GAZİ ÜNİVERSİTESİ 1926

TS TURKISH STUDIES

جامعة القدس
Al-Quds University

INCSOS 2018

2. ULUSLARARASI SOSYAL BİLİMLER KONGRESİ
INTERNATIONAL CONGRESS ON SOCIAL SCIENCES
المؤتمر الدولي للعلوم الاجتماعية

23-25 MART 2018 KUDÜS / MARCH 23-25, 2018 JERUSALEM / القدس .2018.25-23 مارس

BİLDİRİLER

Sürdürülebilir, Dengeli ve Kapsayıcı Büyüme Eğitim Ekonomi ve Finans Girişimcilik ve İş Hukuk Sağlık Yönetimi Spor Bilimleri Turizm ve Turizm İşletmeciliği Tarih Toplum ve Kültür Coğrafya Temel İslam Bilimleri Sosyal problemler Kadın Araştırmaları Gençlik Sorunları Etkileşim ve İlişkiler Çevre sorunları Din Bilimleri İslam Felsefesi ve Düşüncesi Mitoloji Folklor araştırması Sanat Etütleri Sanat Tarihi Araştırmaları Arkeolojik Araştırmalar Basın çalışmaları Bilgi Yönetimi Kamu Yönetimi Sosyoloji Felsefe Psikoloji İslam Tarihi İslam Sanatları Pazarlama Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler Etik ve Ahlak Değerleri Antropolojik Çalışmalar Bilim Felsefesi ve Metedolojisi Dil ve Edebiyat Türk kültürü Yabancılara Türkçe Öğretmek Sürdürülebilir, Dengeli ve Kapsayıcı Büyüme Eğitim Ekonomi ve Finans Girişimcilik ve İş Hukuk Sağlık Yönetimi Spor Bilimleri Turizm ve Turizm İşletmeciliği Tarih Toplum ve Kültür Coğrafya Temel İslam Bilimleri Sosyal problemler Kadın Araştırmaları Gençlik Sorunları Etkileşim ve İlişkiler Çevre sorunları Din Bilimleri İslam Felsefesi ve Düşüncesi Mitoloji Folklor araştırması Sanat Etütleri Sanat Tarihi Araştırmaları Arkeolojik Araştırmalar Basın çalışmaları Bilgi Yönetimi Kamu Yönetimi Sosyoloji Felsefe Psikoloji İslam Tarihi İslam Sanatları Pazarlama Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler Etik ve Ahlak Değerleri Antropolojik Çalışmalar Bilim Felsefesi ve Metedolojisi Dil ve Edebiyat Türk kültürü Yabancılara Türkçe Öğretmek Sürdürülebilir, Dengeli ve Kapsayıcı Büyüme Eğitim Ekonomi ve Finans Girişimcilik ve İş Hukuk Sağlık Yönetimi Spor Bilimleri Turizm ve Turizm İşletmeciliği Tarih Toplum ve Kültür Coğrafya Temel İslam Bilimleri Sosyal problemler Kadın Araştırmaları Gençlik Sorunları Etkileşim ve İlişkiler Çevre sorunları Din Bilimleri İslam Felsefesi ve Düşüncesi Mitoloji Folklor araştırması Sanat Etütleri Sanat Tarihi Araştırmaları Arkeolojik Araştırmalar Basın çalışmaları Bilgi Yönetimi Kamu Yönetimi Sosyoloji Felsefe Psikoloji İslam Tarihi İslam Sanatları Pazarlama Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler Etik ve Ahlak Değerleri Antropolojik Çalışmalar Bilim Felsefesi ve Metedolojisi Dil ve Edebiyat Türk kültürü Yabancılara Türkçe Öğretmek Sürdürülebilir, Dengeli ve Kapsayıcı Büyüme Eğitim Ekonomi ve Finans Girişimcilik ve İş Hukuk Sağlık Yönetimi Spor Bilimleri Turizm ve Turizm İşletmeciliği Tarih Toplum ve Kültür Coğrafya Temel İslam Bilimleri Sosyal problemler Kadın Araştırmaları Gençlik Sorunları Etkileşim ve İlişkiler Çevre sorunları Din Bilimleri İslam Felsefesi ve Düşüncesi Mitoloji Folklor araştırması Sanat Etütleri Sanat Tarihi Araştırmaları Arkeolojik Araştırmalar Basın çalışmaları Bilgi Yönetimi Kamu Yönetimi Sosyoloji Felsefe Psikoloji İslam Tarihi İslam Sanatları Pazarlama Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler Etik ve Ahlak Değerleri Antropolojik Çalışmalar Bilim Felsefesi ve Metedolojisi Dil ve Edebiyat Türk kültürü Yabancılara Türkçe Öğretmek Sürdürülebilir, Dengeli ve Kapsayıcı Büyüme Eğitim Ekonomi ve Finans Girişimcilik ve İş Hukuk Sağlık Yönetimi Spor Bilimleri Turizm ve Turizm İşletmeciliği Tarih Toplum ve Kültür Coğrafya Temel İslam Bilimleri Sosyal problemler Kadın Araştırmaları Gençlik Sorunları Etkileşim ve İlişkiler Çevre sorunları Din Bilimleri

جامعة القدس
Al-Quds University

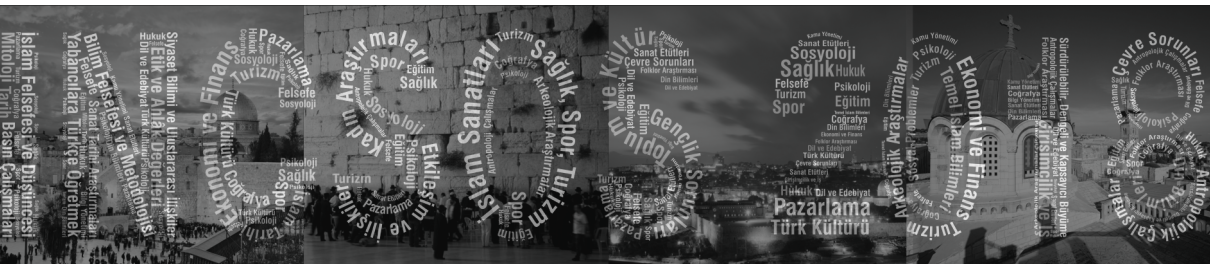
TS
TURKISH STUDIES

2018
INCSOS

2. ULUSLARARASI SOSYAL BİLİMLER KONGRESİ
INTERNATIONAL CONGRESS ON SOCIAL SCIENCES
المؤتمر الدولي للعلوم الاجتماعية

23-25 MART 2018 KUDÜS / MARCH 23-25, 2018 JERUSALEM / القدس 23-2018.25. مارس

BİLDİRİLER



2. ULUSLARARASI SOSYAL BİLİMLER KONGRESİ
INTERNATIONAL CONGRESS ON SOCIAL SCIENCES
المؤتمر الدولي للعلوم الاجتماعية

23-25 MART 2018 KUDÜS / MARCH 23-25, 2018 JERUSALEM / القدس .2018.25-23 مارس

Son Çağ Yayınları

Editörler:
Prof. Dr. Mehmet Dursun ERDEM
Doç. Dr. Özcan GÜNGÖR
Dr. İbrahim ÖZEN
Arş. Gör. Muhammet Raşit MEMİŞ
Arş. Gör. Halil İbrahim DOĞAN
Arş. Gör. Rukiye Aysun İNAN
Arş. Gör. Maşallah NAR
Arş. Gör. Tuba ÖZEN

Birinci Baskı: Eylül 2018

Baskı: Son Çağ Matbaacılık

ISBN: 978-605-2130-53-7
Sertifika No: 25931

Adres: İstanbul Caddesi,
İstanbul Çarşısı, No: 48/48-49
İskitler/ ANKARA
Tel: 0312 341 36 67

İÇİNDEKİLER

COMMITTEE / KURULLAR

Kongre Onursal Başkanı
Honorary Chair
الرئيس الفخري للمؤمتر

İbrahim ÇELİK (Hüseyin SU)

Düzenleme Kurulu Başkanları
Chairs of the Organizing Committee
رؤساء للمؤتمر

Prof. Dr. İbrahim USLAN
Rector of Gazi University

Prof. Dr. Imad Abu KISHEK
President of Al-Quds University

Prof. Dr. Mehmet Dursun ERDEM
Owner and Editor of Turkish Studies

Genel Koordinatör
General Coordinator
المشرف العام للمؤتمر

Doç. Dr. Özcan GÜNGÖR
Ankara Yıldırım Beyazıt University

Dr. Moatasem AL - NASIR
Arts of Al-Quds University

Prof. Dr. Metin DAĞDEVİREN
Gazi University

Dış Koordinatör External Relations المنسق الخارجي

Prof. Dr. Yakup CİVELEK
Ankara Yıldırım Beyazıt University

Exp. Serkan YORGANCILAR
Gazi University

Sekreterler Sekretaries

Dr. İbrahim ÖZEN
Res. Ass. Muhammet Raşit MEMİŞ
Res. Ass. Halil İbrahim DOĞAN
Res. Ass. Rukiye Aysun İNAN
Res. Asst. Maşallah NAR
Res. Asst. Tuba ÖZEN

Organizing Committee / Düzenleme Kurulu

Prof. Dr. Reha Metin ALKAN
Rector of Hitit University

Prof. Dr. Kerim Özdemir
Rector of Balıkesir University

Prof. Dr. Vatan Karakaya
Rector of Ahi Evran University

Prof. Dr. Peyami BATTAL
Rector of Van Yüzüncü Yıl University

Prof. Dr. Seyit AYDIN
Rector of Kastamonu University

Prof. Dr. Süleyman ÖZDEMİR
Rector of Bandırma Onyedi Eylül University

Prof. Dr. Vatan KARAKAYA
Rector of Ahi Evran University

Prof. Husni AWAD
Al-Quds Open University

Dr. Imad ISHTAYYAH
Al-Quds Open University

Prof. Dr. Abdulbasıt Jasım MOHAMMED
Ambar University

Prof. Dr. Ammar MUSAIDI
Cezayir University

Prof. Dr. Halil AWDA
Najah Filistin University

Prof. Dr. Hilal DERWİSH
Lübnan University

Prof. Dr. Ibraheem AIBAIDHANI
Iraq Al-Mustansiriya University

Prof. Dr. Mostafa MOSLEM
Al-Zahraa University

Prof. Dr. Mufeed Nayyef TURKI
Ambar University

Prof. Dr. Kathleen MALU
William Paterson University

Prof. Dr. Bayrak Farıs HUSSEIN
Teekreet University

Assoc. Prof. Asmaa ALBADRI
Amman University

Assoc. Prof. Imad Hamdi IBRAHIM
Sohac University

Assoc. Prof. Said Elhousein Abdouli
Carthage Universy

Asst. Prof. Abdumuhamin ELDİRŞEVİ
Al-Zahraa University

Asst. Prof. Alaaldin ISMAIL
Malezya Sultan University

Asst. Prof. Hesham Ahmed ASSANI
Dubai University

Asst. Prof. Molay Hişam AL-IDRISSI
Mohammed V Rabat – Fas University

Asst. Prof. Nabeel Madallah HAMAD
Ambar University

Dr. Khouatra SAMIA
Algerinne Boumereds University

Dr. Mary Beth SCHAEFER
St. Johns University

Dr. Thaher AL-NOWARAIN
Albaka University

Mehmet Ali Kulat
Owner of MAK Consulting

Organizing Committee / Düzenleme Kurulu

Necip Fazıl KURT
Advisor of Ministry of National Education

Assoc. Prof. Hüseyin ÇETİN
Necmettin Erbakan University

Assoc. Prof. Ramazan YANIK
Ataturk University

Assoc. Prof. Sibel Üst ERDEM
Ankara Yildirim Beyazit University

Prof. Dr. İbrahim Halil SUGOZU
Sirnak University

Asst. Prof. Ali KELES
Ağrı İbrahim Cecen University

Asst. Prof. Bekir GUNDOGMUS
Sirnak University

Asst. Prof. Bilal SOLAK
Kırgızistan Turkiye-Manas University

Dr. Ruhi İNAN
Balikesir University

Asst. Prof. Ramazan BOLUK
Munzur University

Asst. Prof. İbrahim E. ARIOĞLU
Ankara Yildirim Beyazit University

Dr. Guetouche OUAHIBA
University of Algeria II

Dr. Khalil Al-QUTANI
Department of Arabic Language – Palestine

Dr. Zahia ATMANE
M'Hamed Bouguerra University of Boumerdés

Prof. Dr. Hasan DWEİK
Al-Quds University

Araz ASLANLI
Azerbaijan State Economics University (UNEC)

Dr. Raid ABDURRAHIM
En-Necah State University

Dr. Abdulhalik ISA
En-Necah State University

Dr. Ziad QANNAM
Al-Quds University

Dr. Buad Al-KHALES
Al-Quds University

Assoc. Prof. Hikmet ATİK
Necmettin Erbakan University

Scientific Committee / Bilim Kurulu

Asst. Prof. Oğuzhan AYDIN
Ankara Yıldırım Beyazıt University

Prof. Dr. Saeed ALWAKEEL
Ain Shams University

Dr. Mohammad FARHAT
Al-Quds Open University

Dr. Eyad Abu BAKER
Al-Quds Open University

Dr. Hasan ALBARAMEEL
Al-Quds Open University

Prof. Ibrahim RABAYAA
Al-Quds Open University

Prof. Abdel Rahman Al-MUGHRABI
Al-Quds Open University

Dr. Maen SHEQWARAH
Al-Quds Open University

Dr. Yousef Abu ZIR
Al-Quds Open University

Dr. Majdi ZAMEL
Al-Quds Open University

Dr. Yousef Abu FARA
Al-Quds Open University

Prof. Hani Abu ALRUB
Al-Quds Open University

Prof. Hasan Al-SILWADI
Al-Quds Open University

Dr.Ali BOUJDIDI
Gabès University

Prof. Dr. Akeel ALMARAi
Università per Stranieri di Siena

Dr. Hamza DEEP
Al-Quds University

Prof. Dr. Mahir KHODER
Al-Quds University

Prof. Dr. Khalil ODEH
Najah University

Dr. Kifah MANASREH
Al-Quds University

Dr. Kifaya Khaleel Abu El-HUDA
Al-Quds University

Dr. Naasir HOMAIDI
The University of TABUK

Doç. Dr. Gayana YUKSEL
Ukrayna, Tavriysky Natsionalnyy Universytet

Dr. Gülim ŞADIYEVA
Kazakistan, Milli Sanatlar University

Dr. Topçugül NARMAMATOVA
Kırgızistan-Türkiye Manas University

Dr. Muhammad El-HATIB
En-Necah State University

Dr. Emin Ebu BEKR
En-Necah State University

Dr. Amir El-KABC
En-Necah State University

Cafer ABAHIRA
En-Necah State University

Ahmet Re'fet GUDEYYE
En-Necah State University

Raid NUEYRAT
En-Necah State University

Naci KURBANI
En-Necah State University

Leys URFE
Al-Quds University

Dr. İlham El-HATİP
Al-Quds University

Dr. Rula HARDAL
Al-Quds University

Dr. Zeyd KANAM
El-Quds University

Dr. Halid HERİŞ
Al-Quds University

AÇILIŞ KONUŞMALARI

PROF. DR. MEHMET DURSUN ERDEM
[KONUŞMA METNİ]

Sayın protokol, değerli akademisyenler ve sevgili öğrenciler,

Gazi Üniversitesi, El-Kudüs Üniversitesi ve Turkish Studies dergisinin işbirliğinde düzenlenen Incsos 2018-II. Uluslararası Sosyal Bilimler Kongresi'ne hoş geldiniz.

Niçin pek çok teknik ve akademik zorluk; diplomatik ve siyasi riske rağmen Kudüs diye soranlar oldu/oluyor?

ÇÜNKÜ;

Bugün bu coğrafyada bilimsel bir organizasyon düzenlemek, benim için gerçekten mutluluk ve gurur vericidir. Bildiğiniz üzere Kudüs, kadim medeniyetlerin en eski şehirlerden biridir. Hıristiyanlar, Yahudiler ve Müslümanlar için kutsal bir şehirdir. Üç semavi dinin burada mazisi ve tarihi mabetleri vardır. Aynı zamanda peygamberler şehridir Kudüs… Eski Ahid'e göre Hz. İbrahim'in oğlu İshak'ı kurban ettiği, İslam kaynaklarına göre eşi Sare ile uğradığı ve kabrinin bulunduğu mekândır. Hz. İshak'ın yaşadığı, Hz. Yakup'un evlat hasretiyle gözlerini kaybettiği, Hz. Yusuf'un doğup büyüdüğü şehirdir… Hz. Musa'nın, İsrailoğullarını Mısır'dan çıkarıp götürdüğü Filistin topraklarının merkezidir… Hz. Davud'un fethederek başkent yaptığı şehirdir… Hayvanların dilinden anlayıp cinlere emir veren, Müslümanların ilk kıblesini inşa ettiren Hz. Süleyman'ın diyarıdır… Hz. Meryem'in Hz. İsa'yı dünyaya getirdiği, insanları hak dine davet ettiği ve göğe yükseldiği şehirdir… Nihayetinde Hz. Muhammed (s.a.v.)'in miraç mucizesinin gerçekleştiği mübarek beldedir… ve Aynı zamanda Müslümanlar için Mescid-i Haram ve Mescid-i Nebevi'den sonra fazileti bakımından üçüncü büyük mescit olarak kabul edilen Mescid-i Aksa'ya sahiplik eden kutsal bir mekândır.

Bizim için Kudüs, Yavuz Sultan Selim'in fethiyle Kudüs-i Şerif adını alır.

Osmanlı Devleti, Kudüs'te 400 yıl hüküm sürer ve bu kutsal şehir her Osmanlı padişahı devrinde devlet için büyük önem taşır. Kanuni Sultan Süleyman, IV. Murat, Sultan Abdülmecid, Sultan Abdülaziz ve II. Abdülhamid Kudüs-i Şerif için pek çok hizmette bulunur. Sadece Kanuni Sultan Süleyman'ı örnek verecek olursam, şehrin surlarını yeniletir; Kubbetüs's-Sahra'nın yer döşemesini, Kudüs kalesini, Mescid-i Aksa'nın surlarını ve kapılarını restore ettirir. Şehrin imarı için 40 milyon akçe vakfeder. Kudüs'te yaptırdığı eserlerden sadece çeşmelerin sayısı 18'dir.

Yüzyıllardan beri Kudüs'le kavileşen bağımız, günümüze kadar ulaşmayı başarmıştır… Bugün buradaki buluşmamız da bunun bir temsili niteliğindedir. Kudüs'ün kültürümüzde ve bilimsel çalışmalarımızdaki etkisini ortaya çıkarmak; kongreye katılacak olan bilim adamlarının Kudüs'ün tarihî, kültürel ve dinî mekânlarını görmek suretiyle kendi alanlarına ilişkin yeni bakış açıları oluşturabilmelerini sağlamak; Türkiye ve Filistin'de görev yapan araştırmacıları bir araya getirmek, her iki grubu kaynaştırmak ve böylelikle Filistinli akademisyenlere dünyaya açılmada köprü vazifesi görmek düzenlediğimiz kongrenin temel amaçları arasındadır.

Bugün burada çeşitli bilim alanlarından oluşan eşzamanlı 7 sempozyum gerçekleşecektir. Din ve Toplum; Tarih ve Sanat Araştırmaları; Felsefe, Davranış ve Sağlık Bilimleri; Bilişim Teknolojileri ve Uygulamalı Bilimler; Ekonomi, Hukuk ve Siyaset; Eğitim Bilimleri ve Uygulamaları; Dil ve Edebiyat başlıklarındaki eş zamanlı sempozyumlarda sunulacak bildiriler, eminim ki ortak tarihimizi, dini ve kültürel bağlarımızı bir kez daha idrak etmemize imkân sağlayacaktır. Yapacağımız eşzamanlı sempozyumların toplamında 600 bilim adamı, 455 bildiriyi 30 salonda sunacaktır.

Konuşmamı bitirmeden önce Kudüs mücadelesi, sahipliği ve desteğiyle dünyaya ve bize vizyon katan Ülkemiz Cumhurbaşkanı Sayın Recep Tayyip Erdoğan Beyefendiye, kongre onursal başkanımız Hüseyin Su başta olmak üzere Rektörümüz Prof. Dr. İbrahim Uslan'a, Al-Kuds Universitesi Rektörü, Prof. Dr. Imad Abu KISHEK Bey'e şükranlarımı arz ederim.

Bunun yanında maddi ve manevi desteklerinden ötürü ülkemiz Kültür ve Turizm Bakanlığı'na, TİKA'ya, Türk Tarih Kurumu'na, Yunus Emre Enstitüsüne ve diplomatik misyon temsilcilerimize teşekkürlerimi sunmayı bir borç bilirim.

Ayrıca her iki ülkeden, düzenleme kurulu üyelerine, koordinatörlerimize, dış koordinatörlerimize, genel koordinatörlerimize, sekreterya ekibimize tek tek teşekkür ediyorum. Bu vesileyle duyurunun başladığı daha ilk günden itibaren kongremize ifade edilen risklere rağmen zorlukları ve bölgenin şartları gözönüne alarak yoğun ilgi gösteren siz değerli akademisyen arkadaşlarımla da burada bir arada bulunmaktan memnuniyet duyuyor, onlara da ayrı ayrı teşekkürlerimi sunuyorum.

Prof. Dr. Mehmet Dursun ERDEM
INCSOS 2018 Düzenleme Kurulu Başkanı
Turkish Studies Dergisi Sahibi ve Genel Yayın Yönetmeni

AL-QUDS ÜNİVERSİTESİ REKTÖRÜ PROF. DR. IMAD ABI KISHEK AÇILIŞ KONUŞMASI

بسم اللّٰه الرحمن الرحيم

معالي الأخ د.زياد ابو عمرو

نائب رئيس الوزراء

معالي الاخ د.صبري صيدم

وزير التربية والتعليم العالي

سعادة الاخ الاستاذ جوركان توركو قلو

سفير الجمهورية التركية في فلسطين

الاستاذ الدكتور ابراهيم اوصلان

رئيس جامعة غازي

معالي الاخ الاستاذ عدنان الحسيني

وزير شؤون القدس ومحافظ القدس

الاستاذ الدكتور محمد دورسون

محرر دورية الدراسات التركية

الاخوات والاخوة الحضور كلٍ بإسمه ولقبه

الزميلات والزملاء

الضيوف الكرام .... ضيوف جامعة القدس وفلسطين

الحفل الكريم

احييكم بتحية الاسلام .... السلام عليكم ورحمة اللّه وبركاته ، واهلا وسهلاً بكم في القدس .... وجامعتها .... جامعة القدس .... القدس التي باركها ربنا سبحانه وتعالى من فوق سبع سماوات .... القدس الشريف .... قدس الاقداس .... ارض الرباط .... ارض المحشر والمنشر .... مسرى رسولنا الكريم محمد صلى اللّه عليه وسلم .... ومعراجه الى السماء ... التي قال فيها اللّه عز وجل في سورة الاسراء ... بعد بسم اللّه الرحمن الرحيم

" سبحان الذي اسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام الى المسجد الاقصى الذي باركنا حوله لنريه من آياتنا أنه هو السميع البصير".

وانقل لكم تحيات وترحيب ومحبة اهلكم في مدينة القدس... اهلها الصابرين المرابطين المجاهدين ، رغم كل ما يتعرضون له من ظلم ، وبطش ، وعدوان ، وقتل ، وتهجير ، وتهويد لمدينتهم المقدسة .... وهم يرددون العهد هو العهد ، والقسم هو القسم ، انهم من بشرهم رسولنا الكريم محمد صلى اللّه عليه وسلم حيث قال صلوات اللّه وسلامه عليه :

" "لا تَزَالُ طَائِفَةٌ مِنْ أُمَّتِي عَلَى الْحَقِّ ظَاهِرِينَ لِعَدُوِّهِمْ قَاهِرِينَ لا يَضُرُّهُمْ مَنْ خَالَفَهُمْ إِلَّا مَا أَصَابَهُمْ مِنْ لأْوَاءَ حَتَّى يَأْتِيَهُمْ أَمْرُ اللَّهِ وَهُمْ كَذَلِكَ". قَالُوا: يَا رَسُولَ اللَّهِ، وَأَيْنَ هُمْ؟ قَالَ: "بِبَيْتِ الْمَقْدِسِ وَأَكْنَافِ بَيْتِ الْمَقْدِسِ".

ومن القدس واهلها ، وفلسطين وشعبها ، نرسل آيات المحبة والشكر والتقدير والعرفان ، للشعب التركي الشقيق .... ونحن ندرك مكانة القدس في عقولهم ووجدانهم ، واهميتها في التاريخ الاسلامي التركي المشرق والعريق ، ونشكرتركيا رئيسا وحكومة وشعبا على ما تقدمه للقدس من دعم ومساندة ، ومواقف مشرفة نعتز بها ونفخر ... ... للقدس التي تشد اليها الرحال ، كما قال رسولنا الكريم محمد صلوات اللّه

وسلامه عليه " لا تشد الرحال الا لثلاث .... المسجد الحرام ،والمسجد الاقصى ، ومسجدي هذا " اي المسجد النبوي الشريف في المدينة المنورة.

كما اننا في جامعة القدس ايضا نعتز بالشراكة والتعاون الاكاديمي والبحثي في كل المجالات بين جامعة القدس ، والجامعات التركية ، وما مؤتمرنا هذا الذي نفتتحه اليوم " المؤتمر الدولي للعلوم الاجتماعية " ، بهذا الحضور المشرف ، وبحضور نخبة كريمة من الاكاديميين والسياسيين من تركيا وفلسطين ... والشراكة القائمة ، والتي نعتز بها بين جامعة القدس في بيت المقدس واكناف بيت المقدس وبين جامعة غازي العريقة والتي نتشرف هنا في جامعة القدس بحضور رئيسها الاستاذ الدكتور ابراهيم اوصلان ، ونخبة من الاكاديميين والباحثين المتميزين منها ، كما ونتشرف ايضا بالاستاذ الدكتور محمد دورسون رئيس تحرير " دورية الدراسات التركية " المتميزة في عملها وما تنشره من ابحاث محكمة تثري المكتبات في كافة دول العالم والاقليم.

نتمنى لمؤتمرنا هذا النجاح والتوفيق ، والذي ستستمر جلساته بعد هذه الجلسة الافتتاحية ، وستقدم فيه دراسات وابحاث وكلمات ونقاش مثمر وبناء لما فيه الخير لبلدينا الشقيقين وشعبينا ، وللقدس واهلها.

الاخوات والاخوة الحضور ... الضيوف الكرام .... الحفل الكريم

حللتم اهلا ، ونزلتم سهلا ، وشرفتونا بوجودكم معنا اليوم في مؤتمرنا هذا ، وكل الشكر والتقدير لكل من ساهم في التحضير ، وعمل على انجاح هذا المؤتمر المتميز ، وشكرا لحضوركم

واهلا وسهلا وبكم في القدس وجامعتها ... جامعة القدس

والسلام عليكم ورحمة اللّه وبركاته

Prof. Dr. Imad Abu KISHEK
INCSOS 2018 Düzenleme Kurulu Başkanı
Al-Quds Üniversitesi Rektörü

GAZİ ÜNİVERSİTESİ REKTÖRÜ PROF. DR. İbrahim USLAN
AÇILIŞ KONUŞMASI

Değerli Katılımcılar,

Sizleri, **Hazreti Ömer'**in, Kudüs'ün fethinin akabinde (Hicrî) ***20 Rebi'ul-Evvel 15***'te, Kudüs halkına hitaben patrik **Saforonyos**'a verdiği **ahidnâme**nin giriş cümleleriyle selamlamak isterim.

"BİSMİLLÂHİRRAHMÂNİRRAHÎM
***Bizi**, İslâm'la yüceltene, imanla üstün kılana,*
*Peygamberi **Hazret-i Muhammed**'i (S.A.V.) göndererek **bize** rahmetini gösterene,*
***Bizi,** dalaletten hidayete çıkarana ve ayrılıklardan sonra hidayette birleştirene,*
***Bizim** kalplerimizi birbirine ısındırana, düşmanlarımıza karşı **bize** yardım edene,*
***Bizi,** bu beldelerde oturtup **birbirini seven dostlar** ve **kardeşler** kılana,*
***[Allah**'a**]** hamdolsun.*
Ey Allah'ın kulları!
*Bu nimetten dolayı **O**'na hamd **[edelim]**edin"*[1]

Kıymetli hâzirûn, sizleri, Efendimiz Hz. Muhammed (S. A. V)'in, *"Yolculuk ancak şu üç mescitten birine yapılır. Benim şu mescidime, Mescidi Haram'a ve Mescid-i Aksa'ya."*[2] hadisi uyarınca toplantımıza katıldığınız için kutluyorum.

Hiç şüphesiz, başta şahsım olmak üzere, buradaki hâzirûn, Hz. Peygamber Efendimizin miraca çıkmadan önce, geceleyin Mescid-i Haram'dan *"çevresi mübarek kılınan **Mescid-i Aksa'**ya* getirildiği[3] bu mübarek **Selâmyurdu'**nda biraraya gelmekten, buluşup tanışmaktan büyük bir huzur, heyecan ve mutluluk duymaktadır.

Ezelî ve ebedî önderimizin, Peygamberimiz Hz. Muhammed (S.AV)'in *"Gidin ve **Beyt-i Makdis**'de namaz kılın, eğer gidemez ve namaz kılamazsanız kandillerini yakmak için zeytinyağı gönderin..."* buyurduğu bu mübarek beldede toplanmamız, konuşmamız; bilimsel, sanatsal, kültürel, tarihî bildirilerimiz ve bütün amallerimiz, Allah'tan umuyor ve diliyorum ki birer ibadet değeri kazanır.

Ve yine Allah'tan umuyor ve diliyorum ki Kudüs ve Filistin halkının yanmayan kandillerine, Müslüman kardeşlerimizin gönüllerine birer ümit ışığı olur.

Ve yine Allah'tan umuyor ve diliyorum ki oturumlarımız, Filistin'in bir esenlik beldesi olmasına katkı sağlar, kardeşlerimizle birlikte hepimizin dertlerine ilaç olur.

Çünkü şahsım, Kudüs'ü, **Selahaddin-i Eyyübî**'nin arkadaşı **Karasungur**'a söylediği şu sözlerde anlatıldığı gibi hissedenlerdendir:

"Bak Kara Sungur, biz Kudüs gibi bir 'yâr'in hasretiyle yanan âşıklarız. Ona kavuşuncaya kadar bize rahat yoktur. Hatta ona kavuşması bir zorluk, elde tutması bir başka çetinliktir. Ama aşk ehli bunlara bakmaz, fakat nazlı Kudüs, şimdi ne hâldedir; hiç onun güzel yüzünü görüp bakabildik mi?"[4]

---

[1] İlhan Ovalıoğlu, Raşit Gündoğdu, Cevat Ekici, Faruk Önal, ***Vesika ve Fotoğraflarla Osmanlı Devrinde KUDÜS,*** s. 31, İst. 2009.

[2] ***Müslim**, Kitabu'l-Hacc, 15/415, 511, 512.*

[3] İsra, 17/1

[4] Ebubekir Subaşı, ***Kudüs Fatihi Selahaddin Eyyubi***, s. 140. İst. 2009.

Çok kıymetli arkadaşlar, değerli bilim adamları,

Şahsen ben, bu toplantı vesilesiyle ilk kez Kudüs'ün güzel yüzünü görüp ona bakabildim. Ama hiç kuşkunuz olmasın ki bundan sonra Selahaddin gibi, *Kudüs gibi bir 'yâr'in hasretiyle yanan âşıklardan* biriyim. Bundan ötürü Kudüs'ün mahzun yüzü, artık zihnimden hiç silinmeyecek; nereye baksam Kudüs'ün kederli ufkunu, mahzun mabedlerini, yok edilmeye çalışılan hürriyetini göreceğim.

Kardeşlerim,

Bütün Filistin 27.000 km2'den ibarettir. Bu alanın 21.000 km2'si, BM paylaşım planı uyarınca 1948'de kurulan İsrail, 6.000 km2'si ise Filistin Devleti'nindir. İşte bütün Filistin halkının hayat mücadelesi bu 6.000 km2'lik alan içinde geçmektedir. Şimdilerde bu 6.000 km2'nin içinde nasıl bir hayat yaşanır, nasıl bir çile çekilir?

Bizler, yani bütün Müslümanlar ve dünya halkları; bu küçücük alanda yaşanan acılara, bu küçücük vatanda ki sıkıntılara ne kadar çare olabiliriz? Köy, kasaba ve şehirleri yeniden imâr ve ihya etmek için neler yapabiliriz? Bu sorulara cevaplar aramak; çözümler bulmak bu kongrenin sunacağı katkılardır diye ümit ediyorum.

Yine bu kongrenin, Filistinli gençlerin eğitim imkânlarını geliştirip genişletmenin yollarının aranmasına; Filistin'in bilim, sanat, siyaset üretme ve bu alanlarda kendini ifade etme, kendini geliştirme imkânlarını artırmasına fırsatlar sunacaktır diye inanıyorum.

Değerli Katılımcılar, yukarıda sıraladığım konular ve meseleler, oturumlarımız bittikten sonra da çözüm üretmek zorunda olduğumuz meselelerdir.

Filistin'in eğitim ve bilim alanında işbirliği imkânlarını bizzat görüp bu imkânlar çerçevesinde işbirliğini başlatmak ve hızla geliştirmek hepimizin en temel görevidir. Kardeşliğimiz ve insanlığımız bunu gerektirir. Çünkü biz, bir bedenin değişik azaları gibi olmak zorundayız.

Burada, Filistin'e karşılık Osmanlı Devleti'nin bütün borçlarını ödemenin taahhüt edilmesine **Abdülhamit Han**'ın verdiği cevabı da zikretmek isterim:

"Ben, bir karış dahi olsa toprak satmam; zira bu vatan, bana değil milletime[**ümmete**] *aittir. Benim, Suriye ve Filistin alaylarımın efradı*[5] *birer birer Plevne'de şehid düşmüşlerdir, bir tanesi dahi geri dönmemek üzere hepsi muharebe meydanlarında kalmışlardır. Bu vatan bana ait değildir. Ben canlı bir beden üzerinde ameliyat yapılmasına izin veremem.*"

Değerli Arkadaşlar,

Bu vesileyle bizler, bundan sonra Filistin'de, Kudüs'te olup bitenlere çok daha fazla duyarlı olmak; burada yaşananları, sıkıntıları, eğitim ve imâr meselelerini kendi meselemiz bilmek ve çözümleri için sorumluluk almak zorundayız.

Çünkü biz, ülkemde **Kudüs şairi** olarak bilinen **Nuri Pakdil**'in dediği gibi düşünmek ve inanmak zorundayız. **Nuri Pakdil** der ki: *"Kudüs sevilmeden insanlığa girilemez. Bizim eylemimizin evrenselliği ancak Kudüs'ten başlamaktadır. Kudüs, Peygamberimizin mucize coğrafyasıdır. Kudüs'ü bunun için çok düşünmeli, çok sevmeliyiz."*

Sözlerime son verirken **Dârusselam**'daki bu kongrenin ve amellerimizin ibadet bilinciyle gerçekleşmesini niyaz ederim. Kongrenin başarılı geçmesini diler, hepinizi saygıyla, hürmetle, muhabbetle kucaklar; Allah'ın selâmıyla selâmlarım.

---

[5] Hüseyin Tekinoğlu, ***Abdülhamid Han'ın Yönetim ve Liderlik Sırları***, s. 188-189, İst. 2007.

Prof. Dr. İbrahim USLAN
INCSOS 2018 Düzenleme Kurulu Başkanı
Gazi Üniversitesi Rektörü

Tarihi INCSOS 2018 Kudüs Kongresi'nin Ardından

Kudüs'te kongre yapma fikri, yaptığımız kısa bir beyin fırtınası sonucu Endülüs'te netleşmişti. Turkish Studies dergisinin imtiyaz sahibi Prof. Dr. Mehmet Dursun Erdem Hocanın nihai kararıyla çalışmalara başlandı. Başlangıçta birkaç deneme sonrası Al-Kudüs Üniversitesi ve Turkish Studies dergisi arasında işbirliği protokolü imzalandı ve bu kongrenin üniversite kampüsünde yapılması kararlaştırıldı. Doğrusu şartlar o zaman itibariyle, Trump kararı öncesi olduğu için, olağan görünüyor ve çok da bir zorluk tahmin edilmiyordu. Kongre hazırlıkları esnasında İsrail üniversitelerinin de dahil olması talebi Düzenleme Kurulu Başkanı Erdem tarafından uygun görülmeyerek kabul edilmedi. Ancak ilerleyen süreçte 6 Türk üniversitesi ve 3 Filistin üniversitesi de kongreye destek verme kararı alarak kervana iştirak ettiler.

Kongre websitesinin yayına başlamasından sonra normal bir taleple duyurular yapıldı ve kabuller başladı. Tam bu sırada kongreden haberdar olan Gazi Üniversitesi Rektörü Prof. Dr. İbrahim USLAN, kongreye hem kurumsal hem de şahsi olarak destek verme kararı aldı. Bu karardan sonra kongreye olan talep günden güne artmaya başladı. Her ne kadar aynı tarihlerdeki Trump kararından dolayı işler daha da zorlaşsa da Sayın Uslan kararlılıkla desteğini devam ettirdi.

Yapılan temaslar sonucunda Kültür ve Turizm Bakanlığı, TİKA, Yunus Emre Enstitüsü, Hitit Üniversitesi ve Türk Tarih Kurumu kongreye çok ciddi bir destek sağlama kararı aldılar. Ayrıca bazı üniversiteler, örneğin Van YYÜ çok ciddi bir katılım desteği sağladı. Son bir ay kala kongreye gönderilen bildiri sayısı 740'ı bulmuştu ve yapılan değerlendirmelerde 450'yi geçmeme kararı alındı.

Toplamda 7 alt sempozyumda (Din ve Toplum, Tarih ve Sanat Araştırmaları, Dil ve Edebiyat, Eğitim Bilimleri ve Uygulamaları, Bilişim Teknolojileri ve Uygulamaları; Ekonomi, Hukuk ve Siyaset; Felsefe, Davranış ve Sağlık Bilimleri) 453 bildiri sunuldu. Sadece Türkiye'den 450'nin üstünde bilim insanı kongreye iştirak etti. Toplamda 10 ülke ve 700'e yakın bilim insanıyla yürütülen kongreye katılmak için talepte bulunan öğrencilere yer bulunamadığı için bildirileri kabul edilemedi. Belki de şimdi bir öğrenci kongresiyle bu talebi daha da tabana yaymak bize düşen bir vazife.

Gazi Üniversitesi Rektörü Prof. Dr. İbrahim USLAN, Van YYÜ Rektörü Prof. Dr. Peyami BATTAL, Balıkesir Üni. Rektörü Prof. Dr. Kerim ÖZDEMİR ve Bandırma Üni. Rektörü Prof. Dr. Süleyman ÖZDEMİR Filistin'deki diğer üniversitelerle birçok ortak anlaşma yaparak sempozyumun kalıcı sonuçlar oluşturmasını katkı sağlamışlardır.

Trump'ın Kudüs'ü başkent ilan etmesi, şartları çok zorlaştırmışa benzese de biz de Türk akademisi olarak Filistin'in başkenti Kudüs'te sempozyum icra ederek Trump'ın kararına 700 kişilik bir sempozyumla akademik bir tepki koymuş ve bu kararın akademik olarak da tanınmadığını fiili olarak göstermiş olduk.

Sempozyum, özellikle Filistin başta olmak üzere bütün Arap ülkelerin televizyon ve gazetelerinde çok büyük yankı uyandırmış, bazı televizyon kanalları naklen yayın yapmış ve pek çok gazeteye de haber konusu yapılmıştır.

Bunun yanında başlangıçta bazı çekinceler ve korkuların dile getirildiği ülkemizde de kongre çok büyük bir yankı uyandırmış, bütün gazetelerde ve televizyonlarda haber olarak yer almıştır. En önemli televizyon kanallarından, yerel televizyon kanallarına, bütün ulusal ve yerel gazetelere kadar hemen hemen her yayın organında kongreye dair haberlerle karşılaşmak mümkündür.

Ayrıca kongre dönüşü Türkiye'den gelen 450 bilim adamı üniversitelerinde, kimi STK'larda konferans ve panel vererek aynı hafta içinde pek çok Kudüs konulu faaliyet düzenlemiş ve böylelikle sempozyum bitişi olan 25 Mart tarihinden sonra fiili olarak Türkiye genelinde bir Kudüs haftası yaşatılmıştır. Görüldüğü kadarıyla kongrenin artçı etkileri gerek Türkiye'de gerekse Filistin'de halen devam etmektedir.

Kongre sonrası yayın imkânları olarak, Turkish Studies dergisi başta olmak üzere kitap bölümü yapma imkanı, Journal of Analytic Divinity dergisi gibi yayın alternatifleri araştırmacılara sunulmaktadır. Bu kongre yoluyla Türk akademisinin Kudüs'e ilişkin farkındalığı artırıldığı gibi böyle bir kongrenin ne kadar büyük bir ihtiyaç olduğu gün yüzü gibi ortaya çıkmıştır. Özellikle sosyal medya paylaşım ve yorumlarında bu takdir, beklenti ve farkındalığın boyutları dikkat çekmektedir.

Bu haliyle kongre, nitelik ve nicelik itibariyle Filistin'de bir ilktir; bu zamana kadar hiçbir ülke veya üniversite ile Filistin'deki üniversiteler böyle büyük çaplı bir faaliyet gerçekleştirmemişlerdir. Ayrıca kongre, Türkiye tarihinde de bir ilk olma niteliğini taşımaktadır. Kongre vesilesiyle Filistin yetkililerinden ve halkından çok olumlu dönüşler olmuş, bu zulüm coğrafyasında kongre hayalimizin ötesinde bir etki bırakmıştır.

Türkiye'nin çok farklı sorunlarla ve terör örgütleri ile uğraştığı bu dönemde, bölgede boşluk oluşmaması amaçlanmış, Türkiye'nin ve Cumhurbaşkanımızın varlığı Filistin'de ve Arap dünyasında her noktada hissettirilmiştir. Cumhurbaşkanımızın vizyonu ve iradesi ile bu sempozyumun ilham kaynağı olduğu bizzat açılış konuşmasında sempozyum Düzenleme Kurulu Başkanımız Prof. Dr. Mehmet Dursun Erdem tarafından ifade edilmiş, bütün Filistinliler tarafından Cumhurbaşkanımız ayakta alkışlanmıştır.

Nihai olarak Sayın Cumhurbaşkanımızın "Kudüs'e gidiniz" sözü, bu akademik faaliyetle somutlaşmış, nitelikli bir ekibin Kudüs'e gitmesi ve bölgenin şartlarını bizzat yerinde görmesi yoluyla sağlanmıştır. Bunun sonucu olarak birçok bilim adamı Filistinli bilim adamlarıyla ortak projelerde birlikte olma kararı almıştır. Böylece Filistin Devleti ile Cumhurbaşkanımızın açtığı yoldan ilerleyerek bilimsel ve kültürel irtibatlar kalıcı hale getirilmiştir. Diğer bir ifadeyle Cumhurbaşkanımızın dünyaya ve Türkiye'ye açtığı Kudüs vizyonu üniversitelerarası alanda akademik faaliyetlerle taçlandırılmıştır. Bu yolla da Filistin ile ilişkiler siyasi kulvardan daha kalıcı ve bir anlamda destekleyici olarak bilimsel ve kültürel kulvara taşınmıştır.

Doç. Dr. Özcan GÜNGÖR
Kongre Genel Koordinatörü

15 TEMMUZ DARBE GİRİŞİMİNİN ÖNLENMESİNDE MEDYANIN ETKİSİ ÜZERİNE KAMUOYU ALGISI

Adalet GÖRGÜLÜ AYDOĞDU[*] - Rumeysa ÖZTÜRK[**]

Giriş

Tarihe bakıldığında Osmanlı'dan günümüze ordunun kendisini, dünya görüşünü asla değiştirmeyen, toplumun üzerinde ve ondan bağımsız bir kurum olarak konumlandırdığı ve bu doğrultuda varlığını sürdürdüğü görülebilir. Ordunun taşıdığı önem, Türk tarihinde ve siyaset hayatında bir süreklilik göstermektedir (Ahmad, 2014: 9-11). Demokrasiye geçiş de orduya atfedilen ve ordunun kendisine atfettiği rolde bir değişiklik ortaya çıkarmamıştır. Ordu, emir-komuta zinciri içinde veya değil, kimi zaman Anayasa'yı korumak gerekçesiyle, kimi zaman parlamentonun çıkmaza girmesi ve ülke içindeki karışıklıkların engellenememiş olması gerekçesiyle, kimi zamansa laikliği korumak gerekçesiyle hemen hemen her on yılda bir siyasete müdahale etmeyi kendinde anayasal bir hak olarak görmüştür. Cumhuriyet'in ilk darbesi ordu içindeki genç subayların kalkışmasıyla, emir-komuta zinciri dışında 27 Mayıs 1960 tarihinde gerçekleşmiştir. Bunu, başarısızlıkla sonuçlanan iki darbe girişimi takip etmiştir. Ordu 12 Mart 1971'de verdiği muhtırayla hükümeti devirmiş, 12 Eylül 1980'de ise yönetimi tamamen devralmıştır. 28 Şubat 1997'deki Milli Güvenlik Kurulu'nda ordunun hükümete dayattığı kararlarla hükümet istifaya zorlanmış, süreç 'postmodern darbe' olarak adlandırılmıştır. Türkiye bundan 10 yıl sonra, 27 Nisan 2007'de e-muhtıra ile tanışmıştır. Son olarak 15 Temmuz 2016'da, ordu içinde Fetullahçı Terör Örgütü'ne mensup bir grup darbe girişiminde bulunmuş, bu girişim birçok etkenle birlikte, özellikle iletişim teknolojilerinin gelişmesi ve iletişim kanallarının çeşitliliği ile halkın girişimden ve girişime karşı çağrılardan haberdar olarak sokağa çıkması sayesinde engellenmiştir. Çalışmada

[*] Öğr. Gör. Dr., Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi İletişim Fakültesi, Gazetecilik ABD, El-mek: adaletgorgulu@gmail.com

[**] Arş. Gör., Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Halkla İlişkiler ve Tanıtım ABD, El-mek: rumeysaozturk1507@gmail.com

öncelikle Türkiye'nin yaşadığı darbeler, muhtıralar ve darbe girişimleri kısaca ele alınacak, darbe dönemlerinde medyaya değinilecektir. Ardından 15 Temmuz darbe girişimi medya üzerinden ele alınacak ve çalışma analiz bölümüyle sonlandırılacaktır.

Türkiye Tarihinde Darbeler ve Muhtıralar

27 Mayıs 1960

Türkiye Cumhuriyeti tarihinde ilk darbe 14 Mayıs 1950 seçimiyle göreve gelen Adnan Menderes yönetimindeki Demokrat Parti iktidarına yapılmıştır. Karpat'a göre (2015: 172) tarım ve köylünün ihtiyaç ve isteklerine göre şekillenmiş olan Demokrat Parti programı, 1950'den itibaren makineleşmenin neticesi olarak ortaya çıkan kırdan kente göçle birlikte değişen sosyal yapının ortaya çıkardığı problemleri karşılayamamış, enflasyonun artması, iktisadi gelişmenin yavaşlaması halkta tepkilere yol açmıştır. Demokrat Parti'nin, toplumun ihtiyaçlarını ve taleplerini karşılayamaması, ekonomik problemler ve demokrasiden uzaklaşıldığı iddiaları muhalefetle aralarında önemli çatışmalar doğurmuştur. Ordu içinde yüzbaşı, binbaşı, albay gibi nispeten küçük rütbeli subayların kurdukları gizli teşkilat, siyasi ve toplumsal arenada ortaya çıkan çatışmalardan güç bularak harekete geçmiş ve 27 Mayıs 1960'ta siyasi iktidara el koymuştur. Türk Silahlı Kuvvetleri İç Hizmet Yasası'nın 34. maddesine göre ordunun vazifesi Türk yurdunu ve Anayasa ile tayin edilmiş olan Türk Cumhuriyeti'ni kollamak ve korumaktır. Bu vazife 27 Mayıs'ta ordunun politikaya müdahalesinin bir argümanı olarak kullanılmıştır (Koçak, 2016: 50). Kendisine Milli Birlik Komitesi adını veren cuntanın radyodan duyurduğu müdahale gerekçelerinin ilki, politikacıları içine düştükleri çıkmazdan kurtarmaktır. 38 subaydan oluşan cuntanın başına Kara Kuvvetleri Kumandanı Cemal Gürsel geçmiştir. Milli Birlik Komitesi, Türk Silahlı Kuvvetleri içinde temsil edilmek isteyen ve hiçbiri diğeriyle uzlaştırılamayan pek çok gizli grubun var olduğu bir hizipler koalisyonudur. Bu durum Türk Silahlı Kuvvetleri içinde bir istikrarsızlık unsuru haline gelmiştir ve Milli Birlik Komitesi kendi çözümlerini ortaya koyamamıştır (Ahmad, 2014: 153). Demokrat Parti kapatılmış, Parti'nin hükümet üyeleri, milletvekilleri ve ileri gelenleri Anayasa'yı ihlal etmekten yargılanıp hapis cezası almıştır. 15 Parti'li ise idam cezasına çarptırılmış,

Başvekil Adnan Menderes, Maliye Bakanı Hasan Polatkan ve Dışişleri Bakanı Fatin Rüştü Zorlu 16-17 Eylül 1961'de asılarak idam edilmiştir. 27 Mayıs 1960 darbesi emir-komuta zinciri dışında yapılan ilk ve son başarılı askeri müdahaledir (Ahmad, 2014: 147).

Pek çok 27 Mayısçı, yönetimin demokratik seçimlerle sivil siyasetçilere teslim edilmesine karşıdır. Onlara göre 27 Mayıs basit bir hükümet darbesi değil, ülkeyi kurtaracak hareketin ruhudur ve hareket gerçekleşip arzu edilen durum oluşuncaya kadar iktidar teslim edilmemelidir. Bu nedenle 27 Mayıs'ın amacına ulaşmadığını düşünmektedirler. Onlara göre 27 Mayıs'ı amacından saptıranlara karşı yeni bir 27 Mayıs ruhu gerekmektedir. "Gerçek 27 Mayısçılar, 27 Mayıs'ın ruhuna ihanet eden 27 Mayısçılara karşı, 27 Mayıs'ın gerçek ideallerini gerçekleştirmek üzere, 27 Mayıs gibi bir darbe yapmalıydılar (Koçak, 2016: 121-125)." Bu amaçla Harb Okulu Karargâhı, 22 Şubat 1962 gecesi Talat Aydemir öncülüğünde bir darbe girişiminde bulunmuştur. Aydemir'in emrinde yalnızca Harb Okulu öğrencileri ve Ankara Garnizonu'ndaki zırhlı birlikler bulunmaktadır ve bir harekât planı dahi yapılmamıştır. Yetkililer bu yarı darbeyi bastırmakta hiçbir güçlük çekmemiştir (Ahmad: 228). İhtilalciler, kendilerini ordudan tasfiye eden ancak canlarını bağışlayan, haklarında dava açılmasını da engelleyen öneriyi kabul ederek teslim olmuşlardır (Koçak, 2016: 126). 22 Şubat'taki darbe girişimi başarısızlıkla sonuçlanan Talat Aydemir, 21 Mayıs 1963'te bir kez daha eyleme geçmiştir; ancak yine net bir plana sahip değildir. Eylem Ankara'daki başarıya bağlanmıştır ve bu başarı da radyodan anons geçilmesine bağlıdır. Harb Okulu bile hareketlenmekte gecikmiştir. İstanbul'daki darbeciler, radyodan darbeye dair anons geçmesini beklerken, darbenin önünün alındığı anonsu geçilmiştir. Bunun sonucunda Ankara'daki bazı birlikler ve İstanbul'daki bütün birlikler geri dönmüşlerdir. Hükümete bağlı hava kuvvetleri jetleri devreye girmiş ve karşılıklı ateş açılmıştır. Çıkan çatışmanın sonucunda çok sayıda kişi yaralanmış, 8 kişi ise ölmüştür. 21 Mayısçılar, sabaha karşı teslim olmuşlardır. Darbeciler Talat Aydemir ve Fethi Gürcan asılarak idam edilmiştir (Koçak, 2016: 137-141).

12 Mart 1971

Türkiye'de demokrasi 27 Mayıs Darbesi'nden 11 yıl sonra bir kez daha askeri müdahale ile kesintiye uğramıştır. Özellikle 1968

üniversite olaylarıyla birlikte sokaklardaki karışıklık çığ gibi büyümüş ve Ocak 1971'de Türkiye artık bir kaos ortamına girmiştir. İşlevini kaybeden üniversitelerle birlikte bir tarafta banka soyan, silahlanıp dağa çıkan, ABD görevlilerini kaçırıp Amerikan hedeflerine saldıran öğrenciler, diğer tarafta ise hükümeti eleştiren üniversite profesörlerinin evlerini bombalayan öğrenciler bulunmakta, fabrikalar bitmeyen grevler nedeniyle üretim yapamamaktadır (Ahmad, 2014: 175). Bu dönem solun da önemli ölçüde büyüdüğü bir dönemdir. Ancak Koçak'a göre (2016: 154-155) solun söyledikleri, amaçları, yöntemleri Türkiye'nin alışık olmadığı hususlardır ve bu yabancılıktan doğan iktidara gelme güçlüğü, solun darbe fikrine yakınlık duymasına neden olmuştur. Solda, kendilerine yakın, en azından sosyalizme sempati duyanlardan oluşan darbecilerle yapılacak 27 Mayıs benzeri bir askeri darbenin, solun hedeflerini gerçekleştirmesini sağlayacağı düşüncesi hâkimdir. Bu noktada Doğan Avcıoğlu'nun Yön dergisi ve Devrim gazetesinden de bahsetmek gereklidir.

Doğan Avcıoğlu önderliğinde çıkan Yön, dönem içinde sol-Kemalist düşünceyi benimseyen aydınlar, öğrenciler ve özellikle ordunun genç kesimi üzerinde etkili olan bir dergidir. Avcıoğlu, Kemalist devrimin tamamlanmasını 'zinde kuvvetler' ismini verdiği grubun etkinliğine bağlamaktadır. Zinde kuvvetler, devrimin hazırlayıcıları olan aydınlar, gerçekleştiricileri olan ordu ve taşıyıcıları olan üniversite öğrencilerinden oluşmaktadır. Yön'ün uzantısı olan Devrim gazetesinde de bu görüş geliştirilerek ülkenin bir 'devrim komitesi' tarafından yönetilmesi isteği dillendirilmiştir. Avcıoğlu'nun bu fikir etrafında yaptığı yayınlar ve özellikle 'Türkiye'nin Düzeni' isimli kitabı gençler ve askerler arasında oldukça etkilidir (Kahraman, 2010: 214-216). Planlamaya göre ordu içindeki cuntalar 9 Mart'ta harekete geçecek ve 'devrimci ordu gücü' iktidarı alacaktır (Koçak, 2016: 183). Yazar İlhan Selçuk, İlhami Soysal, Mümtaz Soysal gibi isimlerin de desteklediği darbenin askeri kanadında ise 27 Mayıs cuntacısı emekli subay Cemal Madanoğlu ve daha sonra taraf değiştiren Hava Kuvvetleri Komutanı Muhsin Batur bulunmaktadır. 9 Mart'ta yapılması planlanan bu darbe girişimi bastırılmış, ardından emir-komuta zinciri içinde 12 Mart Muhtırası verilmiştir (Özkır, 2017). "12 Mart, öncelikle ordudan devrim bekleyenler açısından yıkıcı bir tsunami olmuştur (Koçak, 2016: 192)." 12 Mart Muhtırası emir-komuta

zinciri içinde, Adalet Partisi'ni iktidardan indirmek için verilmiş gibi görünse de daha geniş bir hedefe sahiptir. Büyüyen ve kontrol edilemez hale gelen sokak olayları ve hızla kötüye giden ekonomik durum karşısında çaresiz kalan Başbakan Süleyman Demirel'e, Cumhurbaşkanı Cevdet Sunay'a ve iki meclisin başkanlarına verilen muhtırada generaller (Genelkurmay Başkanı, Kara, Hava ve Deniz Kuvvetleri Komutanları), Demirel'i alternatifsiz bırakarak istifaya zorlamıştır (Ahmad, 2014: 175-176). Verilen muhtırada ordu, kanunların kendisine verdiği "Türkiye Cumhuriyeti'ni korumak ve kollamak" vazifesini yerine getirmek maksadıyla, kendisini partilerüstü bir mevkide konumlandırarak idareyi ele almayı kararlaştırdığını beyan etmiştir; ancak 27 Mayısçılardan farklı olarak iktidarı fiilen ele almak yerine teknokrat bir hükümet kurup başına Prof. Dr. Nihat Erim'i getirmiştir (Karpat, 2015: 203-204). Ordu, ülke yönetimindeki etkisini uzun yıllar sürecek olan sıkıyönetim ile göstermiştir.

12 Eylül 1980

1970'lerde dünya çapında yaşanan ekonomik durgunluk ve petrol fiyatlarında görülen artışla birlikte ülke de ciddi bir ekonomik krize girmiştir. Mart 1971 müdahalesinin ardından alınan önlemler, bu krizle başa çıkmada yeterli olmamıştır. Bununla birlikte 1974'te Kıbrıs Barış Harekâtı'nın ardından gelen Amerikan ambargosu, vahim olan durumu daha da ağırlaştırmıştır. 1970'lerin ikinci yarısında siyasal sistem artık dış borçlarla, hızla artan enflasyonla, yüksek oranda işsizlikle ve ekonomik açıklarla baş edemez durumdadır. Bunlara ek olarak siyasal şiddet ve terörizm de gündelik hayatı çekilmez hale getirmiştir. 1980'e gelindiğinde Türkiye'deki siyasal ve toplumsal iklim öyle bir noktaya gelmiştir ki, asker yönetime el koyduğunda halk onları neredeyse sevinçle karşılamıştır (Ahmad, 2014: 22-23).

12 Eylül 1980 Darbesi'nin öncesinde anarşi oldukça büyümüş, bireysel terör toplumsal teröre dönüşmüştür. Yalnızca sol veya sağ militanlar değil, politikacılar, bilim adamları, gazeteciler ve askerler de hedef olmaya başlamıştır. Sol hem kendi içinde, hem de sağa karşı; mezhep ayrımcıları kendi içlerinde; Kürtler adına da çeşitli gruplar silahlı çatışma içindedir. Artık siyasal cinayetlerden günde 25 kişinin öldürüldüğü bir döneme girilmiştir. Toplum cinayetler karşısında o kadar tepkisiz hale gelmiştir ki, kamuoyunun ilgisini

ancak olağanüstü cinayetler çeker olmuştur, diğerleri normal olaylar dizisine sokulmaktadır. Bu ortamda Türkiye Büyük Millet Meclisi ise, tamamen kilitlenmiş durumdadır (Birand, 1984: 217-218). Meclis'te bulunan partiler arasındaki cepheleşmenin devam etmesi sonucu hiçbir yasanın çıkarılamaması ve Cumhurbaşkanı Fahri Korutürk'ün görev süresinin dolmasının ardından Meclis'in Mart 1980'den Eylül 1980'e kadar geçen 124 turda cumhurbaşkanı seçememiş olması durumu daha da kötüleştirmiştir. Halkın geneli sivil-demokratik düzende kalmak ile huzur ve emniyet arasında tercih yapmak durumunda kalmış ve ülkenin içine düştüğü kargaşa ortamından siyasal partileri ve aşırı serbest rejimi sorumlu tutmuştur. 12 Eylül 1980 Askeri Darbesi ilk iki darbeye benzese de çok iyi planlanmış olması, ordunun içinden gelmesi muhtemel olan tepkileri önleyecek tedbirlerin önceden alınması ve özellikle halkın desteğini sağlamaya birinci derecede önem vermesi yönünden diğerlerinden ayrılır. Öyle ki artan terör olaylarından ve anarşiden, siyasal çıkmazdan bunalan halk, askeri müdahalenin olup olmayacağını tartışmaktan ziyade ne zaman geleceğini sorgulamaya başlamıştır (Karpat, 2015: 209-210). Darbe ile birlikte siyasi iktidar Genelkurmay Başkanı Orgeneral Kenan Evren'in başında bulunduğu, kara, deniz, hava ve jandarma komutanlarından oluşan Milli Güvenlik Konseyi'ne geçmiştir ve Evren devlet başkanı olmuştur. Askeri idare parlamentoyu ve hükümeti feshetmiş, milletvekillerinin dokunulmazlıklarını kaldırmış, yurt dışına çıkışı yasaklamıştır (Karpat, 2015: 209-212). 12 Eylül gecesi sabaha karşı 04.00'te radyodan ilan edilen darbenin ardından Genelkurmay Başkanı Kenan Evren saat 13.00'te radyo ve televizyondan bir mesaj yayınlayarak ülkenin, devletin bekasını tehdit eden, tarihinin en ağır buhranına sürüklenmiş olduğunu vurgulamıştır. Evren, partileri ve siyasetçileri toplumsal bölünmelerden, ekonomik çöküşten, anarşi ve şiddetten sorumlu tutarak, Türk Silahlı Kuvvetleri'nin, ülkenin ve milletin hak, hukuk ve hürriyetini korumak, can ve mal güvenliğini sağlayarak korkudan kurtarmak, refah ve mutluluğunu sağlamak, kanun ve nizam hâkimiyetini, diğer bir deyimle devlet otoritesini tarafsız olarak yeniden tesis ve idame etmek gayesiyle devlet yönetimine el koymak zorunda kaldığını duyurmuştur (Ahmad, 2014: 214). Toplum, yıllarca süren terörün şoku altında Evren'e ve orduya bir kurtarıcı gibi sarılmış, öyle ki Evren'i Atatürk ile karşılaştırmaya kadar gitmiştir. Birkaç kişinin dışında basın, müdahaleyi tüm gücüyle desteklemiştir. Daha önceki

tecrübelerden yola çıkarak askeri müdahalenin çözüm olamayacağına dikkat çekebilenler dahi toplumun tepkisiyle karşılaşmıştır. 12 Eylül günü toplum, genelde hayatından memnundur ve ileride ne olabileceğini düşünecek durumda değildir (Birand, 1984: 300). Devlet üç yıl boyunca askeri idare ile yönetilmiş, 6 Kasım 1983 günü yapılan genel seçimlerle birlikte sivilleştirilen bir yönetim altında demokrasiye geçiş sürecine girilmiştir. Bu tarihe kadar 178.565 kişi gözaltına alınmış, 64.505 kişi tutuklanmış, 41.727 kişi mahkûm olmuş, 326 kişi idama mahkûm edilmiş ve bunlardan 25'inin kararı infaz edilmiştir (Birand, 1984: 319-320).

28 Şubat 1997

1990'lara gelindiğinde ülke bir taraftan terör ve faili meçhul cinayetler ile diğer taraftan ekonomik kriz ile çıkmaza girmiştir. Aralık 1995 genel seçimlerinden birincilikle çıkan ve koalisyon kurucusu olan Refah Partisi, asker tarafından laikliğe karşı tehdit olarak görülmektedir. Necmettin Erbakan'ın Refah Partisi ile Tansu Çiller'in Doğru Yol Partisi uzun uğraşlar sonucunda koalisyon hükümeti kurmuş, bu hükümetin karşısında da iktidarı devirmek için başını Türk Silahlı Kuvvetleri'nin çektiği bir koalisyon oluşmuş ve ülkenin yakın tarihinde benzeri görülmemiş bir psikolojik savaş planlanmıştır. Devlete, Genelkurmay'ın onayı dışında personel alınmamış; RTÜK, YÖK ve TRT'ye asker temsilciler atanmış; sivil kadrolar askerin denetimine sokulmaya başlanmıştır (Birand & Yıldız, 2012: 180-182). Ordu, meşru bulmadığı hükümeti devirmek için sivillerden destek alarak, klasik darbelerin aksine uzun sürece yayılmış bir yöntem kullanmıştır. 28 Şubat müdahalesini postmodern yapan nitelik de buradan gelmektedir. Ordu, medya ve pek çok sivil toplum örgütü ile çeşitli yöntemler kullanarak harekete geçmiştir. Hatta dönemin Genelkurmay Başkanı İsmail Hakkı Karadayı, medyaya TSK ile yaptığı işbirliğinden dolayı teşekkür etmiştir (Arikan, 2011: 163). Akşam gazetesinin 21 Aralık tarihli sayısında Behiç Kılıç, 'İhtilal Kuvvetleri' başlıklı yazısında Atina'da Türk-Yunan İşadamları Ortak Konseyi Toplantısında, bir grup işadamının liderliğinde medya patronlarının bir araya geldiklerini ve üç ay içerisinde hükümeti devirme kararı aldıklarını anlatmıştır. Kılıç'a göre memlekete egemen olmak için ataklarını yoğunlaştıran sivil ihtilalcilerin ilk hedefi hükümeti yıkmak, ikinci hedefi ise tekelci sermayenin pazar egemenliğini sağlayacak

hükümeti kurmaktır. Ocak 1997'den itibaren ortaya çıkan gelişmelere bakıldığında bu planın yürürlüğe koyulduğu anlaşılmaktadır. Refah Partisi'ni 'laiklik silahı' ile vurup hem hükümetten hem de siyasi hayattan tasfiye etmek planın esasını oluşturmaktadır. Refah Partisi'ne yönelik tehdit saldırılarına fiili payandalar bulmak çerçevesinde 1997'nin Ocak ayından itibaren 'tarikat hücumu', 'tarikat yemeği', 'Ramazan mesaisi', 'kurban derisi', 'başörtüsü serbestisi', 'Sincan'da Kudüs gecesi' gibi Refah Partisi'nin icraatlarını dolaylı ya da doğrudan ilgilendiren konular medyada, 'irticai faaliyet' olarak yoğun şekilde işlenmiştir. 2 ay gibi bir sürede medya aracılığıyla yaratılan "irtica tehlikesi taarruzu" sonucunda 28 Şubat 1997 tarihli Milli Güvenlik Kurulu Kararları ortaya çıkmıştır (Kocabaş, 1998: 12).

28 Şubat 1997'de yapılacak olan Milli Güvenlik Kurulu Toplantısı'nın konusunun irtica olacağı önceden bellidir. Kurul'un asker kanadı toplantıya Refah Partisi'ni irticai faaliyetle suçlayacağı dosyalarla girer ve bu dosyalardan 18 maddelik bir karar listesi çıkar. Deniz Kuvvetleri Komutanı Güven Erkaya, Başbakan Necmettin Erbakan'dan listede yazılanların tümünün uygulanmasını ister. Milli Güvelik Kurulu'ndan tavsiye değil talimat niteliğinde, Refah Partisi'nin göze alamayacağı kararlar çıkmıştır. Bunların içinde ilköğretimin 5 yıldan 8 yıla çıkarılması yoluyla imam hatip liselerinin orta kısımlarının kapatılması, kılık-kıyafet yasalarının sert şekilde uygulanması, yeşil sermayeye kısıtlama getirilmesi, üniversitelerdeki dinci kadrolaşmaya dikkat edilmesi, TSK'dan uzaklaştırılan personelin başka kamu kurum ve kuruluşlarında istihdam edilmemesi, tarikatların faaliyetlerine son verilmesi, kurban derilerinin rejim aleyhtarı örgüt ve kuruluşlar tarafından toplanmasına izin verilmemesi, Kuran kurslarının Diyanet İşleri Başkanlığına bağlanması gibi hususlar bulunmaktadır (Birand & Yıldız, 2012: 211).

MGK toplantısının üzerinden üç aya yakın bir süre geçmiş olmasına rağmen hükümetin verilen kararlara dair harekete geçmemesi üzerine TSK, savcı ve yargıçlar, üniversite öğretim üyeleri, basın mensupları gibi kamuoyu liderlerinden oluşan kesime verdiği brifinglerle kamuoyu oluşturma yoluna gitmiştir. Brifinglerde irtica ile mücadelenin zorunlu hale geldiği ve bu iç tehdidin dış tehditlerin önüne geçtiği vurgusu yapılmış, iç tehdide karşı Türk Silahlı Kuvvetleri'nin gerekirse silahlı koruma görevini

yerine getireceği vurgulanmıştır (Kongar, 1999: 286-287). Bu brifingler, Refah Partisi'ne zaten kuşkuyla bakan yargı ve merkez medya üzerinde oldukça etkili olmuş ve ortaya çıkan kaygılar partiye tepkiyi artırmıştır (Birand & Yıldız, 2012: 221). 28 Şubat'ta ordu klasik bir darbe yapmamış, şiddet tekelini doğrudan kullanmamış veya 1971'de olduğu gibi siyasetçileri açıktan tehdit etmemiştir. Aksine demokratik hukuk devletine sözde bağlılığının altını çizmekle birlikte müdahaleci kanadın silahsız unsurlarını yönlendirip kullanarak siyasete ve demokrasiye müdahale etmiştir (Çağlar & Altun, 2017). Başbakan Necmettin Erbakan 18 Haziran 1997 tarihinde istifa etmiş, Cumhurbaşkanı Süleyman Demirel hükümeti kurma görevini koalisyon ortağı Tansu Çiller yerine Anavatan Partisi Genel Başkanı Mesut Yılmaz'a vermiştir. Refah Partisi 16 Ocak 1998'de laikliğe karşı olduğu gerekçesiyle Anayasa Mahkemesi tarafından kapatılmıştır (Karpat, 2015: 239).

27 Nisan 2007

28 Şubat'tan 10 yıl sonra, Cumhurbaşkanı Ahmet Necdet Sezer'in görev süresinin bitmesi üzerine yaşanan cumhurbaşkanlığı krizi ile birlikte Türkiye "e-muhtıra" ile tanışmıştır. 3 Kasım 2002 seçimlerinden itibaren iktidarda bulunan Adalet ve Kalkınma Partisi (AK Parti), hem içinden geldiği Refah Partisi geleneği üzerinden hem de Başbakan'ın, bazı bakanların ve milletvekillerinin eşlerinin başörtülü olması üzerinden laiklik karşıtlığıyla suçlanmış ve çeşitli tepkilere maruz kalmıştır. 2007 yılındaki cumhurbaşkanlığı seçimleri için AK Parti tarafından dönemin Dışişleri Bakanı Abdullah Gül'ün aday gösterilmesi de eşinin başörtülü olması bağlamında ele alınmış, medyada büyüyen laiklik söylemleri sokakta devam etmiştir. AK Parti hükümeti karşıtı Kemalist ve sol çevreler Ankara, İstanbul ve İzmir'de Cumhuriyet Mitingleri organize etmiş, dönemin Genelkurmay Başkanı Yaşar Büyükanıt da cumhurbaşkanı adayının sözde değil özde laik olması gerektiği yönündeki ifadeleri ile Cumhuriyet Mitinglerine katkı sağlamıştır (Özkır, 2017). AK Parti'nin adayının cumhurbaşkanı seçilmemesi için hem Meclis'te hem medyada hem de sokakta mücadele edilmiştir. 2007 yılındaki Anayasa'ya göre, cumhurbaşkanı adaylarından herhangi birinin ilk iki oylamada üçte iki çoğunluğun oyunu alamaması durumunda cumhurbaşkanı seçimi için üçüncü ve dördüncü oylamada 367 ve 276 oy yeterli sayılmaktadır. Muhalefette bulunan Cumhuriyet Halk Partisi ise üçte iki çoğunluk

şartının oturumun açılması için geçerli olduğunu ileri sürerek cumhurbaşkanlığı seçimi için açılan oturumu boykot edip Anayasa Mahkemesi'ne gitmiştir. Buna paralel olarak ordu, laikliği koruma vazifesini yerine getireceğini ilan etmiş, aynı süreçte Cumhuriyet Mitingleri organize edilmiştir. Bütün bunların tek amacı AK Parti'nin istediği cumhurbaşkanı adayının seçilmesini önlemektir (Karpat, 2015: 256). 27 Nisan 2007 tarihinde TSK'nın internet sitesine konulan bildiri doğrudan sivil iktidarı hedef almaktadır ve "e-muhtıra" olarak tarihe geçmiştir. Daha sonra dönemin Genelkurmay Başkanı Yaşar Büyükanıt tarafından yazıldığı ortaya çıkan bu bildiri, iletişim araçlarının teknik olarak çeşitlenmesiyle birlikte darbe ve muhtıra yöntemlerinin de değiştiğini göstermektedir. E-muhtıraya karşı AK Parti hükümeti yayımladığı karşı bildiri ile milli iradenin dışında bir gücün siyasete yön veremeyeceğini ifade etmiştir (Özkır, 2017). Cumhuriyet tarihinde ilk kez bir hükümet karşı muhtıra ile askeri müdahaleyi geçersiz kılmıştır. Hükümet, yayımladığı muhtırada, Genelkurmay Başkanlığının Başbakanlığa bağlı bir kurum olması dolayısıyla Genelkurmay Başkanı'nın görev ve yetkilerinden dolayı Başbakan'a karşı sorumlu olduğunun altını çizerek, Başkanlığın herhangi bir konuda hükümete karşı ifade kullanmasının demokratik bir hukuk devletinde düşünülemeyeceğini ilan etmiştir (Çağlar & Altun, 2017). Böylelikle Cumhuriyet tarihinde ilk defa bir askeri müdahale girişimi sivil irade yoluyla engellenmiştir.

Darbe Dönemlerinde Medya

Darbe dönemlerinde toplumu bilgilendirmek ve kontrol altına alabilmek için askerin uğradığı ilk yerlerden biri kitle iletişim araçlarıdır. 1960 yılında yapılan ilk darbe ile birlikte medya araçları da darbeciler tarafından kullanılmıştır. Ancak zaman içinde değişen ve çeşitlenen iletişim araçları ve medya sahiplikleri ile birlikte ordunun medyayı kullanım amacı da değişmiştir. İlk zamanlar medya, darbeciler tarafından bir iletişim mecrası olarak ve darbenin meşruiyetini sağlamaya yönelik kullanılırken özellikle 28 Şubat süreci içinde darbenin taşıyıcısı ve uygulayıcısı olarak konumlandırılmıştır.

Türkiye 27 Mayıs Darbesi'ni o zamanlar bir albay olan Alparslan Türkeş'in radyodaki sesinden öğrenmiştir. Darbe öncesinde muhalif gazetelerde Demokrat Parti iktidarını ve Başvekil

Adnan Menderes'i itibarsızlaştırmaya yönelik yayınlar yapılmış, darbenin ardından da gazeteler, siyasetçileri hem itibarsızlaştırarak hem de gerçek dışı haberlerle canavarlaştırarak darbe için geriye dönük meşruiyet sağlama işlevi görmüşlerdir (Çağlar & Altun, 2017). Özkır'a göre (2017) askerin medyayla olan bu ilişkisinde esas olan bütün gazetelerin darbe yanlısı yayın yapmaya başlamalarının dışında, askerlerin merkeze yerleştirdiği bir siyasal anlayışın medya tarafından içselleştirilmesidir. Dönemin gazeteleri darbeyi meşru gösterecek içerik üretimine yoğunluk vermiş ve başta Adnan Menderes olmak üzere Demokrat Parti üyeleri hakkında onlarca yalan habere imza atılmıştır.

12 Mart 1971 Muhtırası sonrasında asker etkisini sıkıyönetim komutanlarıyla göstermiş, medyayı da bu doğrultuda kullanmıştır. Gazete ve dergilerin kapatılması, birçok yayının yasaklanarak toplatılması, evinde yasaklı yayın bulunduranların cezalandırılması dönemin en belirgin uygulamalarıdır. Bunun yanı sıra her öğle ve akşam, radyonun ajans saatinde sıkıyönetim komutanlıklarının bildirileri yayınlanmakta, televizyon saati başladığında bildiriler tekrar edilmektedir. Yakalanan 'anarşistler' televizyon ekranlarında teşhir edilmiş, arananlara dair detaylı bilgiler de radyo ve televizyonda uzun sürelerle yer almıştır (Koçak, 2016: 212). Ordunun 12 Mart'ta da medyayı darbeyi pekiştirmek amacıyla kullandığı söylenebilir.

12 Eylül 1980 öncesinde basının önemli bir bölümü, olayları sayfalarında veriş biçimleriyle, manşetlere konulan kelimeler ve cümlelerle açık biçimde askeri çağırmıştır. "Bunu kim durduracak?" gibi başlıklar birkaç günde bir yayımlanmaktadır. Basının bir bölümü "Komünizm hortladı" diğer bir bölümü "Faşizmin ayak sesleri" manşetleriyle bilerek veya bilmeyerek müdahale gerekliliğini vurgulamıştır (Birand, 1984: 245). Burada askerin müdahale öncesinde medyayı tam anlamıyla darbeye zemin oluşturmak amacıyla kullanmasından ziyade toplumun hissiyatının basına yansımış olmasından bahsedilebilir. Daha önce de belirtildiği gibi, 12 Eylül öncesinde halk, günde 25'e ulaşan cinayetlerden, bir türlü çözülemeyen siyasal düğümden ve bunun sebep olduğu ekonomik bunalımdan yorulmuş ve askeri müdahalenin ardından darbeci Kenan Evren'i Mustafa Kemal Atatürk ile karşılaştırmaya kadar gitmiştir. 12 Eylül 1980'de darbe, ilk olarak radyodan duyurulmuş, kamuoyu darbeye dair detaylı bilgiyi ise televizyondan

almıştır. Öncesinde gazetelerden darbe çağrısı yapılsa ve darbenin duyurulması radyodan televizyona doğru bir evrim yaşasa da medya, 12 Eylül 1980 Darbesi'nde hala kilit aktörlerden biri değildir. Toplum darbeyi daha çok sokaklardaki askeri varlıktan, askeri araçlardan yayılan 'kahramanlık türküleri'nden öğrenmiştir. Darbeci General Kenan Evren'in darbe bildirisini TRT ekranlarından, darbe yapılıp operasyon bittikten sonra saat 13.00'te okuması, medyanın darbenin gerçekleşmesi sürecinde kilit bir rol oynamadığını göstermektedir (Çağlar & Altun, 2017).

1997 yılına gelindiğinde ise medya daha önceki darbe dönemlerinden çok farklı bir görünüme sahiptir. Öncelikle medya yalnızca gazete, dergi ve devlet radyo-televizyonundan ibaret değildir. 1990'ların başında özel teşebbüs, radyo ve televizyon kanalları açmış ve bu televizyon kanallarının sayısı hızla artmıştır. Bu da radyo ve televizyon yayıncılığında devlet tekelini kırmıştır. Bu serbestlik, iş adamlarının medya sektörüne girmesine yol açmıştır. Gazeteleri artık gazeteciler veya gazeteci aileler değil gazetecilik kökeninden gelmeyen iş adamları yönetmektedir. Aynı durum radyo ve televizyon kanalları için de geçerlidir. Mülkiyet sahipliğinde ortaya çıkan bu yenilik, medyada ciddi bir tekelleşme ve kartelleşme özelliğini de beraberinde getirmiştir. 28 Şubat öncesi ve sonrasında hükümetin icraatlarına yönelik üretilen kamuoyu, medya tarafından askeri yetkililer kaynak gösterilerek oluşturulmuştur. Medyanın gücü, gücün medyasına dönüşmüştür (Özkır, 2017). TSK, yazılı ve görsel basını beslemiş, özel turlar, brifingler ve kulaklara fısıldanan bilgilerle manşetleri ve televizyon haberlerini açıkça kontrolüne almıştır (Birand & Yıldız, 2012: 183). 1996-1997 yıllarında medya, asker tarafından doğrudan kullanılmış ve hükümetin devrilmesinde baş aktörlerden biri olmuştur. Aralık 1996'dan itibaren medyada Refah Partisi'ni ve dindarları hedefe koyan yayınlar yapılmış, laik kesimde hükümete karşı tepki oluşturulmuştur. Örneğin polis, 28 Aralık 1996'da Aczmendi tarikatı şeyhi olduğu iddia edilen Müslüm Gündüz'ün evine "gazeteciler ve kameralar eşliğinde" baskın düzenlemiş, Gündüz'ü, Fadime Şahin adlı genç kadınla birlikteyken "kamera ışıkları altında" yakalamıştır. Bu baskının ardından Fadime Şahin kanal kanal dolaşıp gözyaşları içinde tarikat şeyhlerinin tuzağına nasıl düştüğünü anlatmıştır. Televizyon kanallarına, kimler tarafından servis edildiği bilinmeyen kasetler ulaştırılmış, görünmeyen ellerden

konuşmalar dağıtılmıştır. Yıllar önce amatör kameralarla çekildiği anlaşılan görüntülerin, Refah Partisi'nin ne kadar Atatürk ve rejim düşmanı olduğunu gösteren bölümleri özellikle seçilmiştir (Birand & Yıldız, 2012: 187-189). Çağlar ve Altun'a göre (2017) "28 Şubat sürecinin temel gerekçesi olan 'yükselen irtica' tam anlamıyla bir medya fabrikasyonudur. (…) Medya tüm bu yapıp ettikleri ile 28 Şubat sürecinde darbecilerin gerek darbe öncesi gerekse sonrasında kullandıkları bir mecra olmaktan çok öteye geçmiş; darbenin içeriği, mesajı ve dolayısıyla darbenin kendisini oluşturmuştur." Bu dönemde Genelkurmay, kamuoyu oluşturmak amacıyla brifingler düzenlemiş, medya yöneticileri de bu brifinglere katılmış, gazetelerin manşetleri kamuoyunun algısını arzu edilen çerçevede şekillendirebilmek amacıyla hazırlanmıştır. Çoklu görünümdeki iletişim aygıtlarının neredeyse tümü darbecilerin yol haritasını takip ederek siyasete yapılan operasyonun karargâhında yer almıştır (Özkır, 2017).

27 Nisan 2007'deki e-muhtıraya giden süreçte de medya, cumhurbaşkanlığı seçimi üzerinden AK Parti'nin laiklik karşıtlığına dair kamuoyu üretmiş, bu doğrultuda organize edilen Cumhuriyet Mitinglerinde baş aktörlerden biri olarak yer almıştır. Ancak 1997'ye göre, süreç içinde medyanın çok sesliliğinin artmış olması, laisist medyanın etkisinin 28 Şubat sürecine benzer bir şekilde ilerlememesini sağlamıştır. Bununla birlikte ordu, muhtırayı yeni medya üzerinden vermiş, dolayısıyla ordu-iktidar ilişkilerinde medyanın kullanımında yeni bir döneme girilmiştir. Ordunun muhtırasına karşılık hükümet de televizyonda, canlı yayında bir muhtıra vermiştir. Bu canlı yayın da Türk basın tarihi açısından kritik bir aşamaya işaret etmektedir. E-muhtıra sürecinde medyada darbe lehine tek boyutlu bir ittifak gerçekleşmemiş, bazı yayın organlarının sivil hükümetten yana tavır alması darbenin engellenmesinde önemli rol oynamıştır (Özkır, 2017).

28 Şubat 1997 ve 27 Nisan 2007 müdahalelerine bakıldığında, değişen iletişim aygıtlarıyla birlikte ordunun müdahale yönteminin de değiştiği görülmektedir. 28 Şubat'a giden süreçte özel teşebbüsün medya sahipliğine girmesi sonrasında ordunun medya patronlarını kontrolü altına alarak çok sesliliği engellediği ve medyayı müdahale aracı olarak kullandığı görülmektedir. 2007'de ise özellikle internet ortamında yaşanan gelişmeler ve medya çok sesliliğinin sağlanmasıyla, müdahalenin yönteminin ve sonucunun değiştiği

söylenebilir. 2007'de ordu, hükümete muhtırasını internet aracılığıyla vermiş, medyanın bir kısmı da müdahale yanlısı tutum sergilemiştir. Ancak medyanın 28 Şubat'takine benzer şekilde tamamen kontrol altına alınmamış olması ve bir kısım medyanın bu müdahaleye tepki göstermesi ile hükümetin orduya karşı muhtırasını canlı yayınlaması, 27 Nisan'daki müdahalenin başarısız olmasını sağlayan nedenlerden biridir.

15 Temmuz Darbe Girişimi ve Medya

15 Temmuz 2016'ya gelindiğinde ise, Fetullahçı Terör Örgütü'ne mensup bazı askerler darbe yoluyla yönetimi ele geçirmeye çalışmış, özellikle halkın sokağa çıkarak darbecileri engellemesiyle başarısız olmuşlardır. Darbeciler, son iki müdahalenin aksine, geleneksel yollarla darbe yapmaya kalkışmış, 27 Mayıs benzeri bir darbe planlamıştır. Koçak (2016) darbe girişiminden kısa bir süre önce bazı lise ve üniversite öğrencilerinin iktidara karşı bildiri yayımlamalarını, mezuniyet törenlerindeki çeşitli protestoları ve tören sırasında konuşma yapan müdürlere, rektörlere sırtlarını dönmelerini, 27 Mayıs öncesinde Başvekil Adnan Menderes'in ziyareti sırasında havacı subayların Menderes'e sırtlarını dönmesine benzeterek 15 Temmuz girişiminin hem öncesinde yaşanan süreç, hem de müdahale şekli olarak ilhamını 27 Mayıs'tan aldığını söylemektedir. 15 Temmuz da tıpkı 27 Mayıs gibi, emir-komuta zinciri dışında, ordu içindeki bir grup tarafından planlanmıştır. Daha önceki darbelerde fiziksel şiddetten çok psikolojik şiddet, fiziksel şiddet kullanma tehdidi ve şiddet aygıtlarının teşhiri yöntem olarak kullanılmıştır. Ancak 15 Temmuz kalkışmasını özellikle terörist bir kalkışma haline getiren ve darbecilerin 'terörist' olarak tanımlanmasını gerektiren uygulama, darbecilerin hem kamusal hedeflere hem de darbeye karşı çıkan sivillere karşı yoğun şiddet kullanmış olmasıdır (Yayla, 2016).

Daha önce başarısız olan girişimlere bakıldığında 1962 ve 1963 yıllarında Talat Aydemir'in gerçekleştirdiği kalkışmalar ve 1971'deki 9 Mart hareketi ordu içinden yapılan müdahalelerle engellenmiş, 2007'deki e-muhtıra ise hükümetin taviz vermemesi ile sonuçsuz kalmıştır. 1962 ve 1963'te kalkışmaların engellenmesinde halk devrede değildir. 2007'deki e-muhtıra sürecinde ise somut bir girişimden ziyade medya aracılığıyla iletilen bir muhtıra söz konusudur. Halkın sokaktaki varlığına bakıldığında, bu muhtırayı

ortaya çıkaran ve destekleyen gösteriler bir yana toplum, askeri müdahaleye tepkisini sandıkta göstererek, süreç sonunda yapılan erken seçimde yüzde 79,13'ten yüzde 84,25'e yükselen katılım oranıyla, ordu tarafından muhtıra verilen partinin (Adalet ve Kalkınma Partisi) oylarını yüzde 34,28'den yüzde 46,66'ya çıkarmıştır. 15 Temmuz'daki darbe girişiminde ise halk, darbeci askerlere doğrudan müdahale etmiş ve darbe girişimi oldukça kanlı bir şekilde, halkın direnişiyle engellenmiştir. 15 Temmuz 2016'da darbeci askerler tarafından 250 vatandaş şehit edilmiş, yaklaşık 2.200 vatandaş ise yaralanmıştır[1].

Yayla (2016), 15 Temmuz darbe girişiminin başarısız olmasını siyasi iradenin darbeye direnmesi; toplumun darbeye isyan etmesi; yargının darbeye karşı tavır alması; polis teşkilatının darbecilerle silahlı mücadeleye girişmesi; medyanın demokrasiden yana, darbeye karşı tavır alması ve ordu içindeki direniş gibi etkenlere bağlamaktadır. Yayla'ya göre, darbe girişimini fark eden vatandaşların, Cumhurbaşkanı Recep Tayyip Erdoğan'ın çağrısından da önce sokağa çıkmaya başlayıp darbeye karşı direnmesiyle günlük hayatın sıradan insanları kahramanlara dönüşmüştür. Diğer taraftan, darbeci askerleri koruyan, aynı örgüte bağlı yargı mensuplarının uygulamaları bir yana, özellikle Ankara, İstanbul ve İzmir'de bazı savcılar tereddüt etmeden darbecilerin gözaltına alınması için polise talimat vermiş, bu talimatların medya aracılığıyla topluma duyurulması darbecilere moral açısından bir darbe indirmiş, halkın da psikolojik üstünlüğü elde etmesinde önemli bir faktör olmuştur. Medya ise daha önceki darbelerden farklı olarak bütünüyle darbeye karşı tavır almış, tüm çabalara rağmen televizyon yayınlarını durduramayan askerler sağlam bir blok halinde karşılarında duran bir medyayla karşılaşmıştır. Ana akım medya, ekranlarını siyasetçilere ve bazı rütbeli askerlere açmış, Cumhurbaşkanı'nın Başbakan'ın açıklamalarını canlı yayınlamış, darbeci askerlerin vahşetini topluma yansıtmıştır.

2016 yılı itibariyle Türkiye'de kitle iletişim araçlarının bulunduğu konum ve kullanım alanları dikkate alındığında 15 Temmuz darbe girişiminin engellenmesinde medyanın etkisi de

[1] 15 Temmuz 2016 darbe girişiminin öncesi ve sonrasına dair detaylı bilgi için bkz. "Gerçekçioğlu, ve diğerleri, (2017). *15 Temmuz Külliyatı.* Voice of July"

ortaya çıkmaktadır. Özellikle yeni medya olarak tanımlanan internetin hız ve kapsam bakımından bulunduğu konum; iletişim ve medya araçlarında alternatiflerin artması, medya organlarındaki çeşitlilik 15 Temmuz darbe girişiminin diğer darbelerden farklı bir şekilde sonuçlanmasını sağlayan önemli etkenlerdendir. O gece halk, akıllı telefonların kendisine sunduğu çeşitli mesajlaşma uygulamalarıyla yakın çevresini gelişmelerden haberdar etmiş, video ve fotoğraf paylaşımında bulunmuştur. Özellikle sosyal medya hesapları aracılığıyla bulundukları yerden anında görüntü ve bilgi paylaşan halk, yurttaş gazeteciliğinin önemli bir örneğini sergilemiştir. Kurumlar da darbecilerin müdahale edemediği sosyal medya hesapları aracılığıyla sürekli yayın yapmış, hem halkı darbeye karşı harekete geçirme hem de ilk ağızdan bilgilendirme hususunda yeni medyayı yoğun şekilde kullanmıştır. Cumhurbaşkanlığı Kurumsal İletişim Başkanı Mücahit Küçükyılmaz, Ankara'da çeşitli noktalarda görev yapan Cumhurbaşkanlığı Kurumsal İletişim Birimi çalışanlarıyla birlikte aralıksız olarak sosyal medya yönetimi üzerinde çalıştıklarını belirtmektedir. O gece öncelikle Cumhurbaşkanlığının kurumsal internet sayfası ve sosyal medya hesapları güvence altına alınarak resmi kaynaklardan teyitli haberler anında internet ortamında paylaşılmış, haber ajanslarına ve televizyon kanallarına iletilmiştir. Ele geçirilen darbecilerin görüntüleri de kurumsal hesaptan düzenli olarak paylaşılmış, 15 Temmuz gecesi Cumhurbaşkanlığının kurumsal Twitter hesabından atılan her tweet yaklaşık 2 milyon kişiye ulaşmıştır (Küçükyılmaz, 2017). 15 Temmuz 2016 gecesi sosyal medya aynı zamanda halkın belli bölgelerde örgütlenmesinde de önemli rol oynamıştır.

Daha önceki darbelerde ve darbe girişimlerinde olduğu gibi yalnızca radyo ve televizyonların ele geçirilmesiyle bilgi akışının kesilmesi mümkün olmamış, halk birçok kanaldan hem bilgiye ulaşmış hem de bilgiyi paylaşmıştır. Cumhurbaşkanı Recep Tayyip Erdoğan, Marmaris'te yerel basın aracılığıyla, internetten canlı yayın yapma olanağı sağlayan uygulama üzerinden açıklama yapmış, bu açıklamanın halka ulaşmadığı anlaşılınca görüntülü görüşme olanağı sağlayan akıllı telefon uygulaması Facetime aracılığıyla CNN Türk canlı yayınına bağlanmıştır. 15 Temmuz gecesi, bütün iletişim araçları, bütün alternatifleriyle birlikte kullanılmıştır. AK Parti Düzce Milletvekili Ayşe Keşir de Facetime

aracılığıyla Türkiye Büyük Millet Meclisi'nde yaşananları, Meclis Başkanı İsmail Kahraman'ın ve vekillerin açıklamalarını televizyon kanallarıyla paylaşmıştır. Gecenin ilerleyen saatlerinde bütün GSM abonelerine Cumhurbaşkanı Recep Tayyip Erdoğan imzalı SMS gelmiş ve böylece toplumun çoğunluğunun darbe girişiminden haberdar olması sağlanmıştır. Diğer taraftan medya organlarındaki çeşitlilik de halkın pek çok kanal aracılığıyla gelişmeleri takip edebilmesini sağlamıştır. TRT yayınlarının kesilmesi darbeciler için yeterli olmamıştır. Zira TRT'de spiker Tijen Karaş'a silah zoruyla okutturulan darbe bildirisinden birkaç dakika sonra Cumhurbaşkanı Recep Tayyip Erdoğan CNN Türk canlı yayınında halka seslenmiştir. CNN Türk Genel Yayın Yönetmeni Ferhat Boratav, Cumhurbaşkanı Recep Tayyip Erdoğan'ın darbeye karşı halkı sokağa çağırdığı yayının, CNN Türk yerine devletin resmi televizyon kanalında ya da hükümete yakın bir kanalda yapılsaydı aynı derecede etkili olamayacağını öne sürmektedir (Fırat, 2016: 97). Bu da çok sesli medya ortamında darbe gibi ciddi bir toplumsal olayda bir bütün halinde yayıncılığı sürdürmenin önemini göstermektedir. "Türkiye'nin yaşadığı darbe tecrübelerinin tümünde darbeciler kendi otoritelerini kurmak için medyanın bu gücünden faydalanmıştır. Fakat medya kendi temel yayıncılık ilkelerini koruyup darbecilerin hedeflerini reddederek yayınlarını şekillendirdiğinde başka bir tablonun yaşandığı 15 Temmuz'da görülmüştür (Özkır, 2017)." CNN Türk yayınının darbeciler tarafından kesilmesi farklı kanallardan yapılan darbe karşıtı yayınları engelleyememiştir. Darbeciler bütün yayınları kesebilmek amacıyla TÜRKSAT'ı işgal etseler de burada sosyal medya aracılığıyla örgütlenen halkla karşılaşmış ve başarılı olamamıştır. İletişim araçlarının sunduğu alternatifler de darbecilerin işini zorlaştırmıştır. 15 Temmuz gecesi Birçok ordu mensubu ve ordu mensubu çeşitli televizyon kanallarına canlı yayında bağlanmış, bu yolla hem halkın psikolojik üstünlüğü ele geçirmesini sağlamış hem de gelişmelerle ilgili bilgileri anında paylaşmıştır.

Darbeciler de iletişim araçlarının çeşitliliğinden ve hızından faydalanmış ancak bu, girişimin başarılı olması için yeterli olmamıştır. Darbeciler gece boyunca kendi aralarında sürekli olarak WhatsApp uygulaması üzerinden haberleşmiş, TRT ekranlarında okutturulan sözde darbe bildirisi ilk olarak Genelkurmay Başkanlığına akredite gazetecilerin e-mail adreslerine

gönderilmiştir. Darbeciler sosyal medya üzerinden de algı yürütmeye çalışmış, darbeye dair ilk tweet FETÖ'ye ait olan @haberdar hesabından saat 21.50'de atılmıştır. Darbenin engellendiğinin kesinleşmesinin ardından özellikle Twitter üzerinden #askerimedokunma gibi manipülatif etiketlerle silahsız sivilleri öldüren darbeciler masum ve mağdur, bütün gece darbeci askerlerle mücadele eden siviller ise canavar olarak gösterilmeye çalışılmıştır (Çağlar & Altun, 2017).

Bulgular

15 Temmuz darbe girişimi sonrasında kamuoyunun medya algısını konu edinen bu araştırma, Google Formlar üzerinden çevrimiçi anket ile 150 kişi üzerinde yapılmıştır. Araştırma Türkiye geneli 18 yaş ve üzeri internet kullanıcılarını kapsamaktadır. Yapılan araştırmada sonuca ulaşmayı sağlayacak sorular aşağıdaki gibi saptanmıştır:

1. Kamuoyu darbe girişiminin engellenmesinde medyanın etkili olduğunu düşünmekte midir?

2. Kamuoyunun 15 Temmuz darbe girişimi sonrasında medyaya bakış açısı değişmiş midir?

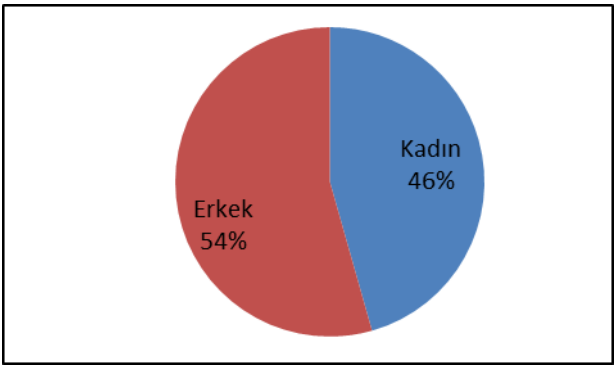
3. Medya darbenin önlenmesinde diğer darbelerden farklı bir duruş sergilemiş midir?

4. 15 Temmuz gecesi halk darbeyi hangi iletişim araçlarından öğrenmiştir?

5. 15 Temmuz gecesi halk darbeyi hangi iletişim araçlarından takip etmiştir?

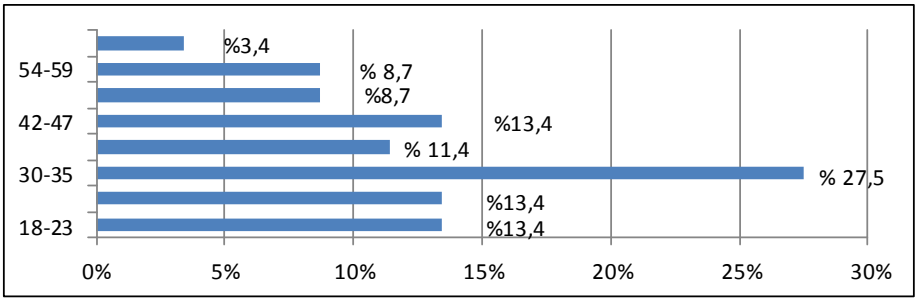
Bu çalışma için veri toplama tekniği olarak araştırmacılar tarafından hazırlanan, çoktan seçmeli ve kapalı uçlu soruların yanı sıra 5'li likert tipi ölçek sorularının bulunduğu "15 Temmuz Darbe Girişiminin Önlenmesinde Medyanın Etkisi Üzerine Kamuoyu Algısı Anketi" uygulanmıştır. Hazırlanan anket, "Google Form" özelliği ile dijital ortama aktarılmıştır ve sosyal medya yoluyla katılımcılarla iletişim kurularak kendilerinden e-anket formunu doldurmaları istenmiştir. Çalışmada, geri dönüş hızı ve oranının yüksek olmasından dolayı anket tekniği kullanılmıştır.

Araştırma örneklemi içinde yer alan kişiler ile internet üzerinden uygulanan soru formu ile elde edilen verilerin analizi sonrası elde edilen bulgulara aşağıda yer verilmektedir.



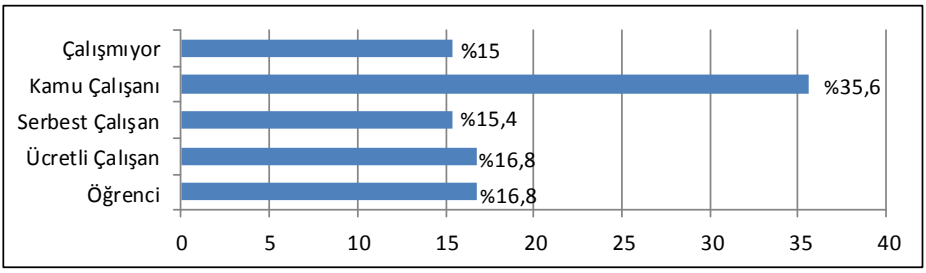
Grafik 1: Cinsiyetlerine göre dağılımı

Grafik 1'de katılımcıların cinsiyetlere göre dağılımları verilmiştir. Araştırma, %54'ü erkek, %46'sı kadın olmak üzere toplam 150 kişi üzerinde yapılmıştır. Cinsiyet açısından katılımcıların homojen dağılımı söz konusudur.



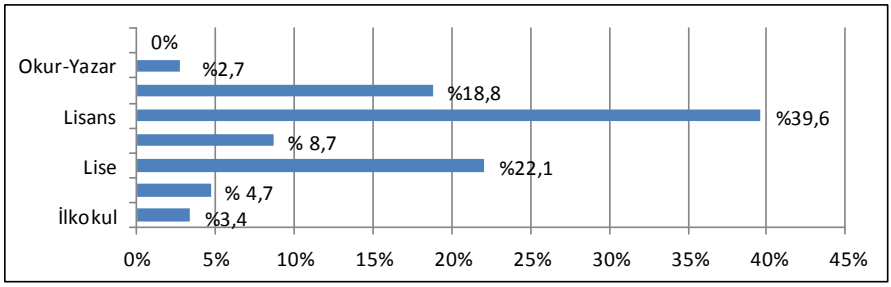
Grafik 2: Yaş dağılımı

Yaş itibariyle ise ankete en fazla %27,5 oranıyla 30-35 yaş grubundan katılım sağlanmıştır. Diğer yandan 18-23 yaşla birlikte 24-29 ve 42-47 yaş arası katılımcı %13,4 oranında ankete katılırken; 36-42 yaş arası %11,3; 48-53 yaş ve 54-59 yaş arası katılımcıların oranı ise %8,7'dir. Çalışmanın genç ve orta yaş grubuna hitap ettiği söylenebilir.



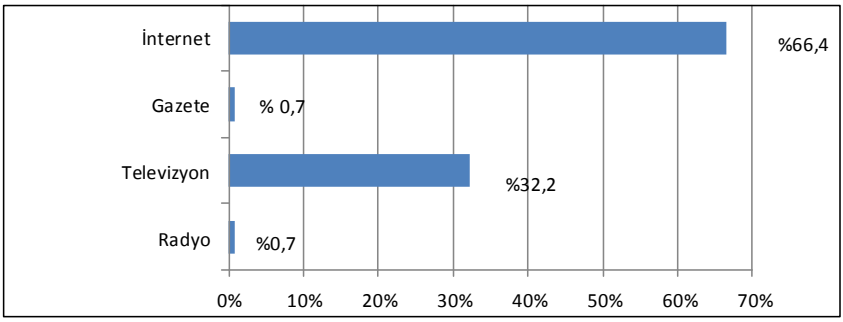
Grafik 3: Mesleklerine göre dağılım

Ankete katılan 150 katılımcının %35,6'sı kamu çalışanıdır. Katılımcıların %16,8'i ücretli çalışandır. Öğrencilerin oranı (%16,8) ücretli çalışanlarla aynıdır. Serbest çalışanlar %15,4 ve herhangi bir işte çalışmayanlar %15 oranına sahiptir.



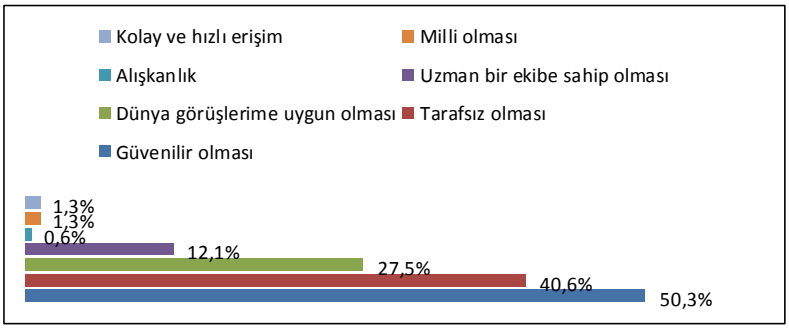
Grafik 4: Eğitim durumlarına göre dağılımı

Grafikte 4'de görüldüğü gibi eğitim durumları açısından %39,6 oranıyla lisans mezunları ağırlıktadır. Bunu %22,1 ile lise, yüzde 18,8 ile lisansüstü ve %8,7 ile önlisans mezunları izlemektedir.



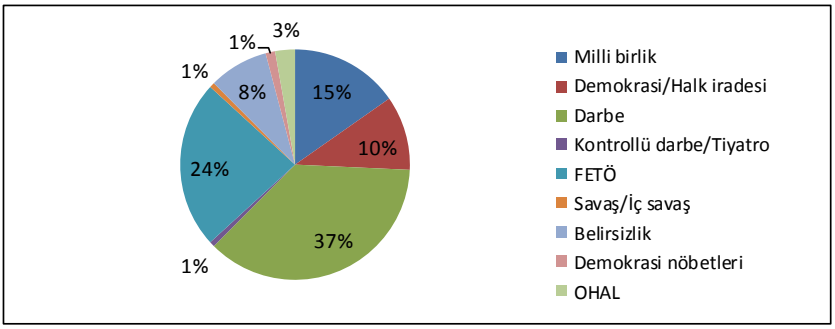
Grafik 5: İletişim araçlarından en fazla hangisini kullanmaktasınız?

Ankete katılan katılımcıların büyük bir kısmının en fazla kullandığı iletişim aracı İnternet'tir. En fazla İnternet'i kullananların oranı %66,4 iken televizyon izleyenlerin oranı %32,2'dir. Radyo ve gazete (%0,7) katılımcılar tarafından tercih edilmemektedir.



Grafik 6: Takip ettiğiniz medya kuruluşunu tercih etmenizde aşağıdaki maddelerin hangisi ya da hangileri daha etkilidir?

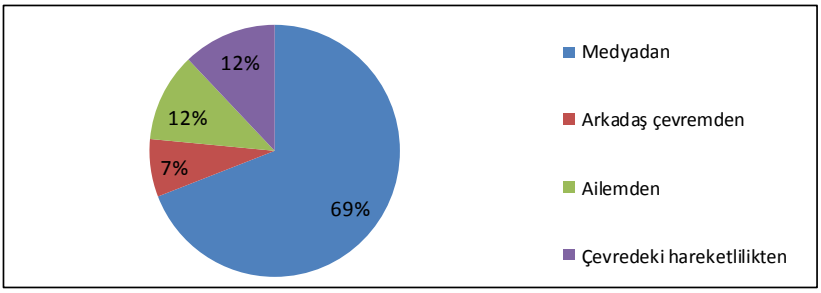
Katılımcılar takip ettikleri medya kuruluşunun güvenilir ve tarafsız olmasına dikkat etmektedirler. Katılımcıların %50,3'u takip edeceği medya kuruluşunun güvenilir olmasına, %40,6'ı tarafsız olmasına, %27,5'i dünya görüşlerine uygun olmasına ve %12,10'i ise uzman bir ekibe sahip olmasına dikkat etmektedir.



Grafik 7: 15 Temmuz denilince aklınıza ilk olarak hangisi gelmektedir?

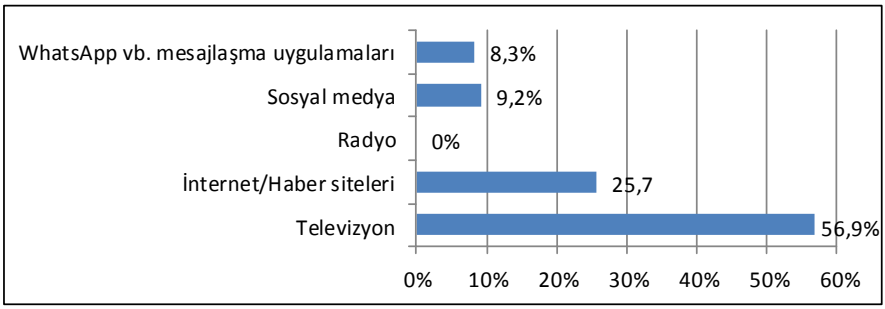
15 Temmuz denilince katılımcıların büyük çoğunluğunun aklına darbe (%37) ve FETÖ (%24) gelmektedir. Bu soruya milli birlik yanıtını verenlerin oranı %15, demokrasi diyenlerin oranı

%10, belirsizlik diyenlerin oranı %8 ve OHAL diyenlerin oranı ise %3'dür.



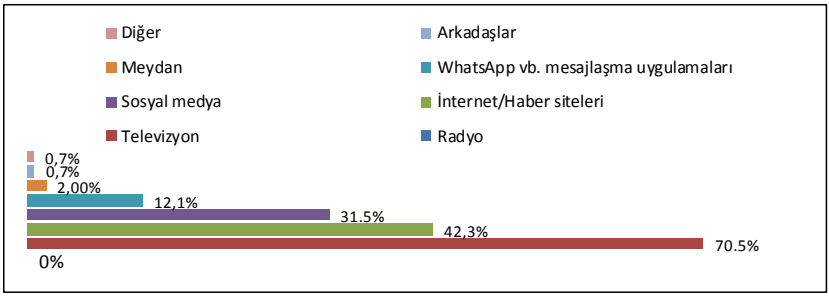
Grafik 8: 15 Temmuz darbe girişimini ilk olarak nereden öğrendiniz?

Ankete katılanlar 15 Temmuz darbe girişimini ilk olarak medyadan öğrenmişlerdir. Bu soruya katılımcıların %69'u medya yanıtını verirken, ailemden ve çevredeki hareketlilikten yanıtını verenlerin oranı %12'dir. Katılımcıların %7'si ise darbe girişimini arkadaş çevresinden öğrendiği yanıtını vermiştir.



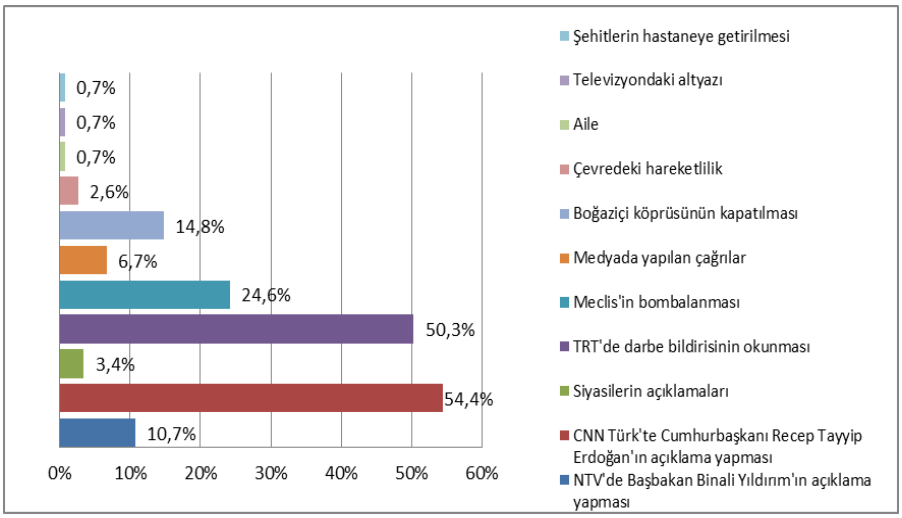
Grafik 9: Cevabınız medya ise hangi medya aracından öğrendiniz?

Grafik 5'te görüldüğü üzere katılımcıların en fazla kullandığı iletişim aracı İnternet olmasına rağmen katılımcıların 15 Temmuz darbe girişimini öğrenmelerinde kilit rol oynayan iletişim aracı televizyon olmuştur. Katılımcılar, 15 Temmuz darbe girişimini %56,9 oranıyla televizyondan öğrenmişlerdir. İnternet haber siteleri (%25,7), sosyal medya (%9,2) ve WhatsApp vb. mesajlaşma uygulamaları (%8,3) darbe girişimi esnasında takip edilen diğer medya araçlarıdır.



Grafik 10: 15 Temmuz gecesi gelişmeleri hangi iletişim aracından takip ettiniz?

15 Temmuz gecesi katılımcıların çoğunluğu televizyon ekranlarına kilitlenmiş ve gelişmeleri televizyondan (%70,5) takip etmiştir. Bunun yanı sıra internet/haber siteleri (%42,3), sosyal medya (%31,5) ve WhatsApp vb. mesajlaşma uygulamaları (%12,1) da aktif olarak kullanılmıştır.



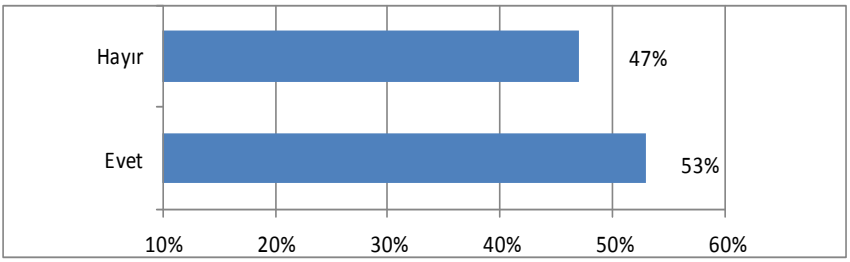
Grafik 11: Bir darbe girişiminin olduğunu hangi gelişme üzerine idrak ettiniz?

Başlangıçta darbe haberlerine kuşkuyla yaklaşan halkın özellikle CNN Türk'te Cumhurbaşkanı Recep Tayyip Erdoğan'ın açıklama yapması ile (%54,4) olayların ciddiyetinin farkına vardığı görülmektedir. Darbe gecesi CNN Türk Ankara Temsilcisi Hande

Fırat'ın FaceTime üzerinden Cumhurbaşkanı Erdoğan'la yaptığı görüşme ve Erdoğan'ın "Milletimizi sokaklara davet ediyorum" çağrısı büyük ses getirmişti.

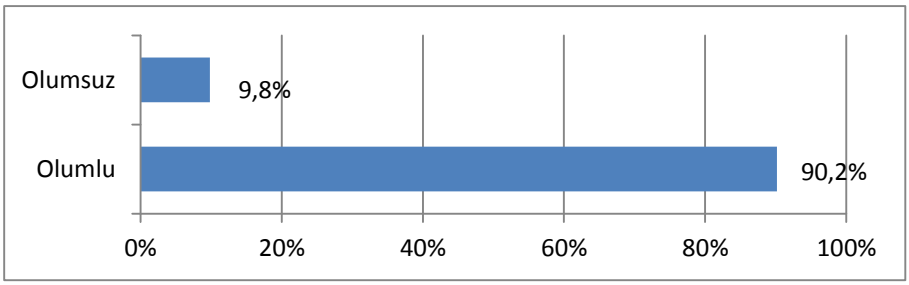
Darbe gecesi TRT'nin binasına baskın yapılmış ve darbe girişimi hakkında korsan bir bildiri yayınlanmıştır. TRT haber spikeri Tijen Karaş'a zorla okutulan bu bildiri, Yurtta Sulh Konseyi imzasıyla sunulmuştur. Katılımcıların %50,3'u hafızalara kazınan bu görüntülerin darbe girişiminin idrak edilmesinde önemli bir etken olduğunu belirtmişlerdir.

15 Temmuz darbe girişimi esnasında yaşanan en önemli olaylardan birisi de TBMM'nin bombalanmasıdır. Katılımcıların %24,2'si TBMM'nin bombalandığını gördükten sonra darbe girişimini idrak etmiştir.



Grafik 12. 15 Temmuz gecesi basının tavrı medya ile ilgili düşünceleriniz değiştirdi mi?

Haberler, bireylere yaşanılan dünyada olup bitenlere ilişkin bilgileri aktaran yayınlardır. Haberler, izleyenlere dünyayı tanımlamalarının yanı sıra, neyin önemli neyin önemsiz olduğunu da gösteren programlardır. 15 Temmuz gecesi basın yaptığı yayınlarla darbe girişimi ile ilgili her tür gelişmeyi kamuoyu ile paylaşmış ve haber verme görevini de başarıyla yerine getirmiştir. 15 Temmuz gecesi yaşananlardan sonra halkın %53'ü medyaya karşı düşüncelerinin değiştiğini belirtmiştir.



Grafik 13: Cevabınız evet ise 15 Temmuz sonrası medyaya bakış açınız nasıl değişti?

Yapılan araştırmalar göstermektedir medya en az güvenilen kurumlardan biridir. Ancak 15 Temmuz ile birlikte kamuoyunun medyaya yönelik tutumlarında önemli değişiklikler olmuştur. Çalışma kapsamında 15 Temmuz gecesi basının tavrı ile medya ile ilgili düşüncelerini değiştiren katılımcılara 15 Temmuz sonrası medyaya bakış açısının nasıl değiştiği sorulmuştur. Medyaya karşı düşüncelerinin değiştiğini söyleyenlerin %90,2'si bu değişimin olumlu yönde olduğunu, %10'u ise olumsuz yönde olduğunu belirtmiştir.

		Tamamen katılıyorum	Kısmen katılıyorum	Kararsızım	Kısmen Katılmıyorum	Hiç katılmıyorum
	İletişim teknolojilerinin gelişimi darbenin seyrini değiştirmiştir.	61	30	7	1	1
	Medya, 15 Temmuz darbe girişiminin önlenmesinde önemli bir rol üstlenmiştir.	51	39	6	3	2
	Medya, 15 Temmuz gecesi milli bir duruş sergilemiştir	38	34	22	4	1
	Medya 15 Temmuz gecesi halkın örgütlenmesi ve eylemlerin şekillenmesinde önemli bir rol üstlenmiştir.	47	47	4	1	0
	Medya 15 Temmuz darbe girişiminde, diğer darbelerdeki duruşundan farklı bir duruş sergilemiştir	33	34	28	4	0
	15 Temmuz gecesi medya kuruluşları tam bir birlik içerisinde hareket etmişlerdir	19	39	29	10	2
	İletişim araçlarının çeşitliliği 15 Temmuz gecesi halkın örgütlenmesinde etkili olmuştur.	57	37	3	2	1
	15 Temmuz gecesi medya araçlarından yapılan yayınlar darbenin durdurulmasında etkili olmuştur.	54	40	4	1	0
	15 Temmuz gecesi medya kuruluşları birbirlerinden bağımsız hareket etmişlerdir.	11	24	36	21	7
0	Medya, 15 Temmuz darbe girişimindeki duruşuyla halkın milli duygularını harekete geçirmede etkili olmamıştır.	11	13	14	25	37

Tablo: 15 Temmuz'da basının tavrı ile ilgili katılımcıların görüşleri

Gerçekleştirilen anket çalışması kapsamında aynı zamanda 15 Temmuz'da basının tavrı ile ilgili katılımcıların görüşlerini belirlemek için beşli likert ölçeği kullanılmıştır.

Katılımcıların %61'i iletişim teknolojilerindeki gelişmelerin darbenin seyrini değiştirdiği önermesine tamamen katıldığını ifade ederken, %30'u kısmen katıldığını, %7'si kararsız kaldığını, % 1'i kısmen katılmadığını, %1'i ise hiç katılmadığını belirtmiştir.

Teknolojinin gelişmesiyle birlikte tüm alanlarda olduğu gibi medya alanında da büyük bir değişim ve dönüşüm yaşanmıştır. 1960 darbesi ve 1971 muhtırasını gazete ve radyodan öğrenen halk, 1980 darbesini ise gazete, radyo ve televizyon aracılığı ile öğrenmişti. Günümüzde ise internetin de hayatımıza girmesiyle birlikte iletişim alanında yeni açılımlar söz konusudur. 15 Temmuz darbe girişiminin yaşandığı süreçte geleneksel iletişim araçlarının kadar yeni medya araçları da haber almada ve paylaşmadaki önemlerini gözler önüne sermiştir.

Ankete katılanların çoğunluğu (%51) 15 Temmuz darbe girişiminin önlenmesinde medyanın önemli bir rol üstlendiğini belirtmiştir. Katılımcıların %39'u bu düşünceye kısmen katıldığını, %3'ü kısmen katılmadığını ve %1'i ise hiç katılmadığını ifade etmiştir. Katılımcıların %6'sı ise kararsız kaldığını belirtmiştir.

Medyanın 15 Temmuz gecesi milli bir duruş sergilediği görüşüne katılımcıların %38'i tamamen katılıyorum, %34'ü kısmen katılıyorum, %22'si kararsızım, %4'ü kısmen katılmıyorum ve %1'i hiç katılmıyorum cevaplarını vermişlerdir.

Katılımcıların çoğunluğu medyanın 15 Temmuz gecesi halkın örgütlenmesi ve eylemlerin şekillenmesinde önemli bir rol üstlendiğini belirtmişlerdir. Bu soruya 'tamamen katılıyorum' ve 'kısmen katılıyorum' yanıtlarını verenlerin oranı (%47) eşittir. Kararsız kalanların oranı %4 iken, kısmen katılmıyorum diyenlerin oranı ise katılımcıların %1'ini oluşturmaktadır.

Ankete katılan toplam 150 kişinin %33'ü medyanın 15 Temmuz darbe girişiminde diğer darbelerdekinden farklı bir duruş sergilediğini ifade etmiştir. Grafiklere bakıldığında katılımcıların %34'ü buna kısmen katıldığını, %28'i kararsız kaldığını belirtirken, sadece %4'ü kısmen katılmadığını dile getirmiştir.

15 Temmuz gecesi medya kuruluşlarının birlik içerisinde hareket ettiğine katılımcıların %19 tamamen, %39'u kısmen katılmıştır. Katılımcıların %29'u kararsız kalırken %10'u kısmen katılmadığını, %2'si ise bu düşünceye hiç katılmadığını belirtmiştir.

İletişim olanaklarının arttığı günümüz dünyasında geleneksel medya araçlarının yanı sıra yeni iletişim araçları da toplumdaki yerini almıştır. Bugün insanlar teknolojik gelişmelerle birlikte sınırsız imkâna kavuşmuştur. İletişim araçlarının bu çeşitliliği, 15

Temmuz darbe gecesi halkın örgütlenmesinde etkili olmuştur. Halkın %57'si bu düşünceye tamamen katıldığını, %37'si ise kısmen katıldığını ifade etmiştir.

Katılımcılar 15 Temmuz gecesi yapılan yayınların, Cumhurbaşkanının, Başbakanın ve siyasilerin açıklamalarının yanı sıra yapılan çağrıların (sokağa çıkma, sala verme vb.) darbenin durdurulmasında etkili olduğunu düşünmektedir. Katılımcıların %54'ü bu düşünceye tamamen katıldığını, %40'ı ise kısmen katıldığını ifade ederken, %4'ü kararsız kaldığını, %i'si ise kısmen katılmadığını belirtmiştir.

15 Temmuz gecesi medya kuruluşlarının birbirlerinden bağımsız hareket edip etmedikleri hususunda katılımcıların kararsız kaldığı görülmektedir. Katılımcıların %36'sı 'kararsızım' seçeneğini işaretlerken %24'ü konuya kısmen katıldığını %21'i ise kısmen katılmadığını belirtmiştir. Katılımcıların %11'i 15 Temmuz gecesi medya kuruluşlarının birbirlerinden bağımsız hareket ettikleri görüşüne tamamen katılırken %7'si ise tamamen katılmamaktadır.

"Medya, 15 Temmuz darbe girişimindeki duruşuyla halkın milli duygularını harekete geçirmede etkili olmamıştır" görüşüne ise katılımcıların çoğunluğu katılmamaktadır. Ankete katılanların %37'si bu görüşe hiç katılmadığını ifade ederken, katılımcıların %25'i kısmen katılmadığını, %14'ü kararsız olduğunu, %13'ü kısmen katıldığını ve %11'i ise tamamen katıldığını belirtmiştir.

Sonuç

Türkiye tarihi boyunca demokrasinin sekteye uğradığı, darbe ve darbe girişimlerine maruz kalmıştır. Cumhuriyet döneminde ilk darbe 27 Mayıs 1960'ta yaşanmıştır. Bu darbe kendinden sonra gelen 12 Mart 1971 muhtırası ve 12 Eylül 1980 darbesine de örnek teşkil etmiştir. Bunların dışında, ülke tarihine "postmodern darbe" olarak geçen, 28 Şubat 1997'de Milli Güvenlik Kurulu sonrası yayınlanan bildiriyle başlayan ve Erbakan-Çiller hükümetinin istifasıyla sonuçlanan süreç yaşanmıştır. Cumhurbaşkanlığı seçiminde yaşanan kriz sonrası 27 Nisan 2007'de ise Genelkurmay Başkanlığı tarafından internet sitesi aracılığıyla yayınlanan bildiri ile Türkiye e-muhtıra ile tanışmıştır. Son olarak 15 Temmuz 2016 gecesi ise Türkiye'ye yönelik gerçekleştirilen darbe girişimi, halkın meydanlara inmesiyle engellenmiştir. Türkiye o gece, İstanbul'daki

Boğaziçi Köprüsü'nün tanklarla kapatılmasına, Türkiye Büyük Millet Meclisi'nin F-16 uçakları ile vurulmasına, TRT'den darbe bildirisi okunmasına kadar pek çok şeye tanıklık etmiştir. 15 Temmuz gecesi darbe girişiminin başarısızlıkla sonuçlanmasında halkın FETÖ kontrolündeki silahlı güçlere karşı sivil bir direniş sergilemesi darbenin püskürtülmesindeki en önemli etkenlerden biridir. Medya ise gerek yaptığı yayınlarla gerek darbeye karşı gösterdiği net tavrıyla darbenin engellenmesinde büyük rol oynamıştır.

15 Temmuz darbe girişimi sonrasında kamuoyunun medya algısını konu edinen bu araştırmada katılımcıların en fazla kullandığı kitle iletişim aracının internet olduğu görülmüştür. Katılımcılar takip ettikleri medya kuruluşunun güvenilir ve tarafsız olmasına önem vermektedirler. 15 Temmuz denilince katılımcıların büyük çoğunluğunun aklına darbe ve FETÖ gelmektedir. Katılımcılar, 15 Temmuz darbe girişimini ilk olarak medyadan öğrenmişlerdir. Her ne kadar en fazla kullanılan iletişim aracı internet olsa da 15 Temmuz darbe girişimi genellikle televizyondan takip edilmiştir. O gece televizyonlar yaptıkları yayınlarla izleyicileri tüm gelişmelerden haberdar etmişlerdir. İnternet haber siteleri ve sosyal medya da darbe girişimi esnasında takip edilen diğer medya araçlarıdır. 15 Temmuz gecesi yaptığı yayınlarla darbe girişimi ile ilgili her tür gelişmeyi kamuoyu ile paylaşan basın, haber verme görevini de başarıyla yerine getirmiştir. 15 Temmuz gecesi yaşananlardan sonra katılımcıların çoğunluğu medyaya karşı düşüncelerinin olumlu yönde değiştiğini ifade etmiştir.

Katılımcıların "15 Temmuz gecesi medya kuruluşları birbirinden bağımsız hareket etmiştir" ifadesiyle ilgili görüşleri ikiye ayrılmıştır. Bu konuda katılımcılar arasında genel anlamda bir kararsızlık durumunun hakim olduğu görülmektedir.

CNN Türk'te Cumhurbaşkanı Recep Tayyip Erdoğan'ın açıklama yapmasının ve TRT'de Tijen Karaş tarafından okunan bildiri ile ülkenin bir darbe girişimi ile karşı karşıya olduğu idrak edilmiştir.

Türkiye'nin darbe tarihine bakıldığında sadece devlet televizyon ve radyosuna el konularak enformasyon akışını engellemek artık yeterli değildir. İletişim teknolojilerindeki gelişmeler de darbenin seyrini değiştirmiştir. Katılımcıların

çoğunluğu medyanın 15 Temmuz gecesi halkın örgütlenmesi ve eylemlerin şekillenmesinde önemli bir rol üstlendiğini belirtmişlerdir. Medya 15 Temmuz darbe girişiminde diğer darbelerden farklı bir duruş sergilemiştir. 15 Temmuz gecesi yapılan yayınların yanı sıra gerek siyasilerin konuşmaları, gerek Cumhurbaşkanı ve Başbakanın açıklamaları, gerekse yapılan çağrılar darbenin durdurulmasında etkili olmuştur.

İletişim araçlarının günümüzdeki çeşitliliği, 15 Temmuz darbe gecesi halkın örgütlenmesinde etkili olmuştur. 15 Temmuz gecesi medya kuruluşları tek bir yumruk olmuş ve birlik içerisinde hareket etmişlerdir.

KAYNAKÇA

Ahmad, F. (2010). *Demokrasi Sürecinde Türkiye (1945-1980).* İstanbul: Hil Yay.

Ahmad, F. (2014). *Modern Türkiye'nin Oluşumu.* İstanbul: Kaynak Yay.

Arikan, N. (2011). *28 Şubat Sürecinde Medya: Arena Programı ve Medyanın Siyasal Sürece Etkileri.* İstanbul: Metamorfoz Yay.

Birand, M. A. (1984). *12 Eylül Saat 04.00.* İstanbul: Karacan Yay.

Birand, M. A., & Yıldız, R. (2012). *Son Darbe 28 Şubat.* İstanbul: Doğan Kitap.

Çağlar, İ., & Altun, F. (2017). Mecra ve Mesaj: Türkiye'de Darbe Süreçlerinde Medya. İ. Çağlar, M. A. Memmi, & F. Altun içinde, *15 Temmuz'da Medya* (s. 13-25). İstanbul: SETA Vakfı.

Fırat, H. (2016). *24 Saat: 15 Temmuz'un Kamera Arkası.* İstanbul: Doğan Kitap.

Gerçekçioğlu, F., İnan, K. T., Özkan, T., Aslan, İ. H., Keleş, B., & Keskin, A. E. (2017). *15 Temmuz Külliyatı.* Voice of July.

Kahraman, H. B. (2010). *Türk Siyasetinin Yapısal Analizi-I Kavramlar Kuramlar Kurumlar.* İstanbul: Agora Kitaplığı.

Karpat, K. H. (2015). *Kısa Türkiye Tarihi.* İstanbul: Timaş Yay.

Kocabaş, S. (1998). *"Postmodern Darbe" Süreci 28 Şubat'a Doping.* İstanbul: Vatan Yay.

Koçak, C. (2016). *Darbeler Tarihi.* İstanbul: Timaş Yay.

Koçak, C. (2016, Temmuz 29). Halk Sokağa Çıkınca Vatandaş Darbe Yapamadı. *Yeni Şafak Gazetesi*.

Kongar, E. (1999). *21. Yüzyılda Türkiye.* İstanbul: Remzi Kitabevi.

Küçükyılmaz, M. M. (2017). 15 Temmuz Terörist Darbe Girişimi Cumhurbaşkanlığı Külliyesinde Nasıl Yaşandı? İ. Çağlar, M. A. Memmi, & F. Altun içinde, *15 Temmuz'da Medya* (s. 161-175). İstanbul: SETA Vakfı.

Özkır, Y. (2017). Darbecilerin İlk Adresi: Medya Organları. İ. Çağlar, M. A. Memmi, & F. Altun içinde, *15 Temmuz'da Medya* (s. 25-67). İstanbul: SETA Vakfı.

Yayla, A. (2016, Yaz). 15 Temmuz Direnişi ve Türkiye Demokrasisi. *Liberal Düşünce, 21*(83), 5-51.

AZERBAYCAN EKONOMİSİNİN BAĞIMSIZLIKTAN SONRAKİ ENTEGRASYON SÜRECİ

İbrahim MAMMADOV[*]

Entegrasyon Teorileri

Ekonomik entegrasyonun ortaya çıkışı ve tek bir pazarın oluşumu uzun süre tartışma konusu olmuştur. Bu düşüncenin temeli ekonomik gelişme faktörüdür. Bu fikri destekleyenlerin esas tezi tek pazar biçiminde üretim maliyetinin düşürülmesi, ihraç ürünlerinden ayırıcı olarak ücret alınması ve ihracat için uygun büyük pazarın olmasıdır. Muhaliflerin görüşüne göre, küreselleşme bağlamında oluşturulan ekonomik entegrasyon her zaman Gelişmiş Ülkelerin çıkarınadır. Gelişmekte olan ülkeler (OEC) son derece rekabetçi bir ürün üretemedikleri için yurt içi piyasanın bozuk ya da zayıf olduğunu düşünüyorlar. Ancak, bugün Ekonomik Birliğin üye devletlerinin kalkınma düzeylerini karşılaştırırken, herhangi bir ticari örgütlere katıldıktan sonra olumlu değişikliklerin yapıldığı gözlenilmiştir.

Genel olarak, iki dünya savaşı, büyük imparatorlukların çöküşü ve birçok ekonomik ve politik kriz dahil olmak üzere yeni devletlerin ortaya çıkmasıyla yirminci yüzyıla damgasını vurdu. Ekonomik pazarın sürekli büyümesi, bir çeşit entegrasyona yol açtı.

Ekonomik entegrasyon hakkındaki ilk fikirler Adam Smith ile bağlantılıdır. Smit Gümrük Birliği hakkındaki görüşlerini "Halkların zenginliği" kitabında kaydetmiştir. Smite göre, iki ülke arasında ticarette gümrük vergileri kaldırılarak üçüncü ülkelere karşı ortak gümrük tarifesi uygulama durumunda, Gümrük Birliği'ne dahil ülkelerdeki üretici ve satıcıları daha yararlı çıkacaktır.

Sonraki dönemlerde, başlangıçtaki ekonomik entegrasyon hakkındaki fikirler daha da gelişmiştir. Macar ekonomist Bela Balassaya'ya göre, bütünleşme iki unsurun birleşiminin sonucudur. Balassaya göre, ekonomik birliğin ekonomik ve politik boyutları

[*] UNEC, El-mek: ibrahimmemmedli@yahoo.com

vardır ve kuruluşunun amacı, farklı devletlerin ekonomileri arasındaki farklılıkları ortadan kaldırmaktır.

İsveçli ekonomist Gunnar Myrdala'ya göre, AET'ler Serbest ticarete dayalı bir ortaklık kurarak, zengin ülkeler daha da zenginleşiyor ve fakir ülkeler ise daha da yoksullaşıyor. Bunun nedeni, Gelişmekte Olan Ülkelerin düşük rekabet gücüne karşı, yüksek rekabet gücüne sahib ürünler karşısında daha düşük yerli üretim yapmasıdır. Bu nedenle, Gelişmekte Olan Ülkeler mevcut ve yerleşik sanayi kuruluşlarını dış rekabette sürdürememesi de serbest ticarete ilişkin olumsuz sonuçlar yaratmaktadır.[1]

Tüm bu farklı görüşler, entegrasyon hakkında farklı düşüncelerin olduğunu göstermektedir. Ancak, küreselleşmede ekonomik entegrasyonun dışında olmak, her ülke için belirli sorunlar yaratmaktadır.

Yirminci yüzyılın ikinci yarısından itibaren devletler ekonomik birlik görüşlerinin çevresinde birleşmeye başladılar. Avrupa Serbest Ticaret Bölgesi ve Avrupa Ekonomik Topluluğu'nun 60'lardaki yüksek ekonomik büyüme oranı, entegrasyonun önemini önemli ölçüde arttırmıştır. 1967'de, Güneydoğu Asya Ülkeleri Birliği (ASEAN)[2], 1990'larda MERCOSUR[3] ve Kuzey Amerika Serbest Ticaret Birliği (NAFTA)[4], ve diğer büyük organizasyonlar ortaya çıkmaya başladı.

Azerbaycan`ın entegrasyon süreci

1980'lerden başlayarak SSCB'nin düşüşü başladı. Bu düşüşün temel nedeni, kapalı ekonominin dünyadaki teknolojik gelişmelere cevap verememesiydi. 1990'dan itibaren bütün Sovyet cumhuriyetleri krize girmişti. Önceden birbirine bağlı ekonomilerin bağımsızlıktan sonra ortaya çıkan buhranı, yüksek enflasyon, sanayi işletmelerinin terk edilmesi, finansal ve bankacılık sisteminin çöküşü ile bağlantılıydı.

1991 yılında Azerbaycan yeniden bağımsızlığına kavuştuktan sonra dağılmış ekonomiyi kurtarmak gerekiyordu ve bu planlı

[1] http://dergipark.gov.tr/download/article-file/382853
[2] http://asean.org/
[3] http://www.mercosur.int/
[4] http://www.naftanow.org/

şekilde olmalıydı. Çöküş sanayinin tüm alanlarına olumsuz etki göstermişti. Böylelikle SSCB'nin tek ekonomik sistemi dağılırken ülkedeki işletmelerin önemli bölümünün faaliyeti durdu, ülke ciddi ekonomik ve sosyal sorunlarla karşı karşıya kaldı. Bununla birlikte, 1992 yılında ülkede fiyatlar liberalleştirildi, ulusal para birimi çıkarıldı, ekonomik reformlara start verildi. Fakat siyasi istikrarın bozulması ve Karabağ Savaşı ekonomik krizin derinleşmesine ve ekonominin yıkılmasına yol açtı. 1992-1996 yılları dönemi ülkede ekonomik durgunluk, GSYİH'nın hızla azalması, enflasyon düzeyinin çok yüksek olması ve işsizlik seviyesinin hızla derinleşmesi gibi sorunlarla tanımlanmaktadır: Dünya Bankasının verilerine göre bu dönemde ülkede GSYİH'nın yıllık ortalama büyüme oranı % 5,2, yıllık ortalama enflasyonun düzeyi ise % 827,7 olmuştur.[5]

Bağımsızlıktan sonra Azerbaycan bölgesel ekonomik kurumlar ve uluslararası örgütlere katılmaya başladı. Ekonomiyi piyasa ekonomisine uyarlamak ve ihracat potansiyelini arttırmak için devlet programları kabul edilmiştir. Azerbaycan, Hazar Denizi'ndeki zengin hidrokarbon yataklarını dünyaya açan ilk ülkelerdendir. Yeni bağımsız olan Azerbaycan, yabancı yatırımları ülkeye çekmek için modern şartlara uygun olarak ülkeye kapitalist çokuluslu şirketleri davet etti. Sosyalist sistemde bu mümkün değildi. Ülkeye herhangi bir yabancı sermaye şirketinin girişi planlanan ekonomi için kabul edilemezdi. 20 Eylül 1994'te Azerbaycanla altı ülke ve on bir petrol şirketi arasında bir üretim paylaşım anlaşması imzalandı. Bu anlaşma Avrupa'ya entegrasyon için de gerçek bir adım oldu[6]. Petrol faktörü çökmekte olan ekonomiyi toparlamak ve sürdürülebilir kalkınmayı sağlamak için özel bir rol oynamıştır. Genel olarak Azeri – Çırak - Güneşli (AÇG) yatakları Azerbaycana 2001 yılından 2018 yılı 1 Nisana kadar 130.551,0 milyon dolar gelir sağlamışdır.[7]

Azerbaycan'ın dünya ekonomisine entegrasyonu için Bakü – Tiflis - Ceyhan petrol boru hattının inşası, dünya pazarlarına petrol ihracatı için çok önemli bir projeydi.

---

[5] Azərbaycan – Ölkə üzrəİqtisadi Memorandum. Yeni İpək yolu – ixrac hesabına diversifikasiya. Dünya Bankının sənədi. 23 dekabr 2009-cu il, 55 s.

[6] Heydər Əliyev. Müstəqillik yollarında. I cild. Bakı: 1997, 558 s.

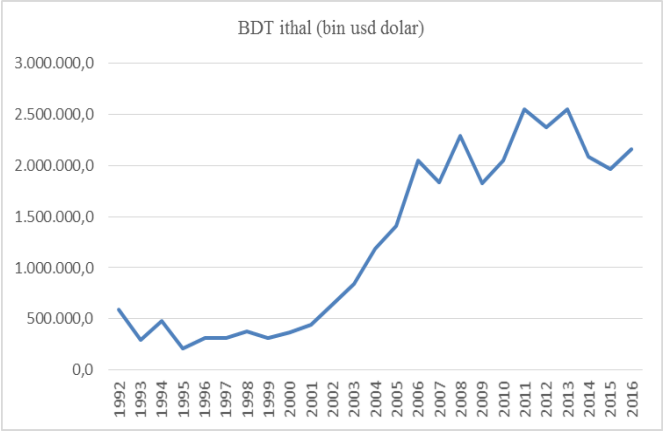
[7] http://www.oilfund.az/az_AZ/hesabatlar-ve-statistika/son-reqemler.asp

Yüzyıl önce Gürcistan'ın Karadeniz kıyısındaki limanları, Azerbaycan Cumhuriyeti'nde bile Bakü petrolü için çok önemliydi. Modern dönemde bu limanlar önemini korumaya devam ediyor. Demokratik Cumhuriyet döneminde Azerbaycan petrolü Batum limanından dünya pazarına ihraç ediliyordu. 1999'dan beri petrol, Bakü-Supsa boru hattı ile dünya pazarına ihraç edilmektedir.

Azerbaycan'ın Bağımsız Devletler Topluluğu'na (BDT) girişi bazı ekonomik avantajlar yaratmıştır. Daha önce Moskova tarafından yönetilen ve kontrol edilen on beş cumhuriyet, bağımsızlıktan sonra eşit bir ilişki kurmaya başladı. 1993 BDT Şartı, ortak bir ekonomik alan oluşturmayı, ulaşım ve iletişimde işbirliği geliştirmeyi öngörüyordu.[8]

Grafik 1, Azerbaycan'ın BDT üyesi olduktan sonra ithalat grafiği verilmiştir. Grafikten de görüleceği üzere ithalat 2001 yılından bu yana büyümeye devam etmiştir. İthal edilen ürünlerin toplam ağırlığında, BDT ülkelerinden yapılan ithalat 2016 yılında% 25,3 olmuştur.[9]

Qrafik1



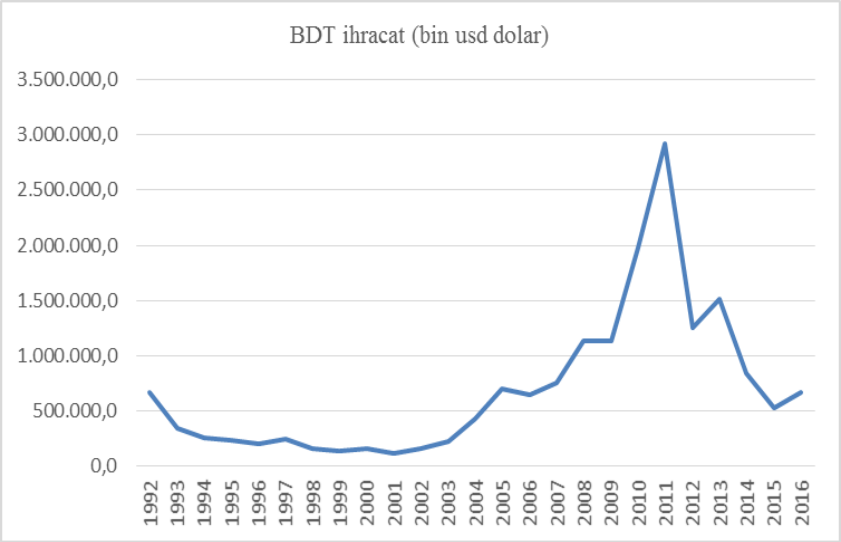
kaynak: devlet istatistik komitesi

[8] http://www.cisstat.com/
[9] Azərbaycan Dövlət Statistika Komitəsi

Azerbaycan'dan BDT ülkelerine yapılan ihracat 2016 yılında toplam ihracatın % 7,3'ünü oluşturmuştur.[10] Bu BDT ülkeleri ile dış ticaret ilişkilerinde negatif bir denge göstermektedir.

Grafik2'den görüldüğü üzere, 2011 yılında azami ihracat sınırına ulaşılmıştır. 2924.4 bin dolar ile bağımsızlıktan bu yana en yüksek sonuç elde edildi. Bununla birlikte, sonraki yıllarda, büyüme düşüşle değiştirildi. 2016 yılında bu rakam 663,6 bin dolara düştü.

Grafik2



kaynak: devlet istatistik komitesi

Bugün Avrupa Birliği, ekonomik birliğin en önde gelen şeklidir. Azerbaycan'ın Birliğe katılımının yasal yönü, Ortaklık ve İşbirliği Anlaşması'nda (TMS) belirlenmiştir. Belge Lüksemburg'da 22 Nisan 1996'da imzalanmış ve 1999 yılında yürürlüğe girmiştir. Avrupa Birliği'nin 2004 yılında Avrupa Komşuluk Politikası'na (ENP) girmesiyle yeni bir aşama başlatılmıştır. Böylece ENP, ülke için bir dizi fırsat yarattı:

[10] Azərbaycan Dövlət Statistika Komitəsi

• Siyasi, ekonomik ve idari reformların uygulanmasında ve ortak değerlere saygı gösterilmesinde somut ilerlemenin sağlanması karşılığında AB iç pazarında pay sahibi olma fırsatı

• Vatandaşların, malların, hizmetlerin ve sermayenin serbest dolaşımını sağlamak için gelecekteki entegrasyon ve liberalleşme süreçlerine katılım;

• Daha etkili siyasi diyalog ve AB üye ülkeleriyle işbirliği, ayrıcalıklı ticari ilişkiler ve açık pazar, göç, uyuşturucu ve organize suçla mücadelede işbirliği, yatırımların teşvik edilmesi, yeni fon kaynaklarına erişim, ülkemizin Dünya Ticaret Örgütü'ne üyeliğinin desteklenmesi.[11]

Avrupa Birliği, Azerbaycan'ın dış ticaretinde özel bir öneme sahiptir. Bu ilişkide enerji faktörü büyük rol oynar. Bu önem, TANAP ve TAP projeleri ile de artacaktır. Projenin yıllık iletim kapasitesi 2020 yılında 10 milyar m3, 2023 yılında 24 milyar metreküp ve 2026 yılında 31 milyar m3 olacaktır.[12]

Batı'ya entegrasyon için Bakü-Tiflis-Kars demiryolu projesi, Pekin'den Londra'ya uluslararası kargo taşımacılığının yanı sıra Azerbaycan'ın da entegrasyon yolunda en önemli projelerinden biridir.

Azerbaycan'ın dış ticaretinde en önemli ortak Avrupa Birliği'dir. Birliğin toplam ihracat içindeki payı 2016 yılında% 43.2, ithalatta% 26,0'dır.[13] BDT ülkelerinden farklı olarak, AB ile dış ticarette pozitif bir denge vardır.[14]

Grafik3, Azerbaycan'ın AB ile ihracat operasyonlarını göstermektedir. Ülkenin İtalya'ya ihracatı% 17,1 ile ilk sırada yer alıyor.[15]

---

[11] http://www.mfa.gov.az/content/566

[12] http://www.tanap.com/store/file/common/81e3e4dc104e1717d6ad620de3752257.pdf

[13] Azərbaycan Dövlət Statistika Komitəsi

[14] Azərbaycan Dövlət Statistika Komitəsi

[15] Azərbaycan Dövlət Statistika Komitəsi

Grafik3

Ölkələr	İxracda payı, faizlə					Yeri
	2012	2013	2014	2015	2016	2016
İtalya	23,2	25,0	22,0	17,7	17,1	1
Almanya	4,0	5,7	8,8	9,6	6,7	5
Fransa	7,4	4,7	7,0	6,8	5,4	6
Portekiz	1,0	2,2	2,5	2,9	2,8	11
Hırvatistan	1,4	0,9	1,4	1,6	2,6	12
İspanya	0,3	0,3	3,6	2,5	1,4	15
Avusturya	0,6	1,7	1,6	3,2	1,2	17

kaynak: devlet istatistik komitesi

Karadeniz Ekonomik İşbirliği Örgütü (KEİ), bölgesel bir ekonomik birlik olarak, bu organizasyona katılan Azerbaycan ile Hazar Denizi ve Karadeniz Havzası'na katılma açısından büyük önem taşıyor. Organizasyon Tüzüğü 1999'da belirtildiği gibi, ticaret, ekonomi, bankacılık ve finans öncelikler arasındadır. Azerbaycan ile dış ticarette 1299,4 milyon dolar negatif bir denge var.[16]

Azerbaycan aynı zamanda GUAM, İslam İşbirliği Teşkilatı (İKT), Ekonomik İşbirliği Teşkilatı (ECO) ve diğer bölgesel ve uluslararası teşkilatların üyesidir. Bölgesel ve uluslararası kuruluşların yanı sıra, bu gibi organizasyonlara üye olmanın önemi şu ki, kararlaştırılan şekilde ihracat-ithalat işlemleri sırasında hiçbir ek ücret uygulanmadan, ürünün maliyyetini kaldırmadan dış pazarlarda serbest hareket imkanına sahip olur.

Sonuç

[16] Azərbaycan Dövlət Statistika Komitəsi

Azerbaycan'ın ekonomik ve coğrafi konumu, Avrupa ve Asya'nın birleştiği yer ve bunun sonucunda zengin doğal kaynakları Güney Kafkasya ülkeleri arasında özel bir yere dönüştürmüştür.

Dördüncü Sanayi Devrimi'nin arifesinde küresel ekonomiye entegrasyon, ülkenin mevcut potansiyeli, insan sermayesi ve teknolojinin gelişmesine yol açmalıdır.

Azerbaycan büyük petrol kazancı elde ettiğinden beri bir dizi devlet programları kabul edilmiştir. "2007-2015 yıllarında azerbaycanlı gençlerin eğitimine yönelik devlet programının finanse edilmesi" insan sermayesine yatırım ve petrol dışı sektörün geliştirilmesi için devlet programlarının benimsenmesi gibi bir dizi öncelikli alana yatırım yapılmıştır. Tüm bu yatırımlar, petrol sektörüne olan bağımlılığı azaltmak için Azerbaycan ekonomisinin önceliklerinden biriydi. Ancak son 27 yılda, ekonomi petrol bağımlılığının üstesinden gelemedi. Ekonomik entegrasyonun avantajlarından yararlanmak için, iç pazarın teşvik edilmesi gerekmektedir. Ekonominin doğal kaynaklara bağımlılığı, "Hollanda Sendromu"[17] nun varlığına yol açmaktadır. İstatistik Komitesinin 2016 verilerine göre, ihraç edilen ürünlerin % 87'si mineral yakıtlar, madeni yağlar ve benzer malzemelerdi.[18]

Aşağıdaki grafik, Azerbaycan`ın "Hollanda Sendromu" nun bulunduğu Nijerya ile karşılaştırıldığında yıllık GSYİH (Gayri Safi Yurtiçi Hasıla) dinamiklerini göstermektedir. İhracatta büyük paya sahip olan petrol ve petrol ürünleri de GSYİH yapısında önemli rol oynamaktadır.

[17] http://www.imf.org/external/pubs/ft/fandd/basics/dutch.htm
[18] Azərbaycan Dövlət Statistika Komitəsi

Grafik4

kaynak: tradingeconomics.com

Gafik 5'de son on yılda dünya piyasasında petrol fiyatları.

Grafik4 ve Grafik5 analiz edilirken, GSYİH büyüme oranları ve petrol fiyatları arasında bir tutarlılık olduğu açıktır.

Qrafik5

kaynak: tradingview.com

Azerbaycan'ın dünya ekonomisine, özellikle Avrupa'ya entegrasyonu hala istenilen düzeyde değildir. Kanaatimizce, eksik entegre olmuyor: ya tam entegre olur, ya da olmuyor. Uzun süre Avopaya entegrasyonu hedef koymuş ve yolda büyük malzemeler dahil ettikten sonra hedefi değiştirmek görülmüş tüm çalışmaların boşa çıkması ile sonuçlanabilir.

Dördüncü Sanayi Devrimi'nden en önemli inovasyonu, ekonominin tüm alanlarına yapay zeka uygulaması olacaktır. Azerbaycan'ı bu süreçten uzak kalmaması için araştırma ve geliştirmeye (Ar-Ge) yapılan yatırımlar artırılmalıdır. Ekonominin farklı sektörlerinde robotların kullanımı, ürün maliyetinin düşürülmesi ve kalitesinin yükseltilmesi açısından son derece önemlidir.

Kanaatimizce, Avrupa'ya entegrasyon süreci hızlandırılmalıdır. Entegrasyon süreci ülke ekonomisinin optimizasyonu için önemlidir.

Tüm istikrarlı ekonomilerin arkasında üretim faktörü vardır. Ürün çeşitliliğini artırmak ve karlı alanlara yatırım yapmak daha uygundur gözükmektedir. Dünya Ticaret Örgütü'ne (WTO) üye olmak da ihracat ürünlerinin üye ülkelerde engelsiz, ek ücret uygulanmadan hareketine ortam yaratacaktır.

KAYNAKÇA

www.asean.org [13.05.2018]
www.mercosur.int [12.05.2018]
www.naftanow.org [12.05.2018]
www.dergipark.gov.tr [10.05.2018
Azərbaycan – Ölkə üzrəİqtisadi Memorandum. Yeni İpək yolu – ixrac hesabına diversifikasiya. Dünya Bankının sənədi. 23 dekabr 2009-cu il, 55 s.
Heydər Əliyev. Müstəqillik yollarında. I cild. Bakı: 1997, 558 s.
www.oilfund.az [11.05.2018]
www.cisstat.com [11.05.2018]
Azərbaycan Dövlət Statistika Komitəsi rəsmi saytı (www.stat.gov.az) [05.05.2018]
Azərbaycan Respublikası Xarici İşlər Nazirliyi rəsmi saytı (www.mfa.gov.az) [04.05.2018]

www.tanap.com [03.05.2018]
www.tradingeconomics.com [05.05.2018]
www.tradingview.com [07.05.2018]
http://www.imf.org/external/pubs/ft/fandd/basics/dutch.htm [14.05.2018]

تهويد الحياة الاجتماعية والثقافية في حارة المغاربة في القدس العربية ورقة علمية مقدمة لمؤتمر العلوم الاجتماعية /جامعة القدس

د. عبد الرحيم غانم

تعنى هذه الدراسة بتبيان مراحل التهويد التي تعرضت لها حارة المغاربة في القدس وهي مرحلة الادعاء الباطل عام 1929م وفرض وسياسة الامر الواقع بدعم من الاحتلال البريطاني ، ومرحلة الاحتلال عام 1967 وما رافقها من التهجير القسري للسكان حارة المغاربة وتدمير البيوت ، السيطرة والتهويد ، مرحلة بيت الجوهر (بيت هليبا) وهو عبارة عن كنيس يهودي وقاعات ومتحف ومعهد ديني على فضاء سور الحرم القدسي الشريف .بدأ الباحث بتوثيق عملية التهويد المحمومة اتجاه حارة المغاربة منذ عام 2015 حين سرب الاعلام الاسرائيلي عن النية في اقامة بيت الجوهر بيت هليبا. ذكرت صحيفة عرب 1948 والصدرة بتاريخ 2/14 /2018 انه بدأت اسرائيل بتنفيذ اقامة بيت الجوهر (بيت هليبا) على اراضي حارة المغاربة ، وعلى الارجح ان قرار الرئيس ترامب هو الذي حفز القيادة الاسرائيلية لفرض سياسة الامر الواقع .

وكما اصبح معرفاً تتعرض القدس إلى حملة تهويد إسرائيلية منظمة، وواسعة لتغيير وجهها الحضاري، وفرض لون واحد عليها، وتقزيم تعدديتها التاريخية والعرقية والثقافية والدينية، وهي محاولة إقصائية تقصد إلى تهميش الوجود الفلسطيني العربي الإسلامي والمسيحي، وتتنكر لإنجازاته التاريخية. وقد تعددت أوجه عملية التغيير هذه، فمرة تأخذ شكل التغيير السكاني عبر الاستيطان والتوسع وتضييق الخناق على الفلسطيني في المدينة، ومرة أخرى عبر العزل بالجدران ونقاط التفتيش العسكرية. وفوق هذا وذاك الاعتداء على التراث الثقافي، الذي كان موضوعا للتزوير والتضليل عبر عشرات السنين قبل الاحتلال عام 1967، وأخذا شكلا مكثفا منذ أربعة عقود. وظهرت النوايا التهويدية من خلال افعال موشي ديان خلال احتلال القدس في الرابع من حزيران في قصف حارة المغاربة بالطائرات مما ادى الى تدمير عدد من البيوت والمحلات التجارية في اول محاولة تهويدية .من اجل الوصول الى ساحات الحرم القدسي الشريف .

ويقع الحرم القدسي الشريف في مركز المحاولات الإسرائيلية للسيطرة على المدينة، وعلى اجندة اعلى هرم سياسي للحركة الصهيونية ودولة اسرائيل و المخططين في بلدية الاحتلال في المدينة المقدسة حيث يتلخص الصراع على أرض فلسطين في هذا المكان دون السكان، والمكان الذي يعبر عن رمز الوجود الفلسطيني العربي الإسلامي. واتخذت محاولات السيطرة على الحرم الشريف مسميات مختلفة: كالتنقيب، والبحث عن "الهيكل"، تسهيل زيارة، حفظ الأمن، الحفاظ على التراث الثقافي... الخ من الأدوات التي تهدف جميعها إلى تهميش الوجود العربي الإسلامي، والسيطرة التدريجية على هذا

الموقع. وفي الآونة الأخيرة، جرى اعتداء إضافي على الحرم الشريف وذلك بإزالة التلة التاريخية التي تقود إلى الحرم الشريف والمعروفة باسم "تله باب المغاربة.

ومن النتائج التي خلصت لها هذه الورقة البحثية :

ان اسرائيل ماضية في تهويد احياء المدينة العربية المقدسة بكل قوة .
مايجري في حارة المغاربة هو تنفيذ مخطط تهويدي لتاريخ والعقائد والتراث .

حارة المغاربة

تمهيد

المغاربة

وصف صلاح الدين الايوبي حاره المغربة "المغاربة قوم يفتكّون في البرّ وينقضّون في البحر يجاهدون عاما ويحجّون عاما "

المغاربة أهم الجاليات العربية من شمال افريقيا التي اقامت في القدس خلال هذا العصر، حيث شاركت وبفعالية في تشكيل تاريخ تلك المنطقة عبر حِقَبِها المتلاحقة، نستدل من إسم المغاربة بأنهم جاءوا من بلاد المغرب على فترات زمنية مختلفة لأسباب سياسية وعسكرية ودينية، فقد دخلت عناصر مغربية كثيرة في الجيش التركي، وقسم جاء بعد تأدية فريضة الحج فقرر البقاء وعدم العودة، حيث كانت تربطهم روابط دينية قوية بالبيت المقدّس، ونظراً لكثرتهم وتعدد انتماءاتهم فقد نُسب كل واحد منهم لبلده التي جاء منها، فكان الاندلسي والتونسي والمراكشي.[1]

لقد سكنوا في بلاد الشام بشكل عام، الا ان اكبر تجمع لهم كان في بيت المقدس ومن ثم الخليل ودمشق، حيث كان يحسب لهم حساب من طرف الاهالي وحكام العرف كونهم جالية كبيرة لا يستهان بها، كان المغاربة في هذا العصر ينقسمون الى عدة طوائف، وعلى رأس كل طائفة شيخ، يرأسهم جميعا شيخ واحد يُعرف بشيخ المشايخ، حيث كان من مهام شيخ المغاربة أن يوفر باستمرار الماء والطعام والمسكن للزائرين من مال الاوقاف، فقد تعهد شيخ المغاربة محمد البكري أمام القاضي بتوفير ما يحتاجه الزوار المغاربة اثناء تواجدهم في القدس الشريف. رُفعت عنهم التكاليف العرفية (الضرائب الاضافية) وقد ورد في الوثائق ان سبب ذلك يعود الى ما كان معمول به منذ الفتح العثماني للقدس الشريف.[2]

كان المغاربة يشـدون الرحال لزيارة المسجد الأقصى المبارك منذ القرون الأولى للهجرة، ولما كثر عددهم بعد استرداد صلاح الدين بيت المقدس عمد الملك الأفضل نور الدين علي بن صلاح الدين إلى وقف الأراضي والمساكن المحيطة بحائط البراق على طائفة المغاربة وكان ذلك حين سلطنته على دمشق (589 – 592 هـ) وكانت القدس تابعة

---

[1] د. ربايعه، ابراهيم حسني صادق، تاريخ القدس في العصر العثماني في ضوء الوثائق خلال 1600-1700م، ص160

[2] المرجع نفسه

له، ومنذ أواخر القرن السادس الهجري / الثاني عشر الميلادي أخذ الحي يدعى بحارة المغاربة أو الحي المغربي.[3]

عاشوا في الحارة التي عرفت بهم، واصبح يطلق على أي مَعلم من معالمهم اسمهم، كجامع المغاربة وبوابة المغاربة وزاوية المغاربة. وهذه الحارة هي وقف لهم، وقفها عليهم السلطان نور الدين علي بن السلطان الملك الناصر صلاح الدين الايوبي. وشارك المغاربة أهل القدس في حياتهم الاجتماعية كالأفراح والمناسبات العامة والخاصة، وتزاوجوا معهم، وأصبحوا جزءاً لا يتجزأ في المجتمع المقدس.

عرف المغاربة بإتقانهم لحرفة نقش النحاس والفضة، وصناعة فطائر العوامة، والمعمول بالجوز، كما أن ارتباط الجالية المغربية بالمغرب يعود للجذور ويعززُ بصلات القرابة مع الاقارب في المغرب.

المغاربة معروف عنهم انهم محافظون جدا، وكان الشخص الذي يبدو انه متعصب لأرائه يطلق عليه مُغربي وهي كنية جميع العائلات المغربية في القدس.

المغاربة المقدسيون كغيرهم من الشعب الفلسطيني موظفون أو عمال، ولكن يتميز بعضهم بإدارتهم لشركات البناء، وخطاطون، أما الحرف اليدوية مثل النقش على النحاس وصناعة الثريات والبوابير فقد انقرضت مع تطور الحياة المادية.[4]

من ذلك كله نصل الى أن المغاربة كانوا يشكلون قوة لا يمكن تجاوزها في المجتمع المقدسي، وقد استمروا محافظين على وحدتهم وعاداتهم، يلتفون جميعا تحت كلمة شيخهم، وهو أساس العمل الاجتماعي والسياسي بين المغاربة القاطنين في القدس الشريفه وجوارها.

موقع باب المغاربة

يقع باب المغاربة في الجزء الجنوبي من الجدار الغربي للحرم القدسي الشريف ، وكان يستخدم بالأساس من قبل سكان حارة المغاربة، التي دمرتها الجرافات الإسرائيلية في حزيران 1967 ، كما كان يربط الحرم الشريف بأحياء القدس الجنوبية (خاصة أحياء سلوان والثوري).[5]

مما ميّز موقع الحارة وجود الزاوية الخُتنية القريبة منها، تلك الزاوية التي أوقفها صلاح الدين الأيوبي على الشيخ جلال الدين محمد بن أحمد ابن محمد الشاشي في 18 ربيع الأول سنة 587هـ/1191م. [6]

---

[3] http://www.aljamaa.net بتاريخ 2015/10/9

[4] www.arabic-military.com بتاريخ 2015/10/9

[5] لجنة خبراء الإيسيسكو الأثاريين، التقرير الفني والقانوني الموثق بالخرائط والصور بشأن الحفريات التي تقوم بها سلطات الاحتلال الإسرائيلي حول المسجد الأقصى في القدس الشريف، 2007م، ص9

[6] نائلة الوعري، بحث تاريخي حول باب المغاربة،al-msjd-alaqsa.com، جامعة بيروت العربية 1424هـ. 2003م، ص 3

حدود حارة المغاربة

يحد حارة المغاربة من جهة الجنوب سور القدس وباب حارة المغاربة، ومن الشرق الزاوية الفخرية ويليها المسجد الأقصى، ومن جهة الشمال المدرسة التنكزية وقوس ولسون المعروف بأقواس تنكز الحاملة للمدرسة التنكزية وعلى صفّها تربة الأمير حسام الدين بركة خان والمكتبة الخالدية، ومن جهة الغرب حارة الشرف (تحولت اليوم إلى حارة لليهود)، وكان يمكن الوصول إليها عبر زقاق يفصل بين زاوية المغاربة وتربة الأمير بركة خان المعروفة كذلك بالمكتبة الخالدية[7]

إن هذه الحارة هي وقف من الملك الأفضل ابن السلطان الناصر صلاح الدين الأيوبي بعد تحرير المدينة من الصليبيين، حيث أوقفها على المجاهدين المغاربة الذين شاركوا في الفتح وبقيت باسمهم، وعلى مر الزمان انتشرت فيها الأوقاف المتعددة من مدارس وأبنية ومصليات وزوايا وغيرها .. ويَعِدُ كتاب وقف الملك الأفضل لحارة المغاربة أن حدها الجنوبي هو سور القدس ويليه الطريق السالك إلى عين سلوان، وحدها الشرقي هو حائط المسجد الأقصى المبارك المعروف بحائط البراق، ومن الشمال القنطرة المعروفة بقنطرة أم البنات، ومن الغرب دار الإمام شمس الدين قاضي القدس ودار الأمير عماد الدين بن موسكي ودار الأمير حسام الدين قايمباز.

عمل الكثير من المغاربة بعد ذلك على صيانة هذا الوقف و تنميته، باقتناء العقارات المجاورة له وحبسها صدقاتٍ جارية.. ومن أشهر هؤلاء، نذكر العالم أبا مدين شعيب (594 هـ) الذي حبس مكانين كانا تحت تصرفه، أحدهما قرية تسمى عين كارم بضواحي القدس والآخرُ إيوانٌ يقع داخل المدينة العتيقة و يحده شرقا حائط البراق. ظلت جميع تلك الأوقاف محفوظة عبر السنين، إلى أن جاء الإحتلال الإسرائيلي.

---

[7] الوعري ، مرجع السابق، ص 6

الاهمية التاريخية لحارة المغاربة

وترجع الأهمية التاريخية للموضع الذي أُقيمت عليه حارة المغاربة إلى العصر الأموي حين أنشأ الأمويون عدداً من القصور الملاصقة لسور المسجد الأقصى من الناحيتين الجنوبية والجنوبية الغربية.[8]

لقد احتضنت الحارة عدداً من المؤسسات الدينية والوقفية التي لعبت دوراً بارزاً في الحركة العلمية والفكرية والدينية في القدس إبانّ العصر الأيوبي ثم العصرين المملوكي والعثماني؛ وقد ظهر منهم علماء وفقهاء وشيوخ دين كان لهم دورٌ بارزٌ في تاريخ القدس الذي أخذت ملامحه تتكشف على نحوٍ تفصيلي بعد ازدياد الإهتمام بالكشف عن وثائق سجلات المحكمة الشرعية في القدس ووثائق الأرشيف العثماني في اسطنبول. [9]

تسمية باب المغاربة

سماه العرب باب المغاربة لأن مهاجرين من المغرب العربي كانوا يسكنون في هذا الجزء من المدينة في الوقت الذي بنيت فيه اسوارها في القرن السادس عشر قبل الميلادي، وكان الباب قديما يسمى باب المحرقة لأن فضلات المدينة كان يلقى بها خارجا نحو وادي قدرون من هناك ويشعلون بها النار، حتى صار الوادي نفسه يعرف بوادي النار. وربما من هنا جاء مفهوم الحجيم في الديانات التوحيدية المختلفة. [10]

سمي أيضا بباب سلوان وباب الدباغة، وهو اصغر ابواب القدس وموجود منذ العصور الوسطى.

اوقاف حارة المغاربة

كان لهم أوقاف يصرف منها على فقرائهم وعلى الزوار القادمين من بلاد المغرب، كما أعدت لهم مساكن لكي ينزلوا فيها اثناء تواجدهم في بيت المقدس، تم ترميم قسم من هذه الدور سنة 1014هـ / 1065م، وهي دار البراق ودار الكردية ودار الحاج احمد الجلبي ودار الخلطي ودار الحاج سعيد ودار ام عبدالرحمن ودار التينه ودار الداليو ودار محمد بن سعيد ودار الحاج منصور.

المدرسة الافضلية

تعرف قديما بالقبة، تقع في حارة المغاربة، وقفها على فقهاء المالكية بالقدس، الا انها فيما بعد كانت سكن يسكنها جماعة من فقراء المغاربة. مدفون فيها رجل يسمونه (الشيخ عيد) ويقولون انه من الصالحين.[11]

كان الوقف حين سلطنته على دمشق وكان القدس من مضافاته. لو يوجد لها كتاب، فكتب محضر بالوقف لكل جهه وثبت مضمونه لدى حكام الشرع الشريف بعد وفاة

---

[8] www.arabic-military بتاريخ 2015/10/9

[9] http://www.arabic-military.com بتاريخ 2015/10/9

[10] المؤسسة الفلسطينية للتبادل الثقافي، دليل فلسطين السياحي (الضفة الغربية و قطاع غزة)، 2000م، ص42.

[11] الدباغ، مصطفى مراد، موسوعة بلادنا فلسطين، ط ج، ج 9، ق 2، ص 211

الواقف، وتقدم تاريخ سلطنته و وفاته في سنة تسع وثمانين وخمسمائة وهي السنة التي توفي والده فيها، وبه منارة استجدت قبل السبعين والثمانمائة.[12]

زاوية المغاربة

قام الشيخ عمر بن عبدالله بن عبدالنبي المغربي المصمودي المجرد بإنشاء الزاوية وتعميرها و وقفها من ماله للفقراء والمساكين بتاريخ ثالث شهر ربيع الآخر سنة ثلاث وسبعمائة. وقد وهم بعض المؤرخين فظنوه الشيخ عمر المجرد واقف الزاوية في الخليل لاشتراكهما في الاسم والشهرة والامر بخلافه.[13]

متوضأ حارة المغاربة

يعد هذا المتوضأ من الآثار الدارسة التي أُنشئت قبل العصر العثماني بزمنٍ طويل كما تؤكد وثيقة مؤرخة في سنة 936هـ/1528م، ويبدو أنّ تاريخ إنشاء المتوضأ يرجع إلى ما بعد العام 730هـ/1329م وهي السنة التي تم فيها إنشاء الخانقاه الفخرية.[14]

طاحونة وقف المغاربة قبل سنة 1057هـ/1647م:

وجد في حارة المغاربة عدد من الطواحين القديمة، وقد تحدثت حجة شرعية في 18 ربيع الثاني سنة 1057هـ/1647 عن وجود قبو طاحون قديم وصفته بأنّ " أخشاب الطاحون المذكورة من تقادم الزمان دثرت وفنيت وتعطل الإنتفاع بها مما استوجب ترميمها. وقد توجه لذلك جماعةٌ من أهل القدس للكشف على الطاحونة كان من بينهم أحمد بن محمد شيخ السادة المغاربة في القدس، والحاج شرف الدين شيخ الطحّانين في القدس، والحاج يحيى بن شخاتير. قدّرت الجماعة التي كشفت على حالة الطاحونة احتياجها من المال اللازم للترميم بأربعين قرشاً أسدياً، وقد تم ترميم الطاحونة بعد استبدال آلات الطحن القديمة بأخرى جديدة .[15]

مقام ومسجد الشيخ عيد قبل سنة 1101هـ/1689م:

كان المقام والمسجد يقعان في المدرسة الأفضلية، وقد حُدِّدَ في سنة 1301هـ/1883م موضع مسجد الشيخ عيد على بعد خمسة وسبعين متراً من الجدار الغربي للمسجد الأقصى المبارك. ويُنسب الموضع إلى أحد الأولياء الصالحين من شيوخ المغاربة في القدس يُعرف بالشيخ عيد؛ ذكره الرحّالة الشيخ عبد الغني النابلسي حين زار القدس سنة 1101هـ/1689م

فقال: " ومررنا في الطريق على مزار الشيخ عيد رحمه الله تعالى فوقفنا عنده وقرأنا الفاتحة له، ودعونا الله تعالى برفع المشقّة عن المسلمين والشدّة .. "،

---

[12] الحنبلي، قاضي القضاة ابو اليمن القاضي مجير الدين، الانس الجليل بتاريخ القدس والخليل، ج 2، ص 46

[13] المصدر السابق، ج 2، ص 45-46

[14] www.arabic-military بتاريخ 2015/10/9

[15] www.imcpal.ps بتاريخ 2015/10/9

وقد تألف هذا الأثر من مسجدٍ ومنافعٍ ومكانٍ للوضوء وسور هُدمت جميعها في أحد أيام 11-12-13 حزيران سنة 1967م .[16]

حائط حارة المغاربة

حائط ضخم كبير يبلغ طوله 156قدما وارتفاعه 56قدما وسمكه ما يزيد عن متر ، وهو مبني من حجارة كبيرة ضخمة يبلغ طول بعضها 16قدماً ، ويذكر المؤرخون ان هذا الحائط هو الحائط الوحيد المتبقي من البناء القديم الذي كان قبل الإسلام وأنه الجدار الذي كان قائما في زمن الإسراء، وسمي حائط البراق بهذا الإسم نسبة إلى الدابة التي ركبها الرسول صلى الله عليه وسلم ليلة الإسراء والمعراج، حيث تشير الروايات التاريخية الصحيحة إلى أن النبي صلى الله عليه وسلم نزل بهذا المكان وربط الدابة التي تعرف بالبراق -من البرق، كناية عن السرعة الفائقة- وفي الحديث الصحيح الذي رواه الإمام مسلم عن أنس بن مالك رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : (أتيت بالبراق، وهو دابة، أبيض، طويل، دون البغل، يضع حافره عند منتهى طرفه ، قال فركبته حتى أتيت بيت المقدس فربطته بالحلقة التي يربُط بها الأنبياء ، ثم دخلت المسجد فصليت فيه ركعتين.[17]

أبواب حارة المغاربة

الباب اليماني قبل الهجرة بسنة/621م , باب سلوان قبل سنة 375هـ/985م , باب حارة المغاربة حوالي سنة 587هـ/1191م

عُرف هذا الباب في مطلع الإسلام بالباب اليماني، فهو الذي دخل منه النبي العربي الكريم حين أُسري به إلى المسجد الأقصى، وقد نقل العليمي رواية الإسراء بقوله : " ثم انطلق بي جبريل حتى دخلت المدينة من بابها اليماني (الجنوبي) فأتى قبلة المسجد، فربط بها البراق ودخلت المسجد من باب تميل فيه الشمس والقمر "،

ويضيف قائلاً :" قال مؤقت و بيت المقدس لا نعلم بابا بهذه الصفة إلا باب المغاربة ".وقد عُرف أيضاً بباب سلوان كونه يؤدي إلى قرية سلوان جنوبي القدس. وقد ذكره المقدسي البشاري بهذا الإسم بين سنتي 375هـ/985م – 380هـ/990م، وهو بذلك يعود بتاريخه إلى ما قبل العصر الفاطمي في القدس، ثم كرّر ياقوت الحموي في سنة 616هـ/1219م ما ذكره المقدسي ويبدو أنّ اسمه هذا قد اكتسبه بعد وقف الحارة على طائفة المغاربة في القدس،

مجير الدين عرّج على ذكره قائلاً: " وأما الأبواب التي للمدينة: فأولها من جهة القبلة باب حارة المغاربة .[18]

[16] www.imcpal.ps بتاريخ 2015/10/9
[17] arabic-military.com بتاريخ 2015/10/9
[18] www.imcpal.ps بتاريخ 2015/10/9

باب حارة المغاربة 947هـ/1540م

هوالمدخل الجنوبي لمدينة القدس؛ يقع على امتداد الجدار الواصل إلى قبة المسجد الأقصى المبارك؛ أمر بفتحه السلطان سليمان خان القانوني في سنة 947هـ/1540م في مكانٍ غير بعيد عن باب حارة المغاربة القديم، وقد أُدخل في محيط باب حارة المغاربة الجديد عددٌ من المنشآت بُنيت خارج سور القدس عُرفت مجتمعةً بحارة المغاربة البرّانية،ويوجد نقش تأسيسي يؤرخ لفتح الباب في سنة 947هـ/1540م، وقد عُرف الباب بأسماءٍ عدّة كان أبرزها باب المغاربة، وباب المغارة، وباب الدبّاغة، وباب الدمن .[19]

باب المغاربة من داخل السور

يُعد باب المغاربة من الأبواب الصغيرة التي فتحها العثمانيون في القدس، فقد اختلف شكله وطرازه عن ما هو عليه اليوم، وقد كان بالإمكان الوصول إلى باب حارة المغاربة بعد المرور بطريقٍ ضيقة محاطة بحاكورتين زرعتا بالصبّار يتوسّطهما مدخل باب له قوس نصف مستديرة .[20]

باب المغاربة من خارج السور

كان بالإمكان المرور في هذا الباب عبر مدخل منكسر يتّجه غرباً يُفتح على الطريق العام حيث قرية سلوان، وتتألف الواجهة الخارجية للباب من برجٍ حجريٍ مربع الشكل،ُفتح في جانبه الغربي باب مستطيل يرتفع حوالي مترين ونيّف وعلى عرض لا يتجاوز متر ونصف تقريباً، يعلوه قوس مسدودة محدّبة، بينما يعلو الباب على ارتفاع خمسة أمتار طاقة حجرية مربعة محمية بقضبانٍ حديدية.[21]

باب المغاربة في المسجد الأقصى

يقع باب المغاربة المؤدي إلى المسجد الأقصى المبارك في الجانب الجنوبي للرواق الغربي للمسجد الأقصى بالقرب بوابّة الزاوية الفخرية الكائنة داخل المسجد الأقصى المبارك، ويصل هذا الباب بين حارة المغاربة والمسجد الأقصى، ويرتفع الباب عن مستوى الحارة بشكلٍ ملحوظ، فالحارة تربض على أرض تنخفض نسبياً عن مستوى سطح أرض ، وقد استمر هذا الباب معبراً لكل من أراد الوصول إلى ساحات المسجد الأقصى المبارك للصلاة، وأحيط بالعبّاد والزهّاد من أتباع المذهب المالكي .[22]

الاراضي الزراعية الخضراء (حواكير حارة المغاربة)

حاكورة اللوند قبل سنة 1194هـ/1780م

ذكرت هذه الحاكورة الجارية في وقف السادة المغاربة في حجة شرعية مؤرخة في أوائل شهر ربيع الأول سنة 1194هـ/1780م، وكان يحد الحاكورة من الجنوب حاكورة

---

[19] المرجع نفسه
[20] المرجع نفسه
[21] www.imcpal.ps بتاريخ 2015/10/9
[22] المرجع نفسه

النجاصي، ومن الشرق حاكورة ابن الغاني، ومن الشمال دار الغزوية، ومن الغرب دار الجاعوني .[23]

حاكورة ابن غزال 1197هـ/1782م

كانت هذه الحاكورة تقع في حارة المغاربة، وقد حدّها من الجنوب حاكورة ابن رقية المخصصة للخبز، وشرقاً الدرب السالك، وشمالاً حاكورة ابن السعدية،وغرباً حاكورة النجاصي المخصصة للخبز .[24]

الحاكورة الغربية 1123هـ/1711م

كانت هذه الحاكورة الجارية في وقف السادة المغاربة في القدس تقع في الجانب الغربي من حارة المغاربة بالقرب من حاكورة الحاج محمد الجزائري، وقد ذُكرت هذه الحاكورة في حجة شرعية مؤرخة في أواسط شهر صفر سنة 1123هـ/1711م .[25]

حاكورة وقف أبو مدين لِصق المدرسة التنكزية 828هـ/1424م

1136هـ/1723م.[26]

حاكورة وقف المغاربة كانت موجودة سنة 1198هـ/1783م

عُرفت بحاكورة الحاج إسماعيل بن محمد الغاني المغربي قبل أن يبيعها في 22 ربيع الأول سنة 1198هـ/1783م إلى الشيخ عبد الله المغربي شيخ المغاربة في القدس [27]

حاكورة الزيتون قبل سنة 1203هـ/1788م

كانت حاكورة الزيتون تقع إلى الشرق من أرض الخاتونية جنوبي المسجد الأقصى، وأنّ ثلاثة أرباع حصّتها جارية في وقف أبي مدين الغوث الحفيد .

بيوت حارة المغاربة

دار الشيخ صنع الله الخالدي كان للشيخ صنع الله الخالدي دارٌ تقع في حارة المغاربة إلى الشمال من دار النجشي الفوقانية ودار وقف المغاربة، وقد أوردت حجة شرعية مؤرخة في سادس شهر محرم سنة 1174هـ/1760م في سياق النص عبارة تفيد بوجود هذه الدار المعروفة بالشيخ صنع الله الخالدي .[28]

دار وقف كمال الحلواني قبل سنة 1173هـ/1759م أوقف الحاج كمال الحلواني هذه الدار قبل سنة 1173هـ/1759م، ويستفاد من حجة شرعية مؤرخة في تاسع شهر

[23] المرجع نفسه
[24] المرجع نفسه
[25] المرجع نفسه
[26] www.imcpal.ps بتاريخ 2015/10/9
[27] المرجع نفسه
[28] www.imcpal.ps بتاريخ 2015/10/9

ربيع الأول سنة 1189هـ/1775م أنها تقع بالقرب من إسطبل وقف المغاربة ودار وقف القاضي شرف الدين الخالدي.[29]

دار الرمانة قبل سنة 1223هـ/1808م كانت دار الرمّانة تقع في خط الشيخ عيد بداخل حوش الشيخ عيد،ويعود تاريخ هذه الدار إلى ما قبل العام 1223هـ/1808م، وكان يحدها من الشمال الدرب السالك، في حين جاورتها آنذاك عددٌ من المباني نذكر منها دار الحاج محمد الزميزي،ودار محمد الحلاّق بن الحاج إبراهيم المغربي، وقد عُرفت باسمها هذا لوجود شجرة رمّان كبيرةً كانت تظلل ساحة الدار حيث اعتاد سكّان القدس خلال العهد العثماني على تسمية مباني مختلفة في القدس بأسماء أشجار كبيرة زُرعت في ساحاتها.[30]

دار القبو الروماني دار وقف فاطمة بنت محمد 747هـ/1346م أوقفت هذه الدار سيدة تدعى فاطمة بنت محمد بن علي المغربية المعروفة بأم سعود في 25 ربيع الأول سنة 747هـ/1346م، وقد عرفت هذه الدار قبل وقفها بالقبو الروماني، دلالةً على وجود عمراني سبق العصر الأيوبي في حارة المغاربة، ثم جدّدت الواقفةُ بناءها فعرفت بها، وكانت زاوية المغاربة المعروفة بالشيخ عمر المصمودي تحد دار أم سعود المغربية من ناحية الشمال، بينما كان يحدها من الجنوب الدرب السالك، ومن الشرق دار الواقفة، ومن الغرب الدرب السالك، وقد أشرطت الواقفة أن يسكن في دارها هذه فقراء من عجائز المغاربة دون أن ينتفعوا بالقبو الروماني.[31]

دار وقف الحاجة صافية بنت عبد الله الجزائرية 1058هـ/1648م أوقفت سيدة تدعى صافية بنت عبد الله الجزائرية المغربية مبلغاً من النقود قيمتها 350 قرشاً أسدياً في شهر رمضان سنة 1058هـ/1648م وذلك للإستفادة من قيمة إجارتها في كل سنة لشراء خبز يُفرّق على فقراء المغاربة في شهر محرم، وإذا تعذّر ذلك فعلى عدد من فقراء المسلمين .[32]

دار وقف الحاج قاسم الشيباني المراكشي 1137هـ/1724م أوقف الحاج قاسم بن محمد بن عبد الله بن علي المغربي الشيباني المراكشي في 13 محرّم سنة 1137هـ/1724م داراً كانت مُهدّمة تقع في حارة المغاربة على فقراء السادة المغاربة في القدس، وقد أظهرت وقفية الدار حدودها الجنوبية بالدرب السالك، ومن الشرق والشمال دار وقف المغاربة، ومن الغرب الدرب السالك، وقد أضاف الواقف على وقفه هذا ضرورة شراء الخبز لتوزيعه على فقراء المغاربة المقيمين في القدس .[33]

7. دار وقف الحاجة مريم بنت عبد القادر المغربية 1048هـ/1638م أوقفت الحاجة مريم بنت عبد القادر المغربية داراً أنشأتها في حارة المغاربة في 12 ذي الحجة سنة 1048هـ/1638م،

---

[29] المرجع نفسه
[30] المرجع نفسه
[31] المرجع نفسه
[32] المرجع نفسه
[33] www.imcpal.ps بتاريخ 2015/10/9

وأشرطت الواقفة تأجير الدار لشراء الخبز من إجارتها وتوزيعها على فقراء المغاربة في القدس، وقد اشتملت الدار الموقوفة على أربعة بيوت، ومطبخ، ومرتفق، وصهريجين لجمع ماء المطر، ومنافع، ومرافق، وحقوق شرعية .[34]

8. دار مجير الدين عبد الرحمن العليمي كانت موجودة سنة 927هـ/1520م
تحدثت وثيقة شرعية يتيمة مؤرخة في سنة 936هـ/1528م عن موضع دارمؤرخ القدس والخليل القاضي مجير الدين عبد الرحمن العليمي بالقرب من المتوضأ الكائن أسفل الخانقاه الفخرية لصق المسجد الأقصى المبارك، بالرغم من أنّ مؤرخ القدس والخليل قد أقام كذلك في دارٍ أخرى كانت تقع في خط مرزبان بالقرب من الزاوية البدرية، ويبدو أنه انتقل إلى هذا المكان الثاني بعد أن تضرّر من رائحة المتوضأ الملاصقة لداره كما تفيد الوثيقة مما حفّز أصلان بك المتكلم على عمارة المسجد الأقصى على إغلاق باب المتوضأ .[35]

مفتاح باب المغاربة

في آب 1967، وقبل مرور شهر على الاحتلال الإسرائيلي للقدس العربية، وقبل الانتهاء كليا من تدمير وتسوية أطراف حارة المغاربة، أمر وزير الدفاع الإسرائيلي آنذاك موشيه ديان، مدير أوقاف القدس، المرحوم حسن طهبوب، بتسليم مفتاح باب المغاربة (باب الحرم الشريف) للقوات الإسرائيلية. لكن المرحوم حسن طهبوب، وبالتشأور مع أعضاء الهيئة الإسلامية (المشكلة حديثا) رفض هذا الطلب، على اعتبار أن أبواب الحرم القدسي الشريف هي جزء لا يتجزأ من الحرم، الذي هو ملكية إسلامية خالصة، وأن السيادة الإسلامية عليه غير قابلة للنقاش وتضمنها كل القوانين الدولية، ومنها التاريخ الإسلامي الطويل للموقع.

