'in 1924'de Türkistan'ı, 1936'da ise Azerbaycan'ı Türksüzleştirme politikaları gerçek oldu. Yerel mikro milliyetçilikler gelişmeye ve daha kuvvetle yer etmeye başladı. Ayrılık ve farklılıklar daha güçlü şekilde belirtilir hale geldi. Öten zaman kesiminde bu yönde çok iş yapılmasına rağmen gerekenler tam manasıyla düşünülmüş, plan ve programlar hazırlanmış ve uygulanmış diyebilmek imkânında değiliz. Entegrasyon düzeyinin henüz ilk aşamada olduğu ve yavaşladığı görülüyor.

Bugün kendimizi Azerbaycan'lı (Özbek, Türkmen, Kırgız, Kazak, Tatar...) olarak tanıyoruz, bu kimlikle algılıyoruz, dünyada bu tanımlarla simgeleniyoruz ve dünya da bizi bu şekilde biliyor ve kabul ediyor. "Artık bir olmak, kendi öz adımızı, milliyetimizi, dilimizi inkar etmek imkansız, kimliğimizden vazgeçmeyeceğiz, simgelerimizi hiçbir koşulda değiştirmeyeceğiz" - birliğimize karşı soğuk bir tavır sergileyenler genellikle böyle düşünüyor ve bu düşünceyle Türkçülüğü Azerbaycan, Kazak, Kırgız, Türkmen, Özbek, Tatar... vatanseverliği ile karşılaştırıyorlar.

Aslında bunlar birbirini inkar etmekten çok, birbirini doğrulayan ve tamamlayan kavramlardır. Bir Azerbaycan'ının (Özbekin, Türkmen, Kırgız, Kazak, Tatar'ın...) bir Türk olduğu, dost ve düşman bütün dünyaya zaten açıktır. Yeter ki bu açık gerçeği gönlümüze ve zihnimize kazıyarak, ortak amaçlarımızı hor görmeyerek, kültürel mirasımıza, en büyük zenginliğimize, tarihimize sahip çıkarak.

Aynı tarihin, aynı kültürün çocuklarıyız. Bu tarihi ve kültürü yaratanlar dünya medeniyetine Selçuklular, Harezmşahlar, Altın Orda, Ak ve Kara Koyunlar, Osmanlı ve Safevi imparatorluklarını kazandırmış bulunan Oğuz-Türkmen ve Kıpçak boylarıdır.

Modern türk toplulukları, tarihte önemli izler bırakmış bu milletin, büyük bir medeniyet yaratmış devletlerin mirasçılarıyız. Türk tarihçilerinin değerli hizmetleri sayesinde Oğuz-Türkmenler herkes tarafından iyi biliniyor, bu yüzden onun hakkında konuşmayacağız. Ancak ortak atalarımızdan bahsederken binyıllarca uçsuz bucaksız Kıpçak bozkırlarında ("Daştı-Kıpçak") at oynatan Kıpçak boylarını da unutmamak gerekir. Onlar, boy beylerinin- "*Karaçi beylerin*" şahsında Cengiz oğullarını tahta çıkardılar, tahttan indirdiler, güçlerini paylaştılar, hanlıklarda divanları oluşturdular, büyük seferlerde bölgenin kaderini belirlediler, Nogay emiri Yedigey, Şirin beyi Eminek gibi tarih yazdılar.

Aramızda ayrılık ve nifak çıkaranlar bu ortaklığı çok iyi bildikleri için en acımasız saldırıyı tarihimize ve kültürümüze yaptılar. Nasıl mı?! Halklarımızın etno-kültürel özelliğine, istisnailiğine ve benzersizliğine dayanan sözde sosyal psikolojiyi, tarihimizin ve kültürümüzün tahrif edilmesi yönünde değiştirmeye yoğun çabalar sarf ederek.

Türkçülük fikrinin yasaklandığı yüz yılı aşkın bir dönemde (esaret dönemi), Türk halkları arasında özellikle insani alanlarda ilmî ilişkiler mevcut değildi ve ancak Moskova üzerinden (ve ideolojik-metodolojik sınırlamalarla!) gerçekleştirilebiliyordu. Her Türk milletine sadece kendi tarihini incelemesi için hak verildi, kardeş milletlere yönelik temel ideolojik çizgi olarak yabancılaşma, rekabet ve düşmanlık eğilimleri ön görüldü. Önemsiz sınır çatışmaları ve karşılıklı taht iddiaları, küçük anlaşmazlıklar eski ve ortaçağ zamanlarının evrensel yasaları bağlamından çıkarıldı, etnik-sosyal hoşgörüsüzlük boyutunda abartıldı ve "kardeş katliamları" olarak etiketlendi.

Halbuki tüm insanlığın kadim tarihi neredeyse tamamen "*kardeş katliamları*"ndan ibarettir. "Karanlık" çağlardan bahsederken, bu dönemde "esas

olarak iktidar, intikam, soygun amaçlı savaşların insan yaşamının kalıcı işlevlerinden biri olduğunu dikkate almalıyız." Lev Qumilyov. *"Evet, han oğullarının "kavgaları" kamu düzenine zarar vermeden geçmezdi, ancak sıradan insanlar bu çatışmalarda hangi tarafı tutacağına kendileri karar verebilir, genellikle tarafsız kalırlardı. Ve kiralık savaşçılar, ganimet peşinde koştukları için kazananın tarafına kolayca geçebilirlerdi."* Genelde Müslüman Türkler inanç ve dünya görüşleri tehdit edilmediği sürece yerel hükümet değişikliklerini ve saldırgan savaşları anlayışla karşılayabiliyorlardı.

Türklere yönelik ayrılıkçılığın Sovyet tarihçiliğinin en yaygın özelliği olduğunu fark etmek zor değil: kardeş milletler arasına kin tohumları ekenler, geçmişi bugünün terazisiyle ölçmüş, olayları dramatize etmekten ve abartmaktan çekinmemişlerdir.

Örneğin Altın Orda'ya karşı tutumu ele alalım. Savaşlar sırasında karşıt tarafların birbirlerine saldırganlık ve acımasızlık göstermeleri anlaşılır bir durumdur. Altın Orda da bu konuda özellikle farklı değildi. Yani Batı Han ve Emir Teymur'un düşmana karşı kaddarlık derecesi aşağı yukarı aynıydı. Ancak Sovyet döneminde yayınlanan tarih kitaplarına bakarsanız, Altın Orda'nın tam farklı şekilde karakterize edildiğini açıkça görebilirsiniz (*"kana susamış", "zalim ve acımasız", "vahşi" Moğol-Tatarlar vb.*). Altın Orda ve ondan türeyen hanlıklar, Rus-Sovyet tarihçiliğinin gazabına uğramış Türk devletlerinin başında gelmektedir. Nedeni açık. Kanımızca, bu devletlerin tüm Türk tarihi için son derece alakalı olması esas alınmış ve bu nedenle Altın Orda üzerine yapılan çalışmalarda Moğol unsurunun abartılması nedeniyle Türk unsuru kasten geri plana itilmiştir.

Ancak gerçekler, tarihinin ilk döneminde etnik olarak yarı Türk-yarı Moğol olan bu süper gücün daha sonraki aşamalarda tam bir Türk (*Özbek Han'ın saltanatından beri hem de bir Müslüman*) devletine dönüştüğünü kanıtlamaktadır. Halef hanlıklara gelince, bunlar kayıtsız şartsız tamamen Türk-Müslüman devletleridir. Amaç, onları Türklerin ortak tarihinden ayırmak, onlara düşmanca bir tavır oluşturmak ve böylece *"tutsak Türk halklarını"* bölmekti. Doğru, bu hedefe tam olarak ulaşamadılar. Ancak çabaları boşuna gitmedi. Azerbaycan'da Altın Orda gibi muazzam bir devlet hakkında bugüne kadar popüler ve ayrıntılı bir materyal türünün bulunmaması, tesadüf olamaz.

Ortak tarihimiz ülkeler, bölgeler, şehirler (örneğin: Azerbaycan tarihi, Orta Asya tarihi, Bakü, Semerkand vb. tarihi), meslekler, sanatlar (tarım, hayvancılık, binicilik, mimari vb. tarihi) bazında incelenip, bölünüp, parçalanıp, yerelleştirilip,

ölçeği küçültülüp. Temel sorunların, ortak tarihsel meselelerin incelenmesi engellenmiş ve bu ayrılıkçı eğilim *"tarih yazımında uzmanlaşma"* kisvesi altında haklı bulunmuştur.

Gerçekte bu vesileyle ortak tarihimizin ana hatları kırıldı, iç uyumu bozuldu, sayı ve isim bolluğu içinde olayların gelişme mantığı karıştırıldı, etnik-sosyal ve geleneksel yönleriyle nedensel ilişkiler zincirinden acımasızca kopartıldı. Rus merkezli tarihin nihai ürünleri okullara, radyo ve televizyona yönlendirildi ve böylece Türklerin tarihi hafızasını yok etmeye kalkışıldı.

