



TÜRK AKADEMİSİ

Türk Akademisi Siyasi Sosyal Stratejik Araştırmalar Vakfı (TASAV)

www.tasav.org

DÜŞÜNCE DÜNYASINDA TÜRKİZ

Ulusal Hakemli Sosyal Bilimler Dergisi

Yıl/Year: 14 • Sayı/No: 65 • Ağustos/August 2023

ISSN: 1309-601X

TASAV Adına Sahibi / Owner on behalf of TASAV

İsmail Faruk AKSU

Editör / Editor

Prof. Dr. Yalçın SARIKAYA

Yazı İşleri Müdürü / Managing Editor

Konur Alp KOÇAK

Yayın Kurulu / Editorial Board

Prof. Dr. Savaş ÇEVİK

Doç. Dr. Mehmet ŞAHİN

Danışma Kurulu / Advisory Board

Prof. Dr. Mehmet ALTUNKAYA	Prof. Dr. Okan TAŞAR
Prof. Dr. Birol AKGÜL	Prof. Dr. Celal TAŞDOĞAN
Prof. Dr. Nevzat AYPEK	Prof. Dr. İlyas TOPSAKAL
Prof. Dr. Mehmet Emin ÇAĞIRAN	Prof. Dr. Turgay UZUN
Prof. Dr. Murat ÇETİNKAYA	Doç. Dr. Arif BAĞBAŞLIOĞLU
Prof. Dr. Hilmi DEMİR	Doç. Dr. Alparslan A. BAŞARAN
Prof. Dr. Mehmet EKİZ	Doç. Dr. Hüseyin KALEMLİ
Prof. Dr. Ruhi ERSOY	Doç. Dr. Hayri KESER
Prof. Dr. Mehmet GÜNAL	Doç. Dr. Hatice MUMYAKMAZ
Prof. Dr. Gökhan GÜNEYSU	Doç. Dr. Esmâ ÖZDAŞLI
Prof. Dr. Ali GÜRSEL	Doç. Dr. Arif SARI
Prof. Dr. Erkan GÖKSU	Doç. Dr. Hasan Sencer PEKER
Prof. Dr. Oğuzhan GÖKTOLGA	Doç. Dr. Göktuğ SÖNMEZ
Prof. Dr. Ragıp Kutay KARACA	Doç. Dr. M. Halit YILDIRIM
Prof. Dr. M. Hanifi MACİT	Dr. Atilla BEDİR
Prof. Dr. Ahmet Bedri ÖZER	Dr. Kürşat KORKMAZ
Prof. Dr. Yusuf SARINAY	Dr. Tuğrul KORKMAZ
	Dr. Emre ÖZSOY

DÜŞÜNCE DÜNYASINDA TÜRKİZ

Ulusal Hakemli Sosyal Bilimler Dergisi

Düşünce Dünyasında Türkiz, Türk Akademisi Siyasî Sosyal Stratejik Araştırmalar Vakfı (TASAV) tarafından hazırlanıp Nisan, Ağustos ve Aralık aylarında olmak üzere yılda üç kez yayınlanan hakemli bir dergidir. Dergimiz, *Google Scholar* ve *SOBIAD* tarafından taranmaktadır.

Düşünce Dünyasında Türkiz, bilimsel danışman kurulunda ve yayın kurulunda bulundurduğu farklı disiplinlere mensup akademisyenler ile bilimsel nitelik ve yenilikten ödün vermeyen saygın bir akademik dergi olarak İngilizce ve Türkçe makalelere ve kitap tahlillerine yer vermektedir.

Düşünce Dünyasında Türkiz; siyasî, sosyal ve ekonomik politikaların belirlenmesine, mevcut politikaların bilimsel veriler ışığında tahlil edilerek geliştirilmesine ve önemli sorunların çözümüne yönelik politika önerilerinin ortaya konmasına öncelik atfetmekte, disiplinler-arası araştırmaları teşvik etmektedir.

Sosyal bilimlerin birçok alanında hazırlanacak araştırmalara yer veren *Düşünce Dünyasında Türkiz*, bilimselliğin ilk şartı olan nesnelliği temel yayın ilkelerinden biri olarak kabul eder. Dolayısıyla dergimize yayınlanmak üzere gönderilen tüm yazılar, tarafsız hakemler tarafından en hızlı şekilde gözden geçirilir ve uygun görülmesi hâlinde telif ücretleri yazarına ödenmek kaydıyla basılı ve elektronik ortamda yayınlanır.