وفي 31 آب من نفس العام، حضرت قوة من الجيش الإسرائيلي إلى مقر دائرة الأوقاف الإسلامية وانتزعت مفتاح باب المغاربة بقوة السلاح. وهكذا أصبح مفتاح الباب والباب ذاته تحت سيطرة القوات الإسرائيلية التي وضعت عليه قوة من الشرطة العسكرية الإسرائيلية تمركزت أيضا في جزء مما تبقى من الزاوية الفخرية (زاوية أبو السعود).[36]

---

[34] المرجع نفسه

[35] المرجع السابق نفسه

[36] لجنة خبراء الإيسيسكو الأثاريين، التقرير الفني والقانوني الموثق بالخرائط والصور بشأن الحفريات التي تقوم بها سلطات الاحتلال الإسرائيلي حول المسجد الأقصى في القدس الشريف، 2007م، ص16.

تدمير حارة المغاربة

في السنوات العشر الأولى للانتداب البريطاني قامت القوات الصهيونية بمحاولات عدة للاستيلاء على الحائط وعلى منطقة حارة المغاربة، وكان أول عمل قام به اليهود بعد احتلالهم مدينة القدس سنة 1387هـ (1967 م) الاستيلاء على حائط البراق.[37]

دمرت الجرافات الاسرائيلية الحارة خلال 48 ساعة فقط عقب احتلال القدس القديمة في حزيران من العام 1967، فقد داهمت الجرافات الحارة في الحادي عشر من حزيران وقام بتجريف حوالي 138 مبنى هي كل حارة المغاربة، بما فيها مساجد وزوايا وأسبله، تركت الجرافات خلفها ساحة ضخمه فوق ركام الحارة هي الساحة التي تقع امام حائط البراق اليوم، والتي تسمى ساحة حائط المبكى.[38]

تشتت سكان الحارة البالغ عددهم حوالي 700 نسمة، فبادر ملك المغرب الحسن الثاني بمساعدة بعض المقيمين المطرودين بعد تدمير الحارة للرجوع إلى المغرب، ومنهم من لجأ الى الاردن، بينما استقر البعض الآخر في أحياء أخرى من القدس و منهم من لجأ إلى مخيم شعفاط شمالي المدينة.[39]

يقول ثيودور هرتسل : "إذا حصلنا لحظة يوما على مدينة القدس وكنت لا أزال حيا وقادرا على القيام بأي شيء، فلن أتوانى لحظة عن إزالة أي شيء ليس مقدسا عند اليهود وسوف أدمر كل الآثار التي مرت عليها قرون".

---

[37] www.aljamaa.net بتاريخ 2015/10/9

[38] عاصمة الثقافة العربية، دليل القدس حضارة وتاريخ، 2009، ص104-105

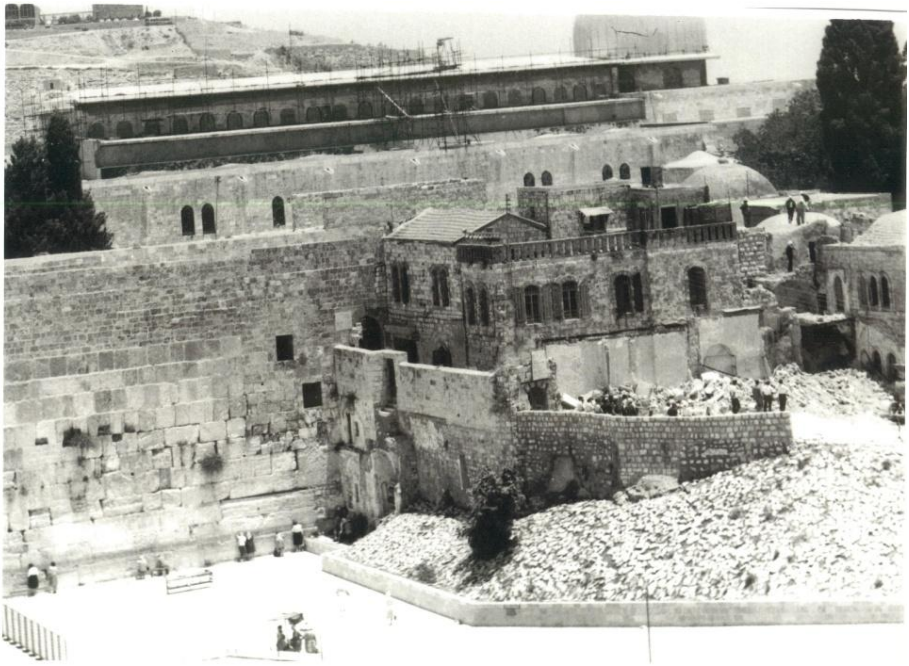
[39] ar.wikipedia.org بتاريخ 2015/10/9

وفي عام 1987 فرضت قوات الإحتلال مضايقات أكبر لتحوّل الباب مدخلا للسياح والمتطرفين اليهود وقللت من المرابطين المسلمين ، حتى تم إغلاقه تماما في عام 2000 في وجه المصلين والمرابطين.

وتحت ظل الإحتلال الذي يرفض كل أثر إسلامي، وجراء الحفريات الصهيونية تحت طريق باب المغاربة، انهار قسم كبير من هذا الطريق في 2004 ومُنعت دائرة الأوقاف ومؤسسة الإعمار من إعمار هذا الطريق وترميمه.[40]

مخطط الانفاق و الحفرات في البلدة القديمة

[40] http://www.arabic-military.com بتاريخ 2015/10/9



صورة تبين تلة باب المغاربة بعد هدم حارة المغاربة، كما يظهر المسجد الأقصى تحت الترميم بعد الحريق عام 1969، الصورة أخذت بعد العام 1970

الأهداف الإسرائيلية من التنقيب في محيط الحرم القدسي الشريف

بعد احتلال القدس مباشرة سنة 1967، باشر الإسرائيليون الحفر بصورة غير قانونية في المنطقة الجنوبية والغربية المحاذية للحرم الشريف، وهي الحفريات التي قام بها كل من إغال يادين وبنيامين مازار ومئير بن دوف، ليكشفوا، على خلاف ما توقعوا، عن سلسلة من القصور الأموية بالإضافة إلى سويات أثرية تعود إلى الفترة البيزنطية. وحين لم تأت هذه التنقيبات بالثمار المرجوة، بدأ الإسرائيليون في عقد الثمانينات، وبشكل سري، بالاندفاع إلي منطقة الحرم نفسها وتتبع النفق الأرضي الواقع على امتداد السور الغربي لمنطقة الحرم، والممتد من حائط البراق (تحت المدرسة التنكزية) إلي باب الغوانمة (الواقع في الزاوية الشمالية الغربية للحرم الشريف). وقد أدت هذه الحفريات في حينها إلى تصدع في المباني الواقع فوقه، والتي تعود جميعها إلى الفترة المملوكية (مثل المدرسة العثماني، رباط الكرد، والخانقاة الجوهرية، والمدرسة المنجكية).

ولكن هذا النفق، الذي تسوقه المؤسسة الإسرائيلية بـ"نفق الحشمونائيم" (وهو في معظمه يعود إلى الفترات الأموية، والفرنجية، والأيوبية والمملوكية والعثمانية) والذي يمتد بطول 495 مترا، ليس بالنفق الوحيد الذي جرى حفره، بل قام الإسرائيليون عبر نفق تحت أرضي أخر بالتسلل شرقا باتجاه قبة الصخرة حتى وصل إلى مدخل بئر سبيل

قايتباي (بوابة ورن " warren Gate ")، بما يؤكد ان حجم العمل والتسلل داخل منطقة الحرم غير معروف الأبعاد تماما بسبب الطابع السري لهذا العمل. بما يستوجب إخضاعه إلى إدارة الأوقاف التي لها الحق في الاستعانة بالجهات الفلسطينية والعربية والدولية المختصة لوقف هذه الحفريات عندما ترى ذلك مناسبا للوقوف على حجم الأضرار الناتجة عن أعمال العبث تحت منطقة الحرم الشريف.[41]

جزء من النفق الممتد على امتداد الجدار الغربي للحرم الشريف

بعد ثلاث سنوات (سنة 1928) تجدد الخلاف بمطالبة اليهود إلغاء القرار البريطاني القاضي بالحفاظ على الوضع الراهن، وذلك عبر إحضار وتثبيت ستارة في الموقع يوم الغفران 9 آب 1928 (عيد دمار الهيكل الثاني، بالتقويم العبري)، مما دفع حارس الموقع البريطاني إلى إزالتها على اعتبار أنها تشكل تحديا للقرار البريطاني السابق، وأنها قد تقود إلى خلق مشكلة.

ويذكر بأن المؤتمر الإسلامي الأول قد عقد بالقدس في نوفمبر من نفس العام، حيث أكد، بالإضافة إلى القضايا الأخرى المطروحة على جدول أعماله، رفض المسلمين في كل بقاع الأرض إحداث أي تغيير على الوضع الراهن السائد في حائط البراق. على أي حال فقد توالت الأحداث، التي ارتبطت جزئيا بالصراع على هذا الجدار، وفي صورتها الشاملة أخذت شكل مناهضة الصهيونية والهجرة اليهودية وسياسة نقل ملكيات الأرض، لتندلع في نهاية المطاف في شهر آب.

[41] http://www.medad.ps بتاريخ 2015/11/13

1929 على شكل ثورة، عرفت في التراث السياسي الفلسطيني بـ"ثورة البراق"، والتي شكلت على أثرها لجنة شو Sir Walter Shaw، التي قامت بدراسة أسباب الثورة[42].

لم تتغير في نهاية المطاف العلاقة المحكومة بـ"الوضع الراهن" بين المسلمين واليهود في هذه المنطقة، حيث أكد الانتداب البريطاني أكثر من مرة الملكية الإسلامية للحائط الغربي للحرم الشريف بكل مكوناته، لكنه اعترف أيضا بحق اليهود بإقامة شعائرهم الدينية هناك، كما جرت عليه العادة والتقليد، دون إدخال أية تعديلات عليه. وطوت حرب 1948 المشكلة، بالرغم من ظهورها في محادثات الهدنة الإسرائيلية الأردنية، على الرغم من اشتراط اتفاقية الهدنة الأردنية الإسرائيلية السماح لليهود بزيارة حائط المبكي، إلا أن الحكومة الأردنية لم تسمح لهم بذلك بسبب حالة الحرب بين الطرفين، وعدم تنفيذ إسرائيل لباقي شروط الهدنة التي من بينها حق العودة للاجئين الفلسطينيين. [43]

حرب حزيران 1967

لم تتوانى إسرائيل بعد انتصارها في حرب حزيران عام 1967عن تغيير كل اتفاقيات "الوضع الراهن"، حيث أصبحت، بموجب القوانين الإسرائيلية، وفي ظل رفض دولي، "الدولة صاحبة السيادة"، حيث قامت بتطبيق القانون الإسرائيلي على القدس العربية التي احتلتها نتيجة للحرب.

وبتاريخ 1967/6/27 أقرت الكنيست الإسرائيلية ثلاثة قوانين أثرت على مكانة القدس والأماكن المقدسة، والتي اعتبرت تعديا صارخا على القوانين والأعراف الدولية، كما تعتبر في الآن نفسه إلغاء للوضع الراهن من طرف واحد، وفي الوقت ذاته أطلقت يدها في القدس العربية، لتخلق واقعا، بالرغم من عدم شرعيته، إلا أنه شكل قاعدة لمفاوضات السلام الجارية وأثر بكل نتائجها، وهذه القوانين هي:

تطبيق القانون الإسرائيلي على القدس "بكاملها".

إصدار قانون حماية الأماكن المقدسة، الذي يقر بحرية العبادة وحرية الوصول إلى الأماكن المقدسة لكل أصحاب الديانات، حيث أوكل إلى وزير الأديان الإسرائيلي تنفيذ هذا القانون، ولكنه لم يطبق فعليا.

هذه القوانين جعلت من إسرائيل، في الأمر الواقع (de facto)، الدولة صاحبة السيادة على المدينة، بالرغم من عدم إشارة هذه القوانين لمسألة السيادة[44].

---

[42] لمزيد من التفاصيل، أنظر Dumper, Michael, The Politics of Jerusalem since 1967, New York, 1997, p. 199ff. and the listed references.

[43] لجنة خبراء الإيسيسكو الأثاريين، التقرير الفني والقانوني الموثق بالخرائط والصور بشأن الحفريات التي تقوم بها سلطات الاحتلال الإسرائيلي حول المسجد الأقصى في القدس الشريف، 2007م، ص 10

[44] لقد جرى نقاش هذه المسألة في العديد من الدراسات القانونية الإسرائيلية، حول ذلك أنظر النقاش لدى، S. Berkovits. The Battle for the Holy Places (Hebrew). Jerusalem, 2000, pp. 246

وبعد أربعين سنة تقريبا من تدمير حي المغاربة كليا وتشريد سكانه بحجة توسيع ساحة البراق (أمام حائط المبكى) شرعت السلطات الإسرائيلية صبيحة يوم الاثنين بتاريخ 2007/2/6 بإزالة آخر معالم هذا الحي والمتمثلة بالتلة التراثية للطريق التاريخي القديم الواصل بين حي المغاربة وساحة الحرم الشريف . عبر تلة حارة المغاربة وتعتبر هذه التلة الشاهد الأخير على هذا الحي الذي كان ينبض بالحياة وأزيل بكاملة بما يزيد عن 135 مسكنا ومسجدين وزأويتين صوفيتين. كما تمت السيطرة المباشرة على مفاتيح باب المغاربة. كما تمت مصادرة ما يزيد عن 116 دونما من الأراضي الخاصة والوقفية بذريعة إعادة بناء الحي اليهودي في المدينة.

وجرى بناء جسر خشبي مؤقت سنة 2005. وقد أفصحت السلطات الإسرائيلية عن نيتها في إجراء تغييرات شكلية في المكان بحجة الترميم وإزالة الخطر. [45]

وتشير المخططات الإسرائيلية إلى بناء جسر جديد ضخم في المكان بالغ الحساسية. ففي حين كان طول الممر الترابي حوالي 52م، سيكون طول الجسر الجديد المقترح حوالي 137م وسينطلق من منطقة الآثار المكتشفة عند السور الجنوبي بالقرب من باب المغاربة (باب المدينة)، وسيغير هذا المخطط الوضع الراهن القائم منذ سنة 1967 كليا ويخلق وقائع تخطيطية واستيطانية جديدة.

وجدير بالذكر أن بعض علماء الآثار الإسرائيليين قد أعربوا سنة 2006 عن معارضتهم لهذا المخطط. وأشاروا إلى أن المخطط المقترح سيلحق الضرر باحد أهم المواقع الأثرية في العالم. وطالبوا ان تكون المخططات المعدة لموقع بهذا القدر من الأهمية نتيجة عمليات تشاوريه.

وحذرت جهات دولية مختلفة من أن استمرار هذه التنقيبات على مستويات عميقة من مستوى الأساسات وتفريغ الأرض تحت هذه المباني التاريخية القديمة سيضعف أساسها ويحمل أخطارا إنشائية كبيرة على هذه المباني على المدى القريب والوسيط. [46]

[45] http://www.medad.ps بتاريخ 2015/11/13

[46] http://www.medad.ps بتاريخ 2015/11/13

وجاءت الممارسات الإسرائيلية الأولى لتغيير الوضع الراهن، الذي أرسي في القدس عبر قرون، بتدمير حارة المغاربة، وتسوية ساحة ضخمة أمام حائط البراق لاستخدامها لأغراض دينية ومدنية إسرائيلية (احتفالات عسكرية تهدف إلى تعزيز العلاقة " ايدولوجية" بين الإسرائيليين والحائط، حيث يُقسم الجنود الإسرائيليون يمين الولاء لدولتهم، وذلك بعد انتهائهم من التدريب العسكري)، إضافة إلى وضع اليد على حائط البراق بعد توسيعه وتسجيله سنة 1984 في دائرة الأملاك الإسرائيلية كملك للدولة (إسرائيل)[47].

[47] لقد جرى تسجيل ما طوله 155م (من الجدار الغربي للحرم الشريف)، وبعرض 1,5م على ارتفاع الجدار كله، بعد القيام بإجراءات المصادرة الرسمية بموجب القوانين الإسرائيلية، وجرى تسجيله كملك لدولة إسرائيل، على اعتبار بأن الجدار كان مسجلا في سجلات الانتداب البريطاني ملكا للمسلمين، كما أكدت ذلك قرارات المحاكم الانتدابية المختلفة، أنظر S. Berkovitz, The Temple Mount and the Western Wall in Israeli Law, Jerusalem, 2001, p. 95.

في حين رأت الأوقاف الإسلامية أن الأمر يتمثل في كسر السيطرة الإسلامية المطلقة على الموقع، وبداية للتدخل الإسرائيلي التدريجي، ليس فقط في إدارة الموقع، بل في حرية العبادة ومن ضمنها حرية الوصول إلى الأماكن المقدسة. [48]

بدأت المعركة بين دائرة الأوقاف الإسلامية والحكومة الإسرائيلية، بخصوص باب المغاربة، تأخذ أشكالا متعددة، وتصاعدت بحريق المسجد الأقصى (21 آب 1969)، حيث ربطت الأوقاف الإسلامية الحريق بالسيطرة الإسرائيلية على باب المغاربة، على اعتبار بأن مسبب الحريق قد استخدم ذلك الباب (تحت نظر وسمع القوات الإسرائيلية) لتهريب المواد الحارقة التي استعملها في إشعال السقف الخشبي لسطح المسجد وقبته[49].

وبذلك طالبت الأوقاف استرداد سيطرتها على الباب. سارعت إسرائيل إلى إغلاق باب المغاربة خشية دخول إسرائيليين إلى الحرم والدخان يتصاعد من المسجد، كما سارعت الأوقاف إلى إغلاق كافة بوابات الحرم أمام غير المصلين المسلمين، وربطت بين إعادة فتح الحرم أمام الزوار غير المسلمين بإعادة سيطرتها على باب المغاربة. [50]

السيطرة على الحرم الشريف ليست إسلامية خالصة، أو على الأقل غير معترفة بسيطرة الأوقاف المطلقة. وحتى لا يظهر الأمر وكأنه قرار إسرائيلي بحت، سارعت الأوقاف إلى فتح باقي بوابات الحرم بعد شهر من القرار الإسرائيلي، لكنها أبقت على

---

[48] أنظر عوزي بنزيمان، القدس مدينة بلا أسوار، القدس، 1976، ص 99 وما بعدها.

[49] أدى الحريق المشئوم إلى تدمير أجزاء واسعة من المسجد الأقصى ومنها منبر نور الدين زنكي (أحضره صلاح الدين الأيوبي إلى القدس عند تحريرها من يد الصليبيين عام 1187م)، كما دمر الدعامات الخشبية والزخارف الحصية والفسيفسائية والتكسيات الرخامية، وكادت أجزاء منه أن تسقط، مما استدعى أعمال تدعيم إنشائية وترميم شامل للمسجد لم يتم الانتهاء منها حتى الآن.

[50] http://www.medad.ps بتاريخ 2015/11/13

إغلاق المساجد أمام الزوار، أي أصبح بإمكان الزائر الدخول إلى باحات الحرم القدسي الشريف فقط، الأمر الذي استمر حتى 24 تشرين الأول 1972، حين قررت الأوقاف الإسلامية إعادة فتح المساجد (قبة الصخرة والمسجد الأقصى) أمام الزوار.

لم تنفك دائرة الأوقاف الإسلامية من إعلاء صوتها، محليا ودوليا، معلنة رفضها وخشيتها من السيطرة الإسرائيلية على باب المغاربة، حيث لمست التغييرات التي يمكن أن تحدث نتيجة هذه السيطرة. فعلى سبيل المثال، أصدرت الهيئة الإسلامية بتاريخ 18 شباط 1976 بيانا ذكرت فيه بالواقع الذي وصل إليه الحرم "...يكفي أن نقول أن دائرة الأوقاف الإسلامية، وهي الدائرة المختصة بحماية المسجد الأقصى، لا تملك الإشراف الفعلي على مداخله وأبوابه، فما زالت السلطات (الإسرائيلية) تحتفظ حتى هذه اللحظة بمفتاح أحد الأبواب الرئيسة وهو باب المغاربة" [51].

ولم تتوانى الأوقاف الإسلامية عن متابعة الموضوع بجدية، حيث أرسلت بتاريخ 1977/8/9 رسالة بهذا الخصوص إلى وزير الخارجية الأمريكية تحتج فيها على مصادرة مفتاح باب المغاربة وعلى الممارسات الإسرائيلية الأخرى التي تحاول الهيمنة على الموقع[52].

رأت الأوقاف الإسلامية أن أي محاولة لتغيير "الأمر الواقع" يعتبر مساسا بولايتها على الحرم. وقد أصدرت بيانا بتاريخ 1978/12/29 تحتج فيه على قيام إسرائيل بدهان وترميم الباب الخشبي لباب المغاربة حيث " أنه ملك للأوقاف الإسلامية وهي المسئولة عنه حصرا". واعتبرت أن هذا الأمر محاولة إسرائيلية للانتقاص من سيادة الأوقاف الإسلامية على الحرم الشريف. [53، 54]

تلة باب المغاربة، تتويج لسياسة التوسع والسيطرة

أثيرت أخيرا مسألة قيام إسرائيل بإزالة التلة المؤدية إلى باب المغاربة والتخطيط لبناء جسر بدلا منها،

---

[51] أنظر البيان المنشور في جريدة القدس بنفس التاريخ 18 شباط 1976.

[52] أنظر نص الرسالة في سعد الدين العلمي، وثائق الهيئة الإسلامية العليا 1967-1984، ص 268 الموقعة من قبل الشيخ حلمي المحتسب رئيس الهيئة الإسلامية، والتي يشرح فيها ما آلت إليه الأمور في الحرم القدسي الشريف، وكذلك في الحرم الإبراهيمي في الخليل، كما يقوم في نفس الرسالة بمعالجة قضايا سياسية أخرى.

[53] انظر البيان في سجلات الهيئة الإسلامية، المنشور في المصدر السابق ص 280.

[54] http://www.medad.ps بتاريخ 2015/11/13

صورة تبين تلة باب المغاربة بعد هدم حارة المغاربة، كما يظهر المسجد الأقصى تحت الترميم بعد الحريق عام 1969، الصورة أخذت بعد العام 1970

التلة المذكورة هي الطريق المتبقية من تدمير حارة المغاربة، والتي أصبحت تربط ساحة البراق بالحرم الشريف، وهي في جزئها الأول عبارة عن ركام من بقايا التدمير (حزيران 1967 وما تبعها من قضم تدريجي بعد ذلك)، وفي جزئها الثاني العلوي ما تبقى من الطريق القديمة، والتي يعود تاريخها على أقل تقدير إلى الفترة الأيوبية، ان لم يكن قبل ذلك. وكانت التلة أعرض بكثير.[55]

لكن أعمال الحفريات التي أجريت من الجهة الجنوبية للتلة أدت إلى تضييقها وإضعافها بشكل كبير وجعلتها عرضة للانهيار. وبالفعل تعرضت هذه التلة إلى أعمال حفر قواعد مظلات قامت بها الإسرائيليون رغم تحذيرات دائرة الأوقاف الإسلامية، مما أدى في نهاية المطاف إلى تآكل ومن ثم انهيار جزء منها خاصة أثناء شتاء 2004. وبدلا من القيام بصيانتها وترميمها. وكان هذا سهلا وممكنا بالقليل من الامكانات والتكاليف، واستغلت إسرائيل الفرصة واستندت إلي ذريعة "الحفاظ على سلامة وأمن الجمهور"، فبنت جسرا خشبيا مواز للطريق ليستعمله الزوار سنة 2005.[56]

وفي تاريخ 2007/2/6 بدأت أعمال إزالة التلة المذكورة، بما فيها الغرفتين الواقعتين أسفلها واللتان تعودان إلى الفترة الأيوبية، لاستبدالها بالجسر الذي سيبدأ بالقرب من باب المغاربة (باب القدس، وليس باب الحرم، والذي يبعد حوالي 150م عن باب

[55] لجنة خبراء الإيسيسكو الأثاريين، التقرير الفني والقانوني الموثق بالخرائط والصور بشأن الحفريات التي تقوم بها سلطات الاحتلال الإسرائيلي حول المسجد الأقصى في القدس الشريف، 2007م، ص 20

[56] يقتصر استعمال هذه الطريق على اليهود والزوار الأجانب، ولا يسمح للفلسطينيين من سكان المنطقة المجاورة من سلوان ووادي حلوة والثوري من استخدامها، وذلك منذ عشر سنوات تقريبا، في محاولة لفصل العلاقة ما بينهم وبين باب المغاربة، مما يدفعنا للاعتقاد بأن المخطط أقدم من ذلك.

المغاربة (باب الحرم). وقد كشفت الحفريات عن جامع بمحراب جامع المدرسة الأفضلية التي تعود إلى الفترة الأيوبية جرى التكتم عليه عند انهيار جزء من التلة سنة 2004. [57]

صورة تبين الجرافة تزيل تلة باب المغاربة

المبررات الإسرائيلية والرد عليها

ضمن عملية تضليل ممنهجة، اعتمدت إسرائيل على ثلاث حجج، وذلك لامتصاص ردود الفعل الفلسطينية والعربية والإسلامية وأحيانا الدولية نذكر منها:

الحجة الأولى: "تشكل هذه التلة خطرا على السلامة العامة بسبب انهيار أجزاء منها جراء عوامل الحت والتعرية والمطر، وبالتالي فان إزالتها أصبحت ضرورية للحفاظ على سلامة الجمهور سواء الزائر للحرم الشريف أو المصلين اليهود في حائط البراق". ان الرد على هذه الحجة هو بسيط للغاية، فقد تركت التلة ليتدهور وضعها دون أعمال صيانة. كما أن الانهيار الجزئي لها لا يبرر إزالتها، بل كان من الممكن ترميمها بقليل من أعمال التدعيم وكان من الممكن لدائرة الأوقاف الإسلامية ان تقوم بذلك. [58]

أهداف إسرائيل الكامنة وراء أعمال الهدم

تهدف إسرائيل من أعمال الحفر والإزالة إلى تحقيق عدة أمور في آن واحد، والتي يمكن تلخيصها بما يلي:

إعلان شراكتها، على أقل تقدير، في السيادة على الحرم الشريف، كما اتضح الأمر في مفاوضات كامب ديفيد سنة 2000.

توسيع حائط البراق باتجاه الجنوب، حيث جرى توسيعه باتجاه الشمال عبر مشروع النفق، وبذلك سيصل المكشوف من حائط البراق إلى الزاوية الجنوبية الغربية للحرم

---

[57] لجنة خبراء الإيسيسكو الأثاريين، التقرير الفني والقانوني الموثق بالخرائط والصور بشأن الحفريات التي تقوم بها سلطات الاحتلال الإسرائيلي حول المسجد الأقصى في القدس الشريف، 2007م، ص 20

[58] http://www.medad.ps بتاريخ 2015/11/13

الشريف. ويذكر بأنه قد جرى توسيع الحائط عام 1967 من 28م ليصبح 60م، وان نجح الإسرائيليون فيما يقومون به الآن، فسيصل طول الجدار أكثر من 100م.

الكشف عن بوابة باركلي (باب النبي)، الواقعة تحت التلة المذكورة، وهي تقود إلى مسجد البراق، الكائن داخل الحرم الشريف على بعد عدة أمتار إلى الشمال من باب المغاربة. وهذه البوابة، كما يدعى في التراث التوراتي اليهودي، هي إحدى بوابات "الهيكل الثاني"، والتي تعود حسب اعتقادهم إلى فترة هيرودس، جرى اكتشافها في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، وسميت باسم القنصل الأمريكي في القدس في حينه (باركلي). وستكون هذه البوابة تحت الرحمة الإسرائيلية، مما يثير المزيد من التخوف من استغلالها كما هو الحال بالنسبة لباقي الأنفاق الموجودة تحت السورين الغربي والجنوبي للحرم الشريف وذلك للولوج إلى الحرم.

تعزيز العلاقة اليهودية بالموقع، وتأكيد السيطرة الإسرائيلية على كل الجدار الغربي للحرم الشريف.

تغيير الطابع التاريخي للمنطقة، بما فيها إنهاء العلاقة الفلسطينية بالبوابة، والقضاء على "الشكل القانوني" للوضع القائم.

نصب جسر يتسع لمئات من الجنود ورجال الشرطة، بما فيها آلياتهم، لتسهيل عمليات اقتحام الحرم الشريف كلما اقتضى الأمر ذلك. وبالتالي فان إنشاء الجسر لأسباب "أمنية" تساهم في قمع الاحتجاجات الفلسطينية.[59]

. ويخطط أيضا إلى فتح مخرج نفق جديد يبدأ من مغارة سليمان (في منتصف السور الشمالي بالقرب من باب العمود) باتجاه الزاوية الشمالية الغربية للحرم الشريف.[60]

و يمكن تلخيص الوضع الحالي بما يلي:

في 11 شباط 2007 اتخذت الحكومة الإسرائيلية خلال جلستها الأسبوعية قرارا باستمرار الأعمال بجوار باب المغاربة على اعتبار ان "لا أحد يستطيع الإملاء على إسرائيل ما تفعله وما لا تفعله في الجدار الغربي" (تصريحات ألمرت رئيس الوزراء الإسرائيلي).

وفي مساء نفس اليوم اتخذ رئيس بلدية القدس (أوري لوبوليانسكي) قرارا بتجميد المشروع وإتاحة الفرصة أمام الجمهور للإطلاع على المشروع والاعتراض عليه.[61]

---

[59] http://www.medad.ps بتاريخ 2015/11/13

[60] لجنة خبراء الإيسيسكو الأثاريين، التقرير الفني والقانوني الموثق بالخرائط والصور بشأن الحفريات التي تقوم بها سلطات الاحتلال الإسرائيلي حول المسجد الأقصى في القدس الشريف، 2007م، ص 26

[61] www.antiquities.org.il بتاريخ 2015/11/13

بيت الجوهر(بيت هليبا)

اهية مشروع بيت الجوهر (بيت هليبا)

تعرض ما تسمى اللجنة اللوائية للبناء والتخطيط في بلدية الاحتلال في القدس المحتلة على طاولة النقاش مشروع بناء "بيت الجوهر" التهويدي في الجهة الغربية من ساحة البراق قبالة المسجد الأقصى المبارك.

وذكر مركز "كيوبرس" بالقدس اليوم الأحد أنه من المتوقع وضع 3 أطروحات أمام اللجنة للبناء، دون وجود اختلاف جوهري بينها، على أن يتم اختيار إحداها والمصادقة عليها.[62]

على بعد نحو 100 متر عن حائط البراق والحدود الغربية للمسجد الأقصى، في أقصى الجهة الشمالية الغربية من ساحة البراق – التي أقيمت على أنقاض حي المغاربة عام 1967- وفي المنطقة الفاصلة ما بين طرف حي المغاربة وحي الشرف، على مساحة نحو 1.84 دونما؛ يعتزم الاحتلال الإسرائيلي بواسطة ما يعرف بـ "صندوق إرث المبكى" وهي شركة حكومية تابعة مباشرة لمكتب رئيس الحكومة الإسرائيلية، بناء مركز تهويدي/تلمودي.[63]

"بيت الجوهر" – بيت هليلبا - هو مخطط لبناء ثلاث طبقات، طابق تحت الأرض وطابقان فوق الأرض، ارتفاع كل طابق نحو خمس أمتار، فيما سيستعمل سقف المبنى كمطلة واسعة نحو المسجد الأقصى والقدس القديمة وسلوان، على مساحة بنائية تصل الى نحو 3230 متر مربع.[64]

تضم استعمالات واسعة، صالة استقبال طابق للعرض الأثري – تحت الأرض، مكتبة وفضاء تعليمي ومركز دراسي، قاعة اجتماعات، قاعة احتفالات، مركز زوار صفوق تعليمية، غرف للمرشدين، وذلك في طابقين، الطابق الأول على مستوى ساحة البراق، وطابق ثاني فوقه سقف مطل، بالإضافة الى مناطق جلوس مظلل وعادي، وطرق وأرصفة حول المبنى من عدة جهات، وستقدم في كل تفاريع هذا المبنى بطبقاته شروحات وعروضات عن تاريخ حائط البراق والمسجد الأقصى، على أنهما "حائط المبكى" و"جبل الهيكل"، ومحاولة تمرير الرواية التلمودية.[65]

---

[62] **وكالة فلسطين اليوم الاخبارية**، http://paltoday.ps ، تقرير بعنوان (**الاحتلال يناقش بناء مشروع "بيت الجوهر" التهويدي بالأقصى**)، تاريخ النشر 6-9-2015، تاريخ لمشاهدة 20-11-2015.

[63] **وكالة اخبار القدس**، http://www.imcpal.ps، تقرير بعنوان (**مشروع "بيت الجوهر" ثلاث طوابق من التشويق المشوَّه والتشويش على فضاء المسجد الأقصى والقدس**)، تاريخ النشر 6-9-2015، تاريخ لمشاهدة 20-11-2015.

[64] **موقع مدينة القدس الاخباري**، http://alquds-online.org ، تقرير بعنوان (**"بيت الجوهر" عنوان جديد للصراع في القدس المحتلة**)، تاريخ النشر 7-9-2015، تاريخ لمشاهدة 20-11-2015.

[65] **وكالة دنيا الوطن**، http://www.alwatanvoice.com ، تقرير بعنوان (**الاحتلال يناقش بناء "بيت الجوهر" قبالة المسجد الأقصى**)، تاريخ النشر 6-9-2015، تاريخ المشاهدة 20-11-2015.

وتبلغ مساحة المشروع التهويدي قرابة 1.84 دونما، ومساحة بنائية إجمالية على ثلاث طوابق، تصل الى نحو 3230 متر مربع؛ الطابق الموجود أسفل الأرض يضم صالة استقبال للعرض الأثري، وفي الطابقين الأول والثاني فوق الأرض، مكتبة ومركز دراسات، وقاعة اجتماعات واحتفالات، وصفوف تعليمية للزوار، غرف للمرشدين، بالإضافة الى مطل في أعلى الطابق الثاني.[66]

قالت "مؤسسة الأقصى للوقف والتراث" أنّ مبنى "بيت الجوهر" بصيغه المتعددة والبدائل التخطيطية المطروحة للمصادقة، لا يغيّر من حقيقة ومخاطر هذا المشروع، الذي يعتبر مشروع استيطاني تهويدي ويشكل تهديدا للمسجد الأقصى ومحيطه الملاصق، خاصة منطقة البراق.[67]

الاطروحات الثلاث لبيت الجوهر (بيت هليبا)

تفاصل الأطروحات الثلاث للطابق الأول الثاني فوق الأرض، وسقف الطابق الثاني فهو حسب التفاصيل التالية:

الطرح الأول مصادق عليه من قبل اللجنة اللوائية، وتصرّ على تبنّيه شركة "صندوق إرث المبكى" ورئيس البلدية العبرية في القدس "نير بركات". وهو بمساحة بنائية إجمالية للطابقين الأول والثاني بمساحة 1910 م2، على النحو التالي: الطابق الأرضي الأول: 970 متر مربع (صالة الاستقبال العام 136 م2، صفوف تعليمية 120 م2، قاعة الجذب والشوق 105م2، قاعة احتفالات155 م2، غرف أنظمة تقنية وتشغيلية 95 م2)، كما سيشمل مكتب استعمالات غرف كهرباء وحمامات وصفّين تعليميين واسعين.

أما الطابق الثاني فهو بمساحة بنائية إجمالية تصل الى 940 متر مربع (قاعة مكتبة وفضاء تعليمي 275 م2، مكاتب 100م2، مركز تعليمي ودراسي ومكتبة 150م2، غرف للمرشدين والمرشدات 55م2، غرف تشغيلية 25م2).

كما يُضاف الى الطابقين المذكورين، بطبيعة الحال، الطابق الأثري تحت الأرض بمساحة 1320 م2، ما يعني أن الحجم البنائي الشامل لهذا الطرح هو (3230 م2).

الطرح الثاني فهو مقترح بديل بتقليص المبنى بـ 5 أمتار من الجهة الجنوبية، وتصل المساحة البنائية الإجمالية للطابقين الأول والثاني الى 1770 متر مربع، على النحو التالي: الطابق الأول الأرضي بمساحة بنائية إجمالية 895 متر مربع (صالة الاستقبال عام 136م2، قاعة الجذب والشوق 105 م2، صف تعليمي 70م2، صف تعليمي 60 م2، قاعة احتفالات 95 م2، غرف تشغيلية 95م2).

---

[66] **وكالة دنيا الوطن**، http://www.alwatanvoice.com ، تقرير بعنوان **(نتنياهو يأمر بتجميد العمل في مشروع "بيت الجوهر" التهويدي)**، تاريخ النشر 6-9-2015، تاريخ لمشاهدة 20-11-2015.

[67] **وكالة دنيا الوطن**، http://www.alwatanvoice.com ، تقرير بعنوان **("مؤسسة الأقصى": "بيت الجوهر" مشروع استيطاني تهويدي يزوّر التاريخ والمعالم)**، تاريخ النشر 12-8-2015 ، تاريخ المشاهدة 20-11-2015.

أما الطابق الثاني فبمساحة بنائية إجمالية تصل الى 865 متر مربع (قاعة مكتبة وفضاء تعليمي:201 م2، مكاتب100 م2، مركز تعليمي ودراسي 140 م2، غرف للمرشدين 55 م2، غرف تشغيلية 25 م2، صف تعليمي50 م2). أما طرح الاستعمالات من المساحة المختصرة المتفرغة من تقليص مساحة البناء فتستغل لبناء شمسيات مظللة، مقاعد جلوس، بيت درج مؤدي الى الطابق الأثري، درج موصل الى ساحة جلوس. كما يُضاف الى الطابقين بطبيعة الحال الطابق الأثري تحت الأرض بمساحة 1320 م2، بما يعني أن الحجم البنائي الشامل لهذا الطرح هو (3090 م2).

الطرح الثالث المقترح هو أيضا طرح بديل بتقليص المبنى بـ 13 متر من الجهة الجنوبية، وتصل المساحة البنائية الإجمالية للطابقين الأول والثاني الى 1505 متر مربع، على النحو التالي: الطابق الأول مساحته البنائية الاجمالية: 740 متر مربع (صالة الاستقبال العام 210 م2، صفوف تعليمية 120 م2، غرف تشغيلية 95 م2).

مساحته الطابق الثاني هي 765 متر مربع (مركز تعليمي ودراسي 135 م2، مكاتب 120 م2، قاعة مكتبة وفضاء تعليمي 165 م2).[68]

بدائل وذرائع اسرائيلية حول مشروع بيت الجوهر

أفادت مؤسسة الاقصى أن أذرع التخطيط في الاحتلال الإسرائيلي طرحت في هذه الأيام بدائل للتصور العام لمشروع بيت الجوهر، كجزء من مراحل المصادقة النهائية عليه، حيث ستعقد جلسة مطلع الشهر القادم للبحث في الاعتراضات على خرائط المشروع، وتطرح البدائل تقليص طبقات المبنى الى طبقتين فوق الأرض (علو كل منهما 4.7 م)، وطبقة ونصف تحت الأرض ـ بعدما كان مطروحا بناء أربعة طوابق فوق الأرض، وطابق ونصف تحت الأرض، كما ويقلص طرح المخطط الجديد المساحة البنائية الاجمالية لنحو 1500 متر مربع (او 1700 في طرح إضافي)، بعدما كانت المساحة الإجمالية تصل الى نحو 2000 متر مربع.

وذكرت "مؤسسة الأقصى" أنه تمّ الإبقاء على جميع تفصيلات واستعمالات المخطط، بحيث سيشمل بناء قاعات واسعة للعرض ما يطلقون عليه "تراث المبكى"، وغرف إدارية وتشغيلية وغرف ارشادية، ومكتبة عامة وقاعات استقبال لشخصيات رسمية، أما السقف فسيكون بمثابة مطلة سياحية باتجاهي البلدة القديمة غرباً، والمسجد الأقصى شرقاً، ويقوم على البناء ما يسمى بـ "صندوق إرث المبكى"، وهي شركة حكومية تابعة لمكتب رئيس الحكومة الإسرائيلية.[69]

---

[68] **وكالة اخبار القدس**، http://www.imcpal.ps، تقرير بعنوان (**مشروع "بيت الجوهر" ثلاث طوابق من التشويق المشوَّه والتشويش على فضاء المسجد الأقصى والقدس**)، تاريخ النشر 6-9-2015، تاريخ لمشاهدة 20-11-2015.

[69] **وكالة دنيا الوطن**، http://www.alwatanvoice.com ، تقرير بعنوان (**"مؤسسة الأقصى": "بيت الجوهر" مشروع استيطاني تهويدي يزوّر التاريخ والمعالم**)، تاريخ النشر 12-8-2015 ، تاريخ المشاهدة 20-11-2015.

مخاطر مشروع بيت الجوهر

وعن مخاطر هذه المشروع قالت المؤسسة أن المبنى يقام على أرض وقف إسلامي كانت تابعة لحارة المغاربة، في أقصى الجهة الغربية الجنوبية لساحة البراق وعلى بعد نحو 250 متر عن حائط البراق، وتمت في الموقع المذكور حفريات أثرية متتالية وواسعة منذ نحو سبعة أعوام، تم خلالها تدمير مئات الموجودات الأثرية الإسلامية من الفترات المتعاقبة، من الخلافة الأموية وحتى العثمانية، واعترفت أذرع الاحتلال بإسلامية هذه الموجودات، ولكنها في نفس الوقت قامت بعمليات تدمير ممنهجة لهذه الآثار، بل إن المشروع الاستيطاني التهويدي سيقام على أنقاض التراث والوقف الإسلامي. وأضافت المؤسسة بأن مشروع "بيت الجوهر" بتفصيلاته سيستعمل كمركز لتزوير التاريخ والحضارة، وتمرير الرواية التلمودية، فيما سيستثمر من قبل قوات الاحتلال كمركز شرطي ونقاط مراقبة لساحات المسجد الأقصى.[70]

فيلم وثائقي بعنوان الصراع المحموم.. بيت الجوهر التهويدي

أعد المركز الإعلامي " كيوبرس" فيلما توثيقيا بعنوان " الصراع المحموم .. بيت الجوهر"، ويتحدث عن المخطط التهويدي الجديد الذي ينوي الاحتلال اقامته في الجهة الغربية . الساحة البراق الملاصقة للمسجد الأقصى المبارك. ويبين الفيلم أهداف ومخاطر هذا البناء على المسجد الأقصى، ويعرض كيفية توظيفه في خدمة الرواية اليهودية الباطلة. ويشارك في الفيلم كل من الشيخ رائد صلاح – رئيس الحركة الإسلامية في الداخل الفلسطيني، والشيخ عكرمة صبري – رئيس الهيئة الإسلامية العليا وخطيب المسجد الأقصى، ومحمود أبو عطا – الباحث والكاتب الإعلامي في مركز كيوبرس ، والأستاذ عبد الرازق متاني – خبير الآثار في مؤسسة الأقصى ، والدكتور جمال عمرو– المختص في شؤون القدس والمسجد الأقصى .[71]

وانتقدت جهات في البلدية العبرية في القدس هذا القرار، واعتبرته هزيمة أمام الفلسطينيين. وذكرت إذاعة جيش الاحتلال، أن مكتب رئيس الحكومة تدخل في المشروع، وأمر بتعطيل المصادقة عليه الى أجل غير مسمى، بعدما كانت قد تمت فعلا .[72]

ووصل القرار الحكومي الى اللجنة خلال اجتماعها يوم الخميس الأخير، على الرغم من أن القائم على المشروع هو ما يسمى بـ "صندوق إرث المبكى"، وهي شركة حكومية تابعة لمكتب رئيس الحكومة الإسرائيلي مباشرة .[73]

---

[70] **وكالة دنيا الوطن**، http://www.alwatanvoice.com ، تقرير بعنوان (**"مؤسسة الأقصى": "بيت الجوهر" مشروع استيطاني تهويدي يزوّر التاريخ والمعالم**)، تاريخ النشر 12-8-2015 ، تاريخ المشاهدة 20-11-2015.

[71] **وكالة دنيا الوطن**، http://www.alwatanvoice.com ، تقرير بعنوان (**فيلم وثائقي بعنوان الصراع المحموم.. بيت الجوهر التهويدي**)،تاريخ النشر 4-9-2015، تاريخ المشاهدة 20-11-2015.

[72] **وكالة الصوت الفلسطيني للاعلام**، **https://www.palinfo.com** ، تقرير بعنوان (**الانتفاضة تجبر نتنياهو على تجميد العمل في مشروع "بيت الجوهر" التهويدي**)، تاريخ النشر 12-10-2015، تاريخ لمشاهدة 20-11-2015.

[73] **وكالة دنيا الوطن**، http://www.alwatanvoice.com ، تقرير بعنوان (**نتنياهو يأمر بتجميد العمل في مشروع "بيت الجوهر" التهويدي**)، تاريخ النشر 6-9-2015، تاريخ لمشاهدة 20-11-2015.

اقرار بناء مخطط استيطاني بالقرب من حائط البراق (بيت هليبا)

عقدت اللجنة الاسرائيلية الخاصة للتخطيط والبناء (الاستيطان) في منطقة القدس، التابعة لوزارة الداخلية الإسرائيلية، اليوم الاثنين 30-11-2015، اجتماعا لبحث مشروع استيطاني ضخم يطلق عليه اسم 'بيت هليبا'، ويشمل مركزا سياحيا ومكاتب يجري التخطيط لبنائه قبالة حائط البراق في البلدة القديمة في القدس المحتلة.[74]

وقال المركز الاعلامي لشؤون القدس و الاقصى في تقرير وصل لجريدة الايام، ان اللجنة اختارت في نهاية جلستها الطرح الثالث الذي لا يختلف كثيرا عن البدائل الاخرى، حيث اقرّ تقليصا في المساحة، وفي نفس الوقت استغلال المساحة المقلصة لزيادة وبناء شرفة مطلّة على ساحات البراق، على مستوى المدخل الرئيس للمبنى.

ويقضى الطرح الثالث الذي صودق عليه بتقليص مساحة المبنى بـ 13 مترا من الجهة الجنوبية، وتصل المساحة البنائية الاجمالية الى 1505 مترا مربعا، على النحو التالي: الطابق الاول مساحته البنائية الاجمالية 740 مترا مربعا ويضم صالة الاستقبال، صفوفا تعليمية، غرفا تشغيلية. أما الطابق الثاني بمساحته 765 مترا مربعا فيضم مركزا تعليميا ودراسيا، قاعة مكتبة، وفضاء تعليميا، غرفا للمرشدين، وغرفا تشغيلية.

ورجح الاعلامي المختص في شؤون القدس والاقصى محمود أبو عطا، أن ايعاز نتنياهو بالمصادقة على هذا المشروع في هذا التوقيت – بعدما قام بتأجيله مرتين مؤخرا -، يؤشر على تصعيد الاحتلال للوضع في المسجد الاقصى وما حوله، ويشكل خطورة مباشرة على المسجد الاقصى وكامل منطقة البراق، ومن بينها تدمير المعالم الاسلامية العريقة، واستبدالها ببناء جديد مع محاولة لتمرير رواية تلمودية تتحدث عن " الهيكل المزعوم ".[75]

النتائج و التوصيات

****النتائج**

1. بين هذه الحفرية الاسرائيلية النوايا العلنية والمخفية للاحتلال الاسرائيلي لتهويد الزان والمكان المرتبط بالحرم القدسي الشريف. فتدمير الشاهد الوحيد الذي بقى من النسيج المعماري العربي الإسلامي لحارة المغاربة، تلك الحارة التي دمرتها إسرائيل بالجرافات مباشرة بعد حرب عام 1967.

2. ان الأعمال الجارية في باب المغاربة تشكل خرقا فاضحا للاتفاقية الدولية للحفاظ على التراث الثقافي والطبيعي العالمي، باعتبار أن مدينة القدس وأسوارها مسجلة على لائحة التراث العالمي منذ سنة 1981 . يرق إلى مستوى الحدث الخطير في الموقع.

---

[74] **موقع الجبهة العربية الفلسطينية**، http://www.palaf.org/ ، تقرير بعنوان (**حكومة نتنياهو تدرس اقرار بناء مشروع استيطاني ضخم في القدس الشرقية**)، تاريخ المشاهدة 4-12-2015.

[75] **جريدة الايام، العدد 7144**، ليوم الاربعاء الموافق 2-12-2015. مقالة بعنوان (**سلطات الاحتلال تصادق على مخطط بناء بيت تهويدي كبير قبالة المسجد الاقصى**)، ص 19.

3. لا تقتصر أهمية ومكانة وأصالة تلة باب المغاربة على احتوائها على طبقات أثرية وتاريخية فقط، بل هناك قيم إنسانية أخرى تتمثل في هذه التلة، فهي ليست نسيج معماري فقط بل تضم قيما روحية ودينية واجتماعية ورمزية وتاريخية، فهي ترتبط بشخصيات هامة في تاريخ القدس وفلسطين.

4. تحاول الجهات الإسرائيلية صبغ هذه الأعمال بالصفة العلمية والحفرية الأثرية لتخفى أهدافها النهائية في إزالة هذه التلة وادعاء السلطات الإسرائيلية ان هذه "حفرية إنقاذية" مع استخدام الآليات الثقيلة وتوظيف مئات العمال وكأنها في سباق مع الزمن يناقض ويفضح الموقف الإسرائيلي المعلن.

5. تدعي السلطات الإسرائيلية بأنها لا تعمل في نطاق المسجد الأقصى المبارك، وان أعمالها خارج حدود الحرم الشريف، وان هذه الأعمال لا تؤثر سلبا على الحرم، وتحاول ان توهم الجميع بذلك، وكأن العبث في الطريق التاريخي المؤدي إلى الحرم لا يتصل بالحرم، وهذا تشويه للواقع والحقائق.

6. ان حارة باب المغاربة وما بقى من هذه التلة هو وقف إسلامي ثابت، يضم في جنباته العديد من الآثار الإسلامية، منها مسجد البراق، والمدرسة الأفضلية التي أوقفها الملك الأفضل نور الدين علي ابن القائد صلاح الدين الأيوبي. واستنادا إلى الموقع الالكتروني لسلطة الآثار الإسرائيلية، فقد تم اكتشاف غرفة مع محراب أثناء أعمال عام 2004. ان هذه الغرفة وما بها من محراب، هو مصلى المدرسة الأفضلية الأيوبية.

7. ان ابسط المبادئ العلمية الأثرية التي تطبق في إعادة تأهيل المناطق التاريخية والأثرية، لم تطبق في الأعمال التي تقوم فيها السلطات الإسرائيلية، فالمشروع المعلن يتحدث عن جسر ضخم، حديث سيبنى بدلا من ممر تاريخي تطور عبر الزمن. ان الهدف النهائي من هذا التصميم هو إزالة طبقات عربية إسلامية واستبدالها بمنشأ حديث والهدف هو استمرار عملية تهويد البلدة القديمة للقدس عنوة، وتسهيل اقتحام قوات الاحتلال والمتطرفين للحرم الشريف.

8. ان ما يجري من حفريات في تلة باب المغاربة يتصل اتصالا مباشرة بسياسة إسرائيل العامة اتجاه الحرم الشريف، فهي تملك غصبا ومنذ عام 1967 مفتاح باب المغاربة المؤدي إلى الحرم الشريف، وهي تمنع العرب والمسلمين من الدخول من هذا الباب وتقصره على الإسرائيليين، خاصة المتطرفين منهم، وعلى الأجانب من السياح، لذا فان هذه الأعمال تصب في صالح زيادة السيطرة الإسرائيلية في الحرم الشريف على حساب الحقوق العربية الإسلامية.

9. ان انشاء بيت الجور كمكان ديني نكاية برمز اسلامي متمثل بالمسجد الاقصى سيكون في المستقبل امر واقع تفرض به اسرائل احقية تاريخية لها بالمكان .

10. ان عملية تزيف التراث العربي والاسلامي واحلال مكانه التراث اليهودي في المتحف المزمع اقامته في بيت الجوهر على انقاض حارة المغاربة هي عملية تزيف متعمدة لمحو كل اثر عربي واسلامي في المكان .

****التوصيات**

رغم اهتمام الحكومة الاردنية بالاوقاف الاسلامية في القدس وتعتبر الوصية عليها من الناحية القانونية فعليها تفعيل دور محكة الجنايات الدولية اتجاه مايحصل من تهويد اتجاه الاوقاف الاسلامية .

على السلطةالوطنية الفلسطينية ان تعمل على انشاء بلدية ظل في القدس لحماية الارث التاريخي والقانوني العربي والاسلامي.

اوصي الباحثين بالاهتمام العلمي والبحثي للحفاظ على الاماكن الاثرية الموجودة في القدس الشريف والتي تؤكد حقنا الشرعي في هذه الارض.

المصادر والمراجع

ربايعه، ابراهيم حسني صادق، تاريخ القدس في العصر العثماني في ضوء الوثائق خلال 1600-1700م.

الدباغ، مصطفى مراد، موسوعة بلادنا فلسطين، ط ج، ج 9، ق 2.

الحنبلي، قاضي القضاة ابو اليمن القاضي مجير الدين، الانس الجليل بتاريخ القدس والخليل، ج 2.

العارف. عارف، المفصّل في تاريخ القدس، ج1، ط1، 1961م.

عاصمة الثقافة العربية، دليل القدس حضارة وتاريخ، 2009.

لجنة خبراء الإيسيسكو الأثاريين، التقرير الفني والقانوني الموثق بالخرائط والصور بشأن الحفريات التي تقوم بها سلطات الاحتلال الإسرائيلي حول المسجد الأقصى في القدس الشريف، 2007م.

المؤسسة الفلسطينية للتبادل الثقافي، دليل فلسطين السياحي (الضفة الغربية و قطاع غزة)، 2000م.

الوعري،نائلة. بحث تاريخي حول باب المغاربة، al-msjd-alaqsa.com، جامعة بيروت العربية 1424هـ. 2003م.

عوزي بنزيمان، القدس مدينة بلا أسوار، القدس، 1976، ص 99 وما بعدها.

Dumper, Michael, The Politics of Jerusalem since 1967, New York, 1997.

S. Berkovits. The Battle for the Holy Places (Hebrew). Jerusalem, 2000

الشبكة العنكبوتية :

www.aljamaa.net

www.imcpal.ps

ar.wikipedia.org

www.arabic-military.com

www.medad.ps

www.antiquities.org.il

الصحف

جريدة الايام، العدد 7144. ليوم الاربعاء الموافق 2015/12/2.

البيان المنشور في جريدة القدس بنفس التاريخ 18 شباط 1976.

نص الرسالة في سعد الدين العلمي، وثائق الهيئة الإسلامية العليا 1967-1984، ص 268 الموقعة من قبل الشيخ حلمي المحتسب رئيس الهيئة الإسلامية.

10.البيان في سجلات الهيئة الإسلامية، المنشور في وثائق الهيئة الإسلامية العليا.

11.البيان الذي أصدرته الهيئة الإسلامية ، أرشيف الهيئة الإسلامية، القدس، والصحف الصادرة في القدس العربية في نفس اليوم.

الوكالات الاخبارية

وكالة فلسطين اليوم الاخبارية، http://paltoday.ps

وكالة اخبار القدس، http://www.imcpal.ps

موقع مدينة القدس الاخباري، http://alquds-online.org

وكالة دنيا الوطن، http://www.alwatanvoice.com

وكالة اذاعة صوت الاقصى، http://alaqsavoice.ps

وكالة الصوت الفلسطيني للاعلام، https://www.palinfo.com

موقع الجبهة العربية الفلسطينية، http://www.palaf.org/

JEOTERMAL ENERJİ İLE ŞEHİR ISITMANIN ÇEVRE ÜZERİNDEKİ OLUMLU ETKİSİ

Asiye ASLAN[*] *- Bedri YÜKSEL*[**] *- Tuğrul AKYOL*[***]

1. Giriş

Enerjinin insanlık refah düzeyinin yükselmesi açısından en önemi parametre olmasına rağmen, üretimi, taşınması, tüketimi ve atıkları itibariyle insan sağlığı ve çevre kirliliği açısından önemli bir risk taşıdığı bilinmektedir. Bu risk özellikle hava, toprak, su kirliliği ve buna bağlı olarak insanların sağlık sorunları, doğal dengenin bozulması, biyolojik çeşitliliğin azalması, belli canlı türlerinin yok edilmesi gibi bazı sonuçları paralelinde getirmektedir.

Fosil yakıtların yanması sonucu ortaya çıkan birincil hava kirleticileri partikül maddeler (PM), kükürt dioksit (SO_2), karbon monoksit (CO_2), uçucu organik bileşikler (VOC) ve azot oksitler (NOx) ve diğer zararlı emisyonlar, özellikle kış aylarında, meteorolojik faktörlerin etkisiyle ve topoğrafik koşullara bağlı olarak, kentlerde ciddi hava kalitesi bozulmalarına yol açmaktadır. Hızlı nüfus artışına bağlı olarak artan ısınma amaçlı enerji tüketimi, ulaşım araçlarının giderek yaygınlaşarak kullanılması ve sanayide enerji tüketiminin artması, demode olmuş yakma teknolojilerinin kullanılması hava kirliliği sorununu artırmaktadır [Çınar vd. 2003].

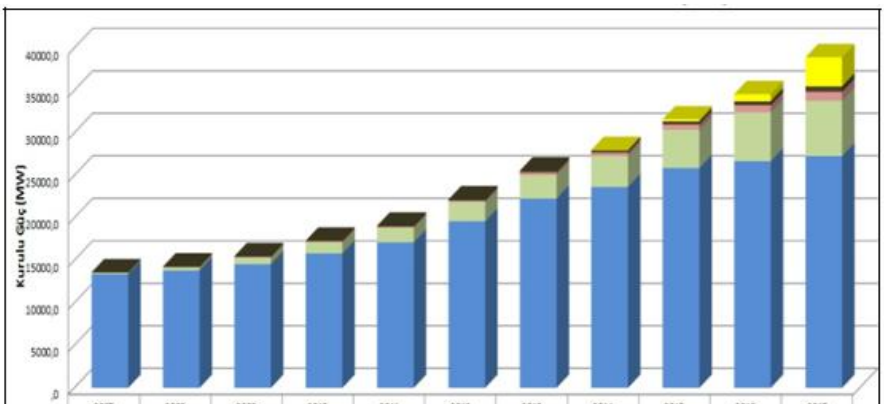
Tüm bu nedenlerden dolayı, kullanımı sırasında sıfıra yakın çevre kirliliği oluşturan yenilenebilir enerji kaynaklarının kullanımının önemi daha fazla ortaya çıkmaktadır. Bu kaynakların kullanımı hava, toprak ve su kalitesinin ve doğal dengenin korunmasına yardımcı olmaktadır. Bunun yanı sıra, yenilenebilir enerji kullanımı, çevreye zarar veren karbon salınımını azaltmakta, yerli kaynaklar oldukları için ithal edilen enerji miktarını düşürmekte ve enerji alanında dışa bağımlılığımızı azaltmaktadır.

[*] Dr. Öğr. Üyesi Bandırma Onyedi Eylül Üniversitesi, El-mek: aaslan@bandirma.edu.tr
[**] Prof. Dr. Gelişim Üniversitesi, El-mek: byuksel@gelisim.edu.tr
[***] Dr. Öğr. Üyesi Balıkesir Üniversitesi, El-mek: akyol@balikesir.edu.tr

2.Türkiye'nin Yenilenebilir Enerji Kaynakları ve Potansiyeli

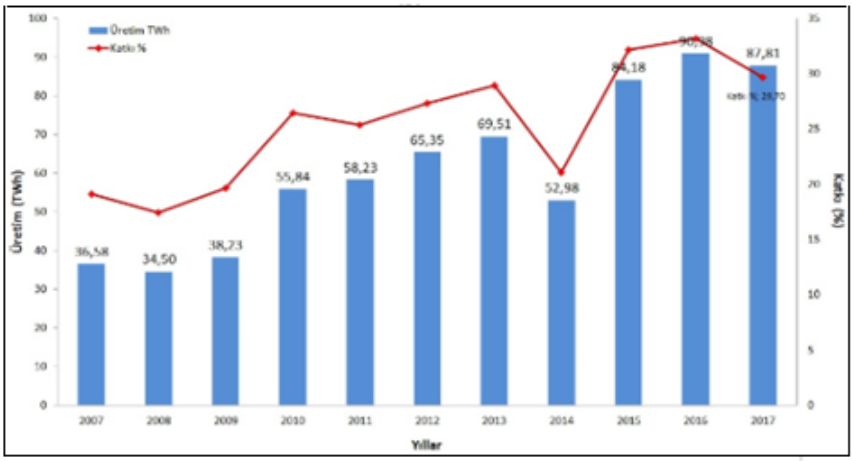
"Yenilenebilir enerji" doğal kaynaklardan elde edilebilen ve kendini sürekli yenileyebilen bir enerji kaynağı olarak tanımlanabilmektedir. Yenilenebilir enerjiyi diğer enerji çeşitlerinden ayıran en önemli özellik doğal bir şekilde kendisini yenileyebilmesi ve tükenmemesidir.

Türkiye bulunduğu coğrafi konumu nedeniyle bütün yenilenebilir enerji kaynakları bakımından oldukça yüksek bir potansiyele sahip bir ülkedir. Özellikle jeotermal, rüzgar ve güneş enerjisi potansiyelleri bakımından AB ülkeleri ile karşılaştırıldığında, Türkiye'nin son derece elverişli bir konuma sahip olduğu görülmektedir. Yapılan yatırımlar ve teknolojik ilerlemeler sayesinde dünyada ve ülkemizde yenilenebilir enerjinin tüketim oranları giderek artmaktadır. Şekil 1'de 2007-2017 yılları arasında yenilenebilir enerji kaynaklarından elektrik üreten tesislerin kurulu güç gelişimi ve Şekil 2'de yenilenebilir kaynaklardan üretilen elektrik enerjisi miktarları ve toplam üretime katkısı verilmiştir. 2007 yılında %20 oranında olan katkı miktarı 2017 yılında %30 oranlarına yükseldiği şekil üzerinden görülmektedir.



	2007	2008	2009	2010	2011	2012	2013	2014	2015	2016	2017
GÜNEŞ								40,2	248,8	832,5	3420,0
BİOKÜTLE	42,7	59,7	81,5	96,9	115,4	158,5	224,0	288,1	362,4	488,7	634,2
JEOTERMAL	23,0	29,8	77,2	94,2	114,2	162,2	310,8	404,9	623,9	820,9	1068,7
RÜZGAR	146,3	363,7	791,6	1320,2	1728,7	2260,5	2759,6	3629,7	4508,2	5751,3	6516,2
HİDROLİK	13394,8	13828,7	14553,4	15831,2	17137,1	19609,4	22289,0	23643,2	25867,8	26681,1	27.273,1

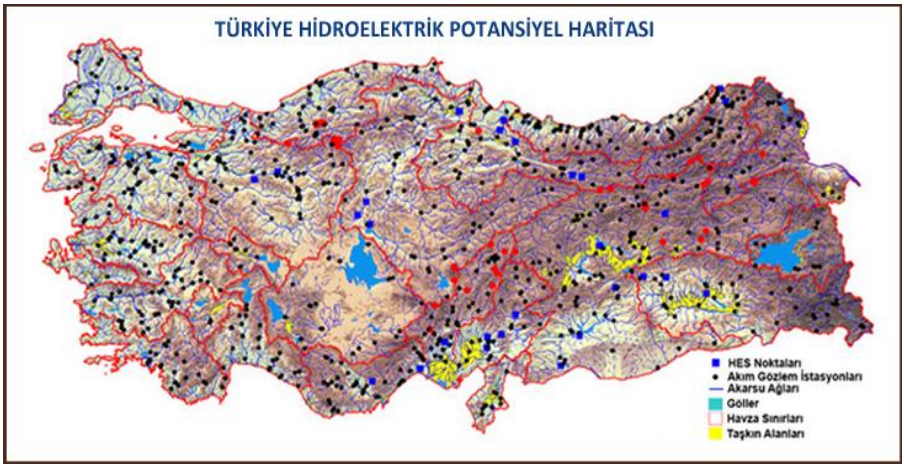
Şekil 1. Yenilenebilir enerji kaynaklarından elektrik üreten tesislerin kurulu güç gelişimi.



Şekil 2. Yenilenebilir enerjiden üretilen elektrik enerjisi miktarları ve toplam üretime katkısı.

Hidroelektrik Enerji

Hidroelektrik enerji, suyun potansiyel enerjisinin kinetik enerjiye, kinetik enerjinin mekanik enerjiye, mekanik enerjininde elektrik enerjisine dönüştürülmesi ile elde edilmektedir. Ülkemizdeki mevcut yağış miktarları ve akarsularımızın durumu göz önüne alındığında bu enerji kaynağından güvenilir olarak tam kapasite ile yararlanma oranımız yaklaşık % 75 dolaylarında olabilecektir. Ekonomik olarak yararlanılabilir hidroelektrik potansiyel ise, bir akarsu havzasının hidroelektrik enerji üretiminin ekonomik optimizasyonunun sınır değerini gösteren, gerek teknik açıdan geliştirilebilmesi, gerekse de ekonomik yönden tutarlı olan tüm hidroelektrik projelerin toplam üretimi olarak tanımlanabilir. Hidrolik enerji üretiminde kullanılan baraj sularının önemli bir kısmının tarımsal sulama amaçlı kullanıldığı, tarımsal üretimi de önemli ölçüde artırdığı ve bazı bölgelerde çift ürün alındığı dikkate alınmalıdır. Son zamanlarda bu alanda yapılan yatırım ve çalışmalar övgüye değerdir. Türkiye'de teknik yönden değerlendirilebilir hidroelektrik enerji potansiyeli 216 milyar kWh civarındadır [Şekil 3, İnternet, 2018a].



Şekil 3. Türkiye bölgelere göre hidroelektrik potansiyel haritası.

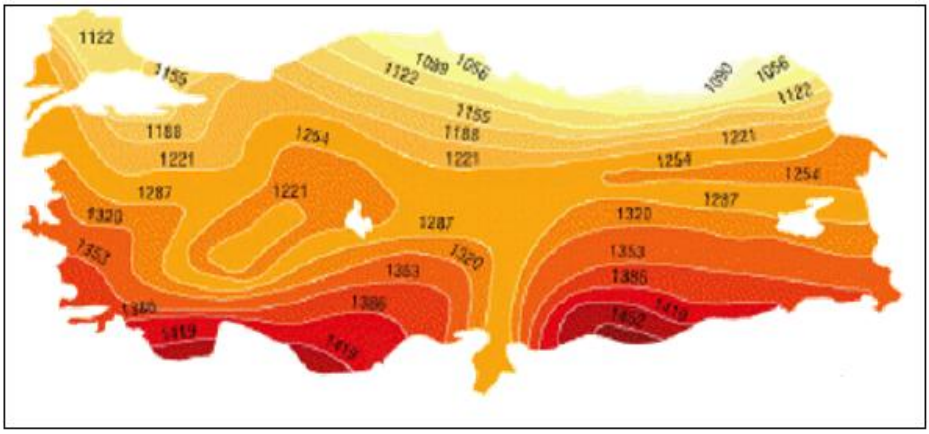
Güneş Enerjisi

Güneş, dünyanın en önemli enerji kaynağıdır. Diğer enerji kaynaklarının çoğu bu enerjinin depolanmış veya farklı forma dönüşmüş şekilleridir. Dünyaya ulaşan güneş enerjisinin gücü (180.10^{12} kW), ABD'nin kurulu elektrik üretme kapasitesinin yaklaşık 500 bin katıdır. Güneş enerjisinin, basit su ısıtma sistemlerinden, fotvoltaik elektrik üretimi ve depolamasının yapıldığı büyük ısıl sistemlere kadar, geniş bir uygulama alanı bulunmaktadır. Fotovoltaik sistemler, her geçen gün hem teknolojik olarak gelişmekte hem de hızla yaygınlaşmaktadır.

Ülkemizde, 2016 yılı sonu itibariyle kurulu gücü 402 MW olan 34 adet güneş enerjisi santraline önlisans, kurulu gücü 12,9 MW olan 2 adet güneş enerjisi santraline lisans verilmiştir. Lisanssız elektrik üretim santrallerinin kurulmasıyla birlikte 2016 yılı sonu itibarıyla güneş enerjili santral sayısı 1.043 MWolarak görülürken, bu santrallerin kurulu gücü ise 819,6 MW olup 2 adet lisanslı güneş enerjisi santrali ile birlikte toplam kurulu gücümüz 832,5 MW'a ulaşmıştır [İnternet, 2018b].

Şekil 4'te Türkiye'nin güneş enerjisi potansiyel atlası verilmiştir. Bu atlasa göre, birim alana yılda ulaşan güneş enerjisi değerleri çoğu avrupa ülkesinin çok üzerindedir. Yani; ülkemiz

güneş enerjisi açısından şanslı ülkelerden birisidir. Son zamanlarda bu konuda yapılan çalışmalar kullanım alanlarını genişletirken, güneş enerjisinden yararlanılan sistemlerin önemli şekilde geliştirilmesinede sebep olmuştur. Bu alanda yapılan çalışmalar devlet tarafından teşvik edilmekte ve desteklenmektedir. Bu temiz enerji kaynaklarının kullanımının artmasıylada daha temiz ve sağlıklı çevre oluşturulurken, ekolojik dengenin bozulmamasına katkıda bulunulmaktadır.

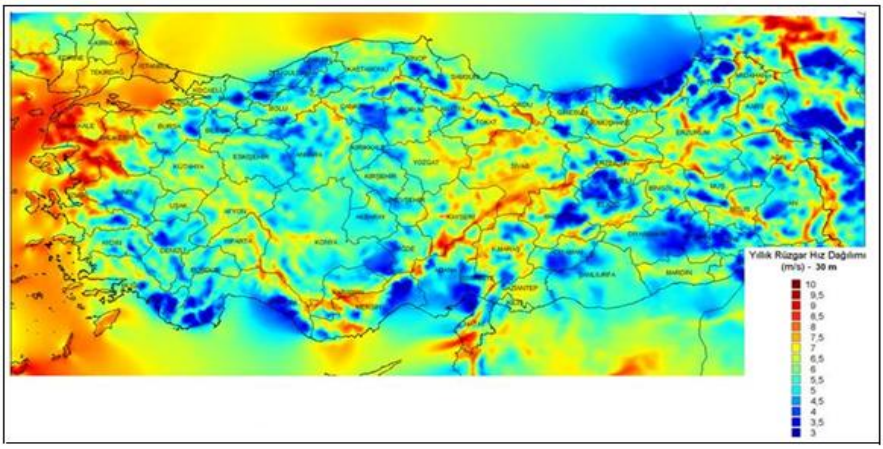


Şekil 4. Türkiye toplam güneş enerji potansiyelinin bölgesel dağılımı (kWh/m^2-yıl).

Rüzgar Enerjisi

Rüzgar enerjisi, güneş enerjisinin bir türevidir. Güneş enerjisinin dünya üzerindeki bölgeleri farklı şekilde ısıtması ve bölgeler arası sıcaklık farklılıklarının oluşması, alçak yüksek basınç bölgelerinin oluşmasına ve bilindiği gibi bu da atmosferdeki havanın hareketlenmesine neden olur. Bu ise rüzgarları oluşturur. Rüzgarın sahip olduğu kinetik enerji, uygun düzeneklerle (rüzgar türbinleri) mekanik enerjiye ve bu enerjide elektrik enerjisine dönüştürülür. Rüzgarın gücü hava akımının kütlesel debisi ile rüzgar hızının karesinin çarpımı ile orantılıdır. Başka bir ifade ile rüzgarın taşıdığı enerji rüzgar hızının 3. Mertebesiyle doğru orantılıdır. Yani, rüzgar enerjisi önemli ölçüde rüzgarın hızına bağlıdır.

Türkiye'nin enerji üretiminde, dışa bağımlılığını azaltacak en önemli potansiyellerden birisi de rüzgar enerjisidir. Çünkü; Rüzgar Enerjisi Potansiyel Atlasına (REPA) göre Türkiye'deki teorik rüzgar enerjisi potansiyeli yaklaşık 48.000 MW civarındadır. Söz konusu potansiyelin 38.000 MW'ı karasal bölgelerde ve 10.000 MW' da deniz üzerinde yer almaktadır. 2016 yılı sonu itibariyle işletmede olan lisanslı rüzgâr enerji santrallarının kurulu gücü ise 5.751,3 MW'dır [İnternet, 2018b]. Şekil 5'te Türkiye rüzgar enerjisi potansiyel atlası verilmiştir. Marmara bölgesi ve Ege bölgesi kıyıları rüzgar potansiyeli yüksek olan bölgelerdir.

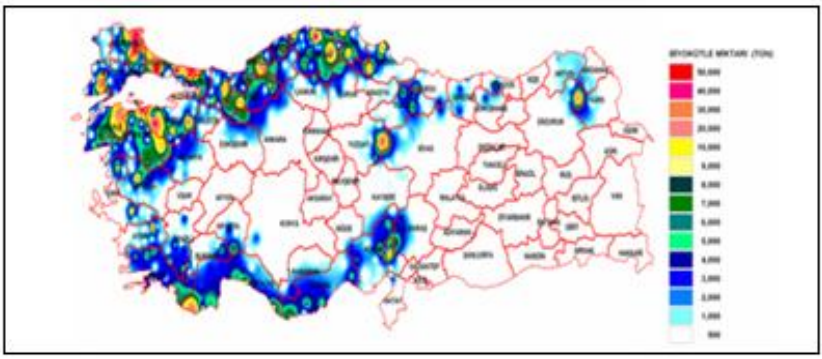


Şekil 5. Türkiye rüzgar enerjisi potansiyel atlası (100m yükseklikte yıllık ortalama).

Biyokütle Enerjisi

Fotosentez yoluyla bitkiler güneşten aldıkları enerjiyi kimyasal enerjiye dönüştürürler. Bu dönüşüm sonucu açığa çıkan enerji biyokütle enerjisi olarak adlandırılmaktadır. Dünyada biyokütle enerjisi, ısınma, yakıt üretme ve elektrik üretmek amacıyla kullanılmaktadır. Biyokütlenin içinde, fosil yakıtlarda bulunan kansorejen madde ve kükürt bulunmamaktadır. Bu sebeple çevreye verebileceği zarar son derece az olmaktadır. Güneş var olduğu sürece de tükenmez bir enerji kaynağı olmaya devam edecektir.

Ancak, bilindiği gibi enerji kaynağı olarak genellikle atık biyokütle doğrudan veya dolaylı yoldan kullanılmaktadır. Dolaylı yoldan biyogaz, bitkisel yağlar ve alkoller kullanılır. Son zamanlarda bu kaynakların kullanımı ve üretim sistemlerinin geliştirilmesi özendirilmektedir. Özellikle bazı biyoatıkların çevre kirliliğinede yol açması nedeniyle yakıt üretiminde kullanılması teşvik edilmektedir. Biyogaz tesislerinin ve biyodizel üretim sistemlerinin desteklenmesi ve şehir katı atıklarından enerji üretiminin desteklenmesi gibi. Türkiye'nin biyokütle atık potansiyelinin yaklaşık 8,6 milyon ton eşdeğer petrol (MTEP), biyokütleden üretilebilecek biyogaz miktarının ise 1,5-2 MTEP olduğu tahmin edilmektedir [İnternet, 2018b]. Şekil 6'da Türkiye orman kaynaklı biyokütle potansiyeli haritası verilmiştir.



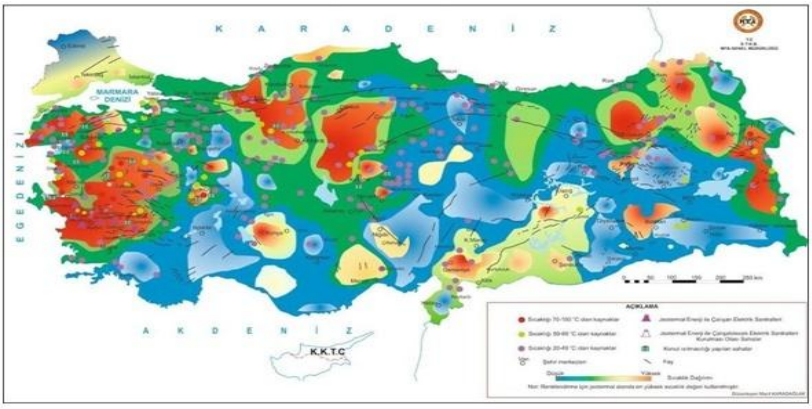
Şekil 6. Türkiye orman kaynaklı biyokütle potansiyeli haritası.

Jeotermal Enerji

Jeotermal enerji, yerkabuğunun derinliklerindeki ısının yer altı sularını ısıtması sonucunda ısınan suyun yeryüzüne çıkmasıyla oluşan bir enerji türüdür. Bu enerji genellikle ısı enerjisi olarak kullanılmaktadır. Bunun yanısıra, bir kısım sanayi için ucuz enerji kaynağı olarakta kullanılmaktadır. Jeotermal enerjinin kullanımı çok eski yıllara dayanmaktadır. Jeotermal enerjiyi ilk kullananlar eski Romalılardır. Doğal sıcak su olarak termal banyolarda ısıtma ve sağlık amacıyla kullanmışlardır. ABD'de konut ısıtma amacıyla ilk kez 1891 yılında kullanılmıştır.

Ülkemizin jeotermal enerji potansiyeli 31.500 MW olarak tahmin edilmektedir. Türkiye'de jeotermal enerjinin bölgelere göre dağılımı; % 78'i Batı Anadolu, % 9'u İç Anadolu, % 7'si Marmara Bölgesi, % 5'i Doğu Anadolu ve % 1'i diğer bölgelerdedir. Jeotermal kaynaklarımızın % 90'ı düşük ve orta sıcaklıklı olup, doğrudan uygulamalar (ısıtma, termal turizm, mineral eldesi v.s.) için uygundur. % 10'u ise yüksek sıcaklıklı (yüksek entalpili) kaynaklar olup genellikle elektrik enerjisi üretiminde kullanılırlar.

2002 ve 2017 yılları için Türkiye'deki jeotermal enerji uygulamaları karşılaştırıldığında; elektrik üretimine uygun saha sayısı 2002 yılında 16 iken 2017 yılında 25 adede çıkmıştır. Sera ısıtması 2002 yılında 500 dönüm iken 2017 yılında 3.931 dönüme çıkmış, % 686 artış göstermiştir. Jeotermal enerji ile konut ısıtması 2002 yılında 30.000 iken, 2017 yılında 114.567 konut eşdeğerine çıkarak, % 281 artış meydana gelmiştir. Elektrik üretimi 2002 yılında 15 MWe iken 2017 yılı Haziran sonu itibariyle 860 MWe çıkarak, % 5.633 artış olmuştur. Ülkemiz görünür ısı kapasitesinde ise 2002 yılında 3.000 MWt den 2017 yılında 15.500 MWt e çıkmış ve % 416 artış sağlamıştır [İnternet, 2018b]. Şekil 7'de Türkiye jeotermal kaynaklar ve uygulama haritası verilmiştir.



Şekil 7. Türkiye jeotermal kaynaklar ve uygulama haritası.

3. Örnek Sistem: Gönen Jeotermal Bölgesel Isıtma Sistemi

Gönen, Marmara Bölgesi'nde Balıkesir iline bağlı bir ilçedir. İlçe merkezinin deniz seviyesinden yüksekliği 33 m ve toplam alanı

1152 km² olup 40º06' kuzey enlemleri ile 27º38' doğu boylamlarında yer almaktadır. Gönen ve çevresi Akdeniz ve Karadeniz iklimlerinin etkisi altındadır. Gönen ilçesinde yıllık sıcaklık ortalaması 13,9 ºC'dir. Türkiye'de ilk jeotermal kaynaklı bölgesel ısıtma sistemi 1987 yılında 600 konut kapasite ile Gönen'de devreye alınmıştır. Isıtılan konut sayısı, ilave konutlar ve daha sonra 1995 yılında ilave edilen 1600 konut ile 2400'e ulaşmıştır. 2010 yılı itibari ile konut sayısı 2636 olmuştur. Ancak daha sonra bazı konutların sistemden çıkarılmasıyla konut sayısı azalmış ve günümüz itibariyle 2200 konut ısıtması gerçekleştirilmektedir.

Örnek sistem olarak ele alınan Gönen jeotermal bölgesel ısıtma sisteminde, jeotermal enerji yerine doğalgaz veya kömür kullanılması halinde ortaya çıkabilecek emisyon miktarları aşağıdaki gibi hesaplanmıştır. Ortalama 100 m^2'lik bir konut için, ısıtma amaçlı kullanılan yıllık yakıt miktarları hesaplanmıştır. Gönen TS 825 "Binalarda Isı Yalıtım Kuralları" standardına göre, İkinci derece gün bölgesine girmektedir. Derece-gün için kullanılan yakıt hesaplamalarında genel ilişki aşağıdaki gibi verilebilir [Aslan vd., 2011; Keçebaş vd. 2010].

$$F = \frac{24(DG)C_D\dot{Q}}{\eta_s(T_i - T_d)H_u} \tag{1}$$

Formülde, F istenilen periyotta talep edilen yakıt miktarını, DG derece gün değerini (ºC-gün), C_D (C_D=0,8) 18 ºC temel sıcaklığında derece gün korelasyon faktörünü, $\dot{Q}$ toplam ısı kaybını (kW), η_s sistem verimini, T_i ve T_d sırasıyla iç ve dış sıcaklık değerlerini (ºC) ve H_u yakıtın alt ısıl değerini (kWh/kg) göstermektedir. İç ortam sıcaklığı T_i = 20 ºC ve dış sıcaklıklığı T_d = -6 ºC olarak alınarak,ortalama 100 m^2'lik bir konut için toplam ısı kaybı 8,83 kW olarak hesaplanmıştır.

Emisyon faktörleri kullanılarak havaya salınan emisyon miktarları belirlenmiştir. Yıllık yakıt miktarları ile emisyon faktörlerinin çarpılması sonucu emisyon miktarları hesaplanmıştır (Denklem 2, 3). Emisyon faktörü; birim ürün, birim hammadde veya birim yakıt başına oluşan kirletici kütlesini ifade eden katsayılardır. Daha sonra tüm sistemi kapsayan toplam konut sayısı için toplam emisyon miktarları bulunmuştur.

$$Emisyon\left(\frac{ton}{yıl}\right) = Yakılan\ doğalgaz\ miktarı\left(\frac{m^3}{yıl}\right) x Emisyon\ faktörü\left(\frac{g}{m^3}\right) x \frac{1ton}{10^6 g} \quad (2)$$

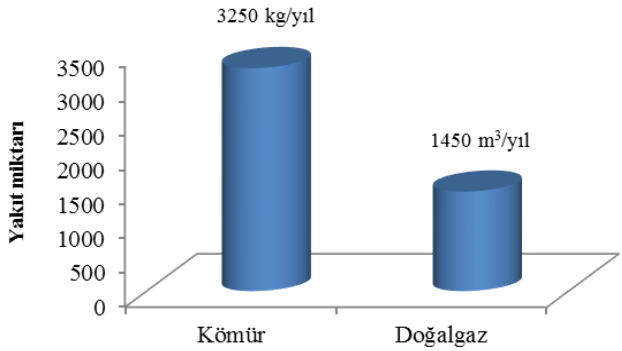
$$Emisyon\left(\frac{ton}{yıl}\right) = Yakılan\ kömür\ miktarı\left(\frac{ton}{yıl}\right) x Emisyon\ faktörü\left(\frac{kg}{ton}\right) x \frac{1ton}{10^3 kg} \quad (3)$$

4. Bulgular ve Tartışma

Kullanılan kömür ve doğalgaz yakıtların alt ısıl değer, verim değerleri Tablo 1'de verilmiştir. Hesaplanan yakıt miktarları ise Şekil 8'de verilmiştir.

Tablo 1. Yakıtların alt ısıl değerleri, verimleri ve hesaplanan yakıt miktarı.

Yakıt	Alt ısıl değer, H_u	Ortalama verim, η_s
Kömür	6,40 kWh/kg	0,60
Doğalgaz	9,59 kWh/m^3	0,90



Şekil 8. Hesaplanan yakıt miktarları.

Jeotermal enerjinin çevreye olan pozitif etkisini görebilmek için; jeotermal enerji yerine doğalgaz veya kömür kullanılması halinde hesaplanan emisyon miktarları Tablo 2'de verilmiştir.

Tablo 2. Jeotermal enerji yerine kömür ve doğalgaz yakıtların kullanılmasıyla oluşan emisyon değerleri.

Kirletici	Kükürt dioksit (SO_2)	Azot oksitler (NOX)	Karbon monoksit (CO)	Partikül madde (PM)	Uçucu organik bileşenler (VOC)
Kömür					
Emisyon faktörü (kg/ton)*	25,93	1,5	0,3	5	4
1 konut için emisyon (ton/yıl)	0,0842725	0,004875	0,000975	0,01625	0,013
2200 konut için emisyon (ton/yıl)	185,40	10,73	2,15	35,75	28,6
Doğalgaz					
Emisyon faktörü (g/m^3)	0,01	1,507	0,641	0,122	0,125
1 konut için emisyon (ton/yıl)	0,0000145	0,0021852	0,0009295	0,0001769	0,0001813
2200 konut için emisyon (ton/yıl)	0,0319	4,8073	2,0448	0,3892	0,3988

*[EPA, 1998; Durmaz vd., 1994]

Çevre sorunları ve insan sağlığı açısından en önemli kirleticilerden iki tanesi, kükürt dioksit (SO_2) ve partikül madde (PM)'dir. Bilindiği gibi kükürt dioksit emisyonunu oluşturan en önemli yakıtlar, kömür ve fuel-oildir. Partikül madde emisyonu oluşumu açısından en önemli yakıt ise kömürdür. Doğalgazda SO_2 ve PM emisyonları ihmal edilebilecek kadar az olup, en önemli kirletici emisyonu olarak azot oksitler görülmektedir. Tabloya bakıldığında, özelikle kömür kullanılması durumunda SO_2 miktarının önemli derecede yüksek olduğu görülmektedir. Partikül madde ve uçucu organik bileşenler yine rahatsız edici boyuttadır. Doğalgazın kömüre göre çevre kirliliği oldukça azdır. Doğalgazın

yanma sırasında yüksek alev sıcaklığı oluşturması nedeniyle azotoksitler oluşturmaktadır. Bu maddelerde nitrik asit yağmurları oluşturmaktadır, ayrıca kansorejen gazlar olduğu da belirtilmektedir. Dolayısıyla jeotermal enerji, çevreyi yok denecek kadar az kirletmesi nedeniyle insan, bitki ve doğal çevreye olumlu katkı da sağlayacaktır.

5. Sonuçlar ve Öneriler

Sürdürülebilir sağlıklı bir yasam için enerji kaynaklarının sürdürülebilir, temiz ve yenilenebilir olması şarttır. Gelecek nesillere temiz ve kullanılabilir bir dünya bırakmak ve sağlıklı toplum hedefine ulaşmak için sürdürülebilir, temiz ve yenilenebilir enerji kaynakların kullanılmasının teşviki sağlanmalıdır.

Sağlıklı bir yaşam için aşağıdaki önlemlerin alınması önem arz etmektedir:

Enerji kaynaklarının verimliliği arttırarak, kullanımları sonucu daha az CO_2'nin çıkmasını sağlayan (yakma) teknolojilerin geliştirilmesi,

Karbon içeriği fazla olan fosil yakıtların, karbon içeriği az olan yakıtlarla değiştirilerek kullanıma sunulması,

Her türlü yenilenebilir ve temiz enerji kaynaklarının en yüksek düzeyde kullanılması,

Yerleşim bölgelerindeki konut enerji ihtiyaçlarının en etkin ve verimli kullanılması,

Binalarda ısı yalıtımının yapılarak ısıtma amaçlı enerji tüketiminin azaltılması,

Evlerde ve ofislerde enerji verimliliği yüksek cihazların kullanması,

Aydınlatmalarda tasarrulu aydınlatma elamanlarının kullanılması,

Ulaşımda toplu taşıma araçlarının yaygınlaştırılmasıdır.

Bu maddeler sağlıklı bir yaşam ve temiz bir çevre için artırılabilir. Unutulmamalıdır ki; sera etkisi nedeniyle dünya sıcaklığının artması iklim değişikliğine neden olmakta ve dünyayı tehdit etmektedir. Ayrıca, dünyada hava kirliliği nedeni ile

İngilterede olduğu gibi toplu ölümlerin gerçekleştiği unutulmamalı ve çocuklarımıza temiz bir dünya bırakmalıyız.

TEŞEKKÜR

Bu çalışma Bandırma Onyedi Eylül Üniversitesi Bilimsel Araştırma Projeleri Koordinasyon Birimi tarafından, BAP-18-GMYO-1009-001 nolu proje ile desteklenmiştir.

KAYNAKÇA

Aslan, A., Yüksel, B., Akyol, T., ‘‘Energy analysis of different types of buildings in Gonen Geothermal District Heating System’’,Applied Thermal Engineering, 31 (2011) 2726-2734.

Çınar, H., Döğeroğlu, T., Yay, O.D., Altan, M., Yazıcı, B., Ayday, C., Kara, S., Eskişehir İçin Hava Kirliliği Envanterinin Hazırlanmasi Ve Cbs Kullanılarak Kirlilik Haritalarının Oluşturulması Yanma ve Hava Kirliliği Kontrolu VI. Ulusal Sempozyumu, 10-12 Eylül 2003, İzmir.

Durmaz, A., Ercan, Y., Sivrioğlu, M., Türkbaş, S., Özbay, M., Gülgeç, M., Ankara’da kullanılan ısıtma sistemlerinin ısıl verimleri ve emisyon faktörleri, Yanma ve Hava Kirliliği Kontrolü II. Ulusal Sempozyumu Bildiriler Kitabı, Eskişehir, 353-371,1994.

EPA, Compilation of Air Pollution Emission Factors, AP-42, Fifth Edition, Volume 1, http://www.epa.gov/ttn/chief/ap42/ch01, 1998.

Keçebaş, A., Gedik, E., Kayfeci, M., Fosil Yakıtların Kullanımından Kaynaklanan Hava Kirliliği Üzerine Jeotermal Enerji ve Doğalgaz Kullanımının Etkisi: Afyon Örneği, Makine Teknolojileri Elektronik Dergisi Cilt: 7, No: 3, 2010 (23-30).

İnternet, 2018a, Elektrik İşleri Etüt İdaresi, https://www.turkiye.gov.tr/elektrik-isleri-etut-idaresi-genel-mudurlugu

İnternet, 2018b, Enerji ve Tabii Kaynaklar Bakanlığı, http://www.enerji.gov.tr

EDUCATION OF HANDICAPPED PERSONS IN ISLAMIC CULTURE

Sıddık KORKMAZ[*]

Introduction

İt should be accepted that disabled persons are the world's largest minority. Along with this important understanding there is ever increasing concern for disability-related issues and the rights and treatment of people with various disabilities and this has evoked interest in the cultural position of religion regarding the phenomenon of disability (Ghaly, 1-2). The question of how disabled persons are treated in Islamic culture is a topic of interest to Islam's members and to others.

Islam is the religion that has blessed and valued the creature called Humankind, not because of his physical appearance, but only on the basis of his being a human. It has accepted him as the collocutor of the Supreme Creator by considering his existence as the basis without exposing him to any kind of discrimination. Being the master of the religion, the Almighty Allah started the divine inspiration with the command of, “Recite!” Thus; He declared the education of the human being as the privileged goal. During the twenty-three year period in which His Messenger Muhammad (pbuh) carried out his duties as a prophet, He exposed all the Muslims, who were either disabled or not, to the same education. In the frame of the requirements of social life, He did not consider the physically disabled people as equal with the others in terms of religious duties, but ordered that they should be employed in the society according to their ability.

A large number of scholars have contributed to the formation of Islamic thought. Among them there have been several of physically disabled personages. Some of them have become famous in the branches such as art and literature while some of them have become

[*] Professor Dr., Necmettin Erbakan University, School of Theology, Konya, Turkey, El-mek: skorkmaztr@gmail.com

outstanding in science and thought. Since they lived in the early period of Islam, we must discuss whether or not disability is predestined.

1. Is Disability a Destiny?

The concept of disability contains a wide range of content including the mental, visual, hearing, and physical disabilities. The people who have different mental, physical, emotional, and social aspects out of the normality are counted in this definition. The mental disability is a condition in which the mental capacity or the harmonious behaviors of the individual are limited in at least two of these elements. In other words, disability is a chronic disease or mental, physical, aural, communicational, psychological, or developmental difference arising as a consequence of interaction between people and environment (Ergin, 189).

To determine the significance of this definition in the Islamic thought is extremely important. It is stated in most parts of the Holy Qur'an that man is created in the best appearance and form (*Verily, We create man in the best conformation.* At-Teen, 95/4; At-Dukhan, 44/39). In that case, what is the reason for the trouble which the handicapped have to endure, or is not there a contradiction in this and suchlike verses of the Qur'an? When we deal with the problem in terms of Islamic theology, we encounter with the destiny issue. Then, the troubles happen to the disabled are the decree of Allah? Finding the answer of this question from the point of Islamic thought and scientific data, and naming it correctly will provide us a good starting point.

Although there are tendencies in need of correction, destiny is defined as the order and measure in the universe in the Qur'an. According to Islamic thought, man is not destined for heaven or hell as a result of his fate. In the same way, his being disabled or not disabled also does not stem from the will of God. Since Allah has created everything in order and balance, some deficiencies the disabled have to bear cannot be perceived as a punishment given by Allah. The evilness in our life does not result from Allah but from the man himself (An-Nisa, 4/79).

The principles of Islamic theology on this issue are understood better when we examine them in the view of scientific data. The

handicapped are classified into four categories based on disability, respective of mentally, orthopedically, hearing, and visually impaired. These disabilities are either innate or arise later.

First of all, we should discuss the disabilities occurring before birth. There are problems such as consanguineous marriage; genetic risks; unhealthy or incautious pregnancy or nutrition in the background of many of these disabilities. In addition, some negative conditions such as babies not having sufficient oxygen during their delivery, inadequacy of the doctor or the midwife, and bad counseling are known to cause some disabilities. Islam advocates that man should take care of his health; it has brought up a series of commands which are known as *haram* (forbidden by religion), *halal* (canonically permissible), *mekruh* (regarded as reprehensible though not forbidden by Allah), etc. It is obvious that all of these commands are in the favor of man. Besides, as a result of medical technology in today, the condition of a baby can be followed even if it is in its mother's womb. There are possibilities of interference according to the need, and baby's healthy birth can be provided. As long as the man complies with resources which are available to him, he will have opportunities to keep the baby strong and prevent the disability. In this sense, defining the disability as a consequence of actions of man rather than of the decree of Allah seems more proper. If a disability which is based on pre-birth causes still occurs after all precautions are taken, it must be accepted as a favor of Allah and not a handicap. Sometimes those which are perceived as a malignity may be a benefit, and those which are accepted as a benefit may be a malignity (An-Nisa, 4/19).

When it comes to examine this issue in the view of the disabilities which take place later, Allah has bestowed self- control and freedom of choice on people. In the framework of this self-control, actions of people lead to some kinds of consequences. Especially regarding some countries, the elements such as work accidents, the lack of measures in the workplace, and traffic accidents, the result of carelessness, may unfortunately cause disabilities. The attitude of Islamic thought in this issue is first directed to take strong measures. It is an unfair misunderstanding to assign the difficulties of peoples lives to Allah (An-Nisa, 4/79). While the Qur'an expresses several times that man is created in the best form, a consolation such as, "This is a condition given by

Allah, and you have to endure it." to the disabled does not represent the real Islamic belief. We believe that the approach of Islamic belief in these situations should be described as accepting the reality and turning it into a positive value, which is more accurate.

After examining the matter in the framework of theology, it will be appropriate to state that the religion and its duties take shape mostly with relation to these results. Since disability is not a condemning condition in accordance with Islam, the religious duties of a disabled person will be only affordable.

2. Disability in the Early Period of Islam

It is possible in the Islamic culture and sources that some of the people may be mentally disabled; visually, hearing, walking, or speech impaired, as well as old or weak (An-Nur, 24/61; Al-Fath, 48/17; Al-Baqarah, 2/18, 171, 282; An-Nisa, 4/5, 95). Yet, these conditions are not a handicap to their education. In both the Qur'an and the early period there is abundance of examples of disability; these were not considered as a defect in the early period of Islam, and such people participated in the social life actively.

The meaning that the Holy Qur'an ascribes to the concepts such as blindness and deafness, which have been attributed to disability, are not connected with the physical issues like seeing, hearing, speaking and walking. It is essentially related to negative characteristics such as the blindness in the heart, which is known as common sense, lack of foresight, not listening or expressing the truth, or not walking on the right way (Al-Baqarah, 2/18, 171). In this regard, anyone who normally sees and hears everything very well is defined as blind, deaf or lame on the condition that he turns his back on divine truths.

One of the examples drawing attention to the usage of figurative language in the Qur'an is given in the conversation between the believers of Allah and Satan in the Day of Judgment. As to the verses of the Qur'an, those who turn away from the God will be raised as "a blind", and they will object like this: "*My Lord! Why have You raised me blind and I was a seeing one indeed?*" And Allah will reply them with: "*Even so, Our communications came to you but you neglected them; even thus shall you be forsaken this day.*" (Al-Taha, 20/124–126) It is clear that those who turn away

from the verses of Allah are described as blind. On the other hand, it is needless to explain that those who pay attention to the recommendations of the Qur'an are praised no matter how their physical condition is, and are not defined as the disabled.

According to the Qur'an, a person who obeys Allah and the Prophet, even if he is visually impaired, is more valuable than the rich and respected one who rejects and rebels against Him. One of the best examples explaining this truth is the experience of Abdallah b. Umm Maktûm (d. 15/636), who was a visually impaired companion of the Prophet Muhammad (pbuh) (Sahaba). The reason of the revelation of the first twelve verses of Surah 'Abasa which has been named after the following event also stemmed from this experience. One day the Holy Prophet Muhammad (pbuh) invites Abû Cahl 'Amr b. Hisham (namely father of ignorant), Umayyah b. Abû Halaf, his uncle 'Abbas b. Muttaleb, and 'Utbe b. Abî Rabîa, every one of whom is among the principal characters of Mecca, to Islam by organizing a special meeting with them. The acceptance of Islamic belief by these men is extremely important, since the invitation of Islam will gain more strength. While the Holy Prophet Muhammad (pbuh) is talking with Umayyah b. Abû Halaf, Abdullah b. Umm Maktûm, who is a visually impaired person from the Fihr family and hardly esteemed in the society, comes near them. He says "*O Prophet of Allah, teach me from what Allah taught you as well*." However, as the Holy Prophet Muhammad (pbuh) thinks he is presumably one of the relatives of Ibn Umm Maktûm, and can deal with him later, he does not take care of him, disliking interruption, and turns his face to the others by grimacing it. As soon as the Holy Prophet Muhammad (pbuh) finishes his words and makes a movement to leave, these verses of Surah 'Abasa are revealed to him:

"*He frowned and turned (his) back, because there came to him the blind man. And what would make you know that he would purify himself, or become reminded so that the reminder should profit him? As for him who considers himself free from need (of you), to him do you address yourself. And no blame is on you if he would not purify himself and as to him who comes to you striving hard, and he fears, from him will you divert yourself. Nay! Surely it is an admonishment. So let him who pleases mind it.* (Abasa, 80/1–12)"

It can be deduced from these verses of the Qur'an that even a disabled person who knows, believes, and wants to obey Allah, is more acceptable than a morally corrupt person who is not disabled, and possesses goods which society values such as property, fame, and wealth. In connection with these verses, the fundamental principle of the Qur'an is the education of the individual who has positive values, even though he is disabled. Consequently, the Holy Prophet Muhammad (pbuh) compliments and treats Ibn Ummu Mektûm generously and continues his relationship by calling him from time to time "*O man on account of whom My Lord scolded me, Greetings!*"

In the rest of his life, Ibn Umm Maktûm performs the profession of being a muezzin (a man who calls Muslims to pray) and later immigrates to Medina and becomes one of the first emigrants. He teaches the Qur'an to the people of Medina with Mus'ab b. Umeyr, who is another companion of the Prophet Muhammad (pbuh). Ibn Umm Maktûm is deputized by the Holy Prophet during his absence from Medina; he leads the prayers for the rest of the people, that is, he performs the duty of imâmah. Despite the verse of the Qur'an which is revealed after the Battle of Tabuk, which states that those who go on jihad are superior to those who hold back, this judgment does not cover those who have an excuse (An-Nisa, 4/95). Ibn Umm Maktûm explains that he will participate in the following wars in the future and wants to handle the flag of Muslims. It has been rumored that he attends the Battle of Kadesiyah in his suit of armor with a black flag in his hand (15/636). It is likely that he is either martyred at the battle of Kadesiyah or dies of his wounds in Medina. The example of Ibn Umm Maktûm explains the issues of performance of the duty of Imamah during special circumstances such as attendance to a war, and fulfilling of the fard prayers by the visually impaired are clarified. (Sarıçam, 359; Aydınlı, 20/434-435)

One important matter relating to the handicapped from the early period to the present relates to whether the disabled should surrender to their condition. On the contrary, they should endeavor and struggle for the elimination of their obstacles. In the tale of the Prophet Yusuf (Joseph) which is told in the Qur'an, the Prophet Ya'qub (Jacob), who has lost his eyesight due to his weeping for the loss of his son, regains it by the joy of reunion with him later (Al-

Yusuf, 12/96). On the other hand, we know that the Prophet Isa has brought the eyesight of the visually impaired back with his treatment of several illnesses by the permission of God (Al-Maidah, 5/110). If we think of the opportunities and speedy progress of technology in recent times, these kinds of expectations should not be considered far-fetched imagination. However, the first step to be taken and the first study to be conducted in this subject are expected to belong to the people without disabilities.

3. Importance of the Education of Disabled People

We believe that it will not be incorrect to remark that the education of man forms the center of Islamic thought. The importance of the religion in the life of man verifies this thesis, since the religion is within his daily life and it possesses a predominant imperative power.

The religious feelings of man have existed from birth. Islam identifies this situation as fitrah, birth without sin. By demanding that man should be aligned with the nature Allah created (Ar-Rum, 30/30), Islam accepts him as sinless and clear innately. Conversely it connects the corruption of his nature, namely losing the right way in his education, to other reasons (Bukhari, 1/456, 465; Ibn Hanbal, 2/233, 275, 282).

The importance of the education of a man who is disabled or not is expressed clearly by the word “Rabb” (Lord), which is one of the attributes of Allah; it has been used 970 times in the Holy Qur’an. Rabb as an attribute is the training feature of Allah and the greatest divine name of Him. “Training” means to make something reach maturity gradually (Dodurgalı, 21). If we take into consideration that the religion is automatically an education in itself, it is implied that it is impossible to exclude the disabled persons from this process.

The first divine (wahy) which was revealed to the Holy Prophet Muhammad (pbuh) is aimed specifically at reading and learning. The addressed section is all mankind. What is wanted from the man, disabled or not, is a positive and constructive change. The aims underlying this command can be perceived with regards to the historical nature of man. Therefore it is possible to think that man is designated to be a living being which exceeds itself, makes progress,

and looks ahead, and that making no headway is a threat for such a being. People should form the starting point of this education movement by themselves, and the starting point should always be shaped by the mentality of "here and now" (Freire, 61–62). As long as there is no action, there will be no transformation. It is required that the disabled people should be the subject of their life, and deny being the object.

Among the aims of the religious education, there are principles directed to the development of the ability of earning money legitimately, and to the provision of the unity and cooperation in the society. In this regard, the Qur'an states that Muslims should be all together (Âl-i Imran, 3/103), and it is true that all Muslims are brothers of each other (Al-Hujurat, 49/10). From the point of Islamic thought, it is impossible to claim that the disabled Muslims are excluded from this definition and advices. Furthermore, Muslims who are not disabled have some duties and responsibilities, such as providing opportunities for the disabled people so that they can lead their life on their own, and helping them in earning money legitimately on their own if it is possible.

4. Religious Duties of the Disabled People

The verse of the Qur'an, *"God does not burden any human being with more than he is well able to bear"* (Al-Baqarah, 2/286) determines the fundamental principle which defines the religious duties of the disabled people. In accordance with this, the man is responsible for only those he can afford. In the same way, the Holy Prophet Muhammad (pbuh) commands that, "*The responsibility has been taken from three persons: from a child until he reaches the puberty, from a sleeping man until he wakes up, and from a mentally ill man until he regains his health*" (Bukhari, 5/2017). The books explaining the principles of Islam compile the religious commands (i.e. 'Ilm al hâl), especially from the verses of the Qur'an and the Sunnah (the sayings and doings of the Prophet Muhammad (pbuh); a basis for much of Islamic law), are started by setting the requirement of the "state of sensibility" among the conditions determining whether worship is considered as a must (i.e. fard).

Besides, the verse of the Qu'ran *"no blame attaches to the blind, nor does blame attach to the lame, nor does blame attach to the sick [for accepting charity from the hale]"* (An-Noor, 24/61)

makes the subject more evident in favor of the disabled and is also one of the important resources. According to this, the religious duties to be expected from the people without any disability are not expected from the disabled people.

Faith, namely the principles of belief, constitutes the base of the religion of Islam. Known as Âmantu (formula or confession of religious faith, credo), these fundamental principles are directly connected with the heart. Apart from the mentally disabled, the adoption of these principles of belief is expected from all the disabled. This side of the religion makes their life more meaningful and equalizes the difference between them and the people without disability positively. The mentally disabled who cannot use their mental faculty in the state of sensibility are excepted from religious duties and are not asked for any responsibilities.

The other most important pillars of the religion are *fard*, expected worship, and forbidden acts (*haram*), which must be avoided. Basically, these are prayer, fasting, hajj (pilgrimage to Mecca), *zakah* (distribution of one fortieth of one´s income as alms), and the other duties stated in the Qur'an. Forbidden principles such as killing a man, telling a lie, stealing, fornicating, etc. can be considered as the other forbidden commands of the Qur'an.

In the books explaining the principles of Islam, the issues of performing the religious duties such as prayer, fasting, *hajj*, and *zakah* are mainly depicted. After the required conditions are provided by another's help, a visually and hearing impaired person should perform his prayers, fast during Ramadan and give his *zakah* if he possesses enough property (Döndüren, 99 et al.). Those who want to go on a pilgrimage can perform this duty only by the help of others. Today, Presidency of Religious Affairs or some other charity organizations are capable of coordinating such organization in if the situation demands.

There is no discrepancy between the disabled and not disabled people in the issue of forbidden commands of the religion. The forbidden commands have been prohibited almost in all celestial religions, and are universal crimes which have been condemned by nearly all moralistic systems. Even the mentally disabled do not have an exception for committing any one of these crimes. In the event of committing such a crime, their guardians or the people who

are responsible for them are blamed either in the presence of society or before the law.

If we take into account the principle that Islam is the religion of ease and telling the good news, we can comment that the disability which a disabled person has is actually a handicap between himself and people not Allah, and that the disability may turn into an advantage for him as well. By the expression of the Qur'an, Allah is closer to man than his jugular-vein; He feels, hears him everywhere and every time as well as being aware of his every state (Qaf, 50/16). Like the other Muslims who are not disabled, every disabled Muslim has the right to go to heaven and to emancipate himself from hell by performing the pillars as much as he can afford.

5. Examples of Disabled Personages

There are some well-known persons who were trained by Islamic culture. Their accomplishments are qualified to guide us even today. Some books are also assigned to the disabled in the history of Islamic thought.

One example is from the third century of Hegira, when Câhız (d. 255/869) wrote *Kitâbu'l-Bursân ve'l-'Urcân ve'l-'Umyân ve'l-Hulvân*. The author has some other works of literature on the disabled as well, but some of them have not survived. Câhız has dealt with some issues such as color-blindness, visual or orthopedic handicaps and so on. Being one of the writers of literature, history, and biography in the eight century of Hegira, Salahuddin Halil b. Aybeg es-Safedî (d. 764/1363) was suffering from a hearing disability in his advanced years when he wrote a book named *Nektu'l-Himyân fî Nuketi'l-'Umyân,* in which he has portrayed the life stories of the visually impaired well-known personages (Safedî, 87 et al.). In this work of literature, there is plenty of valuable information about the famous names including the companions of the Prophet Muhammad (pbuh). There is another work of literature named *Kitâbu'sh-Shu'ûr fi'l-'Ûr,* written by the same author, and in this book he mentioned the biographies of people whose one eye is impaired (Durmuş, 448). Being the most important writer of history and biography in the history of Islamic culture, Zehebî (d. 748/1347) penned over than two hundred works of literature and is also one of the names we want to mention in this framework. His *Târîhu'l-İslâm* and *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ* consists of 60 and 23 volumes

respectively. He lost his eyesight in the later years of his life, and he lived his last four years as visually impaired.

There are disabled people among the renowned linguists, masters of literature, poets, specialists of the Qur'an and its commentary, reading authorities, famous historians, experts of the hadiths (the study of the Prophet Muhammad's sayings and deeds), and moralists of Islamic culture. These personages have not been treated as the objects of mercy and help in the society; on the contrary, they have been considered the producers of knowledge, comprehension, art, and culture according to their qualities (Özafşar, 155, 161 et al.). In general respect to Islamic culture, the existence of a great many personages who guided in their times, and from whom we still benefit, is another example of an expression of this truth. It will be useful to look at the life stories of some of these discussed personages.

5. a. The Mentally Disabled

Since the probability of the mentally disabled committing sin is low, it is possible that they have been considered as saints, dervishes, or holy people who have become one with God through self-denial, especially in the Sufi regions. Apart from such examples, it is quite hard to mention a mentally disabled individual who has had an accomplishment in society by proving himself. Actually, it is not proper to wait for such an accomplishment from them due to their physical conditions.

In religious culture, there are some maxims advocating that the mentally disabled should be appreciated and not be excluded from social life. Sayings such as, "*Be grateful for whoever comes, because each has been sent as a guide from beyond*" or "*Where there is ruin, there is hope for a treasure*" are the examples of this mindset. There is no need to reiterate that we do not mean to say saints or dervishes are the mentally disabled. On the other hand, it should be said that the mentally disabled find a place in society as an example of the love and respect to man among the Muslims, and as a result of the mentality of "*Tolerate the creature due to the Creator*".

As a result of research, the fact that children with mental disabilities can learn the basic religious terms, use some of the

special information, and perform some religious duties individually has been discovered. It is possible to apply and explain to them that the purpose of the religion and the morality is to form a clear, healthy, honest, orderly, and benevolent society. Consequently, a person who has a religious education can gain a well-balanced and harmonious personality by using his religious acquisitions in his inner world or in his family and the society in which he lives to develop behaviors which are appropriate for the moral rules.

The Holy Prophet Muhammad (pbuh) especially did not consider and treat the mentally disabled as a crowd of beggar people and he did not accept them as miserable because they were always in need of help. He advocated that these people should do as much as possible within their means, that they should earn a living on their own so that they should not need others. As an example of this, it is very fitting to mention the story of Munkız b. Amr from the companions of the Prophet Muhammad (pbuh). According to the narration, Ibn Amr lost the balance of his mind, and a speech impediment occurred in his tongue. Notwithstanding, he continued his commercial activities. Yet, he was always deceived. Then, he came to the Prophet and complained about his troubles. By following the way of making things easier, The Holy Prophet Muhammad (pbuh) ordered that there should be no deceit in general agreements, and the right for trade approval to be revoked for three days instead of prohibiting his commercial activities (Ebu'l-Ferec, 2/167; Sarıçam, 360). Thus the Prophet enabled the survival of Ibn Amr in social life since he could maintain life on his own, which will become an important example for the Muslims in the following periods.

5. b. The Hearing Impaired

Unfortunately, it is hardly possible to mention the renowned names among the people hearing impaired innately. Most of the personages to be told are the people who have faced this handicap later in their life. In this regard there are lots of famous personages, such as Ibn Hurmuz el-Asam (d. 148/765), who was the teacher of Imam Mâlik. Ebû Bekir el-Asam (d. 201/816) was among the principal names of Mutezile, and Muhammad b. Yakub b. Sinan (d. 346/957) ,who was among the well-known scholars working on the

study of hadith, who lost his sense of hearing as a consequence of his long scientific journeys (Zehebî, 6/379; Özafşar, 167–168).

The devices and the technical products to facilitate the education of the hearing impaired are still in progress. It is extremely important to teach reading and writing to these people by utilizing the visual devices and opportunities of present technology. Their knowledge and cultural worldview can be enriched only by this way.

5. c. The Visually Impaired

When we look at the history of Islamic thought in terms of the disabled, we can conclude that the group whose members have proved themselves and played active roles in social life is composed mostly of visually impaired people after the orthopedically disabled. There are lots of famous scientists, intellectuals, authors, and poets who have been trained in this framework. It should be added that the authors and poets can mainly perform professions such as being a hafiz (one who has memorized the Qur'an) and the chanter of the Mevlit more skillfully.

For the period of the Holy Prophet Muhammad (pbuh), there is no need to mention the active life and the duties of Abdullah Ibn Ummu Mektûm. Being among the significant personages of the first century of Hegira, Ibrahim en-Nehâî (d. 96/714) is another important name who has maintained in his studies the tradition of Abdullah b. Mes'ud (d. 32/652), being one of the companions of the Prophet. This person, having also the quality of being the teacher of the teacher of Ebû Hanîfe, has been known as "*el-a'ver*": a person whose one eye is impaired. In the same way Ibn Abbas, among the great scientists who comment on the Qur'an, lost his eyesight in the later years of his life, but he did not quit his studies. It has been narrated that he said, "*Although Allah has taken the eyesight of my eyes, the light of my heart and my ears is still shining.*" instead of complaining about his condition (Özafşar, 159 et al.).

The Egyptian writer Taha Huseyin, who has become a principle figure in Islamic thought in the 20th century, is also a visually impaired person who deserves mentioning in this category. Taha Hüseyin (1889–1973) lost his eyesight at the age of two, and continued his life with this disability. It did not obstruct his

education. Moreover, he carried on with his studies in the field of the Arabic language and Islamic Civilization at the University of Cairo. He was influenced by Muhammad Abduh (1849–1905), an important intellectual of his time. Hüseyin went to Paris and prepared a doctorate thesis on Ibn Haldun at the University of Sorbonne (1917). After returning to his country he became a Professor of Literature at the University of Cairo; he was interested in the Arabian poetry before the Islam, he gained universal fame, and wrote a lot of novels, research studies, and the works of literature. At the same time he did not refrain from the cultural and political life; he undertook some duties in several branches. In this way he managed to prevent his visual disability from being an obstacle to himself (Zirikli 3/231).

Cemil Meriç (1916-1987) is another example of these personages as well. Faced with visual disability in the later years of his life, Meriç did not consider this disability as a problem, but continued his studies in the field of science and culture. After receiving his primary education in his hometown of Reyhanlı Hatay, He worked as a primary school teacher, a director of a sub-district, and an assistant to the chairman of the Translation Office. In 1940, he received education in the department of the French Language and Literature at Istanbul University, and began to write in several magazines. Afterward, he became a teacher in a high school and a lecturer of foreign languages in the faculty of Literature at Istanbul University. In 1955 he lost his eyesight as a result of increased short-sightedness but he maintained his studies with the help of his students. In 1974 he retired from Istanbul University and carried on turning his studies into books until his death in 1987 (Meriç, 1).

One of the great masters of Turkish Folk poetry, Âşık Veysel (1894–1973) was a man who led nearly all his life with visual impairment. Veysel, who was born in the village of Sivrialan of the county of Şarkışla Sivas, first lost use of his right eye because of smallpox at the age of seven, and then his left after being struck with a pitchfork. This experience did not result in sulking in his later life; at the age of ten he started to read poems and play his saz, which will make him an unforgettable name. After 1933 he traveled with his instrument all around the country like the wandering minstrels of yesteryear. For a while he became a teacher of instruments in the village teacher training institutes. Having written poetry books as

well, Veysel was praised for his services to the Turkish language and national unity by the Parliament of Turkey (TBMM) in 1965. In 1973 he passed away in the village of Sivrialan, where he was born. (Oy, 6).

5. d. The Orthopedically Disabled

It is known that there were a large number of disabled persons among the companions of the Prophet Muhammad during the early period of Islam, and that the number of these people increased after the Battles of Bedir and especially Uhud, and that most of them played an active role in the social life.

It has been written that the Holy Prophet Muhammad (pbuh) appointed Muaz b. Cebel (d. 17/638) as a governor of the region of Yemen in spite of his young age. He is also an orthopedically disabled companion of the Prophet (Câhız, 213-14). According to another source, one day the Holy Prophet Muhammad (pbuh) requested the retrieval of something from a tree by Ibn Mes'ûd, as he was among the leaders of knowledge in the society. The people around him laughed together as one of the legs of Ibn Mes'ûd was thin from polio, but the Prophet reacted vehemently to this event and condemned them by saying: "*Are you laughing at somebody whose weight is heavier than Mount Uhud on balance in the sight of Allah?*" (Câhez, 177).

Abdullah b. Vahb ar-Râsıbî, among the important personages of the exteriors (harici), Carullah Zamahsharî, among the leaders of science of interpreters of the Qur'an, and Abû Davud b. Hurmuz (d. 117/735), among the experts of genealogy of the Quraysh, are some of the orthopedically disabled well-known personages (Cahez, 238; Zahabî, 5/69). It is certainly possible to multiply the examples of the orthopedically disabled by conducting a detailed study of the early period of Islamic history.

It is important for our issue to provide examples of the disabled people known today. Bekir Topaloğlu, who justly deserves appreciation for his studies about Imam Maturidi and of the Maturidism, is also an orthopedically disabled scholar in the field of theology. Being one of the esteemed members of the Turkish political life, Aydın Menderes is another orthopedically disabled person who has been obliged to wheelchair as a result of a traffic

accident. Mehmet Ali Birand, who is among the significant names of mass media, is a person with an orthopedic disability. Lokman Ayva, who was a member of the Turkish Parliament carried out an extremely important task as a representative of the disabled. Kani Karaca is a recently deceased chanter of the Mevlid who was a visually impaired person. There are many more disabled persons that we could mention here who performed their duties properly.

Conclusion And Suggestions

The Holy Qur'an says: *"the most honorable among you, in the sight of Allah, is the most righteous among you"* (Al-Hujurat, 49/13). With respect to this, Allah evaluates men from the points of faith, good deeds, fine morals, worship, and obedience, or by disbelief, faction, splitting the nature of God, rebellion, and bad deeds. He does not classify them in terms of their race, color, gender, language, ancestry, physical appearance, disability or wealth. The Holy Prophet Muhammad (pbuh) expresses that: *"Allah looks not at how you look or how much your poverty is but what is in your heart and how you treat others."* (Hanbel, 2/284, 539). Briefly, Islam is interested in man's character, morality, and benefits to society, instead of his physical appearance, and encourages him in this manner.

It is to more appropriate that disabled people should find their own interests and make an effort to play an active role in society instead of waiting for help from the government or other people. They should not consider themselves as helpless people who are waiting for others' help but should use their creative abilities to lean on their own power. The mission of their family, relatives, and friends is to encourage and hearten them.

The mentally disabled people should be directed to the religious and moral practices as long as their education level is enough. It should be provided that their world of meaning is enriched and their world of soul is deepened. They should be tolerated when they pray in mosques and should be treated as other Muslims; they should not be a cause of offense. Their family should help them when they pray in their houses, and ensure that they feel as if they are not disabled.

The foundations of protecting and guarding the disabled people in society should be founded. Such foundations should be encouraged, and they should educate children and youths especially.

The Translated Qur'an written in the Braille system for the visually impaired people should be given to the affected. The books explaining the principles of Islam and the Holy Prophet Muhammad (pbuh)'s life should be published in order to answer their fundamental questions. After they are acquainted with religious information adequately, they could go to mosques and feel the warm atmosphere, which should be encouraged and provided.

For the hearing impaired, guidance programs such as khutbe, preaching, etc. should be organized in the language they understand, and they should be given the opportunity to pray in congregation. The irregularities that may occur during prayer in congregation should be approached with tolerance, and the disabled should never be deprived of the joy of praying together with others.

In order to help people with orthopedic disabilities, equipment such as chairs and stools should be provided and kept in mosques. The issues of obtaining, cleaning, and maintenance of this equipment should be handled carefully, and the orthopaedically disabled people should be encouraged to participate in the congregation.

In conclusion, the deficiencies to which the disabled are exposed should not be considered as punishments given by the God. Islam accepts man as he is and wants him to be a positive person. When addressing him it does not discriminate against him in accordance with his disabilities. Islam holds man responsible for what he can afford and does not ask him to do more than what he is capable of. Therefore, it is beneficial for the individuals without disabilities, every one of whom is actually a candidate for becoming a disabled person one day, to listen to the advice of Islam, which aims to ease the lives of the disabled.

REFERENCES

Ahmed b. Hanbal, Abû Abdullah ash-Shaybânî (241/855), *Musnad*, Muassasah al Kurtuba, Cairo undated.

Aydınlı, Abdullah, "Ibn Ummu Mektûm", *DIA*, 20/434-435

Bukhari, Abû Abdillah Muhammad b. Ismail (256/870), *el-Câmiu's-Sahîhi'l-Muhtasar*, ed. Commission, Dâru Ibn Kathîr, Beirut 1987.

Câhez, Abû Osman Amr b. Bahr b. Mahbub al-Kinani al-Laysi (255/869), *Kitâbu'l-Bursân ve'l-'Urcân ve'l-'Umyân ve'l-Hulvân,* ed. M. M. al-Hûlî, Müessesetü'r-Risâle, Beirut 1987.

Dodurgalı, Abdurrahman, *Ailede Çocugun Din Egitimi,* IFAV Publications, Istanbul 1996.

Donduren, Hamdi, "İslam'ın Engellilere Tanıdıgı Kolaylık ve Ruhsatlar", *Ülkemizde Engelliler Gerçegi ve Islam,* DIB Publications, Ankara 2005.

Durmus, Ismail, "Safedî", *DİA,* 35/447-450.

Abu'l-Faraj, Abdurrahman b. Ali b. Muhammed Ibnu'l-Cavzî, *et-Tahkîk fî Ehâdîsi'l-Hilâf,* ed. Mesud Abdulhamid-Muhammed es-Sadî, Beirut 1994.

Ergin, Ulker, "Engellilerin ve Ailelerinin Egitimi ve Rehabilitasyon", *Ulkemizde Engelliler Gerçegi ve İslam,* DIB Publications, Ankara 2005.

Ghaly Mohammed, *Islam and Disability: Perspectives in theology and jurisprudence*, Routledge/Taylor and Francis, London and New York, 2010.

Karagoz, Ismail, "Kur'an'ın Engellilere Bakısı", *Ulkemizde Engelliler Gerçegi ve Islam,* DIB Publications, Ankara 2005.

Meric, Cemil, *Kulturden Irfana*, Insan Publications, Istanbul 1986.

Oy, Aydın, "Asık Veysel" *DIA*, 4/6.

Ozafsar, Mehmet Emin, *Hadis ve Kultur Yazıları,* Kitabiyat, Ankara 2005.

Paulo Freire, *Ezilenlerin Pedagojisi*, Ayrıntı Publications, Istanbul 2006.

as-Safadî, Selahaddin Halil b. Aybeg (d. 764/1363) *Nektu'l-Himyân fî Nuketi'l-'Umyân,* Dâru'l-Medîne, Cairo, 1329/1911.

Sarıcam, Ibrahim, *Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı,* Ankara 2004.

Darla Schumm and Michael Stoltzfus,eds., *Disability in Judaism, Christianity, and Islam: Sacred Texts, Historical Traditions and Social Analysis*, Palgrave MacMillan, New York, 2011.

Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ,* ed. S. Arnavut - H. Esed, Beirut 1981.

Zirikli, Hayreddin, *'Alâm,* Damascus undated.

HZ. SÜLEYMAN'A İSNAD EDİLEN TEVHİD AKAİDİNE AYKIRI HABERLERE ELEŞTİREL BAKIŞ

İbrahim COŞKUN[*]

1. Hz. Süleyman'ın Hayatı:

'Süleyman' isminin aslı, ibrânîce olan Salamon'dur. Bu kelime, akl-ı selîm ve nâzik mânâlarına gelen 'selim' ile eş anlamlıdır. Hz. Süleyman, kendisi gibi kral peygamber olan Dâvud (a.s)'un (en küçük) oğludur(Sâd,30). Rivâyetlere göre Hz. Dâvud'un 19 evlâdından biri olduğu halde, diğer 18 kardeşinden ilim, hikmet, takvâ gibi özellikleri ile küçük yaşlarından beri sivrildiği için, babasının mânevî alanlardaki miraslarına sahip olmuştur. Milattan önce 1032 ilâ 975 yılları arasında yaşadığı, 1014 yılında babası Hz. Dâvud'un vefatı üzerine İsrâiloğulları krallığını devraldığı tarihî bilgilerden anlaşılmaktadır. Anası, ibâdete düşkün sâliha bir kadındı ve oğlu Süleyman'a geceleri az uyumasını öğütlemişti. Rivâyetlere göre, Kudüs yakınlarında Gazze'de doğdu. Babası gibi önce sultan, sonra peygamber oldu. Mescid-i Aksâ'yı yedi yılda inşâ ettirdi. Kudüs'de vefat etti(Kalkan,2011,363-364). Rivâyete göre Hz. Süleyman, beyaz tenli, iri gövdeli, nur yüzlü bir zat olup tüy ve kılları çoktu; beyaz elbise giyerdi(Taberi,1954,II/573).

2. Krallığı ve Peygamberliği

Ehl-i Kitap, Hz. Süleyman'ı peygamber olarak tanımaz. Kendisinden Kitab-ı Mukaddes' te daima "kral" olarak bahsedilir(I. Krallar, 10/23; 11/1). Kur'an-ı Kerim ise Süleyman'ı (a.s.) vahye mazhar olmuş peygamberler arasında sayar(Nisâ, 4/163). Dâvud Peygamber'in oğlu olan Süleyman (a.s.) dillere destan ve darb-ı mesellere konu olan muazzam bir saltanatın sahibidir. Kur'an, kendine verilen hârikulâde nimet ve hasletlerden bazısını zikreder. Hz. Peygamber'in hadislerinde de "Süleyman" ismine oldukça sık rastlanır. Kuş dilini bilen Hz. Süleyman'a maddî ve mânevî sahada büyük bir tasarruf gücü verilmişti. İstediği takdirde rüzgâr kendisini

[*] Prof. Dr. NEÜ AK İlahiyat Fakültesi, El-mek: icoskun@konya.edu.tr

çok kısa bir müddet zarfında “bir aylık“ mesafeye götürür; cinler kendisine muazzam kap kacak, çanak çömlek gibi mutfak eşyaları yanında devâsâ binalar inşâ ederlerdi. Tarihte ilk kez bakır madeninin kendisine Yüce Allah’ın kudreti eseri “su gibi“ akıtıldığı Süleyman (a.s.) bu sâyede de son derece dayanıklı malzeme ve evlere, muhtemelen ordusunun ihtiyacı olan silâhlara, harp araç ve gereçlerine, kışlalar ve kervansaraylara sahip olmuştur. Sağlığında halk içinde cereyan eden hâdiselerde hakem, dâvâlarda yargıç vazifesi gören Hz. Süleyman, son derece isabetli sonuçlara varmış ve hatta bu konuda babası Hz. Dâvud’u geçmiştir. Kur’an onun bu durumuna kısaca temas eder, hadisler de izah eder(Aydemir,1996, 189-198).

Hüdhüdün haberi sonucu Yemen ülkesinin kraliçesi Belkıs ile irtibat kuran Hz. Süleyman (a.s.) önce mektup yazmış, sonra da ziyaretine gelen bu kadının ziyaretinden önce tahtını da getirmiş, gördüğü manzaradan hayretler içinde kalan kraliçenin maiyeti ile birlikte Allah’a teslimiyetine vesile olmuştu. Cenâb-ı Hakk’ın “ağaç kurdu“ ile ölümünü insanlara ve cinlere bildirdiği Hz. Süleyman elli küsur yıl ömür sürdükten sonra Kudüs’te bu fâni âleme vedâ etmiştir. Görkemli saltanatın yerinde sahibinin ölümünü müteâkip yeller esmiş; ondan bize, dünyaya karşı zühdü öğütleyen birkaç cümle ve atasözü miras kalmıştır. Bunlardan bir tanesi şöyledir: “Seyr etti havâ üzre derler taht-ı Süleyman, Ol saltanatın yeller eser şimdi yerinde!” (Kalkan,2011,372-374).

Hz. Peygamber’in bildirdiğine göre, Süleyman (a.s.) Beytü’l-Makdis’i yapıp bitirdiği zaman Allah Tealadan, insanlar arasındaki dâvâ konusu problemlerde ve ictihada dayanan hususlarda Allah’ın kendisini doğruya ulaştırması, kendisinden sonra hiçbir kimseye nasip olmayacak mülk ve saltanat, mescidine ibâdet niyetiyle girecek herkesin, anasından doğduğu gündeki gibi günahlarından arınmasını dilemiş ve bu dilekleri kabul edilmiştir(Nesâî, Mesâcid 6; İbn Mâce, İkametu’s-Salât 196). Bu hadisin başka varyantlarındaki ifadeye göre Hz Süleyman’a ilk iki dileği verilmiştir. Hz. Peygamber, “sonuncu dileğin bize verilmesini umarız.“(İbn Mâce,İkame,196) buyurmuştur. Kur’ân-ı Kerim Hz. Süleyman’a ait bu dileklerden ikisine temas eder. Şöyle ki: Gece vakti çobansız bir sürünün bir tarlada meydana getirdiği zararla ilgili olarak Hz. Dâvud ve oğlu Hz. Süleyman ayrı ayrı hüküm vermişlerdi. Meselenin çözümü Allah tarafından Süleyman’a (a.s.) anlatılmıştı: “Bir zaman

Dâvud ve Süleyman, bir ekin konusunda hüküm veriyorlardı. Bir grup insanın koyun sürüsü, geceleyin başıboş bir vaziyette bu ekinin içine dağılıp ziyan vermişti. Biz, onların hükmünü görüp bilmekte idik. Böylece Süleyman'ın bunu (dâvâ konusunu, daha derinden) anlamasını Biz sağladık. Bununla birlikte Biz, onların herbirine hüküm (sağlam bir muhâkeme gücü, hükümdarlık, peygamberlik) ve ilim verdik."(Enbiyâ,21/78-79). Tefsirlerde anlatıldığına göre, ekin sahibi ile koyun sürüsü sahipleri arasındaki dâvâda hâkimlik yapan Dâvud (a.s.) ile Süleyman (a.s.), farklı hükümler vermişlerdi. Hz. Dâvud, tahrip edilen ekinin kıymetinin, koyunların kıymetine denk olduğunu gözönüne alarak, koyunların ekin sahibine tazminat olarak verilmesine hükmetmişti. Oğlu Süleyman ise, şu hükme varmıştı: Ekin tarlası koyun sahiplerine verilmeli, onlar ziyandan önceki haline gelinceye kadar tarlanın bakımını üstlenmelidir. Koyunlar da tarla sahibine verilmeli, tarlası eski bakımlı haline gelinceye kadar bu koyunların sütünden, yününden ve kuzularından yararlandırılmalıdır.Hz. Dâvud, oğlunun bu ictihâdını beğenerek kendi görüşünden vazgeçmişti (Kalkan,2011,369).

Kur'an ikinci dileğe şöyle temas eder: "*Süleyman, 'Rabbim, beni bağışla; bana, benden sonra kimsenin ulaşamayacağı bir hükümranlık ver. Şüphesiz Sen daima bağışta bulunansın' dedi.*"(Sâd,38/35). Hz. Süleyman'ın bu dileğine nâil olduğuna müteâkip âyetler işaret eder.

Hz. Süleyman kıssasından çıkarılacak büyük hikmetler vardır. Her peygamberde olduğu gibi Hz Süeyman da insanları Hakka Dâvet konusunda her fırsatı değerlendirmiştir. O sebe melikesine yazdığı bir mektupla kendisini hak dine davet etmiştir. Nitekim Peygamberimiz de (s.a.s.), zamanında yaşayan farklı ülkelerin devlet başkanlarına İslâm dâvetini içeren mektuplar göndermiştir. Süleyman (a.s.), mektubundaki besmele ile Belkıs'a ibâdetin yalnız Allah'a yapılacağını anlatmış, dikkatleri ilk planda Rahmân ve Rahîm olan Allah'a çekmişti. "Bana karşı baş kaldırmayın!" demek sûretiyle de, nefis muhâsebesine dâvet etti ve "teslimiyet göstererek, müslümanlar olarak bana gelin" diyerek net bir şekilde dâvetini yaptı.

Hz Süleyman kıssasından alınması gereken ibretleren biri de onun Allah'tan nimet isterken gösterdiği hassâsiyettir. İnsanoğlunun en önemli imtihanlarından biri belli bir mevki ve makama gelip güç

ve kudret sahibi olunca hak ve adaletten uzaklaşması her türlü zulmü yapmayı kendisi için normal saymasıdır. Çünkü güç ve kudretin bir emanet olduğu hak ve adalet ölçülerine göre kullanılması gerektiği düşüncesi kaybolunca güç ve kudret tuğyana açık hale gelir. Taarihte pek çok yönetici bu imtihanı kaybetmiş ve kendisini rab konumuna yükseltmeye çalışmışmıştır. Yukarıdaki âyet-i kerimenin başlangıcında belirtilen Hz. Süleyman'ın ifadesi gösteriyor ki o, nefsinin Allah'ın bağışı olan nimetlerden olumsuz etkilenmemesi için Allah'ın yardımını da istemekte, peşinen af talep etmektedir. Süleyman (a.s.)'ın kimsenin muktedir olamayacağı güçlerin, başkalarının ulaşamayacağı bazı mânevî mülkün kendisine verilmesini istemesi, övünmek ve hevâsını tatmin etmek için değildi. Zamanındaki kâfir ve zâlim kralları zelîl etmek, Allah'a teslim olup kulluk yapmalarına engel olan gururlarını kırmak içindi. Çünkü hemen her dönemde olduğu gibi onun devrindeki krallar, gurur, kibir, zulüm, ihtişam sergilemek için büyük savurganlık ve sömürü içindeydi. Fahreddin Râzi, bu âyete şöyle de mânâ vermiştir: "Bana öyle şanlı bir mülk ver ki, ben ona kavuşup öldükten sonra 'dünya mülkünün vefâsı olsaydı, Süleyman'a olurdu!' denilsin de, kimsenin dünya saltanatına hırs ve rağbeti kalmasın!" Bu ifadeden de anlaşıldığı gibi, Süleyman'ın (a.s.) asıl maksadı, dünya mülkünü değil; âhiret saadeti istemektir. Yoksa Allah'ın sünneti, âhiretten kopuk şekilde sadece dünya nimetlerini isteyeni esas yurt olan öteki âlemde nasipsiz bırakmaktır. Bir peygamberin böyle geçici küçük faydayı, büyük ve ebedî nimetlere tercih etmesi düşünülemez(Razî,1995,XIX,84)

İnsanlık tarihine baktığımızda belli bir servete ulaşan kimselerden çoğunun müstağnileştiğini zamanla Allah ile irtibatını kopardığını görmekteyiz. Hz Süleyman sahip olduğu mal-mülk ve saltanata rağmen hakiki iman ile bu yanlışa düşmemenin mümkün olduğunu en güzel şekilde göstermiştir. Belkıs'tan gelen hediyeleri reddetmesi onun bu konuda sergilediği tavır örneklerden biridir. Belkıs Hz. Süleyman'a elçiler gönderip çok kıymetli hediyeler sunarak onun dâvet ve baskısından kurtulma kararı almıştı. Belkıs şöyle demişti: "*Ben (şimdi) onlara bir hediye göndereyim de, bakayım elçiler ne (gibi bir sonuç) ile dönecekler.*"(Neml,27/35). Süleyman (a.s.) ise onların hediyelerine güvendiklerini anlamış ve o hediyeleri bir rüşvet mâhiyetinde görerek tehdit edercesine geri göndermişti. "(*Elçiler, hediyelerle) gelince Süleyman şöyle dedi:'Siz*

bana mal ile yardım mı etmek istiyorsunuz? Allah'ın bana verdiği, size verdiğinden daha iyidir. Ama siz, hediyenizle böbürlenirsiniz. (Ey elçi!) Onlara var (söyle:) İyi bilsinler ki, kendilerine asla karşı koyamayacakları ordularla gelir, onları muhakkak sûrette hor ve hakir halde oradan çıkarırız."(Neml,27/36-37) *"...(Süleyman) onu (kraliçenin tahtını) yanı başına yerleşivermiş görünce, 'bu, dedi, şükür mü edeceğim, yoksa nankörlük mü edeceğim diye beni sınamak üzere Rabbimin (gösterdiği) lütfundandır. Şükreden ancak kendisi için şükretmiş olur; nankörlük edene gelince, o bilsin ki Rabbim müstağnîdir, çok kerem sahibidir."*(Neml,27/40). Bir mûcize eseri olarak Allah'ın lütfu gereği binlerce kilometre uzaktan Belkıs'ın dillere destan tahtını, göz açıp kapamadan daha kısa bir zamanda naklini gerçekleştiren Hz. Süleyman, bunu kendi nefsine maaletmeyip Allah'ın lütfu olarak görmüştür. O muazzam Dünya servet ve saltanatına sahip olmaına rağmen asla kalbini onlara esir etmemiştir. Süleyman (a.s.) mülkün Allah'a ait olduğunu, bunun insanlara bir sınav için geçici bir süre verildiğini, nimetlere bol bol şükredilmesi gerektiğini iyi biliyor ve kendisine emânet olarak bahşedilen dünya servetini daima kalbinin dışında taşıyordu(Kalkan,2011,375-376).

Hz. Süleyman'ın bastonuna dayanarak ayakta ölmesi de ibret alınacak bir durumdur. Sürünerek yaşamayı ayakta ölmeye tercih eden günümüz dünya adamlarına bakıldığında bu örneğin büyüklüğü daha iyi anlaşılır. Hz. Süleyman'ın hayatı gibi ölümü de bir tevhid mücâdelesi ve hak mesajı idi. Yüce Allah "gaybı bilirim" iddiasında bulunan cinlere ve onlarla aynı paralelde hareket etmek için çaba sarfeden kötü ruhlu insanlara ebedî bir ders vermek için Hz. Süleyman'ın ölümünü gizlemiş, onu hayatta sanan cinler uzun bir müddet daha tıpkı sağlığında olduğu gibi ağır işlerde çalışmaya devam etmişler ve akılsızca "zillet verici azap içinde" beklemiş durmuşlardır.(bk.Sebe',34/14). Cenâb-ı Hakk'ın Hz. Süleyman'ın vefatını asası vâsıtasıyla halka duyurduğu mutlak bir gerçektir. Süleyman (a.s.) irtihal edince, na'şının uzun süre asasına dayanarak ayakta kaldığı anlaşılmaktadır. Hz. Süleyman'ın ölümünü anlamadıkları için hayatında olduğu gibi, yorucu işlere Onun ölümünden sonra da bir süre daha devam etmişlerdi. O halde cinlerde gaybı bilemzler ancak Allah bilir.

İslami kaynaklar Hz Süleyman'ı böyle tanıtıyorken Kitab-ı Mukaddes'de 31 baptan (bölüm) meydana gelen "Süleyman'ın

Meselleri“nin kısmında da bilgiler verilir. Bu bölümde Hz. Süleyman’ın hikmetli sözlerinden örnekler bulunmakla birlikte yine Kitab-ı Mukaddes’de sekiz baptan meydana gelen ve Onun yazdığı iddia edilen “Neşîdelerin Neşîdesi“ bölümünde, bir peygamber’e hiç de yakışmayacak aşk ve harem hayatından bahseden cümleler vardır. Bunlar da Tevrat’ın tahrife uğradığını açıkça göstermektedir. Neşîdelerin Neşîdesi baştan sona okununca bu cümlelerin bir peygamber ağzından çıkmayacağını dindar yahûdiler dahi kolayca kabul edebilir. Saydıklarımızdan ayrı olarak yahûdi mezheplerinden Ferisiliği desteklemek için “Süleyman’ın Mezmurları“ adıyla uydurulmuş 18 Mezmur daha vardır. Bunlar Tevrat’a alınmamıştır. Tevrat’taki Mezmurlar Onun babası Hz. Dâvud’a atfedilir.

Mevki sahibi olan ve nimet içinde yüzen herkes için olduğu gibi Hz. Süleyman için de sağlığında sayıları oldukça kabarık bir muhalif zümre türemiş ve şeytan ruhlu bu adamlarla İblis ve avanesinin iş birliği sonucu, iktidarı aleyhine hayli kesif bir propaganda ve yıkım faâliyeti sürdürülmüş, bunların bir sonucu olarak Hz. Süleyman bir müddet tahtından ayrı kalmış veya güç ve nüfuzunu yitirmiştir. Bilindiği gibi Allah Teala elçilerini içerisinde yetiştikleri kavimler hangi alanda ileri seviyede ise o konularda mucizlelerle desteklemiş onları en mahir oldukları konularda aciz bırakmıştır. Aşağıda anlatacağımız konular bu meyanda Hz Süleyman’a Allah Tealanın lütfettiği durumlardır. O ömür buyu tevhide göre bir iman toplumu oluşturmak maksadıyla sihirle ve kehanetlerle halkı hak yoldan uzaklaştıranlara karşı mücadele etmiştir. Böyle olmakla birlikte Yahudiler daha sonra da Hıristiyanlar onu bir kral kabul etmişler nübüvvetini inkâr etmişlerdir. Onun krallığını da büyücülüğüne bağlamışlardır. Büyü gücünü de yüzüğünden aldığını iddia etmişlerdir. Birçok sihir kitabını onun yazdığı iddia edilerek ona iftira atmışlar ve ölümünden sonra, sarayının altında gömülü olan büyü kitaplarını cinlerin gömüldükleri yerden çıkardıkları gibi ithamlarda bulunmuşlardır(Kalkan,2011,376). Kitab-ı Mukaddes’i tahrif edenler, Hz. Süleyman için, puta tapma suçu işlediği iftirasını da Tevrat’a geçirmekten (bk.Kitab-ı Mukaddes, 1. Krallar 11/1-10) çekinmemişlerdir. Hz. Süleyman’ın büyük saltanat ve güçlerini büyülerle elde ettiği yolunda Tevrat(bk.I. Krallar ve II. Krallar) kaynaklı isnad, itham ve iftirasını Kur’ân-ı Kerim şiddetle reddeder.

Hz. Süleyman'ın Kur'an ve hadiste çok muhtasar anlatılan bazı halleri ve buna bağlı olan diğer şeyler, maalesef bazı islam alimlerinnce rivâyetlerin kaynağına bakılmaksızın zenginleştirilmiş ve bu iş yapılırken de kritik bir zihniyete sahip olunmadığı için onun özellikle yüzüğü (mührü), seyahatleri, hanımları, atları, emrine âmâde cinler ve şeytanlar, Belkıs'ın ziyareti, ihtişamı ve ölümü gibi konularda anlamsız, gereksiz, mantık dışı, geniş ölçüde hayal mahsulü olan bilgilere, isrâilî haberlere, efsânelere yer verilmiştir. Bunlar onu gerçek bir kral ve Allah elçisi değil; destanî bir hüviyete büründürmüştür. Hz. Süleyman'ı anlatan eski tefsir ve tarih kitaplarındaki bilgilerin büyük çoğunluğu, gerçekle irtibatlı değildir(Aydemir,1996,). Şimdi tevhidi bir iman toplumu oluşturmak üzere Allah Telanın Hz Süleymana lütfettiği nimetleri Kur'an ayetleri ve sahih hadis-i şerifler ışığında kısa kısa zikrettikten sonra bunlarla ilgili Ehl-i kitabın tevhid inancına aykırı ortaya attıkları batıl haberleri açıklayacağız.

3. Allah'ın Hz Süleyman'a Sunduğu Lütuflar ve Tevhide Aykırı Haberler:

Kitab-ı Mukaddesin I. Krallar bab 113'de aynen şöyle denir: "Ve onun 700 karısı kral kızı olup, 300 de câriyesi vardı." Bazı İslam tarihi ve tefsir kitaplarında Hz. Süleyman'ın hanımları ve câriyelerinin sayıları ile ilgili rakamlar verilmektedir. Onun 700 hanımı ve 300 odalığı, 300 hanımı ve 700 odalığı veya 300 hanımı 900 odalığı olduğu rivâyetlerine yer verilir. Kitaplarında bu abartılı rakamlara yer veren Taberî ve Kurtubî gibi yazarlar, bu kadar hanımın hakkını edâ için Hz. Süleyman'a yüz erkeğin şehveti verildiğine dair haberler de kaydetmişlerdir. Bu konuda 38/Sâd, 39. âyetine istinad etmişlerdir. Hâlbuki bu âyette Hz. Süleyman'a verildiği söylenen şehvet ve erkeklik gücüne dolaylı da olsa en ufak bir işaret yoktur. Taberî'nin de bu rivâyeti tenkit ederken dediği gibi, Hz. Süleyman'a verilen şeyin "şehvet" değil; "mülk ve saltanat" olduğudur(Taberi,1954, XXIII,163;Kurtubi,1967,XV,206). Hz. Süleyman, peygamber olması yanında aynı zamanda bir kraldı. Kral, coğrafî bir vatan üzerinde hükmeden kişi olduğuna göre Hz. Süleyman da bundan hâriç tutulamaz. Bugünkü Filistin'le Ürdün'ün tamamı ve Sûriye'nin bir kısmını içine alan topraklarında hüküm sürdüğünü tarihî bilgilerden öğreniyoruz.

Kuşların, hayvanların dilini bilmesi: Hz. Süleyman'a Allah'ın bahşettiği bir mûcizelerden biridir. Ona bu mûcize sâyesinde, kuşların hislerindeki münâsebetleri sezecek kadar derin ve uzaklardaki cüz'î şeylere nüfuz edecek kadar yüksek bir his ve idrâkle birlikte, aynı zamanda kuşların tabiatı olan "uçma"nın ilmi öğretilmişti(Yazır,1971,V/3666). Kur'an, bu konuda şöyle der: "*Süleyman Dâvud'a vâris oldu ve dedi ki: 'Ey İnsanlar! Bize kuş dili öğretildi ve bize her şeyden (cömertçe, nasip) verildi. Doğrusu bu (Allah'tan) apaçık bir lütuftur*."(Neml,27/16). Hz. Süleyman'a kuş dilinin öğretilmesi kesin olmakla birlikte, işin detayları ve nasıl olduğu bizce meçhuldür.

Bu konuda öne çıkan hüdhüd kuşudur. Hz. Süleyman'ın hizmetinde bulunan Hüdhüd'ün haberi sonucu Süleyman (a.s.) Sebe Melikesi Belkıs'a bir mektup yazar. Durumu kendi adamlarıyla görüşen Belkıs maiyetinden bazısı ve birtakım hediyelerle yurdundan kalkar ve Hz. Süleyman'ın ziyaretine gelir. Bu ziyaret ve ona tekaddüm eden mektup olayı üzerine de teşekkül eden hayli zengin efsâneler kitaplara konu olmuştur. Halkımız arasında "ibibik" ve "çavuş kuşu" gibi isimlerle anılan hüdhüd, müslümanlarca muhterem tanınan bir kuştur ve Hz. Peygamber öldürülmesini ve avlanmasını yasak etmiştir(Ebû Dâvud, Edeb 164; İbn Mâce, Sayd 10; Dârimî, Edâhî 26). Başında dikkat çeken bir sorgucu bulunan bu kuşun huy ve itiyatları hakkında pek çok şey söylenmiştir (Harman,1998,XVIII,461-462). Hüdhüdün Hz. Süleyman ile Belkıs kıssasında rolü büyüktür. İbn Abbas'tan nakle göre, Hz. Süleyman'ın (a.s.) yolculuklarında kendisi ve ordusu için su lâzım olduğunda hüdhüdü çağırırdı. Hz. Süleyman'ın su mühendisi olan bu kuş, İnsanların yeryüzünde olan bir cismi gördükleri gibi arzın derinliklerinde bulunan suyu görür ve onun ne kadar derinlikte olduğunu da anlardı. Suyun yer ve derinliği böylece keşfedildikten sonra Süleyman görevlilere emreder, orası kazılır ve su çıkarılırdı(İbn Kesir,1966,V/227-228; Taberî,1954,XIX,143).

Belkıs'ın Tahtının Getirilmesi: Hz. Süleyman, kendisini ziyarete gelmekte olan Belkıs ve maiyetinin ulaşmasından önce kraliçenin dillere destan özelliklere sahip meşhur tahtının getirilmesini arzu etti. Allah'ın bir lütfu olarak taht çok kısa bir müddet içinde getirilip Hz. Süleyman (a.s.)'ın yanına kondu(Neml,27/38-41.). Tahtın nasıl geldiği merakını gidermek için bu konuda bazı tarihçi ve müfessirler birbirini tutmayan çok çeşitli

ifadeler kullanmışlardır. Bazı müfesirler velilik makamını yüceltmek ve kerameti ispatlamak maksadıyla bunu veli olarak bilinen Hz. Süleymanın veziri Asaf'ın gerçekleştirdiğini iddia ederken Fahreddin er-Razi, bu olayın Hz Süleyman'ın bir mucizesi olarak gerçekleştiğini ifade etmektedir(Razi,2015,32-33).

Kur'an'ın bildirdiğine göre Hz. Süleyman, Belkıs'ı sırçadan mâmul mücellâ bir köşkte karşıladı. Köşkün avlusu da yine cam gibi parlaktı. Köşke giden bu meydana varınca Belkıs onun parlaklığını su sandı ve ıslanmasındiye eteklerini topladı. Hz. Süleyman "*O sırçadan döşenmiş mücellâ bir meydandır.*"(Neml,27/44) diyerek Belkıs'ı uyardı. Manzaradan son derece etkilenen Belkıs, kendi kendini kınadı ve Allah'a teslimiyetini belirtti. Bazı eserler, bu köşkün niçin yapıldığını izah sadedinde değişik rivâyetler kaydederler ki, bunların ortak noktasına göre, Hz. Süleyman'ın anası peri kızı olan Belkıs'la evlenebileceğinden endişe eden ve evlenmeleri halinde esârette devamlı kalacaklarından korkan şeytanlar, onu var güçleriyle Hz. Süleyman'ın gözünden düşürmek ve evlenmelerine engel olmak için gayret sarfederler. Ayağının merkep ayağına benzediğini sansasyonel bir haber niteliğinde yayarlar. Hz. Süleyman köşkün meydanının girişine büyük bir havuz yaptırıp içine balık ve kurbağaya kadar deniz hayvanları koydurur. Bunu gören Belkıs da paçalarını sıvar. Kadının ayaklarını bu fırsattan istifade ile gören Hz. Süleyman onları son derece güzel ve fakat biraz kıllıca bulur. Kraliçenin ayağının kıllı olmasını bekârlığına bağlayan râvîler hemen Hz. Süleyman'ın bu kılların izâlesi için çare sormasına, şeytanlar usturayı salık verirler. Ustura kadının bacaklarını keser gerekçesiyle râzı olmayan Hz. Süleyman'a şeytanlar hamam otunu icad ederler(ez-Zemahşerî,2003,III,358; İbn Kesir,2002,II,21-22). İş bu kadarla da kalmaz. Mü'minlerin annesine de, mü'min evlâtlara yakışmayacak çağrışımlarda bulundurulur. Bazı haberlere göre Hz. Peygamber, Belkıs'ın bacakları itibarıyla dünya kadınlarının en güzeli olduğunu ve Cennette Hz. Süleyman (a.s.)'ın hanımları arasında yer alacağını bildirmiştir. Hz. Âişe'nin: Onun bacakları benimkilerden de mi güzel?" tarzındaki endişe ve kıskançlık ifade eden sorusunu da: "Sen Cennette de ondan daha güzel bacaklı olacaksın" diyerek karşılık vermiştir(Kurtubî,1967,XIII,210). Sa'lebî'nin Ebû Mûsâ el-Eş'arî'den rivâyetine göre Hz. Peygamber, ilk hamam yaptıran ve hamamda yıkanan kişinin Hz. Süleyman olduğunu söylemiştir (aynı

yer). Sabunu ilk icat edenin de keza Süleyman (a.s.) olduğu söylenmiştir.

Belkıs'ın ayağının hayvan ayağına benzediği, tırnağının katır tırnağı gibi olduğu yolundaki haberler zayıftır(İbn Kesir, 2002,II/21). Bu kadının bacaklarının kıllı olduğu, ustura ve hamam otu gibi şeyler de son derece garip ve münkerdir. Kâ'bu'l-Ahbar ve Vehb bin Münebbih gibi zevat kanalıyla Ehl-i kitaptan alınmış irâiliyat kökenli bilgilerdir. Hz. Süleyman gibi bir peygamber, bir Allah elçisi şeytanların dedikodusuna aldırmaz, onların söylentilerinin kıymetsizliğini bilir. Bunun için emek sarfederek köşk yaptırmaz. Bütün bunları bir kadının bacaklarını görmek için yapması mümkün değildir. Belkıs'ın bacaklarının Hz. Peygamber'in hadislerine konu olması ise hiç düşünülemez. Kezâ Hz. Süleyman'ın sabunu ilk icat eden ve ilk hamama giren olması da vâkıalara mutâbık değildir(İbn Kesir, 2002, II/21; Mevdudi,2006,IV,117-121).

Hz. Süleyman'ın Atları: Kur'ân-ı Kerim, Hz. Süleyman'ın atlarından şu şekilde bahsediyor: "*Öğleden sonra kendisine, üç ayağının üzerinde durup bir ayağını yere diken çalımlı ve safkan koşu atları sunulmuştu. Süleyman, 'gerçekte ben mal (yani at) sevgisine, Rabbimi anmayı sağladığı için düştüm' dedi. Nihâyet bu atlar koşup gözden kayboldukları zaman, 'onları bana getirin!' dedi. Bacaklarını ve boyunlarını sıvazlamaya başladı*."(Sa'd,23/31-33). Atın üç ayağını yere basıp dördüncünün tırnağını dikerek duruşu, en güzel duruşu ifade eder ki bu hal ekseriya safkan Arap atlarında görülür. Âyette bir de Süleyman'ın (a.s.) atlarının güzel koştuğuna işaret edilmiştir. En fazla beğenilip övülen iki sıfatı dile getirilen bu atların sayısı hakkında 20'den 20 bin'e kadar, cinsi hakkında da savaş atından kanatlı olmasına kadar hayli değişik rivâyetler vardır(Taberi,1373, XXIII,154) bu tür rivâyetlerin Hz. Peygamber'den mervî sahih haberler olmadığı için, sadece abartı ve masalımsı unsurların boyutları açısından değerlendirmelidir. At sevgisi fıtrîdir, salma atlara karşı düşkünlük insanlara çekici kılınmış, süslü gösterilmiştir(bk.Âl-i İmrân,3/14). Mü'minlerin düşmanlara karşı, onları korkutacak şekilde, gücü yettiği kadar kuvvet ve cihad için bağlanıp beslenen atlar hazırlaması Kur'an'ın emridir. Peygamberimiz (s.a.v.) de, kıyâmete kadar "at"ta hayır olduğunu belirtir(Buhârî, Cihad 43; Müslim, İmâre 96;). Hz. Süleyman'ın atları teftiş edip seyrederken ikindi namazının vaktinin çıkması ve atların kendisini Allah'ın zikrinden alıkoyduğu için

kılıcıyla hepsinin ayaklarını ve boyunlarını doğradığı rivâyetlerine yer verilir(bidayII/21-22). Bütün bunlar, peygamber olarak Hz. Süleyman'ı küçülten isrâiliyattan geçmiş, yanlış yaklaşımlardır(Aydemir,1996, 191-194).

Rüzgârın Emrine Verilmesi: Bir âyet-i kerimede şöyle buyrulur: "*İçinde bereketler yarattığımız kutlu ülkeye doğru onun emriyle esip gitsin diye kasırga (gibi esen zorlu) rüzgârı Süleyman'ın emrine Biz verdik. Çünkü her şeyin aslını bilen Biziz*."(Enbiyâ, 21/81). Başka bir âyet, bu rüzgârın Süleyman (a.s.)'ı sabahtan öğleye ve öğleden akşama kadarki zaman içerisinde, yürüyüşle birer aylık mesâfeye (takriben 900 km.) götürdüğünü beyan eder(bk.Sebe', 34/12).

Bu âyetlerde Süleyman'ın (a.s.) emrine verilen rüzgârla ilgili hayli masalımsı söylentiler kitaplara geçmiştir. Bu rivâyetlere göre Hz. Süleyman'ın ahşaptan mâmul bir döşemesi/tahtı vardı. Bir gezinti, bir sefer, bir kral veya düşmanla savaşmak gerektiğinde, lâzım olan her şey bunun üzerine yüklenirdi. Bu öyle geniş bir döşeme/taht idi ki, bütün evler, köşkler, çadırlar, mallar, malzemeler, atlar, develer, ağırlıklar, ins ve cinden erkekler, kuşlar ve diğer hayvanlardan her şeyi içine alırdı. Yükleme işi bitince rüzgâra emreder, o da döşemenin altına girer ve onu havaya kaldırırdı. Muayyen bir yüksekliğe çıktıktan sonra, tatlı ve yumuşak esen rüzgâr onu alır götürürdü. Eğer daha serî bir hareket arzu edilirse, o zaman bu işi şiddetli esen rüzgâr yapardı. Kaynaklar, bir ihtiyaç halinde Süleyman (a.s.) için 600 veya 600 bin tahtın kurulduğunu kaydederler. Tahtların kurulmasını müteâkip önce İnsanların eşrâfı gelerek Hz. Süleyman'ın yanındaki tahtlara, bundan sonra cinlerin eşrâfı gelir ve insanlara yakın olan tahtlara oturur; sonra kuşları çağırır ve onlar da bu oturanlara gölge yapar; sonra da rüzgârı çağırırdı. Hz. Süleyman'ın bu ahşap tahtının 1000 rüknü/sütunu bulunduğunu, her rükünde bir evin olduğu, herbir rüknün 1000 şeytanın omzunda taşındığı da rivâyetler arasındadır(Taberî,1954,II,574-575). Bu kaynaklar bir de 1x1 fersah ebadında yani 5 km.lik eni ve boyu olan altın ve ibrişimden şeytanlarca dokunmuş bir halıdan bahsederler ki bu, Hz. Süleyman'ın havada bir yerden bir yere gitmesinde kullanılırdı. Bunun üzerine Hz. Süleyman'ın oturacağı altın bir minber yerleştirilirdi. Bu minberin sağına konan altın koltuklara peygamberler; soluna konan gümüş koltuklara da bilginler otururdu.

Ulemânın etrafında diğer İnsanlar, İnsanların etrafında da cin ve şeytanlar yerlerini alır ve bütün cemaate, güneşe karşı siper olurdu(Zemahşeri, 2003,III,126-127). Bu ve benzeri daha pek çok masalımsı bilgi sunulmaktadır.

Görüldüğü gibi, bunlar ölçüsü, hesap ve kitaba gelmez rakamlar olup, onu büyücü kabul edenlerce uydurulmuş şeylerdir. Kur'an'ın ifadesine göre, Süleyman (a.s.) için rüzgâra Allah'ın boyun eğdirdiği(Sebe',34/12), Allah'ın rüzgârı onun buyruğu altına verdiği, onun emriyle dilediği yöne yumuşakça estiği(Sâd,38/36) belirtilir. Rüzgâr Süleyman (a.s.)'ın emrindeydi ve o, bir aylık uzağa deniz seferleri düzenleyebiliyordu. Çünkü rüzgâr onun gemileri için istediği yönde esiyordu. Tevrat'ın I. Krallar bölümünde Süleyman'ın Edom'da, Kızıldeniz kıyısında gemiler yaptırdığı, büyük bir deniz ticareti geliştirdiği kaydedilir. Rüzgârın ona boyun eğdirilmesi, Allah'ın lütfu ile rüzgârın yönünün hep Süleyman (a.s.)'ın gemilerinin gideceği yöne esmesi –ki o dönemde gemiler tamamen rüzgâra bağlı olarak hareket ediyorlardı- anlamına gelebilir. Fakat "*rüzgâr onun emriyle eserdi*"(Enbiyâ,21/81) ifadesini zâhirî anlamda olduğu gibi kabul etsek de bir sakıncası yoktur. Çünkü Allah, kullarından dilediğine böyle güçler verebilir(Mevdûdi,2006,III,323).

Hz. Süleyman'a Verilen "Aynü'l-Kıtr: Sebe' sûresinin 12. âyetinde Allah. "aynü'l-kıtr'ı ona sel gibi akıttık" buyurur. Bütün müfessirler bunun "erimiş bakır madeni" olduğunda müttefiktirler. Bu sâyede Hz. Süleyman kendisine lâzım olan binaları, âlet ve edevâtı, muhtemelen ordusunun techizatını kolaylıkla yapmaya ve temin etmeye muvaffak olmuştur. Bakır madeni bir mûcize olarak Hz. Süleyman'a cidden bir pınar gibi mi akıtıldı, yoksa bu, Süleyman'ın (a.s.) ilim ve fen yardımıyla bakırı eritmesinden kinâye midir? Bu soru da zihinleri meşgul etmiştir. Fahreddin Râzi, bu işi mûcize olarak düşünmeyenleri kınar ve bunları inanç zayıflığı ve Allah'ın kudretine itimatsızlıkla itham eder. Elmalılı ise, bakırın ilim ve sanatla akıtılmış olmasını peygamberlik makamı için daha mühim görür(Yazır,1979,VI/3951).

Cinlerin Emrine Verilmesi: Kur'ân-ı Kerim, iş gören bazı cinlerin Süleyman (a.s.)'ın emrine verildiğini bildirir ki bunlar, ona, mihrablar (mescidler), timsaller/heykeller(Canlı veya cansız bir şeyin aslına benzer biçimde yapılan herhangi bir sûreti), havuz

büyüklüğünde çanaklar, sâbit kazanlar yaparlardı(bk. Sebe', 34/12-13). Cinlerin Hz. Süleyman için yaptıkları, onların aynı zamanda sanatkâr ve ellerine iş yakışır, belli bir seviyede hesap kitap, ilim-irfan sahibi olduklarını ifade eder. Ve yine aynı âyetler Hz. Süleyman'ın halka son derece şefkatli, onların huzurunu ön planda tutan ve düşünen bir kişi olduğunu da ifade ederler. İri iri çanaklar, havuz büyüklüğünde yerinden kalkmaz çömlek, tencere ve kazan gibi kapların yapılması, Hz. Süleyman'ın fakir dostu olduğunu, kurulan muazzam sofralarda halkın ağırlandığını ifade eder(Elmalılı,VI/3953). Kur'ân-ı Kerim Hz. Süleyman'a şeytanlardan bina ustaları, dalgıçlar ve fesatlarına meydan verilmeyecek bir sûrette sıkı kontrole tâbi olan diğerlerinin de râm edildiğini bildirirki(Sâd, 38/37-38), rivâyetlere göre dalgıçlar, Hz. Süleyman'a denizlerde bulunan her çeşit süs eşyasını, cevher ve incileri bulup çıkarırlardı. Şeytanların Hz. Süleyman'ın emrine râm edilmesinden sonra onun için yaptıkları ve bunların nelerden ibaret oldukları yolunda birçok rivâyet varsa da, bunlara itibar etmemek, Kur'an'ın nassı ile yetinmek ve dolayısıyla hurâfelere dalmamak en hayırlı iştir(Kutub,1979, 12/390).

Günümüz yazarlarından bazıları da pozitivist bir zihniyetin eseri olarak âyetteki "cin" ve "tâir -kuş-" kelimelerinin, bildiğimiz cin ve kuşları ifade etmediğini, aksine Hz. Süleyman'ın ordusunda çok çeşitli vazifeler icrâ eden insanlara işaret ettiğini ispat etmek üzere çok çaba göstermişlerdir. Bu da dini yorumlardaki diğer tarafı göstermektedir. Buna da katılmak mümkün değildir.[1]

[1] Bu tür yorumyapanlara göre "cin" kelimesinin, Hz. Süleyman'ın idaresi altına aldığı ve onun emri altında güç ve kabiliyet gerektiren olağanüstü işlerle uğraşan dağ kabileleri, "tâir -kuş-" kelimesinin de, piyâde askerden çok daha süratli hareket edebilen süvârileri ifade ettiğini söylerler. Ne var ki bunlar, Kur'an'ı yanlış tefsir etmenin en kötü örnekleridir. Kur'ân-ı Kerim burada, İnsanlardan, cinlerden ve kuşlardan meydana gelen birbirinden farklı üç ayrı ordu zikreder. Ayrı birer askerî sınıfı ifade etmeleri için de her üç kelimede belirlilik (harf-i ta'rif) ön eki kullanılmıştır. Binâenaleyh "el-cin" ve "et-tâir" kelimeleri ve mânâları "el-ins" kelimesinin içine dâhil edilemez. Aksine her ikisinin de, insanoğlundan ayrı ve farklı iki sınıf olması mümkündür. Ayrıca Arapça ile biraz meşgul olan herhangi bir şahıs, tek "el-cin" kelimesinin bir grup İnsanı veya "et-tâir" in atlı askerî birlikleri îmâ ettiğini aklından geçirmeyeceği gibi, bir Arap da bu kelimelerden bu anlamları çıkarmaz. Olağanüstü bir mahâretinden dolayı bir adama cin, güzelliği sebebiyle bir kadına peri, ya da çok hızlı hareket etmesi nedeniyle bir kimseye kuş denmesi, sadece mecâzî

Hz. Süleyman ve Nemle (Karınca): Hz. Süleyman maiyetiyle bir sefere çıktığında yolları "karınca vâdisi"ne uğrar; ya da karıncaların olduğu bir vâdiden geçerler. Süleyman ve ordusunun kendilerine doğru yaklaşmakta olduğunu gören bir nemle/karınca (muhtemelen reis durumunda olan, arkadaşlarını uyarır): "*Nihâyet karınca(larla dolu bir) vâdiye geldikleri zaman, bir karınca, 'ey karıncalar! Yuvalarınıza girin; Süleyman ve ordusu farkına varmadan sizi ezmesin!' dedi." (Süleyman) onun sözüne gülümseyerek dedi ki: 'Ey Rabbim! Bana ve ana-babama verdiğin nimete şükretmemi ve râzı olacağın sâlih amel yapmamı gönlüme getir. Rahmetinle, beni sâlih (dürüst ve erdemli) kullarının arasına kat*." (Neml,27/18-19). Bu âyetlerde bir karıncanın, kendi hemcinslerini, Süleyman'ın (a.s.) ordusu tarafından çiğnenmesinler diye uyardığını görüyoruz. Kur'ân-ı Kerim ve hadis-i şeriflerde bunun dışında herhangi bir bilgi mevcut değildir. Buna rağmen tarih ve tefsir kitaplarına konuyla ilgili aslı olmayan pek çok mâlûmat dercedilmiştir. Bu konuda da uydurma olduğu hemen anlaşılacak nice söylentiler kitaplara geçirilmiştir. Bu rivâyetlere göre Hz. Süleyman, karıncanın, ayaklar altında ezilmemeleri için hemcinslerine "yuvanıza girin!" sözünü duymuştur. Bir peygamber olarak Hz. Süleyman'ın Allah'ın verdiği bir mûcize gereği karıncanın sözünü veya işaretini ya da içinden geçeni duyması, bilmesi normaldir. Ama bu rivâyet aynı zamanda karıncanın Süleyman ve ordusunun gelişini üç mil gibi çok uzak bir mesafeden bilmiş ve anlamış olması gibi bir takım rivayetler doğru değildir(Kalkan,2011,380-383).

Hiçbir önemi olmadığı halde bu karıncanın büyüklüğünden de söz edilmiştir. Kurttan deveye kadar farklı büyüklükte olduğuna kadar bilgiler verilmektedir. Halbuki asıl ve meşhur olan nemlenin (karınca) küçük olmasıdır. Kıssacıların hiçbir delile dayanmadan aktardıkları ve mübâlağaya düştükleri bu haber ehl-i kitaptan alınmıştır. Bir karıncanın kendi türünün fertlerini, vuku bulacak bir tehlike karşısında uyarması ve yuvalarına girmelerini söylemesi aklen hiç de hayret verici değildir. Hz. Süleyman'ın bunu nasıl işittiği sorusuna gelince, bunun cevabı şudur: Vahiy Kelâmı gibi çok

---

olarak mümkündür. Yoksa cin, peri ve kuş kelimeleri, sırasıyla güçlü bir adam, güzel bir kadın ve hızlı hareket eden bir kişi anlamına gelmez. Bütün bunlar bu kelimelerin gerçek değil; mecâzî mânâlarıdır(Mevdudi,2006,III,325).

hafif bir çağrıyı kavrayıp anlayabilen duyular sahibi bir şahıs için, karıncanın sesli konuşmasını anlamak hiç de zor değildir(Mevdûdi, 2006,IV,99-101).

Hz. Süleyman'ın Kürsüsüne Atılan Ceset: Süleyman'la (a.s.) ilgili olarak bir âyette şöyle buyrulur: "*Andolsun Biz Süleyman'ı imtihan ettik. Tahtının üstüne bir ceset bırakıverdik, sonra o, yine eski haline döndü*."(Sâd, 38/34) Kürsüye atılan "ceset" konusu müfessirleri çok meşgul etmiş ve buna dair hayli değişik izahlara yer verilmiştir. Kur'an'da anılan bu cesedin ne olduğu ve bundan neyin kastedildiği kesin olarak belli değildir. Konu ile ilgili olarak Hz. Peygamber'den de bir açıklama yoktur. Hurâfelerden uzak kalmak düşüncesiyle bazı müfessirler cesetten maksadın hadislerde bahis konusu edilen "yarım çocuk" olduğunu ifade ediyorlarsa da bunda da kesinlik yoktur ve bazı yönleriyle tenkide müsaittir. Âyette Hz. Süleyman'ın fitneye düşürüldüğü ve kürsüsüne bir cesedin atıldığı bildirildiğine göre böyle bir şey olmuş demektir. Ama bunun, şu veya bu diye kestirilip atılmasına imkân yoktur. Muhtemelen Hz. Süleyman'ın Beytü'l-Makdis'i yaptırdığı sırada inşaat işlerinde çalıştırdığı sanatkârlar içinde, çeşitli hilelere vâkıf dessas kişiler vardı. Bu şeytanların veya şeytan ruhluların planladıkları bir ihtilâl yüzünden Hz. Süleyman bir müddet nüfûzunu yitirmiş veya tahtından uzaklaşmış, bu sûretle tahtında ya kendisi kuvvetsiz bir ceset halinde hükümsüz kalmış yahut tahtı işgal edilip, ona muayyen bir zaman için heykel gibi birisi oturtulmuş olabilir(Mevdudi,2006,V,73-76).

Konu ile ilgili pek çok yorum vardır. Bunlardan bir tanesi şöyledir: Hz Süleyman savaşlara katılmaları için çok çocuk edinme niyetiyle bir gece "inşâallah" demeyi unutarak hanımlarını dolaştıktan sonra dünyaya gelen özürlü çocuğunu çok severdi. Bunun sebebi de doğan çocuklarının yaşamaması idi. Bir gün Azrâil ile karşılaştığında: "Eceli geldiği zaman bu oğlumun ölümünü sekiz gün geciktirebilir misin?" dedi. Melek: "Hayır, fakat vefatından üç gün önce sana haber veririm" dedi. Vefatına üç gün kala Azrâil haber verince Hz. Süleyman, maiyetindeki cinlere: "Benim bu oğlumu azrailden kim gizleyebilir?" diye sordu. İçlerinden biri: "Ben onu maşrıkda (doğuda) saklarım" dedi. "Kimden saklarsın?" sorusuna da: "Melekü'l-Mevtden"(azrail) diye cevap verdi. Hz. Süleyman: "Onun gözü her şeyi görür" dedi. Bir diğeri, "mağribde (batıda) saklarım" dedi. Hz. Süleyman aynı şeyleri ona da söyledi.

Bir başkası, arzın yedinci katında saklayabileceğini söyledi. Buna da diğerlerine söylediğini tekrar etti. Biri de: “Ben onu görülmeyen iki bulutun arasında saklarım“ dedi. Hz. Süleyman: “İşte tek çıkar yol budur“ dedi. Çocuğun eceli gelince Azrâil yeryüzünün doğusunu, batısını, denizleri aradı bulamadı. Nihâyet onu iki bulut arasında bulup babasının tahtı üzerinde canını aldı. İşte “ceset“ten maksat budur(Aydemir,1996,s.200-203). Aslında bu ve benzer rivâyetlerdeki saçma sapan görüşleri tenkide tâbi tutmaya bile ihtiyaç yoktur. Zira örnek olarak verdiğimiz rivayetteki bilgiyi dikkate aldığımızda eceli gelmiş bir çocuğu Azrâil’den gizlemeğe çalışmak veya o zarar vermesin diye bulutlarda büyütmenin mümkün olamayacağı aşikardır. Hele bunu bir peygamberin yapması asla düşünülemez(Kalkan,2011,383).

Hz. Süleyman’ın bütün güç ve kudretinin yüzüğünde (mühründe) olduğu doğru değildir. Yüzüğü kaybetmesinden sonra kapı kapı dolaşıp kendini takdim ederek ekmek dilenmesi, hakarete mâruz kalması, sövülüp sayılması, balıkçılara hamallıkla hayatını kazanması vs. gibi şeyler de peygamberlik makamına yakışmayan hususlardır. Bunlar Hz. Süleyman’dan öç almak isteyen yahûdilerin uydurmasıdır. Ayrıca bunlarda peygamberlere olan güveni yıkmayı, onları alelâde kişilermiş gibi göstererek iman edenlerin gözünden düşürmeyi hedef alan din ve peygamber düşmanı zındıkların ve onların oyununa, tuzağına düşen gâfil ve câhil, her duyduğu rivâyeti kutsal metin gibi düşünmeden alıp doğru kabul edenlerin de büyük rolü vardır. Eğer rivâyetin İbn Abbas ve Hz. Ali gibi kişilere ait oluşu doğru ise (ki böyle kabul etmek, onları tanımamaktır), bunlar, haberi Ehl-i kitaptan almışlar demektir. Ehl-i kitap da besbellidir ki, Hz. Süleyman’a yalan nisbet ediyorlar(İbn Kesir, 1966,VI,60-63). Her ne kadar İbn Cerîr et-Taberî bu rivâyetlerden bazısını kuvvetli bir isnadla Nesâî tarafından tahriç edildiği gerekçesiyle doğru saysa da buna da itibar edilmez. Zira bu gibi mühim konularda sadece senedin kuvvetli olması yeterli değildir. Hadisin muhtevâsını da düşünmek gerekir. İmam Müslim’in Sahih’inde bulunan ve Abdullah bin Amr’dan rivâyet edilen bir hadiste, denizlerde hapsedilmiş ve Hz. Süleyman’ca bağlanmış birtakım şeytanların mevcûdiyetinden bahsedilmiştir ki(Müslim, Mukaddime, bu hadisin isrâilî bir haber olduğu kuvvetle tahmin edilmektedir. Sonuç olarak söylemek gerekirse, Hz. Süleyman’ın ne gaye ile olursa olsun, bir veya müteaddit şeytanları bağladığı ve onları deryaya hapsettiği

yolundaki haberler asılsızdır. Maalesef tarihi gerçekler bazen aslı omayan haberlerle tahrif edilebilmektedir.(Mevdudi,2006,V,74-75; Korkmaz, 2016).

Bu tür anlatımların kahramanı bir peygamber değil; hayalî bir kişilik olsa, hoşça vakit geçirmeye sebep olacak ve kurgu ve anlatı açısından güzel kabul edilecek faydalı bir masal olarak değerlendirilebilir. Ama olayı mâsumâne ve zararsız bir hikâye olmaktan çıkaran yön, bunların din adına, bir peygamberi büyüteceğim diyerek küçülten, onu efsânevî kişilik olarak yansıtan, örnekliği, ibretliği, tevhidî mesajı yok eden, zenginlik, maddiyat, ihtişam ve aşk temaları ile günümüzdeki pembe dizilere yer yer benzeyen rivâyet kültürü, peygamberliğe ve tevhide en büyük darbe vurmanın yollarından, halkın bu önderleri ibret ve örnek kabul edemediğinin temel sebeplerindendir. İsrâiliyatın dini ve tevhidi ne kadar gölgelediği Hz. Süleyman'la ilgili tefsir ve peygamberler tarihi gibi ciddi kitaplara, ilmî eserlere geçmesi, üzerinde düşünülmesi ve sağlıklı değerlendirmeler yapılması gereken hususlardandır.

SONUÇ

Kur'an, peygamber kıssalarında, akıl sahipleri için çok ibret vardır(bk.Yûsuf,12/111) buyurur. Başka bir âyette peygamber kıssalarının, kalpleri tatmin ve teskin etmek için hak ve gerçeğin bilgisi olarak ve mü'minlere de bir öğüt ve bir uyarı(bk.Hûd,11/120) olarak anlatıldığı vurgulanır. Diğer peygamberlerin ve Süleyman (a.s.) kıssasınından alınması gereken ibretler ancak yukarıda ifade ettiğimiz hurafeleri bilmek ve bunlara itibar etmemekten geçer. Ne yazık ki Yahudi ve Hıristiyan kültürü bu hurafelerle doludur. Onların şanssızlığı Tevrat ve İncil'in de tahrif olması onlara da bu tür hurafelerin girmiş olmasıyla hakikate ulaşma imkanından mahrum olmalarıdır.

Modern çağda Batı'nın büyük oranda dinden uzaklaşmış olasının arkaplanında da akl-ı selim ve bilim ile uzlaşması mümkün olmayan mucizevi din söyleminin etkisi büyük olmuştur. Daha vahim olanı günümüzde tıpkı Hz Süleyman gibi hayal kahramanklarına dönüştürülen Hz Davud soyundan olan bir Mesih'in geleceğine onunla birlikte armagodan/kıyamet savaşını gerçekleştirip kendilerinden olmayan herkesi öldürüp "arz-ı mevud"a dolayısıyla da yeryüzüne hakim olacaklarına inanan geniş

bir kesimin olmasıdır. Bir inanç son derece saçma ve hayal mahsulü olabilir ancak bir inancın saçma olmasından ziyade o inanç uğruna kaç kişinin canını feda edebileceği önemlidir. Maalesef günümüzde Amerika Birleşik Devletlerinde ve İsrail'de önemli mevkilerde bulunan bu inançlara sahip olan ve inançlarının gerçekleşmesi için her şeyi göze almış kendileri gibi inanmayanları deccal kabul eden milyonlarca insan bulunmaktadır.

Yüce bir Yaratıcıya iman fıtridir fakat bunu tevhid akaidine göre oluşturmak teklifidir. Her insanın ergenlik döneminden itibaren sorumlu olduğu en önemli konu fıtri olan bu inancı okuyarak ve araştırarak doğru bir şekilde oluşrurmaktır. Bütün peygamberlerin öncelikli görevi söz konusu tevhid inancını insanlara öğretme şeklinde tecelli etmiştir. Son Peygamber Hz Muhammed'e gönderilen son ilahi mesajda bu inanç sistemi en güzel şekilde açıklanmıştır. Müslümanlara düşen görev bu mesajı asrın idrakine uygun bir şekilde insanlığa duyurmaktır. O zaman peygamberlerle ve diğer konularla ilgili ortaya atılmış hurafelere karşı daha ciddi mücade edilebilir.

KAYNAKÇA

Aydemir,A.(1996). *İslâmî Kaynaklara Göre Peygamberler*, TDV Yayınları, Ankara.

Harman, Ö.F.(1998). "*Hüdhüd*", *DİA,* İstanbul.

İbn kesir, İ.(1966). *Tefsiru'l-Kur'anı'l-Azîm*, Beyrut.

İbn kesir, İ.(2002). *el-Bidaye ve'n-Nihaye*, Mektebetu's-Safa, Kahire.

Kalkan,A.(2011).*Kur'an Kavramları*, İstanbul.

Korkmaz, S.(2016). Tarhin Tahrifi İbn sebe Meselesi, Araştırma yayınları, Ankara.

Kurtubî, E.A.(1967). *el-Cami'li Ahkami'l-Kur'an*, Kahire, 1967.

Kutup, S. (1979). *fi- Zilali'l-Kur'an,* Terc. Heyet, Hikmet Yayınları, İstanbul.

Mevdudi,S.(2006). *Tefhimu'l-Kur'an*, Çev. Heyet, İnsan Yayınları, İstanbul.

Razî,F.(1995). Tefsir-i Kebir, Çev. S. Yıldırım ve diğerleri,Akçağ yayınları, Ankara.

Razî,F.(2015).*Kelime-i Tevhidin Sırları*, Çev. İ.Coşkun, Erkam yayınları, İstanbul.

Taberi,E.C.(1373). *Camiu'l-Beyan an Tevili'l-Kur'an*,Matbaatü Mustafa Babi el Halebi, Kahire.

Taberi,E.C.(1954). *Milletler ve Hükümdarlar Tarihi*, çev. Z.K. Ugan-A.Temir, Ankara.

Yazır, E.M.H.(1979). *Hak Dini Kur'an Dili*, Eser Neşriyat, İstanbul.

Zemahşeri, E.K.(2003).*Tefsiru'l-Keşşaf*, Daru'l-Kütübi'i-İlmiyye, Beyrut.

RENK SÖZCÜKLERİ İLE OLUŞTURULAN DEYİMSEL İFADELERİN DİLLERARASI KARŞILAŞTIRILMASI

Selma ELYILDIRIM[*]

1. Giriş

Kültürün bir parçası olan renk sözcükleri 19. Yüzyılın ikinci yarısından itibaren bir çok araştırmanın konusu olmuş ve değişik yönleri ile incelenmiştir (MacLaury, 1997). Bazı araştırmacılara göre (Taft, 1997, Steinvall, 2002:8'de geçen), insan gözünün ışık dalgalarının yoğunluğu ve uzunluğuna bağlı olarak (Napolnova Demiriz, 2009:33) algılayabildiği pek çok farklı tonun varlığından hareketle milyonlarca renk sözcüğü bulunabilir; ancak, diller için temel oluşturacak renkleri belirlemeye yönelik çabalar dahilinde, Berlin ve Kay (1969) yedi ayrı evreye ayırdıkları 11 renk belirlemiştir. Macarca ve Rusça dışında, birçok dilde bulunan bu renkler ve evreleri aşağıda bir düzlem üzerinde sunulmaktadır:

1. Tablo Berlin ve Kay'in (1969) renk evre sınıflaması

I	II	III	IV	V	VI	VII
Beyaz ve Siyah	Kırmızı	Yeşil veya Sarı	Yeşil ve Sarı	Mavi	Kahverengi	Mor Pembe Turuncu Gri

Bu düzlemde de görüldüğü üzere, ilk evrede iki temel renk beyaz ve siyah, ikinci evrede kırmızı, üçüncü ve dördüncü evrelerde yeşil veya sarı, beşinci evrede mavi, altıncı evrede kahverengi ve son evrede ise mor, pembe, turuncu ve gri yer almaktadır.