Tarihsel hafızadan bahsettiğimizde bunun telkin ve eğitim çalışması olduğunu dikkate almalıyız. Sonuç açıktır: halklar ortak geçmişlerinin farkında bile değiller. Zaman geçmeden (vakit varken) bu durum acil ortadan kaldırılmalı ve yerini kan kardeşlerinin doğal ve özverili kültürel-manevi birliğine dayalı tek aile değerlerine bırakmalıdır. Bu anlamda, ortak Türk tarih bilincinin oluşumu, daha doğrusu restorasyonu ve kitlelere aşılmasının önümüzde en önemli problem olduğunu söylersek yanılmış olmayız.

Her şeyden önce işgal meselesi net ve kararlı bir şekilde çözülmelidir. Her bir tarihi etkinliğin kendi adı vardır. Hayali, kurgusal ve kaygan ifadelerle yumuşatma teşebbüslerine rağmen Çarlık Rusyasının Kazan'dan Ahıska'ya kadar Türk ülkelerine, Türk yurtlarına harb yolu ile sahip olmasının tek bir adı vardır, o da işgaldır. Sovyet tarih biliminde işgal olgusu gerektiği gibi araştırılmamıştır. Her halükarda işgalin cebirsel bir olay olduğu açıktır; kimse diğerine isteyerek itaat etmez, ancak buna zorlanabilir.

Sonuç

İşgal, en insancıl tezahüründe bile bir şiddet eylemidir ve bu şiddet, toprak ve nüfus üzerindeki kontrolün işgalci rejimin eline geçmesi, yönetimin değişmesi, yasal üslup, sosyal hiyerarşi, demografi ile sınırlı değildir. İşgal edenle işgal edilenler arasında ilişkiler sistemi, resmi siyasi sınırları aşarak, toplumun derin katmanlarına nüfuz eder. İşgal eden taraf işgal edilenin kişisel-gündelik yaşamına, duygu, düşünce ve inançlarına hakim olmaya çalışır. Karşı taraf, çeşitli nesnel ve öznel nedenlerle askeri ve siyasi olarak örgütlenemese bile uzun süre (bazen yüzyıllarca) devam eden şiddetli direniş sergiler. "Kendini koruma içgüdü"yle, yalıtkan kültürel ve manevi mekanizmaları harekete geçiren birey-grup direnişinin özellikleri sırasına: toplumun *"kendimiz ve diğerleri"* olarak bölünmesi; sıradan dünyevi alışkanlıkların din perdesine gizlenmesi,

kutsallaştırılması ve radikalleştirilmesi; aile ve yaşam standartlarının dış dünyaya kapatılması, bilinçli izolasyon vb. dahildir. Tek kelimeyle, işgal - siyasi, ekonomik ve kültürel köleleştirme olarak toplumları çözülmesi zor bir çelişkiler girdabına sürüklüyor.

Bir diğer önemli görev ise büyük ölçekli toplama-derleme çalışmaları yapmaktan ibarettir. Türk halklarının her birinin yaklaşık yüz yıl boyunca sadece kendi tarihini (elbette, "ağabeylerin" gözetiminde!) incelemek zorunda kaldığı bir ülkede, örneğin Türkmenlerin Kazak tarihinden, Özbeklerin Tatar tarihinden haberdar olmaması kaçınılmazdı. Aynı olayların Kazakistan'da bir şekilde, Tataristan'da başka bir şekilde tarif edildiği ve yorumlandığı göz ardı edilmemelidir.

Bugün söz konusu ayrılıkçı eğilimin acı sonuçlarını ortadan kaldırmaya çalışırken, ortak geçmişimizin ana olayları hakkında farklı Türk cumhuriyetlerinde mevcut olan tüm görüşlerin kaydedilmesi, paylaşılması, tarif ve yorumların, tarihi çalışmaların tek bir merkezde toplanması ve analize dahil edilmesi çok önemlidir. Sovyet tarih biliminin hakim kavramsal görüşlerinin, bilimsel deyiş politik doğaları nedeniyle yıkıldığı bir durumda, her bir olasılık ve varsayımın yaşama hakkı olduğu kabul edilmelidir. Kanaatimizce Uluslararası Türk Akademisi ve benzeri kurumlar, ortak tarihimizle ilgili araştırma çalışmalarının envanterini çıkarma görevini üstenererek, mevcut bilgi cephanelerini herkesin erişimine açık hale getirilmesine katkı sağlayabilir.

Sovyet döneminde köle muamelesi yapılmış Türk halklarının tarihi büyük ölçüde Rus-Ortodoks Kilisesi kroniklerine dayanılarak yazılmıştır. Ancak çoğu zaman bu kroniklerin yazılma tarihleri ile anlatılan olaylar arasında yüz ila iki yüz yıllık bir fark vardır ki, bu Prof. Halil İnalçık'ın birçok kez belirttiği gibi, kaynağın güvenilirlik derecesini düşüren bir özelliktir. Ayrıca, L. Gumilyov'un bir görüşü de her zaman akılda tutulmalıdır, *"bir halkın tarihi yalnızca karşıtlarının konumundan incelenemez"*!

İçine düştüğümüz labirentten çıkmanın tek bir yolu var; sahte ve taşlaşmış kalıp yargıları reddederek *"atlamak"*. Bunun için Çarlığın, sonra ise sovyetlerin işgal ve manevi saldırganlık, siyasi sömürgeleştirme ve kültürel asimilasyon politikalarının resmi ayrı-ayrı deyiş, yan-yana, birlikte, aynı zamanda gerçek ve eksiksiz çizilmelidir. Bu zaman söz konusu siyasi ve kültürel unsurlar, birleşik ilişkiler zincirinde incelenmeli, zorla sökülen veya zarar gören ara halkalar onarılmalıdır. Çelişkili ve anlaşılmasız siyasi olayların incelenmesinde, kamu davranışının önemli düzenleyicileri olan Türk geleneğinin (töre ve yasaların)

etkisi, şeriat hükümleri ve tarihi olaylar üzerindeki otorite etiketi ihmal edilmemeli, aksine onlara belirleyici rol verilmelidir. Ahlaki yasaların, dini kanunların ve şeriat normlarının, gelenek ve göreneklerinin siyasi süreçler, toplumsal ilişkiler ve kitlesel direniş hareketleri de dahil olmak üzere yol gösterici ve uyarıcı etkisi inkar edilemez.

Tarih araştırmaları ve yazımı söz konusu olduğunda, . Bir ideolojik kavramın yerini asla bir başkası almamalı ve nesnellik ilkesi mutlak bir koşul olarak daim beklenmelidir.

KAYNAKÇA

Nevzat Kösoğlu, Milli Kültür ve Kimlik,(İstanbul: tüken Neşriyat,1992),s.246-247;Baymirza Hayit, SSCB'deki Türklüğün ve İslam'ın Bazı Meseleleri,(İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı,1987)

Saadettin Gömeç, Türk Cumhuriyetleri ve Türk Toplulukları Tarihi,(Ankara: Akçağ Yayınları,2003)

Büşra Ersanlı Behar,"Azerbaycan, Özbekistan ve Türkmenistan'da Eğitim Politikaları", Bağımsızlığın İlk Yılları,(Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları,1994),s.191.

İlyas Kamalov, Türk Cumhuriyetleri'nin Bağımsızlıklarının 20. Yılında: Rusya'nın Orta Asya Politikaları, Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi, Haziran 2011

Öke, M. Kemal, Geçiş Döneminde Orta Asya Türk Cumhuriyetleri, İstanbul, 1999.

Olivier Roy, Yeni Orta Asya: Ya da Ulusların İmal Edilişi, İstanbul: Metis Yayınları, 2000,

Shestakov, A.V. (1937) Kratkii kurs istorii SSSR. Moskova, Uchpedgiz.

Kalenderoğlu, İhsan (2011) Sovyet Dönemi Türkmen Folkloru, Sovyetler Birliği Döneminde Türkmenistan'da Folklor Politikaları (1917-1954), Kurgan Edebiyat, Ankara .

Hasanlı, Cemil. (2011). Türk Sovyet İlişkileri (1939-1953). (Çev. Dr. Ali Asker). Ankara: Bilgi. Ankara, 2008

Peter B. Golden, Dünya Tarihinde Orta Asya, İstanbul: Ötüken Yayınları, 2014

Gregory Gleason, The Centreal Asian States: Discovering Independence, Colorado: Westview Press, 1997

Turan, Refik. (2015). Azerbaycan'da İlk ve Ortaöğretimde Tarih Öğretimi ve Ders Kitapları. Ankara: Atatürk Araştırma Merkezi.

TEKSTİL TASARIMINDA HAYVANA DÖNÜŞÜM METAFORUNUN KULLANIMI

Bayram DİRİK¹¹⁶

Giyim bütün toplumların öncelikli ihtiyaçlarından biridir. Bu sebeple insanın ilk elde ettiği nesnedir. Fakat geçmiş çağlardan günümüze giyimin niteliği, şekli ve hizmet ettiği amaçlar dönüşüme uğramıştır. Giyim eski çağlardan bu yana pek çok evrelerden geçmiş ve insanların bulundukları uygarlık seviyesine göre şekil almıştır. Kılık-kıyafet artık örtünme işlevinden ziyade insanların düşünce yapılarının, hayat tarzlarının, kimliklerinin belirleyicisi olmuştur. Kıyafet ve onların tasarlanmasında kullanılan motifler mitolojik ve geçmişle alakalı onlarca motif barındırmaktadır.