About the Journal

Düşünce Dünyasında TÜRKİZ is a peer-reviewed journal on social sciences published in every four months by TASAV, a non-profit think-tank based in Ankara, Turkey. The editorial board has the authority to decide which papers comply with the rules and principles of academic writing and qualified for publication in the journal. Each paper submitted for publication is subject to review of at least two undisclosed referees. Having a paper published in this journal does not require any payment to TASAV.

İletişim / Contact

29 Ekim Caddesi 2654. Sokak No: 1 Gölbaşı-Ankara/Türkiye
Tel: +90 312 460 1779 • Faks: +90 312 460 1789
www.tasav.org • iletisim@tasav.org • turkiz.dergi@tasav.org

Tasarım, Dizgi ve Baskı / Design and Printing

Vega Basım Hizmetleri • Sertifika No: 43714
Korkutreis Mahallesi Lale Caddesi No: 21/A Ankara/Türkiye
Tel: +90 312 230 0723

Baskı tarihi / Published in: Ağustos/August 2023

İÇİNDEKİLER

Yalçın SARIKAYA Editörün Notu / <i>Editor's Note</i>	7
Hasan ACER Etno-Sembolist Teori Üzerine Bir İnceleme <i>A Review on Ethno-Symbolist Theory</i> (Araştırma Makalesi)	11
Yıldırım TORUN Türk Milliyetçiliğinde Bir İdealin Anatomisi: Seyyid Ahmet Arvasi ve Türk-İslam Ülküsü <i>Anatomy of an Ideal in Turkish Nationalism:</i> <i>Seyyid Ahmet Arvasi and the Turkish-Islamic Ideal</i> (Araştırma Makalesi)	39
Dursun Can EYÜBOĞLU Dede Korkut'taki Kazılık Dağı <i>"Kazılık Dağı" in Dede Korkut</i> (Araştırma Makalesi)	91
Mustafa MAYDA & Özgün Çağlar BERKİT Dijital Medya Tabanlı Yeni Nesil Kooperatifçilik Yaklaşımı: Koop 4.0 <i>Digital Media-Based New Generation Cooperative Approach: Coop 4.0</i> (Araştırma Makalesi)	135
Merve BAHADIR Montesquieu ve Karşılaştırmalı Siyaset Bilimi Metodolojisine Katkıları Üzerine Bir Değerlendirme <i>An Evaluation on Montesquieu and His Contributions to Comparative Political</i> <i>Science Methodology</i> (Araştırma Makalesi)	181

EDİTÖRÜN NOTU

Değerli okurlar,

Düşünce Dünyasında TÜRKİZ Dergisinin 65. sayısı, siyasal ve kültürel araştırmaların ağırlık taşıdığı bir sayıdır. Farklı sosyal bilim dalları günümüzde birbirleri ile çok daha fazla içli dışlı hale gelmektedir. İletişim, halkla ilişkiler gibi alanlar, siyasal bilimlerle, pazarlama, tanıtım gibi işletme çıkışlı alanlar ise sosyoloji hatta psikoloji gibi temel disiplinlerle giriftleşebilmiştir. Bu bilimsel eğilim esasen sosyal bir gerçekten ve medenî ihtiyaçlardan doğmaktadır.

Düşünce Dünyasında TÜRKİZ Dergisi olarak bizler de her ne kadar siyasal bilimler ve bağlantılı sahalarda bir yoğunlaşmayı hedef almış olsak da, sahaların birbirlerini etkileme kapasiteleri nedeniyle kendimizi dar bir kalıba sokmamaya da dikkat etmekteyiz.

65. sayımızda, Hasan ACER'in "Etno-Sembolist Teori Üzerine Bir İnceleme" başlıklı makalesinde milliyetçilik kuramları içinde ana bir bakış açısını temsil eden etno-sembolist yaklaşım, bu yaklaşımın diğer temel yaklaşımlara yönelik itirazları çerçevesinde tahlil edilmektedir. Millet ve milliyetçiliğin anlaşılabilmesi ve teorik olarak gelişmesi açısından önemli tartışmaların önünü açan etno-sembolist kuram, büyük ölçüde ilkçi yaklaşıma bir itiraz niteliğinde ortaya çıkmıştır. Bununla birlikte milletleri milliyetçiliklerin ürünü olarak gören modernist yaklaşımla da örtüşmez ve onu da eleştirir. Milletlerin ve milliyetçiliklerin tarihi ne kadar eskise de kuramsal tartışmalar sonuca ulaşmamakta ve sosyal bilgi kendisini her zaman yenilemektedir. Siyaset biliminin özellikle milliyetçilik alanındaki araştırmacıları için derli toplu bir okuma başlangıcı olan bu çalışmaya sayımızda yer verdik.