[*] Doç. Dr., Gazi Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Batı Dilleri ve Edebiyatları Bölümü İngiliz Dili ve Edebiyatı ABD, El-mek: selyildirim@gazi.edu.tr

Renklerin kaynağı konusunda, çeşitli halklar üzerinde yapılan bilimsel çalışmalar ışığında, A. Wierzbicka gündüz ve gece veya ateş, bitki, gökyüzü, toprak, vb. doğanın parçası kavramlar belirlenirken yapıldığı gibi insan deneyimlerinin evrensel yönlerinden yararlanabileceğine işaret etmiştir. Bir diğer deyişle, araştırmacı bir objenin renginin bir dili kullanan kişilerce iyi bilinen bir objenin rengi ile kıyaslanarak belirlendiğine dikkat çekmiştir. Bu yüzden, seçilen özelliklerin insan grubuna bağlı olarak yaşanılan ortamla bağlantılı olması gerektiği belirtilmiştir (Napolnova Demiriz, 2009: 34). Renkler üç özellik açısından derecelendirilebiliyor: ton, açık ve koyu şeklinde belirlenebilen gölge ve yoğunluğu belirten doygunluk. Renk sözcüklerinin anlamını genişletilebildiği gibi yumuşak/sert veya düz/pürüzlü gibi dokunmayla ve ılık/serin veya sıcak/soğuk/donuk gibi sıcaklıkla, son olarak tatlı/olgun/iğrenç gibi tatla ilgili yan anlamlarda üretilebilir.

Bu renklerin bazıları bazı dillerde bulunmayıp sadece beyaz ve siyah, bazen de "renk" kavramı dahi olmaksızın cismin parlaklığı ya da aydınlanması ön plana çıkarılarak tanımlanır (Rosch, 1975). Bunun nedeni o kültürlerde cisimler arasındaki renk farklarının diğer dillerdeki gibi ayırt edici olmamasından kaynaklanır (Napolnova Demiriz, 2009: 33). Oysa, birçok dilde, özellikle de Avrupa dillerinde, renkler özel kategorilere ayrılmakta, hatta trafik lambaları, yol levhaları, yangın alarmları, vb. işaretler renk bağlamında oluşturulmaktadır. Bundan dolayı da hayatın bir önemli parçası olarak algılanmaktadır.

Bir ulusun kültürünü tanımak, o kültürün önemli bir özelliklerinden biri olan renk sözcükleri ve bunlarla kurulan sözcük birliktelikleri ve deyimsel ögelerini anlamayı da gerektirir. Böylece, kültür bağlamında diller arasındaki algılama benzerlik ya da farkları gün ışığına çıkar. Örneğin, beyaz renk Avrupa kültüründe saflık ve temizliğin sembolü olarak gelinliklerde kullanılırken, aynı renk Japonya ya da Çin gibi bazı Asya ülkelerinde matemin rengi olarak kabul edilir.

Renklerin olumlu ve olumsuz olarak belirttikleri genel özelliklerine ek olarak gönderme yaptıkları sembolik anlamlar ve değerler de mevcuttur. Bunlara örnek olarak, yeşilin doğa, özgürlük ve temizliğin rengi olmasının yanı sıra İslamiyette din ve iman,

estetik anlamda ferahlık, gençlik, umut, sanatsal perspektifte yaşam ve uyumun rengi olarak algılanması söz konusudur, fakat sarı ihanet, düş kırıklığı, melankoli, hastalık, ölüm, yaşlılık ve sonbaharı çağrıştırmanın yanında ışığın rengi olarak enerji ve sevinci de ifade eder.

Renklerin ana anlamlarının dışında gönderme yaptıkları sembolik, sanatsal, estetik ve entelektüel araştırmacıların dikkatini çekmiş, bu sözcüklerle oluşturulan sözcük birlikteliklerinin ana anlam ve yan anlamlarını araştıran çalışmalar yürütülmüştür (Biggam, 1997 ve 1998; Steinvall, 2002). Yazında da ele alınan renkler yazarların, şairlerin, ozanların eserlerinde simgesel anlamları göz önünde bulundurularak çağrıştırdıkları duyum ve duygular açısından irdelenmiştir (Mennan, 2002; Türkoğlu, 2015; Sivri, 2008).

2. Çalışmanın amacı

Renk sözcükleri objelerin ve varlıkların algılanan dış görünümlerini betimleme amacı ile kullanılmalarının yanında ulusların kültürel varlıkları arasında yer alan çağrışımsal ve deyimsel sözcük birliktelikleri oluşturmak açısından da son derece önemlidir. Bu bağlamda diller arasında benzerlikler olabileceği gibi farklılıklar olduğu da görülür. Ancak, benzer kültürel arkaplana sahip ulusların renk sözcükleri ile oluşturdukları sözcük birliktelikleri ve deyimlerin benzer, birbirinden uzak dillerin ise farklı olacağı beklenir. Bu noktadan hareketle bu çalışmada farklı dil ailelerine ve kültürel birikime sahip diller ile birbirinin benzeri dillerin renk sözcükleri ile oluşturulan deyimsel ifadeler açısından karşılaştırılması amaçlanmıştır.

Üç ana renk, siyah/kara, kırmızı/al/kızıl ve mavi/gök rengi, ile altı farklı dilde, Türkçe, Arapça, İngilizce, Almanca, Fransızca ve Rusçada bu sözcüklerle oluşturulan birleşik sözcük öbekleri incelenmiştir. Oluşturulan sözcük birlikteliklerinin ana anlama gönderme yapar şekilde mi oluşturulduğu yoksa genişletilmiş anlamlara mı gönderme yaptığı araştırılmıştır. Ayrıca, bu renk sözcükleri ile oluşturulan deyimsel ibareler gözden geçirilerek diller arasında benzerlik ya da farklılık olup olmadığı belirlenmeye çalışılmıştır.

3. Yöntem

Çalışmada kullanılan veri bu dillerden Türkçeye sözcük tanımlamalarını sunan sözlüklerden, daha önce yürütülen kıyaslamalı ve betimlemeli çalışmalar, internet ortamında sunulan deyimsel ifadeler ve o dili bilen uzmanlardan elde edilmiştir. Dillerin kültürel birikimini yansıtan renk sözcükleri ile oluşturulan sözcük birlikteliklerinin ne ölçüde benzeşip ne ölçüde farklılaştığını gözler önüne sermeyi amaçlayan çalışma Diller arası Etki Kuramı dikkate alınarak yürütülmüş ve kavram alanının benzeşmesi veya farklılaşması açısından değerlendirilmiştir. Bu çalışma ile bu dillerin anlambilim açısından evrensel bir yapıya sahip olup olmadığı araştırılmıştır.

4. Bulgular ve Tartışma

Araştırılan dillerden ilki olan Arapçada siyah/ kara, kırmızı/kızıl/al ve mavi/ gök rengi ile oluşturulan deyimsel sözcük birliktelikleri aşağıdaki tabloda sunulmaktadır. Buna göre, birbiri ile kültürel açıdan benzerliği olan Arapça arasında ortak ifadeler olduğu gibi yalnızca bir dilde bulunan diğerinde ise yer almayan ifadeler olduğu belirlenmiştir.

Öncelikle Arapçada renk bağlamında birden fazla siyah ve kırmızı sözcüğü bulunduğu belirtilmiştir. Subaşı (2012: 969-970) bu renk sözcüklerini aşağıdaki gibi listeler:

الزندي : ez-zencî: Siyah

سحم سحماء , أسحم : eshem d. semhâ' ç. suhm : Siyah

سوأاوات سوأاء سوأ أسوأ : esved ç. sûd d.sevdâ' ç. sevdâvât :Siyah

فاحم أسوأ : esved fâhım (Kuzguni siyah)

الأحتم : el-ahtem :Siyah

سخام : suhâm: Ġs siyahı

الغأافي :el-ğudâfî: Siyah

أكن أكناء مؤ أأكن : edken t. deknâ" ç.dukn :Rengi kırmızıyla siyah arasında olan.

رء ا حم مؤ أحمر : ahmar d. hamrâ : Kırmızı

خمري : hamrî: ġarap kırmızısı

أبسي ، دُأبسة : Dubse, debsî : Koyu kırmızı

القرنفمي :el-karanfulî : Açık kırmızı (gül kırmızısı)

قاني kânî : Kan kırmızı.

كرزي : kerezî: Kiraz kırmızısı

قرمزي : kırmız: Kırmızı

قرفي :kırfî : Koyu kırmızı

الأشزر : el-eşzer : Kırmızı

نوِق : nûk : içinde hafif kırmızılık olan beyaz

يانع : yâni,, :Parlak kırmızı

الياقوتي : el-yâkutî : Koyu kırmızı

Arapçadan alıntı olan bu renk sözcüklerinden siyah ve kara çiftinden ilki somut olarak renklerin belirlenmesinde, diğeri ise soyut olarak deyimsel ifade oluşturulmasında kullanılır. Aynı durum Arapça içinde geçerlidir. Siyah rengin simgesel değeri ölüm, karanlık, karışıklık, matem ve kötülük gibi olumsuz durumlarla bağdaştırılır. Bu durum oluşturulan deyimsel sözcük birlikteliklerinde de kendini gösterir. Ancak, renk sözcüğü kara ile arkasından gelen isimlerle oluşturulan bileşik isim ve deyimsel ifadeler açısından Türkçe oldukça zengin bir yapı gösterir. Bu ifadelerden bir bölümü Arapça ile örtüşmektedir. Bunlar, kara kedi, kara sevda (wadʒhuhu aħmar), kara liste (alqa?imah assawda?), kara büyü (assiħir al-aswad), kara baht (ħaðˤ aswad), kara gün (yawm aswad), kara plan (xtˤah sawda), kara leke (ʕalamah sawda? fi sˤafħat almr?)) şeklinde sıralanmaktadır.

Tehlike, tutku, ışık, ateş, şiddet ve kan rengi olan kırmızı ile oluşturulan Arapça deyimsel ifadeler kara ile oluşturulanlardan daha sınırlı sayıdadır. Bunlar arasında gözünü kan bürümek (fardʒah el-ʕein el-ħamra), kırmızı kart (al-bitˤaqah al-ħamra?) ve kırmızı yanak yer almaktadır. Türkçede de sınırlı sayıda deyimsel ifade oluşturulmak üzere kullanılan mavi, Arapçada da az kullanılmaktadır. Somut olan göz kavramı ile birlikte mavi gözler (ʕuyounuh zurug) gibi ifadelerde yer alırken, nazarı belirtmek, nazardan korunmak için mavi boncuk (al-xarazaeh azzarga) ve asaleti belirtmek amacı ile de mavi kan (dammuh azrag) şeklinde

kullanılmaktadır (Al-Adaileh, 2012, Hasan, Al-Sammerai, Abdul Kadir, 2011).

Bu sözcük gruplarının Rusçadaki karşılıklarına gelince, Arapça'ya nazaran çok daha fazla eşleşme olduğu görülür. Kara sözcüğü ile oluşturulan deyimsel ifadelerden eşleşenler arasında kara borsa (чёрный рынок), kara para (чёрный нал), kara mizah (чёрный юмор), kara kara düşünmek (чёрные мысли), kara liste (чёрный список), kara büyü (чёрная магия), kara gün (чёрный день), kara leke (чёрное пятно/ чёрная страница), birine kara çalmak (рисовать чёрными красками), чёрная душа (kara zihinli), видеть в чёрном свете (kötümser olmak), чёрная зависть (kara kıskançlık), чёрная бухгалтерия (kara muhasebe) yer alırken, kırmızı sözcükleri ile kurulan Rusça deyimsel sözcük birliktelikleri pancar gibi kızarmak (красный от смущения), kırmızı kart (показать красную карточку), kırmızı çizgi (проходить красной нитью), алый закат (al şafak), алая кровь (al kan) şeklinde sıralanmaktadır. Sonsuzluk, soğukluk ve soyluluğun rengi olan mavi ile oluşturulanlar Türkçeden fazladır: mavi yakalı (синие воротнички), mavi kan (кровь (asil kan/soylu), Голубые дали (açık mavi düşler), синяя птица (mavi kuş), пока не посинеешь (öfkeden morarana kadar) (Gudkova, ve Burlakova, 2017; Maksimovna, 2016).

Avrupa dillerinden olan İngilizcede ise Türkçede bulunmayan kara/siyah sözcüğü oluşturulan black mail (şantaj), in smo's black book (birinin kara listesinde), black tie (resmi toplantı) ve kırmızı ile oluşturulan red tape (bürokratik gecikme), red hot (ateşten kıpkırmızı kesilmiş), red herring (dikkati başka yöne çeken söz), red eye (flight) gibi deyimsel ifadelerle birlikte mavinin mavi yakalı (blue collar) şeklindeki, kullanımı dışında mavi renkle oluşturulmuş have the blues (depresyon içinde), blue ribbon (üst düzey nitelik, seçkinlik)gibi özel kullanımlar bulunmaktadır.

Bunlara ek olarak, her iki dilde de kullanılan kara sözcüğünü içeren kara borsa (black market), kara para (black money), kara mizah (black humour), kara liste (black list), kara büyü (black magic), kara baht (black luck), kara gün (black day), kara haber (black news), kara leke (black mark), yüz karası (black sheep) ve kırmızı ile kurulan deyimsel ifadeler ise kırmızı kart (To be shown the red card (kırmızı kart görmek), kırmızı halı sermek (roll out the

red carpet), yüzünü kızartmak (catch red handed), gözünü kan bürümek (see red), pancar gibi kızarmak (beet red) şeklindedir.

Türkçe ile kıyaslandığında Almancada kara sözcüğü ile birlikte kullanılan kara borsa (schwarze Markt), kara mizah (schwarzer Humor), kara kara düşünmek (schwarze Gedanken), kara liste (die schwarze Liste), kara büyü (die schwarze Magie), kara gün (ein schwarzer Tag), kara düşünceler (schwarze Gedanken), kara tablo çizmek (in den schwärzesten Farben (aus)malen/schildern), yüz karası (Sie ist das schwarze Schaf) gibi deyimsel ifadelerde benzerlik olduğu görülürken, der schwarze Tod (kara ölüm) şeklindeki kullanımın Türkçede bulunmadığı gözlenmiştir. Ancak, aynı şeyi kırmızı ve mavi için söylemek mümkün değildir. Kırmızı çizgi (etwas zieht sich wie ein roter Faden hindurch) ve kırmızı liste (Das steht auf der roten Liste) kırmızı renkle oluşturulan az sayıdaki deyimsel ifade olarak karşımıza çıkarken, tıpkı Hint-Avrupa dil ailesinden gelen İngilizcede olduğu gibi Almancada mavi rengi ile oluşturulan deyimsel kullanımlar bir hayli fazladır: Mavi kan (blaues Blut), sein blaues Wunder erleben (maviden başka bir şey görmemek), etwas geht ins Blaue blau Reden (mavi içinde yüzmek), blau machen (blauer Montag) (tembellik etmek), er ist blau (sarhoş), Blaues Wunder erleben (kötü sürpriz), Das blaue vom Himmel versprechen (mavi gökyüzünü /ayı vadetmek) (Gudkova, L. V. ve Burlakova, M. V. 2017).

Fransızcaya gelince, Türkçedeki renk sözcüğü karayı içeren pek çok deyimsel ifadenin karşılığı bulunduğu görülmüştür. Bunlar kara borsa (Marché noir), kara para (ca isse noire/argent noir), kara cahil (etre dans le noir), kara mizah (humour noir), kara sevda (humeur noire), karalar bağlamak/kara kara düşünmek (Broyer du noir), kara liste (La liste noire), kara büyü (la magie noire), kara yazı (noir comme un charbonnier), kara baht (avoir un noir destin), kara çalı (maquerelle noire), yüzü kara (avoir un visage noir), kara haber (information noire) olarak listenebilir. Bunların dışında travail noir (kara iş) ifadesi Fransızcada yer almakta fakat Türkçede bulunmamaktadır.

Kırmızı sözcüğü ile kurulmuş deyimsel ifadelerinde her iki dilde hatırı sayılır bir miktarda örtüştüğü anlaşılmaktadır. Bu deyimsel arasında pancar gibi kızarmak (devenir rouge comme une cerise), alı al moru mor olmak (rouge comme un coq/ une tomate/

rouge de honte), kızılca kıyamet koparmak (se facher tout rouge), gözünü kan bürümek (voir rouge/regarder d'un oeil noir), al kanlara boyanmak (tirer il boulets rouges sur qqn), kızarıp bozarmak (rougir comme une tomate), kırmızı halı sermek (dérouler le tapis rouge devant qqn.), kırmızı kart (Le rouge est mis, la carte rouge), kırmızı harflerle yazılmış (ecrit en lettres rouges) öfkeden kırmızı kesilmek (rouge de colère) ifadeleri bulunmaktadır.

Mavi renginin kullanımında Almancaya benzer bir durum Fransızcada da görülmektedir. Mavi kan (sang bleu) dışında Fransızcaya özgü deyimsel ifadeler arasında şu ifadeler vardır: Ne voir que du bleu (Sadece mavi görmek), Etre (nager) dans le bleu (mavi içinde yüzmek), aimer (cultiver), la fleur bleue (mavi çiçek yetiştirmek), faire des contes bleus (mavi masallar anlatmak - hayal), avoir une peur bleue (mavi bir korkusu olmak), avoir une colere bleue (mavi bir öfkesi olmak), passer quelque chose au bleu (bir şeyi maviye geçirmek), l'oiseau bleu (mavi kuş) ve être bleu de colère (öfkeden morarmak) (Topçu, 2001).

5. Sonuç

Elde edilen sonuçlar diller arasında yakınlık ve uzaklığa bağlı olarak belli oranda renk sözcükleri ile oluşturulan deyimlerin örtüştüğünü göstermiştir. Avrupa dillerinde siyah ve kırmızı ile oluşturulan deyimsel ifadeler sınırlı iken, mavi yoğun kullanılmıştır. Yine de diller arasında renk sözcüklerini içeren deyimsel ifadeler için belli ölçüde evrensellik olduğu söylenebilir.

KAYNAKÇA

Al-Adaileh, B. 2012. The connotations of Arabic colour terms. Linguistica. Available online

Berlin, B ve Kay, P. 1969. *Basic Color Terms: Their Universality and Evolution*. Berkeley: University of California Press.

Biggam,C. P. 1997. *Blue in Old English: An Interdisciplinary Semantic Study*. Amsterdam: Rodopi B. V.

Biggam,C. P. 1998. *Grey in Old English: An Interdisciplinary Semantic Study*. London: Runetree Press.

Gudkova, L. V. ve Burlakova, M. V. 2017. The Concepts of Colour in Russian and German Idioms. *Russian Linguistic Bulletin*. 2(10), 6-8. Doi: https://dx.doi.org./10.18454/RULB.10.18

Hardin, C. L. ve Maffi, L. (Editörler) 1997. *Color Categories in Thought and Language*. Cambridge: Cambridge University Press.

Hasan, A. A., Al-Sammerai, N. S. M. ve Abdul Kadir, F. A (2012). How Colours are Semantically Construed in the Arabic nd English culture: A Comparative Study. English Language Teaching. 4/3, 206-213.

MacLaury, R. 1997. *Color and Cognition in Mesoamerica: Constructing Categories as Vantages*. Austin: University of Texas Press.

Maksimovna, K. V., 2016. Colour Idioms in the English, German and Russian Languages, European Journal of Literature and Linguistics, s. 5-7.

Mennan, Z. 2002. Günlerin Köpüğünde renkler ve çağrıştırdıkları. Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi, 19/2, ss. 75-99.

Napolonova Demiriz, E. 2009. *Rusça ve Türkçe İki Dil İki Kültür*. Multilingual Yabancı Dil Yayınları.

Rabab'ah, K. & Al-Saidat, E. 2014. Conceptual and connotative meanings of black and white colours: Examples from Jordanian Arabic. Asian Culture and History, 6/2, 255-260.

Rosch, E. 1975. The natüre of mental codes for color categories. *Journal of Experimental Psychology: Human Perception and Performance*,1/4, 303-322.

Sivri, M. 2008. *Paul Eluard ve Nâzım Hikmet'te Renklerin Dili*. Ankara: Kanguru Yayınları.

Steinvall, A. 2002. *English Colour Terms in Context.* Umeå Universitet.

Subaşı, D. A. 2012. Renkler Ulamı Üzerine Türkçe ve Arapça Sözlük Tabanına Yönelik Gözlemler. *Turkish Studies.* 7/2, 963-977.

Topçu, N. 2001. Fransızca ve Türkçe Renk İsimleri İçeren Deyimlerin Karşılaştırmalı İncelenmesi. *Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi.* 20, 131-140.

Türkoğlu, S. 2015. *Şiir dilinde renk anlatımları, Lamartine, Hugo, Rimbaud ve Verlaine*, Konya: Çizgi Yayınları.

https://www.englishclub.com/vocabulary/idioms-colour.htm

http://www.idiomconnection.com/color.html

http://www.sensationalcolor.com/color-meaning/color-words-phrases/color-phrases-967#.Wx_IgO6FOUk

https://www.fluentu.com/blog/german/german-colors

https://www.thoughtco.com/farbenfroh-colorful-expressions-german-4069699

ورقة بحثية بعنوان : واقع استخدام المعامل الافتراضية في كليتي العلوم والهندسة بالمرحلة الجامعية في جامعة اليرموك من وجهة نظر أعضاء التدريس العاملين بالمختبر

د صباح سليمان الصباح

ملخص الدراسة

عنوان الدراسة : **واقع استخدام المعامل الافتراضية في كليتي العلوم والهندسة بالمرحلة الجامعية في جامعة اليرموك من وجهة نظر أعضاء التدريس العاملين بالمختبر**

تهدف الدراسة للتعرف على واقع استخدام المعامل الافتراضية في كليتي العلوم والهندسة بالمرحلة الجامعية في جامعة اليرموك من وجهة نظر أعضاء التدريس العاملين بالمختبر، كما تهدف إلى التعرف على اتجاهات أعضاء التدريس العاملين بالمختبر بكليتي العلوم والهندسة بالمرحلة الجامعية في جامعة اليرموك ، وتهدف للتعرف على ما إذا كانت هناك فروق دالة إحصائيا عند مستوى دلالة 0.05 في واقع استخدام المعامل الافتراضية في كليتي العلوم والهندسة بالمرحلة الجامعية في جامعة اليرموك من وجهة نظر أعضاء التدريس العاملين بالمختبر تعزى لمتغير المؤهل العلمي (ماجستير / دكتوراه) ومتغير التخصص (علوم / هندسة)، كما حاولت الباحثة من خلال هذه الدراسة التعرف على ما إذا كانت هناك فروق دالة إحصائيا عند مستوى دلالة 0.05 في اتجاهات أعضاء التدريس العاملين بالمختبر في كليتي العلوم والهندسة بجامعة اليرموك نحو استخدام الافتراضية تعزى لمتغير المؤهل العلمي (ماجستير/ دكتوراه) ومتغير التخصص (علوم/ هندسة)، وعن عينة الدراسة فقد تم الاختيار بشكل عشوائي عددا من أعضاء التدريس العاملين بالمختبر في كليتي العلوم والهندسة بجامعة اليرموك نحو استخدام الافتراضية والحاملين لشهادتي الماجستير والدكتوراه في تخصصي العلوم والهندسة بلغ عددهم 40 مفردة ، وقد تم تطبيق مقياس معوقات استخدام المعامل الافتراضية ومقياس الاتجاهات نحو استخدام المعامل الافتراضية بالجامعة من إعداد عبد الله بن ربيع الجهني 2014 ، والذي اعتمد سلم ليكرت الرباعي لتصحيح المقياس ، وتم استخراج الخصائص السيكومترية للمقياس بعد تطبيقه على استطلاعية تمثلت في (15) من أعضاء التدريس العاملين بالمختبر في كليتي العلوم والهندسة بجامعة اليرموك ، كما تم حساب المتوسطات الحسابية والانحرافات المعيارية للتعرف على أهداف البحث ، كما تم حساب التحليل التباين الثنائي لبحث الفروق في اتجاهات أعضاء التدريس العاملين بالمختبر في كليتي العلوم والهندسة بجامعة اليرموك نحو استخدام الافتراضية تعزى لمتغير المؤهل العلمي (ماجستير / دكتوراه) ومتغير التخصص(علوم / هندسة) ، والتفاعل بينهما

المقدمة :

إن المتأمل في الحياة العصرية يجد أن التقنية من مقوماتها ، وهذا بدوره أثر على التعليم بالأخص في تعليم المواد العلمية ، حيث بدأت الاتجاهات الحديثة في التربية العلمية تولي المختبر وأنشطته أهمية كبيرة ودورا بارزا في تدريس العلوم ، ويتمثل هذا بارتباط المختبر ارتباطا عضويا بالمواد العلمية المنهجية الدراسية التي من المفترض أن تكون مصحوبة بالأنشطة العلمية من جهة وتحقيق أهداف تدريس العلوم من جهة أخرى (زيتون ، 2004)

وكما هو في سائر العلوم ، وفي ظل هذا الانفجار المعرفي والمعلوماتي الهائلين الذي تشهده مجالات الحياة كافة في عالمنا المعاصر ، كان لاستراتيجيات التعليم المحوسب نصيبها من هذا الانفجار ، إذ تطورت وانتشرت في السنوات الأخيرة حتى كادت أن تحل محل التعليم التقليدي في بعض المجالات

وتعتبر المعامل الافتراضية من التقنيات العلمية والتي أسهمت بشكل كبير في تقديم الجوانب العملية بشكل مبسط وأقل تكلفة ، وفي هذا الصد تؤكد حنان رضا في دراستها بأن المعامل الافتراضية تتيح العرض المرئي للبيانات والظواهر التي لا يمكن عرضها من خلال التجارب الحقيقة ، كما أنها تقلل قلق المعلمين والمتعلمين بشأن تلف الأجهزة وكسر الأدوات ، ويمكن من خلالها تكرار التجربة بدون أي خوف من الفشل أو زيادة التكلفة ، بالإضافة لفائدتها في أنها تقدم تغذية راجعة فورية للمتعلمين (رضا ، 2010 : 76)

ليس هذا فحسب يقول الجهني في دراسته (2014) "أن معرفة اتجاهات العاملين بالمؤسسات التعليمية من مشرفين ومعلمين نحو استخدام التقنيات الحديثة ومنها المعامل الافتراضية أمرا ضروريا وذلك لأن الأفراد لهم اتجاهات معينة منها الإيجابي ومنها السلبي، فالواجب تعزيز الاتجاهات الايجابية وإزالة الاتجاهات السلبية ".

لذا كان من الضروري معرفة اتجاهات المعلمين بالمواد العلمية والعملية نحو هذه التقنية في تعلم العلوم والهندسة وهذا ما سعت إليه هذه الدراسة ، وهو التعرف على واقع استخدام المعامل الافتراضية في كليتي العلوم والهندسة بالمرحلة الجامعية في جامعة اليرموك من وجهة نظر أعضاء التدريس العاملين بالمختبر

مشكلة الدراسة :

يشيع استخدام التجارب العلمية بشكل عام في جميع المواد العلمية ، ولجميع المستويات التعليمية المختلفة ، وذلك لأهميتها في ترسيخ المبادئ والمفاهيم والقوانين المختلفة إمبريقيا، مما يساعد على التطور السريع للمعرفة العلمية بمختلف أنماطها أشكالها .

ولأنه في العصر الحديث أصبح المجتمع يعتمد بالدرجة الأساس على المد المعلوماتي والتكنولوجي ، خصوصا بعد اتساع دائرة المعرفة والبحث في شتى الميادين ، وظهور الأجهزة الالكترونية المستخدمة في تكنولوجيا المعلومات ، وأصبح عصرنا الحاضر يسمى بعصر المعلومات المرتكز على الشبكة العنكوبتية التي غطت كافة مجالات الحياة ، وقد تأثر التعليم بهذا التطور التكنولوجي الذي أعطى له بعدا ومفهوما

جديدين، وظهر التعليم الالكتروني والذي انبثق منه ما بات يسمى اليوم بالجامعة الافتراضية ، والمختبرات أو المعامل الافتراضية ، فبعد أن كان الطالب يذهب إلى مواقع العلم ، أصبح بمقدوره التعلم واكتساب المعارف دون مغادرة المكان الذي هو فيه (بختي ، 2001)

وفي هذه الدراسة لا تريد الباحثة أن تثبت بأن الطرق التقليدية والمعامل الحقيقية لا جدوى منها لتحقيق الأهداف التدريسية بمواد العلوم والهندسة وفي تحسين تحصيل المتعلم ، بل تحاولا أن تبين الحاجة إلى دراسة وجهات النظر حول اقتراح طرق واستراتيجيات جديدة – استخدام المعامل الافتراضية – بحيث قد تزيد من التحصيل وتجعل التعلم نشطا ، مما يساعد على الاحتفاظ بالمعلومة، بحيث تتناسب مع الإمكانيات المؤسسات التعليمية من ناحية وتواكب التطور من ناحية أخرى .

وعليه تتحدد مشكلة الدراسة في التساؤلات التالية :

ما واقع استخدام المعامل الافتراضية في كليتي العلوم والهندسة بالمرحلة الجامعية في جامعة اليرموك من وجهة نظر العاملين بالمختبر ؟

ما اتجاهات أعضاء التدريس لدى كليتي العلوم والهندسة في جامعة اليرموك نحو استخدام الافتراضية؟

هل توجد فروق ذات دلالة إحصائية (α =0.05) في واقع استخدام المعامل الافتراضية في كليتي العلوم والهندسة بالمرحلة الجامعية في جامعة اليرموك من وجهة نظر العاملين بالمختبر تعزى للمتغيرات المؤهل العلمي، والتخصص والتفاعل بينهما؟

هل توجد فروق ذات دلالة إحصائية (α =0.05) في اتجاهات أعضاء التدريس في كليتي العلوم والهندسة في جامعة اليرموك نحو استخدام الافتراضية تعزى للمؤهل العلمي، والتخصص والتفاعل بينهما؟

أهداف الدراسة :

تهدف الدراسة للتحقيق الأهداف التالية :

التعرف على واقع استخدام المعامل الافتراضية في كليتي العلوم والهندسة بالمرحلة الجامعية في جامعة اليرموك من وجهة نظر أعضاء التدريس العاملين بالمختبر.

التعرف على اتجاهات أعضاء التدريس العاملين بالمختبر بكليتي العلوم والهندسة بالمرحلة الجامعية في جامعة اليرموك.

التعرف على ما إذا كانت هناك فروق دالة إحصائيا عند مستوى دلالة 0.05 في واقع استخدام المعامل الافتراضية في كليتي العلوم والهندسة بالمرحلة الجامعية في جامعة اليرموك من وجهة نظر أعضاء التدريس العاملين بالمختبر تعزى لمتغير المؤهل العلمي (ماجستير / دكتوراه) ومتغير التخصص (علوم / هندسة) .

التعرف على ما إذا كانت هناك فروق دالة إحصائيا عند مستوى دلالة 0.05 في اتجاهات أعضاء التدريس العاملين بالمختبر في كليتي العلوم والهندسة بجامعة اليرموك

نحو استخدام الافتراضية تعزى لمتغير المؤهل العلمي (ماجستير / دكتوراه) ومتغير التخصص (علوم / هندسة) .

أهمية الدراسة :

قد تساهم نتائج الدراسة الحالية في إبراز أهمية المعامل الافتراضية نظرا لما لها من أهمية فهي تسمح بإشراك للمعلم جميع الطلاب في تنفيذ التجارب العلمية ، وبشكل يراعي الفروق الفردية حيث يتمكن كل طالب من التقدم في تنفيذ التجارب حسب قدراته الذاتية،بالإضافة لأهميتها للعاملين بالمؤسسات التعليمية في التغلب على الصعوبات التي تواجههم في استخدام المعامل والمختبرات التقليدية .

نتائج الدراسة الحالية قد تساعد وزارة التربية والتعليم العالي في إعداد البرامج والدراسات التدريبية الخاصة بالمعلمين بالجامعات الحكومية .

مصطلحات الدراسة :

المعامل الافتراضية :

يعرفها الراضي بأنها " بيئات تعليم وتعلم إلكترونية افتراضية يتم من خلالها محاكاة مختبرات ومعامل العلوم الحقيقية وذلك بتطبيق التجارب العملية بشكل افتراضي يحاكي التطبيق ، وتكون متاحة للاستخدام من خلال الأقراص المدمجة أو من خلال موقع على شبكة الإنترنت " (الراضي ، 1428 ه : 3)

الاتجاه :

هو موقف انفعالي يتصف بالقبول أو الرفض للأشياء أو الموضوعات أو القضايا ، لا يتكون لدى الفرد إلا بناء على مروره بالخبرة التي تتضمن معرفة كافية عن الموضوعات ذات العلاقة (نشوان ، 1409، 267)

التعريف الإجرائي للاتجاه :

هي الدرجة الكلية التي يحصل عليها أفراد العينة (أعضاء التدريس والمشرفين بالمعامل بجامعة اليرموك) على مقياس الاتجاهات نحو استخدام المعامل الافتراضية بالجامعة من إعداد عبد الله بن ربيع الجهني (2014) .

الإطار النظري

مفهوم المعامل الافتراضية

يعرفها شرف (2006) بأنها " وسط أو بيئة تعليمية تفاعلية يتم من خلالها إنشاء وإجراء التجارب المختلفة عن بعد بطريقة تحاكي التجارب المعملية الحقيقية ، حيث يشعر المستخدم أو المتعلم بأنه في المعمل من خلال تحكمه في الأجهزة كما لو أنه موجود في موقع التجربة " **(شرف ، 2006، 31) .**

ويعرفها طلبة (2008) بأنها " وسط تفاعلي لإنشاء وإجراء تجارب عن طريق المحاكاة ، تختلف من تخصص لآخر ، ووحدات تجريبية تتضمن بداخلها ملفات بيانات ووسائل تستخدم تلك الوحدات لإجراء التجارب وتقييم أداء المجرب . **(طلبة ، 2008، 113) .**

مكونات المعامل الافتراضية:

يحتوي المعمل الافتراضي على عدد من المكونات المختلفة طبقا لنوع التجارب الممكن إجراؤها ومن أكثر تلك المكونات شيوعا ما يلي:
1- منفذ للمعمل من خلال الويب لتعميم إمكانية الوصول إليه واستخدامه
2- خادم للحسابات وهو حاسب ذو قدرات حسابية عالية يمكن من تنفيذ عمليات المحاكاة وإجراء معالجة سريعة للبيانات.
3- قواعد بيانات تحتوي على معلومات تعتمد على مجال التطبيق مثل برامج محاكاة أولية وملاحظات تجريبية ومتطلبات للمتعلم أو الباحث وأدلة للمستخدمين ويمكن أن تكون قواعد البيانات محلية أو موزعة.
4- الوحدات والوسائل اللازمة لبناء التجربة والتفاعل معها
5- أجهزة علمية ومعملية متصلة بالشبكة الحسابية على سبيل المثال أجهزة تصوير الرنين المغناطيسي أو وسائل تجميع بيانات من الأقمار الاصطناعية أو أجهزة استكشاف الزلازل أو مستكشفات تلوث الهواء أو كاميرات المراقبة من بعد.
6-وسائل التعاون والاتصال مثل الدردشة أو مؤتمرات الصوت والفيديو أو الانغماس من بعد
7- برامج للمحاكاة وتحليل البيانات والعرض المرئي للبيانات وقد تكون برامج متاحة على الخادم أو مهيئة للعمل الموزع.

8-وسائل تقييم أداء المتعلم أو الباحث وإرشاد بالتقييم من خلال التقييم التشكيلي أو النهائي.

(البياتي ، 2006)

مميزات المعامل الافتراضية:

تتميز المعامل الافتراضية بأنها ذات مواصفات تقنية عالية في الحاسبات الآلية للتدريس وإجراء وعرض التجارب المعملية وتكرارها وتسهيل الاتصال بين المعلم والمتعلم وتهيئة بيئة تفاعلية وتنمية العمل الجماعي بين الطلاب (الشهري ، 2009 ، 70)

وفي هذا الصدد يرى الراضي أن ما يميز المعامل الافتراضية ما يلي :
1- إمكانية إجراء التجارب المعملية العديد من المرات خاصة التي يصعب تنفيذها في المعامل الحقيقية بسبب خطورتها

2- تعوض النقص في الإمكانات المعملية الحقيقية لعدم توفر التمويل الكافي

3- تحسين أداء الباحثين نتيجة لتوفير وقت الانتقال إلي أماكن تواجد المعامل البحثية واستخدامها في أي زمان أو مكان بأقل تكلفة

4- إمكانية وسهولة متابعة إنجاز الطالب وتوجيهه . (الراضي ، 1429، 7)

ومن ناحية أخرى نقلا عن القرشي إن للمعامل الافتراضية مميزات تربوية منها :

المعامل الافتراضية تنمي معنى التعليم الذاتي والتعلم بالممارسة لدى المتعلم

تنمي اتجاهات حب البحث والاستطلاع لدى المتعلم

ترفع من كفاءة المعلم المهنية وإثراء عملية إيصال المحتوى التعليمي

التزامن بين عملية شرح الأفكار النظرية والتطبيق العملي

المرونة في إجراء التجارب وتنمية التفكير الإبداعي، وتصميم تجارب غير موجودة بالمنهج الدراسي .

إمكانية التفاعل والتعاون مع آخرين في إجراء نفس التجربة من بعد

تهيئ الطلبة للمستقبل ولمواكبة سوق العمل . (القرشي ، 2013 ، 27)

أنواع المعامل الافتراضية :

ونقلا عن الجهني بأن روبنسون 2013 يرى بأنه يمكن تصنيف المعامل الافتراضية إلى نوعين رئيسيين اعتمادا على كيفية الحصول على المعلومات وهما:

النوع الذي يحدد بمجموعة من الحقائق التي توضع بواسطة المصمم وهو السائد في المعامل الافتراضية .

أما النوع الثاني فهو الذي يعتمد على إمداد المتعلمين بجزء من المعلومات حول النظرية المراد اكتشافها ، وهذا يتطلب منهم عدد كبير من التجارب حتى يتوصلوا إلى المطلوب

(نقلا عن الجهني ، 2014 ، 29) .

الدراسات السابقة

دراسة الجهني (2014) : بعنوان معوقات استخدام المعامل الافتراضية في تدريس العلوم بالمرحلة الثانوية في منطقة المدينة المنورة من وجهة نظر المشرفين والمعلمين واتجاهاتهم نحوها ،وهدفت الدراسة إلى التعرف على معوقات استخدام المعامل الافتراضية في تدريس العلوم بالمرحلة الثانوية في منطقة المدينة المنورة من وجهة نظر المشرفين والمعلمين ومقررات العلوم وبرمجيات شركة كروكودايل ، وإلى اتجاهات المشرفين والمعلمين نحوها ، وقد تكونت عينة الدراسة من 20 مشرفا ، و122معلما من منطقة المدينة المنورة ، وبينت الدراسة أن أهم المعوقات هي عدم كفاية الأجهزة ، وقلة برامج التدريب على استخدام المعامل الافتراضية ، كما بينت النتائج أن هناك اتجاهات ايجابية لدى المشرفين والمعلمين نحو استخدام هذه الافتراضية في تدريس العلوم ، كما اتضح عدم وجود فروق بين المشرفين والمعلمين حول معوقات استخدام المعامل

الافتراضية في تدريس العلوم فيما يخص بالمحاور التالية (البيئة المدرسية ، المعلمين ، الطلاب) في حين وجدت فروق دالة إحصائيا بخصوص محور المقررات الدراسية وبرمجيات شركة كروكودايل لصالح المعلمين .

دراسة صدقي (2014) :

بعنوان أثر استخدام المختبر الافتراضي لتجارب العلوم في تنمية عمليات العلم واكتساب المفاهيم لدى طالبات الصف الخامس في فلسطين، وقد قامت الباحثة ببحث ما إذا كان هناك فروق بين المتوسطين الحسابيين لعلامات مجموعتي الدراسة (التجريبية ،الضابطة) على اختباري (عمليات العلم ، المفاهيم) يعزى إلى استخدام المختبر الافتراضي ، حيث تكونت عينة الدراسة من (40) طالبة من مدرسة بنات سرطة الثانوية التابعة لمديرية تربية وتعليم سلفيت ، 20 منهن شكلت المجموعة التجريبية ، و 20 شكلت مجموعة ضابطة ، وقد قامت الباحثة بإعداد أدوات الدراسة وتمثلت في اختبار عمليات العلم ، واختبار المفاهيم العلمية، وقد كانت نتائج الدراسة تشير إلى أنه وجدت فروق بين المتوسطين الحسابيين لعلامات مجموعتي الدراسة (التجريبية ،الضابطة) على اختباري (عمليات العلم ، المفاهيم) يعزى إلى استخدام المختبر الافتراضي .

دراسة القرشي (2013)

بعنوان أثر استخدام المعامل الافتراضية في تدريس وحدة من مقرر العلوم على التحصيل الدراسي لطلبة الصف الأول المتوسط بمدينة مكة المكرمة ، افترضت الدراسة أنه لا توجد فروق ذات دلالة إحصائية عند مستوى الدلالة (0.05) بين متوسط درجات تلاميذ المجموعتين التجريبية والضابطة في الاختبار التحصيلي لاختبار التحصيل المعرفي عند المستويات التالية (التذكر ، الفهم ، التطبيق) ، وقد استخدم الباحث منهج شبه التجريبي ، وتكونت عينة الدراسة من (54) كان من بينهم (26) طالبا يمثلون المجموعة التجريبية، و(28) طالبا يمثلون المجموعة الضابطة ، وتبين من النتائج أنه لا توجد فروق ذات دلالة إحصائية عند مستوى الدلالة (0.05) بين متوسط درجات تلاميذ المجموعتين التجريبية والضابطة في الاختبار التحصيلي لاختبار التحصيل المعرفي عند المستوى (التذكر) ، في حين وجدت فروق ذات دلالة إحصائية عند مستوى الدلالة (0.05) بين متوسط درجات تلاميذ المجموعتين التجريبية والضابطة في الاختبار التحصيلي لاختبار التحصيل المعرفي عند المستوى (الفهم ، والتطبيق) وذلك لصالح المجموعة التجريبية .

دراسة أبو زينة (2011) : بعنوان أثر استخدام المختبرات الافتراضية الفيزيائية في التحصيل والخيال العلمي لطلبة الجامعات الأردنية ، وقد بحثت الدراسة فيما إذا كان هناك اختلاف في تحصيل طلبة الجامعة الأردنية في مادة الفيزياء العملية باختلاف (أسلوب التدريس ، والسلطة المشرفة) ، كما تم البحث فيما إذا كان هناك اختلاف في الخيال العلمي لطلبة الجامعة الأردنية في مادة الفيزياء العملية باختلاف (أسلوب التدريس ، والسلطة المشرفة) ، وكان عدد أفراد العينة 80 طالب وطالبة من الجامعات الحكومية والجامعات الخاصة ، تم تقسيمهم لمجموعات تجريبية وضابطة ، وقد تم إعداد اختبار تحصيلي من قبل الباحث ، كما طور الباحث مقياس الخيال العلمي ، وهو مقياس مكون من جزأين : أحدهما لقياس الاتجاه نحو الخيال العلمي ، والآخر للمواقف الافتراضية ، وقد

خلصت الدراسة بعدة نتائج حيث اتضح أن هناك فروق في التحصيل والخيال العلمي لدى طلبة الجامعات الأردنية باختلاف أسلوب التدريس (مختبر افتراضي، مختبر عادي) في حين تبين عدم وجود فروق في التحصيل والخيال العلمي لدى طلبة الجامعات الأردنية باختلاف السلطة المشرفة (جامعة حكومية ، جامعة خاصة)

دراسة حنان رضا (2009) بعنوان فعالية استخدام المعمل الافتراضي الاستقصائي والتوضيحي في تدريس الكيمياء على تنمية التفكير العلمي لدى طالبات كلية التربية ، واستخدمت الباحثة المنهج شبه التجريبي ، حيث تكونت عينة الدراسة من (91) طالبة ، وكان عدد أفراد المجموعة التجريبية الأولى (30) طالبة تدرس الكيمياء باستخدام المعمل الافتراضي الاستقصائي ، في حين كان عدد أفراد المجموعة التجريبية الثانية (30) طالبة تدرس الكيمياء باستخدام المعمل الافتراضي التوضيحي ، أما المجموعة الضابطة فعدد أفرادها (31) طالبة ، واستخدمت الباحثة اختبار التفكير العلمي كأداة للدراسة ، وأسفرت الدراسة عن عدة نتائج وهي :

فعالية المعمل الافتراضي الاستقصائي والتوضيحي في تنمية التفكير العلمي .

أن فعالية المعمل الافتراضي في تنمية التفكير العلمي تختلف باختلاف نوعه وذلك لصالح المعمل الافتراضي الاستقصائي .

دراسة الشناق وآخرون (2004) بعنوان أثر استخدام المعمل الافتراضي (الجاف) من خلال الحاسب الآلي في تحصيل طلبة كلية العلوم واتجاهاتهم بالجامعة الأردنية ، وقد تم استخدام المنهج التجريبي ، حيث تكونت عينة الدراسة من (142) طالب وطالبة ، كان عدد أفراد المجموعة التجريبية (84) طالب وطالبة ، في حين كان عدد أفراد المجموعة الضابطة (58) طالب وطالبة ، وقد أسفرت الدراسة إلى أنه توجد فروق ذات دلالة إحصائية عند مستوى الدلالة (0.05) في تحصيل الطلبة العلوم واتجاهاتهم تعزى لطريقة التدريس ولصالح إستراتيجية بالمعمل الافتراضي .

دراسة جنسن (Jensen,2004) وهدفت إلى التعرف على أثر استخدام المعمل الافتراضي على تحصيل الطلاب في مجال العلوم الطبيعية والهندسة وكذلك تصميم تقنيات افتراضية تعليمية باستخدام تقنية (3D) ، والتي أجريت في ألمانيا واستمرت الدراسة لمدة ست سنوات ، وكانت النتائج التالية :

أن صناع القرار يترددون في دمج المعامل الافتراضية في المناهج الدراسية في المرحلة الجامعية بسبب عدم وجود المعايير المحددة للتقييم .

عدم وجود فروق ذات دلالة إحصائية بين المجموعتين التجريبية والضابطة في تحصيل مجال العلوم الطبيعية والهندسة .

تبين أن استخدام المعمل الافتراضي شجع المستخدمين على التقليل من أخطاء التعلم، مما يؤدي إلى تحسين مخرجات عملية وزيادة تفاعل الطلاب مع هذه التقنية (نقلا عن صدقي ، 2014 ، 21) .

تعقيب على الدراسات السابقة:

من حيث المنهج أن أغلب الدراسات السابقة استخدمت فيها المنهج التجريبي وشبه التجريبي ،أما الدراسة الحالية فقد اتفقت مع دراسة الجهني 2014 في استخدام المنهج الوصفي الا ان في دراسات سابقة اجنبية نظرا للمميزات والفوائد المتعددة للمعامل الافتراضية أود اضافتها، فقد تناولت العديد من الدراسات اهميتها فقد اهتممت بها في بحثي هذا في تعليم العلوم ومنها دراسة بايت واخرون P yatt, et al, 2012 التي اشارت الى تفضيل الطلاب للمختبر الافتراضي على المختبر العادي وقد أجريت الدراسة على طلاب الصف الاول الثانوي في مادة الكيمياء ، كما تؤكد دراسة دوبيلدي وآخرون Doubleday, et al,2011 على الأثر الواضح لاستخدام المعامل الافتراضية في عملية تشريح المخلوقات الحية حيث يستغرق التشريح وقت أقصر .

من حيث عينة الدراسة لوحظ أن معظم الدراسات السابقة قد أجريت على مجموعة من الطلبة والطالبات في معظم المراحل الدراسية ولم تتجاوز 100 طالب كما هو في الدراسة الحالية ، باستثناء دراسة الشناق وآخرون (2004) فقد أجريت على (142) طالب وطالبة بالمرحلة الجامعية ، ومن ناحية أخرى تشابهت الدراسة الحالية مع دراسة الجهني 2014 في أن أفراد الدراسة كانوا المشرفين والمعلمين ولم يكونوا من فئة الطلبة .

من حيث مجتمع الدراسة يلاحظ أن معظم الدراسات السابقة التي تناولت دراسة المعامل الافتراضية بالمرحلة الجامعية ، وتم التركيز على كليات العلوم ، في حين اتفقت هذه الدراسة مع دراسة جنسن في دراسة كلية الهندسة والعلوم الطبيعية ، بالإضافة لتناول كليات العلوم الأخرى بهذه الدراسة.

وتختلف الدراسة الحالية عن الدراسات السابقة في الأهداف الرئيسية للدراسة ، وفي الحدود الزمنية والمكانية ، حيث تبحث في واقع استخدام المعامل الافتراضية في كليتي العلوم والهندسة بالمرحلة الجامعية في جامعة اليرموك من وجهة نظر أعضاء التدريس العاملين بالمختبر

أوجه الاستفادة من الدراسات السابقة:

بالإطلاع على أدبيات الموضوع فقد تم الاستفادة من الدراسات السابقة في تحديد مشكله الدراسة وصياغتها وتوضيح التساؤلات والاستفادة منها أيضا في تحديد المنهج المستخدم ، اختيار أدوات الدراسة .

إجراءات الدراسة :

منهج الدراسة :

تم استخدام المنهج الوصفي لأهمية هذا المنهج في مثل هذا النوع من البحوث حيث يستخدم في وصف الظاهرة موضوع البحث وتحليل البيانات.

مجتمع الدراسة :

يتمثل مجتمع الدراسة في أعضاء التدريس العاملين بالمختبرات بكليتي العلوم والهندسة بجامعة اليرموك والحاملين لشهادتي الماجستير والدكتوراه في تخصصي العلوم والهندسة ، وذلك للعام الجامعي 2015- 2016

عينة الدراسة :

تم اختيار العينة بطريقة عشوائية (40) عضو من أعضاء التدريس العاملين بالمختبر في كليتي العلوم والهندسة بجامعة اليرموك نحو استخدام الافتراضية والحاملين لشهادتي الماجستير والدكتوراه في تخصصي العلوم والهندسة ، والجدول رقم (1) يوضح تقسيم عينة الدراسة .

جدول رقم (1)

التكرارات والنسب المئوية حسب متغيرات الدراسة

	الفئات	التكرار	النسبة
المؤهل العلمي	ماجستير	47	35.9
	دكتوراه	84	64.1
التخصص	علوم	86	65.6
	هندسة	45	34.4
	المجموع	131	100.00

أداة الدراسة :

تم تطبيق مقياس معوقات استخدام المعامل الافتراضية و مقياس للكشف عن الاتجاهات نحو استخدام المعامل الافتراضية بالجامعة من إعداد عبد الله بن ربيع الجهني (2014) ، والذي تم اعتماد سلم ليكرت الرباعي فيهما لتصحيح كل المقياس ، وقد تم استخراج الخصائص السيكومترية للمقياسين بعد التطبيق على عينة استطلاعية شملت 15 عضو من أعضاء التدريس العاملين وأعضاء التدريس بالمختبرات في كليتي العلوم والهندسة بجامعة اليرموك

استخراج الخصائص السيكومترية لأدوات الدراسة :

أولا : صدق أدوات الدراسة:

تم إيجاد الصدق الظاهري لأدوات الدراسة ، وذلك بعرض أدوات الدراسة على عدد من المحكمين بجامعات مختلفة من فلسطين وجامعة اليرموك والجامعة الاسمرية الإسلامية بليبيا ، وتم تعديل ما يلزم من فقرات حسب وجهات نظر المحكمين ، ويتضح ذلك بالملحق رقم (1) .

ثانيا : ثبات أدوات الدراسة:

أولا: مقياس معوقات استخدام المعامل الافتراضية

للتأكد من ثبات أداة الدراسة، فقد تم التحقق بطريقة الاختبار وإعادة الاختبار (test-retest) بتطبيق مقياس معوقات استخدام المعامل الافتراضية ، وإعادة تطبيقه بعد أسبوعين على مجموعة من خارج عينة الدراسة مكوّنة من (15) عضو تدريس ، ومن ثم تم حساب معامل ارتباط بيرسون بين تقديراتهم في المرتين.

وتم أيضاً حساب معامل الثبات بطريقة الاتساق الداخلي حسب معادلة كرونباخ ألفا، والجدول رقم (2) يبين معامل الاتساق الداخلي وفق معادلة كرونباخ ألفا وثبات الإعادة للمجالات والأداة ككل واعتبرت هذه القيم ملائمة لغايات هذه الدراسة.

جدول (2)

معامل الاتساق الداخلي كرونباخ ألفا وثبات الإعادة للمجالات والدرجة الكلية

المجال	ثبات الإعادة	الاتساق الداخلي
معوقات استخدام المعامل الافتراضية المتعلقة بالبيئة الجامعية	**0.83**	0.71
معوقات استخدام المعامل الافتراضية المتعلقة بالعاملين	**0.88**	0.73
معوقات استخدام المعامل الافتراضية المتعلقة بالطلبة	**0.87**	0.77
معوقات استخدام المعامل الافتراضية المتعلقة بالمساقات الدراسية	**0.84**	0.72
معوقات استخدام المعامل الافتراضية المتعلقة بالبرمجيات	**0.82**	0.83
المعوقات ككل	**0.89**	**0.87**

ثانيا مقياس الاتجاهات نحو استخدام المعامل الافتراضية

للتأكد من ثبات أداة الدراسة، فقد تم التحقق بطريقة الاختبار وإعادة الاختبار (test-retest) بتطبيق المقياس، وإعادة تطبيقه بعد أسبوعين على مجموعة من خارج عينة الدراسة مكوّنة من (15) من العاملين بالمختبرات من أعضاء التدريس بجامعة اليرموك (نفس العينة التي تم تطبيق مقياس معوقات استخدام المعامل الافتراضية عليها) ، ومن ثم تم حساب معامل ارتباط بيرسون بين تقديراتهم في المرتين إذ بلغ (0.91) .

وتم أيضاً حساب معامل الثبات بطريقة الاتساق الداخلي حسب معادلة كرونباخ ألفا، إذ بلغ (0.88) واعتبرت هذه القيم ملائمة لغايات هذه الدراسة.

عرض النتائج وتحليلها :

التساؤل الأول: ما واقع استخدام المعامل الافتراضية في كليتي العلوم والهندسة بالمرحلة الجامعية في جامعة اليرموك من وجهة نظر العاملين بالمختبر ؟

للإجابة عن هذا التساؤل تم استخراج المتوسطات الحسابية والانحرافات المعيارية لواقع استخدام المعامل الافتراضية في كليتي العلوم والهندسة بالمرحلة الجامعية في جامعة اليرموك من وجهة نظر العاملين بالمختبر ، والجدول أدناه يوضح ذلك.

جدول رقم (3)

المتوسطات الحسابية والانحرافات المعيارية لواقع استخدام المعامل الافتراضية في كليتي العلوم والهندسة بالمرحلة الجامعية في جامعة اليرموك من وجهة نظر العاملين بالمختبر مرتبة تنازلياً حسب المتوسطات الحسابية

الرتبة	الرقم	المجال	المتوسط الحسابي	الانحراف المعياري	المستوى
1	1	معوقات استخدام المعامل الافتراضية المتعلقة بالبيئة الجامعية	2.42	.587	متوسط
2	2	معوقات استخدام المعامل الافتراضية المتعلقة بالعاملين	2.58	.442	متوسط
3	5	معوقات استخدام المعامل الافتراضية المتعلقة بالبرمجيات	2.83	.534	متوسط
4	3	معوقات استخدام المعامل الافتراضية المتعلقة بالطلبة	3.13	.468	كبير
5	4	معوقات استخدام المعامل الافتراضية المتعلقة بالمساقات الدراسية	3.14	.372	كبير
		المعوقات ككل	2.82	.305	متوسط

يبين الجدول (3) أن المتوسطات الحسابية قد تراوحت مابين (2.42-3.14)، حيث جاءت معوقات استخدام المعامل الافتراضية المتعلقة بالبيئة الجامعية في المرتبة الأولى بأعلى متوسط حسابي بلغ (2.42)، تلاها معوقات استخدام المعامل الافتراضية المتعلقة بالعاملين في المرتبة الثانية بمتوسط حسابي بلغ (2.58)، بينما جاءت معوقات استخدام المعامل الافتراضية المتعلقة بالمساقات الدراسية في المرتبة الأخيرة وبمتوسط حسابي بلغ (3.14)، وبلغ المتوسط الحسابي للمعوقات ككل (2.82) ووجهة النظر في أن المعوقات المتعلقة بالبيئة ارتفعت قد يكون راجع لان جامعة اليرموك هي جامعة حكومية وليست خاصة وبالتالي غالبا ما يكون الجانب المادي والتكلفة لتوفير معامل متكاملة أمرا ليس بالسهل بخلاف القطاع الخاص ، في حين كان المعوق الثاني هو المتعلق بالعاملين قد يكون ليس هناك ما يحفز من استخدام المعامل الافتراضية مما يحبط العاملين ، أو قد

يرجع ذلك لقلة الإمكانات ، أو لضيق الوقت لكي يدربوا الطلبة ، أو لأن عدد الطلبة كبير بهذه الكليات مما يبين أن المعوقات السابقة تقف حيال عمل العاملين بالمختبرات الافتراضية ، في حين جاء المساق الدراسي ليس عائقا كبير حيث جاء بالمرتبة الأخيرة ، فهذا قد يلفت الانتباه لكون أن المساقات معدة وفق خطة مجهزة مسبقا من أعضاء التدريس بالكليات موضع الدراسة ، ومما لاشك فيه أن المساقات ستكون معدة بطريقة مخططة لإجراء التجارب بالمعامل الافتراضية إلى حد ما ، ولكن العائق يأتي في التطبيق التجارب وما يحول دون تنفيذها .

التساؤل الثاني: ما اتجاهات أعضاء التدريس لدى كليتي العلوم والهندسة في جامعة اليرموك نحو استخدام الافتراضية؟

للإجابة عن هذا التساؤل تم استخراج المتوسطات الحسابية والانحرافات المعيارية لاتجاهات أعضاء التدريس لدى كليتي العلوم والهندسة في جامعة اليرموك نحو استخدام الافتراضية، والجدول أدناه يوضح ذلك.

جدول رقم (4)

المتوسطات الحسابية والانحرافات المعيارية لاتجاهات أعضاء التدريس لدى كليتي العلوم والهندسة في جامعة اليرموك نحو استخدام الافتراضية مرتبة تنازلياً حسب المتوسطات الحسابية

المجال	المتوسط الحسابي	الانحراف المعياري	المستوى
الاتجاه	2.74	.365	متوسط

يبين الجدول (4) أن المتوسط الحسابي لاتجاهات أعضاء التدريس لدى كليتي العلوم والهندسة في جامعة اليرموك نحو استخدام الافتراضية بلغ (2.74) وبمستوى متوسط .

التساؤل الثالث: هل توجد فروق ذات دلالة إحصائية (α =0.05) في واقع استخدام المعامل الافتراضية في كليتي العلوم والهندسة بالمرحلة الجامعية في جامعة اليرموك من وجهة نظر العاملين بالمختبر تعزى للمتغيرات المؤهل العلمي، والتخصص والتفاعل بينهما؟

للإجابة عن هذا التساؤل تم استخراج المتوسطات الحسابية والانحرافات المعيارية لواقع استخدام المعامل الافتراضية في كليتي العلوم والهندسة بالمرحلة الجامعية في جامعة اليرموك من وجهة نظر العاملين بالمختبر حسب متغيري المؤهل العلمي، والتخصص والجدول أدناه يبين ذلك

جدول رقم (5)

المتوسطات الحسابية والانحرافات المعيارية لواقع استخدام المعامل الافتراضية في كليتي العلوم والهندسة بالمرحلة الجامعية في جامعة اليرموك من وجهة نظر العاملين بالمختبر حسب متغيري المؤهل العلمي، والتخصص

المؤهل العلمي	التخصص	المتوسط الحسابي	الانحراف المعياري	العدد
ماجستير	علوم	2.93	.333	28
	هندسة	2.71	.323	19
	المجموع	2.84	.342	47
دكتوراه	علوم	2.86	.275	58
	هندسة	2.71	.280	26
	المجموع	2.81	.284	84
المجموع	علوم	2.88	.295	86
	هندسة	2.71	.295	45
	المجموع	2.82	.305	131

يبين الجدول (5) تبايناً ظاهرياً في المتوسطات الحسابية والانحرافات المعيارية لواقع استخدام المعامل الافتراضية في كليتي العلوم والهندسة بالمرحلة الجامعية في جامعة اليرموك من وجهة نظر العاملين بالمختبر بسبب اختلاف فئات متغيرات المؤهل العلمي، والتخصص ولبيان دلالة الفروق الإحصائية بين المتوسطات الحسابية تم استخدام تحليل التباين الثنائي جدول (6).

جدول رقم (6)

تحليل التباين الثنائي لأثر المؤهل العلمي، والتخصص والتفاعل بينهما على واقع استخدام المعامل الافتراضية في كليتي العلوم والهندسة بالمرحلة الجامعية في جامعة اليرموك

مصدر التباين	مجموع المربعات	درجات الحرية	متوسط المربعات	قيمة ف	الدلالة الإحصائية
المؤهل العلمي	.039	1	.039	.449	.504
التخصص	.958	1	.958	10.936	.001
المؤهل العلمي ×التخصص	.027	1	.027	.305	.582
الخطأ	11.124	127	.088		
الكلي	12.111	130			

يتبين من الجدول (6) الآتي:

- عدم وجود فروق ذات دلالة إحصائية ($\alpha = 0.05$) تعزى لأثر المؤهل العلمي، حيث بلغت قيمة ف 0.449 وبدلالة إحصائية بلغت 0.504.

- وجود فروق ذات دلالة إحصائية ($\alpha = 0.05$) تعزى لأثر التخصص، حيث بلغت قيمة ف 10.936 وبدلالة إحصائية بلغت 0.001، وجاءت الفروق لصالح كليات العلوم.

- عدم وجود فروق ذات دلالة إحصائية ($\alpha = 0.05$) تعزى لأثر التفاعل بين المؤهل العلمي والتخصص، حيث بلغت قيمة ف 0.305 وبدلالة إحصائية بلغت 0.582.

التساؤل الرابع: لا توجد فروق ذات دلالة إحصائية ($\alpha = 0.05$) في اتجاهات أعضاء التدريس في كليتي العلوم والهندسة في جامعة اليرموك نحو استخدام الافتراضية تعزى للمؤهل العلمي، والتخصص والتفاعل بينهما؟

للإجابة عن هذا التساؤل تم استخراج المتوسطات الحسابية والانحرافات المعيارية لاتجاهات أعضاء التدريس في كليتي العلوم والهندسة في جامعة اليرموك نحو استخدام الافتراضية حسب متغيري المؤهل العلمي، والتخصص والجدول أدناه يبين ذلك.

جدول رقم (7)

المتوسطات الحسابية والانحرافات المعيارية لاتجاهات أعضاء التدريس لدى كليتي العلوم والهندسة في جامعة اليرموك نحو استخدام الافتراضية حسب متغيرات المؤهل العلمي، والتخصص

المؤهل العلمي	التخصص	المتوسط الحسابي	الانحراف المعياري	العدد
ماجستير	علوم	2.78	.344	28
	هندسة	2.63	.274	19
	المجموع	2.72	.324	47
دكتوراه	علوم	2.86	.387	58
	هندسة	2.49	.245	26
	المجموع	2.75	.388	84
المجموع	علوم	2.84	.373	86
	هندسة	2.55	.263	45
	المجموع	2.74	.365	131

يبين الجدول (7) تبايناً ظاهرياً في المتوسطات الحسابية والانحرافات المعيارية لاتجاهات أعضاء التدريس في كليتي العلوم والهندسة في جامعة اليرموك نحو استخدام الافتراضية بسبب اختلاف فئات متغيرات المؤهل العلمي، والتخصص ولبيان دلالة الفروق الإحصائية بين المتوسطات الحسابية تم استخدام تحليل التباين الثنائي جدول (8).

جدول رقم (8)

تحليل التباين الثنائي لأثر المؤهل العلمي، والتخصص والتفاعل بينهما على اتجاهات أعضاء التدريس لدى كليتي العلوم والهندسة في جامعة اليرموك نحو استخدام الافتراضية

مصدر التباين	مجموع المربعات	درجات الحرية	متوسط المربعات	قيمة ف	الدلالة الإحصائية
المؤهل العلمي	.022	1	.022	.188	.666
التخصص	1.905	1	1.905	16.593	.000
المؤهل ×التخصص	.319	1	.319	2.780	.098
الخطأ	14.582	127	.115		
الكلي	17.323	130			

يتبين من الجدول (8) الآتي:

- عدم وجود فروق ذات دلالة إحصائية ($\alpha = 0.05$) تعزى لأثر المؤهل العلمي، حيث بلغت قيمة ف 0.188 وبدلالة إحصائية بلغت 0.666 ، عدم وجود الفروق قد ترجع لان سواء كان الاتجاه ايجابي بقوة أو بدرجة متوسطة لا يتأثر بالشهادة ومستواها بقدر ما يتأثر بنوع التخصص وحاجته لمثل هذه المعامل كوسيلة لإيصال المعلومة ، أي بمعنى أن أغلب أعضاء التدريس أغلبهم من تخصصات العلوم والهندسة بدرجة الماجستير والدكتوراه وبحكم أنهم ذوي خبرة في مجالاتهم مؤيدون لفكرة المعامل الافتراضية في تعليم المواد .

- وجود فروق ذات دلالة إحصائية ($\alpha = 0.05$) تعزى لأثر التخصص، حيث بلغت قيمة ف 16.953 وبدلالة إحصائية بلغت 0.000، وجاءت الفروق لصالح كليات العلوم، وهذه النتيجة متوقعة بأن يكون أراء أعضاء التدريس بكليات العلوم يرحبون بفكرة المعمل الافتراضية بشكل أكثر من أعضاء التدريس بكلية الهندسة ، وذلك ربما لان علوم الرياضيات والهندسة ينظر إليها على أنها اختراع بشري استلهمه الإنسان من قدرته الفطرية لمعالجة الأفكار المجردة معالجة دقيقة ، بينما العلوم الثلاثة الفيزياء والكيمياء والأحياء تهتم بالعالم المادي وهو شئ ليس للبشر يد عليه مطلقا سواء في خلقه أو تكوينه ، أي أن هذه العلوم الثلاثة تستمد قوتها من التجربة وتحتكم إليها ، هذا بالإضافة إلى أنها توفر الأمن للطلبة من المخاطر الصحية والجسدية والبيئية خاصة عند تنفيذ التجارب الخطرة والمحظور تنفيذها بالمختبرات الحقيقية ، في حين لا يوجد مثل هذه المخاطر في تخصص الهندسة حتى تجعل أعضاء التدريس بها يكونون اتجاها ايجابيا واضحا عن المعامل الافتراضية ، بل على العكس في نظرهم أن شغل الطلبة أعمالهم وتخيلاتهم ، وإنتاجهم الذاتي للفكرة أو المعلومة بدون الاستعانة في الهندسة لمعامل جاهزة يعطيهم ثقة في الطالب أكثر .

- عدم وجود فروق ذات دلالة إحصائية ($\alpha = 0.05$) تعزى لأثر التفاعل بين المؤهل العلمي والتخصص، حيث بلغت قيمة ف 2.780 وبدلالة إحصائية بلغت 0.098 ، فالمؤهل والتخصص معا ليس له أثر واضح ، ربما لأن المعامل الافتراضية كموضوع

حديث نسبيا ، ويستدعي تبادل الآراء والأفكار حول المختبرات الافتراضية مما يدعوهم للاتفاق ، وكذلك قد يكون ذلك للقناعة بايجابية هذه الإستراتيجية في تدريس المواد بالتخصصات العلمية سواء العلوم أو الهندسة .

النتائج التي توصلت إليها الدراسة :

اتضح من خلال حساب المتوسطات الحسابية والتي تراوحت مابين (2.42-3.14) أي جاءت معوقات استخدام المعامل الافتراضية بالبيئة الجامعية في المرتبة الأولى بأعلى متوسط ، وتلاها معوقات استخدام المعامل الافتراضية المتعلقة بالعاملين ، في حين جاءت معوقات استخدام المعامل الافتراضية المتعلقة بالمساقات الدراسية في المرتبة الأخيرة

أن اتجاهات أعضاء التدريس لدى كليتي العلوم والهندسة في جامعة اليرموك نحو استخدام الافتراضية كانت ايجابية بمستوى متوسط

هناك فروقا دالة إحصائيا عند مستوى ($\alpha = 0.05$) في واقع استخدام المعامل الافتراضية في كليتي العلوم والهندسة بالمرحلة الجامعية في جامعة اليرموك من وجهة نظر أعضاء التدريس العاملين بالمختبر تعزى لمتغير المؤهل العلمي (ماجستير / دكتوراه) ومتغير التخصص (علوم / هندسة)

عدم وجود فروق دالة إحصائيا في اتجاهات أعضاء التدريس العاملين بالمختبر في كليتي العلوم والهندسة بجامعة اليرموك نحو استخدام الافتراضية بسبب اختلاف فئات متغيرات المؤهل العلمي و التخصص ،في حين اتضح عدم وجود فروقا دالة إحصائيا تعزى لأثر التفاعل بين المؤهل العلمي والتخصص

المراجع

المراجع العربية

أبو زينة ، عواد محمد خير (2011) : أثر استخدام المختبرات الافتراضية الفيزيائية في التحصيل والخيال العلمي لطلبة الجامعات الأردنية ، رسالة ماجستير غير منشورة ، جامعة الشرق الأوسط .

البياتي ، مهند محمد (2006) : الأبعاد العملية والتطبيقية في التعليم الالكتروني ، الشبكة العربية للتعليم المفتوح والتعليم عن بعد ، عمان .

الجهني، عبد الله بن ربيع (2014) ، معوقات استخدام المعامل الافتراضية في تدريس العلوم بالمرحلة الثانوية في منطقة المدينة المنورة من وجهة نظر المشرفين والمعلمين واتجاهاتهم نحوها ، رسالة ماجستير غير منشورة ، المملكة العربية السعودية ، جامعة طيبة .

الشهري ، علي بن محمد (2009) : أثر استخدام المختبرات الافتراضية في إكساب مهارات التجارب المعملية في مقرر الأحياء لطلاب الصف الثالث بمدينة جدة ، أطروحة دكتوراه غير منشورة ، مكة المكرمة ، جامعة أم القرى .

القرشي، صالح بن فلحان عايض (2013) : أثر استخدام المعامل الافتراضية في تدريس وحدة من مقرر العلوم على التحصيل الدراسي لتلاميذ الصف الأول المتوسط بمدينة مكة المكرمة ، رسالة ماجستير غير منشورة ،مكة المكرمة ، جامعة أم القرى .

بختي ، إبراهيم (2001): " التعليم الافتراضي وتقنياته ". – **(on line),available**

http\\www.ouargla.dz

رضا ، حنان (2010) : فعالية استخدام المعمل الافتراضي الاستقصائي والتوضيحي في تدريس الكيمياء على تنمية التفكير العلمي لدى طالبات كلية التربية ، مجلة التربية العملية ، العدد 6 ، المجلد 13 ، القاهرة ، مصر

زيتون ، عايش (2004) : أساليب تدريس العلوم ، ط4 ، عمان ، دار الشروق للنشر والتوزيع

شرف ، فاروق حسن (2006) : أفاق التعليم الافتراضي الفلسطيني ودوره في التنمية السياسية (نحو جامعة افتراضية فلسطينية

صدقي ،ياسمين (2014) : أثر استخدام المختبر الافتراضي لتجارب العلوم في تنمية عمليات العلم واكتساب المفاهيم لدى طالبات الصف الخامس في فلسطين ، رسالة ماجستير غير منشورة ، فلسطين ، جامعة النجاح الوطنية .

طلبة ، أحمد سعيد (2008) : التعليم الالكتروني في التعليم العام ، عمان، الشبكة العربية للتعليم المفتوح والتعليم عن بعد .

نشوان ، يعقوب حسين (1409 ه) : الجديد في تعلم العلوم ، الرياض ، دار الفرقان

.

المراجع الانجليزية

Doubleday, G.,OLoughlin, D(2011),"The Virtual Anatomy Laboratory :Usability Testing to Improve an Online Learning Resource for Anatomy Education ", Anatomical Sciences Education, v4n6p318-326 Nov- DEC 2011.

Pyatt, K, Sims, R(2012) "Virtual and Physical Experimentation in Inquiry-Based Science Labs: Attitudes,Perfomance'',Journal of Science Education and Technology, v21 n1p133-147 feb 2012.

الملاحق

ملحق رقم (1)

قائمة بأسماء المحكمين لأدوات الدراسة

ملحق رقم (1)

قائمة بأسماء المحكمين لأدوات الدراسة

م	الاسم	مكان العمل	المؤهل العلمي
1	د.أمين جراح	الجامعة اليرموك	دكتور
2	د.سهير يعقوب	الجامعة القدس	استاذ مشارك
3	د. يزن العيسى	الجامعة اليرموك	دكتور
4	د. زياد الجراح	التربية والتعليم الاردني	دكتور

الملحق رقم (2)

الصورة النهائية للاستبانه حول

معوقات استخدام المعامل الافتراضية بجامعة اليرموك

البيانات العامة:

المؤهل العلمي: بكالوريوس ( ) ماجستير( ) دكتوراه ( )

التخصص: فيزياء ( ) كيمياء ( ) احياء ( ) علوم أرض ( ) هندسة( )**الرقم**	**العبـــــــارة**	**أوافق بشدة**	**أوافق**	**لا أوافق**	**لا أوافق بشدة**
المحور الأول: معوقات استخدام المعامل الافتراضية المتعلقة بالبيئة الجامعية					
	عدم وجود عدد كاف من أجهزة الحاسب الآلي.				
	عدم وجود خدمة الانترنيت في الجامعة				
	عدم وعي ادارة الجامعة والعاملين فيها اهمية المعامل الافتراضية.				
	لا يوجد مقر ثابت للمعامل الافتراضية في الجامعة.				

	أجهزة الحاسب الآلي في الجامعة لها خصوصية لكل مساق مرتبط بها من خلال برامج الادارة .				
	لا يوجد متخصص في الدعم الفني داخل المختبر.				
المحور الثاني: معوقات استخدام المعامل الافتراضية المتعلقة بالعاملين					
	مهارات العاملين المختبرات في استخدام الحاسب الآلي محدودة				
	صعوبة التعامل مع الانترنيت لدى بعض العاملين المختبرات				
	لا يرى عاملو المختبرات أهمية للمعامل الافتراضية				
	قلة برامج التدريب على استخدام المعامل الافتراضية				
	تقويم العاملين بالمختبرات لا يرتبط باستخدامه للمعامل الافتراضية				
	عدم وجود حوافز للعاملي في المختبرات لتطبيق التجارب الافتراضية				
	العاملين في المختبرات لا يستطيعون معالجة المشكلات التي تطرأ في أثناء ممارسة الطلاب للتجارب الافتراضية				
المحور الثالث: معوقات استخدام المعامل الافتراضية المتعلقة بالطلبة					
	بعض الطلاب لا يجيدون استخدام الحاسب الآلي				
	العاملين لا يتيحون للطلاب الفرصة لممارسة التجارب بانفسهم				
	البرامج التدريبية للطلاب على استخدام المعامل الافتراضية محددة				
	الطلاب لا يعرفون المواقع الخاصة بالمعامل الافتراضية على الانترينيت				
	مهارت الطلاب في ممارسة التجارب في المعامل الافتراضية غير كافية				
	ارتفاع عدد الطلاب في المساقات الدراسية				
	ضعف دافعية الطلاب نحو اجراء التجارب الافتراضية				
المحور الرابع: معوقات استخدام المعامل الافتراضية المتعلقة بالمساقات الدراسية					
	المساقات تركز على النواحي النظرية دون الجوانب العملية				
	لا تسمح المساقات بممارسة التجارب				

	الافتراضية بدرجة كافية				
	لا يتوافر برامج للمعامل الافتراضية لبعض المساقات				
	كثافة المحتوى العلمي في التخصصات العلمية				
	لا تحوي التخصصات روابط الكترونية للمعامل الافتراضية				
	بعض التخصصات غير ملائمة لمثل هذا النوع من المعامل				
المحور الخامس: معوقات استخدام المعامل الافتراضية المتعلقة بالبرمجيات					
	لا يتوافر نسخ متعددة من البرمجيات في الجامعات				
	وجود حماية للبرمجيات لا يتيح الفرصة لأكثر من فني لاستخدام لها في نفس المعمل				
	تصميم البرمجيات غير مشوقة				
	هناك صعوبة في استخدام البرمجيات				
	البرمجيات لا تراعي الفروق الفردية بين الطلاب				
	لا يمكن نقل البرمجيات الى أجهزة الطلاب في منازلهم				
	البرمجيات لا تمكن العاملين في المختبرات من تقويم الطلاب				

الملحق رقم (3)

الصورة النهائية لمقياس اتجاه العاملين والفنيين في المختبرات في كلية العلوم و الهندسة في جامعة اليرموك نحو المعامل الافتراضية

مقياس اتجاه العاملين والفنيين في المختبرات في كلية العلوم و الهندسة في جامعة اليرموك نحو المعامل الافتراضية					
	أشعر أن استخدام المعامل الافتراضية أصبح ضرورياً				
	أرى أن المعامل الافتراضية لا تنمي مهارت العمل المعملي				
	تساعدني المعامل الافتراضية على استثمار الوقت مع طلابي				
	ارى ان المعامل الافتراضية تساعد الطلاب على الاستنتاج				
	تساعدني المعامل الافتراضية في تنمية التفكير العملي لدى طلابي				
	تكسبني المعامل الافتراضية اتجاها ايجابيا نحو التدريس				

	تساعدني المعامل الافتراضية في عرض المفاهيم العلمية بشكل مبسط				
	اشعر ان استخدم المعامل الافتراضية تنمي قدراتي على حل المشكلات				
	استمتع بممارسة التجارب الافتراضية مع طلابي				
	يعتبر اجراء التجارب الافتراضية مضيعة للوقت				
	تقلل التجارب الافتراضية من الحوار والمناقشة مع الطلاب				
	لا اثق بالمعامل الافتراضية في ممارسة التجارب العلمية				
	احرص على الدخول على مواقع الانترنيت التي تقدم تجارب افتراضية				
	لا يمكن استخدام المعامل الافتراضية كوسيلة تعليمية				
	المعامل الافتراضية تضيف عبئا جديدا على العاملين في المختبرات				
	أرغب في اضافة روابط للمعامل الافتراضية على الانترنيت في المساقات التي ادرسها				
	ينتابني الشعور بالملل أثناء ممارسة التجارب الافتراضية				
	أجد صعوبة في التعامل مع الطلاب اثناء اجراء التجارب الافتراضية				
	تلبي المعامل الافتراضية ميولي العلمية				
	ليس من الضرورة أداء التجارب الافتراضية				
	أجد مشقة في اجراء التجارب الافتراضية				
	ارغب في حضور دورات تدريبية عن المعامل الافتراضية				
	أشعر أن برامج المعامل الافتراضية لا تقلل من الاعتماد على العاملين في المختبرات				
	ليس من الضرورة ربط تقويم العاملين باستخدامه للمعامل الافتراضية				
	أشعر أن التجارب الافتراضية لا تساعد في ربط الخيال بالواقع				
	احرص على اداء التجارب الافتراضية لأنها لا تشكل خطورة على طلابي				
	اشعر بالعزلة وعدم التفاعل عند اجراء التجارب في المعامل الافتراضية				
	تساعدني المعامل الافتراضية على اداء التعلم التعاوني مع طلابي				
	استخدامي للمعامل الافتراضية يمنحني التميز على زملائي				

OSMANLI YÖNETİM SİSTEMİNİN RUM İSYANINA ETKİLERİ

Sabri Can SANNAV[*] *- Uğur SEZER*[**]

Giriş

Osmanlı Devleti'nde taşra idaresi, aşağıdan yukarıya en aşağıda köy (karye) olmak üzere nahiye, kaza, sancak (liva) ve eyâlet şeklinde teşkilatlanmıştı. Köylerin birleşmesi ile nahiye, nahiyelerin birleşmesi ile kaza, kazaların birleşmesi ile sancak, sancakların birleşmesi ile de eyaletler oluşmaktaydı. Osmanlı'nın en büyük idari taksimatı ise Eyaletler idi. Eyaletlerin başında yönetici olarak *"Beylerbeyi"* veya buna eşit değerde *"Mîr-i Mîranlar"* bulunmaktaydı. Beylerbeyi, fetihlerin Rumeli'de devam ettiği zamanlarda ve hükümdarın Anadolu'da bulunduğu esnada Rumeli beylerinin âmiri durumuna geçerek Rumeli Beylerbeyi haline gelmişti. Rumeli beylerbeyiliğinin merkezi *"Manastır"* şehriydi. Zamanla Anadolu Beylerbeyiliği kurulmuş ve 15. yüzyılda bunlara Rum (Sivas-Amasya) ve Karaman beylerbeyilikleri de eklenmişti. Derece itibariyle en büyük beylerbeyi *Rumeli Beylerbeyi* idi. Beylerbeyiler kendi bölgesinde bütün *"umûr-ı siyâsette"* hükümdarın temsilcisi olmak, askerî hususlara dair meseleleri halletmek, bölgesinde güvenliği sağlamak, timar tevcihi ve terakkîlerini yürütmek gibi vazifelerle yükümlüydü (Halaçoğlu, 1998: 83-86). Rumeli eyaleti, mîrliva veya sancakbeyleri tarafından yönetilen ve daha küçük mülkî, siyâsi ve askerî bir ünite olan sancak veya lîvalardan oluşuyordu. Balkanlar'da edinilen yeni topraklarla sancakların sayısı da artmıştı. Rumeli eyaletinin sınırları genişlemiş olduğundan birçok sancağın bir merkezden idare edilmesi de güçleşmişti (Stoyanovski, 1974: 215).

Osmanlı Devleti özellikle klasik dönemde denizlerde de gücünü arttırmış ve buna uygun olarak bir idari yapılanmaya gitmişti.

[*] Dr. Öğr. Üyesi Trakya Üniversitesi, El-mek: sabri_Can@hotmail.com
[**] Trakya Üniversitesi, El-mek: ugursezer03260326@gmail.com

Osmanlı Padişahları kendilerini *"Hâkânü'l-Bahreyn"* ünvanıyla zikretmişler ve denizlere gereken önemi göstermişlerdi. Osmanlı levend reisleri, esas itibariyle *"gaza"* ve *"cihad"* niyeti ile derya seferine çıkmaktaydılar. Bununla beraber korsanlığın da Osmanlı devlet yapısı içerisinde resmi bir statüsü vardı. Korsan kelimesinin devlet izniyle savaşanlar için kullanılması 16. yüzyılın sonlarına doğru olmuştu. Bu *"Korsan denizciler/deniz gazileri"* düzenledikleri akınların şer'i hukuka uygunluğunu ise elde ettikleri esir ve ganimetlerin beşte bir hissesini *"Ulu'l-emr / Devlet Başkanına"* ait olan kısmını padişaha teslim ederek sağlıyorlardı. Denizlerde görülen korsanlar, Osmanlı kara ordusundaki gazi akıncıları gibiydi ve sadece gaza ruhu ve ganimet arzusu ile hareket ederek karadaki benzerleri gibi düzenli teşkilata sahip olmuşlardı (Bostan, 2009: 18-21). Osmanlı Devleti'nde denizler ve önemli nehirler üzerinde işleyen gemilerin sevk ve idaresi için teşkilatlanan kaptanlıklar ile mirî rejime dahil olmayan ancak siyasi ve askeri yönleriyle devlete bağlı olan hanlıklar, voyvodalıklar ve meliklikler de idarî taksimat açısından eyaletlerle eşdeğerdi. Bunların eyalet olarak anılmamasının nedeni, bölgesel isimlerle söylenmeleri ve işaret ettiğimiz üzere yarı bağımsız veya sıkça kullanılan bir söyleyiş ile imtiyazlı statülerinden dolayıdır. Osmanlı idarî sisteminde Kapudanlık-ı Derya, Kaptan Paşa, Cezayir-i Bahri-i Sefîd veya Cezayir eyaleti olarak anılan ve Akdeniz'e sahili olan önemli sancaklardan müteşekkil bir eyalet yapılanması da karşımıza çıkmaktadır (Kılıç, 1999: 104).

Osmanlı Devleti, bir cihan imparatorluğu prensibini benimsemiş ve Balkanlar'da yapmış olduğu fetih hareketlerinde bir hâkim sınıf olarak ortaya çıkmıştı. Osmanlı Devleti'nin yükselişini sağlayan âmiller arasında herşeyden önce Osmanlı Devleti'nin *uc gâzi devleti* karakteri vurgulanmalıdır. Bu uc kültürü sayesinde Osmanlılar, fethedilen yeni bölgelerdeki yerli halka hoşgörü ile yaklaşmış ve kaynaşmayı sağlamışlardı. Osmanlı Devleti'nin fetih hareketleri âdeta sistematik bir şekilde belirli aşamalardan oluşuyordu. Buna göre, öncelikle bir *"haracgüzârlık"* olarak bilinen alışma zamanı olurdu. Ardından bu aşamayı yerli hanedanın bertaraf edildikten sonra eski devlete mensup unsurların muhafaza edilerek yapılan bir tahrirle Osmanlı nizamına uyum sağlamaları beklenirdi. Bu aşamadan sonra var olan dinî müesseseler, sınıfların statüleri, idarî taksimat, vergiler, yerli adetler ve askerî zümreler muhafaza

edilirdi. Bu suretle Osmanlı Devleti'nin Balkanlara yayılışı II. Murad ile II. Mehmed devrine ait timar ve tahrir defterlerine göre, tamamıyla muhafazakar bir karakter taşımış olup ani bir fetih ve yerleşme söz konusu olmamıştı. Bu yerleşim sırasında eski Rum, Sırp ve Arnavut asil sınıfları ve askeri zümreleri yerinde bırakılarak mühim bir kısmı Hıristiyan timar-erleri olarak Osmanlı timar kadrosuna sokulmuştur. Osmanlılar, Balkanlara yerleştiklerinde özellikle Rumların yoğun olarak yaşadıkları Mora Yarımadası, Teselya, Rumeli ve Ege Adaları'nda, Osmanlı egemenliği öncesindeki mevcut sistemi büyük ölçüde korumuşlardı (İnalcık, 2007 137-184).

Mora Yarımadası ve Ege Adalarında Osmanlı Yönetim Sisteminin Uygulanışı

Osmanlı Devleti, coğrafi olarak Mora Yarımadasına göre Ege Adaları'na daha erken tarihlerde sahip olmuşlardı. Bu dönemde Osmanlı Devleti, Kemal Reis, Barbaros, Turgud ve saire Akdeniz Türk korsanlarını (Deniz levendlerini) hizmetine alarak Akdeniz hâkimiyetini elde etmişti. Adalar ilk defa Osmanlı hâkimiyeti altına alınmış ve idarelerinde tamamen serbest olarak senede belirli bir vergiye bağlanmışlardı. II. Mehmed dönemi sırasında İmroz, Limni, Taşoz, Semadirek, Midilli ile Ağrıboz Adaları alınmış ve Sakız ile Sisam Adaları ise vergiye bağlanmıştı. I. Süleyman (Kanuni) döneminde ise Barbaros Hayreddin Paşa'nın devlet hizmetine girmesiyle Osmanlı Devleti, Akdeniz'in hâkim gücü haline gelmişti (Uzunçarşılı, 2011: 576-578). Ege Adaları fethedildiği ilk yıllarda yönetim bakımından "Kaptanpaşa Sancağına" bağlanmışlardı. Eyaletin Paşa Sancağı yani merkezi "*Gelibolu"* olup ilk sancak beyi ise *Saruca Paşa* olmuştu. Ardından Ege Adaları'na 16. yüzyılda *"Cezair-i Bahr-i Sefid (Akdeniz)"* denilmişti. Yine *"Derya Kaptanlığı (Cezayir Eyaleti)"*, *"Kapudan Paşa"*, *"Kapudanlık-ı Derya"* isimleri de burayı anlatmak için kullanılmıştı (Küçük, 2002, s. 22). Barbaros Hayreddin Paşa'nın Paşa Sancaklığı yaptığı dönemde yapılan yeni fetihler sonrasında bir düzenleme yapılarak *"Cezayir Eyaleti"* kurulmuştu. Eyaletin içerisinde 17. Yüzyılın ilk yarısında şu yerler bulunmaktaydı: Gelibolu, Eğriboz, İnebahtı, Karlıili, Mezistre, Kocaeli, Biga, Sığla, Rodos, Sakız, Nakşa ve Medhiye vardı (Ayoğuz, 1989: 18-28).

II. Mehmed'in İstanbul'u fethetmesi ve Bizans tahtının nihaî son buluşunun korkusu Eski Bizans İmparatorluğu topraklarından hiçbirinde, Bizans İmparatorunun kardeşleri Thomas'ın ve Dimitrios'un Balyabadra (Patras)'da ve Mezistre (Mistra)'da kurdukları küçük karargâhlarında yani Bizans hükümdarlığının son kalıntılarının olduğu Mora Yarımadası'ndan daha büyük değildi. Mora Yarımadası'nda bölge halkını oluşturan iki unsur olan Helenlerin ve Arnavutların evvelden beri aralarında olan düşmanlık duyguları bu iki despotun durumlarını daha da ağırlaştırıyordu. Arnavutlar bu iki despota karşılık olarak Helenli arhontlardan ünlü Kantakuzenos hanedanına mensup olup Manya dağlık bölgesine hâkim olan Manuel Kantakuzenos ile ittifak yapmışlardı. Bu ittifak sonrası Ghin Kantakuzenos ismini alan Manuel ve Arnavutlara karşı ise Thomas ve Dimitrios, Osmanlı Devleti'nden yardım isteyeceklerdi. Bu dönemde Osmanlı Devleti'nin kumandanı Turahan Bey'in yardımı ve kahramanlığı ile despotlar Arnavut isyanını bastırmışlardı. Ancak Turahan Bey'in bölgeden ayrılması ile beraber Thomas ve Dimitrios kendi aralarında bir savaşa tutuşmuşlardı. Bu nedenle de despotların Osmanlı Devleti'ne ödemekle yükümlü oldukları 12 bin duka altın olduğu söylenen haracı ödeyememişler ve nihayetinde Mayıs 1458'te II. Mehmed ordusuyla beraber Mora Yarımadası'na doğru yola çıkmıştı. Osmanlı orduları Mora Yarımadası'ndaki başarıları ile Osmanlı Devleti'ne yarımadanın kuzey kısmının en iyi bölümleri olan Balyabadra, Kalavrita ve Gördüs gibi önemli şehirlerini kazandırmış ve savaşa son verilmişti. Ancak Şubat 1459'da Thomas'ın Osmanlı yönetimi altındaki şehirlere saldırması üzerine Manya Dağlık bölgesi dahil olmak üzere Thomas'ın eline geçmişti. Thomas ardından Papa II. Pius'dan Osmanlı Devleti'ne karşılık olarak yardım talep etmişti. II. Pius'un yardım talebini kabul etmesi üzerine II. Mehmed, Thomas'ın üzerine yürümüş ve 1460 yılında Mora Yarımadası'nın önemli bir kısmını almıştı. Bu seferden bir süre sonra Thomas vefat etmiş ve Palaeologusların son üyelerinden olan Zoe (Zoya) Palaeologus ise Papalığın arabulucuğuyla "Büyük İvan" lakablı Rus Çarı III. İvan ile evlendirilmişti. İşte bu evliliğe dayanarak Rusya daha sonraları Bizans tahtı üzerinde miras hakları isteyecekti (Zınkeısen, 2011: 128-155).

Bu fetihlerle beraber Osmanlı Devleti, Balkan Yarımadası'nın büyük kısmını, Kuzey Afrika'yı ve Orta Doğu'yu kapsayan ve bir

araya toplanmış değişik inançlara sahip olan geniş bir halk kitlesi karşısında bu kitleyi yönetme zorluğu ile karşı karşıya gelmişti. Bu yönetim zorluğunu aşabilmek ve yeni fetihler yapabilmek amacıyla Osmanlılar var olan kitleyi etnik kökenlerinden daha ziyade bu kitlenin dinsel inançları temelinde bir sınıflandırma yapmışlardı. Egemen olan Müslüman milletinin yanı sıra bu düzende Yahudi, Gregoryen Ermeni milleti, Katolik milleti ve nihayetinde Müslümanlardan sonra gelen en büyük topluluk olan Ortodoks Milleti vardı. Milletler, geniş kapsamlı yönetsel özerkliğe sahiptiler ve kendi din adamları tarafından yönetiliyorlardı. Osmanlı Devleti, Ortodokslara *"Millet-i Rum"* ismini vermişti. Bu isimlendirme içerisine sadece Yunanlılar değil bütün Ortodoks Hıristiyanları giriyordu. Ortodoks Kilisesinin en yaşlı Patriği ve *"Millet Başı"* olan ve yönettiği Kilise hiyerarşisinde geniş etki alanı bulunan İstanbul'un evrensel Patriği her zaman bir Yunanlı olmuştu. II. Mehmed'in Osmanlı yönetimi altında seçtiği ilk Patrik Georgios Gennadios Scholarios'tu. Ortodoks Kilisesine Osmanlı Devleti döneminde tanınan ayrıcalıklar Bizans Devleti döneminde tanınan ayrıcalıklardan çok daha fazlaydı. Ortodoks Hıristiyanları işlerini Osmanlı memurlarından daha ziyade kendi dinsel yetkilileriyle görüşüyorlardı. Bu durum ise 1821 Rum İsyanı öncesinde ve sırasında önemli bir sorun teşkil edecekti. Rum isyanı 1821 yılında çıkmadan çok önceleri Milliyetçi Yunanlılar ile kilisenin arasında bu yetkilerden kaynaklı bazı sorunlar patlak verecekti (Clogg, 2007: 22-26).

Osmanlı yönetim sisteminde Mora yarımadasının idare merkezi Mora'nın doğusunda ve deniz kenarında bulunan *Anapoli* idi. 1683-1699 yılları arasında cereyan eden 16 yıllık Osmanlı Devleti'nin II. Viyana Kuşatması esnasında 1686-1687 yıllarında yapılan bir dizi sefer sonucu Mora Yarımadası Venediklilerin eline geçmişti. Mora Yarımadası, 1715 yılına kadar Venedik hâkimiyetinde kaldıktan sonra yarımadanın müstahkem kaleleri olan Gördüs, Anapoli, Mudon, Menekşe ve Ayamavra kaleleri tekrar Osmanlı egemenliğine alınmıştı. Bu olay sonrasında Mora'nın stratejik konumundan dolayı burada "Anapoli Kaptanlığı" oluşturulmuştu. Bu kaptanlığın görevi özellikle Adriyatik Denizi'nin kontrolünü sağlamak ve Venedik donanmasının üssü olan Korfu Adası'ndan gelebilecek Venedik gemilerine karşı teyakkuzda olmaktı. Anapoli Kaptanlığı'na bağlı olan sancaklar daha önce Derya Kaptanlığı'na

bağlıydı. Derya Kaptanlığı'na bağlı olan ve muhassıllık suretiyle yönetilen Mora Sancağı'nın Anapoli Muhafızlığı ile birlikte tevcih edilmesi ise Mora Sancağı'nın ve Anapoli'nin aynı paşa tarafından tasarruf edildiğini göstermektedir (Kılıç: 106)

Balkanlar'da diğer Hristiyan halklar arasında en fazla özerkliğe sahip olanlar Mora'da yaşayan Rumlar olmuşlardı. Mora'nın idaresi ile ilgili özellikle *"Kocabaşı"* ismi verilen mahalli yöneticilerden bahsetmek gerekir. Kocabaşı tabiri, Osmanlı toplumunda belirli bölgelerdeki Hıristiyan tebaanın önde gelen, bazı hallerde kendisine danışılan bir nevi ihtiyar heyeti görevi gören ve yerli ahalinin lideri konumunda olan kişiyi ifade eder. Yapılan tahrir kayıtlarından anlaşılmaktadır ki Kocabaşı denilen temsilcilerin zaman içerisinde devlet bünyesindeki önemi artmıştır. Bazı araştırmacılar Kocabaşılar için Hıristiyan ahalinin ayânları şeklinde bahsederler. Kayıtlarda rastlanıldığı üzere Kocabaşılar için "çorbacı", "millet başı" ve "kura vekilleri" de denilmiştir. Mora'da her köyden, genellikle en zengin erkekler, nüfus arasından Kocabaşı olarak seçilir, cemaatin ileri gelenlerinden soylu ve yaşlılar da bu kocabaşı'ya yardım ederlerdi[1]. Kocabaşı önemli kararların, erkek üyelerden oluşan meclislerde alınmasını sağlardı (Sezer, 2016: 45).

Kocabaşılar ve âyânlar arasında benzerlikler oldukça fazladır. Genel olarak hem kocabaşılar hem de âyânlar ırk, mezhep ve meslek bakımından farklı kökenlidirler. Rum, Ermeni, Bulgar, Sırp gibi çeşitli milletlerin arasında semerci, kaptan, papaz, çorbacı gibi meslek mensupları halk arasında nüfuzlu ise Kocabaşı olarak seçiliyorlardı. Osmanlı belgelerinde Kocabaşı deyimi ilk olarak 1691 tarihli bir hükümde görülmüş olup ilk kocabaşının seçimi ise 1726 tarihli bir belgede rastlanılmıştır. Kocabaşı deyiminin karşılığı olan deyim ise *"Başefendi"* anlamına gelen *"Protokir"* kelimesidir. Osmanlı Devleti'nin 17. ve 18. yüzyıllarda yaşadığı gerileme döneminde Hıristiyan nüfusun yoğun olduğu Mora gibi bölgelerde devletin gücünü kaybetmesi ve vergi toplamada zorlanması nedeniyle bu duruma kocabaşılık sistemi bir çare olarak görülmüştü. Ancak bu durumun yaygınlaşması Mora'da Osmanlıların

[1] Kocabaşı: Osmanlı Devleti'nde Gayrimüslim cemaatlerin ileri gelenlerine verilen ad, Ayrıntılı bilgi: "Kocabaşı", *Diyanet İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, C. 26, İstanbul 2002, s. 140-141.

hâkimiyetini kısıtlamış ve yerel liderlerin gücünü arttırmıştı. Bu durum bölgedeki yerel liderlerin tıpkı âyânlara benzer bir şekilde Kocabaşı ismi altında güçlenmesi sonucunu doğurmuştu. Kocabaşılar ise kendi aralarında bir lider olarak "Başkocabaşı" seçilmesini sağlamışlardı. Ancak yerel liderlerin önemli bir güç olarak Mora'da ortaya çıkmaları bu kocabaşıları cesaretlendirmiş ve kocabaşılar, Osmanlı Devleti adına topladıkları vergileri İstanbul'a geç göndermeye başlamışlardı. Nihayetinde bu Kocabaşıların bir kısmının 1821 Rum İsyanına destek verdiği belirlenmiştir. Rum İsyanı sırasında bu kocabaşıların birçoğu II. Mahmud tarafından dağıtılmıştı. Ancak daha sonrasında da bu kocabaşılar bir güç olmaya devam etmişlerdir (Mert, 2005: 166-167)

Eflak ve Boğdan'ın durumuna baktığımız zaman Memleketeyn olarak anılan bu topraklarda voyvodalık denilen bir yönetim erki vardı. Voyvodalar, Osmanlı Devleti buraları fethettiği yıllarda yerli Boyarlardan seçilir veya tayin edilirdi. Ancak daha sonraları buraların idarecilerinin İstanbul Rumlarından yetiştirilmesi geleneği benimsenmiştir. Türkçeyi ve Avrupa dillerini iyi bilen bu Rum gençleri yabancılarla teması gerektiren dairelerde tercüman olarak görev yaptıktan sonra bunların arasından sâdık ve kabiliyetli görülenler voyvoda olarak seçilirlerdi. Bu Rumlar, Fener ailesinden olup bunlara Fenerli Rumlar adı verilmişti. Ancak ilerleyen sayfalarda görüleceği üzere bu Fenerli voyvodalar 1821 Rum İsyanı öncesinde ve sırasında aktif rol alacaklardı (Ahmet Cevdet Paşa, 2008: 330).

Osmanlı Yönetim Sistemi İçerisinde Rumların Ayrıcalıklı Konumları

Rumların bahsedildiği üzere Osmanlı İmparatorluğu içerisinde diğer Hıristiyan reayaya göre özel bir konumları vardı. Bu konum ise coğrafya dağılışı ile kendilerine devletçe verilmiş olan imtiyazlardan kaynaklanmaktaydı. Rumlara deniz kıyılarında ve büyük şehirlerde daha ziyade rastlanmaktaydı. Rum reayası dil ve din özgürlüğüne sahipti. Toprak üzerinde mülkiyet hakkı tanınan bu reayanın servet sahibi olması ve refah içerisinde yaşaması gayet mümkündü. Hatta Rum köylüsü 19. yüzyılın başlarında Batı Avrupa köylüsünden bile daha rahat bir konumdaydı. Rum köylüsünün yanı sıra Rum tüccar ve gemicilerinin durumu ise Rum köylüsüne göre daha refahtı (Karal, 2011: 107). II. Mehmed döneminden itibaren

bölgelerarası ticârette Osmanlı tebaası olan Müslüman tüccâr, Rumlar, Ermeniler ve Yahudiler; Venedik ve Cenevizlilerin yerini almıştır. Ancak Gayrimüslim zımmîlerin, Ermeni, Rum ve Yahudilerin Osmanlı İmparatorluğu'nda ticârette egemen olmaları 16. yüzyıldan sonra Batı-Avrupa ticâretinin gelişmesi ile mümkün olmuştu (İnalcık, 2009: 123-124). Zamanla Doğu Akdeniz ticaretinde yerini alan Rum tüccar ve gemicileri Türk bayrağı altında Akdeniz ticaretinin büyük bir kısmını üstleniyorlardı. Avrupa liman kentleri olan Odessa, Marsilya, Triyeste ve Londra'da önemli Rum kolonileri kurulmuştu. Rum isyanına yakın bir süreç olan 1816 yılında Rumların 600'e yakın ticaret gemileri vardı. Bu gemiler Kuzey Afrika korsanlarına karşı kendilerini korumak için güçlü silahlarla donatılmışlardı (Karal: 107).

Rumlar içerisinde ise Ortodoks Kilisesi Patriklik makamının bulunduğu yerde yaşayan ve *"Fenerliler"* ismi verilen Ege Adaları'ndan ve İstanbullu eşrâftan oluşan bir sınıftan söz etmek gerekir. Aralarında birçok kabiliyetli İstanbul tüccarlarının da olduğu ve milletler arası siyasette mâhir olan bu sınıf birden fazla Avrupa lisanı biliyor ve bu nedenle de Osmanlı Devleti'nin Avrupa siyasetinde aktif rol alıyorlardı. Daha 1657 yılında Lâtinceyi çok iyi bilmediği halde Zülfikâr Efendi'nin yerine bir Fenerli Rum olan Panayoti Nikusius atanmıştı. Nikusius, Osmanlı Devleti'nin dış siyasetinde ilk memuriyet almış olan Rum'du. Ardından Karlofça Antlaşması'nın müzakereleri sırasında Alexandros Mavrokordatos (İskerlet-zâde)'un büyük hizmetleri neticesinde Rumlar sürekli olarak bu göreve getirilmeye başlamışlardı. Bundan sonra Tersane Tercümanlığı görevini de Fenerliler üstlenmişlerdi. Fenerliler zaman içerisinde Osmanlı yöneticilerinin güvenini kazanmışlar ve Eflak ile Boğdan'ın voyvodalıklarına da atanmaya başlamışlardı. Önce Osmanlı Padişahı III. Ahmed döneminde 1711 yılında Nikola Mavrokordato Boğdan voyvodalığına atanmış ardından Mavrokordato 1716 yılında ise Eflak voyvodalığına atanmıştı. Ancak ilk dönemlerde görevlerini yerine getiren bu voyvadalar daha sonra Osmanlılar ile ters düşecekler ve Rusya'nın kışkırtmalarıyla 1821 Rum İsyanı sürecinde devlete ihanet edeceklerdi (Decei, 1964: 548-549).

Osmanlı Devleti 15. yüzyılın ortalarına doğru Ortodoks kilisesine bağlı halkların devleti olmuş ve Balkan Ortodoksları üzerinde ruhanî, idarî, malî ve adlî yetkilere sahip olmuştu. Bu

yüzden Grekler (Yunanlılar) Osmanlı ülkesinde *prominent* ve ayrıcalıklı bir yere sahip oldular. Ortodoks Kilisesi İmparatorlukta belirli bir otonomi ve imtiyaza sahip olduğu gibi Yunan dili ve eğitimi de bir engelle karşılaşmadan yaşayabiliyordu. Bundan başka devlet bürokrasisinde önemli hizmetlerde kullanılan tek gayrimüslim tebaa da Hellen Rumlar'dı. Bu dönemlerde Türk ismi seçkin Osmanlı grupları kadar bazen İstanbul halkı arasında bile hakaret olarak kullanılmıştı. Yine Hellenlerin denizciliği, Rönesans'tan beri İtalya ve Orta Avrupa ile ilişkileri ile Avrupalılar tarafından bu Rumlara duyulan yakınlık bu etnik gurubun milliyetçilik duygularını okşamıştı. Osmanlı egemenliği Yunanlıların eğitimlerini ve kültürlerini yaşamalarında engel oluşturmadı. Bilakis 17. yüzyıldan beri ticaretle zenginleşen bu halk sadece Mora ve Epir (Yanya)'de değil aynı zamanda Karadeniz kıyılarında ve Batı Anadolu'da da zenginleşerek kendi okullarını açmışlardı. 1821 Rum İsyanında Avrupa'da eğitim alan Rum ticaret burjuvazisinin çocukları da etkili olmuştu. Ayrıca İon Adalarında Türk egemenliği olmadığı için İtalya ve Fransa'nın kültürel etkisindeki bu yerlerde klâsik Yunan kültürü ve Yeniçağ hümanizmi yerli Rumlar tarafından öğrenilmiş ve bu adalar bütün Osmanlı Rumları üzerinde kültürel etkide bulunmuşlardı (Ortaylı, 2007: 374-376). Osmanlı yönetim sisteminin sunmuş olduğu ayrıcalıkları Rumlar kendileri lehine çok iyi bir şekilde kullanmışlardı. Ticaret yaparak zenginleşen Rum aileler gençlerini Avrupa üniversitelerine göndermekte ve oradaki fikir hareketlerinin öğrenilmesini sağlamaktaydılar. Bu sayede kendi kimliklerinin önemini fark eden Rum gençleri Osmanlı yönetimine karşı harekete geçmişlerdi. Bu sınıf Yunan millî hareketinin felsefesinin zeminini hazırlamaya başlamıştı. Bu maksatla vakıf okulları ve kütüphaneler kurulmuştu. İstanbul'da Fenerli Rum ailelerde bu eğitim seferberliğinde etkili olmuşlardı. Bu dönemde Avrupa kültürü ile antik döneme dayanan ilişkileri ele alan araştırmaların sayısı artmıştı. Edebiyat alanında eski Yunan klasikleri tercüme edilmişti. Rumlar arasında Kazmas, Rigas ve Korais gibi yazar ve fikir insanları ortaya çıkmıştı. Bu yazılardaki grekofil yaklaşımın etkisiyle ise Avrupa kamuoyu Rum isyanının ateşini alevlendirmişti. Bütün Avrupa ve Amerika'da isyancılar için kampanyalar düzenlendi. Böylece Avrupa'da bulunan Rumların girişimleriyle birçok cemiyetler kurularak Yunan davası Avrupa'ya mâl edilmeye çalışılmıştı. Bu cemiyetler içerisinde en

önemlisi Rumları isyana hazırlamak amacıyla örgütlenen Filik-i Eterya (Dostluk Cemiyeti) olmuştu (Örenç, 2008: 24).

Rum İsyanının Çıkmasında Osmanlı Yönetim Sisteminin Rolü

Osmanlı Devleti, Mora Yarımadası ve Ege Adaları üzerinde egemenlik kurmuş olduğu yerlerde bu bölgelerin özelliklerine göre merkeziyetçilikten uzak olan farklı yönetim şekilleri benimsemişti. Bu anlayış doğrultusunda böylesi yerlere idarî, malî ve hatta adlî ayrıcalıklar sağlamıştı. Osmanlı Devleti'nin kurduğu yönetim sistemi sayesinde Rumların yoğun olarak yaşadığı Mora Yarımadası, Teselya, Rumeli ve Ege Adaları özerk bir statüye sahip olmuşlardı. Bu bölgelerin yerel halklarına kendi seçtikleri yöneticilerle kendi kendilerini yönetme hakkı verilmişti. Mora'da bu işi Kocabaşı adı verilen yöneticiler yürütmekteydi. Anlatılanlar doğrultusunda Balkanlar'da diğer Hıristiyan halklar içerisinde en fazla özerkliğe sahip olanlar Mora'da yaşayan Rumlar'dı. Pindus ve Olympus'un dağlık bölgelerinde Osmanlı merkezi otoritesinin etkisi nerdeyse yoktu (Bayrak, 1999: 26). Osmanlı merkez hükümetince özellikle uzak dağlık bölgelerde yürütülen faaliyetler denetimden uzaktı. Örneğin, Pindus dağlarındaki "*Agrafi"* köylerine bu ismin verilmesinin nedeni Osmanlı'nın vergi kayıtlarında bu köylerin yazılmamış olmalarıydı. Yine Yunanlıların yerleşik olarak yaşadıkları ve sakız ağacı yetiştirilen varlıklı Sakız Adasında halk belli ayrıcalıklara ve dokunulmazlıklara sahipti. Bu bölgede eşkiyalık yapan ve "Kleft" adı verilen gruplar Osmanlılara karşı olan silahlanmanın gözle görünen en önemli örneğiydi. Kleftler aslında yağmaları birbirine benzeyen ve Yunanlılarla Türklere yöneltilmiş haydutlardı. Ancak vergi memuru olarak Osmanlı yönetimini temsil eden kimselere saldırmaları Kleftleri Yunanlıların gözünde kendilerinin savunucuları olarak görmelerine neden olmuştu Kleft eşkiyasına karşı Osmanlı yönetimi tarafından "Armatoli" adı verilen yerel askeri birlikler oluşturulmuştu. Bu iki silahlı güç arasındaki çarpışmalar ise Yunanlılara bir savaş manevrası kazandırmış ve bu durum Osmanlı yönetimi adına 1821 yılında sıkıntılı koşullar oluşturmuştu (Clogg: 30-31). Mora'nın en güneyinde yer alan Manya ise Kaptan Paşalığa ödediği az bir vergi ile bağlıydı. Manya'da Osmanlı idaresinin kurulamamış olması nedeniyle kaptanlar bu bölgede oldukça serbest bir şekilde hareket edebildiler. Manya'da 1770 yılında görülen ayaklanma sonrasında

ise Manya'ya bir bey atanmıştı (Bayrak: 27). Manya'da merkezi yönetimin nerdeyse hiç olmaması nedeniyle Filik-i Eterya Cemiyetinin de kuruluş yeri burası olmuştu. Sonra 1818 yılında merkezi İstanbul'a taşınan Cemiyet kısa süre içerisinde büyümüş ve gerek Osmanlı sınırları içerisinde gerekse Osmanlı sınırları haricinde birçok şube açma imkanı bulmuştu. Cemiyetin İzmir, Sakız, Çamlıca, Suluca ve diğer Akdeniz Adaları, Misolongi, Mora, Bükreş, Triyeste, Selanik,Tırhala, Eflak, Boğdan ve Batı Anadolu kıyılarına kadar etkisi vardı (Örenç: 24).

Mora'da var olan zayıf idarenin Rum İsyanı için önemli bir neden olmasının yanı sıra bu isyan çıkmasında etkili olan başka nedenlerde mevcuttu. Osmanlı Devleti düzenlemiş olduğu 1683-1699 II. Viyana Seferi sonrasında gerileme devrine girmiş ve askeri yönden zayıflamıştı. Askeri zayıflığın yanında daimî bir malî bunalımda yaşanıyordu. Savaşların artık ganimet, haraç ve yeni vergiler yoluyla devlete kaynak bulamaması devleti mevcut nüfusun üzerindeki vergi yükünü arttırmaya zorlamış olabilirdi. Devlet, eyaletlerden gelen vergi geliri kaynaklarının birçoğu üzerinde kontrolünü yitirmişti. Bu nedenle 18. yüzyıl İmparatorluk dahilinde bir "Âyanlık Sistemi" yükselişine sahne olmuştu. 1768-1774 Osmanlı-Rus Savaşı ve 1798 yılında Napolyon Fransa'sının Mısır'ı işgali Osmanlı taşra sisteminde İmparatorluğu başka tehlikelere sokan mütegallibeliğin yaygınlaşmasıydı. Osmanlı İmparatorluğu, taşra yöneticilerinin devlete ancak kağıt üzerinde egemen olan hükümdarın elindeki gücün önemli bir kısmını ele geçirdikleri bir dönemi yaşıyordu. Mütegallibelik, kaynağını mahalli idarede ve vergi toplama şekillerinde yaşanan değişikliklerden alıyordu. Osmanlı Devleti, eyalet yönetecek kişilerin silahlı adamlar da dahil olmak üzere geniş bir maiyete sahip olmaları gerektiğini kabul etmişti. Bununla beraber Osmanlı askeri elitlerinin dışında olan mültezimler hem en yüksek taşra memuriyetlerini hem de askeri sınıfa ait bey, paşa gibi yüksek unvanları ele geçirmişlerdi. Sonuçta 1726 tarihli bir fermanla sancak beylerinin İstanbul'dan atanması zorunluluğu kaldırılmış ve bu mevkilere taşra eşrafının atanmasına izin verilmişti. Böylece 1700'lerin büyük eşrafı sancak ve eyaletlere hükmeder bir hale geldi ve bu eşraf devlet maliyesine yatırım yaparak ve tefecilik gibi mahalli finansal faaliyetlere girişerek muazzam servetler edindi. 1768-1774 Osmanlı-Rus Savaşı ise asker ve malzeme toplamak zorunda kalan Padişahın mütegallibeye

bağımlılığını büyük oranda arttırdı. Rusların bu savaş sırasında Mora'da bir isyan çıkarma girişimleri de bölgedeki Rum eşrafı hareketlendirdi. Bunların bazıları isyana destek verdi bazıları ise ayaklanmanın bastırılmasına yardım etti. Ancak bu olay gösterdi ki eyaletlerdeki güvenlik yok olmak üzereydi. Artan mütegallibe hareketleri zaman içinde hem Balkanlar'da patlak veren ayrılıkçı milliyetçi hareketlerle hem de III. Selim'i tahttan indiren Yeniçeri İsyanı ile ilişkilendi. Avrupalıların Balkanlar'daki çıkarları büyüdükçe bazı mütegallibeler diplomatların dikkatlerini çektiler. Bunlardan birisi de Arnavutluk ve Yunanistan bölgesinde bulunan Tepedelenli Ali Paşa idi (Findley, 2012: 28-30).

Tepedelen, Yanya'nın kuzeybatısında bulunmaktadır. Tepedelenli Ali Paşa 1787 yılında eşkıyadan arındırmak bahanesiyle Yanya sancağını elde etmişti. Ardından 1788 yılında Derbentler Paşası oldu ve 1798 yılında Vidin'de isyan eden Pazvandoğlu'na karşı yapılan askeri harekata katıldığı için kendisine üç tuğlu paşalık ve "Sultanın Aslanı" lakabı verilmişti. Daha edinmiş olduğu birçok rütbe ile yörenin Ali Paşa'nın hizmetine girmesi çevre halkını dehşete düşürdü. Ali Paşa 1802 yılında dağlı isyanıyla uğraşmak üzere Rumeli valiliğine getirildi ancak sert idaresi ve aleyhine oluşan muhalefet nedeniyle ertesi yıl azledildi (Beydilli, 2011: 477). Ali Paşa'nın oğlu Veli Paşa'ya 1807 yılında Rumeli Beylerbeyiliği payeli ve Delvine mutasarrıfı iken rütbe-i vezaretle Mora Eyaleti tevcih edilmiş ve derbentler başbuğuluğu da kendisine havale edilmişti. Veli Paşa, Mora valiliği görevini 1813 yılına kadar sürdürmüştür. Veli Paşa 1806-1812 Osmanlı-Rus Savaşarı sonrasında Mora'ya dönerken Veli Paşa'nın Mora'da kötü yönetim sergilediğini öne süren birçok şikayet mektubu Osmanlı yönetimine ulaşmaktaydı. Bunun üzerine Mart 1812'de Veli Paşa'nın Mora'da bir isyan çıkması ihtimaline karşılık Yenişehir'de biraz beklemesi istenilmişti. Rumlar, Arnavutlar'ı Mora'da istemiyorlardı. Osmanlı Devleti durumu araştırmak üzere Moravi (Moralı) Yusuf Agah Efendi'yi Mora'ya gönderdi. Sonuçta Veli Paşa Mora valiliğinden alındı (Sezer, 1995:158) Tepedelenli Ali Paşa'nın, merkezde önemli bir konumda bulunan ve çeşitli hesap ve entrikalar içerisine girmiş olan Halet Efendi ile arası açılmış ve bu durum Ali Paşa'nın isyanına giden yola neden olmuştu. Ali Paşa, Osmanlı yönetimine isyan etmek için Yanya'da Rumlar ile bir toplantı yapmış ve kendi idaresinde bir Rum eyaleti kurulmasını tevessül etmişti. Bu durum

üzerine Yanya valiliğinden azledilen Ali Paşa'nın vezareti de kaldırıldı. Ali Paşa ve çocuklarının Tepedelen'de zorunlu ikamete tâbi tutulmasını reddeden Ali Paşa fermanlı ilan edildi. Tepedelenli Ali Paşa isyan ettiği gerekçesiyle Mora valisi Hurşid Ahmet Paşa tarafından öldürüldü (Beydilli, 2011: 478) Tepedelenli Ali Paşa, Mora ve civarında isyan etmeye hazır olan Rumların üzerinde büyük bir baskıydı. Ancak Ali Paşa'nın ölümü ile Rumlar bir isyana cesaret edebilmişlerdir (Ahmet Cevdet Paşa: 44)

SONUÇ

Osmanlı Devleti'nin yönetim sistemi devletin temel kuruluş ve devamlılığının bir göstergesiydi. Osmanlı Devleti'nin kuruluş yıllarında Balkanlar'da fetihlerin hızlanması ile beraber eyalet sisteminde genel bir yetki genişliği görülmüştü. Ayrıca eyaletlerin sancaklara ayrılması sonucu bir makam olarak oluşan Sancakbeyilikleri de bu yetki genişliğini kullanan güçler arasında olmuştu. Zaman içerisinde eyalet yapılanmalarına bağlı olarak Saliyaneli (yıllıklı) topraklar içerisinde Cezayir-i Bahri-i Sefid Eyaleti de görülmüştü. Bu saliyaneli eyaletler ya merkezden atanan valiler ya da yerinde seçilen *"dayı"* vb. kimseler aracılığıyla yönetilmişti. Ancak zaman içerisinde devletin yönetim sisteminin temelini oluşturan timar sisteminin çözülmesi ile beraber Osmanlı devlet yapısında bozulmalar görülmüş ve yerel beyler (Mora'da Kocabaşları) güçlerini arttırmışlardı. Nihayetinde Osmanlı yönetim sisteminin kendilerine sağladığı gücü olumsuz yönde kullanan yerel beylerin etkisi isyanları yönlendiren unsurlardan birisi olarak görülmüştü. Osmanlı Devleti bünyesinde özel ayrıcalıklara sahip olan ve "Millet Başı" olarak diğer Gayrimüslim tebaa üzerinde otorite oluşturan Rumlar Avrupalı Devletlerin de etkileriyle kendilerine büyük imkanlar bahşeden Osmanlılara karşı bağımsızlık arayışına girmişlerdi. Osmanlı yönetimi tarafından önemli tercümanlıklara getirilen ve ardından Eflak ve Boğdan'a voyvoda olarak atanan Fenerli voyvadalar bulundukları bölgelerde özellikle Ruslar ile işbirliği yapmışlardı. Böylece Rum İsyanı ilk olarak bu topraklarda çıkmıştı. Ancak Eflak ve Boğdan'ın yerli halkının desteğini alamayan Rumlar Osmanlı Devleti'nin yönetim gücünün nerdeyse hiç olmadığı Manya, Argos, Kalavrita gibi Mora Yarımadası'nın önemli merkezlerinde Rum İsyanını başlatmışlardı. Bu isyan Rumların istediği ölçüde ilerlemiş ve Ege Adalarına da yayılmıştı. Böylece literatürde Yunan fesadı veya Rum İsyanı

olarak görülen ve bağımsız Yunanistan Krallığı'nın temelini oluşturan 1821 İsyanının çıkmasında önemli görülen nedenlerden bir tanesi Osmanlı Devleti'nin yönetim zaafiyeti olmuştu. Nihayetinde Osmanlı'nın sahip olduğu toprakların içerisinden ilk kez bir devlet çıkmış ve bu devlet Osmanlı Devleti bünyesinde bulunan diğer Hıristiyan tebaalar için de bir rol model olmuştu. Bu durum Avrupalı Devletlerin yönlendirmeleri sonucunda Balkanlar'da diğer devletlerin kurulması sonucunu doğurmuştur.

KAYNAKÇA

Ahmet Cevdet Paşa, *Tarih-i Cevdet*, C. XI, İstanbul 1309.

Ahmet Cevdet Paşa. (2008). *Osmanlı İmparatorluğu Tarihi*, C. 2, (Ed: Mustafa Güçlükol, Bilge Bozkurt), (Transkripsiyon: A. Basad Kocaoğlu), İstanbul: İlgi Kültür Sanat Yayıncılık.

Ayoğuz, Şengül. (1989). "*Cezair-i Bahr-i Sefid Vilayeti"*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir.

Bayrak, Meral. (1999). "*1821 Mora İsyanı ve Yunanistan'ın Bağımsızlığı"*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Eskişehir.

Beydilli, Kemal. (2011). "Tepedelenli Ali Paşa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. 40, ss. 476-479.

Bostan, İdris. (2009). *Adriyatik'te Korsanlık (Osmanlılar, Uskoklar, Venedikliler 1575-1620)*, İstanbul: Timaş Yayınları.

Clogg, Richard. (2007). *Modern Yunanistan Tarihi*, (Çev. Dilek Şendil), İstanbul: İletişim Yayınları.

Decei, Aurel. (1993). "Fenerliler", *Milli Eğitim Bakanlığı İslâm Ansiklopedisi* , C. 4, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, ss. 547-550.

Findley, Carter V. *Modern Türkiye Tarihi (İslam, Milliyetçilik ve Modernlik (1789-2007)*, (Çev. Güneş Ayas), İstanbul: Timaş Yayınları.

Halaçoğlu, Yusuf. (1998). *XIV. ve XVII. Yüzyıllarda Osmanlılarda Devlet Teşkilâtı ve Sosyal Yapı,* Ankara: Türk Tarih Kurumu (TTK) Basımevi.

İnalcık, Halil. (2007). *Fatih Devri Üzerinde Tetkikler ve Vesikalar*, Ankara: TTK Basımevi.

İnalcık, Halil (2009). *Devlet-i 'Aliyye – Osmanlı İmparatorluğu Üzerine Araştırmalar – I*, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Karal, Enver Ziya. (2011). *Osmanlı Tarihi (Nizam-ı Cedit ve Tanzimat Devirleri)*, C. V, Ankara: TTK Basımevi.

Kılıç, Orhan. (1999). "XVII. Yüzyılın İlk Yarısında Osmanlı Devleti'nin Eyalet ve Sancak Teşkilatlanması", *Osmanlı*, C. 6, Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, ss. 89-110.

"Kocabaşı", *Diyanet İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, C. 26, İstanbul 2002, ss. 140-142.

Mert, Özcan. (2005). "Keşan Âyânlığına ve Kocabaşılığına Giriş", *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türkish Journal of History/Tarih Dergisi*, S. 42, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Matbaası, ss. 159-165.

Ortaylı, İlber. (2007). *Türkiye Teşkilât ve İdare Tarihi*, Ankara: Cedit Neşriyat.

Örenç, Ali Fuat. (2008). *Balkanlarda İlk Dram: Unuttuğumuz Mora Türkleri ve Eyaletten Bağımsızlığa Yunanistan*, İstanbul: Babıali Kültür Yayıncılık.

Sezer, Hamiyet. (1995). "Tepedelenli Ali Paşa'nın Oğulları", Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Tarih Bölümü Tarih Araştırmaları Dergisi (TAD), C. 17, S. 28, Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, ss. 155-164.

Sezer, Uğur, "*Uluslararası İlişkiler Bağlamında Mora ve Ege Adalarında Rum İsyanı ve Yunanistan Krallığı'nın Kurulması"*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Edirne.

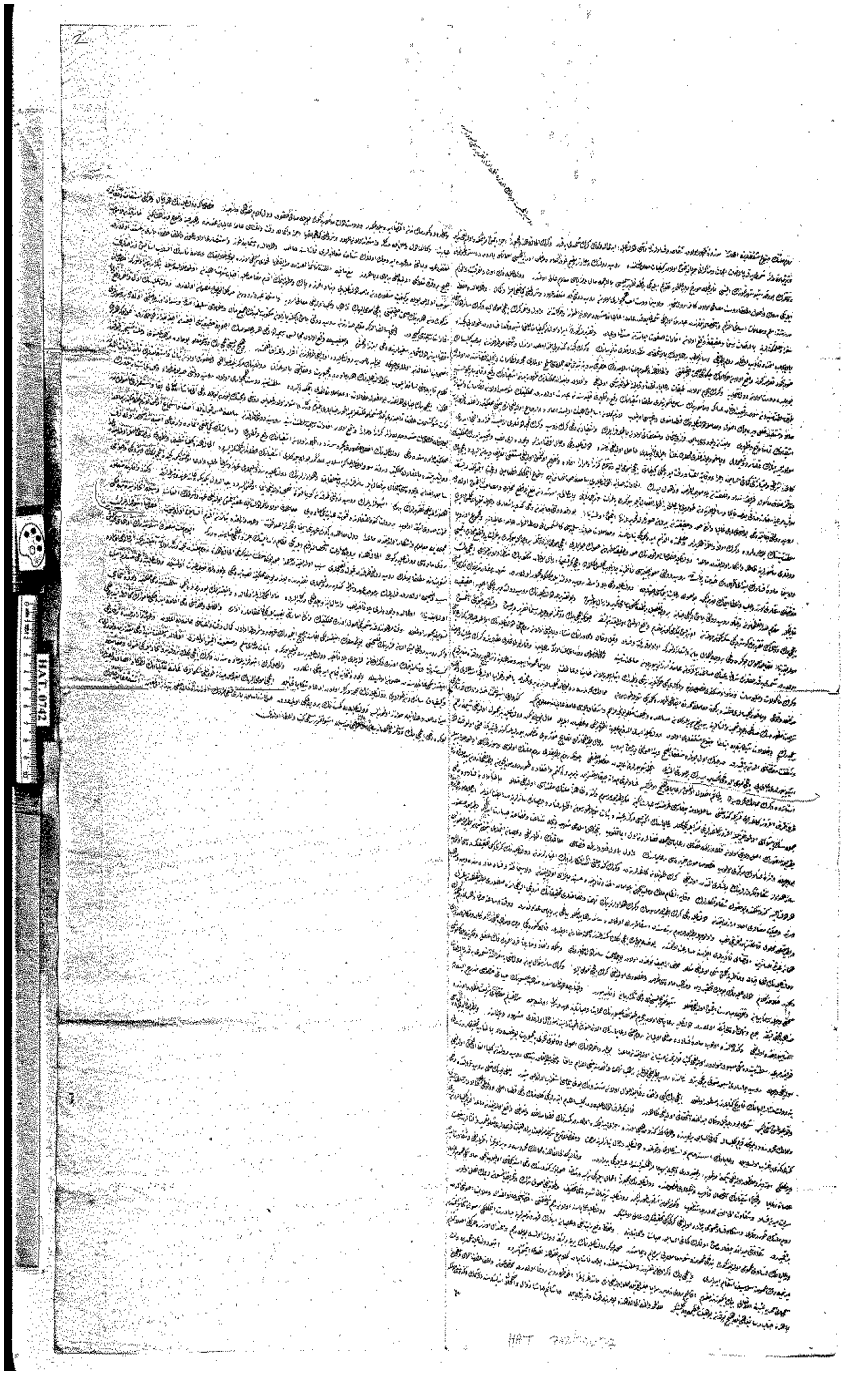
Stoyanovski, Aleksandar. (1974). "XVII. Yüzyılın Sonuna Kadar Makedonya'nın Osmanlı Hâkimiyeti Devrinde İdâri Taksimatı", *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Enstitüsü Dergisi*, S. IV-V, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Matbaası, ss. 213-231.

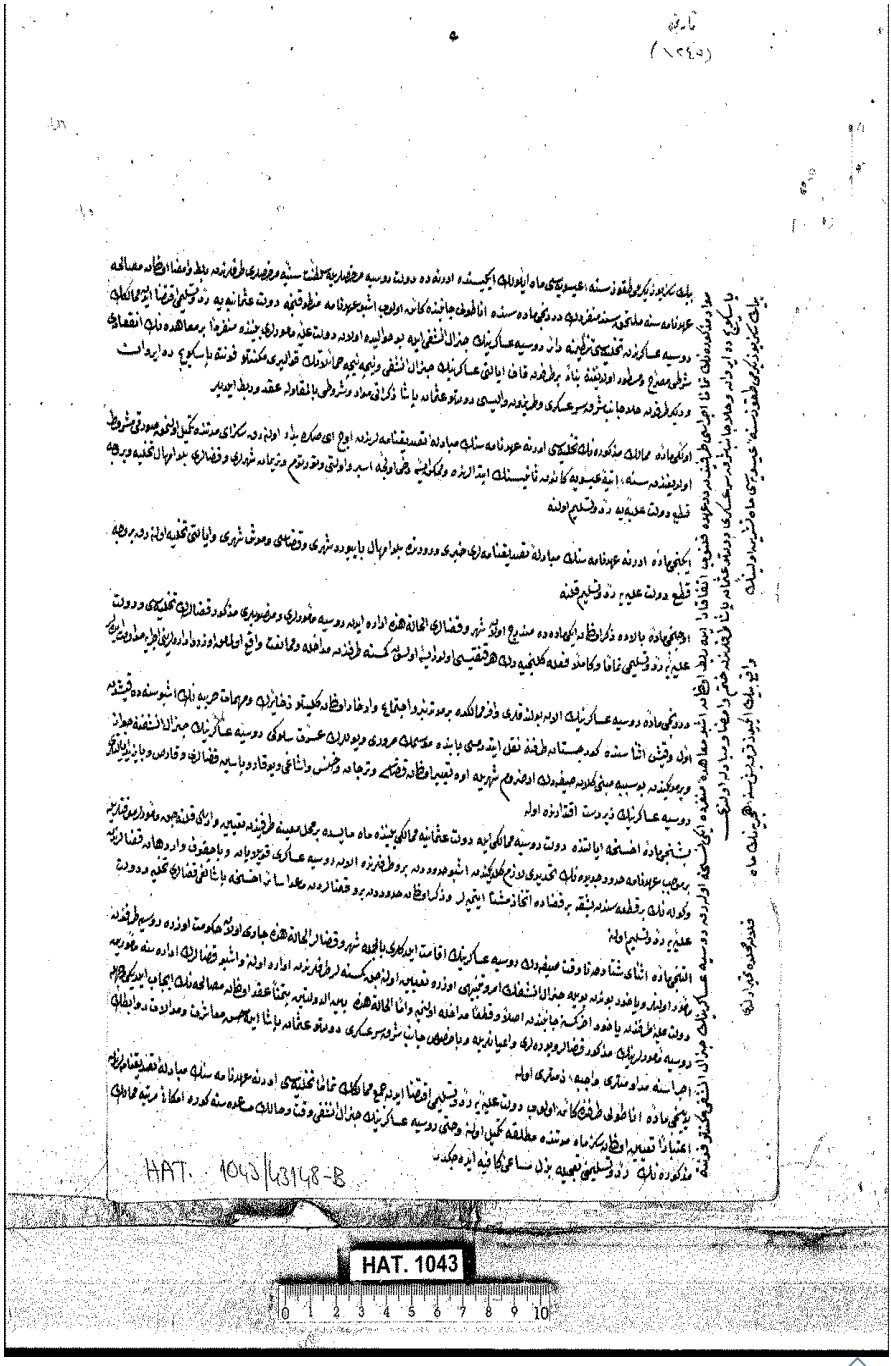
Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, Osmanlı Tarihi (İstanbul'un Fethinden Kanunî Sultan Süleyman'ın Ölümüne Kadar), C. II, Ankara: TTK Basımevi.

Zınkeısen, Johann Wılhelm, *Osmanlı İmparatorluğu Tarihi II (1453-1574)*, (Çev. Nilüfer Epçeli), (Editör: Erhan Afyoncu), İstanbul: Yeditepe Yayınevi.

Ek 1: Rum isyanı dolayısıyla Devlet-i Aliyye'nin uygulamış olduğu hususlar hakkında Rus elçisine verilecek takrir müsveddesi: BOA, HAT, Dosya: 742 Gömlek: 35077, Tarih: 29 Z 1237.

Ek 2: Edirne muahedesi mucibince Şark ordusunda General Paskoviç ile Şark Seraskeri Osman Paşa arasında akdolunan mukavele senedinin sureti: BOA, HAT, Dosya: 1043, Gömlek: 43148, Tarih: 03 Ra 1245





واقع ومسؤولية الشباب الجامعي تجاه المشاركة المجتمعية" دراسة ميدانية على عينة من طلاب جامعة القدس المفتوحة"

Atef Husni ELASOULY

مقدمة

تشير المسؤولية الاجتماعية للشباب الجامعي الى مدى التزام الشباب التزماً ايجابياً تجاه مجتمعهم بكافه أشكاله وفئاته وذلك بدءا من داخل أسوار الجامعة ووصولاً الى أقصى حد ممكن من المشاركة المجتمعية ، و على الرغم من أن الحياة الجامعية في فلسطين قد مرت ولا زالت تمر بظروف قاهرة وصعبة نتيجة محاولات الاحتلال المستمرة في توسيع الفجوة بين الجامعات والمجتمع بغرض منع طاقاتها البشرية من التطوير وبهدف دفع الشباب للهجرة وعدم تمكينهم من الحصول على الحد الأدنى من الدعم المجتمعي إلا أن العديد من الجامعات الفلسطينية قد حرصت على النهوض بمسؤوليتها الاجتماعية الكاملة تجاه الشباب وذلك بالاستناد الى رؤى غير تقليدية اعتمدت على الجهود الذاتية تارة وعلى تبادل الخبرات بين الدول تارة أخرى بهدف ترسيخ أدوارها الريادية والوطنية مع التشجيع الدائم لهم على المضي قدماً في مشاركة أبناء مجتمعهم ، وكان من أبرز أدوار هذه الجامعات لتطوير الاهتمام بالمسؤولية الاجتماعية هو ادماج ممارستها ضمن برامج التعليم وتخصيص مقرر إجباري يحمل عنوانها . وفى هذا الإطار أرادت الدراسة التعرف على واقع ومسؤولية الشباب الجامعي تجاه المشاركة المجتمعية وذلك من خلال بحث عينة من دارسي مقرر المسؤولية المجتمعية بجامعة القدس المفتوحة فرع غزة لهذا الفصل الدراسي الحالي، مع محاولة تقديم سيناريوهات ونماذج عن مشاركاتهم ومقترحاتهم لوضعها أمام المختصين بهدف التطوير والتأثير في مستقبلهم.

تساؤلات الدراسة

ترتيباً على ما سبق يصبح من الأهمية بمكان أن تكون التساؤلات الرئيسية للدراسة كالتالي: -

- ما واقع ومسؤولية الشباب تجاه المشاركة المجتمعية؟
- ما نماذج مشاركة الشباب المجتمعية وما دورهم في الوقوف بجانب مجتمعهم؟
- ما المعوقات والصعوبات التي التي تواجه مشاركة الشباب المجتمعية؟

ما تطلعات ومقترحات الشباب تجاه تحقيق مشاركة مجتمعية أفضل في المستقبل؟

أهداف الدراسة

- التعرف على واقع ومسؤولية الشباب تجاه المشاركة المجتمعية في المجتمع الفلسطيني.

- الكشف عن مدى مساهمة الشباب الجامعي في الوقوف بجانب مجتمعه وعرض بعض من النماذج التي تعبر عن مسؤوليتهم المجتمعية.

- رصد المعوقات والصعوبات التي تواجه مشاركة الشباب المجتمعية.

-الوصول الى تطلعات ومقترحات الشباب الجامعي تجاه تحقيق مشاركة مجتمعية أفضل في المستقبل.

أهمية الدراسة

- تتمثل الأهمية في التوصل إلى نتائج مفيدة للمتخصصين في مجال رعاية الشباب ومجال المسؤولية الاجتماعية، وأهمية أخرى عملية قد تفيد صانعي القرار في الاستعانة بتطبيق التوصيات والمقترحات التي توصلت إليها الدراسة.

مصطلحات الدراسة :

- المسؤولية الاجتماعية

عرف دروكر" Druker " المسؤولية بأنها تعبير الفرد عن التزامه تجاه مجتمعه الذى يعيش فيه وأشار ستراير "Strier " الى أنها تمثيل لتوقعات المجتمع نحو جميع مبادرات المسؤولية تجاه هذا المجتمع .(عواد وأخرون ، 2014م ، ص.11) ، وتعتبر المسؤولية الاجتماعية قيمة في قمة القيم التي أعطت دفعة قوية للالتزام الاجتماعي لدى الفرد وتدور هذه القيمة حول جانبين الأول هو الحقوق التي يجب توفيرها لأفراد المجتمع والجانب الثاني الواجبات التي ينبغي أن يقوم بها الأفراد تجاه هذا المجتمع وهناك تكامل بين حصول أفراد المجتمع على حقوقهم وقيامهم بواجباتهم. (عيوش والزعنون، 2008م ، ص.19) وفى هذا الاطار قصدت الدراسة بالمسؤولية الاجتماعية للشباب أي التزامهم الاجتماعي ومبادرتهم نحو مجتمعهم بدءاً بواجبهم نحو أسرهم ومرورا بالجيران والأصدقاء والزملاء ووصولاً لمؤسسات المجتمع الخدماتية التعليمية منها والصحية والاقتصادية والقانونية والخيرية .

-المشاركة

المشاركة تعنى مشاركة الفرد في الجماعات الاجتماعية والمنظمات الطوعية وخاصة التي يتركز دورها على النشاط المجتمعي المحلى او المشروعات المحلية وتتم المشاركة عادة خارج نطاق ومواقف العمل المهني للفرد. (غيث، 2006م ، ص.292) وتعتبر المشاركة عنصر هام من عناصر المسؤولية الاجتماعية وهى الأرضية الأساسية لحياة اجتماعية مشرقة مستقرة وهى تظهر قدرة الفرد على القيام بواجباته وتحمل مسؤولياته من خلال مشاركته في أعمال تساعد على تحقيق الأهداف الاجتماعية المنشودة . (عباس، 2016م ، ص.34)

الشباب

هناك صعوبة كبيرة في تحديد تعريف واضح للشباب حيث أنهم يمثلون قطاعاً أفقيا من البنيان السكاني في المجتمع وهم الجسر الذى يربط مرحلة الطفولة بمرحلة الكبر وبالطبع هم جزء أساسي من أجزاء المجتمع يتميز بخصائص معينة من حيث العمر و النمو النفسي والاجتماعي بالتالي هم حلقة هامة في سلسلة حياة الانسان ترتبط بما قبلها وما بعدها من مراحل نمو .(النابلسي ، 2010م ، ص.51-54) وقد أشار المعجم الوسيط الى أن المقصود بالشباب هو كل من أدرك سن البلوغ الى سن الكهولة مع التأكيد على أن شباب الشيء يعتبر أوله ، و في المصباح المنير قصد بالشباب النشاط والقوة والسرعة وقد اعتمد تحديد علماء الاجتماع للشباب كفئه على مدى اكتمال الأدوار لديهم وهم يرون أن فترة الشباب تبدأ عندما يحاول المجتمع تأهيل الفرد لكي يحتل مكانة اجتماعية ولكي يؤدى أدوارا متنوعة في البناء الاجتماعي وتنتهي هذه الفترة عندما يتمكن الفرد من شغل مكانته الاجتماعية وعندما يبدأ في أداء ادواره بشكل ثابت ومستقر.(فهمى ، 2007م ، ص.85-87) وهناك من يصف الشباب بمجموعة من السمات النفسية والسلوكية التي يتصف بها الفرد فتكسبه صفة الشبابية وغالبا ما يعتبر السن التي تبدأ من الثالثة عشر حتى سن الثلاثين في معظم الشعوب هو سن الشباب وهذا نتيجة للدراسات التي تمت على مختلف المستويات وهو يعتبر العمود الفقري لجسم الامة في كل دولة من دول العالم وهو المحرك الأول لأوجه النشاط المختلفة في المجتمعات .(عبد القادر ، 1998م ، ص.24-25) ، كما يعد الشباب أحد الفئات الهامة التي يعتمد عليها بناء المجتمع حيث أن مراحل نمو الانسان ترتبط ارتباطاً مباشراً بالمراحل التعليمية المختلفة وترى الدراسة أن الشباب هو مرحلة تبدأ ببداية مرحلة الثانوية العامة " التوجيهي " ومن ثم تستمر حتى الانتهاء من الجامعة وهذه المرحلة تلعب دوراً واضحاً وتسهم بشكل أساسي في نمو شخصية هؤلاء الشباب النفسي والاجتماعي والعقلي .

الجامعات الفلسطينية

اصطلاح الجامعة مأخوذ من كلمة universities وهى تعنى التجمع واستخدمت لتدل على تجمع الأساتذة والطلاب من مختلف البلاد والشعوب ويرى المختصون أنها تتضمن أبعاداً عديدة منها جامعة لمعارف عامة مشتركة وقاعدة للمهن المتخصصة وجامعة لمختلف إبداعات الفكر الإنساني وجامعة لثوابت المجتمع وخصوصياته الثقافية ، وجامعة لموارد ومصادر المعرفة مما ييسر تجديدها وانتاجها وجامعة لمقومات الحياة من حيث الشراكة في الحياة الجامعية وجامعة لفرق عمل متكاملة ومتعاونة .(الصغير ، 2005م ، ص.21) ويوجد في فلسطين عدد (49) مؤسسة تعليم عالي منها (16) جامعة و (16) كلية جامعية و(17) كلية مجتمعية.(موقع وزارة التربية والتعليم العالي www.aqac.mohe.gov.ps)

جامعة القدس المفتوحة

في العام 1991م باشرت الجامعة خدماتها التعليمية في فلسطين انطلاقاً من احتياجات الشعب الفلسطيني للتعليم العالي في ظل أوضاعه السكانية والاجتماعية والاقتصادية تحت الاحتلال الإسرائيلي واتخذت من مدينة القدس الشريف مقراً رئيساً لها، وأنشأت فروعاً ومراكز دراسية في المدن الفلسطينية الكبرى، وتبلورت رؤية الجامعة في

تحقيق التميز والإبداع في مجالات التعليم الجامعيّ المفتوح، وخدمة المجتمع، والبحث العلميّ، وترسيخ مكانتها القيادية في بناء مجتمع فلسطيني قائم على العلم والمعرفة أما رسالتها فكانت تتمحور حول إعداد خريجين مؤهلين لتلبية حاجات المجتمع، قادرين على المنافسة في سوق العمل المحلي والإقليمي ، مع الإسهام الفاعل والمتميز في مجال البحث العلميّ، وبناء القدرات التقنية والبشرية، من خلال تقديم برامج تعليمية وتدريبية وفق أفضل ممارسات للتعليم المفتوح والتعليم المدمج مع تعزيز بيئة البحث العلميّ في إطار من التفاعل المجتمعي والتعاون والشراكة . (موقع الجامعة) www.qou.edu

حدود البحث :

-المحدد الزمني: تم إجراء هذه الدراسة من بداية شهر سبتمبر 2017م حتى نهاية شهر مارس 2018 م في النصف الأول من الفصل الدراسي الثاني.

-المحدد البشرى: -عينة من طلاب وطالبات جامعة القدس المفتوحة " دارسي مقرر المسؤولية المجتمعية"– فرع غزة.

-المحدد المكاني: - مدينة غزة.

الدراسات السابقة

أولاً : دراسات محلية

-دراسة الأغا وعفانة (2017م) هدفت التعرف على تقييم المسؤولية الاجتماعية للجامعات وفق نموذج كارول بالتطبيق على طلبة الجامعات في قطاع غزة. وقد اعتمدت الدراسة المنهج الوصفي التحليلي، وتم تصميم استبانة كأداة للدراسة باستخدام عينة عشوائية طبقية ، وقد تمثل مجتمع الدراسة كافة طلاب الجامعات النظامية في قطاع غزة (الجامعة الاسلامية، جامعة الأزهر، جامعة فلسطين، جامعة الأقصى) وقد بلغ مجتمع الدراسة (53898) طالب وطالبة. وقد بلغت عينة الدراسة (382) طالب وطالبة تم توزيع الاستبانات عليهم وكان تقييم التزام الجامعات بالمسؤولية الاجتماعية وفق نموذج كارول قد بلغ 56.43% وكان المجال الفرعي الخاص بالبعد القانوني قد احتل المرتبة الاولى بوزن نسبي بلغ 58.66% ، بينما احتل البعد الاقتصادي المرتبة الأخيرة بوزن نسبي 53.06% ويعزو الباحث ذلك إلى عدم وجود برامج ومشاريع خاصة بالمسؤولية الاجتماعية في الجامعات، وضعف مشاركة الجامعات في الجوانب الاقتصادية والاجتماعية والانسانية للمجتمع وذلك بسبب الظروف التي تعاني منها الجامعات نظراً لقلة الموارد والتمويل واعتماد الجامعات فقط على ميزانيتها من الرسوم الدراسية التي يدفعها الطلبة.

-دراسة دويكات (2016م) هدفت الدراسة التعرف على دور الشباب الفلسطيني الجامعي في المشاركة السياسية والفعاليات الجماهيرية الوطنية (1993 – 2015م) بالتطبيق على جامعة النجاح الوطنية حيث استخدم الباحث المنهج الوصفي على عينة تكونت من (1062) طالب وطالبة وكانت أهم النتائج تشير الى تدنى مستوى المشاركة للشباب الجامعي مما أدى الى نشوء حالة احباط بين الشباب الجامعي الفلسطيني إزاء المشاركة الجماهيرية والشعبية والوطنية وذكر الباحث أن من أهم الأسباب التي أدت

لتدنى المشاركة هو فشل المفاوضات وتراجع دور الأحزاب والفصائل الفلسطينية والانقسام الداخلي الفلسطيني .

-دراسة عوض و حجازي (2013م) هدفت الدراسة التعرف على واقع المسؤولية المجتمعية لدى طلبة جامعة القدس المفتوحة ومن ثم تقديم تصور مقترح لبرنامج يرتكز الى خدمة الجماعة لتنميتها وقد اختارت الدراسة عينة طبقية قوامها (500) طالبة وطالبة من الفروع التعليمية في شمال الضفة الغربية وأشارت النتائج الى أن متوسط الدرجة الكلية للمسؤولية في جميع مجالات الدراسة بلغ 72,8% أي بدرجة كبيرة وكانت أعلى درجة للمسؤولية على مجال المسؤولية المجتمعية ثم الوطنية تلاها الدينية والأخلاقية ثم المسؤولية الذاتية والشخصية .

-دراسة بركات و أبو على (2012م) هدفت الدراسة تقصى واقع الأنشطة الطلابية اللامنهجية في جامعة القدس المفتوحة بمنطقة طولكرم التعليمية باستخدام استمارة استبيان على عينة طبقية عشوائية قوامها (438) طالب وطالبة مثلوا ما نسبته (10) % من حجم مجتمع الدراسة وأشارت النتائج الى أن متوسط مشاركة الطلبة في منطقة طولكرم ضعيف حيث بلغت النسبة الكلية للمشاركة في الأنشطة نسبة (58،7%).ومثلت العوامل المعيقة ما نسبته 68،6% وكانت حسب الترتيب التنازلي عدم الاهتمام بالمنشورات والاعلانات وعدم تشجيع هيئة التدريس وضغط الجدول الدراسي وعدم وجود علامات للمشاركين في الأنشطة والانشغال بالتعيينات والمتطلبات الدراسية .

-دراسة حجازي (2012م) هدفت الدراسة التعرف على أسباب عزوف طلبة جامعة القدس المفتوحة عن المشاركة بالأنشطة الطلابية من وجهه نظرهم وتكونت عينة الدراسة الطبقية العشوائية من (150) طالب وطالبة وكانت درجة المشكلة كبيرة وتمثلت أهم النتائج للأسباب المؤدية للعزوف الطلابي عن المشاركة ازدحام اليوم الدراسي بالمقررات بنسبه 80% من العينة ثم عدم تنظيم وقت الطالب بنسبة 79% وقلة الحوافز المادية والمعنوية بنسبة 78% والظروف الاقتصادية بنسبة 76 % .

-دراسة شقفة(2008) هدفت الدراسة التعرف على الأوضاع النفسية لطلبة الجامعة وتأثيرها على مستوى المشاركة لدى أفراد العينة من الطلبة وتم اختيار عينة عشوائية بسيطة من طلبة منطقة رفح التعليمية بجامعة القدس المفتوحة بمحافظات غزة، وبلغ عدد أفراد العينة (240) طالباً وطالبة وباستخدام مقياسي تقدير الذات والمشاركة توصل الباحث الى أن المشاركة كانت مرتفعة لدى أفراد عينة الدراسة من طلبة جامعة القدس المفتوحة في منطقة رفح التعليمية وتقع عند وزن نسبي (75.27%)، مما يشير إلى أن أفراد العينة يمتثلون للكثير من مظاهر المشاركة بالقول والعمل.

ثانيا :-دراسات عربية

-دراسة بدوى (2016م) هدفت الدراسة التعرف على الدور الاجتماعي للشباب الجامعي في المجتمع السعودي لدى عينة من طلاب جامعة الملك سعود بمدينة الرياض وتحديد معوقات الدور الاجتماعي ولتحقيق أهداف الدراسة استخدم الباحث المنهج الوصفي واستبيان مكون من (32) فقرة لقياس الهدف المرجو من الدراسة وتكونت عينة الدراسة من (420) طالب وطالبة وتوصلت الدراسة الى مجموعة من النتائج كان من أهمها ضعف الدور الاجتماعي الذى يؤديه الشباب الجامعي وضعف الإحساس بالمسؤولية

الاجتماعية بمتوسط حسابي نسبته 95،1% في العينة ووجود عوامل سلبية تقف وراء ذلك مثل عدم فهم الشباب لطبيعة العمل الاجتماعي والتطوعي وضعف دور الجامعة في توعية الطلاب بأهمية وقيمة المشاركة الاجتماعية وأنها لم تسهم في تلبية احتياجاتهم المجتمعية وأيضاً ضغوط الحياة ومتطلباتها التي ألقت بظلالها السلبية على المشاركة الإيجابية في برامج خدمة المجتمع وطموحاتهم الشخصية التي تجعلهم يرفضون المشاركة في الخدمات العامة للمجتمع وعدم وجود تحفيز وتشجيع لهم وعدم قناعة الشباب الجامعي بقيمة وأهمية الدور الاجتماعي الذى يمكن أن يلعبه طلاب الجامعة في مواجهة المشكلات الاجتماعية وحلها وضعف فاعلية البرامج والأنشطة التي تقدمها الجامعة للطلاب فيما يخص تهيئتهم للانخراط في برامج خدمة المجتمع .

- **دراسة حليمة (2016م)** هدفت الدراسة الكشف عن وجهه نظر الشباب نحو المسؤولية الاجتماعية ولتحقيق أهداف الدراسة تم الاعتماد على عينة مكونة من 130 شاب (59 ذكر و71 أنثى) اختيروا بطريقة عشوائية من مدينة وهران من المتاجر ومن مقاهي الانترنت ومن الجامعة ومن بعض الأفراد في مقر سكناهم و باستخدام استبيان تم تصميمه ليتناسب مع الهدف المرجو وتوصلت النتائج الى أنه لا يوجد فرق بين استجابات الشباب من وجهه نظرهم نحو المسؤولية يعزى لمتغير الجنس وتوجد فروق تعزى الى متغير المستوى التعليمي .

-**دراسة خريبة والبقمي (2015)** هدفت الدراسة الكشف عن العلاقة بين المسؤولية المجتمعية والتضحية والانتماء للوطن كذلك التعرف على مرتفعي ومنخفضي التضحية الشخصية والمسؤولية الاجتماعية في الانتماء للوطن وأيضا الكشف عن الفروق في التضحية الشخصية والتي تعزى الى متغيرات (النوع – العمر – التخصص – الحالة الاجتماعية – الدخل الشهري) كما سعت الدراسة الى التنبؤ بالانتماء للوطن من الدرجة الكلية للمسؤولية الاجتماعية والتضحية والشخصية وتكونت عينة الدراسة من (273) طالب وطالبة من طلاب وطالبات جامعة الامام محمد ابن سعود الإسلامية بمدينة الرياض تراوحت أعمارهم ما بين (18 – 24) سنة منهم (109 ذكور و164 اناث) وتم تطبيق مقياس المسؤولية ومقياس التضحية والشخصية ومقياس الانتماء للوطن على العينة وأشارت النتائج الى وجود ارتباط دال احصائياً بين كل من المسؤولية المجتمعية والتضحية والانتماء للوطن ووجود فروق دالة احصائيا بين مرتفعي ومنخفضي التضحية الشخصية والمسؤولية الاجتماعية في الانتماء للوطن وتوسط متغير المسؤولية الاجتماعية بين التضحية والانتماء للوطن وأمكن التنبؤ بالانتماء للوطن من الدرجة الكلية للمسؤولية الاجتماعية والتضحية الشخصية .

-**دراسة العنزي (2015م)** هدفت الدراسة الى بناء وتنفيذ برنامج إرشادي لتنمية المسؤولية الاجتماعية والمواطنة لدى عينة من الشباب السعودي واستخدم الباحث المنهج شبه التجريبي حيث طبق مقياس المسؤولية الاجتماعية والمواطنة على مجموعتين متكافئتين ضابطة وتجريبية من طلاب جامعة تبوك وعددهم (30) طالباً تتراوح أعمارهم بين (17-19) سنة وخضعت المجموعة التجريبية (المتغير المستقل) للبرنامج الإرشادي كما خضعت المجموعتان لإجراءات القياس القبلي والبعدي نفسها بهدف التعرف على أثر البرنامج وخضعت المجموعة التجريبية لقياس تتبعي وأظهرت النتائج وجود فروق في المسؤولية الاجتماعية بين المجموعة التجريبية والضابطة لصالح

المجموعة التجريبية وأرجع الباحث ذلك الى كفاءة الأساليب الإرشادية المستخدمة في البرنامج والتي أثبتت فاعليتها في كثير من الدراسات.

-دراسة أحمد (2013م) هدفت الدراسة التعرف على فعالية برنامج للتدخل المهني من منظور الممارسة العامة للخدمة الاجتماعية لتنمية المسؤولية المجتمعية لدى الشباب الجامعي واستخدم الباحث المنهج شبه التجريبي من خلال القياس القبلي والبعدي على مجموعة واحدة من طلاب الفرقة الرابعة باستخدام المسح الاجتماعي الشامل لطلاب الفرقة الرابعة المشتركين في أسرة التحدي بالمعهد العالي للخدمة الاجتماعية بالقاهرة واعتمد الباحث على مقياس المسؤولية للشباب مكون من 60 عبارة موزعة بالتساوي على أبعاد المسؤولية الثلاث " تجاه أنفسهم – نحو زملائهم – نحو المؤسسة " واستخدم الباحث في البرنامج استراتيجيات إعادة البناء المعرفي وإعادة ومراجعة اهداف الجماعة وتنمية القدرات والتفاوض والاقناع والضغط والمشاركة الشعبية والتمكين والمدافعة والمساعدة الذاتية " وأشارت النتائج الى وجود فروق ذات دلالة إحصائية بين درجات عينة الدراسة قبل إجراء التدخل وبعد انتهاء فترة التدخل المهني مما يؤكد على فعالية البرنامج في تنمية المسؤولية المجتمعية للشباب الجامعي تجاه أنفسهم وتجاه زملائهم وتجاه المؤسسة .

-دراسة بشرى (2011م) هدفت الدراسة التعرف عن معدلات انتشار رفض الشباب لتحمل المسؤولية وذلك بين طلاب الجامعة من الجنسين مع وضع تصور مقترح لاستراتيجية تعمل على رفع مستوى تحمل المسؤولية عند طلاب الجامعة وتكونت عينة الدراسة الأساسية من عدد (321) طالب وطالبة وتوصلت الدراسة الى أن درجة رفض الشباب الجامعي لتحمل المسؤولية تراوحت في العينة بين " 13.2% – 21.4 " % وتوجد فروق ذات دلالة إحصائية بين الذكور والاناث لصالح الذكور ووفقا لمتوسطات درجات الطلاب حسب المرحلة الدراسية لصالح طلاب الفرقة الرابعة على مقياس تحمل المسؤولية ووفقا لمتوسطات درجات الطلاب ذوى مستوى قبول تحمل المسؤولية المنخفض قبل وبعد تطبيق الاستراتيجية المقترحة لصالح المقياس البعدي وبدرجة تدل على ارتفاع قيمة حجم الأثر مما يدل على فعالية الاستراتيجية المقترحة في رفع مستوى قبول تحمل المسؤولية عند طلاب عينة الدراسة .

-دراسة صالح (2010م) هدفت الدراسة التعرف على قيم المواطنة لدى الشباب الجامعي من خلال التعرف على صور كل من تحمل المسؤولية والانتماء والتعرف على الأنشطة والوسائل التي تستخدم لتنمية قيم المواطنة ومعرفة المعوقات التي تحول دون تنمية قيم المواطنة لدى الشباب الجامعي كما هدفت الدراسة التوصل الى برنامج يسهم في تنمية المواطنة لدى الشباب واستخدمت الباحثة الدراسة الوصفية ومنهج المسح الاجتماعي على عينة عشوائية من خريجي الكليات النظرية بجامعة اليرموك بالمملكة الأردنية الهاشمية تكونت من عدد 178 (66 ذكور و112 اناث) وقد توصلت الى ضعف قيم المواطنة المتمثلة في ضعف صور المشاركة سواء الجامعية أو المجتمعية لدى الشباب عن تحمل المسؤولية حيث كانت نسبة عدم مشاركة الشباب في الأنشطة المجتمعية 82.02 % كما أن الغالبية العظمى من العينة لم تشارك في أنشطة جامعية وبنسبة 70،79 % .

-دراسة عون (2009) هدفت الدراسة التعرف على تجربة جامعة القديس يوسف ببيروت فيما يتعلق بالالتزام الاجتماعي للطلبة الجامعيين وتوصلت الى أن هناك أنشطة تطوعية متعددة انطلقت من جامعة القديس يوسف وذلك من خلال عملية " اليوم السابع "

الذى سمح بتجميع الفاعلين في الجامعة (الطلاب ، الأساتذة ، الاداريون) حول مشاريع تطوعية في مناطق لبنانية متعددة ومن ثم القيام بتبيان الايجابيات لدى جميع المشاركين فيها وتوضيح مواقفهم من الأنشطة الاجتماعية التي نفذت من أجل مساعدة الأشخاص الأكثر حرمانا وقد تبين أن الطلاب يرغبون في تغيير العالم وأنهم منفتحون على العمل التطوعي خلال حياتهم الجامعية ويبرهنون على أنه يمكن الجمع بين الالتزام الاجتماعي ومتابعة الدروس .

ثالثاً :-دراسات أجنبية

-دراسة Ondja'a, Bertin (2017) تستكشف هذه الدراسة دور و مساهمة مؤسسات التعليم العالي والجامعات في الكاميرون في معالجة قضايا التنمية البشرية والاجتماعية من خلال دراسة حالة نوعية لجامعة دوالا ، ومن خلال استخدام المقابلات أشارت النتائج إلى أن مؤسسات التعليم العالي تعد مصدراً هاماً للمجتمع ، وتقدم مساهمات تعليمية واجتماعية وبيئية واقتصادية وثقافية كبيرة للمجتمع و توصلت الى أن مساهمة جامعة دوالا كانت في المجالات التالية: الخدمة ، والابتكار ، والدعوة ، والقيادة ، وبناء القدرات وكانت أهم الصعوبات التي دلت عليها المقابلات نقص التمويل كعناصر تقلل من إسهام جامعة دوالا في قضايا التنمية البشرية والاجتماعية. وكانت أهم التوصيات أن تقوم مؤسسات التعليم العالي بإعادة النظر في دورها ومساهمتها والاعتراف بمسؤوليتها الاجتماعية للبقاء على صلة بمجتمع اليوم واعتماد المسؤولية الاجتماعية باعتبارها بمثابة مقدمة لإيقاظ المجتمع وخلق الوظائف به ولتحقيق التنمية المستدامة.

-دراسة Ho, Thuy T.T (2017) هدفت الدراسة التعرف على تصورات وممارسات المسؤولية الاجتماعية للمؤسسات الصغيرة والمتوسطة في فيتنام مع التعرف على المسؤوليات البيئية لها وبحث كيفية دمجها في ممارسات المسؤولية الاجتماعية من قبل المؤسسات الصغيرة والمتوسطة في البلاد. واستخدمت الدراسة أسلوب البحث النوعي لتنظير ظواهر المسؤولية الاجتماعية للمؤسسات استنادًا إلى مقابلات شبه منظمة مع ممثلي تلك المؤسسات والى التقارير والمواقع الإلكترونية إضافة الى الملاحظة الشخصية للباحث. وتشير نتائج الدراسة إلى أن فهم وممارسات المسؤولية الاجتماعية للمؤسسات في فيتنام تشبه تلك الأبعاد في البلدان المتقدمة التي تحركها الجوانب الاقتصادية والقانونية وتتأثر بالبيئة الخارجية مثل قطاعات السوق حيث تقوم المؤسسات الصغيرة والمتوسطة ببيع منتجاتها وفي الوقت نفسه توجه وتطور مسؤولياتها البيئية نحو المجتمع ومتطلبات السوق. وتخلص الدراسة إلى بعض الآثار والتوصيات لتعزيز المسؤولية الاجتماعية في مؤسسات الأعمال الصغيرة والمتوسطة في البلاد.

التعقيب على الدراسات السابقة

تناولت الدراسات السابقة المحلية والعربية والأجنبية الأنفة الذكر الموضوع من زوايا مختلفة واتفقت نتائج الدراسة الحالية مع نتائج دراسة كل من عوض وحجازي (2013م) وشقفة (2008م) وعون (2009م) من حيث ارتفاع مستوى المسؤولية الاجتماعية للشباب الجامعي واختلفت مع دراسة كل من الأغا وعفانة (2017م) ودويكات (2016م) وبركات وأبو على (2012م) وحجازي (2012م) وبدوى (2016م) وصالح (2010م) حيث انخفاض مستوى المسؤولية الاجتماعية والمشاركة

للشباب وقد اهتمت الدراسة الحالية بدراسة عينة تم اختيارها من دارسي مقرر المسؤولية المجتمعية بالجامعة وهذا لم يتوفر في الدراسات السابقة وقد تم الاستفادة من هذه الدراسات في تصميم استمارة الاستبيان كأداة للدراسة .

الخلفية النظرية للدراسة:

- نظرية الدور

يستند جونثان تيرنر في تحليل التفاعل الاجتماعي بين الفرد والمجتمع على مفاهيم ومصطلحات الدور وقد شبه مضمون نص شكسبير في تعيين الاطار العام الذى تبدو عليه نظرية الدور في توجهها نحو العالم الاجتماعي حيث وضع الممثلين وأدوارهم على خشبه المسرح والنظر الى طبيعة التنظيم الاجتماعي من خلال نمط التفاعل الذى يكون مرتبطاً بمفاهيم متعلقة بأدوار الممثلين كأفراد ومن ثم تدور الواجبات حول طبيعة دور كل فرد ومن ثم رؤية الرجل والمرأة كممثلين يقومون بأداء أدوارهم المتوقعة منهم ، وقد أكد "جورج هربرت" ميد على أهمية هذا الجانب التوقعى في ترشيد سلوك المتفاعلين هذا إضافة الى أن نظرية الدور تنظر الى العالم الاجتماعي على أنه بنى على أساس التوقعات بين مصادرها المختلفة المرتبطة بالمراكز والأوضاع . (شتا ، 2003م ، ص.27-31) وتعتمد الدراسة هذه النظرية في تفسير العلاقة بين الشباب والجامعة و توقع القيام بأدوار متكاملة لكل منهما ففي الوقت الذى يطلب فيه من الجامعات أن تقوم بتهيئة وتنشئة الشباب للقيام بأداء أدوارهم يقع على عاتق الشباب الدور في تأدية المهام والواجبات المطلوبة منهم على الوجه الأمثل .

الأسرة وتنشئة الشباب على المشاركة المجتمعية

المشاركة تتخلل كل نسيج اجتماعي أسرى لتتيح لكل فرد فرصة الاشتراك في صنع القرارات التي تؤثر في حياته دون تمييز وهي حق ومسؤولية تقع على عاتق الجميع، ولعل الانسان المعاصر هو الانسان الذي يعتقد أنه يستطيع أن يتعلم بصورة أسرع من خلال المشاركة في مجتمعه بدرجه أكبر ومن ثم يتمكن من السيطرة على بيئته لكي يتقدم على أهدافه ولكي يحقق التوازن المطلوب بين مصلحته ومصلحة مجتمعه. (صالح، 2005م، ص.22-26) وتستطيع الأسر أن تجعل من مقراتها مؤسسات تعليمية خاصة لتعليم أبنائها المسؤولية والمشاركة المجتمعية كما أنها تستطيع أن تسهم بشكل فاعل في تعليم أفرادها كيفية اتخاذ القرارات اللازمة تجاه الاحداث والمواقف الحياتية الضاغطة وأيضا تعلمهم التماسك والتعاون وتعلمهم كيفية مواجهة التحديات والأخطار والصراعات ومن ثم تعزز لديهم الشعور بالانتماء والولاء للوطن . (عباس ، مرجع سابق ، ص.127-133) وقد دللت إحدى الدراسات التي اهتمت بالتعرف على العوامل المؤثرة في تحفيز الشباب على المشاركة المجتمعية على أن هذه العملية تتطلب توفر مجموعة من العناصر والأركان تتضمن تعزيز ثقافة التفاعل والتطوع والحوار كما أن لها مقومات لا بد أن تتوفر لتحقيقها كالتعاون والتسامح والمواطنة ولا بد للأسر من توفير قنوات لتدريب أبنائها على المشاركة ليتمكن من خلالها الشباب من التعبير عن أنفسهم حيث أن انعدام المشاركة المجتمعية للشباب وعدم وعيهم بحقوقهم وقلة انخراطهم في العمل التطوعي يؤدى بهم وبمجتمعهم الى حالة من الخمول والتأخر والتراخي واذا استشرى ذلك السلوك ليصبح سلوكاً جماعياً قد يواجه المجتمع ظاهرة اجتماعية سلبية يطلق عليها "اللامبالاة" و يصبح

تفعيل عملية المشاركة فيه متطلب وضرورة ملحة لتعميقها في وعى الناس وثقافتهم (الحركة ، 2009م) وقد ذهبت الأمم المتحدة عام 2010م للمناداة بالسنة الدولية للشباب و أطلقت عليها سنة الحوار والتفاهم مع الشباب . (الطاهر، 2010م ، ص. 1)

الجامعات وإعادة تنشئة الشباب

تحتل المسألة الشبابية مكانة رئيسية ضمن المسألة الاجتماعية في مختلف دلالاتها وابعادها العامة وهي ذات أبعاد متعددة فالشباب هم الذين سيتحملون مسؤوليات تنمية مجتمعاتهم وهم بناه الغد الذي ستتسم معالمه من خلال مستوى إعدادهم وتأهيلهم وتنشئتهم تنشئة واعية. وتلعب الجامعة دوراً كبيراً في تسهيل الاندماج الاجتماعي والوطني للشباب الجامعي وإبعاده عن دائرة التهميش واليأس والإحباط وتحرز الجامعات تقدماً باتجاه هذا الدور بجعل الطالب محور الفكر التربوي وغايته بالتالي لابد ان تؤمن له الحركة الاجتماعية التي يطمح اليها وأن تحصنه من الغزو الفكري الذى يتعرض له مجتمعه.(الأسعد ، 2000م ، ص.11-15) وكما يتأثر نمو الشباب الاجتماعي بالظروف البيئية والأسرية فإنهم يتأثرون أيضا بالخبرات التي يتعرضون لها في مؤسساتهم التعليمية سواء كانت مدارس او جامعات وأيضاً بالحياة السائدة فيها وبالجو النفسي والاجتماعي السائد بها ، حيث أن المؤسسة التعليمية الصالحة تكفل للشباب ألوانا مختلفة من النشاط الاجتماعي تساعدهم على سرعة النمو واكتمال النضج لأنها تجمع بينه وبين أقرانه فيميل الى بعضهم وينفر من البعض الأخر ويتأثر بأفكارهم نحوه ويؤثر فيهم ويدرك نفسه في إطار معاييرهم ومستوياتهم ويتدرب على التعاون والنشاط والمناقشات والمشروعات الجماعية معهم .(الحسن ، 2005م ، ص.208-209) وفي حالة دخول الطالب الجامعة واستقباله يجب عليها أن تقوم باستكمال ما أنشأته مؤسسات التنشئة الاجتماعية الأخرى لكى تعلمه أدواراً ثقافيا اكثر سعة وأعمق بالشكل الذى لا يكون فيه الفرد مخيرا في السماح للجامعة بإعادة تنشئته بل مجبرا على ذلك ، مثلما يدخل الخريج مجال العمل المهني ويطلب منه التخلي عن السلوكيات التي كان يتصرف بها مع أصدقائه بالجامعة وعليه ان يتبنى سلوكيات جادة ومثمرة تخدم هدفه وعمله ، بالتالي عملية إعادة التنشئة تشمل عمليتين انسحاب من مجال اجتماعي معين يختلف بمعاييره وقيمه واتجاهاته الى استقبال مجال جديد والاندماج معه .(عمر ، 2004م ، ص.131) ولكي يتمكن الشباب من تأدية أدوارهم الفعالة في المجتمع لا بد لهم من أن يشعرون بأنهم غير مسلوبين الإرادة والشخصية ولابد ان تتغير المواقف التسلطية معهم لأنها تكبح نموهم وتعيق حركتهم وتكبل حريتهم وتحد من إمكانية رسمهم لمستقبلهم. (الأسعد، مرجع سابق، ص.78) وكل هذه الأدوار الأنفة الذكر يجب أن تتطلع اليها وتصبوا كل جامعة في أرجاء المعمورة .

أخصائي رعاية الشباب

هو أحد خريجي كليات أو معاهد الخدمة الاجتماعية وهو أهم الرواد الذين يعملون في مؤسسات رعاية الشباب لأنه يجند كل وقته وجده للعناية الفردية بالشباب وهو يقوم بدور أساسي في تفهم العلاقات والتفاعلات بين هؤلاء الشباب وبين بيئتهم وهو يدعم هذه العلاقة ويعتمد عليها بدرجة كبيرة للنجاح في العمل معهم. وعليه أن يفهم ثقافتهم ككل متكامل وما يرتبط بها من قيم واتجاهات نحو العمل والوقت والتغيير والاتكالية والسلطة والتعليم وغير ذلك .(عبيد وجودت ، 2009م ، ص.203-204) ويجب أن يكون هناك كفايات شاملة لأخصائي رعاية الشباب تتمثل في مجموعة من المهارات تشمل قدرته على

(الاستماع الفاعل " الانصات " – التفكير – التوضيح – التلخيص – التيسير والتسهيل – التعاطف – التفسير – القدرة على الاستيضاح – التكامل مع المجموعة – المواجهة – الدعم الإيجابي – القدرة على الوقف والحجب لأى سلوك خارج عن المجموعة – التقييم – تشكيل أنموذج وقدوة – تلقى الاقتراحات ومتابعتها – المبادرة – الانهاء) وهناك أمثلة على المجموعات الشبابية التي يمكن لأخصائي الشباب تكوينها في الجامعات والعمل معها حتى الانتهاء منها مجموعات :- " إدارة الغضب –المشاكل السلوكية – طلاب الكليات – معالجة الأكل الإجباري والحفاظ على الجسم المثالي –الدعم للمصابين بأمراض –الدعم لذوى الإعاقة –الدعم لأصحاب المشكلات النفسية – الناجون من العنف الاسرى – أسر الأسرى وأسر الشهداء والجرحى – المتقاعدين –العلاج الجمعي لجناة العنف الأسرى داخل منازلهم – الكبار المحزونين – المطلقين والأرامل - الطلاب والطالبات أقرباء المسنين". (كورى واخرون ، 2013م ، ص.58 – 64) وتقترح الدراسة أن يكون في كل الجامعات عدد من أخصائي رعاية الشباب لكى يتمكنوا من التعامل مع فئات الشباب وترتيب الأنشطة والبرامج المناسبة لهم .

الشباب والتمكين

يعرف lee التمكين بأنه عملية بواسطتها يهتم أخصائي رعاية الشباب بالقيام بمجموعة من الأنشطة معهم بهدف التقليل والتخفيف من التقدير السلبى الناجم عن عضويتهم بالمجتمع بينما يركز تعريف Weisberg على أن التمكين هو الحاجه الى لعب دور اجتماعي نشط وهذه الحاجه يعبر عنها بالانضمام الى المنظمات المحلية مع لعب دور واضح فيها واستثمار النواحي الإيجابية التي تستهدف التقوية والتمكين .(السروجي ، 2010م ، ص.99) ويزداد اهتمام الدول برعاية وتمكين شبابها باعتبارها تشكل شكلا من أشكال الاستثمار للموارد البشرية وتضعها في أولويات خططها التنموية المرحلية حيث تنظر إليهم كخطوة هامة لمستقبل البلاد وقد تجاوزت الاتجاهات الحديثة برعاية الشباب المعنى التقليدي الذى يتبنى تنظيم نشاطات الشباب في أوقات فراغه وأصبحت تركز على القيام بمجموعة عمليات تربوية ذات طابع اجتماعي تعمل على تحقيق النمو المتوازن للشباب وتلبى احتياجاته المتنوعة وتخفف من حدة مشكلاته ، وذلك من خلال دعم تفاعلهم الإيجابي مع مجتمعهم ، لذلك فإن المفهوم المعاصر لرعاية الشباب قد تحرر من حدود المجال للعمل والممارسة الى الدخول في أنساق متعددة يوجد فيها الشباب ومن هنا نبعت الإشارة الى ضرورة عناية المؤسسات بالأدوار الاجتماعية للشباب من خلال القيام بجهود مثمرة لتنمية شخصية الشباب وإعدادهم للحياة وتشكيل قوة دافعة منهم والتشبيك معهم للدفع بمجتمعهم الى مستوى افضل من التقدم والرقى الاجتماعي والثقافي والاقتصادي.(غرابية، 2008م، ص.155)

منهج وعينة الدراسة: -

استخدمت الدراسة المنهج الوصفي على عينة طبقية عشوائية تكونت من " " 50من الطلاب والطالبات دارسي مقرر المسؤولية المجتمعية للفصل الدراسي الثاني 2018 – 2017م من إجمالي عدد (252) مقسمين على 6 شعب عدد كل منها " 42" بفرع غزة وتم اختيارهم من دارسي مقرر المسؤولية لأنهم الأكثر دراية بمفهوم المسؤولية والمشاركة المجتمعية ولتعزيز ثقافة المسؤولية لديهم ، وتم تصميم استمارة استبيان تكونت من (91) فقرة مقسمة على خمسة أفرع اشتملت على البيانات الأساسية ومن ثم التساؤلات

في صورة محاور تم الإجابة عليها من قبل الطلاب والطالبات وتم توفير الاستمارة في كل اللقاءات الدراسية الخاصة بالمقرر(24) لقاء وترك الحرية للطلاب والطالبات في المشاركة في تعبئة الاستبانة ومن ثم تسليمها بعد إنجازها .

الأساليب الإحصائية والمحك المعتمد في الدراسة:

تم الاعتماد على العينة الاستطلاعية لإثبات فاعلية ودقة أداة الدراسة وتعديلها وفق نتائج تحليل تلك العينة، ومن ثم تم الاعتماد على العينة الفعلية للدراسة والتي تكونت من 50 طالب وطالبة من طلبة جامعة القدس المفتوحة فرع غزة "دارسي مقرر المسؤولية المجتمعية " .

-العينة الاستطلاعية: تكونت تلك العينة من 20 طالب وطالبة، وقد تم استخدامها في بداية اللقاءات العلمية لمقرر المسؤولية المجتمعية ولدراسة دقة وفاعلية أداة الدراسة المتمثلة بالاستبيان وكانت الإجراءات على النحو التالي:

أولاً :- صدق أداة الدراسة: تم التحقق من صدق أداة الدراسة من خلال:

صدق المحكمين: من خلال عرض الصورة الأولية للاستبانة على مجموعه من المحكمين من ذوي الخبرة والتخصص حيث تم تعديل بعض الفقرات الخاصة بالاستبانة وفق ما أوصى به المحكمين.

ثانياً: -ثبات أداة الدراسة: استخدمت الدراسة معامل الفا كرونباخ لقياس مدى ثبات الاستبانة وقد بلغ قيمة معامل الثبات 0.852 شملت 77 فقرة من فقرات الاستبانة الموزعة على المحاور الأربعة المكونة لأداة الدراسة من غير البيانات الأساسية، وتدلل تلك القيمة على تمتع أداة الدراسة بدرجة عالية من الثبات.

ثالثاً: -صدق الأداة التمييزي: وقد استخدمت الدراسة ذلك النوع من الصدق لقياس قدرة الأداة على التمييز بين الفئات العليا والدنيا للاستجابات (أعلى 6 استجابات وأدنى 6 استجابات) , ونظرا لصغر حجم العينة الاستطلاعية (20) فقد استخدم الباحث اختبار مان ويتني اللامعلمي وجاءت النتائج على صورة الجدول التالي:

البيان	حجم العينة	متوسط الرتب	قيمة Z	الدلالة
الاستجابات العليا	6	9.5	2.887	**0.004
الاستجابات الدنيا	6	3.5		

الجدول يبين وجود فروق ذات دلالة بين الاستجابات العليا والدنيا وهذ يدلل على قدرة أداة الدراسة على التمييز بين الاستجابات المتباينة للعينة. **وفي ضوء النتائج السابقة** تبين أن أداة الدراسة تمتلك الخصائص الأساسية المطلوبة لاستخدامها على صورتها الحالية، وقد قام الباحث بالاعتماد على عينة حجمها (50) من الطلاب والطالبات من دارسي مقرر المسؤولية المجتمعية بالجامعة .

خصائص العينة

1-الفئات العمرية للعينة

جدول رقم (1)

التوزيع النسبي والتكرارات لإجابات أفراد العينة حسب الفئة العمرية

الفئة	التكرار	النسبة المئوية
اقل من 20	16	32.0
20 -25	25	50.0
26 - 30	2	4.0
31 - 35	2	4.0
36 - 40	5	10.0
المجموع	50	100.0

2-عدد الابناء الذكور في الأسرة

جدول (2)

التوزيع النسبي والتكرارات لإجابات أفراد العينة حسب عدد الأبناء الذكور في الأسرة

عدد الابناء	التكرار (العائلات)	النسبة المئوية
1.00	4	8.0
2.00	12	24.0
3.00	14	28.0
4.00	11	22.0
5.00	7	14.0
6.00	2	4.0
المجموع	50	100.0

3-عدد البنات الإناث في الأسرة

جدول (3)
التوزيع النسبي والتكرارات لإجابات أفراد العينة حسب عدد البنات في الأسرة
عدد البنات الإناث في الأسرة

عدد البنات	التكرار (العائلات)	النسبة المئوية
1.00	5	10.0
2.00	12	24.0
3.00	18	36.0
4.00	4	8.0
5.00	3	6.0
6.00	2	4.0
7.00	4	8.0
8.00	2	4.0
المجموع	50	100.0

4-مهنة الأب:

جدول (4)
التوزيع النسبي والتكرارات لإجابات أفراد العينة حسب مهنة الأب

المهنة	التكرار	النسبة المئوية
موظف حكومي	17	34.0
تاجر	4	8.0
مزارع	6	12.0
عامل	3	6.0
فني	3	6.0
مهندس	3	6.0
طبيب	9	18.0
لا يعمل	5	10.0
المجموع	50	100.0

5-البلدة الاصلية للأب:

جدول (5)

التوزيع النسبي والتكرارات لإجابات أفراد العينة
حسب البلدة الاصلية للأب

البلدة الأصلية للأب	التكرار	النسبة المئوية
اسدود	1	2.0
الجورة	3	6.0
الجية	1	2.0
الخليل	1	2.0
الرملة	1	2.0
السبع	2	4.0
اللد	2	4.0
المجدل	4	8.0
المسمية	2	4.0
بربرة	3	6.0
بيت جبري	1	2.0
بيت دجن	1	2.0
جباليا ا	1	2.0
حمامة	2	4.0
ديرسنيد	2	4.0
زرنوقة	1	2.0
صفد	1	2.0
غزة	14	28.0
مصر	1	2.0
هربيا	1	2.0
يافا	5	10.0
المجموع	50	100.0

6-مهنة الأم:

جدول (6)

التوزيع النسبي والتكرارات لإجابات أفراد العينة حسب مهنة الأم

مهنة الأم	التكرار	النسبة المئوية
لا تعمل	44	88.0
موظفة حكومية	3	6.0
موظفة وكالة	3	6.0
المجموع	50	100.0

7-بلدة الأم:

جدول (7)

التوزيع النسبي والتكرارات لإجابات أفراد العينة حسب بلدة الأم

البلدة	التكرار	النسبة المئوية
ابرير	1	2.0
اسدود	2	4.0
الجورة	2	4.0
الجية	1	2.0
السبع	3	6.0
المجدل	6	12.0
المسمية	2	4.0
بربرة	3	6.0
برقة	1	2.0
بيت جبري	1	2.0
بيت دجن	1	2.0
جباليا	1	2.0
جية	1	2.0
حمامة	2	4.0
دمرة	1	2.0
غزة	14	28.0
ليبيا	1	2.0
مصر	1	2.0
هربيا	1	2.0
يافا	5	10.0
المجموع	50	100.0

8-المستوى التعليمي للأب:

جدول (8)

التوزيع النسبي والتكرارات لإجابات أفراد العينة حسب المستوى التعليمي للأب

المستوى التعليمي	التكرار	النسبة المئوية
اعدادي	7	14.0
ثانوي	15	30.0
دبلوم	4	8.0
بكالوريوس	20	40.0
دراسات عليا	2	4.0
اخرى	2	4.0
المجموع	50	100.0

9-المستوى التعليمي للأم:

جدول (9)

التوزيع النسبي والتكرارات لإجابات أفراد العينة حسب المستوى التعليمي للأم

المستوى التعليمي	التكرار	النسبة المئوية
أمي	1	2.0
تقرا وتكتب	1	2.0
ابتدائي	2	4.0
اعدادي	10	20.0
ثانوي	22	44.0
دبلوم	2	4.0
بكالوريوس	12	24.0
المجموع	50	100.0

10-الوضع الاقتصادي للأسرة:

جدول (10)

التوزيع النسبي والتكرارات لإجابات أفراد العينة حسب الوضع الاقتصادي للأسرة

الوضع الاقتصادي	التكرار	النسبة المئوية
بدون دخل	4	8.0
ضعيف	11	22.0
مقبول	19	38.0
جيد	11	22.0
جيد جدا	4	8.0
ممتاز	1	2.0
المجموع	50	100.0

11-التخصص:

جدول (11)

التوزيع النسبي والتكرارات لإجابات أفراد العينة حسب التخصص

التخصص	التكرار	النسب المئوية
تنمية اجتماعية	15	30.0
تربية	11	22.0
ادارة واقتصاد	19	38.0
علوم	5	10.0
المجموع	50	100.0

12-الحالة الاجتماعية:

جدول (12)

التوزيع النسبي والتكرارات لإجابات أفراد العينة حسب الحالة الاجتماعية

الحالة الاجتماعية	التكرار	النسبة المئوية
أعزب	37	74.0
متزوج	12	24.0
مطلق	1	2.0
المجموع	50	100.0

13-الاعانة الشهرية ونوعها:

جدول (13)

التوزيع النسبي والتكرارات لإجابات أفراد العينة حسب الاعانة الشهرية ونوعها

مصدر الإعانة	التكرار	النسبة المئوية
لا يوجد	26	52.0
شئون	8	16.0
وكالة الغوث	12	24.0
جمعيات	4	8.0
المجموع	50	100.0

14-نوع السكن:

جدول (14)

التوزيع النسبي والتكرارات لإجابات أفراد العينة حسب نوع السكن

نوع السكن	التكرار	النسبة المشوية
مستقل	23	46.0
شقة تمليك	22	44.0
شقة ايجار	3	6.0
اخرى	2	4.0
المجموع	50	100.0

15-طبيعة السكن:

جدول (15)

التوزيع النسبي والتكرارات لإجابات أفراد العينة حسب طبيعة السكن

طبيعة المسكن	التكرار	النسبة المئوية
بسيط	5	10.0
مع الاهل	27	54.0
باطون	14	28.0
اسبست	1	2.0
زينكو	1	2.0
منزل كبير	2	4.0
المجموع	50	100.0

الإجابة على تساؤلات الدراسة: -

قام الباحث بالإجابة عن تساؤلات الدراسة من خلال حساب النسب المئوية واختبار" T المعلمي " للعينة الواحدة وقد قسم الباحث الوزن النسبي للاستجابات وفقا للسلم التالي:

4.21 فأكثر	**تكافئ %84.2**	**مرتفع جدا**
420 – 3.41	**تكافئ %68.2 - %84.0**	**مرتفع**
3.40- 2.61	**تكافئ %52.2 - %68.0**	**متوسط**
2.60- 1.81	**تكافئ %36.2 - %52.0**	**منخفض**
أقل من 1.80	**تكافئ اقل من 36.2%**	**منخفض جدا**

وللوقوف على دلالة الفروقات في المستويات قام الباحث بتطبيق " اختبار T للعينة الواحة " لمقارنة متوسط الاستجابات على كل محور بالقيمة 3.41 التي تكافئ بداية تدريج الاستجابات المرتفعة وقد جاءت النتائج على الصورة التالية كما في الجدول رقم (18) :-

جدول (16)

اختبار تي للعينة الواحدة مقارنة بالقيمة 3.41

م	المحور	قيمة تي	درجات الحرية	الدلالة	
1	واقع المسئولية المجتمعية للشباب	13.2	49	0.000	دال
2	نماذج من المشاركة المجتمعية	1.83-	49	0.07	غير دال
3	معوقات مشاركة الشباب	5.4	49	0.00	دال
4	تطلعات ومقترحات الشباب تجاه المشاركة المجتمعية	3.87	49	0.00	دال
	مجمل الاستبانة	7.28	49	0.00	دال

يشير الجدول رقم (16) إلى وجود فروق ذات دلالة احصائية لصالح المتوسطات الحسابية للمحاور الأول والثالث والرابع وكذلك بالنسبة لمجمل الاستبانة , حيث تشير النتائج الى أن تلك الاستجابات كانت مرتفعة بصورة واضحة في حين كانت استجابة المحور الثاني غير دالة احصائيا دلالة وهي لم ترق الى الإيجابية التي عكستها الاستجابات في المحاور المتبقية .