İnsanın doğada yaşam mücadelesi verirken çatıştığı temel unsurlardan birisi de hayvanlardır. İnsanın basit eşyalar yapıp bunları av, savaş ve günlük hayatında kullanmaya başlamasıyla yön değiştiren hayvanın insana üstünlüğü, insanın metali işlemeye ve kullanmaya başlamasıyla tamamen insanın lehine ilerleme kaydetmiştir.¹¹⁷ Bu süreçte insanların hayvanlara olan korku ile karışık hayranlıkları bazı durumlarda onlara özenmeyi ve onlar gibi olmak istemeyi beraberinde getirmiştir.

Eski Türklerde, hayvanı tanrı ya da türenilen ata olarak kabul eden düşüncenin karşılığı olan hayvan kültürlerinin etkisiyle, Oğuz Kağan Destanı'nda olduğu gibi güçlü insanlar ve kahramanlar hayvani özelliklerle anılmıştır.¹¹⁸ Hayvanlarla ilgili bu güç merkezlerinin kökeni ata kültürleri ile animist düşüncelerle açıklanmaya çalışılırken, dinsel boyutu olarak da insanların çoğu kez tanrı veya ruh sayılan hayvanların donuna girebileceği ifade edilir. Hayvan şekline girebilen insan veya din adamı bu halde iken bazı durumlarda tanrı veya ruh ile bütünleşebilmekte, ya onun koruması altına girerek ya da tanrısal güce kavuşarak başkalarıyla olan mücadelesinde üstün konuma geçmeyi sağlamaktadır. Birbiri ile savaşan iki gücün hayvan donuna girmesi durumunda mücadelenin kaderini hayvanların güçleri ve kabiliyetleri belirleyeceği düşüncesi ile yırtıcı ve güçlü hayvanlar daha çok tercih edilmiştir.¹¹⁹

Türk inaçlarındaki kutsiyet anlayışının gereği olan ve şekil değiştirmeyi sağlayan unsurlar arasında şaman ayininde giyilen giysilerin önemli bir yeri vardır. Şamanizmde, şamanın şekil değiştirmesi başlı başına bir olay olup, şaman metinlerinde ve hatıralarında geniş yer tutar. Şamanın şekline büründüğü hayvanlara gelince bunun için öncelikle şamanın yardımcı ruhlarının hangi hayvan ya da hayvanlar olduğunu bilmek gerekir. Yardımcı ruh ayin sırasında şamanın içine girerek onun benliğine sahip olup kişiliğini değiştirir. Baska bir deyimle şaman yardımcı ruha dönüşmüş olarak kişiliği de o ruhun içinde görünmeye baslar. Nitekim kimi

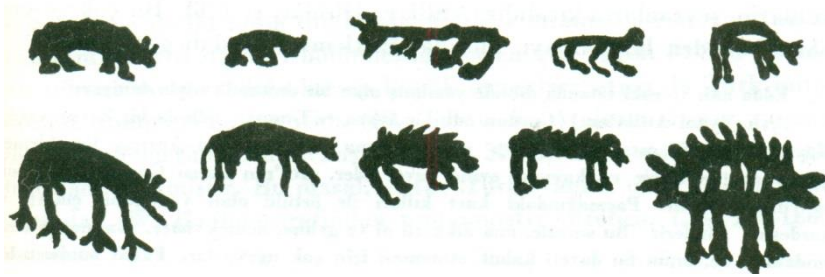
¹¹⁶ Bilecik Seyhinedebali Üniversitesi, dirikbayram@gmail.com

¹¹⁷ ŞENEL, Alaaddin (1982, İlkel Topluluktan Uygur Topluma Geçiş Aşamasında Ekonomik Toplumsal Düşünsel Yapıların Etkileşimi, Ankara, AN. Ü SBF Yay., s. 41-63.

¹¹⁸ ÇORUHLU, Yaşar (2014) Türk Sanatında Hayvan Sembolizmi, Konya Kömen Yay. s. 213.

¹¹⁹ ÇORUHLU, Yaşar (2014) Türk Sanatında Hayvan Sembolizmi, Konya Kömen Yay. s. 209.

şamanların kurt, boğa, ayı ya da karabatak sekline girerek ruhsal geziler yapmaları, bu fikri pekiştirmektedir. Şamanın yalnızca kendi gücüne güvenerek böyle bir geziye çıkması olanaksızdır. Yaratılıştan başlayarak bilgiden ve g  ten yetersiz olan şamanın bu g   işi başarabilmesi, ancak yardımcı ruhların korumasında mümkündür. Bunlar ya ayı, kurt, sığır, geyik, tavşan gibi hayvan türünden ya da kaz, karga, kartal, baykus gibi kus türünden olurlar. Ayrıca  l lerin, ataların ve son olarak ocak, orman, yer-su ruhları da yardımcı ruhlar arasında sayılabilir. Şamanın “manyak” diye adlandırılan giysisi de onun, ayin esnasında hangi hayvanın sekline b r nd ğ ne dair bilgi veren önemli bir göstergedir. Çünkü giysi, şamanın ayin esnasında dönüştüğü hayvanın şekli dikkate alınarak hazırlanır.¹²⁰ Orta Asya ve Sibirya’da şaman giysileri, “hayvan ata” dikkate alınarak ‘kus, geyik ve ayı’ tipinde yapılmakta, ancak da kuş tipi elbiseye sahip şamanlar göçe uçabilir.¹²¹ Şamanların yardım aldığı hayvanların ruhları elbislerin üzerine çizilen resimlerle de ifade edilmektedir.



Yukarıdaki resimlerde, Abakan-Kırgız şamanlarının elbise ve eşyaları üzerine çizilmiş kurt resimleri görülmekte, bu resimler şamanların tasavvuruna göre çizildiği için kutsallaştırıldığı söylenebilir.¹²²

Altay ve Yakut şamanları kendilerinin özel bir ruhları olduğuna inanırlarmış. Altay Türklerinin şamanları bu ruhlara “t s” (t z) , Yakut Türklerinin şamanları ise “ijekil” demektedirler. Bu ruhların herhangi bir hayvanın bedeninde vücut bulunduğuna inanan şamanların hayatı bu ruhun hayatına bağlıdır. Yani ijekil veya t s denilen hayvan ölürse, şaman da ölür. Bazan iki rakip şamanın ruhları veya t zleri birbiriyle kavga eder, hatta birbirlerini  ld rebilirler.¹²³ Böyle bir durumda tözü ölen şaman hayatını haybetmiş olur. Hatta bu inançların Yakut Türkleri’nde çok eskilere uzandığı ve eski dönemlerde yalnız şamanların değil, herkesin bir “ijekil”ının bulunduğuna inanıldığı araştırmacılar  nedile getirmektedir.¹²⁴ Kazak ve Kırgızlar’da da arvak adı altında bu inancın yaşıdığı araştırmacılar tarafından dile getirilmektedir.¹²⁵ Bu inançların tezahürü olduğu veya ortaya çıkmasında bu inancın katkısı olduğu düşünülen hayvan donuna girme motifi şaman menkıbelerinde de yerini almıştır. Abakan Türkleri’nin Top an adındaki şamanlarının menkabesine göre,  yin yaparken aniden önünde bir dağda iki boğanın kavga

¹²⁰ TÜRKKAN, Kardiye (2008), Türk Masallarında Kahramanın ve Şamanın Don Değiştirmesi Arasındaki Benzerlikler, Türkbilig, S. 15, S. 136-154, S.137-138.

¹²¹ ÖGEL, Bahaeddin (1998) age., s.37.

¹²² ÖGEL, Bahaeddin (1998) age., s.51.

¹²³ İNAN, Abdülkadir (2015), Tarihte ve Bugün Şamanizm / Materyaller ve Araştırmalar, Ankara, TTK yay., 8. bs., s.81.

¹²⁴ İNAN, Abdülkadir (2015), Tarihte ve Bugün Şamanizm / Materyaller ve Araştırmalar, Ankara, TTK yay., 8. bs., s.458.

¹²⁵ OCAK, Ahmet Yaşar (1983), age., s.172.

ettiklerini görmüş. Gök renkli olanı kara renklisini fena halde hırpalayıp bayıltacak hale getirmiş. Bunu gören Top an, ona acıyarak gök renkli boğayı okla vurup yaralamış. Yaralanan boğa hemen kurt donuna girerek oradan kaçmış. Aslında yenik düşen kara boğa Urenhalar'ın şamanı imiş ve Top an'ın böylece onu kurtardığı¹²⁶ dile getirilmektedir.

Geyik, kuř yahuť başka herhangi bir hayvanın şekline girmeyeyle ilgili inançlarla ilgili olarak Ocak, bir kısmının bize şamanizm'le intikal etmiş gibi görünmekle beraber gerçekte tipik budist inançları olduğunu ve büyük bir ihtimalle, daha Orta Asya'da Budizm'in Türkler tarafından kabulü esnasında şamanizm'e ge tiđini¹²⁷ ifade etmektedir.

Maaday-Kara Destanı'ndaki şekil değiştirme yeteneğine sahip olan ve bunu pek çok kez yapan K g dey-Mergen'in çeşitli hayvanların şekline bürünmesini, şaman ayinlerinde de görmekteyiz. şamanlar bunu ya hayvanların seslerini taklit etmek ya da maskeyle yüzlerini kapayarak¹²⁸ yapmakta, böylece o hayvanın ruhunu yardımcı ruh olarak kullanmaktadırlar.