"Türk Milliyetçiliğinde Bir İdealin Anatomisi: Seyyid Ahmet Arvasi ve Türk-İslam Ülküsü" başlıklı makalesinde, Yıldırım TORUN, Türk milliyetçiliği fikri ve ülkücü hareket açısından son derece önemli bir isim olan fikir ve siyaset adamı Ahmed Arvasi'nin

düşüncelerini incelemektedir. Makale; özellikle, milli siyaset, milli devlet, tarih, ülkü, dil, kültür, medeniyet, aile, ahlak ve eğitim gibi kavramların etrafında yapılan tahlilleri içermektedir. Arvası'nın "içtimai ırk" kavramsallaştırması, Türklerin eski inançlarındaki tektanrıcılık, İslam'a geçtikten sonra bu dine Türklerin hizmetleri gibi hususlardaki özgün görüşleri ve değerlendirmelerini içeren bu çalışma, alana yönelik araştırmacılar için keyifle okunacak bir kaynak teşkil etmiştir.

Dursun Can EYÜBOĞLU'nun "Dede Korkut'taki Kazılık Dağı" başlıklı makalesi, ilginç bir Türk kültürü araştırma makalesidir. Dede Korkut hikayelerinde geçen çeşitli yer adalarını, etimolojik, kavramsal ve coğrafi açıdan inceleyen yazar, Kazılık Dağı adını menşesini de bu yönlerden araştırmakta ve önemli çıkarımlarda bulunmaktadır. EYÜBOĞLU büyük titizlikle, hem çeşitli Dede Korkut nüshaları hem de Dede Korkut hikâyeleri üzerine yapılmış çeşitli incelemeleri taramış ve Kazılık toponiminin izini sürmüştür. Yazar adeta bizi Türkistan'dan Anadolu'ya uzanan geniş Türk coğrafyasındaki dağlardan aşırmakta, koyaklardan geçirmektedir. Kaz, Kuz, Gu, Gaz, Guz sözcükleri ve bunlarla bağlantılı ifadelerin işaretleriyle Dede Korkut'un coğrafyası üzerine tahminlerde bulunmaktadır. Her ne kadar bir kültür araştırması olsa da, yazar bu makalesinde bizim şu gerçeği de hatırlamamıza vesile olmaktadır: Toponimler, yurtların kimlikleridir. Toponim hassasiyeti günümüzde dahi büyüklü küçüklü devletlerin dış siyasetlerinde kendini göstermektedir.

Mustafa MAYDA ve Özgün Çağlar BERKİT'in "Dijital Medya Tabanlı Yeni Nesil Kooperatifçilik Yaklaşımı: Koop 4.0" isimli makaleleri oldukça eski bir iktisadi kavram ve usül olan kooperatifçiliğin dijital medya tabanlı gelişen yeni ekosistem içinde çağa uygun bir anlayışla yeni örgütlenme modelleri geliştirmesi gerektiğine odaklanan ve bunun için bir istikamet belirlemeye çalışan bir incelemedir. Kooperatifçiliği ulusal ve uluslararası düzeyde, devlet ve özel teşebbüs bakımından değerlendirmekte,

günümüz ihtiyaçlarına uygun yeni bir yol tavsiyesinde de bulunmaktadır.

Merve BAHADIR'ın "Montesquieu ve Karşılaştırmalı Siyaset Bilimi Metodolojisine Katkıları Üzerine Bir Değerlendirme" başlıklı araştırma makalesi, gerek siyaset biliminde gerekse uluslararası ilişkiler alanında özgün bir yeri olan karşılaştırmalı araştırma metodolojisine ve bunun esaslarını oluşturan Fransız düşünür Montesquieu'ye ışık tutma gayretindedir. Siyaset bilimi alanındaki ününü hukuk, toplum ve yönetim alanındaki karşılaştırmalı araştırmayla temin etmiş olan ünlü düşünür aynı zamanda kuvvetler ayrılığı prensibinin de temayüzünü sağlayan isim olarak kabul edilir. Onun karşılaştırmalı siyaset bilimi anlayışı elbette 17. Yüzyılda ortaya çıktığı seviyede durmamaktadır ve devamlı suretle gelişmiştir. Ancak bir bilimsel metod, dayandığı temellerin mukavemeti ölçüsünde uzun ömürlü olmaktadır ki, karşılaştırmalı siyaset de böyle kuvvetlidir. Yazar'a, bilhassa genç araştırmacıların istifade edebileceğini düşündüğümüz eseri için teşekkür ederiz.