اختبار اعتدال البيانات

يعد اختبار الاعتدال للبيانات الاحصائية من الاختبارات الهامة التي تمهد لاختيار الاختبارات المناسبة في التحليل الاحصائي، وقد استخدم الباحث معاملي الالتواء والتفرطح ليدلل من خلالهما على مدى اعتدال البيانات الإحصائية المتعلقة بمحاور الدراسة وقد جاءت النتائج على النحو التالي وفقاً للجدول رقم (17) :-

جدول (17)

التوزيع النسبي لإجابات أفراد العينة وفقاً لاختبار اعتدال البيانات

م	المحور	الالتواء		التفرطح	
		معامل الالتواء	الخطأ المعياري	معامل التفرطح	الخطأ المعياري
1	واقع المسئولية الاجتماعية للشباب	0.708	0.337	0.089	0.662
2	نماذج من المشاركة المجتمعية	0.445-	0.307	0.138-	0.661
3	معوقات مشاركة الشباب	0.07	0.335	0.867	0.665
4	تطلعات ومقترحات الشباب تجاه المشاركة المجتمعية	0.705	0.336	0.065	0.664
	مجمل الاستبانة	0.222	0.334	0.411	0.663

يشير الجدول رقم (17) الى اعتدال الاستجابات المتعلقة بمحاور الدراسة ومجملها وذلك لاقتراب معاملي الالتواء والتفرطح من القيمة الصفرية فيها, وعليه سيقوم الباحث باستخدام الاختبارات المعلمية للمقارنة للإجابة عن تساؤلات الدراسة.

-النتائج المتعلقة بمحاور الدراسة

جدول (18)

النتائج المتعلقة بمحاور الدراسة

م	المحور	المتوسط الحسابي	الانحراف المعياري	النسبة المئوية	التقدير
1	واقع المسئولية الاجتماعية للشباب	4.16	0.51	83.2	مرتفع
2	نماذج من المشاركة المجتمعية	3.00	0.76	60	متوسط
3	معوقات مشاركة الشباب	3.98	1.02	79.6	مرتفع
4	تطلعات ومقترحات الشباب	4.05	1.55	81	مرتفع
	مجمل الاستبانة	3.8	0.58	76	مرتفع

يدلل الجدول رقم (18) على أن الاستجابات تجاه محاور الاستبانة كانت مرتفعة حيث كانت النسبة 76% وفي المحور الأول المتعلق بواقع المسؤولية المجتمعية للشباب تجاه المشاركة كانت النسبة 83,2 % تلاها المحور الرابع حيث كانت النسبة 81 % ومن ثم المحور الثالث بنسبة 79,6 % وكانت متوسطة في المحور الثاني بنسبة 60% .

وللإجابة عن التساؤل الأول: ما واقع ومسؤولية الشباب تجاه المشاركة المجتمعية: تم حساب الأوزان النسبية للاستجابات المتعلقة بفقرات المحور الأول المصمم للإجابة عن التساؤل الأول، وقد جاءت النتائج وفق الجدول رقم (19) :

جدول رقم (19)

الأوزان النسبية للاستجابات المتعلقة بواقع ومسؤولية الشباب تجاه المشاركة المجتمعية

م	الفقرة	المجموع	المتوسط الحسابي	الوزن النسبي المئوي
15	أحرص على التفوق باستمرار	50	4.4600	89.2
16	أحافظ على البيئة وأتجنب احداث تلوث بها	50	4.3600	87.2
17	أتعاون مع زملائي في تقديم العون للأخرين	50	4.1000	82
18	أحرص على عدم التسبب في احداث الأذى للأخرين	50	4.5600	91.2
19	أراجع نفسي باستمرار في حالة إحداث أذى للأخرين	50	4.3600	87.2
20	أتحلى دائما بالأخلاق في معاملاتي اليومية	50	4.3400	86.8
21	أشارك دائما في المناسبات الوطنية	50	2.8000	56
22	أحرص على التطوع من	50	3.4600	69.2

	أجل خدمة أبناء مجتمعي			
23	أتحسس دائما تحقيق الرضا للوالدين	50	4.3000	86
24	أجنب الوالدين التسبب في مشكلات مع الأخرين	50	4.3200	86.4
25	علاقاتي بالجيران والمحيطين بي جيدة	50	4.1200	82.4
26	أحرص على تكوين صداقات نافعة في المجتمع	50	4.1200	82.4
27	أتعاون مع مؤسسات الدولة الرسمية ولا أجد حرجاً في ذلك	50	2.6600	53.2
28	أشارك في أيام تطوعية تنظمها الجامعة	50	2.4600	49.2
29	أرفض المحاباة والتمييز في كل أمور حياتي	49	4.0000	80
30	أحترم أساتذتي وأحرص على التواصل معهم	50	4.6400	92.8
31	أعطى لجلسائي نصيب من الحديث	50	4.4000	88
32	أحترم أراء الأخرين وأتجنب سياسة فرض الأراء	50	4.0800	81.6
33	أحافظ على النظام داخل جامعتي وخارجها	50	4.5000	90
34	أهتم ببيئتي لتكون نظيفة ومنظمة	50	4.5200	90.4
35	أساعد زملائي وزميلاتي بالجامعة في الحصول على الملخصات الدراسية	50	4.0600	81.2
36	أحرص على تبادل الاحترام بيني وبين زملائي بالجامعة	50	4.6000	92
37	أتجنب التشاجر مع الزملاء وأبتعد عن المتناقضات	50	4.5600	91.2
38	أقابل الإساءة بالإحسان وأقدم التسامح في أغلب أمور حياتي	50	4.1000	82
39	أحافظ على القيم وأخلاقيات الشارع الفلسطيني	50	4.1800	83.6

40	أتقبل المساءلة والمحاسبة عند الخطأ	50	3.9600	79.2
41	أتقبل النقد الهادف ولا أبدى استيائي من ممارسيه	50	4.1400	82.8
42	لدى طموح للالتزام بالمسؤولية الاجتماعية وتطبيقها في المستقبل	50	4.3000	86
43	أحترم القوانين والتشريعات واللوائح الموضوعة بالجامعة وأعمل بمقتضاها	50	4.1200	82.4
44	أقف مع الجامعة ضد أي اعتداءات خارجية أو تشويه للسمعة	50	4.0400	80.8
45	أحترم التعددية الثقافية والسياسية	50	3.5600	71.2
	المعدل العام لفقرات المحور الاول	-	-	%83.2

يشير الجدول رقم (19) المتعلق بالمحور الخاص بواقع ومسؤولية الشباب تجاه المشاركة الى أن النسبة كانت مرتفعة حيث مثلت 83,2 % من العينة ، وهذا يدلل على مدى اهتمام الشباب الجامعي بمجتمعهم في إطار فهمهم لمقرر المسؤولية المجتمعية ويؤكد على أهمية تدريس المقرر كمقرر إجباري إلزامي لكل الطلاب والطالبات بالجامعات كما يرجع الباحث ارتفاع النسبة الى أن الباحث ترك حرية الاختيار في مشاركة الطلاب والطالبات في تعبئة الاستبانة ومن ثم مثلت الاستمارات التي تم استلامها من الطلاب أفراد العينة الذين أبدوا استعدادهم الحقيقي في المشاركة في المشروع البحثي كورقة عمل وتعبئة الاستمارة على هذا الأساس وهذا في حد ذاته قد دلل على مدى رغبتهم وحرصهم على المشاركة ومن ثم كانت الاستجابة لديهم عالية في مجمل فقرات الاستبانة المتعلقة بهذا المحور وكانت أعلى الإجابات كما هو واضح بالجدول الحرص على تبادل الاحترام مع الزملاء والأساتذة 92% والحرص على عدم التسبب في إحداث الأذى للأخرين 91,2% وتجنب التشاجر مع الزملاء 91,2% والحفاظ على النظام داخل الجامعة 90% والحرص على الالتزام بالمسؤولية و تطبيقها في المستقبل 86% .

وللإجابة عن التساؤل الثاني: ما نماذج مشاركة الشباب المجتمعية وما دورهم في الوقوف بجانب مجتمعهم: قام الباحث بحساب الأوزان النسبية للاستجابات المتعلقة بفقرات المحور الثاني المصمم للإجابة عن التساؤل الثاني، وقد جاءت النتائج وفق الجدول التالي:

جدول رقم (20)
الأوزان النسبية للاستجابات المتعلقة بنماذج المشاركة المجتمعية

م	الفقرة	المجموع	المتوسط الحسابي	الوزن النسبي المئوي
46	قمت بالتطوع في أحد الجمعيات الخاصة	50	2.1800	43.6
47	شاركت في مجموعة لعمل الخير بمنطقتي	50	2.7000	54
48	ساهمت مع أصدقائي في تكوين ائتلاف لتقديم خدمات تطوعية	50	2.5800	51.6
49	أشارك دائما على مواقع التواصل بالموضوعات الإيجابية عن وطني	50	3.1800	63.6
50	انضممت لمجوعة طلاب لنشر النزاهة والشفافية في التعاملات اليومية	50	2.8800	57.6
51	أحب الانضمام لمجموعات مكافحة الفساد على مواقع التواصل	50	3.2800	65.6
52	أشارك في الندوات وورش العمل التي تعقدها الجامعة	49	3.0000	60
53	أشارك في أنشطة حماية البيئة والبرامج الداعمة لها	50	3.0400	60.8
54	أهتم بالمشاركة في الاعمال الخيرية.	50	3.4400	68.8
55	نادرا ما أشارك في اعمال الإغاثة والكوارث	50	2.6000	52
56	أشارك في الأنشطة التي تحافظ على التراث والهوية	50	3.3400	66.8
57	أقف مع الطلاب والطالبات في الازمات التي تتعرض لها البلد	50	3.8400	76.8
	المعدل العام لفقرات المحور الثاني	-	-	%60

يشير الجدول رقم (20) الى أن استجابات الشباب كانت متوسطة فيما يتعلق بالمحور الخاص بنماذج المشاركة حيث بلغت النسبة 60% من مجمل فقرات هذا المحور من الاستبانة ، وهذا المعدل تعده الدراسة مقبول نوعاً ما نظراً لما يوجهه الشباب من معيقات تحد من مشاركتهم أوضحوها في استجابات المحور الثالث بالجدول القادم رقم

(21) ، وكانت أهم النماذج تتمثل في الوقوف مع زملائهم في أوقات الأزمات 76,8% وفى قيامهم بالمشاركة في الأعمال الخيرية في أماكن سكناهم 68,8% وفى الأنشطة التي تحافظ على التراث والهوية 66,8% وعلى مواقع التواصل كمشارك في مجموعات مكافحة الفساد 65,6% وعلى مواقع التواصل بالموضوعات الإيجابية عن الوطن 63,6% ، وفي الندوات وورش العمل التي تعقدها الجامعة 60% ، والجدير بالذكر أن الجامعة ربطت بين التخرج والتطوع وجعلت التطوع إجباري لكل طالب وطالبة وقد وفرت لهم تطوع بمعدل لا يقل عن (50) ساعة في أحد المؤسسات الخدماتية طوال فترة الدراسة.

وللإجابة عن التساؤل الثالث: ما المعوقات والصعوبات التي تواجه مشاركة الشباب المجتمعية: قام الباحث بحساب الأوزان النسبية لفقرات المحور الخاص بذلك التساؤل، بالإضافة إلى حساب الوزن النسبي لمعدل فقرات المحور، وكانت على الصورة التالية كما في الجدول التالي:

جدول رقم (21)

الأوزان النسبية للمحور الخاص بمعوقات وصعوبات التي تواجه مشاركة الشباب

م	الفقرة	المجموع	المتوسط الحسابي	الوزن النسبي المئوي
58	الظروف الاقتصادية التي يعيشها الشعب الفلسطيني	50	4.2600	85.2
59	قلة الخبرات والمعرفة بفوائد المشاركة	50	3.7200	74.4
60	احجام المؤسسات عن توفير فرص المشاركة	50	3.5000	70
61	عدم وجود حوافر تشجيعية	50	3.8200	76.4
62	عدم اهتمام الاعلام بموضوع المشاركة	50	3.9000	78
63	الانقسام والأزمات السياسية التي يمر بها المجتمع	50	4.4800	89.6
64	عدم اتاحة الفرصة لمشاركة الشباب في اتخاذ القرارات	50	4.0200	80.4
65	التنشئة الاجتماعية السلبية	50	3.6200	72.4
66	التفكك الاسرى والنزاعات المجتمعية	50	4.7000	94
67	الأنماط الثقافية السائدة	50	3.7400	74.8
68	ضعف الوعي بأهمية المشاركة	50	3.7600	75.2
69	قلة البرامج التدريبية الخاصة بصقل مهارات الشباب	50	4.0400	80.8
70	عدم وضوح مفهوم	50	3.8000	76

	المشاركة لدى الكثيرين			
71	عدم وجود مشاريع خاصة بالشباب بالجامعة	50	3.7000	74
72	المحاباة والتمييز بين الشباب في المشاركة	50	3.6800	73.6
	المعدل العام لفقرات المحور الثالث			%79,6

يشير الجدول رقم (21) الى ارتفاع النسب على المحور الثالث المتعلق بمعوقات مشاركة الشباب وكانت النسبة 79،6 % حيث أنهم أكدوا على وجود العديد من العقبات التي تواجههم وتحد من مشاركتهم، وكان أهمها كما يوضحها الجدول السابق التفكك والنزاعات المجتمعية 94% والانقسام السياسي 89,6% والظروف الاقتصادية 85,2% وقلة البرامج التي تصقل مهاراتهم 80,8% وعدم توفير فرص المشاركة لهم في اتخاذ القرارات80,4% وعدم اهتمام الاعلام بموضوع المشاركة 78% وعدم وجود حوافز تشجيعية 76,4% .

وللإجابة عن التساؤل الرابع: - ما تطلعات ومقترحات الشباب تجاه تحقيق مشاركة مجتمعية أفضل في المستقبل: تم حساب الأوزان النسبية للفقرات الخاصة بهذا التساؤل، بالإضافة إلى حساب الوزن النسبي الخاص بمتوسط فقرات هذا التساؤل , وقد جاءت النتائج كالتالي :-

جدول رقم (22)

الأوزان النسبية للفقرات الخاصة بتطلعات ومقترحات الشباب تجاه المشاركة

م	الفقرة	المجموع	المتوسط الحسابي	الوزن المئوي
73	إضافة مساقات تحث الطلاب على المشاركة المجتمعية	50	4.2200	84.4
74	اتاحة الفرص للشباب للمشاركة في الأنشطة داخل الجامعة وخارجها	50	4.1400	82.8
75	توظيف مواقع التواصل الاجتماعي لدعم مشاركة الشباب في بناء مجتمعهم	50	4.0200	80.4
76	توفير فرص ومشروعات للشباب تمكنهم من المشاركة في مجتمعهم	50	3.9200	78.4
77	إقامة دورات تدريبية تحث الشباب على المشاركة	50	3.9600	79.2
78	تكريم الشباب الفاعلين في المجتمع وتوفير حوافز لهم	50	4.0000	80
79	تطوير القوانين الناظمة للمشاركة بما يكفل إيجاد فرص حقيقية	50	4.0400	80.8

	للشباب			
80	توفير مشاريع خاصة بالشباب تهدف لتنمية روح الانتماء والمبادرة لديهم	50	4.9200	98.4
81	قيام الاعلام بدوره في دعوة الشباب لبرامج تشجعهم على المشاركة.	49	3.8571	77.1
82	91-السماح للشباب بالإشراف على أنشطة الجامعة بأنفسهم.	50	3.6600	73.2
83	السماح للشباب بالمشاركة في تحديد الأولويات والخطط الرسمية للدولة	50	3.6000	72
84	انشاء نظام من الحوافز مرتبط بالمشاركة لتشجيعها	50	4.8000	96
85	الشفافية والوضوح وعدم الغموض في المشروعات التي تتطلب مشاركة الشباب	50	3.8800	77.6
86	المساواة وتحقيق مبدأ تكافؤ الفرص في المشاركة	50	3.9400	78.8
87	عقد دورات لتمكين الطلاب من التعامل مع القضايا والمشكلات المجتمعية المختلفة.	50	3.8600	77.2
88	التفاعل مع الشباب الخريجين وتوفير فرص عمل لهم	50	4.6800	93.6
89	عقد دورات وبرامج تأهيلية للشباب لاختراق عن سوق	50	3.6200	72.4
90	تنمية قدرات ومهارات الطلاب أصحاب المشاركات الاجتماعية الناجحة ورعايتهم وتشجيعهم	50	3.9800	79.6
91	اتاحة الفرصة للشباب بالمشاركة في اتخاذ القرارات المجتمعية	50	3.8200	76.4
	المعدل العام لفقرات المحور الرابع			%81

أكدت النتائج في الجدول رقم (22) على الارتفاع الملحوظ المتعلق بتطلعات ومقترحات الشباب تجاه المشاركة المجتمعية حيث بلغت النسبة 81% مما يدلل على أن هؤلاء الشباب لديهم قدر من الطاقة يرغبون في توظيفها من خلال تذليل العقبات والفرص لهم وتوفير مشاريع خاصة بهم 98,4% وتوفير نظام للحوافز مرتبط بالمشاركة 96% وأيضاً التفاعل مع الشباب وتوفير فرص عمل لهم 93.6% مع إتاحة الفرص لمشاركتهم

في أنشطة الجامعة 82.8% وتوفير مساقات بالجامعة تحث على مشاركتهم 84,4% وتكريم الفاعلين منهم 80%.

توصيات ومقترحات

-**توصى** الدراسة ضرورة تدريس مقرر المسؤولية المجتمعية كمقرر إجباري إلزامي لكل طلاب الجامعات الفلسطينية.

-**توصى** الدراسة بضرورة تضافر الجهود لتوظيف طاقات الشباب من خلال تذليل العقبات والفرص لهم وتوفير مشاريع خاصة بهم وإتاحة لهم الفرص للمشاركة في أنشطة الجامعة المختلفة والمشاركة بأنفسهم في اتخاذ القرارات الجامعية – مطالبة المؤسسات بعدم الإحجام عن قبول طلبات التطوع من الشباب وتوفير حوافز تشجيعية لهم وإنشاء دوائر ومكاتب تطوع بكل مؤسسة لتلقى الطلبات ومتابعتها.

-**توصى** الدراسة بضرورة تشجيع الائتلافات والمبادرات الشبابية التطوعية وتوفير صناديق دعم لها في إطار المسؤولية المجتمعية للجامعات.

-دلت الدراسات السابقة والدراسة الحالية على فعالية البرامج المستخدمة لتحفيز الشباب على تحمل المسؤولية والمشاركة المجتمعية وعظمت من حجم الأثر في ذلك لذلك **تقترح** الدراسة تبنى الجامعات فكرة إنشاء مجموعات شبابية متنوعة وبقيادات شبابية ومن ثم يتم تدريبهم على تحمل المسؤولية والمشاركة في أيام تطوعية وفى الحفلات والمناسبات الوطنية المختلفة بهدف تعزيز روح الانتماء والولاء لديهم.

-تقترح الدراسة تفريغ الجداول الدراسية الجامعية بما يسمح للطلاب والطالبات بالمشاركة في الأنشطة الجامعية والمجتمعية ويكون ذلك عن طريق تخصيص يوم أسبوعي وساعات أسبوعية لمشاركة جميع الطلاب من جميع الكليات وتشجيع الطلبة على المشاركة بتقديم الجوائز الرمزية والمعنوية والتعليمية بقدر الإمكان.

-تقترح الدراسة أن يكون في كل الجامعات عدد من أخصائي رعاية الشباب لكى يتمكنوا من التعامل مع فئات الشباب وترتيب الأنشطة والبرامج المناسبة لهم.

المراجع ..

أولاً :- المراجع العربية :-

- أحمد فضل محمد / **فعالية برنامج للتدخل المهني من منظور الممارسة العامة للخدمة الاجتماعية لتنمية المسؤولية المجتمعية لدى الشباب الجامعي** / مجلة دراسات في الخدمة الاجتماعية والعلوم الإنسانية / مصر / ع 34 / ج10 / ابريل 2013م .
- الأغا وفيق حلمى وعفانة محمد محمد عفانة / **تقييم المسؤولية الاجتماعية للجامعات وفق نموذج كارول بالتطبيق على طلبة الجامعات في قطاع غزة** / بحث منشور في مؤتمر المسؤولية المجتمعية للجامعات المنعقد في جامعة الزرقاء الأردنية / 2017م

.

-الأسعد محمد مصطفى، **مشكلات الشباب الجامعي وتحديات التنمية**، ط1، المؤسسة الجامعية للدراسات، بيروت، لبنان، 2000م .

- بدوي عبد الرحمن ابن عبد الله ابن على / **الدور الاجتماعي للشباب الجامعي في المجتمع السعودي دراسة ميدانية على عينة من طلاب جامعة الملك سعود** / مجلة البحث العلمي في التربية / مصر / ع17 / ج3 / 2016م .

- بشرى صمويل تامر / **تحمل المسؤولية بين طلاب الجامعة بين الرفض والقبول " استراتيجية مقترحة لرفع مستوى تحمل المسؤولية "** / مجلة كلية التربية بأسيوط / مج 27 / ع1 / جامعة أسيوط / يناير 2011م .

-بركات زياد وأبو على ليلى / **واقع الأنشطة الطلابية اللامنهجية في جامعة القدس المفتوحة دراسة مسحية في منطقة طولكرم التعليمية** / بحث منشور بمؤتمر الأنشطة الطلابية اللامنهجية في الجامعات الفلسطينية / جامعة النجاح الوطنية بنابلس / 2012م .

-حجازي نظمية / **أسباب عزوف طلبة جامعة القدس المفتوحة عن المشاركة بالأنشطة الطلابية من وجهه نظرهم** / بحث منشور بمؤتمر الأنشطة الطلابية اللامنهجية في الجامعات الفلسطينية / جامعة النجاح الوطنية / مارس 2012م .

- حليمة قادري / **اتجاهات الشباب نحو المسؤولية الاجتماعية دراسة مقارنة على شباب مدينة وهران** / مجلة دراسات نفسية وتربوية / جامعة قاصدي مرباح /الجزائر / ع16 / جوان 2016م .

- الحركة غادة / **دراسة للعوامل المؤثرة في تحفيز الشباب على المشاركة المجتمعية** / المكتبة الجامعية الأردني / دمشق 2009م .

- الحسن احسان محمد ،علم اجتماع العائلة، دار وائل للنشر، ط1، عمان ، الأردن، 2005م .

- خريبة صفاء صديق محمد والبقمي نورة سعد / **المسؤولية المجتمعية كمتغير وسيط بين التضحية الشخصية والانتماء للوطن لدى الشباب الجامعي بمدينة الرياض** / مجلة الارشاد النفسي / مصر / ع44 / ديسمبر 2015م .

- دويكات سامح سبع خضر / **دور الشباب الفلسطيني الجامعي في المشاركة السياسية والفعاليات الجماهيرية الوطنية (1993 – 2015م)** / رسالة ماجيستير غير منشورة جامعة النجاح الوطنية نابلس / 2016م .

- السروجي طلعت مصطفى ، **الخدمة الاجتماعية الدولية** ، مكتبة الأنجلو المصرية ، ط1 ، القاهرة ، 2010م

- شتا السيد على ، **نظرية الدور والمنظور الظاهري لعلم الاجتماع** ، المكتبة المصرية ، الإسكندرية ، مصر ، 2003م .

- شقفة عطا أحمد على / **تقدير الذات وعلاقته بالمشاركة السياسية لطلبة جامعة القدس المفتوحة بغزة** / معهد البحوث والدراسات العربية / رسالة ماجيستير غير منشورة / القاهرة / 2008م .

- صالح نجلاء محمد / **نحو برنامج مقترح في خدمة الجماعة لتنمية قيم المواطنة لدى الشباب الجامعي " دراسة وصفية مطبقة على طلاب جامعة اليرموك "** / مجلة دراسات في الخدمة الاجتماعية والعلوم الإنسانية / مصر / ع28 / ج4 / ابريل 2010م .

- صالح سامية خضر ، **المشاركة السياسية والديموقراطية ، اتجاهات نظرية ومنهجية حديثة تساهم في فهم العالم من حولنا** ، كتب عربية للنشر ، كلية التربية ، جامعة عين شمس ، القاهرة ، 2005م .

- الصغير أحمد حسين ، **التعليم الجامعي في الوطن العربي "تحديات الواقع ورؤى المستقبل "** ، ط1 ، عالم الكتب ، القاهرة ، 2005م

- الطاهر رنا هاني شفيق / **دور المجموعات الشبابية في النماء الذاتي والمشاركة المجتمعية** / رسالة ماجيستير غير منشورة / الجامعة الأردنية / 2010م .

-عبد القادر محمد علاء الدين ، **دور الشباب في التنمية** ، منشأة المعارف ، الإسكندرية ، 1998م.

- عباس منال محمد ، **المسؤولية الاجتماعية بين الشراكة وأفاق التنمية** ، دار المعرفة الجامعية ، الإسكندرية ، 2016م .

-عواد يوسف دياب وأخرون ، **المسؤولية المجتمعية** ، منشورات جامعة القدس المفتوحة ، عمان ، الأردن ، 2014م

-عبيد ماجدة بهاء الدين وجودت حزامة، **وقفة مع الخدمة الاجتماعية**، ط1 ، دار صفاء للنشر والتوزيع ، عمان ، الأردن ، 2009م

-عيوش ذياب والزعنون فيصل، **الرعاية الاجتماعية**، ط2 ، منشورات جامعة القدس المفتوحة ، عمان ، الأردن ، 2008م .

-عوض حسنى وحجازي نظميه / **واقع المسؤولية المجتمعية لدى طلبة جامعة القدس المفتوحة وتصور مقترح لبرنامج يرتكز الى خدمة الجماعة لتنميتها** / مجلة جامعة القدس المفتوحة للأبحاث والدراسات / ع 30 / ج(1) / 2013م .

-عمر ، معن خليل ، **علم اجتماع الأسرة** ، دار الشروق ، ط1 ، عمان ، الأردن ، 2004م .

- عون جورج / **الالتزام الاجتماعي للطلبة الجامعيين تجربة جامعة القديس يوسف في بيروت** / المؤتمر الإقليمي العربي " نحو فضاء عربي للتعليم العالي التحديات العالمية والمسؤوليات المجتمعية " / مكتب اليونسكو الإقليمي للتربية في الدول العربية ببيروت / مصر / 2009م .

- العنزي يوسف ابن سطان / **فاعلية برنامج إرشادي في تنمية المسؤولية الاجتماعية والمواطنة لدى عينة من طلاب جامعة تبوك دراسة شبه تجريبية** / المجلة العربية للدراسات الأمنية والتدريب (السعودية) / مج 31 / ع63 / سبتمبر 2015م .

- غرايبة فيصل محمود، **الخدمة الاجتماعية في المجتمع المعاصر**، ط2 ، دار وائل للنشر والتوزيع ، عمان ، الأردن ، 2008 م .

- غيث محمد عاطف، **قاموس علم الاجتماع**، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 2006م .

- النابلسي هناء حسنى محمد، **دور الشباب الجامعي في العمل التطوعي والمشاركة السياسية**، ط1، دار مجدلاوي، القاهرة ، 2010 م

-فهمى محمد سيد ، **العوامل والشباب من منظور اجتماعي** ، ط1 ، دار الوفاء ، الإسكندرية ، 2007م .

- كورى ماريان وآخرون ترجمة. سيف الدين زريقي، **المجموعات الممارسات والتطبيقات**، ط1 ، دار الفكر ، عمان ، الأردن ، 2013 م

-موقع وزارة التربية والتعليم العالي **www.aqac.mohe.gov.ps**)

- موقع الجامعة) **www.qou.edu**

ثانياً :- المراجع الأجنبية :-

1-Ho, Thuy T.T.**Corporate Social Responsibility Perceptions and Activities of Small and Medium Enterprises in Vietnam**

Master of Science (MS), Ohio University, 2017, Environmental Studies (Voinovich)

2-Ondja'a, Bertin **University Social Responsibility: Achieving Human and Social Development in Cameroon**

PhD, University of Cincinnati, 2017, Education, Criminal Justice, and Human Services: Educational Studies

IRAK KÜRDİSTAN BÖLGESEL YÖNETİMİ (IKBY)`NİN REFERANDUM HAMLESİNE İSRAİL ETKİSİ

Murat KÖYLÜ[*]

GİRİŞ

Irak Kürdistan Bölgesel Yönetimi (IKBY) Irak'ın kuruluşundan itibaren bağımsızlık isteğine sahip olsa da yakın tarihte bu fikri açıkça dile getirmekten hep imtina etti. Çünkü Kürdistan bölgesi yöneticileri bağımsızlık isteğinin gerçekleşebilmesi için destekleyici koşul ve zamanın beklenilmesi gerektiğine inanarak bu isteği ifade etmekten kaçınmış, hatta reddetmişlerdir. Diğer yandan bu isteğin ifade edilmeyişi ya da reddedilmesi de iyi saklandığı anlamına gelmemektedir. Çünkü ilgili küresel ve bölgesel aktörlerin hepsi bunun farkında olmuş ve buna göre politika geliştirmişlerdir. Irak ile ilgili siyasal gelişmeler söz konusu olduğunda ilgili bütün aktörler sürekli olarak "*Irak'ın toprak bütünlüğü* "ne vurgu yapmış ve böylece Irak'ta bağımsızlığa her zaman en yakın grup olan Kürtlerin bu isteklerinin baskı altında tutulması amaçlanmıştır.

Herkesin bildiği, fakat kimsenin dile getirmediği bu sırrı Kürdistan Bölgesel Yönetimi Başkanı Mesud Barzani 1 Temmuz 2014'te BBC'ye verdiği röportajda ifşa etti ve son noktayı koydu. Röportajında ilk kez dünya kamuoyuna Kürdistan bölgesi için bağımsızlık düşüncesinde olduklarını ve bunu artık gizlemelerine gerek olmadığını açıkça ifade etmişti. Açıklamaya yönelik tepkiler de aslında beklendiği gibi oldu. Çünkü yıllardan beri ilgili bütün aktörler bu isteğin bir gün bir şekilde açığa çıkacağını bildiklerinden açıklamayı şaşkınlıkla karşılayan olmamıştı.

Verilen tepkiler değerlendirildiğinde en sert tepkinin İran'dan geldiği görülmektedir. İran, bağımsız Kürdistan'ın kurulmasının bölgede yeni bir kanser uru olacağını belirterek buna karşı çıktı. İsrail başbakanı ise Kürtlerin siyasal bağımsızlığı hak ettiklerini,

[*] Dr. Öğr. Üyesi, Toros Üniversitesi, El-mek: murat.koylu@toros.edu.tr

bundan dolayı bağımsızlık özlemlerinin desteklenmesi gerektiğini belirterek arka çıktı. Türkiye bu konuda büyük ölçüde sessiz kalarak nötr bir tutum içerisinde. Bu konuda sadece AK Parti Genel Başkan Yardımcısı Hüseyin Çelik konuştu ve Financial Times gazetesine verdiği röportajda "*Irak bölünürse Kürtlerin de kendi geleceklerine karar verme hakkı vardır*" demişti.

Birinci Dünya Savaşı sonrası başlayan bu süreç, Ortadoğu`da petrol ataklarının bulunmasıyla emperyalizmin hedefi haline gelen, toplama devlet yapılarıyla (Irak, Suriye) bölgeye hâkim olmak maksadından başka bir şey değildi aslında. Musul ve Kerkük`ün kaderi bu maksat etrafında şekillenmeye başlamıştı bile.

Lozan Anlaşması ve sonrasında Musul konusunda çözümü (kendi istekleri yönünde çıkana kadar) erteleyen başta İngiltere olmak üzere emperyalizmin temsilcileri, kendi kontrollerinde uydu devletçikler yoluyla bulmanın sonucu, günümüzde bu rolü üstlenen ABD ve takipçilerinin sorumluluğunda devam etmektedir.

ABD'nin 2003 yılında Irak'a müdahalesi, birçok değişikliği de beraberinde getirmiştir. Irak'ta Saddam rejimi devrilmiş, iktidardaki Sünni ağırlık tüm gücünü kaybetmiştir. Dikta rejimiyle meşruiyet sağlamaya çalışan Sünniler, ABD'nin iktidar oluşturma meşruiyetini sekteye uğratmak için direniş ve muhalefet saflarına geçmişlerdir. Yıllardır ezilen ve hor görülen Irak'ın diğer kesimleri ise yeni şanslar elde etmişlerdir. Irak'taki nüfus oranlarına göre, Irak'ta iktidarda ağırlığı oluşturan Şiiler, Kürt grupları da yanlarına çekerek, yıllardır elde edemedikleri gücü ellerine almışlardır. Kürt gruplar ise on yıllardır hayalini kurdukları "*bağımsız devlet*" için bir şans yakaladıklarını düşünmekte ve tüm güçlerini bunun için sarf etmektedirler.

Öte yandan Irak'ın her döneminde ezilen Türkmenler de, Saddam'ın devrilmesiyle birlikte talihlerinin açıldığı düşüncesiyle yeni bir heyecana kapılmış olsalar da, Irak'ta gelişen süreç heyecanlarını kursaklarında bırakmıştır. Türkiye'nin ABD askerlerinin topraklarından Irak'a girmesine izin vermemesinin cezası bir anlamda Türkmenlere yüklenmiş ve geçmiş tüm rejimlerin yaptığı gibi arka plana atılmışlardır. Türkiye'nin de Irak'ta etkisini yitirmesi ve uyguladığı yanlış politikalarla, Türkmenler iyice yalnızlığa itilmiş, seslerini dünya kamuoyuna duyuramamışlardır. Irak'ta yalnız kalan ve bu nedenle daha da ezilen Türkmenler,

Irak'taki güç odaklarına doğru yönelmiştir. Bu da Türkmenlerde özgüven kaybına yol açmıştır. Irak'taki diğer azınlıkların durumunda ise pek fazla değişiklik olduğunu söylemek mümkün değildir.

Irak'ta Kürt grupların isteklerine ses çıkarmayan ABD, Kürtleri yüzyıllık hedeflerine çok yaklaştırmıştır. Ancak Kürt gruplar bu hedeflerine ekonomik özgürlükleri olmadan ulaşamayacaklarını bildikleri için Kerkük konusunda ısrarlı bir tutum sergilemişlerdir. Tek basına dünya petrol rezervlerini yaklaşık % 6'sına sahip Kerkük, Kürt gruplar için bulunmaz bir nimet olarak değerlendirilebilir. İşte Kürt gruplar, Irak siyasetindeki ağırlıklarını ve ABD'nin Irak'taki en yakın müttefiki olma avantajını kullanarak, Kerkük konusunda imtiyaz elde etmeye çalışmışlardır.

Günümüzde IKBY Lideri aşiret reisi Barzani`yi Bağımsız Devlet olma yolunda cesaretlendiren ABD-İsrail eksenli yaklaşım, bir oldubitti ile 26 Eylül sabahına "*Kürdistan*" devleti ile uyanmaları için tüm gayreti göstermektedirler.

1. İsrail`in Kürtlere ve IKYB`ye Karşı İlgisi

İsrail'in Kürtlere ve Kuzey Irak'a karşı duyduğu ilginin önemli sebeplerinden birisi Yahudi Kürtlerdir. Kuzey Irak'ta yaşayan Yahudilerin neredeyse tamamı 1950'li yıllarda İsrail'e göç etmiş, fakat Amerika'nın Irak'ı işgal etmesinden sonra birçok Yahudi Kürt'ün Kuzey Irak'a geri döndüğü ve bölgeden toprak satın aldıkları iddia edilmektedir (Bayraklı, 2013: 465-466)

Bazı kaynaklara göre İsrail'de 150 bin civarında Yahudi Kürt yaşamaktadır. Yahudi Kürtler bu zamana kadar yeteri kadar araştırılmış bir konu değildir. Tarihleri hakkında nispeten az sayıda bilimsel araştırma mevcuttur. Bu araştırma kitaplarından biri de Erich Brauer'e ait "Kürdistan'ın Yahudileri" adlı antropolojik incelemedir.

Brauer 1942 yılında yayınlanan bu monografi çalışmasında Filistin'deki Yahudi Kürtler 'in tarihini ve kültürünü araştırmıştır. Brauer Yahudi Kürtleri şu şekilde tanımlamaktadır. "*Bir Kürt Yahudi'yi Kürtlerin yaşadıkları topraklarda yaşayan ve Aramice (Targum) konuşan biri olarak en iyi şekilde tanımlayabiliriz.* Kürtlerin göç istikametlerinin doğu-batı; Yahudilerinki ise batı-doğu olduğu tam olarak bilinmelidir. Brauere göre Yahudi Kürtler'in

yerleşim bölgelerinin merkezi kuzeyde Toroslar, güneyde Zağros Dağları ve batıda Dicle Nehri'ne kadar olan bölgedir. Kürtler ve Yahudiler arasındaki ilişkinin geçmişi MÖ 8. yüzyıla hatta bazı spekülasyonlara göre daha da geriye gitmektedir (Bayraklı, 2013: 466-476).

Bazı yazarlar Hz. İbrahim'in bir Kürt olduğunu iddia etmişler ve yapılan bazı genetik araştırmalarda Kürtler ile Yahudilerin yakın akraba oldukları iddia edilmiştir. Ama şurası kesindir ki bugünkü Filistin coğrafyasında yaşayan Yahudiler tarihte en az üç defa MÖ 722, 586 ve 359 yıllarında olmak üzere Asurlular, Babilliler ve Persler tarafından bugün Kürdistan ve Mezopotamya diye tabir edilen coğrafyaya sürgün edilmişlerdir.

Yahudiliğin yazılı kutsal metinleri olan Talmud ve Tevrat bu sürgün sırasında Mezopotamya'da ortaya çıkmıştır. Bu manada Kürdistan bölgesi Yahudilerin yazılı tarihi ve kültürleri açısından önemli bir coğrafya konumundadır. Sattar'a göre Babil eski çağlarda Yahudilerin New York'u olarak görüldüğünden "olması gerekilen yer" konumundadır. Yahudi Kürtler tabiri sorunlu bir tanımdır. Bize göre burada daha çok farklı zamanlarda çeşitli sürgünlerle Kürdistan coğrafyasına gelen ve zamanla Kürt kültürünü ve dilini benimsemiş bir topluluk söz konusudur. Yahudi Kürtler 'in zamanla karışık evliliklerle Kürtlerle akraba olması ve bazı Kürtlerin Yahudilik inancını benimsemiş olması ihtimal dâhilindedir. Ama tarihte Kürtlerin topluca Yahudilik inancını benimsediğine dair bir kayıta rastlanmamaktadır. Bundan dolayı Yahudi Kürtler terimi daha çok Rus Yahudi'si, Türk Yahudi'si ve Alman Yahudi'si terimleri gibi bir kültür havzasını intisap etmiş ve o kültürün dilini benimsemiş olan bir Yahudi topluluğuna işaret etmektedir (Bayraklı, 2013: 476-479).

Eski Kürdistan 'Terra İncognita' yani bilinmeyen ve ulaşımı zor bir bölge olduğu için Yahudi Kürtler Arap tarihçiler tarafından yazılı kaynaklarda çok nadir zikredilmektedir. Yahudi Kürtler hakkında ilk otantik bilgiler 12. Yüzyılda yaşamış olan seyyah Tudelalı Benjamin ve Rotisbonnelu Petahya tarafından kayda geçirilmiştir. Bu iki seyyah İsrail'in efsanevi kayıp 10 kabilesini bulmak için Mezopotamya'daki ve Kürdistan'daki Yahudileri ziyaret etmişlerdir. Her ne kadar Kürdistan'ın merkezine kadar gidemese ve Amediye'yi ziyaret edememiş olsa da Tudelalı

Benjamin Amadiye'de 25.000 Yahudi'nin yaşadığından söz etmektedir (Bayraklı, 2013: 478-480).

Yukarıda anlatılan iki seyyahın aktardıklarına göre Selçukluların yönetimi zamanında Kürdistan'da yerleşmiş zengin birçok Yahudi topluluğu ve çok sayıda sinagog ile hahamlar vardı. Benjamin ve Petahya'nın verdikleri bilgilere göre o zamanlar Musul'da 6.000-7.000 arasında Yahudi yaşıyordu. Haçlı seferleri korkusuyla, Filistin'de yaşayan birçok Yahudi 12. Yüzyılda Filistin'den Mezopotamya ve Kürdistan'a kaçmıştır. Bundan sonraki 200 yıl için Kürdistan'daki Yahudiler hakkında herhangi bir kayıt yok. Bunun sebebi olarak Moğolların katliamları ve yarattıkları yıkıma işaret edilmektedir. Bu dönemde birçok Yahudi Mezopotamya'nın ovalarından Kürtlerin daha yoğun olarak yaşadığı dağlık bölgelere kaçmışlardır.

1948'de Ben Gurion İsrail'in bağımsızlığını ilan ettiğinde Irak, Birleşmiş milletler (BM) tarafından belirlenen sınıra tanklarını gönderdi ve sıkıyönetim ilan etti. Sıkıyönetim aynı zamanda Yahudi işletmelerini de boykota çağırıyordu. Bu şekilde Yahudiler olağan şüpheliler olarak damgalandılar ve kendi ülkelerinde düşman olarak tanımlandılar. Eylül 1948'de önemli bir Iraklı Yahudi olan Shafik Adas'ın idam edilmesi ile Irak'taki Siyonist hareket Yahudiler arasında cazibe kazandı. Bu tarihten sonra Siyonistler Iraklı Yahudiler arasındaki faaliyetlerini yoğunlaştırdılar. 1950 yılında Irak hükümeti tarafından yeni bir yasa çıkarıldı. Buna göre Yahudiler, ülkeyi terk edebilirdi fakat vatandaşlıktan ve mülkiyetlerinden vazgeçmeliydiler. Bu yasaya ve savaşa rağmen Iraklı Yahudiler'in Filistin'e kitlesel bir göçü gerçekleşmedi. Yahudiler hala kendilerini bulundukları toplumun bir parçası olarak gördüler ve bu yaşananları geçici olarak yorumladılar.

Bu dönemde kısa süreliğine de olsa Irak ve İsrail hükümetinin çıkarları ortak bir noktada birleşti. İsrail her ne pahasına olursa olsun, İsrail'e bir Yahudi göçü oluşturmak istiyordu. İsrail ile Irak arasında olası bir nüfus transferiyle ilgili yapılan gizli bir görüşmenin ardından, Irak'ta Yahudi yerleşim yerlerine yönelik bir seri bombalama eylemi gerçekleşti. Bu bombalamalardan sonra yaklaşık 50 bin Yahudi Filistin'e göç için kayıt oldu. Bu göç İsrail devleti temsilcileri tarafından bugüne kadar halen Yahudilerin en büyük ve en şiddetli sınır dışı edilmelerinden biri olarak ifade

ediliyor. Ama ‘’Forget Baghdad’’ başlığı altında 25 Şubat 2004 akşamı bir İsveç kanalı olan SF1’de yayınlanan bir belgeselde, birçok Iraklı Yahudi entelektüel o dönemde Siyonist ajanların Bağdat hükümeti temsilcilerinin onayı ile bu bombalamaları gerçekleştirdiklerini itiraf etmişlerdir (Bayraklı, 2013: 480-483).

1948’e kadar yaklaşık 20 bin Yahudi Kürt İsrail’e göç etmiştir. İsrail devleti 1950 ve 1951 yılında ise 40 bini Yahudi Kürt olmak üzere toplam 130 bin Iraklı Yahudi’yi Ezra ve Nehemia operasyonları ile uçaklarla Kıbrıs üzerinden İsrail’e getirmiştir. Yaklaşık 6.500 Yahudi Bağdat’ta ve birkaç bin Yahudi Kürt de Kürdistan’da kaldı. Bu dönemde ve daha sonra yaşanan göçlerle birlikte İsrail’e göç eden Iraklı Yahudilerin toplam sayısının 300 bin civarında olduğu iddia edilmektedir. Bunzl bu konuyla ilgili şöyle diyor: *‘’Sömürge y*önetimi, Nazi Almanya’sının etkisi, İsrail’in kurulmasının etkisi, Arap hükümdarlarının bir günah keçisi araması ve Siyonist göç basıncı, bir Arap ülkesine belki de en çok entegre olmuş bir Yahudi topluluğunun sonunu getirmiştir.»

İsrail’deki Yahudi Kürtlerin tarihi 19. yy’a dayanmaktadır. İlk göçmenler 1821 yılında dini sebeplerden dolayı Filistin’e gelmişler. Yaklaşık 200 bin Yahudi Kürt bugünkü İsrail’de yaşamaktadır. Yaklaşık 50.000’i Kudüs’te Maoz Zion’da, 7.000’i Hayfada 5.000’i Tiberiasta ve geri kalanı da İsrail’in diğer şehirlerinde yaşamaktadırlar. Hennerbichler’e göre Iraklı Yahudiler halen bugün İsrail’de ikinci sınıf vatandaş muamelesine tabi tutulduklarını düşünmektedirler. Zamanla Yahudi Kürtler İsrail’de eğitimsiz ve cahil bir topluluk olarak görüldü ve ırkçı şakaların en favori konusu haline geldiler. ‘Ana Kurdi’ ifadesi bugün İsrail’de birisinin cehaletini vurgulamak için kullanılmaktadır (Bayraklı, 2013: 480-483).

2. İsrail’in Kuzey Irak politikası

İsrail Devleti kuruluşundan beri Ortadoğu’da güvenliğini sağlayabilmek adına politikalar izlemiştir. Etrafındaki Arap çemberini kırmak İsrail’in esas politikası olmuştur. Bunun için Ortadoğu ülkeleri içerisindeki etnik unsurlarla yakın ilişkiler kurmak en etkili yöntem olarak görülmüştür. Irak içerisindeki Kürt nüfusu ile yakın ilişkiler kurmak Irak’ı İsrail için tehdit unsuru olmaktan çıkartmanın bir yolu olarak görülmüş ve İsrail çıkarları adına önemli bir politika olmuştur (Bölme, 2008:9).

Kuzey Irak'ta Yahudi-Kürt ilişkilerinin kökenleri Yahudilerin İsrail Devleti kurulmadan önce bölgede yaşamalarına kadar dayanmaktadır. İsrail Devleti'nin Kuzey Irak'ta yaşayan Kürtlerle ilk stratejik teması ise 1931 yılında Mossad'ın (İsrail istihbarat teşkilatı) ilk şefi olan Reuven Şiloah'ın Bağdat'ta kaldığı 3 yıl boyunca Kürtlerle kurduğu yakın ilişkiler gösterilir. Bu dönem siyasi ilişkiler açısından Yahudi-Kürt işbirliğinin temeli sayılmıştır. İsrail Kürt ilişkilerinin erken dönemine ilişkin bilgilerde ise 1948 yılında İsrail Devleti kurulmadan önce Kürt hareketinin Avrupa temsilcisi olan Kamuran Ali Bedirhan ile kurulan bağlantılar gösterilmiştir. İsrail Devleti kurulduktan sonra Bedirhan'ın İsrail Devleti Dışişleri Bakanlığı Ortadoğu birimine Suriye ve Lübnan'ın İsrail karşısında etkisiz kalabilmesi için buradaki azınlıkların isyana teşvik edilmesi gerektiğini içeren bir rapor sunduğu iddia edilmiştir (Bilgin, 2015:119).

1961 yılı ise, İsrail ile Kuzey Irak'taki Kürtler arasındaki ilişkilerin dönüm noktası olmuştur. Kürtlerin Bağdat rejimine karşı ayaklanması ve Sovyetler Birliği'nin de bölgede etkinliğini artırması ile 1975 yılına kadar bölgede Kürtlerin inişli çıkışlı süren isyan durumu İsrail, ABD ve İran'ın çıkarlarına araç olmuştur. Irak'ın güçlenmesini istemeyen İsrail 1963 yılında Irak ve Suriye'nin birleşme yönünde adımlar atmasını ülke çıkarlarına tehdit olarak görmüş ve Kuzey Irak'ta ayaklanan Kürtlerle temasa geçmiştir. İlk görüşme Molla Mustafa Barzani ile İran İstihbarat Teşkilatı-SAVAK aracılığıyla gerçekleşmiştir. 1964 yılında da Savunma Bakan Yardımcısı Şimon Peres ile Kürtlerin Avrupa Temsilcisi Kamran Ali Bedirhan bir araya gelmişlerdir. Görüşmeler sonrası Kürtlerin isyan durumunu sürdürmesi halinde Kürtlere yardım edilmiş, bölgeye silah sevkiyatı yapılmış ve Kürt gerillalarının bir kısmına da İsrail destekli askeri eğitim verilmiştir (Bölme, 2008:9).

1967 Arap-İsrail Savaş'ından sonra İsrail-Kürt yakınlaşması yeni bir sürece girmiştir. İsrail savaşı kazanınca İsrail'e karşı Arap çemberi daha büyük bir tehdit haline gelmiştir. Bu durum İsrail'i Iraklı Kürtlerle daha da yakınlaştırmıştır. Bu yıllarda Irak'ta baskılanan Yahudilerden 3000 kadarı Kürtlerin yardımıyla İran üzerinden İsrail'e kaçırılmıştır. 1967 yılında Molla Mustafa Barzani gizlice İsrail'i ziyaret etmiş, ikinci ziyaret ise 1973 yılında gerçekleştirilmiştir. Yapılan gizli ziyaretler 1980'li yıllarda İsrail Başbakanı Menahem Begin'in İsrail'in Kürtlere para, silah ve eğitim

yardımı yaptığını açıklaması ve İsrail gazetelerinin de ziyaretlerden bahsetmesi üzerine açığa çıkmıştır (Bölme, 2008:9).

1975 yılında Irak ile İran arasında imzalanan Cezayir Anlaşması ise İsrail-Kürt ilişkilerinde yeni bir dönem olmuştur. Anlaşma sonucunda İran'ın Şattü'l-Arap'ın eşit kullanımı hakkını kazanması karşılığında sınırlarını kapatması ve Iraklı Kürtlere yardımı kesmesi İsrail'in de İran üzerinden Kürtlerle temasının kesilmesine sebep olmuştur. İsrail ile Kürtler arasındaki bağlantı kopukluğu 1991 Körfez Savaşı'na kadar devam etmiştir. Körfez Savaşı, Bağdat hükümetinin askeri ve siyasi gücünü zayıflatmış, kuzeyde Kürtler, güneyde ise Şiilerin ayaklanmasına yol açmıştır. ABD'nin bu dönemde Kürtlerle temasını tamamen koparmayan İsrail'in aracılığıyla Irak'taki muhalif gruplarla görüşmeler yaptığı öne sürülmüştür. Körfez Savaşı sonrası İsrail-Kürt ilişkileri eskisi kadar yoğun olmamıştır. Körfez Savaşı sonrası İsrail'in ABD ve Türkiye ile olan yakın askeri ve stratejik ilişkiler içinde olması ve ülkelerin Irak'ın toprak bütünlüğünden yana politika izlemeleri İsrail'i Kuzey Irak politikasında yeni bir sürece sokmuştur (Yetkin, 2004).

2003 yılında ABD'nin Irak'ı işgaliyle ve sonrasında Irak'ı inşa sürecinde İsrail ile Kuzey Irak'taki Kürtlerin arasındaki ilişkiler yeni bir dönemece girmiştir. Türkiye'nin Irak'ın toprak bütünlüğünden yana olması ve İsrail'in Kuzey Irak'ta bağımsız veya özerk bir Kürt devletinin kurulmasını desteklemesi iki ülkenin Irak üzerindeki çıkarlarını çatıştırmıştır. İsrail'in Ortadoğu'da Türk-Fars-Arap etkisine karşı stratejik ortak olarak Kürtleri görmesi aynı zamanda Türkiye ile olan ilişkilerini de dengede tutması gerekmesi, İsrail'in Irak ve özellikle Kuzey Irak politikasında hassas adımlar atmasını gerektirmiştir (Bölme, 2008:9).

İsrail'in Kuzey Irak ile ilişkileri yalnızca siyasi ve askeri alanlarla sınırlı kalmamıştır. İsrail Devleti'nin enerji ve yeraltı kaynakları açısından dışa bağımlı olması nedeniyle İsrail'in Iraklı Kürtler ile işbirliği alanı olarak Musul-Hayfa veya Kerkük-Hayfa boru hatlarıyla ekonomik ilişkilerin kurulması sağlanmıştır.

Dünya devlerinden biri olan İsrailli işadamı İdan Ofer'in şirketi "Ofer" Kerkük petrolleri üzerine yatırım yapmayı ve Musul-Hayfa ve Kerkük-Hayfa boru hatlarını tekrar işletmek istediğini yetkililere

bildirerek Basra'da da petrol rafinerisi inşa etmeyi planlamaktadır (NTV Haber).

Bazı analizciler, İsrail'in Iraklı Kürtleri ve Kürt bağımsızlığını desteklemesinin en önemli nedeni olarak uzun süredir kapalı olan ama son dönemde Ürdün yoluyla yeniden açılması gündeme gelen Kerkük-Hayfa petrol boru hattı ile İsrail'in petrolü ucuz ve kolay yollarla temin etme isteğinden kaynaklandığını belirtmektedirler. Nitekim İsrail Ulusal Altyapı Bakanı Josef Partiski'nin 2004 yılının Mart ayında Haaretz gazetesine verdiği demeçte bu petrol boru hattının İsrail'in enerji seçeneklerini çeşitlendireceğine ve petrol ihraç eden ülkeler ve Rusya'ya olan bağımlılığı azaltacağına değinmesi, İsrail'in Kuzey Irak ile askeri ve siyasi ilişkilerinin yanında ekonomik ilişkilerin de geliştirileceğinin habercisi olmuştur (Özdağ, 2014).

Geleneksel olarak bölge ülkelerinin tepkisinden çekinerek Irak Kürtleri ile güçlü ve açık ilişkiler kurmaktan çekinen İsrail, son dönemlerde özellikle IŞİD saldırıları sonrasında Irak Kürtlerinin bağımsızlık söylemlerine destek vermeye başlamıştır. Bu bağlamda, IKBY Başkanı Mesut Barzani'nin bağımsızlık için referanduma gidebileceklerini ifade etmesi üzerine Başbakan Binyamin Netanyahu, Dışişleri Bakanı Avigdor Liberman ve İsrail'in Birleşmişmiş Milletler Temsilcisi Ron Prosor Mesut Barzani'ye destek mesajları vermişlerdir (Bilgin, 2015:119).

3. İsrail- Barzani İlişkisi

Molla Mustafa Barzani, 1950'den beri sık sık ziyaret ettiği İsrail'de her zaman Kuzey Irak kökenli, Kürtçe konuşan bir Yahudi hahamın evinde kaldı. İsrail ile Irak yerel yönetimlerinin ilk teması, 1963 yılında Barzani ile MOSSAD başkanı General Meir Amit'in Kürtlere yardım konusunda görüşmeleri ile başlamıştır. 1967 yılında, Arap - İsrail Savaşı'nda ele geçirilen Sovyet yapısı silahlar, İsrail tarafından KDP'ye verilmiştir. Körfez Savaşı sonrasında Barzani bölgenin geleceği için İsrail ile temaslar da bulunmuştur (www.radikal.com.tr).

Molla Mustafa Barzani, ilk kez 1967 yılında İsrail'e gittiğinde kendisini kabul eden İsrail Savunma Bakanı Moşe Dayan'a, hediye olarak bir "*Kürt hançeri*" ile birlikte, Kerkük petrol rafinelerinin planlarını da getirir. Mart 1969'da yapılan bir operasyonda da

Barzani-Mossad işbirliğiyle Kerkük rafinerileri bombalandı ve çalışamaz hale getirildi. Barzani ikinci olarak 1973 yılında İsrail'i ziyaret etti. Bu ziyaretinde de, ilkinde olduğu gibi, 1950 ortalarında İsrail'e göç etmiş Kürt Musevi'si David Gabay'ın evinde kalmış, hediye olarak da Moşe Dayan'ın eşi için altın bir kolye getirmiştir.

1967'deki Altı Gün Savaşı'ndan kısa bir süre önce İsrailliler, Irak Hava Kuvvetleri'ndeki bir pilotla gizlice bağlantıya geçmişler ve onu bir deneme uçuşu sırasında aniden İsrail'e uçmaya ikna etmişlerdi. Iraklı pilotla İsraillilerin bağlantısını kuran aracılar ise Kürtlerdi. Ağustos 1966'da Tel-Aviv'e inen söz konusu MIG, bu Sovyet yapımı uçak hakkında daha önce yetersiz bilgiye sahip olan İsrail'e ve onun Batılı müttefiklerine büyük bir avantaj sağladı. Hatta bazı yorumlara göre, İsrail'in Altı Gün Savaşı'nın ilk gününde Mısır Hava Kuvvetleri'ne yaptığı büyük baskın, MIG'lerin teknik özellikleri hakkında edinilen bilgi sayesinde mümkün olmuştu.

Ian Black ve Benny Morris'e göre, Kuzey Irak dağları ile Tel-Aviv arasındaki ilişki giderek "Ortadoğu'nun en kötü saklanan sırrı" sıfatını kazandı. İsrail 1967 yılında Arap ordularından ele geçirdiği çok sayıda Sovyet silahını Kürt ayaklanmacılara yolladı. Kendilerine verilen Doğu Bloku silahlarına önce şaşıran daha sonra çok sevinen Molla Barzani, ayrıca bulduğu İsrail yapımı bombalardan daha çok istemişti. Kendisini silah ve paraya boğan İsrail'in gücüne hayran kalan Barzani, İsraillilere ortak bir seferberlik de önermişti.

Barzani'nin planına göre, Kürt peşmergeler Irak'ı zapt ettiğinde İsrail de Suriye'yi işgal edebilecekti. İsrailli eski General Rafael Eitan'ın anıları da, İsrail-Barzani iş birliğinin boyutlarını bütün çıplaklığıyla ortaya koyan bilgiler sağlıyordu. Rafael Eitan, Mustafa Barzani'nin talebi üzerine, 1969 yılında Irak'a giderek ayaklanmayı yakından görmüş ve ayaklanmanın lideri Barzani ile mücadeleyi daha yaygın bir savaş haline dönüştürme konusunu görüşmüştü.

Eitan ziyaretinden sonra, İsrail Savunma Bakanlığı'na, ayaklanan Kürtlerin çok iyi savaşmakla beraber gelişmiş savaş araçları ve silahlarından mahrum olduklarını, kendilerine yardım edilmesi gerektiğini bildiren bir rapor da yazmıştı. Ayaklanmacı Kürtlerle kurduğu bu gizli ittifak, İsrail'e Irak ordusu hakkında çok önemli istihbaratlara ulaşma fırsatı da veriyordu. İsrail, Irak'ın kuzeyindeki Kürtlerle ilişkisini hiç koparmamıştır. Hatta bu destek

Türkiye gibi İsrail'in kolay kolay kırmak istemeyeceği bir ülkeyi karşısına almak pahasına da olsa 'psikolojik-politik' olarak sürmüştür. Kuzey Iraklı Kürt ayaklanmacılarla İsrail arasındaki bu iş birliği, 1975 yılına kadar sürdü. O yıl, Kürt isyanının diğer büyük destekçisi olan İran, Irak ile bir anlaşmaya vardı ve bunun üzerine Kürt ayaklanmacılara yaptığı tüm yardımı kesti. ABD de İran ile birlikte hareket edince, Barzani hareketi Bağdat rejimi karşısında savunmasız kaldı. İsyan, bu rejim tarafından kanlı biçimde bastırıldı. İsrail'in durumu kabullenmekten başka seçeneği yoktu.

Mesut Barzani döneminde İsrail, Irak'ın kuzeyindeki Kürtlerin oluşturmak istediği parçalanmış Ortadoğu için en ideal "kart" olduğunu her zaman aklında tuttu ve bu kartı yeniden devreye sokmak için fırsat kolladı. İsrail'in, kuruluşundan bu yana bölgede varlığını sürdürebilmek için izlediği genel politika, Yahudiliğin kuşatılmışlığını dengelemek, bunun için de dış çemberdeki ülkeler ile yoğun ilişkiler içinde olmaktır. Türkiye ve İran, İsrail'in bu politikasında özel öneme sahip ülkelerdir. Bu ülkeler, İsrail tarafından dost olarak kazanılmak ve İsrail'in üzerindeki yoğun Arap baskısını azaltmakta kullanılmak istenmiştir. İsrail aynı zamanda Arap coğrafyası içinde Araplık ile çelişkisi olan her unsuru, Arap kuşatmasını kırmak için kullanmak istemiştir.

Bu unsurların başında Irak Devleti ile hiçbir zaman uyuşmayan Barzani ve onun liderliğindeki Kürt gruplar önemli bir yere sahiptir. Irak Kürtleri, İsrail açısından stratejik bir unsur olmasının yanında, İsrail'in bazı tarihi bağlar ile bağlı olduğu bir unsurdur. İsrail'in Molla Mustafa Barzani ile kurduğu ilişkiler, bugün de oğul Mesut Barzani ile devam etmektedir. Körfez Savaşı 1975 yılından itibaren bitkisel hayatta olan KDP ve KYB adına yaşama dönmek için bulunmaz bir fırsat olmuştur. Bu aşamada Mesut Barzani'nin gelecek stratejisi tartışmaları için gittiği yer İsrail olmuştur. Irak'ta bir Kürt devletinin kurulması için batı dünyası desteğinin en yoğun olduğu 1990'lı yıllarda Washington'da lobi yapanların başında İsrailli politikacı Ariel Şaron gelmiştir.

SONUÇ VE DEĞERLENDİRME

İsrail Dışişleri Bakanlığının eski bir görevlisi olan Oded Yinon'un Dünya Siyonist Örgütü'nün yayın organı olan ''Kivunim'' dergisinde 1982'de yayınladığı "İsrail için strateji" adlı çalışmasında, Irak'ın geleceği ile ilgili ileri sürdüğü şu tespit

önemlidir; 'Irak etnik ve mezhebi temeller üzerinde bölünecektir; kuzeyde bir Kürt devleti, ortada bir Sünni ve güneyde bir Şii devleti'. Bu bölünmenin İsrail'in güvenliği açısından şart olduğu görüşü ileri sürülmüştür (Özdağ, 1999: 189-190).

Bugünkü İsrail nüfusunun Ortadoğu coğrafyasını denetim altında tutmaya yetmeyeceğini bilen Yahudi stratejistler, bu amaca ulaşmak için iki paralel politika önermektedirler; İsrail, önce yirmi milyonluk nüfusa erişmek zorundadır, diğer yandan çevresindeki ülkeleri bölerek yirmi milyon ile Orta Doğu'yu kontrol altında tutacaktır (Özdağ, 1999: 192).

1983 yılında Türkiye'nin Irak'ın kuzeyindeki PKK'ya yönelik harekâtı esnasında daha 1982'de Lübnan'ı işgal etmiş olan İsrail'in Başbakan Yardımcısı ve Dışişleri Bakanı Şamir, Türkiye'yi 'Kürdistan'ı işgal altında tutan devletlerden birisi' olarak nitelenmiştir. Ancak aradan iki sene geçtikten sonra aynı İzak Şamir, 1985 yılında Başbakan Turgut Özal'a PKK'ya karşı işbirliği önermiştir. Barzani ailesi ile MOSSAD hep ilişki içinde olmuşlardır. Kürt-Nakşibendî, Halidi tarikatı mensubu Barzani ailesine Irak'ın kuzeyinde 150 yıldır bir Judeo-Kürt devleti kurdurulmak istenmektedir.

İsrail ile İkinci Dünya Savaşı sonrası özellikle istihbarat ve askeri konularda sağlanan işbirliği Türkiye gerek terör ile mücadelesinde gerekse İsrail faktörünün Ortadoğu'da Türkiye aleyhine çalışmasının frenlenmesinde önemli faydalar sağlamıştır. Ancak 2003 yılı sonrası iktidarın hatalı politikaları neticesi İsrail'in dostluğu kaybedilmiş ve gerek terör gerekse Türkiye düşmanları ile işbirliği yapmak konusunda bu ülkenin önü açılmıştır. Bunda Türk hükümetinin dış politikayı İslamcı anlayış ile şekillendirmek istemesi etkili olmuştur.

Bugün, Irak'ın kuzeyinde onlarca İsrail şirketi çalışmakta ve bu şirketler aracılığıyla ülkeye her yıl 500 İsrailli girmektedir. İsrailliler, çifte kimlik taşımakta, kimliklerde müstear isimler kullanılmaktadır. İsrailliler Irak'a özellikle tüccar, iş adamı ve gazeteci sıfatıyla girmektedir. İsrail ayrıca Irak'ın kuzeyinde oluşturmaya çalıştığı finansal alt yapı ve toprak satın alma girişimleri ile de gündeme gelmektedir. Irak bir bütün olarak kaldıkça Kürtlerin İsrail ile enerji koridoru oluşturacak kadar ileri bir bağa girmesi mümkün görünmemektedir. Irak'ın kuzeyinde

faaliyet gösteren İsrail şirketlerinden Solel Boneh, Tsim, Ronson, Laisrael ve Bazan alt yapı, inşaat, taşımacılık, petrol arama ve su kanalı açma gibi işler yapmaktadır. Yapım ve onarım işiyle uğraşan Solil Bonaih şirketinin Basra, Bağdat, Dohok, Kerbela, Nasıriyye, Musul, Erbil ve Süleymaniye'de şubeleri bulunmaktadır.

İsrail devletinin ikinci Devlet Başkanı İhsan Bin Tefsi; 'Yahudilerin Kürdistan'da 12 yerleşim yerinde bulunduğunu ve Kürdistan'daki Yahudi Kürt topluluğunun hahamlar ve değerli fikir adamları çıkardığını (Nakdimon, 2004: 34) söylemektedir. Bazı araştırmacılara göre, Irak'ın Kürt kesimindeki 8 Yahudi grup ve cemaatlerin sayısı 146'ya ulaşmıştır. Türkiye'nin de bu bölgedeki yatırımları dikkate alındığında ortaya çıkan sonuç; Kürtler, İsrailliler ve Türkler elleriyle Kürdistan'ı sağlamlaştırmaktadırlar.

İki taraf arasındaki ilişkilerin geçmişi İsrail Devleti`nin kurulmasından çok önceye gitmektedir. Bu bağlamda milattan önceki yüzyıllarda Yahudilerin üç defa Kürtlerin yaşadıkları coğrafyaya sürülmeleri Kürtler ve Yahudiler arasındaki ilişkilerin başlangıcını teşkil etmektedir. Bu tarihi süreç içerisinde Kürt kültürünü ve dilini benimsemiş olan Yahudi Kürtleri 20. yüzyılın başından itibaren Filistin'e ve İsrail Devleti kurulduktan sonra ise İsrail'e göç etmişlerdir.

Bugün İsrail'de yaşayan Yahudi Kürtler iki devlet arasındaki kültürel ilişkilerin gelişmesinde önemli bir rol oynamaktadır. Bu bağlamda iki toplumu birbirine yakınlaştıracak faaliyetler yapılmakta ve Kürtler ile Yahudiler'in ortak noktaları ön plana çıkarılmaktadır. İki taraf arasında gelişen ilişkileri en başından beri karşılıklı çıkarlar belirlemiştir. Bu bağlamda Irak Kürtleri, İsrail'i Baas rejimine karşı savaşlarında askeri ve finansal olarak destek alabilecekleri önemli bir müttefik olarak görmüşlerdir. Bu müttefiklik Irak Kürtlerine aynı zamanda Kuzey Irak'taki bağımsızlık hareketinin Avrupa'da ve Amerika'da destek bulmasında güçlü İsrail Lobisi'nin siyasi desteğinden faydalanma imkânı da sunmuştur. Diğer taraftan İsrail, Irak Kürtleri sayesinde bölgede en önemli düşmanları arasında bulunan Irak'a karşı önemli bir müttefik kazanmıştır.

İsrail, Kuzey Irak'taki ayaklanmalara verdiği desteğin karşılığını 1967 yılında gerçekleşen 6 gün savaşı sırasında Irak ordusunun önemli bir kısmının Kuzey Irak cephesinde

oyalanmasıyla almıştır. Daha sonraki dönemlerde ise İsrail Suriye ve İran'a karşı yürüttüğü istihbarat operasyonlarında Kuzey Irak'ı adeta bir üs haline getirmiştir. İsrail IKBY ile geliştirdiği iyi ilişkiler sonucunda uzak coğrafyalardan ithal ettiği petrol yerine daha uygun fiyatlarla Kuzey Irak petrollerini ithal etmeye başlamıştır.

Bütün bu karşılıklı çıkarlara rağmen IKBY Arap dünyasından gelebilecek olan tepkileri engellemek adına İsrail ile olan ilişkilerini gizli bir biçimde yürütmeyi tercih etmiştir. Her ne kadar Mesud Barzani Arap devletlerinin birçoğunun İsrail ile olan ilişkilerine dikkat çekerek Kürtlerin İsrail ile ilişki geliştirmesinin normal olduğu söylese de, böyle bir ilişkinin Irak Kürtlerinin Ortadoğu'daki algılanışına büyük darbe vuracağı açıktır. Bu manada böyle bir ilişkinin hem Irak'ta, hem İran'da hem de son zamanlarda İsrail'le ilişkileri bozulan ve IKBY ile ilişkilerini geliştiren Türkiye'de farklı yorumlanacağı açıktır.

Varsayımlar İsrail'in Kürtlere yönelik güncel yaklaşımı, tarihi boyunca süreklilik arz eden Çevresel Pakt politikasıyla uyum göstermektedir. Bu politikayı, konjonktürel bir davranış kodu olmaktan öteye götüren husus, bölgenin genel hatlarıyla milliyet ve din ekseninde iki ortak paydaya sahip olması ve bu ortak payda üzerinden kitlelerin mobilize edilebilmesidir. İsrail'e yönelik Arap mobilizasyonu ilk olarak Arap milliyetçiliği ve sonrasında da İslamcılık ile gerçekleştirilmiş, kitlelerin motivasyonu, bu iki ideoloji doğrultusunda diri tutulabilmiştir.

Coğrafya ve demografiyi sabit veriler olarak algılarsak, İsrail bu iki ideolojinin ürettikleri enerjiye ilelebet maruz kalacaktır. Bu bağlamda, İsrail'in söz konusu Çevresel Pakt politikası dönemsel olmaktan öteye giderek, varoluşsal bir içerik sunar. Bir diğer husus olarak, kurulacak olası bir Kürt devleti, İsrail'e yönelik tarihsel olarak 'tehdit' arz eden Irak coğrafyasını parçalayacak, Bağdat merkezli bir otoritenin (Sünni/Şii) kaynaklarını ve yeteneklerini kısıtlayacak ve ayrıca bölgede 'bekçi' rolü de üstlenebilecektir. Buna mukabil, Kürt devletinin politik yönelimi, bugünden yarına değişebilir ve günümüzdeki uyumlu ve ortak bir amaca hizmet eden görünümünden sıyrılıp farklı ideolojik doğrultulardaki politikalara meyledebilir. Fakat her halükarda, bölgede milliyet ekseninde farklı bir devletin ortaya çıkması, İsrail'e potansiyel bir müttefik kazandıracaktır.

KAYNAKÇA

Bayraklı, Enes (2013), **Kuzey Irak-İsrail İlişkileri,** Ortadoğu Yıllığı, s.465-483

Bilgin, Burcu Şahin (2015), **Amerika'nın Irak İşgalinden Günümüze Kuzey Irak'ta Devlet İnşa Süreci,** Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Atılım Ünv. SBE, Ankara, s.69

Bölme, Selin M. (2008) "**İsrail'in Kuzey Irak Politikası ve Türkiye",** SETA Yayınları, s.9, 1 Mart, http://arsiv.setav.org/public/HaberDetay.aspx?Dil=tr&hid=12019&q=israil-in-kuzey-irak-politikasi-ve-turkiye, Erişim Tarihi: 10 Ağustos 2017

Nakdimon, Şalom (2004), **Irak ve Ortadoğu'da MOSSAD**, Elips Yayıncılık, Ankara, s.34.

Özdağ, Ümit (1999), **Türkiye Kuzey Irak ve PKK**, ASAM Yayınları, Ankara, s.189-190.

Özdağ, Ümit (2014), "**Kerkük'te Kanlı Petrol Savaşının Kirli Oyunları**", 21. Yüzyıl Türkiye Enstitüsü, 11 Temmuz, http://www.21yyte.org/tr/fikir-tanki/3675/kerkukte-kanli-petrol-savasinin-kirli-oyunlari, Erişim Tarihi: 10 Ağustos 2017

Yetkin, Murat (2004), "**Kürt devleti kurulabilir**.", Radikal Gazetesi, http://www.radikal.com.tr/yazarlar/murat_yetkin/kurt_devleti_kurulabilir-701777, Erişim Tarihi: 10 Ağustos 2017

Ofer şimdi de Kuzey Irak'a yatırım yapıyor", NTV Haber, 24 Haziran 2010, http://www.ntv.com.tr/dunya/ofer-simdi-de-kuzey-iraka-yatirim-yapiyor,15gHnJWEo0OO9zANVfBPeg, Erişim Tarihi: 10 Ağustos 2017

www.radikal.com.tr/ek_haber.php?Ek=ktp&haberno=4175 (15.07.2005) (Giriş: 17 Ekim 2017).

el-MU‘ÂFÂ B. ‘İMRÂN, *KİTÂBU’Z-ZÜHD* VE ESERDEKİ MERFÛ‘ HADİSLERİN DEĞERLENDİRİLMESİ

Halil İbrahim DOĞAN[*]

Giriş

Hicrî ilk iki asır, İslâmî ilimler açısından oldukça fazla öneme sahip bir zaman dilimidir. Zira bu dönem, şer‘î ilimlerin oluşum dönemi olmakla birlikte İslâm dinini ve Müslümanları derinden etkileyen ve önemli sonuçları olan siyâsî, sosyal ve kültürel hâdiselerin yaşandığı asırlardır. Bu olayların, şer‘î ilimlerin oluşmasında ve şekillenmesinde büyük etkisi olmuş, Müslümanların arasında ayrılığa sebep olacak fikrî tartışmalar yaşanmıştır. Birçok açıdan önemli olan bu iki asır, aynı zamanda bazı problemleri de beraberinde getirmektedir. Bunlardan biri de bu zaman zarfında pek çok eser telif edilmesine rağmen günümüzde elimizde bulunan kısmının çok az olmasıdır. Bu eserlerde yer alan bilgilerden bazılarının, daha sonraki asırlarda yazılan kitaplarda yer alsa da tamamını içerdiğini söylemek mümkün değildir. Bu dönemde yaşamış ve kitap telif etmiş âlimlerden birisi de *Kitâbu’z-Zühd*’ü olan el-Mu‘âfâ b. ‘İmrân’dır (185/801). O, mutasavvıf olmasının yanı sıra aynı zamanda muhaddis ve fakih olduğu da ifade edilmektedir. Yaşadığı asırda içinde bulunduğu bölgede söz sahibi ve etkin birisi olan el-Mu‘âfâ b. ‘İmrân, Mevsıl halkının âlimi, zâhidi ve ‘âbidi sayılmaktadır.

Bu çalışmanın konusu, el-Mu‘âfâ b. ‘İmrân, eseri *Kitâbu’z-Zühd* ve içinde yer alan merfû‘ hadîslerin değerlendirilmesidir. Buna bağlı olarak el-Mu‘âfâ b. ‘İmrân’ın hayatı ana hatlarıyla ortaya konulacak, *Kitâbu’z-Zühd* hakkında bazı bilgilere işaret edilecek ve

[*] Arş. Gör. , Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Hadis Anabilim Dalı, El-mek: ibrahimseyh60@gmail.com

eserdeki merfû‘ olan hadîsler tespit edilip çeşitli açılardan değerlendirmeler yapılacaktır.

I. el-Mu‘âfâ b. ‘İmrân’ın Hayatı ve İlmî Kişiliği

el-Mu‘âfâ b. ‘İmrân, hicrî ikinci asırda Mevsıl’de yaşamış olup tebe‘u’t-tâbi‘înden[1] sayılmakla birlikte tam adı, el-Mu‘âfâ b. ‘İmrân b. Nüfeyl b. Câbir b. Cebele b. ‘Ubeyd b. Lebîd (Velîd) b. Muhâşin b. Selîme (Süleyme) b. Mâlik b. Fehm’dir.[2]

Künyesi ise rical kitaplarında *Tabakâtu’l-Huffâz*[3] dışında “Ebû Mes‘ûd” olarak geçmektedir.[4]

el-Mu‘âfâ b. ‘İmrân’ın hayatına yer veren Zehebî (v. 748/1348) ve Ebû Zekeriyyâ el-Ezdî (v. 334/945) dışındaki âlimler, genellikle onun doğum tarihine işaret etmemişlerdir. Zehebî (v. 748/1348), el-Mu‘âfâ b. ‘İmrân’ın hicrî 120 yılından sonra doğduğunu zikretmekte[5], Ebû Zekeriyyâ el-Ezdî (v. 334/945) ise doğum tarihinin hicrî 132 yılı olduğunu nakletmektedir.[6] Ancak *Kitâbu’z-*

---

1 Hatiboğlu, İbrahim, “Muâfâ b. İmrân”, *DİA (Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi)*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul, 2005, c. XXX, s. 305.

2 Ebû Zekeriyyâ el-Ezdî, Yezîd b. Muhammed b. İyâs b. el-Kasım, *Târîhu’l-Mevsıl*, I-II, thk. Ahmed ‘Abdullah Mahmûd, Dâru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, Beyrut, 2006, c. I, s. 263; Mizzî, Cemâlüddîn Ebu’l-Haccâc Yûsuf, *Tehzîbu’l-Kemâl fî Esmâ’i’r-Ricâl*, I-XXXV, thk. Beşşâr ‘Avvâd Ma‘rûf, Müessesetü’r-Risâle, Beyrut, 1992, c. XXVIII, s. 148; İbn Kesîr, Ebu’l-Fidâ’ İsmâ‘îl b. ‘Ömer ed-Dımeşkî, *et-Tekmîl fi’l-Cerh ve’t-Ta‘dîl ve Ma‘rifetu’s-Sikât ve’d-Du‘afâ’ ve’l-Mecâhîl*, I-IV, thk. Şâvî b. Muhammed b. Sâlim Âl-i Nu‘mân, Merkezu’n-Nu‘mân li’l-Buhûs ve’d-Dirâsâti’l-İslâmiyye, San‘a’, 2011, c. I, s. 58; İbn Hacer, Ebu’l-Fadl Ahmed b. ‘Alî el-‘Askalânî, *Tehzîbü’t-Tehzîb*, I-IV, thk. İbrâhîm ez-Zeybek-‘Âdil Mürşid, Müessesetü’r-Risâle, Beyrut, t. y. , c. IV, s. 103.

3 Suyûtî (v. 911/1505), eserinde el-Mu‘âfâ b. ‘İmrân’ın künyesini “Ebû Sa‘îd “olarak nakletmektedir. Bkz. Suyûtî, Celâlüddîn ‘Abdurrahmân b. Ebû Bekir, *Tabakâtu’l-Huffâz*, Dâru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, Beyrut, 1983, s. 126.

4 İbn Hibbân, Ebû Hâtim Ahmed b. Muhammed el-Bustî, *Kitâbu’s-Sikât*, I-X, thk. Muhammed ‘Abdulmu‘îd Hân, Dâiretu’l-Ma‘arifi’l-‘Osmâniyye, Haydarabad, 1973, c. VII, s. 529; el-Bâcî, Ebu’l-Velîd Süleymân b. Halef, *et-Ta‘dîl ve’t-Tecrîh Limen Harrece lehu’l-Buhârî fi’l-Câmi‘i’s-Sahîh*, I-III, Dâru’l-Livâ’, Riyad, 1986, c. I, s. 761; Zehebî, Muhammed b. Ahmed b. ‘Osmân, *Siyeru A‘lâmi’n-Nübelâ’*, I-XXV, thk. Şu‘ayb el-Arna’ût-Kâmil el-Harrât, Müessesetü’r-Risâle, Beyrut, 1982, c. IX, s. 80.

5 Zehebî, *Siyeru A‘lâmi’n-Nübelâ’*, c. IX, s. 81.

6 Ebû Zekeriyyâ el-Ezdî, *Târîhu’l-Mevsıl*, c. I, s. 681.

Zühd'ün muhakkiki 'Âmir Hasen Basrî'nin de dediği gibi[7] bu doğum tarihinin hatalı olması muhtemeldir. Zira belirtilen doğum tarihinde kendisinden rivayette bulunduğu hocalarından vefat edenler olduğu için Zehebî'nin (v. 748/1348) vermiş olduğu tarihin daha tutarlı olduğu söylenebilir.

el-Mu'âfâ b. 'İmrân'ın şerefli bir nesebi, temiz ve asil bir soyu vardır.[8] Onun soyundan gelen kimseler, yaşadıkları kabilenin önde gelenleri ve belli bir konumları olan şahsiyetlerdir.[9] Bazıları ise devletin çeşitli kademelerinde idarecilik yapmışlardır.[10] el-Mu'âfâ'nın eşi hakkında herhangi bir bilgi olmamakla birlikte dört veya beş tane oğlu olduğu rivayet edilmektedir.[11] Bu çocuklarından iki tanesinin savaşta öldürüldüğü kitaplarda nakledilmektedir.[12] el-Mu'âfâ b. 'İmrân'ın ilim ehlinden olan oğlu 'Abdülkebîr b. el-

---

7 el-Mu'âfâ b. 'İmrân, Ebû Mes'ûd el-Mevsılî, *Kitâbu'z-Zühd* (Muhakkikin Mukaddimesi), thk. 'Âmir Hasen Sabrî, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut, 1999, s. 11.

8 el-Mu'âfâ b. 'İmrân, *Kitâbu'z-Zühd* (Muhakkikin Mukaddimesi), s. 12.

9 Ebû Zekeriyyâ el-Ezdî, *Târîhu'l-Mevsıl*, c. I, s. 281-282, 263-265, 302.

10 Ebû Zekeriyyâ el-Ezdî, *Târîhu'l-Mevsıl*, c. I, s. 269; İbnü'l-'Adîm, Kemâlüddîn 'Ömer b. Ahmed b. Ebû Cerâde, *Buğyetu't-Taleb fî Târîhi Haleb*, I-XII, thk. Süheyl Zekkâr, Dâru'l-Fikr, Beyrut, t. y. , c. VII, s. 395; Hatiboğlu, "Muâfâ b. İmrân", *DİA*, c. XXX, s. 305.

11 Ebû Zekeriyyâ el-Ezdî, *Târîhu'l-Mevsıl*, c. I, s. 267.

12 el-Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekir Ahmed b. 'Alî b. Sâbit, *Târîhu Medîneti'l-İslâm (Târîh-i Bağdad)*, I-XVII, thk. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut, 2001, c. XV, s. 305-306; İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec 'Abdurrahman b. 'Alî b. Muhammed, *el-Muntazam fî Târîhi'l-Mülûk ve'l-Ümem*, I-XIX, thk. Muhammed 'Abdülkâdir 'Atâ'-Mustafâ 'Abdülkâdir 'Atâ', Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, Beyrut, 1995, c. IX, s. 184; Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, c. XXVIII, s. 152; Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ'*, c. IX, s. 83.

Mu‘âfâ b. ‘İmrân’dır.[13] Diğer çocuklarının ismi ise ‘Alî, Ahmed ve Nüfeyl’dir. [14]

el-Mu‘âfâ b. ‘İmrân, birçok hocadan ilim öğrenmiş ve kendisi de pek çok talebeye hocalık yapmıştır. O, ilim öğrenmek için büyük bir gayreti ve güçlü bir iradesi olan kimsedir. Bu konuda çaba göstermekten ve hadîs öğrenmekten geri durmayan birisidir. el-Mu‘âfâ, ilim talep etmedeki isteğini ilk önce kendi beldesi olan Mevsıl’deki hocalarından giderdikten sonra yaşadığı zamanın önde gelen ilim merkezlerine seyahatler yapmıştır. Muhtelif şehirlerdeki pek çok hocadan dersler almıştır.[15] Ebû Zekeriyyâ el-Ezdî (v. 334/945), el-Mu‘âfâ b. ‘İmrân’ın ilim talep etmek için uzak beldelere seyahat ettiğini ve buradaki âlimlerle görüştüğünü belirtmektedir.[16] el-Hatîb el-Bağdâdî (v. 463/1071) ise hadîs öğrenmek için uzak şehirlere ilmî seyahatler yaptığını zikretmektedir.[17]

el-Mu‘âfâ b. ‘İmrân, oldukça erken bir dönemde ilim öğrenmek için yolculuklara başlamıştır. Bu yolculuklarda hadîsin ve hocaların çok olduğu Mekke, Medine, Basra, Kufe, Bağdad, Şam ve Mısır gibi ilim merkezlerini dolaşmıştır. Buradaki ilim ehlinden dersler almış ve onlarla görüşme imkânı bulmuştur. Mesela, Kufe’de Süfyân es-Sevrî’den (v. 161/778); Bağdad’da Ebû Hanîfe’den (v.

---

13 İbn Ebî Hâtim, Muhammed b. İdrîs el-Münzir er-Râzî, *Kitâbu’l-Cerh ve’t-Ta‘dîl*, I-IX, Dâru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, Beyrut, 1953, c. VI, s. 63; İbnü’l-Esîr, İzzüddîn el-Cezerî, *el-Kâmil fi’t-Târîh*, I-XI, Muhammed Yûsuf ed-Dakâkâ, Dâru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, Beyrut, 1987, c. VI, s. 27; Zehebî, Muhammed b. Ahmed b. ‘Osmân, *Târîhu’l-İslâm ve Vefayâtu’l-Meşâhîr ve’l-A‘lâm*, I-LIII, thk. ‘Ömer ‘Abdusselâm Tedmûrî, Dâru’l-Kitâbi’l-İslâmî, Beyrut, 1990, c. XVI, s. 267-268; İbn Kutlûboğâ, Zeynüddîn Kâsım el-Hanefî, *es-Sikât Mimmen Lem Yeka‘ fi’l-Kütübi’s-Sitte*, I-IX, thk. Şâvî b. Muhammed b. Sâlim Âl-i Nu‘mân, Merkezu’n-Nu‘mân li’l-Buhûs ve’d-Dirâsâti’l-İslâmiyye, San‘a’, 2011, c. VI, s. 412.

14 İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve’t-Ta‘dîl*, c. VI, s. 206; Mizzî, *Tehzîbu’l-Kemâl*, c. XXVIII, s. 149; Zehebî, *Siyeru A‘lâmi’n-Nübelâ’*, c. IX, 81; el-‘Aynî, Bedrüddîn Ebû Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ el-‘Ayintâbî, *Meğâniyu’l-Ahyâr fî Şerhi Esâmî Ricâli Me‘âni’l-Âsâr*, I-III, thk. Muhammed Hasan İsmâ‘îl, Dâru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, Beyrut, 2006, c. III, s. 53.

15 el-Mu‘âfâ b. ‘İmrân, *Kitâbu’z-Zühd* (Muhakkikin Mukaddimesi), s. 27.

16 İbn Kesîr, *et-Tekmîl*, c. I, s. 58; Mizzî, *Tehzîbu’l-Kemâl*, c. XXVIII, s. 150; İbn Hacer, *Tehzîbü’t-Tehzîb*, c. IV, s.103.

17 el-Hatîb el-Bağdâdî, *Târîh-i Bağdâd*, c. XV, s. 303. Ayrıca bkz. İbnü’l-Cevzî, *el-Muntazam*, c. IX, s. 101; Mizzî, *Tehzîbu’l-Kemâl*, c. XXXVIII, s. 153.

150/767); Basra'da Şu'be b. el-Haccâc (v. 160/776) ve Hammâd b. Seleme'den (v. 167/784); Mekke'de 'Abdulmelik b. 'Abdil'azîz b. Cüreyc'ten (v. 150/767), Medine'de Mâlik b. Enes'ten (v. 179/795); Şam'da el-Evzâ'î'den (v. 157/774); Mısır'da el-Leys b. Sa'd'dan (v. 175/791) rivayette bulunmuştur.[18] Onun öğrencilerine bakıldığında da aynı tabloyu görmek mümkündür. Farklı ilim şehirlerinden kimseler, el-Mu'âfâ b. 'İmrân'dan rivayette bulunmuş, kendisinin ders halkalarına katılmış ve ondan ilim öğrenmişlerdir. Kendisinin pek çok öğrencisi olmakla birlikte 'Abdullah b. el-Mübârek (v. 181/797), Bakıyye b. el-Velîd (v. 197/812), Vekî' b. el-Cerrâh (v. 197/812) ve Bişr el-Hâfî (v. 227/841), el-Mu'afâ b. 'İmrân'ın önde gelen talebelerindendir. [19] el-Mu'âfâ'nın burada ismine yer verilmeyen daha pek çok hocası ve talebesi vardır.

el-Mu'âfâ b. 'İmrân, yaklaşık 60 yaşındayken[20] Hârûn Reşîd'in (v. 193/809) halifeliği sırasında[21] Mevsıl'de vefat etmiştir.[22] Cenaze namazını Herseme b. A'yan (v. ?) tarafından tayin edilen Mevsıl valisi Ömer b. el-Heysem (v. ?) kıldırmıştır.[23] Defnedildiği kabristan el-Mu'âfâ b. 'İmrân kabristanı[24], hadîs okuttuğu camii de el-Mu'âfâ b. 'İmrân Camii diye anılmıştır.[25] Fakat el-Mu'âfâ b. 'İmrân'ın vefat tarihi konusunda hicrî 184, 185 ve 186 yılları zikredilmektedir.[26] Ancak daha ziyade onun 185/801 yılında vefat ettiği öne çıkmaktadır.

el-Mu'âfâ b. 'İmrân sûfî kimliğine bakıldığında; o, Mevsıl halkının fakihi ve muhaddisi olmasının yanı sıra aynı zamanda

---

18 el-Mu'âfâ b. 'İmrân, *Kitâbu'z-Zühd* (Muhakkikin Mukaddimesi), s. 27.

19 Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, c. XXVIII, s. 149-150.

20 Ziriklî, Hayrüddîn, *el-A'lâm (Kâmus-i Terâcim li'l-Eşheri'r-Ricâl ve'n-Nisâ' mine'l-'Arab ve'l-Müste'ribîn ve'l-Müsteşrıkîn)*, I-VIII, Dâru'l-'İlm li'l-Malâyîn, Beyrut, 2002, c. VII, s. 260.

21 İbn Hibbân, *es-Sikât*, c. VII, s. 529.

22 İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, c. IX, s. 102.

23 el-Hatîb el-Bağdâdî, *Târîh-i Bağdâd*, c. XV, s. 307; Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, c. XXVIII, s. 155; el-'Aynî, *Meğâniyu'l-Ahyâr*, c. III, s. 53.

24 Bu kabristan hakkında bilgi için bkz. el-Mu'âfâ b. 'İmrân, *Kitâbu'z-Zühd* (Muhakkikin Mukaddimesi), s. 12.

25 Hatiboğlu, İbrahim, "Muâfâ b. İmrân", *DİA*, c. XXX, s. 305.

26 el-Hatîb el-Bağdâdî, *Târîh-i Bağdâd*, c. XV, s. 307; Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, c. XXVIII, s. 155-156; Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ'*, c. IX, s. 85; a. mlf. , *Târîhu'l-İslâm*, c. XII, s. 406; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, c. IV, s. 104.

onların zâhidi, ‘âbidi ve müttakisidir.[27] O, faziletli, şerefli, cömert ve akıllı bir kimsedir.[28] Yaşadığı asırda bölgesinin şeyhidir.[29] el-Mu‘âfâ b. ‘İmrân’la arkadaşlık eden Ebu’l-Hâris (v. ?), onu Mevsıl’de Ezd kabilesinin şerefi olarak tavsif etmektedir.[30] Hocalarından el-Evzâ‘î (v. 157/774), el-Mu‘âfâ b. ‘İmrân hakkında şöyle sözler sarf etmektedir: *“el-Mu‘âfâ el-Mevsılî’yi hiç kimseye tercih etmem.”*[31] Kendisiyle çok yakın bir ilişkisi olan hocası es-Süfyân es-Sevrî (v. 161/778), el-Mu‘âfâ’ya hitaben şöyle demektedir: *“Sen, ismin gibi dininde sapasağlam birisin.”*[32] Ayrıca o, el-Mu‘âfâ b. ‘İmrân’ı *“Yâkûtetu’l-‘Ulemâ’ (Âlimlerin yakutu)”* lakabıyla adlandırmıştır.[33] Öğrencisi Muhammed b. ‘Abdullah b. ‘Ammâr (v. 242/857), hocasından şöyle bahsetmektedir: *“el-Mu‘âfâ b. ‘İmrân’dan sonra ondan daha faziletli birisini görmedim.”*[34] Ahmed b. Hanbel (v. 241/855), el-Mu‘âfâ b. ‘İmrân’dan şöyle bahsetmektedir: *“O, salih bir kimsedir.”*[35] İbn Hibbân (v. 354/965), el-Mu‘âfâ’yı bir hırka ve bir lokmaya kanaat eden kullardan ve dinde fazilet ehlinden

---

27 İbn Kesîr, *et-Tekmîl*, c. I, s. 58; Mizzî, *Tehzîbu’l-Kemâl*, c. XXVIII, s. 148; Zehebî, *Târîhu’l-İslâm*, c. XII, s. 403; İbn Hacer, *Tehzîbü’t-Tehzîb*, c. IV, s. 103; el-‘Aynî, *Meğâniyu’l-Ahyâr*, c. III, s. 52.

28 el-Hatîb el-Bağdâdî, *Târîh-i Bağdâd*, c. XV, s. 304; İbn Kesîr, *et-Tekmîl*, c. I, s. 59; Mizzî, *Tehzîbu’l-Kemâl*, c. XXVIII, s. 150.

29 Ziriklî, *el-A‘lâm*, c. VII, s. 260.

30 el-Hatîb el-Bağdâdî, *Târîh-i Bağdâd*, c. XV, s. 304.

31 Zehebî, *Siyeru A‘lâmi’n-Nübelâ’*, c. IX, s. 82; a. mlf. , *Târîhu’l-İslâm*, c. XII, s. 404.

32 İbn Hibbân, *es-Sikât*, c. VII, s. 529; el-Hatîb el-Bağdâdî, *Târîh-i Bağdâd*, c. XV, s. 305; İbnü’l-Cevzî, *el-Muntazam*, c. IX, s. 101; İbn Kesîr, *et-Tekmîl*, c. I, s. 59; Mizzî, *Tehzîbu’l-Kemâl*, c. XXVIII, s. 152; İbn Hacer, *Tehzîbü’t-Tehzîb*, c. IV, s. 103.

33 İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve’t-Ta‘dîl*, c. VI, s. 400; İbn Hibbân, Ebû Hâtim Ahmed b. Muhammed el-Bustî, *Meşâhiru ‘Ulemâ’i’l-Emsâr*, thk. Mecdî b. Mansûr b. Seyyid eş-Şûrâ, Dâru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, Beyrut, 1995, s. 219; a. mlf. , *es-Sikât*, c. VII, s. 529; el-Hatîb el-Bağdâdî, *Târîh-i Bağdâd*, c. XV, s. 305; el-Bâcî, *et-Ta‘dîl ve’t-Tecrîh*, c. I, s. 762; İbnü’l-Cevzî, Cemâlüddîn Ebu’l-Ferec, *Sıfatu’s-Safve*, thk. Hâlid Mustafâ Tartûsî, Dâru’l-Kitâbi’l-Garbî, Beyrut, 2012, s. 792; İbn Kesîr, *et-Tekmîl*, c. I, s. 59; Mizzî, *Tehzîbu’l-Kemâl*, c. XXVIII, s. 152; Zehebî, *Siyeru A‘lâmi’n-Nübelâ’*, c. IX, s. 82, 83.

34 el-Hatîb el-Bağdâdî, *Târîh-i Bağdâd*, c. XV, s. 306; İbn Kesîr, *et-Tekmîl*, c. I, s. 59; Mizzî, *Tehzîbu’l-Kemâl*, c. XXVIII, s. 152; Zehebî, *Târîhu’l-İslâm*, c. XII, s. 404; İbn Hacer, *Tehzîbü’t-Tehzîb*, c. IV, s. 103.

35 İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve’t-Ta‘dîl*, c. VI, s. 400; Mizzî, *Tehzîbu’l-Kemâl*, c. XXVIII, s. 148; İbn Hacer, *Tehzîbü’t-Tehzîb*, c. IV, s. 103; el-‘Aynî, *Meğâniyu’l-Ahyâr*, c. III, s. 52.

olduğunu ifade etmektedir.[36] Ebû Zür'a er-Râzî (v. 264/878) de el-Mu'âfâ b. 'İmrân'dan salih bir kul olarak bahsetmektedir.[37] Başka bir rivayette ise yeryüzünde el-Mu'âfâ'dan daha çok ibadet eden birinin olmadığı söylenmektedir.[38] Zehebî (v. 748/1348), el-Mu'âfâ'yı şu şekilde tarif etmektedir: *"Şeyhu'l-İslâm, İmam ve Hafızdır. O, ilmi ve ameli kendisinde cem eden âlimlerden biridir. Gözler, onun gibisini çok az görür."*[39]

Rivayetlere göre el-Mu'âfâ b. 'İmrân, zâhidâne bir hayat yaşamaya çalışmakta, elinde var olan mallarını akrabaları ve dostları için harcamakta, insanlarla beraber yemek yemeyi ve yedirmeyi sevmekte, tek başına yemek yemekten hoşlanmamakta ve mala değer vermemektedir. Onun oldukça cömert birisi olduğu belirtilmektedir. Birçok kimse tarafından takdir edilen ve övülen şerefli, saygın ve mütevazı bir kimsedir.

el-Mu'âfâ b. 'İmrân, muhaddis, fakih ve mutasavvıf olmasının yanı sıra aynı zamanda hadîs rivayet eden bir râvîdir. Pek çok muhaddis, onun nakletmiş olduğu hadîsleri eserlerine almıştır. Başta *Kütüb-i Sitte*'den Buhârî (v. 256/870)[40], Ebû Dâvud (ö. 275/889)[41], Nesâ'î (v. 303/915)[42] olmak üzere Ahmed b. Hanbel (v.

---

36 İbn Hibbân, *Meşâhiru 'Ulemâ'i'l-Emsâr*, s. 218; a. mlf. , *es-Sikât*, c. VII, s. 529; İbn Kesîr, *et-Tekmîl*, c. I, s. 59; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, c. IV, s. 103.

37 el-Bâcî, *et-Ta'dîl ve't-Tecrîh*, c. I, s. 762; İbn Kesîr, *et-Tekmîl*, c. I, s. 59; Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, c. XXVIII, s. 151; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, c. IV, s. 103.

38 İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-Ta'dîl*, c. VI, s. 400; Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, c. XXVIII, s. 155.

39 Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ'*, c. IX, s. 80, 81.

40 Buhârî, Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm b. el-Mugîre, *el-Câmi'u's-Sahîh (el-Câmi'u'l-Müsnedu's-Sahîhu'l-Muhtasar min Umûri Rasûlillah (s.a.v.) ve Sünenihî ve Eyyâmih)*, I-V, thk. Şuayb el-Arna'ût, 'Âdil Mürşid-vd. , er-Risâletü'l-'Âlemiyye, Dımeşk, 2011, el-İstiskâ', 10, Hadîs No: 1018, Fedâilü's-Sahâbe, 28, Hadîs No: 3764.

41 Ebû Dâvud, Süleymân b. el-Eş'âs es-Sicistânî, *Sünen-i Ebî Dâvud (es-Sünen)*, I-VII, thk. Şu'ayb el-Arna'ût-Muhammed Kâmil Karabellî, er-Risâletu'l-'Âlemiyye, Dımeşk, 2012, el-Menâsik, 8, Hadîs No: 1739, el-Harâc ve'l-Fey' ve'l-'İmâre, 10, Hadîs No: 2945, el-Edeb, 119, Hadîs No: 5116.

42 Nesâ'î, Ebû 'Abdurrahman Ahmed b. Şu'ayb b. 'Alî, *Sünenü'n-Nesâî (es-Sünen)* – Suyûtî'nin *Şerh*'i ve es-Sindî'nin *Hâşiye*'si ile birlikte –, I-IX, thk. 'Abdulfettâh Ebû Gudde, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut, 2012, es-Sehv, 36, 64, Hadîs No: 1271, 1310, ez-Zekât, 1, Hadîs No: 2435, Menâsiku'l-Hacc, 19, 22, Hadîs No: 2653, 2656, el-Buyû', 52, Hadîs No: 4579, el-Îmân ve Şerâi'uh, 13, Hadîs No:

241/855)[43], Dârimî (v. 255/869)[44], Dârekutnî (v. 385/995)[45], Taberânî (v. 360/971)[46] ve Beyhakî (v. 458/1066)[47] gibi önde gelen pek çok âlim, el-Mu'âfâ b. 'İmrân'dan hadîs rivayet etmiştir.

5001, ez-Zînet, 9, Hadîs No: 5060, el-Eşribe, 18, Hadîs No: 5571; a. mlf. , *Kitâbu's-Sünen (el-Kebîr)*, I-XII, thk. Hasan 'Abdulmün'im Şelebî, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 2001, c. II, s. 65-66, 84, 258, 311, Hadîs No: 1195, 1234, 1667, 1809, c. III, s. 5, Hadîs No: 2226, c. IV, s. 17, 18, Hadîs No: 3619, 3622, c. V, s. 71, Hadîs No: 5062, c. VI, s. 52, 105-106, 125-126, 219-220, Hadîs No: 6137, 6291, 6352, 6597, c. VII, s. 61, 345-346, Hadîs No: 7471, 8186, c. VIII, s. 80-81, 300-301, 320, 460, Hadîs No: 8696, 9129, 9275, 9703, c. IX, s. 397, Hadîs No: 10856, c. X, s. 367, Hadîs No: 11566, s. 366, Hadîs No: 11719.

43 Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullah eş-Şeybânî, *Müsnedü'l-Ahmed b. Hanbel (el-Müsned)*, I-L, thk. Şu'ayb el-Arna'ût-'Âdil Mürşid, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 2001, c. XXXVII, s. 375-376, Hadîs No: 22702.

44 Dârimî, Ebû Muhammed 'Abdullah b. 'Abdurrahman b. el-Fadl b. Behrâm, *Müsnedü'd-Dârimî (Sünenü'd-Dârimî)*, I-IV, thk. Hüseyn Selîm Ased ed-Dârânî, Dâru'l-Mugnî, Riyad, 2013, c. I, s. 401, Hadîs No: 446, c. IV, s. 2051, Hadîs No: 3272.

45 Dârekutnî, 'Alî b. 'Ömer, *Sünenü'd-Dârekutnî (es-Sünen)*, I-VI, thk. Şu'ayb el-Arna'ût-Hasan 'Abdulmün'im Şelebî, 'Abdullatîf Hırzallah-Ahmed Berhûm, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 2004, c. I, s. 42, 322, Hadîs No: 69, 667, c. III, s. 151, 254, Hadîs No: 2265-2266, 2501, c. V, s. 451, 485, Hadîs No: 4636, 4716, 4718.

46 Taberânî, Ebu'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed, *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, I-XXV, thk. Hamdî 'Abdulmecîd es-Selefî, Mektebetü İbn Teymiyye, Kahire, t. y. , c. II, s. 163-164, 186-187, Hadîs No: 1673, 1675, 1759, c. VI, s. 264-265, Hadîs No: 6172, c. VII, s. 112-113, Hadîs No: 6477, c. X, s. 386-387, Hadîs No: 10744, c. XI, s. 17, 119, 125-126, 380-381, Hadîs No: 10895, 11232, 11250, 12062, c. XII, s. 353-354, 429, Hadîs No: 13324, 13576, c. XIII, s. 175, Hadîs No: 418, c. XVII, s. 22-23, 81, Hadîs No: 31, 182, c. XVIII, s. 99, Hadîs No: 178, c. XIX, s. 340-341, 365, Hadîs No: 788, 858, c. XX, s. 305-306, Hadîs No: 727, c. XXII, s. 55, 286, Hadîs No: 130, 733. Sonradan yazma nüshaları bulunarak basılan eksik XIII. ve XIV. ciltlerde ise iki tane hadîs vardır: Birincisi, kısmen neşredilen yukarıda verilen XIII. ciltteki 418. hadîstir. Ancak bu baskıda XIV. ciltedir. İkincisi ise XIII. ciltte yer almaktadır. Bkz. Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, c. XIII, s. 495, Hadîs No: 14369, c. XIV, s. 369, Hadîs No: 15001; Taberânî, Ebu'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed, *el-Mu'cemu'l-Evsât*, I-X, thk. Târık b. 'Avdillah b. Muhammed-'Abdulmuhsîn b. İbrâhîm el-Hüseynî, Dâru'l-Harameyn, Kahire, 1995, c. II, s. 107-108, 159-160, Hadîs No: 1405, 1574, c. IV, s. 196, Hadîs No: 3958, c. V, s. 68-69, 219, Hadîs No: 4694, 5135, c. VI, s. 35, Hadîs No: 5717, c. IX, s. 151, Hadîs No: 9392; a. mlf. , *Kitâbu'd-Du'â'*, thk. Mustafâ 'Abdulkâdir 'Atâ', Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, Beyrut, 1993, s. 171-172, 173, 420, 530, Hadîs No: 500, 508, 1419, 1893; a. mlf. , *Müsnedü'ş-Şâmiyyîn*, I-IV, thk. Hamdî 'Abdulmecîd es-Selefî, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1989, c. I, s. 261-262, 285-286, 344, 371,

Bir hadîs râvîsi olarak el-Muʻâfâ b. ʻİmrân'a gelince; onun hayatına yer veren rical kitapları incelendiğinde kendisi hakkında hep taʻdîl ifadeleri kullanıldığını söylemek mümkündür. Bununla ilgili bilgiler bunu göstermektedir: İbn Saʻd (v. 230/845) şöyle demektedir: *"el-Muʻâfâ b. ʻİmrân, sünnete bağlı fazilet ve hayır sahibi sika biridir."*[48] Yahyâ b. Maʻîn (v. 233/848), *Maʻrifetu'r-Ricâl*'de el-Muʻâfâ b. ʻİmrân'dan salih bir kimse olarak bahsetmektedir.[49] ʻAmr b. ʻAbdillâh el-Evdî (v. h. 251-260), Vekîʻ b. el-Cerrâh'tan (v. 197/812) rivayet etmiştir: *"Bize el-Muʻâfâ b. ʻİmrân hadîs rivayet etmiştir."* Vekîʻ b. el-Cerrâh şöyle demektedir: *"el-Muʻâfâ b. ʻİmrân sikadır."*[50] ʻIclî (v. 261/875), *Kitâbu's-Sikât*'ında el-Muʻâfâ b. ʻİmrân el-Mevsılî'nin sika olduğunu belirtmektedir.[51] Ebû Hâtim er-Râzî (v. 277/890)[52] ve İbn Hirâş (v.

Hadîs No: 452, 497, 598, 643, c. II, s. 277-278, 355-356, Hadîs No: 1335, 1488, c. IV, s. 369, Hadîs No: 3581.

47 Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. el-Hüseyin, *Maʻrifetu's-Sünen ve'l-Âsâr*, I-XV, thk. ʻAbdulmuʻtî Emîn Kalʻacî, Câmiʻatu'd-Dirâsati'l-İslâmiyye-Dâru Kuteybe-Dâru'l-Vaʻy-Dâru'l-Vefâ', Pakistan-Beyrut-Kahire, 1991, c. II, s. 44, Hadîs No: 1677, c. VII, s. 95, Hadîs No: 9409; a. mlf. , *Kitâbu's-Sünen (el-Kebîr)*, I-XI, thk. Muhammed ʻAbdulkâdir ʻAtâ', Dâru'l-Kütübi'l-ʻİlmiyye, Beyrut, 2003, c. II, s. 526, 700, Hadîs No: 3956, 4623, c. III, s. 40, 493-494, Hadîs No: 4797, 6433, c. V, s. 399-400, Hadîs No: 10257, c. VI, s. 190, 577-578, Hadîs No: 11628, 13018, 13019, c. X, s. 191, Hadîs No: 20321; a. mlf , *Kitâbu's-Sünen (es-Sagîr)*, I-IV, thk. ʻAbdulmuʻtî Emîn Kalʻacî, Câmiʻatu'd-Dirâsati'l-İslâmiyye, Pakistan, 1989, c. I, s. 336, Hadîs No: 952, c. II, s. 319, Hadîs No: 2156.

48 İbn Saʻd, Muhammed b. Saʻd b. Menîʻ ez-Zührî, *Kitâbu't-Tabakâti'l-Kebîr*, I-XI, thk. ʻAlî Muhammed ʻÖmer, Mektebetü'l-Hâniclî, Kahire, 2001, c. IX, s. 493; el-Hatîb el-Bağdâdî, *Târîh-i Bağdâd*, c. XV, s. 304; İbn Kesîr, *et-Tekmîl*, c. I, s. 59; Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, c. XXVIII, s. 151; Zehebî, *Siyeru Aʻlâmi'n-Nübelâ'*, c. IX, s. 82; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, c. IV, s. 103; el-ʻAynî, *Meğâniyu'l-Ahyâr*, c. III, s. 53.

49 Yahyâ b. Maʻîn, Ebû Zekeriyyâ, *Maʻrifetu'r-Ricâl*, I-II, thk. Muhammed Kâmil el-Kassâr, Mecmeʻu'l-Lugati'l-ʻArabiyye, Dımeşk, 1985, c. I, s. 119.

50 İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-Taʻdîl*, c. VI, s. 400; Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, c. XXVIII, s. 151; Zehebî, *Siyeru Aʻlâmi'n-Nübelâ',* c. IX, s. 82; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, c. IV, s. 103.

51 ʻIclî, Ebu'l-Hasen Ahmed b. ʻAbdullah b. Sâlih, *Kitâbu's-Sikât*, thk. ʻAbdulmuʻtî Emîn Kalʻacî, Dâru'l-Kütübi'l-ʻİlmiyye, Beyrut, 1984, s. 432; el-Hatîb el-Bağdâdî, *Târîh-i Bağdâd*, c. XV, s. 306; İbn Kesîr, *et-Tekmîl*, c. I, s. 59; Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, c. XXVIII, s. 151; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, c. IV, s. 103; el-ʻAynî, *Meğâniyu'l-Ahyâr*, c. III, s. 53.

283/896-897)[53] da el-Mu‘âfâ b. ‘İmrân sika bir râvî olduğu kanaatindedir. Zehebî (v. 748/1348), *Mîzânu’l-İ‘tidâl*’da el-Mu‘âfâ b. ‘İmrân’ın sika olduğunu ifade etmektedir.[54] İbn Hacer de (v. 855/1449) el-Mu‘âfâ b. ‘İmrân’ın hayatına yer verdiği eserlerinde onun sika olduğunu belirtmektedir.[55]

Özetle el-Mu‘âfâ b. ‘İmrân’ın cerh eden herhangi bir kimse tespit edilmemiştir. Buna karşılık rical ilminde önde gelen âlimlerden pek çoğu onu ta‘dîl etmişlerdir. Bunlara bakarak el-Mu‘âfâ b. ‘İmrân’ın sika bir râvî olduğunu söylenebilir.

II. *Kitâbu’z-Zühd* Kitabı

Hadîs edebiyatında birçok konuyu içeren *câmi‘, sünen, müstahrec* gibi eserlerin yanı sıra belirli konuya tahsis edilmiş kitaplar da bulunmaktadır. Bunların arasında zühd konusunda telif edilen literatürü saymak da mümkündür. Diğer hadîs eserlerinin belirli kısımlarında zühd ile ilgili rivayetler toplanırken bu tür kitaplarda sadece zühd ile ilgili rivayetler yer almaktadır. Zühde dair eser yazanlar, genellikle hadîs ilmiyle meşgul olan zâhid sûfîler ya da zühd hayatına ilgi duyan muhaddislerdir. İlk örnekleri II. (VIII.) yüzyıldan itibaren görülmeye başlanan “kitâbü’z-zühd”lerin yazımı III. (IX.) yüzyılda da devam etmiştir. Ancak bu asırda müstakil zühd kitapları yanında *câmi‘* ve *musannef* türü hadis kitaplarının içinde de konuyla ilgili rivayetler bir bölüm halinde yer almıştır. Daha çok tergîb ve terhîb amacıyla halk için kaleme alınan bu eserlerin telifi

---

52 el-Bâcî, *et-Ta‘dîl ve’t-Tecrîh*, c. I, s. 762; İbn Kesîr, *et-Tekmîl*, c. I, s. 59; Mizzî, *Tehzîbu’l-Kemâl*, c. XXVIII, s. 151; İbn Hacer, *Tehzîbü’t-Tehzîb*, c. IV, s. 103; el-‘Aynî, *Meğâniyu’l-Ahyâr*, c. III, s. 53.

53 el-Hatîb el-Bağdâdî, *Târîh-i Bağdâd*, c. XV, s. 306; İbn Kesîr, *et-Tekmîl*, c. I, s. 59; Mizzî, *Tehzîbu’l-Kemâl*, c. XXVIII, s. 151; İbn Hacer, *Tehzîbü’t-Tehzîb*, c. IV, s. 103; el-‘Aynî, *Meğâniyu’l-Ahyâr*, c. III, s. 53;

54 Zehebî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed, *Mîzânu’l-İ‘tidâl fî Nakdi’r-Ricâl* (‘Irâkî’nin *Zeyl*’i ile birlikte), I-VII, thk. ‘Alî Muhammed Mu‘avvıd-‘Âdil Ahmed ‘Abdulmevcûd, Dâru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, Beyrut, 1995, c. VI, s. 455.

55 İbn Hacer, Ebu’l-Fadl Ahmed b. ‘Alî el-‘Askalânî, *Takrîbu’t-Tehzîb*, thk. Ahmed Şâgif el-Pâkistânî, Dâru’l-‘Âsıme, y. y. , t. y. , s. 953; a. mlf. , *Tezhîbu Takrîbi’t-Tehzîb*, I-VI, thk. Ebû Mu‘âz Târık b. ‘Avdullah b. Muhammed, Mektebetü’r-Rüşd, Riyad, 2010, c. V, s. 102.

IV. (X.) ve V. (XI.) yüzyıllarda sürmüş, sonraki dönemlerde de örneklerine rastlanmıştır.[56]

Kaynaklarda el-Mu'âfâ b. 'İmrân'ın sünen, zühd, edeb ve diğer konularda eserler tasnif ettiği[57] ve pek çok kitabı olduğu[58] nakledilmektedir. Ancak telif ettiği bu eserlerden bildiğimiz kadarıyla *Kitâbu'z-Zühd* dışında günümüze ulaşan kitabı olmamıştır veya yazma nüshalar şeklinde kütüphanelerde saklı kalmakta olup keşfedilip gün yüzüne çıkarılmayı beklemektedir.

Zühd konusunda ilk asırlardan itibaren başlayarak oldukça geniş bir literatür ortaya çıkmıştır. Bunlardan biri de hicrî ikinci asırda yaşayan el-Mu'âfâ b. 'İmrân'ın eseridir. Hayatına yer veren eserlerde zühd konusunda kitap telif ettiği belirtilmekte ancak ismi hakkında herhangi bir bilgi verilmemektedir. Eserin ismini tespit etmede ulaşabilen tek bilgi, muhakkik 'Âmir Hasen Sabrî tarafından verilmektedir. O, yazma nüshada eserin isminin *Kitâbu'z-Zühd* şeklinde olduğunu ifade etmektedir. Ayrıca paylaştığı yazma nüshanın ilk sayfasında da bu isim yer almaktadır.[59]

el-Mu'âfâ b. 'İmrân'ın *Kitâbu'z-Zühd*'ünü nakleden râvî silsilesi şu şekildedir: Ebu'l-Kâsım 'Abdul'azîz b. Ahmed b. 'Alî b. Hamdân el-Lahmî (v. 425/1034) – Ebû Muhammed 'Abdurrahman b. 'Osmân b. el-Kâsım b. Ebû Nasr (v. 420/1030) – Ebû Ya'kûb İshâk b. İbrâhîm el-Ezra'î (v. 344/956) – Ebû Bekr Muhammed b. Ca'fer b. Süfyân er-Râfıkî (er-Rakkî) (v. 297/910) – Mûsâ b. Mervân el-Bağdâdî (v. 246/861) – el-Mu'âfâ b. 'İmrân (v. 185/801).

---

56 Özafşar, Mehmet Emin, "Zühd ve Rekâik", *DİA (Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi)*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul, 2013, c. XXXXIV, s. 536. Bu asırlarda telif edilen eserlerin listesi için bkz. Yıldırım, Ahmet, *Din, Dünyevileşme ve Zühd*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2014, s. 188-231; a. mlf. , "Hadis Edebiyatında Zühd Literatürü ve Zühdle İlgili Rivayetlerin İncelenmesi", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 20, y. 2008/1, s. 123-126; Yılmaz, Mustafa Sabri, *Ahmed b. Hanbel'in Kitâbü'z-Zühd'ü Bağlamında Zühd Hadislerinin Değerlendirilmesi*, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Adana, 2009, s. 23-35.

57 el-Hatîb el-Bağdâdî, *Târîh-i Bağdâd*, c. XV, s. 303; İbn Kesîr, *et-Tekmîl*, c. I, s. 59; Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, c. XXXVIII, s. 150; Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ'*, c. IX, 81; a. mlf. , *Târîhu'l-İslâm*, c. XII, s. 403; Suyûtî, *Tabakâtu'l-Huffâz*, s. 126.

58 İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, c. IV, s. 104.

59 el-Mu'âfâ b. 'İmrân, *Kitâbu'z-Zühd* (Muhakkikin Mukaddimesi), s. 145, 167.

el-Mu‘âfâ b. ‘İmrân’ın *Kitâbu’z-Zühd* eserinin içeriğine bakıldığında bu konuda diğer kitaplarda olduğu gibi genellikle dünya hayatından uzaklaşarak ahiret hayatına önem verme, mal ve evladın az olması, yemek, içmek ve giyim konularında aşırı gidilmemesi gibi çeşitli konularda nakledilen hadîsler ve âsâr yer almaktadır.

Kitâbu’z-Zühd’de 14 bâb başlığı yer almaktadır:

Birinci Bâb: (بَابُ فِي فَضْلِ قِلَّةِ الْمَالِ وَالْوَلَدِ) Malın ve çocuğun az olmasının fazileti.

İkinci Bâb: (بَابُ فِي الْخَدَمِ) (Mahlukata) hizmet etmek.

Üçüncü Bâb: (بَابُ فِي الْفَقْرِ وَخِفَّةِ الْحَالِ وَفَضْلِ ذَلِكَ) Fakirlik, malın az olması ve bunun fazileti.

Dördüncü Bâb: (بَابُ فِي خُمُولِ الذِّكْرِ وَالْعُزْلَةِ وَالتَّوَاضُعِ وَكَرَاهِيَّةِ الشَّرَفِ وَالْوَلَايَةِ) Şan-şöhret sahibi olmamak, yalnızlık, tevazu, şeref ve yöneticiliğin kerih görülmesi.

Beşinci Bâb: (بَابُ فِي الشَّرَفِ) Makam ve mevki.

Altıncı Bâb: (بَابُ فِي فَضْلِ التَّوَاضُعِ وَالتَّشْدِيدِ فِي الْكِبْرِ وَالتَّفَاخُرِ وَالْكَرَاهِيَّةِ لِذَلِكَ) Tevazuun fazileti, kibir ve övünmede çok ileri gitmek ve bunların keraheti.

Yedinci Bâb: (بَابُ التَّفَاخُرِ فِي الْأَحْسَابِ وَالطَّعْنِ فِي الْأَنْسَابِ) Asaletle övünme ve birbirlerinin soylarını yerme.

Sekizinci Bâb: (بَابُ فِي الْكَفَافِ) Yetecek kadar rızık.

Dokuzuncu Bâb: (بَابُ فِي التَّنَعُّمِ وَإِتِّبَاعِ الْهَوَى وَالشَّهَوَاتِ وَالْكَرَاهِيَّة لِذَلِكَ) Müreffeh bir yaşam sürmek, heva ile şehevî duygulara tabi olmak ve bunların çirkin olması.

Onuncu Bâb: (بَابُ فِي الْمَطْعَمِ وَالْمَلْبَسِ وَالْبِنَاءِ وَالنَّضْدِ وَثِيَابِ الْبَيْتِ وَالأَبْنِيَةِ وَحِلْيَةِ السُّيُوفِ وَتَخْفِيفِ الضِّيَاعِ وَ فِي تَقْصِيرِ الْمَطْعَمِ وَالتَّقْصِيرِ فِي الشِّبَعِ)

Yemek yemek, elbise giymek, hayvana binmek, bina inşa etmek, ev eşyası, ev ve iş elbisesi, kılıçların süsü, mal ve evladın az olması, az yemek yemek ve az doymak.

On Birinci Bâb: (بَابُ فِي خُبْزِ الشَّعِيرِ) Arpa ekmeği yemek.

On İkinci Bâb: (بَابُ فِي تَرْكِ الْمَنْخُولِ) Elenmiş olan şeyleri terk etme.

On Üçüncü Bâb: (بَابُ اللَّحْمِ وَالْإِقْتِصَادِ فِيهِ) Et ve onda tutumlu olma.

On Dördüncü Bâb: (بَابُ مَنْ كَرِهَ أَنْ يُجْمَعَ بَيْنَ إِدَامَيْنِ) İki azığı aynı anda yemenin mekruh olması.

el-Mu‘âfâ b. ‘İmrân’ın eserinde koyduğu bu bâb başlıklarına bakıldığında zühdün kelime manası olan hep bir şeylerin az olması gerektiği dikkat çekmektedir. Zaten zühd ehlinde az olanla yetinmek, aşırıya kaçmamak, yani yaşamını idame ettirecek kadar şeyle yetinmek bir esastır. Dikkat çeken diğer bir husus ise aynı konuların farklı bâb başlıkları altında tekrar edilmesidir. Mesela, birinci bâb mal ve evladın az olması ile ilgili olup aynı husus onuncu bâb başlığında da zikredilmektedir.

el-Mu‘âfâ b. ‘İmrân, *Kitâbu’z-Zühd*’ünde on dört bâb başlığı altında 268 hadîs nakletmiştir: Birinci bâbta 27 rivayet; ikinci bâbta 8 rivayet; üçüncü bâbta 7 rivayet; dördüncü bâbta 28 rivayet, beşinci bâbta 19 rivayet; altıncı bâbta 43 rivayet; yedinci bâbta 22 rivayet; sekizinci bâbta 18 rivayet; dokuzuncu bâbta 49 rivayet; onuncu bâbta 26 rivayet; on birinci bâbta 5 rivayet; on ikinci bâbta 5 rivayet; on üçüncü bâbta 5 rivayet ve on dördüncü bâbta 6 rivayet yer almaktadır.

el-Mu‘âfâ b. ‘İmrân’ın *Kitâbu’z-Zühd*’ünde 268 hadîs yer almaktadır: Bunların içerisinde merfû‘ hadîslerin yanı sıra mevkûf ve maktû‘ rivayetler de bulunmaktadır. Bunların içerisinde 125 merfû‘ hadîs, 99 mevkûf hadîs ve 44 tane de maktû‘ hadîs vardır. Yüzdelik dilime göre yaklaşık olarak kitabında % 47’si merfû‘ hadîs, % 37’si mevkûf hadîs ve kalan % 16’sı ise maktû‘ hadis yer almaktadır. Buna göre kitabın yarısından biraz fazlası sahâbe ve tâbi‘în’e nispet edilen şeylerden oluşmaktadır.

Kitabu’z-Zühd’deki rivayetlerin el-Mu‘âfâ b. ‘İmrân’ın hocalarına göre dağılımına bakıldığında, kitaptaki iki yüz altmış sekiz hadisin iki yüz altmış üçünü doksan dört hocasından, kalan beş rivayeti ise ismini vermediği bazı hocalarından nakletmiştir. el-Mu‘âfâ b. ‘İmrân, es-Süfyân es-Sevrî’den (v. 161/778) yirmi yedi hadîs, ‘Abdullah b. Lehî‘a’dan (v. 174/790) on altı hadîs, el-Mübârek b. Fadâle’den (v. 166/782) on üç hadîs, el-Evzâ‘î’den (v. 157/774) on üç hadîs, İsrâ’îl b. Yûnus b. Ebî İshâk’tan (v. 164/781) on hadîs, İsmâ‘îl b. ‘Ayyâş’tan (v. 181/797) dokuz hadîs, Ca‘fer b.

Hayyân'dan (v. 165/782) sekiz hadîs nakletmiştir. Üç hocasından beşer hadîs, on bir hocasından dörder hadîs, yedi hocasından üçer hadîs, yirmi bir hocasından ikişer hadîs, kırk beş hocasından ise sadece birer hadîs nakletmiştir.

III. *Kitâbu'z-Zühd*'deki Merfû' Hadîslerin Değerlendirilmesi

Merfû' hadîs, Hz. Peygamber'e nispet edilen söz, fiil, takrir ve vasıflardır. Yukarıda belirtildiği gibi el-Mu'âfâ b. 'İmrân'ın kitabında naklettiği 268 hadîsin 125 tanesi merfû'dur. Bu da eserdeki hadîslerin yaklaşık olarak % 47'sine tekabül etmektedir. Kalan kısmı ise sahâbe ve tâbi'îne ait olan söz, fiil ve takrirlerdir, yani mevkûf ve maktû' hadîslerdir. Merfû' hadîslerin içerisinde sahîh, hasen, zayıf ve mevzû' hadîsler yer almaktadır.

el-Mu'âfâ b. 'İmrân, eserinde merfû' hadîsleri sistematik bir şekilde değil de sanki rastgele nakletmektedir. Mesela bir bâbta ilk olarak merfû' hadîsle başlamakta, sonra mevkûf ve maktû' hadîsler nakletmekte, ardından da tekrar merfû' hadîslere yer vermektedir. Bazen peş peşe merfû' hadîsler nakledilmekte, bazen de diğer hadîs türleri arka arkaya yer verilmektedir. Eserde merfû' hadîslerin nakledilmesinde bir düzen olmadığı görülmektedir.

Birinci bâbtaki 27 hadîsten 9'u merfû' hadîs; ikinci bâbtaki 8 hadîsten 4 tanesi merfû' hadîs; üçüncü bâbtaki 7 hadîsten 4'ü merfû' hadîs; dördüncü bâbtaki 28 hadîsten 13 tanesi merfû' hadîs; beşinci bâbtaki 19 rivayetten 11 tanesi merfû' hadîs; altıncı bâbtaki 43 rivayetten 30'u merfû' hadîs; yedinci bâbtaki 22 rivayetten 15'i merfû' hadîs; sekizinci bâbtaki 18 rivayetten 9 tanesi merfû' hadîs; dokuzuncu bâbtaki 49 rivayetten 16'sı merfû' hadîs; onuncu bâbtaki 26 rivayetten 9 tanesi merfû' hadîs; on birinci bâbtaki 5 rivayetten 3 tanesi merfû' hadîs; on ikinci bâbtaki 5 rivayetten sadece 1 tanesi merfû' hadîs; on üçüncü bâbtaki 5 rivayet içerisinde merfû' hadis yok ve on dördüncü bâbtaki 6 rivayetten 1'i merfû' hadîstir.

Kitâbu'z-Zühd'de yer alan merfû' hadîsler, birkaç örnek verilmekle yetinilerek çeşitli açılardan değerlendirilecektir:

Merfû‘ Bir Hadîsi Farklı Sened ve Metinlerle Tekrar Etmek

el-Mu‘âfâ b. ‘İmrân, merfû‘ olan bir hadîsi farklı senedle ve metinle peş peşe nakletmektedir. Bu hususa birkaç örnek verilebilir:

Mesela, şu hadîs böyledir: ***"Bu dünyada zengin olan kimseler, kıyamet günü sevabı az olanlardır. Ancak 'Malımı şu ve bu şekilde ya da başka bir şekilde infak edin.' diyen kimseler bunun dışındadır. Bunların sayısı ise azdır."***[60] Bu hadîs, kitapta arka arkaya olmak üzere dört defa nakledilmiştir. Ama her birinde farklı bir senedle ve Hz. Peygamber'in bu sözleri dışındaki kısımların değişik olduğu bir şekilde yer almaktadır.

Bu hususa diğer bir örnek ise şudur: ***"İnsanların kendilerine iltifat etmediği eski elbiseleri olan nice fakir kimseler vardır ki, onlar Allah adına yemin etseler Allah, onların sözlerini mutlaka doğru çıkarır."***[61] Müellif, bu hadîsin benzerlerini peş peşe olmak üzere farklı senedlerle ve metinlerle eserinde nakletmiştir. Bu konuyla ilgili kitapta başka misaller de bulmak mümkündür.

Burada şunu da belirtmek gerekir ki, el-Mu‘âfâ b. ‘İmrân, bazen bir hadîsi senedi ve metniyle nakletmekte, bir sonraki hadîste ise senedini verip metnine yer vermeden "بِمِثْلِهِ أَوْ بِنَحْوِهِ" (misli veya benzeri) ifadelerini kullanmaktadır. Mesela, şu hadîs böyledir: ***"Ümmetimin en şerlileri, bolluk içinde doğan ve gıdalanan, niyetleri renkli renkli elbiseler ve çeşit çeşit yemekler olan, yapmacık bir tavır ile konuşan kimselerdir."***[62] Bir sonraki hadîste farklı bir senedle Hz. Peygamber'den bu hadîsin benzerinin ve mislinin nakledildiği belirtilmekle yetinilmiştir.[63]

Merfû‘-Mevkûf Hadîsler

Hadîs ilminde aynı hadîsin hem mevkûf hem de merfû‘ olarak nakledilmesi önemli bir husustur. Zira bir hadîs, bir eserde mevkûf olarak nakledilirken; başka bir kitapta merfû‘ olarak rivayet edilebilmektedir. Bunun tam tersi olması ve aynı eserde yer alması da mümkündür. Ayrıca ilk asırlarda mevkûf olan bir hadîs, daha

---

60 el-Mu‘âfâ b. ‘İmran, *Kitâbu'z-Zühd*, s. 175-178, Hadîs No: 1-4.
61 el-Mu‘âfâ b. ‘İmran, *Kitâbu'z-Zühd*, s. 221-222, Hadîs No: 62-65.
62 el-Mu‘âfâ b. ‘İmran, *Kitâbu'z-Zühd*, s. 282, Hadîs No: 177.
63 el-Mu‘âfâ b. ‘İmran, *Kitâbu'z-Zühd*, s. 283, Hadîs No: 178.

sonraki zamanlarda merfû‘ olarak geçebilmektedir. Bu durumun örnekleri, el-Mu‘âfâ b. ‘İmrân’ın *Kitâbu’z-Zühd*’ünde de görülmektedir. O, eserinde aynı hadîsi hem mevkûf hem de merfû‘ olarak nakletmektedir. Mesela, ***“Herhangi bir kimseye (topluluğa) mal ihsan edilirse kıyamet gününe kadar onların arasına düşmanlık ve kin (tohumları) atılmış olur.”***[64] hadîsi böyledir. Müellif, bu hadîsi merfû‘ olarak nakletmesinin hemen öncesinde değişik sened ve metinlerle iki kere Hz. ‘Ömer’in sözü yani mevkûf hadîs olarak nakletmiştir.

Diğer bir örnek ise şu hadîstir: “***Sizden önceki kimselerden bir adam, iki elbise giydi ve bunlarla kibirlendi. Bunun üzerine Allah yere emretti. Yer de onu yuttu. Nefsim elinde olan Allah’a yemin olsun ki, o adam kıyamet günü gelinceye kadar yere batmış olarak orada kalacaktır.”***[65] el-Mu‘âfâ b. ‘İmrân, bu hadîsi önce Ebû Hureyre kanalıyla Hz. Peygamber’den merfû‘ olarak nakledilmekte, ardından benzer manada iki hadîsi Rasûlullah (s.a.v.) olmadan Ebû Hureyre’den mevkûf olarak yer vermektedir.[66]

Bu konuyla ilgili diğer bir husus ise el-Mu‘âfâ b. ‘İmrân’ın *Kitâbu’z-Zühd*’ünde mevkûf olarak yer alan bir hadîsin başka eserlerde merfû‘ şeklinde nakledilmesidir. O da şu hadîstir: *“Şüphesiz cennete girecek üç kimseden birincisi, mümin olan fakirlerdir. Onlar, kerih olan şeylerden sakınırlar. Onlara bir şey emredildiğinde işitip itaat ederler. Bu kimselerden bir adamın bir ihtiyacı olsa vefat edinceye kadar bunu karşılamaz. Hatta bunu gönlünde sürekli hatırlar.”*[67] *Kitâbu’z-Zühd*’de ‘Abdullah b. Lehî‘a Ebû ‘Uşşâne el-Me‘âfirî ‘Abdullah b. ‘Amr b. el-‘Âs kanalıyla nakledilen bu hadîs, Ahmed b. Hanbel’in (v. 241/855) *el-Müsned*’inde[68] Hasen b. Mûsa ‘Abdullah b. Lehî‘a Ebû ‘Uşşâne el-Me‘âfirî ‘Abdullah b. ‘Amr b. el-‘Âs Hz. Peygamber şeklinde merfû olarak rivayet edilmektedir.

Burada ele alınması gereken diğer bir konu ise yukarıdaki konuyla bağlantılı olarak bazı hadîslerin “ref‘ etti, ref‘ ediyor (رَفَعَهُ،

---

64 el-Mu‘âfâ b. ‘İmran, *Kitâbu’z-Zühd*, s. 181-182, Hadîs No: 8.
65 el-Mu‘âfâ b. ‘İmran, *Kitâbu’z-Zühd*, s. 256, Hadîs No: 126.
66 el-Mu‘âfâ b. ‘İmran, *Kitâbu’z-Zühd*, s. 256, Hadîs No: 127-128.
67 el-Mu‘âfâ b. ‘İmran, *Kitâbu’z-Zühd*, s. 218, Hadîs No: 56.
68 Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, c. XI, s. 133, Hadîs No: 6571.

يَرْفَعُهُ)" gibi ibarelerin kullanılarak hadîsin Hz. Peygamber'e nispet edilmesidir. Bu şekilde nakledilen hadîslerin sayısı yedi tane olup hadîs numaraları şöyledir: 16, 31, 87, 96, 140, 171, 217. Bunun bir örneği şudur: Abdulhamîd b. Behrâm'ın 'Atâ' b. Ebî Rabâh'tan, onun da hadîsi merfû' olarak (ref' ederek) rivayet ettiğine göre Peygamber (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: ***"Ümmetimde iki haslet olacak ki, onlar bu iki şeyle küfre düşeceklerdir: Birincisi, birbirlerinin neseplerini yermek; ikincisi ise bağırıp çağırarak ölüye ağıt yakmaktır."***[69]

Mürsel-Merfû' Hadîsler

Dikkat çeken diğer bir nokta, el-Mu'âfâ b. 'İmrân'ın *Kitâbu'z-Zühd*'ünde yer alan merfû' hadîslerden önemli bir kısmının mürsel olmasıdır. Mürsel hadîs, tâbi'î olan râvînin sahâbî râvîyi atlayarak Hz. Peygamber'den hadîs rivayet etmesidir. el-Mu'âfâ b. 'İmrân'ın kitabında naklettiği 125 merfû' hadîsin 56 tanesi mürseldir. Bu sayı, merfû' hadîslerin yaklaşık yarısına yani % 44'lük bir kısmına tekabül etmektedir. Böyle olan hadîslerin içinde el-Hasen el-Basrî'den (v. 110/728) nakledilenlerin fazla olduğu görülmektedir.

Kitâbu'z-Zühd'deki mürsel hadîslerin numaraları şu şekildedir: 12, 37, 40, 58, 61-65, 67, 79, 81, 84, 86, 89, 93-95, 99-100, 106, 111-112, 115-117, 119-120, 124-125, 130-131, 138, 140-143, 145, 148-151, 160, 163, 165-166, 171-172, 177, 179, 183, 216-217, 251-252, 256.

Örnek olarak mürsel hadîslerden biri şudur: Mübârek b. Fadâle'nin el-Hasen el-Basrî'den rivayet ettiğine göre Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: *"**Size cennet ehlini haber vereyim mi? Onlar, insanların iltifat etmediği eski elbiseleri olan fakir kimselerdir. Şayet bu kimseler, Allah adına yemin etseler, Allah onların sözlerini mutlaka doğru çıkarır."***[70] Bu hadîs mürseldir. Çünkü el-Hasen el-Basrî (v. 110/728), tâbi'în tabakasından olup sahâbî râvîyi atlayarak hadîsi doğrudan Hz. Peygamber'den nakletmiştir.

Diğer bir mürsel hadîs ise şudur: el-Evzâ'î'nin Yahyâ b. Ebî Kesîr'den naklettiğine göre Peygamber (s.a.v.) şöyle buyurmuştur:

---

[69] el-Mu'âfâ b. 'İmran, *Kitâbu'z-Zühd*, s. 263, Hadîs No: 140.
[70] el-Mu'âfâ b. 'İmran, *Kitâbu'z-Zühd*, s. 221, Hadîs No: 62.

"Allah, sizin ne mallarınıza ne de şekillerinize bakar. Ancak kalplerinize ve amellerinize bakar. Bir kimsenin salih bir kalbi olursa (Allah) ona merhamet eder. Hepiniz Hz. Âdem'in çocuklarısınız. Allah katında en değerli olanınız müttakilerinizdir."[71] Bu hadîs de Yahyâ b. Ebî Kesîr'den (v. 129/747) dolayı mürseldir. Zira o, sika bir râvî olmakla birlikte tâbi'în tabakasından sayılmaktadır.

Munkatı'/Mu'dâl-Merfû Hadîsler

el-Mu'âfâ b. 'İmrân'ın *Kitâbu'z-Zühd*'ündeki hadîslerin geneline bakıldığında çoğunluğunun çeşitli açılardan zayıf olduğu dikkat çekmektedir. Ancak eserde yer alan hadîslerin önemli bir kısmının aynısının veya benzerlerinin diğer hadîs kaynaklarında ve zühd kitaplarında bulunduğunu da ifade etmek gerekmektedir.

Yukarıda belirtilen bu kanaati merfû' hadîsler için de söylemek mümkündür. Zira bu hadîslerin senedlerinde ınkıta' (kopukluk), birden fazla râvînin düştüğü mu'dâl hadîsler yer almaktadır. Munkatı' hadîs, senedin sahâbîden sonra gelen kısmında bir veya daha fazla râvîsi atlanarak nakledilen hadîstir.[72] Mu'dâl ise senedinden birbiri ardınca iki veya daha çok râvînin düştüğü hadîstir.[73] *Kitâbu'z-Zühd*'de hem munkatı' hem de mu'dâl hadîslerin birçok örneği olmakla birlikte burada birer tane misalle yetinilecektir.

Munkatı' hadîsin misali şöyledir: ***"Cennete girdim. Cennet ehlinin çoğunun ve sakinlerinin miskinler olduğunu gördüm."*** hadîsi Ebû Şeybe Şu'ayb b. Ruzayk 'Atâ' b. Ebî Müslim el-Horâsânî Ebû Hureyre Hz. Peygamber yoluyla rivayet edilmiştir. Bu senedde yer alan 'Atâ' b. Ebî Müslim (v. 133-135/750-752?) ise sika olmasına rağmen sahâbeden herhangi

---

71 el-Mu'âfâ b. 'İmran, *Kitâbu'z-Zühd*, s. 267, Hadîs No: 150.

72 Efendioğlu, Mehmet, "Münkatı'", *DİA (Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi)*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul, 2006, c. XXXII, s. 12-13.

73 Efendioğlu, Mehmet, "Mu'dâl", *DİA (Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi)*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul, 2005, c. XXX, s. 356.

birisine yetişmemiştir, yani onlardan naklettiği hadîslerin senedlerinde kopukluk vardır.[74]

Mu‘dâl hadîsin örneği şudur: ***"Bir kimse, az bir şey kendisine çok olan bir şeyden daha hoş gelmedikçe ve Allah'a itaatinin bilinmemesi, Allah'a isyanının bilinmesinden daha sevimli gelmedikçe tam iman etmiş olmaz."***[75] hadîsi Ebû Bekir b. ‘Abdullah b. Ebû Meryem el-Hımsî ‘Alî b. Ebû Talha el-Hımsî Mevlâ Beni'l-‘Abbâs Hz. Peygamber kanalıyla nakledilmektedir. ‘Alî b. Ebû Talha (v. 148/766) ise tebe-i tâbi‘în tabakasından olmasına rağmen doğrudan Hz. Peygamber'den rivayet etmektedir.[76] Yani burada tâbi‘în ile sahâbe halkası düşmüştür. Buna göre bu rivayetin mu‘dâl merfû bir hadîs olduğu söylenebilir.

Mevzû‘-Batıl Hadîsler

el-Mu‘âfâ b. ‘İmrân, eserine kabul edilmesi mümkün olmayacağını söyleyebileceğimiz bazı uydurma ve batıl olarak ifade edilebilecek hadîsleri de almıştır. Bunun sebebi, tam olarak şudur diyemezsek de bazı ihtimaller ileri sürülebilir: Kitabın konusunun zühd olması, yaşadığı asırda hadîs ilminin kurallarının tam yerleşmemesi gibi.

Müellifin kitabında benzer anlamda olup naklettiği şu iki hadîs, buna örnektir:

"Hicrî yüz ellili yıllardan sonra sizin kadınlarınızın en hayırlısı, çocuğu olmayan (kısır) kimsedir."[77]

"İleride öyle günler ve geceler gelecek ki, hamile olan kadınlar, çocuğu olmayan (kısır) olan kadınlara gıpta edecektir."[78]

---

[74] İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-Ta‘dîl*, c. VI, s. 334-335; Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, c. XX, s. 106-117; Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ'*, c. VI, s. 140-143; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, c. IV, s. 108-109.

[75] el-Mu‘âfâ b. ‘İmran, *Kitâbu'z-Zühd*, s. 218, Hadîs No: 55.

[76] Buhârî, Ebû ‘Abdullah İsmâ‘îl b. İbrâhîm, *Kitâbu't-Târîhi'l-Kebîr*, I-XII, Dâru'l-Kütübi'l-‘İlmiyye, Beyrut, t. y. , c. VI, s. 281-282; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-Ta‘dîl*, c. VI, s. 188; İbn Hibbân, *es-Sikât*, c. VII, s. 211; Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, c. XX, s. 490-494; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, c. III, s. 171-172.

[77] el-Mu‘âfâ b. ‘İmran, *Kitâbu'z-Zühd*, s. 187, Hadîs No: 16.

[78] el-Mu‘âfâ b. ‘İmran, *Kitâbu'z-Zühd*, s. 187, Hadîs No: 17.

Bu iki hadîs, hem sened hem de metin açısından incelendiğinde mevzû‘ olduğu ifade edilebilir. Zira her iki hadîsin senedinde mübhem râvîler yer almaktadır. Mübhem, isnâdında veya metninde adı açıkça zikredilmeyen bir râvînin bulunduğu hadîstir. Metin açısından bakıldığında ise Kur’ân-ı Kerîm’deki şu âyetlerle ters düşmektedir: ***“Allah, sizi tek bir nefisten yaratan ve kendisi ile huzur bulsun diye eşini de ondan var edendir…”***[79] ***“Kendileri ile huzur bulasınız diye sizin için türünüzden eşler yaratması ve aranızda bir sevgi ve merhamet var etmesi de onun (varlığının ve kudretinin) delillerindendir…”***[80] Ayrıca evlenmeye teşvik eden hadîslere de muhaliftir. ***“…(Eşlerini) çok seven ve çok çocuk doğuran kadınlarla evleniniz…”***[81] Bu hadîs, evlenmekle ilgili hadîslerden sadece birisidir.[82]

Belâğ Hadîsler

Kitâbu’z-Zühd’de dikkat çeken diğer bir nokta ise belâğ hadîslerin olmasıdır. Belâğ, “Belağanî: Bana ulaştı ki…” diyerek nakledilen haberdir. Bu şekilde nakledilen bir haber, aksi belli oluncaya kadar munkatı‘, dolayısıyla zayıf hükmündedir.[83] Ayrıca bu eserde “Belağanî” lafzının yanı sıra “Belağahû, Belağanâ” gibi yani “Ona ulaştı, bize ulaştı” şeklinde olan lafızlarla nakledilen hadîsler de vardır.

el-Mu‘âfâ b. ‘İmrân, eserinde bu şekilde yedi hadîs nakletmiştir. Biri hariç altısı merfû‘ hadîstir. Bu hadîslerin numaraları şöyledir: 97, 109 (maktû‘ hadîs), 145, 152-153, 198, 222.

Bu konuya bir örnek ise şudur: Süfyân es-Sevrî’nin belâğ yoluyla nakledip dediğine göre Hz. Peygamber (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: ***“Bana tevazulu olmanız vahyedildi ki, hiç kimse bir başkasına zulmetmesiniz.”***[84]

---

79 el-Arâf, 7/189.

80 er-Rûm, 30/21.

81 Ebû Dâvud, en-Nikâh, 3, Hadîs No: 2050.

82 el-Mu‘âfâ b. ‘İmran, *Kitâbu’z-Zühd*, s. 187, 1 Nolu Dipnot.

83 Aydınlı, Abdullah, *Hadis Istılahları Sözlüğü*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul, 2015, s. 40.

84 el-Mu‘âfâ b. ‘İmran, *Kitâbu’z-Zühd*, s. 268, Hadîs No: 152.

İsnâdlardaki Zayıf, Mübhem ve Meçhûl Râvîler

el-Mu'âfâ b. 'İmrân'ın *Kitâbu'z-Zühd*'ünde yer alan 268 hadîsin birçoğunun senedinde adâlet ve zabt açısından cerh edilen zayıf râvîler; racul gibi adı açıkça zikredilmeyip kim olduğu bilinmeyen mübhem râvîler; ismi bilinmekle birlikte kendisi hakkında çok az bilgi bulunan ve adâlet ve zabt açısından durumu belli olmayan meçhûl râvîler yer almaktadır.

Merfû' hadîslerin senedlerinde zayıf olan râvîler bulunmaktadır. Mesela, el-Mu'âfâ b. 'İmrân'ın ***"Ümmetim, salınarak ve kibirli bir şekilde yürüdüğü ve Persler ile Rumlar onlara hizmet ettiği zaman Allah, ümmetimin şerlilerini hayırlı olanların üzerine musallat edecektir."***[85] hadîsini naklettiği hocası Mûsâ b. 'Ubeyde er-Rebezî (v. 153/770), rical ve tabakat kitaplarında "zayıf, hadîsiyle ihticac edilmez, münkeru'l-hadîs, metrûkul-hadîs, ondan hadîs rivayet etmek helal değildir" gibi ifadeler kullanılarak cerh edilmiştir.[86]

Diğer bir örnek ise şudur: "Hz. Peygamber (s.a.v.), bir gün yaslanmış bir şekilde yemek yerken Cibrîl indi ve Melek geldi. Melek şöyle dedi: *'Ey Muhammed! Kul peygamber olmayı mı yoksa kral peygamber mi olmayı mı daha çok istersin?'* Cibrîl, Hz. Peygamber'e kul peygamber olmasını parmağıyla işaret etti ve ardından parmağını indirdi. Bunun üzerine Peygamber (s.a.v.) şöyle cevap verdi: ***'Kul peygamber olmayı isterim.'*** O günden sonra vefat edinceye kadar Rasûlullah'ın (s.a.v.) dayanarak yemek yediği

---

85 el-Mu'âfâ b. 'İmran, *Kitâbu'z-Zühd*, s. 198, Hadîs No: 32.

86 Buhârî, *et-Târîhu'l-Kebîr*, c. VII, s. 291; 'Ukaylî, Ebû Ca'fer Muhammed b. 'Amr b. Mûsâ b. Hammâd, *Kitâbu'd-Du'afâ'i'l-Kebîr*, I-IV, thk. 'Abdulmu'tî Emîn Kal'acî, Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, Beyrut, 1984, c. IV, s. 160-162; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-Ta'dîl*, c. VIII, s. 151-152; İbn 'Adiyy, Ebû Ahmed 'Abdullah el-Cürcânî, *el-Kâmil fî Du'afâ'i'r-Ricâl*, I-IX, thk. 'Âdil Ahmed 'Abdulmevcûd-'Alî Muhammed Mu'avvıd, Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, Beyrut, t. y. , c. VIII, s. 44-50; Ebû Nu'aym, Ahmed b. 'Abdullah el-İsfahânî, *Kitâbu'd-Du'afâ'*, thk. Fârûk Hamâde, Dâru'l-Beydâ', Rabat, 1984, s. 135; İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec 'Abdurrahman b. 'Alî b. Muhammed, *Kitâbu'd-Du'afâ' ve'l-Metrûkîn*, I-III, thk. Ebu'l-Fidâ' 'Abdullah el-Kâdî, Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, Beyrut, 1986, c. III, s. 147; Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, c. XXIX, s. 104-114; Zehebî, *Mîzânu'l-İ'tîdâl*, c. VI, s. 551; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, c. IV, s. 181-182.

görülmemiştir."[87] hadîsini nakleden Yahyâ b. Üneyse ve 'Abdullah b. Muhammed b. 'Akîl, zayıf râvîler olarak kabul edilmektedir. Zira Yahyâ b. Üneyse (v. 146/763), hemen hemen bütün âlimleri tarafından tenkit edilmektedir. Onun hakkında "çok zayıf, yalancı, metrûk, onun naklettiği hadîslerin terk edilmesinde icmâ' edilmiştir, rivayet ettiği hadîslerle ihticac edilmez" gibi cerh lafızları vardır. Bu durumda el-Mu'âfâ b. 'İmrân'ın hocası Yahyâ b. Üneyse, zayıf bir râvîdir.[88] Yahyâ b. Üneyse'nin hadîsi kendisinden naklettiği 'Abdullah b. Muhammed b. 'Akîl (v. 140/757'den sonra) de 'Iclî (v. 261/785) tarafından sika olarak kabul edilmesine karşılık[89] diğer âlimler "çok zayıf, bazı önde gelen hadîs âlimlerinin ondan hadîs rivayet etmediği, münkeru'l-hadîs, hıfzının kötü olmasından dolayı onunla ihticâc edilemeyeceği" gibi cerh lafızlarıyla tenkit etmiştir.[90] Bu durumda 'Abdullah b. Muhammed b. 'Akîl de zayıf olarak kabul edilen râvîlerden olabilir.

Zayıf olan râvîlere son örnek ise el-Mu'âfâ b. 'İmrân'ın diğer bir hocası, Kesîr b. 'Abdulllah b. 'Amr el-Müzenî'dir (v. 150-160/768-777 yılları arasında). Müellifin kendisinden ***"Ümmetim hakkında şu üç amel sebebiyle korkuyorum: Âlimlerin hatası, zulmeden hâkim ve tabi olunan hevadır."***[91] hadîsinin naklettiği Kesîr b. 'Abdullah b. 'Amr, hadîs münekkitleri tarafından "makbul olmayan hadîsler rivayet etmektedir, sağlam değildir, zayıf, onun hadîsleri yazılmaz, yalancı" gibi lafızlar ile tenkit edilmiştir.[92]

---

87 el-Mu'âfâ b. 'İmran, *Kitâbu'z-Zühd*, s. 239-240, Hadîs No: 94.

88 Buhârî, *et-Târîhu'l-Kebîr*, c. VIII, s. 262; 'Ukaylî, *ed-Du'afâ'*, c. IV, s. 392-393; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-Ta'dîl*, c. IX, s. 129-130; İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Ahmed el-Bustî, *Kitâbu'l-Mecrûhîn mine'l-Muhaddisîn*, I-II, thk. Hamdî 'Abdulmecîd es-Selefî, Dâru's-Sumay'î, Riyad, 2000, c. II, s. 461-462; İbn 'Adiyy, *el-Kâmil*, c. IX, s. 3-13; İbnü'l-Cevzî, *ed-Du'afâ' ve'l-Metrûkûn*, c. III, s. 191; Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, c. XXXI, s. 231-233; Zehebî, *Mîzânu'l-İ'tidâl*, c. II, s. 162-164; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, c. IV, s. 341-342.

89 'Iclî, *es-Sikât*, c. II, s. 58.

90 Buhârî, *et-Târîhu'l-Kebîr*, c. V, s. 183-184; 'Ukaylî, *ed-Du'afâ'*, c. II, s. 298-299; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-Ta'dîl*, c. V, s. 153-154; İbn 'Adiyy, *el-Kâmil*, c. V, s. 205-209; İbnü'l-Cevzî, *ed-Du'afâ' ve'l-Metrûkûn*, c. II, s. 140; Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, c. XVI, s. 78-85; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, c. II, s. 424-426.

91 el-Mu'âfâ b. 'İmran, *Kitâbu'z-Zühd*, s. 303-304, Hadîs No: 219.

92 Buhârî, *et-Târîhu'l-Kebîr*, c. VII, s. 217; 'Ukaylî, *ed-Du'afâ'*, c. IV, s. 4-5; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-Ta'dîl*, c. VII, s. 154; İbn Hibbân, *el-Mecrûhûn*, c. II, s. 226; İbn 'Adiyy, *el-Kâmil*, c. VII, s. 187-198; İbnü'l-Cevzî, *ed-Du'afâ' ve'l-Metrûkûn*, c.

el-Mu'âfâ b. 'İmrân'ın *Kitâbu'z-Zühd*'ündeki mübhem râvîlere gelince, şunlar ifade edilebilir: Eserdeki 125 merfû' hadîsten 14 tanesinin senedinde isim yerine genellikle "racul ve şeyh" kelimelerinin kullanıldığı görülmektedir. Bu hadîslerin kitaptaki numaraları şöyledir: 16-17, 31, 52, 81-82, 98, 114, 117, 156, 189, 207, 217, 231. Hadîslerin senedlerinde olan bu durum, bazen müellifin hadîsi kendisinden naklettiği hocasında olabildiği gibi senedin ortalarında da gerçekleşmektedir. Ayrıca kitapta bulunan bazı mevkûf ve maktû' hadîslerin senedlerinde de müphemlik söz konusudur.

Buradaki diğer bir husus ise ismi açıkça zikredilmekle birlikte hayatı ve şahsiyeti hakkında kitaplarda fazla bilgi bulunmayan meçhûl râvîlerdir. el-Mu'âfâ b. 'İmrân'ın eserinde naklettiği hadîslerin senedlerinde böyle olan kimseler yer almaktadır. Mesela, "Rasûlullah (s.a.v.), bizim yanımıza asasına dayanmış olarak çıktı. Bunun üzerine biz de ayağa kalktık. Bunun üzerine Hz. Peygamber şöyle dedi: ***"Acemlerin birbirlerini tazim ettikleri gibi beni gördüğünüzde ayağa kalkmayınız."***[93] hadîsini nakleden Ebu'l-'Addebes Tubey' b. Süleymân ile Ebû Halef adlı râvîler buna örnektir. Ebu'l-'Addebes Tubey' b. Süleymân, meçhûlu'l-hâl olan bir râvîdir. Yani kendisinden güvenilir birkaç râvînin hadîs rivayet ettiği halde hadisçiler arasında tanınmayan ve hakkında da herhangi bir cerh ve ta'dîl ifadesi bulunmayan kimsedir.[94] Diğer râvî Ebû Halef, meçhûl birisidir. Çünkü hayatı ve ilmî kişiliği hakkında bir bilgi yoktur.[95]

Diğer bir örnek ise şudur: Hz. 'Â'işe'den nakledilen *"Rasûlullah'ın (s.a.v.) ölünceye kadar karnını doyurmak için yediği her yemeği size haber vermek isteseydim bunu yapardım."*[96] hadîsini

---

III, s. 23-24; Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, c. XXIV, s. 136-140; Zehebî, *Mîzânu'l-İ'tidâl*, c. V, s. 492-494; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, c. III, s. 462-463.

93 el-Mu'âfâ b. 'İmran, *Kitâbu'z-Zühd*, s. 233-234, Hadîs No: 83.

94 İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-Ta'dîl*, c. II, s. 447; İbn Kesîr, *et-Tekmîl*, c. III, s. 314-315; Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, c. IV, s. 309-312; Zehebî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. 'Osmân, *el-Muğnî fi'd-Du'afâ'*, I-II, thk. Nûreddîn 'Itr, İhyâ'u't-Türâsi'l-İslâmiyye, Katar, 1987, c. II, s. 483; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, c. IV, s. 555.

95 Buhârî, *et-Târîhu'l-Kebîr*, c. IX, s. 27; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-Ta'dîl*, c. IX, s. 367.

96 el-Mu'âfâ b. 'İmran, *Kitâbu'z-Zühd*, s. 306-307, Hadîs No: 223.

rivayet eden müellifin hocası Ebû Mu‘âz Cahdam b. ‘Abdirrahman’dır (v. ?). Ebû Mu‘az, meçhûlu’l-hâl bri râvî olduğu söylenebilir.[97]

IV. Sonuç

el-Mu‘âfâ b. ‘İmrân, İslâmî ilimler açısından önemli olan hicrî ikinci asırda yaşamış dönemin önde gelen âlimlerinden biri olarak kabul edilmektedir. Kendisinin mutasavvıf yönü öne çıkmakla birlikte aynı zamanda muhaddis ve fakih biri olduğu ifade edilmektedir. Mevsıl şehrinde doğup büyüyen el-Mu‘âfâ b. ‘İmrân, bölgesinde söz sahibi bir kimsedir.

el-Mu‘âfâ b. ‘İmrân’ın hicrî 120 yılından sonra doğduğu ile ilgili çeşitli rivayetler olmakla birlikte doğum tarihi konusunda bir kesinlik yoktur. Vefatı hakkında da farklı tarihler ileri sürülse de hicrî 185 olmasının daha muhtemel olduğu ifade edilebilir. Künyesi Ebû Mes‘ûd olan el-Mu‘âfâ’nın şerefli ve temiz bir soyu vardır. Ancak ailesi hakkında çok az bir bilgi vardır. Onun dört veya beş oğlu olmakla birlikte en öne çıkan oğlu, çeşitli hadîs kitaplarında rivâyetleri olan ‘Abdulkebîr’dir.

el-Mu‘âfâ b. ‘İmrân, hocası es-Süfyân es-Sevrî (v. 161/778) tarafından “Âlimlerin Yakutu” şeklinde lakaplandırılmış faziletli, zühd ehli, cömert, sâlih bir kul olarak nitelendirilmektedir. Bulunduğu bölge olan Mevsıl’in şeyhidir. O, mutasavvıf olmasının yanı sıra muhaddistir. Zira *Kütüb-i Sitte*’den bazıları olmak üzere pek çok hadîs kitabında nakletmiş olduğu hadîsler vardır. Ayrıca bir râvî olarak da cerh ve ta‘dîl âlimlerince sika bir kimse olarak kabul edilmektedir.

el-Mu‘âfâ b. ‘İmrân’ın *Kitâbu’z-Zühd* adlı eseri, genel olarak hadîs ve özel olarak ise zühd konusunda günümüze ulaşması hasebiyle önemli bir eserdir. Çünkü zühd konusunda telif edilen ilk eserlerdendir. *Kitâbu’z-Zühd*, on dört bâbtan oluşmakta ve içerisinde 268 hadîs bulunmaktadır. Bu 268 hadîsten 125 tanesi merfû‘ hadîs olup eserin yaklaşık olarak % 47 oranına tekabül etmektedir. Geriye kalan %53’lük kısım ise mevkûf ve maktû‘ hadîslerden oluşmaktadır.

---

[97] Buhârî, *et-Târîhu’l-Kebîr*, c. II, s. 247; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve’t-Ta‘dîl*, c. II, s. 534; İbn Hibbân, *es-Sikât*, c. VI, s. 156.

Kitâbu'z-Zühd'de yer alan merfû' hadîslerin içerisinde sahîh ve hasen hadîsler olduğu gibi zayıf ve mevzû' hadîsler de yer almaktadır. Aynı merfû' hadîs, farklı senedler ve metinlerle naklediliği gibi, bazen de sadece senedi verip metne ye vermediği durumlar da olmaktadır. Merfû' olan bir hadîs, eserin başka bir yerinde mevkûf olarak nakledilmektedir. Yine *Kitâbu'z-Zühd*'de mevkûf olan bir hadîs, başka bir kitapta merfû' olarak rivayet edilmektedir. 125 tane merfû' hadîsten 56 tanesi mürsel hadîs olduğu tespit edilmiştir. Ayrıca merfû' hadîslerin içerisinde belâğ rivayetler de bulunmaktadır. Bazı merfû' hadîslerin isnâdlarındaki râvîler arasında kopukluklar bulunmaktadır. Ayrıca râvîlerin içerisinde sika olanlar olduğu gibi zayıf, meçhûl ve mübhem kimseler de vardır.

KAYNAKÇA

Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullah eş-Şeybânî, *Müsnedü'l-Ahmed b. Hanbel (el-Müsned)*, I-L, thk. Şu'ayb el-Arna'ût-'Âdil Mürşid, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 2001.

Aydınlı, Abdullah, *Hadis Istılahları Sözlüğü*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul, 2015.

el-'Aynî, Bedrüddîn Ebû Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ el-'Ayintâbî, *Meğâniyu'l-Ahyâr fî Şerhi Esâmî Ricâli Me'âni'l-Âsâr*, I-III, thk. Muhammed Hasan İsmâ'îl, Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, Beyrut, 2006.

el-Bâcî, Ebu'l-Velîd Süleymân b. Halef, *et-Ta'dîl ve't-Tecrîh Limen Harrece lehu'l-Buhârî fi'l-Câmi'i's-Sahîh*, I-III, Dâru'l-Livâ', Riyad, 1986.

Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. el-Hüseyin, *Kitâbu's-Sünen (el-Kebîr)*, I-XI, thk. Muhammed 'Abdulkâdir 'Atâ', Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, Beyrut, 2003.

_____, *Kitâbu's-Sünen (es-Sagîr)*, I-IV, thk. 'Abdulmu'tî Emîn Kal'acî, Câmi'atu'd-Dirâsati'l-İslâmiyye, Pakistan, 1989.

_____, *Ma'rifetu's-Sünen ve'l-Âsâr*, I-XV, thk. 'Abdulmu'tî Emîn Kal'acî, Câmi'atu'd-Dirâsati'l-İslâmiyye-

Dâru Kuteybe-Dâru'l-Va'y-Dâru'l-Vefâ', Pakistan-Beyrut-Kahire, 1991.

Buhârî, Ebû 'Abdullah İsmâ'îl b. İbrâhîm, *Kitâbu't-Târîhi'l-Kebîr*, I-XII, Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, Beyrut, t. y.

_____, *el-Câmi'u's-Sahîh (el-Câmi'u'l-Müsnedu's-Sahîhu'l-Muhtasar min Umûri Rasûlillah (s.a.v.) ve Sünenihî ve Eyyâmih)*, I-V, thk. Şuayb el-Arna'ût, 'Âdil Mürşid-vd. , er-Risâletü'l-'Âlemiyye, Dımeşk, 2011.

Dârekutnî, 'Alî b. 'Ömer, *Sünenü'd-Dârekutnî (es-Sünen)*, I-VI, thk. Şu'ayb el-Arna'ût-Hasan 'Abdulmün'im Şelebî, 'Abdullatîf Hırzallah-Ahmed Berhûm, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 2004.

Dârimî, Ebû Muhammed 'Abdullah b. 'Abdurrahman b. el-Fadl b. Behrâm, *Müsnedü'd-Dârimî (Sünenü'd-Dârimî)*, I-IV, thk. Hüseyn Selîm Esed ed-Dârânî, Dâru'l-Mugnî, Riyad, 2013.

Ebû Dâvud, Süleymân b. el-Eş'âs es-Sicistânî, *Sünen-i Ebî Dâvud (es-Sünen)*, I-VII, thk. Şu'ayb el-Arna'ût-Muhammed Kâmil Karabellî, er-Risâletu'l-'Âlemiyye, Dımeşk, 2012.

Ebû Nu'aym, Ahmed b. 'Abdullah el-İsfahânî, *Kitâbu'd-Du'afâ'*, thk. Fârûk Hamâde, Dâru'l-Beydâ', Rabat, 1984.

Ebû Zekeriyyâ el-Ezdî, Yezîd b. Muhammed b. İyâs b. el-Kasım, *Târîhu'l-Mevsıl*, I-II, thk. Ahmed 'Abdullah Mahmûd, Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, Beyrut, 2006.

Efendioğlu, Mehmet, "Mu'dâl", *DİA (Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi)*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul, 2005, c. XXX, s. 356.

_____, "Münkatı'", *DİA (Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi)*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul, 2006, c. XXXII, s. 12-13.

el-Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekir Ahmed b. 'Alî b. Sâbit, *Târîhu Medîneti'l-İslâm (Târîh-i Bağdad)*, I-XVII, thk. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut, 2001.

Hatiboğlu, İbrahim, "Muâfâ b. İmrân", *DİA (Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi)*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul, 2005, c. XXX, s. 305-306.

‘Iclî, Ebu’l-Hasen Ahmed b. ‘Abdullah b. Sâlih, *Kitâbu’s-Sikât*, thk. ‘Abdulmu‘tî Emîn Kal‘acî, Dâru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, Beyrut, 1984.

İbn ‘Adiyy, Ebû Ahmed ‘Abdullah el-Cürcânî, *el-Kâmil fî Du‘afâ’i’r-Ricâl*, I-IX, thk. ‘Âdil Ahmed ‘Abdulmevcûd-‘Alî Muhammed Mu‘avvıd, Dâru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, Beyrut, t. y.

İbn Ebî Hâtim, Muhammed b. İdrîs el-Münzir er-Râzî, *Kitâbu’l-Cerh ve’t-Ta‘dîl*, I-IX, Dâru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, Beyrut, 1953.

İbn Hacer, Ebu’l-Fadl Ahmed b. ‘Alî el-‘Askalânî, *Takrîbu’t-Tehzîb*, thk. Ahmed Şâgif el-Pâkistânî, Dâru’l-‘Âsıme, y. y. , t. y.

_____, *Tehzîbü’t-Tehzîb*, I-IV, thk. İbrâhîm ez-Zeybek-‘Âdil Mürşid, Müessesetü’r-Risâle, Beyrut, t. y.

_____, *Tezhîbu Takrîbi’t-Tehzîb*, I-VI, thk. Ebû Mu‘âz Târık b. ‘Avdullah b. Muhammed, Mektebetü’r-Rüşd, Riyad, 2010.

İbn Hibbân, Ebû Hâtim Ahmed b. Muhammed el-Bustî, *Kitâbu’s-Sikât*, I-X, thk. Muhammed ‘Abdulmu‘îd Hân, Dâiretu’l-Ma‘arifi’l-‘Osmâniyye, Haydarabad, 1973.

_____, *Meşâhiru ‘Ulemâ’i’l-Emsâr*, thk. Mecdî b. Mansûr b. Seyyid eş-Şûrâ, Dâru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, Beyrut, 1995.

_____, *Kitâbu’l-Mecrûhîn mine’l-Muhaddisîn*, I-II, thk. Hamdî ‘Abdulmecîd es-Selefî, Dâru’s-Sumay‘î, Riyad, 2000.

İbn Kesîr, Ebu’l-Fidâ’ İsmâ‘îl b. ‘Ömer ed-Dımeşkî, *et-Tekmîl fi’l-Cerh ve’t-Ta‘dîl ve Ma‘rifetu’s-Sikât ve’d-Du‘afâ’ ve’l-Mecâhîl*, I-IV, thk. Şâvî b. Muhammed b. Sâlim Âl-i Nu‘mân, Merkezu’n-Nu‘mân li’l-Buhûs ve’d-Dirâsâti’l-İslâmiyye, San‘a’, 2011.

İbn Kutlûboğâ, Zeynüddîn Kâsım el-Hanefî, *es-Sikât Mimmen Lem Yeka‘ fi’l-Kütübi’s-Sitte*, I-IX, thk. Şâvî b. Muhammed b. Sâlim Âl-i Nu‘mân, Merkezu’n-Nu‘mân li’l-Buhûs ve’d-Dirâsâti’l-İslâmiyye, San‘a’, 2011.

İbn Sa‘d, Muhammed b. Sa‘d b. Menî‘ ez-Zührî, *Kitâbu’t-Tabakâti’l-Kebîr*, I-XI, thk. ‘Alî Muhammed ‘Ömer, Mektebetü’l-Hânicî, Kahire, 2001.

İbnü’l-‘Adîm, Kemâlüddîn ‘Ömer b. Ahmed b. Ebû Cerâde, *Buğyetu’t-Taleb fî Târîhi Haleb*, I-XII, thk. Süheyl Zekkâr, Dâru’l-Fikr, Beyrut, t. y.

İbnü’l-Cevzî, Cemâlüddîn Ebu’l-Ferec, *Sıfatu’s-Safve*, thk. Hâlid Mustafâ Tartûsî, Dâru’l-Kitâbi’l-Garbî, Beyrut, 2012.

_____, *el-Muntazam fî Târîhi’l-Mülûk ve’l-Ümem*, I-XIX, thk. Muhammed ‘Abdülkâdir ‘Atâ’-Mustafâ ‘Abdülkâdir ‘Atâ’, Dâru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, Beyrut, 1995.

_____, *Kitâbu’d-Du‘afâ’ ve’l-Metrûkîn*, I-III, thk. Ebu’l-Fidâ’ ‘Abdullah el-Kâdî, Dâru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, Beyrut, 1986.

İbnü’l-Esîr, İzzüddîn el-Cezerî, *el-Kâmil fi’t-Târîh*, I-XI, Muhammed Yûsuf ed-Dakâkâ, Dâru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, Beyrut, 1987.

Mizzî, Cemâlüddîn Ebu’l-Haccâc Yûsuf, *Tehzîbu’l-Kemâl fî Esmâ’i’r-Ricâl*, I-XXXV, thk. Beşşâr ‘Avvâd Ma‘rûf, Müessesetü’r-Risâle, Beyrut, 1992.

el-Mu‘âfâ b. ‘İmrân, Ebû Mes‘ûd el-Mevsılî, *Kitâbu’z-Zühd*, thk. ‘Âmir Hasen Sabrî, Dâru’l-Beşâiri’l-İslâmiyye, Beyrut, 1999.

Nesâ’î, Ebû ‘Abdurrahman Ahmed b. Şu‘ayb b. ‘Alî, *Kitâbu’s-Sünen (el-Kebîr)*, I-XII, thk. Hasan ‘Abdulmün‘im Şelebî, Müessesetü’r-Risâle, Beyrut, 2001.

_____, *Sünenü’n-Nesâî (es-Sünen)* – Suyûtî’nin *Şerh*’i ve es-Sindî’nin *Hâşiye*’si ile birlikte –, I-IX, thk. ‘Abdulfettâh Ebû Gudde, Dâru’l-Beşâiri’l-İslâmiyye, Beyrut, 2012.

Özafşar, Mehmet Emin, “Zühd ve Rekâik”, *DİA (Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi)*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul, 2013, c. XXXXIV, s. 535-537.

Suyûtî, Celâlüddîn ‘Abdurrahmân b. Ebû Bekir, *Tabakâtu’l-Huffâz*, Dâru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, Beyrut, 1983.

Taberânî, Ebu'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed, *el-Mu'cemu'l-Evsât*, I-X, thk. Târık b. 'AvdUllah b. Muhammed-'Abdulmuhsîn b. İbrâhîm el-Hüseynî, Dâru'l-Harameyn, Kahire, 1995.

_____, *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, I-XXV, thk. Hamdî 'Abdulmecîd es-Selefî, Mektebetü İbn Teymiyye, Kahire, t. y.

_____, *Kitâbu'd-Du'â'*, thk. Mustafâ 'Abdulkâdir 'Atâ', Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, Beyrut, 1993.

_____, *Müsnedü'ş-Şâmiyyîn*, I-IV, thk. Hamdî 'Abdulmecîd es-Selefî, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1989.

'Ukaylî, Ebû Ca'fer Muhammed b. 'Amr b. Mûsâ b. Hammâd, *Kitâbu'd-Du'afâ'i'l-Kebîr*, I-IV, thk. 'Abdulmu'tî Emîn Kal'acî, Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, Beyrut, 1984.

Yahyâ b. Ma'în, Ebû Zekeriyyâ, *Ma'rifetu'r-Ricâl*, I-II, thk. Muhammed Kâmil el-Kassâr, Mecme'u'l-Lugati'l-'Arabiyye, Dımeşk, 1985.

Yıldırım, Ahmet, "Hadis Edebiyatında Zühd Literatürü ve Zühdle İlgili Rivayetlerin İncelenmesi", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 20, y. 2008/1, s. 123-126.

_____, *Din, Dünyevileşme ve Zühd*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2014.

Yılmaz, Mustafa Sabri, *Ahmed b. Hanbel'in Kitâbü'z-Zühd'ü Bağlamında Zühd Hadislerinin Değerlendirilmesi*, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Adana, 2009.

Zehebî, Muhammed b. Ahmed b. 'Osmân, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ'*, I-XXV, thk. Şu'ayb el-Arna'ût-Kâmil el-Harrât, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1982.

_____, *Târîhu'l-İslâm ve Vefayâtu'l-Meşâhîr ve'l-A'lâm*, I-LIII, thk. 'Ömer 'Abdusselâm Tedmûrî, Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, Beyrut, 1990.

_____, *el-Muğnî fi'd-Du'afâ'*, I-II, thk. Nûreddîn 'Itr, İhyâ'u't-Türâsi'l-İslâmiyye, Katar, 1987.

_____, *Mîzânu'l-İ'tidâl fî Nakdi'r-Ricâl* ('Irâkî'nin *Zeyl*'i ile birlikte), I-VII, thk. 'Alî Muhammed Mu'avvıd-'Âdil Ahmed 'Abdulmevcûd, Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, Beyrut, 1995.

Ziriklî, Hayrüddîn, *el-A'lâm (Kâmus-i Terâcim li'l-Eşheri'r-Ricâl ve'n-Nisâ' mine'l-'Arab ve'l-Müste'ribîn ve'l-Müsteşrıkîn)*, I-VIII, Dâru'l-'İlm li'l-Malâyîn, Beyrut, 2002.

SÜLEYMAN MABEDİNİN KAYIP SANDIĞI: BİR DOKUNULMAZLIK ÖRNEĞİ*

*Nermin ÖZTÜRK***

Giriş

İlahiyat alanının merkezinde yer alan en önemli kavram 'kutsal'dır. Farklı bağlamlarda kullanılabilen bu sözcüğün ifade ettiği en önemli anlam ise Tanrı'dır. Tanrı sözcüğüyle bağlantılı olarak pek çok şeye kutsallık atfedilir. Bunlar melek, ruh gibi doğaüstü varlıklar olabileceği gibi bizim dünyamıza ait olan toprak, ağaç, dağ, su, ateş gibi unsurlar, insanlar ve hayvanlar, hatta aşk gibi duygusal haller bile olabilirler. Bunların içinde beş duyumuzla algılanabilen müşahhas örneklerin kutsal olma adına benzerlerinden hiçbir farkı yoktur. Onları ayrıcalıklı kılan tek şey kendilerinde tanrısal gücün açığa çıkmış olmasıdır; değilse toprak aynı topraktır, su aynı sudur yani kaynağı yeryüzüdür. İster Hinduların Ganj nehrinden alınsın, isterse Müslümanların zemzeminden veya Kızılırmak'tan, suyun yapısı değişmez, her yerde aynıdır, yani H2O'dur.

Bütün dinlerde kutsal olan ve olmayan ayrımı yapılmıştır ve en gözle görülür, elle tutulur kutsal örneklerinden kutsal aşk ve kutsal ruh gibi daha soyut olanlarına doğru bir geçiş vardır. Çünkü insan tanrıyı bilmek istemektedir, tanrı da bilinmek istemektedir. Dinlerin hepsinde bu karşılıklı arayış ve iştiyaka dair örnekler bulunur. Mesela İslam'da mutasavvıfların sıklıkla kullandıkları bir kutsi hadis vardır: " Ben gizli bir hazine idim, bilinmek istedim". Allah bilinmek istediği için âlemi ve insanı yaratmıştır ama insan da O'nu bilmek istemektedir tıpkı Musa'nın durumunda olduğu gibi. O kelimullah olmasına rağmen yine de Rabbini görmek istemiş, fakat

---

* Bu Makale 23-25 Mart 2018'de Kudüs'te yapılan II. Uluslararası Sosyal Bilimler Kongresinde sunulan "Tevrat ve Kur'an Üzerinden "Kutsalın Dokunulmazlığı" Kavramına Yeniden Bakış" adlı bildiri esas alınarak hazırlanmıştır.

** Doç. Dr. N. Erbakan Üniversitesi A. Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi, El-mek: nozturk@konya.edu.tr

Rab kendisini görmeye Musa'nın dayanamayacağını ve bu yüzden dağa tecelli edeceğini, dağ dayanabilirse onun da dayanacağını söylemiş ve dağa tecelli ettiğinde dağ parçalanmıştır. (A'raf: 143) Tevrat'ta "bilinmek" isteyen tanrıya dair zengin örnekler vardır: Yahve Musa'nın kendisiyle söyleştiğini İsrailoğullarının da işitmesini ve ebediyen inanmalarını sağlamak ister. Bunun için üç gün sonra koyu bir bulut içinde geleceğini, halkın gözleri önünde Sina Dağı'na ineceğini ve hazırlık yapmalarını söyler. Tanrının emirleri doğrultusunda Musa dağın çevresine bir sınır çizer, çünkü halkın bu sınırı aşıp dağa çıkmaması, dağın eteğine de yaklaşmaması gerekmektedir, bunu yapan ölecektir. O sonra kavmini takdis eder, elbiseler yıkanır ve diğer emirlere de uyularak üçüncü güne gelindiğinde bir teofani meydana gelir. Önce gök gürlemeleri ve şimşekler eşliğinde koyu bir bulut ortaya çıkar, kuvvetli bir boru sesi işitilir. Bu sırada Yahve Sina dağının üstüne ateş şeklinde indiğinden, dağın her tarafından duman tütmekte ve dağ şiddetle sarsılmaktadır. Boru sesi gittikçe artınca Musa Tanrıya seslenir ve Tanrı da ona cevap verir, Musa'yı dağın tepesine çağırır, bu sırada diğerleri dağın eteğindedirler. Musa'ya içinde on emrin de olduğu Ahit yasası tebliğ edilir ve bunlar İsrailoğulları'nın şahitliğinde gerçekleşir. Daha sonra bu on emirin yazılı olduğu tabletler muhafaza edilmek üzere bir sandığa konur. Bizim burada ele alacağımız konu da esasen bu sandıktır.

M.Ö. 586 da kayboluşundan beri tüm aramalara rağmen bulunamayan ve günümüzde de bir takım maceraperestlerin, arkeologların ve araştırmacıların yoğun ilgisini çekmekte olan bu sandık[1] Kitabı Mukaddes'te sözü edilen belki en kutsal nesne olmasının yanı sıra dokunulmazlık (tabu) özelliği ile de Dinler Tarihinde önemli bir yer işgal etmektedir.

---

[1] Bu sandıktan Tevrat'ta muhtelif adlarla bahsedilir: Ahid Sandığı (bkz. Yeşu 3:6), Yahve'nin Ahid Sandığı (Sayılar 10:33, 14:44; Tesniye 10:8, 31:26) Bütün Dünyanın Rabbi'nin Ahid Sandığı (Yeşu 3:11) ibarelerindeki gibi "ahid" kelimesiyle birlikte kullanımının yanı sıra Yehova'nın Sandığı (bkz. Yeşu 4:11), Şehadet Sandığı (bkz. Çıkış 26:33-34, 30:26, 40:5,21), Allah'ın Sandığı (bkz. I. Samuel, 3:3), İsrail'in Allah'ının Sandığı (I. Samuel 5:8), Dünyanın Rabbi Yehova'nın Sandığı (bkz. Yeşu 3:13), Allahımız Yahve'nin Sandığı (bkz. Yeşu 4:5), gibi daha pek çok farklı ibarelerle de kullanılır.

Sandığın Muhtevası ve Önemi

Tevrat'a göre Tanrı öncelikli olarak İsrailoğullarının arasında her daim bulunmak ve dolayısıyla bilinmek için böyle bir şey yapılmasını emretmiştir: "*Aralarında yaşamam için bana kutsal bir yer yapsınlar. Konutu ve eşyalarını sana göstereceğim örneğe tıpatıp uygun yapın*" (Çıkış 25: 8-9). Bu ifadeden de anlaşılacağı üzere sandık, sandığın duracağı yer ve diğer malzeme ve ölçüler Tanrı tarafından bildirilmiş ve sandığın yapımı yine Tanrının seçtiği bir kişi tarafından gerçekleştirilmiştir. Burada ayrıntılarına girmeden yer yer bahsedeceğimiz, fakat Tevrat'ta en ince ayrıntılarına kadar tarifi yapılan bu sandık, Süleyman Mabedinin (Bet-Amikdaş/Beytu'l-Makdis) yapımına kadar geçen süre zarfında Mişkan denilen çadırda muhafaza edilmiştir.

Mişkan'ın yapılması da tıpkı Ahit Sandığı gibi Tanrı'nın Musa'ya verdiği talimatlar doğrultusunda olmuş[2] ve inşası Mısır'dan çıkışın ikinci yıldönümünde tamamlanmıştır. Mişkan, deri kaplı kıymetli bir kumaştan yapılmıştı: İki kısımdan meydana gelen çadırın "Kutsal Kısım" denilen bölümünde buhur yakılan mihrap (Altar/Mezbah), yedi kollu altın şamdan (Menora) ve kutsal altın masa (Şulhan) bulunurdu. "Kutsalların Kutsalı" denilen kısımda ise içinde Musa'ya verilen levhaların da saklandığı sandık (Aaron Akodeş) yer alırdı (Besalel 2001: II/412). Etrafı bezden duvarlarla çevrilen avlunun içinde ise kohenlerin[3] göreve başlamadan önceki arınma ritüelleri için yapılmış tunçtan bir kazan ve yakılan kurbanlar için kullanılan bir mezbah bulunurdu.[4]

Mişkan veya diğer adıyla toplanma/buluşma çadırı, İsrailoğulları'nın çölde geçirdikleri yıllar boyunca kamp alanının ortasına kurulmuştur. Tümüyle taşınabilen malzemelerden yapılan bu çadır ve aksesuarlarıyla ilgili işlemlerin sorumluluğu Musa ve Harun'un da mensubu oldukları Levililer'e[5] verilmiştir. Rivayete

---

[2] Bkz. Çıkış, 25-27. Baplar

[3] Yahudilikte Levililer sınıfından olan din adamı, rahip. Bkz. Şinasi Gündüz, *Din ve İnanç Sözlüğü*, Ankara 1998, 221.