Masaldan çok destana benzeyen Tıva tollarında Bagay-ool toolunda Doşkun-Sarıg-Haan'ın obasına varırken, Bagay-ool doksan dokuz b y -sihirli ve tehlikeli bir canlı olan Doşkun-Sarıg-Haan'dan gizlenebilmek için hızlı bir şekilde çeşitli hayvanlara ( aylak, şahin, sıçan, ulu örümcek, vd.) dönüşmektedir.¹²⁹ Neredeyse bütünüyle şekil değiştirme motifi üzerine kurulan Tıva bir başka toolunda neredeyse baştan sona şekil değiştirme motifleri yer almaktadır. İnsanın hayvana ve tekrar insana dönüşebildiği Tos şilgi Attıg  sk s-ool toolunda kahramanların, kurt ve köpek donuna girebildikleri bir savaşta bütün askerlerini kırdıran bir hanın kurt adam kılığına girerek düşmanın elinden kurtulduğundan ve bu kurdun ösküs-ool'un biricik atını yemesi üzerine, kurdu öldürmek istediğinde kurdun dile gelip durumu açıklayarak, tekrar insana dönüşmesi yer almaktadır. Kurttan tekrar insana dönüşen han ile dost olan ösküs-ool, daha sonra hanın obasına gider. Ösküs-ool, buzağı çobanı bir ihtiyaşın akıl vermesiyle, kendisine dokuz kızıl at karşılığında çeşitli armağanlar vermek isteyen handan,    cins tabağının darısını,    ağacını, bilek taşı, ayağının dibinde bağlanıp yatan kızıl alacalı itini, ağzı- n  belirsiz altın sandığını ister. Hakan bütün hepsine razı olur fakat itini gönülsüz bir şekilde verir. Bu verdiği kızıl alacalı it, bizzat hanın kızıdır. Kız, köpek donuna girebilmekte ve istediğinde de tekrar insana dönüşebilmektedir. Ösküs-ool'un köpek donuna giren kız farketmesi ve donunu kıyafetini ateşe atıp yakması ile kız artık köpek donuna girememekte¹³⁰ ve ösküs-ool ile birlikte güzel kız olarak kalmaktadır.

Hayvana dönüşme, hayvan donuna girme, destanalrda sıklıkla karşılaştığımız motiflerdendir. Er Sogotoh Destanı'nda Alt ve  st Dünyanın varlıkları şekil değiştirdiklerinde bir hayvan olan kuş donuna girmektedirler. Culuruyar Nurgun Bootur Olonhosu'nda ise yine bir kuş olan kartal ve turnaya dönüşüyor olmalarının yanında Turna balığına da dönüşmektedirler. Böylece

¹²⁶ İNAN, Abdülkadir (2015), Tarihte ve Bugün şamanizm / Materyaller ve Araştırmalar, Ankara, TTK yay., 8. bs., s.87.

¹²⁷ OCAK, Ahmet Yaşar (2000), Alevî ve Bektaşî İnançların İşl m  ncesi Temelleri, İstanbul, İletişim Yay. I. baskı, s. 205.

¹²⁸ EL ADE, Mircae (1999) şamanizm, ( ev ., İsmet B RKAN), Ankara, 1. bs., İmge Yay., s.126.

¹²⁹ A A, Mehmet (2007), Tıva Halk Masalları, Konya, Kömen Yay. I. bs., s.132.

¹³⁰ A A, Mehmet (2007), Tıva Halk Masalları, Konya, Kömen Yay. I. bs., s.136-137.

kahramanın hem onların ruhlarından hem de gerçek hayattaki kabiliyetlerinden yararlanmak istediği düşünülebilir.

1.3.1. Ata Dönüşme:

Türk destanlarında insanın ata dönüşmesi çok fazla görülmemektedir. Daha çok kahraman ile atın beraber baŗa varlıklara dönüşmesi biçiminde olduğu için atın Türk milleti ve kahraman için önemine hayvanın hayvana dönüşmesi bahsi altında yer verilecektir. Türk Destanlarından "Boktu-Kiriŗ, Bora-ŗeeley"de ava giden ağabeyine çay piŗirmek için ateŗ arayan Bora-ŗeeley, bir yere ateŗ almak için giderken yüz sekiz sihriyle "saydayak" kuluna dönüşür. Ulu kara çadırın eŗiđine vardığında da tekrar kendisine dönüşmektedir.¹³¹ Burada kendi halinde ve zayıf bir kulun gibi görünerek gizlenme ihtiyacını gidermeye  alıŗtıđı düşünülebilir.

1.3.2. Geyiğe Dönüşme:

Türk mitolojisinde ve sözlü anlatılarda sık sık rastladığımız geyik, Şaman törenlerinde suretine b r n len hayvan-ata ya da ruhlardan biridir. Bu nedenle Şaman elbisesi ya da davulu üzerinde temsili olarak ya da ona ait bir par aylayer almıŗtır. Erken devirlerde uygun sayılmış olabileceğini düşünenler, Pazırık kurganlarından birinden çıkarılmış atların baŗlarında geyik masklarının bulunduğunu buna delil göstermektedir. Bu durum atın sonradan geyiğin yerini aldığını düşündürmektedir. Yine gök unsuruna bağlı olarak Orta ve İç Asya'da özellikle beyaz geyiğin önemli olduğu dile getirilmektedir. Göktürk efsanesinde deniz tanrıçasının ak geyik olduğu ifade edilmektedir. Al ya da kahverengi geyikler ise daha çok yer ya da yeraltı unsurlarıyla ilgili¹³² olarak karŗımıza çıkan geyik, Altay Türkleri arasında kutsal kabul edilen, adı doğrudan söylenmeyen, haklarında g l n   hikâyeler anlatılıp g l nmeyen¹³³ hayvanlar arasında değerlendirilmektedir.

Oğuz Kağan'ın destanında ona yol gösteren Gök Kurt'un yerini, Hun Türklerinde geyiğin aldığını görülmektedir. Orta Asya kaynaklı anlatı ve tasvirlerde, hayvan mücadele sahnelerinde mağlup olan hayvan konumundadır. Bu anlatımlarda genellikle gök unsurları yer unsurlarına galip geldikleri için, geyik yer unsuru olarak değerlendirilir.¹³⁴

Hunlara ait Badaŗ kurganında iki adet geyik motifi bulunması,¹³⁵ Bilge Kağan'a ait olduğu ifade edilen hazine içinde  eŗitli zinet eŗyaları üzerinde geyik motiflerinin olması,¹³⁶ Uygur sanatında da geyiğin Buda'yı temsil etmesi,¹³⁷ geyiğe atfedilen önemi ve onun ilahi kudsiyetini göstermektedir. Bu  nem, Orta Asya'dan Anadolu'ya taŗ ve kayalar üzerinde iŗlenmiŗ motiflerde de kendisini g stermiŗtir. Türk destanlarında kılık deđiŗtirerek geyik Şeklinde görünme motifi, Anadolu'da ermiŗ-evliya menkıbelerinde de karŗımıza çıkmaktadır. Anadolu evliyaları sayılan

¹³¹ ERGUN, Metin, Mehmet A A (2004), age., 1. bs., s. 132.

¹³² ÇORUHLU, Yaŗar (2012), Türk Mitolojisinin Ana Hatları, İstanbul, Kabalcı Yay., s. 142-143.

¹³³ D LEK, İbrahim (2014), Resimli Türk Mitolojisi Sözlüğü: Altay/Yakut, Ankara, 2013 Eskiŗehir Türk Dünyası Kültür Baŗkenti Ajansı, Grafiker Yay., s. 22.

¹³⁴ ÖGEL, Bahaeddin.(2014), Türk Mitolojisi, Ankara, TTK Yay., 6. bs., C. I, s. 98.

¹³⁵ ÇORUHLU, Yaŗar. (2002), "Göktürk Sanatı", Türkler Ansiklopedisi, Ankara, Yeni Türkiye Yay., C. IV, 90-123. s. 62.

¹³⁶ ÇORUHLU, Yaŗar. (2002), "Göktürk Sanatı", Türkler Ansiklopedisi, Ankara, Yeni Türkiye Yay., C. IV, 90-123. S.98.

¹³⁷ ÇORUHLU, Yaŗar (2012), Türk Mitolojisinin Ana Hatları, İstanbul, Kabalcı Yay., s. 143.

Kaygusuz Abdal ve Abdal Musa gibi şahsiyetlerin don değiştirme menkıbeleri¹³⁸ buna örnek verilebilir.