65. Sayımızın okurlarımız ve akademik hayatımız açısından faydalı olmasını diliyoruz. Bu vesileyle, çalışmalarıyla okurlarımızın ve konuyla ilgili akademisyenlerin yararlanmalarını temin edecek kıymetli yazarlarımıza, Yazı İşleri Müdürümüz Sayın Konur Alp KOÇAK'a, başta Doç Dr. Mehmet Şahin olmak üzere Yayın Kurulu üyelerimize, sayı hakemlerimize, dergimizin tasarım ve basım işlerini gerçekleştiren kıymetli çalışanlara şükranlarımı sunuyor, bir sonraki sayımızda buşuşmak üzere iyi okumalar diliyorum.

Prof. Dr. Yalçın SARIKAYA

Editör



Düşünce Dünyasında
Türkiz
ULUSAL HAKEMLİ SOSYAL BİLİMLER DERGİSİ



DÜŞÜNCE DÜNYASINDA TÜRKİZ

Ulusal Hakemli Sosyal Bilimler Dergisi

Yıl/Year: 14 • Sayı/No: 65 • Ağustos/August 2023
ISSN: 1309-601X

ETNO-SEMBOLİST TEORİ ÜZERİNE BİR İNCELEME

A Review on Ethno-Symbolist Theory

Hasan ACER

Bilim Uzmanı, Gümüşhane Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi,
Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü
Gümüşhane.

acerhasan3@gmail.com

ORCID: 0000-0002-3941-5444

Makalenin Türü: Araştırma Makalesi

Gönderim Tarihi: 27.03.2023

Kabul Tarihi: 23.05.2023

DOI: 10.59281/turkiz.1271822

Kaynak göstermek için:

Acer, A., (2023). Etno-Sembolist Teori Üzerine Bir İnceleme.
Düşünce Dünyasında Türkiz, 14(65): 11-36.

İletişim / Contact

29 Ekim Caddesi 2654. Sokak No: 1 Gölbaşı-Ankara/Türkiye
Tel: +90 312 460 1779 • Faks: +90 312 460 1789

www.tasav.org • iletisim@tasav.org • turkiz.dergi@tasav.org

ETNO-SEMBOLİST TEORİ ÜZERİNE BİR İNCELEME

A Review on Ethno-Symbolist Theory

Hasan ACER

Bilim Uzmanı, Gümüşhane Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi,
Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü
Gümüşhane.
acerhasan3@gmail.com
ORCID: 0000-0002-3941-5444

Özet

Milliyetçik, dünyayı etkisi altına alan ideolojilerden biri olarak düşünülmektedir. Aynı dili konuşan, aynı kültürü paylaşan insanların gruplar halinde bir araya gelerek, ortak gelecek inşası için kullandıkları temel sav, bu değerler ışığında milliyetçilik etrafında birleşmek şeklinde görülmektedir. Millet in ve milliyetçiliğin nasıl var olduğu, ne zamandan beri varlığını koruduğu soruları ise bilim insanlarını bu konudaki sorulara cevap aramaya itmiştir. Dünyayı temelden etkileyen milliyetçilik fikri, halen tartışma konusu olarak sıcaklığını korumaktadır. Bu doğrultuda ilkçi, modernist ve etno-sembolizm adı altında temel teoriler geliştirilmiştir. Bu makalede ise millet ve milliyetçiliğe dair sorulara yanıt arayan etno-sembolizm teorisinin eleştirileri üzerinden ortaya serdiği düşünceye değinilmeye çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Millet, Milliyetçilik, Etno-sembolizm.

Abstract

Nationalism is considered as one of the ideologies that influence the world. People those come together as groups that speak the same language, share the common culture, and the main argument they use for building a common future is seen as uniting around nationalism under the light of these values. The questions of how the nation and nationalism existed and how long it has been in existence have prompted scientists to search for answers to the questions on this subject. The idea of nationalism, which fundamentally affects the world, still retains its warmth as a topic of discussion. In this direction, theories have been developed under the names of primordialist, modernist and ethno-symbolist. In this article, it will be tried to address the idea of the ethno-symbolist theory, which seeks answers to questions about nation and nationalism, through its criticisms.