[4] Bkz. Çıkış, 30:17-21

[5] Tevrat'ta bildirildiğine göre Tanrı tarafından kendisine "İsrail" lakabı (bkz. Tekvin 32:28) verilen Hz. Yakub'un iki hanım ve iki cariyeden oniki oğlu vardır: Hanımı Lea'dan Ruben, Şimeon, Levi, Yahuda, İssakar ve Zebulun isimli oğulları olmuştur. Diğer hanımı Rahel'den Yusuf ve Benyamin, Rahel'in cariyesi

göre Musa Sina dağından döndüğünde, kavmini altından bir buzağı heykeline tapar durumda görmüş, bunun üzerine elindeki levhaları öfkeyle fırlatmış ve büyük bir hiddet içinde Rab'bin tarafını tutanların kendi yanına gelmelerini istemiştir. İşte Levililer bu anda onun tarafına geçenlerdir.[6] Böyle davrandıkları için de Ahid Sandığının sorumlusu olma şerefine erişmişlerdir. Tüm göçebelikleri süresince kutsal çadırın kurulması ve sökülmesinden, sandığın taşınmasından onlar sorumlu olmuşlardır. Bir yerde konakladıklarında da İsrailoğullarına herhangi bir belâ gelmesin diye çadırın etrafında konuşlanarak bekçilik görevi yapmışlardır.[7] Süleyman Mabedinin yapılışından sonra da mabet hizmetlerine devam etmişlerdir.

M.Ö. 960 civarında Süleyman Mabedi inşa edilince sandık buranın "Kutsalların Kutsalı" denen en içteki odasına konmuştur. Mabetteki bu odanın orijinali, toplanma çadırının diğer bölümünden perde ile ayrılan kısımdır. Sandık önceden olduğu gibi yine burada da en önemli obje olma özeliğini sürdürmüş ve aynı zamanda mabedi, İsrailoğullarına çölde refakat eden seyyar mabede de tarihsel olarak bağlamıştır.[8] Mabet M.Ö. 586'da Babilliler tarafından yıkılınca sandık kaybolmuştur ve akıbeti hâlen bilinmemektedir (Schaff 1887:68).

Hem tanrının hazır bulunması hem de ahdin sembolü olan levhaları muhafaza etmesi nedeniyle Ahid Sandığı büyük önem arz etmektedir. Fakat sandığın içinde başka şeyler de vardır. Bunlar

---

Bilhan'dan Dan ve Naftali, Lea'nın cariyesi Zilpa'ndan da Gad ve Aşer doğmuşlardır (bkz. Tekvin 35:23). İşte İsrailoğulları deyimi Hz. Yakub'un bu oniki oğlunun nesilleridir. Hz. Musa bunlarla birlikte Mısır'ı terk etmiştir. Levili'ler ise oğul Levi'nin soyudur. Levi'nin üç oğlu vardır: Gershon, Kohath ve Merari. Toplanma çadırında verilecek hizmetler bu üç aile arasında paylaştırılmıştır: Gershon ailesi Mişkan'ın örtüsünden, kapı perdesinden, Mişkan'ın avlusunun kapı perdesinden, dış avluyu çevreleyen perdelerden, avlu askılıkları ve iplerden sorumluydular (bkz. Sayılar 3:25-26). Kohath ailesi Ahid Sandığı'ndan, örtüsünden, altın buhur altarından, menoradan, sofradan, makdiste kullanılan takımlardan sorumluydular (bkz. Sayılar 3:31). Merari ailesi Çadır'ın ve avlusunun direkleri, tabanları, çerçeveleri, bütün takımları kazıkları ve iplerinden sorumluydular (bkz. Sayılar 3:36-37).

[6] Bkz. Çıkış 32:25-28

[7] Bkz. Sayılar, 1:53

[8] Besalel, "Bet Amikdaş" maddesi, I/110

gelecek nesillerin İsrailoğullarının çölde yediklerini görmesi amacıyla numune olarak saklanan Man (kudret helvası)[9] denilen yiyecek ve Harun'un filizlenmiş, tomurcuklanmış haldeki asasıdır.[10] Musa'nın yazdığına inanılan Tevrat'ın ise Ahid Sandığının yanına konulmak üzere kohenlere teslim edildiği ifade edilir.[11] Klasik kaynaklardan Midraş Rabah'a göre, Hz. Musa on üç tane Tevrat nüshası yazmış, bunların on ikisini İsrailoğullarının on iki kabilesine dağıtmış ve birini de Ahit Sandığının içine koymuştur. Sandığa konan bu nüsha standart nüsha olarak kabul edilmiştir (Adam 1997:79). Fakat Süleyman mabedi tamamlanıp sandık buraya nakledildiğinde içi açılmış ve içinden iki taş levhadan başka bir şey çıkmamıştır.[12]

Sandığın Olağanüstü Gücü (Mana'sı)

İsrailoğulları, tanrının yeryüzündeki mevcudiyetinin şahidi olarak kabul ettikleri bu sandığı, nereye gittilerse önlerinde götürmüşlerdir. O her ne kadar insan eliyle yapılmış bir obje de olsa, Yahve'yi temsil ettiği için, O'nun olağanüstü gücüne sahiptir. Meskûn zamanlarda toplanma çadırının içinde duran ve ibadetin merkezi konumunda olan sandık, yolculukta bir öncü kuvvet rolünü üstlenmiş,[13] mesela Ürdün nehrinden geçerlerken sandığı taşıyan kâhinlerin ayakları suya değer değmez nehrin suları çekilmiş ve bütün halk kupkuru yerden karşıya geçmiş[14] sonra kâhinler sudan çıkmış ve sular yeniden nehre dolmuştur.[15] Issız yerlerden geçeceklerinde önlerindeki engelleri yok etmiş, sandığın üzerindeki iki kerubimden (melek) çıkan iki kıvılcım dikenleri yakarak tüm dünyaya hoş bir koku salmış, yılanları ve akrepleri öldürmüştür (Jastrow 2018). Sandık savaş sırasında da İsrailoğulları'nı korumuş, onlara olağanüstü bir savunma gücü vermiştir.[16] Onu yanlarına almadan çıktıkları bir savaşta ise Kenanlılara yenilmişlerdir.[17] Onun

[9] Bkz. Çıkış, 16:33-34; İbranilere Mektup, 9:4 (Burada man'ın altın bir testide olduğu söylenir.)
[10] Bkz. Sayılar 17:10; İbranilere Mektup, 9:4
[11] Bkz. Tesniye, 31:9, 24-26
[12] Bkz. I.Krallar, 8:9; II.Tarihler, 5:10
[13] Bkz. Sayılar, 10:33; Yeşu, 3:3, 6
[14] Bkz. Yeşu, 3:14-17; 4:1-11
[15] Bkz. Yeşu, 4:18
[16] Bkz. Sayılar 31. Bap
[17] Bkz. Sayılar, 14:44

savaşlara giderken en önde taşınması Yahve'nin krallığını ve liderliğini sembolize etmektedir (McKenzıe 1965: 54).

Sandık diğer taraftan da milletin refahı için Tanrı'nın rehberliği ve bilgeliğinin merkezi olma konumunu sürdürmüştür.[18] Hz. Musa bu sandığın üzerindeki iki meleğin arasından Tanrı ile görüşmüş,[19] Kohenler İsrailoğullarının problemlerini bu sandık sayesinde çözmüşlerdir.[20]

Sandığın Dokunulmazlığı (Tabu Özelliği)

İsrailoğullarının hayatında bu kadar önemli bir yere sahip olan sandık aynı zamanda en korkutucu nesnelerden biridir. Çünkü o dokunulduğunda dışkutsal (profane) varlıklar için öldürücü olan kutsal bir akışa (seyyale) sahiptir. Bu yüzden çadırda iken perde ile ayrılmış özel bölümde tutulan sandığın yanına Hz. Musa, Harun ve onun oğullarının soyundan gelen baş kâhinden başkasının girmesi yasaktır (Gürkan 2012: 45). Onların da sandığa dokunabilmeleri için özel giysiler giymeleri ve bir dizi arınma ritüelleri (yıkanma, kurban, buhur gibi) yapmaları gerekmektedir.[21]

Aslında çadırın dışından içeriye doğru gittikçe artan bir kutsallık ve dokunulmazlık söz konusudur; en içteki yer en kutsal olan kısımdır. Savaş ve yolculuk durumlarında çadırın sökülüp toplanması Levililer sınıfından seçilmişlerin bir dizi kuralları yerine getirmesiyle sağlanmıştır.[22] Kutsal sandığın bu durumlarda bile açıkta tutulması yasaktı. Talimatlar doğrultusunda onun örtülerinin örtülmesi ve taşınırken ya Levililerin omuzlarına yahut öküzlerin çektiği bir arabaya konması gerekirdi. Hatta bir keresinde bu öküzlerden birinin ayağı tökezleyince dindar bir İsrailli düşmesin diye sandığı tutmaya çalışınca yıldırımla çarpılmış gibi can vermiştir.[23]

Sandığın bulunduğu bölme yani kutsalların kutsalı odası Hz. Musa'nın Sina dağından sonra Tanrı ile buluştuğu ikinci yerdir.

---

[18] Bkz. Sayılar 7:89
[19] Bkz. Çıkış, 25:22
[20] Bkz. Hakimler, 20:27
[21] Bkz. Çıkış, 28-30. Baplar; 40:12-15
[22] Bkz. Sayılar, 4. Bap
[23] Bkz. II. Samuel, 6:6-12; I.Tarihler, 13:9-14

Tanrı, sandığın üstündeki iki melek ikonunun yerleştirildiği kapağın üzerinde, meleklerin kanatları arasında oturarak Hz. Musa ile konuşmuştur.[24] İşte böylesine mahrem bir odaya ilk baş kahin Harun'un bile sık girmesi hoş karşılanmamış, ihtar edilmiş, aksi takdirde öleceği söylenmiştir.[25] Eğer çadıra girmeden ve girdikten sonra uyulması gereken kuralları yerine getirmezse yine öleceği bildirilmiştir. [26] Nitekim Harun'un kurallara uymayan iki oğlu, çadırda bu kutsal seyyaleye kapılarak ölmüşlerdir.[27]

İşte Yahve'nin İsrailoğullarını onunla hem ödüllendirip hem de şeraite uymadıkları zaman hiç acımasızca cezalandırdığı, fakat başka kavimlerle savaştıklarında veya ıssız ve vahşi çöllerdeki dehşetli zamanlarında ise onların koruyucu meleği haline gelen bu sandık, düşmanlar için imrenilecek bir hazine haline gelmiş olmalı ki bir ara Filistinliler tarafından ele geçirilmiştir.[28] Fakat İsrailoğullarında iken onlara güç veren sandık, Filistinlilerde aynı etkiyi sağlamamış, tam tersine sandık yüzünden pek çok belalara uğrayan Filistinliler onu kısa bir süre sonra bir arabaya koyarak İsrailoğullarına geri göndermişlerdir.[29]

Sonuç

Şimdi tekrar 'kutsal' kavramına dönelim ve Ahit Sandığı üzerinden kutsalın dokunulmazlığını anlamaya çalışalım. Kutsalın özellikleri değişmez, mutlaktır. Fakat bu özelliklerin insanlara yansıması her zaman ve her yerde aynı değildir. Bunda tarihsel koşullar, insanın farkındalık düzeyi, bir toplumun düşünüş biçimi, medeniyet, görgü, her şey etkilidir. Tevrat'taki bu ifade ediş tarzı da tamamıyla materyalist bir zihniyeti hedeflemiştir. Yeniden sandığı ve çadırı hatırlayacak olursak; çadırın etrafında bezden yapılmış bir duvar, çadırın üstünde kat kat kumaşlarla kara ve deniz hayvanlarının derileriyle yapılmış örtüler, çadırın içinde sandığın olduğu yeri ayıran örtüler, ayrıca sandığın kapağı ve üstünde iki tane melek ikonu, bütün bu örtülerin altında en son noktada ise tanrı. O'na ulaşabilmek için bu örtüleri açmak veya geçmek yetmiyor,

[24] Bkz. Çıkış, 25:22, 30:6; Sayılar, 7:89; I. Samuel, 4:4
[25] Bkz. Levililer, 16:1
[26] Bkz. Levililer, 16:13
[27] Bkz. Levililer, 10:1-2
[28] Bkz. I. Samuel, 4:3-5, 10-11
[29] Bkz. I. Samuel, 5 ve 6. Baplar

çünkü başka şartlar da var. Ritüel olarak arınmış olmak, özel elbiseler giymek, ayrıca avludaki ateş sunağında yakmalık kurban sunmak[30], çadırın içinde ekmek ve buhur sunusu ve ışık (yedi kollu şamdan/menora) gerekiyor. Bunları yapmış olsanız bile sandığı açmak için Levi kabilesinden, Musa ve Harun'un soyundan gelmek ve baş kohen olma şartı var. Şartları yerine getirmeden sandığa dokunan ölüyor, yani tanrı ona hayat hakkı tanımıyor; ve öyle bir gün geliyor ki bu sandık ortadan kayboluyor.

Sandığın kayboluşunu nasıl değerlendirmek gerekir? Kutsal kavramıyla bağlantılı olarak madde âleminde ortaya çıkmış kutsal şehirlerin, kutsal tapınakların, kutsal ağaçların, kutsal suların ve benzerlerinin ebedi olması beklenemez. Çünkü başlangıcı olan her şeyin sonu da vardır. Bu dünyaya ait olan kutsalların hepsinin bir ömrü vardır. Aslında bu türden olan her yer veya nesne ciddi olarak yok edilme veya taciz riski taşırlar, özellikle de taşınmaz türden ve dini oldukları kadar tarihsel ve politik bir öneme de sahiplerse (Ramthoul 2012: II/1110). Çünkü birileri için kutsal olan şey diğerleri için değildir. Dolayısıyla yok edilmeleri şaşırtıcı değildir. Diğer taraftan bunlar sel, yıldırım, deprem gibi doğal afetlerle de yok olabilirler. Nitekim Kâbe de birkaç kez onarılmıştır. Süleyman Mabedi iki kez yıkılmış ve bir daha yapılmamıştır. Kutsal ağaçlar veya kutsal şahıslar ömürleri bitince ölmüşlerdir. O halde şöyle diyebiliriz: Kutsalın dokunulmazlığı maddede değil, manadadır. Maddede ortaya çıkan kutsallık sadece insan zihnine manada veya ruhta dokunulmazlığı kavratabilmek içindir, bir vasıtadır. Maddede ortaya çıkan kutsala dokunabilmek veya yakınında olmak için konulan kurallar inananlara bunların ruh dünyamız için de geçerli olduğunu hatırlatmalıdır. Çünkü dinlerde sembolizm önemlidir. Bu dünyaya ait olmayan kavramların anlaşılabilmesi için dünyamıza ait örnekler kullanılmıştır.

Nitekim Yeni Ahid'in Vahiy bölümünde (11: 19)Ahid Sandığından şöyle söz edilmektedir. "*Ve Allah'ın gökte olan mabedi açıldı ve O'nun mabedinde ahdinin sandığı göründü ve şimşekler ve sesler ve gök gürlemeleri ve zelzele ve büyük dolu oldu*"

[30] Yahudilikte kurbanlar genel olarak tanrıya hoş koku olmak üzere yakılırdı. Kurban ibadeti Süleyman Mabediyle bağlantılı olduğundan mabedin yıkılmasıyla birlikte bitmiştir.

Süleyman mabedinin yıkılma sebebi her ne kadar siyasi üstünlük kazanma savaşının bir neticesi gibi gözükse de Ahid Sandığının kaybolması belki de ilahi hikmetin sonucudur, belki o vakitten sonra onun görevi bitmiştir ve o artık gerçekten dokunulmaz olmuştur. Artık onu aramaktan vazgeçip onun rol modelini çoktan devralmış olanı bulmak gerekir.

KAYNAKÇA

Adam, Baki (1997), *Yahudi Kaynaklarına Göre Tevrat*, Ankara.

Besalel, Yusuf (2001), "Mişkan", *Yahudilik Ansiklopedisi*, C.II, İstanbul

---------- (2001), "Bet Amikdaş", *Yahudilik Ansiklopedisi*, C.I, İstanbul

Gündüz, Şinasi (1998), *Din ve İnanç Sözlüğü*, Ankara

Gürkan, Salime Leyla (2012), *Yahudilik*, İstanbul.

Kitab-ı Mukaddes Tercümesi (1988), İstanbul: Kitab-ı Mukaddes Şirketi.

McKenzıe, John L. (1965), *Dictionary of The Bible*, New York.

Ramthoul, Ramola (2012), "Sacred Places", *Encyclopedia of Global Religion*, Edits. Mark Juergensmeyer and Wade Clark Roof , Los Angeles, London, New Delhi, Singapore, Washington DC: SAGE Publications.

Schaff, Philip (Edit.) (1887) *A Dictionary of the Bible*, Philadelphia.

WEB KAYNAKÇA

Morris Jastrow, Jr., Charles J. Mendelsohn, Marcus Jastrow, Isaac Husik, Duncan B. McDonald, George A. Barton, "Ark of Covenant". http://www.jewishencyclopedia.com/view.jsp?artid=1777&letter=A Erişim: 1-1-2018

EL ESTADO ECONÓMICO DE LOS NO MUSULMANES EN LA ESTRUCTURA DE LA COMUNIDAD OTOMANA: EL EJEMPLO DE KONYA DEL SIGLO XVIII*

*Hayri ERTEN***

Introducción

Desde el comienzo de la historia humana a día de hoy, las sociedades humanas se dividen en clases sociales específicas, grupos o estratos. Este es un tema importante que atrae el interés de los filósofos y sociólogos. La clase o estrato social es una característica casi universal de todas las estructuras y sistemas sociales. Por esta razón, la existencia de clases sociales y estratos es una realidad conocida. [1] Hablar de una sociedad sin estratos es una utopía.

Los criterios que determinan el nivel social de las personas son: la creencia, la familia, la riqueza, la función social, el nivel educativo, la religión, el carácter biológico y el género. [2] La estratificación social se basa en estos criterios. Es posible describirlo como la forma en que la sociedad se agrupa en estratos sociales reconocibles de acuerdo a diferentes criterios de categorización[3]. Aunque se utilizan conceptos de clase social y estratificación, dichos conceptos son muy complejos y difíciles de definir.

A pesar de esta dificultad, podemos definir la clase social como un grupo de individuos que tienen casi el mismo criterio, estilo de

* Me gustaría agradecerles a José María Castro Pérez y Yusuf Ziya Karipek por la traducción del artículo.

** Prof. Dr. Necmettin Erbakan University, El-mek: ertenhayri@hotmail.com

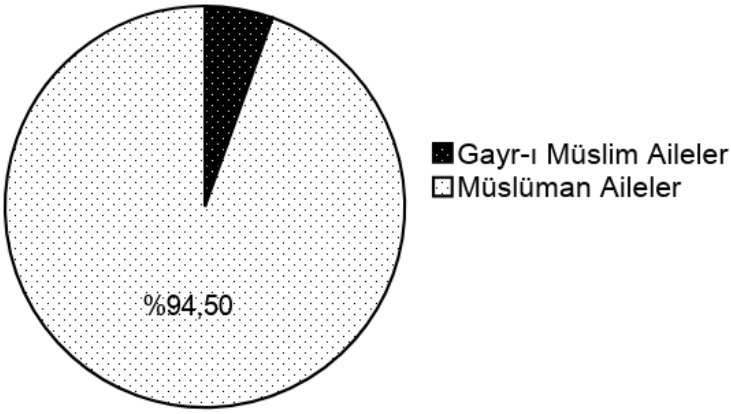
1 Barlas Tolan, *Toplum Bilimlerine Giriş*, İst.: Yayınevi yok, 1975, p. 277.

2 Ver para más información. Sulhi Dönmezer, *Sosyoloji*, 10. bs.,İst: Beta Yay., 1990, p. 305-6; Joseph Fichter, a.g.e., pp. 30-32.

3 Joseph Fichter, *Sosyoloji Nedir?*, Çev. Nilgün Çelebi, Konya: Toplum Kitabevi, Tarihsiz, p. 30.

vida, grado de educación, intereses económicos comunes y conciencia de clase. [4]

La estratificación también existió en la sociedad otomana siendo la religión un estado clave de identificación. La religión es un determinante importante de la estratificación según Davis y Moore.[5] Cuando se enfoca el tema desde este ángulo, se puede mencionar la existencia de dos clases sociales: musulmanes y no musulmane**s.** En el siglo XVIII, la proporción de los no musulmanes que vivían en la ciudad de Konya fue del 5,5%. (Ver Gráfico 1) **Gráfico 1: Proporción de musulmanes y no musulmanes en Konya en el siglo XVIII**



Según los registros judiciales de la primera mitad del siglo XVIII como se puede ver en el Gráfico 1, el 94,5% de la sociedad de Konya estaba compuesta por musulmanes y el 5,5% por no musulmanes. Este gráfico muestra unos datos muy aproximados de la realidad de este tiempo, siendo así los no musulmanes un grupo numéricamente minoritario.

[4] Amiran K. Bilgiseven, *Mali Sosyoloji*, İst.: İ.Ü.İ.F. Yay., 1968, p. 24.
[5] Mark Abrahamson, *İşlevselcilik*, Çev. Nilgün Çelebi, Konya: Sebat Ofset, 1990, p. 61.

El nivel de ingresos de las personas es una de las variables sociales que afecta a sus libertades y hábitos de consumo (educación, patrones de matrimonio, vestimenta, viaje….etc). En la siguiente tabla podemos ver los diferentes niveles de ingresos de los musulmanes y no musulmanes en el siglo XVIII en Konya.

Tabla 1: Comparación de la distribución del ingreso entre los musulmanes y no musulmanes.

AFILIACIÓN RELIGIOSA	ESTADO DE INGRESOS									
	1-100 kuruş		101-500 kuruş		501-1000 kuruş		más 1001 kuruş		Total	
	Cantidad	%	Cantidad	%	Cantidad	%	Cantidad	%	Cantidad	%
Musulmanes	85	25	187	55,2	37	10,9	30	8,85	339	100
No Musulmanes	4	20	10	50	3	15	3	15	20	100

De acuerdo con la Tabla 1, se puede ver que los no musulmanes pueden obtener ingresos y capital a niveles significativos, por lo tanto no están excluidos de la vida económica. Entonces, podemos decir que podían acceder verticalmente a la clase superior. En este caso, no es posible decir que los musulmanes en Konya consideraban a los no musulmanes como personas económicamente de segunda clase en el período de nuestra investigación.

Uno de los asuntos más importantes que tratamos en este estudio, es saber donde residía la población de Konya. **Musulmanes y no musulmanes vivían en las mismas unidades de asentamiento.** Por lo tanto**,** los no musulmanes no estaban excluidos del área social.

Tabla 2: Distribución y comparación de musulmanes y no musulmanes según las unidades de asentamiento

AFILIACIÓN RELIGIOSA	LAS UNIDADES DE ASENTAMIENTO				TOTAL	
	Ciudad		Pueblo			
	Cantidad	%	Cantidad	%	Cantidad	%
Musulmanes	2295	89,8	260	10,2	2555	94,5
No Musulmanes	139	92,7	11	7,3	150	5,5

Los no musulmanes tenían una proporción relativamente baja en las zonas rurales y alta en las ciudades, en comparación con los musulmanes. Esta observación sugiere que los no musulmanes no se excluían de la sociedad por razones religiosas. Aunque existían diferentes credos en la ciudad de Konya, los no musulmanes vivían una vida normal, tolerante y pacífica. De hecho, según otra investigación, los no musulmanes también residían en los distritos más importantes de la ciudad de Konya, por ejemplo İç Kale, İmaret y Çifte Merdiven[6].

Cambiar la condición religiosa afectaba a una futura herencia. La conversión era un condición que cambiaba el estado económico de las personas. Si los miembros de una familia convirtieron después de recibir la herencia, podrían mantenerla y si convirtieron anteriormente, no podrían recibirla.

Por ejemplo, en 1128 del calendario Hijri, un cristiano menor de edad, no recibió su parte de la herencia de su madre musulmana fallecida. Un tiempo después, se convirtió al Islam recibiendo el nombre de Mustafa. Después, presentaría una demanda ante el tribunal judicial de Konya por el hecho de que su madre musulmana había fallecido mientras él era cristiano. El hecho de que él cambiase su condición religiosa, le permitió poder recibir la parte de su herencia[7].

Una situación similar ocurrió con un joven cristiano que no pudo recibir su herencia cuando su padre musulmán fallecio. Inicialmente no recibió la parte de su herencia por su condición religiosa. Sin embargo, el joven fue capaz de obtener esta herencia documentando que la había comprado a su padre antes de su fallecimiento. [8] Como resultado, el joven cambió su situación económica y se convirtió al Islam.

Como resultado, se pueden decir que existían en la comunidad otomana dos clases sociales: musulmanes y no musulmanes. Las

---

6 Mehmet Aydın, "Konya Şer'iyye Sicillerine Göre XVIII. Yüzyılda Konya'da Gayr-ı Müslimlerin Oturdukları Mahalleler, Nüfus Durumları ve Sosyo-Kültürel Çevre", p. 2; Ali Özgökmen, *Konya Şer'iyye Sicilleri Işığında Müslim-Gayr-ı Müslim Münasebetleri (1700-1800)*, (Tesis doctoral inédita), S.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya, 1996, pp. 24-82.

7 K.Ş.S., 47, p. 79/2.

8 K.Ş.S., 39, p. 134/2, 136/1.

relaciones sociales entre ellos fue diferente a otras sociedades, especialmente la occidental. Los valores y normas socioculturales de la sociedad otomana basándose en el principio de igualdad ante la ley, la solidaridad social, la inaceptabilidad del abuso y del orgullo[9] y la creencia en **"el más noble de entre vosotros es el que más Le teme (a Dios)**"[10] impidieron en gran medida la agudización social entre clases. En otras palabras, la vida social de entonces era un mosaico de culturas donde se aceptaban todas sus diferencias. La movilidad social vertical se podía lograr entre clases sociales. Los no musulmanes pudieran vivir en el mismo barrio que los musulmanes y establecer relaciones mutuas en términos sociales, económicos y culturales. [11]

El hecho de que los no musulmanes pudieran acceder a cualquier clase social como los musulmanes, apoya claramente nuestra declaración. Es una realidad social inesperada que los grupos minoritarios especialmente en términos religiosos, políticos y económicos, pudieran tener un alto nivel económico. No es fácil ver tal condición en una estructura social. Por lo tanto, en la sociedad otomana en general, particularmente en Konya a mitad del siglo XVIII, el estatus económico de los no musulmanes y musulmanes era similar.

LA BIBLIOGRAFIA

El Sagrado Corán.

Abrahamson, Mark, *İşlevselcilik*, Çev. Nilgün Çelebi, Konya: Sebat Ofset, 1990.

Aydın, Mehmet, "Konya Şer'iyye Sicillerine Göre XVIII. Yüzyılda Konya'da Gayr-ı Müslimlerin Oturdukları Mahalleler, Nüfus Durumları ve Sosyo Kültürel Çevre", XVIII. Türk Tarih Kongresinde Tebliğ Olarak Sunulmuştur.

---

9 İzzet Er, *Sosyal Gelişme ve İslâm (Din Sosyolojisi Açısından Bir Deneme)*, Bursa, 1994, pp. 138-155.

10 El Sagrado Corán, Al hoyorat, 49/13.

11 Mehmet Aydın, "Konya Şer'iyye Sicillerine Göre XVIII. Yüzyılda Konya'da Gayr-ı Müslimlerin Oturdukları Mahalleler, Nüfus Durumları ve Sosyo Kültürel Çevre", XVIII. Presentado como un papel en Türk Tarih Kongresi..

Bilgiseven, Amiran K., *Mali Sosyoloji*, İst.: İ.Ü.İ.F. Yay., 1968.

Dönmezer, Sulhi, *Sosyoloji*, 10. bs.,İst: Beta Yay.

Er, İzzet, *Sosyal Gelişme ve İslâm (Din Sosyolojisi Açısından Bir Deneme)*, Bursa, 1994.

Fichter, Joseph, *Sosyoloji Nedir?*, Çev. Nilgün Çelebi, Konya: Toplum Kitabevi, Tarihsiz.

K.Ş.S., 39, 47.

Özgökmen, Ali, *Konya Şer'iyye Sicilleri Işığında Müslim-Gayr-ı Müslim Münasebetleri (1700-1800)*, (Basılmamış Doktora Tezi), S.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya, 1996.

Tolan, Barlas, *Toplum Bilimlerine Giriş*, İst.: Yayınevi yok, 1975.

21. YÜZYILDA İSLAM DÜNYASININ DİNİ GÜNDEMİNİ MEŞGUL EDECEK ÜÇ MESELE: TERÖRİZM, ENFORMASYON KÜLTÜRÜ VE TEKNO-TOPLUM

Mustafa ARSLAN[*]

Giriş

Tebliğimizin konusu 21. yüzyılda "İslam toplumlarının dini kültürünü meşgul edecek "üç temel mesele"dir. Bunlar "terörizm, enformasyon kültürü ve tekno-toplum"dur. Bu üç olgu gelişmiş ülkelerden başlamak üzere toplumların hayatını etkilemeye başlamıştır. Ancak ileride Müslümanların dini kültürünü de etkileyecektir. Tebliğ sınırları içerisinde evrensel çapta insanlığın kültürel hayatını etkilemeye başlayan ve etkileri gelecekte de artarak devam edecek bu üç olgunun "Müslümanların dini kültürünü" nasıl etkileyeceğini, şekillendireceğini ve bazı durumlarda dönüştüreceğini ele alacağız.

Bu üç meseleden ilki olan "terörizm" özellikle milenaryanist (binyılcı) ve apokaliptik eğilimlerle birleşerek günümüzde yaygınlaşmaktadır. Bu tartışmalarda İslam, medyada öne çıkarılmakta kimi sözde İslami gruplar söz konusu edilmektedir. Bunun İslami kültüre gelecekteki etkileri incelenmelidir. İkinci olarak çağımız enformasyon toplumudur ve kitle iletişim araçları (KİA) kültürü geri dönülmez biçimde değiştirmektedir. Medya eğlence kültürünü ve popüler kültürü öne çıkarmaktadır. Hayatın tüm alanlarını etkileyen medyanın dini kültür üzerinde de etkileri olacaktır. Bu olgu da incelenmelidir. Üçüncü olarak, günümüzde "yapay zekâ"nın hızlı gelişimi ile robotların insan hayatına katılma durumu söz konusudur. Yapay zekalı robotlar hayatımızda henüz sosyalleşmedi ancak gelecekte robotların hayat katılımı ile kimi yeni toplumsallıkların (posthumanizm, hibrit toplum vb.) oluşabileceği

[*] Prof. Dr. İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, El-mek: mustafa.arslan@inonu.edu.tr

gibi konular tartışılmaktadır. Bu bağlamda konunun etik ve dini yönüne dair konular da akademisyenler tarafından tartışılmakta ve incelemeler yapılmaktadır. Tebliğde bu üç alandaki son akademik tartışmalar İslami kültüre gelecekteki etkileri bağlamında ele alınacaktır.

Günümüzde gelişmiş toplumlarda çok hızlı bir değişim söz konusudur. Sosyologlar günümüzde değişim kavramı yerine 'hızlı (rapid) değişim' kavramını kullanmaktadır. Ayrıca değişimin yönünün, gelişmiş ülkelerden gelişmekte olan ülkelere doğru olduğunu belirtmek gerekir. Dolayısıyla çok uzak gibi görünen gelişmeler hızlı biçimde konuyla başta ilgisiz olan toplumları da etkilemektedir. Bu anlamda bazı önemli gelişmeler ülkemizi ve genel anlamda Müslüman toplumları da etkileyecektir. Dünyada görülen bazı değişimler Müslümanlar yanında İslami kültürü de etkileyecektir. Çünkü, din sadece bir inanç konusu değildir. Toplumda yaşanması açısından toplumsal bir olgudur. Bu anlamda toplumdaki kimi değişimler (dinin özünde olmasa bile) onun dindarlığı üzerinde etkilerinin olacağı din sosyolojisinin temel postülalarındandır.

Dolayısıyla yukarıda belirtilen bu üç konuda günümüzde ortaya çıkan gelişmelerin dini hayata etkisi vardır. Bu hipotezleri şu şekilde ifade edebiliriz:

Çağımızda terör, dini özellikte kaşımıza çıkmaktadır ve bu farklı şekillerde devam edecektir.

İslam toplumlarındaki terör grupları Hristiyan milenaryanist gruplardan etkilenmektedirler.

Müslüman grupların bu davranışları İslam toplumlarının aleyhine emperyalist politikalara neden olmaktadır.

Medyada dini-mistik tezahürler ele alınmaya başlamıştır.

Medyadaki dini tezahürler medyanın seküler karakterinden etkilenerek ortaya çıkmaktadır.

Medya popüler dinin etki alanını genişletmiştir.

Yapay zekâdaki gelişmeler yeni bir toplumsallaşma tarzına evrileceğimizi göstermektedir.

Yapay zekâdaki gelişmelerin etik, ruhsal ve dini boyutu da söz konusudur.

1. Terör ve Müslümanlar: "Terör" şiddetin özel türü olup günümüzde küresel ölçekte kendisini göstermektedir. Konu ile ilgili sosyal bilimciler, terörün gelecekte kendisinden daha da söz ettireceğini belirtmektedirler. Hatta o kadar ki kimi sosyologlar (ör. Ulrich Beck) yirmi birinci yüzyılı "terör çağı" olarak adlandırmaktadırlar. Diğer taraftan terör günümüzde dini alanda da kendisini göstermektedir. Özellikle uluslararası siyasette ve medyada terör ve kimi İslami gruplar sıklıkla yanyana zikredilmektedir. Terör konusu sadece İslami grupları değil İslam'ın doğasına ilişkin tartışmalarla da gündeme gelmektedir. Terör olgusunun İslami kültüre etkileri hızlı biçimde görülmeye başlamıştır ve ileride daha farklı biçimlerde görülmeye devam edecektir. .

Terör günümüzün sos-kültürel ve siyasal bir gerçeğidir ve uluslararası siyasette de etkisini göstermektedir. Günümüzde terör sırf devletlerarası bir mesele olmaktan çıkmış çok boyutlu, "küresel bir olgu" haline dönüşmüştür. Bu bağlamda terör içinde "dini bir dalga" kendisini ister istemez belli etmekte ve İslam'ın ve Müslümanların da ismi burada sıklıkla geçmektedir.

Aynı şekilde siyaset felsefecisi John Gray, "yirmi birinci yüzyıl bir terör çağıdır" demektedir. "Risk Toplumu" kuramı sahibi Ulrich Beck ölmeden önce 11 Eylül sonrasında kuramını yeniden revize etmiş ve "dünya risk toplumu" adlı tanımlaması içerisine terörü de almıştır. O dünya risk toplumundaki çatışmayı üç temel küresel eksene ayırıyor. İlk ekseni ekolojik çatışmalar, ikincisini küresel finans krizleri, üçüncüsünü de 'küresel terör ağı' olarak isimlendirmektedir.

Beck'e göre küresel terör algısı toplumun üzerine bina olduğu "aktif güven" yerine "aktif güvensizlik" durumu yaratmaktadır. Toplumsal düzeni ayakta tutan onun görünmeyen teminatı olan 'güven'in yok olması riskleri artırıcı işlev gördüğünden, terörizm risklerin küresel ölçekte otomatik olarak çeşitlen-mesine ve çoğalmasına neden olmaktadır. Ayrıca, Modernitenin getirdiği yüksek teknoloji, hatta gen teknolojisinden nano teknolojiye doğru her bir ilerleme, teröristlerin elinde "Pandoranın kutusu"na dönüşmektedir.

Ulrich Beck, seksenli yıllardaki tartışmalara değinerek, 'Tarihin sonu'yla değil Dünyanın sonu'yla karşı karşıyayız ifadesni kullanmaktadır. Bu durum devletlerin bölgesel ve küresel güvenlik politikalarını terör odaklı revize etmelerini gerektirmektedir.

Modern toplumda terör neden yaygınlaşıyor. Buraeda şüphsiz iki olgu öne çıkıyor:

- teknolojideki gelişmeler

- İdeolojiler

Ancak, yirminci yüzyılın sonlarında ideolojiler zayıfladığı ve dinler yükselişte olduğu için terör dinle iç içe bir görünüm arz etmeye başlamıştır.

Ünlü terör uzmanı David Rapoport terörün dini bir görünüm kazanacağını ikibinli yılların başında belirtmiştir. Rapoport (2004) XIX. Yüzyılın son çeyreğinden itibaren terörün farklı şekillerde ortaya çıktığını dalga teorisine göre anlatır ve "dört dalga" çeşidinden bahseder. İlki "Anarşist", ikincisi "Anti-Kolonyal" üçüncüsü "Yeni Sol", dördüncüsüne ise "Dini" adını verdiği bu "dalga"lar terörün günümüze kadar ki safhalarını ifade etmektedir. Rapoport'a göre son dalga "Dini Dalga"dır ve günümüzde de etkisini devam ettirmektedir. Dolayısıyla terör konusu günümüzde dinle iç içe bir görünüm arz etmektedir ve terörün ele alındığı günümüzde din de hemen cümleye ister istemez dâhil olmaktadır.

Burada "neden din-terör iç içe" sorusunun sorulması gerekir? Bu soruya -tebliğ sınırları çerisinde- fazla ayrıntıya girmeden şu cevapları verebiliriz:

- Bütün dünyada ama özellikle gelişmiş ülkelerdeki kutsala dönüş olgusu

- Teknolojideki ileri gelişmeler. Bu nedenle devletlerin elinde olabilecek güçlü silahlar kimi örgütlerin eline geçebilmekte ve kullanılabilmektedir.

- İdeolojilerin gerilemesi ve yerini yumuşak güç olarak dinin alması.

- Ticari-ekonomik bölgelerdeki karmaşık güç ilişkileri

- Politik bir manivale olarak küresel güçler tarafından oluşturulan gruplara ideolojik gerekçe olarak dinin boşluğu doldurması.

- Dini metinlerdeki ifadelerin istismarı. Din kitleleri etkileyen merulaştırıcı br güç olduğu için dini metinlerdeki istismara uygun ifadeler semantik bir bomba gibi amaçlı kullanılabilmektedir.

- Günümüzde dini çevrelerde yaygınlaşan ve diğer dini görüşleri dinin dışında tutan Entegrist yaklaşım din ve terör etkilişiminde öne çıkmaktadır.

- Politik iktidar kavgalarında dini metni araçsallaştırma girişimi

- Yeni dini hareketle ve Milenaryanist eğilimin etkisi.

Bu son başlık günümüzde İslam terör ilişkisinde son derece önemli bir etken olarak karşımızda durmaktadır. Bu nedenle buna biraz değinmek istiyoruz.

Yeni dini hareketler (YDH) gelişmiş ülkelerde modern dönemde ortaya çıkan ve eski kurumsal dinlerden yapısal olarak farklı bir dinselliğe sahip hareketleri, grupları ifade etmek için kullanılmaktadır. YDH kavramı genelde modernliğin anlam krizi ve ikinci dünya savaşı sonucu ortaya çıkan anlam arayışının bir sonucu olarak; özelde de yetmişli yılların başında isim olarak kullanılan, ellilerden sonra belirginleşen ve yetmişli yıllardan sonra yaygınlaşan söylemlerinde dini, ruhsal ve felsefi bir yaşamı vaat eden farklı oluşumları ifade eden bir kavramdır (Bkz. Arslan, 2010; Kirman, 2010; Akyüz ve Çapçıoğlu, 2012; Turan, 2013). YDH'ler Batı başta olmak üzere tüm dünyada etkisini hissettirmekte olup özellikle başta medya çok farklı alanlarda varlık göstermektedirler. Küreselleşme süreci ile de çok uyumlu bir gelişim trendi yakalamış durumdadır. YDH'ler geleneksel dinlerden birçok açıdan farklılık arz etmektedir. Öncelikle diğer dinlerden farklı olarak salt ruhçu ve mistik karaktere bürünebilmekte, hareketlerinin merkezine tanrı yerine bir mistik tema-uygulamayı veya baba-üstad denilen bir şahsiyeti koymaktadırlar. Kıyametin yaklaştığı inanışı ve mesih beklentisi çoğu grupta mevcuttur. Senkretik ve eklektik inançlarla gruplar varlık oluştururlar (Özkan, 2006).

Çok farklı gruplardan oluşan YDH'lerin şiddetle alakası karmaşık bir konudur. YDH'ler öncelikle eski sanayi öncesi

toplumsal yapıdan farlı olarak sınıf merkezli olmaktan ziyade kimlik merkezli hareketlerdir. Eski sınıf temelli ideolojik hareketlerden farklı olarak yeni toplumsal hareketler kültür ve kimlik konularına, farklı yaşam tarzlarının korunması ve yaşanmasına odaklanırlar (Arslan, 2006). Ancak bazı YDH'lerin kimi şiddet hareketlerine katıldıkları ve zaman zaman kamuoyunun gündeme bu nedenle düştükleri bilinmektedir. Dolayısıyla YDH'lerin şiddete eğilimli olmaları konusunda din sosyologları arasında iki farklı zıt görüş bulunmaktadır (Kirman, 2006: 268). Ancak şurası bir gerçek ki kimi yumuşak, kültürel ve yaşam tarzlarına odaklı YDH'ler olduğu gibi şiddete eğilimli hatta eyleme atılan YDH'ler de bulunmaktadır.

Bu YDH'ler arasında en dikkati çekenler "kıyamet sektleri-hareketleri" olarak adlandırılan gruplardır. YDH'ler arasında "Hare Krişna, Moonculuk, New Age, Satanizm, Sciontology, Teosofi, Fiat Lux" gibi bir çok büyük şöhretli gruplar dünyanın sonunun geldiğine, kıyametin kısa bir zaman içinde kopacağına inanmaktadırlar (Özkan, 2006: 67). YDH'lerdeki bu kıyamet inanışı, mesihi kurtuluş anlayışı ile binyılcı düşünceler bir araya gelerek şiddete imkân hazırlayabilmektedir. Bunlara örnek olarak, "Güneş Tapınağı", "Halkın Tapınağı" ve "Cennetin Kapısı" hareketlerinin farklı tarihlerdeki toplu intiharları, Satanistlerin insan kurbanları, Aum Shinri-Kyo hareketinin Tokyo metrosuna toplu gaz saldırıları vb. örnek olarak verilebilir.

Görüldüğü gibi ilk başlarda kimlik ve kültürel konulara odaklanan yeni dinsel oluşumlar özellikle küresel gelişmelerin etkisiyle YDH'ler niteliğini almış, bu oluşumlar zaman zaman bir takım şiddet eğilimine de girmişlerdir. Ancak bunların YDH'lerin tümünü kapsamadığını bilmek gerekir. Tüm dini grupların yukarıda din ve şiddet ilişkisini ele alırken ifade edilen özellikleri nedeniyle YDH'lerin de şiddete karışma durumları söz konusu olabilmektedir (Battal, 2017).

Burada konumuz açısından önemli olan bazı YDH'lerin Apokaliptik-kıyametçi ve mileneryanist-mesihçi inanışlara sahip oluşudur. Postmodern mantalite modernizmin aksine geleneksel din ve inanışlara ilgilidirler. YDH'ler de bu anlayışta olup eklektik ve senkretik inanç ve eğilime sahiptirler. Eski çağlardaki büyüsel, mistik, dini ritüel ve inanışları kolaylıkla benimseyip sahip olabilmektedirler. Özellikle apokaliptik ve milenaryanist inanışlara

ilgi YDH'lerde yaygınlaşmaya başlamıştır. Özkan (2006) günümüz YDH'lerin yaygın olanlarının çoğunun Apokaliptik-kıyametçi ve mileneryanist-mesihçi olduklarını ifade etmektedir.

"Apokaliptik-kıyametçi ve mileneryanist-mesihçi-binyılcı" kavramları birbirleriyle yakın ilişki içerisinde olduklarından iç içe kullanılmaktadır. Aynı zamanda Hristiyan ortaçağında yaygın bir kullanıma sahiptirler. Kötülüğü yenip tanrının krallığını başlatacak nihaî dünya felaketini ifade eden binyılcı-kıyametçi inanç sistemleri şiddete başvuran dinî grupların neredeyse hepsinin temel karakteristiği olarak karşımıza çıkmaktadır. Uzmanlar, apokaliptik inançların YDH'leri içine alan toplu dinî şiddet olaylarının her birinde, gerek kendilerini öldüren gerekse başkaları tarafından öldürülen insanların eylemlerini yapılandırmada çok önemli bir rol oynadığını ifade etmektedir. (Turan ve Battal, 2016: 180).

Binyılcı-kıyametçi hareketler, "mevcut düzenin yozlaştığını, dünyanın kötülük ve kokuşma içinde olduğunu, mevcut düzeni yıkıp tersine çevirecek bir gelecek düzen beklentisi" içindedirler. Bu anlamda dünyaya son günlerinde (yani kıyamet) bir şiddet ikliminin egemen olacağına ve bu şiddetin kendi gruplarına karşı yöneltilebileceğine dair bir beklenti içerisinde olan gruplar da vardır. Bu bağlamda bazı gruplar kıyamete yakın şiddet ikliminin İsrail'de Armegedon savaşı ile tetikleneceğini ileri sürerken örneğin Branch Davidian hareketi ise şiddetin Amerika'da kendi bölgelerinde ve kendilerine yönelik olacağını ve bu nedenle silah biriktirme ve kullanma eğitimi alma davranışı içerisine girmektedirler. Yaşadıkları yerin ismini de bu nedenle "Ranch Apocalypse" olarak değiştirmişlerdir. Aynı şekilde "Güneş Mabedi" hareketi ile "Cennetin Kapısı" hareketi de kıyametçi inanışa sahip YDH'lerdendir. (Turan ve Battal, 2016: 182). Bu tip hareketler bu inanışlarına karizmatik lider kültünü de ekleyerek daha radikal eğilimlere sahip olabilmektedir.

Sonuçta bu hareketler dünyanın içinde bulunduğu yozlaşmış kötü halin kıyamet sonucunda düzeleceğine inanmaktadır. Bunun içinde ya bu sürece hazırlık yapmakta ya süreci hızlandırmak için şiddeti hızlandırmaya çalışmakta veya kıyamet sorası (post-apokaliptik) dönem için kendilerini hazırlamaktadırlar. Dolayısıyla binyılcı-kıyametçi inanış ile şiddet arasında doğrudan bir ilişki söz konusu olmaktadır.

Sonuç olarak, dinde entegrist ve apokaliptik eğilimler dini terör olgusuna neden olmuştur. Entegrist-fundemantalist eğilim, ileri teknoloji ve medya ile propaganda amacıyla kitleleri terörize edebilir. Yeni etkin anlam dünyaları oluşturabilir. Çoğulcu din anlayışının şiddeti anlamadaki rolü önemlidir. Dinler mutlaka üstünlük ve hakikat iddialarında bulunacaktır. Ancak dinlerin bu üstünlük iddialarının, siyasi ve etnik grup liderlerinin veya emperyalist güçlerin dinsel inançları ve dogmaları şiddet silahına dönüştürmek suretiyle çatışma ve şiddete yardımcı olduğu veya fırsat sağladığına gerçeğidir.

Tek hakikat doğru anlayışı sadece dinler arasında değil din içinde de çatışma ve şiddet doğuruyor. Selefi zahiri grup veya sufi grup aslında öte dünyacı ve uysal ama ne zaman tek hakikat ve ben merkezci anlayışa sahip oluyorlar o zaman Bölünme çatışma ve şiddet başlıyor. Çözüm çoğulcu din anlayışındadır. Küresel ve iletişimin etken olduğu, insanların birbirinden haberdar olduğu bir dünyada monist tektipçi bir yaklaşımın sürdürülmesi mümkün değildir.

Din ve terör ilişkisinin bir arada bulunmasının "bireysel, ulusal, bölgesel ve küresel ilişkilerde, İslami metinlerin yorumlanması üzerinde, İslami grupların algılanmasında kimi sonuçları olacaktır. Küresel ölçekte İslami kolektivitelere kısıtlılıklar gelecek, İslam bir güvenlik meseleri olarak algılanacak bu durum ve bu durum deistik ve dine mesafeli kitlelerin oluşmasına da neden olabilecektir. Nitekim bunların bir çoğu ile karşı karşıya kalmaktayız.

2. Enformasyon Toplumu ve Müslümanlar:

Çağımızı ve de İslam toplumlarını etkileyecek diğer olgu hızlı biçimde hayatımıza giren enformasyon (iletişim) kültürüdür. İletişim araçları ve medya hem gündelik hayatımızdaki algılarımızı belirlemekte hem de öznel gerçekliğimizin yeniden üretilmesinde ve hayatın hızlı değişiminde etkili olmaktadır. İletişim araçları geleneksel kültürde büyük değişiklikler yaparken bunun dini kültürdeki etkisi olmaması düşünülemez. Kitle iletişim araçları (KİA) popüler dinin etki alanını artırmış medyada yeni dinsel tezahürlerin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Medyanın seküler karakteri, iletişim araçlarındaki dinselliğin seküler tarzlarının doğmasına neden olacaktır. İletişim araçlarının yaygınlaşması ile dini kültürde oluşacak yeni dinsellikler üzerinde durulacak ve

iletişim toplumunun dini kültür üzerinde yaratacağı muhtemel yeni durumlara değinilecektir.

Günümüzde birçok çalışma KİA'nın çağımızın belirleyici özelliklerinden birisi olduğuna değinirken ayrıca KİA'nın kişilerin dini algıları üzerindeki belirleyiciliği üzerinde de durmaktadır. İlgili literatürde medyanın seküler karakterine işaret edilmekte ve bu bağlamda medyada gelişen dinselliğin seküler karakterine vurgu yapılmakta ve Batı toplumlarından örnekler verilmektedir. Batıda mevcut iletişimsel gelişimin İslam toplumlarında da yaygınlaşacağı düşünülürse medyadaki seküler karakterli dinsellik ve ruhsallıkların Müslümanlar arasında da tezahür edeceği savlanabilir ve bu konuda geleceğe dönük bir değerlendirme yapılabilir.

İletişim neden önemlidir? Öncelikle insanın bu dünyadaki davranışlarını 'iletişimsel davranışları' oluşturur. "İletişim", "gerçekliği yaratma'' ve ''kültür oluşturmada'' başat bir rol oynar, gerçekliğin sürekliliğini garantiler, onu düzenler ve yeniden üretir. Bu bağlamda iletişimin sırf "araçsal" değil "ontolojik" bir işleve sahiptir. İletişim araçlarındaki her değişim insanın gerçeklik dünyasında ve ontolojik alanında da değişimlere neden olur. Biz bugün bu durumdayız. 'Medya kültürü' çağında yaşıyoruz.

"Medya kültürü", kültürün bir "endüstri" halini almasını ve "her zaman ve her yerde bulunmasını" ifade etmektedir. Bu kültür, (gelişmiş iletişim araçları vasıtası ile) olabildiğince "kitleselleşmekte" ve bir "endüstri" halini almaktadır. KİA vasıtasıyla oluşan bu kültür endüstrisinin tüm topluma nüfuz etmesi, sadece kültürel malların üretim süreciyle değil aynı zamanda bireylerin "kimlikleri" ile de alakalıdır. Bütün dünya medya ile kültür endüstrisi süzgecinden geçmekte, oluşan bu yeni algı ve kimlik birey ve toplum hayatına derinden tesir ekmektedir.

Medya, aile, cami gibi geleneksel dini sosyalleşme araçlarına ek olarak postmodern dini sosyalizasyon aracı olarak karşımıza çıkmaktadır. Medyanın din açısından fonksiyonlarına kısaca şöyle değinebiliriz:

Öncelikle, günümüzde medya aracılığı ile dini bilgilerin aktarımı etkin biçimde yapılmakta, medya sayesinde farklı kitlelere dini kültürü tanıtıcı ve benimsetici faaliyetler yapılabilmektedir. Geleneksel kimi kurumların etkisi zayıflarken yeni kurum olarak

medya öne çıkmaktadır. Kitle iletişim araçlarının dini sosyalleşmedeki ikincil işlevi, "rol model"lerin daha yaygın biçimde etkin olmalarıdır. Medya ile yeni dini rol modelleri insanların önüne çıkabilmektedir. Medya üçüncü olarak dini mesajın popülerleşmesinde etkin olmaktadır. Popüler kültür aracı olarak medya tüketime ve hazza yönelik tutumu ile ön plandadır. Bu özelliği zaman zaman (dini) mesajın araca göre değişmesini doğurmaktadır. Burada, "tüketime ve hazza yönelik tutumun dini içerikle iç içe girmesi", "aracın amacın önüne geçişi", "imajın mesajın önemini yok etmesi", "dini bilginin basit bir tartışma konusu, basit bir tüketim metaı haline dönüştürülmesi", "medyalaşma sürecinde dini bilginin sekülerleşmesi, haz ile karışması" gibi her birisi uzun açıklamayı gerektiren olgular karşımıza çıkmaktadır. Dördüncü olarak medya dini alanda çoğulculuğa sebebiyet vermekte, eski-monolitik söylemleri geçersiz kılmaktadır. KİA'nın yaygınlaşması ile geleneksel kapalı toplumda yetişen, ama farklı din ve kültürlerle yoğun biçimde karşı karşıya gelme durumu söz konusu olmaktadır. Dünyanın farklı milletleriyle karşılaşan insanların kendi dini kimliklerinin farkına varmaları, diğer tarafta ise bir inanca mensup olanların her türden inanç ve ritüel biçimleriyle aşırı oranda karşılaşmaları durumu ortaya çıkmaktadır. Beşinci olarak medya ile birlikte popüler kültürün etki alanının genişlemesi durumu ortaya çıkmaktadır. Bu bağlamda popüler kültürün alanı genişliyor, yüksek kültüre göre etkin bir konuma yükseliyor. Popüler folk dini unsurlar eskiden halk arasında iken günümüzde daha yaygınlaşıyor. Popüler dinin etki ve nüfuz alanı genişliyor. Popüler dini inanç ve uygulamalar medyada kendisine yer buluyor. TV, sinema ve internette mistik, ezoterik ve büyüsel temaların dini konularla iç içe verilmesi, kitle iletişim araçlarında sıkça işlenmesi durumu ortaya çıkıyor. Yine burç, fal ve astroloji, mistik, büyüsel filmler, yarı dini, seküler ve kutsalın iç içe olduğu yapımlar sıklıkla karşımıza çıkmaktadır. Buna paralel olarak yeni çağ inanışları ve yeni dinselliklere ait dini motifler medyada görünmekte, medya yeni dinselliklerin ve yeni dini hareketlerin arenası halini almaktadır.

3. Tekno-Toplum, Dinsellik ve Müslümanlar

Yirmi birinci yüzyılda toplumu etkileyecek üçüncü olgu "tekno-toplum veya robotik toplum" denilen olgudur. Oldukça yeni olan bu konu fen ve teknoloji alanı gibi görünse de aynı zamanda

güncel bir sosyolojik inceleme alanıdır. “İnsan ötesi (posthumanist) bir toplumsal döneme geçilecek mi” sorularına bu konu bağlamında cevap aranmaktadır. Robot teknolojisi ve yapay zekâdaki hızlı dönüşüm yeni “hibrit toplumsallıklar” ortaya çıkaracaktır. Bu teknolojilerin, dindarlığın anlamının toplumsal oluşumu üzerindeki sosyo-kültürel etkileri önemli bir inceleme alanıdır. Bu bağlamda gelişen (robotik) etik ve tekno-din gibi konular robot ve yapay zekanın hızlı ilerlemesi ile gündemdedir. Robotik ve yapay zekanın etik ve sosyo-dini anlamının incelenmesi, bu konudaki öncü çalışmaların seriminin yapılması gelecekteki tartışmaların mahiyetini belirleyeceği gibi önümüzü görme açısından da işlevsel olacaktır.

Bu konu, iletişim teknolojilerinin gelişimi ama genelde teknolojinin gelişmesi ile yakından bağlantılıdır. Belirtmek gerekir ki, teknoloji kültürü dönüştürür. Marx: “Dokuma tezgâhı feodal lordu ortaya çıkardı; buhar gücü ise endüstriyel kapitalisti” demektedir. Peki, ileri yeni nesil teknoloji hangi sınıfı ortaya çıkaracaktır? Nasıl bir düzen, güç yapısı oluşturacak, kültürel etkileri ne tarzda olacak, dini kültür bundan nasıl etkilenecektir? Burada “insanın yaşlanmasının geciktirileceği”, “ölümsüzlük”, “robotların insan ırkının mahvına neden olacağı kıyamet senaryoları (ör. S. Hawking)”, “insan türünün kendini araçsallaştırması” gibi konular da gündemimize düşmüştür.

Aynı şekilde yapay zeka ve yeni nesil teknolojiler, insan biliminde “transhümanizm” ve “post hümanizm” denilen iki entelektüel alan çıkarmıştır. Yapay zeka ve yeni nesil teknolojilerinin kültürde neden olduğu değişimler ve din-toplum ve teknoloji arasındaki ilişkiler, yine yapay zeka ve yeni nesil teknolojilerin ruhsal boyutu gibi konular tartışılmaktadır. Konu yeni olduğu için bu alana yukarıdaki medyatik konuların tersine bir ilgisizlik vardır. Ancak şunu söylemek gerekir ki, yapay zeka ve yeni nesil teknolojileri, dindarlığın anlamının toplumsal çerçevesi üzerindeki etkileri konusunun önemli olduğunu ve gelecekte müslüman kültürleri de etkileyeceği kesindir. Ancak yapay zeka, yeni nesil teknolojiler ve insan arasında kurumsal dinlere ilişkin bir varlık alanı yoktur. Ancak, süreç içinde görülüyor ki, yapay zeka, yeni nesil teknolojiler, insanın dijital kolonlanması, kişiselliği insan olmanın ötesine götürmektedir. Bu nedenle insan kültürü açısından yeni bir farkındalık gelişeceği söylenebilir:

Başka bir deyişle İnsanın kendisini robotik imajla birlikte düşüneceği günlere hızla ilerliyoruz. İnsan-robot iletişiminin gelecekte yaygınlık kazanma durumu akademisyenleri bu iletişimin doğuracağı etik ve sosyal konuları ele almaya itmektedir. Özellikle Avrupa ve ABD de bu daha etkindir ve temel konular daha çok etik ve moral sorunlar üzerine yoğunlaşmaktadır. Din konularında ise henüz net tartışmaların olmadığı görülmektedir. Her ne kadar, "robotik kilise, robotik din, robotik ritüel, tekno din" gibi kavramlar kamuoyunda tartışılsa da bunun henüz akademide karşılığını olmadığı görülmektedir. Çünkü yapay zeka ve sosyal robotlar toplumsal hayatta henüz yoklar. Yani, yapay ve din arasında bir netlik yok. Ayrıca, konunun geleneksel dinlerde de bir tartışma zeminin olmadığını söylemek gerekir. Teknoloji dinin alanı içinde değildir. Din sosyolojisi Weber'le birlikte sekülerleşme, büyübozumu konularına girdi ama teknolojiye girmedi. Halbuki, teknoloji konusu önemli, Habermas bu konuda dikkatimizi çeker. Sosyal Psikolojide Muzaffer Şerif teknolojinin organizasyon ve davranışları değiştirdiğini vurgulamıştır. Teknolojinin kültürel hayatımızı değiştirdiğine dair sosyolojide belli bir literatür oluşmuştur. bu bağlamda teknolojinin dini kültür üzerinde kimi etkilerinin olacağı çok açık ve bunun örneklerini özellikle medya bağlamında şimdiden görüyoruz. Yeni nesil teknolojiler ve robotik, hayatımıza karıştığı andan itibare kültürel hayatta bazı değişiklikler meydana getirecektir. Uzmanlar bu durumun kısa süre içinde olacağını ifade etmektedir.

Teknoloji modernitenin fiziksel gerçekliğidir ve kurumsal dinin de karşı kutbunda yer almıştır. Teknoloji günümüzde sosyal gerçekliğin yeniden inşasında önemli bir konumdadır. Şu anda hayatın her alanında görülmese de yapay zeka ve yeni nesil teknolojilerin gittikçe sosyal alana gireceği anlaşılıyor. Sosyal robot kavramı gelişiyor ve bu bağlamda etik konuları ele alan akademik çalışmalar yapılmakta, sosyal robotların dini alanda da sembolik varlık kazanacağı anlaşılmaktadır. Burada insan toplumunu kontrol edecek ve modernliğin ötesinde post-human teknoloji ve toplum kuracak bir yapay zeka söz konusudur. Bu durum şüphesiz küresel ve tektip bir mantıkta gidecektir. Bunun küresel ekonomik altyapısı Bitcoin vb. şeylerle doldurulmaya çalışılmaktadır. Birbirine benzer robotikler küresel ve insan aşırı (posthuman) bir yeni kültüre işaret ediyor.

Robotik teknoloji klonlama ile etik konuları da gündeme getirmektedir. Robot-insan iletişiminin nasıllığı da etik ve hukuksal açıdan ele alınmaktadır. İnsanın robotu sevmesi, kullanması ve metalaştırması, ona zarar vermesi, benzerini yerine kullanması vb. konular ön plana çıkmaktadır. Robotların insan ırkını yok edeceği (Kıyamet) insan türünün robotlar eliyle olacağı, yaşın geciktirilmesi ve ölümsüzlük gibi konular da bu bağlamda tartışılmaktadır. Yunan Pygmalian miti, Yahudi Golem miti çerçevesinde eskiden tartışılan bir nesneye hayat verme ve onun getireceği tehditler konusu yapay zeka ve yeni nesil teknolojiler çerçevesinde tartışılmaktadır.

Yapay zeka, robotikler ve din ilişkisinde gündeme gelecek önemli bir konu tekno-animizmdir. Özellikle Japonya da bu bağlamda tartışmalar olduğunu görüyoruz. Nesnelerde ruhun varlığı konusu robotlar ve tinsellik ilişkiis bağlamında güncel bir konu olarak din sosyolojisinin önünde durmaktadır.

Ancak yapay zeka konusunda en önemli husus onun vasıtasıyla elde edilecek değer ve ürünlerin nasıl dağıtılacağı, tekelleşmeden sonuçların kamuyla nasıl paylaşılacağı bir düzenin tesisi önemlidir. Bu konuda N. Postman şu soruyu sormaktadır: Teknoloji kime daha fazla güç ve özgürlük sağlayıp, kimin gücünü ve özgürlüğünü azaltacaktır? Bu komploya en çok maruz kalan, teknolojik gelişmeleri coşkuyla karşılayan Üçüncü Dünya ülkeleridir. Teknolojiyi sorgusuz kültürlerine alan uluslar, kendi rızalarıyla Truva atını buyur ettiklerinin farkında değiller.’’

KAYNAKÇA

Alemdar, K. & Erdoğan, İ. 1994. Popüler Kültür ve İletişim, Ümit Yy., Ankara.

Anderson M and Anderson Sl (eds) (2011) Machine ethics. Cambridge: Cambridge University

Arslan, M. 2006. “Değişim Sürecinde Yeni Dindarlık Formları: Yeni Çağ İnanışları Örneği”. Değerler Eğitimi Dergisi. 4 (11). 7-24.

Arslan, M. 2010. Seküler Toplumlarda Kutsal Arayışları: Geç Modern Dönemde Büyü-Din İlişkisinin Sosyolojik Analizi”, İnönü üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 1 (1): 195-210.

Assman Jan, 2010. Tektanrıcılık ve Şiddetin Dili, (Çev. M. Keskin), Avesta Yayınları, İstanbul.

Aziz, A. 1982. Toplumsallaşma ve Kitle İletişimi, A.Ü.B.Y.Y.O. Yy. Ankara.

Bailey E (2001) The secular faith controversy: Religion in three dimensions. London: Continuum.

Bainbridge WS (2006) God from the machine: Artificial Intelligence models of religious cognition. Oxford: Altamira Press.

Barfield W (2015) Cyber-humans: Our future with machine. Chapel Hill: Springer.

Batmaz, V. ve Aksoy, A. 1995. " Türkiye'de TV ve Aile (Elektronikhane)", Ankara.

Battal Emine, 2016. İnanç, Uğruna Ölme / Öldürme: Yeni Dinî Hareketler ve Şiddet, İnsan ve Toplum, 6 (1): 7-22.

Bauchspies WK, Croissant J and Restivo S (2006) Science, technology, and society: A sociological approach. Malden, MA: Blackwell Publishing.

Beck Ulrich, 2002. The Terrorist Threat: World Risk Society Revisited, Theory, Culture & Society, Vol. 19(4): 39–55

Bostrom N (2005) Tranhumanist values. In: Adams F (ed) Ethical issues for the 21st century.

Breazeal CL (2002) Designing sociable robots. Cambridge: MIT Press.

Burke P (2009) Cultural hybridity. Cambridge: Polity.

Circourel A, Movellan JR and Tanaka F (2007) Socialization between toddlers and robots at an early childhood education center. Proceedings of the National Academy of Sciences of the USA (PNAS) 104(46): 17954–17958.

Din İşleri Yüksek Kuruk Kararı, 1998. "Medyada Tartışması Yapılan Bazı Dini Konular Hakkında Din İşleri Yüksek Kurul kararları", Diyanet Aylık dergi, S. 87, Ankara.

Garaudy, R. 1992. Entegrizm, (Çev. K.B. Çileçöp), Pınar Yayınları, İstanbul.

Garaudy, R. 1996. İsrail Mitler ve Terör, (C. Aydın), Pınar Yayınları, İstanbul.

Gelici, Z. 2007. Sırlara Vurgu Yapan Mistik Televizyon Programlarının Din Eğitimi Açısından Tahlili, SÜ SBE YL Tezi, Sakarya.

Geraci RM (2006) Spiritual robots: Religion and our scientific view of the natural world. Theology and Science 4(3): 229–246.

Geraci RM (2012) Apocalyptic AI: visions of heaven in robot, Artificial Intelligence, and virtual reality. Oxford: Oxford University Press.

Gray John, 2013. Kara Ayin: Apokaliptik Din ve Ütopyanın Ölümü, (Çev. B. Tırnakçı), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.

Guthrie SE (1995) Faces in the clouds: A new theory of religion. Oxford: Oxford University Press.

Horkheimer, M., Adorno, T.W., 1996. Aydınlanmanın Diyalektiği (Ç. O. Özügül). İstanbul: Kabalcı.

Kımura, T. 2017. Robotics and AI in the sociology of religion: A human in imago roboticae, Social Compass, Vol. 64(1) 6–22.

Küçükcan, Talip. 2007. "Demokrasi din ve Küresel Şiddet Eylemleri", İslam ve Şiddet, (Ed. M. Türköne), Ufuk Kitap, İstanbul, s. 131-156.

Richardson, K. 2015. An Anthropology of Robots and AI Annihilation Anxiety and Machines, Routledge

Said, Cevdet, 1995. İslâmî Mücadelede Şiddet Sorunu, (Çev. H. İbrahim Kaçar), Pınar Yayınları, İstanbul.

Sayyid, S. 2000. Fundemantalizm Korkusu, (Çev. E. Ceylan, N. Yılmaz), Vadi Yayıncılık, Ankara.

Turner Bryan, 1994. "Orientalism, Postmodernism and Religion", Orientalism, Postmodernism and Globalism, Roudledge, London and New York.

Yenen, İ. 2005. Televizyonlarda Yayınlanan Dini Programların İzlerkitlenin Dini Tutum ve Davranışları Üzerine Etkileri Konya Örneği, EÜ SBE YL Tezi, Kayseri.

Yengin, Hülya 1996, Medyanın Dili, Der Yy., İstanbul.

TÜRKİYE DEMİR ÇELİK SEKTÖRÜNÜN ULUSLARARASI REKABET GÜCÜ ANALİZİ*

*Hamza ÇEŞTEPE** – Aslı TUNÇEL****

1. Giriş

Rekabet kavramı gerek insan ilişkilerinde, gerekse eğitimden ekonomiye hayatın her anında karşılaştığımız bir kavramdır. Küreselleşmenin tüm dünyayı etkisi altına alması, rekabet kavramının önemini daha da artırmıştır. Pek çok tanımı bulunan, genel olarak "karşılıklı yarış" şeklinde ifade edilebilen rekabet kavramının en çok kullanıldığı alanların başında ekonomi bilimi gelmektedir. Ekonomi biliminde rekabet kavramının yanı sıra rekabet gücü kavramı da sıklıkla kullanılmaktadır. Rekabet, bireysel anlamda olduğu kadar firma düzeyinde ve uluslararası ticarette de önemli bir yere sahiptir. Günümüzde genel anlamda firmalar ve ülkeler, uluslararası alanda rakiplerine karşı rekabet üstünlüğüne sahip olmak zorundadır.

Geçmişten günümüze ülkelerin en önemli amaçlarından biri refah düzeylerini artırmak, kalkınma düzeyini yükselterek gelişmiş ülke haline gelebilmek olmuştur. Kalkınmanın yolunun da sanayileşmeden geçtiği, özellikle 20. yüzyılın başından itibaren herkes tarafından kabul edilen bir gerçektir. Geçmişte gelişmiş ülkelerin birçoğu sanayileşme yoluyla gelişmiş ülke haline geldikleri gibi, günümüzde gelişmekte olan ülkelerin de kalkınabilmeleri ve gelişmiş ülkeler düzeyine çıkabilmeleri için sanayileşmeleri şarttır.

---

* Bu çalışma, birinci yazarın danışmanlığında ikinci yazar tarafından hazırlanan yüksek lisans tezinden üretilmiştir.

** Prof. Dr., Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi İktisat Bölümü, El-mek: cestepe@gmail.com

*** Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İktisat Yüksek Lisans Programı, El-mek: aslituncel06@gmail.com

Sanayileşme sürecinde öncü sektörlerden biri demir çelik sektörüdür. Dünya için olduğu kadar Türkiye için de en temel sektörlerden biri olan bu sektör, pek çok sektöre girdi sağlamasıyla ön plana çıkmaktadır. Demir çelik özellikle otomotiv, inşaat, beyaz eşya, gemi inşası ve savunma sanayinin ana girdisidir. Demir çeliği hammadde olarak kullanan bu sektörler de ülke ekonomileri açısından son derece önemli sektörlerdir. Bu açıdan bakıldığında demir çelik sektörünün önemi daha iyi anlaşılmaktadır.

Ülkelerin gelişmişlik düzeyleri, ürettikleri ve tükettikleri nitelikli demir çelik ürünleri miktarı ile ölçülmektedir. Gelişmiş ülkelerin nitelikli demir çelik ürün üretimi ve tüketimi, gelişmekte olan ülkelere göre daha fazladır. Özellikle otomotiv, beyaz eşya gibi katma değeri yüksek sektörlerin hammaddesi olan yassı çelik üretimi ve tüketimi, gelişmiş ülkelerde oldukça fazladır. Gelişmekte olan ülkelerde ise yassı çelik üretimi ve tüketimi daha azdır. Bu durum, nitelikli demir çelik üretim ve tüketimi ile kalkınmışlık düzeyi arasında ilişki olduğunu ortaya koymaktadır. Demir çelik, sanayinin temel hammaddelerinden olduğu için sanayileşmek isteyen ülkeler demir çelik sektörüne gereken önemi vermek zorundadır.

Bu çalışmanın amacı, sanayinin ana girdilerinden biri olan ve pek çok sektörle etkileşim halinde bulunan demir çelik sektörünün uluslararası rekabet gücünü, Türkiye demir çelik sektörü örneğinde ampirik olarak ortaya koymaktır. Bu amaçla, çalışmada uluslararası rekabet gücünü ölçmede en çok kullanılan yöntemlerden biri olan Açıklanmış Karşılaştırmalı Üstünlükler yöntemi kullanılmıştır. Hesaplamalar için de Balassa'nın açıklanmış karşılaştırmalı üstünlükler endeksi (RCA), Vollrath'ın nispi ticaret avantajı endeksi (RTA) ve yine Vollrath'ın açıklanmış rekabet üstünlüğü endeksi (RC)'nden yararlanılmıştır. 2007-2016 dönemi için hesaplanan bu endeks değerleri birbirleri ile karşılaştırılıp ayrıntılı analizler yapılmıştır.

Literatürde Türkiye demir çelik sektörüne yönelik yapılan çalışmalar sınırlıdır. Çalışmalar, genellikle sektörün mevcut durumunu ortaya koymak amacıyla yapılmıştır. Sektöre ait ihracat, ithalat, üretim ve tüketim verileri verilerek sektörün mevcut durumu yansıtılmıştır. Bir kısım literatürde ise, Türkiye demir çelik sektörünün rekabet gücü ya diğer sektörlerle birlikte

değerlendirilmiş ya da Gümrük Birliği sonrasında, Avrupa Birliği ülkelerine karşı rekabet gücünün iki haneli sektör bazında incelenmesi gibi daha dar kapsamlı çalışmalar yapılmıştır. Bu çalışmanın diğer çalışmalardan farkı; Balassa ve Vollrath tarafından geliştirilen endeksleri birlikte kullanarak Türkiye demir çelik sektörünün daha ayrıntılı analizine imkan veren üç haneli alt sektörler üzerinden hesaplamaların yapılması ve yıllar itibariyle ortaya çıkan değişimin kapsamlı olarak incelenmesidir.

Çalışma dört bölümden oluşmaktadır. Girişten sonraki ilk bölümde Türkiye demir çelik sektörünün genel görünümü ortaya konulmuştur. Ardından, konuyla ilgili daha önce yapılmış ampirik çalışmalardan bahsedilmiştir. Çalışmanın yöntemi ve veri seti hakkında bilgi verildikten sonra, son bölümde endeksler hesaplanmış ve sonuçları yorumlanmıştır. Çalışmanın sonunda ise, genel sonuçlar ve öneriler yer almaktadır.

2. Türkiye Demir Çelik Sektörünün Genel Görünümü

Demir çelik sektörü ileri geri bağlantıları yüksek bir sektördür. Bu bağlamda sektör, özellikle inşaat, beyaz eşya, savunma sanayi, otomotiv gibi pek çok sektöre girdi sağlaması nedeniyle ülke ekonomileri için stratejik önem taşıyan sektörlerin başında gelmektedir. Sektördeki gelişmeler ve dalgalanmalar sözü edilen diğer sektörleri de etkilemektedir. Bu açıdan bakıldığında demir çelik sektörünün ülkeler açısından önemi daha iyi anlaşılmaktadır.

Günümüzde ülkelerin gelişmişlik düzeyleri, demir çelik ürünlerinin üretim ve tüketim düzeyi ile paralellik arz etmektedir. Gelişmiş ve gelişmekte olan ekonomiler demir çelik sektörüne önem vermekte, üretim kapasitelerini artırmaya çalışmaktadırlar. Gelişmiş ülkelerde yassı çelik üretimi tüm demir çelik üretim kapasitesinin büyük bir kısmını oluşturmaktadır. Ayrıca gelişmiş ülkelerde yassı çelik üretimi gibi tüketimi de oldukça fazladır. Gelişmekte olan ülkelerde ise yassı çelik üretim ve tüketim oranları daha düşüktür. Gelişmekte olan ülkeler altyapı yatırımlarını henüz tamamlayamadıkları için, genellikle bu tür yatırımlarda kullanılan uzun ürün üretimi ve tüketimi daha fazladır. Bu durum, nitelikli çelik üretim ve tüketimi ile kalkınmışlık düzeyi arasındaki ilişkiyi ortaya koymaktadır (DİSK, 2003:6).

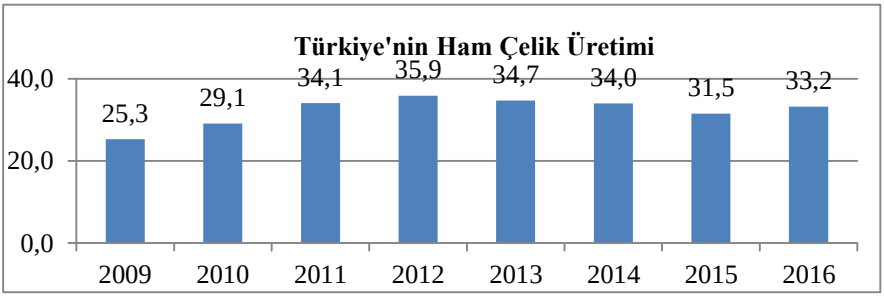
Demir çelik sanayinin ana girdileri demir cevheri, hurda demir ve enerjidir. Üretim direkt olarak demir cevherinden yapılabildiği gibi hurda demir kullanılarak da yapılabilmektedir. Yatırımların oldukça büyük ölçekli ve yüksek maliyetli olması sebebiyle demir çelik fabrikaları kamu eliyle kurulmuş fakat verimlik artışı sağlamak amacı ile zamanla özel sektöre devredilmiştir. Sektörde yer alan ürünler genel olarak hammadde ve yarı mamul, uzun mamul, yassı mamul ve demir ve çelikten eşyalardır.

2.1. Türkiye Demir Çelik Sektöründe Üretim ve Tüketim

Demir çelik sektöründe üretim durumunu gösteren Grafik 1'de görüldüğü gibi Türkiye 2016 yılında yıllık 33,2 milyon ton ham çelik üretimi gerçekleştirmiştir ki, bu rakam dünya ham çelik üretiminin yaklaşık % 2'sini oluşturmaktadır. Türkiye 2016 yılı itibarıyla dünya ham çelik üretiminde sekizinci sırada yer almaktadır. Ham çelik üretiminde Türkiye dünyada sekizinci sırada yer almasına rağmen demir cevheri rezervlerinin yetersiz oluşu ve ark ocaklarının maliyetinin bazik oksijen fırınlarına nazaran daha düşük olması, üretimin demir cevheri ağırlıklı değil hurda demir ağırlıklı olmasına neden olmaktadır[1]. Hurda yurt içinden karşılanabildiği gibi ithalat yoluyla da karşılanmaktadır. Hurda hammaddesinin %30'u yerli, %70'i ise ithal kaynaklardan karşılanmaktadır. Türkiye'nin hurda ithalatı yaptığı ilk beş ülke ABD, Rusya, İngiltere, Hollanda ve Fransa'dır. ABD'den ithal edilen hurda miktarı, Türkiye'nin hurda ithalatının %19,2'sini oluşturmaktadır. ABD, Rusya ve İngiltere'den yapılan toplam hurda ithalatı ise Türkiye'nin hurda ithalatının %50'sine karşılık gelmektedir (TÇÜD, 2016: 54).

[1] Entegre tesislerde çelik üretimi pek çok işlemden sonra gerçekleşmektedir. Bu işlemler için de farklı çelik üretim yöntemleri kullanılmaktadır. En çok kullanılan yöntemler şunlardır (DAKA, 2017:5): 1) Siemens-Martin ocaklarıyla üretim 2) Bazik oksijen fırınlarıyla üretim 3) Elektrikli ark ocaklarıyla üretim.

Grafik 1: Türkiye'nin Ham Çelik Üretimi (Milyon Ton)



Kaynak: Vakıf Yatırım (2017). *Demir Çelik Sektör Raporu,* http://www.vkyanaliz.com/ Files/docs/news_7829-636220563337542037.pdf, (Erişim Tarihi: 25/07/2017).

Türkiye demir çelik sanayinde hammadde açısından dışa bağımlıdır. Türkiye demir çelik sanayi, ark ocaklarında hammadde olarak kullandığı hurdanın sadece %30'unu yerli kaynaklardan, %70'ini ise ithalat yolu ile temin etmektedir. Entegre tesislerin ihtiyaç duyduğu hammadde olan demir cevherinin ise %40'ı yerli kaynaklardan, %60'ı ithalat yoluyla karşılanmaktadır (TMMOB, 2015:15).

Türkiye'nin 2015 yılı ham çelik üretiminin % 74'ünü kütük, % 26'sını ise slab üretimi oluşturmaktadır. Kütük uzun ürün imalatında kullanılmakta, slab ise yassı ürün üretiminde kullanılmaktadır. Yassı ürünler otomotiv, buzdolabı gibi eşyaların yapımında kullanılmaktadır. Bu açıdan bakıldığında nitelikli ürün olan slab üretiminin tüm üretimin yalnızca %26'sına karşılık gelmesi Türkiye demir çelik sanayinin slab üretiminde yetersiz kaldığını göstermektedir (TÇÜD, 2016:41).

Demir çelik tüketimine geldiğimizde ise, öncelikle tüketimin ülke ekonomilerinin genel durumuna, alt yapı yatırımlarına, konut yatırımlarına ve genel olarak inşaat sektörünün gelişme düzeyine doğrudan bağlı olduğunu belirtmek gerekir. 2016 yılı itibariyle dünya ham çelik tüketimi 1.515 milyon ton olarak gerçekleşmiştir. Dünya ham çelik tüketiminde 681,0 milyon ton ile Çin birinci sırada yer almaktadır. İkinci sırada 91,6 milyon ton ile ABD gelmektedir. Üçüncü sırada ise 83,6 milyon ton ile Hindistan yer almaktadır. Türkiye 34,1 milyon ton ham çelik tüketimi ile yedinci sırada yer almaktadır. Oran olarak ise, 2016 yılında dünya ham çelik

tüketiminin % 45'ini Çin gerçekleştirmektedir. %6'lık payla ABD ikinci sıradadır. Türkiye'nin payı ise % 2,3'tür (Worldsteel, 2016).

Türkiye'nin nihai çelik tüketimi 2010 yılından itibaren sürekli artış göstermiş, 2015 yılında 34.4 milyon ton olan ham çelik tüketimi 2016 yılında 34.1 milyon ton olarak gerçekleşmiştir. Bir önceki yıla göre tüketim hemen hemen aynıdır. Türkiye'de 2016 yılında kişi başına düşen nihai çelik tüketimi 428 kg'dır. Dünyada kişi başına düşen nihai çelik tüketimi ise 207,9 kg'dır. Kişi başına düşen nihai çelik tüketimi açısından Türkiye, dünya ortalamasının üstündedir (Worldsteel, 2017).

Türk demir çelik sektörünün etkileşimde olduğu en önemli sektör, inşaat sektörüdür. Türkiye'nin çelik tüketiminde inşaat sektörünün payı %67'dir. Bu rakam bir hayli fazladır. Otomotiv sektörünün payı %13, makine ve ekipman sektörünün payı %6'dır. Demir çeliğin petrol boru hatlarında kullanılması nedeniyle petrol ve doğalgaz sektöründeki pay ise %6 olarak gerçekleşmiştir (Türkiye İş Bankası, 2015:32).

2.2. Türkiye Demir Çelik Sektöründe Dış Ticaret

Türkiye 2016 yılı itibariyle dünyadaki çelik ihracatı yapan ülkeler arasında onuncu sırada yer alırken, çelik ithalatı yapan ülkeler arasında ise yedinci sıradadır. Tablo 1'de görüldüğü gibi 2012'dan 2016'ya demir çelik ihracatında değer olarak azalma söz konusudur. Bu azalmada özellikle uzun ürünlerin payı oldukça dikkat çekicidir. Ancak, buna rağmen sektörde Türkiye'nin en çok ihraç ettiği ürün uzun ürünlerdir. İkinci sırada ise yassı ürünler gelmektedir.

Türkiye'nin en fazla çelik ihracatı yaptığı beş ülke sırasıyla ABD, Irak, Almanya, Mısır ve Birleşik Arap Emirlikleri'dir. ABD'ye yapılan çelik ihracatı, Türkiye'nin toplam çelik ihracatının %10,6'sına karşılık gelmektedir. Irak'a yapılan demir çelik ihracatı % 5,8, Almanya'ya yapılan demir çelik ihracatı ise %5,7 oranındadır (TÜİK, 2017).

Tablo 1: Türkiye'nin Demir Çelik İhracatı ve İthalatı (Milyon $)

	İhracat		İthalat	
Ürünler	**2012**	**2016**	**2012**	**2016**
Pik	5	3	623	274
Hurda	146	147	9.419	3.962
Kütük	1.752	89	1.966	1.977
Yassı Ürün	1.437	1.364	3.677	2.757
Uzun Ürün	7.515	3.855	823	553
Vasıflı Çelik Ürünleri	334	511	2.358	2.590
Boru	1.742	1.057	634	598
Boru Bağlantı Parçaları	134	103	155	202
İnşaat Aksamı	1.344	1.000	208	392
Demetli Tel Halat	184	138	84	94
Zincirler	17	18	41	40
Çivi	28	36	9	10
Vida Civata	248	309	527	704
Radyatörler	456	366	22	15
Mutfak Eşyaları	233	225	88	81
Diğerleri	1.728	1.727	768	937
TOPLAM	17.303	10.948	21.402	15.186

Kaynak: TÜİK (2017) istatistiklerinden yararlanılarak oluşturulmuştur.

Türkiye'nin demir çelik ithalatı yaptığı ürünler de Tablo 1'de görülmektedir. En fazla ithalat yapılan ürün, hurda demirdir. Türkiye'de demir çelik sektörünün üretim yapısı, demir cevherinden çok hurda demir ağırlıklıdır. İthalatta hurda demirin birinci sırada yer almasının nedeni bu üretim yapısıdır. Demir çelik ithalatında ikinci sırada yassı ürünler, üçüncü sırada vasıflı çelik ürünleri gelmektedir. Uzun ürün ithalatı ise diğer ürünlere nazaran daha sınırlıdır. Demir çelik ithalatında da 2012 yılından 2016 yılına genel olarak bir azalma söz konusudur.

Türkiye'nin demir çelik ithalatı yaptığı ülkeler arasında birinci sırada %14,8'lik pay ile Rusya gelmektedir. 2016 yılında Rusya'dan yapılan ithalat 2.247 milyon dolardır. İkinci sırada 1.589 milyon dolarlık ithalatla Çin gelmektedir. Çin, Türkiye'nin demir çelik ithalatında %10,5'lik paya sahiptir. Ukrayna'dan yapılan demir çelik ithalatı 1.162 milyon dolardır. Türkiye'nin Ukrayna'dan

yaptığı demir çelik ithalatı oranı ise % 7,7'dir. Bu ülkeleri Almanya ve Güney Kore izlemektedir (TÜİK, 2017).

3. Ampirik Literatür

Literatürde demir çelik sektörüyle ilgili çeşitli çalışmalar bulunmakla birlikte, sektörün uluslararası rekabet gücünü ölçmeye yönelik çalışmaların sayısı azdır. Bu çalışmalar, Türkiye demir çelik sektörünün rekabet gücünü ya diğer sektörlerle birlikte değerlendirmiş ya da Avrupa Birliği ülkelerine karşı rekabet gücünün iki haneli sektör bazında incelenmesi gibi daha dar kapsamlı olarak gerçekleştirilmiştir. Bu çalışmalardan bazıları şu şekilde özetlenebilir:

Yıldız (2008), Avrupa Birliği sürecinde Türk ana metal sanayinin Avrupa Birliği karşısındaki rekabet gücünü değerlendirdiği çalışmasında 1995-2006 yıllarına ait dış ticaret verilerini kullanmıştır. Yazar, ana metal sanayinin %80'ini demir çelik sektörünün oluşturduğunu, bu noktadan hareketle demir çelik sanayini analiz etmenin yeterli olacağını ifade etmiştir. Çalışmasında Balassa'nın açıklanmış karşılaştırmalı üstünlükler endeksini kullanmış ve Türkiye'nin Almanya, Avusturya, Danimarka, Fransa, Finlandiya, İsveç gibi ülkelere karşı rekabet gücünün düşük, Belçika ve Lüksemburg karşısında rekabet gücünün sınırda ve Yunanistan, Portekiz, İtalya, İspanya ve İrlanda'ya karşı rekabet gücünün yüksek olduğu sonucuna ulaşmıştır.

Bekmez ve Altunç (2008) tarafından yapılan çalışma, 1996-2006 dönemini kapsamaktadır. AB (27) ülkeleri ile Türkiye'nin demir çelik sanayilerinin rekabet gücü açıklanmış karşılaştırmalı üstünlükler yöntemi ile analiz edilmiştir. Analiz sonuçları, Türkiye demir çelik sektörünün rekabet gücünün yıllar itibariyle düştüğünü göstermektedir.

Dolun (2007) yaptığı çalışmada, ana metal sanayisinin rekabet gücünü 1995-2006 dönemi dış ticaret verilerini kullanarak analiz etmiştir. Temel olarak açıklanmış karşılaştırmalı üstünlükler endeksinin kullanıldığı çalışma üretimde çalışanlar endeksi, üretimde çalışılan saat başına kısmi verimlilik endeksi gibi farklı endeksleri de içermektedir. Çalışmanın sonucunda, ana metal sanayi sektörüne ait RCA değerlerinin 1995-2000 döneminde sınırda, 2002-2006 döneminde ise düşük olduğu sonucuna ulaşılmıştır.

Literatürde salt Türkiye demir çelik sektörü üzerine yapılan bu çalışmalar dışında diğer bazı sektörlerle birlikte ve imalat sektörü içinde bir alt sektör olarak demir çelik sektörünün rekabet gücünü ölçen bazı çalışmalar da bulunmaktadır. Bunlardan örneğin Türkiye Kalkınma Bankası tarafından 2006 yılında yapılan çalışmada, 965 imalat sanayi ürününün dış ticaretteki rekabet gücünün açıklanmış karşılaştırmalı üstünlükler yöntemi ile ölçülmesi hedeflenmiştir. Bu imalat sanayi kolları içinde demir çelik sektörünün de yer aldığı ana metal sanayisi de bulunmaktadır. Çalışmada SITC Rev.3 dış ticaret sınıflandırmalı 2000-2004 yıllarına ait beş haneli veriler kullanılmıştır. Çalışmanın sonucunda dış ticarette daha çok rekabet gücü düşük ürünlerin bulunduğu, ancak bu ürünlerin rekabet gücünün artış eğiliminde olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Ana metal sanayi özelinde bakıldığında ise rekabet gücü yüksek 17 ürün, rekabet gücü düşük 33 ürün ve rekabet gücü sınırda olan 6 ürün olduğu sonucuna varılmıştır (Türkiye Kalkınma Bankası A.Ş., 2006).

Altay Topçu ve Sümerli Sarıgül (2015)'ün çalışmasında, küresel piyasalarda 2000-2014 dönemi için Türkiye'nin ihracatında en büyük paya sahip olan aralarında demir çelik sektörünün de bulunduğu beş sektörün rekabet gücü analiz edilmiştir. Balassa'nın açıklanmış karşılaştırmalı üstünlükler endeksiyle birlikte toplam dört endeksin kullanıldığı çalışma sonucunda, bu beş sektörün hem karşılaştırmalı üstünlüğe sahip hem de net ihracatçı oldukları tespit edilmiştir. Karşılaştırmalı üstünlük ve dış ticaret dengesi bakımından analiz edilen sektörlerin rekabetçilik sıralamasında demir çelik sektörü söz konusu dönemde dördüncü sırada yer almıştır.

Bağcı (2016) tarafından 1995-2014 yılları arasında Türkiye imalat sanayi sektörünün uluslararası rekabet gücünü analiz etmek için yapılan çalışmada da, demir çelik sektörünün Türkiye'nin rekabet gücüne sahip olduğu sektörler arasında yer aldığı belirtilmektedir.

4. Yöntem ve Veri Seti

Türkiye demir çelik sektörünün uluslararası rekabet gücünü ampirik olarak analiz etmeyi amaçlayan bu çalışmada, Açıklanmış Karşılaştırmalı Üstünlükler Yaklaşımı (Revealed Comparative Advantage) kullanılmıştır. Rekabet gücünü ölçmeye yönelik pek çok

yaklaşım bulunmakla birlikte bunlar arasında en fazla kullanılan ve bu alana öncülük yapan yöntemlerin başında Açıklanmış Karşılaştırmalı Üstünlükler yöntemi gelmektedir (Yalçınkaya vd., 2014:47).

Ricardo'nun Karşılaştırmalı Üstünlükler Teorisine ve Heckscher-Ohlin Teorisine göre uygulamada mukayeseli üstünlüklerin ölçülmesi oldukça güçtür. Bunun nedeni, ticaret öncesi nispi fiyatların bilinmemesidir. Balassa (1965) ticaret öncesi fiyatlara ulaşmanın mümkün olamaması durumunda, ticaret sonrası ortaya çıkan verilerin gözlemlenerek de mukayeseli üstünlüğün 'açıklanmasının' mümkün olduğunu ileri sürmüştür (Utkulu, 2005:14).

Açıklanmış Karşılaştırmalı Üstünlükler yaklaşımında ülkelerin belli ürünlerdeki göreli ihracat performansları belirlenmek istenmektedir. Liesner Açıklanmış Karşılaştırmalı Üstünlükler yaklaşımını ilk ortaya atan iktisatçıdır; ancak yöntemi geliştiren iktisatçı Balassa'dır. Uygulamada da en çok Balassa'nın Açıklanmış Karşılaştırmalı Endeksi olarak bilinen endeks kullanılmaktadır (Atik, 2005:62). Balassa endeksini sadece ihracatı dikkate aldığı, ithalat düzeyini ihmal ettiği için eleştiren Vollrath bu eksikliği gidermek amacıyla bir dizi yeni endeks ortaya koymuştur.

Çalışmada, Türkiye demir çelik sektörünün dünya karşısındaki rekabet gücünü ölçmek amacı ile Balassa tarafından geliştirilen Balassa Endeksi (RCA) ile Vollrath tarafından geliştirilen Nispi Ticaret Avantajı Endeksi (RTA) ve Açıklanmış Rekabet Üstünlüğü Endeksi (RC) kullanılmıştır. Her üç endeksin hesaplanması sonucu elde edilen veriler ayrı ayrı yorumlanmış ve sonuçlar birbirleri ile karşılaştırılmıştır.

Balassa Endeksi (RCA) formülü ve formülde yer alan değişkenler aşağıdaki gibidir.

$RCA = (X_{ij}/X_{it})/(X_{wj}/X_{wt})$

X_{ij}: i ülkesinin j malı ihracatını,

X_{it}: i ülkesinin toplam ihracatını,

X_{wj}: Dünya j malı ihracatını,

X_{wt}: Dünya toplam ihracatını göstermektedir.

Sonucun 1'den küçük olması, ülkenin ilgili malda karşılaştırmalı üstünlük bakımından dezavantajlı olduğunu , 1'den büyük olması ise ülkenin o malda karşılaştırmalı üstünlüğe sahip olduğunu göstermektedir (Balassa, 1965:106-107). Endeksin ithalat verilerini de içeren revize edilmiş hali şu şekildedir:

$RCA = Ln(X_{ij} / X_{it})/(M_{ij} / M_{it}) * 100$

X_{ij}: i ülkesinin j malı ihracatını,

X_{it}: i ülkesinin toplam ihracatını,

M_{ij}: i ülkesinin j malı ithalatını,

M_{it}: i ülkesinin toplam ithalatını temsil etmektedir.

RCA'lara göre sektörlerin rekabet gücü analiz edilirken:

RCA>50 ise sektörün rekabet gücünün yüksek,

RCA< -50 ise sektörün rekabet gücünün düşük,

-50<RCA<50 ise sektörün rekabet gücünün sınırda olduğu (Erkan, 2009:16) ifade edilmektir.

Daha sonra Vollrath Nispi İhracat ve Nispi İthalat endeksleri yoluyla Nispi Ticaret Avantajı (RTA) endeksini geliştirmiştir. Nispi İhracat Avantajı Endeksi $RXA=[(X_{ij}/(X_{it}-X_{ij})]/[(X_{wj}-X_{ij})/ (X_{wt}-X_{it})]$ formülüyle hesaplanmaktadır. Formülde yer alan değişkenler Balassa endeksinde kullanılan değişkenlerdir.

Nispi İthalat Avantajı Endeksi ise $RMA=[(M_{ij}/(M_{it}-M_{ij})]/[(M_{wj}-M_{ij})/(M_{wt}-M_{it})]$ formülüyle hesaplanmaktadır. Formülde;

M_{ij}: i ülkesinin j malı ithalatını,

M_{it}: i ülkesinin toplam ithalatını,

M_{wj}: Dünya j malı ithalatını

M_{wt}: Dünya toplam ithalatını göstermektedir.

Buna göre, Nispi Ticaret Avantajı Endeksi RTA=RXA-RMA şeklinde bulunmaktadır.

RTA>0 ise ülke k malında (sektöründe) rekabet gücüne sahiptir,

RTA<0 ise ülke k malında (sektöründe) rekabet gücüne sahip değildir (Gürpınar ve Barca, 2007:44).

Çalışmada kullanılan son endeks Açıklanmış Rekabet Üstünlüğü Endeksi (RC) ise aşağıdaki şekilde hesaplanmaktadır.

RC= lnRXA-lnRMA

Buna göre, RC>0 ise söz konusu malda karşılaştırmalı avantaj,

RC<0 ise söz konusu malda karşılaştırmalı dezavantaj söz konusudur (Erkan, 2009:14).

Çalışma, 2007-2016 yıllarını kapsamaktadır. Dış ticaret verileri Birleşmiş Milletler Mal Ticareti İstatistikleri Veri Tabanı (UN Comtrade)'ndan elde edilmiştir. Uluslararası Standart Ticaret Sınıflandırması (SITC) Rev. 3'e tasnifi yapılan bu veri tabanında demir çelik sektörüne ait olan ürün kodları ve adları şunlardır:

67-Demir Çelik

671-Dökme ve aynalı demir, ferro alyajlar

672-Demir veya çelikten külçe ve diğer ilk şekillerde yarı mamuller

673-Demir veya alaşımsız çelikten kaplanmamış yassı hadde mamulleri

674-Demir veya alaşımsız çelikten kaplanmış yassı hadde mamulleri

675-Paslanmaz veya alaşımsız çelikten yassı hadde mamülleri

676-Demir veya çelikten (alaşımlı, alaşımsız) filmaşin, çubuk ve profiller

677-Demir veya çelikten demiryolu ve tramvay hattı malzemesi

678-Demir veya çelikten teller

679-Demir veya çelikten ince, kalın borular ve içi boş profiller, boru bağlantı parçaları.

5. Ampirik Analiz

Çalışmaya ait bulgular dört bölüm halinde sunulmaya çalışılmıştır. Birinci bölümde Türkiye demir çelik sektörünün Balassa Endeksi'ne (RCA) göre açıklanmış karşılaştırmalı üstünlük,

ikinci bölümde Türkiye demir çelik sektörüne ait nisbi ticaret avantajı (RTA), üçüncü bölümde Türkiye demir çelik sektörüne ait açıklanmış rekabet üstünlüğü (RC) sonuçları ve dördüncü bölümde ise her üç endeksin karşılaştırılması yer almaktadır.

5.1. Türkiye Demir Çelik Sektörünün Açıklanmış Karşılaştırmalı Üstünlüğü (RCA)

Tablo 2'de Türkiye demir çelik sektörünün Balassa Endeksi (RCA)'ne göre hesaplanmış karşılaştırmalı üstünlük endeks değerleri yer almaktadır. Hesaplama sonuçlarına göre açıklanmış karşılaştırmalı üstünlüğü tüm yıllarda yüksek düzeyde çıkan alt sektörler, 676-çubuk ve profiller, 678-teller ve 679-borulardır. Özellikle 676-çubuk ve profiller alt sektörü 2007-2016 yıllarının tamamında oldukça yüksek düzeyde rekabet avantajına sahiptir.

Karşılaştırmalı üstünlüğü en düşük olan alt sektör ise 675-paslanmaz veya alaşımsız çelikten yassı hadde mamulleridir. Bu sektörün açıklanmış karşılaştırmalı üstünlüğü tüm yıllarda çok düşüktür. 677-demiryolu malzemesi ve 673-kaplanmamış yassı hadde mamulleri alt sektörlerinin 2007-2016 ortalama değerleri düşük karşılaştırmalı üstünlüğe işaret etmektedir. 671-dökme demir alt sektörünün ise tüm yıllarda düşük karşılaştırmalı üstünlüğü söz konusudur.

Balassa endeksine göre rekabet gücü sınırda olan alt sektörler 672-demir veya çelikten külçe ve 674-kaplanmış yassı hadde alt sektörleridir. Ayrıca, 672-demir veya çelikten külçe alt sektörüne ait endeks değerlerinin 2014 yılından itibaren oldukça düştüğü görülmektedir.

Tablo 2: Türkiye Demir Çelik Sektörünün Açıklanmış Karşılaştırmalı Üstünlüğü (RCA)

SITC Kodu	2007	2008	2009	2010	2011	2012	2013	2014	2015	2016	2007-2016 ort.
671	-202,4	-225,8	-170,5	-149,7	-157,6	-180,3	-140,7	-132,2	-156,0	-90,4	-160,6
672	-24,9	-2,0	-7,4	92,5	67,5	36,2	-64,5	-144,5	-196,8	-201,5	-44,6
673	-153,1	-131,6	-103,9	-91,8	-30,9	-84,4	-56,6	-37,0	-54,2	-31,4	-77,5
674	-52,2	-68,0	-60,3	-48,2	-9,1	28,2	4,6	-33,8	-65,3	-53,0	-35,7
675	-223,3	-239,8	-256,0	-259,2	-244,3	-277,8	-230,9	-152,3	-180,8	-183,8	-224,8
676	219,5	268,8	250,0	223,5	230,6	231,8	222,0	211,7	182,2	179,3	221,9
677	-249,4	-271,3	-316,6	-72,7	-6,8	-64,0	-18,8	20,9	119,6	30,0	-82,9
678	28,1	49,8	71,5	68,2	70,2	71,3	89,5	97,2	80,3	75,3	70,1
679	114,8	144,4	146,8	144,8	137,8	130,5	112,6	116,5	83,8	70,5	120,2

Kaynak: UN Comtrade (2017)'den alınan verilerle tarafımızca hesaplanmıştır.

5.2. Türkiye Demir Çelik Sektörünün Nispi Ticaret Avantajı (RTA)

RTA endeksiyle yapılan hesaplamalara göre, Türkiye demir çelik sektörünün dünya karşısında nispi ticaret avantajına sahip olduğu alt sektörler, Tablo 3'de görüldüğü gibi 676-çubuk ve profiller, 678-teller, 679-borulardır. Tüm yıllarda nispi ticaret avantajı açısından en güçlü alt sektör 676 çubuk ve profillerdir. Bu alt sektörün tüm yıllarda nispi ticaret avantajı oldukça yüksek olmakla birlikte 2014 yılından sonra endeks değerlerinde bir miktar azalma söz konusudur. 677-demiryolu malzemesi alt sektörünün ise 2014 yılına kadar nispi ticaret avantajı yoktur; ancak 2014 yılından itibaren nispi ticaret avantajı artış eğilimine girmiştir. 671-dökme demir, 672-külçe, 673-kaplanmamış yassı hadde, 674-kaplanmış yassı hadde ve 675-paslanmaz yassı hadde alt sektörlerinin 2016 yılı itibari ile nispi ticaret dezavantajı vardır. Nispi ticaret avantajı açısından en zayıf alt sektör 675-paslanmaz yassı hadde mamulleri alt sektörüdür ki, bu alt sektörün tüm yıllarda nispi ticaret dezavantajı söz konusudur.

Tablo 3: Türkiye Demir Çelik Sektörünün Nispi Ticaret Avantajı (RTA)

SITC Kodu	2007	2008	2009	2010	2011	2012	2013	2014	2015	2016	2007-2016 Ort.
671	-1,58	-1,75	-1,90	-1,59	-1,76	-2,17	-1,69	-1,41	-1,74	-1,16	-1,67
672	-0,83	-0,02	-0,14	5,14	2,74	1,50	-3,91	-4,61	-5,12	-5,01	-1,02
673	-3,32	-2,98	-2,34	-1,97	-0,64	-1,52	-1,16	-0,64	-1,05	-0,83	-1,64
674	-0,51	-0,69	-0,66	-0,52	-0,11	0,31	0,03	-0,41	-0,71	-0,73	-0,40
675	-1,61	-1,77	-2,35	-2,35	-2,18	-2,32	-2,10	-1,97	-2,86	-2,98	-2,25
676	8,99	13,23	13,91	10,07	10,77	10,49	10,06	8,34	6,16	5,74	9,78
677	-0,95	-1,47	-1,99	-1,07	-0,10	-0,60	-0,09	0,21	1,52	0,57	-0,40
678	0,30	0,50	0,83	0,82	0,90	0,84	1,21	1,44	1,15	1,06	0,90
679	1,43	1,77	2,09	2,21	1,87	1,67	1,58	1,58	1,26	0,97	1,64

Kaynak: UN Comtrade (2017)'den alınan verilerle tarafımızca hesaplanmıştır.

5.3. Türkiye Demir Çelik Sektörünün Açıklanmış Rekabet Üstünlüğü (RC)

Tablo 4'de Türkiye demir çelik sektörünün dünya karşısındaki açıklanmış rekabet üstünlüğü (RC) endeks değerleri verilmiştir. 2016 yılı itibariyle Türkiye'nin dünya karşısında açıklanmış rekabet üstünlüğüne sahip olduğu alt sektörler; 676-çubuk ve profiller, 677-demiryolu malzemesi, 678-teller ve 679-borulardır. Açıklanmış rekabet üstünlüğü en fazla olan alt sektör 676-çubuk ve profillerdir. 2007-2016 yılları itibari ile 676-çubuk ve profiller alt sektörünün açıklanmış rekabet üstünlüğünün oldukça yüksek olduğu görülmektedir. En yüksek değere 2008 yılında ulaşılmıştır. 2015 ve 2016 yıllarında açıklanmış rekabet üstünlüğü bulunmakla beraber endeks değerlerindeki düşüş göze çarpmaktadır.

Açıklanmış rekabet üstünlüğü en düşük olan alt sektör ise 675-paslanmaz yassı hadde mamullerdir. Bu alt sektörün tüm yıllarda endeks değerleri oldukça düşüktür. Ayrıca 671-dökme demir, 672-külçe, 673-kaplanmamış yassı hadde, 674-kaplanmış yassı hadde ve

677-demiryolu malzemesi alt sektörlerinde de dezavantaj söz konusudur. 677-demiryolu malzemesi alt sektörüne ait endeks değerlerinde 2014 yılından itibaren artış gözlenmiş ve sektörde rekabet üstünlüğü elde edilmeye başlanmıştır.

Tablo 4: Türkiye Demir Çelik Sektörünün Açıklanmış Rekabet Üstünlüğü (RC)

SITC Kodu	2007	2008	2009	2010	2011	2012	2013	2014	2015	2016	2007-2016 Ort.
671	-1,85	-2,08	-1,57	-1,39	-1,50	-1,77	-1,32	-1,20	-1,38	-0,77	-1,48
672	-0,25	0,00	-0,03	1,00	0,74	0,30	-0,76	-1,42	-1,84	-1,88	-0,41
673	-1,58	-1,33	-1,03	-0,92	-0,27	-0,80	-0,50	-0,29	-0,45	-0,31	-0,75
674	-0,51	-0,70	-0,59	-0,47	-0,10	0,26	0,02	-0,36	-0,67	-0,64	-0,38
675	-2,31	-2,50	-2,66	-2,70	-2,57	-2,90	-2,40	-1,66	-1,93	-1,98	-2,36
676	2,24	2,80	2,62	2,32	2,39	2,38	2,29	2,16	1,81	1,69	2,27
677	-2,39	-2,56	-3,23	-0,65	-0,07	-0,60	-0,09	0,29	1,30	0,34	-0,77
678	0,30	0,50	0,72	0,67	0,69	0,69	0,89	0,96	0,80	0,73	0,69
679	1,15	1,44	1,53	1,47	1,36	1,29	1,14	1,25	0,86	0,62	1,21

Kaynak: UN Comtrade (2017)'den alınan verilerle tarafımızca hesaplanmıştır.

5.4. Üç Endeksle (RCA, RTA, RC) Ulaşılan Ampirik Sonuçların Karşılaştırmalı Analizi

Çalışmada Balassa'nın Açıklanmış Karşılaştırmalı Üstünlükler Endeksi (RCA) ile Vollrath'ın Nispi Ticaret Avantajı Endeksi (RTA) ve Vollrath'ın Açıklanmış Rekabet Üstünlüğü Endeksi (RC) olmak üzere üç farklı hesaplama yöntemi kullanılmıştır. Tablo 5'de Balassa, Nispi Ticaret Avantajı ve Açıklanmış Rekabet Üstünlüğü endeks sonuçlarının karşılaştırılması özet halinde sunulmuştur. Hesaplanan her üç endeks değeri de birbirleriyle uyumlu sonuçlar vermiştir. Değerlendirme sonuçlarından elde edilen bulgular şu şekildedir:

Rekabet gücü yüksek olan üç haneli alt sektörler 676-demir veya çelikten (alaşımlı, alaşımsız) filmaşin, çubuk ve profiller, 678-

demir veya çelikten teller, 679-demir veya çelikten ince, kalın borular ve içi boş profiller, boru bağlantı parçalarıdır. Rekabet gücü düşük olan üç haneli alt sektörler 671-dökme ve aynalı demir, ferro alyajlar, 673-demir veya alaşımsız çelikten kaplanmamış yassı hadde mamulleri, 675-paslanmaz veya alaşımsız çelikten yassı hadde mamulleri 677-demir veya çelikten demiryolu ve tramvay hattı malzemesidir. Rekabet gücü sınırda olan üç haneli alt sektörler ise 672-demir veya çelikten külçe ve diğer ilk şekillerde yarı mamuller, 674-demir veya alaşımsız çelikten kaplanmış yassı hadde mamulleridir.

Tablo 5: Türkiye Demir Çelik Sektörü Rekabet Gücünün Üç Endeks (RCA, RTA, RC) Değerlerine Göre Karşılaştırılması

SITC KODU	Balassa Endeksi (RCA) 2007/2016 Ortalama		Nispi Ticaret Avantajı Endeksi (RTA) 2007/2016 Ortalama		Açıklanmış Rekabet Üstünlüğü Endeksi (RC) 2007/2016 Ortalama	
671	-160,56	düşük	-1,67	dezavantaj	-1,48	dezavantaj
672	-44,56	sınırda	-1,02	dezavantaj	-0,41	dezavantaj
673	-77,48	düşük	-1,64	dezavantaj	-0,75	dezavantaj
674	-35,71	sınırda	-0,40	dezavantaj	-0,38	dezavantaj
675	-224,82	düşük	-2,25	dezavantaj	-2,36	dezavantaj
676	221,92	yüksek	9,78	avantaj	2,27	avantaj
677	-82,89	düşük	-0,40	dezavantaj	-0,77	dezavantaj
678	70,16	yüksek	0,90	avantaj	0,69	avantaj
679	120,26	yüksek	1,64	avantaj	1,21	avantaj

Analiz sonuçlarının daha anlamlı yorumlanabilmesi için, demir çelik mamullerinin genel sınıflandırılmasının bilinmesinde yarar vardır. Demir çelik mamulleri genel olarak şu şekilde gruplandırılmaktadır:

Ham Madde veya Yarı Mamuller:

671 - Dökme ve Aynalı Demir, Ferro Alyajlar

672 - Demir veya Çelikten Külçe ve Diğer İlk Şekillerde Yarı Mamuller

Yassı Mamuller:

673 - Demir veya Alaşımsız Çelikten Kaplanmamış Yassı Hadde Mamulleri

674 - Demir veya Alaşımsız Çelikten Kaplanmış Yassı Hadde Mamulleri

675 - Paslanmaz veya Alaşımsız Çelikten Yassı Hadde Mamulleri

Uzun Mamuller:

676 - Demir veya Çelikten (Alaşımlı, Alaşımsız) Filmaşin, Çubuk ve Profiller

677 - Demir veya Çelikten Demiryolu ve Tramvay Hattı Malzemesi

678 - Demir veya Çelikten Teller

Borular:

679 - Demir veya Çelikten İnce, Kalın Borular ve İçi Boş Profiller, Boru Bağlantı Parçaları.

Yassı mamuller dayanıklı tüketim malları, otomotiv ve yatırım malları endüstrilerinin ana girdisi olarak kullanılmaktadır. Ülkelerin yassı mamul üretim ve tüketimi gelişmişlik göstergesi olarak görülmektedir. Gelişmiş ülkelerde beyaz eşya, otomobil gibi nitelikli ürünlerin tüketimi ve dolayısıyla üretimi daha fazladır. Bu durum gelişmiş ülkelerdeki yassı mamul üretiminin ve tüketiminin de fazla olmasına neden olmaktadır. Yassı mamuller katma değeri yüksek mamullerdir. Çalışmadan elde edilen sonuçlara göre, Türkiye demir çelik sektörünün yassı mamul grubunda dünya karşısındaki rekabet gücünün genel itibariyle düşük olduğu görülmektedir. Üç haneli sektör bazında yassı mamuller grubunda iki adet alt sektörün rekabet gücü düşük, bir adet alt sektörünse rekabet gücü sınırdadır. Tüm demir çelik sektörü içinde üç haneli sektör bazında rekabet gücü en düşük sektör 675-paslanmaz veya alaşımsız çelikten yassı hadde mamulleri alt sektörüdür. Bu sektör yassı mamul grubuna girmektedir. Yassı mamul grubunda bulunan ve üç haneli alt sektör sıralamasında yer alan 673-demir veya alaşımsız çelikten kaplanmamış yassı hadde mamulleri alt sektörünün de rekabet gücü düşüktür. Yassı mamul grubunda bulunan bir diğer üç haneli alt sektör ise 674-demir veya alaşımsız çelikten kaplanmış yassı hadde mamulleri alt sektörüdür. Bu alt sektörün rekabet gücü sınırdadır. Türkiye'deki yassı çelik üretimi iç

talebi karşılayamamaktadır. 2015 yılı itibariyle yassı mamul üretimi 10,4 milyon ton olmasına rağmen yassı mamul tüketimi 16,5 milyon ton civarındadır (Vakıf Yatırım 2017:12-13). Bunun en önemli sebebi atıl kapasitedir. Türkiye'nin slab üretim kapasitesi iç talebi karşılayacak düzeyde olmasına rağmen slab üretiminde kapasite kullanım oranı % 55 düzeyindedir. Slab kapasitesinin önemli bir kısmının atıl durumda kalmasının nedeni kalitesi düşük, sertifikasız dampingli ve teşvikli ithal ürünlerin girişinin çok fazla olmasıdır (TOBB, 2011:10-11).

Uzun mamuller özellikle inşaat ve demiryolu yapımında kullanılmaktadır. Türkiye demir çelik sektörünün dünya karşısında en yüksek rekabet gücüne sahip olduğu mamul grubu uzun mamullerdir. Uzun mamullerin katma değeri, yassı mamullere göre daha düşüktür. Tüm alt sektörler içinde üç haneli sektör bazında en yüksek rekabet gücüne sahip alt sektör 676-demir veya çelikten (alaşımlı, alaşımsız) filmaşin, çubuk ve profillerdir. Uzun mamuller genel olarak değerlendirildiğinde rekabet güçleri yüksek çıkmıştır. Türkiye'nin 2015 yılı itibariyle uzun mamul üretimi 26,4 milyon ton iken yurt içi tüketimi ise 17,8 milyon tondur.

Hammadde ve yarı mamul grubunda yer alan 671 dökme ve aynalı demir, ferro alyajlar alt sektörünün rekabet gücü düşüktür. 672 demir veya çelikten külçe ve diğer ilk şekillerde yarı mamuller alt sektörünün rekabet gücü sınırdadır. Borular grubunda yer alan üç haneli alt sektör 679 demir veya çelikten ince, kalın borular ve içi boş profiller, boru bağlantı parçaları alt sektörünün rekabet gücü yüksektir. Boru mamulleri genel olarak inşaatlarda ve alt yapı hizmetlerinde kullanılmaktadır. Türkiye'nin boru mamullerinde rekabet gücü yüksektir. Borular genellikle üretimde yüksek kalite gerektirmemektedir. Yüksek katma değeri olmayan boru mamullerinde sahip olunan rekabet gücü, 2015 ve 2016 yıllarında Rusya ve Ukrayna gibi Bağımsız Devletler Topluluğu ülkelerinin baskısı ile gerilemiştir. Bu durum ampirik analizde elde edilmiş olan bulgularla örtüşmektedir.

6. Sonuç

Türkiye demir çelik sektörünün dünya karşısındaki rekabet gücünün ampirik olarak incelendiği bu çalışmada, açıklanmış karşılaştırmalı üstünlükler yöntemi kullanılmıştır. Türkiye demir çelik sektörünün rekabet gücü, üç haneli dokuz alt sektör bazında

Balassa endeksi (RCA), nispi ticaret avantajı endeksi (RTA) ve açıklanmış rekabet üstünlüğü endeksi (RC) olmak üzere üç farklı hesaplama yöntemi ile analiz edilmiştir. Bu üç farklı hesaplama yönteminin sonuçları genel olarak birbirleri ile tutarlı çıkmıştır.

Çalışmanın sonuçlarına göre, Türkiye demir çelik sektörünün katma değeri düşük uzun mamul grubunda rekabet avantajı, buna karşılık katma değeri yüksek yassı mamul grubunda rekabet dezavantajı bulunmaktadır. Bunun ana nedeni, yassı mamul üretiminin yetersiz olmasıdır. Türkiye'deki yassı çelik üretimi iç talebi karşılayamamaktadır. Türkiye demir çelik sektöründe teknoloji ve alt yapı olanakları yassı mamul üretimi için yeterlidir. Yassı mamul üretim kapasitesi son yıllarda artmış olmakla birlikte, bu kapasitenin tamamı kullanılamamaktadır. Mevcut kapasitenin etkin kullanılamamasının nedenleri arasında, Bağımsız Devletler Topluluğu ülkelerinden ithal edilen yassı mamullerin yurt içi üretimden oldukça ucuz olması ön sıralarda gelmektedir.

Enerji, hammadde ve işgücü maliyetlerinin yüksek oluşu küresel piyasalarda Türkiye'nin rekabet edebilirliğini zorlaştırmaktadır. Türkiye demir çelik sektörü, yapısı itibariyle ithalata bağımlı durumdadır. Üretim için gerekli hurda demirin %70'i ve demir cevherinin %40'ı ithal edilmektedir. Türkiye ham çelik üretiminde sekizinci sırada yer almasına rağmen hammadde açısından ithalata bağımlıdır. Ham maddede olduğu gibi enerjide de dışa bağımlılık, Türkiye demir çelik sektörünün küresel ölçekli dalgalanmalardan doğrudan etkilenmesine neden olmaktadır. Bunun yanında, Çin tehdidinden dolayı AB ülkeleri ve dünyadaki diğer büyük demir çelik üreticisi ülkelerin kendi üreticilerini koruma amaçlı bazı önlemler almaları, 2000'li yıllardan itibaren büyük gelişme gösteren Türkiye demir çelik sektörünü olumsuz etkilemektedir.

Türkiye demir çelik sektörünün küresel piyasalarda rekabet edebilirliğini artırmak için, mevcut kaynakların etkin kullanımı ve yerli enerji kaynaklarının devreye sokulması son derece önemlidir. Üretimin uzun mamullerden yassı mamullere doğru kaydırılması için gerekli Ar-Ge çalışmaları yapılmalı, yeni üretim teknikleri ve yeni ürünler geliştirilmelidir. Sektörde maliyetleri artırıcı yüksek vergi ve benzeri mali yükümlülükler hafifletilmeli ve özellikle

katma değeri yüksek mamullerin üretimi konusunda devlet teşvikleri artırılmalıdır.

KAYNAKÇA

Altay Topçu, B. ve Sümerli Sarıgül, S. (2015). Comparative Advantage and the Product Mapping of Exporting Sectors in Turkey. *The Journal of Academic Social Science*, 3(18), 330-348.

Atik, H. (2005). *Yenilik ve Ulusal Rekabet Gücü*. Ankara: Detay Yayıncılık.

Bağcı, E. (2016). Türkiye'nin İmalat Sanayi Sektörünün Uluslararası Rekabet Gücü Analizi. *Marmara Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi*, 38(1), 73-92.

Balassa, B. (1965). Trade Liberalisation and 'Reveled' Comparative Advantage. *The Manchester School of Economic and Social Studies*, 33(2), 99-123.

Bekmez, S. ve Altunç, Ö.F. (2008). Avrupa Birliği'ne Tam Üyelik Sürecinde Türk Demir-Çelik Sektörünün Rekabet Edebilirliği. *Türkiye Avrupa Birliği Sektörel Rekabet Analizleri*, (Ed. Selahattin Bekmez), Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 215-230.

DAKA (2017). *Demir Çelik Sanayi Sektör Raporu,* http://www.vantso.org.tr/u/ files/demircelik(1).pdf (Erişim Tarihi: 28.06.2017).

DİSK (2003). *Demir Çelik Sektörü*. İstanbul: Birleşik Metal-İş Yayınları No:2003-02.

Dolun, L. (2007). *Ana Metal Sanayi*, http://www.kalkinma.com.tr/data/ file/raporlar/ESA/ga/2007-GA/kitap/imalat_sanayi/pdf/Ana_Metal_Sanayii.pdf, (Erişim Tarihi: 16.06.2017).

Erkan, B. (2009). *Ülkelerin İhracat Performanslarının Belirlenmesinde Açıklanmış Karşılaştırmalı Üstünlüklerinin Kullanılması: Yükselen Ekonomiler Örneği*. Yayınlanmamış Doktora Tezi, Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Manisa.

Gürpınar, K. ve Barca, M. (2007). Türk Mobilya Sektörünün Uluslararası Rekabet Gücü Düzeyi ve Nedenleri. *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İİBF Dergisi*, 2(2), 41-61.

TÇÜD (2016). *Çelik Dergisi*, Ankara: TÇÜD Yayınları No: 2016-71.

TOBB (2011). *Türkiye Demir ve Demir Dışı Metaller Meclisi Sektör Raporu 2010*. https://www.tobb.org.tr/Documents/yayinlar/Tobb_Demir_Sektor_rapor2011.pdf, (Erişim Tarihi: 01.07.2017).

TÜİK (2017). https://biruni.tuik.gov.tr/disticaretapp/disticaret.zul?param1=22&param2=0&sitcrev= 0&isicrev=0&sayac=5802, (Erişim Tarihi: 01.06.2017).

Türkiye İş Bankası (2015). *Demir Çelik Sektörü 2015*. https://ekonomi.isbank.com.tr/ UserFiles/pdf/demir_celik_sektoru.pdf, (Erişim Tarihi: 11.05.2017).

Türkiye Kalkınma Bankası A.Ş. (2006). *İmalat Sanayii Ürünlerinin Dış Ticaretteki Rekabet Gücüne Göre Değerlendirilmesi (1995-2004) Dönemi,* http://www.kalkinma.com.tr/data/file/raporlar/ESA/ga/2007-GA/GA-06-06-07_Imalat_Sanayii_Urunlerinin_Dis_Ticaretteki_Rekabet_Gucune_Gore_Degerlendirilmesi%20_1995_2004.pdf, (Erişim Tarihi: 15.05.2017).

TMMOB (2015). Türkiye'de Demir Cevheri Madenciliği. *Madencilik Bülteni*, Ankara: Maden Mühendisleri Odası Yayınları No:2015-114.

UN Comtrade (2017). https://comtrade.un.org/data/, (Erişim Tarihi: 01.05.2017).

Utkulu, U. (2005). *Türkiye'nin Dış Ticareti ve Değişen Mukayeseli Üstünlükler*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları No: 09.1600.0000.000/DK.05.055.389.

Vakıf Yatırım (2017). *Demir Çelik Sektör Raporu 2017*. http://www.vkyanaliz.com/ Files/docs/news_7829-636220563337542037.pdf, (Erişim Tarihi: 25/07/2017).

Worldsteel (2016). *Steel Statistical Yearbook 2016*. https://www.worldsteel.org/en/dam /jcr:37ad1117-fefc-4df3-b84f-6295478ae460/Steel+Statistical+Yearbook+2016.pdf (Erişim Tarihi: 05.05.2017)

Worldsteel (2017). World Steel in Figures 2017. https://www.worldsteel.org /en/dam/jcr:0474d208-9108-4927-ace8-4ac5445c5df8/World+Steel+in+Figures+2017.pdf (Erişim Tarihi: 20.07.2017).

Yalçınkaya, M. H., Çılbant, C. ve Erataş, F. (2014) Açıklanmış Karşılaştırmalı Üstünlükler Ekseninde Rekabet Gücünün Analizi: Türk Çin Dış Ticareti Üzerine Bir Uygulama. *Yönetim ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi*, Sayı 24, 41-57.

Yıldız, A. (2008). AB Sürecinde Ana Metal Sanayinin Rekabet Gücünün Değerlendirilmesi. *Türkiye Avrupa Birliği Sektörel Rekabet Analizleri*, (Ed. Selahattin Bekmez), Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 199-214.

İBN ARABİ'NİN İŞÂRİ TEFSİRİNDE BEN-İ İSRAİL

Musa KAVAL[*]

Giriş

Tasavvuf tarihinin mühim isimlerinden olan İbn Arabi (1166-1240) dini ilimlerdeki derin bilgisini keşfi bilgilerle cem ederek bir çok eser kaleme almıştır. Kelime ve seslerin, İlahi hakikatin tecellilerini sembolize eden işaretler olduğunu ifade eden İbn Arabi, alemlerin yaratılış gayesini ve nasıl bir düzenle izhar olunduklarını anlatır. Vahdâniyyet ile zuhur eden kesret alemi onun Vahdet-i vücûd düşüncesiyle daha anlaşılır kılınmaya çalışılmıştır. İbn Arabi'nin hakikatine ışık tutmaya çalıştığı âlemden kasıt öncelikle insandır (Demirli 2013: 33). Kur'an-ı Kerim'de yeryüzünde yaratılmış olan her şeyin insan için yaratıldığı bildirilmiştir (Bakara, 29). Allah (c.c.) göklerde ve arzlarda yaratılmış her şeyin insanın emrine verildiğini bildirmiştir; " O'dur ki, O yüce Allah'tır ki bütün göklerde ve bütün arzlarda her şeyi katından sizlerin emrine musahhar kıldı. Muhakkak ki bunda düşünen bir kavim için ayetler vardır." (Câsiye, 13). Tefekkür ve murakabe sanatı olan tasavvufun erbabı, yaratılış gerçeğini yakini manada idrak etmek gayesiyle ayeti kerimede bildirilen düşünenlerden olmaya gayret etmişlerdir.

İbn Arabi, işâri tevil ile yazmış olduğu *Tefsir-i Kebir'*inde yaratılış hakikatini Allah'ın (c.c.) bütün âlemde yerleştirdiği işaretlerine dikkat çeker. Allah (c.c.) âlemi yaratmış ve insana da onu tefekkür etmesini emretmiştir. Bu anlamda insanın, zahiri âlem okumaları bâtini uyum ile birlikte tevhidi ikmal etmesi gerekmektedir. Ki Allah (c.c.); "Kesin olarak inananlar için yeryüzünde ve kendi nefislerinde nice âyetler vardır. Hiç görmüyor musunuz?" (Zâriyat, 20-21) buyurmuştur. Alemdeki işaretlerle birlikte insanın kendi nefsindeki işaretleri doğru anlamda görebilmesi, okuyabilmesiyle ancak yaratılış gayesi anlaşılabilecektir. İbn Arabi'nin sistemleştirdiği vahdet-i vücûd

[*] Dr. Öğr. Üyesi Hakkari Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, El-mek: kavalmusa@hotmail.com

düşüncesi sadece bu ayetin merkezinde tefekkür edildiğinde bile mahlukatta görülen dualizmin bir çok sebebi hikmetinin olduğu söylenebilir. Alemden insana, insandan da Allah (c.c.) doğru seyreden zâhir-bâtını anlamlandırma kabiliyetiyle donatılmış insan aslında âlemin özüdür (Demirli 2013: 30-34). Allah (c.c.) , insana bütün isimleri öğretmiş (Bakara,2/31) ki, bütün isimlerini, insanın temsil edilebileceğini ve kuvveden fiile onun üzerinden ortaya çıkacağını göstermiştir. Bu yönüyle insan Esmâü'l Hüsna'nın cem edildiği bir varlıktır. Bu istidadından ötürü de âlemde halife olarak görevlendirilmiştir. Allah'ın (c.c.) halife olacak kabiliyetlerde donatıp görevlendirdiği insan, Hakk ile âlem arasında bir yerdedir. Bu konumu ve istidadından anlaşılacağı gibi insan bir yönüyle Hakk'a diğer yönüyle de âleme dönüktür (İbn Arabi, 1321:114-5). Dolayısıyla insan, âlemdeki işaretleri kendi nefsiyle doğru şekilde anlamlandırdığında kendiyle birlikte âlemin halk ediliş gayesini mümkün şekilde idrak edebilir.

İbn Arabi yazmış olduğu *Fütûhat-ı Mekkiyye* adlı eserinde Müslümanlar için en önemli sembollerden olan Kâbe ve Hac görevinin zâhiri ve bâtını manasını, *Fususu'l Hikem* adlı eserinde âlemdeki kayıtlı varlık işaretleri ve peygamberin her birinin yaratılış hikmetlerini zâhir-bâtın uyumuyla birlikte izah eder. Tasavvufi anlatının temelinde olan mananın izhar olması için zorunlu olarak kayıtlı olduğu zâhir bilgisi hakikatin basit ve net yüzüdür. Hakikat ve marifetten söz etmek için şeriat bilgisi nasıl elzem ise ruhani âlemlerin sırrının açılması için şehâdet âlemi de zorunludur. Dolayısıyla dış âlemdeki işaretler ile birlikte nefisteki izler birbirini destekler mahiyettedir. İbn Arabi, Kur'an-ı Kerim'i tevil ederken insan dualizminin doğurduğu bu sonuç nedeniyle anlamlandırılması daha zor olan nefsani işaretlere dikkat çekerek zâhiri perdelere takılan insanlara yardım etmek istemektedir. Alem ile ortak yönü olan topraktan yaratılan insanın zâhiri yönü ilahi nefes ve isimler bilgisiyle donatıldığı için bir takım bâtıni sırlara sahip olmuş, onları kendinde topladığı için üstün kılınmıştır (İbn Arabi, 1321: 24).

Ben-i İsrail

Ben-i İsrail yaşamış oldukları dönemde âlemdeki ve nefislerdeki işaretleri doğru okuyabilme kabiliyetiyle donatılmış, seçilmiş ve üstün kılınmış bir topluluktur. Kur'an-ı Kerim dışında diğer kutsal metinlerde seçilmiş ve üstün kılınmış oldukları

bildirilen Ben-i İsrail ile ilgili olarak İbn Arabi kıssa anlatımıyla birlikte nefsani bir okumayı gerçekleştirmiştir. Kur'an-ı Kerim'de kendilerinden en çok söz edilen ve kıssaları anlatılan Ben-i İsrail'e dair zahir ulemasının naklettiklerini adeta âlemde görülen işaretler olarak kabul eden İbn Arabi, kıssalardaki mananın nefislerde de okunabilmesi için teviller getirmiştir. Seyr-i sülûk olarak da görülebilecek bu nefis okumalarında Ben-i İsrail, Müslümanlar için güzel bir örneklem olarak sunulmaktadır. İbn Arabi'nin işâri tefsiriyle Müslümanlara hitaben örneklendirilen Ben-i İsrail'in uzun tarihi ve inanç serencamı zannedilenin aksine belirli dönemlerde tepki gösterilen klasik bir anlatı olmaktan çıkıp, bizatihi nefislerde karşılığı olan insani temel bir yönümüz olduğu görülür. Aksi halde uzun uzun anlatılan Ben-i İsrail kıssalarının nefislerde bir karşılığı olmadığını söylemek Kur'an-ı Kerim'in evrensel ve insani kuşatıcılığına aykırı düşecektir. İbret alınması amacıyla anlatılan Ben-i İsrail kıssaları, dinleri ikmal edilmiş Müslümanlara zâhiri ve bâtını olarak önemli işaretler barındırmaktadır. Zâhir ehli tarafından mâhir bir şekilde nakledilen Ben-i İsrail kıssaları, İbn Arabi'nin tasavvufi muhasebe ve murakabe inceliğiyle nefis işaretleri olarak okunmuştur.

Kur'an-ı Kerim ile insan-ı kâmil'in kardeş olduğunu söyleyen İbn Arabi, tefsirinde Ben-i İsrail kıssalarını seyr-i sülûk'u açmak için kullanır. Devrin insan-ı kâmili Hz. Musa (a.s.) önderliğinde Ben-i İsrail halkına mânevi tekâmülün nasıl gerçekleştirilebileceğinin anlatıldığı kıssalar geçmişin anlatıları değildir. Kur'an-ı Kerim kendisine tabi olanlar için iyi-kötüyü ayırt edecek bir Furkan olduğu gibi insan-ı kâmil de kendisine tabi olanlar için gözaydınlığı olur. Çünkü onlar ilahi hakikatleri zâhiri ve batını yönden insan idrakine açan ehil şahsiyetlerdir. İbn Arabi, Kur'an-ı Kerim'deki kıssalarından kastın ne olduğu ve kendisinin bu yöndeki gayesini şöyle açıklar; "Allah'ın kelamını sadece bir anlamla sınırlandırmak doğru değildir. Bilakis yüce Allah, Kur'an'ından nice latif sırları kullarının haline ve makamına uygun olarak velilerine açar. Allah ehline göre önemli olan, Kur'an'da yer alan kıssaların, örneklerin, hikmetlerin ve hükümlerin insan nefsine yönelik olarak anlaşılmasıdır. Çünkü dış âlemde (afakta) zuhur eden her şeyin bir benzeri iç âlemde (nefiste) de vardır. Örneğin Adem ve İblis veya Musa ve Firavun kıssasını bilmenin ne faydası var, bütün bunlardan kaynaklanan bir ibret senin nefsinde müşahede

edilmezse? Bu ilim dalında bütün yazdıklarımın gayesi, evrende zuhur eden şeylerin bilinmesi değildir. Bilakis, asıl gayem, gafillerin dikkatini insani ayn'da, âdemi şahısta mevcut olanlara çekmektir. Çünkü bir şekilde senin kurtuluşunla bir ilintisi yoksa zatının dışındaki şeyleri bilmenin sana bir faydası olmaz…" (İbn Arabi, I, s.15-16).

Ben-i İsrail'in Seçilmişliği ve Tevhid

İbn Arabi, işâri tevil içeren eserinde genel olarak zâhiri işaretlerin nefisteki karşılık anlamlarını ortaya koymuştur. Bunu yaparken zaman ve mekan sınırlarını Kur'an-ı Kerim'in evrensel yönünden istifade ederek aşmıştır. Böylece kıssaların günümüz ve gelecek insanı için zihinsel, duygusal ve ruhsal olarak nasıl bir iç tecrübeye evrilebileceğini göstermiştir. Yukarıda değinildiği gibi insan yeryüzünün en kıymetli mâhlukudur, özeldir. Yeryüzündeki her şey insanın emrine verilmiştir. Dolayısıyla insanoğlu Allah (c.c.) tarafından seçilmiş ve halife kılınmıştır. Hz. Adem (a.s.) ile başlayan bu ayrıcalıklı durum özellikle Hz. Nuh (a.s.) ve Hz. İbrahim (a.s.) anlatılarıyla menfi ve müspet yönlerde bildirilmiştir. Soyundan birçok peygamber gelen Hz. İbrahim (a.s.) duasının kabulü sonucu Hânifliğin temsilcisi olmuştur. Onun soyundan gelen İshak (a.s.) ve İsmail (a.s.) bugün semâvi dinlerin peygamberinin atasıdır. Ben-i İsrail'in atası olan Hz. Yakup (a.s.) ve oğulları ile ilgili kıssalar seçilmişlik olgusu bağlamında önemli fıtrı ve nefsâni eğilimleri ortaya koymaktadır. Hz. Yusuf (a.s.) ve diğer kardeşlerinin ilişkileri, maruz kaldığı muamele ve Mısır'da edindiği yüksek makam seçilmişliğin bir bedeli olduğuna işaret eder. Ben-i İsrail kavimleri arasındaki etkileşim ve özellikle insan-ı kâmil olan peygamberlere karşı sergiledikleri tavırlar sahip oldukları kabiliyet ve dolayısıyla seçilmişlik olgusu ile yakından ilişkilidir.

Allah (c.c.) Ben-i İsrail'i ihsan etmiş olduğu nimetler ile diğerlerine üstün kıldığını bildirir; "Ey İsrailoğulları! Size verdiğim nimetimi ve sizi cümle âleme üstün kılmış olduğumu hatırlayın." (Bakara, 122). Yine bir başka yerde kendilerine verilmiş nimetlerin ne olduğu bildirilerek üstünlüklerini teyit edilmiştir. Şöyle ki; "And olsun, biz İsrail oğullarına kitabı, hikmeti ve nübüvveti verdik. Ve kendilerine pak güzel rızıktan da verdik ve onları âlemlere üstün kıldık." (Câsiye, 16).

Ben-i İsrail'in seçilmişliği ataları Hz. İbrahim'in (a.s.) tebliğ ettiği tevhid yoluna uymalarından kaynaklanmaktadır. Hz. İbrahim (a.s.) ile soy bağı olmakla birlikte aslında ondan sonraki peygamber arasındaki ilişkinin kan ile değil din birliğinden kaynaklandığı savunulur (Tâberi, III: 234-235). "Biz onları bir bilgiye göre âlemlere üstün kıldık" âyetinde iman etmenin sağlamış olduğu vahyi bilgi sayesinde kendi zamanlarındaki diğer insanlardan üstün tutuldukları ifade edilmiştir (Tâberi, III: 127). Yahudi kutsal metinlerinde de seçilmiş bir topluluk oldukları yazar; "Çünkü siz, Rabb'iniz olan Tanrı'ya mukaddes bir kavimsiniz; Rabb'iniz Tanrı, yeryüzündeki bütün kavimlerden kendine has kavim olarak sizi seçti" (Tesniye 7: 6). Ancak Yahudiler kendilerine verilmiş bu üstünlüğün inanç olarak değil; Hz. İbrahim (a.s.) ile başlayan İbrani peygamberler ve Ben-i İsrail'in soyundan gelen diğer peygamberler olan Hz. Yakup (a.s.), Hz. İshak'ın (a.s.) soyundan gelenler ile sınırlandırmış; Hz. İsmail'i (a.s.) ve neslinin seçilmişlerden saymamışlardır. İnançtan ziyade etnik bağ ile tasnif edilen bu seçilmişlik Tanrı ile yapılan ahdin ihlalinde dahi sonsuza kadar sürecektir (Bkz. Tekvin 12:2; 21:8-14; 27:1-39).

Ben-i İsrail'in seçilmişliğinin temelinde aslında tevhide inanmış olmaları yatmaktadır. Kendi kutsal metinlerde sık sık dile getirilen bu hakikate dair şu örnekler verilebilir. Her gece yatmadan önce, haftalık sinagog ayinlerinde tekrarlanan dua olan "Dinle ey İsrail, Tanrımız Rab, tektir!"nın dışında "Ben, Rabbim ve başka kimse yoktur, benimle birlikte başka tanrı yoktur." (Yeşaya 45: 5) örnek olarak verilebilir. Her şeye gücü yeten Tanrı için hiçbir şey imkânsız değildir (Yeremya 32: 27). Her şeyi yaratan Tanrı (Yaratılış 1:1-5) sonsuzdur. Yaratılmış her şeyden farklı olan Tanrı'nın evveli ve ahiri yoktur (Mezmurlar 90: 2). Tanrı'nın her şeye gücü yeter ve her şeyi bilir (Mezmurlar 139: 1-3).

Tevhidi kabul ettikleri ve üstün kılındıkları, Kur'an-ı Kerim'de de bildirilen Ben-i İsrail'in ahitlerin bozdukları için zemmedildiği görülür. Ancak Yahudi kutsal metinlerinde ahitlerini bozmaları durumunda bile onların seçilmişliklerine bir zarar gelmediğini okuruz. Halbuki Kur'an-ı Kerim'de başta tevhid nimetiyle üstün kılınan Yahudiler övülürken, ahitlerine sadakat gösteren az bir Yahudi hariç Ben-i İsrail kavminin sözlerinde durmayan ve günahlarından ötürü lanetlendikleri bildirilir (bkz. Bakara 2/83, 93, 100; Mâide 5/12-13; Âl-i İmrân 3/113-15; A'râf 7/159). Kur'an-ı

Kerim'de "And olsun biz, İsrailoğulları'na kitap, hüküm ve peygamberlik verdik, onları güzel rızıklarla besledik ve onları âlemlere üstün kıldık ve onlara açık deliller verdik." (Câsiye, 16) bildirilen maddi ve manevi üstünlük ve mucizelerle desteklenerek kendi zamanlarının seçilmişi olmuşlardır (İbn Kesir, I: 118, 126). Elmalılı da kendilerine verilen bu nimetlere rağmen Ben-i İsrail'in buzağıya tapmak gibi tevhide muhalif inançlara meyletmeleri ve kendilerini uyaran peygamberlere ölüme varan zulümler reva görmelerinden ötürü seçilmişliklerinin ellerinden alındığını söyler (Elmalılı I: 404). Ben-i İsrail kendilerinin ahdi bozmalarına rağmen kendilerinin en üstün ırk ve inanca sahip olduklarına inanmalarına karşın kutsal metinlerinde ahitlerini bozduklarında, Tanrının sözünü dinlemediklerinde bütün lanetlerin üzerine gelecekleri yazar (bkz. Tesniye 28:1-2, 15; 7:12-13; 11:26-28).

İbn Arabi, Ben-i İsrail'in seçilmişliğini onların tevhid üzere vermiş oldukları ahde vefa göstermelerine bağlı olduğunu ifade eder; "Ey İsrailoğulları! Size verdiğim nimetleri hatırlayın, bana verdiğiniz sözü yerine getirin ki, ben de size vaat ettiklerimi vereyim, yalnızca benden korkun." (Bakara, 40). İsrailoğulları, ilahi lûtfa mazhar olmuş, hidayet ve nübüvvet nimetine nail kılınmış bir topluluktur. Yüce Allah, gayet latif ve nazik bir üslupla onları çağırıyor, eski nimetleri hatırlatıyor, ezeli ahitten sonra Tevrat'ta onlardan alınan fiil tevhidine ilişkin geçmiş sözü anımsatıyor…Bu çağrı, sıfat tevhidine özgüdür ve ikinci perdenin kaldırılmasından ibarettir. Dolayısıyla dini nimeti, ahdi, Allah'ın nimet veren ve veli sıfatıyla tecelli etmesini hatırlatmaya ilişkindir. (İbn Arabi, I: 64). İbn Arabi'nin açıklamasında tevhidin fiil ve sıfat olarak tarif edildiğini görürüz. Tevrat'ın fiil tevhidine ilişkin hakikatlerin bulunması onların zahir ehli olmaları nedeniyle yaratmanın algılara matuf yönü olan eylemlerle perdelenmemiş olmarından kaynaklanmaktadır. Bunun bir sonucu olarak Hz. Musa'ya (a.s.) "Ey Musa! Biz, Allah'ı açıkça görünceye dek sana asla inanmayız." (Bakara, 55) demişlerdi. Tevrat'ın hükümlerine tam olarak uymadıkları için onların sıfat tevhidine vakıf olmaları imkânsızdır. O nedenle Allah'ı (c.c.) görme şartlarına karşılık onları öldüren yıldırımdan sonra tekrar diriltilmeleri ve daha birçok nimetlere rağmen Ben-i İsrail eşyanın zahirinden öteye geçememiştir. Sıfat Tevhidi ise bir sonraki ayette bildirilen Kur'an-ı Kerim'e iman etmek ile müşahede edilebilecek bir hakikattir. "Elinizdekini tasdik

edici olarak indirdiğime iman edin. Sakın onu inkâr edenlerin ilki olmayın! Ayetlerimi az bir karşılık ile satmayın, yalnız benden korkun. Bilerek hakkı batıl ile karıştırmayın, hakkı gizlemeyin." (Bakara, 41-42). Ellerindeki zahiri fiil tevhidi ikmal edecek olan sıfat tevhidi olan Kur'an-ı Kerim'e iman edilmesi isteniyor. Zira yukarıda değinildiği üzere Kur'an-ı Kerim zâhiri/ âlem işaretleriyle bâtını/nefsi işaretleri en güzel şekilde ikmal eden kitaptır. İbn Arabi, Ben-i İsrail'in geleceğini bildikleri kitap ve peygamberi beklemelerine rağmen neden inkâra saptıklarının açıklar; *"İndirdiğime iman edin."* Elinizdeki Tevrat'ın içerdiği fiil tevhidini tasdik niteliğinde sıfat tevhidi bağlamında habibime indirdiğim Kur'an'a inanın. "*Sakın onu inkâr edenlerin ilki olmayın."* Kendi itikadınızla örtünerek ondan perdelenenlerin ilki olmayın. "*Satmayın."* İhlas suresi ve ayetelkürsü gibi zatımın ve sıfatlarımın tecellisine delalet eden ayetlerimi "*az bir karşılığa"* değiştirmeyin. Maddi lezzetlere ve fiil tevhidi sevabına alıştığınız için, ayetlerimi nefsi cennetinizle değiştirmeyin. Eğer şirkten sakınıyorsanız, benim kahrımın, celalimin ve hicabimin dehşetinden de rızamı arzu ederek sakının. Benden başkası için herhangi bir sıfat ispat etmeyin. "*Hakkı batıl ile karıştırmayın."* Yüce Allah'ın ilim, kudret ve irade gibi sıfatlarını bâtıl ile yani Hakk'ın sıfatlarının zuhur ettikleri araçlar olan nefsinizin sıfatları ile karıştırmayın, nefsinize ait sıfatların çağırdığı hususlar ve zihninizde uyandırdığı düşünceler ile Hakk'ın çağırdığı hususlar ve canlandırdığı düşünceleri ayırt etmezlik etmeyin. Hakk'ın sıfatlarını nefsin sıfatlarıyla perdelemek, zuhur ettiklerinde nefsin sıfatlarını onların üzerine sermek suretiyle gizlemeyin. "*Bildiğiniz halde*." Fiil tevhidini bilmeniz hasebiyle fiillerin kaynağının sıfat olduğunu bilmek durumundasınız. Dolayısıyla fiili O'ndan başkasına isnat etmediğiniz gibi sıfatı da O'ndan başkası için ispat etmeyin." (İbn Arabi, I: 65).

İbn Arabi üstünlüğün tevhide iman ile gerçekleşeceğini yineledikten sonra Ben-i İsrail'in fiil tevhidiyle perdelendiğini söyler. Az bir dünyalık karşılığı âyetleri satmaları onların maddi lezzetlere düşkün olmaların ve olayların sadece zâhirine takılıp kaldıkları için kaza ve kader planında Yaratıcı'nın sıfatlarından perdelendiklerini anlıyoruz. Halbuki şehâdet âleminde tezahür eden her bir yaratma fiili Yaratıcı'nın bir sıfatının tecellisinden gayrı değildir. Onların perdelenmelerin sebebi ise nefisleridir. Kur'an-ı Kerim'e tabi olsalar kendileri için en büyük düşman olan

nefislerindeki işaretleri fark edebilecekler ve sıfat tevhidine dair bilgilenmeyi gerçekleştireceklerdir. İbn Arabi, Ben-i İsrail'in nefisleri yüzünden perdelendikleri fiil tevhidinden kurtuluşun bir sonraki âyette emredilen namaz ve zekat ile gerçekleşeceğini söyler: "Namazı tam kılın, zekâtı hakkıyla verin." (Bakara, 42).Sevabımı umabilmeniz ve rızamı talep etmeniz için. Bunun açılımı da şu ifadedir: "Rüku edenlerle beraber rüku edin." (Bakara, 43) Rüku, Allah'ın yaptıklarına boyun eğmek ve kabul etmektir. Rızanın da işaretidir. Zaten bu da sıfatlar tecellisinin mirası ve gayesidir. Demek isteniyor ki: Sıfatlarımı mütalaa ederken benim kaza ve kaderime rıza gösterin, namaz maksadıyla kıyam esnasında gerçekleştirilen teveccüh sevap ve ecir talebinin göstergesidir. Çünkü nefis burada kendi sıfatlarıyla bağımsız olarak belirginleşir. Boyun eğmenin en somut en son noktası olan secde ise, zatın tecellisi esnasında vahdette fena bulmanın alametidir.(İbn Arabi, I: 66). Namaz'ın ibadetlerin anası olduğunu söyleyen İbn Arabi ve zekatın ise nefse hoş gelen harici mutluluklardan yüz çevirmeye vesile olduğunu söyler. "Salât etmek yani namaz kılmak ise, bedenin rahatını terk etmek, vücuttaki organları yormak demektir. Bu yüzden namaz, ibadetlerin anasıdır. O var oldu mu kişi diğer ibadetlerden geri kalmaz. Çünkü "salat / namaz, hayasızlıktan ve kötülükten alıkoyar." (Ankebut, 45) Namaz, beden ve nefis için bir yüktür. Her ikisine de ağır bir meşakkat gibi gelir. Mal infak etmek de, nefse hoş gelen harici mutluluktan yüz çevirmektir ve buna züht denir. İnfak, kimi zaman insan nefsine canını vermekten daha ağır gelir. Çünkü cimrilik nefsin ayrılmaz bir özelliğidir. Bu yüzden yüce Allah, mal dağıtmak hususunda zorunlu olan (zekat gibi) miktarla yetinmeyip şöyle buyurmuştur: "Kendilerine verdiğimiz mallardan Allah yolunda harcarlar." (İbn Arabi, I: 37).

Ben-i İsrail ve Nefis

İbn Arabi Bakara süresi ile başlayan Ben-i İsrail kıssalarının hemen başında tevhid ve nefis ilişkisine dikkat çekmiştir. Onun ifadelerinde Ben-i İsrail'in özel bir topluluk olarak geçmişte ortaya koydukları hakikatlerden hareketle, özellikle Firavun' karşı verilen mücadelenin kişinin nefsine karşı yürütmesi gereken vermesi gereken mücâhedeyi hatırlatmaktadır. Dolayısıyla onun tefsirinde Ben-i İsrail zâhir ve bâtın işaretlerin okunabildiği bir sembol olarak kullanılmıştır. İlahi hakikatlerin açığa çıkarılmasında etkin bir araç olan sembolik anlatımın nefis gibi gizli düşmanın hilelerinin ortaya

dökülmesi, hakikat arayışçısı için değerli bir anlamlandırma vesilesidir.

Allah (c.c.) Ben-i İsrail'i diğer insan topluluklarına karşısında yüceltmiş ve onlardan ahitlerine sadık kalmalarını istemiştir. Ancak onlar nefisleri yüzünden kendilerine gönderilen peygamberlere itaat etmemişlerdir; "And olsun ki İsrailoğullarının sağlam sözünü aldık ve onlara Resuller gönderdik. Ne zaman bir Resul onlara nefislerinin arzu etmediğini getirdi ise Resullerin bir kısmını yalanladılar, bir kısmını da öldürdüler (Mâide, 70). İbn Arabi, İsrailoğularının tevhidi gerçekleştirebilmelerine engel olan nefisleri yüzünden kendilerine hidayet rehberi olacak resullerden istifade edemediklerini anlatır:

"Onlar her açıdan perdelenmiş oldukları için, fiiller perdesini kaldırmak ve mülk tevhidine davet etmek üzere Musa'yı gönderdik. Ama nefisleri bundan hoşlanmadı. Çünkü Musa'nın daveti nefislerinin hevâsına uymuyordu. Nefisleri yapıp ettiklerinden memnundu. Onlarla cem olmuştu. Lezzet ve şehvetiyle bütünleşmişti. Bu yüzden, Musa'yı yalanladılar ve nefis buzağısına taptılar, cumartesi yasağını çiğnediler, daha bir sürü kötülük ettiler. Derken, içlerinden bazısı Musa'ya iman etti ve fiil perdesinden kurtuldu ve bunu mutlak kemal zannetti. Bunun üzerine, sıfat perdelerini kaldırmak ve bâtın tevhidine, yani melekût tevhidine davet etmek üzere İsa'yı gönderdik. Ama nefisleri bundan hoşlanmadı. Çünkü onun daveti, kemâl bağlamında nefislerin hevâsına aykırıydı. Bunun üzerine onu yalanladılar ve bir sürü kötülük ettiler. Derken, bazıları ona iman etti de sıfat perdesinden kurtuldu ve nefsi için mutlak kemâl olarak algıladığı bu hali üzere kaldı. Bunun üzerine sıfat perdelerini açmak ve zati tevhide davet etmek üzere Hz. Muhammed'i (s.a.v) gönderdik. Ama nefisleri bundan hoşlanmadı ve onu yalanladılar. (İbn Arabi, I: 320-321).

Ben-i İsrail, Hz. Musa'dan (a.s.) önce Firavun'un zulmü altında eziliyorlardır. Firavun'u nefsi emare ile teşbih eden İbn Arabi insan-ı kâmil olan peygamberler yardımıyla tevhidi perdeleyen nefse karşı verilmesi gereken mücâhede ve onun tarzını ortaya koyar. Bu manada Tâhâ süresindeki 42-47. âyetler zikredilir; "Sen ve kardeşin birlikte âyetlerimi götürün. Beni anmayı ihmal etmeyin. Firavun'a gidin. Çünkü o, iyiden iyiye azdı. Ona yumuşak söz söyleyin. Belki o, aklını başına alır veya korkar. Dediler ki:

Rabbimiz! Doğrusu biz, onun bize aşırı derecede kötü davranmasından yahut iyice azmasından endişe ediyoruz. Buyurdu ki: Korkmayın, çünkü ben sizinle beraberim; işitir ve görürüm. Haydi, ona gidin de deyin ki: Biz, senin Rabbinin Resulleriyiz. İsrailoğullarını hemen bizimle birlikte gönder; onlara eziyet etme! Biz, senin Rabbinden bir âyet getirdik. Kurtuluş, hidayete uyanlarındır." Bu ayetin tevili ile ilgili olarak İbn Arabi şunu söyler; "Seni, kendim için Resul seçtim." Seni, kendime has kıldım. Seni, beden şehri halkı arasında has kullarımdan yaptım. Çünkü sende şerefli hasletler ve halifeliğimi yerine getirecek liyakat vardır. "Sen ve kardeşin…götürün." …Bu ifadeyle başlayan ve kıssanın sonuna kadar devam eden bölümün uyarlama suretiyle tevili yapılmak istenirse şöyle denebilir: Ey kalp Musa'sı! Sen ve kardeşin olan akıl "ayetlerimi…" delillerimi ve açıklamalarımı "götürün…" kendiniz bir şey uydurmayın, "beni anmayı unutmayın…" "Firavun'a…" azan, haddini aşan, bütün ruhani kuvvetlere üstünlük kurup onları istila eden nefsi emmâreye götürün. "Ona yumuşak söz söyleyin." Şefkâtle ve alttan alarak, kışkırtmadan onu Hakk'ın emrine teslim olmaya, şeriatın hükmüne uymaya çağırın. Belki yumuşar, öğüt alır ve boyun eğer. Musa ve kardeşi, Firavun'un, üstünlük taslamayı alışkanlık haline getirdiği için, kendilerine karşı azıp iyice zorbalaşmalarından korkunca yüce Allah, teyit, yardım, koruma, vekil olma, şiddetli tavırlarını ve tuzaklarını ihata edip boşa çıkarma gibi vaatlerle onları cesaretlendirdi. Firavun'a boyun eğme ve şeriata uyma hususunda risâleti tebliğ etmelerini, onu hayvani kuvvetleri köleleştirmekten, kendine boyun eğdirmekten vazgeçmeye, onları ilahi huzura yönelme, ruhâni ve kutsi nurlardan, hakikât irfanından istifade etme hususunda kendileriyle birlikte göndermeye, maddi lezzetler ve dünyevi süsler elde etmek için onlara eziyet etmemeye zorlamalarını emretti. "Biz, senin Rabbinden bir âyet getirdik." Senin bize tabi olmanı gerekli kılan bir delil getirdik. "Kurtuluş…" noksanlıklardan beri olma, bağlantılardan kurtulma, ruhani âlemden gelen nurani feyiz, delile "uyanların" ve ilahi nura sarılanlarındır" (İbn Arabi, I:756-757).

Beden şehrinde kendi eliyle büyüttüğü kalp Musa'sının vasıflarına kör olan nefis Firavun'u kendisine gösterilen mucizeleri zahiri göz hilelerinden ibaret zanneder. Çünkü dünyevi iktidara sahip olduğu için madde ile ilgili en tek tasarrufun kendi olduğunu düşünerek kibirleniyordu. Madde ile perdelendiği halde zorbaca

sergilediği kibrinden ötürü bütün mucizelere kendisine gösterilse dahi iman etmeyeceği bildirilir; "Arz'da (yeryüzünde) haksız yere böbürlenenleri âyetlerimden uzaklaştıracağım. Onlar bütün mucizeleri görseler de iman etmezler. Doğru yolu görseler onu yol edinmezler. Fakat azgınlık yolunu görürlerse, hemen ona saparlar. Bu durum, onların âyetlerimizi yalanlamalarından ve onlardan gâfil olmalarından ileri gelmektedir." (A'raf, 146). Tevhid ile teslimiyet göstermeyip nefsinin hevâsını ilah edinen ve Allah'ın (c.c.) kendisini şaşırttığı, kulağını ve kalbini mühürlediği, gözünün üstüne perde çektiği kimselerden (Câsiye, 23; Furkan, 43) olan Firavun, hakikatlerden sırt çevrilmiştir. Riyâzet çekmediği için dik başlı olan emmâre nefis Firavun'u mucizeler karşısında itaat eden sihirbazların uyarılarını da dikkate almaz. İbn Arabi ilgili ayet ve devamıyla ilgili şu tevili getirir:

"Arz'da (yeryüzünde) haksız yere böbürlenenleri ayetlerimden uzaklaştıracağım, çevireceğim" yüzlerini "vechlerini" onlardan çevireceğim. Çünkü böbürlenme, nefsin sıfatlarından biridir. Onlar, nefis makamında sıfat ayetlerinden perdelenmişlerdir. Sıfat ayetleri ise kalp makamında olur. Ama hakk ile büyüklenenler öyle değildir. Onlar, mahv ve fena makamında büyüklük / kibriya sıfatıyla sıfatlanmışlardır. Böylece, Allah'ın büyüklüğü onların büyüklenmelerinin yerini almıştır. Nitekim, Cafer Sadık (a.s) "sende her türlü fazilet vardır; ne var ki sen büyükleniyorsun" diyen birine şu cevabı vermiştir: "Ben büyüklenmiyorum, fakat Allah'ın büyüklüğü benim tekebbürümün yerini almıştır." Onlar, sahte bir hile, yapmacık bir tuzak kurmuşlardır, bunun hiçbir hakikâti yoktur. Onların sandığı gibi senin ortaya koyduğun delil böyle değildir. "Bunun üzerine sihirbazlar secdeye kapandılar." Bu sırada, acizlikleri ortaya çıkan vehmi, hayali, tahyili ve maddi kuvvetler boyun eğdiler. Ama nefs-i emmâre firavunluğunu ve dik başlılığını sürdürdü, yerinde sabit kaldı. Çünkü riyâzet yapmamıştı ve alışkanlığının tutkulu bağlısıydı. Bu kuvvetlere liderlik ediyor olması, bunların üzerinde zorba pozisyonunda olması inadını sürdürmesine ve kibri üzere sabit kalmasına neden oldu." (İbn Arabi, I: 423-424).

İbn Arabi, Firavun'un kibrinden ötürü kalp Musa'sı ve onun yardımcısı akıl Harun'unun tevhidi işaretler olan âyetleri kendilerinden hiçbir şey ilave etmeden, nefis Firavunu'na göstermekle üzere gönderildiğini söyler. Hakikatin gösterilmesi

uğraşında kalp ve aklın ilahi vahyin dışında hiçbir şey katmadan ve Allah'ı (c.c.) zikrederek, O'ndan yardım dileyerek nefse karşı ilk önce yumuşak ve şefkatle yaklaşılması gerektiği anlaşılıyor. Ancak kibir ve azgınlıkta direnen nefis Firavunu'na karşı kökleşmiş hayvani şehvetlerine karşı Allah (c.c.) yardım ve muhafaza sağlayarak onun tuzaklarını boşa çıkaracağı vaadiyle inananları cesaretlendirir. Emmare nefis Firavunu'nu insanı tevhidden perdelemek için her yolu dener, her yöne sihirbazlar gönderir. Ancak Hz. Musa'nın riyazetle eğitti nefis asa'sı normal günlerde hayvanları için yapmak silkeleyerek dünyevi işleri düzenine uygun şekilde sürmesini sağlamış, tevhide zıt yalan v hileler düzüldüğünde de onları yutan bir ejderha kesilmiştir. İbn Arabi azgın nefis Firavunu'na karşı terbiye edilmiş nefsin nasıl galip geldiği şöyle özetler; "…asa, Musa'nın dayandığı nefsine işarettir. Yani, Musa hayvani hareket ve fiillerde ona dayanıyordu. Hayvani sağlıklı kuvvet koyunları için fikir ağacından güzel adap, erdemli melekeler ve övgüye değer adetler yapraklarını onunla silkeleyip düşürüyordu. Musa (a.s), nefsini güzel bir şekilde yönettiği ve riyazetle eğittiği için tasarruflarına boyun eğiyor, emirlerine uyuyordu. Nefsi, Musa'nın izni olmadan kendi hayvani fiillerinden uzak duruyordu. Tıpkı asa gibi. Tartışma sırasında hasımlara karşı koymak için onu salıverdiği zaman bir yılana dönüşüyor, hasımların uydurdukları yalanları, iddialarını sağlamlaştırmak için iftira olarak yaydıkları şüphe iplerini, mugalatalarını ve amaçlarını ispatlamak için tartışma esnasında yapıştıkları yaldızlı asalarını birer birer yutuyor, onları yenilgiye uğratıp eziyordu." (İbn Arabi, I: 420-421).

Hakikat ile göz boyama arasındaki farkı bilen vehim sihirbazları akıllarını kullanıp hakkı kabul edince nefis Firavun'u çok kısa bir süre önce kendisinden yana olan ve geçmişte kullanmaktan imtina etmediği göz boyama ustalarını tehdit eder; " (Firavun) Şöyle dedi: Ben size izin vermeden önce ona inandınız öyle mi! Hakikât şu ki o, size büyü öğreten ulunuzdur. Şimdi elleriniz ile ayaklarınızı tereddüt etmeden çaprazlama keseceğim ve sizi hurma dallarına asacağım! Böylece, hangimizin azabının daha şiddetli ve sürekli olduğunu iyice anlayacaksınız." (Tâhâ, 71). İbn Arabi, nefis Firavun'unun bütün maddi lezzetler ve şehvetleri tatmin etmek için kullandığı bitkisel nefsin terbiyesi için gerekli olan mücahedeyi engellemeye çalıştığını anlatır. Çünkü bitkisel nefis, insanın diğer kuvvetlerine temel oluşturduğu için şeytanın

vesveseleriyle birlikte nefsi emmâre kişiyi tehdit eder. İbn Arabi bu tehdidin sebebini şöyle açıklar; "Tereddüt etmeden…Keseceğim…" bu söz, sunulan delilleri kabul eden, nefse muhalefet edip kalbi onaylamak suretiyle lezzetleri elde etme ve cismani şehvetleri tatmin etme amacına yönelik faaliyetleri terk etmeye karar veren kuvvetleri, nefsin uzaklaştırmasına ve hayatla ilgili tasarruflarına engel olmasına işarettir. "Hurma dallarına asmak" ise, onları, riyâzet esnasında öldürerek bitkisel kuvvetler sınırında durdurması, orada sabit kılması, faaliyet kaynaklarını bitkisel kuvvetlerin en yukarı mertebesinde bekletmesi, sair mertebelerde tasarrufta bulunmasına, konumları kaplamasına ve mekasibi istila etmesine izin vermemesine, ya da kaynağı ve mazharı konumundaki azalardan yoksun bırakmasına işarettir. Bu tevil çerçevesinde belirginleşen bu tehdit, insanı mücahededen alıkoyan şeytani dokunmalar neticesinde nefsin ürettiği vesvese ve telkinler kapsamına girer." (İbn Arabi, I: 761).

Hz. Musa (a.s.) nefis Firavunu'na bir çok zâhiri ve bâtını işaretler sunmasına rağmen o yalanladı ve inkârında direndi. Sıfat ve Zat tevhidinden perdelendiği için bütün efali maddi boyuttan ibaret yorumlayıp, hırsla bağlı olduğu dünya yurdundan çıkarmak için kurgulanmış bir hileler oldukları zannına kapıldı;

"And olsun biz ona (Firavun'a) bütün (bu) delillerimizi gösterdik; yine de yalanladı ve diretti. Dedi ki: Bizi, yaptığın büyü ile yurdumuzdan çıkarasın diye mi geldin, ey Musa? Öyle ise, muhakkak surette biz de sana, aynen onun gibi bir büyü getireceğiz. Şimdi sen, seninle bizim aramızda, ne senin, ne de bizim muhalefet etmeyeceğimiz uygun bir yerde buluşma zamanı ayarla. Musa: Buluşma zamanınız, bayram günü, kuşluk vaktinde insanların toplanma zamanı olsun, dedi. Bunun üzerine Firavun dönüp gitti. Hilesini (sihirbazlarını) topladı; sonra geri geldi. Musa onlara: Yazık size! dedi, Allah hakkında yalan uydurmayın! Sonra O, bir azap ile kökünüzü keser! İftira eden, muhakkak perişan olur. Bunun üzerine onlar, durumlarını aralarında tartıştılar; gizli gizli fısıldaştılar. Şöyle dediler: Bu ikisi, muhakkak ki, sihirleriyle sizi yurdunuzdan çıkarmak ve sizin örnek yolunuzu ortadan kaldırmak isteyen iki sihirbazdırlar sadece." (Tâ'hâ, 56-63).

İbn Arabi bu ayetlerin tevilinde zahiri/maddi kesafetten kurtulmuş nurani işaretlere rağmen nefsin maddeye olan

bağlılığından ötürü direttiğini söyler; *"Biz ona bütün delillerimizi gösterdik…"* maddi varlıklardan arınmışlığa ve nurların varlığına delalet eden bütün kanıtları ve belgeleri gösterdik. " *Yine de yalanladı…"* Çünkü onun nefsi madde idi. *"ve diretti…"* kabule yanaşmadı. Çünkü soyut varlıkları idrak etmesi imkânsızdı. Nefsin bedensel kalıbından sıyrılmasını da şu sözleriyle inkâr etti: "*Bizi…yurdumuzdan çıkarmağa mı geldin?"* Ardından kendisine sunulan delili büyüye nispet etti. Çünkü delili anlama hususunda yetersiz, onu kabul etmekten acizdi. Dolayısıyla hayali ve vehmi kuvvetleri karşı koyma, mücadele etmeye teşvik etti. Riyazet ve öldürme egzersizleri olmadan nefsin aydınlık delilleri ve apaçık Hakk'ı benimsediği çok az görülmüştür." (İbn Arabi, I: 760).

Ayetlerin devamında tevhid hakikatinden uzaklaşmış nefsin maddedeki kesretten ötürü uyum ve ahenkten uzak olduğuna dair İbn Arabi şu tevili getirir;

"Nefsani kuvvetlerin kendi aralarında çekişmeleri ise, kalbe itaat etmenin gerekliliğini kabul etmemelerinden ve her birinin kendi lezzetine yönelmesinden kaynaklanmaktadır. Ayrıca lezzetleri de birbiriyle çelişen ve birlerine aykırılık arz eden niteliktedir. Gizlice konuşup aralarında fısıldaşmalarından maksat, tümünün, kalbe muhalif duyguları içlerinde saklamasıdır. Kuşkusuz, bu duygular da birbiriyle çelişmekte ve aykırılık arz etmektedir. Musa'nın sunduğu delilleri büyüye nispet etmeleri ise, bunların anlamlarını idrak etmekten aciz olduklarına, buna dair delillerin kendilerine gizli olduğuna yönelik bir işarettir. Bu kuvvetler için örnek, yani ideal yol, lezzetlerin elde edilmesi, bedensel şehvetlere dalmaktır. Önce onların atması, insan varlığı içinde vehim ve hayal menşeli olguların, süluk esnasında akli ve yakini olgulardan önce geldiklerine işarettir. Aksi takdirde, kesin burhana ve açık delile ihtiyaç olmazdı. Ayrıca bu, Hak davetçisinin, önce delile dayanarak batılı çürütmesinin, şüpheleri savmasının zorunlu olduğuna işarettir. Ki bozuk itikad ortadan kalksın ve hak yerini bulsun. İpler ve sopalar ise, Hakk'ın ruh ve akıl nuruyla teyit edilmesi olmasa harekete geçip kalbi mağlup etmeleri an meselesi olan cedel şüphelerinden kaynaklanan demagojiler ve safsatalardır. "*Korkma…üstün gelecek olan kesinlikle sensin. Sağ elindekini at."* ifadesiyle kastedilen anlam budur. Yani nazari akıldan ibaret olan sağ elindeki güvenilir delili ortaya koy. Onların süslü, yaldızlı

uydurma delillerini, mevhum batıllarını yok eder. Çözülür, dağılır giderler." (İbn Arabi, I: 761).

Tevhide muhalif olan nefis Firavun'u öldürülmeli ve Yaratan'a tevbe edilmelidir (bkz. Bakara, 54). Nefsi dizginleyen riyazetin gerçekleşmesi için geceler ihya edilmelidir. Bu yüzden Allah (c.c.), Hz. Musa'ya vahyeder; "Kullarımla birlikte geceleyin yola çık da (size) yetişilmesinden korkmaksızın ve (boğulmaktan) endişe etmeksizin onlara denizde kuru bir yol aç…" (Taha, 77). İbn Arabi geceleyin yola çıkılmasının her nefsin kendi haline göre gecenin bir işleve sahip olduğunu ve kişiyi kendi menziline götürdüğünü açıklar. Bu menzil temiz nefisler için kurtuluş iken emmmâre nefis ve onun cüzleri için helak olmaktadır: "Kullarımla birlikte geceleyin yola çık." Nefislerin sıfatlarından oluşan karanlıklar içinde ve cismani gece vaktinde yola çık. "Onlara…bir yol aç." heyûli deniz içinde arınmadan ibaret olan "kuru" , heyûlâni heyetlerin ter u tazeliğinin ve cismani maddelerin neminin ulaşmadığı bir yol aç onlara. "Yetişilmesinden korkmaksızın…" zulmâni tabiat örtüleri altında kaybolan bedeni güçlerin size yetişmesinden korkmayın "endişe etmeksizin…" size galip gelmelerinden, sizi istila etmelerinden endişe etmeyin. Çünkü onlar kayıtlıdırlar, kayıtlarıyla sınırlıdırlar, sizi kavramak hususunda yetersizdirler. "…Onların peşine düştü…" tabiata daldıkları için, onların peşine düşerek helak etmeye çalıştılar. Katran denizi onları bürüdü. Çünkü sonsuz helake ve ebedi azaba mahkum olmuşlardı. Bu anlamın uyarlamasına gelince, daha önce benzeri metinlerde uyarlamaya yer vermiştik." (İbn Arabi, I: 765).

Değerlendirme

Kur'an-ı Kerim'de en çok konu edinen Ben-i İsrail seçilmiş bir topluluktur. Allah (c.c.) onların seçilmişliğini bildirmiş ve onları başta tevhid olmak üzere kabul etmiş oldukları ahitlerine sadık kalmalarını istemiştir. Ancak onlardan azının sözünde durduğunu, peygamberleri inkar ettiklerini ve hatta onları öldürdüklerini okuruz. Onların nisyan ve isyanlarının sebebi nefisleridir. Zira isyan ettikleri peygamberler onların nefislerinin arzu etmediği hükümleri tebliğ ettiğinde onları inkar etmişlerdir. İbn Arabi, Ben-i İsrail'i halife kılınmış insanın nefsine benzetmiş ve Kur'an-ı Kerim'de kıssaları oldukça fazlasıyl bildirilen bu kavmin seçilmişliğini ele alarak Müslümanlar için alınması gereken derslere dikkat çekmiştir. Ben-i

İsrail kıssaları nefsin tanınması ve ona karşı nasıl bir anlayış ve davranış geliştirilmesi konusunda seyr-i süluk durakları olarak görülebilir.

İbn Arabi, Ben-i İsrail'in Firavun'a karşı verdiği mücadeleyi devrin insan-ı kâmil'i olan Hz. Musa'nın (a.s.) rehberliğinde nefsi emmareye karşı verilmiş bir mücâhede olarak görür. Zulmü ve alçaklığıyla karşı konulması oldukça zor olan nefis Firavun'una karşı Ben-i İsrail kendinde gizli onu alt etme kabiliyetini kâmil bir önder öncülüğünde kuvveden fiile geçirebilecektir. Kolay gerçekleştiremeyecek bu mücadele de Ben-i İsrail'in seçilme sebebi olan tevhid ve onun uygulayıcısı olan Hz. Musa (a.s.) birçok kere sorgulanmış, şüpheye maruz kalmıştır. Nefsin maddeye olan bağlılığında kaynaklanan bu durum insanı bir gerçek olarak kabul edilmiş ve Allah (c.c.) tarafından tövbeleri kabul edilmiştir. Nefse karşı verilecek mücâhede'de kişinin zaman zaman şüphe ve hatalara meyledebileceğine işaret eden Ben-i İsrail kıssalarında tövbe ile dönüşümün ve insanın zâhir-batın paradoksunun aslında bir rahmet olduğu gösterilmiştir. Beden ve ruh dualizminin ardında gizli olan mârifetullah bilgisinin zemininde yükseldiği nefsin daha iyi tanınması için kendilerinden birçok peygamber çıkmış Ben-i İsrail'in geçirdiği süreçler İbn Arabi tarafından insan prototipi gibi değerlendirilmiştir. Böylece Kur'an-ı Kerim'de uzun bir şekilde aktarılan Ben-i İsrail kıssalarıyla muhatap olan Müslümanların nasıl bir şahileştirme yapabileceklerine dair fırsatlar sunulmuştur. Kur'an-ı Kerim'in sonsuz hikmetlerinden kendisine doğan ilhamlar sonucu tevil ettiği ilgili ayetler ışığında İbn Arabi, Müslümanlara evrensel özelliğiyle güncelliğini her daim koruyan kutsal kitabın kıssalarının işâri olarak yorumlamıştır. Kıssaların asıl hikaye ve olaylarından hareketle mananın evrensel ve insani yönlerini zaman üstü bir şekilde ortaya koyan İbn Arabi, Ben-i İsrail örneği ile bütün inananlara kendi seyr-i süluklerini kâmil bir rehber öncülüğünde nasıl gerçekleştirebilecekkerini göstermiştir.

KAYNAKÇA

Demirli, Ekrem (2013). *İbnü'l Arabi Metafiziği*, İstanbul: Sufi Kitap.

Kâşânî, Abdürrezzâk Ebü‘l- Ğanâim. (1321). *Şerhu Fusûsi"l-Hikem*, Mısır: Matbaatu‘l-Meymene.

İbn Arabi, Tefsir-i Kebir Tevilat, çev. Vahdettin İnce, İstanbul: Kitsan.

Muhammed b. Cerîr b. Yezîd b. Hâlid et-Taberî (1405): Câmiu’l-Beyân fî Te’vîli Âyi’l-Kur'ân (I-XXX) Beyrut: Dâru’l-Fikr.

"GÖKKUŞAĞI"NIN TOPLUMSAL BAKIŞ AÇISI ÇERÇEVESİNDE DİLLERARASI KARŞILAŞTIRMALI İNCELEMESİ

Arzu YIKILMAZ[*]

GİRİŞ

İnsanlık tarihi boyunca gökyüzü, merak edilen ve keşfi için arzu duyulan bir yer olma özelliği taşımıştır. Astroloji ve Astronomi bunun üzerine gelişmiştir. Gökyüzünü merak etme, gökyüzünden korkma, gökyüzünden medet umma, vb. duygu durumları ve Tanrısal güç ile ilgili soruların ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Yıldızlar, gezegenler, Ay, Güneş, bulut, yağmur, vb. ile ilgili inançlar, bu merak üzerine oluşmuştur. Gökkuşağı da tüm insanlığın ve kültürlerin merakını her dâim celb etmiştir. Fizikî olarak ona ulaşmanın mümkün olmaması, onunla ilgili inançların doğmasına ve çeşitli bilgilerin üretilmesine yol açmıştır.

Gökkuşağının oluşumu, "uzak bir kaynaktan ışığın, yağmur ya da sis gibi su damlalarından oluşan bir tabakanın üzerine düşmesiyle beliren eş merkezli renkli kuşaklar dizisi" şeklinde tarif edilir. Çoğunlukla Güneş ışığının uzaktaki bir yağmurun düşmekte olan damlalarını aydınlatması sırasında gözlemlenir. Gökkuşağı, Güneş'in karşıt yönünde oluşur; birbirinden biraz değişik açıyla yansıyan ışık ışınları tayfın değişik renklerinin oluşmasına yol açar. Böylece gelen ışığın bileşik renkleri damladan çıkarken ayrılır. Damladan tek bir içten yansımayla çıkan ışık ışınlarınca içten dışa doğru mor, indigo (çivit), mavi, yeşil, sarı, turuncu ve kırmızı renkli kuşaklardan oluşur (AB 1988: 5587-588).

[*] Dr. Öğr. Üyesi, Bayburt Üniversitesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, El-mek: arzuyikilmaz1@gmail.com

Bütün dillerde bir kelimenin oluşması ve anlam kazanması, toplumun bakış açılarının etkisiyle gerçekleşir. Bu durum, dillerde *bakış açısı* ya da *görünüm* (İng. aspect) adıyla anılır. Özellikle isimlerde bu durum kendini gösterir. Böylelikle isimlendirmelerde, toplumun bakış açısının özelliklerini gözlemleme imkânına sahip oluruz. Diğer bir yandan toplumsal uzlaşıya şahit oluruz.

Bir toplumun kaderi, ona ait düşünce biçimleri ile şekillenir ve bu nedenle onun gerçek tarihi aslında ona ait kültürün tarihidir. Toplumun her bir kesimi, geniş bir biçimde ve devamlı olarak, kaynaklarına çok eski zamanlarda rastlanan bu düşüncenin etkisinde kalmıştır.

Değişik kültür ve dillerde aynı kavramı ifade eden kelime, farklı bakış açılarının etkisiyle, dünya görüşüyle ve benzeri değişik değişik nedenlerle farklılıklar gösterir. Bu noktadan yola çıkarak, bir kelimede, o halkın dünya görüşünü buluruz.

Örneğin, insanlar gökyüzünde güneş görüyordu, gün ile bağlantısını kuruyordu. Gökyüzünde renkli, kavisli ve ulaşılamayan bir şey görüyordu ve bunun ne olduğunu anlamaya çalışıyordu ve buna bulunduğu yeri, zamanı, şekli, dinî yönü ile ya da beş duyunun algılayabildiği kadarı ile bağlantısını kurarak bir isim veriyordu.

İnsanoğlu, fiziksel bir olayın içeriğini bilmediğinde mutlaka mitolojik unsurlarla eşleştirir. Buna bağlı olarak efsanevî hikâyeler oluşturur. Örneğin gökkuşağının altından geçtiğinde cinsiyetin değişeceği ya da dileğin kabul olacağı ve benzeri inançlar neredeyse tüm kültürlerde vardır.

Dinî kitaplara girmiş ve mitolojide varlığı ile dikkatleri çeken gökkuşağı, her kültürün ona yüklediği anlama göre doğal olarak farklılıklar göstermektedir.

Bir şeyi düşünürken ve düşünüleni dil ile üretirken, o dilin hayata bakış açısı da ortaya çıkar. Bunu anlamak, olanı yakalamanın yanında, yeni bilgileri isimlendirmekte de çok işe yarar. Bu bilgi, ayrıca bize, o dili konuşan toplumun psikolojisini de açık bir biçimde sunar. Böylece bir dilin ve o dille üreten toplumun dününü bilmek, o dilin geleceğini kurmakta da yol gösterici olur.

Toplumların ürettiği bir kelimeyi dayandırdığı esaslardaki farklılıkların çıkış noktaları şunlardır:1. Toplumsal inanışlar ve kültür, 2. Mitoloji, 3.Dil komşulukları, 4. Coğrafya

Bu dört unsur bakış açılarındaki farklılıkların da temelini kurmaktadır.

Toplumsal inanışlar, çağlar boyu biriktirilmiş bilgilerdir. Örneğin gökkuşağı kelimesinde, halk, göğe ve gök cisimlerine, gökyüzünü etkileyen tabiat olaylarına, inanç sistemlerinde bir statü kazandırmıştır. Bu yüzden zaman içinde gök ve gökyüzü ile ilgili inanışlar, yaptırımlar, ritüeller oluşmuştur. Buna bağlı olarak eski inanışların da ışığında yeni bir isim vermişlerdir.

Mit, ilkel bir toplulukta var olduğu haliyle anlatılan öykü değil, yaşayan gerçekliktir. Mit, bilimsel ilgiyi doğurmaya yönelik bir açıklama değil, uzak geçmişteki bir gerçekliğin anlatı biçiminde yeniden yaşatılmasıdır.

Mit, geçmiş dönemleri anlattığı kadar şu anı ve geleceği de izah eder. Bu yönüyle de çok önemlidir.

Dil komşuluklarında, bazen komşu olan iki dili neredeyse akrabalık seviyesinde değerlendirebilecek ölçütlere kadar getirebilmektedir. Dolayısıyla etki alanı güçlü bir unsurdur.

Coğrafya, iklim şartlarını belirleyen en önemli etkendir. Yağmurun yağmasına bağlı olarak ortaya çıkan gökkuşağı, onun görülüp görülmediği ya da ne sıklıkta görüldüğünü belirler. Buna bağlı gelişen inanç ve kültürel bakış açısı da isimlendirmede pay sahibidir.

Bu yazıda, Türk kültürü alanında gelişen inançlar ve gökkuşağı için söylenegelen kelimelerde ayrıntıya inilmiş; ancak diğer dil ve kültürlerdeki bu ayrıntı gösterilmemiştir.

TÜRKLERDE GÖKKUŞAĞI:

Türklerin Orta Asya'dan Anadolu'ya uzanan yolculuktaki uzun zaman sürecinde gök hep kutsal sayılmıştır. Halk tarafından *gök*'ün koruyucu olduğu inancı bilinen en temel bilgidir. Eski Türklerin inanç sistemine göre Tanrı, göğün üzerindedir. Gökte olduğu varsayılan Tanrı ile iletişim kurmak için gökkuşağı, çok büyük

önem taşıyan bir doğa olayıdır. Bu inanışa bağlı olarak çok çeşitli inanışlar da sürerlik arz etmiştir.

GÖKKUŞAĞI'NA TÜRKLER TARAFINDAN VERİLEN İSİMLER:

Türkler tarafından "gökkuşağı" birçok farklı kelime ile ifade edilmiştir. Tarihî süreçte farklı biçimlerle kulanılmıştır: Clauson, iki farklı yerde geçtiği söyler: 1. "*ebem eçkisin koştu.": qaws quzah* 'rainbow' (lit. 'my mother has collected her goats') İd. 7 (EDPT 1972: 5). 2. Hak. XI. … *yel köge:n qaws quzah* 'rainbow' (lit. 'a noose on the wind) Kaş. I 415:… (EDPT 1972: 712). Uygurcada *yelü köken* (Ölmez 1998: 273-274). Çağatayca ise *yolak* şeklinde görülür (DTO 548).

Türkiye Türkçesinde gökkuşağı (TS 558b) daha farklı kelimelerle de ifade edilmiştir: *Ebe kuşağı* (TS 429b, DS V 1655a), *ebem kuşağı* (TS 429b) *ebekuşa*, *ebemkuşağı* (DS V 1654b), *ebemguşağı*, *ebemkuşağa*, *ebemguşa*, *ebemkurşağı* (Kars), *ebemin gümüş kuşağı*, *ebemin yeşil kuşağı*, *ebemseccadesi*, *meryemanakuşağı* (DS V 1655a) *hacılarkuşağı* (TS 593a), *yağmur kuşağı* (TS 1578), *Meryem Ana Kuşağı* 1011b), *al kuşak*, *alakuşak*, *al guşak*, *al kurşak* (DS I 192 a), *alyeşil kuşak* (DS I 192a), *yeşil kuşak* (DS XI 4255b). Türkiyenin değişik ağızlarında bu çeşitlilikte kullanılmaktadır.

Bazı isimler, İslâmiyet ile ilişkilidir. Arapça Alâimü's-semâ'dan (*alā'im-i semā* ('alā'im "alâmetler" ve semā "gök") bozma isimlendirmeler Anadolu ağızlarında "eleğimsağma, eleğimsema, elemsame, eleyimsağma, eneğimsağma, ebeğimsağma, elemzahman, eleyimzahman, elirzaman, emirsema, ineğim sağma (DS 1652b)" biçimlerine dönüştürülmüştür

Alaimüssema, Alaim-i sema (TS 45a) bir çizgi şeklinde olması yani *alâmet, işaret* olması ve semada yani gökte olması bulunduğu yer itibariyle değerlendirilmiştir.

Yine Arapça kausi kuzah (kaus 'yay've kuzak 'yüksek) Türkçe'de *kavsi kuzeh* biçimiyle yaşamaktadır (TRS 523b).