Maaday-Kara Destanı'nda K g dey Mergen'in, Kara-Kula Kağan'ı  ld rebilmesi için onun ruhunu elde etmesi gerekir. Bunu da ancak ruhun saklandığı yeri bularak başarabilecektir. Babası, Kara-Kula Kağan'ı yenmek için onun ruhunun nerede olduğunu öğrenmesini ve onu ele geçirmesinin gerekli olduğunu anlatır. Bunun yolunu da Kara Kula Kağan ve atını ruhlarını, üç kuşak göğün derinliklerinde yaşayan    maraldan birinin karnında bulunan altın kutu içinde; iki bıldırcın yavrusu şeklinde saklı olduğu yerde bulması olarak anlatır. K g dey-Mergen, kendisi ve atını alageyik şekline dönüştürüp andalbanın yardımıyla    maralın yeryüzüne inmelerini sağlayarak kutuyu alır. Kutuyu kırarak bıldırcın yavrularını elinde tutar. Böylece hem Kara-Kula Kağan'ın hem de onun yoldaşı olan binitinin (atının) ruhları K g dey-Mergen'in eline geçmiştir.¹³⁹ Artık istediği zaman onları  ld rebilecektir. Destanda maral'ın (dişi geyik) karnındaki canlara ulaşabilmek için kendileri de geyiğe dönüşen kahramanlar kendilerini de maraldan göstererek bu işi başarabilirler.

Başkurt Türkleri'nin Ural Batır Destanı'nda; baba, kendi küpünden kan içmeyi çocuklarına yasaklamıştır. Kardeşlerden ş lgen bu yasağı, hilekâr bir kadın kılığına girmiş yılanın sözüne kulak vererek onun tavsiyesi ile çiğner. Babasının kan içtiği küpten kaç içince ayıya d n şm ş r.¹⁴⁰ Daha sonra kadın onu kurt ve ayıya çevirmiştir. En sonunda ş lgen tamamen geyiğe dönüşerek insanlığını büsbütün kaybetmiştir.¹⁴¹ Bütün bunlar yasağın çiğnenmesi neticesinde verilen bir cezayı ifade etmektedir.

Geyiğe dönüşme menkıbelerde de yer almaktadır. Seyyid Battal Gazi sığına (Sığın geyik türünden bir yabani hayvandır.) dönüşerek ziyaretçileri karşılamaya gelmektedir. Menkıbeye göre, Hacım Sultan, bir gün, Beğce ve Habib Hacı adındaki iki veli ile birlikte Seyyid Battal Gazi'nin mezarını ziyarete giderler. Bulduk  ayırı denilen yere vardıklarında Hacım Sultan cezbeye gelip  oşar. Yanındakiler niçin öyle yaptığını sorduklarında "Seyyid'in ruhu bizi karşılamaya çıktı," cevabını verir ve eliyle boş alanı gösterir. Beğce ve Habib Hacı gösterilen yere baktıklarında bir sığının uzaklaştığını g r rl r. Onların baktığı anda sığın aniden kaybolmuştur.¹⁴²

Bir diğer menkıbeye göre Abdal Musa ahuya dönüşmektedir. Menkıbede, Alaiye beyinin oğlu Gaybi Bey adamlarıyla ava çıkar. Avda güzel bir ahu görerek peşine düşer ve adamlarından ayrılır. Bir müddet kovaladıktan sonra  n bacağının yanından onu okla yaralamayı başarır. Fakat ahu koşmaya devam ederek Abdal Musa'nın tekkesinden içeri girer ve kaybolur. Gaybi Beğ atıyla peşinden gelir ve dervişlerden kovaladığı ahuyu ister. Dervişler görmediklerini söyleyip bir de şeyhlerine başvurmasını bildirirler. Gaybi Bey, meydan denilen salona girer ve Abdal Musa'yı

¹³⁸ DURAN, Remzi, (2013), Türk Mitolojisi, Mitoloji ve Din, Eskişehir, A. . Açık  ğretim Fakültesi Yayınları, s. 122.

¹³⁹ BEKK , Salahaddin (2007), age., s. 109.

¹⁴⁰ ERGUN, Metin-Gaynislam İSLAMOV (2000), Başkurt Halk Destanları, TÜRKSOY Yay., s. 73-74.

¹⁴¹ ERGUN, Metin-Gaynislam İSLAMOV (2000), Başkurt Halk Destanları, TÜRKSOY Yay., s. 73-74.

¹⁴² OCAK, Ahmet Yaşar (1983), age., s. 155.

postunda otururken görür. Kendisine durumu anlatır. Abdal Musa cübbesini yukarı kaldırır ve koltuğunun altına saplanmış oku gösterir. Bu manzaradan çok etkilenen Gaybi Bey, yaraladığı ahunun gerçekte Abdal Musa olduğunu anlar ve bağışlanmasını diler; ayrıca m ridliğe kabulünü ister. Ahu, ceylan veya karaca olarak da bilinen bir nevi yabancı hayvandır.¹⁴³ Geyik türüne yakın olduğu için buraya alınmıştır.

Sultan şuc ddin Anadoluya gelip kendilerine m rid olacak Acem erenlerini düştükleri zor durumdan kurtarmak onlara rehber olmak için geyik donuna girip kılavuzluk ederek yardım etmektedir. Menk beye göre, Acem erenlerinden Baba H k  adıyla meşhur zat abdallarıyla beraber şeyhe, m rid olmak üzere Rum'a doğru yola koyulur. Yolları bir   le düşer. Tam   l n ortasında ilerlerken ani bir fırtına çıkar, yönlerini şaşırılar. Yorgunluktan ve ümitsizlikten tükenmiş haldeyken, birden yanlarında yorgun tavırlı bir geyik peyda olur. Dervişler onu yakalayıp etini yemek amacıyla boğazına bir kuşak bağlarlar. Ama geyik silkinip az öteye kaşar. Tekrar yakalarlar, yine kurtulur. Bu şekilde uğraşırken bir köyün yanına kadar geldiklerinin farkına varırlar. O sırada kovaladıkları geyik kayboluverir. Bunu gören müridler ve Baba H k , erenlerden birinin kendilerini kurtarmak için geyik donuna girerek böyle yaptığını anlarlar. Nice zaman sonra Rum'a gelip Sultan şuc ddin'e misafir olurlar. Yemekten sonra Sultan, Baba'ya başlarına geleni o söylemeden bir bir anlatır ve geyiği yakalamak için kullandıkları kuşağı çıkarıp önlerine atar. O zaman Baba Haki ve abdalları. Kendilerini   lde fırtınadan kurtaran ve köyün yolunu gösteren geyiğin Sultan şucauddin olduğunu anlarlar. Bunun  zerine hepsi birden Sultan'ın müridi olurlar.¹⁴⁴ Böylece velilerin kendisine gelmeye çalışan kişiden haber aldığı ve ona yol göstermek için don değiştirdiğinalaşılmıştır.

Bir başka menkıbe de ilk devir ünlü s filerden İbrahim Edhem ile ilgilidir. Bir gün askerleriyle sarayından ayrılıp ormana dolaşmaya çıkar. Kafasındaki düşüncelerin etklisiyle askerlerinden ayrıldığının farkına varmaz. Kendine geldiğinde yalnız olduğunu fark eder. Tam o esnada "uyan!" diye bir ses duyar, fakat aldırış etmeyip yoluna devam eder. İkinici defa aynı sesi işitir.    nc  defa da aynı şeyi duyunca etrafına bakıp sesin sahibini araştırırken karşısında bir ceylanın durduğunu görür. Ceylan dile gelerek "Beni sen avlayasın diye gönderdiler sanma!" "Sen beni avlayamazsın. Bunun için mi yaratıldın," der ve kaybolur. O zaman İbrahim Edhem gördüğünün gerçek bir ceylan olmadığını ve kendini uyarıp doğru yola davete geldiğini anlar ve padişahlıktan vazgeçerek tasavvufa y nelerek¹⁴⁵ kendisini bu yolda yetiştirmeye çalışır.

Hacı Bektaş Veli'nin halifelerinden Res l Baba, Beşkarış denilen yerde k firlere kerametini göstermek için, önce bir geyik, sonra bir güvercin donunda görünerek onları kerametine inandırıp,¹⁴⁶ doğru yola davet etmiş ve İslamiyeti kabul etmişlerdir.

¹⁴³ OCAK, Ahmet Yaşar (1983), age., s.155-156.

¹⁴⁴ SAY, Yağmur, Kalendar , Alevi ve Bektaşi Kültünde  nemli Bir Alp-Eren Gazi; şuc 'eddîn Velî (Sultan Varlığı) ve Velâyetnâmesi, 1. bs., Eskişehir 2013 Türk Dünyası Başkenti, s. 45-46, 108-109, (Velayetnemenin transkribe metninde 9-10 sayfaları arasında.; OCAK, Ahmet Yaşar (1983), age., s.156.; OCAK, Ahmet Yaşar (2000), Alevi Bektaşi İnançlarının İslâm  ncesi Temelleri, İletişim Yay. 1. bs., s. 187.

¹⁴⁵ OCAK, Ahmet Yaşar (1983), age., s.156-157.

¹⁴⁶ OCAK, Ahmet Yaşar (1983), age., s. 165.