Keywords: Nation, Nationalism, Ethno-symbolism.

Giriş

Siyaset bilimi açısından oldukça eski olsalar da, millet ve milliyetçilik kavramlarının oluşum süreçleri, kitlelere etkileri ve siyasal alandaki güçleri, günümüzde dahi ciddi bir tartışma konusu olmaya devam etmektedir. Milletlerin tarihsel süreçte nasıl ve ne şekilde oluştukları, milletin mi milliyetçiliği doğurduğu ya da milliyetçiliğin mi milleti meydana getirdiği gibi sorular halâ, en yaygın tartışma alanları arasındadır. Bu soruların cevaplanabilmesi adına bazı düşünür ve yazarların bir takım teoriler geliştirdikleri de bilinmektedir.

Tarihsel süreç içerisinde farklı bakış açıları ile millet ve milliyetçilik üzerine görüşler bildirilmiştir. Bu bağlamda ilkçi olarak nitelendirilen ve milletin insanlık tarihi kadar eski ve sürekli var olan, duyu organları kadar doğal olduklarını varsayan yaklaşımlar karşımıza çıkmaktadır. Buna mukabil olarak modernist düşünürler milletin, ilkçilerin iddiasının aksine eski

olmadığını, sanayi devrimi ve Fransız ihtilali neticesinde modernizmin ürünü olduklarını vurgulamışlardır. Bir ara yol olarak da bu iki teorinin belirli ilkelerinden hareketle etno-sembolcü yaklaşım ortaya çıkmıştır. Bu düşünceye göre ise, milletler ilkelerin iddiası gibi tarihin eski çağlarına kadar giden bir olgu olmaktan ziyade, modernistlerin savunduğu, modern dönemin ürünü olduklarını söyledikleri görülmektedir. Modernistlerden farklı olarak ise, millet ve milliyetçiliğin modern dönemin ürünü olmakla birlikte, kökleri etnik bağlamda eskiye dayanan, köklü geçmişe sahip etnik yapıların modern süreçlerle harmanlanarak yeni bir şekil almış hali olarak görmektedirler.

İlkçi kuramcılar ve savları, modernist teorinden kronolojik olarak daha önce ortaya çıkmıştır. Bazı düşünürlere göre ilkçi yaklaşım içerisinde üç farklı görüş bulunmaktadır. Bunlar ise; doğalcı, biyolojik ve kültürel olarak isimlendirilmektedir. Doğalcılık bu yaklaşımlar içinde en sert bakış açısına hâkim olan görüşe sahiptir. Zira doğalcılığa göre milli kimlikler doğaldır ve hangi milli kimliğe ya da etnik kökene bağlı bulunduğu önceden bellidir. Etnik kimliğin doğal oluşu, farklı etnik yapılarında doğal olarak karşılanmasını düşündürür, bu noktada ise kendinden ayrı olanı dışlamakta bir o kadar doğal olarak algılanmaktadır. Biyolojik görüşe göre ise etnik yapının birbirine olan bağlılığını genetik yönlendirmelerde aramaktadır. Bu görüşe göre aynı etnik ve genetik değerlere sahip bireyler ortak kültürel değerlerden dolayı kendine yakın hissettiği bireyler ile güçlü bağlar geliştirirler. Kültürel yaklaşıma göre ise bireyler arasında ki kuvvetli ortak bağ hissi verilidir. Birey içinde bulunduğu toplumun değerlerine bağlıdır ve bu duygusal bir yakınlıktır. Menfaat ve çıkarlardan ziyade ahlaki, duygusal bir hisler bütünlüğünden söz edilmektedir. Fakat ilkçi yaklaşımın belirli ilkeleri özellikle, milletlerin tarihsel süreçteki varlıkları modernizmle temel bir farklılık noktası olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu anlamda ilkçi teori ve teorisyenlerinin

düşünceleri modernist teorinin savlarına, belirli oranda eleştirel bir yaklaşım olarak değerlendirilebilmektedir.