Modern Türk Dillerinde ortak bir "gökkuşağı" kelimesi yoktur, şu kelimeler kullanılmaktadır:

Gagavuzca: *gök kuşā, kuşak*; Kırım Tatarcası: *kök kuşağı*; Tatarca: *salavat küpere* 'salavat köprüsü'; Azerice: *göy ġurşagı, garinene gurşagı, Fatmanene gurşagı, garinene örkeni, Fatmanene hanasi;* Türkmence: *aykılıç* 'aykılıcı'; Kumandı: *tegri kurı:*; Şorca: *tegri kuru:*; Hakasça: *tegri hurı; tegir hurı, tigır hurı, kügürt coli* 'gökgürültüsü yolu'; Tuvaca: *çeles* 'urgan', *solangi* (Moğolca'dan); Başkurt: *yeygor, yey: yaz, gor: kuşak*; Koybal: *çibek hur*; Özbekçe: *yay* 'yay', *okyay, Hesen-Üsen, ok yayi,*; Karaimce*: yaya, yaa, yâ;* Kumuk: *enemyaya* 'cadı oku', *tenriyaya* 'tanrı yayı; Halaççça: *asman kemani* 'gök yayı' Bu Farsça biçimden geliyor. Sarı Uygurca: *hesen-hüsen*; Kazakça: *kempirkosak* 'yaşlı kadın kuşağı; Kırgızca: *jes kempirdin yeleği, kılıç, kök yele* 'gök kayışı'; Başkurtça*: Yey: yaz, yor, salavat küpere* 'salavat köprüsü', *salavat yuli*; Karaçay-Balkar*: tengri kılıç*; Yakutça: *kustuk* 'savaş oku' Karakalpakça: *raduga* (Rusça'dan) (Yong Song Li 2015: 121-154).

Görüldüğü gibi, *gökkuşağı* kelimesi Türk dillerinde çok farklı kelimelerle de ifade edilmiştir. İki kelimeden oluşturulduğu noktasındaki ortaklık en dikkat çekici yönüdür. Bazı isimlendirmeler ortaktır, bazıları dil komşuluklarıyla farklılık göstermiş ya da dinî sebeplerle ayrılmıştır. Genel olarak bakıldığında, ilk kelime için *gök* kelimesi kullanılmış ve böylelikle, onun bulunduğu yere işaret edilmiştir. Bunun yanında *Ebe, ebem, Fatmaana, Fatmanene, Tengri* kelimeleri ile kültürel ve inançsal tarafı göz önüne alınmıştır. İkinci kısımda çoklukla k*uşak* kelimesi kullanılmış; renkli ve bağlama özelliği düşünülerek, görünüşünün benzetme yoluyla ele alındığı görülmektedir. Bunun yanında *yay, kılıç, köprü* kelimeleri ile yine biçimi yönünden benzerliği kurulduğu görülmektedir. Burada Türkler için *gök, kuşak, yay, kılıç* kelimelerinin eskicil olduğu da tartışılmaz bir gerçekliği ortaya koymaktadır.

HAMİ-SAMİ DİLLERİNDEN ARAPÇADA GÖKKUŞAĞI:

Araplar, Allah'ın veya bulutun bir yayı olduğunu düşünür. Klasik Arapça metinlerinde kavs-i kuzah denildiği görülmektedir. Eski çağlara doğru gidildikçe dinî-mitolojik anlamlar yüklenen "kavs" ve "kuzah" kelimeleri, İslâm kültüründe genellikle meteorolojik bir hadisenin veya bunu inceleyen ilmin adı olmuş ve bu olaya tabiat ilimleri açısından açıklamalar getirilmiştir. Fırtına tanrısı olduğu anlaşılan Kavs,

eski Arap tanrılar sisteminde (panteon) yay çeken sakallı bir erkek şeklinde tasavvur edilmiş, sonraları ise bereketli yağmurları yağdırdığına inanılan gökkuşağı ile sembolleşmiştir. Sarı, kırmızı ve yeşil renklerden oluşan, kuşak anlamına gelen kuzah kelimesi kavsin yanına bu tanrıya ait bir niteliği belirtmek için göçebe Araplar'ca eklenmiş olmalıdır. İbn Abbas "Kuzah'ın kavsi demeyin, çünkü kuzah şeytanın adıdır. Allah'ın kavsi deyin." şeklinde aktarılan söz, ilk devir Müslümanlarının bu terimin cahiliye mitolojisiyle ilgisinin farkında olduklarını göstermektedir (İA: 122-123).

Arap coğrafyasında yağmurun az olması, gökkuşağının da nadiren çıkması durumu sonucu duyulan gariplik ve belki o korkutan duygu karşısında "şeytan işi" olarak düşünüldüğünü akla getirebilir. Coğrafya da isimlendirme noktasında önem kazanmaktadır.

GÖKKUŞAĞI'NA HAMİ-SAMİ DİLLERİNDEN ARAPLAR TARAFINDAN VERİLEN İSİMLER:

Kavs-i kuzah *kaus-kavs*: yay, kavis; eğri. *kuzah*: şeytan

Burada *kaus/kavs* "*yay"*, benzetme yoluyla kavis, yay biçimini oluşturduğu özellik göz önüne alınmıştır. Görme duyusuyla şekli itibariyle değerlendirilerek yay, kavis denmiş, fakat renklerle ilgili özellik isimlendirmede değerlendirilmemiştir. Kuzah "*şeytan"* mitolojik unsur olarak cahiliye dönemine ait inancı yansıtmaktadır.

Alâimü's-semâ *alā'im*: alâmetler, işaretler; *semâ*: gök

Gökyüzünde çizgi şeklinde olması yani *alâmet, işaret* olması, görünüşü bakımından değerlendirilip, görme duyusunun özelliğine bağlanmıştır. Semâ ile bulunduğu yeri bakımından değerlendirildiğini göstermektedir. Renk özelliği burada dikkate alınmamıştır.

HİNT-AVRUPA DİLLERİNDEN ASYA DİLLERİNDE GÖKKUŞAĞI

HİNT-İRAN DİLLERİNDEN HİNTÇEDE GÖKKUŞAĞI

Hint mitolojisinde, gökkuşağı İndra adlı bir Tanrının silahıdır. Huzur ve barışı çağrıştırdığı yazılır.

İndradhanush *İndra*: Tanrı; *dhanush*: yay

Hint mitolojisinde göğe hükmeden, yağmuru yağdıran, gökgürültüsü, şimşek ve savaş tanrısının savaş yayı olduğu inancına bağlı olarak isimlendirme yapılmıştır. İnanç çerçevesinde dinî motif bakış açısını şekillendirmiştir. Bu durumda isimlendirme inanç çerçevesinde şekillenmiştir. İkinci kelime ise şeklinin yay ile benzerliği kurularak isimlendirilmiştir.

İRAN DİLLERİNDEN FARSÇADA GÖKKUŞAĞI

Rengîn kemân *rangîn*: renkli (Steingass 2005: 588); *kemân*: yay (Steingass 2005: 1047)

Görme duyusundan yola çıkılarak renkli olma özelliği göz önüne alınmıştır. İkinci kelimede *yay*a benzetilmesi biçimi yönüyle değerlendirilerek isimlendirilmiş olduğunu göstermektedir. İran kültür çerçevelerinde "keman-ı şeytan" yani "şeytan yayı" şekli de kullanılmaktadır. Bu "kavs-i kuzah" biçiminden kaynaklanmaktadır. Eski inançlara bağlı olarak olumsuzluk anlamı verilmiş, şeytana ait bir şey olduğuna atfedilmiş.

AVRUPA DİLLERİNDE GÖKKUŞAĞI

Avrupa dillerinde halk inançlarında "gelecekteki zenginliği veya gökkuşağının çıktığı yerde bulunan hazineye" işaret etmektedir.

LATİN DİLLERİNDE GÖKKUŞAĞI

LATİNCEDE GÖKKUŞAĞI

İris, deniz ve gökyüzü tanrıçası olmakla kalmayıp kimi yazarlara göre gökkuşağının kişileştirilmiş formu, kimilerine göreyse gökkuşağı tanrıçanın sadece yürüdüğü yoldur. Gökkuşağı gökyüzü ile yeryüzü arasında uzandığı için İris'in İda ve Olympos dağları arasında tanrılardan tanrılara veya insanlara haber taşıdığı düşünülmüştür (Öztürk 2016).

Arcus *arcus*: yay, kemer (en.m.wiktionary.org)

İris *iris*: Tanrıça (en.m.wiktionary.org)

İTALYANCADA GÖKKUŞAĞI

Gökyüzünde oluşan olaylardan yıldırım dikkat çekmiş ve isimlendirmede etkili olmuş. Diğer kelime olan yay ile şekli yönüyle benzerlik kurularak ifade edilmiştir.

Arcobaleno *arco*: yay; *baleno*: yıldırım (en.m.wiktionary.org)

İSPANYOLCADA GÖKKUŞAĞI

İnanç açısından bakılmış ve isimlendirmeye etki etmiş olduğu görülmektedir. İris tanrıçasından yola çıkılarak isimlendirmede yer verilmiş. Diğer kelime olan yay da burada kutsallık kazanmış, şekli yönüyle benzetilmiştir.

Arco İris *arco*: yay; *İris*: Yunan tanrıçası (en.m.wiktionary.org)

GERMEN DİLLERİNDE GÖKKUŞAĞI

ALMANCADA GÖKUŞAĞI

Gökkuşağının oluşumunun zamanını belirten ilk kelimedeki yağmur, aynı zamanda sebep ifade etmektedir. İkinci kelimede benzetme yoluyla şekil özelliği isimlendirmede bakış açısına etki etmiştir.

Regenbogen *regen* : yağmur; *bogen* : yay (en.m.wiktionary.org)

İNGİLİZCEDE GÖKKUŞAĞI

Gökkuşağının oluşumunun zamanını belirten ilk kelimedeki yağmur, aynı zamanda sebep ifade etmektedir. İkinci kelimede benzetme yoluyla şekil özelliği isimlendirmede bakış açısına etki etmiştir.

Rainbow *rain*: yağmur; *bow*: yay (en.m.wiktionary.org)

FRANSIZCADA GÖKKUŞAĞI

Cennet anlamıyla mistik bir anlam yüklenmiş, olumlu açıdan değerlendirilmiştir. İkinci kelimede benzetme yoluyla şekil özelliği isimlendirmede bakış açısına etki etmiştir.

Arc en ciel *arc*: yay; *ciel*: cennet (en.m.wiktionary.org)

FELEMENKÇEDE GÖKKUŞAĞI

Gökkuşağının oluşumunun zamanını belirten ilk kelimedeki yağmur, aynı zamanda sebep ifade etmektedir. İkinci kelimede benzetme yoluyla şekil özelliği isimlendirmede bakış açısına etki etmiştir.

Regenboog *regen*: yağmur; *boog*: yay (en.m.wiktionary.org)

SLAV DİLLERİNDE GÖKKUŞAĞI

"Cennet yayı, Tanrısal yay, Tanrısal kemer, Kadın kemeri" anlamlarıyla karşılanan gökkuşağının, Slav mitolojisinde denizden, gölden, ırmaklardan su içen yılan olduğuna inanılır. Slav dillerinde biçimi ve anlamı yönüyle yukarıda da görüldüğü gibi ortaktır. Biçimi yönüyle ve görme duyusundan kaynaklandırılarak yay anlamı ile temellendirilmiştir. Bu başış açısından isimlendirilmiştir.

Gökkuşağı halk inancında sık rastlanan bir olaydır. Örneğin, Zakoparya Bölgesi'nde insanlar gökkuşağından korkar ve parmaklarıyla göstermezler.

RUSÇADA GÖKKUŞAĞI

Cennet anlamıyla mistik bir anlam yüklenmiş, olumlu açıdan değerlendirilmiştir. İkinci kelimede benzetme yoluyla şekil özelliği isimlendirmede bakış açısına etki etmiştir.

Raduga *ra(y)*: sema, cennet; *duga*: yay (en.m.wiktionary.org)

BULGARCADA GÖKKUŞAĞI

Şekil olarak benzetilmiş ve bu bakış açısından isimlendirilmiştir.

Duga *duga*: yay (en.m.wiktionary.org)

SIRPÇADA GÖKKUŞAĞI

Şekil olarak benzetilmiş ve bu bakış açısından isimlendirilmiştir.

Duga *duga*: yay (en.m.wiktionary.org)

Sırplar, gökkuşağını su değirmeni olarak görüp ve gökkuşağının su içtiğine inanırlar. Bu sebepten gökkuşağının yanındaki suda yüzülmez.

HIRVATÇADA GÖKKUŞAĞI

Şekil olarak benzetilmiş ve bu bakış açısından isimlendirilmiştir.

Duga *duga*: yay (en.m.wiktionary.org)

ÇEKÇEDE GÖKKUŞAĞI

Şekil olarak benzetilmiş ve bu bakış açısından isimlendirilmiştir.

Duha *duha*: yay (en.m.wiktionary.org)

DİLLER VE GÖKKUŞAĞININ İSİMLENDİRİLMESİ

DİLLER	KELİME	ANLAMI	BAKIŞ AÇILARI
TÜRKÇE	Gökkuşağı	Gök kuşağı	Bulunduğu yer, şekil
ARAPÇA	‘Alâimüssemâ	Gökteki işaret	Bulunduğu yer, şekil
FARSÇA	Rengîn kemân	Renkli yay	Renk, şekil
HİNTÇE	İndradhanush	Tanrının yayı	Dinî inanç, şekil
LATİNCE	İris; Arcus	Tanrı;Yay	Dinî inanç; şekil
İTALYANCA	Arcobaleno	Yıldırım yayı	Sebep, şekil
İSPANYOLCA	Arco iris	Tanrı yayı	Dinî inanç, şekil
ALMANCA	Regenbogen	Yağmur yayı	Oluş zamanı, şekil
İNGİLİZCE	Rainbow	Yağmur yayı	Oluş zamanı, şekil
FRANSIZCA	Arc en ciel	Cennet yayı	Dinî inanç, şekil
FELEMENKÇE	Regenboog	Yağmur yayı	Oluş zamanı, şekil
RUSÇA	Raduga	Cennet yayı	Dinî inanç, şekil
BULGARCA	Duga	Yay	Şekil
SIRPÇA	Duga	Yay	Şekil
HIRVATÇA	Duga	Yay	Şekil
ÇEKÇE	Duha	Yay	Şekil

SONUÇ

Gökkuşağı kelimesinin isimlendirilmesinde gerekçeler nedir? sorusundan hareket edilerek *gökkuşağı* kelimesinin diller/kültürler arası karşılaştırılması sonucu şu sonuçlara varılmıştır:

Her kültür/dil kendine ait bir birikime sahiptir. Bu bilgi birikimlerinin ışığında gökkuşağı için eski bilgilerini kullanmış olduklarını açıklıkla söyleyebiliriz. Her milletin isimlendirmede ve

anlamlandırmada daha önceki kurulmuş kültürlerinden yola çıkarak, eski bilgilerine müracaat ettikleri açıktır.

Tüm dillerde gökkuşağının iki kelimeden oluşturulmuş olduğunu gözlemlemekteyiz. Gök+kuşağı, rain+bow, ray+duga, arc+en ciel, alâim+semâ, rengîn+kemân vd. Gökkuşağı tek başına *dağ, göl* ve bu gibi tek bir kelime değildir.

Kelimeler genellikle iki isimden kurulduğundan, bunların bağlaması için mutlaka bir ek gerekmektedir. Örneğin gökkuşağı < gök + kuşak +ı "gök ve kuşak" isimleri bir iyelik eki ile belirtisiz isim tamlaması kurmaktadır. Raduga <ray+duga "ra(y) (cennet) ve duga (yay) "cennet yayı".

Gökkuşağının renkli olması özelliğinin isimlendirmede çok az etkili olduğu gözlemlendi.

Gökkuşağının isimlendirilmesinde kültürlere göre bakış açıları farklılık gösterse de, *yay* kelimesi hemen hemen her dilde ortak kelimedir.

İsimlendirmelerdeki bakış açılarında farklılıklar olsa da, tüm milletlerin mitolojilerinde ve dinî inançlarında ilgi çekici bir unsur oluşturduğu kesindir. Umudu taşıma, şans getirme görevi, inanç noktasındaki ilahî bir unsur taşıması yönüyle ortaktır.

Coğrafya isimlendirme noktasında önem taşımaktadır.

Gökkuşağının varlığının gelip geçici olması, kalıcı olmaması bakış açısında da etkilidir.

İnsanlar, ayrı ayrı dil ve kültürlerde yaşasalar da, belki onların 'insan oluşlarının gereği', yani eskilerin 'eşyanın tabiatından' diye vurguladıkları gibi, aynı şeyleri aynı şeylere benzetmeleri, aynı şeyleri aynı şekilde ilişkilendiriyor olmaları, sonuçta insan oluşun bir gereği olmalıdır (Karaağaç, 2017:23).

KAYNAKÇA

AB (1988). *Ana Britannica Genel Kültür Ansiklopedisi*, C. 9, İstanbul, ABEBY.

ARS Azizbekov X. A. (1985). *Azerbajdzansko-russkij slovar*, Baku.

DTO (1870) De Courteille, M. Pavet, *Dictionnaire Turk-Oriental destine principalement a faciliter la lecture des ouvrages de Baber, d 'Aboul-Gazi et de Mir-Ali-Chir-Nevai:* Paris.

DS (1963-1982). Türk Dil Kurumu, *Türkiye'de Halk Ağzından Derleme Sözlüğü* I-XII, Ankara.

en.m.wiktionary.org

Karaağaç, Günay (2017). Türkçe Üzerine Yazılar, Akçağ.

İA (1996) Hüseyin Gazi Topdemir, *İslâm Ansiklopedisi*, *Cilt 14*, İstanbul.

Ölmez, Mehmet (1998). "Tibet Buddhizmine Ait Eski Uygurca *Bahşı Ögdisi",* in Jens Peter Laut & Mehmet Ölmez (eds.), *Bahşı Ögdisi. Festschrift for Klaus Röhrborn anliij3lich seines 60. Geburtstags,* Freiburg & İstanbul.

Öztürk Özhan (2016). Dünya Mitolojisi, Nika Yayınları, Ankara.

Steingass, F. (2005). *A Comprehensive Persian-English Dictionary*, Çağrı Yay., İstanbul.

TRS (1977). Mustafajev, E. M.-E., L. N. Starostov (eds.), *Turecko-russkij slovar*, Moskva.

TS EREN, Hasan (1988). *Türkçe Sözlük* 1-2, Türk Dil Kurumu Yayınları: 549, Ankara.

Yong-Song Li (2015). Türk Dilleri Araştırmaları, festschrift für Uwe Blesing. İstanbul.

NAKŞÎ-İ AKKİRMÂNÎ DÎVÂNI'NDA Mİ'RÂCİYELER

Hikmet ATİK[*]

Giriş

Asıl adı Ali olan Nakşî'nin hayatı hakkındaki bilgilerden onun, Divriği'de doğduğu, Halvetiyye Tarikatı'na mensup olduğu ve Koca Mustafa Paşa Dergâhı'nda tasavvufî eğitimini tamamladıktan sonra irşad vazifesiyle bugün Ukrayna sınırları içinde bulunan Akkirman'a gönderilmiş olduğunu anlıyoruz.

Nakşî, tasavvufî geleneğin içinde yetişen bir şair olması dolayısıyla sanat gayesi gütmeden müritlerini eğitmek amacıyla didaktik şiirler yazmıştır. Şiirlerinde tasavvufî temalar ağırlıklı olarak işlenmektedir. Şiirlerini sanat gayesi gütmeden, samimi, akıcı ve kolayca anlaşılabilecek bir dille tasavvufi temalar ağırlıklı olarak kaleme almıştır. Eserlerinde Allah, Allah-âlem ilişkisi, zikir, ibadet, iman, aşk, âhiret hayatı, dünyanın geçici olması ve bazı gizli sırlar gibi konuları ele almıştır.

Onun şiirlerine Zâtî Süleyman Efendi, Köstendilli Süleyman Şeyhî ve Abdullah Salâhî Uşşâkī gibi şairler tarafından şerhler yapılmıştır. Fuad Köprülü, Nakşî'yi Yûnus Emre takipçileri arasında zikrederken Rıza Tevfik Bölükbaşı onu meşhur filozof Sokrat'la kıyaslamaktadır.

Nakşî Ali Akkirmânî Dîvân'ının yanında Gavriyye, Aynu'l-Hayat adında iki mesnevî ve Esrâr-nâme adında mensur bir eser kaleme almıştır. Eserlerindeki ifadeler ve bilgilerden hareketle onun tasavvufî düşüncenin yanında, İslâmî ilimlere de fazlasıyla sahip olduğunu anlıyoruz.[1]

İslâm edebiyatında Hz. Peygamber'in mi'racını konu alan eserlerin genel adı olan ve Mi'rac mûcizesinin ele alındığı eserler

---

[*] Prof. Dr. Necmettin Erbakan Üniversitesi Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi, Türk İslam Edebiyatı, El-mek: nevahik@hotmail.com

[1] Nakşî Ali Akkirmânî'nin Hayatı eserleri ve şiirleri için bkz., Hikmet Atik, *Nakşî Ali Akkirmânî Dîvânı*, Buruciye Yay., Sivas 2007.

olan miraciyeler, Nakşî Divân'ında da geçmektedir. Divanda geçen miraç konulu şiirler, Kur'an ve hadislerde geçen miraç hakkındaki bilgiler doğrultusunda eğitici ve soru cevap şeklindedir.

Hz. Peygamber'in mucizelerinden Mi'rac, hemen bütün Müslüman milletlerin medeniyetlerine edebiyat, musiki, minyatür, hat ve kitap sanatları gibi alanlarına güçlü bir biçimde yansımıştır. Bu alanda edebi olarak ilk mi'raciyye veya mi'racname adıyla anılan eserler Türkler edebiyatı ve İran edebiyatında karşımıza çıkar. Fars edebiyatında mi'rac mucizesi edebi eserlerin konusu olarak dikkat çeker. Nizamî-i Gencevî'nin Hamse'si, Feridüddin Attar'ın İlâhinâme ve Esrârnâme mesnevilerinde müstakil olarak değil ancak eserler içinde ele alınmış olarak görürüz.

Türk Edebiyatında ise Mi'rac mucizesi birçok eserde ele alınıp işlenmiştir. Müstakil mirâciyyeler olmakla beraber siyer ve mevlidlerle mu'cizat-ı nebî konulu manzum eserlerde de miraç konusu zikredilmektedir. Ayrıca, Ahmed-i Yesevî'nin Dîvân-ı Hikmet'inde, miraçtan bahseden şiirler bulunmakla beraber Yazıcıoğlu Muhammed tarafından kaleme alınan Muhammediyye ve Aşık Paşa'nın Garibnâme'sinde de eserlerin birer bölümü mi'raca ayrılmıştır.[2]

Dini edebi türlerden olan miraciyyeler, zaman içerisinde dini kaynaklardan istifade ile didaktik bir tarzda ele alınarak işlendiği ve şairlerin edebî yönünün ikinci planda kaldığı, tasavvufi açıdan işlenen mesnevi ve kasideler olarak karşımıza çıkmaktadır. Bazı şairlerin lirik ve sanatkârane bir üslubu ön plana çıkardığı, kendi hayal güçlerinin zenginliğine göre miraç hadisesine bazı farklı yorumlar getirdiği görülmektedir. Kaside olarak yazılan eserlere "miraciyye", mesnevi olarak yazılanlara da miraç-nâme denmeye başlanmıştır.

Mirâciyelerde tabi olarak Kur'an ayetleri ve hadislerden miraç mucizesini konu alanlardan çok alıntı ve iktibas yapıldığını veya ilgili ayet ve hadislere telmihler yapıldığını görüyoruz.

Miraç konusunu ele alan kasidelerin nesib kısmında İslami kaynaklarda geçen Hz. Peygamber'in göğe yükselişini anlatan kelime ve kavramlar üzerinde kurulmuş söz sanatlarıyla karşılaşırız.

---

[2] Mustafa Uzun, "Miraciyye", *DİA*, XXX/135-140, İstanbul 2005.

Miraç vasıtasıyla Hz. Peygamber'in küfür karanlıklarını ortadan kaldıran bir mucize göstermiş olduğu vurgulanır.

Edebiyatımızda önemli bir yere sahip olan Miraciyelerde şöyle bir konu örgüsü ile karşılaşmak mümkündür:

1. Miraçla ilgili tasvirler,

2. Miracdan önce gerçekleşmiş olan şakk-ı sadr mucizesi,

3. Cebrâil'in Burağı cennetten getirişi ve Burağın tasviri,

4. Hz. Peygamber'in Mescid-i Aksa'ya gidişi,

5. Diğer peygamberlere namaz kıldırması ve onlardan üstün olması ,

6. Kudüs'ten tekrar semaya yükselişi (urûc),

7. Hz. Peygamber'in üzerinden göğe yükseldiği hacer-i muallak (asılı taş),

8. Gökyüzünde dolaşma, sema katlarında diğer peygamberlerle tanışma,

9. Cennet, tuba, huriler, köşkler, ırmaklar ve cehennem hayatı tasvirleri,

10. Resûlullah'ın "kabe kavseyn" makamına ulaşması, Allah ile mülakatı ve rabbi katındaki değeri,

11. Namazın mi'racda farz kılınması, Hz. Peygamber'in dönüşte hadiseyi ashabına müjdelemesi, müminlerin kabulü ve müşriklerin bunu inkâr etmesi gibi hususlar işlenir.[3]

---

[3] Miraciyyeler hakkında geniş bilgi için bkz., Metin Akar, *Türk Edebiyatında Manzum Mi'râc-nâmeler*, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara 1987; Yaşar Akdoğan, (1989). "Mi'râc, Mi'râc-nâme ve Ahmedî'nin Bilinmeyen Mi'râcnâmesi", *Osmanlı Araştırmaları Dergisi*, S. IX, s. 264-310; Hüseyin Ayan, (1986). "Abdülbâkî Ârif Efendi'nin Mi'râciyyesi", *Selçuk Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, S. 2, s. 1-11; Yaşar Düzenli, (2001). "Sembolizm Açısından İsra ve Miraç'a Yeni Bir Yaklaşım Denemesi", *Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, C: 2, S. 1, s. 31-48; Emel Esin, (1966). "İsrâ Gecesi, Uygur Mi'râcnâme'sinde Cennet Tasvirleri", *Türk Kültürü Dergisi*, S. 47, s. 1039-1049; Hasan Ali Esir, (2009). "Anadolu Sahası Mesnevilerinde Miraç Mevzuu", *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi Hüseyin Ayan Özel Sayısı*, S. 39, s. 683-708; Kemal Yavuz, (1999). "Anadolu'da Başlayan Türk Edebiyatında Görülen İlk Miraçnâmeler:

12. Hz. Peygamber'in Mirac mucizesi ele alınarak diğer peygamberlerle kıyaslanarak onun üstünlüğü vurgulanır.

Nakşi Ali Akkirmani Divan'ında geçen miraç konulu şiirleri ele alıp açıklamak ve araştırmacıların istifadesine sunmak istiyoruz.

Bilineceği üzere; tasavvuf yoluna giren her sâlikin üç farklı yükselişi vardır: Bağlı bulunduğu ilâhî ismin gölgesine ve o ilâhî ismin aslına kadar; İlâhî isminin aslından daha yükseklere kadardır. Buna tasavvufî miraç denmektedir ki bunu yapabilen sûfîler, Allah Teâlâ'nın isim ve sıfatlarında yaptıkları yolculuk sâyesinde Onun bazı isimlerini daha yakından tanıyıp anlamış olurlar. Bu mertebeye ulaşanlar, Allah Teâlâ'nın râzı olmayacağı söz ve fiillerden uzak dururlar. Sûfînin gerçekleştirdiği rûhî mirac, onun hem bilgisinde, hem de ahlâkında bir yükselişe vesile olur. Nakşî-i Akkirmânî de öncelikle bir mutasavvıf şair olması dolayısıyla miraç konusuna sufi bakış açısıyla yaklaşarak şiirlerini bu doğrultuda kaleme almıştır.

Nakşî'nin miraciyelerinde sıkça kullanılan İsra Suresi 1. ayet[4], Necm Suresi 8-9[5]. Ayetleri telmih ya da iktibas yoluyla sıkça geçmektedir.

Nakşi Divan'ından Örnek Miraç Konulu Gazeller:

1[6]

Mefâ'îlün Mefâ'îlün Mefâ'îlün Mefâ'îlün

1 Nedür ol kandil-i yektâ ki Hak nûrın ıyân eyler

Yanar her şem´alar andan o kim yakmaz ziyân eyler

Âşık Paşa ve Mi'râç-nâmesi", *İlmî Araştırmalar Dergisi*, S. 8, s. 247-266; Salih Sabri Yavuz, (2005). "Mi'râc", *DİA*, C: XXX, Türk Diyanet Vakfı Yayın Matbaacılık, İstanbul, s. 132–135.

[4] Âyetlerimizi göstermek için, kulunu geceleyin Mescid-i Haram'dan, etrafını mübarek kıldığımız Mescid-i Aksa'ya yürüten Allah, Sübhan'dır. Yani bütün noksanlıklardan münezzehtir. Muhakkak ki O, en iyi işiten, en iyi görendir. (İsra Suresi/1)

[5] 8- Sonra yaklaştıkça yaklaştı. 9- O kadar ki iki yay kadar hatta daha yakın oldu. (Necm Suresi/8-9)

[6] Hikmet Atik, age., s. 178.

2 Saçar tohm-ı safâ-bahşın mukaddes arz-ı cân üzre
Biter bir tıfl-ı nev-güfte kelâmın bî-zebân eyler

3 Okır ol pür-fesâhatle lisân-ı dürr-i meknûnı
İşiden ma´nisin anun imân-ı gaybi cân eyler

4 İrer ol ***kâbe kavseyn***'e sarây-ı hass-ı devletde
Olur her nüshanun aslı îmân üzre îmân eyler

5 Geçer ol şirk-i ahfâdan görinür sırr-ı ***ev ednâ***
Bilinür arz-ı gayri'l-arz bu dem tayy-i mekân eyler

6 Ezel giren ebed kalmaz silerler anı kâtipler
Okınmaz adı defterden nişânın bî-nişân eyler

7 Kamer u şems ü yıldızlar doğar milk-i fenâ içre
Fenâ milkinde nûrunu zemîn ü âsumân eyler

8 Muhassal ey şeh-i ´âlem nedür gör **Nakşi**-i şeydâ
O kim evvel ile oldır sonun âhir zamân eyler

2[7]

Fe´ilâtün Fe´ilâtün Fe´ilâtün Fe´ilün

1 İrişüp arşa Muhammed kaçan itdi seferi
Kodı ol yerde beden çün dahi varup ileri

[7] Hikmet Atik, age., s. 276.

2 İrüp aklı ceberûta dahi nefsi melekût
Yetişüp kalbi hamûşa kim iletdi o peri

3 Görüp ol dem ki lâhûta çekilüp rûhı anun
Dahi sırr-ı azamûta irişüp kaldı geri

4 Bu kez ol nûr-ı hakîkat göricek zâtını çün
Özini mahv idüben komadı andan eseri

5 Görümez nûr-ı hakîkî o nûru bilmiş olun
Kanı yüzü müte'annî ki göre ol gevheri

6 Buyurur âyet-i ***yehdî*** bunu **Nakşî** yüri sen
Sözin isbât olur anda virür ol Hak haberi

3[8]
Mefâ´îlün Mefâ´îlün Mefâ´îlün Mefâ´îlün

1 Eyâ gel halk-ı Ahmed'den işit cânâ bu ma´nâyı
İrüp ol Ka´be'den Kuds'e ne yüzden buldı Mevlâ'yı

2 İkinci kim süvâr oldı irüp evvel göge Ahmed
Onat fehm it ney itmişdür haber vir gel bu ârâyı

[8] Hikmet Atik, age., s. 279-280.

3 Üçüncü gör nedür ol kim geçüp tâ ol mukaddesden
İrince tâ yedinciye kimünle geçdi her câyı

4 İşit dördüncünün dersin ki bunlardan olup ´avdet
İrişdi Sidre'ye cânâ geçüp fi'l-cümle eşyâyı

5 Haber al gel beşinciden ki kalkup Sidre'den ol dem
Yetişdi ***kâbe kavseyn'***e arayup ol dil-ârâyı

6 Bulup ol yerde çün ânı özinden geçüpen âhir
İrişdi vuslat-ı yâre onardı dilde yarayı

7 Kelâmım fehm iden ´ârif bilür ol kim nedür **Nakşî**
Ki itmişdür sülûk anlar bilürler bu mu´ammâyı

4[9]
Mefâ´îlün Mefâ´îlün Mefâ´îlün Mefâ´îlün

1 Nedür mi´râc-ı hazret gör ne söyler bu sühan-dânı
Çıkup dil ism ü resminden gidermekdür bu elvânı

2 O kim nûr-i hakîkatdır ki fer´ olmuş vücûd içre
´Urûc itmekdürür asla ki ya´nî rûh-ı sultânı

3 Ayak tahte's-serâ âhir başı fevka's-semâdan çün
Geçüp kevneyne dolmakdur onat fehm it bu ´irfânı

[9] Hikmet Atik, age., 280.

4 Görinür sırr-ı ***ev ednâ*** tekellümsüz kelâm itmek
İki cân bir ten olmakdur bürünüb kalb-i insânı

5 Bedendür yer gönüldür gök ki anun ´ışkı refrefdür
Çeker ´uşşâkı ma´şûka olur ol cümleden fânî

6 Melek mürsel nebî sığmaz bu câ-yı dehşet-âbâda
Gönüldür ´azm iden anda ki cezb eyler Hudâ anı

7 Haber al ***lî meallâh***'dan eger te'vîle kâdirsen
Ve gerni bilmedün zâhid bu remz-i sırr-ı pinhânı

8 Anun Cibrîl'i ´aklıdur ki her giz Sidreden cânâ
Açup bâl ü perin geçmez kalur görmez bu ihsânı

9 Sana ol hem ana sen varmadan Mevlâ münezzehdür
Ki yokdur kurb u bu´d anda ne sandın sen bu meydânı

10 Kadem basmaz isen zâhid eger bu mezheb-i yâre
Ne küfrün anladın anun ne bildin sen bu îmânı

11 Yeter ey **Nakşi** ki el-hak olar kim ´akl-ı evveldür
Kabul eyler sözin anlar hakîkat ey kerem-kânı

5[10]

Fe´ilâtün Fe´ilâtün Fe´ilâtün Fe´ilün

1 Görün ol Hazret-i Ahmed kaçan itdi seferi
Kodı gitdi gögü üzre göre nefsin o peri

2 İrişüp Kuds'e hakîkat kodu çün kalbini ol
Diye ol demde Hüdâ'sı koma senden eseri

3 Kodı çün âhir cânunı ***kâbe kavseyn'***e kim ol
İkilik gitdi ârâdan ala tâ ol haberi

4 Görüp ol dem ana nefsi diye kim ***eyne'l-kalb***
İde hem kalbi ki rûha yüri var git ileri

5 Ere sırrı seyre cânân ki var çünki anun
Kala ardınca ser-â-ser dökülür her nev geri

6 İrüp ol menzile **Nakşî** bozulur ism ü resim
Özini mahv idüp oldı içeriden içeri

Nakşî Dîvân'ında Mirâç Hadisesinden Ve İlgili Ayetlerden Bahseden Ya Da Telmih Yoluyla Anlatan Beyitler:

Kâbe kavseynin sıfatın sırr-ı ahfâdan alup
Gösterüp kesret yüzünden ide zâtın âşikâr[11]

[10] Hikmet Atik, age., 282.
[11] Hikmet Atik, age., s. 209.

Küntü kenz'in gevherinden gösterüp Hak bir hüner
Oldı sarrâf-ı âlem doldı benden bahr ü ber

Çâk olup kalbin hicâbın **kâbe kavseyn** içre
Sırr-ı **ev ednâ**'ya erdi sırrum ey cân-ı peder

Ref' olup dil şeş cihetten doldı zâtım âleme
Gitti andan çün taayyün kim tamam oldu sefer[12]

Burak u Refref'in gördüm behişt içre bu menzilde
Getürdi manevî Cibrîl ana cân süvâr ettim

İrişdim menzil-i aşka ban mahrem değil gördüm
Kodum çün aklı ol yerde delilin ihtiyar ettim

Çeküp ol dem beni Refref götürdü âsumân üzre
Bu dem bir akla erdim ki ana canlar nisâr ettim[13]

Geçüp **el-fakru fahrî'**den şikâr etmiş ol menzilde
İrişmiş **kâbe kavseyn'**e Muhammedden nişân gördüm[14]

Hudâ mevcûd iken her yerde zâhid
Neden çıktı Muhammed âsumâna[15]

[12] Hikmet Atik, age., s. 210.
[13] Hikmet Atik, age., s. 234.
[14] Hikmet Atik, age., s. 235.
[15] Hikmet Atik, age., s. 126.

Sonuç:

Bir mutasavvıf şair olan Nakşî Ali Akkirmânî şiirlerini tasavvufu düşünce ve neşve ile yazmıştır. O şiirlerinde tasavvuf edebiyatının bütün kavramlarını ve inceliklerini başarı ile kullanmıştır. Aynı zamanda klasik şiirimizin genel hususlarına uyarak dini edebi manzumeler ortaya koymuştur.

Nakşî, şiirlerinde eğitici bir üslup ortaya koymuştur. O miraç gibi Hz. Peygamber'in göğe yükselmesi hadisesini de aynı üslupla şiirlerinde işlemiştir. Miraç hadisesini ele alırken de Kur'an ve hadislerde geçen miraçla ilgili bilgiler doğrultusunda şiirler kaleme almıştır. Miraç hadisesinin tasavvufî yönünü de ele alarak sûfîlerin manevî bir yükseliş için çalışması gerektiğini anlatmaya çalışmıştır.

KAYNAKÇA

Akar, Metin (1987), *Türk Edebiyatında Manzum Mi'râc-nâmeler*, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.

Akar, Metin (1981), "Nâyî Osman Dede ve Mi'râciye'si", Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi, S. 1, s. 1-16.

Akar, Metin (1985), "Gülşehrî'nin Felek-nâme'sinde Mi'râc ve Mu'cize Motifleri", *Konevî Dergisi*, C: II, S. 25, s. 13-16.

Akar, Metin (1992), "Erzurumlu Şair Muhammed Lütfî'nin Mi'râcü'n-Nebî'si ve Mi'râc-nâmelerimiz Arasındaki Yeri", *Türk Kültürü Dergisi*, C: XXX, S. 352, s. 498-504.

Akdoğan, Yaşar (1989), "Mi'râc, Mi'râc-nâme ve Ahmedî'nin Bilinmeyen Mi'râcnâmesi", *Osmanlı Araştırmaları Dergisi*, S. IX, s. 264-310.

Atik, Hikmet (2007), *Nakşi Ali Akkirmânî Dîvânı*, Buruciye Yay., Sivas.

Ayan, Hüseyin (1986), "Abdülbâkî Ârif Efendi'nin Mi'râciyyesi", *Selçuk Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, S. 2, s. 1-11.

Düzenli, Yaşar (2001), "Sembolizm Açısından İsra ve Miraç'a Yeni Bir Yaklaşım Denemesi", *Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, C: 2, S. 1, s. 31-48.

Esin, Emel (1966), "İsrâ Gecesi, Uygur Mi'râcnâme'sinde Cennet Tasvirleri", *Türk Kültürü Dergisi*, S. 47, s. 1039-1049.

Esir, Hasan Ali (2009), "Anadolu Sahası Mesnevilerinde Miraç Mevzuu", *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi Hüseyin Ayan Özel Sayısı*, S. 39, s. 683-708.

Uzun, Mustafa, "Miraciyye", *DİA*, XXX/135-140, İstanbul 2005.

Yavuz, Kemal (1999), "Anadolu'da Başlayan Türk Edebiyatında Görülen İlk Miraçnâmeler: Âşık Paşa ve Mi'râç-nâmesi", *İlmî Araştırmalar Dergisi*, S. 8, s. 247-266.

Yavuz, Salih Sabri (2005), "Mi'râc", *DİA*, C. XXX, Türk Diyanet Vakfı Yayın Matbaacılık, İstanbul, s. 132–135.

İSLÂM'DA MÛSİKÎ

Tolga OTER[*]

Giriş

Mûsikî, duyguları ifade etmede her zaman sözden daha etkili bir yol olmuştur. Hatta insanların ruhlarına ulaşmada, belki de en etkili yöntem denilebilir. Bunun yanında, insanların en fazla zaaflarının olduğu konu da tartışmasız "din"dir. İnsanlar dinle ilgili her konuda söylenenleri, sağlam bir dayanağı olsun olmasın, her zaman dikkate almışlar, hatta bu sebepten, aslı olmadığı halde, pek çok şeyden haram olduğu gerekçesiyle kendilerini mahrum bırakmışlardır. İşte mûsikî konusunda da bu zaaflardan yararlanılmıştır. İnsanlara Kurân-ı Kerim kaynak gösterilerek, mûsikînin haram olduğu söylenmiş ve bu güzel sanat, dînî sömürülerle, insanların hayatlarından çıkarılmaya çalışılmıştır. Hâlbuki durum hiç de söylenen gibi değildir. Kuran-ı Kerim'de bu konuyla ilgili somut bir hüküm bulunamamıştır. Haram olduğuna delil gösterilen ayetler de, kesin delil olamayacak mahiyettedir. "*Gerçi Kurân-ı Kerim, diğer bazı konularda olduğu gibi mûsikî ve bu sanatı icra eden sanatçılar için bir yasaklama getirmemiştir. Haram kelimesi, teknik ve hukuki anlamda, Kuran ve hadis ile tamamen yasaklanmış, yapıldığından ceza-had gerektiren hareketler ve davranışlar için kullanılır* (Aycan İrfan, 1998: 155). Bilindiği üzere Kuran-ı Kerim'de haram ve helal olan durumlar net bir şekilde ifade edilmektedir. Kaldı ki, insanlara faydası olan bir şeyin Kuran-ı Kerim'de haram olması, pek de mümkün olamayacak bir durumdur. Tarihin bilinen ilk dönemlerinden, günümüze kadar mûsikînin hastalıkları tedavide etkin bir yöntem olduğu savunulmuş, bu konu üzerine birçok kitap yazılmıştır.

Mûsikî, evrensel bir olgudur. Her yaştan, her meslekten ve her kültürden insan müzik dinler ve müziği sever. Bu çerçeveden bakıldığında yardımcı bir tedavi yöntemi olarak, mûsikîyle insanlara

---

[*] Dr. Gazi Üniversitesi, El-mek: tolgaoter@hotmail.com

ulaşmak, kolay ve etkilidir. Tıbbın çok gelişmiş olmadığı dönemlerde bilindiği gibi mûsikî ile tedavi oldukça yaygın bir yöntemdi. "*Kaynaklarda mûsikîyi tedaviye ilk uygulayanın, Hz. Lokman ve çağdaşı Hz. Davud (M.Ö. 1055-974) olduğu belirtilmektedir. Hz. Lokman hastalarını ilaçla tedavi ederken, Kuran-ı Kerîm'de sesinin güzelliğiyle övülen Hz. Davud'un, çok defa hastalara güzel sesi ve sazı ile şifa kaynağı olduğu; hatta yine sesi ve sazı (harp) ile şifa duası okuduğu ve bu güzel yolla "Saul" adlı hükümdarı iyileştirdiği" nakledilmektedir"* (Kalender Nuri, 1989: 274). Daha sonraları, Şamanlarda görülen bu yöntem, İslam medeniyetinde de kabul görmüştür. Hem hekim hem de müzikolog kimlikleriyle İslam tarihinde çok önemli isimler olan, Zekeriya-Er Razî (854-932), Farâbi (870-950), ve İbni Sinâ (980-1037) müziğin tedavi edici etkisini incelemişlerdir. Yine İslam bilginlerinden Yakup El Kindî (801-865) tıp ve mûsikî ile ilgili çok değerli eserler vermiş önemli bir şahsiyettir. Hatta Kindî'nin yaşadığı rivayet olunan şu olay, kendisinin mûsikî ile tedaviye bakış açısını anlatmakta faydalı olacaktır:

"Kindî'nin komşularından birisi, eli açık bir tüccarmış, tacirin bütün işlerini oğlu idare edermiş, ancak komşu Kindî'yi sevmez ve daima aleyhinde konuşup onunla dalga geçermiş. Günün birinde tacirin oğlu birden hastalanmış. Tâcirin bütün işleri bozulmuş, hesaplar birbirine karışır olmuş. Gencin tedavisi için başvurulmadık yer kalmadığı halde, hiçbir deva bulunamamış. Bir gün tüccarın komşularından biri, Kindî gibi filozof ve bilge kişiye komşu olduğunu, tedaviyi yapsa yapsa onun yapabileceğini hatırlatmış. Tacir bunun üzerine bir arkadaşını Kindî'ye göndermiş. Kindî, tacirin kendisi hakkındaki olumsuz düşüncelerine rağmen tedavi talebini kabul etmiş. Hastayı gördükten sonra nabzını yoklamış ve mûsikîde hünerli birkaç öğrencisini çağırmış. Bu kişiler bilhassa ud çalmakta mahirlermiş ve insanı mahzun eden, ruhlara kuvvet veren nağmeleri biliyorlarmış. Kindî öğrencilerine ne çalacaklarını anlatmış ve durmadan çalmalarını söylemiş; bu arada kendisi de sürekli olarak çocuğun nabzını yokluyormuş. İlerleyen dakikalar içinde hastanın nabzı kuvvetlenmeye, nefsi canlanmaya başlamış. Çok geçmeden çocuk kımıldanmaya, oturmaya ve konuşmaya başlamış. Kindî, çocuğun babasına "Ne sormak istiyorsan sor" demiş. Baba sorularını sormuş, cevaplarını almış; ardından çocuk tekrar eski haline dönmüş. Baba, müzisyenlerden çalmaya devam

etmelerini isteyince Kindî, "Hasta son gayretini göstermiştir, fazlasına imkân yok, çünkü ömrü tamamdır" demiş (Çoban Adnan, 2005: 43,44).

Burada, bitkisel hayata girmiş bir hastaya, mûsikînin nasıl etki ettiği görülmektedir. İşte mûsikî bu yönüyle insanlara çok faydalı bir sanattır. Hatta mûsikî için, yardımcı bir tedavi yöntemi de denilebilir. Böyle faydaları olan bir şeyin Kurân-ı Kerim tarafından yasaklanıp, İslam dinine vakıf olan İslam bilginleri, müzikologları ve hekimleri tarafından kabul görmesi mümkün olabilir mi? Ayrıca mûsikînin, sözle birleştiğinde coşturan bir etkisi de vardır. İlk din adamları kitleleri harekete geçirmek için güzel söz, güzel ses ve raks unsurlarını kullanmışlardır. Bu din adamları, dînî törenlerde bazı ilkel müzik aletlerini kullanarak ve bir akım sesler çıkararak ayin yönetirlerdi (Ak Ahmet Şahin, s: 34). Bugün bunun örneklerini, Türk Din Mûsikîsinde, Mevlevî Âyinlerinde görmekteyiz. Sözün etkinliğini artıran mûsiki, dînî mûsiki formlarıyla birleşerek, insanlara verilmek istenen dînî mesajların, daha çabuk yerine ulaşmasını sağlamaktadır. Bu ve bunun gibi özellikler biraya geldiğinde mûsikinin İslam âlemindeki yeri daha net anlaşılmakta, insanların mûsikî ile ilgili soru işaretleri ortadan kalkmaktadır. Kötüye değil, iyiye hizmet eden şeylerin Kuran'da haram olmayacağı gibi, amacının dışında ve kötü niyetlerle yapılan şeylerin de sevap olmayacağı açıktır. Mûsikî konusunda da bu tür saptırmalar geçmişte yaşanmış, bu yaşananlarda, haram-helal tartışmalarının kaynağını oluşturmuştur.

Mûsikî

Bugün "müzik" olarak kullandığımız kelime, mûsikînin Fransızca'sıdır. Mûsikî kelimesi, Türklere 10.yüzyıldan sonra Araplardan "musîka" kelimesinin kısaltılmasıyla gelmiştir (Kaplan Zekâi, 1991: 34). Mûsikî kelimesinin asıl kökeni ise Yunanca "musike" yani "perilerin konuştuğu dil" anlamına gelen kelimeye dayanmaktadır. Etimolojik olarak bakıldığında "mûsi" "nağmeler", "kî" ise "ölçülü" anlamına gelmektedir ki, bu da mûsikînin "ölçülü nağmeler" manasında olduğunu gösterir. Müzik kelimesi ise; İtalyanca "musica"dan değişerek "mızıka" şeklinde 2. Mahmut tarafından dilimize girdikten sonra Fransızca "musique" kelimesinin Türkçe okunuşuyla kullanılmaya başlamıştır (Tanrıkorur Cinuçen, 1998: 13).

Bazı ansiklopedilerde (Meydan-Larousse) "müzik" ve "mûsikî" kelimeleri iki ayrı madde şeklinde yer almaktadır. İki ayrı uzmana yazdırılan ve dolayısıyla iki ayrı tarifi olan bu terimler, aslında aynı kelimenin farklı söylenişleridir. Bu ansiklopediye göre "müzik": "melodi, ritm ve armoni bakımından ele alınan sesler bilimi", mûsikî ise: "alaturka müzik" şeklinde tanımlanmıştır. Bu tanımlara bakarak şu yorumda bulunmak pek tabiîdir: Mûsikî, melodi ve ritmi olup da armonisi olmadığı için müzik değil, müzik de alaturka olmadığı için mûsikî değildir. Ancak tabiî ki bu terimleri iki farklı anlam gibi değerlendirmek ve tanımlamak doğru olmaz. Bunun da ötesinde müziğin yani mûsikînin seslerin bilimi değil, seslerin sanatı şeklinde tanımlanması daha doğru olacaktır. Çünkü ses bilimine akustik denmektedir (Tanrıkorur Cinuçen, 2001: 11).

Geçmişten günümüze kadar mûsikî ile ilgili pek çok tarif yapılmıştır. Büyük Türk bestekârı ve nazariyatçısı Hoca Hâfız Abdülkâdir Merâgî (1360-1434) Câmî'ul-Elhân adlı kitabında mûsikîyi şöyle tarif etmiştir: "İkâ' denilen usûlattan herhangi birisiyle tertip olunmuş ve kulağa mülayim gelen nağmelerin cem' edilmiş şekline mûsikî denir." Büyük İslam bilgini İbn-i Sîna (980-1073) Kitâbu'ş-Şifâ adlı eserinde mûsikîyi "matematiğe dayalı bir ilim" olarak tanımlamış ve mûsikî ilmiyle ilgili "Bu ilmin birinci kısmında nağmelerin (seslerin) durumlarından ve bu nağmelerin kulağa hoş gelmesi için ne şekilde birleştirileceğinden, ikinci kısmında nağmelerin arasına giren zamanların durumlarından, yani her nağmenin uzunluk ve kısalık bakımından söz edilir" şeklinde bahsetmiştir. Fransız düşünürü J.J. Ruso: "Mûsikî sesleri kulağa hoş gelecek şekilde düzenlemektir" (Kalender Ruhi, 1989: 1). İsmail Hakkı Özkan ise: "Bir duygu, bir düşünce ve fikri veya doğal bir olayı anlatmak gayesiyle, ölçülü ve âhenkli seslerin belli bir sanat anlayışı içerisinde, ritmli veya ritmsiz olarak estetik bir şekilde bir araya getirilme sanatıdır " demiştir (Özkan İsmail Hakkı, 1994: 29).

Müzik Tarihine Genel Bakış

Mûsikî tarihi için, insanlık tarihi kadar eskidir demek mümkündür. Mûsikî en ilkel topluluklarda bile çok önemli yer tutmaktadır. Bu toplumlarda mûsikî özellikle dini inançlarla kaynaşmış bir durumdadır. Hatta ilkel topluluklara göre mûsikî ve din birbirinden ayrılmaz bir durum arz eder. Mûsikî ile ilk kez din adamlarının ilgilendiği söylenmektedir. İnsanların mûsikî ihtiyaçları

için çalışan bu ilkel din mensupları, mûsikînin ibadet olduğuna, onları tanrılarına yaklaştırdığına teganninin ilahi bir lütuf olup tanrıları tarafından onlara armağan edildiğine inanmaktadırlar. Yapılan sosyolojik araştırmalar ve mûsikî tarihi araştırmaları hukuk, ilim ve felsefe gibi mûsikînin de dinden doğmuş olduğu gerçeğini ortaya koymaktadır (Ataman Ahmet Muhtar, 1947: 1,12). İlk insanlar oldukça ilkel, basit nağmelerle kemik ve ağaçtan yaptıkları müzik aletleriyle mûsikî ihtiyaçlarını gidermişler. Ancak insan toplumları gelişmeye başlayınca bu aletlerle tatmin olmamışlar ve yeni mûsikî aletleri, yeni nağmeler ve besteler icat etmişlerdir. Mûsikînin dinden ayrılmadığı ilkel çağlarda ve ilkel dinlerde ölen bir kişinin ardından yapılan yas ve matemlerde dîni mûsikîye yer verildiği bilinmektedir. Dîni mahiyetteki bu tören ve âyinlerde şiir ve manzum parçalar sesle ve ilkel aletlerle terennüm edilirdi (Kaplan Zekai, 1991: 281). Zamanla toplumlara daha gelişmiş dinler hâkim olduktan sonra bu şiir, manzum parçalar ve mûsikî dîni özelliğini kaybederek sanatsal yönden ele alınmaya başlanmıştır. Bu yönüyle dîni mûsikînin din-dışı mûsikîden daha önce doğduğu düşünülse de, teknik olarak dîni mûsikînin doğuşu, din-dışı müziğin doğuşundan ve gelişiminden daha sonradır. Süleyman Uludağ, İslam Açısından Müzik ve Sema adlı kitabında Kurân-ı Kerim'in melodi ile okunmasının çok erken zamanlarda başladığını bildirmektedir. Kurân-ı Kerim değişik kıraatlerle okunmuş ve bu kıraatler onu okuyan ve o okuyuşla ünlenen kişilerin adlarıyla anılmıştır. Ancak Kuran-ı Kerim'in en makbul gören okuma tarzı Arap melodileriyle olanıdır. Kurân-ı Kerim'in şarkı söyler gibi din-dışı mûsikîye benzeterek okunması câiz kabul edilmez.

Arap Mûsikîsi

İslamiyet'ten önce çoğunlukla göçebe hayatı yaşayan Araplar edebiyatın şiir alanında üstün bir seviyedeydiler. Şiirle münâsebetdâr olan mûsikî de, henüz doğmaktaydı. Göçebeliğin etkisiyle söylenen şarkı, şiir ve nağmeler ıssız kum çöllerinde develeri yürümeye teşvik etmek ve yürümelerini hızlandırmak amacıyla söylenen vezinli sözler ve Arap gençlerinin söylediği basit nağmeli şarkılardan ibaretti. Bu amaçlarla yapılan nağmeler Araplar tarafından "terennüm" ve "gînâ" olarak adlandırılmaktaydı. Terennüm; sadece sesle yaptıkları nağmelere, gînâ ise; şiirle yaptıkları nağmelere denmekteydi. "Terennüm ve gînâ"dan önce günlük monoton işlerin sıkıcı çalışmalarını hafifletmek amacıyla ve

işlerin verimli ve düzenli hale gelmesi maksadıyla yapılan nağmeler vardı. Bunlara da "hıdâ" adı verilmekteydi (Kalender Ruhi, 1999: 253). Araplarda mûsikî teorisi 9. yüzyılın başlarında görülmektedir. Daha sonraları Yunanistan ve komşu ülkelerin tesiriyle Arap dindışı mûsikîsi gelişmeye başlamıştır. Bu dönemlerde El Kîndî ve Fârâbî'nin müzikle ilgili kitapları mevcuttur. Tarihçi ibni Haldun, Arapların mûsikîyi İranlılar ve Rumlardan aldığını söylemektedir. Araplara köle olan Acem ve Rum müzisyenlerin toplantılarda çaldıkları enstrüman ve müzikleri, Araplar taklit yoluyla kendi zevklerine uygun şekilde müziklerine uygulamışlardır. Başka bir rivayete göre Kâbe'yi tamir etmekle meşgul olan İranlıların yanına gelen Said, İranlıların söyledikleri şarkı, nağme ve bunların makamlarını dinleyip öğrenerek bunları Arap şiirine uygulamıştır (Uludağ Süleyman, 2004: 20). Araplara İran müziğini aslen İranlı olan, Mekke ve Medine'de ikamet eden ve ses sanatçısı olan İbn Muhriz'in tanıttığı da rivayetler arasındadır. Arap şiirinin ilk defa Hz. Ali'nin yeğeni Abdullah b. Ca'fer tarafından bestelendiği de rivayet edilir. Tüm bu rivayetler Arap müziğinin gerek müziğin ses özellikleriyle gerekse okunuş tarzıyla geniş ölçüde İran müziğinden etkilendiğini göstermektedir. Ayrıca Suriye, Filistin, Mısır ve Irak gibi milletlerin Arap sanatına etkileri olmuştur (kalender Ruhi, 1999: 253).

Türk Mûsikîsi

Türklerin kendilerine özgü kültür tarihi genel olarak "Altay dönemi"yle başlar. M. Ö. 3. binden itibaren Altay Türk kültürü, aynı zamanda Altay Türk müzik kültürünün de belirleyicisidir. Altaylılar, Orhun kıyıları, Moğol bozkırları ve İrtiş boylarına etkide bulunarak ve milattan önde 2. binden itibaren de ilk yurtlarından ayrılarak gelecekteki Orta Asya Türk müzik kültürünün temellerini hazırlamışlardır. Orta Asya Türk müzik kültürüyle ilgili M.Ö. 1. binden itibaren gelişmiş bir müzik görülmektedir. Mezulu çağına ait kaya resimlerinde def gibi vurmalı aletler göze çarpmaktadır. M. Ö. 1. yüzyıla ve M.S. 1. yüzyıla ait heykelciklerin ellerinde çalgı vardır. Tambur, dutar, çapraz flüt, balaban, dombra topluluklarda en çok kullanılan enstrümanlardır (Budak Atilla Ogün, 2005: 14). Türk müziğinin ilk dönemlerdeki karakteri, mitik ve epik, sade ama içten ve coşkuluydu. Kökleri ve kökenleri ilkçağın derinliklerine dayanan ve tarih öncesi çağlara uzanan her müzik gibi Türk müziği de başlangıçta çok az perdeli idi. Aynı ezgisel motifin tekrarından

kurulu biçiminden oluşan müzik, ritim açısından, özellikle Şaman müziğinde, şamanın hareketlerine bağımlı ve çeşitliydi. Sözler doğaçtan kurulu olup, melodi ve ritim önemliydi. Müziğin ana temelini insan sesi oluşturmaktaydı. Yani mûsikî aleti, melodiye değil, hafifçe ritme eşlik ediyordu. Yaklaşık M.Ö. 4. / 3. Yy ve M.S. 3. yy / 557 arasında Hun çağı kültürü, özellikleri bakımından Altaylar'dan büyük ayrılık göstermemekte ve her iki bölgenin de akraba kavimler tutuldukları gerek üslup ve gerekse motifler bakımından anlaşılmaktadır. Altaylar'dan itibaren ziraatle uğraşmaya başlayan Türk halkının müziği, işlevselliği açısından yeni bir oluşumu da doğurmuştur. Eski Türk geleneklerine göre, bayramlarda ve düğünlerde kadın erkek bir arada yemek yerler ve müzik aletleri çalarak dans edip eğlenirlerdi. Dolayısıyla ziraat kültürünün yansıdığı müzik, insan-toprak özdeşliğiyle yeniden biçimlenmekte, ritmik bir ezgi yoluyla çalışma sürecini düzenleştiren, toplu iş gücünü arttıran, örgütleyici bir rol alma özelliği taşımakta ve toplum yapısıyla birlikte, müzik yapma davranış ve alışkanlıklarını da değiştirmektedir (Budak atilla Ogün, 2005: 20). Uzun zaman bağılın (sihir) etkisinde ve işlevinde olan müzik, örgütlenerek, kurumlaşarak Hun Kağanlığı'na bağlı ilk askeri müzik topluluğu olarak tuğ takımı görüntüsü aldı. Tuğ adı, tahılhane ve nevbete çevrilmiş, ancak, temel gelenek değişmemiştir. Orta Asya Türk devletlerinde kurultayın açılış ve kapanışında, hakanın kurultaya gelişinde davulların çalınıp tuğların çekildiği, birçok tarihi kaynaklarda yer almaktadır. Bu askeri müzik geleneğinin Karahanlılar'dan Anadolu Selçukluları'na, İlhanlılar'dan Memluklular'a ve oradan da Osmanlılar'a kadar geldiği görülür. Bu gelenek ve görenek Anadolu'ya Oğuz Türkleri ile gelmiştir.

Doğu Hun hükümdarlarının sarayında mûsikîye karşı alaka duyulduğunu ve sarayda mûsikî heyetleri olduğunu Çin kaynaklarından öğrenmekteyiz. Hunlar döneminde, Türk müziği ses sistemi beş tam ses aralıklı (pentatonik) yapıya ulaşmıştır. Bu dönemin bir diğer özelliği, Çin ve İran müzik kültürleriyle etkileşimdir ki, bunda ve diğer kültürlerle olan karşılıklı etkileşimde özellikle İpek Yolu etkin ve önemli rol oynamıştır. 6. yüzyılın ikinci yarısı (552) ve 8. yüzyılın birinci yarısı (744)'nda Göktürkler döneminde Türk müziğinde ilerlemeler olmuş, pentatonik yapı iyice belirginleşmiş, ses (perde) sayıları artarak ezgi genişlemiştir. Adları

ve yaptıkları, yazılı Çin kaynakları yoluyla günümüze ulaşan ilk büyük Türk müzikçileri yetişip iz bırakan etkinliklerde bulundu. Bunların en ünlülerinden biri olan Sucup Akari, 560'lı yıllarda 12 perdeli Türk müziği ses sistemini-kuramını ve Türk müziği modlarını-çığırlarını Çinli müzikçilere tanıttı, açıkladı ve sunduğu müziklerle örneklendirdi. Bu dönemde, göçebe müzik kültürünün yerine, yarı göçebe müzik kültürü egemen olmaya başladı. "8. yüzyılın 1. yarısı (744),9 yüzyılın ilk yarısı (840) ve 13. yüzyıl (1209) arasında yaşayan Uygurlar, Göktürkler'in bir devamıdır. Uygurlar, Doğu Türkleri idiler. Bugünkü Orta Asya Türkleri'nin çoğunluğuda, dil ve inanç bakımından Uygurlar'dan geliyorlardı. Uygurlular zamanında Türk müzik kültürünün, modal müzikte en gelişkin düzeyine erişmesinin yanı sıra, kültür hayatında da önemli gelişmeler olmuştur. Uygur Türkleri, binlerce yıl evvel, o zamanın çok yüksek teknolojisini, sulama tesislerini, edebiyatı, felsefeyi ve bilimleri icat etmişlerdir. Bu gelişme zamanla ondan sonraki Türk devletlerine geçmiş, ondan sonra İslamiyet'in kabulü ile bu medeniyet, bu Asya medeniyeti, bu derin ve köklü medeniyet, İslam dünyasına getirilmiştir. Harp, ud, flüt eşliğinden oluşan bir düzen Uygur mabetlerinin duvar resimlerinde çok sık görülür. Ayrıca bir Uygur minyatüründe beş müzikçiden kurulu bir orkestra görülmektedir. Yazıya dayalı müzik yapma-yaratma aşamasına Uygurlular zamanında gelindi. Özellikle "ozan-çalgıcılık", kendine özgü bağımsız bir iş veya meslek niteliği kazandı. Uygurlular, başta Çin, İran, Hint, Arap, Kore ve Japon müzikleri olmak üzere, çevre müzik kültürleriyle yoğun ilişkiler ve etkileşimler içine girdi ve onları etkiledi" Budak Atilla Ogün, 2005: 32,33,34). "Karahanlılar (840-1212) döneminde, Türk müziği İslâmî anlayış doğrultusunda yeniden düzenlenmeye ve özellikle başta Türk dînî mûsikîsi dalında olmak üzere yeni türler, çeşitler ve biçimler oluşmaya başladı. İlkin mescit ve camilerde, sonraları bunun yanı sıra medreselerde yapılan eğitim ve uygulamalarla birlikte Türk dînî müziği İslâmî karakter taşımaya ve klasik Türk mûsikîsinin, dînî iki dalından birincisini oluşturan "Türk câmi mûsikîsinin" ilk örnekleri ortaya çıkmaya başladı. Bunu 12. yüzyılda Hoca Ahmet Yesevî'nin Türklerin eski kamlık ve köklü ozanlık geleneğine dayanan müzik ve dansına *tasavvuf* yoluna açan öncülüğüyle oluşan tekke edebiyatıyla birlikte yavaş yavaş kendini göstermeye başlayan ve Türk dînî mûsikîsinin ikinci kısmını oluşturan "*tekke mûsikîsi*"nin ilk örneklerinin ortaya çıkışı izledi" (Ak Ahmet Şahin, s: 39). "Gazneliler zamanında (962-

1187) Türk müzik kültürü, Gazne kentinde çok yönlü bir değişim ve gelişim gösterdi. Fars, Arap ve Hint müzik kültürleriyle yoğun bir etkileşim içine girdi. Makamsal müziğin belli özelliklerini edindi. Çoğu övgü amaçlı "kaside" türündeki şiirler, "doğaçtan" ve "usûlsüz" ezgilendirildi. "Klasik şiir"le ilintili "klasik müzik" ortaya çıkmaya başladı" (Budak Atilla Ogün, 2005: 35). "Selçuklularla (1040-1157/1308) birlikte Türk müzik kültürü aynı sınırlar içinde Fars ve Arap müzik kültürleriyle birlikte oldu, yan yana yaşadı, iç içe geçti, doğrudan etkileşti ve giderek kaynaştı. Selçuklulardan itibaren müzik, daha sonraları iyice belirginleşecek olacak yapılanmasını sürdürdü: "Kırsal kesimde ve geniş halk kitleleri arasında "halk müziği" olarak; devlet kapısında ve orduda "nevbet (nöbet) mehter müziği" olarak; tekke ve tarikatlarda "dinsel" ya da "tasavvuf müziği" olarak; başta saray olmak üzere, kimi yöneticilerin ve ileri gelen ailelerin konaklarında "sanat/klasik müziği" türünde" (Budak Ailla Ogün, 2005: 36). "9. ve 10. yüzyılda İslamiyet'in Türkler arasında kabulünden sonra, Türk kültürünün ayrılmaz parçası olan Türk mûsikîsi belirgin bir şekilde ortaya çıkmaya başlamıştır. İslam'dan önce Türkler tarafından kullanılan çeşitli yazılar yerine İslam Kültürü'nün birleştirici bir unsuru olan Arap harfleri kullanılmaya başlandı. Bunun devamında ilmî eserler Arapça, edebî eserler Farsça yazılmaya başlandı" (Kaplan Zekâi, 1991: 282).

"Bu zaman sürecinde Fârâbî (870-950), ibn Sînâ (980-1037) Urmiyeli Safiyüddin (1224-1294) ve Timurlar döneminde (1370-1507) Abdülkadir Merâgî (1353-1435) gibi müzik kuramcılarının çalışmalarıyla Türk müziği irdelendi ve incelendi.13. yüzyılda Safiyüddin Abdülmü'min Urmevî (1224-1294)'nin ortaya koyduğu Türk mûsikîsi nazariyatı ve Türk mûsikîsi ses sistemi günümüze kadar ışık tutmuştur. Yine bu yüzyılda Mevlânâ Celâleddin Rûmî (1207-1273)'nin oğlu Sultan Veled (1226-1312) edebiyat ve tasavvufun yanı sıra mûsikî ile uğraşmıştır. Osmanlı dönemi Türk müziğinde,"makamsal/monadik-modal" yapı ağırlık kazanmış, iyice belirginleşmiş, yeni makamlar ve usûller kullanılmıştır. Tahılhâne, mehterhâneye, saray müziği meşkhanesi, Enderun meşkhanesine dönüşmüştür. Enderun meşkhânesi müziği, usta-çırak çalışmaları biçiminde ve uygulamalı olarak yürütülmüştür. "Enderun meşkhânesinde, derslerin başında İslam dininin öğretilmesi gelirdi. Her öğrencinin yeteneğine göre, Kurân-ı Kerim, İslâmî ilimler,

edebiyat, hat sanatı, nakkaşlık ve kuyumculuk v.b. öğretilir, ayrıca öğrencilerin Arapça ve Farsça dersleri almaları sağlanırdı. 19. yüzyıl sonlarına gelinceye kadar Türk müziği hemen hemen ilimsiz, yazısız, notasız ve kulaktan kulağa geçen sanat haline dönüşmüştür. Osmanlının son yıllarına gelinceye kadar yabancı kökenli birkaç kişi dışında Türk müziği kuramı ve eserlerinin notaya alınması konusunda pek eğilinmemiştir. Bunlar Leh asıllı Ali Ufki (1610-1675) ile Kantemiroğlu adıyla tanıdığımız Boğdan Voyvodası Dimitrie Cantemir (1673-1723)'dir. Asıl adı Albert Bobowski olan Ali Ufki, şair ve dilciliğinin yanı sıra, santur çalan bir besteci ve müzisyendir. "Mecmua-i Sâz u Söz" (saz ve söz dergisi) adlı çalışmasında halk müziğine ve klasik müziğe ilişkin örnekleri ve ezgileri notaya dökerek mevcut birikimini belgelendirmeyi amaçlamıştır. Kantemiroğlu olarak bilinen Dimitrie, Türklerin kullandığı ebced notasını yeniden düzenleyerek yüzlerce müzik eserini notaya almış ve günümüze ulaşmalarını sağlamıştır. Nota yazılarının sonuncusu ve en çok tutulmuş olanı "Hamparsum" notasıdır. 1813-1815 yıllarında Hamparsum Limonciyan (1768-1839) tarafından bulunan bu nota yazısı, kolay ve pratik olduğu için oldukça yaygınlaşmıştır. Porteli Batı notası Osmanlı müzikçilerince ilk kez 1830'lu yıllardan sonra Muzika-yı Hümayûn'da kullanılmıştır. Saraydaki müzik hayatının büyük bir canlılık kazandığı dönem ise, 1. Mahmut ve 3. Selim dönemleridir. Bestecilik yönü bulunan 1. Mahmut, saraydaki cariyelerden kurulu bir müzik topluluğu da oluşturmuştur. 3. Selim ney ve tambur çalmış, aynı zamanda Sûzidilârâ, Şevk-i dil, Acembûselik ve Şevk u Târâb makamlarını bulmasının yanı sıra, bu makamlarda birçok Mevlevî âyini, peşrev, yürük semâi ve saz semâileri bestelemiştir. 19. yüzyılda Dînî mûsikî normal seyrini takip etmektedir. Bilhassa Dede Efendi klasik eserlerin yanı sıra bestelediği Âyin, Tevşih, Durak ve ilâhîlerle dikkatleri üzerine toplar. Fakat asrın ikinci yarısında bir duraklama devrinin başladığı görülür. Bu asırda Zekâi Dede'nin klasik ilâhîlerinin yanında bestelediği "Şuğul"ler de çok yaygındır.

20. yüzyılda "Neoklâsizm" akımı devam etmiştir. Enderûnî Hafız Hüsnü Efendi (1858-1919), Rahmi Bey (1865-1924), Şemseddin Ziya Bey (1882-1925), Giriftzen Âsım Bey (1852-1927), Selanikli Ahmet Efendi (1868-1927) Leylâ Saz (1850-1936), Lemi Atlı (1869-1945), Râkım Erkutlu (1872-1948), Şerif İçli (1899-

1956), Suphi Ziya Özbekkan (1887-1966) şarkı formunda eserler vermiş kıymetli bestekarlarımızdır. Bu ekole mensub olan Tanbûri Cemil Bey (1871-1916) de çok kıymetli saz eserleri bestelemiştir. Bu ekolün son temsilcilerinden Selahaddin Pınar (1902-1960) ile Sadeddin Kaynak (1895-1961) besteledikleri film müzikleri ile yeni bir çığrın öncüleri olmuşlardır. 20. yüzyılda Dînî mûsikî alanında yapılan en büyük çalışma dînî eserlerin araştırılıp tespit edilmesidir. Abdülkâdir Töre (1873-1946), Ali Rıza Şengel (1880-1953), Hüseyin Saadeddin Arel (1880-1955), Kâzım Uz (1872-1938) gibi bestekar ve müzikologlar bir hayli dînî eserin notasını toplamış ve bunları defterler halinde tespit etmişlerdir. Ayrıca İstanbul Belediye Konservatuarında Rauf Yektâ (1871-1935), Ali Rifat Çağatay (1867-1935), Ahmet Irsoy (1869-1942), Dr. Suphi Ezgi (1869-1962)'den meydana gelen bir heyet tarafından 13 fasikül "Mevlevî Âyinleri", üç fasikül "Tevşih ve İlâhîler", iki fasikül de "Temcid, Na't, Salât ve Durak" olmak üzere toplam 19 fasikül dînî eser yayınlamıştır. Bu yüzyılda bestelenen dînî eserlerin sayısı geçen yüzyıllara göre oldukça azdır. Ahmet Irsoy, Ahmet Avni Konuk (1871-1938), Saadeddin Kaynak gibi bazı bestekârlar mahdut sayıda dînî eser bestelemişlerdir. Bu yüzyılda Türk mûsikîsi sistemi üzerine de ciddi çalışmalar yapılmıştır. Rauf Yekta Bey, Türk mûsikisi sistemini kuranların ilkidir. Hüseyin Saadeddin Arel de bu konuya son şeklini vermiştir. Ayrıca Yılmaz Öztuna "Türk Mûsikîsi Ansiklopedisi" adlı eseriyle bu alanda büyük bir boşluğu doldurmuştur.

Mûsikînin İslâm Dîni'ndeki Yeri

İslam'ın ilk yıllarında mûsikî ile ilgili herhangi bir yasak olmadığı hatta, Hz. Muhammed'in (S.A.V.), Kuran-ı Kerîm ve ezanın güzel sesli kimselerce okunmasını tavsiye etmiş olduğu ve mûsikînin mübâh olduğuna dair hadisler buyurduğu bilinmektedir. Tarihte, İslam toplumunun sâfiyetinin bozulduğu ve devam eden doğru çizginin çeşitli yönlere doğru kırıldığı nokta olarak, Emeviler dönemi gösterilir (Aycan irfan, 1998: 155). Özellikle Emevi halifesi 1. Velîd'den sonra, mûsikî ve eğlencenin toplumda yaygınlaşması, hanedanın ve diğer devlet adamlarının zevk ve sefaya düşkünlüklerinden dolayı mûsikî bir eğlence unsuru olarak görülmeye başlanmış, o dönemdeki birtakım insanların yanlış tutumlarından dolayı da mûsikî, tabiri caizse mahkûm edilmiştir. Mûsikînin, İslam toplumu, fertleri ve ibadetlerin yerine

getirilmesinde yapacağı olumsuz etkileri ve endişeleride, bu durumun bir sonucudur. Özellikle bu düşünceler, mûsikîyi yasaklamada en kuvvetli sebepler olarak düşünülebilir. Bunların dışında, daha sonraları yeni mezhep ve tarikatlar türleri ortaya çıktıkça, mûsikînin ibadetteki yeri tartışmaya açılmıştır. İslam dininde mûsikî konusu, ayet ve hadisler açısından muhaddisler, müfessirler, fakihler ve diğer âlimler tarafından ele alınmıştır. Zaman zaman mûsikîye karşı olanlar tarafından bu ayet ve hadislere değişik anlamlar verilmiş, bazen de verilen anlamlar okuyan kişiler tarafından anlaşılmamıştır. Yine mûsikî konusunda Hz. Peygamber (S.A.V.)'in uygulamalarından daha çok, sahabe sözlerine ve mevkuf hadis'e dayanılmış ve bu sebeple mûsikî konusunda Müslümanlar farklı görüşlere sahip olmuşlardır.

İslam'ın ana kaynaklarından biri olan Kurân-ı Kerîm'in ayetlerine bakıldığında mûsikî lehinde yahut aleyhinde bir hüküm olmadığı görülmektedir. Elbette ki helâl olduğu kesin olan hususlarda bile, maksat kötüye kullanıldığında, bu hususların helalden haram noktasına ulaşacağı bilinmektedir. Ancak, kötüye kullanılması olası hususları tamamıyla haram olarak nitelendirmek de Allah'ın kullarına bahşettiği nimetleri kısıtlama ve onları bundan mahrum etmek anlamına gelir. Bu da her ne niyetle olursa olsun insanları büyük bir yanlışa sürüklemekten başka bir şey olmaz. Kurân-ı Kerîm'de birden fazla anlama gelen kelimelerden yola çıkarak, mûsikîye yakından yahut uzaktan en ufak bir ilgisi bile bulunan kelimelerden ve bu kelimelerin geçtiği birtakım ayetlerden, mûsikînin haram veya helal oluşuyla ilgili delil aranmıştır. Her iki görüşü savunanlar, bu ayetler vasıtasıyla kendi doğrularını ispat için uğraşmışlardır. Ne var ki, Kurân-ı Kerîm'de geçen bu ayetlerden bu konuyla ilgili hüküm çıkarmak doğru değildir. Mûsikînin haram ve helal tartışmasında Kuran-ı Kerîm dışında hadislerden de deliller ileri sürülmüş, görüşler ispata uğraşılmıştır. Mûsikînin mübah olduğuna dair delil gösterilen hadislerin, net, rivayet bakımından sağlam (hemen hepsi kütüb-i sitte ve sağlam 6 veya 9 hadis kaynağında geçen), ve İslâm'ın genel prensiplerine ve dünya görüşüne daha uygun olduğu görülmektedir. Ne var ki, bunlar arasında mevzu olanlar da mevcuttur. Mûsikîyi haram olarak gösteren hadisler ise; daha çok mevzu olan, bir kısmı râvînin kendi mütâlaası, isnadda Peygamberimize ulaşmayan ve bir kısmı da o hadisle ilgili olan olayın tam olarak anlaşılmaması sebebiyle,

mûsikîye karşı olarak delil gösterilmiştir. Hadis kaynaklarında, mûsikînin lehinde ve aleyhinde olan hadisler yaklaşık 50 civarındadır (Akdoğan Bayram, 1999: 385). Mûsikînin helal olduğuna delil sayılan ayetler; Rûm: 15, Zümer: 18, Fâtır: 1, Lokman: 19, A'raf: 32, 157, 172 (Uudağ Süleyman,2004:29,33). Mûsikîyi haram kıldığı iddia edilen ayetler; Lokman: 6-16, Necm: 59-61, En'am: 35, İsrâ: 64, Kasas: 35, Furkan: 72, Şuara: 224 ayetleridir. Görüldüğü üzere, Kuran-ı Kerim'de Lokman sûresinin 6 ve 16. ayetleri, mûsikînin haram olduğuna dâir delil olarak görülmektedir. Ne var ki aynı sûrenin 19. ayetiyle de mûsikînin helal olduğu savunulmuştur. Hatta bazı kaynaklarda bazı sûreler, mûsikînin hem helal hem de haram olduğunun kanıtı olarak gösterilmektedir. Böyle bir tezatın Kuran-ı Kerim'in bünyesinde var olduğunu düşünmek imkânsızdır. Ayrıca bu durum Kuran'ın dünya görüşüne de ters düşmektedir. Aslında sadece bu örnek bile, Kuran-ı Kerim'de mûsikîyle ilgili ne açık ne de dolaylı bir hükmün olmadığını söylemeye yeterli olabilir.

Sonuç

Kuran-ı Kerîm'de, mûsikînin dînî hükmü ile ilgili açık bir ifade kullanılmamıştır. Bir konuda kesin hüküm verebilmek için elimizde ispatı mümkün olan kaynaklar olmalıdır. Aksi hâlde, konunun geçerliliği kabul edilemez. Demek ki, mûsikînin dîni hükmünü, Kurân'ın lafızlarında değil, prensiplerinde aramak gerekir. Bu prensipleri anlayabilmek için de Peygamberimiz'in yaşadığı döneme ve O'nun yaşadığı olaylara, en önemlisi de olaylar karşısında gösterdiği tavırlara bakmak gerekir. Peygamberimizin tavırlarından yola çıkarak, İslamiyet'in diğer pek çok konuda olduğu gibi, mûsikiye karşı da hoşgörülü olduğunu söylemek mümkündür. Özellikle dînî mûsikî formlarının, helal-haram tartışmalarının dışında tutulması gerektiği kesindir. Hiçbir art niyet düşünülmeksizin, bilakis, tamamen dînî ve ilâhî hislerle yapılan bu mûsikî, insanların Allâh'a olan aşklarını ifade ettikleri ve hatta O'na yaklaştıklarını düşündükleri bir türdür. Bu mûsikînin amacı dînî duyguları kuvvetlendirmekten başka bir şey değildir. Günde 5 vakit mûsikî ile okunan ezan, tamamen bu amaca hizmet etmektedir.

KAYNAKÇA

Ak, Ahmet Şahin. (2002). *Türk Mûsikîsi Tarihi*. Ankara: Akçağ

Akdoğan, Bayram. (1999). *Bazı Ayet ve Hadisler Doğrultusunda, İslâm Açısından Mûsıkî Sanatının Değerlendirilmesi*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi.

Ataman, Ahmet Muhtar. (1928). *Mûsikî Tarihi.* İstanbul.

Aycan, İrfan. (1998). *İslâm Toplumunda Eğlence Sektörünün Ortaya Çıkışı*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi.

Budak, Ogün Atilla. (2006). *Türk Müziğinin Kökeni-Gelişimi.* Ankara: Phoenix Yayınevi.

Çoban, Adnan, (2005). *Müzikterapi*. İstanbul: Timaş Yayınları.

Kalender, Ruhi. (1989) *Ruh Hastalıkları Tedavisinde Mûsikî*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi.

Kalender, Ruhi. (1999). *XV. Yüzyıla Kadar Arap İran ve Türk Mûsıkîsinin Kısa Tarihçesi*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi.

Kaplan, Zekai. (1991). *Dini Musiki Dersleri*. İstanbul: Milli eğitim yayınları.

Özkan, İsmail Hakkı, (1994). *Türk Mûsikîsi Nazariyatı ve Usûller.* İstanbul: Ötüken

Tanrıkorur, Cinuçen, (1998). *Müzik Kimliğimiz Üzerine Düşünceler*. İstanbul: Ötüken

Tanrıkorur, Cinuçen, (2001). *Biraz da Müzik.* İstanbul: Zaman Kitap

Uludağ, Süleyman. (2004). *İslam Açısından Musiki ve Semâ.* İstanbul: Dergâh.

ÜÇ DÖNEM; ÜÇ "BATICILIK" ALGISI

Şarika BERBER[*]

GİRİŞ

II. Meşrutiyet Devri, Türk fikir hayatının belki de en önemli dönemlerinden biridir. Zira Meşrutiyet Devri fikir akımları, gelecek neslin sosyo-kültürel mirası olmuştur. Meşrutiyet dönemi entelektüellerinin zihinleri: "Bu ülkenin kurtuluşu ne ile mümkün olabilir?" sorusu ile fazlaca meşgul idi. Devrin aydın kuşağı olan, Genç Osmanlılar ve Jön Türkler, Batının makus kaderini değiştiren 300 yıllık çabanın tek kelimelik formülün "sekülarizm" olduğunu net bir şekilde anlamışlardı. Zira Ortaçağ skolastik düşünce, değişim ve gelişimin önünde kara ve kalın bir duvar idi. Katolik Hristiyanlığın, dini oligarşiyi merkez alan hayat algısında 'insan' kavramı yoktu. Avrupa aklı, yüzyıllar süren sancılı bir süreçten sonra terakki için Katolik Tanrı ile yollarını ayırdı ve "sekülarizm, laiklik" ilkesi ile Tanrısını, Pazar ayinleri, vaftiz ve evlenme gibi ritüeller arasına sıkıştırdı. Ve Batı insanı bağımsızlığına kavuştu. Batının Katolik Tanrısı ile yaptığı bu anlaşma, Batının sanayileşmesi, kapitalistleşmesi ve modernleşmesi gibi bir dizi göz kamaştıran ilerlemeye de sebep teşkil etti.

Avrupa'nın bu tecrübesi şüphesiz bazı Osmanlı aydınları için ilham kaynağı olmuştur. Devrin kimi münevverleri, Osmanlı Devleti'nin son iki yüzyıldaki sükûtunun, ancak olumlu yönde meydana gelen gelişim ve değişim olarak tanımlayacağımız 'seküler modernleşme' ile gerçekleşeceğine yürekten inandılar. İşte bu noktada Batıcılık fikri akımı, zuhur etti. Osmanlı Devleti'nde Batıcılık, öncelikle Batı müesseselerinin kopyalanması ve Osmanlı Devleti'ne getirilmesi olarak yorumlandı. Daha sonraki dönemde ise hayatın tüm birimlerinde; sosyal, kültürel ve ekonomik gibi alanda batılılaşma benimsenecektir.

[*] Doç. Dr., Gazi Üniversitesi, Tarih Bölümü, El-mek: sarika@gazi.edu.tr.

Osmanlı modernleşmesinin en mühim padişahı şüphesiz II. Abdülhamit'tir. Abdülhamit, din ve modernleşmeyi birbirinden ayrılmayan bir bütünün iki yarısı olarak görmekteydi. Abdülhamit, Osmanlı Devleti'ni Müslüman unsura yaslanarak ayakta tutmaya çalışmıştır. İzlenen İslamcılık politikası yanında ordu ve eğitim alanında Avrupai tarzda en büyük ve yaygın modernizasyon bu devirde gerçekleştirilmiştir. Abdülhamit, devletin geri kalmışlığına çözüm ararken Batıdan ilham almayı İslâm'a aykırı görmez. Hatta Batıcılığı ve İttihâd-ı İslam'ı devletin geri kalmışlığına ve kurtuluşuna çare olarak görür.

20. yüzyıl, millî devletlerin yüzyılı olacaktır. Atatürk, bu gerçeğin farkındadır. Atatürk öncelikle batı tarzı Türk devleti oluşumunu destekledi. 20. yüzyıl devletlerinin de iki temel prensibi vardır; milliyet ve medeniyet. Atatürk, Türkiye Cumhuriyeti Devleti'nin milliyetini Türklük; medeniyetini ile Batı temelinde kabul eder. Atatürk'ün Türk İnkılâbı için öngördüğü iki vazgeçilmez unsur "Milliyet ve Medeniyet" prensibi, onun hayatı boyunca yapacağı tüm inkılapların dayanağı olacaktır.

Atatürk dönemi, Batıcılığının; 'temel ilke ve hedef' olduğu yadsınamaz bir gerçekliktir. Mustafa Kemal Atatürk, bunu açık ve net olarak defaatle ifade etmiştir. Atatürk, yeni Türk Devleti için nihai hedef olarak Batıcılığı, köklü inkılaplarla gerçekleştirme gayreti içinde olmuştur. Atatürk, muasır medeniyet seviyesine erişmek için Türkleşme pratiğini de hayata geçirmeyi hedeflemiştir.

İsmet İnönü ise, Türk inkılabının Osmanlı aydınlanmasından farklı olduğuna inanır. İnönü, Atatürk'ten devraldığı inkılapların savunucusu olduğu aşikârdır. Lâkin İnönü, inkılapların halk tabanına yayılmasını önceler. Zira toplumun sahip çıkmadığı ve kabul etmediği her türlü yeniliğin akîm kalacağını bilir. Türk toplumu pekâlâ Avrupa gibi kendi Rönesans ve Reformunu gerçekleştirebilir. Bu da ancak Batı toplumu gibi Batının ana kaynaklarına yönelerek olacaktır. Bu hamle, tarihi süreç içinde Türk toplumunun 'Batı' kavramına getirdiği ilk derin bakıştır. Türk Hümanizmi olarak adlandırılan bu akım, Türk Rönesansı tasavvurundan başka bir şey değildir.

Ele alınan çalışma; bu üç önemli simanın "Batılılaşma" kavramını nasıl algıladıklarının mukayesesinden ibarettir.

ABDÜLHAMİT 'İN BATICILIK ALGISI

Abdülmecit ve Abdülaziz devirlerinde yayılmacı emperyalist Avrupa devletlerinin baskısı Osmanlı üzerinde iyice hissedilmeye başlamıştı. Kırım Harbi sırasında ve sonrasında Osmanlı'nın aldığı dış borçlar Devleti yıkım sürecine götürmüştü. Osmanlı Devleti 1856-1875 yılları arasında 16 defa dış borç almıştır. Yine aynı dönemde aldığı borcun faizini dahi ödeyemeyen Osmanlı Devleti yabancı devletlerin etkisi altına girdiği gibi misyonerlik faaliyetlerinin de yürütüldüğü bir saha haline gelmişti. II. Abdülhamit babası ve amcasından aldığı bu enkazı ayakta tutmaya çalışırken büyük sıkıntılar yaşamıştır. II. Abdülhamit[1] 1875 yılında Rus etkisi altında kalan bir Osmanlı Paşası olan Mahmut Nedim'in - halk arasında Nedimof olarak bilinir- tarihi bir hata yaparak aldığı dış borçlarını ödeyemeyeceğini bildirerek tüm dünyaya iflas ettiklerini duyurmasının ardından, iflas etmiş bir sermayenin ve maliyenin başına geçmişti [2].

Aynı dönemlerde Balkanlarda isyanlar patlak vermiş, Ortadoğu'da kaynamalar başlamış ve azınlıklar önemli bir tehdit unsuru haline gelmişti[3].

---

[1] II. Abdülhamit, 21 Eylül 1842 Çarşamba günü, Osmanlı payitahtında Çırağan Sarayı'nda dünyaya gözlerini açmıştır. Babası I. Abdülmecit annesi Çerkez Tir-i Müjgan Kadın Efendi'dir. Çocukluğunda sık sık hastalanan zayıf bir bünyeye sahip olan Abdülhamit 11 yaşındayken annesini veremden kaybetmiştir. Daha sonra Abdülhamit'in bakımını üvey annesi Perestû Kadın Efendi üstlenmiştir. Abdülhamit devrin en iyi hocalarından ders almış kendi döneminin ilimlerini büyük ölçüde öğrenmişti. Doğunun ve batının ünlü şair ve yazarlarını tanımış Abdülhamit, Türkçeyi Gerdan Kıran Ömer Efendi'den, Farsça gramerini Ali Mahvi Efendi'den, Arapçayı Ferid ve Şerif Efendilerden, Bâb-ı Âli tarihini Vak'anüvis tarihçi Lütfi Efendi'den, Fransızcayı Gadret ile Ethem ve Kemal Paşalardan öğrenmiştir. Ayrıca Abdülhamit musikiyi İtalyan sanatçı Guatelli ile Lombardi adındaki hocalardan öğrenmiş çok iyi piyano çalan ve iyi bir marangoz ustasıydı. Bkz.: Mehmet Bicik, **Bilinmeyen Yönleriyle II. Abdülhamid**, Akis Kitap, İstanbul 2008, s.13-15.

[2] Özgür Yıldız, **II. Abdülhamid Devrinden I. Cihan Harbine İstanbul'da Amerikan Misyoner Faaliyetlerine Bir Bakış**, Ankara 2012, s.2741.

[3] Şerif Mardin, **Yeni Osmanlı Düşüncesi, Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce**, Cilt 1, İletişim Yayınları, İstanbul 2002, s.51.; Fransız tarihçi yazar François Georgeon, Abdülhamid II le Sultan Calife, Türkçe ismiyle Sultan Abdülhamid adlı eserinde; "*Abdülhamid'i anlamak bugünkü Türkiye'yi anlamaktır*" demiştir. Bkz.; Mustafa Gündüz, *"II. Abdülhamid Dönemi Eğitimi ve İdeolojisi Üzerine Araştırmalar"*,

İktidarı ele geçiren Abdülhamit ilk olarak İngiliz yanlısı Mithat Paşa ve onun kadrosunu dağıttıktan sonra imparatorluk içinde ve dışında denge siyasetini izlemeye başlayacaktır. Abdülhamit, Tanzimat'ın karşılıksız batı yanlısı kültürel anlayışına karşıdır. Nitekim kendisi, İslamcılığı (İttihad-ı İslam)bir devlet politikası haline getirmiş, eğitim ve teknoloji alnında Batıyı model alan hamleler yapmaya başlamıştır [4].

Aslında Osmanlı siyasi hayatında İslamcılık (İttihad-ı İslam)[5] Abdülaziz'in son zamanlarında kullanılmaya başlanmıştı. Abdülhamit dönemi İslamcılık yorumu ise Osmanlı hilafetini ve devletini Müslüman unsura yaslanarak ve ondan güç alarak ayakta tutma şeklinde özetlenebilir. İzlenen İslamcılık politikası yanında ordu ve eğitim alanında Avrupai tarzda en büyük ve yaygın modernizasyonun bu devirde yürütüldüğü de görülür[6]. Görüldüğü gibi, Abdülhamit, Batıcılığı, İslam'a aykırı görmemiştir[7].

Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi, Cilt 6, Sayı 12, İstanbul 2008, s. 243-286.

[4]Selçuk Akşin Somel, **Osmanlı'da Eğitimin Modernleşmesi**, Bilim ve Sanat Vakfı, İstanbul 2011, s. 75.

[5]İslamcılık, İttihad-ı İslam adı altında 1870 yılından itibaren Osmanlı Devleti'nin hakim siyasi düşüncesi olmakla beraber, bir fikir hareketi olarak ortaya çıkışı, yaklaşık 40 sene sonra II. Meşrutiyet sonrasında Sırat-ı Müstakim 'in 14 Ağustos 1908'de yayın dünyasına girişiyle başlatılmaktadır. İsmail Kara, **Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi**, Cilt 1, Risale Yayınları, İstanbul 1986. s. 28.

[6]Niyazi Berkes'in Abdülhamit'e ilişkin yargıları son derece serttir. Sebebi, II. Mahmut'la başlayıp Tanzimat'la yükselen çağdaşlaşma hareketinin ivmesinin Abdülhamit döneminde düştüğünü, hatta bastırılmaya çalışıldığını savunur. Berkes, Abdülhamit döneminin temel özelliklerini; gelenekçilik, Batıya karşı olmak, İslamcılık ve şeriatçılık akımlarının yaygın olduğunu ifade eder. II. Abdülhamit dönemi için; "18.yy'dan beri hiçbir zaman 'Şarklılık' ve Ortaçağ İslam uygarlığı bu zamanki kadar ideal bir model haline getirilmemişti." diyen Berkes, bu durumun ve baskı ortamının kaçınılmaz olarak Batılı fikirlere dönük ilgiyi arttırdığını söyler. "Avrupa'nın ne kadar materyalisti, natüralisti ve pozitivisti varsa Abdülhamit'in gümrük duvarlarını aşarak kafalara ulaştığını" ifade eder. Berkes; "Her baskı düzeni gibi, Abdülhamit rejimi de düşünceyle baş edememiştir!" sözleriyle farklı bir Abdülhamit portresi çizer. Bkz: Niyazi Berkes, **Türkiye'de Çağdaşlaşma**, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2010, s. 364-386.

[7]Ergun Yıldırım: "Dinin modern çerçevede yeniden yorumlanarak yeni bir din anlayışı oluşturulmaya çalışılmasının iki nedeni olduğunu söyler. Birincisi, dini, modernleşme sürecine katılmasını kolaylaştıracak biçimde yorumlamak. İkincisi

Bu noktada II. Abdülhamit'in kızı olan Ayşe Osmanoğlu'nun babasını anlattığı satırlara bakmanın faydalı olacağı kanaatini taşıyorum: *"Aklı batıda kalbi doğuda olan Abdülhamit hususi hayatında dindar olmakla beraber dünyayı anlamaya çalışan bir liderdi. Kendisi modernleşmeyi sadece devlet politikası olarak değil kendi özel hayatı sınırları içerisine de alan bir karakterdi. Açıkça Avrupa müziğini Türk müziğine tercih etmişti. Resme ve marangozluğa ilgi duymaktaydı. Tiyatroya olan merakını asla gizlemezdi. Kendisi tam manasıyla muhafazakâr bir inkılapçıydı. Köklü reformlar yapmıştı. Kendi saltanatı yıllarında payitahta; havagazı, elektrik, demiryolu ve tramvay gibi yenilikleri getirmişti. Ayrıca hususi hayatında alaturka hamam yerine Avrupa banyosunu kullanırdı."*[8], "*Kendi iç dünyasında ve İslam anlayışında asla kaderciliğe yer vermezdi. Ona göre en önemli tılsım çalışmaktı.*"[9].

Halil İnalcık Abdülhamit'in modernlik algı ve uygulamalarını anlatırken şu ifadeleri kullanır: *"Modernleşmede en önemli olay hayat görüşü ve davranışlarda görülen değişmelerdir*!"[10]. "*Nitekim Abdülhamit kendini sürekli yenileyen bir lider olmuştu. Bu noktada eğitim reformlarına girişen Abdülhamit, İstanbul Üniversitesi diye tanınan Darülfununu çok etkin bir hale getirdi. Ayrıca iki büyük sultani olan Galatasaray ve Darüşşafaka okulları bu dönemde Türkleşmiş bir nitelik kazandı. Aynı zamanda adli ve hukuki büyük reformlara da bu dönemde imza atılmış ve devlet daha merkezi bir yapıya bürünmüştü*.[11]

Abdülhamit, kültür ve uygarlık kavramlarının birbirlerinden kesin hatlarla ayrılamayan bir bütün[12] olduğunu kabul eder. Bu

---

ise, modernleşme değişimine direnen dinin direncini kırarak pasifleştirmek." Bkz.: Ergun Yıldırım, **Değişen Din Anlayışının Sosyolojisi**, İstanbul 1999, s. 112-113.

[8] Ayşe Osmanoğlu, **Babam Sultan Abdülhamid**, Timaş Yayınları, 2013, s. 35-36.

[9] Ayşe Osmanoğlu, **Babam Sultan Abdülhamid**, Timaş Yayınları, s. 24-25.

[10] Halil İnalcık, *"Atatürk ve Türkiye'nin Modernleşmesi",* **Atatürkçü Düşünce El Kitabı**, Ankara 2004, s.126.

[11] Bernard Lewis, **Modern Türkiye'nin Doğuşu**, Türk Tarih Kurumu, Ankara 2007, s.180-181.

[12] Broislaw Malinowski, **İnsan ve Kültür**, (Çeviren.; M. Fatih Gümüş), Verso Yayıncılık, Ankara 1990, s.39.

kavramların din, felsefe, sanat ile zıtlaşmadığına[13] inanan Abdülhamit tüm yönleriyle ilerlemeden yanaydı.

Buna rağmen Karpat, Abdülhamit'in merkezi otoritesi ne kadar da güçlü olursa olsun Batı'nın bireyci yapısının, Osmanlı Devleti'nin kolektivist cemaat yapısını darmadağın edeceği gerçeğini Abdülhamit'in öngöremediğini ifade eder[14] ki kısmen doğrudur. Şöyle ki; Batı, ferdiyetçidir, lâkin İslâm dininin merkezinde fert vardır. Tüm dini prensipler ferd içindir, ferdin tekâmülü için vardır. Fert değişirse ancak toplum değişir. Osmanlı Devleti Millet Sistemi (cemaat sistemi), tüm yapıyı bir arada tutan zamk görevi yapmaktaydı. Yani Millet Sistemi, siyasî teşkilatlanmanın diğer bir adıydı Osmanlı Devleti'nde. Nitekim bu misyon Türkiye Cumhuriyeti Devleti'nden 'Türk Vatandaşlığı' başlığı altında ortaya çıkacaktır.

Peki Abdülhamit devri İslâmcı[15] aydınlar, Abdülhamit dönemi Batıcılık ve modernlik hareketlerine onun gibi mi bakıyorlardı? Şüphesiz hayır! İslâmcı aydınlar, II. Abdülhamit devrinde fikirlerini açıklama imkânı bulamadıklarına inanarak, muhalif bir grup oluşturmuş yahut muhalif bir gruba katılmışlardır. Nitekim II. Meşrutiyetten sonra İslamcılar[16] tarafından çıkarılan dergilerde

---

[13] Necati Önder, *"Zihniyet Farklılıkları ve Kültür"*, **Erdem**, Cilt 1, Sayı 1, Ocak 1985, s.84.

[14] Kemal H. Karpat, **Türk Dış Politikası Tarihi**, Timaş Yayınları, İstanbul 2012, s. 67.

[15] Osmanlı Devleti'ndeki İslamcılık hareketini bir kalkınma ve kurtuluş ideolojisi olarak Osmanlıcık hareketinin devamı, milliyetçilik (Türkçülük) cereyanının öncesi şeklinde ele alınabilir. Osmanlıcılık, İslamcılık ve Türkçülük hareketleri için toplu olarak ilk fikir yürütenlerden birisi Yusuf Akçura'dır. Osmanlı Devleti'nin yıkılış sürecinde birçok aydın, devleti ve milleti kurtaracak değişik fikirler aramaya başladılar. Ortaya birçok görüş ve farklı çözüm önerileri sunuluyor, bunlar aydınlar arasında tartışılıyordu. Ancak bu görüş ve öneriler arasında Yusuf Akçura'nın 'Üç Tarz-ı Siyaset' adlı makalesi fazlaca öne çıkmış ve büyük önem kazanmıştır. İsmail Kara, **Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi**, Cilt I, Risale Yayınları, İstanbul 1986, s.27.; Yusuf Akçura, **Üç Tarz-ı Siyaset**, Ankara 2011.; Ayrıca Akçura'nın ele aldığı konuları 10 yıl sonra 1913'te Ziya Gökalp "Üç Cereyan", başlığı altında makaleler serisinde yeniden dile getirdi. Türk Yurdu'nda çıkan bu makaleler daha sonra Türkleşme-İslamlaşmak-Muasırlaşmak adı altında yayınlanır. Ziya Gökalp, **Türkleşmek-İslamlaşmak-Muasırlaşmak**, Ötüken Yayınları, İstanbul 2014.

[16] Abdülhamit devri İslam dünyasındaki fikir hareketleri üzerinde yapılan araştırmalarda metot ve düşünce ayrılıkları nedeniyle İslamcılar esas olarak

Abdülhamit ve istibdadının aleyhinde ve ordu ile İttihat Terakki lehinde ifadeler sıkça yer alır.

ATATÜRK'ÜN "BATICILIK" ALGISI

Şüphesiz, Atatürk, 20. yüzyılı iyi okuyan bir liderdi. İmparatorlukların yıkıldığı ve milli devletlerin doğduğu bu yüzyıl; kadîm geleneklerin yerini modernleşmenin aldığı bir devir olacaktır. Atatürk, Osmanlı Devleti'nin son üç yüz yıllık geri kalmışlığına ancak ve ancak 'medenileşme' ile son verileceğine yürekten inanmıştı. Medenileşme, modernleşmeyi -*daha iyi yönde ilerleme ve gelişmeyi*- sağlayacak yegâne unsur idi[17]. Sonuçta Atatürk, medenileşme ve modernleşme için Batıcılıkta karar kıldı. Atatürk'ün: *"Milletimizin hedefi, milletimizin ideali, bütün dünyada tam anlamı ile medeni bir sosyal toplum olmaktır. Bilirsiniz ki dünyada her kavmin varlığı kıymeti, hürriyet ve bağımsızlık hakkı, sahip olduğu ve yapacağı medeni eserlerle uyumludur. Medeni eser meydana getirmek kabiliyetinden yoksun olan kavimler, hürriyet ve bağımsızlıklarından ayrı tutulmaya mahkûmdurlar. İnsanlık tarihi baştanbaşa bu dediğimi doğrulamaktadır. Medeniyet yolunda yürümek ve başarılı olmak, hayatın şartıdır. Bu yol üzerinde duraksayanlar veyahut bu yol üzerinde ileri değil geriye bakmak cahilliği ve tedbirsizliğinde bulunanlar, medeniyetin coşkun seli altında boğulmaya mahkûmdurlar. Medeniyet yolunda başarı yenileşmeye bağlıdır. Sosyal hayatta, ekonomik hayatta, ilim ve fen sahasında başarılı olmak için tek gelişme ve ilerleme yolu budur. Hayat ve geçime egemen olan kuralların zaman ile değişme, gelişme ve yenilenmesi zorunludur. Medeniyetin buluşlarının, tekniğin*

---

modernist ve muhafazakâr olarak ikiye ayrılır. Cemaladdin Efgani ve Seyyid Ahmed Han, modernist ve rasyonalisttir. Mustafa Sabri, Derviş Vahdeti, Said Nursi ve Elmalılı Hamdi Yazır muhafazakâr ve nakilcidir. Bunlardan birincisi içtihada karşıdır. İkincisi içtihada taraftar olmasına rağmen şartları elverişli bulmadığı için muhaliftir. Muhafazakârın, muhafazakârlık vasfını fikirlerinden dolayı değil de yaşayışlarından ve büyük ölçüde Cumhuriyet idaresine karşı aldıkları tavırdan kazandıkları söylenebilir. Bkz.: İsmail Kara, **Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi**, Cilt I, Risale Yayınları, İstanbul 1986, s.37-39.

17 *''Millet açıkça bilmelidir; medeniyet öyle güçlü bir ateştir ki, ona ilgisiz kalanları yakar, yok eder. İçinde bulunduğunuz medeni ailede layık olduğumuz yeri bulacak, onu koruyacak ve yükselteceğiz. Kolay geçim, mutluluk ve insanlık bundadır.''* Bkz.: **Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri II, (1906-1938),** Ankara 1959, s. 206.

harikalarının, dünyayı değişiklikten değişikliğe uğrattığı bir devirde, asırlık köhne zihniyetlerle, geçmişe bağlılıkla varlığın korunması mümkün değildir.''[18]. *''Memleketler muhteliftir, fakat medeniyet birdir ve bir milletin gelişmesi için de bu yegâne medeniyete iştirak etmesi lâzımdır.''*[19]. *''Milletimizi en kısa yoldan medeniyetin nimetlerine kavuşturmaya, mesut ve refahlı kılmaya çalışacağız ve bunu yapmağa mecburuz.''*[20]*''* ifadelerinden de anlaşılacağı gibi o, Batı medeniyetini kıtasal değil uluslararası olarak nitelemiştir. Bu yüzden kendisi Batı medeniyetinin tüm şubelerini almakta hiçbir sakınca görmez.

Atatürk dönemi Batılılaşma ile Batı ilkeleriyle bütünleşmiş Türk kimliğinin öne çıkması hedeflenmişti. Türk Kültürü halk kaynağından beslenecek ve çağdaş medeniyet içinde layık olduğu yeri alacaktı. Bu maksatla öğretim birleştirilmiş; Milli Eğitim Bakanlığı bünyesi içinde eğitim millileştirilmiş; alfabe değişikliği ve dilde sadeleştirme ile yeni dilin ve kültürün tabana yayılması hedeflenmiş; Türk Tarih ve Türk Dil Kurumları ve yeni üniversiteler açılmıştı[21].

Şüphesiz, Atatürk'ün Batı medeniyeti için öngördüğü iki temel ilke; lâiklik ve millîliktir. Zira döneminde lâiklik; ilke ve uygulamalarıyla hayata aktarılacaktır. David Kushner'in Atatürk dönemi Batıcılığının olmazsa olmaz lâiklik pratiğini şu sözlerle açıklar: *''Modern laiklik ve Batıcılık, Türkçülerin tasavvur ettikleri hudutları aşmıştır. Dini kurumlar kaldırılmış, İslamî hukuk sistemi okullardaki yerini kaybetmiştir. Z. Gökalp'in görüşünün aksine İslam dini artık resmen Türk kişiliğinin ve Türk kültürünün bir parçası olmaktan çıkmıştır.*[22]*''* .

Burada Kushner'in yeni Türk devletinde, İslâm dininin Türk kişiliğinin ve kültürünün bir parçası olmaktan çıkması ifadesi yanlıştır. Zira İslâm dini artık Atatürk ile beraber Türk toplumu şekillendiren 'ana unsur' olmaktan çıkmıştır. Atatürk'ün: *''Devletin*

---

[18] **Atatürkçülük, I. Kitap**, İstanbul 1988,s.351.

[19] **Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri II,** s.223.

[20] Mustafa Selim İmece, **Atatürk'ün Şapka Devriminde Kastamonu ve İnebolu Seyahatleri (1925)**, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara1959, s. 39.

[21] Niyazi Berkes, **Türkiye'de Çağdaşlaşma**, Ankara 1973, s. 279.

[22] David Kushner, **Türk Milliyetçiliğinin Doğuşu**, (Çevirenler; Şevket Serdar Türet-Rekin Ertem-Fahri Erdem), Kesit Yayınları, İstanbul 2009, s. 193.

resmi dini yoktur, Türk devleti laiktir, devlet idaresinde bütün kanunlar, nizamlar ilmin muasır medeniyete temin ettiği esas ve şekillere, dünya ihtiyaçlarına göre yapılır ve tatbik edilir.''[23] sözünü İslâm dininin reddi değil, Batı tarzı laik bir devletin kabulü olarak okumak daha doğru olacaktır.

Nitekim Karpat'ın: "*Türkiye'de laiklik, Osmanlı yönetici elitinin (başka bir deyişle devletin) sosyo-ekonomik değişime tepki göstermeye başladığı on altıncı yüzyılın sonlarında ortaya çıktı. Yönetici elit, bir çeşit Türk-İslam Aydınlanması ortaya koyarak rasyonalizme başvurdu ve devlet kurumlarını yeniden yapılandırmak üzere bir dizi reforma girişti. Bunu pozitivizm, milliyetçilik ve nihayet 1945-46'da demokrasi takip etti. Bu süreç, bütün safhaları kapsayan bir kavram olan modernleşme ismini aldı. Modernleşme (yani eski dildeki muasırlaşma ve bugünkü çağdaşlaşma) çağdaş dünyanın bir parçası haline gelmek anlamını taşıyordu. Yürürlükteki modernleşme ise devletin somut tercihleri doğrultusunda ilerleyen bir ideolojik evrimdi ve yönetici elitin ezici çoğunluğu, gitgide, modernleşmeyi sağlayan (tek olmasa bile) en önemli yolun laiklik olduğu fikrine varmıştı.''*[24] tespitinden de anlaşılacağı gibi, Atatürk'ün yeni Türk devletinin geri kalmışlığına getirdiği tek ve nihaî çözüm laik Batı idi.

Atatürk, pratikte İslâm dini ile Batıcılığın çeliştiği noktalarda ise: *''Biz her görüş açısından medenî insan olmalıyız. Çok acılar gördük. Bunun sebebi dünyanın vaziyetinin anlamayışımızdır. Fikrimiz, düşüncemiz, tepeden tırnağa kadar medenî olacaktır. Şunun bunun sözüne ehemmiyet vermeyeceğiz. Bütün Türk ve İslâm âlemine bakın; düşüncelerini, fikirlerini medeniyetin*[25] *emrettiği değişiklik ve yükselmeye uydurmadıklarından ne büyük felâket ve ıstırap içindedirler. Bizim de şimdiye kadar geri kalmamız, en nihayet son felâket çamuruna batışımız bundandır. 5-6 sene içinde kendimizi kurtarmışsak zihniyetlerimizdeki değişmedendir. Artık duramayız. Mutlaka ileri gideceğiz; çünkü mecburuz. Millet açıkça bilmelidir, medeniyet öyle kuvvetli bir ateştir ki, ona kayıtsız*

---

[23] Afet İnan, **Medeni Bilgiler ve M. Kemal Atatürk'ün El Yazıları**, Ankara 1969, s. 56.

[24] Kemal H. Karpat, **Osmanlı'dan Günümüze Elitler ve Din**, Timaş Yayınları, İstanbul 2009, s. 239-240.

[25] Burada bahsi geçen medeniyet, şüphesiz Batı Medeniyetidir.

olanları yakar, mahveder. İçinde bulunduğumuz medeniyet ailesinde lâyık olduğumuz yeri bulacak ve onu koruyacak ve yükselteceğiz. Refah, mutluluk ve insanlık bundadır.''[26]*. ''Bugün ilmin, fennin, tüm kapsamıyla uygarlığın saçtığı ışık önünde filan ya da falan şeyhin yol göstermesiyle maddi ve manevi mutluluk arayacak kadar ilkel insanların Türkiye uygar topluluğunda varlığını kesinlikle kabul etmiyorum. Ey millet, iyi biliniz ki Türkiye Cumhuriyeti şeyhler, dervişler, müritler, mensuplar memleketi olamaz. En doğru, en gerçek tarikat, uygarlık tarikatıdır. Uygarlığın emir ve isteklerini yapmak, insan olmak için yeterlidir.''*[27]*''Medeni ve milletlerarası kılık bizim için, çok cevherli milletimiz için layık bir kılıktır. Onu giyineceğiz, ayakta iskarpin ya da fotin, bacakta pantolon, vücutta yelek, gömlek, kravat, yakalık, ceket ve bunların tabii tamamlayıcısı olarak başta güneşten koruyucu kenarlı başlık (siperi şemsli serpuş). Açık söylemek isterim, bu başlığın adına ''şapka'' denir.''*[28]*. ''İnkılâbın temellerini her gün derinleştirmek, desteklemek lâzımdır. Birbirimizi aldatmayalım. Medenî dünya çok ilerdedir. Buna yetişmek, o medeniyet dairesine dahil olmak mecburiyetindeyiz. Bütün boş ve temelsiz sözleri ortadan kaldırmak lâzımdır. Şapka giyelim mi, giymeyelim mi gibi sözler mânasızdır. Şapka da giyeceğiz, Batının her türlü medenî eserlerini de alacağız. Medenî olmayan insanlar, medenî olanların ayakları altında kalmağa maruzdurlar.''*[29] gibi demeçlerinden de anlaşılacağı gibi tavrını tavizsiz bir şekilde Batıcılıktan yana koyacaktır.

Atatürk'ün Batıcılık algısında alt ve üst sınırlar ne olmuştur sorusuna, Kushner'in cevabı şu şekildedir: *"...diğer taraftan kapılar Batıcılığa ardına kadar açılmış, yalnız Batı kurumları alınmakla kalmamış, bu toplumların adetleri de alınmış ve himaye edilmiştir. İlk Türkçülerin ve Ziya Gökalp'in belirttikleri bir tarzda bir medeniyet ve kültür ayrımı pek yapılmamış ve bütün kültür sahalarında Batı etkisi bazen Türk kültüründen daha güçlü hale gelmiştir. Fakat Cumhuriyet, Türk kültürü ve Türk tarihinin*

[26]Mustafa Selim İmece, **Atatürk'ün Şapka Devriminde Kastamonu ve İnebolu Seyahatleri (1925)***, s. 18.*

[27]İmece, **Atatürk'ün Şapka Devriminde**, s. 56 vd.

[28]İmece, **Atatürk'ün Şapka Devriminde,** s. 40.

[29]**Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri II, (1906-1938),** Ankara 1959, s. 223.

araştırılmasını ve bilinmesini desteklemiştir.''[30]. Sonuç olarak Atatürk'ün topyekûn Batıcılık pratiğinin İslâm toplumuna şırınga edilmesinde kendince bir sakınca görmemiştir. Lâkin sadece pratikte bile bu çelişkinin olmaması imkânsızdır.

Baskın Oran'ın Atatürk'ün Batıcılık algısını anlattığı ifadelerindeki: *"Atatürk'te Batı'yı alış Osmanlının tersine eklektik ve bölük-pörçük değil, sistematik ve bütüncüldür. Yani Batı'nın çeşitli yönleri iyidir-kötüdür ya da uygundur-değildir ayrımına tabi tutulmamış, Batı bir sistem olarak, bir bütün olarak alınmaya çalışılmıştır. İkinci olarak batılılaşmayı bir araç olarak kabul eden Osmanlı'nın tersine, Atatürk Batı'yı bir amaç olarak almıştır. Atatürk milliyetçiliğinde Batı kavramı; çağdaş uygarlıkla özdeştir*."[31] batının araç değil de amaç olması yorumu çok keskin bir ifadedir. Zira Atatürk, dünya devleri arasında yer almak için Batıcılığı benimsemiştir. Atatürk'ün Batıcılığında Türkçülük eklektik bir şekilde yer alır. Yani amaç Batı vasıtası ile 20. yüzyılı yakalamaktı.

Nitekim bu ifadeler Atatürk'ün kendi demeçlerinde de hayat bulur: *''Medeniyete girmek arzu edip de Garba teveccüh etmemiş devlet hangisidir.?''*[32] *''Memleketimizi asrileştirmek istiyoruz. Bütün mesaimizi Türkiye'de asri, binaenaleyh garbî bir hükümet vücuda getirmektir.''*[33].

Atatürk, Türk modernleşme hamlesinin Batı taklitçiliği olmadığını: *"Biz garp medeniyetini bir taklitçilik yapalım diye almıyoruz. Onda iyi olarak gördüklerimizi kendi bünyemize uygun bulduğumuz için, dünya medeniyet seviyesi içinde benimsiyoruz.''*[34], Batı medeniyetinin Müslüman-Türk medeniyeti ile çelişmediğini: *"Memleketler muhteliftir, fakat medeniyet birdir ve bir milletin terakkisi için de bu yegâne medeniyete iştirak etmesi lazımdır. Osmanlı İmparatorluğu'nun sükûtu, Garba karşı elde ettiği*

---

[30]David Kushner, **Türk Milliyetçiliğinin Doğuşu**, (Çev., Şevket Serdar Türet-Rekin Ertem-Fahri Erdem) Kesit Yayınları, İstanbul 2009, s. 193.

[31]Baskın Oran, **Atatürk Milliyetçiliği**, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara 1998, s. 211-212.

[32]**Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri III, (1917-1937)**, Ankara 1961, s. 68.

[33]**Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri III, (1917-1937)**, s. 68.

[34]Afet İnan, **Atatürk Hakkında Hatıralar ve Belgeler**, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, Ankara 1984, s. 183.

muzafferiyetlerden çok mağruru olarak, kendisini Avrupa milletlerine bağlayan rabıtaları kestiği gün başlamıştır. Bu bir hata idi bunu tekrar etmeyeceğiz… Türklerin asırlardan beri takip ettiği hareket, devamlı bir istikâmeti muhafaza etti. Biz daima şarktan garba doğru yürüdük."[35] demeçleriyle beyan eder. Bu da bir çelişkidir. Zira medeniyetlerin farklı olması icab eder. Nitekim Batı medeniyetine uyma tavizsizliği sancılı ve sıkıntılı bir toplumsal dönüşüm sürecini başlatacaktır.

İNÖNÜ'NÜN BATICILIK ALGISI

Mustafa Kemal Atatürk'ün vefatının ardından İsmet İnönü'nün Cumhurbaşkanı seçilmesiyle Türkiye'de Milli Şef dönemi[36] adı verilen yeni bir dönem başlamıştır[37]. 1930'larda biçimlenen Atatürkçülük, İnönü döneminin ilk evresinde 1939-1945 arasında yeni nitelikler kazanarak tamamen katılaşarak devletin ideolojisi haline gelecektir [38].

İsmet İnönü, 26 Aralık 1938 tarihinde toplanan CHP'nin Olağanüstü Kurultayı'nda "Değişmez Genel Başkan ve Milli Şef" olarak seçilip Çankaya'da göreve başladığı zaman Atatürk'ün ölümü sebebiyle vermiş olduğu beyannamede; *"…Teşkilat-ı esasiyemizde ve bu gün hizmet başında, irfan muhitinde ve geniş halk içinde bulunan bütün vatandaşların vicdanlarında yerleşmiş olan lâik, milliyetçi, halkçı, inkılapçı, devletçi, cumhuriyetçi bize bütün evsafı*

---

[35] **Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri III, (1917-1937)**, s. 68.

[36] "Aydemire göre 'Milli Şeflik', Atatürk döneminde başlayan, fakat tamamlanamayan ve hatta çoğu kökleştirilemeyen devrimleri devam ettirmek, kökleştirmek ve derinleşmesini sağlamak için bir yoldu." Bkz.: Şevket Süreyya Aydemir, **İkinci Adam**, Cilt II, Remzi Kitabevi, İstanbul 1991, s.50

[37] "11 Kasım 1938 günü, Cumhuriyet Halk Fırkası Meclis Grubu'nda yapılan toplantıda İsmet İnönü Türkiye'nin ikinci Cumhurbaşkanı seçilecektir. İnönü yalnız devletin başı olarak değil, tek partili siyasi iktidarın da değişmez başkanı ve milli şefi olarak tarihe geçecektir. 'Milli Şef Dönemi' adı verilen ve İkinci Dünya Savaşı gibi çetin bir süreci de içine alan sekiz yıllık bu olağanüstü dönem, 10 Mayıs 1946 tarihinde yapılan 'Cumhuriyet Halk Partisi İkinci Olağanüstü Kurultayı'nda, İnönü'nün önerisi üzerine, değişmez Genel Başkan ve Milli Şef sıfatlarının kaldırılması ile resmen sona ermiştir" Bkz.: Ali Dikici, *"Milli Şef İsmet İnönü Dönemi Laiklik Uygulamaları"*, Ankara Üniversitesi, **Türk İnkılap Tarihi Enstitüsü Atatürk Yolu Dergisi**, Sayı: 42, Kasım 2008, s161-192.

[38] Osman Kafadar, "*Cumhuriyet Dönemi Eğitim Tartışmaları*", **Modern Türkiye'de Siyasal Düşünce**, Cilt 3, İletişim Yayınları, 5. Baskı, İstanbul 2009, s.265.

ile Atatürk'ün en kıymetli emanetidir…" sözlerinden ve Türkiye'de bulunan yabancı basın mensuplarına verdiği *"Son günlerde büyük bir milletin Ebedi Şef'inin cenazesi önündeki müheyyiç kederine şahit oldunuz. Atatürk aşkındaki bu birlik büyük ölünün kurduğu rejimin remzidir. Kemalizm'in hususi vasfı devamlılığında mündemiçtir…"*[39] açık ve net olarak Atatürk'ün inkılaplarının devam edeceğini ilân etmiştir.

Şüphesiz İnönü, Mango'nun belirttiği gibi; *"İnönü önceliğini; devletin siyasi ve ekonomik bağımsızlığını, ülke topraklarının bütünlüğünü, mevcut kanun ve düzenini korumaya ve Atatürk İnkılaplarının ağır ama emin adımlarla takibi gibi Cumhuriyetin kazanımlarını sürdürmeye verdi. İnönü'nün savaşın en şiddetli olduğu ve Türkiye'nin savaşa girmesinin an meselesi olduğu halde bile bu konuda geri adım atmadığı, inkılaplara zarar verebilecek en küçük bir oluşuma bile fırsat vermediği açıkça görülmektedir."*[40] Atatürk reformlarının ve Batılılaşmanın ateşli bir savunucusu idi.

Peki İnönü, Osmanlı modernleşmesine nasıl bakmıştır? İnönü'nün bu konudaki değerlendirmeleri şu şekildedir: *"İnkılabımız dahili ve milli mahiyeti itibariyle, Osmanlı içtimai heyetinin vakit vakit gösterdiği ıslahat teşebbüslerinin bir devamı veya tekamülü değildir. Geçirdiğimiz son yarım asırlık hadiseler, Osmanlı devrindeki vatanperverlerin, mücahitlerin Osmanlı camiasındaki ıslahat ve kurtuluş teşebbüslerinin yanlış temelde ve Türk milletinden başka bir bünye üzerinde çabaladıklarının ifadesidir. Osmanlı nizamı son asrın fenni ve içtimai terakkilerine karşı, tedrici olarak değişen ve yükselen tekamülden bünyesini uzak tutmak gayretiyle, dört duvarı kalın bir hücre kalmıştır. Osmanlı ıslahatları hep bu hücre içinde çalıştılar. Bütün ıslahat teşebbüsleri, muvaffak olanlarıyla beraber, hep o hücrenin duvarları arasındaki sahaya münhasır kaldı."*[41].

İnönü, Osmanlı modernleşme hareketi ile Atatürk dönemi modernleşmesini kesin bir çizgiyle ayırır. Türk İnkılabını, Osmanlı

---

[39] Kadri Kemal Kop, **Milli Şef'in Söylev, Demeç ve Mesajları**, Cumhuriyet Matbaası, İstanbul, 1945, s. 10-12

[40] Andrew Mango, **Türkiye ve Türkler:1938'den Günümüze**, Remzi Kitabevi, İstanbul 2005, s.38

[41] Necati Aksanyar,, *"Türk Toplumunda Batıcılık Akımı",* **Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi**, Sayı 2, Haziran 1999, s. 244.

modernleşmesinin devamı olarak görmez. Türk İnkılabı, Osmanlı modernleşmesinin ötesindedir. Nitekim İnönü, kendi devrinde Türk İnkılap hareketini daha üst seviyeye taşıyacaktır. Zira İnönü, ülkenin kalkınması için devlet eliyle yapılan inkılaplardan daha fazlasının gerektiğinin bilincindeydi. Bunun da ancak radikal bir kültür reformu ile sağlanabileceğine inanmıştı. İnönü, inkılapların toplum tarafından benimsenmesini ve sosyal hayata yansıtılmasını kendi devrinde ön plana çıkardı. Zira modernite ancak milletin bağrında filizlenerek köklü hale gelebilirdi.[42] İşte bu noktada Batı Rönesans ve Reform hareketinin seyri örnek alındı. Bu amaçla atılan tüm adımların nihai hedefi ise Latin-Yunan kültür kaynaklarına inilerek Türk-Rönesans hareketini başlatmaktı. Özetle hümanizm[43] İnönü devri Türk Rönesans hareketinin çekirdeği olacaktır.

Sonuç olarak Atatürk dönemi ve İnönü dönemi inkılaplarının arasındaki en temel fark, hümanizm algı ve pratiğidir. Zira Atatürk döneminde Batıcılık; Laik-Milliyetçi iken, İnönü döneminde Batıcılık; Laik-Hümanist merkezli olacaktır.

Hümanizmin Türkiye'de bir kültür politikası olarak kabul edilmesi ise Hasan Ali Yücel dönemine rastlamaktadır[44]. Hümanizmin fikrinin öncüleri arasında, Yakup Kadri

---

[42] "Böyle olunca, köylere okul götürmek, konservatuar açmak, opera kurmak, radyolarda Batı Müziğine tahsis etmek, Milli Eğitim Bakanlığı yayınlarıyla Batı kültürünü Türkçe'ye aktarmak gibi birtakım girişimler başlatılmıştır. O yıllarda başlatılan tercüme faaliyetleri Arapça ve Farsçanın dışlanması ile doğan boşluğa Yunanca ve Latince eserlerle doldurma çabası öne çıkmıştır." Bkz: Dikici, *"Milli Şef İsmet İnönü Dönemi Laiklik Uygulamaları"*, s.180

[43] "Hümanizm,15. yüzyılda İtalya'da, tarih, şiir ve ahlak felsefesi gibi bilim dallarını belirten "Studia Humanitatis" terimiyle İlk Çağ Edebiyatı üzerinde uzmanlaşmış, araştırmacılarla öğrenciler için kullanılan "Hümanisti" adından kaynaklanmaktadır. Hümanizm, insana ve insani değerlere büyük ağırlık veren Rönesans'ın temel kültürel akımıdır. Hümanizm anlayışı, devlet yönetiminin merkezine Tanrı yerine insani koymuş ve ilk kez 19. yüzyılda Alman araştırmacılar tarafından kullanılmaya başlanmıştır.1938-50 yıllarına damgasını vuran Hümanizm, toplumun içinden gelen bir hareket olarak çıkmamış, dönemin bazı aydınları tarafından ortaya atılmıştır." Bkz.: Kadir Şeker, **İnönü Dönemi Kültür Hayatı**, Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Doktora Tezi), Isparta 2000, s. 5, 13-14.

[44] Nilüfer Öndin, **Cumhuriyetin Kültür Politikası ve Sanat 1923-1950**, İnsancıl Yayınlar, İstanbul,2003, s.88.

Karaosmanoğlu, Yahya Kemal Beyatlı, Ömer Seyfettin ve Ziya Gökalp gibi isimler sayılabilir[45].

Devrin Maarif Vekillerinden Hasan Ali Yücel 2 Mayıs 1939 yılında Birinci Türk Neşriyat Kongresinin açılış konuşmasında: *"Garp kültür ve tefekkür camiasının seçkin bir uzvu olmak dileğinde ve azminde bulunan Cumhuriyetçi Türkiye, medeni dünyanın eski ve yeni fikir mahsullerini kendi diline çevirmek ve bu alemin duyuş ve düşünce ile benliğini kuvvetlendirmek mecburiyetindedir."*[46] sözleri ile bu amacı yansıtır.

Yine Hasan Ali Yücel: *"Kültür anlayışımızda milliyetçiliğin belirtilerinden biri de Cumhuriyetin daha ilk zamanlarında, Arapça ve Farsçayı kaldırmamız olmuştur. Bu boşluğu da seneler sonra ve bu yakınlarda Latince ve Yunanca ile doldurmaya başladık."*[47] Türk diline Yunan-Latin dillerinden kelimeler alınması gerektiği görüşünü ilk öne süren kişilerden birisi olmuştur.

İlham kaynağını Hümanizmden alan Türk Rönesans hareketi, iki mühim hamle ile pratiğe aktarılacaktır; Köy Enstitüleri ve çok partili hayata geçiş. Bu iki hamle fevkalade önemlidir. Zira pratiğe aktarıl(a)mayan her bilgi ve tasavvur ölüdür. Türk Rönesansı tahayyülü, Köy Enstitülerinde dokunarak hayat bulacaktı elbette. Neden şehir değil de köy? Osmanlı'nın ve Cumhuriyetin ilk dönemlerinde olan tavandan değil tabandan modernleşme hareketini gerçekleştirmek için pekâlâ. Tıpkı Batı Rönesansında olduğu gibi.

Bu bağlamda İ. Hakkı Tonguç'un öncülük ettiği Köy Enstitüleri İsmet İnönü döneminde önemli bir adım olmuştur. İ. Hakkı Tonguç'un öncülüğünü yapıp fikir babalığını yaptığı bu kurum 17

---

[45] "İnönü döneminde hümanizm fikrini benimsemiş olan Yahya Kemal ve Yakup Kadri gibi isimler medeniyetin kaynağı olarak Anadolu ve Mezopotamya'yı görürken, uygarlığın kaynağı olarak Yunan-Latin uygarlıklarını göstermişlerdir. Medeniyetin temeli olarak Roma'yı gösteren Yakup Kadri Karaosmanoğlu uygarlığın çıkış noktasının da Homeros olduğunu iddia etmiştir. "Nev-Yunani" adı verilen bu yeni yaklaşıma özellikle İslamcı ve Türkçü çizgideki birçok yazardan eleştiriler gelmiştir." Suat Sinanoğlu, **Türk Hümanizmi**, II. Yeni Gün Haber Ajansı Yayınları, İstanbul, 1999, s. 11; Öndin, **Cumhuriyetin Kültür Politikası…,** s. 88.

[46] Kafadar, "*Cumhuriyet Dönemi Eğitim Tartışmaları*", s.365-366.

[47] Bilal Elbir; Karakaş Ömer , *"Cumhuriyet Dönemi Türk Kültür ve Edebiyatında Hümanizmin Etkileri"*, **Turkish Studies**, Cilt 2, Sayı 4, 2007, s. 384.

Nisan 1940'ta T.B.M.M.'de kabul edilen kanunla Hasan Ali Yücelin bakanlığı döneminde resmi olarak kurulmuştur[48].

İsmet İnönü Köy Enstitülerine yönelik: "*Vatandaşlarım emin olsunlar ki, ilk öğretim davası üç beş ay sürecek saman alevi cinsinden heveslerle neticelenemez. Biz, senelerce* sürecek *en kuvvetli irade ve sebatla bu meseleyi takip edecek kabiliyette adamlar olduğumuzun imtihanını milletimize karşı ilk öğretim davasında göstereceğiz. Türk milleti, ilk öğretimde göz diktiğimiz amaca vardıktan sonra büsbütün başka kudrette bir varlık olacaktır… Çok kuvvetli ve çok kıymetli bir millet olmanın çaresi, ilk öğretiminin tamamlanması ile elde edilmeğe başlanır… Hür vatandaşlığın bütün feyizlerini, hususi ve resmi millet hayatında göstermek, şuurlu ve müstakil bir millet olarak içeriden ve dışarıdan çıkacak bütün fırtınalara imanla göğüs germek, her şeyden evvel hiç olmazsa ilk öğretim tamamlığı ile sağlanabilir*".[49] İnönü'nün bu mühim demeci; Osmanlıdan süregelen modernleşme ve Batılılaşma temel eksikliğinin temel eğitimle kapatılacağını öngörür ki bu doğrudur. Tek farkla; Batı Rönesansı kendinden doğan bir harekettir, okullarda öğretilen değil!

İsmet İnönü'nün Türk Rönesansı, Türk Batılılaşması yönünde atmış olduğu diğer mühim adım Çok Partili Hayata geçiştir şüphesiz. İsmet İnönü 1939'da İstanbul üniversitesinde vermiş olduğu beyanda: *"Halkçı bir idarenin bütün yüksek ve ileri tekamülleri siyasi hayatımızda mütemadiyen tahakkuk ettirilecektir. Milletin murakabesi idare üzerinde hakiki ve fiili olmadıkça ve böyle olduğuna milletçe kanaat edinilmedikçe halk iradesi vardır denilemez. Onun için Büyük Millet Meclisinin vazife ifa etmesi en ufak bir tereddüde mahal vermeyecek selabetle olacaktır!"* demokratik bir idare tarzına dikkat çeker. Yıllar sonra İnönü 1939'da: *"…Etrafımızdaki memleketlerin serbest seçimler yaptıklarını görür ve utancımdan odamın duvarlarına bakmazdım."* ifadesiyle çok partili hayata geçişinin heyecanını aktarır." [50].

---

[48] Çetin Yetkin, **Karşı Devrim 1945-1950**, Kilit Yayınları, 8.Baskı, Ankara 2011, s.228-232.; Vedat Günyol, **Batılılaşma**, Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi, Cilt 1, İletişim Yayınları, İstanbul 1983, s. 259.

[49] Yetkin, **Karşı Devrim…,** s.238.

[50] Metin Toker, **Tek Partiden Çok Partiye**, Milliyet Yayınları, 1970, s.16-20.; Hasan Bülent Kahraman, "*Bir Zihniyet ve Kimlik Kurucusu Olarak*

Peki İnönü kendi kişisel hayatında nasıldı? Ülke için öngördüğü hamleleri kendi kişisel hayatına başarı ile uygulayabildi mi? Cevap Şerafettin Turan'ın şu satırlarında gizli: "*Başbakan İnönü bu uygulamalarda gönülden inanarak büyük katkılarda bulunmuştu. O daha 1914'te Yemen'de bir Fransız şirketinden satın alınan gramofon ve plakları dinleye dinleye klasik Batı müziğine büyük bir ilgi duymuştu. Tedavi amacı ile gittiği Berlin'de ömründe ilk kez izlediği Wagner'in operasını güçlükle izlemişti, ama sonradan operadan zevk almaya başlamıştı.*"[51]. İnönü'nün, bu evinimi başardığı bir gerçek, her ne kadar Türk toplumu için aynı şeyi söylemeyecek olsak da. Zira bu tür bir değişimin toplumun çeşitli katmanlarında dirençle karşılanması kaçınılmazdı.

Nitekim Mardin, İnönü dönemi Batılılaşma hareketlerine gösterilen tepkiyi şu sözlerle şerh eder: *"Atatürk devrinde olduğu gibi, onun ölümünden bir müddet sonra da İnönü devri inkılaplarına eleştiriler gelmeye devam etmiştir. Bazı kesimler, Cumhuriyet dönemindeki modernleşme çalışmaları ile zengin bir kaynak olan Türk-Müslüman kültürüne ihanet edildiğini ileri sürmüşlerdir. Bu dönemdeki modernleşme faaliyetlerinde Türk-Müslüman kültüründen yararlanılmamış; hatta yok sayılmıştır. Bu kesimlere göre, kurtuluşumuzun ve ilerlememizin yolu, bu kültürümüzün tekrar gözden geçirilmesiyle mümkün olacaktır.*"[52].

Bu anlayışa bağlı olarak, tarihi süreçte bu dönem, İslâm din pratiğine koyduğu yasaklarla anılacaktır. İnönü'nün öğretmenlere hitaben söylediği şu sözler bu yargıyı açık ve net destekler: *"Sizin vereceğiniz terbiye dini değil milli, beynelmilel değil millidir. Milli terbiye istiyoruz.*"[53]. Sonuçta İnönü, laikleştirme mirasını

Batılılaşma", **Modern Türkiye'de Siyasal Düşünce**, Cilt:3, İletişim Yayınları, İstanbul,2002. s.136-139; Yetkin, **Karşı Devrim 1945-1950**, s.259-264.

[51] Şerafettin Turan, **İsmet İnönü: Yaşamı, Dönemi ve Kişiliği**, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 2000, s. 220-221.

[52] Şerif Mardin, **Türk Modernleşmesi**, İletişim Yayınları, İstanbul 2000, s18.

[53] "Bu değişimin gerekçesi, gerçekten Batılılaşabilmek için Batı medeniyetini meydana getiren Eski Yunan ve Latin kaynaklarına inilmesi gerektiği inancıdır. 17-19 Temmuz 1939'da toplanan Birinci Maarif Vekili Hasan Ali Yücel, liselerin müspet ilim zihniyetinin, milli kültürün ve milli kültür tekevvünü içinde hümanizm ruhunun hal ve istikbalini tayin edecek müesseseler olduğunu belirterek, pek çok ülkede ikinci yabancı dil olarak Latince ve Yunancanın öğrenildiğini ifade etti. Bu görüşler neticesinde 1940_1941 Öğretim yılı

sertleştirerek uygulamanın elzem olduğuna inanmıştır[54]. Devrin Halkevlerinin kütüphanelerinde dinle ilgili herhangi bir yayın bulunmasının yasaklanması buna bir örnektir[55].

Sonuç:

Osmanlı'nın son üç yüzyılı, Osmanlı modernleşmesinin de tarihidir. Bu dönemde, kimi Osmanlı aydınları devletinin kurtuluşun Batılılaşma ile mümkün olacağına inandılar. Batının modernlik seyri, Batıcı Osmanlı aydınları için sekülerleşmeyi elzem kıldı. Bu noktada Batıcı aydınlar İslâm dinini modernleşmenin önünde bir engel gördüler. Lakin İslam dininin Hristiyanlık gibi gelişmeye, ilerlemeye kapalı olduğu düşüncesi isabetsiz bir varsayımdır. Zira İslâm dini insanın ve toplumun terakkisi için vardır. Buna delil, tarihin kendisidir.

Abdülhamit, Batıyı iyi bilen iyi okuyan bir liderdi şüphesiz. Batı tekniğini yakalayacağına yürekten inandı. Abdülhamit, Batıcılığı topyekûn bir kabul ediş olarak da görmedi. Osmanlı bünyesine uygun olan her türlü pratik döneminde Osmanlıya aktarılmaya çalışıldı. Abdülhamit, Batı medeniyetini tehdit olarak algılamaktan çok onu Osmanlı'nın gelişimi için bir fırsat olarak değerlendirdi. Sonuçta Abdülhamit Batıcılığı ve İslamcılığı, dağılan İmparatorluğu birarada tutmak için iki yöntem olarak benimsedi.

---

başından itibaren üç lisenin birinci sınıflarında Klasik şube açıldı. Bu şubelerde Latince ve daha ileriki sınıflarda ise Yunanca okutuldu." Bkz.: **İsmet İnönü'nün Maarife Ait Direktifleri**, İstanbul Maarif Vekilliği Yayınları, Maarif Matbaası, Ankara 1939,s.4

[54] "Hümanist anlayış, kültürün önemli unsurlarından olan dil, tarih ve edebiyata da yansımıştır. Dilde, Arapça ve Farsça kelimeler tasfiye edilmiş, tasfiye edilen kelimelerden doğan boşluksa, batı kökenli kelimeler ve yeni türetilen kelimelerle doldurulmaya çalışılmıştır. Tarihte, Orta Asya merkezli tarih anlayışının yerini, kazı çalışmalarıyla Anadolu ve Eski Çağ merkezli tarih anlayışı almıştır. Devlet uygulamış olduğu kültür politikalarını tabana yaymayı amaçlarken, basın-yayın ile güzel sanatlardan yararlanma yoluna gitmiştir. Fakat İkinci Dünya Savaşı'nın getirdiği ekonomik sıkıntılar gazete, mecmua ve radyo yayınlarının geniş kitlelere ulaşmasını engellemiştir. Bu dönemde Atatürk dönemi siyasetçilerinden birçoğunun değiştirilmesi ve bazılarının tasfiyeye uğraması devletin takip etmiş olduğu ekonomik, kültürel ve siyasi politikalarda da radikal değişimlerin ilk işaretlerini oluşturmuştur." Şeker, **İnönü Dönemi Kültür Hayatı,** s.12

[55] Dikici, *"Milli Şef İsmet İnönü Dönemi Laiklik Uygulamaları"*, s.181

Atatürk 20. yüzyılın milli devletler yüzyılı olduğunu biliyordu. Yeni Türk Devleti modeli ise Batı tarzı milli devlet modeli idi. Batı tarzı seküler ve milli devlet modelini yürekten kabul etti. Batı Medeniyetinin tüm yönleriyle kabul etmenin zaruri olduğuna, Yeni Türk Devletinin tüm bedeni ile Batıya dönmeden, Batının yakalanamayacağına inandı. Bu noktada Türk milliyetçiliği prensibi, yeni oluşan Türk devleti filizini tarih toprağında tutan bir zamk görevi yaptı. İslâm dini ile Batıcılığın karşı karşıya geldiği konularda, Batı usül ve erkânları tercih edildi. Bu ise çelişkili ve sancılı bir toplumsal dönüşüm sürecini başlattı.

İnönü devri Batıcılığı ise şüphesiz konuya daha felsefî ve köktencidir. Atatürk dönemi modernleşme sürecini yakinen bilen bir simadır İnönü. Bu dönemde yaşanan sıkıntıları birebir gözlemlemiştir. Atatürk dönemine nazaran derin bakış söz konusudur. İnönü, Atatürk dönemi Batıcılığına birtakım eklemeler yapmıştır. İsmet İnönü, Avrupa'da yüzyıllar sürmüş olan modernleşme serüveninin Türkiye'ye öyle kolay yoldan gelemeyeceğinin idrakinde idi. İnönü modernleşme sorunun temeline inme zorunluluğunu fark etti. İnönü, Avrupa'da Rönesans ve Reform hareketlerini tetikleyen temel faktörü Türk Modernleşmesine modelledi. Yani 'yeniden temellere iniş'; 'yeniden köke dönüş'; 'asıl olana yöneliş' olarak tanımlanabilecek Rönesans nasıl gerçekleşti ise bu pekâlâ Türk Modernleşmesine de ilham kaynağı olabilirdi. Avrupa, skolastik karanlığı üzerinden atmak için seçtiği 'öze dönüş' pratiği ile nasıl içinde bulunduğu karanlığı yırttı ise Türk insanı da aynı şekilde yol alabilir ve İslâm dininin son üç yüz yıl müsebbibi olduğu karanlığı öyle yırtabilirdi. Sonuçta, 'Rönesans', Millî Şef döneminde 'Hümanizm' olarak hayat buldu.

İnönü'nün Batılılaşma ilkesini halka inerek gerçekleştirme hamlesi doğrudur. Bir farkla! Avrupa, geri kalmışlığını kendi kaynaklarına inerek aşmıştı. Avrupa, Doğulu olmaya çalışmadı. Kendi kadim kaynaklarının içinde çözümü buldu. İnönü ise Doğunun ve Batının ana kaynaklarına inerek kendi coğrafyamıza ait bir yenileşme hareketi gerçekleştirmeye çalışmadı. Bu İnönü devrinin en büyük talihsizliğidir. Zira kadim köklere inme düşüncesi fevkalade mühimdir. Lâkin bunu Batının dip tarihinde araması akîm bir çaba olarak tarihe geçmiştir.

Özetle, Abdülhamit'in Batıcılığı faydacı, Atatürk'ün Batıcılığı lâik-milliyetçi, İnönü'nün Batıcılığı lâik-köktenci idi.

2018 Türkiye'sinden bakıldığında üç yüzyılı aşkın bir süre Batılılaşma yolunda yoğun bir gayret gösterildiği açık. Lâkin bu çabanın sancılı geçtiği de inkâr edilemez bir gerçek. Batılılaşmanın neresindeyiz? Bilgiyi, fikri ve tekniği üretmekten çok alıcı olduğumuz açık. Hâlâ Batılı olmanın gayreti içindeyiz. Hâlâ toplumsal sancılarımız çok. İslâm dini ile barışık değiliz. Din kimi kesimlerde kompleks kimi kesimlerde ise politize ve ekonomize edilmiş durumda.

Bu sancılı modernlik dönüşümün ise yakın gelecekte son bulmayacağını öngörmek zor değil. Biz Avrupa'nın modernleşme seyrini örnek alırken çok önemli bir gerçeği görmezden geliyoruz. Batı kaynaklarına iniyor, kendi kadîm-ana kaynaklarımıza inme zorunluluğunu es geçiyoruz! Eğer biz geri kalmışlığımıza, tüm sosyo-kültürel sorunlarına çözüm bulmak ve bir üst medeniyeti kurmak istiyorsak kendi kadim kaynaklarımıza inmek zorundayız. Bu yapılmadığı müddetçe üç yüz yılı aşkın zaman olduğumuz gibi Batının sadece takipçisi olabiliriz, alternatifi değil!

KAYNAKÇA

Akçura, Yusuf; **Üç Tarz-ı Siyaset**, Ankara 2011.

Aksanyar, Necati; *"Türk Toplumunda Batıcılık Akımı"*, **Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi**, Sayı 2, Haziran 1999.

Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri II, (1906-1938), Ankara 1959.

Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri III, (1917-1937), Ankara 1961.

Atatürkçülük, I. Kitap, İstanbul 1988.

Aydemir, Şevket Süreyya; **İkinci Adam**, Cilt II, Remzi Kitabevi, İstanbul 1991.

Berkes, Niyazi; **Türkiye'de Çağdaşlaşma**, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2010.

Berkes; Niyazi; **Türkiye'de Çağdaşlaşma**, Ankara1973.

Bicik, Mehmet; **Bilinmeyen Yönleriyle II. Abdülhamid**, Akis Kitap, İstanbul 2008.

Dikici, Ali; *"Milli Şef İsmet İnönü Dönemi Laiklik Uygulamaları"*, **Ankara Üniversitesi, Türk İnkılap Tarihi Enstitüsü Atatürk Yolu Dergisi**, Sayı 42, Kasım 2008.

Elbir, Bilâl; Karakaş, Ömer; "*Cumhuriyet Dönemi Türk Kültür ve Edebiyatında Hümanizmin Etkileri",* **Turkish Studies**, Cilt 2, Sayı 4, 2007.

Gökalp, Ziya; **Türkleşmek-İslamlaşmak-Muasırlaşmak**, Ötüken Yayınları, İstanbul 2014.

Gündüz, Mustafa; **II. Abdülhamid Dönemi Eğitimi ve İdeolojisi Üzerine Araştırmalar**, Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi, Cilt 6, Sayı 12, İstanbul 2008.

Günyol Vedat; **Batılılaşma**, Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi, Cilt 1, İletişim Yayınları, İstanbul 1983.

İmece, Mustafa Selim; **Atatürk'ün Şapka Devriminde Kastamonu ve İnebolu Seyahatleri (1925)** Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara1959.

İnalcık, Halil; **"Atatürk ve Türkiye'nin Modernleşmesi"**, Atatürkçü Düşünce El Kitabı, Ankara 2004.

İnan, Afet; **Atatürk Hakkında Hatıralar ve Belgeler**, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, Ankara 1984.

İnan, Afet; **Medeni Bilgiler ve M. Kemal Atatürk'ün El Yazıları**, Ankara 1969.

İsmet İnönü'nün Maarife ait Direktifleri, İstanbul Maarif Vekilliği Yayınları, Maarif Matbaası, Ankara 1939.

Kafadar, Osman; *"Cumhuriyet Dönemi Eğitim Tartışmaları",* **Modern Türkiye'de Siyasal Düşünce**, Cilt 3, İletişim Yayınları, 5. Baskı, İstanbul 2009.

Kahraman, Hasan Bülent, Bir Zihniyet ve Kimlik Kurucusu Olarak Batılılaşma, **Modern Türkiye'de Siyasal Düşünce**, Cilt 3, İletişim Yayınları, İstanbul 2002.

Kara, İsmail; **Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi**, Cilt I, Risale Yayınları, İstanbul 1986.

Karpat, Kemal H.; **Osmanlı'dan Günümüze Elitler ve Din**, Timaş Yayınları, İstanbul 2009.

Karpat, Kemal H., **Türk Dış Politikası Tarihi**, Timaş Yayınları, İstanbul 2012.

Kop, Kadri Kemal; **Milli Şef'in Söylev, Demeç ve Mesajları**, Cumhuriyet Matbaası, İstanbul 1945.

Kushner, David; **Türk Milliyetçiliğinin Doğuşu**, (Çeviren, Şevket Serdar Türet-Rekin Ertem-Fahri Erdem), Kesit Yayınları, İstanbul 2009.

Lewıs, Bernard; **Modern Türkiye'nin Doğuşu**, Türk Tarih Kurumu, Ankara 2007.

Malinowski, Broislaw; **İnsan ve Kültür**, (Çeviren: M.Fatih Gümüş), Verso Yayıncılık, Ankara 1990.

Mango, Andrew; **Türkiye ve Türkler:1938'den Günümüze**, Remzi Kitabevi, İstanbul 2005.

Mardin, Şerif; **Türk Modernleşmesi**, İletişim Yayınları, İstanbul 2000.

Mardin, Şerif; **Yeni Osmanlı Düşüncesi, Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce**, Cilt 1, İletişim Yayınları, İstanbul 2002.

Oran, Baskın; **Atatürk Milliyetçiliği**, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara 1998.

Osmanoğlu, Ayşe; **Babam Sultan Abdülhmid**, Timaş Yayınları, 2013.

Önder, Necati; *"Zihniyet Farklılıkları ve Kültür",* **Erdem**, Cilt 1, Sayı 1, Ocak 1985,.

Öndin, Nilüfer; **Cumhuriyetin Kültür Politikası ve Sanat 1923-1950**, İnsancıl Yayınları, İstanbul 2003.

Sinanoğlu, Suat; **Türk Hümanizmi II**., Yeni Gün Haber Ajansı Yayınları, İstanbul 1999.

Somel, Selçuk Akşin; **Osmanlı'da Eğitimin Modernleşmesi**, Bilim ve Sanat Vakfı, İstanbul 2011.

Şeker, Kadir; **İnönü Dönemi Kültür Hayatı**, Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Doktora Tezi), Isparta 2000.

Turan, Şerafettin; **İsmet İnönü: Yaşamı, Dönemi ve Kişiliği**, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 2000.

Toker Metin, **Tek Partiden Çok Partiye**, Milliyet Yayınları, 1970.

Yetkin, Çetin; **Karşı Devrim 1945-1950**, Kilit Yayınları, 8.Baskı, Ankara 2011.

Yıldırım, Ergun; **Değişen Din Anlayışının Sosyolojisi**, İstanbul 1999.

Yıldız, Özgür; **II. Abdülhamid Devrinden I. Cihan Harbine İstanbul'da Amerikan Misyoner Faaliyetlerine Bir Bakış**, Ankara 2012.

KAYIP PARÇALAR; ADANA YAHUDİLERİ, KÜLTÜR VE MEKAN

Safiye İrem DİZDAR[*]

1. Giriş; Genel Görünüm

"Yahudi olmak", sınırları kolayca çizilemeyen, çerçevesi ve içeriği sabit olmayan, tarihsel, coğrafi ve kişisel olarak çok çeşitli anlamlar kazanabilen bir tanım niteliğinde olduğu görülmektedir. Sabit bir kimlik olmaktan çok, belli hafıza biçimlerine, kültürel kodlara, ilişkilenme veya kopuş biçimlerine ilişkilendirilmektedir.

Sadece kişisel ilişkilerde değil, ulus-devlet içinde azınlık olma, azınlığın kendi içinde azınlık olma, topluluğun içinde ve dışında benimsenen veya dayatılan pozisyonlara göre anlamı değişen bir tanım Yahudi olmak. Türkiye'de Yahudi olmak; bulunduğu coğrafyada din ve diller ile olan ilişkisi, algılama ve algılanma biçimleri, aidiyet soruları ile yerel ve yerel ötesi dinamiklerin bir araya geliş şekilleri ile bağlantılı düşünülmelidir.

Türkiye Yahudileri; Sefarad'lar (%96) dışında Aşkenaz, Romanyot ve Karaim olmak üzere farklı tarihsel kökenden gelen gruplardan oluşmaktadır. Yüzlerce yıldır yaşadıkları topraklarda nüfusları hızla azalmakta olan ve artık bugün yaklaşık 20 bin kişiden oluştuğu tahmin edilen Yahudiler, Türkiye toplumunda küçük bir cemaattir. Bugün çoğunluğu İstanbul'da yaşayan Yahudilerin, küçük bir kısmı da İzmir'de yaşamaktadır. Oysa Cumhuriyetin ilk dönemlerinde Trakya'nın birçok kentinde ve özellikle Batı Anadolu'nun kent ve kasabalarında büyük bir Yahudi nüfusu bulunmaktaydı.

Cumhuriyetin kuruluş döneminde Millet Sisteminin etkilerinin devam etmesiyle, Anayasadaki laiklik ilkesine rağmen Türk yurttaşı olmak, Türk etnik kökeninden gelme ve/veya Müslüman olmakla

[*] Mersin Üniversitesi, El-mek: iremdizdar@mersin.edu.tr

eşit tutulmuş ve gayrimüslimler "güvenilmez, bizden olmayan" nitelemesiyle ulusal kimliğin bir parçası olarak görülmemişlerdir.

Bu bağlamda, Türkiye Cumhuriyeti tarihi boyunca ulusal kimlikle bütünleşmeye en kararlı gayrimüslim azınlık olarak görülen Yahudiler hem topluma uyum hem de cemaat kimliğini korumak için farklı dönemlerde kimlik stratejileri geliştirmişlerdir. Yahudi kimliğinin gelişiminde üç farklı tarihsel dönemde üç farklı aşama oluşturan bu stratejiler; *Türkleşme Çabası, İçe Kapanma, Kimlik Kazanarak Dışa Açılma* başlıklarında değerlendirilebilir.

1.1. Türkleşme Çabası

Cumhuriyetin kuruluşundan 1942 yılındaki gayrimüslim azınlık karşıtı Varlık Vergisine kadar olan dönemde, Yahudiler cemaat önderlerinin gayreti ile Türk vatandaşı olarak kabul edilmek için Türkleşme gayreti içine girmişlerdir.

Bu dönemde Devletin, bazı uygulamaları ve gayrimüslim azınlıklar karşı olan tavrı, Yahudileri aktif bir Türkleşme stratejisini bırakıp, yurt dışına göçe yönlendirmiştir. (Yahudilerin Türk dilini öğrenmeleri, çocuklarının Türk okullarına gönderilmesi istenmekte ama memurluk için ''öz Türk'' olma şartı koşulmaktaydı. Ayrıca 1926'da kabul edilen ve 1965'e kadar yürürlükte kalan Memurin Kanunu, memur olabilmek için ''Türkiye Cumhuriyeti vatandaşı olmak'' yerine ''Türk olmak'' şartını taşımaktaydı.

1.2. İçe Kapanma

Özellikle dini kıstaslara göre vergilerin belirlenmesi, gayrimüslimlerin Müslümanlara oranla çok yüksek düzeyde vergilendirilmesine sebep olmuştur. 1942 yılındaki Varlık Vergisi Kanunu büyük bir sarsıntı yaratarak tüm azınlıkların toplumsal statülerini sarsmış ve içe kapanma durumlarını güçlendirmiştir. Bunun sonucunda Yahudiler, Türkleşme gayretlerinin hiçbir şekilde ''Türk'' olmalarına olanak sağlamayacağı inanmış ve uzun bir içe kapanma dönemine girmişlerdir.

1948'de İsrail Devleti'nin kurulmasıyla birlikte, İsrail'e göç başlamış, İsrail Devleti'nin kurulmasının ardından bir yıl içinde 26.306 Türkiye Yahudi'si İsrail'e göç etmiştir. Türkiye'de, 1927 nüfus sayımına göre 81.872, 1945'de ise 76.965 Yahudi yaşarken 1955 yılında bu rakam 45.995'e düşmüştür. Bu tarihten sonra da her

türlü ulusal siyasal, toplumsal, ekonomik olayların ardından Türkiye'deki Yahudi nüfusu azalmıştır.

Bu içe kapanma, Yahudilerin sorunlarını çözmemiş, aksine önyargıları arttırmıştır. 1989 yılında İspanya'dan göçün yıldönümü nedeniyle Yahudi ileri gelenleri tarafından 500. Yıl Vakfı'nın kurulması ve yurt dışında Türkiye lehine gerçekleştirilen lobi faaliyetleri ile Yahudi kimliğinin kamuoyunda görünürlük kazanması sağlanmıştır.

1.3. Kimlik Kazanarak Dışa Açılma

Yahudi cemaati, kültürel kimlik hareketlerinin geliştiği ve kimlik sorunlarının kamuoyunda açıkça tartışılmaya başlandığı 1990'lı yıllarda dışa açılma stratejisiyle Yahudi kimliğini koruyarak toplumla bütünleşmeyi, antisemitizmi önlemeyi hedeflemiştir.

Yahudiler, 500. Yıl Vakfı'nın faaliyetleri ile eşit yurttaşlık ve kimliksel tanınmayı takip eden bir strateji geliştirmişlerdir. (http://www.avlaremoz.com/2017/01/21/yahudiligin-uc-hali-suheyla-yildiz/)

Anadolu'da yerleşik Yahudi cemaatlerinin nüfus açısından en küçüklerinden bir tanesi Adana Yahudi cemaatidir.

2. Adana Yahudilerinin Tarihsel Geçmişi

Adana Yahudilerinin kökleri tarihte Kilikya dönemine kadar uzanmaktadır. 6. Yüzyılda Adana'daki Yahudiler "millet" ve "sinagog"a dayalı bir cemaat yapısını korumaktayken daha sonraki yıllarda buradaki Yahudi varlığı azalmıştır. Victor Cuinet'ye göre ise Adana'da bir Yahudi varlığı söz konusu olmayıp herhangi bir aile yaşamıyordu.

Paris'te merkezi bulunan (Yakın Doğu Yahudilerinin kültür eğitim düzeylerini yükseltmek amacıyla Fransızca eğitim veren bir dizi okul açmış bulunan) Alyans teşkilatı, bir dönem Adana'da bir okul açmayı tasarlamış ancak Türklerle Yahudiler arasındaki ilişkilerin gergin olması ve Yahudilerin Adana'ya yerleşmeyecekleri kanısına vardığından bu tasarıdan vazgeçilmiştir.

Tarihçi Avram Galante'nin yaptığı çalışmada "19. Yüzyılda Anadolu'nun çeşitli şehirlerinden gelmiş olan Yahudiler Adana'da

yaşamakta ve ticaretle uğraşmaktadır" tespitlerine karşın nüfus istatistiklerinde Adana'da Yahudi varlığına ancak yirminci yüzyılın başında rastlanmaktadır.

Çeşitli kaynaklardan derlenen bilgilere göre ve Yahudi cemaatinin o dönem başkanı Vitali Meşulam'dan alınan bilgilere göre 19 ve 20. Yüzyıllardaki Adana'daki Yahudi dağılımı şöyle özetlenmiştir:

"*nüfus 52 kişi ve yirmi aileden ibarettir. Bu elli iki kişilik nüfusun yirmi beşi erkek yirmi yedisi kadındır. Nüfus genellikle orta yaşlı ve yaşlıdır. Genç sayısı on olup bunun biri çalışmakta, diğerleri ise ilk, orta, lise ve üniversite öğrenimine devam etmektedirler*."

Adanalı Yahudilerle yapılmış olan bazı söyleşilerden derlenen bilgilere göre Yahudiler 1916 ile 1926 yılları arasında Bulgaristan ve Yunanistan'dan önce İstanbul'a oradan da İzmir ve Konya yolu ile Adana'ya gelip yerleşmişlerdir. O yıllarda ise Adana'da yaklaşık yüz aile tespit edilmiştir.

Adana'ya yerleşen Yahudilerin arşiv belgelerine göre İzmir, Edirne ve Van'dan geldikleri görülmektedir (Bali, 2010).

2.1. Cumhuriyet Döneminde Adana Yahudilerinin Genel Durumu

Adana Yahudileri ile ilgili yazılı kaynakların kısıtlı olması nedeniyle Cumhuriyet dönemindeki cemaat yaşantısı ve gelişimi hakkında çok fazla bir bilgi mevcut değildir.

11 Kasım 1942 yılında yürürlüğe girmiş olan Varlık Vergisi Kanunu önemli olaylar arasındadır. Bu kanundan Adana Yahudileri de olumsuz bir şekilde etkilenmişler, vergiyi ödeyebilmek için mallarını satmak zorunda kalmışlardır[1].

---

[1] Bali'nin makalesinde her ailenin ödediği vergi miktarı detaylı olarak yazılmıştır örnek olarak;

Tüccarın Adı Tahakkuk ettirilen vergi (TL)

Şaşo Kardeşler ve Şaşol Kohen.....600 000.-

Vitali Strumza 20 000.-

Örnek olarak "bir Yahudi ailesi olan Benyeşler 1937 yılında büyük bir konak yaptırmış ancak varlık vergisi sırasında bu konak yıkılmıştır. Bugün yerinde Yeğenoğlu apartmanı bulunmaktadır. Yine 1916 yılında kurulmuş olan kamyon, lastik, pamuk ve inşaat malzemelerinin satıldığı ticarethanesi ve Fransızların Adana'yı işgal ettikleri dönemden kalan on bir adet pavyon da Varlık Vergisi sırasında satılmış ve Benyeşler bu olaydan sonra İstanbul'a göç etmişlerdir.

Varlık Vergisini ödemekte güçlük çeken Gaston Mizrahi'ye ise Mustafa Akdağ adında bir çiftçi yardım etmiş, oğlu Zeki Akdağ ise daha sonra bir dönem Belediye başkanı olmuştur.

Aynı yıllarda Türkiye'nin savaşa gireceği korkusunu yaşayan İstanbullu Yahudilerin İstanbul'dan Adana'ya göç edip bir süre burada yaşamış oldukları" Bali'nin anlatımında geçmektedir.

14 Mayıs 1948 tarihinde İsrail devletinin kurulmasıyla birlikte tüm Türkiye'de olduğu gibi Adana Yahudileri arasında da İsrail'e göç edenler olmuştur (Bali, 2010).

3. Yerleşim alanları ve Tepebağ Mahallesi

Adana'nın ilk yerleşim bölgesi kâgir ve karkas sistemli 2-3 katlı evlerin oluşturduğu Tepebağ mahallesidir (Şekil 1). Günümüzde katmanlaşma izlerine rastlanmış, koruma altına alınarak arkeolojik kazı çalışmaları sürdürülmektedir (Şekil 5-6). Adana'da, geleneksel konut mimarisi sıcak ve nemli güney iklimine uygun olarak gelişmiştir. Geleneksel konutlarda zemin katlarda kalın duvarlı az pencereli, taşlık ve iç avlu konumlanırken üst katlarda sıra pencereler, çıkmalar, düz toprak dam ve saçaklar, iklimsel koşullara cevap vermektedir. Adana Tepebağ Mahallesi ile ilgi yapılan çalışmaya göre; "Geleneksel konutlar, dar sokaklar üzerinde, bitişik nizamda inşa edilmiştir. Bu konutların yan yana gelmesi ile oluşan kentsel dokusu, gölgelik alanlar, çıkmaz sokaklar kentin karakterini oluşturmuştur (Şekil 7...22).

İshak oğlu, David oğlu Samuel 3000.-
(Bali, 2010).

Kentteki farklı din ve kültürler de konut mimarisini çeşitlendirmiştir. Söz konusu farklılık azınlıkların ve Müslümanların konutlarında izlenmektedir. Tepebağ Mahallesi dışında Kuru köprü, Hanedan, İstiklal, Döşeme ve Türk ocağı Mahallesi de kültürel farklılıklar taşıyan yerleşim alanlarıdır (Şekil 3).

Konutlar genellikle coğrafi şartlara uygun tasarlanmış ve konumlandırılmıştır. Bu konumlanma ile yapılara sokak cephesinden giriş yapılırken, arkada kendi içine kapalı bir avlu oluşturulmuş ve her konutun yaşama mekânları ile ilişkili açık, yarı açık ve kapalı hacimleri ortaya çıkmıştır. 20. yüzyılın ilk çeyreğinden sonra ise avlulu örnekler değişmiş, girişin doğrudan yapı içine alındığı parselin tümüne oturan örnekler ortaya çıkmıştır.

Plan düzeni olarak giriş kat, ara kat ve üst kat düzeninde oluşturulmuş iki buçuk ve üç katlı örneklere rastlanmaktadır. Giriş katı, ara kat ve üst kat düzenine sahip olan bu konutlarda giriş genelde taşlıktan verilmiştir. İki kat yüksekliğinde tasarlanmış olan taşlıktan avluya ve üst kata çıkan merdivene ulaşılır. Giriş katında ayrıca depo, kiler ve benzeri servis mekânları da yer alır.

Kimi yapılarda zemin kattaki servis mekânlarının üzerinde inşa edilen ara katlar, basık tavanlı, kalın duvarlı ve küçük pencereli ile kışlık kat oluştururlar (Şekil 10-11-12). İçinde ocağın bulunduğu mutfak bu plan tiplerinde rastlanan özelliktir. Kışlık kat olmayan konutlarda ise mutfak, sofa veya avluda konumlanmaktadır (Payaslıoğlu; Aksulu, 2007).

Adana Yahudileri sıcak yaz aylarını geçirmek için Karataş köyüne ve Mersin civarında inşa edilmiş olan yeni yazlık sitelere gitmiş, 1930 ve 40lı yıllarda ise çoğunlukla Pozantı-Gülek arasında Gülek boğazına 15 kilometre mesafede olan Bürücük yaylasında bulunmuşlardır.

3.1. İbadet Mekânları

Adana cemaatinin kullanıma uygun bir sinagogu olmamış, cemaat bir evi sinagog haline dönüştürüp kullanmıştır. Hali hazırda kullanılmakta olan sinagog özel bir mekân niteliğinde değildir (Şekil 2-29). Hafta arasında Yahudi şeriatına göre on yetişkin erkeğin hazır bulunması gerektiğinden ve bunun da sağlanamaması nedeniyle

ibadet sadece Cumartesi günleri yapılmakta, hafta arasında sinagog açılmamaktadır[2].

Yine de Adana Yahudileri dini bayramları kutlamaya özen göstermiş, Pesah gibi büyük bayramları Antakya cemaatinin yardımı ile kutlamışlardır

Bir dönem cemaatin hahamlığını yapan Gaston Mizrahi'nin ölümünden sonra, 1951 yılında bir iş için Adana'ya gelmiş ve oraya yerleşmiş bulunan Moşe Korodo yapmıştır.

Yahudi Mezarlığı Adana'daki (Asri mezarlık) Müslüman mezarlığının içinde çitle ayrılmış ayrı bir bölge olarak bulunmaktadır (Bali, 2010).

Havraların Mekânsal Özellikleri

Adana havrası ile ilgili fazla bilgiye ulaşılamamış ancak ibadet mekânı ve kullanım biçimi hakkında bilgi vermesi açısından diğer illerdeki havralarla ilgili çalışmalar değerlendirilmiştir.

Bu bağlamda havralar; genellikle içe kapalı bir plan şeması sergilenmektedir. Duvarlarla çevrili bir avlu içinde yer alır. Avlularda ***suka*** kurulacak bir alan yer alır. Kare veya dikdörtgen planda inşa edilen havralar genellikle iki katlı olup üst kat kadınlara ayrılmış olan ***mehizah*** bölümlerinden oluşmaktadır (Şekil 31). Giriş mekânında üst kata çıkan merdivenler bulunur. Alt ve üst kat oturma sıraları ***hekal***'e bakacak şekilde düzenlenmiştir (Şekil 34).

Ana mekân kullanımı kullanıcıya bağlı olarak iki farklı şekilde gelişmiştir.

1. Portekiz'den göç eden Yahudilerin erken dönem yapılarında iç mekân, çatıyı taşıyan 4 sütunla 9 adet dörtgene bölünmüştür. Orta mekân (kare) vurgulanmış, diğerlerinden daha yüksek ve altta ***tevya*** ile tasarlanmıştır

[2] Adana'da ilk sinagog, 1920'li yıllarda, Gaston Mizrahi'nin Adana Başhahamı sıfatıyla kiraladığı bir yapıda faaliyete geçmiş, daha sonra bir başka kiralık mekâna nakledilmiştir. Sinagog 1945'li yılların sonuna doğru Gilodo ve Benyeş ailelerinin bağışlarıyla satın alınan mütevazı bir binaya ve nihayet 1981-83'te, iki katlı ve avlulu bugünkü yerine taşınmıştır. 1985 yılında onarılan bina 2007 yılında, malik varisleri İriz Suryano, Ceyda Karasu ve Eli Benyeş tarafından Beyoğlu Musevi Hahamhanesi Vakfı'na bağışlanmıştır (http://www.turkyahudileri.com/index.php/tr/tarih/sinagoglar/61-adana).

(Şekil 32-36) (Yahudiler II. Beyazıd'ın göndermiş olduğu kaburgalarla İzmir'e getirilmişlerdir bu anıyı yaşatmak için tevyalar ahşap oyma ile kadırga benzeri yapılmışlardır). Tevyanın yükseltildiği örnekler *Sefarad* havralarıdır.

2. 20.yy.da İtalyan etkisi ile yapılmış, kilise planlı inşa edilmiş olan havralarda ise giriş mekânı ile ana mekâna girilir. Bu mekân aynı zamanda merdivenlerle üstte kadınların mehizah kısmına bağlanır. Ana mekân bir tevya ile bölünmez ve oturma sıraları kilisedeki gibi birbirine paraleldir. Tevya ise *Hekal* duvarında yer alır. Ancak yükseltilmemiş ve kadırga görünümü verilmemiştir.

İç mekân ise, dış mekandan daha süslüdür. Tavan ve sütunlarda alçı, tevya ve **tora** (Şekil 30) dolabında ahşap işçilikleri vardır. İç mekanda ağır işlemeli bordo kumaş veya seccadeler iç mekana zenginlik katan elemanlardır[3].

---

[3] Minyan:Dua
Geruş: Sürgün edilen
Sefarad:İbranice İspanya anlamındadır. 8.yy.dan itibaren İberik yarımadası Sefarad olarak anılmıştır.
Yeşiva:Din eğitimi veren okul.
Suka:Havraların avlularında kurulan çadır. Burada ürün depolanır ve şarap yapılır.
Hekal:Kıble
Tevya:Dua edilen kürsü
Tora Dolabı: Hekal duvarına bitişik olan ve içinde kutsal kitabın saklandığı dolap.
Neb-i Amid:Ruhları anmak için devamlı yanan lambalar mumları temsil eder.
Bet Midaş: avluda bulunan etüt evleri. (Tanaç)

Taş ve tuğla kullanılarak inşa edilen havralarda çatılar ahşap olup merkezi planlı örneklerde orta mekân yükseltilmiştir. Zemin kaplaması mermer veya ahşap olarak çeşitlenmektedir[4] (Tanaç).

3.2. Aileler, Meslekler ve İlişkiler

Adana önemli varlık sahibi aileler arasında:

Eskenazi, Amado, Meşulam, Elman, Guilodo, Mizrahi (Şekil 23-24-25-26), Matalon (3 aile), Gatenyo, Hemsi,Termin, Benyeş (Şekil 27-28), Çikurel, isimleri gelmektedir. Bunların yanı sıra "Vanlılar" diye adlandırılan ve Van'dan Adana'ya göç edip yerleşmiş ve aslen Gürcü olan Yahudi aileler de mevcuttur. Bunlar ise; Basmacı, Gülcan, Nuriyel, Nayman, İpeker, Kazmirci, Natan Harunzade, Zeki Asya, Aziz, Çelik, aileleridir.

Avram Galante 1939 yılında yayımlamış olduğu çalışmasında Adana Yahudilerinin mesleklerini şöyle anlatmaktadır:

"*Adana Yahudilerinin iktisadi durumları iyidir. Genel harpten sonra gelmiş bulunan Yahudilerin tamamı manifatura satışı ile meşguldur. Geriye kalan Yahudiler ise muhtelif malzemelerin ticareti ile meşgul olup çeşitli meslekleri icra etmektedirler. Rodoslu Salamon Alhadeff ailesinin bir pamuk ipliği fabrikası vardır. Rafael Guilodo zeytinyağı fabrikasına sahiptir. İsak Eskenazi Osmanlı Bankası A.Ş. Adana Şubesinin müdür muavini olup aynı bankada çalışan birçok Yahudi memur mevcuttur. Geçmişte İsaac Levi Adana*

4 Merkezi planlı örnek, Tanaç

vilayetinin tarım müfettişliğini yaptı. Yusuf Selami Gabay da aynı vilayetin ticaret mahkemesi reisliğini yaptı."

1977 yılında dönemin İsrail başkonsolosu Shaul Tuval'ın Adana cemaati hakkında yayınlamış olduğu bir makalede cemaatin meslekleri hakkında detaylı bilgi vermektedir[5] (Bali, 2010).

Adana'nın küçük bir kent ve sunduğu iş imkânlarının kısıtlı olması nedeniyle Adanalı Yahudilerin çoğu İstanbul'a göç etmişlerdir.

Adana'nın küçük bir kent olması, herkesin birbirlerini tanıması, Adana Yahudilerinin sayıca çok az olmaları, Adana'da hiçbir zaman bir cemaat okulunun mevcut olmayışı ve gençlerin birlikte okuyup büyümeleri gibi sebeplerle Türklerle ilişkilerinde sorun yaşanmamıştır.

Orta ve yaşlı kuşak Yahudilerin aile içinde İspanyolca konuşmalarına karşın Vanlı Yahudilerin yaşlı kesimi ise kendi aralarında Aramiceyi kullanmışlardır (Bali, 2010).

---

[5] Toplam nüfus.....71
Yeni doğmuşlar 2
İlk okula gidenler 5
Ortaokula gidenler.....4
Liseye gidenler 9
Üniversiteye gidenler 3
Çocuklar ve gençler toplamı 23
Pamuk ihracatı 7
Yedek parça ticareti.....5
İnşaat malzemesi satıcıları 3
Gözlük ve fotograf makinesi satanlar.....3
Varlıklı kişiler 2
Memurlar.....2
Muhasebeci.....1
Askerde olanlar 1
Manifaturacılar 1
Toplam yetişkin sayısı..... 25" Amado ve Meşulam pamuk ticareti yapmış, diğer kişiler ise mefruşat, hırdavat fotograf ve gözlük ticareti ile uğraşmışlardır (Bali, 2010).

4. Sonuç

Arşiv belgeleri doğrultusunda Fetihten itibaren zimmi adı verilen azınlık nüfusla karşılıklı olarak yaşanan çeşitli uyuşmazlıkların olduğu yadsınamaz. Bunun nedenlerini etnik kimlik olmaktan çok azınlık olmanın getirdiği sosyal-kültürel-psikolojik etkenlerde sorgulamak yerinde olacaktır. Günümüzde de halen aynı etkilerin varlığını sürüdüğünü söylemek mümkündür. Yaşamanı sürdüren Yahudi azınlığa ait çeşitli bilgileri; ilgili web sayfalarından, halen yayına devam eden (Şalom) gazetelerden, anma günleri ve kültürel toplantılar aracılığı ile edinmekteyiz.

Bu konuda çalışması olan Akman, Tanzimat öncesi ve sonrası Yahudilerle ilgili düzenlemeleri şöyle ifade edilmektedir. "*Klasik devir İslam hukukçularına göre Hıristiyan ve Yahudiler dini ayin ve ibadetlerini toplu olarak ancak kilise ve havralarında icra edebilirler. Müslüman şehirlerinde kilise çanları çalınmaz; haç gezdirilmez ve Müslümanların duyacağı şekilde ayin yapılmaz*". Ancak bu uygulama köylerde ve ahalisi Müslüman olmayan mevkilerde devam etmemiştir. Kamu düzenini bozmadığı sürece gayrimüslimlerin ibadet esaslarına karışılmaması esastır".

Zeydan bu durumu şöyle yorumlamaktadır. "*klasik müelliflerin zikrettikleri yasaklamalar İslam'ın şiarından olsa idi bu yasaklamaların köy ve ahalisi Müslüman olmayan yerlerde de geçerli olmaları gerekirdi. Gerçekten de söz konusu yasaklamalar bir maslahata mebnidir. Mesela çan çalınma yasağı namaz vakitlerine münhasırdır ve Müslümanların ibadetine saygı göstermekle ilgilidir*".

1856 tarihli Islahat Fermanında ise "gayrimüslim mabetlerinin tamirine mani olunmayacağı ancak bunların yeniden yapılmalarının izne tabi olduğu" hükmü yer almış, Tanzimat'tan sonra ise; Rum ve Ermeni Patrikliği, Protestan Cemaati, Hahamhane nizamnameleri ve manastırların idaresi, devletle olan ilişkileri gibi konular detaylıca tespit edilmiş, kiliselerin tezyini ve ayinlerin icrası için gerekli eşyalara gümrük muafiyeti tanınmıştır.

Lozan Antlaşmasının 38-44. maddelerinde gayrimüslim Türk vatandaşlarının statüsü belirlenirken, din ve mezhep farkları gözetilmeksizin bütün Müslüman ve gayrimüslim vatandaşlara eşit haklar tanınmış ve Osmanlı Devleti tarafından tanınan bütün

imtiyazlar kaldırılmıştır. Rum, Ermeni ve Yahudilerin tam bir serbestlik içinde ibadet yapmaları, kilise, havra ve mezarlıklarını muhafaza etmeleri hususunda gereken kolaylığın gösterileceği taahhüt edilmiştir. (Akman, 1996)

Özetle; bir bütünün içinde ayrı olmak-hissetmek- hoşgörü ve saygı sorunu olarak karşımıza çıkmaktadır. Farklı inançlara saygılı olmak onlara hak tanımak, kendi inanç ve değerlerine bağlı olmamak anlamına gelmemektedir. Sevgi ve hoşgörü, her türlü renk ve güzellikleri dünya ile paylaşmayı-geliştirmeyi istemektir. Dini ve etnik kimlik nedeni ile insanları ayrıştırmak söz konusu olamazken evrensel yaklaşım, tüm insanlara ulaşmayı hedeflemektedir. Bu amaçla yollar farklı olsa da varılmak istenen nokta aynıdır. Ve bu noktada Mevlana'ya atfedilen ancak Orta Asyalı şair Ebu Said-i Ebu'l-Hayr'a, ait olan rubai ile nokta koymak mümkündür.

"Gel, gel, ne olursan ol yine gel

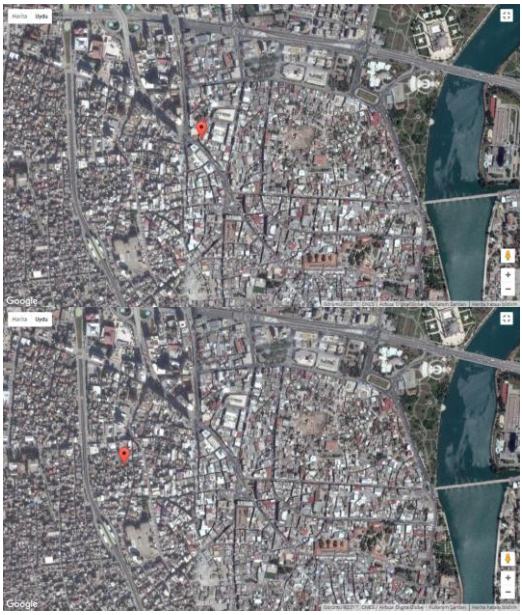
İster Kâfir, ister Mecusi, ister puta tapan ol, yine gel

Bizim dergâhımız, ümitsizlik dergâhı değildir

Yüz kere tövbeni bozmuş olsan da yine gel..."

Şekil 1 Tepebağ Mahallesi

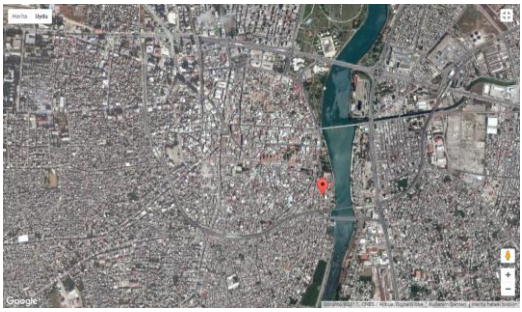
Şekil 2 Bebekli Kilise ve sinagog olarak kullanılan yapı



Şekil 3 Diğer Mahalleler; Kuru Köprü Mahallesi Hanedan Mahallesi

İstiklal Mahallesi

Döşeme Mahallesi



Türk Ocağı Mahallesi

Şekil 4 Tepebağ Anadolu Lisesi

Şekil 5 Höyük alanı

Şekil 6 Höyük alanı

Şekil 7

Şekil 8

Şekil 9

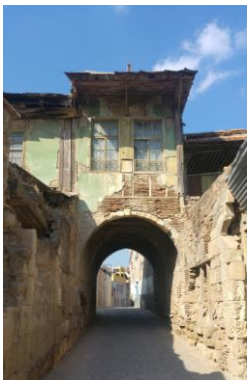
Şekil 10

Şekil 11

Şekil 12

Şekil 13

Şekil 14



Şekil 15

Şekil 16

Şekil 17

Şekil 18

Şekil 19

Şekil 20

Şekil 21

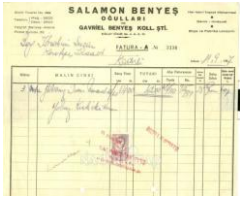
Şekil 22

Şekil 23 G. Mizrahi albümü

Şekil 24 G.Mizrahi albümü

Şekil 25 G. Mizrahi albümü

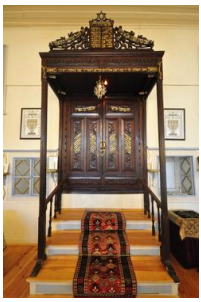
Şekil 26



Şekil 27 Benyeş ailesi iş yeri belgesi

Şekil 28 Benyeş ailesine ait iş yeri belgeleri


Şekil 29 Adana Yahudi sinagog, İç mekan http://www.turkyahudileri.com/index.php/tr/tarih/sinagoglar/61-adana



Şekil 30

Şekil 31

Şekil 32

Şekil 33

Şekil 34

Şekil 35

Şekil 36

KAYNAKÇA

Akgönül S., Azınlık: Türk Bağlamında Azınlık Kavramına Çapraz Bakışlar, Bgst Yayınları, 2011.

Akman, M. "Kilise ve Havraların İslam-Osmanlı Hukuk Tarihindeki Yeri", İlam Araştırma Dergisi, c.1, sayı.2, 1996.)

Avner L., Türkiye Cumhuriyeti'nde Yahudiler: Hukuki ve Siyasi Durumları, İletişim Yayınları, 2010.

Balı R., Cumhuriyet Yıllarında Türkiye Yahudileri. Bir Türkleştirme Serüveni, İletişim Yayınları, 2010;

E. Saul, Balat'tan Bat-Yam'a, İletişim Yayınları, 2000.

http://www.avlaremoz.com/2017/01/21/yahudiligin-uc-hali-suheyla-yildiz

http://www.turkyahudileri.com/index.php/tr/tarih/sinagoglar/61-adana

Payaslı O.,G.; Aksulu, I. "Adana Tepebağ'daki Tarihi Yerleşim Dokusunun İncelenmesi, Koruma Sorunları Ve Öneriler", Ankara Gazi Üniv. Müh. Mim. Fak. Der. J. Fac. Eng. Arch. Gazi Univ.Cilt 22, No 2, , 207-216, 2007.

Shaw S., Osmanlı İmparatorluğu'nda ve Türkiye Cumhuriyeti'nde Yahudiler, Kapı Yayınları, 2008.

Tanaç,M. "İzmir havraları", Ege Mimarlık 38, s.41-45.