1.3.3. Aslana Dönüşme:

Altay Türkçesi'nde Kara Kula olarak da karşılık bulan ve yeryüzündeki hayvanların başçısı olarak kabul edilen¹⁴⁷, hayvan mücadele sahnelerinde gök unsuruna uygun olarak zafer kazanan konumda olan, iyi-kötü, aydınlık-karanlık gibi kavramlardan olumlu olan tarafı temsil eden¹⁴⁸ aslan; güç, kuvvet, kudret ve taht sembolü olarak bilinmekte ve bu özelliği ile Türk kültüründe çok eski devirlerden beri tanınmaktadır.¹⁴⁹ Hayvan mücadele sahnelerinde özellikle aslan-boğa mücadeleleri iyi-kötü, gece-gündüz ile aydınlık-karanlık zıtlıklarında başkahraman olan aslan, gökteki Güneş'in; boğa da Ay'ın yeryüzündeki temsilcileridir. Aslanın postu ve yelesi de yiğitlik simgesi olarak kullanılmıştır. Bu nedenle Türklerde uzun sa ın yaygın olmasıyla aslan yelesi arasında simgesel ilişki kurulmuştur. Türk sanatında kanatlı aslanların da önemli bir yer tutması aslanın göçe ait unsur olarak deęerlendirildięini¹⁵⁰ düşündürmektedir.

Aslana dönüşme, Başkurt Türkleri'nin Ural Batır Destanı'nda yılan kılığına giren ve babasının kan içtiği küpten kan içmesini sağlayarak cezalandırılmasına neden olan hilekâr kadın ş lgen'i aslan'a dönüştürmektedir. Hilek r yılan aslana dönüştürdüğü ş lgen'in sırtına binerek onu binit olarak kullanmasında,¹⁵¹ aslanın gücüne vurgu yaptığı düşünülebilir.

1.3.4. Ayıya Dönüşmesi:

Türk kültür tarihi açısından önemli hayvanlardan biri de ayıdır. Yakutça Ehe sözcüğü ile karşılanan ayı. Yakutların en çok saygı duyduğu ve kutsadığı hayvanların başında gelmektedir. Onlar bu hayvanı korulukların ve ormanların efendisi (*oyur toyon, tie toyon*) olarak g r rl r. Onun hakkında kötü şeyler söylemekten kaçınırlar. Hatta adını yüksek sesle söyleyemezler. Onun adı *ehe* (dede) olarak bilinir.¹⁵² Ayı kültü er evesinde ayı, orman tanrısı ve orman ruhunun simgesidir. Orta Asya'daki bazı Türk topluluklarında hala yasayan t zlerden biri olan ayı, Başkurt Türkleri tarafından, ondan türedikleri için ayıyı bu bağlamda ataları¹⁵³ olarak g r rl r. Türk destanlarında ayıya dönüşme motifi Başkurt Türkleri'nin Ural Batır Destanı'nda karşımıza çıkar. Buna göre baba, kendisinin içtiği küpten kan içmeyi çocuklarına yasaklamıştır. Kardeşlerden ş lgen hilekâr bir kadın kılığına girmiş yılanın sözüne kulak verip, tavsiyelerini dinleyerek bu yasağı çiğner. babasının kan içtiği küpten kaç içince ayıya dönüşür.¹⁵⁴ Ayıya dönüşme burada cezalandırma olarak görülmektedir.

Tuva Türklerinin ş  g n-Bora Attığ ş  g n K  g n destanında, Demir-Kara  an ın ile ş  g n-K  n savaşa tutuşurlar. Çok zorlu bir mücadeleden sonra bahadır,  an ın'ı yener.  an ın'ın başını kesince  an ın, ayıya dönüşerek ormana ka ar. Bahadır onu takip ederek ormanda ayıyı yakalar onu ateşte yakınca külleri at sineği ile arıya dönüşür. At sineği ve arıyı ezip öldürür.¹⁵⁵

¹⁴⁷ D LEK, İbrahim (2014), Resimli Türk Mitoloji Sözlüğü, Ankara, Eskişehir 2013 Türk Dünyası Kültür Başkenti Yay., s. 99.

¹⁴⁸ ÇORUHLU, Yaşar. (2002), "Göktürk Sanatı", Türkler Ansiklopedisi, Ankara, Yeni Türkiye Yay., C. IV, s.125.

¹⁴⁹ ÖGEL, Bahaeddin.(2014), Türk Mitolojisi , Ankara, TTK Yay., 6. bs., C. I, s. 85.

¹⁵⁰ ÇORUHLU, Yaşar. (2002), "Göktürk Sanatı", Türkler Ansiklopedisi, Ankara, Yeni Türkiye Yay., C. IV, s.126.

¹⁵¹ ERGUN, Metin-Gaynislam İSLAMOV (2000), Başkurt Halk Destanları, TÜRKSOY Yay., s. 73-74.

¹⁵² D LEK, İbrahim (2014), Resimli Türk Mitoloji Sözlüğü, Ankara, Eskişehir 2013 Türk Dünyası Kültür Başkenti Yay., s. 70.

¹⁵³ ÇORUHLU, Yaşar (2002), Türk Mitolojisinin Ana Hatları, İstanbul, Kabalcı Yay., s.139.

¹⁵⁴ ERGUN, Metin-Gaynislam İSLAMOV (2000), Başkurt Halk Destanları, TÜRKSOY Yay., s. 73-74.

¹⁵⁵ ERGUN, Metin, Mehmet A A (2005), Tıva Kahramanlık Destanları II, Ankara, Akçağ Yay. C.2. 1. bs., s.62.

Bu destanda da kendisini kurtamak ve ormana kaçmak için bir ayaıa d n  m gerçekleşmektedir.

1.3.5. Balığa D n  me:

Türk mitolojisinde ve  amanizmde önemli bir yeri olan balık, Verbitskiy'in derlediği Altay yaratılış destanında da bu şekilde karşımıza çıkar. Türk kozmolojisinde gök g r lt   unsurunun hayvan biçimli timsali, bilhassa g l ve nehir kıyılarında yaşayan Türk topluluklarında bereket, refah ve bolluk timsali şeklinde görülüp, evlilikte de mutluluk ve üremenin sembol ¹⁵⁶ olarak düşünülmektedir. Dünyanın ba ı kuzeye doğru çevrilmiş büyük bir balık üzerinde durduğu, dengede durması için iki yanına da iki balık konuğu anlatılır¹⁵⁷. Mitolojideki konumuyla yer-su unsurlarından olan balık, Er T  d k destanı ve Seyfelm lik hik yesinde sulara saklanan ruhları bedeni olmakta¹⁵⁸ ve onları   aret etmektedir.

Türk mitolojisi ve  amanizme bu kadar değer atfedilen balık, destan kahramanlarının donlarına b r nd ğu varlıklardan biri olarak karşımıza çıkar. Maaday-Kara Destanı'nda Altın-K  k , altı ar ın boyunda altın bir balığa d n  şerek doksan k rfezli kara denize dalıp gider. Daha sonra tekrar insan olan Altın-K  k , destanın başka bir bölümünde de yine altın bir balık olarak Ak Deniz'e dalıp giderek¹⁵⁹ denizlerde yüzme ve uzakalara gitme düşüncesini gerçekleştirir.

Altay Türkleri'nin Altın Ergek Destanı'nda, Cer Tekpenek'in adamlarının bulunduğu nehri gizlice geçebilmek için Altın Ergek balığa dönüşür. Fakat destanda bu durum balık kılığına girmek olarak ifade edilse¹⁶⁰ de Altın Ergek balığa d n  şerek nehri kolay geçmektedir.

Balığa d n  şme destan kahramanları yanında şamanların g   deneme m cadelerlerinde de karşımıza çıkmaktadır.

 Bir erkek  amanla bir kadın  aman kamlık etmeye ba ladılar.

Kadın  aman:  Hangi dona girip birbirimizin gücünü deneyelim? dedi.

Erkek  aman:  Balık donuna girelim, dedi. Kadın  aman balık donuna girip denize daldı. Erkek  aman da onu kovalamaya ba ladı. Kısa bir süre sonra ona ulaştı ve  aman kadını kuyruğundan yutmaya ba ladı. Ancak  aman kadın onun ağzına sığmadı. Büyük bir çaba ile onun ağzından çıkıp erkek  amanın bizzat kendisini yuttu.  aman kadın su ku u donuna girip evine uçarak d nd   ¹⁶¹ şamanların güçlerini yarı tırdıkları ve en g c l n n kazanacağı bu mücadele de, şamanların donuna girdikleri hayvanın ruhunu yardımcı ruh olarak aldıkları düşünüldüğünde

¹⁵⁶ ANOH N, A. V. (2006), Altay  amanlığına Ait Materyaller ( ev. Jannet. MEYERMANOVA Zekeriya. KARADAVUT), Konya, Türk Dünyası Folklor Dizisi, Kömen Yay., s 56.

¹⁵⁷ ÖGEL, Bahaeddin.(1993), Türk Mitolojisi , Ankara, TTK Yay., 6. bs., C. I, s. 57.

¹⁵⁸ DURAN, Remzi, (2013), Türk Mitolojisi, Mitoloji ve Din, Eskişehir, A. . Açık  ğretim Fakültesi Yayınları, s. 122.

¹⁵⁹ BEKK , Salahaddin (2007), age.,s. 110.

¹⁶⁰ D LEK, İbrahim (2007a), age., s. 451.

¹⁶¹ GÜNGÖR Harun (2007), Geleneksel Türk Dinlerinden Anadolu'ya Ta ınanlar, Yaşayan Eski Türk İnanaları Bilgi  leni, Ankara, H  TAE Yay.,  nc  bs. s.6; KSENOFONTOV, G. V., (1992),Şamanizm Izbarannie Trudi, Yakutsk, s.184.

hem şamanların hem de destan kahramanlarının balığın ruhunu yardımcı ruh olarak yanlarına alıp onun kabiliyetlerinden yararlanmak istedikleri düşünülebilir.