Modernist kuram içerisinde ise birden fazla düşünür ve görüş bulunmaktadır. Bu kuramı benimseyen düşünürlerin ortak noktası ise millet ve milliyetçilik düşüncesini, tarihsel süreç içerisinde var olan, etnik kökenler yerine, modern döneme ait yapılar olduğu kanaatidir. Genel itibariyle modernist yazarlar kuramları açıklarken tek bir etkene vurgu yapmaktadır. Ortak noktaları ise daha önce de belirtildiği üzere milletler ve milliyetçiliğin modern süreçlerden önce var olmadığı, modernizmin ürünü olduğu düşüncesidir. Modernist düşünceye göre milliyetçilik, sanayi devrimi, kapitalizm, merkezi devletlerin oluşması gibi modern döneme ait ya da modern sürecin ürünü olarak kabul edilmektedir. Milliyetçiliği modern dönemin koşullarından kaynaklanarak oluştuğunu dolayısıyla milletlerin ise ancak bu koşulların yaşandığı dönemde var olan bir gerçeklik olduğunu iddia etmektedirler.

Modernist düşüncenin temel varsayımlarını şu şekilde belirtebiliriz; milletler ve milliyetçilik modern dönemin ürünüdür ve Fransız ihtilalinden sonra ki süreçte var olmuşlardır. Milletler ve milliyetçilik sanayileşme, kapitalizm ve kitleli iletişimin yaşandığı süreçlerin getirisiidir. Son olarak ise modernliğin getirdiği ihtiyaçları karşılamak için millet tasarlanmış ve buna en uygun aracın ise milliyetçilik olduğu iddia edilmektedir. Görüldüğü üzere modernist düşünürler modern çağın gereksinimi ve elitlerin iktidar savaşında en etkili güçleri olarak millet ve milliyetçiliği görmektedirler.

Buna ek olarak etno-sembolcü yaklaşım genel olarak ilkçi ve modernist teoriye bir ara yol olarak ortaya çıksa da esasen ana görüşleri modernist yaklaşımlara tepki ve modernist kurama eleştiri şeklinde kendini konumlandırmıştır. Bu doğrultuda ilkçi ve modernist kuramın içeriğine detaylı bir giriş yapmadan, etno-sembolcü teorinin ilkeleri incelenemeye çalışılacaktır. İlk olarak

etno-sembolizmin ilkelerine ve önemli düşünürlerine değinilecektir. Sonrasında ise etno-sembolcü teorisinin ilkçi ve modernist teoriye getirdiği eleştiriler üzerinden, etno-sembolizmin içerdiği ilkeler incelenmeye çalışılacaktır.

1. Etno-sembolcü Teori

Etno-sembolcü yaklaşıma göre, milletlerin oluşumu sürecindeki sübjektif değerler ile milliyetçiliğın ayırt edici vasıfları, etnik unsurların devam edip etmedikleri fikriyle ilgilenir. Bu şekilde toplumsal ve kültürel varlıkların tarihsel süreç içerisinde kendi varlıklarını koruma süreçlerini anlamaya ve açıklamaya çalışmaktadır. Etno-sembolcü düşünürler milletlerin tarihsel serüvenini dikkatle inceleyerek, etnik kökenlerini irdeleyerek modern milletlerin ortaya çıkışlarını açıklamaya çalışmaktadır (Ertan ve Örs, 2018: 78-79).

Öncelikle etno-sembolcü yaklaşım incelenirken, terimin taşıdığını manayı ifade ederek başlamanın faydalı olacağı düşünülmektedir. Bu noktada ise etno-sembolcü terimi, milliyetçiliğı izah etmek için geliştirilen yöntemleri incelerken etnik geçmişe değinen ve vurgu yapan düşünürleri ifade etmek için kullanılmaktadır. Etno-sembolcülük terimi, kavram olarak milliyetçiliğın incelenip, analiz edilmesinde etnik geçmişe ağırlık veren teorisyenleri belirtmek için kullanılan bir ifadedir (Korkmaz, 2014: 63). Etno-sembolcü yaklaşımı benimseyen düşünürlerin milliyetçiliğı izah ederken kullandıkları argümanlar ve vurgu yaptıkları temalar genellikle benzerlik göstermektedir (Özkırmılı, 1999: 194-195).