Başbakanlık Devlet Arşivleri Belgeleri

Fon	Dosya	Gömlek	Tarih	
A.{DVNSMHM.d...	6	63	-01-04-982	Adana Beyi İbrahim Bey'e hüküm: Adana'dan beri Gülek Beli'nde Gabizci'nin adamları olan beş on nefer Ermeninin Müslüman libasıyla gezip ve gelen kervanlarda buldukları Yahudileri döğüp ve zincire vurup paralarını aldıktan sonra bıraktıkları işitildiğinden teftiş edip sübutu halinde hukuku eshabına verdirmesi ve bildirmesi.
DH.MKT.	193 5	1 15	1 -23-08-1309	Selanik'ten Adana'ya sürgün edilen muzır Yahudilerin Halep'e nakledilmesi ile yol masrafları dikkate alınarak Selanik dahilinde bir yerde muhafaza edilmesi.
DH.ŞFR.	83	9	-02-04-1336	Yafa Jimnaz Mektebi'nden mezun olan Yahudilerin zararlı bir faaliyette bulunmalarına imkan vermemek üzere haklarında dikkatli olunmasına dair Emniyet-i Umumiye Müdüriyeti'nden Edirne, Adana, Aydın, Beyrut, Haleb, Hüdavendigar ve Suriye vilayetlerine çekilen telgraf.
MAD. d..	4811		-05-03-1063	Rumeli ve Anadolu'da defterde muharrer vilayatın, Yanbolu ve voynugan-ı Niğbolu hasları ve haymeniganı, Yanya eşkünciyanı, İstanbul ve Adana hasları, evkaf-ı selatine mevkuf kuranın cizye-i gebranının ve Edirne yahudileri geçid, baştine ve esari rüsumunun, Edirne, Tırhala, Yenişehir ve diğer bazı mahaller müsellemanan ağnam rüsumunu kimlerin deruhde ettiğini ve tevziatını ihtiva eden cizye-i gebran ve rüsum-ı ağnam ve saire defteri. Defterdar Mustafa Paşa emriyle beş bin akçe peşinat ile defteri ve beratı Hacı Ömer'e verilmiştir.
Y..PRK. AZJ.	7	9	-02-02-1311	Akka Mutasarrıfı Sadık Paşa, Hayfa Belediye Reisi Mustafa Efendi, Akka Müftüsü Ali Efendi ile Hayfa Mutasarrıflığı İdare Meclisi Azası Necip Efendi'nin Filistin topraklarında Yahudilerin iskanını kesin olarak yasaklayan irade-i seniyeye rağmen, rüşvet karşılığında Rusya'dan ve Romanya'dan gelen Yahudilere toprak satıp iskanlarını sağlayarak vatana ihanette bulundukları.
VL	66	8	H-22-10-1281	Adana'da mahpus Yahudi Şemaa'nın, ailesi tarafından tahliyesi talebi. (24. İstida)

REFLECTIONS OF DONALD TRUMP'S DECISION ABOUT JERUSALEM IN THE PALESTINE, TURKEY AND THE UNITED STATES OF AMERICA'S PRESS

Rumeysa ÖZTÜRK[*] - *Ömer Faruk ZARARSIZ*[**] - *Suha Sbouh*[***]

Introduction

The status of Jerusalem is at the forefront of global political issues that have been intensively discussed and debated, especially with the establishment of the State of Israel. In 1948 the city of Jerusalem was under the rule of the Muslim Arabs. In order to capture Jerusalem when the State of Israel was founded, Israel followed an occupation policy like what it did in other parts of Palestine and proclaimed Jerusalem the capital of the State of Israel. However, the United Nations (UN) General Assembly regarded Jerusalem as a separate structure and decided that the administration of Jerusalem would be in the hands of the international regime. This decision has not been supported by the Muslim Arabs who have ruled Jerusalem for hundreds of years, but after the Israeli occupation, there is no alternative for the Muslim Arabs in the region. Although the UN General Assembly and the international community do not accept Israel's decision on Jerusalem, it seems that no sanctions have been applied to obstruct Israel. In addition, the United States Congress (USA) in 1995 adopted an act recognizing Jerusalem as the capital of Israel. On December 6, 2017, US President Donald Trump signed the act and announced the United States' recognition of Jerusalem as the capital of Israel. With this decision, the US has shown support for Israel's occupation policy and has violated international judgments and conventions.

[*] Arş. Gör., Hacı Bayram Veli Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Halkla İlişkiler ve Tanıtım ABD, El-mek: rumeysaozturk1507@gmail.com

[**] Arş. Gör., Hacı Bayram Veli Üniversitesi İletişim Fakültesi, Halkla İlişkiler ve Tanıtım ABD, El-mek: omerfarukzararsiz@gmail.com

[***] Ph.d. Can., Hacı Bayram Veli Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Halkla İlişkiler ve Tanıtım ABD, El-mek: suhasbouh1@gmail.com

In the study, first of all, the significance of the city of Jerusalem for the three Abrahamic religions will be briefly mentioned, followed by the occupation that began with the Balfour Declaration in 1917 then Living developments related to the status of Jerusalem will be included. The study will end by the analysis of the publications made over the decision of Donald Trump in the three newspapers from Turkey, United States and Palestine.

The importance of Jerusalem in terms of the three main Abrahamic Religions

Jerusalem is one of the cities of the world that is considered sacred to the three Abrahamic religions. The importance of Jerusalem for humanity and the history of religion make it a matter of concern between two states or nations and gives ita global sense of precedence. There are many unique problems with the geography where Jerusalem is located. For example, while the issue of Erhu, Israel-Palestine, West Bank and Gaza issue can be held on the Israeli-Arab level, sanctions and decisions on Jerusalem can be transformed into global-scale crises. In general, the historical importance of Palestine, especially of Jerusalem, makes it difficult for the crisis to remain regional (Davutoglu, 2008: 393). The interest in Jerusalem for the beliefs of Muslim, Christian and Jewish communities, which constitute almost half of the world's population, and its old history makes Jerusalem a global issue.

The importance of Jerusalem for Muslims

Jerusalem has been home to many nationalities throughout history. The three main religions reigned for many years in Jerusalem. The longest ruling community in Jerusalem has been Muslims (Arabs and Turks). Jerusalem is the most sacred site for Muslims after Mecca and Medina. It is believed that Al -Masjed Al Aqsa to be the second place built on earth by Muslims in Jerusalem. It is considered as the first prayer directions for Muslims (The first of two Qiblas). Muslims were praying towards Jerusalem as their direction of prayers until the verse of 142, 143 and 144, in Sûrah al-Baqara, determined Masjid al-Haram in Mecca as the directions of the Muslim`s prayers.

> "The foolish among the people will ask: 'What has made them change their *Qibla*?' Say: 'To Allah belongs the

east and the west. He guides whom He will to a straight path.' Thus have We made you a middle nation (*umma*), so that you may be witnesses against mankind, and that the Messenger may be a witness against you. And we decreed your former *Qibla (Jerusalems)* only so that We might know the Messenger's true followers and those who would turn their backs to him. It was indeed a (*hard*) test, except for those whom Allah guided. He would not cause your faith to be in vain. He is Kind and Merciful to mankind. (*O Muhammad!*) we have seen turn your face towards heaven (*hoping for guidance from the Lord*). We will surely turn you towards the Inviolable Sanctuary (*al-Masjid al-Haram in Makka*); and wherever you may be, turn your faces towards it. Those to whom the Scriptures were given know this to be the truth from their Lord. And Allah is not unaware of what they do. (2/142-144) (The Holy Qur'an, 1996: 21)"

The first verse of 'Surah al- Isrâ in the holy Quran is directly points to Jerusalem. This Sûrah is named after the mention in verse 1 of the Prophet's miraculous Night Journey, on which he was carried by night to the Temple Mount in Jerusalem, after which he was caught up through the seven heavens to the Presence of God. The first verse of the Surah al-Isra is : "Glory be to Him Who carried His servant by night from al-Masjid al-Haram to the Farthest Mosque Whose surroundings We have blessed, that We might show him some of Our signs, for He the Hearer, the Seer. (17/1) (The Holy Qur'an, 1996: 281)" The event of Isra and Mi'raj is of great importance to Muslims and is seen as one of the miracles of the Prophet. In this case, as the verse points out, it was from the Masjid al-Haram in Mecca to the Masjid al-Aqsa in Jerusalem. And, the Palestinian lands in the Qur'an, including Jerusalem, are described as sacred lands. "O my people! Go into the holy land which Allah has ordained for you. Turn not in flight, for surely you would then turn back as losers. (5/21) (The Holy Qur'an, 1996: 110)"

Among the people mentioned in the Qur'an that Muslims believe to be prophets are Abraham, Lut, David, Solomon, Moses, and Jesus, is mentioned an only woman where all or some of Mary's life passed through Jerusalem and its surroundings has been praised in Qur'an. For example, these verses: "By the fig and the

olive, by Mount Sinai, and by this inviolate city… (95/1-3) (The Holy Qur'an, 1996: 596)" . The figs and olives were sworn on in the Qur'an in the last verses of Surah al-Tîn point to Jerusalem, therefore, it is said that the Qur'an was sworn on at Mount Sinai and in Jerusalem as well as Mecca, which is referred to as 'inviolate city', on Jerusalem. This verse conclusively confirms that Jerusalem has a high status in every Muslim's mind (al-Khatip, 2004).

The second mosque built on earth after the Masjid al-Haram in Makkah is the Masjid al-Aqsa in Jerusalem, and the hadiths that say that every prayer performed here is equal to five hundred prayers rendered elsewhere, express the importance of Jerusalem. "Qubbat al-Sakhra here is the earliest abridgment of Islamic architecture and probably the first conscious of Islamic civilization art work (al-Khatip, 2004)." Muslims who have taken over Jerusalem's guardianship and entrustment for twelve centuries have shown respect for the three religions and allowed everyone who comes in for pilgrimage to enter here (Garaudy, 2017: 139).

The importance of Jerusalem for Christians

Jerusalem is the beginning of history for Christians. Christianity and Prophet Jesus have origins in Jerusalem. Church of the Holy Sepulcher, Church of the Nativity and forty temples are sacred spaces to Christians in this region. The important places for the life of the Prophet Jesus are in Jerusalem and its surroundings. In the name of Christianity, Roman Catholicism, Greek and Russian Orthodoxy, Armenian, Coptic, Maroons and many Protestant churches have been established in Jerusalem. Jerusalem is the place where the Prophet Jesus entered the city, believed that he was tearing up and crucified. Jerusalem is mentioned in the Bible. Many of the old Arab families of Jerusalem are Christian families whose roots begin before the Crusaders (Ataöv, 1980). Jerusalem is mentioned in many places in the Bible, and because Jerusalem is where Jesus was born and near where he was crucified, Jerusalem has a deep importance for Christians. In Matthew, the Prophet Jesus mentioned the desire to gather the children of Jerusalem.

> "O Jerusalem, Jerusalem, the city that kills the prophets and stones those who are sent to it! How often would I have gathered your children together as a hen gathers her brood under her wings, and you were not willing! See, your house

is left to you desolate. For I tell you, you will not see me again, until you say, 'Blessed is he who comes in the name of the Lord.' (Bible-Matthew 23/37) (Kutsal Kitap, 2016: 1042)"

The importance of Jerusalem for Jews

The belief that Jerusalem and the region that includes Palestine in general, is a pre-eminence for the Jews and that this region is promised to the Jews in the Bible inspires Zionism and occupation politics. According to the Zionist view, if the Jews possessed the Bible and considered themselves to be the people of the Bible, they would not be able to reach the lands of the Bible, ie, judges *(saints)* and must have the lands of the prophets, Jerusalem, Al-Khalil, Erha and other places (Garaudy, 2017: 87). They believe that these lands point to the border of the land of Canaan, which is mentioned in the book of Numbers in the Old Testament.

"The Lord spoke to Moses, saying, 'Command the people of Israel, and say to them, when you enter the land of Canaan (this is the land that shall fall to you for an inheritance, the land of Canaan as defined by its borders), your south side shall be from the wilderness of Zin alongside Edom, and your southern border shall run from the end of the Salt Sea on the east. And your border shall turn south of the ascent of Akrabbim, and cross to Zin, and its limit shall be south of Kadesh-barnea. Then it shall go on to Hazar-addar, and pass along to Azmon. And the border shall turn from Azmon to the Brook of Egypt, and its limit shall be at the sea. For the western border, you shall have the Great Sea and its1 coast. This shall be your western border. This shall be your northern border: from the Great Sea you shall draw a line to Mount Hor. From Mount Hor you shall draw a line to Lebo-hamath, and the limit of the border shall be at Zedad. Then the border shall extend to Ziphron, and its limit shall be at Hazar-enan. This shall be your northern border. You shall draw a line for your eastern border from Hazar-enan to Shepham. And the border shall go down from Shepham to Riblah on the east side of Ain. And the border shall go down and reach to the shoulder of the Sea of Chinnereth on the east. And the border shall go

> down to the Jordan, and its limit shall be at the Salt Sea. This shall be your land as defined by its borders all around.' (Numbers 34/1-13) (Kutsal Kitap, 2016: 178-179)"

The Zionist Jews also believe that the same lands were promised to the descendants of the Prophet Abraham.

> "Now the Lord said to Abram, 'Go from your country and your kindred and your father's house to the land that I will show you. And I will make of you a great nation, and I will bless you and make your name great, so that you will be a blessing. I will bless those who bless you, and him who dishonors you I will curse, and in you all the families of the earth shall be blessed.' So Abram went, as the Lord had told him, and Lot went with him. (…) When they came to the land of Canaan, Abram passed through the land to the place at Shechem, to the oak of Moreh. At that time the Canaanites were in the land. Then the Lord appeared to Abram and said, 'To your offspring I will give this land.' (Genesis 12/1-7) (Kutsal Kitap, 2016: 11)"

> "On that day the Lord made a covenant with Abram, saying, 'To your offspring I give this land, from the river of Egypt to the great river, the river Euphrates, the land of the Kenites, the Kenizzites, the Kadmonites, the Hittites, the Perizzites, the Rephaim, the Amorites, the Canaanites, the Girgashites and the Jebusites.' (Genesis 15/18-21) (Kutsal Kitap, 2016: 14)"

In the Zionist perspective, the establishment of the state of Israel has fulfilled the task they believe is holy, as it was with the Canaanites and the communities that lived before them on this land. Today they are fighting with the Arabs and do what they believe to be sacred, drying the descendants of the Canaanites (Garaudy, 2017: 25-27). This duty is described in the Old Testament as follows:

> "You shall devote them to complete destruction, the Hittites and the Amorites, the Canaanites and the Perizzites, the Hivites and the Jebusites, as the Lord your God has commanded, that they may not teach you to do according to all their abominable practices that they have done for their

> gods, and so you sin against the Lord your God. (Deuteronomy 20/17, 18) (Kutsal Kitap, 2016: 205)"

The state of Israel appeals to the texts of the Old Testament to 'justify' the continual expansion of its borders, as well as 'legitimize' the massacres and terrorism that it has done. In 1937, Ben Gurion drew the boundaries of Israel based on the sources of Old Testament, and determined these boundaries: Southern Lebanon, South Syria, The Emirate of Transjordan, Palestine and Sina Peninsula up to the Litani River, Humus latitude of the northern border (Syria) (Garaudy, 2017: 25-27). In Psalm (Kutsal Kitap, 2016: 657) :

> "If I forget you, O Jerusalem, let my right hand forget its skill! Let my tongue stick to the roof of my mouth, if I do not remember you, if I do not set Jerusalem above my highest joy! Remember, O Lord, against the Edomites the day of Jerusalem, how they said, 'Lay it bare, lay it bare, down to its foundations!' O daughter of Babylon, doomed to be destroyed, blessed shall he be who repays you with what you have done to us! Blessed shall he be who takes your little ones and dashes them against the rock!"

Expressions constitute the main core of Jewish belief (Garaudy, 2017: 139).

Statute of Jerusalem

Three Abrahamic religions have dominated Jerusalem at varying intervals throughout history. Jews ruled it up to 600 years, Christians two Byzantine periods, Jerusalem Latin kingdom period, throughout the occupation of Frederick II and the British mandate, Muslims dominated Jerusalem for a total of 1200 years with Arabs and Turks (Ataöv, 1980). The status of Jerusalem holds an important place in the Middle East affair because both religions are blessed, both in terms of human history and current political position. According to Davutoglu (2002: 395), "the Middle East issue can be reduced to the Palestinian issue, the Palestinian issue to the Jerusalem issue, and the Jerusalem issue to the Masjid al-Aqsa." The source of contemporary debates on Jerusalem's status can be attributed to the fact that the current political rule of Jerusalem emerged from the dominion of the Ottoman Empire. Following the

end ruling of the Ottoman Empire in Jerusalem, there are three break points for Jerusalem. The first was the Balfour Declaration (1917). The second was the establishment of the State of Israel in 1948 following the Partitions Plan for Palestine of 1947. The third was the 1967 Arab-Israeli War, also known as the Six-Day War. Following the 1917 Balfour Declaration, Jewish immigrants gradually began to settle in the Palestinian lands. The newly formed state of Israel occupied West Jerusalem in the war following the Declaration of Partitions Plan for Palestine and the state declaration, and later occupied the whole of Jerusalem after the 1967 war. Although Israel declared Jerusalem the capital in the Knesset in 1980, the decision was not accepted in the international community.

Palestine and Jerusalem Post-1917

According to the Covenant of the League of Nations, the Palestinian territories which had remained under Ottoman rule from 1516 until 1918, were to be passed on to the British in 1922. According to Article 22/4 of the League of Nations, certain lands which had previously been subject to the Ottoman State would continue to exist as independent nations with the advice and assistance of a mandate state until they will be able to govern themselves. Accordingly, Palestine was given to the British mandate (Aras, 2014). However, the 'self-determination' principle mentioned in the Pact was not observed and the preference of the Palestinian people was not taken into consideration. The Jewish immigration to Palestine (and Jerusalem) began with the British mandate (Ataöv, 1980).

Following the initiatives of the Zionist Chaim Weizmann, the Balfour declaration was written first in a letter dated 2 November 1917 from the United Kingdom's Foreign Secretary Arthur Balfour to Lord Rothschild, a leader of the British Jewish community, for transmission to the Zionist Federation of Great Britain and Ireland. In this letter, Balfour declared that Palestine would be available as the national homeland for Jewish people and that every effort will be spent to make it happen. Following the Balfour Declaration, England and France declared on 7 November 1918 that they had long been fighting for the salvation of the people who were living under the persecution of the Turks. On March 3, 1922, the British mandate sent an explanation to the World Zionist

Organization saying that the Balfour Declaration did not give Jewish authority to create a Jewish Palestinian country. He stated that only a promise homeland for the Jews and added that Arabs and Jews will live together (Armaoğlu, 2017: 41-45). However, this explanation is not enough. It can even be said that the British mandate did not make any effort to ensure that this explication was sufficient and allowed the Jewish settlement in Palestinian territories. In the period between 1918 and 1939, the basis of the Palestinian issue was the effort to establish a state in the Palestinian territories by strengthening the Balfour Declaration. Meanwhile, Arabs were making efforts to prevent the Jewish state builders from domiciling their own lands by invalidating the Declaration. The Jews fostered as much Jewish immigration as possible to Palestine in this period, and Arabs tried to establish an independent Arab state in Palestine as well as to prevent these migrations (Armaoglu, 2017: 47).

Decisions of the 1947 Partition Plan for Palestine and Results of the Establishment of the State of Israel

On 29 November 1947, decision 181 (II), known as the “Partition Plan”, concerning the Palestinian territories was adopted at the United Nations General Assembly. The decision is a recommendation to establish a Jewish and Arab state in Palestine. In addition, it has been decided that Jerusalem should be subjected to a "sui generis" evaluation and to be placed under international regime as a "corpus separatum". According to this decision, Jerusalem will be ruled by the UN as free from weapons (Ataöv, 1980). However, in order for the city of Jerusalem to gain international recognition there is no will or treaty in the surrounding showing that the inhabitants of the city want to transfer the sovereignty. While the UN has taken this decision as the only feasible solution, a referendum was not held in order to reflect the views of the inhabitants of the region on the issue. The so-called plan was accepted by the Jewish community, and not accepted by Arab states and Palestinian Arabs (Aras, 2014). Although the Jewish part apparently accepted the Partition Plan, the State of Israel did not respect the map drawn by the UN after its establishment, it confiscated a significant part of the land planned to be belong to the Arab state along with the land planned for itself. (Ataöv, 1980).

Britain, which announced that the mandate administration on Palestine would be late on May 14-15, 1948, had begun to withdraw its forces in Palestine after the Partition Plan of November 1947, and bravely the Jews took action to seize the lands left for them before the UK was fully withdrawn. To prevent that from happening Arabs started fighting in Palestine. On 14 May 1948, the establishment of the State of Israel was declared a few hours before the end of the British mandate. After exactly eleven minutes from this declaration United States of America (USA) recognized Israeli State and two days the Soviet Union recognized as well the Israeli State. Egypt, Jordan, Syria, Lebanon and Iraq forces started to enter Palestine in three directions after a few hours from the establishment of the State of Israel, and Jordanian forces almost dominated the Old (Eastern) Jerusalem on May 20th. In the second week of the First Arab-Israeli War, the Arab Legion took complete control of the Old (East) Jerusalem. Israel occupied New (West) Jerusalem (Armaoglu, 2017: 95-100). The UN General Assembly appointed a mediator to Palestine on 14 May 1948. The reports and proposals of the mediator Bernadotte, later murdered by the Jews, were discussed at the UN General Assembly on 15-20 October and 15 November-14 December 1948, with the United States and France adopting Bernadotte's proposals. The decision that the Arab countries rejected and Israel objected to was part of the resolution 194 (III). According to this decision it has wide powers for Palestinian authority and membership of the United States, France and Turkey made by a UN Conciliation Commission for Palestine will be established. The city of Jerusalem will be demilitarized to include Bethlehem in the south and Nazareth in the north, and will be placed under the supervision of the UN as a separate entity. Palestinian refugees who want to live in peace with their neighbors will be returned to their homes (Armaoğlu, 2017: 103-104). Following these decisions taken by the UN General Assembly, the Israeli parliament "Knesset" declared New (West) Jerusalem as the capital city on January 23, 1950 and carried the Council of Ministers here. In the period between 1950 and 1967, Jerusalem remained divided between Jordan and Israel, and in those years the Israelis did not benefit from the pilgrimage sites of Old (Eastern) Jerusalem (Ataöv, 1980).

After the Six-Day War of 1967 Palestine and Jerusalem

Until the six-day war in 1967, the UN did not show interest in Jerusalem, and the city remained divided between Israel and Jordan. In the morning of June 5, 1967, the Israeli air force first attacked the air bases in Egypt, then Jordan and Syria, and started fighting when almost all of their combat forces were removed (Jr. & Davidson, 2008: 433). Israel, which left 80 percent of the Arab forces inactive on the first day, at the end of the six-day war were able to occupy Jordan's West Bank, East Jerusalem, Syrian Golan Heights and Egypt's Gaza and Sina. Thus, Israel, which has almost quadrupled the land left to it by the decision of the UN General Assembly in 1947, caused it to lose 80 percent of the military capacity of the Egyptian army, which constitutes the greatest threat to it (Bee, 2007: 319-321)." After Israeli occupation of two parts of Jerusalem, the Israeli General Moshe Dayan said, 'We have returned to our holy places and returned back to not leave it again' (Aras, 2014)." With the capture of the whole of Jerusalem by Israel after the war, there has been a danger of cutting off the connection of the Islamic world with the city, which is considered sacred for Muslims, and a plan from Israel to make this city a complete Israeli city. For this reason, in accordance with previous decisions on Jerusalem, Pakistan sent a letter to the UN Secretary General on June 16, 1967, urging the UN General Assembly to prevent Israel from considering Jerusalem as a part of it. Islamic countries have not recognized Israel's occupation of Jerusalem. The UN General Assembly adopted the resolution proposed by Pakistan on July 4, 1967, emphasizing that Israel's measures on Jerusalem are invalid (Armaoğlu, 2017: 262). Mattar (1983), states that in the process of "Israelization" of Jerusalem, there are two ways in which Palestinians are displaced in the holy city. The first of these: In the period of 1948 and after, terrorist acts and the evacuation of Palestinians in New (West) Jerusalem from their villages and their homes. The second is that after the Six-Day War, Israel seized private property belonging to Palestinians for a "public good" in a legal process. However, the term "public" in this context refers to Israel and "benefit" means Jewish settlements to be established in Old (East) Jerusalem. In this way, Israel quickly began its occupation after the Six Day War. After this process, the UN Security Council and the General Assembly made many decisions about Jerusalem; but none of these decisions have halted

the occupation of Israel, and did not make a change in the case of the city (Armaoğlu, 2017: 264).

Statement of Jerusalem after Israel announces Jerusalem as its Capital

Israel made Jerusalem its capital in October 1978. In July 1980, it annexed Old (East) Jerusalem to the New (West) Jerusalem and ruled Jerusalem on contrary to international decisions (Armaoğlu, 2017: 264). The act on the annexation of Old (East) Jerusalem to the New (West) Jerusalem was presented to the Israeli Parliament in May 1980 and it was decided by the law on July 29, 1980 that the indivisible and united Jerusalem is the capital of Israel. Jerusalem is the presidency, the Knesset, the government and the Supreme Court as the "Basic Law of Israel". It is also stated that the city of Jerusalem will be open to all religions that have holy places (Armaoğlu, 2017: 437-438). By 1990s, most of the Soviet Jews who immigrated to Israel with the disintegration of the Soviet Union were placed in East and West Jerusalem. The Israeli government has implemented a plan for new immigrants to build settlements in East Jerusalem. There is high birth rate of the Palestinians and in order to increase the Jewish population in Jerusalem, policies such as turning zoning permits into a political cause, and providing Jewish emigration to Jerusalem with incentives for housing and land are still being implemented by Israel (Bakkalbaşıoğlu, 2010). The policy of Israel after 1990, is not to include Jerusalem underthe Palestinian autonomy negotiations, and for the reduction of Palestinians in the city, administrative application, ensuring the indisputability of the Israeli sovereignty in the city, the removal of the corpus-separatum statue from the city, the settlement of the Palestinians in such a way as to break the ties with the city, making expansions to ensure that the city is referred to by its Israeli identity, decreasing Palestinian habitats and increasing Jewish settlements and Jewish in the city (Balpınar, 2012: 495).

Jerusalem Embassy Act and the Presidential Waiver

The US Congress adopted the “Jerusalem Embassy Act” based on the "Israel Basic Law" on October 24, 1995. According to the "Jerusalem Embassy Act", each sovereign nation has the right to determine its own capital under international law and custom, but the rights of the Palestinians have not been taken into account. The

law recognizes that the city of Jerusalem has been the capital of Israel since 1950. However, this situation was ignored by UN mechanisms. On October 26, 1995 and after the Congress the proposed law proposal to the US President Bill Clinton was enacted in theory because it was not signed by Clinton; but the President's signature was expected to be formally enacted. According to "Presidential Waiver": The President of the United States has the opportunity to suspend the implementation of the law for six months if he declares to the Congress that it is necessary to protect the national security interests of the country (Dilek, 2018). Developments in December 2017 are also related to this privilege. This law was first presented to Donald Trump in June 2017 following the election of the President, and President Trump, like the other presidents, chose not to sign the Law on that date. On 6 December 2017, the President signed the "Jerusalem Embassy Act" and started the process of relocating the US Embassy to Jerusalem. On May 14, 2018, the US Embassy moved to Jerusalem on the anniversary of Israel's establishment.

Analysis

News published on Decemeber7th, 14th and 22nd, 2017 were analyzed from the newspaper Hürriyet in Turkey and from Palestine Al-Ayyam newspaper, beside the news taken from United States`s newspaper the Washington Post published on December 6th, 13th,21st, 2017. The texts in The Washington Post and Hürriyet newspapers were accessed through the archive of the General Directorate of Press and Information. The copies of the Hürriyet newspaper were collected in an integrated manner and the texts archived by the General Directorate of The Washington Post newspaper were analyzed. Al-Ayyam newspaper was accessed from the internet archive. It should also be noted that each of the newspapers is in separate forms. While the news in the Hürriyet newspaper consist of spotlights and main texts, these texts are based on inverse pyramid rules. The news in the Hürriyet newspaper is supported by photographs, infographic, illustrations and other visuals. The newspaper gives the most attention to the first page, where one article covers the entire page. There are no headlines in Al-Ayyam. On the first page of the newspaper is the first part of all the articles in the newspaper. The newspaper does not use the commonly accepted news language. In The Washington Post, the

texts examined are the texts in the archive of the General Directorate. These are comment-news-oriented texts. In the study, discourse analysis method is used.

News Dated 06-07.12.2017

Hurriyet: “Jerusalem Earthquake”

Announcement of the decision to ‘recognize Jerusalem as a capital of Israel and move the American embassy to Jerusalem’ by The President of the United States has given from the headline from Hurriyet and this shows the importance of Hurriyet that gives to decision. Hürriyet has used a short title in the course: "Jerusalem Earthquake". On the news spot which Hurriyet used that is "US President Trump did not step back from his decision to recognize Jerusalem as the capital of Israel. Erdogan called the Islamic countries as an emergency summit. The Pope also criticized the decision, which Russia and the other Western Countries also reacted." By this spot Hurriyet newspaper followed an informative way. Along with that the step taken by President Recep Tayyip Erdogan on the subject was seen in the first line and moved to spotlight. It is observed that Hurriyet's reactions appear to be in the foreground. However, the "earthquake" statement in the title is not available on the spot. There is no harmony between headline and spot in the Hurriyet Newspaper’s headline. On the other hand, the fact that the Pope is also involved in the spotlight suggests that the Christian World will be met with a reaction to Trump’s decision.

Hurriyet: Internal News – “Reaction Storm”

Hurriyet Newspaper used the following statement in news spotlight: “Trump, who set the US's 70-year foreign policy to raze by recognizing Jerusalem as Israel's capital. The US leader describing the decision as a “late step” and will also bring his country's embassy to this city which is currently in Tel Aviv. There is a one-sided black response from the World to the Washington administration and the international community immediately activated. The European Union and the United Nations came up with counter-statements. The only country that is happy is Israel...” Hurriyet newspaper preferred to bring the reactions to the foreground. The headline of the news and the spot text are compatible with each other.

The Washington Post: Editorial - “Trump's Jerusalem Move is A Big Risk”

The editorial title of The Washington Post is “Trump's Jerusalem move is a Great Risk”. This title carries a warning character. In the introduction part of the article which is also a kind of summary stated that President Trump's decision to recognize Jerusalem as the capital of Israel has been contain common sense in his view. In this sense, there is no alignment between the title and the content. The newspaper believes that Western Jerusalem has been the centre of the Israeli government since 1949 and there is not any reasonable formula for the Palestinian State can change this situation. For this reason, it is stated that the words that Trump made when he declared his decision were supported and it was stated that this was nothing but known to the decrees. Looking at international conventions it appears that the verdict is part of American policy, not the fact of the truth. For this reason, while the newspaper supports the decision, it criticizes the fact that Trump has taken this decision. It is believed that the newspaper supported Hillary Clinton in the presidential election and that Trump was exposed to his insults. Nevertheless, the newspaper criticized the fact that Trump had taken the decision, and at the same time, also supported it with Trump's words. For all that, there is no clear information on what “big risk” is in the title. Therefore, the title and content are not compatible.

The Washington Post: “Trump's Actions Can Break Jerusalem”

The Washington Post criticized Trump's actions in the headline of the news. In the headline, it is seen that the reaction is not the decision, but the Trump. In the spotlight of the news it was written; “On Tuesday evening, the US Consulate in Jerusalem sent an e-mail warning to its employees 24 hours before President Trump’s announcement about a dramatic change in American policy on the city. In the text translated from the diplomatic language was written that ‘there may be tensions here, stay away from the old city. If you have to go, take high security precautions.’” Here, the American newspaper resolution did not consider the importance of Palestine or Israel in terms of the citizens of Jerusalem, citizens of Jerusalem, or members of three religions who attribute sanctity to Jerusalem; it chose to approach the issue in terms of their citizens who live in the

region due to potential tension. In this sense, the news spotlight and title are consistent with each other. The warning attribute used in the news headline is stated particularly in the spot section, and US citizens living in Jerusalem are warned against any adverse events.

Al-Ayyam: Headline - "President (Mahmoud Abbas): Jerusalem Is Our Identity, and No Decision Can Change Its History."

There are no news spots in the Al-Ayyam newspaper. The content of the news includes statements by Palestinian President Mahmoud Abbas, in line with the news headline. The headlines that stand out in the statements of Mahmoud Abbas are: Trump's decision undermines the peace process. This does not change the fact that Jerusalem is the eternal capital of the Palestinian state. Trump is contrary to international assumptions about Palestine and Jerusalem. Trump's decision will strengthen Israel's policy of ethnic cleansing, settlement and occupation, and encourage Israeli radicals to fight a religion in the Palestinian region. President Abbas has called for an urgent meeting the Palestinian Liberation Organization. News headlines and news content are consistent with each other. In the news the first thing Mahmoud Abbas stresses in the news is the status and importance of Jerusalem for the Palestinians, and then the consequences of the decision on geography. Al-Ayyam preferred to give the statements of Mahmoud Abbas directly. The most important emphasis in the news is that Abbas's statement that Jerusalem, which has been moved to the title, cannot change the history and the identity of Palestine.

Al-Ayyam: "Not Possible"

Following the news from the headlines in Al-ayyam, Mahmoud Abbas's statements are published by direct quote.

News Dated 14.12.2017

Hurriyet: Headline – "Historical Decision in Istanbul " East Jerusalem Is the Capital of Palestine"

In its December 14, 2017 issue, Hurriyet also announced the decision of the Organization of Islamic Cooperation. Hurriyet's headline is "Historical decision in Istanbul: 'East Jerusalem is the capital of Palestine'". In the news spot mentioned statements are

included: “In the Turkey’s leadership in Istanbul 56 Islamic countries in a joint statement: The capital affirms that we recognize the Palestinian State which is East Jerusalem, and we invite the whole world to recognize East Jerusalem as the occupied Palestinian state's capital. The headline and the spot of the news are compatible with each other and provide information only. Only the phrase “historical decision” in the headline is subjective.

Hurriyet: Internal News – “Historical Decision in Istanbul: East Jerusalem is the Capital of Palestine”

The newspaper has shown its importance to this decision by covering the news on two full pages. In the news spot it has been stated that; “After the United States recognized Jerusalem as the capital of Israel, members of the Organization of Islamic Cooperation met under the leadership of Turkey in Istanbul, declared East Jerusalem as the capital of the Palestinian state.” Islamic countries have called on the world to make the same decision. In a statement signed by 56 Member States attending the extraordinary summit, the US decision on Jerusalem was declared ‘legally null and void’. The following statement is the entrance of the news and after the that headings highlighted in the declaration are included by newspaper; The American government is held responsible for all consequences of the withdrawal of this illegal declaration.…”

Al-Ayyam: Headline – “The Islamic Summit Rejected Trump's Decision and Declared Occupied East Jerusalem the Capital of Palestine”

On December 14th, 2017, Al-Ayyam made a statement on the first page of the Islamic Cooperation Organization which was gathered in Istanbul declaring East Jerusalem as the capital of Palestine. Al-Ayyam used the “the Islamic Summit rejected Trump's decision and declared occupied East Jerusalem the capital of Palestine” statements in its headline. Al-Ayyam preferred to emphasize that East Jerusalem was under occupation in the title it used. On the spot, the decisions of the Organization for Islamic Cooperation are summarized, and the ongoing text on the inside page contains these decisions. The spotlight is in line with the title.

In the text on the inside page, the emphasis was placed on Israel's occupation of Palestine as a continuation of the news on the first page. That being said, the US decision was described as unlawful and disrespectful, and the importance and status of Jerusalem for the Palestinian state and the Palestinians were strengthened by the fact that the decision was an attack on the historical, legal, natural and national rights of the Palestinian people. In particular, the Palestinian newspaper pointed out that this decision is not only a decision between the US, Israel and Palestine, but also that it will threaten international peace and security. In the news, emphasis was placed on the importance of Jerusalem for both the Muslim and the Christian world, and the invalidity of the resolution in international politics was raised. On the other hand, the leaders who attended the meeting of the organization of Islamic Cooperation have been informed that the Jerusalem issue is the centre of the Palestinian issue and that they have confirmed their first support for the Palestinian state to self-determination as an irreversible right in Istanbul.

In the Washington Post, there was no evidence of a decision by the Organization for Islamic Cooperation in the specified date.

News Dated 21-22.12.2017

Hurriyet: First Page – “Reject to the USA from 128 countries”

While Hurriyet announces other news on the subject from the headline, it was enough to announce the news of the resolution of the UN General Assembly on the first page. “The bill against the decision of the United States to recognize Jerusalem as the capital of Israel was adopted in the vote of the UN General Assembly. Many countries reacted to the threat of Trump ‘we cut funding for those who support the bill’. "The ruling of capital Jerusalem is invalid" bill was adopted by the votes of 128 countries. Nine countries refused, 35 countries abstained. Palestine has declared its historic victory. President said from his own Twitter account: ‘We welcome the decision.’” It is important to include the threat of Trump immediately after informing the result of the news spot voting. The news spotlight is in line with the news headline and also the resolutions of the countries on the vote in the UN General Assembly are included.

Hurriyet: Internal News- “The Rejection from UN to Trump About Jerusalem Issue”

In the newspaper's internal page, the headline “The Rejection from UN to Trump About Jerusalem Issue” was used. In the spot of the news following statements are included, similar to the spot on the first page, Trump threatened the countries before the vote, “Turkey and Yemen led by the United States ‘decision against Jerusalem, " the bill was adopted by 128 votes in favour of the UN General Assembly. 35 members abstained from voting under the shadow of the rising tension due to President Trump's threats, and 9 countries decided to reject it. Four permanent members of the UN Security Council outside the United States stood behind the resolution. Spot is in line with news headline and contains information. It is striking that there is tension on the spot because of Trump threatens countries.

The Washington Post: “The UN has Rejected the US Decision on Jerusalem in a Harsh Manner”

The Washington Post newspaper spotted "the UN General Assembly on Thursday threw a blow to Jerusalem's decision that the Trump administration had rejected the decision to recognize Jerusalem as Israel's capital and accepted it as the majority vote, warning that both US allies and opponents would abandon the possibility of peace. Although the US has threatened to cut aid to countries that will support the design, and also the United Nations, 128 countries have adopted admission. Nine countries, including the United States and Israel, voted against it. Thirty-five countries abstained, while 21 countries did not vote." Title of the news is in line with spot. It is noteworthy that in addition to the decisions of the countries on the spot, as well as the emphasis on US threats.

Al-Ayyam: The Headline – “A Great Victory for Palestine, A Slap for Israel and the United States: 128 Countries Voted for Jerusalem Against 9 At the General Assembly”

Al-Ayyam described the vote in the UN General Assembly as a great victory for Palestine, a slap for the United States and Israel. In the news spot it has been said that "more than two-thirds of the world's countries voted for Jerusalem in favour of the United States, Israel or any state in the future to recognize Jerusalem as the capital

or remove the possibility of embassies here. Only seven minority islands supported the United States and Israel." At the spot, the ratio of countries voting in favour of Palestine, rather than the number of votes, supports the phrase 'Great Victory' in the title. On the other hand, Al-Ayyam remembered the United States and Israel all over the news and emphasized that this decision was not just Trump's decision. According to Al-Ayyam, the United States and Israel have been voted in the General Assembly not Trump's decision on Jerusalem. Al-Ayyam emphasized the victory of Palestinian with the expression of 'three of the world's two' but supported the expression 'slapping on the US and Israel' in the title, stating that only 7 small country islands support the US and Israel. In this manner, the title and spot are compatible. The news on the inside page is the continuation of the news on the first page. In here the contained information that "not to recognize The United States' Jerusalem decision" prepared by Turkey and Yemen together and supported by Palestine and also other numerous countries that was accepted by 128 of the 172 countries participating in the vote. The Palestinian daily used following expressions: in particular, includes large countries that voted in favour of the UN's decision, while the majority of the 172 countries, including the "European Union, Russia, China, Britain, India, South Africa, all Arab and Muslim countries, voted in favour of the UN's decision." On the other hand, the Palestinian daily, which is not included in the other newspapers, has dealt with its reservations about Canada's abstinence vote for Palestine. According to the newspaper, superpowers like Canada, who are against Palestinian decisions, have encouraged by Trump's threats. However, the newspaper believes that the UN General Assembly meets the expectations of the Palestinians and reflects the results of the Palestinian political movement.

Result

On December 6th, 2017, Trump declared contrary to international customary law that he recognizes Jerusalem as the capital of the state of Israel and that the US Embassy would move to Jerusalem has been met with reaction all over the world. In particular, the Holy acceptance of Jerusalem for the three Semitic religions necessitates that the decision should be taken with utmost importance in the international community. The decision has been reacted in Turkey, which has always shown its sensitivity to the

issue of Jerusalem and Palestine. So much so that the four parties in the Great National Assembly of Turkey have a common decision on this issue. Turkey called on the Organization of Islamic Cooperation to an extraordinary summit in Istanbul on December 13th, 2017, as its term President, and in this summit OIC decided to recognize East Jerusalem as the capital of the Palestinian state. Following this, Turkey and Yemen's bill, which rejected President Trump's Jerusalem decision, was voted by the majority in the vote held at the UN General Assembly on December 21st, 2017. In this study the approaches of the three newspapers' eleven news and one editorial news from US, Turkey and Palestine. While reviewing the copies of the papers published on the following day of the decisions, due to the time difference between the United States and Turkey, The Washington Post has been subjected to the same day of judgment. In the Washington Post, America's decision to recognize Jerusalem as Israel's capital was supported, but the decision was criticized because of it taken by Trump. There was no news about the decision of the Organization of Islamic Cooperation. Hurriyet has preferred to inform when reporting reactions. However, when the newspaper announced the US and the OIC's decisions in the headlines, it did not attach equally importance to the news of the vote in the UN General Assembly. Al-Ayyam, on the other hand, has given a large part to the issue in line with the policies and discourses of the Palestinian state. The news of the newspaper is mostly made up of official statements.

REFERENCES

Aras, İ. (2014, Şubat, Mart, Nisan). Kadim Şehrin Son Yüzyılı: Milletler Cemiyeti ve Birleşmiş Milletler Döneminde Kudüs Sorunu. *Doğu Batı, 17*(68), 235-263.

Arı, T. (2007). *Geçmişten Günümüze Ortadoğu: Siyaset, Savaş ve Diplomasi.* İstanbul: Alfa Yay.

Armaoğlu, F. (2017). *Filistin Meselesi ve Arap-İsrail Savaşları (1948-1988).* İstanbul: Kronik Kitap.

Ataöv, T. (1980). Kudüs ve Devletler Hukuku. *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi, 35*(1), 29-54.

Bakkalbaşıoğlu, E. (2010). Ayrımcılık İçin Yeni Yöntemler: Kudüs'te Yerel ve Merkezi İdarenin İşbirliği. *Kent Araştırmaları Dergisi*(2), 256-267.

Balpınar, Z. (2012). *İsrail: Güvenlik Politikasında Süreklilik ve Değişim (1948-2008).* İstanbul: Açılım Kitap.

Davutoğlu, A. (2002). *Stratejik Derinlik: Türkiye'nin Küresel Konumu.* İstanbul: Küre Yay.

Davutoğlu, A. (2008). *Stratejik Derinlik: Türkiye'nin Küresel Konumu.* İstanbul: Küre Yay.

Dilek, M. S. (2018). Trump Yönetiminin Kudüs Kararına Analitik Bakış. *International Journal of Social Inquiry, 11*(1), 97-137.

el-Khatip, A. (2004). Kur'an'da Kudüs. *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 9*(1), 109-144.

Garaudy, R. (2017). *İsrail Sorunu: Siyasi Siyonizm.* (C. Aydın, Çev.) İstanbul: Türk Edebiyatı Vakfı Yay.

Jr., A. G., & Davidson, L. (2008). *Kısa Ortadoğu Tarihi.* (A. Güler, Çev.) İstanbul: Doruk Yay.

Kutsal Kitap (Tevrat, Zebur, İncil). (2016). İstanbul: Yeni Yaşam Yay.

Mattar, I. (1983, Summer). From Palestinian to Israeli: Jerusalem 1948-1982. *Journal of Palestine Studies, 12*(4), 57-63.

The Holy Qur'an. (1996). (N. Uzunoğlu, T. R. Topuzoğlu, A. Özek, & M. Maksutoğlu, Çev.) İstanbul: İlmi Neşriyat.

MISIR ESARETİNDEN YAHUDA KRALLIĞI'NIN YIKILIŞINA KADAR İBRANİLER'E TARİHSEL BİR BAKIŞ

Remziye OKKAR[*]

GİRİŞ

Tevrat'ta "İbranilerin ataları ile ilgili bilgiler"[1],MÖ 1800 yıllara kadar uzanmaktadır. İbraniler MÖ.17.yy'da ya da daha sonra Güney Suriye'den Mısır'a göç etmiş ve Kuzeydoğu Delta Bölgesi'ndeki uzun bir ikametten sonra M.Ö.1250 yıllarında burayı *"terk etmiş"*[2] olabilirler. İbraniler M.Ö.12. yy.ın başında Filistinlilerin yaşadığı bölge ile Suriye-Arabistan çölü arasındaki yeni ülkelerinde yani "*Kenan Diyarı*"[3]nda siyasal birliklerini oluşturmuşlardır.[4] Tevrat'ın ilk kitabı (Pentateuque) sayesinde, Yahudi durumunu, sadece Musa[5]

---

[*]Trakya Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Eskiçağ Tarihi Anabilim Dalı, El-mek: remziyeokkar@hotmail.com

[1] İbrahim'in büyük babası Eber'e atfen, İbrahim'e İvri (İbrani) denmiştir. İbrahim'in konuştuğu dile de İvrit (İbranice) adı verilmiştir. Böylece İbraniler ortaya çıkmıştır. Peygamberlik, daha sonra, İbrahim'den İshak'a geçmiş; İshak'ın soyu mübarek kılınmış ve İbrahim'in soyunun İshak'ta yüceleceği belirtilmiştir. Bunun üzerine İbrahim, İshak'ın annesi Sara'nın isteğine binaen, İsmail'i ve annesi Hacer'i Paran'a yerleştirmiştir. Bunun neticesinde İbraniler ikiye ayrılmış; İshak'ın soyu İbraniler (daha sonra İsrail oğulları) olarak kalmış, İsmail'in soyu ise Arapları meydana getirmiştir. Bkz. Baki Adam, "Yahudiliğin Hıristiyanlığa ve Islama Bakışı", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt 37 Sayı 1, 1997, s. 334

[2] Dini kaynaklara göre İsrail oğullarının Mısır'dan çıkışı, Hz. Musa'nın Tanrı tarafından bu iş için görevlendirilmesi ile olacaktır. Tevrat'a göre, Tanrı, Mısır üzerine birtakım belalar göndermiştir. Bu belalar sonrasında Mısır Firavunu (Tevrat'ta Paro şeklinde geçer.) Musa ve kavminin Mısır'ı terk etmesini ister. İsrail oğulları bu şekilde Mısır'daki esaretten kurtulur.

[3] Tevrat'a göre vaat edilmiş topraklar.

[4] Bülent İplikçioğlu, *Eskiçağ Tarihinin Anahatları I*, Marmara Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Basımevi, İstanbul, 1990, s. 101

[5] Eski Mısırlıların Kıpti lisanına göre (mu) "su" (şa) "ağaçlık bir yer", Mûsâ (a.s.) sandık içinde Nil kıyısına geldiğinde, o'nu bulanlar, ağaçlık ve sudan

(Moşe) devrinde değil, ilk krallar olan Davud ve Süleyman devirlerinde de tanıyabiliriz.[6] Bu döneme kadar Yahudi tarihi hakkında genel bir profil (görünüş) çıkardıktan sonra, İbranilerin tarihini ele alabiliriz.

1. İbranilerin Mısır Esareti

İsrail oğullarının Mısır'a gelişleri M.Ö.1700 yıllarına rastlar. İsrail oğulları Mısır'da önceleri rahat bir hayat geçirirler. Sonra Yusuf hakkında bilgisi olmayan Firavun *I. Ahmose* Mısır'da tahta çıkar. Ardından Mısırlılar, İsraillilerin başına onları ağır işlere koşacak, angaryacılar koymuşlardır. İsrailliler Firavun için "*Pithom ve Ramses*"[7] adında kentler yaparlar. Ama Mısırlılar baskı yaptıkça İsrailliler daha da çoğalarak bölgeye yayılırlar. Mısırlılar, korkuya kapılarak İsraillileri amansızca çalıştırırlar. Her türlü ağır işlerle yaşamı onlara zehir ederler. Hatta Firavun bir adım daha öteye giderek, doğacak olan her İbrani erkek çocuğunun öldürülmesi emrini verir. Bu sırada İsrail ulusunun tarihteki en büyük lideri, İsrail oğullarını Mısır esaretinden kurtaracak olan Moşe[8] (Musa) dünyaya gelir. Ailesi Musa'yı üç ay gizler. Sonra bir sepete koyarak Nil nehrine bırakır. Nehirde yıkanan Firavun'un kızı, çocuğu sudan çıkartır ve saraya alarak kendi çocuğu gibi büyütür.[9] Musa, bir

---

geldiğinden (Mûşâ) diye seslenmişler ve ismi (Mûşâ)olmuş, zamanla (Mûsâ) ya dönüşmüştür. Bkz. Necdet Ardıç, *Gönülden Esintiler: Hz. Musa Kelimullah (a.s.)*, Tarihsiz, s.12

[6] Francine Kaufmann, Josy Eisenberg, "Yahudi Kaynaklarına Göre Yahudilik", çev. Mehmet Aydın, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt 29 Sayı 1, 1987, s. 269-270

[7] Pitom ve Ramses adlı şehirler, Mısır'da İsraillilerin kölelik yaptığı zamanlarda İsrailliler tarafından inşa edilen iki hazine olarak adlandırılır. Aslında büyük kitabeden biliyoruz ki Pitom şehri, Afrika kölelerinin getirdiği haraçlarla yapılan şehirlerden biridir. Şehirleri korumak için ise sınıra kalın duvarlar örülmüştür. Daha fazla bilgi için bkz. Edouard Naville, *The Store-City of Pithom and The Route of the Exodus*, Trubner Company, London, 1855, s. 9-11

[8] İbranice Hz. Musa'nın adı Moşe.

[9] Hz. Musa'yı bulan kişi olarak kaynaklar farklı bilgilerle karşımıza çıkmaktadır. Buna göre Kuran'da Hz. Musa'yı Nil nehrinde bulan kişi olarak Asiye adlı kişi belirtilir. Yahudilerin kaynaklarına göre ise farklı bir kişidir. Bu kaynakların başında Yahudi tarihçi Josephus gelir. Anlatıya göre, Firavun'un kızı yıkanmak için nehre indiğinde çocuğun içinde bulunduğu sepeti görüp aldırmış, İbranilerin çocuklarından olduğunu bildiği halde onu sevmiş ve himaye etmiştir. Yine Josephus'a göre Firavun'un Musa'yı evlatlık olarak alan kızı

Mısırlı gibi büyütülmüş olmakla birlikte, nereden geldiğinin bilincinde yaşar.[10] Musa, bir Mısırlının kardeşlerinden bir İbrani'ye vurmakta olduğunu görür. Onu öldürdükten sonra kumlara gizler, lakin bu iş Firavun'un (Paro)[11] kulağına gider. Firavun işitince Musa'yı öldürtmek için aratmıştı. Fakat Musa firavunun yüzünden kaçtı ve Midyan diyarında kaldı.[12] Bu aşamadan sonra bilindiği üzere peygamberliğin kendisine tebliğinden sonra, çeşitli zorluklara rağmen İsrail oğullarını Mısır ülkesinden çıkarmıştır. Daha sonra kararından dönen firavun, İsrail oğullarının peşine düşmüştür. Tevrat'ın çıkış bölümünde belirtildiği üzere "Kızıldeniz'i ikiye bölme hadisesi"[13] bu zamanda gerçekleşmiştir. Bu olaydan sonra ise İsrail oğulları Yehova ve Musa'ya iman ettiler.[14]

2. Kral Saul ve Hz. Davud Dönemi

Hz. Musa'nın görevi tamamlaması ile birlikte yerine Kral olarak *Saul (Talut)*[15] geçmiştir. Saul'un saltanatı iki yıl sürmüştür.[16] Saltanatında Filistinlilere karşı birçok savaş gerçekleştirdi ve galibiyet elde etti. Saul, İsrail oğullarını Filistinlilerden kurtarmayı başarmıştır. Tevrat'ta tarihsel manada dikkati çeken konu ise Kral Saul'un Filistin kabilesinden olan Amalekliler[17] ile yapmış olduğu savaştır. Tevrat'ta bu durum; *"Saul, Amalekoğullarının şehrine kadar geldi ve vadide pusuya yattı. Bu arada Kenilere "Gidin, burayı terk edin" dedi. "Amalekoğullarının arasından çıkın ki, sizi*

Thermuthis'tir, fakat onun kral II. Thoutmes'in karısı meşhur kraliçe Hatshepsut olup olmadığı tartışılmaktadır. Bkz. Çıkış, Bap 2; Ömer Faruk Harman, "Musa" Maddesi, *Türkiye Diyanet vakfı İslam Ansiklopedisi*, Cilt 31, İstanbul, 2006, s. 208.

[10] Serpil Akbıyık, *Babil Esaretinin Yahudiler Üzerindeki Sosyal, Kültürel ve Dini Etkileri*, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Konya, 2010, s. 5

[11] İbranicede, Firavun kelimesini karşılayan sözcük.

[12] Kitabı Mukaddes, Eski Ahit, Çıkış, Bap 2

[13] Bu olay Kuran'ı Kerim'in Şuara Suresinin altmış bir ve altmış üç, Bakara suresinin elli, Enfal suresinin elli dört, Araf suresinin yüz otuz altı, taha yetmiş yedi ve İsra suresinin yüz üçüncü ayetlerinde de geçmektedir.

[14] Çıkış, Bap 14

[15] Kitab-ı Mukaddes'te Kral Saul olarak zikredilen hükümdar, Kuran-ı Kerim de Talut ismiyle geçmektedir. Bkz. *Kuranı- Kerim, Bakara Suresi*, 247. Ayet

[16] Samuel, Bap 13

[17] Esav'ın (Yakup peygamberin erkek kardeşi, İshak peygamberin oğludur. Esav, "tüylü" demektir.) soyundan gelen Ürdünler ve Araplardır.

onlarla birlikte yok etmeyeyim. Çünkü İsrail oğulları Mısır'dan çıktığında siz onlara iyilik ettiniz." Böylece Keniler Amalekoğullarının arasından ayrıldı. Sonra Saul, Havila'dan Mısır önlerindeki Şur'a[18] *kadar bütün Amalek'i vurdu ve Amalek kralı Agag'ı*[19] *yakaladı; bütün halkı kılıçtan geçirdi fakat onu sağ bıraktı. Saul ve adamları Agag'ı esirgediler; koyunların, sığırların ve besili hayvanların en iyilerini, koçları, iyi olan ne varsa yok etmek istemediler. Fakat değersiz gördükleri ve beğenmedikleri şeylerin hepsini yok ettiler"*[20] denilerek açıklanmıştır. Kral Saul'den ve Davud'dan önce Amalekoğulları ile İsrail arasındaki mücadelelerin başlayış noktası, Hz. Musa'nın İsrail oğullarını Mısır'dan çıkarmaya gayret ettiği dönemdir. Tevrat'ın çıkış bölümünde Amalekoğulları ile ilgili ifadeler aynen şöyledir. *"Ve Amalekoğulları gelip Refidim'de İsrail oğullarına savaş açtılar. Bunun üzerine Musa, Yeşu'ya "Bizim için adamlar seç ve çık, Amalekoğullarıyla savaş" dedi. "Yarın ben elimde Tanrı'nın değneğiyle tepede duracağım." Yeşu, Musa'nın tüm söylediklerini yerine getirip Amalekoğullarıyla savaştı. Musa, Harun ve Hur da tepeye çıktılar. Musa elini yukarı kaldırdığında İsrail oğulları üstün geliyordu; elini indirdiğinde ise Amalekoğulları üstün geliyordu. Musa'nın kolları yorulunca bir taş getirip koydular ve Musa üzerine oturdu. Bir yanında Harun diğer yanında Hur, onun ellerini destekledilerler. Güneş batıncaya dek elleri öyle kaldı. Böylece Yeşu Amalekoğullarını ve onlarla birlikte olanları kılıcıyla yenilgiye uğrattı. Yehova sonra Musa'ya "Hatırlanması için bunu kitaba yaz" dedi, "Yeşu'nun da kulağına koy, Amalek adını gökler altından silip atacağım." Ve Musa bir sunak yapıp adını Yehova-nissi koydu. "Çünkü Yah'ın tahtına el uzatıldı, Yehova'nın nesiller boyunca Amalekoğullarıyla savaşı olacak" dedi."*[21] Bu açıklamalarla birlikte sorulması elzem soru şudur; "Amalekliler kimdir? Amalekliler bir güruhun ismi olarak mı zikredilmelidir yoksa o İsrail oğulları tarafından kullanılan genel bir isim midir? Bu

[18] Lübnan'da bir şehirdir. Şimdi Sur olarak adlandırılmaktadır.

[19] Agag, Eski Mısır'da tıpkı firavunun kullandığı unvan gibi, Amalek kralı için de kullanılan bir hanedan ismidir. Mitolojik karakter olarak da öne sürülür. Bkz. John L. McKenzie, S.J., *Dictionary of the Bible*, The Bruce Publishing Company-Newyork, Collier Macmillan Ltd. –Canada Ltd, Toronto, Ontario, 1965, s. 15

[20] Samuel, 15

[21] Çıkış, Bap 17

sorulara karşılık yapılan araştırmalarda, ilk önce İbranicede bir anlamı olup olmadığına dair atıflar yapılmıştır. Buna göre Amalek sözcüğünün İbrani dilinde "tehdit" manasına karşılık geldiği saptanmıştır. Diğer yönden "*Midraş Rabbah*"[22] külliyatı bize Amalekliler hakkında "Tevrat'ta bahsedilmeyen bilgileri"[23] sunmaktadır. Midraş Rabbah'ta, Amaleklilerin İsrail oğulları ile yaptığı savaşlar sonucu cezalandırılması ile ilgili söylem dikkat çekicidir.[24] Çünkü Tevrat'ta bahsedilenin tarihsel boyutunu ve tefsirini Midraş kitabı ihtiva etmektedir. Bu sayede Ortadoğu coğrafyası ve halklarına dair geniş malumat sahibi olabilmekteyiz.

İsrail krallığının ilk kralı olan Kral Saul'un Amalek ve diğer başka halklar ile yaptığı mücadeleler onun ölümüne kadar devam etti. Ölümünden sonra Hz.Davud ve oğlu Işboşet arasında taht mücadeleleri başlamış ve görevi devralışından yaklaşık iki sene sonra Işboşet saf dışı bırakılarak yerine, taht mücadelesi sonucu Hebron şehrinde zaten halihazırda kral olan ve Kuran-ı Kerim'de kafir olarak bilinen "*Calut*"[25]u öldürdüğü ve böylece İsrail halkının

---

[22] Midrash Rabbah ya da Midraş Külliyatı, İslamiyet'teki tefsir ile aynı manaya gelir. Midraş, Amaleklilerin şeceresi hakkında bilgiler barındırmaktadır.

[23] Tıpkı diğer kutsal kitaplar gibi Tevrat'ta da manada tarihsel, sosyolojik ve antropolojik bilgiler tamamen açıklanmamıştır. Bundan dolayı tarihsel, sosyolojik ve antropolojik bilgiler ışığında tefsir dediğimiz kavram devreye sokulur ve birtakım bilgiler eklenerek yorumlamalar yapılır. Böylece bilgiler arasındaki bağlantı kurulur.

[24] Midrash Rabbah, (ed. H. Freedman, Maurice Simon) , The Soncino Press, London, Genesis I, LIII, s. 465

[25] Calut, Tevrat'ta geçen Gatlı Golyat'ın ya da Peliştili Golyat, Kuran'da geçen ismidir. Calut güçlü bir dev olarak da tasvir edilmektedir. En azından Midraş Kitabı'nda bu böyledir. Yahudilerin Peliştili Golyat dedikleri bu kişi arasındaki savaş devamlı İsraillilerin yenilgisi ile sonuçlanmaktaydı. Pekâlâ, akla şu soru gelmektedir; " Onlar farklı bir insan türü olabilir miydi?" Suale cevaben, onların zamanın normal toplulukları arasında olduğunu söyleyebiliriz. Ancak iletişim kurdukları tür açısından yalnızca insan türünden de bahsedemeyiz. Peliştilerin sudan korkan topluluk olduğu da bilinmektedir. Bu da onların farklı bir medeniyet olabileceğini doğal olarak akla getirmektedir. Eğer tarihsel açıdan bir analiz yapacak olursak; Tevrat'ta Nefilim olarak geçen devlerden bahsedilmesi zamanın diline özgü bir nitelemedir. Aynı devlere Mısırlılar Neter, Sümerliler ise gökten gelenler manasında Anunnaki demişlerdir. Özellikle Anunnakiler konusu ise halen ciddi şekilde incelenmeye devam edilmektedir. Bkz. Midrash Rabbah, Bölüm XXVI, s. 218

sevgisini öteden beri kazanmış olan Hz. Davud[26] krallığını ilan etmiştir.[27] Böylece İsrail krallığında devam eden iki başlı yönetim *(Hebron'da Hz.Davud, Kudüs'te kral Işboşet yönetiminin sebep olduğu iki başlılık) sona ermiştir.* M.Ö.1000- M.Ö.962 yılları arasında hüküm süren, hem kral hem de peygamberlik görevini sürdüren Hz. Davud devri, İsrail krallığının en parlak devridir. İsrail oğullarının tarihinde peygamberlik ve hükümdarlık ilk defa Hz. Davud'un şahsında bir araya gelmiştir. Hz. Davud henüz yaşı otuz bile değilken İsrail oğullarına hükümdar olmuş, yeryüzünde halife kılınmış, saltanatı güçlendirilmiş ve adaletle hükmetmesi emredilmiştir. Hz. Davud, hükümdarlığı süresince, halk arasında adaletle hüküm vermiş, hepsine eşit davranmış ve Tevrat'ın hükümlerini tatbik etmiştir. O'nun döneminde İsrail oğulları tek çatı altında toplanmış, bolluk ve refah içerisinde yaşamışlardır. İsrail oğulları, önceki perişanlık ve zilletlerinden kurtulup, ilkel bir toplum olmaktan çıkmışlar, Hz. Davud'un önderliğinde pek çok zaferler kazanıp üstünlükler elde etmişlerdir. İsrail oğulları Krallığı'nın sınırları da yine Hz. Davud döneminde olabildiğince genişletilmiştir. En önemlisi de, M.Ö. 1.000 dolaylarında *Kral Davud (Yuda kabilesinden David)*, Kudüs'ü ele geçirmiş ve yerli halkla birlikte, *Yuda (Judah)* ve *İsrail* kabilelerinin bir çeşit federasyonunu kurmayı başarmıştır.[28] Bütün bu sayılanlardan ötürü Hz. Davud, İsrail oğulları tarihinde önemli bir yere sahip olmuştur.[29]

3. Hz. Süleyman Dönemi

Dinler açısından Hz. Süleyman hakkında birçok söylemde bulunabiliriz. Öyle ki bu açıklamalarda bulunurken, hem dinsel hem

[26] Calut ile Davud peygamber arasındaki mücadele, Kuran-ı Kerimin yanı sıra Kitab-ı Mukaddes'in I. Samuel kısmında Gatlı Golyat olarak geçmektedir. Kral Saul Gatlı Golyat'ın karşısına çıkmaya cesaret edemeyince, Hz. Davud öne çıkar, onu sapanla ve taşla yere serer. Tüm bu olaylar karşısında Kral Saul, başlarda Davud'a önem verse de, sonraları onu kıskanmış ve öldürmek istemiştir. Daha ayrıntılı bilgi için bkz. *Kitab-ı Mukaddes, I. Samuel*, Bap 17-20

[27] Ahmet Usta, *Ali Reşad'ın Tarih-i Kadiminde İbraniler*, Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt 14, Sayı 14-15, s. 142

[28] Türkkaya Ataöv, "Kudüs ve Devletler Hukuku", *Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, Cilt 35 Sayı 1, 1980, s. 31

[29] Bilal Atik, *Kral ve Peygamber Olarak Davud (A.s.) ve Süleyman A.s.) Kıssalarıyla Verilmek İstenen Mesajlar*, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2008, s. 62-65

de tarihsel açıdan kaynaklarımız elbette Kitab-ı Mukaddes ve Kuran-ı Kerim olacaktır. Lakin Hz. Süleyman devrinin tarihi manada tetkik edilebilmesi için diğer tarihi, sosyolojik ve antropolojik verilerden de yararlanmak gerekir. Hz. Süleyman zamanının tarihsel bakışla ele alacak olursak ve öncelikle Kitab-ı Mukaddes'e bakacak olursak şunları söyleyebiliriz;

Kitab-ı Mukaddes'te Davud peygamber, *Eliam*'ın kızı, *Hititli Uriya*'nın karısı olan *Bat-şeba* adlı bir kadınla birlikte olur, kadın gebe kalır. Ancak çocuk doğduktan sonra *Yehova*'nın (Tanrı) isteğiyle ölür. Yani burada Hz. Davud yasak bir ilişki yaşamış, hatta *Bat-Şeba*'nın kocası olan *Hititli Uriya*'nın ölmesi için onu savaş da en ön saflara koymuş ve arzusuna nail olmuştur.[30] Böylece *Bat-Şeba*'yı sarayında karısı olarak ilan etmiştir.[31] Daha sonra ise Hz. Süleyman doğar. Kitab-ı Mukaddes'in özellikle Samuel I ve II'de bu olaylar ayrıntıları ile anlatılmıştır. Ancak Davud'un eşi Haggit'in oğlu Adoniya tahtta hak iddia eder ve Hz. Davud hayatta iken krallığını ilan eder. Bunun üzerine diğer eşi *"Bat-şeba kralın yattığı odaya girer. Kral çok yaşlıydı, Şunemli Abişag ona hizmet ediyordu. Bat-şeba kralın önünde eğilip yere kapandı; kral bunun üzerine "Bir dileğin mi var?" diye sordu. Kadın da "Efendim" dedi, "Sen bu kuluna 'Benden sonra oğlun Süleyman kral olacak, tahtıma o oturacak' diye Tanrı Yehova'nın önünde yemin etmiştin. Oysa şimdi Adoniya kral oldu ve efendim kralın*

---

[30] Hz. Davud'un, evli bir kadın olan Bat-Şeba ile birlikte olması ve gayrimeşru bir çocuk dünyaya getirmesi aslında Kuran'a uymaz. Çünkü Hz. Davud bir peygamberdir. Peygamberler de zina ve adam öldürme gibi kötülüklerle bağdaştırılamaz. Unutulmaması gereken nokta, Hz. Davud'un Kuran'da peygamber olarak nitelendirilmesine karşın diyebiliriz ki; Tevrat'ta o yalnızca bir kraldır ve bu tür suçları işleyebilir şeklinde değerlendirilmesi de normaldir. ; Rabbinin gelenek de Davut'u hem kanun açısından, hem de dini açıdan savunur. Kanun açısından şöyle savunur: "Davut, harbe giden erkeklerin kadınlarını boşayacakları yönünde bir kanun çıkarmıştır, dolayısıyla Davut evli bir kadınla ilişkiye girmemiştir." derler. Dini açıdan ise şöyle savunur: "Davut'un bu fiili Âdem'in işlemiş olduğu günahın sembolik bir tekrarıdır. Davut Âdem'i, Uriya ise yılanı temsil eder." Bkz. Bustonay Oded, *David*, s.1328 ve Ginzberg, *Legend*, IV, s. 103'ten naklen bkz. Salih İnci, *Eski Ahid'de Peygamberlere İsnat Edilen Ahlâki Zaaflar/Günahlar ve Kuran'ın Peygamberlik Anlayışı*, (Yüksek Lisans Tezi), Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2001, s. 93-94

[31] II. Samuel, Bap 11

bundan haberi yok. Adoniya, kralın tüm oğullarını, kâhin Abiatar'ı ve ordu komutanı Yoab'ı davet edip çok sayıda besili hayvan, boğa ve koyun kurban etti; fakat hizmetkârın Süleyman'ı çağırmadı. Efendim kral, şimdi tüm İsrail'in gözü senin üzerinde; efendimin kendisinden sonra tahtına kimin oturacağını söylemesini bekliyorlar. Efendim kral uyuyup atalarına katılır katılmaz ben ve oğlum Süleyman düşman gibi görüleceğiz"[32] şeklinde serzenişte bulunur. Bu konuşmalar üzerine Hz. Davud "*Kral "Canımı tüm sıkıntılardan kurtaran Yehova'nın hakkı için yemin ediyorum ki" dedi, "Benden sonra oğlun Süleyman kral olacak, benim yerime tahta o oturacak diye sana İsrail'in Tanrısı Yehova'nın önünde ettiğim yemini bugün yerine getireceğim." Bat-şeba "Efendim Kral Davut, ömrün uzun olsun!" diyerek kralın önünde eğilip yere kapandı."*[33]*Peygamber Nathan'ın ve Davud'un karısı Bat-Şeba'nın desteğiyle,* kısa bir süre sonra Hz. Süleyman tahta oturdu. Ardından kardeşi *Adoniya*'nın, üvey anneleri olan *Şunemli Abişag*'ı eş olarak istemesinden dolayı komutanı *Benaya*'ya öldürttü. [34]

Hz. Süleyman "bir kral olarak"[35] Tevrat'ta olumlu ve olumsuz[36] şekilde zikredilmişse de onun İsrail krallığı için yapmış olduğu hizmetler aşikârdır. Özellikle iç politikada olduğu gibi dış politikada da barışçıl bir yol izlemiş ve çevredeki devletlerle iyi geçinmeye çalışmıştır. Bu amaçla Mısır firavun'un kızı ile evlenmiş ve yanına Mısır gibi güçlü bir devletin desteğini çekmeyi başarmıştır.[37] Daha

[32] I. Krallar, Bap 1

[33] I. Krallar, Bap 1

[34] I. Krallar, Bap 2

[35] Kitabı Mukaddes'te Hz. Süleyman'ın peygamber olduğu yönünde bir veri bulunmamaktadır. Ancak İslam dininin kutsal kitabı olan Kuran-ı Kerim'de Hz. Süleyman hem bir peygamber hem de bir kral olarak telakki edilmektedir. Bkz. Kuran-ı Kerim, Bakara, Sad, Neml, En'am, Sebe, Enbiya, Nisa, Enbiya Sureleri.

[36] I. Krallar, Bap 11; Süleyman'ın başka putlara yönelmesi ve hatta onlar için yerler inşa ettirmesinin Yehova'yı kızdırdığını ve bunun sonucunda Süleyman için bir isyancı olarak kral soyundan Edom'lu Hadad'ı çıkarmıştır. Bunun yanı sıra Efraim kabilesinden Tseradalı Nebat oğlu Yeroboam'da Süleyman'a başkaldırmıştır. Ancak bu isyanlar şiddetli bir biçimde bastırılmıştır. İsyanlardan birinin başını çeken Yeroboam'ın Mısır'a sığınması ve Mısır Firavunu'nun Yeroboam'ı çok sevmesi, İsrail krallığı ile arasını açmıştır. Bkz. I. Krallar, Bap 11-12

[37] Louis Finkelstein, *The Jews*, Shocken Books, New York, 1972, s. 29

sonra Mısır firavunu, kurulan bu iyi dostluğun pekiştirilmesi ve devamı için "*Gezer topraklarını"*[38] Hz. Süleyman'a çeyiz niteliğinde hediye etmiştir. Kral Süleyman, firavunun kızının yanı sıra, "*Moab'lılardan", "Ammon'lulardan", "Edom'lulardan"*[39], "*Sayda'lılar"*dan ve "*Hititler"*den birçok kız alıp vermiştir.[40] Yine kendisine yakın olan krallardan biri olan Sur (Tir) kralı Hiram[41] ile karşılıklı çıkar ilişkisine dayalı antlaşmalara imza atmıştır. Bu iyi ilişkiler aslında babası Davud'un dönemine kadar uzanmaktadır. Bu devirlerden başlayan muntazam ikili ilişkiler, Hz. Süleyman zamanında da devam etmiştir. Antik Mısır döneminden itibaren var olan Mısır, Anadolu ve Ortadoğu'nun bir kısmını birbirine bağlayan eski bir ticaret yolunun (*Via Maris*) İsrail'den geçiyor olması Hz. Süleyman'ın krallığı daha da zenginleştirmiş ve hazinenin doldurulmasıyla birlikte İsrail halkı refah içinde yaşamıştır.[42] Saba ülkesi kraliçesi Belkıs ile yapılan ticari faaliyetler ile bölgede gücünü uzun süre korumuştur.

Hz. Süleyman'ın saltanat yıllarına geniş bir portre ile baktığımızda onun dönemi İsrailliler için eşsiz barış, güvenlik ve zenginliğin olduğu devir olarak değerlendirilmektedir. Zaman bize, İsrailliler için genel bir mutluluk havasının görüldüğü pastoral bir tablo sunmaktadır. [43]

Hz. Süleyman Kudüs'de, tüm İsrail'in kralı olarak kırk yıl saltanat sürdü. Sonra Süleyman uyuyup atalarına katıldı ve babası

---

[38] Bugün ki İsrail'in yakınında yer alan, Yahuda dağının etekleri üzerindeki arkeolojik yerdir. Gezer ismi, İbranicede bölmek, ayırmak ve belki de uçurum gibi bir anlamı ihtiva etmektedir.. Bkz. R. A. Stewart Macalister, *The Excavation of Gezer 1902-1905 and 1907-1909*, Volume I, Hazell, Watson & Viney Ltd., London, 1911, s. 5-6

[39] Kitabı Mukaddes'te zikredilen Amoriler, Moablılar ve Edomlular günümüzde Ürdün olarak adlandırılan coğrafyada yaşamışlardır. Bkz. "Kadir Albayrak, Günümüz Ortadoğu Coğrafyasında Süryaniler", *Ortadoğu Yıllığı*, Açılım Kitabevi, İstanbul, 2011, s. 628

[40] I. Krallar, Bap 1

[41] Tevrat'ta iki Hiram ismi geçmektedir. Bunlardan biri Sur kralı Hiram, diğeri ise Kral Hiram'ın, Süleyman mabedinin yapımı için Kudüs'e gönderdiği Huram- avi olarak da geçen Hiram'dır. Bkz. II. Tarihler, Bap 4

[42] I. Krallar, Bap 5

[43] Trevor Ling, A History of Religion East end West; An Introduction and Interpretation, Macmillian, London 1992, s. 46

Davut'un şehrinde gömüldü.[44] Hz. Süleyman döneminde birçok başarılara imza atıldı. Bu başarılar Kudüs Tapınağı'nın *(Beyt-i Makdis-Süleyman Tapınağı*) inşa edilmesiyle taçlandırılmış, Kudüs Tapınağı Musevilerin ulusal ve dinsel yaşamlarında bir merkez rolü oynamıştır. Bu döneme I. Tapınak dönemi de denmiştir.

4. İbranilerin İkiye Ayrılışı ve Yıkılışı

Hz. Süleyman'ın 930 yılında ölümünden sonra oğlu *Rehoboam* İsrail oğulları'nın başına geçmiş ancak halk; Kudüs'teki tapınak, saraylar ve zorunlu çalışmalar sebebiyle ağır vergi ödediklerinden yönetimden kaynaklanan bir takım sıkıntılar çekmiştir. Bu durumun düzelmesini İsrail oğulları Kral *Rehoboam*'dan istemiş fakat istekleri kral tarafından reddedilmiştir. Buna tepki olarak M.Ö.796 yılında on kabile ülkenin kuzey tarafını alarak Samiria merkezli ve Yeroboam önderliğinde *İsrail Krallığı*'nı, iki kabile de güneyde (Kudüs'te) kral *Rehoboam* ile birlikte *Yahuda Krallığı*'nı kurmuşlardır. Bu krallıkların kurulmasında iç karışıklıklar, yönetimdeki zayıflık ve dışarıdan göç alması (Yabancı akını) büyük rol oynamıştır.

Kuzey'deki İsrail krallığı ile Asur ilişkileri, Hz. Süleyman'ın Kudüs'te M.Ö.1000 dolaylarında yaptığı tapınakla başlattığı "I.Tapınak" dönemi için ayrı bir önem taşımaktadır. Bu devirde Asur kralı II.*Asur-Nasir-Pal*'ın ölümü ile Asur tahtına geçen oğlu III.*Salmanassar* (M.Ö. 858-824), devletin sınırlarını batıda "*Tabal Ülkesi*"nden[45], doğuda Manna'ların ülkesine, kuzeyde Aras nehrinden, güneyde Filistin içlerine kadar genişletmiştir. Asur Kralı

[44] I. Krallar, Bap 11

[45] MÖ 9. yüzyıla ait III.Salmanassar dönemi kaynaklarında "Tabal Ülkesi ve Tabal Ülkesi'nin Kralları" şeklinde geçen ifadeler, bu dönemde coğrafi bölgeyi ve buradaki halk gruplarını tanımlar. Tabal, Orta Anadolu platosundan Malatya ve Suriye'ye kadar uzanan geniş coğrafyada Demir Çağı'nda ortaya çıkan siyasi ve kültürel oluşumlar Geç Hitit Şehir Devletleri veya Geç Hitit Krallıkları şeklinde tanımlanmaktadır. Tabal Ülkesi ise, en geniş sınırları ile günümüz Kayseri, Nevşehir, Aksaray, Niğde ve Ereğli'yi içerisine almaktadır. Tabal şeklindeki tanımlamanın etnik manada bir halk topluluğunu ifade etmekten daha çok coğrafi bölgeyi kastetmeye yönelik kullanıldığı anlaşıldığı, ancak Tabal sınırlarının, Asur politikaları çerçevesinde, tarihsel süreç içerisinde bazı değişiklikler gösterdiği de görülmektedir. Bkz. Atakan Akçay, "Tabal Ülkesinin Tarihsel Süreci Üzerine Bir Değerlendirme", *Tarih İncelemeleri Dergisi*, XXIX / I, 2014, s. 37-38

III.*Salmanassar*'ın 6. yıl kayıtlarına göre, kral M.Ö. 853 yılında, Şam (Damascus) kralı *Hadaezer (Adad-İdri)* ve *Hamat* kralı *Urhilena*'nın oluşturduğu Suriye ittifakı üzerine sefere çıkmıştır. İsrail tahtında oturan Ahab, yukarıda belirtilen koalisyona katılmıştır. Müttefik birlik "*Karkar Savaşı*'nda, Asur kralı tarafından bozguna uğratılmış ve 10.000 askerle sürgün edilmiştir. Diğer yandan Asur Kralı, Şam üzerine yaptığı ikinci sefer ile İsrail kralı *Yehu*'yu, M.Ö. 841'de vergiye bağlamıştır. [46] Asur egemenliğinde devam eden ve yaklaşık 200 yıl boyunca varlığını sürdüren kuzey krallığı (İsrail), başkentleri olan *Samariye*'nin M.Ö.722 yılında düşmesi ile Asur İmparatorluğu'nun yönetimine geçmiştir.[47]

Yahuda Krallığı ise etrafı surlarla çevrili bir şekilde Kudüs'te varlığını devam ettirmekteydi. Bilindiği üzere İsrail Krallığı'nın yıkılışına kadar birçok kral, Yahuda'da tahta geçmiştir. İlk olarak kral *Rehoboam* başa geçmiş, ancak krallığının beşinci yılında Mısır firavunu *Şişak*[48] tarafından saldırıya uğramıştır. Lakin daha sonra Rehoboam saltanatını güçlendirdi.[49] *Rehoboam*'dan sonra oğlu *Abiya* tahta geçmiştir. Kral *Abiya*'dan Kral *Yoşiya*'ya kadar geçen sürede ise, Tevrat'ta birçok malumat edinmekteyiz. Bu süre zarfında İsrail Krallığı'ndan Mısırlılara, *Moablılar*'dan ve *Asurlular*'dan *Ammonlular*'a, *Edomlular*'dan *Aramlılar*'a kadar birçok toplulukla mücadele eden Yahuda Krallığı, Kral *Yoşiya*'dan sonra artık Babil tehdidi ile karşı karşıya kalır. *Yoşiya*'nın Tevrat'ın tabiriyle atalarına kavuşmasından sonra Yahuda halkı; *Yoşiya*'nın yerine oğlu *Yehoahaz*'ı Yeruşalim'e babasının yerine kral yapar. *Yehoahaz* üç ay saltanat sürer. Mısır Firavunu *Neko*, tahta el koyarak *Yehoahaz*'ı saf dışı bırakır. *Yehoahaz*'ın ağabeyi *Elyokim*'in ismini *Yehoyakim* olarak değiştirerek onu yeni Yahuda kralı ilan eder. Ancak *Yehoahaz*'ı esir alarak Mısır'a döner.[50] Mısır Devleti'nin Yahuda

---

[46] Şeyma Ay, "İsrail ve Yahuda Krallıkları Üzerine Düzenlenen Asur Seferleri", *History Studies*, Volume 3/1, 2011, s. 2-3

[47] Sedat Kızıloğlu, "İsrail Devleti'nin Kuruluşuna Kadar Geçen Süreçte Yahudiler ve Siyonizm'in Gelişimi", *Kırıkkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Cilt 2, Sayı 1, 2012, s. 39-40

[48] Firavun Şişak XXII. Sülaleden (Libya- Teb Kralları Devri) Mısır firavunudur. Kaynaklarda Firavun I. Şoşenk olarak da zikredilmektedir.

[49] Daha ayrıntılı bilgi için bkz. II. Tarihler, Bap 12

[50] II. Tarihler, Bap 36

üzerindeki egemenliği ise Babil krallığı'nın Mısır vadisinden Fırat ırmağına kadar olan bölgeyi ele geçirmesiyle son bulur.[51] *Yehoyakim* döneminde Babil Kralı *Nabukadnezar* diyarı istila etmiştir. *Yehoyakim* ona üç yıl bağlı kalmıştır ancak sonra isyan bayrağını çekmiştir. [52] *Yehoyakim*'in bu başkaldırısını, daha sonra başa geçen oğlu *Yehoyakin*, yedi yıllık saltanatının ardından otuz yedi yıl Babil'de sürgün yaşamı geçirerek ödemiştir.[53] Tüm bu olaylardan sonra, Babil kralı *Nabukadnezar*, *Yehoyakin*'in amcası *Mattanya*'nın adını *Sidkiya* olarak değiştirmiş ve onu Yahuda kralı yapılmıştır. Yapılan anlaşma gereği sadık kalması beklenen Kral *Sidkiya*, Babil'e başkaldırınca, güneydeki *Yahuda (Juda- Yahudi) Krallığı*'nın halkı, Babil Kralı *II.Nabukadnezar* tarafından Babil'e sürgün edilmiş, Babil komutanı *Nabuzaradan* tarafından Kudüs Şehri yakılıp, yıkılmıştır.[54] Babillilerin bu zaferi sonucunda I. Tapınak devri (M.Ö.586) son bulmuştur.

Sonuç Yerine

M.Ö.1800'lerde ortaya çıkan Sami topluluklardan olan İbraniler, M.Ö.586 yılına kadar, kendilerine Kitab-ı Mukaddes'te vaat edilmiş topraklarda egemenlik sahası oluşturmaya çalışmış ve birçok devlet ile savaşlar gerçekleştirmişlerdir. İsraillilerin bugün de sürdürdüğü bu doğrultudaki politikaya, en azından konumuz sınırları gereği I.Tapınak devrine kadar tarihsel manada baktığımızda, İbrani toplumunun amaçlarının değişmediği görülür. Kral Saul'dan başlayarak, özellikle Hz.Davud ve Hz. Süleyman dönemlerini baz (temel) aldığımızda siyasi bir birlik kurarak tek çatı altında toplanma arzularının ve zenginlik içinde yaşama isteklerinin ağır bastığı açıkça seçilebilir. Her ne kadar Kitab-ı Mukaddes'te yaratıcıları tarafından bazen hoş görülmeyecek davranışlar sergileseler de, kendilerinin yaratıcı tarafından korunmaya alınmış, kutsal topluluk olduklarına inanmışlardır. En azından birinci elden kaynağımız olan Tevrat'ta, Tanrı Yehova'nın devamlı surette bir kısırdöngü ile İbranileri bir yandan kıtlıkla, yoksullukla; Mısır,

[51] II. Krallar, Bap 24
[52] II. Krallar, Bap 24
[53] II. Krallar, Bap 25
[54] Murat Gül, Bekir Ali Yüksel, "İsrail'in Dış Politikasını Anlamak: Tevrat, On Emir, Vaat edilmiş Topraklar ve Üstünlük", *Kırıkkale Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Cilt 6, Sayı 1, Ocak 2016, s. 339-340

Pelişti, Asur ve Babil gibi ülkelerin gazabıyla ve onları İsrail - Yahuda krallıkları şeklinde ikiye ayırarak cezalandırması, diğer yandan da affetmiş olması da, kendilerini "Yaratıcı" için vazgeçilmez bir toplum olarak addetmelerine yol açmıştır.

KAYNAKÇA

Adam, Baki, "Yahudiliğin Hıristiyanlığa ve İslam'a Bakışı", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt 37 Sayı 1, 1997

Akbıyık, Serpil, *Babil Esaretinin Yahudiler Üzerindeki Sosyal, Kültürel ve Dini Etkileri*, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Konya, 2010

Akçay, Atakan, "Tabal Ülkesinin Tarihsel Süreci Üzerine Bir Değerlendirme", *Tarih İncelemeleri Dergisi*, XXIX / I, 2014

Albayrak, "Kadir, Günümüz Ortadoğu Coğrafyasında Süryaniler", *Ortadoğu Yıllığı*, Açılım Kitabevi, İstanbul, 2011

Ardıç, Necdet, *Gönülden Esintiler: Hz. Musa Kelimullah (a.s.)*, Tarihsiz, s.12

Ataöv, Türkkaya, "Kudüs ve Devletler Hukuku", *Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, Cilt 35 Sayı 1, 1980

Atik, Bilal, *Kral ve Peygamber Olarak Davud (A.s.) ve Süleyman A.s.) Kıssalarıyla Verilmek İstenen Mesajlar*, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2008

Ay, Şeyma, "İsrail ve Yahuda Krallıkları Üzerine Düzenlenen Asur Seferleri", *History Studies*, Volume 3/1, 2011

Bucaille, Maurice, Müspet İlim Yönünden Tevrat, İnciller ve Kur'an ,Çev. Mehmet Ali Sönmez, Diyanet İşleri Başkanlığı, Ankara, 1991

Fınkelstein, Louis, *The Jews*, Shocken Books, New York, 1972

Gınzberg, Louis The Legends of the Jewish I-VII, Philadelphia, 1955

Gül, Murat, Bekir Ali Yüksel, "İsrail'in Dış Politikasını Anlamak: Tevrat, On Emir, Vadedilmiş Topraklar ve Üstünlük", *Kırıkkale Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Cilt 6, Sayı 1, Ocak 2016

Harman, Ömer Faruk, "Musa" Maddesi, *Türkiye Diyanet vakfı İslam Ansiklopedisi*, Cilt 31, İstanbul, 2006

İnci, Salih, *Eski Ahid'de Peygamberlere İsnad Edilen Ahlâki Zaaflar/Günahlar ve Kur'an'ın Peygamberlik Anlayışı*, (Yüksek Lisans Tezi), Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2001

İplikçioğlu, Bülent, *Eskiçağ Tarihinin Anahatları I*, Marmara Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Basımevi, İstanbul, 1990

Kaufmann, Francine & Josy Eisenberg, "Yahudi Kaynaklarına Göre Yahudilik", çev. Mehmet Aydın, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt 29 Sayı 1, 1987

Kızıloğlu, Sedat, "İsrail Devleti'nin Kuruluşuna Kadar Geçen Süreçte Yahudiler ve Siyonizm'in Gelişimi", *Kırıkkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Cilt 2, Sayı 1, 2012

Kitab-I Mukaddes, *Kitab-ı Mukaddes Şirketi*, İstiklal Caddesi-İstanbul, 1958

Kuran-I Kerim, çev. Prof. Dr. Suat Yıldırım, Define Yayınları, 2014

Lıng, Trevor, A History of Religion East end West; An Introduction and Interpretation, Macmillian, London 1992

Macalıster, R. A. Stewart, *The Excavation of Gezer 1902-1905 and 1907-1909*, Volume I, Hazell, Watson & Viney Ltd., London, 1911

Mckenzıe, John L., S.J., *Dictionary of the Bible*, The Bruce Publishing Company- Newyork, Collier Macmillan Ltd. – Canada Ltd, Toronto, Ontario, 1965

Mıdrash Rabbah, (ed. H. Freedman, Maurice Simon) , The Soncino Press, London

Navılle, Edouard, *The Store-City of Pithom and The Route of the Exodus*, Trubner Company, London, 1855

Oded, Bustanay, " David", Encyclopaedia Judaica, İsrail, 1988, V, 1328-1331

Usta, Ahmet, *Ali Reşad'ın Tarih-i Kadiminde İbraniler*, Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt 14, Sayı 14-15

"HAZRETLİ FİLMLER" DÖNEMİNDE ÇEKİLEN DİNİ FİLMLERİN AFİŞLERİNDE ORTAK ANLATI ÖZELLİKLERİ

Mehmet IŞIK[*]

Giriş

Afiş, bir ürünü, kurumu, faaliyeti, etkinliği, düşünceyi, olayı, siyasal, bilimsel, ticari ya da sanatsal etkinliği durmak için hazırlanmış grafik tasarım ürünüdür (Arıkan, 2009: 148). Bu anlamıyla afiş bir hem bir sanat ürünü hem de kitle iletişim aracıdır. İletişim ve baskı teknolojilerinde yaşanan gelişmeler bir sanat ürünü olan afişin, bir kitle iletişim aracı haline gelmesine ve gündelik hayatımız içerisindeki ağırlığının artmasına neden olur. Günümüzde baktığımız hemen her yüzeyde bir afişle karşılaşmak mümkündür.

Bilgi verme, propaganda veya reklâm amacıyla üretilen afişler, geniş kitlelere seslenir. Birey ve toplum üzerinde ideolojik bir baskı yaratarak beğenileri, alışkanlık ve düşünce biçimini yönlendirerek insan davranışlarını etkileme düzleminde önemli bir rol oynar (Gümüştekin, 2013: 36). Kısa ve etkili mesajların, söz dışındaki diğer öğeler ile uyumlu ve anlamı tamamlayacak biçimde bütünleşmesiyle hedef kitle üstünde son derece etkin bir yapıya sahiptirler (Kocabaş ve Elden, 1997: 47)

Afişler, tasarım ve sanat kaygısının eşit ağırlıkta olduğu grafik ürünlerdir (Becer, 1997:201). Afişi tasarlayan sanatçı, her tasarımında kendini farklı amaçların gerektirdiği niteliklere göre yönlendirir. Karmaşık ve değişen formuyla, toplumun kültürel ihtiyaçlarını, isteklerini ve manevi değerlerini yansıtırken aynı zamanda bilgilendirir (Gümüştekin, 2013: 37).

Kendisi de bir sanat ürünü olan afiş, bütün sanat dallarına ürünlerinin tanıtımını yaparak önemli katkılarda bulunur ve sanat ürünlerinin geniş kitlelerle buluşmasına hizmet eder. Bu açıdan

[*] Doç. Dr. Batman University, El-mek: mehmet.isik@batman.edu.tr

diğer sanat dalları gibi sinemayla da yakın ilişki içerisindedir. İzleyicinin bir filmi tercih etmesinde afişin önemi büyüktür. Film ile izleyicinin ilk karşılaşması afiş üzerinden gerçekleşir, film içeriğine dair ön bilgiler afiş aracılığıyla izleyiciye sunulur (Çeken ve Aslan, 2016: 508).

Bu yüzden film afişleri tasarlanırken afişte kullanılan görüntü ögeleri, filmin konusunu ortaya koyabilecek, tanıtımını yapabilecek şekilde seçilir. Genellikle film vizyona girmeden önce seyircinin görebildiği bir görsel olarak film afişi, bütün bir filmi çağrışımsal anlamda içinde taşıyabilme potansiyeli nedeniyle özel bir güce sahiptir (Gümüşlü, 2013: 277). Bir film afişi haber vermek, ilan etmek, mesajını hedef kitleye iletmek üzere tasarlanır. Bu sebeple haberi verilecek filmin yaklaşık nasıl ya da nelere dair bir film olduğuna ilişkin imgeleri taşıması gerekir. Bu da, gerek kullanılan tipografik karakter, söz dizimi biçimi, büyüklüğü, imgelerin içeriği, biçimi, büyüklüğü, açıları, renk ve perspektifi, ritmi ile; gerekse renk, açıklık koyuluk vb. özelliklerle sağlanır. Bu seçimlerden her biri ya da tümü, bir afişin temel niteliklerini belirler. Sinema filmi afişi durağanlığı nedeniyle filmden önce seyredilen bir karelik ve bir anlık bir film gibidir. Bu bağlamda bir filmin herhangi bir karesinin ötesinde tüm filmi temsil etmelidir. (Gümüşlü, 2013: 281).

Bütün sanat eserleri gibi grafik sanatının temel ürünü olan afişler de üretildiği dönemden çeşitli izler taşırlar. Bu niteliği ile hazırlandığı dönemin sinemasının ve izleyici tercihlerinin doğasının anlaşılması konusunda ipuçları içerir. Başka bir ifade ile diğer medya araçları gibi ideolojinin önemli taşıyıcıları arasında yer alan film afişleri, zamanın güçlü bir tanığıdır ve bu afişlerin incelenmesi hazırlandıkları dönemin sineması yanında toplumsal yaşamını anlamamıza katkı sağlar.

Bu kapsamda bu çalışmada Türkiye'de önemli toplumsal değişim ve dönüşümlerin yaşandığı bir dönemde 1960 yılların başında bir akım şeklinde ortaya çıkan ve 1973 yılına kadar çekimleri devam eden bir dizi dini filme ait afişler incelenerek ortak anlatı özellikleri ortaya konulacaktır.

Türk Sinemasında Hazretli Filmler Dönemi

Yeni Anayasa'nın sağladığı özgürlük ortamının da etkisiyle Türk Sineması'nda 1960'lar çeşitliliğin ve yeni arayışların yaşandığı

yıllar olur. Büyük ölçüde ticari kaygıların biçimlendirdiği çeşitlilik içinde Kore Savaşı'nın, Soğuk Savaş döneminin ve Demokrat Parti ile yükselen muhafazakârlığın etkisiyle çok sayıda tarihi film çekilir (Maktav, 2005: 990). Bu tarihi filmlerle aşağı yukarı aynı tarihlerde, İslam dinine önemli katkılar yapmış din kişiliklerin hayatlarını konu alan ve tarihi filmlerle benzer bir anlatı yapısına sahip bir dizi dini içerikli film de çekilir (Işık, 2018). Bilindiği İslam dininde yüce kabul edilen kimselerin adlarının başına saygı, övme, yüceltme amacıyla "hazreti" unvanı (Türk Dil Kurumu Sözlüğü, 2018) getirilir. Söz konusu dönemde filmler, "hazreti" ünvanlı dini karakterlerin hayat hikâyelerini konu edinmesinden dolayı bu dönemde çekilen dini içerikli filmler "Hazretli Filmler" olarak adlandırılmaktadır.

Türk Sinema tarihindeki ilk dinsel çağrışımlı film, 1956 yılında çekilir. A*şıklar Kabesi Mevlana'nın Hayatı* adını taşıyan film, 1950'li yıllardan başlayarak elliye yakın filme imza atan Hicri Akbaşlı tarafından (Dorsay ve Gürkan, 1985: 5) yönetilir. Başrollerinde Abdurrahman Palay, Toygar Belevi, Atıf Kaptan, Hulusi Kentmen gibi bilinen oyuncuların yer aldığı filmin müzikleri Münir Nurettin Selçuk tarafından yapılır. Film, dinsel temalardan çok Mevlana'nın yasam öyküsü üzerine kuruludur. Bu filmden sonra yapılan dini filmler de aynı çizgiyi izler, dinsel temalardan çok, dinsel kişilik-kahramanları odak noktası (Evren, 2003: 12) yaparlar.

Dinsel kişilik-kahramanların hayatlarını konu alan filmler, 1960'ların ilk yıllarından itibaren bir akım haline dönüşür. Bu akım, Özgüç (1990, 1993, 2005), Lüleci (2009), Enderun (2013) gibi yazarlar tarafından "Hazretli Filmler" olarak adlandırılmaktadır. Akımın başlangıcı yılı konusunda tam bir fikir birliği bulunmamaktadır. Agah Özgüç (1990) akımı 1965 yılında Muharrem Gürses tarafından çekilen *Hazreti Yusuf'un Hayatı* filmi ile başlatırken; Lüleci (2009) ve Enderun (2013) 1961 yılında Nejat Saydam tarafından çekilen *Hz. Ömer'in Adaleti* filmi ile başlatmaktadır. Özgüç, akımın ne 1961 yılında çekilen *Hz. Ömer'in Adaleti* ne de 1964 yılında çekilen *Hz. İbrahim* filmiyle başlatılamayacağını çünkü adı geçen filmlerin halkta uyandırdığı ilginin sınırlı olduğunu, bu yüzden akımın özellikle Anadolu'da büyük gişe hasılatı yaparak dini filmler modasına yol açması

sebebiyle *Hazreti Yusuf'un Hayatı* filmiyle başlatılması gerektiğini savunur (Özgüç, 1990: 85).

Bu dönemde çekilen filmlerin en temel özelliği dinî kişiliklerin ve kahramanların hayatlarını konu almalarıdır. Hayatı filmlere konu olanlar sadece kutsal kitaplarda adı geçen peygamberle sınırlı değildir. Halk arasında kutsal kişilikler olarak kabul edilen evliyaların hayat hikâyeleri de bu filmlerin konuları arasındadır. Bu filmlerle adı kutsal kitaplarda geçen ya da geçmeyen bu din büyüklerinin yaşamöyküleri, geniş halk kitlerinin ilgisini çekmek için genellikle Hollywood film kalıpları içerisinde beyazperdeye yansıtılır (Özön, 2008: 212). Ticari açıdan özellikle Anadolu seyircisini hedefleyen söz konusu filmler, dini film olarak tanımlanmasına rağmen milliyetçi vurgulu diğer tarihi filmlerle aynı dokudadır; "dini" nitelendirmesini sadece kahramanın kimliğinden alırlar. Hikâye inanalar/iyiler ve inanmayanlar/kötüler arasında yaşandığı için bu kahramanlar da, diğer tarihsel kahramanlar gibi "ezeli ve ebedi bir öteki"ni işaret ederler; ancak filme konu olan kişiler ve olaylar öylesine arkaik bir sinema dilinin içinde geçer ki, tarih bir fantazyaya dönüşür (Maktav, 2005: 991).

Bu akım çerçevesinde yapılan filmlerle, dindar kesim sinemaya karşı, önceki döneme nazaran daha yoğun bir ilgi göstermeye başlar (Lüleci, 2009: 47). Yapımcıların dindar kitleyi sinema salonlarına çekme çabaları sonucu, o döneme kadar sinemaya hiç gitmemiş insanlar sinemaya gider (Ünser, 2003: 20). 1960'lı yıllara kadar sinema perdelerinde film yıldızlarını seyretmeye alışkın ortalama sinema müdavimleri dışında kalan ve dini hassasiyetleri sebebiyle sinemaya mesafeli yaklaşan potansiyel Türk seyircisi, anılan dini kişiliklerin hayatlarını coşku ve heyecanla seyreder (Yenen, 2011: 56). Akım, 1969 yılından itibaren dinamizmini yitirirse de 1972 yılında yine bir Hz İbrahim (Asaf Tengiz) filmiyle yeni bir yükseliş dönemine girer ve 1973 yılında doruk noktasına (Candemir, 1986: 19) ulaşır.

Yöntem

Bu çalışmada amaç Türkiye'de önemli toplumsal değişim ve dönüşümlerin yaşandığı bir dönemde çekilen ve Hazretli Filmler olarak adlandırılan bir dizi dini filmin afişlerini inceleyerek bu afişlerdeki ortak anlatı özelliklerini ve anlam dünyasını ortaya koymaktır. Bu kapsamda söz konusu dönemde çekilen filmlere ait

afişler göstergebilimin sunduğu analiz araçları yardımıyla çözümlenmiştir.

Göstergebilim afiş çözümlerinde en sık kullanılan yöntemlerden birisidir. En genel anlamıyla, "işaretler, göstergeler" bilimi (Erdoğan, 2010: 314),"gösterge dizgelerinin işleyişini bilimsel bir yöntemle inceleyen ve betimleyen" bilim dalı (Rıfat, 2009: 15), "diller, düzgüler, belirtgeler, vb. gibi gösterge dizelerini inceleyen bilim" (Guiraud, 1994: 17), şeklinde tanımlanan göstergebilim, bir metnin ya da görüntünün belirgin, apaçık ortada olan anlamını değil, onun anlamının arkasında yatan anlamın keşfedilmesini sağlar (Güneş, 2013: 5). Bu çalışmada incelenen film afişlerinin görünen anlamın yanında arkasında yatan derin anlamları da gösterebilmek amacıyla Göstergebilimsel bir çözümleme tercih edilmiştir.

Bu kapsamda 1961-1973 yılları arasında *Hazretli Filmler* akımı döneminde çekildiği tespit edilen otuz üç sinema filmine ait otuz üç afişin tamamı çözümlenmiştir. Yapılan çözümleme sonrasında afişlerdeki ortak anlatı özellikleri belirlenmiş böylece söz konusu akım döneminde çekilen ve birçok yazar ve akademisyen tarafından sıklıkla din sömürüsü gerekçesi ile eleştirilen dini filmlerinin hangi dilsel ve görsel stratejiler kullanılarak halka sunulduğu ortaya konulmuştur.

Bulgular

Bu çalışmada amaç Hazretli Filmler akımı çerçevesinde çekilen sinema filmlerine ait afişlerin ortak anlatı özelliklerinin belirlenmesidir. Bu doğrultuda 1961-1973 yılları arasında *Hazretli Filmler* akımı döneminde çekildiği tespit edilen otuz üç sinema filmine ait afiş çözümlenmiştir.

Yapılan çözümlemeler sonucunda afişlerin tamamında hayatı konu edinilen dini kişiliği canlandıran oyuncunun göze çarpacak büyüklükte bir fotoğrafına ya da temsili bir resmine yer verildiği belirlenmiştir. *Hz. İbrahim* (1964), *Hz. Yusuf'un Hayatı* (1965), *Veysel Karani* (1965), *Anadolu Evliyaları* (1965), *Hz. Ayşe* (1966), *Hazreti Süleyman ve Saba Melikesi* (1966) *Allah'ın Aslanı Ali* (1969), *Hz. İbrahim* (1972), *Gönüller Fatihi Yunusu Emre* (1973) filmlerinde din büyüğünün temsili resmine yer verilirken kalan yirmi bir filmde din büyüğünü canlandıran oyuncunun fotoğrafına

yer verildiği görülmüştür. Afişlerde fotoğrafına yer verilen oyuncuların genellikle dönemin ünlü oyuncuları olduğu, fotoğrafına yer verilen ünlüler arasında Cüneyt Gökçer (İbrahim Ethem İlahi Davet, Hacı Bektaşi Veli, Hz. Ömer'in Adaleti; Mevlana), Cüneyt Arkın (Horosan'dan Gelen Bahadır, Horasan'ın Üç Atlısı, Yusuf ile Züleyha) Fatma Girik (Rabia, Hz. Ömer'in Adaleti), Hülya Koçyiğit (Rabia), Yusuf Sezgin (Yahya Peygamber), Fikret Hakan (Pir Sultan Abdal), Tamer Yiğit (Ebu Müslüm Horosani), Orçun Sonat (Hz. Ömer'in Adaleti), Muhterem Nur (Hz. Eyyub'un Sabrı), Hüseyin Peyda (Hz. Eyyub'un Sabrı), Nilüfer Koçyiğit (Sarıkız: Kız Evliya) gibi önemli oyuncuların bulunduğu tespit edilmiştir.

Afişlerde din büyükleri çoğunlukla geleneksel Arap kıyafetleri içerisinde gösterilirken nadiren de geleneksel Anadolu ve antik Mısır kıyafetleri içerisinde resmedilmiştir. *Hz. Yusuf* ve *Yusuf ile Züleyha* gibi konusu Mısır'da geçen filmlerin afişlerinde Yaşar Yağmur ve Cüneyt Arkın antik Mısır kıyafetleri içerisindeyken; *Mevlid: Süleyman Çelebi* (1962), *Horosan'dan Gelen Bahadır (1965), Horasan'ın Üç Atlısı* (1965),*Sarıkız* (1966), *Mevlana* (1973), *Yunus Emre* Destanı (1973), *Gönüller Fatihi Yunus Emre* (1973), *Rabia* (1973), *Pir Sultan Abdal* (1973), *İbrahim Ethem İlahi Davet* (1973) gibi filmlerin afişlerinde din büyükleri geleneksel Türk kıyafetleri içerisinde görülür. *Hz.Ömer, Hz.İbrahim, Hz.Ali, Hz. Bilal Habeşi* gibi filmlerde ise hayatı konu alınan din büyüğü Arap kıyafetleri içerisindedir. Bu bulgulardan hareketle afişlerdeki kıyafet seçiminde din büyüğünün yaşadığı dönemin ve coğrafyanın belirleyici olduğu, geleneksel kıyafetlerin seçilmesi suretiyle seyirciye filmde izleyeceği olayların dini ve tarihi gerçekler ile uyumlu olduğu mesajının verilmeye çalışıldığı sonucuna ulaşılmıştır.

Bunun yanında incelenen film afişlerinin ikisi dışında (Hazreti Süleyman ve Saba Melikesi, Yusuf ile Züleyha) tamamında kadınların, vücutlarının neredeyse tamamını örten giysiler içerisinde ve başları örtülü olduğu tespit edilmiştir. Züleyha'nın ve Saba Melikesi'nin sonradan iman ettiği ve mümin olduğu göz önüne alınırsa kadınların kapalı giysiler içerisinde ve başları örtülü olarak tasvir edilmesi yoluyla inanan kadın açık saçık giyinmez anlayışının afişler yoluyla yeniden üretildiği, bu yolla muhafazakâr Anadolu seyircisinin ilgisinin çekilmeye çalışıldığı söylenebilir. Başka bir ifade ile kapalı giyinme ve başını örtme iyi mümin, ahlaklı ve iffetli

olmanın; açık saçık giyinme ise ahlaki yozlaşmışlığın, iffetsiz olmanın ve inanmamanın göstergesi olarak kullanılmıştır.

Bununla birlikte 1964 ve 1972 yıllarında iki kez çekilen Hz. İbrahim filminin birbirine benzeyen iki afişinde ise kurbanlık koçu getiren melek; başı açık, sarı saçlı ve oldukça çekici bir kadın olarak tasvir edilmiştir. Hâlbuki kutsal kitaplarda koçu getiren meleğin sarı saçlı bir kadın olduğuna ilişkin bir bilgi bulunmamaktadır. Afişlerde var olan melek algısına aykırı bir gösterim tercih edilerek seyircinin ilgisi çekilmeye çalışılmış olabilir.

Afişlerde filmin ana kahramanı, genellikle elleri havaya doğru açık bir şekilde gökyüzüne bakarken, yüksek bir yerden insanları izlerken, gökyüzüne doğru hareket ederken ya da savaşırken görünür. Elleri yukarı doğru açık olma dua etmenin ya da Allah'a yakarmanın, gökyüzüne doğru hareket etme ise büyük çileler çektikten sonra Allah'a kavuşmanın bir eğretilemesi olarak kullanılmıştır. *Hz. İbrahim* (1964), *Hz. Yusuf'un Hayatı* (1965), *Anadolu Evliyaları* (1969), *Rabia* (Osman Seden, 1973), *Hazreti Ömer'in Adaleti* (1973), *Yunus Emre Destanı* (1973), *Hz. Yusuf* (1973) filmlerinin afişlerinde hayatı konu alınan din büyüğü oldukça samimi şekilde dua eder görünür. *Rabia* (1973) ve *Hz. Ömer* (1973) filmlerinde ise gökyüzüne doğru hafif bir hareket halindedir. Bu eğretilemeler yoluyla afişlerdeki anlatıya çarpıcılık kazandırılmış ve seyircinin kolektif belleğindeki dini bilgiler çağrışım yoluyla harekete geçirilmiştir.

İslamiyet'in de aralarında bulunduğu birçok din sadece tebliğ yoluyla değil savaşlar yoluyla da yayılmıştır. İslam dininin peygamberi Hz. Muhammed dâhil birçok peygamber ve din büyüğü, çeşitli sebeplerle birçok savaşa katılmak zorunda kalmıştır. Bu durum "Hazretli Filmler"in afişlerine de yansımıştır. *Allah'ın Aslanı Ali* (1969), *Horosan'dan Gelen Bahadır (1965), Hazreti Süleyman ve Saba Melikesi* (1966), *Cennet Fedaileri* (Mehmet Dinler, 1965), *Horasan'ın Üç Atlısı* (1965), *Hz. Ayşe* (1966), *İslamiyetin Kahraman Kızı* (1968), *Ebu Müslim Horosani* (1969), *Hz Ömer* (1973) filmlerinin afişlerinde İslamiyet'in yayılmasına katkılarda bulunan din büyükleri savaşır halde gösterilmiştir. Bu yolla seyirciye, izleyeceği filmin mistik bir dini hikâyenin ötesinde macera dolu bir anlatı olacağı mesajı verilmiş, böylece 1950'li yıllardan itibaren

tarihi macera filmlerine gitmeye alışmış, milli duyguları güçlü seyircinin ilgisi çekilmeye çalışılmıştır.

Afişlerde resmedilen mekân, olayların nerede geçtiği konusunda seyirciye ipuçları verir. Hazretli Filmlerin afişleri incelendiğinde birçoğunun çölde ya da Müslümanların en kutsal mabedi kabul edilen Kabe çevresinde geçtiği görülür. *Bilal'i Habeşi* (1973) ve *Cennet Fedaileri* (1965), Kabe görsellerinin en vurgulu şekilde kullanıldığı afişlerdir. Çöl görüntüleri ve Kabe, İslam dini için kutsal kabul edilen Hicaz bölgesinin eğretilemesi olarak kullanılmış, böylece seyircinin filme gitmesi halinde dini için kutsal sayılan mekanları beyazperdede de olsa görme imkanı elde edeceği mesajı verilmiştir.

Ayrıca incelenen film afişlerinde Zülfikar (Allah'ın Aslanı Ali, Ebu Müslim Horosani) Hazreti Ali'nin; asa (Hazreti Ömer'in Adaleti, Hazreti Ömer) Hazreti Ömer'in; sarı saçlı, kanatlı melek (Hz. İbrahim, 1964 ve 1972) Cebrail'in; hırka giyme alçakgönüllü olmanın eğretilemesi olarak kullanılmıştır.

Sonuç

Türkiye tarihinde önemli siyasi, toplumsal ve ekonomik değişimlerin yaşandığı 1960'lı yıllar Türk Sinemasında da büyük değişimlerin yaşandığı hareketli bir dönem olmuştur. Toplumcu gerçekçilik gibi yeni akımların sinemayı derinden etkilediği bu dönemde, daha sonraları "Hazretli Filmler" olarak anılacak bir dizi dini film çekilmiştir. Bu çalışmada Hazretli Filmler akımı içerisinde çekildiği değerlendirilen otuz üç filmin afişleri göstergebilimin sunduğu analiz araçları yardımıyla çözümlenmiştir.

Yapılan çözümleme neticesinde hayatı konu edinilen dini kişiliği canlandıran oyuncunun göze çarpacak büyüklükte bir fotoğrafına ya da temsili bir resmine yer verildiği, bu fotoğraf ve görsellerde din büyüğünün genellikle geleneksel Arap ya da Türk kıyafetleri içerisinde olduğu, konu edinilen din büyüğü yanında, Kâbe fotoğraflarına, Zülfikar, asa gibi kutsal kabul edilen imgelere; deve, çöl gibi İslam'ın ilk indiği yer olan Arap yarımadasına göndermede bulunan öğelere yer verildiği; görsellerdeki kadınların genellikle kapalı giysiler içerisinde, içerisinde resmedildiği, kadınların bu şekilde giyinmesinin iyi mümin, iffetli ve ahlaklı kadın olmanın göstergesi olarak kullanıldığı; sıklıkla kullanılan

eğretilemeler yoluyla afişlerdeki anlatıya çarpıcılık kazandırıldığı ve seyircinin kolektif belleğindeki dini bilgiler çağrışım yoluyla harekete geçirildiği sonuçlarına ulaşılmıştır.

KAYNAKÇA

Arıkan, Abdülgani (2009), *İmgeden Baskıya Grafik Tasarımı*, Konya: Akademi Yayınları.

Becer, Emre (1997). *İletişim ve Grafik Tasarım*. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.

Candemir, Özden (1986). *Türk Sinemasında Dinî Filmler*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Eskişehir.

Çeken, Birsen ve Arslan, Asuman. A. (2016). İmgelerin Göstergebilimsel Çözümlenmesi: Film Afişi Örneği. *Bayburt Eğitim Fakültesi Dergisi*, 11(2), 507-517.

Dorsay, Atilla ve Gürkan, Turhan (1985). *Sinema Ansiklopedisi*. İstanbul: Hürriyet Gösteri Yayınları.

Enderun, Mehmet Akif (2013). *Beyaz Perdenin Din Algısı*, İzmir: Işık Yayınları.

Evren, Burçak (2003) Yeşilçam ve İnanç Sineması, *Antrakt Dergisi*, Sayı: 72, ss.10-13.

Erdoğan, İrfan ve Korkmaz Alemdar (2010), *Öteki Kuram: Kitle İletişim Kuram ve Araştırmalarının Tarihsel ve Eleştirel Bir Değerlendirmesi*, Ankara: Erk Yayınları.

Guiraud, Pierre (1994). Göstergebilim (Çev. Mehmet Yalçın), İstanbul: İmge Kitabevi

Gümüşlü, Abdülhamit (2013). Günümüzde Sinema Ve Grafik Tasarımda Kitsch Sorunu, *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi*, 12 (43), 270-286.

Gümüştekin, Nuray (2013). Rengin Bir Grafik Tasarım Ürünü Olarak Afişe Katkısı: Tarihsel Bir İnceleme, *Yedi Sanat, Tasarım ve Bilim Dergisi*, Sayı: 9, ss.35-50.

Güneş, Ahmet (2013), Melih Gülgen'in Tatar Ramazan Sürgünde Filminin Greimas'ın Eyleyenler Modeline Göre Çözümlenmesi, *İstanbul Arel Üniversitesi İletişim Fakültesi İletişim Çalışmaları Dergis*i, Sayı: 5, ss.1-31

Işık, Mehmet (2018). *Türk Sineması'nda "Hazretli Filmler" Döneminde Çekilen Dini Filmlerde İdeoloji ve Özne*, II. Uluslararası Kudüs Sosyal Bilimler Kongresi. Yayınlanmamış Bildiri

Kocabaş Füsun ve Elden, Müge (1997). *Reklamcılıkta Kavramlar, Kararlar, Kurumlar*, İstanbul: İletişim Yayınevi.

Lüleci, Yalçın (2009). *Türk Sineması ve Din*, İstanbul: Es Yayınları.

Maktav, Hilmi (2005). Kur'an'dan Kurama İslami Sinema. Editörler Tanıl Bora& Murat Gültekin. *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: İslamcılık 6. Cilt*, İstanbul: İletişim Yayınları, ss.989-1001

Özgüç, Agâh (1990). *Başlangıcından Bugüne Türk Sinemasında İlkler*. İstanbul: Yılmaz Yayınları.

Özgüç, Agâh (1993). *100 Filmde Başlangıcından Günümüze Türk Sineması*, Ankara: Bilgi Yayınevi.

Özgüç, Agâh (2005). *Türlerle Türk Sineması: Dönemler, Modalar, Tiplemeler*, İstanbul: Dünya Kitapları.

Özön, Nejat (2008). *Sinema Sanatına Giriş*, İstanbul: Agora Kitaplığı

Rıfat, Mehmet (2009). *Göstergebilimin ABC'si*, İstanbul: Say Yayınları.

Ünser, Orhan (2003). Din ve Sinema, *Antrakt Dergisi*, Sayı: 72, s.20.

Yenen, İbrahim (2011). Toplumsal Tezahürleri Bağlamında Türk Sinemamsında Din Dindarlık ve Din Adamı Olgusu, *Yayınlanmamış Doktora Tezi*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Tablo 1: Afişi İncelenen "Hazretli Filmler"

	Film Adı	Yönetmen	Gösterime Giriş Yılı	Yapım Şirketi	Afişte Fotoğrafına Yer Verilenler
1	*Hazreti Ömer'in Adaleti*	Nejat Saydam	1961	And Film	Agah Hün (Elinde asa ile)
2	*Mevlid: Süleyman Çelebi*	Mehmet Muhtar	1962	And Film	Ulvi Uraz
3	*Hz. İbrahim*	Asaf Tengiz	1964	Tengiz Film	Oktar Durukan ve kadın melek
4	*Hz. Yusuf'un Hayatı*	Muharrem Gürses	1965	Televizyon Film	Yusuf Sezgin (Elleri açık dua eder halde)
5	*Hak Yolunda Hz. Yahya*	Muharrem Gürses	1965	Gürsu Film	Tanju Gürsu
6	*Horosan'dan Gelen Bahadır*	Natuk Baytan	1965	Artist Film	Cüneyt Arkın (Elinde hançer ile öldürürken)
7	*Hz. Eyyüb'ün Sabrı*	Asaf Tengiz	1965	Dede Film	Hüseyin Peyda, Muhterem Nur (Hz. Eyüp sırtında)
8	*Veysel Karani*	Hüseyin Peyda	1965	Dede Film	Yusuf Sezgin (Temsili resim)
9	*Yahya Peygamber*	Hüseyin Peyda	1965	Dede Film	Yusuf Sezgin (Kılıç ile kafasını kesilmezden önce)
10	*Cennet Fedaileri*	Mehmet Dinler	1965	Erman Film	Ahmet Mekin/ Tijen Par (Temsili resimleri ile)

11	*Horasan'ın Üç Atlısı*	Tunç Başaran	1965	Artist Film	Cüneyt Arkın (Ok atarken)
12	*Hazreti Süleyman ve Saba Melikesi*	Muharrem Gürses	1966	Atilla Film	Atilla Gürses, Esen Püsküllü
13	*Hz. Ayşe*	Nuri Akıncı	1966	Ömür Film	Yıldız Tezcan (Elinde kılıç at üzerinde savaşırken)
14	*İbrahim Ethem İlahi Davet*	Fikret Uçak	1966	Dede Film	Cüneyt Gökçer (Ok atarken)
15	*Hacı Bektaşi Veli*	Fikret Uçak	1967	Dede Film	Cüneyt Gökçer
16	*Ali ile Gül: Hak Aşıkları*	Asaf Tengiz	1967	Filiz Film	Erol Tezeren, Safiye Filiz
17	*İslamiyet'in Kahraman Kızı*	Kayahan Arıkan	1968	Uzun Film	Ayla Akıncı (Elinde kılıç at üzerinde savaşırken)
18	*Anadolu Evliyaları*	Şevket Aktunç	1969	Akın Film	Dua eden yaşlı görseli
19	*Ebu Müslim Horosani*	Yılmaz Atadeniz	1969	Atadeniz Film	Tamer Yiğit (Elinde Zülfikar ile)
20	*Allah'ın Aslanı Ali*	Tunç Başaran	1969	Arzu Film	Demir Karahan (Elinde Zülfikar ile)
21	*Yusuf ile Züleyha (Hz. Yusuf)*	E Koushan/ Türker İnanoğlu	1970	Erler Film	Cüneyt Arkın, Füruzan (Birbirlerine sarılmış halde)
22	*Hz. İbrahim*	Asaf Tengiz	1972	Tengiz Film	Tahsin Öncü ile bir kadın melek
23	*Rabia*	Osman Seden	1973	Uğur Film	Fatma Girik (Elleri açık dua eder

					halde)
24	*Rabia*	Süreyya Duru	1973	Murat Film	Hülya Koçyiğit
25	*Hz Ömer*	Asaf Tengiz	1973	Başak Film	Orçun Sonat (Elinde asa ile)
26	*Hz. Ömer'in Adaleti*	Osman Seden	1973	And Film	Cüneyt Gökçer (Elleri açık dua eder halde), Fatma Girik
27	*Yunus Emre Destanı*	Çetin İnanç	1973	Osmanlı Film	İhsan Baysal (Elleri açık dua eder halde), Defne Dilek
28	*Bilal'i Habeşi*	Çetin İnanç	1973	Osmanlı Film	Türker Tekin (Ezan okurken)
29	*Gönüller Fatihi Yunus Emre*	Özdemir Birsel	1973	Elvan Film	Hakan Balamir
30	*Pir Sultan Abdal*	Remzi Jöntürk	1973	Kervan Film	Fikret Hakan (Önünde idam ipi ile)
31	*Hz. Yusuf*	Nuri Akıncı	1973	Anadolu Film	Yaşar Yağmur, Nuri Altınok Elleri açık dua eder halde),
32	*Kız Evliya/ Sarıkız*	Nuri Akıncı	1973	Sinetek Film	Nilüfer Koçyiğit
33	*Mevlana*	Atıf Yılmaz	1973	Dar Film	Cüneyt Gökçer (Arkasında semah dönen Mevlevilerle)

TAHKİM VE ARABULUCULUKTA UYUŞMAZLIKLARIN MECELLE HÜKÜMLERİNE GÖRE ÇÖZÜLMESİ MÜMKÜN MÜ?

İbrahim ÜLKER[*]

Giriş

Mecelle-i Ahkam-ı Adliye(Mecelle) Tanzimat döneminde Ahmet Cevdet Paşa başkanlığında bir komisyon tarafından şer'i hukuk hükümleri dikkate alınarak 1868 – 1876 yılları arasında hazırlanan bir kanundur. Mecelle on altı kitap ve 1851 maddeden oluşmaktadır. 400 maddesi muhakeme usulü 200 maddesi ticaret 1100 maddesi eşya ve borçlar hukukuna ait düzenlemeler içermektedir. İlk 100 maddesine "külli kaideler" denilmiştir ve hukukun genel ilkelerine ilişkin hükümler barındırır.[1]

Cumhuriyetin ilanından sonra yeni bir medeni kanun hazırlanmış, bu kanun 4 Nisan 1926 tarihinde yayımlanmış ve 4 Ekim 1926 tarihinde yürürlüğe girmiştir. Bu kanunun uygulanmasını göstermek üzere 29 Mayıs 1926 tarih ve 864 sayılı "Kanunu Medeninin Sureti Meriyet Ve Şekli Tatbiki Hakkında Kanun" kabul edilmiştir. Bu kanunun 43. maddesinde yapılan düzenleme ile Mecelle yürürlükten kaldırılmıştır.[2] Dikkat çekilmesi gereken bir nokta, 2001 yılında kabul edilen yeni Medeni Kanun'un uygulanmasını göstermek üzere düzenlenen 4722 sayılı Türk Medeni Kanunun Yürürlüğü ve Uygulama Şekli Hakkında Kanun'un 23. maddesi ile 864 sayılı Kanunu Medenînin Sureti Mer`iyet ve Şekli Tatbiki Hakkında Kanun yürürlükten

---

[*] Dr.Öğr. Üyesi Selçuk Üniversitesi Hukuk Fakültesi, Hukuk Tarihi ABD El-mek: iulker@selcuk.edu.tr

[1] AVCI, Mustafa, Türk Hukuk Tarihi, Konya, 2017, s.527.

[2] "Kanunu Medeniye, Borçlar Kanunu ve bu Tatbikat Kanununa aykırı olan hükümler ile mecelle mülgadır." https://www.tbmm.gov.tr/tutanaklar/KANUNLAR_KARARLAR/kanuntbmmc004/kanuntbmmc004/kanuntbmmc00400864.pdf

kaldırılmıştır. Yani şu an Mecelle'yi yürürlükten kaldıran kanun da mülgadır.

Yargıtay Kararlarında Mecelle

Mecelle yürürlükten kaldırılmasına rağmen günümüz mahkeme kararlarında halen kullanılmaktadır. Özellikle hukuki kavramların tanımlamaları yapılırken mevcut düzenlemelerin yetersiz kaldığı durumlarda Mecelle'de yapılan tanımlamalardan yararlanılmaktadır. Örneğin, Yargıtay 21. Hukuk Dairesi'nin 19.04.2016 tarih ve 2016/6953 sayılı kararında "*ibra"* kavramının 818 sayılı Borçlar Kanununda düzenlenmediğini, ancak Mecelle'de 1536 -1571 maddeleri arasında düzenlendiği belirtilmiştir.

Yargıtay kararlarında Mecelle'ye atfın yapıldığı bir diğer konu da "nam-ı müstear"[3]dır. Bu günkü hukuk düzenlemelerinde nam-ı müstear diye bir kavram yer almamaktadır. Ancak günlük uygulamalarda kullanılıyor olması ve bu konuda çıkan uyuşmazlıkların yargı önüne taşınması nedeniyle bu kavramın açıklanması ve unsurlarının belirlenmesi bir zorunluluk haline gelmiştir. Yargıtay'ın üç içtihadı birleştirme kararına (8.5.1941 gün, 29/5 sayılı; 5.2.1947 gün ve 20/6 sayılı; 7.10.1953 gün ve 7/8 sayılı) konu olan nam-ı müstear, Yargıtay kararlarıyla Mecelle'ye atıflar yapılarak açıklanmaya çalışılmıştır. Bu konunun zikredildiği birçok Yargıtay kararında Mecelle'nin 1592, 1594, 1595. maddelerinde nam-ı müstearın bağımsız bir kurum olarak düzenlendiği ancak günümüz düzenlemelerinde yer almadığı belirtilmiştir.[4] Kararlarda

[3] Nam-i müstear; taşınmaz satışlarında taraflardan birinin, kendisini üçüncü kişilerden gizlemek maksadıyla, satış sözleşmesine kendi yerine taraf sıfatıyla bir başka kişiyi sokması ve tescilin de bu kişi adına yapılmasıdır. Sözleşmeye taraf olarak görünmek istemeyen kişi yerine isleme katılan kişiye "nam-i müstear" denir. Bu kişi satış sözleşmesini kendi adına, fakat gizli kalmak isteyen hesabına yapar. Mesela (A), (B)'ye ait bir taşınmazı satın almayı düşünmekte, fakat alacaklılardan mal kaçırmak gibi bir sebeple satış sözleşmesinin (B) ile (C) arasından yapılmasını sağlamakta ve taşınmaz (C) adına tapuya tescil edilmektedir. (C), daha sonra (A) ile aralarındaki hukuki ilişkinin bir gereği olarak, taşınmaz mülkiyetini (A)'ya geçirecektir. AYAN, Mehmet, "Nam-ı Müstear Kavramı ve Hukuki Niteliği", Dicle Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi, 1984, s.378. http://dergipark.gov.tr/duhfd/issue/22979/245798

[4] Yargıtay 1. Hukuk Dairesi E. 2011/9478 K. 2011/9449 T. 26.9.2011; Yargıtay Hukuk Genel Kurulu E. 2004/14-464 K. 2004/588 T. 10.11.2004; Yargıtay 1.

dikkat çeken ortak nokta günümüz hukukunda hakkında bir düzenleme olmamasına karşın Mecelle'de düzenlenen bu kurumun varlığının Yargıtay tarafından kabul edilmiş olmasıdır.

Yargıtay'ın Mecelle'ye başvurduğu bir diğer konuda "kadim" kavramının tanımı noktasında olmuştur. Yargıtay kararında *"Bilindiği üzere, "kadim" öncesi bilinemeyen bir zaman için kullanılan bir sözcüktür. Nitekim, Mecelle, bunu "kadim oldur ki, evvelini kimse bilmeye" şeklinde tanımlamıştır."* demektedir.[5]

Yargıtay Hukuk Genel Kurulu'nun 08.04.2015 tarih ve 2015/1164 sayılı kararında ecrimisil kavramını tartışırken *"Mecellenin 526.maddesinde sahibinin izni olmadan kullanılan eşya için bu kullanma karşılığında bir ecrimisil öngörülmüş idi. Ecrimisil eşyanın kiraya verilmesi halinde getireceği kira bedeline denk olan getirisi demektir ve hesabı da buna göre yapılır. Bununla birlikte, Mecelle, haksız zilyetlikte ecrimisil ödenmesini istisnai hallerde kabul etmişti. Bundan dolayı kiraya verilmesi adet olmayan eşya, sahibinin izni olmadan kullanılsa bile, ecrimisil talebine hak vermezdi. Bunun için malikin eşyasını kiralama iradesine sahip olması gerekiyordu."* açıklamasına yer vermiştir.

Yargıtay Hukuk Genel Kurulu 30.05.2007 tarih ve 2007/310 sayılı kararında Osmanlı döneminde kurulan ve günümüzde de varlığı devam eden vakıflarda, vakıf mallarında ne şekilde tasarrufta bulunulacağının tespiti için vakfiyenin sıhhatinin araştırılmasının gerekli olduğu belirtilmiş, bunun için Mecelle'nin 1739. maddesi gereğince vakfiyenin yazılı olması ve kadimden beri kendisi ile amel olunduğunun bilinmesi gerektiğini hüküm altına almıştır.

Yargıtay kararlarında Mecelle hükümlerine göre çözümlenen bir diğer konu da Mera, yaylak ve kışlaklara ilişkin uyuşmazlıklarda

---

Hukuk Dairesi E. 2004/8810 K. 2004/10850 T. 7.10.2004; Yargıtay 1. Hukuk Dairesi E. 2004/6209 K. 2004/10610 T. 5.10.2004; Yargıtay 1. Hukuk Dairesi E. 2003/5037 K. 2003/6687 T. 3.6.2003; Yargıtay 1. Hukuk Dairesi E. 2003/4766 K. 2003/5501 T. 7.5.2003; Yargıtay 1. Hukuk Dairesi E. 2001/11449 K. 2001/12572 T. 21.11.2001; Yargıtay 4. Hukuk Dairesi E. 1990/4988 K. 1991/7141 T. 5.7.1991; Yargıtay 4. Hukuk Dairesi E. 1977/11544 K. 1978/10138 T. 20.9.1978. Kaynak: http://www.kazanci.com/kho2/ibb/giris.htm

[5] Yargıtay 1. Hukuk Dairesi 19.04.1990 tarih ve 1990/5653 sayılı kararı, http://www.kazanci.com/kho2/ibb/files/dsp.php?fn=1hd-1990-5813.htm

kimin dava açabileceği konusundadır. Yargıtay 14. Hukuk Dairesi 24.04.2006 tarih ve 2006/4724 sayılı kararında *"Mera, yaylak ve kışlıklara ilişkin uyuşmazlıklarda kimlerin dava açabileceğine ilişkin yasal düzenleme yoktur. Mecelle dışında bu yönde bir hükme rastlanmamıştır ki Mecelle'de köy halkından bir ya da birkaç kişinin meralık iddiasıyla dava açma hakkının varlığından söz edilmektedir. (Mecelle MD.1645) yürürlükte bulunan 3402 Sayılı Kadastro Yasası ve 4342 Sayılı mera yasasında da davacılık sıfatı düzenlenmemiştir. Genel hükümler çerçevesinde baktığımızda, mahkemeden hukuki korunma istenmesinde korunmaya değer bir yararı bulunan, yani hukuki yararı olan kişinin davacılık sıfatının varlığının kabulü gerekir."*[6] demiş ve sonuç olarak o meradan yararlanan köy halkından bir veya birkaç kişinin dava açma hakkının bulunduğunu kabul etmiştir.

Yargıtay Ceza Genel Kurulu'nun 11.07.2006 tarih ve 2006/184 sayılı kararında çoğunluğun görüşüne katılmayan Kurul Başkanı Osman Şirin ve Kurul Üyesi Muvaffak Tatar, karşı oy yazılarında konu ile ilgili düşüncelerini dile getirirken Mecelle'nin 1793, 1794 maddelerine atıf yapmışlar *"...hüküm yargıcı, böylelikle bilimsel, ayırt etme yeteneği güçlü, bilge (hakim), kavrayışlı (fehim), dürüst (müstakim), güvenilir (emin), ağırbaşlı (mekin), sağlam (metin) olabilir."* demişlerdir.

Sözleşmenin yorumlanmasına ilişkin bir uyuşmazlığın ele alındığı bir diğer Yargıtay Hukuk Genel Kurulu kararında Mecelle'nin 3. maddesinde düzenlenen bir külli kaide ilkesine atıf yapılmış ve uyuşmazlığı bu ilkeye göre çözmüştür. *"Bir hukuksal işlemin mahiyetinin tarafların kullandıkları deyimlere, yani söze göre değil de, onun gerçek özüne göre belirtilmesi gerektiği yolundaki bu kural modern hukukta olduğu gibi evvelki hukukumuzda da kabul edilmiş bulunan ortak bir hukuk ilkesi niteliğindedir. Gerçekten de, Mecelle'nin "Kavaid-i Külliyesi" yani "Genel Prensipleri" arasında yer alan 3. maddesinde şu ilkeye yer verilmiştir. "Ukudda itibar makaasıd ve maaniyedir, elfaz ve mebaniye değildir" (Sözleşmelerde amaç ve anlamlara bakılır, lafız ve şekillere bakılmaz)."*[7]

---

[6] http://www.kazanci.com/kho2/ibb/files/dsp.php?fn=14hd-2006-3654.htm
[7] http://www.kazanci.com/kho2/ibb/files/dsp.php?fn=hgk-2004-14-262.htm

Bir başka davada meranın kullanımının hangi köye ait olduğuna ilişkin uyuşmazlık yargı önüne taşınmıştır. Taraflardan birinin elinde Ramazan 1278 tarihli Osmanlı döneminden kalma bir ilam bulunmaktadır. Bu ilamda dava konusu edilen alanın kadimden beri B. Köyü ahalilerinin mahsus ve müstakil kışlak ve koru ve meraları olduğu eskiden beri odundan, otundan ve suyundan yararlandıkları saptanmıştır. Bu uyuşmazlığın Yargıtay önüne taşınması sonucunda Yargıtay 14. Hukuk Dairesi'nin 27.10.2004 tarih ve 2004/7421 sayılı kararında, Osmanlı döneminde şer'i mahkemeler tarafından verilen bu kararın kesin hüküm olduğu ve bir konuda kesin hüküm bulunması durumunda, istisnai durumlar bulunmadığı takdirde yeniden hüküm kurulamayacağına hükmetmiştir. Ayrıca bu kararında diğer hukuki gerekçelerle birlikte Mecelle'nin 80. maddesini de dayanak göstermiştir.[8]

Yukardaki örnekleri çoğaltmak mümkündür. Örnekler ele alındığında Mecelle'nin hükümlerinin gerek mahkeme kararlarında gerekse karşı oy yazılarında halen kullanıldığı açıkça görülmektedir.

Tahkim

Uyuşmazlığı hakem aracılığı ile çözmek gerek hukuk tarihinde, gerekse günümüz hukukunda, uyuşmazlıkların hızlı ve etkili bir şekilde çözüme kavuşturulması için kullanılan bir yöntemdir. Yargılama süresinin kısalığı, alanında uzman hakemlere başvurabilme olanağı, tarafların serbestçe tahkim yerini belirleyebilmelerine imkanı tanınmış olması, formalitelerin en aza indirilmiş olması ve yargılamanın gizliliği gibi etkenler, tahkim müessesesinin tercih edilmesinde önemli faktörler arasındadır.[9]

Tahkim milletlerarası tahkim – milli tahkim; ihtiyari(isteğe bağlı) tahkim – zorunlu tahkim gibi türlere ayrılmaktadır.[10] Hukuk

---

[8] Mecelle 80. madde "Tenakuz ile hüccet kalmaz, lakin mütenakızın aleyhine olan hükme halel gelmez." ŞİMŞİRGİL, Ahmet – EKİNCİ Ekrem Buğra, Ahmed Cevdet Paşa ve Mecelle, İstanbul, 2013, s.147.

Benzer nitelikte başka bir karar için bkz: Yargıtay 14. Hukuk Dairesi 19.10.1987 tarih ve 1987/7401 sayılı kararı, http://www.kazanci.com/kho2/ibb/files/dsp.php?fn=14hd-1986-6148.htm

[9] EKŞİ, Nuray, Hukuk Muhakemeleri Kanunu'nda Tahkim, İstanbul, 2013, s.12.

[10] KURU, Baki – ARSLAN, Ramazan – YILMAZ Ejder, Medeni Usul Hukuku Ders Kitabı, Ankara, 2014, s.780; EKŞİ, s.15.

Muhakemeleri Kanunu(HMK) 407-444 arasında düzenlenmiş olan tahkime ilişkin hususlar milli ve ihtiyari tahkim ile ilgilidir.[11] Diğerleri ile ilgili milletlerarası anlaşmalar ve yasal düzenlemeler bulunmaktadır. Ancak bizim tebliğ konumuzla ilgili olan bölüm, HMK da düzenlenen ihtiyari ve milli tahkimde Mecelle hükümlerinin uygulanıp uygulanamayacağı yönündedir. Bu nedenle HMK'da düzenlenen tahkim kuruma kısaca değinmek gerekmektedir.

HMK 408. maddede tahkime başvurulabilecek hususlarla ilgili sınırlar belirlenmiştir. *"Taşınmaz mallar üzerindeki ayni haklardan veya iki tarafın iradelerine tabi olmayan işlerden kaynaklanan uyuşmazlıklar tahkime elverişli değildir."* Yasa koyucu takdir yetkisini kullanarak taşınmazlara ilişkin ayni haklar konusunda çıkan uyuşmazlıklarda tahkim yolunu kapatmıştır. 408. maddedeki hükmün mefhumu muhalifinden, taşınmazlar üzerindeki kişisel haklarla ilgili olarak çıkan uyuşmazlıklarda tahkime başvurulabileceği anlamı çıkmaktadır.[12]

408. madde ile getirilen bir diğer sınırlama ile iki tarafın iradelerine tabii olmayan işlerden kaynaklanan uyuşmazlıklara tahkim yolunun kapatılmasıdır. Yasa koyucu kamu düzenine ilişkin konularda emredici düzenlemeler yapmış olup, bu konularda bireylere takdir yetkisi tanımamıştır. Bu nedenle emredici hukuk normu ile düzenlenen bir alanda tahkime gidilemez. Örneğin boşanma sebepleri Medeni Kanunda sayılmış ve bu sebeplerin varlığı durumunda tarafları boşama yetkisini hakime vermiştir. Bu nedenle boşanma konusunda tahkime gidilemez. Ancak taraflar mal varlıkları üzerinde diledikleri gibi tasarruf hakkına sahip oldukları için boşanma sonrasında mal rejiminin tasfiyesi için hakeme başvurabilirler. Bazı kanunlarda ve Yargıtay kararlarında düzenlenen bazı sınırlamalar[13] dışında tarafların aralarında çıkan uyuşmazlığı tahkime taşıyabilecekleri geniş bir alan bulunmaktadır.

Taraflar, aralarında bir uyuşmazlık çıkmadan önce veya sonra yapacakları bir sözleşme ile uyuşmazlığın tahkim yoluyla çözüme kavuşturulmasını kararlaştırabilirler. HMK 412. maddesi gereğince

[11] EKŞİ, s.47.
[12] EKŞİ, s.76.
[13] Diğer sınırlamalar için bkz: EKŞİ, s.78-83.

tahkim sözleşmesinin yazılı olması gerekir. Bu zorunluluk, bir geçerlilik şartıdır. Ana sözleşmenin bir bölümünde tahkim konusu hüküm altına alınabileceği gibi; ayrı bir tahkim sözleşmesi de yapılabilir.[14] Taraflar arasında geçerli bir tahkim sözleşmesinin bulunması durumunda, bir uyuşmazlık ortaya çıktığında taraflar çözüm için mahkemeye başvuramazlar tahkime gitmeleri zorunludur.[15]

Taraflar aralarında kararlaştırdıkları usule göre hakem seçebilirler. Eğer taraflar aksini kararlaştırmamış ise HMK 416. maddesinde yapılan düzenlemeye göre hakem heyeti oluşturulur. Taraflar sözleşme ile hakemlerin uygulayacağı yargılama usulünü emredici hükümler saklı kalmak şartıyla tespit edebilirler. Taraflar arasında bu kararlaştırılmamışsa HMK 407-444 maddeleri arasında düzenlenen hükümlere göre tahkim yargılaması yürütülecektir.[16]

Tahkim aşamasında taraflarca yetki verilmişse hakemler hakkaniyet ve nesafet kurallarına göre veya dostane çözüm yoluyla karar verebilirler. Tarafların sulh olmaları halinde sulhü tespit eden bir karar da verebilirler. Ancak hakemlerden asıl beklenen, taraflar arasında yapılan tahkim sözleşmesi sınırları içinde gerekli incelemeleri yaparak hakkaniyete uygun bir karar vermeleridir. Yapılan yargılama sonunda verilmiş olan hakem kararı ilam hükmündedir. Ayrıca icra edilebilmesi için kesinleşmesi beklenmez, verildiği anda icra edilebilir.

Tahkim usulünün tebliğimizi ilgilendiren tarafı uyuşmazlığın esasına uygulanacak hukuk noktasındadır. HMK'da tahkim yargılamasına konu uyuşmazlığın esasına uygulanacak hukuka ilişkin bir hüküm yer almamaktadır. Doktrine göre tahkim sözleşmesi ile taraflar uyuşmazlığa uygulanacak hukuku seçebilirler. Bu durumda hakemler tarafların seçmiş olduğu hukuku uygulamak zorundadır.[17] Ekşiye göre taraflar uyuşmazlığa uygulanacak hukuku

---

[14] KONURALP, Alternatif Uyuşmazlık Çözüm Yolları – Tahkim, İÜSBE Doktora Tezi, İstanbul, 2011, s.158.

[15] PEKCANITEZ, Hakan – ATALAY, Oğuz – ÖZEKES, Muhammet, Hukuk Muhakemeleri Kanunu Hükümlerine Göre Medeni Usul Hukuku, Ankara, 2011, s.744.

[16] EKŞİ, s.178.

[17] EKŞİ,181; PEKCANITEZ – ATALAY- ÖZEKES, s.748; BALCI, Muharrem, İhtilafların Çözüm Yolları ve Tahkim, İstanbul, 1997, s.217.

seçmemişlerse hakemler Türk maddi hukukunu uygulayabilecekleri gibi, yabancı bir hukuku da uygulayabilirler.[18]

İhtiyari tahkimde asıl olan tarafların iradeleridir ve taraflar emredici hükümlere aykırı olmamak koşulu ile yapacakları sözleşmede takdir yetkilerini diledikleri gibi kullanabilirler. Taraflar aralarındaki uyuşmazlığın Mecelle-i Ahkam-ı Adliye hükümlerine göre çözümleneceğini kararlaştırmaları durumunda hakemler bu koşula uymak zorundadırlar ve uyuşmazlığı Mecelle hükümlerine göre çözmelidirler.

Arabuluculuk

Ülkemizde 2012 yılında 6325 sayılı Hukuk Uyuşmazlıklarında Arabuluculuk Kanunu'nun(HUAK) kabul edilmesi ile arabuluculuk kurumu yasal bir zemine kavuşmuştur.[19] Arabuluculuk, uyuşmazlıkların tarafsız bir üçüncü kişinin yardımı ve gönüllülük esasına göre çözümlenmesidir.[20] Kanunda *"Sistematik teknikler uygulayarak, görüşmek ve müzakerelerde bulunmak amacıyla tarafları bir araya getiren, onların birbirlerini anlamalarını ve bu suretle çözümlerini kendilerinin üretmesini sağlamak için aralarında iletişim sürecinin kurulmasını gerçekleştiren, uzmanlık eğitimi almış olan tarafsız ve bağımsız bir üçüncü kişinin katılımıyla ve ihtiyarî olarak yürütülen uyuşmazlık çözüm yöntemini,"*(HUAK m.2/b) olarak tanımlanmaktadır. Taraflar arabulucuya başvurma konusunda ve tüm süreç boyunca eşit haklara sahiptirler ve sürece devam etmek, sonuçlandırmak veya süreçten vazgeçmek konusunda serbesttirler.

Arabuluculuk kurumunun birçok avantajları bulunmaktadır. Bir kere tarafların karşılıklı rızaları ile uyuşmazlığın çözümüne ulaşıldığı için kişilerdeki adalet duygusunu tatmin etme noktasında dava yolundan daha başarılıdır. Uyuşmazlık rıza ile çözümlendiği için toplumsal barışın tesis edilmesine de katkı sağlamaktadır. Ayrıca dava sürecindeki prosedürlerden uzak olması taraflar

[18] EKŞİ, s.181.

[19] KIYAK, Emre, "Arabuluculuk Sonucunda Ulaşılan Anlaşma Belgesinin Hukuki Niteliği", Türkiye Adalet Akademisi Dergisi, S:21, Nisan, 2015, s.523.

[20] KARSLI, Abdurrahim, Medeni Muhakeme Hukuku, İstanbul, 2012, s. 897; TAŞPOLAT TUĞSAVUL, Melis, Türk Hukukunda Arabuluculuk, Ankara, 2012, s.26.

açısından olumludur. Usul ekonomisi yönünden avantajlıdır, zira yargılamada alınan harç ve masraflar arabuluculukta alınmaz. Yine davaya göre daha hızlı bir şekilde sonuca ulaşılması muhtemeldir.[21] Arabuluculukla ulaşılan sonuçta kaybeden taraf yoktur. Taraflar karşılıklı fedakarlıklarla ortak bir sonuca ulaşırlar. Taraflar arasında bu süreçte kurulan olumlu ilişki, geleceğe yönelik olarak kazanımlar elde edilmesine katkı sağlayabilir.[22]

Arabuluculuğun bir diğer avantajı da gizliliktir. Hukukumuzda kural olarak yargılamalar açık olarak yapılır, dileyen kişiler duruşmaları takip edebilir. Taraf avukatı olmasa bile dileyen avukat dosyayı inceleyebilir. Bu davada ortaya konulan beyan ve belgeler başka bir davada delil olarak ileri sürülebilir. Ancak HUAK 4. maddesinde yapılan düzenleme ile arabulucu taraflarca aksi kararlaştırılmadıkça arabulucu, arabuluculuk faaliyeti çerçevesinde kendisine sunulan veya diğer bir şekilde elde ettiği bilgi ve belgeler ile diğer kayıtları gizli tutmakla yükümlüdür. Aynı kanunun 5. maddesinde tahkimde kullanılan beyan ve belgelerin birçoğunun yargılamada delil olarak ileri sürülemeyeceğini hüküm altıla almıştır.[23]

---

[21] KEKEÇ, Elif Kısmet, Arabuluculuk Yoluyla Uyuşmazlık Çözümünde Temel Aşamalar ve Taktikler, Ankara, 2014, s.88,

[22] YILDIRIM, Ferhat, "Türk Hukuk Sisteminde Alternatif Bir Çözüm Yolu Olarak Arabuluculuk" International Journal of Social Sciences and Education Research, 2015 s.928-929, http://dergipark.gov.tr/download/article-file/260399 E.T. 25.06.2017.

[23] **Beyan veya belgelerin kullanılamaması**

MADDE 5 – (1) Taraflar, arabulucu veya arabuluculuğa katılanlar da dâhil üçüncü bir kişi, uyuşmazlıkla ilgili olarak hukuk davası açıldığında yahut tahkim yoluna başvurulduğunda, aşağıdaki beyan veya belgeleri delil olarak ileri süremez ve bunlar hakkında tanıklık yapamaz:

a) Taraflarca yapılan arabuluculuk daveti veya bir tarafın arabuluculuk faaliyetine katılma isteği.

b) Uyuşmazlığın arabuluculuk yolu ile sona erdirilmesi için taraflarca ileri sürülen görüşler ve teklifler.

c) Arabuluculuk faaliyeti esnasında, taraflarca ileri sürülen öneriler veya herhangi bir vakıa veya iddianın kabulü.

ç) Sadece arabuluculuk faaliyeti dolayısıyla hazırlanan belgeler.

(2) Birinci fıkra hükmü, beyan veya belgenin şekline bakılmaksızın uygulanır.

(3) Birinci fıkrada belirtilen bilgilerin açıklanması mahkeme, hakem veya herhangi bir idari makam tarafından istenemez. Bu beyan veya belgeler, birinci fıkrada öngörülenin aksine, delil olarak sunulmuş olsa dahi hükme esas alınamaz.

HUAK 1. maddenin 2. fıkrasında *"Bu Kanun, yabancılık unsuru taşıyanlar da dâhil olmak üzere, ancak tarafların üzerinde serbestçe tasarruf edebilecekleri iş veya işlemlerden doğan özel hukuk uyuşmazlıklarının çözümlenmesinde uygulanır. Şu kadar ki, aile içi şiddet iddiasını içeren uyuşmazlıklar arabuluculuğa elverişli değildir."*

Yasal düzenleme ile arabuluculuk için çizilen çerçevenin tahkime yakın bir nitelik arz ettiği görülmektedir.[24] Ancak tahkimden farklı olarak burada yabancılık unsuru taşıyan düzenlemelerin de arabuluculuk kapsamına alındığı görülmektedir. Arabuluculuğa konu olabilecek uyuşmazlıkların belirlenmesinde temel kriter tarafların üzerinde serbestçe tasarrufta bulunabilecekleri iş ve işlemlerden doğan uyuşmazlıklardan olmasıdır. Tarafların üzerinde serbestçe tasarrufta bulunamayacakları, kamu düzenini ilgilendiren, hakimin hükmünün gerekli olduğu davalarda arabuluculuğa başvurulamaz. Aile içi şiddet iddiası içeren uyuşmazlıklar, hakimin re'sen araştırma yapması gereken davalar, çekişmesiz yargı işleri, boşanma, velayet davaları, evliliğin feshi, babalık ve evlat edinme davaları, iflas davaları, hizmet tespit davalarında uyuşmazlığın çözümü için arabuluculuğa başvurulamaz.[25]

Taraflar uyuşmazlık mahkeme önüne taşınmadan önce veya sonra arabulucuya başvurmayı kararlaştırabilirler. Dava açılmasından sonra arabulucuya başvuru hâlinde arabuluculuğa davetin taraflarca kabul edilmesi veya tarafların arabulucuya başvurma konusunda anlaşmaya vardıklarını duruşma dışında mahkemeye yazılı olarak beyan ettikleri ya da duruşmada bu beyanlarının tutanağa geçirildiği tarihten itibaren arabuluculuk

---

Ancak, söz konusu bilgiler bir kanun hükmü tarafından emredildiği veya arabuluculuk süreci sonunda varılan anlaşmanın uygulanması ve icrası için gerekli olduğu ölçüde açıklanabilir.

(4) Yukarıdaki fıkralar, arabuluculuğun konusuyla ilgili olup olmadığına bakılmaksızın, hukuk davası ve tahkimde uygulanır.

(5) Birinci fıkrada belirtilen sınırlamalar saklı kalmak koşuluyla, hukuk davası ve tahkimde ileri sürülebilen deliller, sadece arabuluculukta sunulmaları sebebiyle kabul edilemeyecek deliller haline gelmez.

[24] KIYAK, s.526.

[25] BULUR, Alper, "Alternatif Uyuşmazlık Çözüm Yolları ve Arabuluculuk Yöntemi", Ankara Barosu Dergisi, S.4, 2007, s.32; YILDIRIM, s.930.

süreci işlemeye başlar. Arabuluculuk sürecinin başlamasından sona ermesine kadar geçirilen süre, zamanaşımı ve hak düşürücü sürelerin hesaplanmasında dikkate alınmaz.(HUAK. m.16)

Arabuluculuğun kanunda yapılan tanımında da belirtildiği üzere arabulucunun taraflar arasındaki uyuşmazlığı çözmek gibi bir fonksiyonu yoktur. Arabulucu sistematik teknikler uygulayarak görüşmek ve müzakerelerde bulunmak amacıyla tarafları bir araya getirir, onların birbirlerini anlamalarına yardımcı olur. Bu ortamda taraflar uyuşmazlığa çözümü kendileri üretir. Gönüllülük ilkesi esas olduğu için taraflar her zaman müzakerelere son verebilirler.

Taraflar aralarında anlaşmaları durumunda bir "anlaşma belgesi" düzenlerler ve bu belge taraflar ve arabulucu tarafından imzalanır. Taraflar bu anlaşa belgesinin icra edilebilirliğine ilişkin şerh verilmesini mahkemeden isteyebilirler. Bu şerhi içeren anlaşma belgesi ilam niteliğinde belge sayılır.(HUAK. m.18)

Arabuluculuğa ilişkin düzenlemeler incelendiğinde arabuluculuk faaliyetlerinin nasıl sürdürüleceği kanunun15. maddesinde belirtilmiştir. *"Taraflar, emredici hukuk kurallarına aykırı olmamak kaydıyla arabuluculuk usulünü serbestçe kararlaştırabilirler."* Usul konusunda taraflara serbestlik getiren bu düzenleme olmasına rağmen, taraflar arasındaki uyuşmazlığın kendisine uygulanacak hukuk hakkında yasal bir düzenleme bulunmamaktadır. Arabuluculukta tarafların iradeleri esas olduğu için asıl olan taraf iradelerinin uyuşmasıdır. Arabuluculuk tarafların üzerinde serbestçe tasarrufta bulunacağı konularda olabildiği için bu konuda taraflara serbestçe karar verebilecekleri bir alan bırakılmış, tarafların uyuşmazlığı çözerken dikkate alacakları hukuka karışılmamıştır. Bu nedenle taraflar dilerse uyuşmazlığın esasına uygulanacak hukuk olarak meri hukuk tercih edilebileceği gibi, Mecelle-i Ahkam-ı Adliye hükümlerine göre de uyuşmazlık çözümlenebilir.

SONUÇ

Arabuluculuk ve tahkim özel hukuka dayalı, tarafların üzerinde serbestçe tasarruf edebileceği konularda çıkan uyuşmazlıklarda başvurabilecekleri alternatif çözüm yollarıdır. Mahkeme yoluyla uyuşmazlığı çözüm aramaya göre, tarafların iradelerine daha uygun

olması, daha hızlı, daha ucuz olması ve gizli olması gibi nedenlerle daha avantajlıdır.

Yeni kurum ve uygulamalara yönelik olarak her zaman toplumda bir direnç vardır. Yeni kurum ve uygulamaların toplumda kabul görmesi, zamana ve olumlu uygulamaların yaygınlaşarak görünür hale gelmesine bağlıdır. Yerel tahkim ve arabuluculuk ülkemiz için yeni sayılabilecek uygulamalardır. Avantajlarına rağmen şimdilik çokta kabul görmüş değildir. Halkın bu konuda bilinçlendirilmeye ihtiyacı vardır. Bu hizmeti veren dernekler veya şirketler kurulabilir. Basın yayın organları aracılığıyla insanlara alternatif çözüm yollarının avantajları anlatılarak halkın bu konuda bilinçlendirilmesi sağlanabilir. İlerleyen yıllarda alternatif çözüm yollarının avantajlarının fark edilerek daha yaygın hale gelebileceği beklenmektedir.

İslam dini kendine özgü bir hukuk sistemini de bünyesinde barındırmaktadır. Bazı Müslümanlar bu hukuk sisteminin hayata geçirilmesi konusunda kendilerini sorumlu hissetmekte ve İslam hukukunun egemen olmadığı yerlerde İslam hukukuna uygun ilam elde etme çabası içindedirler. Bu konuda İngiltere'de Müslüman tahkim mahkemeleri (The Muslim Arbitration Tribunals) kurmalarına izin verilmiştir.[26] Kanada'da Müslümanların kurduğu tahkim müesseseleri bulunmaktadır.[27] Bu kuruluşlar kendilerine başvurulduğu taktirde tahkim usulü üzerinden İslam hukukuna uygun kararlar vermektedirler.

Günümüz Türkiye'sinde yapılan düzenlemelerde tahkim ve arabuluculukta taraflar uyuşmazlığa uygulanacak hukuku seçebilirler. Bu İslam Hukuku olabileceği gibi İslam hukukunun Hanefi yorumunun kanun haline dönüştürülmüş şekli olan Mecelle-i Ahkam-Adliye'de olabilir. Halen Yargıtay kararlarında Mecelle hükümlerinin kullanıldığı göz önüne alındığında, tarafların serbestçe tasarrufta bulunabildikleri konularda çıkan uyuşmazlıklarda Mecellenin kullanılması pekala mümkündür.

KAYNAKÇA

[26] Örnek bir kuruluş için bkz: http://www.matribunal.com/index.php;
[27] Örnek bir kuruluş için bkz: http://muslimcanada.org/brochure.htm

Avcı, Mustafa, Türk Hukuk Tarihi, Konya, 2017.

Ayan, Mehmet, "Nam-ı Müstear Kavramı ve Hukuki Niteliği", Dicle Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi, 1984.

Balcı, Muharrem, İhtilafların Çözüm Yolları ve Tahkim, İstanbul, 1997.

Bulur, Alper, "Alternatif Uyuşmazlık Çözüm Yolları ve Arabuluculuk Yöntemi", Ankara Barosu Dergisi, S.4, 2007.

Ekşi, Nuray, Hukuk Muhakemeleri Kanunu'nda Tahkim, İstanbul, 2013.

Karslı, Abdurrahim, Medeni Muhakeme Hukuku, İstanbul, 2012.

Kekeç, Elif Kısmet, Arabuluculuk Yoluyla Uyuşmazlık Çözümünde Temel Aşamalar ve Taktikler, Ankara, 2014.

Kıyak, Emre, "Arabuluculuk Sonucunda Ulaşılan Anlaşma Belgesinin Hukuki Niteliği", Türkiye Adalet Akademisi Dergisi, S:21, Nisan, 2015.

Konuralp, Alternatif Uyuşmazlık Çözüm Yolları – Tahkim, İÜSBE Doktora Tezi, İstanbul, 2011.

Kuru, Baki – Arslan, Ramazan – Yılmaz, Ejder, Medeni Usul Hukuku Ders Kitabı, Ankara, 2014.

Pekcanıtez, Hakan – Atalay, Oğuz – Özekes, Muhammet, Hukuk Muhakemeleri Kanunu Hükümlerine Göre Medeni Usul Hukuku, Ankara, 2011.

Şimşirgil, Ahmet – Ekinci Ekrem Buğra, Ahmed Cevdet Paşa ve Mecelle, İstanbul, 2013.

Taşpolat-Tuğsavul, Melis, Türk Hukukunda Arabuluculuk, Ankara, 2012.

Yıldırım, Ferhat, "Türk Hukuk Sisteminde Alternatif Bir Çözüm Yolu Olarak Arabuluculuk" International Journal of Social Sciences and Education Research, 2015.

CARİ AÇIĞIN FİNANSMANINDA DOĞRUDAN YABANCI YATIRIMLARIN ETKİSİ: BRICS-T ÜLKELERİ ÖRNEĞİ

Hamza ÇEŞTEPE[*] - *Tezcan ABASIZ*[**] - *Alper ŞIK*[***]

1. Giriş

Ekonomilerdeki temel makroekonomik büyüklüklerden biri olan ödemeler bilançosu cari işlemler, sermaye, resmi rezervler ve istatistik farklar hesabı şeklinde dört ana hesap grubundan oluşmaktadır. Bu gruplar içinde en fazla önem verilen hesap grubu cari işlemler hesabıdır. Çünkü ihraç ve ithal edilen mallar ve hizmetlerin kaydedildiği bu hesap, ülkenin dış ekonomik işlemleriyle milli geliri arasında direkt bağlantı sağlamaktadır. Cari işlemler dengesi ya da cari denge ise, ödemeler bilançosunun dış ticaret dengesi, hizmetler, uluslararası faktör gelirleri ve cari transferler dengelerinin toplamı olarak ifade edilmektedir. Burada elde edilen gelirler giderlerden fazla olduğunda cari işlemler fazlası ya da kısaca cari fazla, giderler gelirlerden fazla olduğunda ise cari işlemler açığı ya da kısaca cari açık ortaya çıkmaktadır. Birçok ülke için ödemeler bilançosu açıklarının başlıca nedenlerinden biri cari işlem açıklarıdır.

Cari işlemler açığı, gelişmekte olan ülkelerde bazı sorunlara yol açmaktadır. Özellikle gelişmekte olan ülkelerde cari işlemler açığı, finansal istikrarsızların önemli nedenlerinden birisi olarak görülmektedir. Bu sebeple cari işlemler açığının kontrol edilebilirliği ve uygulanacak politikaların seçimi, kalkınma süreci ve ekonomik performans istikrarında etkin bir rol üstlenmektedir. Türkiye gibi gelişmekte olan ülkeler ile gelişmiş ülkeler

[*] Prof. Dr., Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi İktisat Bölümü, El-mek: cestepe@gmail.com

[**] Dr. Öğr. Üyesi, Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi İktisat Bölümü, El-mek: tezcan_abasiz@hotmail.com

[***] Öğr. Gör., Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi Alaplı Meslek Yüksekokulu Muhasebe ve Vergi Bölümü, El-mek: alper-78@hotmail.com.tr

kıyaslandığında, gelişmekte olan ülkelerde cari işlemler açığı daha fazla olmakta ve bu ülkelerde cari işlemler açığı finansmanı sorun haline gelmektedir (Bayraktutan ve Demirtaş, 2011:2-25).

Cari açığın finansmanında doğrudan yabancı yatırımlar en güvenilir araçlardan birisidir. Çünkü nispeten daha uzun vadeli bu tür sermaye akımları, özellikle kriz dönemlerinde ülkeleri hemen terk etmemektedir. Bu yönüyle doğrudan yabancı yatırımların ülkede döviz krizi yaratma potansiyeli daha azdır. Türkiye'de doğrudan yabancı yatırım girişinin ciddi olarak arttığı 2006-2007 yıllarında cari açığın yarısından fazlası doğrudan yabancı yatırımlarla finanse edilmiş (Göçer, 2013:222), sonraki yıllarda global krizin de etkisiyle doğrudan yabancı yatırım girişinin azalmasından dolayı bu kaynakta biraz düşüş söz konusu olmuştur. Ancak yine de, sermayesine ilave olarak istihdam, teknoloji ve know-how gibi getirileri de olan doğrudan yabancı yatırımlar Türkiye gibi gelişmekte olan ülkeler için cari açığın finansmanında en önemli kaynaklardan biri konumundadır.

Bu çalışmanın amacı, 2005-2017 yılları arasında Türkiye'nin de içinde yer aldığı önemli bir gelişmekte olan ülke grubu olan BRICS-T[1] ülkelerinde, doğrudan yabancı yatırım ile cari açık arasındaki ilişkiyi ampirik olarak incelemektir. Literatürde bu iki büyüklük arasındaki ilişkiyi çeşitli ülke grupları için inceleyen çalışmalar olmakla birlikte, BRICS-T ülkeleri üzerinde herhangi bir çalışma bulunmamaktadır. Çalışmanın bu anlamda literatüre katkı yapması beklenmektedir. Bunun yanında, çalışmada cari açık ve doğrudan yabancı yatırım ilişkisi yatay kesit bağımlılığı ve heterojenite unsurları dikkate alınarak ekonometrik olarak analiz

[1] Goldman Sachs'dan Jim O'Neil, 2001'de hazırladığı bir raporda, 2050'ye kadar Brezilya, Rusya, Çin ve Hindistan'ın dünya ekonomisinin en önemli aktörleri haline geleceğini savunmuştu. "Building Better Global Economic BRICs" adını taşıyan bu rapor, BRIC terimiyle hem bu dört ülkenin baş harflerini sıralıyor hem de bir kelime oyunu yaparak İngilizcede tuğla anlamına gelen "brick" kelimesine gönderme yapıyordu. Ağustos 2010'dan itibaren, siyasi bir organizasyon kurulması için resmi süreç başlatıldı ve gruba Güney Afrika Cumhuriyeti de davet edilerek BRIC, BRICS'e dönüştü (Akgemci, 2011:3). BRICS ülkelerine Türkiye'nin de dahil olması konusu son yıllarda yazılı basında tartışılmakta ve çeşitli akademik çalışmalarda Türkiye de dahil edilerek BRICS-T adıyla bu grup örneğinde ampirik çalışmalar yapılmaktadır.

edilmiştir. Çalışma, nedensellik analizinin kullanıldığı diğer çalışmalardan da bu bağlamda farklılık arz etmektedir.

Çalışma, giriş ve sonuç bölümü hariç üç bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde, doğrudan yabancı yatırım ve cari açık ilişkisi teorik olarak ortaya konulmaktadır. İkinci bölümde, literatürde doğrudan yabancı yatırım ve cari açık ilişkisini ele alan çalışmalar hakkında bilgi verilmektedir. Üçüncü bölümde doğrudan yabancı yatırım ve cari açık arasındaki ilişki BRICS-T ülkelerinde panel veri analiz yöntemiyle ekonometrik olarak analiz edilmektedir. Şonuç kısmı ile çalışma nihai olarak tamamlanmaktadır.

2. Doğrudan Yabancı Yatırım-Cari Açık İlişkisi ve BRICS-T Ülkeleri

Doğrudan yabancı yatırım alıcı ülkenin tasarruf oranının üzerinde yatırımlarını artırmasına imkan sağlayan sınır ötesi bir sermaye transferidir. Portföy yatırımlarına göre daha uzun vadeli olduğu ve doğrudan yatırımcı alıcı ülkeye daha güçlü taahhütte bulunduğu için DYY'ler özel olarak takdir gören bir sermaye kaynağıdır (Meyer, 2003). Geldiği ülkelere bazı olumsuz etkileri de olmakla birlikte DYY'ler, özellikle gelişmekte olan ülkeler için en önemli dış finansal kaynakların başında gelmektedir.

DYY'ler, ülkenin genel makroekonomik dengesinin sağlanması açısından önem taşımaktadır. Dışa açık bir ülkenin genel makroekonomik dengesi şu denklemle gösterilebilir:

$$(S-I)+(T-G)=(X-M)\rightarrow(S-I)+(T-G)-(X-M)=0$$

Denklemde;

S=Özel kesim tasarruflarını,

I=Özel kesim yatırımlarını,

T=Başta vergiler olmak üzere kamu gelirlerini,

G=Kamu harcamalarını

X=İhracatı

M=İthalatı göstermektedir.

(S-I) dengesine özel kesim tasarruf yatırım dengesi; (T-G) dengesine ise bütçe dengesi denilmektedir. Bu iki denge iç dengeyi ifade etmektedir. (X-M) ise dış ticaret dengesini oluşturmakta ve kısaca dış denge denilmektedir. İç ve dış denge birbirine ve bu dengelerin toplamı da sıfıra eşittir. Özel kesim tasarruf yatırım dengesine kamu tasarruflarını (T-G) da dahil edersek, denklem şöyle gösterilebilir:

$(S_t\text{-}I)=(X\text{-}M)$

Dış denge açığının olduğu (M>X) ya da yurtiçi toplam tasarruf açığının olduğu (S_t<I) bir ülkede, söz konusu açığın finans yöntemleri doğrudan yabancı yatırım, portföy yatırımları veya dış kredilerdir. Doğrudan yabancı yatırımlar gittikleri ülkelerde kalıcı olmalarından dolayı, uzun süreli dış denge açığı ve tasarruf açığı olan ülkeler için daha çok tercih edilmektedir (Durgan, 2016:5-6). Ancak doğrudan yabancı yatırımın dış ticaret açığını olumlu olarak etkileyeceği konusu belirsizdir. Daha açık olarak ifade etmek gerekirse, doğrudan yabancı yatırımlar bazı kanallar yoluyla dış açıkları kapayıcı etkilere neden olurken, bazı yollarla dış açıkların büyümesine neden olabilir. Bu sebeple, doğrudan yabancı yatırımların yaratacağı net etki, hangi etkinin daha büyük olacağına bağlıdır (Değer ve Ay, 2013:11). Sonuçta doğrudan yabancı yatırımların dış ticaret açığı üzerinde ne gibi bir etkiye sahip olduğunu tespit edebilmek için ampirik testlere ihtiyaç vardır.

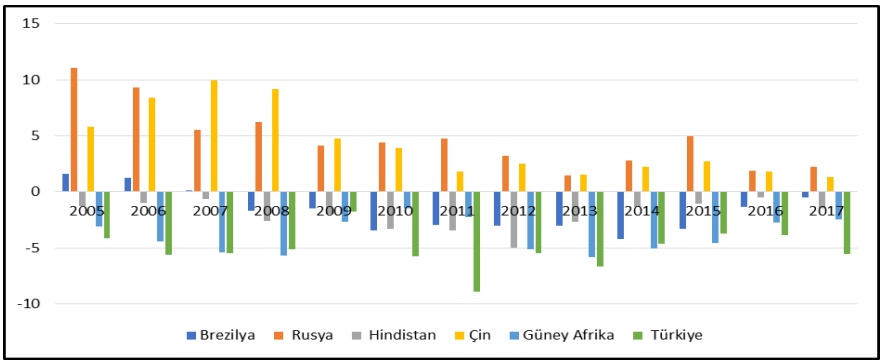
Doğrudan yabancı yatırım, cari işlemler dengesini finans hesabı içinde yer alan kendi değeriyle doğrudan ve cari işlemler hesabı içinde yer alan ihracat, ithalat ve kar transferleriyle de dolaylı olarak etkileyebilmektedir (Göçer ve Peker, 2014:90). Örneğin, Türkiye gibi gelişmekte olan ülkelerde özellikle dış ticaret açığından dolayı cari işlemler hesabı sürekli açık vermekte; bu açıklar sermaye hesabındaki fazlalıklarla bir ölçüde hafifletilmektedir. Bu bağlamda sermaye hesabındaki en önemli kalem durumunda olan alt hesaplardan biri ise doğrudan yabancı yatırımlardır.

Doğrudan yabancı yatırımın ihracat için yerli sermayeyi arttırılması, teknoloji ve yeni ürünlerin transferine yardım edilmesi, yeni ve büyük pazarlara erişimin kolaylaşması, yerli iş gücüne eğitim verilmesi ve teknik ve yöntem becerileri geliştirilmesi gibi yollarla ev sahibi ülkenin ihracatını teşvik ettiği yönünde yaygın bir görüş vardır. Öte yandan, bazen doğrudan yabancı yatırım, yerel

tasarrufların ve yatırımın düşürülmesine ya da onların yerini almasına, ev sahibi ülkenin faktör oranları için düşük seviyeli veya uygun olmayan teknoloji transferlerinin ortaya çıkmasına, başta ev sahibi ülkenin iç pazarını hedefleyerek böylece ihracatı arttırmasına, ihracatçı olabilecek yerli firmaların genişlemesini engellemesine ve yalnızca ucuz yerel emek ve hammaddelere odaklanarak ev sahibi ülkenin dinamik karşılaştırmalı avantajlarının geliştirilmesine yardım etmemesine sebep olabilir (Zhang, 2005:1).

Gelişmekte olan ülkeler normal olarak cari açık problemleri ile karşı karşıyadırlar ve Calvo vd. (1996)'ya göre gelişmekte olan ülkelere giden uluslararası sermaye akımlarındaki artış, bu ülkelerin çoğunda cari açığın artmasına yol açmıştır. 1970'lerde yaşanan petrol krizi, ülkelerin çoğunun cari hesap bakiyelerinin dalgalanmasına sebep olmuştur. Bu dengesiz durum, tasarruf ve yatırım arasındaki uyumsuzluktan kaynaklanmaktadır. Uluslararası sermaye girişi yatırımları arttırmak için kullanılıyorken tasarruflar sabit kalırsa bu durum cari açıkta bir artışa işaret etmektedir. Dolayısıyla yatırım ve tasarruf ve nihai olarak cari işlemler dengesi sermaye akımlarına bağlı olabilmektedir. Ampirik kanıtlar doğrudan yabancı yatırım akışlarının cari hesap finansman gereksinimi ile önemli derecede ilişkili olduğunu göstermektedir. Fry (1993) gibi birkaç çalışma aksini ispatlarken çeşitli diğer çalışmalar da benzer sonuca ulaşmıştır. Jansen (1995) çalışmasında doğrudan yabancı yatırımın cari işlemler üzerindeki etkisinin, doğrudan yabancı yatırımdan gelen yatırım gelirlerinin ödemeleri ile daha da karmaşık hale geldiğini ileri sürmüştür. UNCTAD'a (2002) göre, düzensiz doğrudan yabancı yatırım akışı, ithalat içeriğinin yüksek olması ve çok uluslu sermayeyle ilgili kar çıkışı nedeniyle ödemelerin dengelenmesi açısından ciddi zorluklar doğurabilir (Siddiqui vd., 2013:94).

Grafik 1: BRICS-T Ülkelerinde 2005-2017 Dönemi Cari İşlemler Dengesi (GSYH'ya Oranlı)

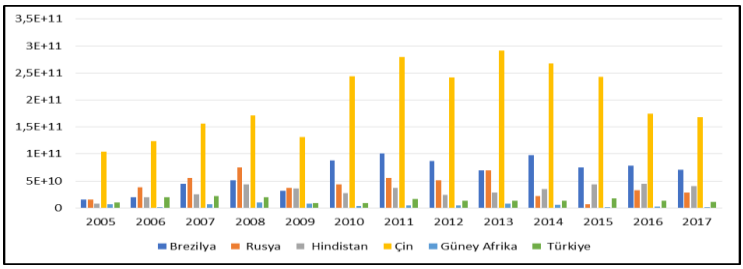


Kaynak: World Bank (2018), World Development Indicators, http://databank.worldbank.org/data/reports.aspx?source=world-development-indicators, (Erişim Tarihi: 03.07.2018)

Grafik 1'de BRICS-T ülkelerinde cari işlemler dengesinin gayri safi yurtiçi hasılaya oranları gösterilmiştir. Grafik incelendiğinde ilk olarak Türkiye ve Güney Afrika'nın 2005-2017 dönemi boyunca cari açık verdiği görülmektedir. Diğer taraftan Brezilya'nın 2008 yılından sonra cari açık vermeye başladığı, Hindistan'ın ise 2005 yılından sonra cari açık verdiği görülmektedir. Çin ve Rusya'nın ise incelenen dönemler arasında cari fazla verdikleri görülmüştür.

2005-2017 döneminde BRICS-T ülkelerine gelen doğrudan yabancı yatırımlar ise Grafik 2'de gösterilmektedir. Grafikte en dikkat çeken ülke Çin olarak görülmektedir. Çin, diğer ülkelerin oldukça üstünde bir yatırım rakamına sahiptir. Ayrıca genel olarak doğrudan yabancı yatırımlar diğer ülkelerde de 2003 yılından itibaren bir artış trendine girmiştir. Ancak 2008 Küresel Krizi tüm dünya ülkelerini etkilediği için 2009-2010 yıllarında doğrudan yabancı yatırımlarda bir düşüş yaşanmıştır.

Grafik 2: BRICS-T Ülkelerinde Doğrudan Yabancı Yatırımın Seyri (Milyar $)



Kaynak: World Bank (2018), World Development Indicators, http://databank.worldbank.org/data/reports.aspx?source=world-development-indicators, (Erişim Tarihi: 03.07.2018).

Tablo 1'de de 2005-2017 döneminde BRICS-T ülkelerine gelen DDY'lerin gelişimi GSYH'ya oranı şeklinde yer almaktadır. Tabloya göre, 2009'dan itibaren DYY/GSYH Brezilya ve Hindistan'da artarken diğer ülkelerde genel olarak azalmıştır. 2017 yılında ise bir önceki yıla göre tüm ülkeler için bu oranın düştüğü dikkat çekmektedir.

Tablo 1: BRICS-T Ülkelerinde Doğrudan Yabancı Yatırım Girişlerinin Gelişimi (DYY/GSYH)

	2005-2008	2009	2010	2011	2012	2013	2014	2015	2016	2017
Brezilya	2.42	1.89	4.00	3.87	3.51	2.82	3.96	4.15	4.36	3.42
Rusya	3.66	2.99	2.83	2.68	2.29	3.01	1.07	0.50	2.53	1.77
Hindistan	2.21	2.69	1.65	2.00	1.31	1.52	1.70	2.09	1.95	1.54
Çin	4.30	2.56	3.99	3.70	2.82	3.03	2.56	2.19	1.56	1.37
Güney Afrika	2.10	2.57	0.98	0.99	1.17	2.24	1.65	0.48	0.75	0.39
Türkiye	2.88	1.33	1.18	1.94	1.57	1.43	1.40	2.09	1.54	1.28

Kaynak: World Bank (2018), World Development Indicators, http://databank.worldbank.org/data/reports.aspx?source=world-development-indicators, (Erişim Tarihi: 03.07.2018)

3. Literatür Taraması

Literatürde doğrudan yabancı yatırım ve cari işlemler açığı arasındaki ilişkiyi analiz eden çalışmaların sayısı son yıllarda artış

göstermesine rağmen fazla değildir. Bu çalışmalarda genel olarak panel veri analizi ve Granger nedensellik analizleri kullanılmıştır. Tablo 2'de son dönemlerde yapılan çalışmalardan geçmişe doğru bir sıralamaya gidilmiştir. Ulusal ve uluslararası düzeyde yapılan çalışmalar bir arada verilmiştir. Çalışmalarda genel olarak doğrudan yabancı yatırım ile cari işlemler açığı arasında bir nedensellik ilişkisinin bulunduğu sonucuna ulaşılmış, ancak bu durum bazen tek yönlü bir ilişki şeklinde iken, bazen de çift yönlü olarak tespit edilmiştir. Konuyla ilgili ampirik çalışmaların bir özeti Tablo 2'de yer almaktadır.

Tablo 2: Doğrudan Yabancı Yatırım-Cari Açık İlişkisini Konu Alan Çalışmalar

Çalışma	Dönem/Ülke	Yöntem	Sonuç
Kesgingöz ve Karataş (2016)	1992-2015 Türkiye	Granger Nedensellik Analizi	1992-2001 ve 2002-2015 şeklinde iki dönem için yapılan analiz sonucunda, her iki dönemde de cari açığın yabancı sermayenin nedeni olduğu ve yabancı sermayeyi etkilediği sonucuna ulaşılmıştır.
Göçer ve Peker (2014)	1980-2011 Türkiye, Çin, Hindistan	Çoklu Yapısal Kırılmalı Eşbütünleşme Analizi	Doğrudan yabancı yatırımın ev sahibi ülkelerdeki cari işlemler açığını azaltıcı, cari işlemler fazlasını ise arttırıcı etkisi olduğu tespit edilmiştir.
Akbaş vd. (2013)	1990-2011 G7	Panel Eşbütünleşme ve Nedensellik	Doğrudan yabancı yatırımdan cari işlemler açığına doğru tek yönlü nedensellik ilişkisi bulunmuştur.
Siddiqui vd. (2013)	1976:1-2005:4 Pakistan	Granger Nedensellik Analizi	Doğrudan yabancı yatırım ve cari işlemler açığı arasında tek yönlü bir ilişki vardır.
Değer ve Ay (2013)	1990-2011 30 Gelişmekte Olan Ülke	Dinamik Panel Nedensellik Analizi	Doğrudan yabancı yatırımların gittiği ülkelerde cari işlemler bilançosunda bozulmalara yol açtığı görülmüştür.

Kaur vd. (2012)	1975-2009 Hindistan	Granger Nedensellik Analizi	Doğrudan yabancı yatırımdan cari işlemler açığına doğru tek yönlü bir nedensellik ilişkisi vardır. Eşbütünleşme sonuçları, iki değişken arasında uzun vadeli bir ilişki ortaya koymaktadır.
Zafir ve Sezgin (2012)	1992:1-2011:3 Türkiye	Granger Nedensellik Analizi	Doğrudan yabancı yatırım ile cari işlemler açığı arasında çift yönlü bir ilişki tespit edilmiştir.
Jaffri vd. (2012)	1983-2011 Pakistan	ARDL Analizi	Doğrudan yabancı yatırımların hem kısa hem de uzun dönemde cari işlemler açığı üzerinde olumsuz etkisi tespit edilmiştir.
Sarode (2012)	1997-2011 Hindistan	Granger Nedensellik Analizi	Doğrudan yabancı yatırım cari işlemler açığını negatif yönlü olarak etkilemektedir.
Ersoy (2011)	1987Q1-2010Q4 Türkiye	Granger Nedensellik Analizi	Sermaye hareketliliği Türkiye'de cari işlemler açığına sebep olmaktadır.
Kaya (2010)	1992: Q1-2010: Q3 Türkiye	En Küçük Kareler Yöntemi	Cari açıkların finansmanında en önemli etkenin doğrudan yabancı sermaye yatırımları olduğu tespit edilmiştir.
Erdoğan ve Bozkurt (2009)	1990-2008 Türkiye	MGARCH Yöntemi	Cari açığın belirleyicilerinden birinin doğrudan yabancı yatırımlar olduğu tespit edilmiştir.
Chinn ve Prasad (2003)	1971-1995 18 Sanayileşmiş, 71 GOÜ	Panel Veri Analizi	Gelişmekte olan ülkelerde yabancı sermaye stokuyla cari işlemler dengesi arasında pozitif ilişki olduğu tespit edilmiştir.
Fry vd. (1995)	1970-1992 46 Gelişmekte Olan Ülke	Granger Nedensellik Analizi	Doğrudan yabancı yatırım ile cari işlemler açığı arasında nedensellik ilişkisi tespit edilmiştir.

4. Ekonometrik Analiz

Çalışmanın bu bölümünde, BRICS-T ülkelerinde cari açığın finansmanında doğrudan yabancı yatırımların etkisini belirleyebilmek için ekonometrik analiz gerçekleştirilmiştir. Bu kapsamda, çalışmada kullanılacak veri seti ve model hakkında kısaca bilgi verildikten sonra, yapılan ekonometrik tahminler ve sonuçları değerlendirilmiştir.

4.1. Veri Seti ve Model

Doğrudan yabancı yatırımların cari açık üzerindeki etkisinin araştırıldığı bu çalışmada kullanılan veri seti çeyreklik frekansta olup, ilgili değişkenlere ait gözlem değerleri BRICS-T (Brezilya, Rusya, Hindistan, Çin, Güney Afrika ve Türkiye) ülkeleri için 2005:1-2017:4 dönemini kapsamaktadır. Veri setinin tamamı IMF'nin IFS (International Financial Statistics) veri tabanından temin edilmiş olup cari açığın finansmanında doğrudan yatırımların etkin bir faktör olup olmadığı yatay kesit bağımlılığı ve heterojenite unsurları dikkate alınarak açıklanmaya çalışılmıştır. İlgili değişkenler arasında bahsedilen ilişkinin ortaya konulması açısından örneklemde yer alan ülke kesitleri arasında şoklarda bir farklılaşmanın olup olmadığı ve aynı zamanda eğim parametrelerinin kesitler arası değişip değişmediği kontrol edilmelidir. Yatay kesit bağımlılığı ve eğim homojenliğinin test edilmemesinin uygulanan test tekniklerinin geçerliliğine, anlamlılık düzeyleri arasında farklılaşmanın boyut bozulmalarına ve sapmalarına etki edeceği ifade edilmektedir (Wolde-Rufael, 2014 ve Peseran, 2006).

Kovaryans durağan bir PVAR modelinin tahmin edilmesinde kullanılan değişkenlerin şok sonrası ortalamalarına geri dönüp dönmediği kontrol edilmelidir. Ayrıca Breusch ve Pagan (1980), Peseran (2004), Peseran vd. (2008) tarafından önerilen hata terimleri arasında kovaryansın değişip değişmediği kontrol edilmelidir. İlgili testler zaman ve kesit boyutuna göre farlılık arz etmektedir. Dolayısıyla kesitler arası bağımlılığın dikkate alınması birim kök test sonuçları ile heterojen panel nedensellik test sonuçlarını etkileyecektir (O'Connel, 1998). Yatay kesit bağımlılığının olmadığı savını içeren boş hipotezi $Cov(u_{ij}, u_{jt}) = 0$ alternatif hipotez

$Cov(u_{ij}, u_{jt}) \neq 0$ karşı $LM = T\sum_{t=1}^{N-1}\sum_{j=i+1}^{N}\rho_{ij}^2$ istatistiği $\chi^2_{(n^2-n)/2}$ serbestlik derecesindeki tablo değeri ile karşılaştırılarak test edilmektedir. İlgili test istatistiği zaman boyutunun kesit boyutundan büyük olması durumunda geçerlidir. Diğer yatay kesit bağımlılık testleri ise Peseran tarafından önerilen CDLM ve düzeltilmiş CD testleridir. İlgili test istatistikleri sırasıyla $CD_{lm} = \sqrt{T/N(N-1)}\sum_{t=1}^{N-1}\sum_{j=i+1}^{N}\rho_{ij}^2$, $CD_{adj} = \sqrt{2T/N(N-1)}\sum_{t=1}^{N-1}\sum_{j=i+1}^{N}(T\rho_{ij}^2 - 1)$ ve $LM_{adj} = \sqrt{2/N(N-1)}\sum_{t=1}^{N-1}\sum_{j=i+1}^{N}(\rho_{ij})\frac{(T-k-1)\rho_{ij}^2 - \mu_{Tij}}{V_{Tij}}$ olarak verilmiştir. Düzeltilmiş LM istatistiği normal dağılıma uygun bir istatistik değeridir. Eğim parametrelerinin homejenliğinin testinde ise Swammy (1970) testinin geliştirilmiş formu olan Delta testi (Peseran ve Yamagata, 2008) başlangıç formu $\tilde{S} = \sum_{i=1}^{N}(\hat{\beta}_i - \hat{\beta}_{wfe})'\frac{x_i' M_\tau x_i}{\hat{\sigma}_i^2}(\hat{\beta}_i - \hat{\beta}_{wfe})$ şeklinde yazılabilir. $\hat{\beta}_i$ havuzlanmış regresyondan elde edilen beta tahmincisi, $\hat{\beta}_{wfe}$ ise havuzlanmış regresyon modelinde tahmin edilen $\hat{\beta}_i$'lerin ağırlıklandırılmış sabit etki parametrelerini temsil etmektedir. Swammy istatistiğinin zaman ve kesit boyutuna göre değişkenlik göstermesi açısından düzeltilmesine ihtiyaç duyulmaktadır. Dolayısıyla Swammy istatistiği, herhangi bir zaman ve kesit boyutunda bir kısıtlama olmaksızın normal dağılım altında $\tilde{\Delta} = N^{0.5}(\frac{N^{-1}\tilde{S} - k}{\sqrt{2k}})$ şeklinde ifade edilebilmektedir. Delta istatistiğinin küçük örneklem özelliği altında hata terimlerinin normal dağılımına bağlı olarak düzeltilmiş delta istatistiği $\tilde{\Delta}_{adj} = N^{0.5}(\frac{N^{-1}\tilde{S} - E(\tilde{z}_{it})}{\hat{\sigma}^2(\tilde{z}_{it})})$ şeklinde son halini almaktadır.