1.3.6. Boğaya Dönüşme:

Dünya mitlerinde güç, kuvvet, bereket ve üremenin sembolü olan boğa, Türk mitolojisinde de hükümdarın ve gücün sembolüdür. Türk mitolojisinde ay sembolü olarak yer unsurları arasında yer alan boğa ve  k z, Eski Türklerde özellikle alplık ongunu ya da timsali¹⁶² olarak görülmüştür. Dede Korkut hik yelerinde Boğaç Han'ın boğayı yenmesi ve ad alması kahramanlığın göstergesi olmuştur. Türk sanatında arslan-boğa, kartal-boğa gibi hayvan mücadele sahnelerinde yenilen hayvan¹⁶³ olarak geçmektedir.

Tuvaların Müge şagaan Toolay Destanı'nda Müge Bayan Talay'ın oğlu ile ihtiyaç, seyahat ederken zorlukları gören ihtiyaç dönmek isteyince  ocuk ona kişi bir defa niyetlendiği işi yerine getirmez ise ömrü boyunca yük taşıyan boynuzsuz gök boya olur,¹⁶⁴ diyerek; niyetlendiği ve başladığı işi yerine getirmeyen kişinin tanrı tarafından boğa ya dönüştürülerek, ömür boyu y k taşımakla cezalandırılacağını söyleyerek böyle bir inancın olduğunu belirtmektedir.

Boğa donuna girme motifi şaman menkıbelerinde de yerini almıştır. Abakan Türkleri'nin Top an adındaki şamanlarının menkabesine göre, bir gün  yin yaparken aniden önünde bir dağda iki boğanın kavga ettiklerini görmüş. Gök renkli olanı kara renklisini fena halde hırpalayıp bayılacak hale getirmiş. Bunu gören Top an, ona acıyarak gök renkli boğayı okla vurup yaralamış. Yaralanan boğa hemen kurt donuna girerek oradan kaçmış. Aslında yenik düşen kara boğa Urenhalar'ın şamanı imiř¹⁶⁵ ve Top an böylece onu kurtarmış.

1.3.7. Sığıra Dönüşme:

Boğa ile aynı doğrultuda düşünülen sığır da Türk destanlarında donuna girilen hayvanlardandır. Maaday-Kara Destanı'nda K g dey Mergen boz sıçan iken, yetmiş  atal boynuzlu, uzun kıllı kara bir sığıra dönüşerek, eşikten atlarak Kara Kula Kağan'ın evine girip¹⁶⁶ onunla mücadele etmiştir.

1.3.8. Kurta Dönüşme:

Orta Asya ve İç Asya'da hayvancılık ve avcılıkla geçinen toplumların en çok korktuğu hayvanlardan biri olan kurt, fiziksel kuvveti ve yırtıcılığından dolayı doğaüstü güçlerinin olduğu düşünülerek korkuyla karışık saygıyla anılmıştır. Gök kaynaklı ve hayvan-ata sembolü olarak kabul edilen kurdun bu düşüncedeki tasvirlerine, şaman alet ve elbiselerinin  zerindede rastlanılmaktadır.¹⁶⁷

¹⁶² ÇORUHLU, Yaşar (2012), Türk Mitolojisinin Ana Hatları, İstanbul, Kabalcı Yay., s. 87.

¹⁶³ ERĐİN, Muharrem. (1999), Dede Korkud Kitabı, İstanbul, Boğaziçi Yay., 20. bs., s. 54.

¹⁶⁴ ARIKOğLU, Ekrem, Buyan BORBAANAY (2007), Tuva Destanları, Ankara, TDK Yay., 3. bs., s.83.

¹⁶⁵ İNAN, Abdülkadir (2015), Tarihte ve Bugün şamanizm / Materyaller ve Araştırmalar, Ankara, TTK yay., 8. bs., s.87.

¹⁶⁶ BEKK , Salahaddin (2007), age.,s. 109.

¹⁶⁷ Mehmet ÖZKARTAL (2012), Türk Destanlarında Hayvan Sembolizmine Genel Bir Bakış (Dede Korkut Kitabı'ndan  rnekler), Millî Folklor, Yıl 24, S. 94, ss. 58-71, s. 64

Türeyiş Destan'larında karşımıza çıkan kurt, genellikle "Kök B ri", "Gök Kurt" ve "Bozkurt" diye de anılmaktadır.¹⁶⁸ Kurt motifi zamanla devlet ve hükümdarlık simgesi de olmuş, gök ve yer unsurlarıyla ilgili çeşitli anlamlar kazanmıştır. in kaynakları kurdun egemenlik ve yiğitlikle ilişkisi hakkında, "Sancaklarının başına altından kurt başı takarlar, muhafızlarına savaşçılarına fu-li (b r ) derler," şeklinde bilgiler aktarmaktadır. 6.-13. yüzyıllara ait Doğu Türkistan'daki Türk freskolarında kurt başlı g nder (bayrak) tasvirlerine rastlanmaktadır. Bu tür tasvirler İslamiyet'ten sonraki minyatürlerde değ r lm şt r.¹⁶⁹ Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşu sırasında ulus devlet inşasında Bozkurt, bayrak direkleri, armalar, pullar ve paraların üzerinde de kullanılmıştır. Bu  rneklerle ekler bölümünde yer verilmiştir.

Uygurca Oğuz Destanı'nda kurt yol gösterici olarak karşımıza çıkar. Kurdun Türk evrenbiliminde gök unsuruna bağlı olarak aydınlığın ve buna bağlı unsurların simgesi olduğu anlatılmaktadır. Metinlerde ak kurt ya da al kurt veya kara kurt ibarelerine de rastlanmaktadır. Bu tür adlandırmalar renk simgeciiliğine işaret etmektedir. Ak kurt; gök unsuruna, saflığa temizliğe, erdeme; al kurt şiddete ve yer unsuruna; kara kurt ise karşı durulmaz kuvvete, yer altı unsuruna ya da kötülüğe işaret ediyor olmalıdır.¹⁷⁰ Türk düşünce sisteminde kutsal kurtlara "Kök-B ri" Gök Kurt demelerinin sebebi; G k n, Tanrının sembolü oluşudur. Bir şeyi gök rengine b r mek ve gök sözü ile söylemek o şeyi kutsal saymak veya aralarında Tanrı ile ilgili bir bağ kurmak istenmesi olarak düşünülebilir. Hunlara ait Noin-Ula kurganından çıkartılan buluntular arasında kurt figürlü takılar yer almaktadır.¹⁷¹ Göktürklerin tuğlarının başında altından yapılmış bir kurt başı heykeli bulunurdu¹⁷² Uygurlara ait Oğuz Kağan Destanında da kurt yol gösterici.¹⁷³ Olarak karşımıza çıkar. Aşağıda yüz ifadeleri ile kutsallaştırılmış kurt heykelleri ve kurt başı figürleri görülmektedir.¹⁷⁴



¹⁶⁸ DURAN, Remzi, (2013), Türk Mitolojisi, Mitoloji ve Din, Eskişehir, A. . Açık  ğretim Fakültesi Yayınları, s. 119.

¹⁶⁹ ÇORUHLU, Yaşar (2012), Türk Mitolojisinin Ana Hatları, İstanbul, Kabalcı Yay., s. 154.

¹⁷⁰ ÖGEL, Bahaeddin.(2014), Türk Mitolojisi , Ankara, TTK Yay., 6. bs., C. I, s. 13.

¹⁷¹ ÇORUHLU, Yaşar (2012), Türk Mitolojisinin Ana Hatları, İstanbul, Kabalcı Yay., s. 63.

¹⁷² ÖGEL, Bahaeddin.(2014), Türk Mitolojisi , Ankara, TTK Yay., 6. bs., C. I, s. 79.

¹⁷³ TAş, İsmail. (2002), Türk Düşüncesinde Kozmogoni-Kozmoloji, Konya, Kömen Yay., 2. bs., s. 114.

¹⁷⁴ ÖGEL, Bahaeddin.(1993), age. s. 19.

Kültigin yazıtının doğusundaki “Tanrı güç verdiği için babam hakanın ordusu kurt gibi imiş,” ifadesi buna işaret etmektedir. Kurt ögesinin Türk sözlü analtılarında şekil değiştirme ile de ilgisi görülmektedir. Örneğin Oğuz Kağan Destanı’nda “gök kurd”un bir ışıkla (ışık Tanrı’nın ya da tanrısallığın habercisidir) beraber ortaya çıkması buna işaret etmektedir.¹⁷⁵ Bu hususa detaylı bilgi şekil-değiştirme hulûl ilşksi bölümünde verilmiştir. Türk destanlarında insanın kurda ya da bozkurda dönüştüğü durumlar görülmektedir.

Başkurt Türkleri’nin Ural Batır Destanı’nda yılan kılığına giren ve babasının kan içtiği küpten kan içmesini sağlayarak cezalandırılmasına neden olan hilekâr kadın, Şülgen’i daha kurt’a dönüştürmektedir.¹⁷⁶ Burada kurda dönüşme cezalandırma olarak karşımıza çıkmaktadır.