Etno-sembolcü kuram, ilkçi ve modernist kuramın ortasında bulunan, bir ara yol şeklinde ortaya çıktığı görülmektedir. En önemli düşünürü Anthony D. Smith olarak değerlendirilmektedir. Smith'e göre milletler on dokuzuncu yüzyılın ürünüdür. Fakat kökleri çok daha eskiye dayanan etnik yapıları kabul eden düşünür, bu eskiye dayalı etnik kimlikler ile millet arasında bir bağ olduğunu savunmaktadır. Pek çok topluluğın millet oluşumunu

tamamlayamadığını vurgulayan düşünür, modern millet ve milliyetçiliklerin çok daha eskiye dayanan etnik yapılarla derin bir ilişkisi olduğunu da vurgulamaktadır (Akıncı, 2014: 143).

1.2.Etno-sembolizm ve Armstrong

Amerikalı siyaset bilimci olan John Armstrong, önemli sayılan eseri Nations Before Nationalism' de milletlerin tarihsel gelişimini incelemeye çalışırken bu süreci antik çağlara kadar indiren, uzun ve geniş bir zaman sürecinde incelemeyi hedeflediğini belirtmiştir. Bu ise o güne kadar modernist teoriye yöneltilen ilk eleştirel yaklaşım olarak bir hayli öneme sahiptir. Milletlerin, milliyetçilikten önce de var olduğunu ileri süren Armstrong, modernist yazarlar ile milletin icat edildiği tarih konusunda anlaşmazlığa düşmektedir. Ve yazara göre etnik bilinç uzun bir geçmişe dayanmaktadır. Armstrong'un ortaya koyduğu eserler ve yaklaşım tarzı ile milletlerin oluşumu, etnik yapılarla olan ilişkilerinin anlaşılması noktasında, bu kavramların anlaşılabilmesini, tarihsel süreç içerisinde değerlendirilmesi gerektiğini vurgulaması, önemli bir aşama olarak milliyetçik kuramları arasındaki yerini almıştır (Özkırımlı, 1999: 197-201).

Armstrong'a göre milletler tarihsel sürecin antik dönemlerini kapsayacak şekilde derin bir alanda incelenmelidir. Etnik bilinç eski dönemlere kadar uzanan bir birikime sahiptir. Günümüzdeki milliyetçilik ise bu birikimden teşekkül eden bütün siyasi ve sosyal örgütlenmeye yön veren ana etkidir. Armstrong'un süreklilik vurgusu önemli bir argüman olarak karşımıza çıkmaktadır (Kaya, 2020: 180-185). Ona göre milletin ya da milletlerin tarih içerisindeki gelişimi, antik çağlara kadar uzanan geniş bir zaman dilimine yayıldığını işaret etmektedir. Bu süreç neticesinde ulaşılan milliyetçilik insanlar tarafından geliştirilen, tüm siyasi ve içtimai teşkilatlanma biçimlerine yön veren etnik bilincin son tezahürüdür. Bahsi geçen bilincin karakteristik özelliği olarak ise; kalıcılığından ve devamlılığından bahsedilmektedir. Armstrong'a göre etnik kimlikleri oluşturan kültürel ve biyolojik bileşenler, değişen zaman ve mekânla bağlantılı olarak farklılaşarak gelişebilir. Etnik kimliğin varlığının

devamı ise mekânsal ilişkileriyle doğrudan ilintilidir. Netice itibariyle bir etnik kimlik ayırt edici unsurlar ve kültürel özellikler bağlamında ötekilere göre farklılıklarını muhafaza ettikleri sürece varlıklarını korurlar (Korkmaz, 2014: 64).

1.3.Etno-sembolizm ve Smith

Anthony D. Smith, milliyetçilik alanındaki çalışmalar da etno-sembolcü yaklaşımın en güçlü temsilcisi konumundadır. Smith, etnik kimliklerin dayanıklılığını vurgular. Dayanıklı olmaları süreç içerisinde hiçbir değişiklik geçirmediği anlamına gelmemektedir. Burada önemli olan çeşitli etkenlerle gerçekleşen değişimin kültürel devamlılığı ne ölçüde etkilediğidir (Altunoğlu, 2010: 1-7).

Smith millet kimdir sorusuna verilecek cevabın, milletin etnik kökenlerinde aranması gerektiğini söyler. Etnik topluluğun oluşumunun ise birleşme ve bölünme yoluyla gerçekleştiğini söyler. Burada ise şehir devletlerini örnek gösterir. Farklı birimlerin bir araya gelmesini ya da kavimlerin genişlemesini örnek göstererek bir birimin diğerini yutmasından bahsetmektedir. Bunlara ek olarak ise etnik grupların oluşumuna dini ve siyasi ayrılıkların, bölünmelerin de sebep olabileceğini vurgulamaktadır (Özkırmı, 1999: 204).