Yatay kesit bağımlılığı ve eğim parametresinin farklılaştığı varsayımı altında her bir kesite özgü bootstrap kritik değerlerinin

SUR yöntemine dayalı olarak tahmin edildiği Konya (2006) panel nedensellik testine ait model spesifikasyonları aşağıdaki gibidir:

$$y_{1,t} = \alpha_{1,1} + \sum_{l=1}^{mly1} \beta_{1,1,l} y_{1,t-l} + \sum_{l=1}^{mlx1} \gamma_{1,1,l} x_{1,t-l} + \varepsilon_{1,1,t}$$

$$y_{2,t} = \alpha_{1,2} + \sum_{l=1}^{mly1} \beta_{1,2,l} y_{2,t-l} + \sum_{l=1}^{mlx1} \gamma_{1,2,l} x_{2,t-l} + \varepsilon_{1,2,t}$$

.

.

$$y_{N,t} = \alpha_{1,N} + \sum_{l=1}^{mly1} \beta_{1,N,l} y_{N,t-l} + \sum_{l=1}^{mlx1} \gamma_{1,N,l} x_{N,t-l} + \varepsilon_{1,N,t}$$

ve

$$x_{1,t} = \alpha_{2,1} + \sum_{l=1}^{mly2} \beta_{2,1,l} y_{1,t-l} + \sum_{l=1}^{mlx2} \gamma_{2,1,l} x_{1,t-l} + \varepsilon_{2,1,t}$$

$$x_{2,t} = \alpha_{2,2} + \sum_{l=1}^{mly2} \beta_{2,2,l} y_{2,t-l} + \sum_{l=1}^{mlx2} \gamma_{2,2,l} x_{2,t-l} + \varepsilon_{2,2,t}$$

.

.

$$x_{N,t} = \alpha_{2,N} + \sum_{l=1}^{mly2} \beta_{2,N,l} y_{N,t-l} + \sum_{l=1}^{mlx2} \gamma_{2,N,l} x_{N,t-l} + \varepsilon_{2,N,t}$$

Bu sistemle ilgili olarak *i* ülkesi için, 1) tüm $\gamma_{1,i}$ değerleri sıfıra eşit değil, fakat tüm $\beta_{2,i}$ değerleri sıfıra eşitse, X'ten Y'ye doğru tek taraflı Granger Nedensellik ilişkisi vardır, 2) Tüm $\gamma_{1,i}$ değerleri sıfır fakat tüm $\beta_{2,i}$ değerleri sıfıra eşit değilse, Y'den X'e doğru tek yönlü bir ilişki vardır, 3) Ne tüm $\gamma_{1,i}$ değerleri ne de tüm $\beta_{2,i}$ değerleri sıfıra eşit değilse, Y ve X arasında çift yönlü bir Granger Nedensellik ilişkisi vardır, 4) Tüm $\gamma_{1,i}$ değerleri ve $\beta_{2,i}$ değerleri sıfıra eşitse o zamanda Y ve X arasında Granger Nedensellik ilişkisi yoktur, şeklinde dört farklı nedensellik ilişkisi ortaya çıkabilmektedir. Tekil regresyonlar arasındaki tek olası bağlantı, sistemler içinde eş zamanlı bir ilişkidir. Dolayısıyla bu denklem dizileri VAR değil SUR sistemi altında tahmin edilmelidir.

Modelin tahmininden önce gecikme sayısının belirlenmesi oldukça önemli bir konudur. Test sonuçları gecikme yapısına bağlı olarak farklılık gösterebilmektedir. Gecikme uzunluğunun yanlış

seçimi parametre sapmalarına ve tahmin hatalarının varyanslarının artmasına neden olabilmektedir (Konya, 2006:980-982).

4.2. Tahmin Sonuçları

Granger nedensellik testinde kullanılan değişkenlerin durağanlık derecesi önem arz etmektedir. Modelde yer alan değişkenlerin sahte regresyon problemine yol açmaması için durağan bir yapıya sahip olmaları gerekmektedir. Bu bağlamda çalışmada birinci nesil birim kök test grubu içinde yer alan Levin, Lin ve Chu (LLL) ve Im, Peseran, Shin (IPS) panel birim kök testlerine öncelikli olarak başvurulmuş; ardından yatay kesit ve delta test sonuçları yorumlanmıştır.

LLL (2002) panel birim kök testinde paneldeki bütün bireylerin birinci dereceden kısmi otokorelasyonlu olduğu, ancak modelin tüm diğer deterministik bileşenlerinin yatay kesit boyutunun kesitler arasında değişkenliğine izin verildiği varsayılmaktadır (Herwartz ve Siedenburg, 2008:143). LLC (2002) panel birim kök testi yatay kesit bağımsızlığının olduğu, sabit etkilerin yatay kesitten yatay kesite değiştiği ve eğim katsayısının panel veri setinde bütün yatay kesitler için homojen olduğu varsayımlarına dayanmaktadır.

$$\Delta Y_{i,t} = \alpha_i + \rho Y_{i,t-1} + \sum_{k=1}^{n} \varphi_k \Delta Y_{i,t-k} + \lambda_i t + \delta_t + \varepsilon_{it}$$

Yukarıdaki eşitlikte i=1…..N ve t=1…..T olarak gösterilmektedir. Burada, her bir birey t=1,2,...,T zaman serisini içerecek şekilde i=1,2,..., N bireyin panelleri için $Y_{i,t}$ stokastik süreci gözlemlenmiş ve paneldeki her birey için $Y_{i,t}$'lerde birim kök olup olmadığı belirlenmek istendiğinde paneldeki tüm bireylerin birinci dereceden kısmi otokorelasyona sahip olduğu, fakat hata sürecindeki diğer parametrelerin bireyler boyunca farklılaşmasına izin verildiği varsayılmıştır (Levin ve diğ., 2002:4). LLC testinde ortak birim kök vardır sıfır hipotezi test edilmektedir. Bu yöntem, kernel seçimlerini ve her bir yatay kesit ADF regresyonunda kullanılan gecikme sayılarının belirlenmesini gerektirmektedir.

IPS, LLC testindeki eğim katsayısının panel veri setindeki bütün yatay kesitler için homojen olduğu varsayımının LLC testinin zayıf yönü olduğunu belirtmiştir. IPS testinde, eğim katsayısının panel veri setindeki bütün yatay kesitler için heterojen olmasını

sağlayacak şekilde LLC genişletilmiştir. IPS testinde yokluk hipotezi "her bir yatay kesitin birim kök içerdiğini

H_0: δi=0)", alternatif hipotez ise "yatay kesitlerin en az bir tanesinin birim kök içermediğini (H_1: δi<0) sınamaktadır (Songür ve Yaman, 2013:225). IPS testi, LLC testinin genişletilmiş bir biçimidir ve kısa dönem dinamiklerinde heterojenite sağlamaktadır (Osbat, 2004:35). IPS testinin en önemli özelliği, verileri birleştirmek yerine tüm birimler için zaman serilerine ayrı ayrı birim kök testi uygulamasıdır ve IPS Panel Birim Kök Testi İstatistiği, tüm bireysel ADF test istatistiklerinin bir ortalamasıdır (Tatoğlu, 2012:212). Birinci nesil birim kök test sonuçları Tablo 3'de yer almaktadır.

Tablo 3: Panel Birim Kök Test Sonuçları

Değişkenler	IPS Birim Kök Analizi				LLC Birim Kök Analizi			
	Sabitli Model		Sabit+Trendli Model		Sabitli Model		Sabit+Trendli Model	
	İstatistik	P Değeri	İstatistik	P Değeri	İstatistik	P Değeri	İstatistik	P Değeri
CA	-2.93899	0.0016	-1.15225	0.1246	-1.95425	0.0253	0.18825	0.5747
CPI	4.13354	1.0000	3.78377	0.9999	0.42002	0.6628	5.05914	1.0000
FDI	-4.06393	0.0000	-3.10381	0.001	-3.16914	0.0008	-2.26753	0.0117
GDP	3.09702	0.9990	1.00137	0.8417	0.76696	0.7784	0.54541	0.7073
SAVINGS	0.179936	0.9672	-2.14873	0.5015	1.174234	0.8372	-2.2051	0.6325
RER	-0.2537	0.3999	-1.90858	0.0282	0.05117	0.5204	1.11917	0.8685

Tablo 3'de durağanlık yapıları deterministik bileşen değerlerine ve iki farklı teste göre sonuçların farklılaştığı göze çarpmaktadır. Sabitli modelde durağan olan bir değişkenin sabitli ve trendli modelde birim kök taşıdığı gözlenmektedir. Böylesine bir sonucun ortaya çıkmasında şokların farklı büyüklükte meydana gelmesi nedeniyle deterministik bileşenlerin durağanlık yapısını etkilemesinde yattığı düşünülmektedir. Dolayısıyla Tablo 4'de tek değişken yerine modele bağlı olarak yatay kesit bağımlılığı ve homojenite test sonuçlarına yer verilmiştir.

Tablo 4: Yatay Kesit Bağımlılığı ve Homojenite

CD Testleri	İstatistik	Olasılık Değeri
CD LM1	355.7145	0.0000
CD LM2	9.8547	0.0000
CD LM	-3.858	0.0120
Düzeltilmiş CD Testi	96.979	0.0020
Delta Tilde	42.358	0.0000
Düzeltilmiş Delta Tilde	13.726	0.0000

Tablo 4 sonuçlarına bağlı olarak, ilgili analiz grubu ülkelerinde şokların farklı büyüklükte ortaya çıktığı ve eğim parametrelerinin değiştiği gözlenmektedir. Bu sonuca bağlı olarak birinci nesil birim kök testlerinin yer aldığı IPS ve LLC sonuçları ikinci nesil birim kök testleri ile güncellenmiş olup CADF test sonuçları raporlanarak Tablo 5'de verilmiştir.

Tablo 5: Panel CADF Birim Kök Test Sonuçları

Ülkeler	Değişkenler							
	CA		FDI		RER		GDP	
	Seviye	Fark	Seviye	Fark	Seviye	Fark	Seviye	Fark
Brezilya	-3.6552***	-7.3043*	-4.0792**	-8.3743*	-2.2168	-9.8143*	-1.8694	-8.5494
Çin	-2.5353	-7.9123*	-3.0632	-7.2614*	-5.2103*	-11.1735*	-5.9859*	-8.9847*
Hindistan	-2.3081	-6.2172*	-4.3161**	-3.8869**	-3.241	-5.2717*	-3.3347	-4.0802
Rusya	-2.4254	-3.114	-2.3389	-3.7942**	-3.1933	-6.8351*	-2.9947	-4.5532
Türkiye	-1.828	-2.8195	-3.2285	-4.9017*	-2.6567	-5.6939*	-1.2307	-4.283
G. Afrika	-2.9746	-4.0568**	-3.2067	-3.8314**	-3.2585	-4.0146**	-2.173	-4.1856
CIPS	**-2.6473**	**-5.4988***	**-3.177***	**-5.6060***	**-3.3205***	**-6.5017***	**-3.3081***	**-6.1779***

Yatay kesit bağımlılığı altında modelde yer alan değişkenlerin birinci farkında durağan oldukları gözlenmektedir. Modelde kullanılan değişkenlerde yatay kesit bağımlılığı ve eğim farklılaşmasının varlığı nedeniyle Konya (Bootstrap) panel nedensellik testi ikili yapıda CA ve FDI değişkenleri arasında dikkate alınmış olup Tablo 6'da gösterilmiştir.

Tablo 6: Panel Bootstrap Nedensellik Test Sonuçları

Ülkeler	Eğim Katsayısı	Wald İstatistiği	Bootstrap Kritik Değerler		
			%1	%5	%10
Brezilya	-0.3199*	10.2142	9.6113	6.4767	5.2122
Çin	-0.0040	0.5499	14.7350	6.3749	4.5245
Hindistan	0.1004	9.6597	13.5949	5.1405	4.0249
Rusya	-0.0266*	4.0456	8.1731	4.8176	3.6541
Türkiye	-0.0815*	6.5414	14.4930	4.1457	3.2529
G.Afrika	-0.6487*	4.6597	8.2310	5.4892	4.0586

Tablo 6'da yer alan Konya panel nedensellik test sonuçlarına göre, Çin dışında kalan tüm ülkelerde cari açığın doğrudan yabancı yatırımdan etkilendiği göze çarpmaktadır. Özellikle işaret ve katsayı büyüklüğü açısından tablo sonuçları yorumlandığında, doğrudan yatırımların cari açık üzerindeki etkisinin en çok hissedildiği ülkelerin sırasıyla Güney Afrika, Brezilya ve Türkiye olduğu gözden kaçmamaktadır. Ayrıca, ele alınan ülkeler grubunda Hindistan hariç doğrudan yatırımlar ile cari açık arasındaki ilişkinin teorik beklentiler dahilinde ters yönlü olduğu görülmektedir.

5. Sonuç

Bu çalışmada, dünyadaki en önemli gelişmekte olan ülke gruplarından biri olan BRICS ülkelerine Türkiye de dahil edilerek, doğrudan yabancı yatırımlarla cari açık arasındaki ilişki adı geçen ülkeler örneğinde ampirik olarak analiz edilmiştir. 2005:1-2017:4 dönemini kapsayan veri setiyle cari açığın finansmanında doğrudan yatırımların etkin bir faktör olup olmadığı, yatay kesit bağımlılığı ve heterojenite unsurları dikkate alınarak ortaya konulmuştur.

Çalışmada serilerin durağanlığını tespit etmek için önce birinci nesil birim kök test grubu içinde yer alan Levin, Lin ve Chu (LLL) ve Im, Peseran, Shin (IPS) panel birim kök testleri kullanılmış, ardından yatay kesit ve delta testleri yapılmıştır. Yatay kesit bağımlılığı altında modelde yer alan değişkenlerin birinci farkında durağan oldukları tespit edilmiştir. Modelde kullanılan değişkenlerde yatay kesit bağımlılığı ve eğim farklılaşmasının varlığı nedeniyle Konya panel nedensellik testi uygulanmıştır. Söz konusu test sonuçlarına göre, Çin haricindeki ülkelerde doğrudan yabancı yatırımların cari açığı etkilediği, bu etkinin en fazla

hissedildiği ülkelerin de sırasıyla Güney Afrika, Brezilya ve Türkiye olduğu ortaya çıkmıştır. Bunun yanında, ele alınan ülkeler grubunda Hindistan hariç doğrudan yatırımlar ile cari açık arasındaki ilişkinin teorik beklentilere uygun olarak ters yönlü olduğu görülmektedir.

Sonuç olarak, gelişmekte olan ülkelerde doğrudan yabancı yatırımların cari açığı azaltmada en etkin finansman araçlarından biri olduğu görülmektedir. Türkiye gibi gelişmekte olan ülkelerde cari açığı azaltmak için doğrudan yabancı yatırımları artırmaya yönelik politikaların uygulamaya geçirilmesi gerekmektedir. Bu bağlamda, her alanda olduğu gibi doğrudan yabancı yatırımları çekme konusunda da ciddi bir rekabetin olduğu günümüz dünyasında, gerek idari gerekse yasal düzenlemelerle bu yatırımların ülkelere gelmesi teşvik edilmeli; bunun yanında söz konusu yatırımların kalıcı olması için de uygun ve sürdürülebilir yatırım ortamı sağlanmalıdır.

KAYNAKÇA

Akbaş, Y. E., Şentürk, M. ve Sancar, C. (2013). Testing for Causality between the Foreign Direct Investment, Current Account Deficit, GDP and Total Credit: Evidince from G7. *Panoeconomicus*, 6, 791-812.

Akgemci, E. (2011). BRICS Ülkeleri Neyi Temsil Ediyor?. *Ankara Üniversitesi Avrupa Toplulukları Araştırma ve Uygulama Merkezi (ATAUM) e-bülten*, Yıl 3, Sayı 36.

Bayraktutan, Y. ve Demirtaş, I. (2011). Gelişmekte olan Ülkelerde Cari Açığın Belirleyicileri: Panel Veri Analizi. *Kocaeli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 2011/2, Sayı 22, 1-28.

Breusch, T. ve Pagan, A. (1980). The Lagrange Multiplier Test and its Application to Model Specifications in Econometrics. *Reviews of Economics Studies*, 47, 239-253.

Chinn, M. D., ve Prasad, E. S. (2003). Medium-Term Determinants of Current Accounts in Industrial and Developing Countries: An Empirical Exploration. *Journal of International Economics*, *59*(1), 47-76.

Değer, S. ve Ay, S. (2013). Gelişmekte Olan Ülkelerde Doğrudan Yabancı Yatırımlar ve Cari İşlemler Arasındaki Nedensel İlişkiler. *Paradoks Ekonomi, Sosyoloji ve Politika Dergisi*, Cilt 9, Sayı 2, 5-22.

Durgan, S. (2016). *Türkiye'nin Doğrudan Yabancı Yatırım Potansiyelinin Çekim Modeli Kullanılarak Belirlenmesi*. Uzmanlık Tezi, T.C. Kalkınma Bakanlığı, Yayın No: 2954, Ankara.

Erdoğan, S. ve Bozkurt, H. (2009). Türkiye'de Cari Açığın Belirleyicileri: MGARCH Modelleri ile Bir İnceleme. *Maliye Finans Yazıları*, Cilt 1 Sayı 84, 135-172.

Ersoy, İ. (2011). The Causal Relationship between the Financial Account and The Current Account: The Case of Turkey. *International Research Journal of Finance and Economics*, Issues 75, 187-193.

Fry, M., Claessens, C. A., Burridge, P., Blanchet, M. (1995). Foreign Direct Investment Other Capital Flows and Current Account Deficits. *Policy Research Working Paper*, 1527, World Bank.

Göçer, İ. (2013). Türkiye'de Cari Açığın Nedenleri, Finansman Kalitesi ve Sürdürülebilirliği: Ekonometrik Bir Analiz. *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İİBF Dergisi*, Cilt 8, Sayı 1, 213-242.

Göçer, İ. ve Peker, O. (2014). Yabancı Doğrudan Yatırımların Cari İşlemler Dengesi Üzerinden Etkileri: Türkiye, Çin ve Hindistan Örnekleminde Çoklu Yapısal Kırılmalı Eşbütünleşme Analizi. *BDDK Bankacılık ve Finansal Piyasalar*, Cilt 8, Sayı 1, 87-116.

Herwartz, H. ve Siedenburg, F. (2008). Homogeneous Panel Unit Root Tests Under Cross Sectional Dependence: Finite Sample Modifications And The Wild Bootstrap. *Journal of Computational Statistics Data Analysis*, 53(1), 137–150.

Jaffri, A., Asghar, N., Mahnaz, M. A. ve Asjed, R. (2012). Foreing Direct Investment and Current Acoount Balance of Pakistan. *Pakistan Economic and Social Review*, Volume 50, No 2, 207-222.

Kaur, M., Yadav, S. S. ve Gautam, V. (2012). Foreign Direct Investment and Current Account Deficit- A Causality Analysis in Context of India. *Journal of International Business and Economy*, Volume 13, Number 2, 85-106.

Kaya, Fatih (2010). *Türkiye'de Cari İşlemler Açığı ve Yabancı Sermaye Yatırımları İlişkisi*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.

Kesgingöz, H. ve Karataş, A. R. (2016). Yabancı Sermaye Yatırımları ile Cari İşlemler Açığı İlişkisi ve Cari İşlemler Açığı İçin Politika Önerileri. *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, Cilt 5, Sayı 3, 597-610.

Konya, L., (2006). Exports and Growth: Granger Causality Analysis on OECD Countries with a Panel Data Approach. *Economic Modelling*, 23, 978-992.

Levin, A., Lin, C. ve Chu, C.J. (2002). Unit Root Tests in Panel Data: Asymptotic and Finite-Sample Properties. *Journal of Econometrics*, 108, 1-24.

Meyer, K.E. (2003). FDI Spill Over in Emerging Markets: A Literature Review and New Perspectives, *DRC Working Papers*, No. 15.

O'Connel, P. G. J. (1998), The Overvaluation of Purchasing Power Parity. *Journal of International Economics*, 44, 1-19.

Osbat, C. (2004). Panel Unit Root and Panel Cointegration Methods. European Central Bank, September 24.

Pesaran, H. M., Ullah, A. ve Yamagata, T. (2008). A Bias-adjusted LM Test of Error Cross-Section Independence. *Econometrics Journal*, 11(1), 105-127.

Pesaran, M. H. (2004). General Diagnostic Tests for Cross Section Dependence in Panels. *Cambridge Working Papers in Economics*, No. 0435.

Pesaran, M. H. (2006). Estimation and Inference in Large Heterogeneous Panel with a Multifactor Error Structure. *Econometrica*, 74 (4), 967–1012.

Pesaran, M. H. ve Yamagata, T. (2008). Testing Slope Homogeneity in Large Panels. *Journal of Econometrics*, 142 (1), 50–93.

Sarode, S. (2012). Effects of FDI on Capital Account and GDP Empirical Evidence from India. *International Journal of Business and Management*, Volume7, No 8, 102-107.

Seyidoğlu, Halil (2009). *Uluslararası İktisat Teori Politika ve Uygulama*, Güzem Can Yayınları, İstanbul.

Siddiqui, D. A., Ahmad, M. H. ve Asım, M. (2013). The Causal Relationship between Foreign Direct Investment and Current Account: An Empirical Investigation for Pakistan Economy. *Theoretical and Applied Economics*, Volume XX, No.8(585), 93-106.

Songür, M., ve Yaman, D. (2013). Gelişmekte Olan Ülkelerde Cari İşlemler Dengesi ve Ekonomik Büyüme Arasındaki İlişki: Panel Veri Analizi, *Maliye Dergisi*, (164), 220-232.

Tatoğlu, F. Y. (2012). *Panel Veri Ekonometrisi Stata Uygulamalı*, Beta Basım Yayım Dağıtım, İstanbul.

World Bank (2018). World Development Indicators, http://databank.worldbank.org/data/reports.aspx?source=world-development-indicators, (Erişim Tarihi: 03.07.2018)

Wolde-Rufael, Y. (2014), Electricity Consumption and Economic Growth in Transition Countries: A Revisit Using Bootstrap Panel Granger Causality Analysis, *Energy Economics*, 44, 325-330.

Zafir, C. Z. ve Sezgin, F. H. (2012). Analysis of the Effect of Foreign Direct Investment on the Financing of Current Account Deficits in Turkey. *International Journal of Business and Social Science*, Volume 3, Number 10, 68-78.

Zhang, K.H.(2005). How does FDI Affect a Host Country's Export Performance? The Case of China. https://faculty.washington.edu/karyiu/confer/xian05/papers/zhang.pdf (Erişim Tarihi:12.12.2017)

MEVLEVİ MUSİKİSİ - MEVLEVİ AYİNLERİ

Emrah HATİPOĞLU[*]

Mevlevîlik'de Mûsikî ve İlk Mevlevî Âyînleri

Mevlevî Âyînleri, Hz. Mevlânâ'nın (1207-1273) vefatından sonra onun yolundan ilerleyenlerin kurduğu "Mevlevîlik" tarikatında ortaya çıkan ürünleridir. Büyük bir ihtimalle kısmen Sultan Veled (1226-1312) ve kısmen oğlu Ulu Ârif (1272-1320) veya Âbid Çelebi'lerden (v.1498) birinin şeyhliği sırasında düzenlenmiştir.

En eski Mevlevî Âyînleri Pencgâh, Dügâh(-ı Kadîm) ve Hüseynî makamlarından bestelenmiştir. Bestekârları bilinmediğinden âyîn mecmualarındaki kayıtlarda "Beste-i Kadîm" ismiyle yazılmıştır. Farklı rivayetlere göre bu üç ayinin bestekârı; Abdülkâdir Merâgî (v.1435), Molla Câmî (1414-1492), Abdülkâdir'in oğlu Abdülaziz veya torunu Mahmûd olarak düşünülse de araştırmalar sonucu bu kesinleşememiştir. Fakat bu âyînlerden birinde Câmî'nin bir güftesi bulunduğu için Rauf Yekta Bey'e (1871-1935) göre; bu besteler tahminen 1440 lardan sonra bestelenmişlerdir.

Yine Rauf Yekta Bey'in tahminine göre; XV. asırda Konya ve Karahisâr tekkelerinde yapılan Mevlevî Âyînleri'nin heyecanı ve görkemi hakkında pek çok açıklama vardır. Mevlevî törenlerinde Mevlânâ'nın gazellerinden, rubailerinden mesnevîsinden seçilmiş bazı parçaların bugün tamamen unutulmuş bestelerine bir şekil ve nizam vermiş ve Beste-i Kadîm'leri tanzim etmiş bir bestekârın varlığını kabul etmekten başka bir çare görülmemektedir.[1]

---

[*] Dr. Öğr. Üyesi Gazi University, El-mek: emrahhatipoglu@gazi.edu.tr

[1] İstanbul Konservatuvarı Neşriyatı, Türk Musikisi Klasiklerinden Mevlevi Ayinleri, Altıncı Cild, İstanbul, 1934, Önsöz

Mevlevî Âyînleri'nde Kullanılan Güfteler

Mevlevî Âyîni bestelerinde şiirler Farsça, Türkçe ve Arapçadır. Fakat eserin ana bölümleri Hz. Mevlânâ'nın Mesnevî, Dîvân-ı Kebîr veya Rubâiyyat'ından alınmış Farsça şiirlerden bestelenir. Bunun yanında, Sultan Veled, Ulu Ârif Çelebi ve Molla Câmî gibi bazı Mevlevî şairlerin şiirlerine de yer verildiği görülmektedir.

Mevlevî Âyînleri'nin Sayısı

Bestelendiği asrı bilinen iki âyîn; Kûçek Derviş Mustafa Dede'ye (v.1684) ait Bayâtî ve Buhûrîzâde Itrî Efendi'ye (v.1711) ait Segâh Mevlevî Âyînleri'dir. Bu sebeple âyînleri; XVII. asır öncesi ve XVII. asır sonrası olmak üzere iki döneme ayırabiliriz.

XVII. asır öncesi kabul edilen besteler; Beste-i Kadîm adı altında üç adettir. XVII. asır sonrasında 1925 yılında Mevlevî dergâhlarının kapatılmasına kadar olan zamanda bestelenmiş 43 adet ayin tespit edilmiştir. Bunların dışında sonraki dönemlerde bestelenmiş âyîn sayısı 50'yi geçkindir. Bu âyînlerin çoğu âyîn geleneği bakımından duygu ve işleyişe aykırı bulunduğu ve icra edilmediği için pek dikkate alınmamaktadır.

Mevlevî Âyînleri'nin Önemi

Türk bestekârlarının tarihine bakıldığı vakit en meşhurlarının Mevlevî olduğu anlaşılmaktadır. İlk akla gelen isimler; Nâyî Osman Dede (v.1729), Buhûrîzâde Itrî Efendi (v.1711), Hammâmîzâde İsmâil Dede (v.1846), Nâsır Abdülbâkî Dede (v.1821) ve klasik dönemin son temsilcisi Zekâî Dede (v.1897)'dir. Bu meşhur bestekârlar Mevlevî Âyîni bestelemeye zaman harcamışlar ve ustalıklarını göstermeye çalışmışlardır.

Usta-Çırak ilişkisiyle sürdürülen Türk mûsikîsi eğitiminde, mûsikînin inceliklerini öğretmek maksadıyla Mevlevî Âyinleri'nin öğrenilmesi, her zaman üstadlar tarafından tavsiye edilmiştir.[2] Türk mûsikîsinin ana yapısını oluşturan ve eğitimde önem verilen temel unsurlardan biri de "Üslub" dur. Türk mûsikîsi eğitimi veren kurumlarda, üslubun kazandırılması din dışı klasik eserlerimizin yanında Mevlevî Âyînleri sayesinde gerçekleştirilmektedir.

[2] İstanbul Konservatuvarı Neşriyatı, Türk Musikisi Klasiklerinden Mevlevi Ayinleri, Altıncı Cild, İstanbul, 1934, özsöz

1925 tekke ve zâviyelerin kapatılmasıyla[3] Mevlevîhânelerin faaliyetlerine de son verilmiş ve törenler 1950 yılına kadar yapılmamıştır.[4] Fakat arada kalan 25 yıllık sürede ve sonrasında bestekârlar Âyîn formunda eserler vermeye devam etmişlerdir. Mevlevî Âyînleri Türk mûsikî camiasında o kadar önemlidir ki, halen katkı düşüncesiyle veya bestekârlığı ispat maksadıyla yapılmış Âyîn besteleri bulunabilmektedir.

Mevlevî Âyîni İcracıları ve Kullanılan Sazlar

Âyîn icrasını "Mutrib" denilen topluluk yapar. Bu topluluk ses ve saz olmak üzere iki gruba ayrılır. Bu topluluğun ana sazı Ney'dir. Bunun yanında Kânun, Tanbûr, Rebâb, Kemençe gibi sazlar eklenir. Usûl gidişatını koruma ve ritmik düzeni sağlama amaçlı kullanılan vurmalı saz Kudüm'dür. Kudüm'e Daire ve Halîle sazları ile eşlik edilir.

Neyzenlerin başında "Neyzen Başı", Âyinhanların yani ses icracılarının başında "Kudümzen Başı" bulunur. Kudümzen Başı merasimi yönetir ve icranın doğru bir akışta devam edilmesini sağlar.

Mevlevî Âyînleri'nin Yapısı, Usûl ve Makâm Zenginliği

Zamanla Mevlevî törenlerde "Mevlevî Âyînleri" olarak adlandırılan ve her bölümüne "Selâm" adı verilen dört bölümlük besteler ortaya çıkmaya başlamıştır. Bu selâmların veya bölümlerin dışında âyîn için özel olarak bestelenen ve birinci selâmın başında icra edilen "Peşrev" formunda saz eseri bulunur. Yine dördüncü selâmın sonunda Son Peşrev ve Son Yürük Semâî adı altında icra edilen iki saz eseri vardır.

Türk mûsikî sanatının alt yapısını oluşturan en önemli üç unsur; Usûl, Makâm ve Üslûb'dur. Uzun bir süreye sahip olan Mevlevî Âyînleri, kendine has üslûbu olan Usûl ve Makâm zenginliğine sahip önemli bestelerdir.

Türk mûsikîsinde "usûl"; eski anlamıyla mûsikî veznidir. Bunun yanında bir bakıma ölçü demektir. Darbların yani vuruşların

---

[3] http://www.mevzuat.gov.tr/MevzuatMetin/1.3.677.pdf

[4] Özalp, Nazmi, Türk Mûsikîsi Beste Formları, TRT Yayınları, Yayın No: 239, Ankara, 1992, s.49

belli bir kalıpla belli bir sınıra kadar düzenlenmesidir. Başka bir ifadeyle kalıp halinde tespit edilmiş ölçüdür.[5]

Makâm ise belli bir seyre sahip yani başlangıç, merkez ve karâr perdeleri belli olan veya belli bir seyre sahip olan ezgidir. Makâmların bir araya gelmesi ile terkîbler yani birleşimler oluşur. Biz bugün bunları "Müfred veya Basit" makâmlar ve "Mürekkeb veya Birleşik" makâmlar olarak isimlendiriyoruz.

Türk mûsikîsinde "geçki sanatı" denilen bir durum vardır ki bu sanat; makamlara hakim olmayı ve makamlar arasındaki geçişlerin ustalıkla yapılmasını anlatır. Geçki sanatı, Mevlevî Âyînleri'nde sıklıkla şahit olduğumuz bir durumdur. Bu sebeple de pek çok makâmın âyîn içinde kullanılması gerçekleşmiş olur.

Dört selâma sahip Mevlevî Âyînlerinin başında, Âyîn'in makâmına ait ve içinde makâm geçkilerini bulunduran bir Ney taksîmi, hemen ardından yine Âyîn'in makâmında bir saz eseri icra edilir. "Peşrev" adı verilen bu eserler "Hâne" adı verilen dört bölümden ve her Hâne'nin sonunda çalınan ve adına "Mülâzime" adı verilen bölümün de eklenmesiyle toplam beş bölümden oluşur. Genel olarak Devr-i Kebîr usûlüyle bestelenirler.

Birinci Selâm'da genel olarak 14 zamanlı Devr-i Revân usûlü kullanılır. Bunun yanında Ağır Düyek ve Düyek usûlleri de kullanılmıştır. Âyîn'e adını, bu selâmın bestelendiği makâm ismi verir. Misal olarak Birinci Selâm, Rast makâmıyla yazıldıysa Âyîn'nin adı: Rast Mevlevî Âyîni'dir. Birinci selâm'a girilmeden yine Ney sazıyla kısa bir ara taksim yapılır.

İkinci Selâm, her zaman 9 zamanlı Ağır Evfer usûlü ile bestelenmektedir. İstisna olarak bir eserde 10 zamanlı Ağır Aksak Semâî usûlü tercih edilmiştir.

Üçüncü Selâm'a Devr-i Kebîr, Frenkçin veya nadiren Düyek ve Evsât usûlüyle girilir. Bu usûllerin uygulamasından sonra Aksak Semâî usûlüne geçilir ve en sonunda Yürük Semâî usûlüyle üçüncü selâm bitirilir. Üçüncü selâm heyecan bakımından önemli bir öneme sahiptir. Bu heyecan o kadar yücedir ki; Mevlevîlerce üçüncü selâm; insanın hayranlık duygusunun aşka dönüşmesini ve vuslatı simgeler.

[5] Arel, H.S., Türk Mûsikîsi Nazariyatı Dersleri, Hz. Onur Akdoğu, Kültür Bakanlığı Yayınları, s.70

Dördüncü Selâm'da, yine ikinci selâmda olduğu gibi Ağır Evfer Usûlü kullanılır.

Selâmlar bittikten sonra Düyek usûlüyle bir Peşrev ve hemen ardından Yürük Semâî usûlüyle Son Yürük Semâî icra edildikten sonra mûsikî son bulur.

Sonuç

Mevlevî Âyînleri Usul ve Makâm zenginliği taşıyan ve Türk mûsikîsi eğitiminde önemli bir role sahip sanat eserleridir. Mevlevîhâne'lerin kapatılmasına kadar olan sürede bestelendiği tespit edilmiş 46 âyîni göz önünde bulundurduğumuzda usûl ve geçki çeşitliliğinin önemli seviyelerde olduğu görülmektedir.

Bir âyînde kullanılan usûl sayısı; Birinci Selâm'da 1, İkinci Selâm'da 1, Üçüncü Selâm'da 3 olmak üzere 5'dir. Dördüncü Selâm, İkinci Selâm'la aynı usûlü kullanır.

Mevlevî Āyînleri'ndeki geçki zenginliğinin bestekârlara ve asırlara göre farklılık gösterdiği anlaşılmaktadır. Dede Efendinin sadece bir Selâm'ını bestelediği Sabā-Būselik Āyîni; İkinci Selâm'ından itibaren Nevā Āyîni ile tamamlanmaktadır. İki Āyîn'in birleşmesi ile oluşan Sabā-Būselik Āyîni'nde birbirinden farklı toplam 23 makām kullanılmıştır. Makām zenginliğinin fazlaca olduğu Āyîn'ler arasında Avni Konuk'un Būselik-Aşîrān, Dede'nin Ferahfezā, Ali Nutkî Dede'nin Şevk u Tarāb Āyînleri başlarda yer almaktadır.[6]

Bunun yanında Mevlevî Âyînlerinde görülen klâsik üslûp, yani; ezgilerin sade olarak belli bir ifadeyle duyurulması, gereksiz nağmelere ve aşırılıklara yer verilmemesi, bu eserlerin her zaman olması gereken nağmelerin kılavuzu olarak görülmesine sebep olmuştur.

KAYNAKÇA

Arel, H.S., Türk Mûsikîsi Nazariyatı Dersleri, Hz. Onur Akdoğu, Kültür Bakanlığı Yayınları, s.70

[6] Hatipoğlu, Emrah, Mevlevî Âyînleri Makamlar ve Geçkiler, Yayınevi, 2.Baskı, 2017, Ankara

Hatipoğlu, Emrah, Mevlevî Âyînleri Makamlar ve Geçkiler, Yayınevi, 2.Baskı, 2017, Ankara

http://www.mevzuat.gov.tr/MevzuatMetin/1.3.677.pdf

İstanbul Konservatuvarı Neşriyatı, Türk Musikisi Klasiklerinden Mevlevi Ayinleri, Altıncı Cild, İstanbul, 1934, Önsöz

İstanbul Konservatuvarı Neşriyatı, Türk Musikisi Klasiklerinden Mevlevi Ayinleri, Altıncı Cild, İstanbul, 1934, özsöz

Özalp, Nazmi, Türk Mûsikîsi Beste Formları, TRT Yayınları, Yayın No: 239, Ankara, 1992, s.49

MEZHEPÇİLİK KARŞISINDA İHTİLAF AHLÂKI

Sıddık KORKMAZ[*]

1. Sorun

Mezhepçilik sorunu Müslümanların tarihlerinde ilk defa karşılaşmış oldukları bir problem değildir. Geçmişte bu sorun yaşandığı gibi, din doğru anlaşılmadığı sürece, gelecekte de yaşanacak gibi görünmektedir. Sorunun temelinde ise kanaatimizce din, İslâm, mezhep ve kişisel görüşlerin ne olduğunun iyi bilinmemesi yatmaktadır. Bu problemlere doğal olarak ihtilaf ahlâkının ne olup olmadığının bilin bilinmediğini de eklemek gerekmektedir.

Evrensel boyutları ile ele alındığında din, insanları en güçlü biçimde harekete geçiren ve özünde bireyselliği barındıran inanış biçimidir. İnsanların kahir ekseriyetinde bir dine mensup olma durumu vardır. İnanmadığını iddia eden (ateistler) dahi bir din anlayışı karşısında kendilerini tanımlamaktadırlar. O halde insanların kutsal kabul ettikleri şeyi din kategorisine koymak mümkündür.

İslâm gündeme geldiğinde Müslümanlar açısından bu dinin son din olduğu, mükemmel olduğu ve kıyamete kadar baki olduğu haklı olarak ifade edilir. Elbette Allah katındaki hak ve tek din İslâm'dır. Fakat sorunlar İslâm'dan değil, onun nasıl anlaşıldığından kaynaklanmaktadır. Farklı anlayışlar mezhep olgusunu karşımıza çıkarmaktadır. Mezhepler hemen hemen bütün dinlerde vardır ve hem tarihî hem de evrensel birer gerçeklik durumundadır.

2. Teklif

Mezhebin ne olduğunu ortaya koymak, mezhepçiliğin de ne olduğunu anlamamıza katkı sağlayacaktır. En genel şekliyle mezhep, din anlayışındaki farklılaşmaların çeşitli sebeplerle

[*] Prof. Dr. Necmettin Erbakan Üniversitesi, El-mek: skorkmaztr@gmail.com

kurumsallaşması sonucu ortaya çıkan beşerî oluşumlardır. Bu anlayışların/oluşumların ilahî ve evrensel olduğunu ileri sürmek, mezhepçilik olarak tanımlanabilir. Buna ilaveten bu fikirlerin aksinin savunulamayacağının kabul etmek kavgalara ve hatta yer yer savaşlara yol açmaktadır. Mezhep ve mezhepçiliği iyi açıklayabilmek için İslâm, Müslümanlık ve Müslüman kavramlarını daha da net olarak ortaya koymak gerekmektedir.

Mezhep ve mezhepçilik karşısında İslâm, Allah Teâlâ'nın insanlığa göndermiş olduğu evrensel hakikatleri içeren ilkeler ve tavsiyeler bütünüdür. Bu ilkeler; en doğru, en güzel, en faydalı ve en kuşatıcı olana denk geldiği sürece İslâm'dır. Bu ilkeleri bir Müslüman'ın öğrenebileceği en temel kaynaklar; Kur'ân-ı Kerîm ve Hz. Peygamber'in sahih sünnetidir. Kanaatimizce "İslâm" böyle anlaşılmalı ve İslâm'a dâhil olmayan diğer unsurlar bu kavramın dışında tutulmalıdır.

Müslümanlık kavramı, Hz. Peygamber'den günümüze kadar gelen bütün Müslümanların ortaya koymuş oldukları, başta ilmî gelenek olmak üzere, akidevî, kelâmî, siyasî, hukukî ve diğer alanlardaki tarihi tecrübeleridir. Başka bir ifade ile Müslümanlık, tarihte ve günümüzde Müslümanların İslâm'a bakarak üretmiş oldukları kültürden ibarettir. Müslümanlığı İslâm ile özdeşleştirmek İslâm'ın evrenselliğine gölge düşürmektir. Hem İslâm'ı hem de Müslümanları tarihin derinliklerine hapsetmek ve içinde yaşadıkları dönemden koparmak demektir. Ya da Türkiye'de uzun süre inananlara yönelik olarak kullanılan "mürteci" tanımlamasını haklı çıkarmak demektir.

Müslüman kavramı, İslâm'a inanan kimseyi ifade etmek için kullanılır. Bu kimse Kelime-i Tevhid ile ikrar ettiği inancını kalbi ile de tasdik eden kişidir. Ortaçağ toplumlarında din bir kimlik olarak algılandığından kişinin dinini ifade etmesi ona siyasî ve hukukî sorumluluklar yüklemekte idi. Günümüzde kişinin dini kendine özgü bir düşünce olarak algılandığından özellikle siyaset ve hukuk alanında bir yaptırım sebebi sayılmamaktadır. Bu sebeple Müslüman olmak ya da olmamak kişinin kendi özel tercihi durumundadır. Dolayısıyla herhangi bir Müslüman'ın, İslâm'ı nasıl anladığı, kendisini Müslümanlığın neresinde gördüğü İslâm ile özdeşleştirilemez. İslâm kişilere göre değil, kişiler İslâm'a göre değerlendirilir. İslâm ve Müslüman'ın birbirinden farklı olduğunu

iyi bilmek İslâm'ın izzetini korumak anlamına gelir. Müslüman olmanın da hakikat karşısında herhangi bir garantiye sahip olunmadığı gösterir.

Yukarıdaki temel kavramlara verilen anlamlar bir bakıma mezhep farklarını oluşturmaktadır. Bu farklı anlayışları tartışılabilir görüşler olarak kabul etmek "mezhepliliği", tartışılamaz görüşler olarak kabul etmek de "mezhepçiliği" oluşturmaktadır. Müslümanların birbirinden farklı bazı görüşleri mezhep olarak benimsemeleri son derece doğal ve belki de gereklidir. Çünkü vahiy kapısı kapanmış ve Hz. Muhammed'den sonra yeni bir peygamberin gelmeyeceği bilinmektedir. Bu gerçeği öyle ya da böyle tevil etmek veya değiştirmeye çalışmak göz boyacılığından başka bir şey değildir. Konunun, özellikle peygamberlik inancı açısından, kırılma noktası burasıdır. Mezheplilik ya da mezhepçilik işte tam bu noktadan başlamakta, müntesiplerinin bilgi ve algı seviyelerine göre de gideceği yere kadar gitmektedir. Mesela, hakikat tekelciliği, içselleştirme, ötekileştirme, istismarcılık, görmezden gelme, dışlama veya tekfir gibi hususlar mezhepçiliğin tezahürlerindendir. Farklılıkların önüne geçilemediği veya geçilemeyeceği hem tarihi hem de güncel bir hakikat olduğuna göre bu çeşitlilik hakkındaki tutum ve tavır ne olabilir? Başka bir ifade ile ihtilaf ahlâkı denilen şey nedir?

Özellikle dinî konularda ihtilaf edilirken öncelikle ihtilaf edildiğinin farkında olmak gerekmektedir. Bunun anlamı üzerinde konuşulan konuların her ne kadar dinî konular olsa da konuşanların (Haşâ) Allah ya da Peygamber olmadığı, tartışmanın taraflarının birer insan olduğunun bilinmesidir. Kullanılan malzemeler Âyetler ve Hadisler olsa da, onları dile getirip anlamlandıran kimselerin birer beşer olduğu hatırlanmalıdır. Her insan dile getirmiş olduğu Âyet ve Hadîs-i Şerîf'i kendi bilgi birikimi ve kültürü çerçevesinde anlamaktadır. Özellikle akâid ile alakalı tartışmalarda bu hususun göz önünde bulundurulması çok önemlidir. Her görüş veya sözün sonunda kadim ulemânın belirttiği gibi "Allahu 'alem bi's-savâb" (Allah en doğrusunu bilir) anlamı bulunmalıdır.

İbadetlerle ilgili konularda farklı anlayış ve uygulamalara saygı gösterilmesi gerektiği gibi kişinin kendi mezhebi ya da meşrebini tek hakikat olarak algılaması doğru değildir. Kendi görüşüne tanımış olduğu hak ve ayrıcalığı muhatabının görüşlerine de tanımalıdır.

İbadetler kapsamında yer alan siyaset ve hukuk gibi alanlardaki farklılıkları mutlaka meşruiyet ve aleniyet çizgisinde temellendirmek gerekmektedir. Bu alandaki görüşlerin hasen/istihsan, yani doğruluk ve güzelliğinin sorgulanabilir olması son derece önemlidir. Bu alandaki eylemleri bir âyet ya da hadisle temellendirmek mümkün olduğu gibi "Ameller niyetlere göredir" kaidesiyle izah etmek de mümkündür.

Mezhepçi birisinin ahlâklı olması beklenemez. Ahlâk'ı ilgilendiren konularda evrensel değer olan kişinin "kendine yapılmasını istemediği şeyi başkasına yapmaması" ilkesi elden bırakılmamalıdır. Hz. Peygamber'in kendi dininden olmayan kesimlere göstermiş olduğu tavır Medine Vesikası diye bilinen metinde açıkça ortaya konulmaktadır. Bu belge Müslüman olmayanlarla ilgili olup, Müslüman olduğunu iddia edenler (bazı mezheplere göre müşrikler) hakkında bir delilin bulunmadığı şeklindeki görüşler temelsizdir. Hz. Peygamber'in münafıklarla olan ilişkisi son derece açık ve nettir. Kendisini Müslüman olarak tanımlayan kişiye Müslüman muamelesinden başka bir şey yapılmamıştır.

3. Sonuç

Özetle çok kültürlülük, farklı dinlere mensup insanların bir arada yaşaması tarihte olduğu gibi günümüzde de geçerli bir yöntemdir. Müslümanların tarihte kurdukları bütün devletlerde hem farklı din mensupları hem de farklı mezhep mensupları bir arada yaşamışlardır. Günümüzün güçlü devletlerinde takip edilen hukuk ya da ahlâk sistemi de bu şekildedir. Başka bir ifade ile faklı mezheplere müsamaha gösterilmiştir. Farklılıklara tahammül edemeyen anlayış mezhepçilik anlayışıdır. Bu anlayış siyaseti, hukuku ve ahlâkı tahrip etmektedir. Mezhepçiliğin çözümü güçlü devlet, güçlü sosyal yapı ve ilim olarak görünmektedir.

APOKALİPTİK EDEBİYAT İLE "KİTAB-I MUKADDES"TEKİ AHİRET İNANCININ TAHRİFİ VE KIYAMET SAVAŞI İLE İLGİLİ TEOLOJİK YORUMLARIN TAHLİLİ

İbrahim COŞKUN[*]

1. İslam'da Ahiret İnancı, Bu İnancın Hedefi ve Kıyametin Vakti ve Alametleri

İlahi dinlerde Allah'ın varlığına ve birliğine, peygamberlere kıyamete ve ahirete iman en temel konulardır. Son ilahi kitap olan Kur'an-ı Kerimin ilk inen surelerinde açıkça bunu görmekteyiz. Ahiret, son, sonra olan ve son gün anlamlarına gelir. Ahiret kelimesi Kur'an-ı Kerim'de 110 yerde geçmektedir. Tek başına kullanıldığı gibi "el-yevm'li'l-ahir" (son gün), "ed-darü'l-ahira veya darü'l-ahira" (son ikamet mahalli) ve "en-neş'etü'l-ahira (son yaratılış) şekillerinde de kullanılmaktadır. Ayrıca yüzden fazla başka terimle ifade edilmektedir. "Yevmü'l-ba's" (diriliş günü) "yevmü'l-kıyame" (kıyamet günü), "yevmü'd-din" (ceza ve mükafat günü), "yevmü'l-hisab" (hesap günü), "yevmü't-telak (kavuşma günü), "yevmü'l-hulüd" (ebedilik günü), "yevmü'l hasret" (pişmanlık günü) bunlardan bazılarıdır. Terim olarak ise ahiret, dünya hayatını takip eden, ona benzer fakat daha değişik ve ölümsüz bir hayattan, bu hayat ile ilgili çeşitli merhaleler ve hallerden ibarettir(Topaloğlu, 1988, I,543).

Ahirete iman etmemek bütün iman esaslarını inkâr etmek anlamına gelir:"*Kim Allah'ı, meleklerini, kitaplarını, peygamberlerini ve ahiret gününü inkâr ederse tam manasıyla sapıtmıştır*"(Nisa,4/136). Kur'an-ı Kerim'in ifadelerine göre dünya hayatı bir oyun ve eğlence, ahiret hayatı ise ölümsüz alem (daru'l-karar) Allah'la buluşma yeridir. Dünya hayatının fani, ahiret hayatının ise baki olup imkan dahilinde bulunduğu ve hatta gerekli olduğu akılla, kıyametin nasıl kopacağı, ahiretin nasıl başlayıp

[*] Prof. Dr. NEÜ AK İlahiyat Fakültesi, El-mek: icoskun@konya.edu.tr

devam edeceği ise naslarla bilinebilir. Ahiret hayatını gerekli kılan, bu dünya hayatının bir imtihan yeri olmasıdır(bk.Bakara,2/155). Herkes bu dünyada imtihan olmakta, kimi zengin kimi fakir, kimi amir kimi memur, kimi sağlam kimi hasta olarak denenmektedir ve sonuçta bütün insanlar itaatkar veya asi, adil veya zalim, iyi veya kötü olarak Allah'ın huzuruna çıkacaklardır. Dünya hayatındaki haksızlıkların, haddi aşmaların cezasının verilmesi ve işlenen iyilik ve taatlerin ödüllendirilmesi için ilahi divan kurulacak, herkes birbiri ile hesaplaşacak, haklı ile haksız ayır edilecek ve kişiye ameline göre karşılık verilecektir. Kur'an-ı Kerim'de bu ilahi adalet divanının kurulacağı ve insanların dünyada işlediklerinin karşılığını görecekleri şu ifadelerle haber verilmektedir: "*Yoksa kötülük işleyenler kendilerini, ölümlerinde ve sağlıklarında inanıp iyi ameller işleyen kimselerle bir mi tutacağımızı sandılar? Ne kötü hüküm veriyorlar! Allah gökleri ve yeri yerli yerinde yaratmıştır. Böylece herkes kazancına göre karşılık görür. Onlara haksızlık edilmez.*”(Casiye,45/21-22)

İnsanların belli bir ömrü olduğu gibi kâinatın da bir ömrü vardır. Kâinatın ömrünün bitmesi ile kıyamet gerçekleşecektir. Kıyamet kelimesi sözlükte "kalkmak, dikilmek, doğrulmak ve dirilmek" anlamlarına gelir. Dini terim olarak ise bazen dünyanın nizamının bozulması ve dünya hayatının sona ermesi (es-saat), bazan da topyekün ölüp yok olan insan türünün) yeniden dirilerek ayağa kalkması ve mahşere doğru yönelmesi (ba’sba'de'l-mevt) anlamlanna gelmektedir. Kıyamet birinci anlamında İsrafil'in sura birinci üflemesi ile, ikinci anlamında ise ikinci defa üflemesi ile başlayacaktır.

Kur'an-ı Kerim'de kıyamet kelimesi yerine ayrıca yirmi dolaylarında isim zikredilmektedir. Bunlardan bazılan şunlardır. es-saat, el-vakıa (kesin olarak meydana gelecek olay), el-hakka (gerçekleşmesi kaçınılmaz olan olay), el-karia (kainatı oluşturan parçaların büyük bir gürültü ile birbirine çarpması),es- sahha (kulakları sağır edecek şekilde tiz ve yüksek bir sesin çıkması), el-gaşiye (varlıkları saran, örten olay), et-tammetü’l-kübra (büyük felaket).

Kur'an, kıyamet konusuna sıkça temas etmekle beraber onun ne zaman kopacağına ilişkin soruları cevapsız bırakmış bu konuda Allah Teala'dan başka kimsenin bilgi sahibi olmadığını

vurgulamıştır. Hadislerde ise kıyamet yaklaştığı zaman bazı alametlerin belireceği haber verilmektedir. Dini literatürde kıyametin alametlerini ifade etmek üzere eşratü's-saa, ayatü's-saa, emaratü's-saa ve alamatü'l-kıyame gibi değişik terimler kullanılmaktadır. Bu terimler "işaretler, nişaneler" anlamlarına gelen eşrat, ayat, emarat ve alamat kelimeleriyle "dünyanın sona ereceği vakit" demek olan kıyamet ve saat kelimeleri arasında isim tamlaması yapılmak suretiyle türetilmiştir.

Kur'an-ı Kerim'de Muhammed süresinin I8. ayetinde "eşrat" kelimesi "es-saat"a işaret eden bir zamire izafe edilerek "saatın alametleri" anlamında kullanılmıştır. Söz konusu ayet ve meali şu şekildedir: "Onlar saatin kendilerine ansızın gelmesini mi bekliyorlar? Şüphesiz onun alametleri belirmiştir. Kendilerine gelip çatınca ibret almaları neye yarar?" Taberi ve Zeccac gibi bazı müfessirler bu ayeti kıyamet alametleri şeklinde anlarken bazı müfessirler de ayetlerin siyak ve sıbakına dayanarak kafirlerin başına gelecek olan helak, vakti olduğunu söylemektedirler. Bazı müfessirler, En'am süresinin 158. ayetinde geçen "Rabbinin bazı işaretleri" ifadesi ve saat, gerçek va'd ve hesabın yaklaştığını haber veren ayetlerin kıyametin yaklaştığına delalet ettiğini dile getirerek, bunu ifade eden alametlerin de söz konusu olması gerektiğini ve bunların kıyamet alametleri olarak ifade edilen olaylar olduklarını beyan etmekte iseler de, Kur'an'da hadis, tefsir ve kelam kitaplarında ifade edildiği manada açık kıyamet alametleri anlamına gelecek bir ifadenin bulunmadığını söylemek daha isabetli görünmektedir(Karadaş, 2008, 60; Çelebi, 1998, 278).

Hadislerde ise Kur'an'daki kullanımın aksine kıyamet alametleri anlamına gelen birçok terim ve rivayet bulunmaktadır. İslam bilginleri bu rivayetleri özelliklerine göre çeşitli şekillerde tasnif etmişlerdir. Küçük alametler şeklinde zikredilenler aile ve toplumlarda meydana gelen bozulma ve dejenerasyona işaret etmekte, Allah'ın toplumlar için koyduğu sosyal düzen kanunlarını ifade etmektedirler. Bu nevi olaylar büyük kıyametin yaklaştığı zamanda da bulunabilirler, ancak hadislerde ifade ediliş maksatları bu değil, toplumların ölümüne (kıyamet-i vusta) işaret eden ilahi kanunların hatırlatılmasıdır. Ana-babaya itaatin olmadığı para pul görmemiş insanların birden zengin olarak ekonomiye hükmetmeleri ve bilgisizlikler nedeniyle de toplumun ahlakını ve ekonomisini bozmaları; zina, içki, emanete hıyanet gib toplumu içten çökerten

ahlaksızlığın yaygınlaşması gibi sosyal oluşumlara işaret vardır. Nitekim Kurtubi, İbn Hacer ve Ayni gibi tefsir ve hadis alimleri de söz konusu rivayetleri bu şekilde yorumlamaktadırlar(Çelebi, 1998, 270).

Kıyametin büyük alametleri, dini literatürümüzde kıyamet alametleri olarak takdim edilen ve belirmeleri durumunda kıyametin kopmasının yaklaştığına veya fiilen başladığına delalet eden alametlere denilmektedir. Bunların bir kısmına mübhem bir şekilde Kur'an-ı Kerim'de de işaret edilmektedir. Bir kısmı ise sadece hadislerde geçmektedir. Muhtelif hadislerde güneşin batı tarafından doğması, Ye'cücle Me'cücle, duhan, dabbetü'l arz, deccal ve mehdinin ortaya çıkması, İsa b. Meryem'in yeryüzüne inmesi gibi alametler sayılmaktadır. Ancak bu rivayetlerde söz konusu alametler bazan tek bazan üç, altı veya onu bir arada olarak sıralanmaktadır. Çok defa da sayı değişmemekle beraber farklı alametler yer almaktadır. Mesela Müslim'in Ebu Hüreyre tarikiyle Sahih'ine aldığı bi rivayete göre Hz. Peygamber: "Güneşin battığı yerden doğması deccal ve dabbetü'l-arz olmak üzere üç alamet belirdiği zaman kişi önceden inanmamışsa veya imanı uğruna bir hayır yapmamışsa, bu andaki imanı ona fayda sağlamaz"(Müslim,İman,249) buyurmuştur. Müslim'in yine Ebu Hüreyre tarikiyle rivayet ettiği bir hadiste Hz. Peygamber bunlara şu alametleri de ilave etmiştir. Güneşin battığı yerden doğması, duhan, deccal, dabbetü'l-arz birinizin başına gelecek olan ölüm ve hepinizin başına gelecek olan umumi felaket olmak üzere altı alameti saymıştır(bk.Müslim,Fiten,128). Yine Müslim'in Huzeyfe b. Esid el-Gıfari yoluyla Sahih'in, aldığı riayete göre Hz. Peygamber: "Duman, deccal, dabbe, güneşin batıdan doğması, İsa b. Meryem'in nüzulü, Ye'cüc Me'cüc biri doğuda, biri batıda, biri de Arap yarımadasında olmak üzere üç yer yarılması zuhur etmedikçe kıyamet kopmayacaktır" (Müslim,Fiten,40) diye buyurmuştur. Burada zikredilenler içinde sadece Ye'cüc-Me'cüc, dabbe tü'l-arz, duhan ve ayın ikiye bölünmesi olayları Kuran-ı Kerim' de zikredilmektedir. Bazı müfessirler ise İsa'nın nüzulü ve güneşin batıdan doğmasına da Kuran-ı Kerim'de işaret edildiğini ileri sürmektedirler. Diğer haberler ise tamamen hadis kaynaklıdır. Bunlardan deccal ve nüzul-ü İsa konumuz açısından önem arz etmektedir. Şimdi bunlar hakkında bazı bilgiler verelim:

Deccal'in sözlük anlamı "örtmek, kaplamak, yalan söylemek aldatmak" olup "çok aldatan" anlamına gelmektedir. Deccal

kelimesi Kur'an-ı Kerim'de geçmemektedir. Hadis mecmualarında ise rüzgar gibi hızlı, yağmur yağdırıp kurumuş bitkileri yeşerten, kıtlık ve bolluk icat eden kıvırcık saçlı, bir gözü kör kızıl esmer veya parlak beyaz tenli, cüsseli biri olarak tanıtılmaktadır"(Buhari, Fiten, 26-27, Müslim, Fiten, 100-110; İbn Mace, Fiten,33). Sünni kelam alimlerinin büyük çoğunluğu kıyamete yakın deccalin çıkacağı ve Hz. İsa tarafından öldürüleceği görüşünde birleşirken, Muhammed Abduh, Mahmud Şeltut, Said Nursi gibi bazı Alimler onun şer ve bozgunculuğu temsil eden bir kavram, bir prototip olduğunu, her devirde deccal olarak isimlendirilebilecek yalancı ve aldatıcıların bulunabileceğini, onların yalan ve aldatmalarına karşı ümmetini uyanık olmasının amaçlandığını söylemişlerdir(Çelebi, 1998, 285). Kelam ekollerinden Hariciler'in ve Mu'tezile'nin bir kısmı ile cehmiyye herhangi bir yoruma gitmeksizin deccal inancını bütünüyle reddetmişlerdir. Hadis usulü açısından deccalle ilgili rivayetlerin bir kısmı sahih, bir kısmı ise zayıf kabul edilmektedir. Bu özellikleri dolayısıyla da kesin bilgi doğuracak bir kuvvetliliğe ulaşamamışlardır. Deccal ile ilgili rivayetlerin sahih kabul edilenlerinde çok mücmel ifadeler kullanılırken bazı rivayetlerde çelişkili denebilecek tasvirler yapılmaktadır. Deccali ulühiyyet nitelikleriyle tasvir eden, ona peygamberinkinden daha üstün harikalar gösterme imkânının verildiğini ve renginin kızıl, beyaz tenli, kısa boylu, cüsseli olduğunu bildiren rivayetler buna örnek gösterilebilir(Çelebi1998, 284-285).

Hz. İsa'nın Nüzulü: Hz. İsa babasız olarak dünyaya gelmiş, Rühulkudüs tarafından desteklenmiş, kendisine birtakım mucizeler verilerek İsrailoğulları'na peygamber olarak gönderilmiş bir insandır. İsrailoğulları onu önce yalancılıkla itham etmişler sonra çarmıha germek istemişler, ancak Allah Teala onlara bu fırsatı vermemiştir. O'nun akibeti hakkında farklı görüşler ortaya çıkmıştır. Ehl-i sünnetin kahır ekseriyetine göre Allah Teala onu katına yükseltmiştir. Bu yükseltme işinin ruh-beden olarak mı, yoksa sadece ruh olarak mı gerçekleştiği tartışmalıdır. Bazı müfessirler Kur'an'dan, onun tekrar dünyaya döndürüleceği manasını elde etmek için ref (yükseltme) kelimesine ruh-beden yükseltmesi manası vermişlerdir. Kur'an'da geçen "…*Seni vefat ettirip katıma yükselteceğim*"(Al-i İmran,3/55) ibaresinde takdim tehir olduğunu öne sürerek bu görüşü teyit etmeye çalışmışlardır. Sonra da madem Hz. İsa bedeni ile göğe çıkarıldı ve halen de orada bulunuyor,

öyleyse bir gün yeryüzüne gönderilecek ve orada son görevini yaptıktan sonra ölecektir demektedirler. Nüzulü hakkında ise hadisler yanında Ehl-i kitap'tan her biri ölümünden önce ona muhakkak iman edecektir" ayetindeki "ölümünden önce" ibaresi ile "O, kıyametin kopacağını bildirir" ayetindeki "o" zamirinin Hz. İsa'ya döndüğünü, dolayısıyla İsa'nın kıyametin habercisi olduğunu kaydetmektedirler(Baybal, 2002, 81; Çelebi1998,285-286).

Bu görüşe katılmayan müfessirler ise Kur'an-ı Kerim'deki ifadelerin Hz. İsa'nın Yahudilerden korunduğu, daha sonra eceli gelince öldüğünü ve ruhunun refedildiği" manalarına geldiğini ileri sürmektedirler. Bunlar ayetlerde söz konusu edilen "teveffi"nin zahiri manasında olduğunu ve "vefat ettirip yükseltme" arasında takdim-tehirin söz konusu olamayacağını belirtmişler, Hz İsa'nın tabii bir ölümle öldüğünü ifade etmişlerdir(Zemahşeri,2003,I,320). Nüzulü konusunda Kur'an-ı Kerim'de açık bir ifade bulunmadığı gibi, bu konudaki hadisler de tevatüre ulaşmış değildir. Bu nedenle Ehl-i sünnet alimlerine göre nüzül-i İsa'yı inkar, zarurat-ı diniyyeden birini inkar demek değildir. Kur'an-ı Kerim'de mesih kelimesine "beklenen kurtarıcı" anlamı yüklenmemiş, Meryem oğlu İsa anlamında kullanılmıştır. Ayrıca halen yaşayan bir İsa düşüncesi sünnetullaha da aykırıdır. Çünkü Allah'ın koyduğu hayat kanunlarına göre beşerin yemeden içmeden bu kadar uzun süre yaşaması imkânsızdır(Çelebi1998,2886).

Özetle ifade edecek olursak, Kur'an, kıyamet konusuna sık sık temas eder. Bu ayetlerin bir kısmında kıyameti inkâr eden insanları düşünmeye davet etmek, onun, düşündükleri gibi çok uzak olmadığını anlatmak buna rağmen inanmayanları da kınamak amacı güdülmektedir. Kur'an-ı Kerim kıyametin geleceğinin kesin olduğunu vaktinin yaklaştığını, ne zaman kopacağını sadece Allah'ın bildiğini, ansızın geleceğini haber verdikten başka kıyametin nasıl kopacağı konusunu ayrıntılı sayılacak bir şekilde anlatmaktadır. Kur'an-ı Kerim'de ortaya konan bu çerçeve hadislerde de vurgulanmaktadır. Mesela bazı rivayetlerde kıyametin yaklaştığı, Hz. Peygamber'in kıyamete yakın bir zamanda gönderildiği, kıyamet ile kendisi arasında (parmakları ile işaret ederek) kısa bir sürenin bulunduğu, dünyanın geçirdiği ömre nazaran, geride kalan sürenin güne nazaran ikindi ile akşam arasındaki süre kadar kısa olduğu ve Allah'tan başka kimsenin bilemeyeceği, insanların yeni doğmuş devesini sağmak, alışveriş yapmak, havuzunu sıvamak gibi günlük

işlerini yaparken kıyametin aniden kopacağı, bu esnada yerin yarılacağı, ayın ikiye bölüneceği ve benzeri kevni hadiselerin vuku bulacağı bildirilmektedir.

Kur'an'ın ahiret mefhumu ile muhatabı etkileme ve onu iyiye yönlendirmektedir. Kur'an Mekke cahiliye toplumunu içinde yaşadığı yanlış konumundan, saat, azab, temaları ile tedirgin etmektedir. O an yaklaştıkça yaklaşmaktadır ve onu Allah'tan başka ortaya koyacak yoktur. Muhatap bunu hafife almamalı artık oyalanmamalıdır. Verilen mesajlarda toplum bir yandan mükâfat vadi ile istenilen noktaya çekilirken, ceza korkusu ile istenilmeyen noktalardan itilmektedir. Bu bakımdan ahiret bu fonksiyonu ile zıt iki hareketi muhtevi bir motivasyon sağlamaktadır. Ancak bu iki hareket aynı yönde olduğundan birbirlerine engel olmak yerine biri diğerine güç katmaktadırlar. Böylece Kur'an, ahiret inancı ile insanın dünya hayatı üzerinde son derece etkili, dinamik bir mekanizma bina etmektedir. Bu mekanizmanın Allah tarafından fertler ve toplumlar için tayin edilmiş ecelin bitimini belirleyen, saatin bilinmezliği ve çok yakında geleceği fikri üzerine kurulu olduğunu görmekteyiz. Her geçen saniye insan o ana daha da yaklaşmaktadır. O an insanın başına her zaman, ansızın çıkıp gelebilir. O yalnızca Allah tarafından bilinebilir ve onu gerçekleştirmek O'nun elindedir. O halde insan ölüm sonrasında mükâfat görmek için, dünya hayatında iyi işlere koşmalı cezadan korunmak için ise, her fırsatı değerlendirip kötülük etmekten kaçmalıdır. Bu dinamik mekanizma insan hayatında bu şekli ile kurulduğu zaman sonsuz bir canlılık ve enerji ortamı oluşturmaktadır. Bu yapı kendi kendini besleyen ve denetleyen, yorulmayan bir özelliğe sahiptir. Çünkü kötülüklerden kaçış, bilinçsiz, sadece bir kaçış değildir. Aksine bu kaçış aynı zamanda bilinçli olarak iyiye doğru koşma anlamı taşımaktadır. Ahiret dünyadaki insan için, varılması kaçınılmaz, bu bakımdan kazanılma zorunluluğu bulunan aşkın bir hedeftir(Paçacı, 1994, 93 vd.).

Bu bakımlardan ahiret inancı, Kur'an ve sünnette dünya hayatından uzakta kalmaz, aksine onun son derece içindedir. Ahlâkî yönde bu kendisini açıkça göstermektedir. İnsanın bu dünyada yaptığı hareketler bu düşüncenin etkisi altındadır. Bu düşünce ahlaki değerin kaynağıdır. Gördüğümüz gibi, Risalet'in başlıca konularından biri olarak ahiret, Kur'an kendi mesajının şekillenişinde önemli derecede fonksiyoneldir.

2. Apokaliptik Edebiyat İle Kitab-ı Mukaddesteki Ahiret İnancının Tahrifi, Kıyamet savaşı ve Vakti ile ilgili Uydurulan Hurafeler

Apokalips Yunanca apokalypsis kelimesinden gelmektedir. Kelimenin manası, örtülü bir şeyi açmak, örtüsünü kaldırmaktır. Burada Allah veya İlâhî irade hakkındaki gizli bir gerçeği açıklamak anlamındadır. Bu kavram, Yahudilik ve Hıristiyanlık içindeki bir hareketi ifade etmektedir. Buna göre Allah, çok yakında gelecek dünyanın sonu hakkındaki sırları, bazı kişilere halka anlatmaları için açıklamıştır. Bu kişiler söz konusu gizlilikleri, sahip oldukları vizyonları aracılığı ile öğrenirler ve yazıya geçirirler. İşte bu vizyonların aktarıldığı kitaplara, "Apokaliptik Kitaplar" adı verilmektedir(Russel,1964,36).

Apokaliptik edebiyat ve onunla şekillenen öğreti Hıristiyan teolojisinin anasıdır. Bu edebiyatı söz konusu dönem Yahudilerinin felaketlerle dolu tarihlerinin değişik bir tarzda anlatılması olarak değerlendirmek mümkündür. Yahudiler Babilliler tarafından esir edilmişler daha sonra, yine Pers krallarının isteği ile Kutsal Topraklara dönmüşlerdi. Makkabi'lerin idaresinde kısa süren bağımsız kaldıktan sonra, Hasmonî'lerin Romalılara bağlı zalim idareleri altında ezildiler. Daha sonra Yahudilerin bağımsızlık umutları, bizzat Romalıların çizmeleri altında ezildi. Kutsal Şehir ve Mabed Romalıların idaresine girdi. Putperestlerin egemenlikleri altında nice zulümlere uğradılar. Fakat diğer taraftan Yahudiler bu dünyayı kudreti ile yaratan ve her şeyi idare eden bir Allah'a inanıyorlardı. Bekledikleri Allah'ın dünyevî Hükümranlığı bir türlü kurulmuyor, buna karşılık putperest krallıklar, Allah'ın milletini her seferinde eziyorlardı. Bu karmaşık durum Allah'ın Hükümranlığı konusundaki umuda yeni bir tarz yorumu gerektiriyordu. İşte Apokaliptik literatür bu yorumu sağlayarak, ihtiyaca cevap vermiştir. Kritikçilere göre Apokaliptik edebiyata vücut veren sebep bu olmuştur. Ancak çoğunluğunun kökleri eski efsanelere dayanmaktadır. Eski Ahit'teki sembolik ifadelerden ayrı olarak burada sembolik dil ile tarih anlatılmaktadır(Paçacı,1994,210-211).

Apokalips yazarları kitaplarını kendilerine değil de daha çok insan okusun ve ilgilensin düşüncesiyle Eski Ahit şahsiyetlerinden birine isnat etmişlerdir. Bunlar daha önce yaşamış önemli bir ismi dikkatlice seçmişler ve yazdıklarını ona isnat etmişlerdir. Yazdık-

larının inanılır olabilmesi için de seçtikleri kişiden sonra yaşayan şahsiyetlerden söz etmemeye özen göstermişlerdir.

Apokalipslerde insanın yaşadığı dünya ile Allah'ın kuracağı dünya arasında kesin bir ayrılık vardır. Şimdiki dünya günahlar ile dolu bir dünyadır. Gelecekte Allah'ın kuracağı dünya, bunlardan kurtulmuş olacaktır. Apokalips yazarları, Eski Ahit'te bulunan Şeytan figürünü ve benzeri kötü figürleri geliştirerek, çok belirgin bir dualizm geliştirmişlerdir. Ancak, Eski Ahit'te bu ayrılık hiçbir zaman kesin ve mutlak olmamıştır. Bu kitaplar şeytanî güçlerin başlarındaki büyükleri önderliğinde, insanı ve onun yaşadığı dünya-yı kontrolleri altına aldığı şeklinde bir resim çizmektedirler.

Apokaliptik edebiyat, bu dualistik anlayış sebebi ile bu çağ ve gelecek çağ kavramlarını işleyerek, bu iki kavram arasında derin bir ayrılık meydana getirmiştir. Gelecek çağ mefhumu farklı kitaplarda farklı şekillerde anlaşılabilmiştir. Çoğunlukla ilk dönemlerdeki kitaplarda Mesihî Hükümranlığın ve Altın Çağ'ın tarihin sonunda yeryüzünde kurulacağı düşüncesi yer almıştır. Buna göre, Allah ya da O'nun Mesih'i tarafından bir mahkeme kurulacak, burada kötüler ve Beni İsrail'in düşmanları cezalandırılacaktır. Sonra ölüler ebedi hükümranlıkta yer almak üzere diriltileceklerdir. Bir başka düşünceye göre, hükümranlık kurulurken yer ve gök yenilenecek, hükümranlık hem yerde hem de gökte kurulacaktır. Yine, Mesihî Hükümranlık fikri vurgulu bir şekilde aktarılmıştır. Mesih, bu dünyada ortaya çıkacak ve gelecek çağın vukuuna sebebiyet verecektir. Mesihî Hükümranlığın sonunda mahkeme ve dirilme gerçekleşecektir. Bu hükümranlık, daha sonra gökte kurulacak ve ebedi olacak olan gelecek çağın başlangıcı olacaktır. Özellikle son dönem apokaliptiklerinde, bu çağ ile gelecek çağ arasına bir Mesihî Hükümranlık dönemi konulmuştur. Apokaliptik edebiyat dünyanın sonunda Allah'ın göndereceği bir kurtarıcı Mesih kişiliği geliştirmiştir. Bu anlamdaki mesihlik mefhumu, daha sonra Hıristiyan teolojisinde önemli bir yere sahip olmuştur (Russel, 1964, 285-297; Paçacı,1994,218).

Apokaliptik yazarlar pesimist bir dünya görüşüne sahiptirler. Onlara göre bu dünya şeytanî güçlere terkedilmiştir. Şeytani güçlerin yok edilmesi ise tamamen geleceğe bırakılmıştır. Çünkü dünya düzeltilemeyecek kadar kötüdür. Bu yüzden doğru kulların yapabileceği tek şey, sabırla olanlara boyun eğmektir. Bütün

umutlar, dünyanın sonunun gelmesine ve Allah'ın Hükümranlığı'nın kurmasına bağlanmıştır. Bu inancın gereği olarak günümüzde kimi evangelist ve siyanist dini-siyasi mahfiller tarafından Ortadoğu'da savaşların ve terörün açıktan veya dolaylı olarak desteklendiği bilinmektedir. Bunlar aynı zamanda yazgıcı bir kader anlayışına sahiptirler. Onlara göre tarihin önceden belirlenmiştir. Doğru kullar, kurtuluşu hak etmiş bile olsalar, önceden belirlenmiş olaylar gerçekleşmedikçe o gelmeyecektir. Bu anlayış neticesinde kudretli bir Allah mefhumu da ihmal edilmiştir. Buna göre bizzat Allah bu olumsuzluklara müdahale etmek için, kendisinin tayin ettiği olayların olup bitmesini beklemektedir. Apokaliptik kitaplar genellikle, önceden belirlenmiş olayların gerçekleştiğini ve artık sonun gelmek üzere olduğunu iddia etmektedirler. Bu bakımdan söz konusu çevrelerde kâhinlerin bildirdikleri son derece önemlidir(Paçacı, 1994, 219).

Apokaliptik yazarlar, dünyanın sonunun geldiğini gösteren birtakım alametlerin görüleceği konusunu da işlemişlerdir. Bu alametlerden biri milletlerin birbirlerine karşı korkunç bir savaşa kalkmalarıdır. Milletler birbirlerine girecekler, önderlerin akılları karışacak, İnsanlar birbirinden nefret edecek, aptallar başa geçecek, insanları kargaşaya sokacaklar ve birçokları kılıçtan geçirilecek. İnsanlarda şefkatsizlik oluşacak, bebeklerini, çocuklarını vicdansızca terk edecekler, kendi kardeşlerini, oğullarını torunlarını güneşin doğuşundan batısına kadar katledecekler. Eski Ahit Peygamberler'inde Kitab-ı Mukaddes teologlarının Mesih ile ilgili beklentiler bağlamında ele aldıkları bir başka kişilik bulunmaktadır. Bu kişi gelecekte kurulacak Hükümranlıkta, altın çağda, Beni İsrail içinde mümin kalabilenlere Kral olacak, çevredeki öteki kavimleri yargılayacak, barış ve adalet ile hükmedecektir. Bu kişiliğin, II Samuel 7/12'de Allah'ın Davud'a verdiği krallığın sonsuza kadar süreceği sözünün yarattığı bir beklenti sonucunda doğduğunu söylemek mümkündür. Beni İsrail hep bu sözün Davud'un krallığının tekrar kurulması şeklinde gerçekleşeceğini beklemiş fakat tarih bunun tam tersini göstermiştir. Gelecekte hükmedecek bu kral kişiliğinin sürekli olarak Davud'a, onun soyuna isnat edilmesinin sebebi de budur (Paçacı,1994, 224). Başka birtakım pasajlarda gelecek ile ilgili beklentiler daha az belirgindir. Bunlar daha çok Hükümranlığın ve kralın ideal özellikleri üzerinde durmaktadırlar. Bu kral olağanüstü bir güce sahip olacak ve

düşmanlarını yenecektir(İşava,9/6vd). Beni İsrail'e barış getirecek, (Zekeriya,9/9) Yahve'nin gücü ile hükmedecektir (Mika,5/4), O, adalet ve doğrulukla kıratlığını sürdürecek ve fakirlerin koruyucusu olacaktır(İşaya, 9/7,11/1; Yeremya, 23/5; Zekeriyya, 9/9).

Makabiler ve Hasmoniler zamanında Yahudiler arasında, Allah'ın bu amacı yerine getirecek bir kişiyi göndermek üzere olduğu beklentileri yaygınlaşmaya başlamıştı. Bu iki hanedan da Davud sülalesinden değil, Levi sülalesinden idiler. Bu umutlar özellikle Makabiler'den halkın güvenini kazanmış Simon üzerinde yoğunlaşmıştı. Simon M.Ö. 142 yılında, bütün halk tarafından önder ve sonsuza kadar başrahib olarak ilan edilmişti. (I Makkabiler, 14/41) Ancak Levi kabilesinden gelen bu hanedanların daha sonraları sekularize olmaları, ahlaksızlığa sapmaları onlarda görülen umutların sönmesine yol açtı. Ancak kurtarıcı bir Mesih'in geleceği beklentisi devam etti. Bu defa Davud sülalesinden bir eskatolojik Mesih'in geleceği beklentisi apokaliptik edebiyatın başlıca konularından birisi haline geldi(Russel,1964,310-316). Bu kitaplar arasında, Davud sülalesinden gelecek Mesih konusunu işleyen en önemli iki kitap Süleymanın Mezmurları ve XII Büyük Peygamberin Ahitleri'dir. Davud soyundan gelecek Mesih'i konu alan en önemli kaynak Süleyman'ın meselleri M.Ö. 1. yüzyılın ortalarına, Pompei tarafından Hasmoni hanedanına son verilmesi dönemine rastlamaktadır. Burada Davud soyundan kurtarıcı Mesih'in, yani geleceğin ideal kralının Allah'tan istendiği görülmektedir(17/23, 26). Bu ideal hükümdarın, hükümranlığının merkezi Kudüs olacak ve görevini yerine getirmesi için gerekli bütün güç, Allah tarafından kendisine verilecektir. Tebasına doğrulukla(17/28 vd.) ve hikmet(17/42; 18/8) ile hükmedecektir. Onları temizleyecek ve doğru kullar olmalarını sağlayacaktır(18/8). Aralarında kötülüğün barınmasına izin vermeyecektir. Onun tebası, mübarek ve Allah'ın oğulları olacaktır(17/28 vd.). O, günahtan arınmış olacaktır ve Allah onu Kutsal Ruh'u ile destekleyecektir(17/41-42). O ne silaha, ne altına ve gümüşe güvenmeyecek, yalnızca Allah'a güvenecektir.(17/37 vd.) O aynı zamanda kötü hükümdarları dağıtacaktır(17/24). Kâfir toplumları sözleri ile yok edecektir(17/27). Kilise'nin ilk dönemi ile aralarında birçok bakımdan benzerliklerin bulunduğu belirtilen Esseneler de benzeri bir Mesih mefhumuna sahiptirler(Perrin,1983,129) Kumran cemaati Tesniye'ye(18/15-18) atfen eskatolojik bir peygamber

bekleyişi içinde olmuştur. Dünyanın sonunda gelecek böyle bir peygamber anlayışının izleri, İlk Kilise tarafından Hz. İsa'nın kişiliğini yorumlamasında görülebilmektedir(bk.Paçacı,1994,226-227).

Günümüzde şiddeti öne çıkaran ve fırsat buldukça şiddete başvuran dini hareketler binyılcı apokaliptik inanç sistemlerine sahip oldukları görülmektedir. Bunlar kendilerine göre kötülüğün güçlerini yok ederek insanları bir daha mutsuzluk, acı, yokluk, adaletsizlik zulüm ve kötülük görmeyecekleri bir dönemi başlatacak olan nihai dünya felaketine yönelik bir beklenti içerisindedirler. Bu düşünce yapısının ana unsularından birini kıyametten önce barış ve huzurun hâkim olacağı bin yıllık bir dönemin yaşanacağı şeklindeki inanç oluşturmaktadır. Literatürde "binyılcılık" (milenializm) olarak isimlendirilen bu yapılarda kişiler amaçları uğruna gönüllü olarak ölümü ve öldürmeyi öne çıkarmaktadırlar. Günümüze Halkın Tapınağı, Branch Davidian, Güneş Tapınağı, Cennetin Kapısı Aum Shinrikyo hareketleri benzer inançlara sahip dini hareketlerdir(Battal, 2018, 141). Bunlar zaman zaman ülkelerin siyasetine yön verici bir konuma gelebilmektedirler. Son dönemlerde yakın gelecekte Ortadoğu'da kıyamet savaşı beklentisi içerisinde olanların bazı ülkelerin dış politika başta olmak üzere siyaset anlayışlarını etkilediklerini görmekteyiz. Onlar bir an önce kıyamet savaşının gerçekleşmesi için savaşların ve her türlü şiddetin çoğalmasından yanadırlar. Mesela bu düşünceye mensup kişilere göre Ortadoğu'da barış ve huzur peşinde koşanlar Deccal veya Deccal'in askerleri durumundadırlar.

Sonuç ve Değerlendirme:

Bir Peygamberin vefatından kısa bir süre sonra onun bıraktığı mesaj ile ilgili farklı görüşler ve yorumlar ortaya çıkmaya başlar. Bu olağan bir durum olup her din için geçerlidir. Önemli olan ortaya çıkan farklı anlayışların veya yorumların özü muhafaza etmesidir. Bir mezhep bütünüyle özden uzaklaşmış tamamen farklı bir maksada hizmet eder hale gelmişse bu kabul edilemez. Bütün ilahi dinlerin temelini oluşturan uluhiyyet, nübüvvet ve ahiret inancı konusunda Yahudi ve Hristiyan teologlar büyük tahrifat yaptılar. Tebliğimizde sadece kıyamet ve ahiret inancı konusunda ortaya çıkan, gayesinden tamamen uzaklaşılmış, insanlığı toptan felakete sürükleyecek olan dini yorumları açıklamaya ve yorumlamaya

çalıştık. Bunu yapmadan önce son ilahi din olan İslam'ın kıyamet ve ahiret inancının temel prensiplerini, gayesini ve hedefini belirlemeye çalıştık. Böylece en temel bir konuda Müslümanlar ile kitabı tahrif edilmiş Ehl-i kitab'ın karşılaştırılmasını hedefledik.

Müslümanlar arasında da bu konularda görüş farklılıkları yok değildir. Fakat bu konuda Müslümanlar Kur'an ve sahih sünnet gibi iki sağlam kaynağa sahip oldukları için temel konularda aynı farklı düşünmemektedirler. Aralarında geniş bir ortak payda mevcuttur. Tabi ki İslâm dini, Ortadoğu'da doğmuş olan dinlerin her birinin izlerinin görüldüğü bir bölgede zuhur etmiştir. Bilindiği gibi İslâm'ın doğduğu sırada Arap Yarımadasında Yahûdîlik ve Hristiyanlık gibi İlâhî kaynaklı dinlerin temsilcileri bulunduğu gibi, Sabiîlik ve Mecûsîliğe mensup insanlar da bulunmaktaydı. Bu dinlerin mensupları kendi dînî esasları çerçevesinde fizik ötesi âlem ve gelecekte olacak hâdiseler hakkında bilgiler veriyor, iddiâlar ortaya atıyorlardı. Yahûdî ve Hristiyanlar bu işi daha çok peygamber ve kutsal kitapların önceden işâret ettiği şifreleri çözme şeklinde dînî görünümlü, diğer din mensupları ise kehânet, ilm-i nücûm ve fal gibi kişisel yetenek veya geleneklere dayanarak yürütmekteydiler. Hatta bu tür haberleri konu edinen kitaplar bulunmaktaydı. Bu tür kaynaklarda ya husûsî şahıslar ve hâdiselerle ilgili dağınık haberler verilmekte idi, ya da uzak veya yakın gelecekte belli bir süre içinde vuku bulacak birbiri ile ilgili haberler yer almaktaydı. Kâhinlerin haberleri daha çok birinci türden; Mesîh, Deccâl, Mehdî ve kıyâmet alâmetlerinden bahseden haberler ise ikinci türden idi.

İslâm dini böyle bir kültür ortamı içinde gelmiş, Arapları Câhiliye toplumu olmaktan kurtararak, mutlu toplum haline getirmiştir. Aralarındaki kabîle kavgalarına son vermiş, zulüm ve haksızlıkları kaldırarak hak, adâlet, kardeşlik ve barışı yerleştirmiştir. Hem Câhiliye, hem de İslâmî dönemde yaşamış olan bazı Müslümanların, eski alışkanlıkların yeniden zuhur edeceğinden endişe duymaları ve bu endişelerin şevkiyle Hz. Peygamber'den gelecekte durumun nasıl olacağını sorup öğrenmek istemeleri uzak bir ihtimal değildir. Öyle olunca hadîs ve tarih kitaplarında genişçe yer alan fiten ve melâhim haberlerinin kaynağının ne olduğu konusu literatürde farklı şekillerde değerlendirilmektedir.

Her türlü gaybi bilgileri elde etmeyi “insan nefislerinin fıtrî özellikleri” ile açıklayan İbn Haldun (Ö.808/1332) ise Mukaddime’de gelecek haberleri ve melâhim olaylarına genişçe yer verir. Peygamberlerin özel bir fıtrata sahip olduklarını belirttikten sonra konunun psikolojik yönün hatırlatır. Geleceği merak duygusunun insan fıtratında bulunduğunu belirtir ve bu duygu dolayısıyla insanlık tarihi boyunca devamlı gelecekten haber verdiğini iddia eden falcı, kâhin, müneccim gibi insanlar bulunduğuna dikkat çeker.

Günümüzde de birçok yazar dikkatleri bu noktaya çekmektedir. Meselâ Macdonald (Ö.1943), bu haberlerin bir kısmını Hz Peygamber’in bildirdiği gaybî haberler olarak mütâlaa etmekle beraber, aralarında sosyal ve psikolojik faktörlerin etkisiyle ortaya çıkmış birçok haber olabileceğini vurgulamaktadır. İbn Hacer ise fiten ve melâhim haberlerinin bir kısmının İslâm âlemine Ehl-i kitap kanalıyla geçtiğine ve melâhimin İsrailiyyât menşeli olduğuna işaret eder. Gerçekten birçok müellife göre bu haberlerin büyük bir kısmı Vehb b. Münebbih (ö.114/732), Temimü'd-Dârî (ö.40/661), Ka'b el-Ahbâr (ö.32/652) gibi Yahudi ve Hristiyan iken Müslüman olan kişilere dayanmaktadır. Araştırmalar, bu tür eserlerin İslâm öncesine dayanan bir geleneği olduğunu gösteriyor.

İbn Haldun'a göre ise İslâm âleminde Cafer es-Sadık (ö. 148/765) ve Ehl-i beyt'in ileri gelenleri gibi ilk dönem müslümanlarına nisbet edilen fiten ve melâhim haberleri keşf ve ilhama, daha sonraki dönemlerde yaşayan kişilere nisbet edilen haberler ise felsefe ile beraber İslâm âlemine giren ve ulum-i dahile içinde yer alan ilm-i nücûma dayanmaktadır. Bir başka kaynak ise daha çok Şia'nın başvurduğu cefr ilmidir. Zeydiyye'nin imamlarından Harun b. Said el-Iclî (ö. 145/763), Cafer es- Sadık'a ait olduğunu iddia ettiği bir kitaptan Ehl-i beyt'e mensup kişilerin başına gelecek olayları bu ilim vasıtasıyla tespit ettiğini ileri sürmekteydi. İbn Teymiyye, Ehl-i beyt'e mensup kişilere dayandırılan bu tarz bilgileri reddederek bunların İhvân-ı safa ve batınîlerin uydurması olduğunu kaydetmektedir.

KAYNAKÇA

Battal, E. (2018). *Kıyametin Gölgesinde Yeni Dini Hareketler ve Şiddet*, İstanbul.

Baybal, S. (2002). *İbrahimî Dinlerde Mesih'in Dönüşü*, Yediver Kitap, Konya.

Çelebi, İ. (1998). *İslam'da İnanç Esasları*, İFAV, İstanbul.

Karadaş, C. (2008). *İslam Düşüncesinde Ahiret*, Emin Yayınları, Bursa.

Paçacı, M. (1994). *Kur'an ve Kitab-ı Mukaddes'te Ahiret İnancı*, Nun Yayıncılık, Ankara.

Perrin, N. (1983). *Apocalyptich Christianity Visionaries and Their Apocalypses*, ed,paul D. Hanson London.

Russel, D. S. (1964). *The Method and Mesage of Jewish Apocalyptic*, Philadelphia:Westminster.

Topaloğlu, B. (1988). "*Ahiret*", DİA, İstanbul.

Zemahşeri, E. K. (2003).*Tefsiru'l-Keşşaf*, Daru'l-Kütübi'i-İlmiyye, Beyrut,

FUSÛSU'L-HİKEM VE ŞERHLERİNDE YENİDEN YARAT(IL)MANIN (HALK-I CEDÎD, TECEDDÜD-İ EMSÂL) BİR ÖRNEĞİ OLARAK BELKIS'IN TAHTI

Dilaver GÜRER[*]

Giriş

Melik/pâdişah peygamber olan Hz. Süleyman'ın Sebâ melikesi Belkıs'a gönderdiği ve onu ve halkını îmâna dâvet eden mektubunun ardından Belkıs kendi yöneticileriyle bir durum değerlendirmesi yapar. Hz. Süleyman'a güzel hediyelerle bir elçi heyeti göndermeye karar verirler. Fakat Hz. Süleyman, asıl isteğinin Sebâ ülkesinin îman etmesi olduğunu, hediyelere iltifat etmeyeceğini, eğer istekleri kabul edilmezse Sebâ ülkesini yerle bir edeceğini belirterek elçiler gönderir. Bir zaman sonra Hz. Süleyman, huzûrundaki zevattan, kendisine Hüdhüd'ün anlatmış olduğu Belkıs'ın tahtını getirebilecek kimsenin olup olmadığını sorar. Cinlerden birisi (ifrit) kendisinin o tahtı, Hz. Süleyman yerinden kalkmadan huzûra getirebileceğini söyler. "Kitaptan ilmi olan" kimse (vezir Âsaf) ise Hz. Süleyman'a, o tahtı gözünü açıp kapayıncaya kadar huzûra getirebileceğini söyler ve bunu hemen gerçekleştirir. Yâni, Arabistan Yarımadası'nın güneyinde yer alan Sebâ ülkesindeki taht bir anda Filistin'deki Hz. Süleyman'ın huzûrunda belirir. Süleyman peygamber, Belkıs huzûruna geldiğinde tahtının, orada bulunan tahta benzeyip benzemediğini sorar. O "sanki onun ta kendisi!" diye cevap verir.1

İbn Arabî bu kıssadan iki önemli hüküm çıkarır: 1-İfrit'in, tahtı oturup kalkıncaya kadar, Âsaf'ın ise göz açıp kapayıncaya kadar getirebileceğini söylemelerinden hareketle, insan bilginlerinin cin

---

[*] Prof. Dr. NEÜ, İlahiyat Fakültesi, El-mek: dilgurer@hotmail.com

[1] Kıssa için bk. Neml, 27/20-44.

bilginlerinden daha üstün olduğu.[2] 2-Bundan belki daha önemlisi diyebileceğimiz ve varlığın yaratılışı meselesinde İbn Arabî'nin düşünce sisteminin üzerine binâ edildiği teceddüd-i emsâl (benzerlerin yaratılışı) nazariyesi.[3] Şeyh, aşağıdaki pasajda vezir Âsaf'ın, Sebâ ülkesinde bulunan tahtı bir anda nasıl olup da Hz. Süleyman'ın huzûrunda zuhur ettirdiğini teceddüd-i emsâl yâni varlığın her an yeniden yaratıldığı düşüncesi ile îzah etmektedir:

> "Bize göre (Belkıs'ın tahtının) intikâli zamânın ittihâdı/birleşmesi ile gerçekleşmedi; onu bilenler hâriç, hiç kimsenin fark edemeyeceği bir yok ediş ve var ediş ile gerçekleşmiştir. Bu Cenâb-ı Hakk'ın 'Bilakis onlar 'halk-ı cedîd'den/yeniden yaratılıştan şüphe içindedirler'[4] âyetinde belirttiği husustur. İnsanlar için, gördükleri bir şeyi tekrar gördükleri hiçbir vakit/an vâki olmaz. Durum zikrettiğimiz gibi olunca, onun yâni tahtın yerinden yok olma zamânı ile Süleyman (a.s.)'ın yanında var olma zamânı, (mevcûdatın) her nefes, her an yeniden yaratılması (tecdîd-i halk bi'l-enfâs) sebebiyle aynıdır. Bu (kadar kısa) zamânı hiç kimsenin bilme/anlama/fark etme imkânı yoktur. İnsan kendisinin her nefeste yok olup ve var olduğunu hissedemez.
>
> Sakın 'sonra' edatı bir müddeti gerektirir, demeyesin. Bu doğru değildir. 'Sonra' edatı Araplar için, özel durumlardaki geçici bir rütbenin öncelenmesini gerektirir, ifâde eder. Şâirin

---

[2] Bk. İbn Arabî, Muhyiddîn Ebû Abdullâh Muhammed b. Alî et-Tâî, *Fusûsu'l-Hikem*, tah. Ebu'l-Alâ Afîfî, Bağdat 1989, ikinci baskı, Süleyman Fassı, s. 155.

[3] Tasavvufta ve Zen-Budizmi'nde sürekli yaratmanın bir karşılaştırması için bk. Izutsu, Toshihiko, "İslam Tasavvufu ve Zen-Budizminde 'Sürekli Yaratma' Kavramı" (*İslâm Düşüncesi Üzerine Makâleler* içerisinde), terc. Ramazan Ertürk, İstanbul 2002, ikinci baskı, s. 157-189.

[4] Kâf, 50/15. Her ne kadar bu âyetin zâhirinde kıyâmet günü bedenlerin yeniden diriltilmesi kastedilmiş ise de Kâşânî, bunun "her nefeste yeniden yaratma" anlamını da içerdiğini ve bu ikinci yorumun kâmil zevk sâhibi ehlullâhın seçkinlerinin anlayışı olduğunu belirtir. (Bk. Kâşânî, Abdürrezzâk, *Tasavvuf Sözlüğü,* terc. Ekrem Demirli, İstanbul 2004, s. 235.)

‘*Rüdeynî mızrağının titreyip, sonra da (mızrağın battığı kişinin) ıztırap duyması gibi!*’ sözünde olduğu gibi. Mızrağın titremesi (vücûda batması) ile acının duyulması zamânı şüphesiz ki aynıdır. Her ne kadar şâir ‘sonra’ edatını kullansa da burada bir mühlet sözkonusu değildir. Her nefes/an yeniden yaratılma da işte bunun gibidir. (Bir şeyin) yok olma zamânı aynı zamanda onun benzerinin var olma zamânıdır. Bu, Eş’arîlerin ‘arazların yeniden yaratılması’ konusundaki delilleri gibidir.

Belkıs’ın tahtının getirilmesi, bizim buradaki kıssada belirttiğimiz durumu bilen kimseler dışında, (diğer insanlar için) gerçekten de en çetin meselelerdendir. O halde Âsaf’ın, tahtı Süleyman (a.s.)’ın önünde husûle getirmekten başka bir üstünlüğü yoktur. Bahsettiğimiz konuyu anlayanlar nazarında, tahtın herhangi bir mesâfe katetmediği ve yeryüzünün bunun için dürülmediği açıktır.”[5]

Elbetteki burada her şeyden önce üzerinde durmamız gereken husus tahtın teceddüdü, yâni yenilenmesinden hareketle genelde bütün bir varlıkta yenilenmenin nasıl gerçekleştiğidir. Bu konuya geçmeden önce çok kısa bir özet hâlinde İbn Arabî’nin “yaratma” anlayışına temas etmek gerekmektedir.

Ona göre yaratma, “varlığı olmayan bir şeyi yaratmak değildir; böyle bir şey akılca ve pratikte imkânsızdır. Yaratma Hakk’ın geçmiş zamanda bir defada yapıp sonra bitirdiği bir iş de değildir. Yaratma sürekli ve ezelî bir harekettir.”[6] Bilindiği gibi, İbn Arabî’nin düşüncesinde, varlığın/mevcûdatın esâsı “lâ-taayyün” mertebesindeki Hak’tır. Şu âlemde gördüğümüz mevcûdat Hakk’ın mertebe mertebe zuhûrundan, feyezânından, tenezzülünden, kademe kademe varlık safhasına gelişinden ibârettir. Bir başka ifâde ile, âlemde Hakk’ın isim ve sıfatlarının her an tecellîsi vâki olmaktadır. Dolayısıyla âlemde mutlak yokluk ve mutlak yok olma diye bir şey sözkonusu olmadığı gibi, mevcûdat müstakil bir varlığa sâhip de

---

[5] İbn Arabî, *Fusûsu’l-Hikem*, Süleyman Fassı, s. 155-156.

[6] Afîfî, Ebu’l-Alâ, *Fusûsu’l-Hikem Okumaları İçin Anahtar*, terc. Ekrem Demirli, İstanbul 2000, s. 334.

değildir. Eşyâ ve dolayısıyla yaratma, ancak Hakk'ın zâtî tecellîsinin bütün safhaları arka arkaya gelen mükerrer dalgalar misâli, ilâhî isim ve sıfatların kuvveden fiile çıkması sürecidir ki buna "varlığa bürünme süreci" de diyebiliriz.[7]

Bunu şöyle de açıklayabiliriz: "Zât-ı ilâhî, isim ve sıfatları açısından varlıkların özünde (a'yân-ı âlem) sürekli bir şekilde tecellî etmekten geri durmaz. Aynı zamanda ilâhî isimler eşyânın varlığını gerektirdiği gibi, bâzıları da eşyânın yok olmasını gerektirir. Meselâ 'Muîd (iâde eden, geriye döndüren)' 'Mümît (öldüren)', 'Kahhâr (kahreden, yok eden)' 'Vâhid (bir)' 'Ehad (birtek)' 'Kâbız (eline alıp yakalayan)' 'Râfi' (yükselten)' 'Mâhî (mahveden, ortadan kaldıran)' ve benzeri isimler böyledir. Bu isimlerden bâzısı diğer bâzılarıyla zıttır. Fakat tek başına eşyâda cârî/tesirli değildir. Zîrâ Cenâb-ı Hak eşyâya bâzan onu ızhar etmek, îcâd/var etmek ve kemâle ulaştırmakla tecellî ettiği gibi, bâzan da onu yok etmek ve gizlemek sûretiyle tecellî eder. "O, her gün, yâni her an bir işte"[8] olduğuna göre, eşyâda/eşyâya (mevcudat), onların varlığını ya da yokluğunu gerektiren isimleri ile de dâimâ tecellî ediyor demektir. Dolayısıyla O'nun vücut/varlık vermek ve yok etmek şeklinde eşyâdaki/eşyâya tecellîsi birtek/aynı zaman içerisinde olmaktadır… Mâdemki, O'nun zâtı dâimâ bir işte olmayı gerektirmektedir, o halde O'nun tecelliyâtı dâimî, zuhûru sürekli ve şuûnu/işleri ve taayyünâtı da kesintisizdir."[9] Tekrâren belirtelim ki, eşyânın var edilme/varlığa bürünme zamânı ile, yok edilme/yokluğa bürünme zamânı aynı olduğu, bu olay iki ayrı zamanda değil, tek bir zaman yâni aynı an içerisinde gerçekleşmektedir.

İşte bu noktada "teceddüd-i emsâl/benzerlerin yenilenmesi" "tecdîd-i halk/yeniden yaratma" fikri, böyle bir yaratma anlayışının hem tabiî bir netîcesi, hem de yaratmanın en temel vasfı olarak karşımıza çıkmaktadır. Çünkü, "varlığa bürünme süreci"nde hiçbir kesinti yoktur. Bu ontolojik süreç sonu olmaksızın kendi kendini yineler ve yeniler durur. Varlık bir/aynı an içinde kesintisiz bir

---

[7] Izutsu, Toshihiko, *İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar-Kavramlar*, terc. Ahmed Yüksel Özemre, İstanbul 1998, s. 293.

[8] Bk. Rahmân, 55/29.

[9] Kayserî, Dâvûd, *Şerhu Fusûsu'l-Hikem (Matlau Husûsı'l-Kelim)*, neşr. Celâleddîn-i Âştiyânî, ikinci baskı, Tahran 1383, s. 930-931.

şekilde hem yok olur, hem de var olur. Her an ve an-be-an, bu aynı, sürekli ve müebbet "yok oluş/i'dâm" ve "yeniden yaratılış/tecdîd-i halk" süreci tekrarlanır. Bu belirli anda, hem sonsuz sayıda nesne/ayn ve hem de sonsuz sayıda özellik, varlık kazanır ve hemen bunu izleyen anda ise bunlar başka bir sonsuz sayıdaki nesne ve özellikle ikâme edilmek üzere yok olurlar/ademe bürünürler.[10]

Bunu şöyle de ifâde edebiliriz: Ezelî ve ebedî bir cevher olan Hâlık/Yaratıcı, her an, sayısız varlıkların sûretlerinde isim ve sıfatları ile zuhûr ve tecellî eder. Bu sûretlerden her hangi birisinde gizlendiği vakit, bunu tâkip eden anda diğer bir sûrette tecellî eder. Mahlûk/yaratılan ise, kendiliğinden kâim/var olamayan, değişen ve başkalaşan fânî bir sûrettir. Buna bu sürekli sâbit olan cevhere ârız olan arazlardır da diyebiliriz. İşte varlığın bu sonsuz denizinde, varlıklar her anda yeni sûretlerde başkalaşırlar ve yeniden yaratılırlar.[11] Âlem ebedî bir değişim içerisindedir ve âlemdeki her şey her an değişmektedir. Yâni her şey, her an, bir an önceki taayyününden farklı bir taayyün ile yeniden taayyün etmektedir. Bununla berâber birbirini izleyen bütün bu değişimlerin (ontolojik olarak dayanmakta olduğu) aslî hakîkati (ayn-ı vâhide) hep aynı kalmaktadır. Bunun sebebi ise bu aslî hakîkatin temelde, ilk taayyündeki hâliyle, Hakk'ın zâtî hakîkatinden başka bir şey olmadığı ve O'nun bütün sûretlerinin/sonraki taayyünlerinin her an değişen ve yenilenen arazlarından başka bir şey olmadığıdır. Fakat gözlerinde perde olanlar/avâm bu hâdisenin gerçeğini bilmediğinden, bütün âlemde sürüp gitmekte olan bu sürekli değişim karşısında şüphe içindedir. Keşif ehli ârifler ise her nefes tecellî edenin Hak Teâlâ olduğunu bilirler.[12]

Yeniden yaratılışın bir sonucu olarak, bizler dâimâ birbirine benzeyen sûretlerle karşı karşıya kalırız. Fakat benzer herhangi iki sûretten biri aslında diğerinin aynı değildir. Her ne kadar bu iki şey birbirine sûretâ tıpatıp benzeseler de ârifler bunların aynı şey olmadığının, bilakis iki farklı şey olduğunun farkındadırlar. Zîrâ tahkik ehli olanlar, vahdette kesreti müşâhede ederler ve kesretin

---

[10] Izutsu, *Fusûs'taki Anahtar-Kavramlar*, s. 293.

[11] Afîfî, *Fusûsu'l-Hikem Okumaları*, s. 334-335.

[12] Câmî, Abdurrahmân, *Nakdü'n-Nusûs fî Şerhi Nakşi'l-Fusûs*, neşr. Âsım İbrâhîm el-Keyyâlî, Beyrut 2005, s. 143.

ilâhî isim ve sıfatların tecellîsinden ibâret olduğunu, ilâhî isim ve sıfatlar ne kadar çok ve hakîkatleri ne kadar farklı olsa da, bunların tek bir hakîkat'ten, tek bir asıl'dan neşet etmiş olduklarını bilirler. Bu durum aslında, tek olan asılda (ayn) akıl yoluyla kavranabilen bir kesrettir. Binâenaleyh, ârifler tecellîdeki kesreti tek bir ayn/asıl olarak müşâhede ederler.[13] Bu, meselenin bir tarafı ve hakîkat cihetinden bakıldığında eşyânın aslıdır. Fakat konumuz açısından, yâni eşyânın her an yeniden yaratılması yönüyle varlığa bakacak olursak, aynı anda yok edilip yeniden yaratılan ve birbirine benzeyen iki sûretin aslında bir ve aynı şeyler olmadığını da görürüz. Onlar sâdece sûrette birbirine benzemektedirler. Öbür taraftan, "üzerindeki bütün değişmelere rağmen o şey orijinal tekliğini ve kişiliğini de aslâ kaybetmeden muhâfaza etmektedir. Çünkü onda vukû bulan bütün bu yeni ve benzer durumların hepsi de zâten o şeyin kendisine has a'yân-ı sâbitesi tarafından tâ ezeldenberi taayyün etmiş/belirlenmiş bulunmaktadır."[14]

Şimdi bir adım daha atıp bir şeyin aynı anda iki sûrete bürünmesi olayına gelelim. Kâşânî, varlığın meydâna gelişine sebep olan feyezân-ı ilâhîyi suyun bir nehirden akışına benzeterek, bunun her an yenilenmek sûretiyle âlemin bütün varlıklarının içinden akıp gittiğini, benzer şekilde Hakk'ın (gerçek vücûdun/varlığın) taayyünlerinin, ilâhî/ezelî ilimde a'yân-ı sâbitenin sûretleri olarak an-be-an yenilenmekten hâlî kalmadığını belirterek, bu (yeniden) yaratılışın şu şekilde gerçekleştiğini anlatır: "İlk varlıksal (vücûdî) taayyün bir a'yân-ı sâbiteyi bir yere tevdî eder etmez, bunu izleyen anda başka bir yerde bu taayyünü izleyen başka bir taayyün beliriverir. Bu durum ise ilmî aynın/özün (a'yân-ı sâbite), gayb âleminde ve (ilâhî) ilimdeki hâli aynı kalmakla, değişmemekle birlikte, bu (sonraki) yerde zuhur etmesi ve ilk zuhur ettiği yerde gizlenmesinden ibârettir. Yâni, bir şeyin ilâhî ilimdeki aslı olan a'yân-ı sâbitesi değişmez. Fakat bununla birlikte o a'yân-ı sâbite bir yerde zuhur ederek varlığa büründüğü an, bu ânı tâkip eden (bir sonraki) anda aslında, ilk zuhur ettiği yerde fânî olur ve başka yerde benzer sûretle tekrar zuhur eder.[15]

---

[13] İbn Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, Şuayb Fassı, s. 124.

[14] Izutsu, *Fusûs'taki Anahtar-Kavramlar*, s. 297.

[15] Kâşânî, Abdürrezzâk, *Şerhu Fusûsı'l-Hikem*, Kâhire 1997, s. 321.

İzutsu şu cümleleriyle bu duruma biraz daha açıklık getirmektedir:

"Bu tıpkı derinliklerine ulaşılamayan bir karanlığın arka planında yanıp sönen milyonlarca parıltı gibidir. Eğer dikkatinizi bu parıltılardan birinin üzerinde yoğunlaştıracak olursanız bunu izleyen anda bu parıltının kaybolduğunu, bunu izleyen anda da bir başka yerde zuhur ettiğini görürsünüz. İşte ilâhî bilinç de sonsuza dek her an yanıp sönmekte olan bütün bu parıltıların oluşturduğu girift bir ağ/şebeke imiş gibi tahayyül edilmektedir."[16]

İlâhî tecellî herhangi bir a'yân-ı sâbiteye bu teceddüd-i emsâl ile her an yepyeni bir varlık/yaratılış vermekte ve (hâsıl olmuş olan) bir önceki sûreti hakîkî vücut içerisinde ifnâ/yok etmektedir. Fakat bu öylesine bir süreklilik arz etmektedir ki, bu birbiri ardı sıra ve aralıksız gerçekleşen tecellînin farkına varmak mümkün olmamaktadır. Câmî, kendi çağına uygun olarak buna içerisinde yağ yanan fitilli lambayı ve yanmakta olan ateşi örnek olarak verir. Fitile ya da ateşe her an yeni şey/yakıt ulaşmakta ve o şey/yakıt alev vasfını kazanıvermektedir. Sonra da hava olup uçup gitmektedir. İşte âlemin durumu da aynen böyledir. O da dâimâ ilâhî hazîneden, ilâhî kaynaktan beslenir, ondan feyezân eder/taşar ve yine ona döner.[17] Biz Câmî'nin örneğini güncelleyerek şehir lambalarını bu hususta örnek verebiliriz. Şehir lambalarının yakınında ve altında durduğumuzda onun, etrâfına ışık saçmaya hiç ara vermeden devam ettiğini zannederiz. Halbuki ondan uzaklaştıkça onun ışıklarının her an yanıp sönmekte olduğunu biraz daha net bir şekilde görürüz.

Elbetteki bunlar âlemin her an yeniden var oluşunu anlamamıza vâsıta olan örneklerdir, ama bunların âlemin tecdîdi ile birebir örtüşmediğini de göz önünde tutmamız gerekmektedir. Zîrâ, her ne kadar Allâhü Teâlâ her nefes tecellî etse de, yâni O'nun tecellîleri âleme her an ulaşsa da bu tecellî mükerrer değildir. Hakîkatte tecellî bir keredir ve tamdır. Sâdece kâbiliyet ve mertebelerine göre taayyünlerin bu tecellî sâyesinde zuhûru sözkonusudur. Bu esnâda ise çeşitlilik, vasıflar, isimler ve sıfatlar ortaya çıkar.

---

[16] Izutsu, *Fusûs'taki Anahtar-Kavramlar,* s. 300.

[17] Câmî, *Nakdü'n-Nusûs,* s. 143.

İşin aslında çeşitlenme ve yenilenme gibi bir durum yoktur. Öncelik ve sonralık mümkinlerin hâlidir ve bunlar yenilenme, kaybolma, sınırlanma, değişme gibi durumları vehmettirirler. Oysa Hak (gerçek varlık) hâdis değildir ve O herhangi bir kayıttan, isimden, sıfattan, eksilmeden ve artmadan münezzehtir. Diğer taraftan, sûretlerin gerçekleşmesini, onların varlık sâhasına çıkmasını sağlayan şey, Hak'tan mevcûdâta ulaşan tecellî ve O'nun a'yân-ı sâbiteye imdâdından başka bir şey değildir. Bu imdat ve tecellî ise varlık bahşeden ilâhî nûrdur. Çünkü âlemin, bâkî kalabilmek için, herhangi bir kesinti ve aralık olmaksızın gerçekleşen bu imdattan/nurdan/tecellîden başka bir dayanağı yoktur. Eğer bu imdat göz açıp kapayıncaya kadar, bir an bile kesilecek olsa, âlem bir anda yok olur gider. Zîrâ mümkin'in aslî vasfı ademdir/yok olmaktır; onun varlığı sâdece onu var edenden ona ârız olan bir durumdur.[18]

Burada ister istemez insanın zihnine şu soru takılmaktadır: Mâdemki, her şey her an yeniden yaratılmaktadır, insan niçin bu yaratılışın farkına varamamaktadır? Aslında bu sorunun cevâbı nispeten yukarıda anlatılanlarda vardır. Ama yine de yukarıda söylenenleri toparlayacak olursak bu sorunun cevâbı olarak şunları söyleyebiliriz: 1-İlâhî tecellî bir keredir ve tamdır. Bu işin cevher ve hakîkî yönündendir. 2-İnsanın -bilenler hâriç- bu konuda ilmi yoktur. 3-Mümkinlik yönünden baktığımızda âlemdeki teceddüd öylesine hızlı (bir anda) olmaktadır ki, insanın bunu hissetmesi, fark etmesi (âdetâ) mümkün değildir. 4-Bir sonraki taayyün bir öncekinin tıpatıp benzeri olduğundan, bu husûsa vâkıf olanlar dışında hiç kimse bu değişimin ve yenilenmenin farkına varamaz.

Şimdi bütün bu anlatılanlar ışığında vezir Âsaf'ın Belkıs'ın memleketindeki tahtını nasıl olup da Hz. Süleyman'ın huzûruna getirdiğinin, daha doğrusu tahtın orada nasıl zuhur ettiğinin îzâhına dönebiliriz. İbn Arabî'ye göre, yukarıda *Fusûs*'tan aldığımız pasajda da geçtiği üzere, vezir Âsaf, "aslında Belkıs'ın tahtını Sebâ'dan Hz. Süleyman'ın huzûruna 'taşımış' değildir. Gerçekten de hiç kimsenin maddî bir nesneyi, göz açıp kapayıncaya kadar geçen bir süre içerisinde bu kadar uzak bir yere taşımaya gücü yetmez. Hz. Süleyman ile huzûrundakiler bir halüsünasyonun, bir vehmin esiri

[18] Câmî, *Nakdü'n-Nusûs*, s. 143-144.

de değildirler."[19] O halde bu işin sırrı, Kur'ân'da kendisinden "yanında (ilâhî) kitaptan bilgi bulunan kişi" diye bahsedilen Âsaf b. Berhiyâ'nın eşyânın teceddüd-i emsâli hakkında bilgisi olduğudur ve o tahtı bu bilgisi sâyesinde orada ibkâ etmiştir. Yâni taht, Sebâ ülkesinde ifnâ edilmiş ve tekrar yaratılacağı yerde, Hz. Süleyman'ın huzûrunda zuhur edecek şekilde ibkâ edilmiştir. Buradaki sıradışılık sâdece tahtın ifnâ edildiği ânı izleyen anda başka bir yerde zuhur ettirilmesidir ve bu hârikulâde bir olaydır. Her ne kadar bu olağanüstü hâdise, Âsaf tarafından bakıldığında bir kerâmet, Hz. Süleyman tarafından bakıldığında bir mûcize şeklinde hârikulâde bir olay olsa da, tecdîd-i halk veyâ teceddüd-i emsâl düşüncesi çerçevesinde tutarsız ve imkânsız değildir. Çünkü aslında bu, -bütün eşyâda olduğu gibi- eskisinin yerine yaratılmış olan yepyeni bir tahttan başka bir şey değildir.[20]

Bundan dolayıdır ki Belkıs, Hz. Süleyman'ı ziyârete geldiğinde, tahtını orada görünce "sanki odur" demiştir,[21] "odur" dememiştir. İbn Arabî'ye göre, Belkıs bu sözü bilerek söylemiştir. Zîrâ o kendi ülkesi ile bulunduğu yer arasındaki mesâfenin uzaklığının ve bu kadar kısa sürede tahtın oraya gelemeyeceğinin şuurundadır.[22] Aslında sâdece Belkıs'ın "sanki odur" sözü değil, aynı âyette bu sözden önce geçen "tahtın bunun '*gibi*' midir?" sorusu ve bu sözden sonra geçen "bize '*ilim*' verilmiştir" ifâdesi de bu konuda İbn Arabî'nin düşüncesini destekler niteliktedir. Çünkü Belkıs'a "tahtın bu mudur?" şeklinde sorulmamıştır. Âyetteki bu ifâdelerde, orada bulunan tahtın, onun Sebâ ülkesinde bıraktığı tahtının aynısı değil de, onun bir benzeri olduğu îmâsı hissedilmektedir. Kaldı ki, tahtın göz açıp kapayıncaya kadar o kadar uzun mesâfeden nasıl geldiğinin ya da orada zuhur edişinin bir îzâhı mutlaka gerekmektedir. Tebliğimizde *Fusûsu'l-Hikem* şerhleri çerçevesinde detaylarını incelediğimiz üzere, İbn Arabî bunu "teceddüd-i emsâl" ya da "halk-ı cedîd" fikri ile ve kendi içerisinde oldukça tutarlı, mâkul ve mantıklı açıklamalarla açıklamaktadır.

---

[19] Izutsu, *Fusûs'taki Anahtar-Kavramlar,* s. 301.

[20] Izutsu, *Fusûs'taki Anahtar-Kavramlar,* s. 301.

[21] Neml, 27/42.

[22] İbn Arabî, *Fusûsu'l-Hikem,* Süleyman Fassı, s. 157.

KAYNAKÇA

Kur'ân-I Kerîm (*Kur'ân-I Kerîm Ve Türkçe Tercümesi,* terc. Dilaver Gürer-H. Hayrullah Sofuoğlu, İstanbul 2017).

Afîfî, Ebu'l-Alâ, *Fusûsu'l-Hikem Okumaları İçin Anahtar,* terc. Ekrem Demirli, İstanbul 2000.

Câmî, Abdurrahmân, *Nakdü'n-Nusûs fî Şerhi Nakşi'l-Fusûs,* neşr. Âsım İbrâhîm el-Keyyâlî, Beyrut 2005.

Izutsu, Toshihiko, *İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar-Kavramlar*, terc. Ahmed Yüksel Özemre, İstanbul 1998.

---------- "İslam Tasavvufu ve Zen-Budizminde 'Sürekli Yaratma' Kavramı" (*İslâm Düşüncesi Üzerine Makâleler* içerisinde), terc. Ramazan Ertürk, İstanbul 2002, ikinci baskı.

İbn Arabî, Muhyiddîn Ebû Abdullâh Muhammed b. Alî et-Tâî, *Fusûsu'l-Hikem,* tah. Ebu'l-Alâ Afîfî, Bağdat 1989, ikinci baskı.

Kâşânî, Abdürrezzâk, *Şerhu Fusûsı'l-Hikem,* Kâhire 1997.

---------- *Tasavvuf Sözlüğü,* terc. Ekrem Demirli, İstanbul 2004.

Kayserî, Dâvûd, *Şerhu Fusûsu'l-Hikem (Matlau Husûsı'l-Kelim),* neşr. Celâleddîn-i Âştiyânî, ikinci baskı, Tahran 1383.

MATÜRİDİ ÇAĞINDA TÜRKİSTAN

Mehmet AZİMLİ[*]

Giriş

Bu bildirimizde İmam Matüridi'nin yaşadığı asırdaki siyasi coğrafyayı panaromik olarak göstermek istiyoruz. İmam Matüridi'nin yetiştiği çağ öncesi bölgedeki siyasi yapılanmaların onun fikir dünyasına etkisinin önemli olduğunu düşünüyoruz. İmam Matüridi öncesi siyasi yapıyı izah ettikten sonra onun vefatı sonrası oluşmuş siyasi yapılanmalardaki onun etkilerini sunacağız ve bildirimiz bu minval üzere olacaktır.

Maturidi Öncesi İslam Dünyası ve Türkistan

Miladi 660 yılında kurulan Emeviler, İslam tarihinin en büyük coğrafyasına sahip bir imparatorluk olmalarına rağmen en kısa sürede (90 yıl) yıkılan devlet ünvanına sahiptir. Bunun genel sebebinin çölden gelen birikimin başka coğrafyalarda dayatılmasıdır dersek yanlış söylememiş oluruz.[1] Arap kültürünü her gittikleri yerde dayatan bu algı özellikle doğuda işbirliğine giden Fars-Türk organizasyonu diyebileceğimiz Abbasi devrimiyle yerle bir edildi.

Miladi 750 tarihinde kurulan Abbasiler ise İslam'ı kabullenmiş diğer milletlerin(Fars-Türk) etkisinde hayat sürmüş bir devletti. İlk yüzyılı muktedir halifeler[2] dönemi iken 850 den başlayan ikinci yüzyıl ise Türk komutanların hakimiyet kurdukları bir dönemdir. Bu sureç 945'teki Fars kökenli Buveyhilerin hakimiyetine kadar sürer.[3] İşte konu edindiğimiz Maturidi bu ikinci Abbasi döneminde yaşamış bir bilginimizdir. Emiru'l-Umeralıkla(M.935-945) sonuçlanacak bir süreçtir.

---

[*] Prof. Dr. Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, El-mek: mehmetazimli@hitit.edu.tr

[1] Mehmet Azimli, *Babek- Bir Direnişçi*, Konya 2013, 41-60.

[2] Adem Apak, *Abbasiler Dönemi*, İstanbul 2011.

[3] Mehmet Azimli, *Abbasiler Döneminde Türklerden Oluşturulan Ordu (Hassa Ordusu),* Dicle Ün. İlahiyat Fakültesi Dergisi, yıl,4 sayı, 2, Diyarbakır, 2002.

Bu dönem Halife ile komutanlar arası hakimiyet mücadelelerin yoğunlaştığı süreç olduğu için devlet uçlardaki bölgelerle pek ilgilenememiş ve sonuçta merkezi otoritenin etkisi kalmayan bölgeler yavaş yavaş devletten kopmaya başlamıştır.[4] Nitekim bu sebeple İran ve Ortaasya coğrafyasında yerel güçlerin birbiriyle mücadelesi ortaya çıkmış ve Abbasiler iç karışıklıktan dolayı buralarla ilgilenememiştir. Büveyhiler bu boşluktan faydalanıp yüzyıllık bir Şii hanedanlığını (945-1055) Bağdat'ta tesis etmişlerdir.[5] Bu süreçte Maveraunnehir bölgesi bir anlamda merkezi gücün baskısından kurtulmuş bir serbestiyet yaşıyordu. Bu sebeple Şiilik etkisine girmedi.

Matüridi'nin Hayatı(852-944)

Abbasilerde Türk komutanların hakim olduğu süreçte yaşayan Matüridi'nin adı Ebu Mansur Muhammed bin Mahmud el-Hanefi Alemü'l Hüda el-Mütekellim el-Matürîdî es-Semerkandî şeklindedir. Doğum yeri, bu gün itibariyle Özbekistan topraklarında yeralan Semerkant şehri yakınlarındaki Matürid köyüdür.[6] Doğum tarihi hakkında ihtilaf varsa da m. 862'de vefat eden eden Muhammed bin Mukatil er-Razî'den ilim tahsili yaptığı için tahminen m. 852'de doğmuş olabileceği düşünülmektedir.[7] Bu durum onun Müslüman dünyanın iki büyük itikadi ekolünden diğerini kuran Eş'arî'den (d. 260/874) önce zuhur ettiğinin göstergesi olmalıdır.

İmamu'l-Mütekellimin, İmamu'l-Huda, Musahhih[8] gibi ünvanlarla anılan Matüridi, Semerkant'ın ünlü Çâkerdîze Mezarlığı'na defnedildi. Arkadaşı ve öğrencisi Hakîm es-Semerkandî mezar taşına şu anlamda bir ibare yazdırttı: "*Burası bütün hayatını ilme adayan, gücünü ilmin yaygınlaşması ve öğretilmesi yolunda tüketen, din yolundaki eserleri övgüyle anılan ve ömrünün meyvelerini devşiren kişinin mezarıdır.*" Barthold, 1920'de Semerkant'a yaptığı seyahatte Çâkerdîze Mezarlığı'nda

[4] Nesimi, Yazıcı, *İlk Türk İslam Devletleri Tarihi*, Ankara 2002, 75.
[5] Mehmet Azimli, *Ali Neslinin İsyanları*, Konya 2013, 112.
[6] Şükrü Özen, "Matüridi", *DİA*.
[7] Abdulhamit Sinanoğlu, "İmam Mâtürîdî'nin Düşüncesinde İnsan Hürriyeti Sorunu", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2016/2, c. 15, sayı: 30, ss. 249-267.
[8] Aydın Usta, Türklerin İslamlaşma Serüveni, İstanbul 2007, 553.

Matüridi'nin türbesini gördüğünü kaydeder.[9] Ancak bu mezarlık Soyvetler Birliği döneminde iskâna açılmış ve türbenin bulunduğu yer bir evin bahçesinde kalmıştır. 1991 yılında Semerkant'ı ziyaret eden bir grup Türk ilim adamı sözü yeri tesbit etmiştir.[10]

Siyasi Ortam

Bilindiği gibi İmam Maturidi (ö. 333/944) tarihinde vefat etmiştir. Esasen bu tarih ilk Müslüman Türk devleti olarak addedilen(Volga-Bulgar Hanlığı istisna edildiği takdirde) Karahanlıların da ortaya çıkış tarihidir.[11] Bu dönem doğuda Samaniler dönemidir. Matüridi, Abbâsîler'in merkezî otoritelerinin oldukça zayıfladığı bir dönemde siyasî bakımdan hilâfete bağlı müstakil beyliklerden Sâmânoğulları'nın Mâverâünnehir'e hâkim oldukları devirde yaşamıştır. Yani Matüridi bir anlamda adeta mantar gibi Müslüman-Türk devletlerinin kurulmaya başlayacağı çağın hemen öncesi yaşamıştır. Bu tarihten sonra batıya doğru oluşacak bu devletlerin inanç esaslarının belirlenmesinde ve "Şii yüzyılı" olarak kabul ettiğimiz X. Asrın kapatılmasında ve orta yol olarak niteleyebileceğimiz Ehl-i Sünnet'in İslam dünyasına hakim olmasında temel direklerinden biri olmuştur diyebiliriz.[12] Gerektiğinde bu yapı içinde sayılan fanatik gruplara karşı reddiyeler yazmayı da ihmal etmemiştir.[13] Bu çağa Şii yüzyılı denmesinin sebebi, Batıda Fatımiler, Hamdaniler, Doğuda Buveyhiler ve Karmatiler gibi devletlerin İslam dünyasına hakim olmasından dolayıdır.[14]

Bu bağlamda Mutezile'yi iktidardan indirip Ehl-i Hadis'i dolayısıyla bir anlamda Ehl-i Sünneti iktidara taşıyan Abbasi halifesi Mütevekkil döneminde doğmuş olan Maturidi, o günlerdeki dini cereyanların tesiriyle çocukluğunu geçirmiş olmaktadır diyebiliriz.[15] Şunu da rahatlıkla söyleyebiliriz ki; güçlü bir şekilde

---

[9] Bkz. V.V. Bartold, *Moğol İstilâsına Kadar Türkistan*, haz. Hakkı Dursun Yıldız, Ankara 1990, 95.

[10] Ahmet Saim Arıtan'ın sözlü aktarımıyla; Hayrettin Karaman, Bekir Topaloğlu ve Ali Özek gibi bir kısım bilim adamının gayretleriyle.

[11] Erdoğan Merçil, *Müslüman-Türk Devletleri Tarihi*, Ankara 1991, 13.

[12] Marshall G. S. Hodgson, *İslam'ın Serüveni*, Çev; Heyet, İstanbul 1993, I, 268.

[13] Usta, 554.

[14] Bkz. Azimli, *Ali Neslinin İsyanları*, 112 vd..

[15] Mahmut Kırkpınar, "Mütevekkil", *DİA*.

Bağdat'ı ele geçiren Buveyhilerin bir türlü doğuya doğru hakimiyet kuramamasında Maturidi ve onun gibi ulemanın Maverau'n-Nehir çevresindeki Sünni temelli oturtmuş oldukları güçlü anlayışın olduğunu söylersek yanlış söylememiş oluruz. Buveyhi çağına bir de bu yönden bakmak gerekir. Nitekim bu düşüncenin mensupları bir yüzyıl ödünç olarak verdikleri halifeliğin merkezini 1055'te Büyük Selçuklular ile tekrar ele geçirip bu karışıklığa son vermişlerdir.[16]

"Çağdaş araştırmalarda Matüridi'nin tefsir, kelâm, fıkıh ve usulü, mezhepler tarihi alanlarında önemli mevkiine rağmen gerek mezhepler tarihine dair eserlerde gerekse bibliyografik kaynaklarda ihmal edildiği belirtilmekte ve sonraki dönemlere çok az eseri intikal eden Eş'arî'nin mezhebinin yayılmasına karşılık Matüridi'nin mâruz kaldığı bu ihmalle ilgili çeşitli sebepler ileri sürülmektedir. Bunlar arasında Matüridi'nin hilâfet merkezi Bağdat'tan uzakta yaşamış olması, Arap tarihçileri tarafından kasıtlı olarak zikredilmemesi, siyasî iktidarla anlaşmazlık içinde bulunması sebebiyle Eş'arîler gibi devlet imkânlarından yararlanmamış olması, Eş'arîliğin Nizâmiye medreselerinde okutularak İslâm dünyasının her tarafına gönderilecek kimseler yetiştirilmesine mukabil Matüridiliğin resmî eğitim kurumlarına girememesi, Eş'arîliğin Şâfiîler ve Mâlikîler gibi farklı kitleler tarafından benimsenmesine rağmen Matüridiliğin sadece Hanefîler'e münhasır kalması, Matüridiliğin akla daha fazla önem vermek suretiyle muhafazakâr ulemânın ve biyografi müelliflerinin ilgi alanı dışında kalması, Hanefî çevrelerinin Matüridi'nin Ebû Hanîfe'nin otoritesini gölgelemesinden endişe etmeleri, eserlerinin dil ve üslûp açısından problemli oluşu gibi bir dizi sebep kaydedilmektedir."[17]

Samaniler (875-999)

Maturidi'nin yaşadığı dönem hakim devlet olan Samânîler Fars-Türk ortaklığında bir devlet olarak karşımıza çıkar.[18] Bu İslam fetihleri sonrası ilk müstakil birlik lerin başında gelir ve bundan sonrakilere öncülük etmiştir ve hakimiyetleri Horasan, Taberistan, Kirman ve Maveraünnehir'e kadar genişlemiştir.

[16] Merçil, 43.
[17] Detay için bkz. Şükrü Özen, "Matüridi", *DİA*.
[18] Usta, 37.

Egemenliklerini kabul ettirmek için Sasaniler'in bir anlamda kültürlerini devam ettirdiler. İdari merkezleri Buhara, Semerkand ve Herat gibi kentler olmuştur. Sanat ve kültür alanında güçlü Fars kültürünü yaysalar da Türk bölgelerinin İslamlaşmasına vesile oldular. Samanîlerin gayretleri ile o dönemde yaklaşık 200 bin Türk İslâmiyet'e girdi. Türkler'in İslâma girişi gelecekte bölgeyi egemenlikleri altına alacak olan Gazneliler'in hızla güçlenmesine ortam hazırladı. Karahanlılar tarafından yıkıldılar.[19]

İdil-Volga Bulgar Hanlığı (922-1236)

İslam tarihinin ilk Müslüman-Türk devleti ünvanını almış olan İdil Bulgar devleti M. 922'de İslam coğrafyasına kendi isteğiyle dahil olmuş bir devlettir. Almış Han, M. 920 tarihlerinde Abbasî Halifesi'ne din alimleri ve mimarlar göndermesi için müracaatta bulundu, ayrıca ismini de Emir Cafer b. Abdullah olarak değiştirdi. Halife Muktedir de bir heyet gönderdi. İçlerinde bu heyete kâtip sıfatıyla iştirak eden İbn-i Fadlan da vardı.[20] Bu heyet, 921 yılında yola çıkmış ve 922'de Bulgar ülkesine ulaşmıştı. O tarihten sonra Bulgar ülkesi Abbasî halifelerine bağlı bir Müslüman Türk yurdu, Bulgarlar ise Doğu Avrupa'da Türk-İslam kültürünün temsilcisi olmuşlardı. Dolayısıyla Bulgarlar, 922'de halifeye biat ile resmen Müslüman coğrafyasının içine dahil olan ilk Bağımsız Müslüman Türk devleti oluyordu. Bulgarlar bundan sonra İslam Dünyası ile ilişkilerini geliştirdiler. Bulgar bölgesinden hacılar Bağdat yoluyla hacca gidiyorlardı. M.944'te Bulgar Hanı da Bağdat yoluyla hacca gidenler arasındaydı. Sonraki yıllarda Hazarlara bağlı olarak yaşadılar. Nihayet M. 1224'te Moğollar tarafından ortadan kaldırıldılar.[21]

Farklı İslam Algısı

Bu gün İslam dünyasını yatay bir şekilde Çin'den Adriyatik'e kadar bölgede yayılan Türklerin arasında aşırı uçların(Haricilik, Selefilik, Şiilik…) diğer topluluklara nispeten oluşmamasının ana etkenlerinden biri de de İmam Matüridi'dir. Onun değeri artık daha

[19] Aydın Usta, "Samaniler", *DİA*.
[20] *İbn Fadlan Seyahatnamesi*, Çev. Ramazan Şeşen, İstanbul 2010.
[21] Yazıcı, 119.

bir ortaya çıkmış ve tekrar değerlendirme safhasının başlaması zamanı gelmiştir.

Maturidi coğrafya farkının verdiği rahatlıkla İslam'ı bölgesinin getirdiği anlayıla yorumlamayı başarabilmiş bir bilgindir. Zaten bu bir ihtiyaçtır. İslam su gibidir hangi kaba koyarsanız onun şeklini alır ama su özelliğini kaybetmez. Doğrusu da bu olmalıdır. Bedevi İslam anlayışını Ortaasya'da dayatırsanız İslam'ı evrenselleştiremezsiniz. Çöl şartlarının getirdiği sorunlar ve çözümler başka coğrafyada dayatmak uygun değildir.[22]

Bu duruma İmam Şafi'nin "Kavl-i Kadim, Kavl-i Cedid" örneğini verebiliriz. Coğrafya, tarih ve insan unsuru değişince öz ve çekirdek değişmemek şartıyla fetva ve İslam algısı da değişmelidir. Bağdat'taki fetva Mısır'da geçerli değildir. İnsan, coğrafya ve tarih değişmiştir. Şu meşhur Mecelle maddesi bunu çok güzel bir şekilde açıklar; "*Ezmanın tağayyürü ile ahkâmın tağyiri inkâr olunamaz.*(**Zamanın değişmesiyle hükümler de değişir**) "[23] Bu tavır, sakallı Sırplara karşı ısrarla tıraş olan Bosnalıların durumunu çok güzel anlatmaktadır.

Şimdi bunun ilginç bir örneğini Maturidi'den aktaralım;

Cennet Çadırları

Kur'an'daki cennet tasvirlerinde; Araplar için çok önemli olup güneşin yakıcı sıcağından koruyan çadır figürü[24] aslında Ortaasya'da yaşayan biri için hiç de cazip değildir.[25] İmam Matüridi, Kur'an'daki altın bilezik ve takılardan bahseden ayetlerdeki[26] cennet tasvirlerinin anlamı konusunda şöyle der:

"*Ayette süslenme altın, inci ve ipek elbise gibi şeylerle ifade edilmiştir. Halbuki bu dünyadaki hayatta altın, inci gibi süslerle*

---

[22] Eserlerindeki birçok cümlenin kuruluşuna, bilhassa bazı fiillerin bağlaçlarına bakıldığında Arapça gramere aykırılığı yanında Türkçe gramere uygunluğu görülmektedir. Özen, "Matüridi", *DİA*.

[23] Ali Haydar Emin Efendi, *Düreru'l-Hukkam, Şerhi Mecelletü'l-Ahkâm*, 39. Madde, İstanbul, 1330.

[24] Süleyman Gezer, *Sözlü Kültürden Yazılı Kültüre Kur'an*, Ankara 2008, 33.

[25] Bu konuda değişik örnekler için bkz. Hadiye Ünsal, *Erken Dönem Mekki Surelerin Muhteva Tahlili*, Adana 2016.

[26] "*Bunlar, Adn cennetlerine girerler. Orada altın bilezikler ve incilerle süslenirler, oradaki elbiseleri de ipektir*." Fatır, 33.

süslenip ipek elbise giymek erkekler için hiç de uygun şeyler değildir. Ama Araplar bu tür ziynetleri çok sever. Bu yüzden de onlara yönelik cennet vaadi ve özendirme bu şekilde formüle edilmiştir. (Yine Kur'an'daki cennet vaadleri arasında zikredilen) büyük ve küçük çadırlar, odalar gibi şeyler de aynı kabildendir. Çünkü çadır gibi şeyler ancak yolculuk sırasında, zaruret halinde veya evin bulunmaması ya da kalacak yer sıkıntısının olması gibi durumlarda kullanılır. Evde kalma imkanı olduğunda yahut mesken bulunduğunda çadır gibi şeyler kullanılmaz. Ne var ki Araplar çadırda kalmayı sever ve hatta eve tercih eder. İşte bu yüzden çadır da cennet vaadleri arasında zikredilmiştir."[27]

Başka bir ifade ile söylersek; cennetin serinliği ve ırmaklar; sıcaktan bıkmış, suya hasret Araplar için çok anlam ifade etse de bir Sibiryalı veya dört mevsim yağmurdan bıkmış bir Karadenizli için hiç de cazip değildir. Bu durumda yapmamız gereken; Kur'an'ın yerel ifadelerinden evrensel anlayışlar çıkaracaksak bu gerçekliği göz önünde tutmalıyız. Değilse "Kur'an'ı tarihe gömme"[28] şeklindeki "literalci" anlayışın kurbanı olabiliriz. [29]

Bu çok önemli bir çığlıktır. Buna tabi olunsaydı bu gun buralarda olmazdık. Ne DAEŞ olurdu. Ne Taliban ne de Boko Haram. Afrika sıcağında kadınlara ayaklarını kapatmalarını dayatan bir anlayış gelişirdi.

Meleklerin Yardımı

İmam Matüridi'nin orijinal yönlerinden bir diğerini de şöyle aktaralım; İmam Maturidi, meleklerin yardımının gelmesinin Enfal 44'e uygun olmadığını, bu ifadenin kalpleri rahatlatmak için

---

[27] Matüridi, *Tevilatü Ehli's-Sünne,* Beyrut 2005, VIII, 490.

[28] Günümüzde bu tabir kendilerini "evrenselci" olduğunu niteleyenler tarafından "tarihselci" ifadesiyle suçladıklarına yönelik kullanılan bir tabirdir. Oysaki çok garip bir ironidir ki; evrenselci olduğunu iddia eden kesimler, ayetleri literal değerlendirerek tarihe hapsederlerken, tarihselci diye suçlananlar ise ayetlerin nazil olduğu zeminin şartlarını düşünerek evrensel hükümler çıkarma çabası içinde oldukları gözlenmektedir. Suçlama ile sonuç arasında farkında olmadan ilginç bir çelişki çıkmaktadır.

[29] Mehmet Azimli, *Cahiliyye'yi Farklı Okumak,* Ankara 2015, 21.

olduğunu aktarır.[30] Melekler bu konuda Ebu Bekir Esam gibi bazı bilginler dışında ilktir.

Bazen Maturidi'ye muhalefet eden Razi, yaklaşık 3 asır sonra devam ettirmiş. Razi (M. 1208) ayetlerde bahsedilen yardımın moral desteği, güven duygusu ve orduya bir zafer müjdesi anlamında olduğunu, yoksa meleklerin savaşa bizzat katılmadıklarını, ayetteki esas anlamın bu olduğunu belirtir.[31]

Maturidi Sonrası Türkistan

İmam Matüridi sonrası Türkistan bölgesinin siyasi yapılanması bize İmam Matüridi'nin bölgedeki etkisini göstermesi açısından önem arzetmektedir. Çünkü aşırı uçların ortadan kaldırılmasında onun etkisinin görülmesi ancak bu kıyaslama ile mümkün olabilecektir. Kurulan devletler ve fikri anlayışları bunun göstergesidir. Karahanlılar, Gazneliler ve Selçuklular. Bu devletler öncelikle Sünni paradigmayı savunmuşlardır. İtikadi anlayışları Maturidiliğin bölgedeki etkisine uygundur. Selçukluların Nizamiye medreselerinde Eşariliği öncelemesi bile buna ket vurmuş değildir. Adeta ikiz kardeşi gibi bölgede Şiiliğin yayılmasını durdurmuştur. Ayrıca Maturidi düşünce Ortaasya'da önemli kanaat önderi ve bilge kişisi Hoca Ahmet Yesevi'nin (1093-1166) çalışmalarına ortam hazırlamıştır.

Karahanlılar 945-1212

M.840'da Bilge Kül Kadir Han tarafından kurulan Karahanlılar Devleti, Türkistan ve Maveraünnehir civarında yayılmıştı. Liderlerinden Satuk Buğra Han'ın M. 945'te İslam'ı kabul etmesi devletin tarihinde yeni bir sayfa açmış ve Kaşgarlı Mahmut, Yusuf Has Hacip, Hoca Ahmet Yesevi, Edib Ahmet Yükneki gibi Karahanlı sahasında sünni algıyla izdüşümü bulunan eserlerin üretilmesini sağlamıştır. Bu süreçte Türklerden 200 bin çadırlık bir grubun İslamiyeti kabul ettiği aktarılır.[32]

---

[30]Bkz. Ebu Mansur Maturidi (M. 944), *et-Tevilat*, Haz. Ahmet Vanlıoğlu, Kontrol: Bekir Topaloğlu, İstanbul 2005, VI, 178.

[31] Fahrettin Razi, *Tefsir-i Kebir*, çev. Heyet, Ankara 1990, VII, 54.

[32] Abdülkerim Özaydın, "Karahanlılar", *DİA*.

Gazneliler 963-1176

Ehli Sunnet'in en bariz savunucularından biri olarak tarihte yer alan Gazneliler Fatimilerin Şiilik tekliflerini reddettiği gibi[33] Şii Buveyhi baskısında yaşayan Sünni Bağdat halifesine de en büyük desteği vermekten çekinmemiştir. Ayrıca günümüzde Pakistan, Hindistan ve dolayısıyla devamında Malezya, Filipinler ve Endonezya gibi coğrafyaların Sünni İslam algısına girmesinde en büyük sebeptir diyebiliriz. Bu Maturidi düşüncenin bölgedeki etkisi ve şiiliğin yayılmasına vurduğu darbedir dersek yanlış olmaz. Mahmut, kendisi Hanefi fakihi sayılabilecek derecede dini eğitimi güçlü, hafız biriydi. Sünniliğin bayraktarlığını yapacak, halifeyi Buveyhilere karşı destekleyecek ve Fatımilerin tekliflerini reddedecekti.[34]

"Maturidi sonrası Eşariliğe nazaran neden güney hattında çokça yayılamadığının sebebi sorgulanırsa bunun Matüridi'nin yaşadığı bölgenin çeşitli istilâlara mâruz kalıp dinî eserlerin tahrip edilmesi, ayrıca Mâverâünnehir'in Bağdat, Basra ve Kûfe gibi ilim ve kültür merkezlerinden uzakta olmasının eserlerinin ihmal edilmesindeki etkisinin göz önünde bulundurulması önemlidir. Ayrıca Bekir Topaloğlu'na göre bu ihmalin temelinde muhaddislerle fakihlerin Matüridi'nin görüşlerini Mu'tezile'ye yakın kabul etmelerinin yatması kuvvetle muhtemeldir."[35] Bence bu çok önemli bir tesbittir ve Mutezile düşerken yükselen Ehl-i Hadis'in bu harekete iyi bakmaması gayet normaldir.

"Kelâm ilminde imam olarak kabul edilen Matüridi, Eşari'den önce batıniyye gibi mezheplere karşı mücadele etmiştir. Matüridi, ilmî çevresiyle beraber Mâverâünnehir'de İslâm düşüncesinin belli bir istikrara kavuşmasında, İslâm'ın ve Hanefîliğin Türkler arasında yayılmasında önemli görev yapmış ve bu etkisi zaman içinde artarak devam etmiştir. Matüridi'yi bir ekol sahibi olarak benimseyen ve kelâma dair görüşlerini merkeze alarak Kitâbü't-Tevhîd'den sonra ikinci kaynak sayılan Tebsıratü'l-edille'yi telif eden âlim Ebü'l-

[33] Erdoğan Merçil, "Mahmûd-I Gaznevî", *DİA*.
[34] Yazıcı, 181.
[35] Bekir Topaloğlu, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, İstanbul 2014, XIV, XVIII.

Muîn en-Nesefî 438 (1047) olmuş, Nesefî ile birlikte Matüridilik bir kelâm akımı olarak tarihteki yerini almıştır."[36]

Sonuç

Meselenin bir de günümüze yansıyan tarafı bulunmaktadır. Matüridilik acaba günümüzde nasıl yaşanmalı veya aynan yaşanmalı mı? Bir örnekle anlatıp bitirmek istiyorum;

%70 Şii, %30 Sünni olan bir bölge olan Azerbaycan'da Sünnilik adeta selefilik içinde eriyor. Bu coğrafyada dini aşırılık Selefilik ve karşıtı olan Şiilik olarak hızla ilerliyor. Buna karşılık devlet paniklemiş durumda. Olayları iyi gözleyemeyen ve Sovyet döneminde yetişmiş kişilerin hakim olduğu bürokrasi, bu sebeple aşırılığı önlemek adına çok yanlış adımlar atabiliyor. Dinsiz yaşanamayacağını anlasalar da, metodsuzluk çok yanlış adımlara ve problemin kronikleşmesine sebep olacak şekilde ilerliyor. Toplumdaki Şii-Selefi şeklindeki koyu ayrım, dış mihrakların ülkeyi karıştırması için kolay bir sebep olarak duruyor.

Esasen burada Azerbaycan toplumunu karıştırmaya hazır mayalanmanın yavaş yavaş gerçekleştirilmek istendiği anlaşılıyor. Yani büyük devletler istedikleri anda burayı karıştırabilirler. Bir tarafta şii çoğunluk bir tarafta Sünni iken Selefiliğe kayan azınlık. Yönetim ise çaresiz kitap yasaklamak ve cami kapatmakla uğraşarak çözüm bulmaya çalışıyor. Halbuki bunlar geçmiş yüzyılın yöntemleriydi. İnternet çağında bu yöntemlerle başarılı olamazsınız. Kapıdan kovalarken bacadan girerler. Bu uygulamalar devletin sıkıntılara karşı çözüm üretemediğinin göstergesi olmalı.[37]

Şimdi soru şu; Azerbaycan devleti ne yapmalı? Bizim teklifimiz ne olmalı? Hicri 330'larda yaşamış Maturidi'nin kendi koşullarında ürettiği Maturidiliği mi önereceğiz? Yoksa çağımıza uygun koşul ve şartları düşünerek yeni parametreler üretip bunları mı tavsiye edeceğiz? Ben ikinci şıkkı tercih ediyorum ve bunun gerekliliğini belirtiyorum.[38]

---

[36] Bkz. Özen, "Matüridi", *DİA*.
[37] Mehmet Azimli, *Benim Gözümle -Coğrafyalar-*, İstanbul 2015, 59.
[38] Mehmet Azimli, *Kelam Çalıştayı*, Ankara 2016.

KAYNAKÇA

Ali Haydar Emin Efendi, Düreru'l-Hukkam, Şerhi Mecelletü'l-Ahkâm, 39. Madde, İstanbul, 1330.

Apak, Adem Abbasiler Dönemi, İstanbul 2011.

Azimli Mehmet, Babek- Bir Direnişçi, Konya 2013, 41-60.

Azimli, Mehmet Abbasiler Döneminde Türklerden Oluşturulan Ordu (Hassa Ordusu), Dicle Ün. İlahiyat Fakültesi Dergisi, yıl,4 sayı, 2, Diyarbakır, 2002.

Azimli, Mehmet Benim Gözümle -Coğrafyalar-, İstanbul 2015, 59.

Azimli, Mehmet Cahiliyye'yi Farklı Okumak, Ankara 2015, 21.

Azimli, Mehmet Kelam Çalıştayı, Ankara 2016.

Azimli, Mehmet, Ali Neslinin İsyanları, Konya 2013, 112.

Bartold, V.V. Moğol İstilâsına Kadar Türkistan, haz. Hakkı Dursun Yıldız, Ankara 1990, 95.

Gezer Süleyman, Sözlü Kültürden Yazılı Kültüre Kur'an, Ankara 2008, 33.

Hodgson Marshall G. S., İslam'ın Serüveni, Çev; Heyet, İstanbul 1993, I, 268.

İbn Fadlan Seyahatnamesi, Çev. Ramazan Şeşen, İstanbul 2010.

Kırkpınar Mahmut, "Mütevekkil", DİA.

Maturidi (M. 944), et-Tevilat, Haz. Ahmet Vanlıoğlu, Kontrol: Bekir Topaloğlu, İstanbul 2005, VI, 178.

Matüridi, Tevilatü Ehli's-Sünne, Beyrut 2005, VIII, 490.

Merçil Erdoğan, "Mahmûd-I Gaznevî",DİA.

Merçil, Erdoğan Müslüman-Türk Devletleri Tarihi, Ankara 1991, 13.

Nesimi, Yazıcı, İlk Türk İslam Devletleri Tarihi, Ankara 2002, 75.

Özaydın, Abdülkerim "Karahanlılar", DİA.

Özen, Şükrü "Matüridi", DİA.

Razi, Fahrettin Tefsir-i Kebir, çev. Heyet, Ankara 1990, VII, 54.

Sinanoğlu, Abdulhamit "İmam Mâtürîdî'nin Düşüncesinde İnsan Hürriyeti Sorunu", Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,2016/2, c. 15, sayı: 30, ss. 249-267.

Topaloğlu, Bekir Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi, İstanbul 2014, XIV, XVIII.

Usta Aydın, Türklerin İslamlaşma Serüveni, İstanbul 2007, 553.

Usta, Aydın "Samaniler", DİA.

Ünsal, Hadiye, Erken Dönem Mekki Surelerin Muhteva Tahlili, Adana 2016.

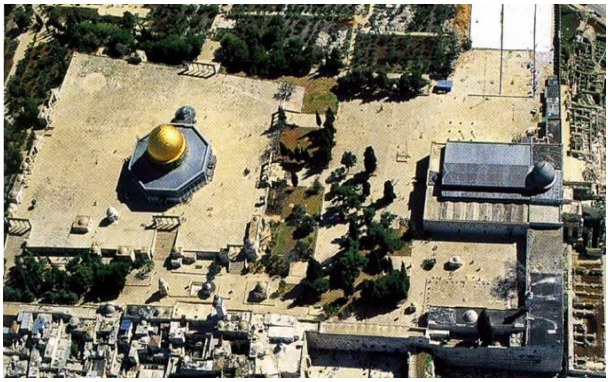
MESCİD-İ AKSA İLE KUBBETÜ'S-SAHRA ARASINDAKİ FARKLAR

Prof. Dr. Mustafa Yıldırım

Her iki mescid de Emeviler döneminde yapılmış ve birbirinden tamamen farklıdır. Bu fark hem mimarî açıdan hem de konum açısından gayet belirgin olmasına rağmen hep karıştırılmıştır. Gerek birtakım anma programlarında gerekse yazılı ve görsel medyada Mescid-i Aksa ismi geçtiği zaman, Kubbetü's-Sahra'nin görüntüsüne yer verilmektedir. Bu yanlışın düzeltilmesi için her iki eserin de ayrı ayrı anlatılıp farklı yapılar olduğu üzerinde durulacaktır

MESCİD-İ AKSA

Mescid-i Aksa Harem-i Şerif içerisinde yer alır. Harem-i Şerif denilince, eski Kudüs'teki, kuzeyi 321, güneyi 283, doğusu 474 ve batısı 490 m. uzunlukta olan ve yer yer 30-40 m. yüksekliğe ulaşan surlarla çevrili bulunan kutsal mekân kastedilir. Harem-i Şerif, Hz. Süleyman tarafından yapılan mâbedin de bulunduğu yerdir. Ancak yapılan bu ilk mâbedin yeri ve şekli tam olarak belli değildir. (Bozkurt: 2004: 268). Mescid-i Aksa burada bulunan diğer bir kutsal mekanla, Kubbetüs's Sahra ile karıştırılmamalıdır.



Harem-i Şerif, Hz. Süleyman tarafından yapılan mâbedin de bulunduğu yerdir. Ancak yapılan bu ilk mâbedin yeri ve şekli tam olarak belli değildir.

Ahd-i Atik mâbedin uzunluğunun 60, genişliğinin 20 ve yüksekliğinin 30 arşın (1 Yahudi arşını: 45 cm) olduğunu bildirmektedir. Mâbedin ön kısmında Tevrat levhalarının muhafaza edildiği ahid sandığı için bir iç oda (Kudsü'l-akdes) olduğu ve duvarları sfenks kabartmalarıyla süslü altın kaplama ahşapla örtüldüğü, hem mâbedin hem de iç odanın etrafının üç katlı yan odalarla çevrildiği anlatılır (Bozkurt: 2004: 269).

Hadislerde, Beytü'l Makdis'in, Süleyman tarafından inşa edilen mabed olduğu bildirilmektedir(Şibli, 1978:451) Buna göre, ilgili hadisler Mescid-i Aksa'nın, Davud'un oğlu Süleyman tarafından yapıldığını belirtmekte ve bu mescidin ifade ettiği önemi göstermektedir. Kaynaklarda geçen hadis şu şekildedir: "Hz. Davud'un oğlu Süleyman, Beytu'l-Makdis'in (Süleyman Mabedi) inşaatını tamamlayınca Allah'tan üç şey talep etti: 'Allah'ın hükmüne muvafık düşecek hüküm vermek, kendinden sonra kimseye nasip olmayacak bir saltanat, bu mescide sırf namaz kılmak niyetiyle gelenlerin günahlarından temizlenerek annelerinden doğdukları gündeki gibi olmaları.....(Ve Resûlullah ilave etti): ilk ikisi verilmiştir, üçüncünün de verildiğini ümit ediyorum(Güngör, 2005:129).

Hz. Süleyman tarafından yapılan bu ilk mâbed, Bâbil Hükümdarı II. Buhtunnasr'ın Kudüs'ü işgali sırasında yağmalanmıştır. Daha sonra yerine ikinci bir mâbed inşa edilmiştir. Ancak M.S. 70 yılında Roma ordusu tarafından Kudüs tekrar işgal edilmiş ve mâbed tekrar yıkılmıştır. Bazı müelliflere göre Cami başlangıçta Roma İmparatoru Justinianos (527-565) tarafından kiliseye çevrilirken, sonraki devirlerde bazı Arap müelliflerine göre ise Halife Abdülmelik b.Mervan veya I.Velid tarafından camiye çevrilmiştir(Can, Yılmaz, 2007:27) Bugün Yahudilerin, ağlama duvarı olarak adlandırdıkları bölümün, ilk mâbedin bir parçası olduğuna inanılır.

Asıl adı Ârâmice Beth makdeşa, İbrânice Beth ha-mikdaş ve Arapça Beytülmakdis olup "mukaddes ev" demektir. Arapçada aksa

“uzak” anlamındadır. Mâbedin Mekke’ye uzaklığından dolayı da Mescid-i Aksa ismi verilmiştir (Bozkurt: 2004: 268).

Kur’an’da geçen “(Her türlü noksanlıktan) münezzeh bulunan (Allah), kulunu (Muhammed s.a.v.’i) geceleyin (Mekke’deki) Mescid-i Haram’dan alıp, kendisine bir takım ayetler gösterelim diye; etrafını mübarek kıldığımız Mescid-i Aksâ’ya götürdü(İsra,17:1) ayetindeki Mescid-i Aksa’nın, gökyüzünde inşa edildiği varsayılan Beyt’ul Ma’mur adlı mescid olduğunu düşünenler olmasına (Hamidullah, 1980: 43) karşın bunun zayıf bir ihtimal olduğu kanaatindeyiz. Zira, hadislerde ve İslam literatürünün en eski kaynaklarında Mescid-i Aksa’nın Kudüs’te bulunduğu ve bundan kastedilenin Beytü’l Makdis olduğu ifade edilmektedir(Güngör, 2005:129)

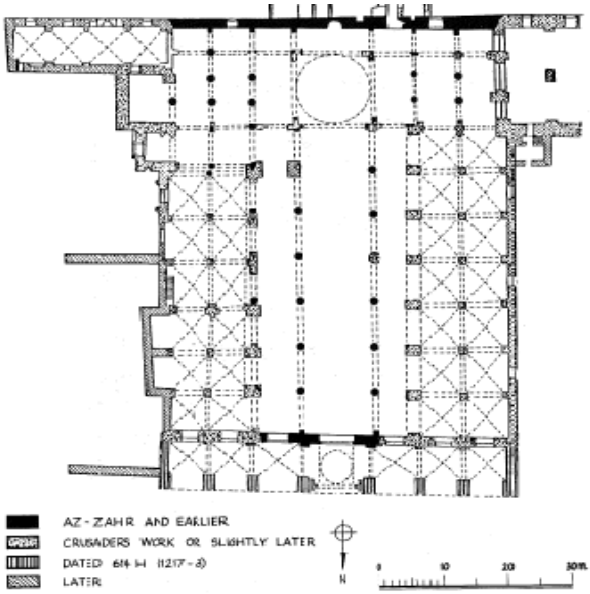
Hz. Peygamber’in miraç yolculuğuna çıkmadan önce Mescid-i Aksa’ya getirildiği İsra suresinin ilk ayetinde açıkça belirtilir. Hicretin ardından buranın kıble oluşu on altı-on yedi ay kadar sürmüştür. Bu durum İslam’da Mescid-i Aksa’ya verilen değeri göstermekte ve Kudüs’ün ele geçirilmesinden yıllar önce Hz. Muhammed’in söylediği, ibadet ve ziyaret maksadıyla gidilmesi gereken üç mescidden (Mescid-i Haram ve Mescid-i Nebevi) birinin Mescid-i Aksa olduğunu pekiştirmektedir (Bozkurt: 2004: 270).

Kimin yaptırdığı konusunda (Abdu’l Melik ve Velid hakkında) farklı görüşler vardır.

Suut Kemal Yetkin; Mescid-i Aksa’nın, Bizans imparatoru Justinianos (527-565) zamanında yapılmış Meryem Bazilikasının yerinde, Halife Abdu’l-Melik veya Velid tarafından yaptırıldığını söyler (Yetkin, 1959: 16). İslam Ansiklopedisi’ne göre Abdu’l-Melik Justinian’a ait Meryem kilisesinin yıkılmamış kısımları ile yaptırmıştır (Diez, 1979: 92). Ana Britannica’da ise; Hz. Ömer’in 638’de Kudüs’ü aldıktan sonra yapıyı, değişiklik yaptırmadan camiye çevirttirdiği, Emevi halifesi I. Velid (705-715)’in de çok büyük bir onarımdan sonra baştan aşağı yenilediği söylenmektedir (Ana Britannica: 605). Ya’kubi’ye dayanan bir rivayette, Mescid-i

Aksa'nın ikinci defa Emevi halifesi Abdu'l Melik b. Mervan tarafından Mısır'ın yedi yıllık haracı ile inşa edildiği belirtiliyorsa da 709-714 yıllarında Mısır valiliği yapan Kurre b. Şerik dönemine ait Grekçe divan kayıtlarından binayı yaptıranın I. Velid olduğu anlaşılmaktadır (Bozkurt: 2004: 270).

Mescid-i Aksa, iki deprem sonunda yıkılmış, Abbasi halifelerinden Mansur tarafından 757'ye doğru yeniden yaptırılmıştır (Yetkin, 1959: 16). Kudüs, 1099'da Haçlıların eline geçince, Mescid-i Aksa'da bir saray haline getirilmiştir. Kudüs Tapınağının bir bölümü olduğuna inanıldığı için de Templum Salomoni adı ile anılmıştır (Ana Britannica: 605). Selâhaddin-i Eyyubi, Kudüs'ü geri alınınca, Mescid-i Aksa'yı 1187 tarihlerinde yeniden onarmıştır. Bu onarımla birlikte ortadaki kısmın, ilk düzeni muhafaza ettiği kabul edilir. Mescid-i Aksa, kıble duvarına dikey uzanan geniş bir orta sahınla yanlarda daha dar birer sahından ibarettir. İçeride kıble duvarı boyunca enine uzanan bir sahın, tam mihrabın önünde geniş orta sahnı kesmekte, burada meydana gelen kare bölüm, bir kubbe ile örtülmektedir. Cami, derinliğine yönelen bu üç yolu ile bazilikaların planını hatırlatır. Fakat sonraları sağa ve sola altışar sahın daha ilavesiyle, namazın gereklerine daha uygun olan bir genişlik kazanmıştır (Yetkin, 1959: 16). Mescid-i Aksa'nın var olduğu günden bu güne çeşitli tamiratlar geçirdiği tarih kayıtlarında mevcuttur(Sevinç, 2016:111).



(Creswell'den)

Günümüzde yaklaşık 105x70 veya 75 m. boyutlarında düzgün bir dikdörtgen planı olan cami, mihraba dik yedi sahnlıdır. Sahnları ayıran sivri kemerler akantus yapraklı başlıklara sahip sütunlara oturur. Kuzeye açılan sivri kemerlerde Haçlı seferleri sırasında bölgeye gelen gotik etkiler görülür. Mescid-i Aksa'nın kuzeyinde yer alan şadırvan XIX. yüzyıla aittir. Mermer şadırvan 10 m. çapında daire planlı olup, zemini dört basamak aşağıdadır. Altta ve üstte kaval silmelerle sınırlanan haznenin üzerindeki çeşme aynaları bezemesiz rozet şeklindedir. İçte yer alan küre biçimli fıskıye çanağı kırmızı renkli bir taş kaideye oturur (Bozkurt: 2004: 271).

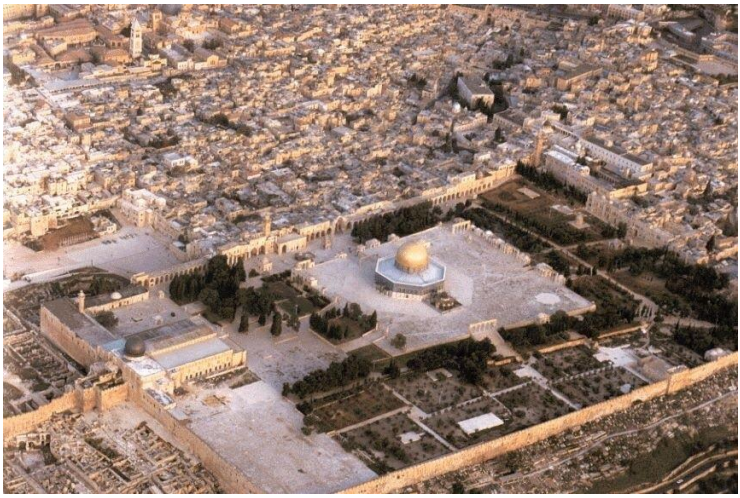
Mescid-i Aksa'nın fildişi ve sedef kakmalı ahşap oyma minberi görkemli bir sanat yapıtıdır. İç duvarlarda insan başı yüksekliğinde ve kûfi yazıyla yazılmış bir ayet kuşağı dolanır. Renkli cam pencereler XVI. yüzyıldan, kubbe kasnağındaki altın yaldızlı zemin üstüne yapılmış mozaikler Salahaddin Eyyubi döneminden kalmadır. Dışı kurşun kaplı, ahşap konstrüksiyon kubbenin içi XIV. yüzyılda yapılmış kalem işleriyle bezelidir (Ana Britannica: 605). Mescidin bütün kemerleri çift kirişlerle birbirine

bağlanmış ve bu kirişler alttan kalem işi süslemeli tahta levhalarla kapatılarak gizlenmiştir (Bozkurt: 2004: 270).

Memlük ve Osmanlı dönemlerinde birçok defa tamir edilen Mescid-i Aksa'nın Kanûni Sultan Süleyman tarafından yapılan onarımıyla ilgili kitabesi XIX. yüzyılın sonlarında kaybolmuştur. Yapının 1114'te (1702-1703) Mahmud Efendi tarafından tamir edildiğini belgeleyen kitabe ise caminin batısında yer alan İslam Müzesi'nde saklanmaktadır. II. Mahmud'un 1233 (1817-18) tarihli onarımına ait dört kitabeden ikisi günümüzde mevcuttur (Bozkurt: 2004: 271).

KUBBETÜS' SAHRA

Kudüs'te Haremü'ş Şerif'te, Mescid-i Aksa'nın hemen kuzeyinde (Ana Britannica: 29) bulunur. 638 tarihinde Hz. Ömer Kudüs şehrine girmiş ve Kitab-ı Mukaddes'de adı geçen kaya üzerine bir mescid yaptırmıştı (Arseven: 36). İslam mimarisinin bilinen ilk kubbeli eserlerinden olan Kubbetü's Sahra, Kudüs'ün fethinden sonra Hz. Ömer tarafından yaptırılan bu mescidin yerine inşa edildiği için (daha çok batılılar tarafından) Ömer Camii olarak da bilinir (Bozkurt, 2002: 304).

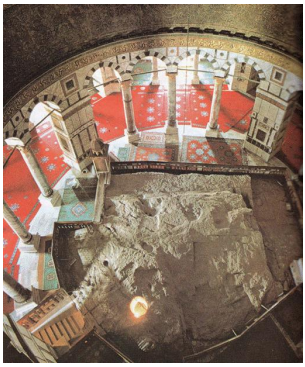


Kubbetü's-Sahra ve Mescid-i Aksâ üstten görünüm

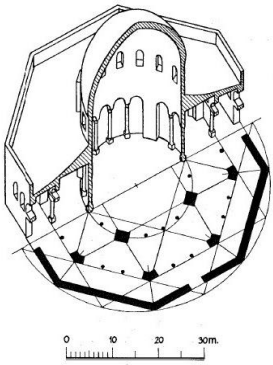
Sadece Müslümanların değil, Yahudilerle Hıristiyanların da kutsal saydıkları, sahra ya da Hacer-i Muallaka diye bilinen kayanın üzerini örtecek biçimde yapılmıştır. Bulunduğu yerin geçmişi hakkında farklı anlatımlar vardır.

Hz. İbrahim'in, oğlu İsmail'i burada kurban etmek istediği, Hz. Davud'un Allah'a burada dua ettiği rivayet edilir. Sahra'nın cennet taşı olduğu, tufandan sonra Hz. Nuh'un gemisinin onun üstüne oturduğu, İsrafil'in sur'u onun üstünde üfleyeceği (Ana Britannica: 29); Talmud ve mişnalarda ise, dünyanın ortasında bulunduğu, Süleyman Mabedi'nin tamamının veya sadece kurban sunulan mezbahının temelini oluşturduğu gibi değişik rivayetler vardır. İslam'da ise, sahre'nin Allah'ın arşının en alt noktasını teşkil ettiği, yere değmeden muallakta durduğu, Hz. Peygamber'in mi'rac yolculuğuna sahreden yükselerek başladığı, üzerinde onun ayak izinin bulunduğu gibi rivayetler zayıf veya mevzû sayılır (Bozkurt, 2002: 304).

Bir cami sayılmakla beraber, yapı olarak bir muhafaza kubbesi şeklindedir. Amaç Hacerü'l-Muallak'ın korunmasıdır. Camilik vasfı ikinci sırada gelir.



Sahre-i Şerif



Kubbetü's-Sahre plan ve kesiti

(Cresswell'den)

Kubbetü's Sahra, Suriye Emevileri zamanında, Halife Abdu'l-Melik (685-705) tarafından 691 de Kudüs'te yaptırılmıştır (Yetkin, 1959: 26). Eserin, Abdu'l Melik tarafından yaptırıldığını, kubbenin kaidesini çevreleyen pervazların üstündeki sarı-mavi tuğla ile yazılmış kûfi kitabe ispat eder. Burada "Bu kubbe, Allah'ın kulu Abdu'l Melik tarafından, hicretin 72. yılında yaptırılmıştır. Allah kabul etsin" yazmaktaydı. 831 yılında, Abbasi halifesi el-Mamun burasını tamir ettirdiği zaman, kitabenin bazı kısımlarını kaldırıp, boş kalan kısımlara, Abdu'l Melik yerine kendi ismini yazdırmıştır. Fakat bu kolayca fark edilir. Çünkü, yeni tuğlalar daha koyu mavi, isimdeki harfler ise birbirine çok daha yakındır (Walker, 1977: 945).

Kubbetü's Sahra'nın yapılış nedeniyle ilgili değişik görüşler vardır: Bu görüşlerden biri, sebebini, o devirdeki siyasi durumda arar. Halifelik iddiasında bulunan Abdullah b. Zubeyr, Harameyn (Mekke, Medine) halkının gözüne girmişti. Kabe'ye hacca giden Filistin halkının asi bir ruh ile dönmelerinden korkan Abdu'l Melik, hacılarını Mekke'den vazgeçirip, Kudüs'e çekmeye karar verdi. Bunun üzerine halkına "bu kaya Kabeniz olmalıdır" dedi. Yapının masrafları için, Mısır'dan alınan vergilerin yedi yıllık tutarını ayırdığını bildirdi. Bir diğer görüş, Mukaddasi'ye aittir. O, binanın yapımına başka bir sebep gösterir. Ona göre, Kumama Kilisesi'nin büyüklüğü ve ihtişamı karşısında heyacana gelen halife, Müslümanların gözünü kamaştırmasından korkmuş ve sahre'nin üzerine bugünkü kubbeyi yaptırmıştır (Walker, 1977: 945).

Kubbetü's Sahra, tabanı taş kaplı yüksekçe bir teras üstünde yer alır. Daha başka yapılarında (ruhlar kuyusu, türbe, sebil gibi) bulunduğu bu terasa geniş merdivenlerle ulaşılır. Batıda bulunan merdivenlerin sonundaki kemerlerle birbirine bağlı sütunlara Mavazin (teraziler) denir ve mahşer sabahı her şeyin burada adalet terazisine döküleceğine inanılır (Ana Britannica: 29).

Kubbetü's Sahra dışardan sekiz kenarlıdır. 11 metre yüksekliğinde olan bu kenarların her birinde, mermerden yüksek bir kaidenin üstünde, kemerli yedi pencere vardır. Köşelerde olanları kapalıdır ve birer hücre şeklindedir. Diğer beş tanesi renkli vitraylarla süslenmiştir. Kapıların bulunduğu kenarlarda ise yalnız dörder camlı ve kemerli pencere bulunmaktadır (Yetkin, 1959: 26). Mekân, sekiz cephedeki kırk ve kubbe kasnağındaki on altı pencere ile aydınlanmaktadır. Pencerelerdeki dış duvar dekorunun devamı

niteliğindeki çini ızgaralar binanın fazla ışık almasını engeller. Dış duvarlar alttan 4,44 metre yüksekliğe kadar farklı renk ve desenlerdeki mermer plakalarla, daha yukarısı ise siperlik dâhil çinilerle kaplanmıştır (Bozkurt, 2002: 306).

Eserin içerisine dört kapıdan girilir. Kuzeyde Bab ül-Cenne, doğuda Babü'n-Nebi Davut veya Babü's-Silsile, batıda Babü'l-Garb, güneyde ise Babü'l-Kıble kapıları yer almaktadır. Kapılar bronz ile kaplıdırlar ve üzerlerinde kûfi yazılar bulunur (Walker, 1977: 947). Diğer kapılardan farklı olan kıble kapısında duvara paralel şekilde dizilen sekiz sütun üzerine oturtulmuş bir saçak bulunmaktadır. Bu kapıdan girince sağda kıble duvarı üzerine yerleştirilmiş bir mihrap ve kapının karşısında orta dairenin kenarında mermer direkler üzerine oturtulmuş müezzin mahfeli yer almaktadır (Bozkurt, 2002: 307).

İçerden merkezi daireli ve iki ambulatoryumdan oluşan yapıda, "rotond" (yuvarlak) şeklindeki Hıristiyan kiliselerinin planı uygulanmıştır (Yetkin, 1959: 27). Bir sekizgenin içinde büyük ayaklar ve bunların arasına getirilen sütunlara büyük bir kubbenin taşıtıldığı merkezi plan şeması daha önce de kullanılmıştır. Suriye'deki 6. yüzyılın başlarında yapılmış Bosra Kilisesi Kubbetü's Sahradan önceki bir örnektir (Ana Britannica: 30).

Kubbetü's Sahra'nın birinci ambulatoryumunu (galeri), açıların mihveri üzerinde bulunan sekiz ayak taşımakta ve ayakların arasında ikişer sütun ve üçer kemer bulunmaktadır. Bu ambulatoryum bir ikinciyi kuşatır. Yüksekliği yerden 30 metreyi bulan 20,44 metre çapındaki, dıştan kurşun kaplı ahşap kubbe dört ayağın ve on iki sütunun taşıdığı, on altı pencereli yüksek bir kasnağa oturmaktadır. Dört ayağın her biri, birinci ambulatoryumdaki ayakların ortasına düşmektedir. Asıl görevi kutsal kayayı tavaf olan bu eserde, mihrap, diğer camilerdeki esaslı rolünü kaybetmiştir (Yetkin, 1959: 27).

Kubbetü's Sahra'nın gerek dış gerekse iç bezemesine çok özen gösterilmiştir.

Geç Antik sanatla erken Bizans ve İran sanatlarının uyumlu bir şekilde uygulanması Kubbetü's Sahra'yı dünyanın en güzel yapılarından biri haline getirmiştir. Bina güzellik ve heybet açısından çok üstün niteliklere sahiptir. Tezyinatta Bizans, İran ve

Arap desenleri harmanlanmış durumdadır. Kanuni Sultan Süleyman'ın imarından sonra buna Türk çinileriyle diğer süsleme unsurları da eklenmiştir (Bozkurt, 2002: 307).

Muhteşem yeşil mermerden ve kırmızı somakiden yapılmış olan sütunların, Theodose tipindeki kenger yapraklı, yaldızlı güzel başlıkları vardır (Yetkin, 1959: 27). Bu sütunlar hakkında Ana Britannica, daha önce aynı yerde bulunan bir Jüpiter Tapınağı'ndan alındığının sanıldığını, çok çeşitli sütun başlıklarının da Roma ve Bizans yapılarından alınarak kullanılmış olduğunu ve üstlerinin altın yaldızla kaplanıldığını söyler. Yapının bezemelerinin en önemli bölümünü mozaikler oluşturur. Bunlar İslam sanatındaki günümüze ulaşmış en eski mozaik bezemeleridir. Pandantifleri, kemerlerin arasında kalan yüzeyleri, özellikle de kubbe kasnağının içini kaplayan mozaiklerde doğacı bir anlayışla ağaç, çiçek gibi bitkisel öğeler kullanılmıştır. Kıvrık asma dalları, asma yaprakları ve üzüm salkımları çoğunluktadır. Vazo içine yerleştirilmiş çiçek düzenlemelerinin de sayısı fazladır (Ana Britannica: 30). Kenger bazen antik alçak kabartmalarda olduğu gibi kıvrım dala hareket noktası vazifesini gören bir yaprak demeti oluşturur. Bir vazodan fışkıran dalgalı sapın her iki tarafında yapraklar ve üzüm salkımları taşıyan dallar birbirlerine dolanmaktadır. Panonun mihverini, sık sık, ya bir hurma ağacı ya da kollu hellenistik şamdanları hatırlatan katı destekler işgal eder (Yetkin, 1959: 29). Bütün bu mozaik bezemelerin Suriye ve Filistin'de çok yaygın olan Helenizmin ve Bizans mozaik sanatının uzantıları olduğu kabul edilmektedir (Ana Britannica: 30). Bununla beraber simetrik motifler ve Hüsrev'in taçlarından alınmış görülen dalgalı kurdeleler, mozaiklerin kompozisyonunda Sasani tesirini de açığa vurmaktadır (Yetkin, 1959: 29). Yapının yapılış tarihini belirten, mavi zemin üstüne altın harfli yazı kuşağı, kûfi yazının yapılarda kullanılmasının en eski örneğidir. Mozaikler kubbe kasnağında da devam eder. Kubbenin içi alçı sıvayla kaplanıp, mavi renkli zemin üzerine çeşitli kalem işleriyle bezenmiştir. Duvarların alt bölümleri ve döşeme, mermer levhalarla kaplıdır (Ana Britannica: 30).

Kubbetü's Sahra'nın içinde, Hz. Muhammed'in ve Hz. Ömer'in bayrakları ve Hz. Hamza'nın kalkanı bulunur. Mukaddes emanetleri içeren sandıklar toz içindedir. Yılda bir kere bu tozlar toplanır ve mucizevi kuvveti olan bir devay-i kül gibi azar azar satılır (Walker, 1977: 947).

Kutsal kaya Sahra, orta mekânı hemen hemen tümüyle kaplar. Ahşap bir çerçeve içine alınmıştır. Biçimi düzgün değildir; kuzey-güney doğrultusunda boyu 18 metre, doğu-batı doğrultusunda eni 13,50 metre kadardır. En alçak noktası döşemeden 1,25 metre, en yüksek noktası da 2 metreye taşar. Güneydoğusundaki ayağın dibinde yer alan 11 basamaklı bir merdivenle altındaki mescide inilir; buradaki başka bir merdivenle de kubbeye çıkılır (Ana Britannica: 30).

Mescidin ortalama yüksekliği altı kademdir (takriben bir ayak boyu kadar olan eski bir uzunluk ölçüsü) ve tavanında Hz. Muhammed'in başının izi görülmektedir. Zemin mermer ile döşelidir. Duvarları kireç ile badana edilmiştir. 62 insanın sığabileceği rivayet edilir. Burada sahrayı altından tuttuğu söylenen ince bir sütun da göze çarpar (Walker, 1977: 947). Burada bulunan düz bir mermer blok üzerine işlenmiş mihrap, ilk olma özelliğiyle İslam sanatı tarihi açısından büyük bir önem taşımaktadır (Bozkurt, 2002: 305).

Kubbe başlangıcının zeminden yüksekliği 20,40 metre, tepe noktasının yüksekliği 35.30 metredir; aleminin boyu ise 4.10

metredir. Geçmişte üzeri kurşun ve altın kaplamalı veya sade bakır levhalarla örtülen kubbe, günümüzde nitrik asitle sarartılmış altın görünümlü alüminyum plakalarla kaplıdır (Bozkurt, 2002: 307).

Kubbetü's Sahra'yı 691'de Emevi halifesi Abdu'l Melik yaptırmıştır. 831'de Abbasi halifesi Memun onarttırmıştır. 1099'da Haçlıların Kudüs'e girmesinden sonra yapı kiliseye çevrilmiştir. Sahra'nın üstüne mermer bir atlar (sunak) yapıldı; altındaki mahzen küçük bir şapel (tek mekândan oluşan küçük kilise) haline getirilmiştir. 1187'de kenti Haçlılardan geri alan Salaheddin Eyyubi burasını yeniden camiye dönüştürerek, ilk namazı kılmıştır. Daha sonra çeşitli onarımlar gören yapıya Osmanlılar da önem vermişlerdir. İlk kez Kanuni döneminde (1520-66), bir kez de 1920'lerin başında tümüyle elden geçirtmişlerdir. Bu sonuncu onarımı gerçekleştiren, dönemin ünlü mimarı Kemaleddin Bey'dir (Ana Britannica: 30).

KAYNAKÇA

Ana Britannica, "Kubbetü's-Sahra", C.14, s.102.

----------, "Mescid-i Aksa", C:15, s. 605.

Bozkurt, N., "Kubbetü's Sahre", *DİA,* C: 26, Ankara 2002, ss. 304-308.

----------, "Mescid-i Aksa", *DİA*, C: 29, Ankara 2004.

Can, Y., *İslâm'ın Üç Kutsal Mabedi*, İstanbul, 2008.

Can, Y.- Gün, R., *Ana Hatlarıyla Türk İslam Sanatı ve Estetiği*, İstanbul, 2011.

Can Y. - Yılmaz M. , "Müslümanların Fethedilen Topraklarda Mevcut Gayri İslam Mabetlere Yaklaşımı", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, VIII/3, s.30-31

Creswell K., Allan J. W, *A Short Account Early Muslim Architecture*, Egypt 1989.

Diez, Ernst, "Mescid", *İslam Ansiklopedisi*, C: 8, İstanbul, 1979.

Güngör M., *Süleyman Mabedi*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Ankara 2005.

Sevinç T., “Mescidü’l-Aksa ve Kubbetüs-Sahre Camilerinde İmar ve Tamir Faaliyetleri (1720 ve 1742)”, Batman Üniversitesi, *Yaşam Bilimleri Dergisi*; Cilt 6 Sayı 1 s.111-137 (2016).

Yetkin, S. K., *İslam Mimarisi***,** Ankara 1959.

----------, *İslâm Ülkelerinde Sanat,* 1984.

Walker, J., “Kubbetü’s Sahra”, İslam Ansiklopedisi, C. 6, İstanbul 1977, ss. 123.

Sürdürülebilir, Dengeli ve Kapsayıcı Büyüme Eğitim Ekonomi ve Finans Girişimcilik ve İş Hukuk Sağlık Yönetimi Spor Bilimleri Turizm ve Turizm İşletmeciliği Tarih Toplum ve Kültür Coğrafya Temel İslam Bilimleri Sosyal problemler Kadın Araştırmaları Gençlik Sorunları Etkileşim ve İlişkiler Çevre sorunları Din Bilimleri İslam Felsefesi ve Düşüncesi Mitoloji Folklor araştırması Sanat Etütleri Sanat Tarihi Araştırmaları Arkeolojik Araştırmalar Basın çalışmaları Bilgi Yönetimi Kamu Yönetimi Sosyoloji Felsefe Psikoloji İslam Tarihi İslam Sanatları Pazarlama Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler Etik ve Ahlak Değerleri Antropolojik Çalışmalar Bilim Felsefesi ve Metedolojisi Dil ve Edebiyat Türk kültürü Yabancılara Türkçe Öğretmek

Sürdürülebilir, Dengeli ve Kapsayıcı Büyüme Eğitim Ekonomi ve Finans Girişimcilik ve İş Hukuk Sağlık Yönetimi Spor Bilimleri Turizm ve Turizm İşletmeciliği Tarih Toplum ve Kültür Coğrafya Temel İslam Bilimleri Sosyal problemler Kadın Araştırmaları Gençlik Sorunları Etkileşim ve İlişkiler Çevre sorunları Din Bilimleri İslam Felsefesi ve Düşüncesi Mitoloji Folklor araştırması Sanat Etütleri Sanat Tarihi Araştırmaları Arkeolojik Araştırmalar Basın çalışmaları Bilgi Yönetimi Kamu Yönetimi Sosyoloji Felsefe Psikoloji İslam Tarihi İslam Sanatları Pazarlama Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler Etik ve Ahlak Değerleri Antropolojik Çalışmalar Bilim Felsefesi ve Metedolojisi Dil ve Edebiyat Türk kültürü Yabancılara Türkçe Öğretmek

Ana Destekçiler / Main Supporters / الرعاة الرئيسيون

Destekleyen Kuruluşlar / Partnering Organizations / بالتعاون مع الجامعات و المؤسسات العلمية

www.incsos.org kudus@incsos.org incsoskudus@gmail.com +90 212 909 46 43