Hakas Türkleri’nin Altın Çüs Destanı’nda, Alp Möke’nin eşi Hıyan Arığ’ın doğurma zamanı geldiğinde, Kara Sarı Kulun Hıyan Arığ’ın yanına gelir. Doğurduğu çocuğun, Alp Möke’nin savaştığı Çil Kara kız ve Ak sarı Ok’un çocuğa bir şey yapmasından korkan Hıyan Arığ, Kara Sarı Kulun’dan doğan çocuğu alıp oradan uzaklaşmasını ister. Pilo Harın Pis Tumzuh kılık değiştirip bozkurt olarak Kara Sarı Kulun’u takip etmeye başlar.¹⁷⁷ Kara Sarı Kulun, Ak Molat ve Gök Molat’a rastlar. Onlar da bizi döven alp Möke’nin çocuğunu öldürelim diye düşündükleri anda arkadan gelen bozkurtu görürler ve onu öldürmek isterler. Attıkları ok bozkurt’u sıyrıp geçer. Daha sonra çocuğu kendi yurtlarına alıp giderler. Aynı destanın ilerleyen bölümlerinde de Ak Han bozkurdun geldiğini görünce ot olup yere yatar. Bozkurt üzerinden geçerken ayağından yakalar. Kötü karakter olan Kuğu İney bozkurt kılığına girmiştir. Ak Han burnunu delerek onu atının arkasına bağlar.¹⁷⁸ Bu iki örnekte de destandaki iyilere zarar veren kötü karakterlerin bozkurda dönüşmüşlerdir. Diğer Türk destanlarında ve sözlü anlatılarında yardımsever, yol gösterici, kurtarıcı ve soyu devam ettiren kutsal ruh, bozkurt suretinde görünürken burada bir tezat bulunmaktadır. Bunun nedeni Yakut Şamanları arasında donuna girilecek en kötü hayvanlar olarak kurt ve köpeğin¹⁷⁹ görülmesi olarak düşünülebilir.

Sonuç:

İnsanoğlunun var olmasıyla birlikte giyim vazgeçilmez bir unsur olmuştur. Giyim yemek, içmek gibi temel ihtiyaçlardan biri olmuştur. İnsanlar öncelikle korunma ihtiyacını karşılayabilmek için giyinme gereksinimi hissetmiştir. Fakat ilk çağlardan günümüze kadar giyim şekilsel olarak değişim göstermiştir. Tarihsel süreç içerisinde giyim sadece sembolik olarak değişiklik göstermemiş, bunun yanı sıra amacının da farklılaştığı söylenebilir. Bu bakımdan yapılan değerlendirme neticesinde bireylerin kabul ve redleri geçmişte kültüründe ve geleneğinde olanlar onların kıyafet tasarımlarına da etki etmişlerdir. Türk toplumunun mitolojik dönemlerinden günümüze kadar gelen inanç ve gelenekleri arasında yer alan şekil değiştirme metaforu ise kıyafetlere de yansımaktadır.

¹⁷⁵ ÖGEL, Bahaeddin.(2014), Türk Mitolojisi , Ankara, TTK Yay., 6. bs., C. I, s. 79.

¹⁷⁶ ERGUN, Metin-Gaynislam İSLAMOV (2000), Başkurt Halk Destanları, TÜRKSOY Yay., s. 73-75.

¹⁷⁷ ARIKOĞLU, Ekrem (2007), age. s. 25.

¹⁷⁸ ARIKOĞLU, Ekrem (2007), age. s.25.

¹⁷⁹ ÖGEL, Bahaeddin (1993), age. s.47.

Ek 1



Büyük Zaferin 100. Yılı Anısına
Eğitim Bilimleri Ve Sosyal Bilimler Üzerine Değerlendirmeler
Beşeri Ve İdari Bilimler 2

KAYNAKÇA

1. AÇA, Mehmet (2007), Tıva Halk Masalları, Konya, Kömen Yay. 1. bs.,
2. ANOHİN, A. V. (2006), Altay Şamanlığına Ait Materyaller (çev. Jannet. MEYERMANOVA Zekeriya. KARADAVUT), Konya, Türk Dünyası Folklor Dizisi, Kömen Yay., s. 56.
3. ARIKOĞLU, Ekrem, Buyan BORBAANAY (2007), Tuva Destanları, Ankara, TDK Yay., 3. bs., s.83.
4. ÇORUHLU, Yaşar (2014) Türk Sanatında Hayvan Sembolizmi, Konya Kömen Yay. s. 213.
5. .
6. ÇORUHLU, Yaşar. (2002), "Göktürk Sanatı", Türkler Ansiklopedisi, Ankara, Yeni Türkiye Yay., C. IV, s.125.
7. ÇORUHLU, Yaşar. (2002), "Göktürk Sanatı", Türkler Ansiklopedisi, Ankara, Yeni Türkiye Yay., C. IV, s.126.
8. DİLEK, İbrahim (2007a), age., s. 451.
9. DİLEK, İbrahim (2014), Resimli Türk Mitolojisi Sözlüğü: Altay/Yakut, Ankara, 2013 Eskişehir Türk Dünyası Kültür Başkenti Ajansı, Grafiker Yay., s. 22.
10. DURAN, Remzi, (2013), Türk Mitolojisi, Mitoloji ve Din, Eskişehir, A.Ü. Açık Öğretim Fakültesi Yayınları, s. 119.
11. ELİADE, Mircea (1999) Şamanizm, (çev., İsmet BİRKAN), Ankara, 1. bs., İmge Yay., s.126.
12. ERGİN, Muharrem. (1999), Dede Korkud Kitabı, İstanbul, Boğaziçi Yay., 20. bs., s. 54.
13. ERGUN, Metin, Mehmet AÇA (2005), Tıva Kahramanlık Destanları II, Ankara, Akçağ Yay. C.2. 1. bs., s.62.
14. ERGUN, Metin-Gaynislam İSLAMOV (2000), Başkurt Halk Destanları, TÜRKSOY Yay., s. 73-74.
15. GÜNGÖR Harun (2007), Geleneksel Türk Dinlerinden Anadolu'ya Taşınanlar, Yaşayan Eski Türk İnanaları Bilgi Şöleni, Ankara, HÜ TAE Yay., Öncü bs. s.6; KSENOFONTOV, G. V., (1992), Şamanizm Izbarannie Trudi, Yakutsk, s.184.
16. İNAN, Abdülkadir (2015), Tarihte ve Bugün Şamanizm / Materyaller ve Araştırmalar, Ankara, TTK yay., 8. bs., s.81.
17. İNAN, Abdülkadir (2015), Tarihte ve Bugün Şamanizm / Materyaller ve Araştırmalar, Ankara, TTK yay., 8. bs., s.458.
18. İNAN, Abdülkadir (2015), Tarihte ve Bugün Şamanizm / Materyaller ve Araştırmalar, Ankara, TTK yay., 8. bs., s.87.
19. İNAN, Abdülkadir (2015), Tarihte ve Bugün Şamanizm / Materyaller ve Araştırmalar, Ankara, TTK yay., 8. bs., s.87.
20. Mehmet ÖZKARTAL (2012), Türk Destanlarında Hayvan Sembolizmine Genel Bir Bakış (Dede Korkut Kitabı'ndan Örnekler), Millî Folklor, Yıl 24, S. 94, ss. 58-71, s. 64
21. OCAK, Ahmet Yaşar (2000), Alevî ve Bektaşî İnançlarının İslâm Öncesi Temelleri, İstanbul, İletişim Yay. 1. baskı, s. 205
22. ÖGEL, Bahaeddin.(2014), Türk Mitolojisi, Ankara, TTK Yay., 6. bs., C. I, s. 98.
23. SAY, Yağmur, Kalenderî, Alevî ve Bektaşî Kültünde Önemli Bir Alp-Eren Gazi; Şucâ'eddîn Velî (Sultan Varlığı) ve Velâyetnâmesi, 1. bs., Eskişehir 2013 Türk Dünyası Başkenti, s. 45-46, 108-109, (Velayetnemenin transkribe metninde 9-10 sayfaları arasında.
24. OCAK, Ahmet Yaşar (1983), age., s.156.; OCAK, Ahmet Yaşar (2000), Alevî Bektaşî İnançlarının İslâm Öncesi Temelleri, İletişim Yay. 1. bs., s. 187.
25. ŞENEL, Alaaddin (1982, İlkel Topluluktan Uygar Topluma Geçiş Aşamasında Ekonomik Toplumsal Düşünsel Yapıların Etkileşimi, Ankara, AN. Ü SBF Yay., s. 41-63.
26. TAŞ, İsmail. (2002), Türk Düşüncesinde Kozmogoni-Kozmoloji, Konya, Kömen Yay., 2. bs., s. 114.
27. TÜRKKAN, Kardiye (2008), Türk Masallarında Kahramanın ve Şamanın Don Değiştirmesi Arasındaki Benzerlikler, Türkbilig, S. 15, S. 136-154, S.137-138.

Büyük Zaferin 100. Yılı Anısına
Eğitim Bilimleri Ve Sosyal Bilimler  zerine Değerlendirmeler
Beğeri Ve İdari Bilimler 2