Smith'e göre millet tarihseldir. Kendinden çok daha önce var olan etnik grupların takipçisi ve mirasçısıdır. Millet önceden beri var olan etnik grupların değerlerini kendinde toplayarak dönüşüm sağlamıştır. Modern öncesine ait olan mit ve sembollerini kendinde toplamaktadır. Milliyetçilik ise bu değerlere yeniden hayat vermiştir. Canlanmasını ve bu değerler ışığında bir araya gelmek ve kendi değerlerini yüceltmek hissinin diriltmiştir. Bu duruma örnek olarak ise Ermeni milliyetçiliği ve Siyonizm'i göstermektedir (Smith, 2017).

Milletlerin geçişlerini modern dönem öncesindeki etnik kökenlerine dayandıran Smith, etnikleri izah ettikten sonra etniklerin, uluslar ile bağlantılarını modernizm ekseninde izah etmeye çalışmıştır. Aslında etno-sembolcü düşüncenin mantığı, burada kendini daha iyi ifade etmektedir. Nihayetinde milliyetçiliğin çıkış noktası nazarında ilklere benzer bir şekilde, modern öncesi

döneme dayanmasına karşın, sonuçları modernizm ile birlikte ortaya çıkan bir olgudan bahsedilmektedir (Korkmaz, 2014: 66).

2.Etno-sembolizm ve Milliyetçilik Teorilerine Eleştirileri

Çalışmanın buraya kadar ki kısmında etno-sembolcü kuramın genel ilkelerinden ve ilkçi ve modernist yaklaşımların ortasında bulunarak bir ara yol şeklinde ortaya çıktığından söz edilmiştir (Akıncı, 2014: 143). Bununla beraber etno-sembolcü yaklaşım, esas olarak temel görüşlerini modernist teorilerin eleştirisi üzerinden yola çıkarak oluşturmuştur denilebilir. Dolayısıyla bu aşamada etno-sembolizmin, modernist teoriye yönelttiği eleştiriler aynı zamanda kendi temel görüşlerini de oluşturmaktadır. Modernist yazarların etno-sembolcü terimini ve yazarlarını ciddiye almamakla beraber bu teorisyenleri eskilci veya etnikçi olmakla itham ettikleri görülmektedir. İlkçi düşünürler ile etno-sembolcülerin temelde ele aldıkları konuların birbirine yakınlığı ve milletlerin gelişim süreçleri, modern milletlerin doğuşunun etnik geçmişlerinden bağımsız olmadığı gibi meselelerdeki ortak beyanı bu noktada önemlidir. Etno-sembolcü düşünürleri ilkçilerden ayıran modernistler gibi modern milletleri, modern çağın ürünü olarak kabullenmeleridir. Etno-sembolcüler, modernist düşünceden ayıran ise modern süreçlerin açıklanmasındaki düşünce yapısının yenilenmesine yönelik söylemleri ve bu süreçte etnik bağların sanılanın aksinde daha kalıcı ve kuvvetli oluşunun göz ardı edilmesinden kaynaklanmaktadır (Özkırımlı, 1999: 194-195).

Daha önce belirtildiği üzere aslında etno-sembolizm, modernizme tepki olarak ortaya çıkmıştır. Ele aldığı konular ağırlıklı olarak modernizmin eleştirisi üzerinedir. Etnisite vurgusunu öne çıkararak milletlerin oluşumunu anlamının köklü ve tarihsel etnik harita yardımıyla mümkün olabileceğini söylemektedir. Modern ulusların karakteristik yapılarını açıklarken antik dönem etnik yapılarla ve modern öncesine etnik kökenlerin etkilerinin vurgusuna işaret etmektedir. Geçmiş, bugünkü siyasi emellerle manipüle edilebilse de modernistlerin iddiası gibi icat edilmiş gelenekler gerçeği yansıtmaz.

Milletler geçmişte de vardı. Fakat farkındalık düzeyindeki değışimler, milletlerin bunu eyleme dökmesine sebep olmuştur (Kaya, 2020: 181-183).

Millet ve milliyetçiliğin modern öncesi dönemle olan bağıını irdeleyen tek isim Smith değildir. Bu konuda önemli çalışmalara imza atanların başında Azar Gat gelmektedir. Modern öncesi dönemde imparatorluk ve krallıklardaki iktidar yapılarının neredeyse büyük çoğunluğunun belirli bir etnik çekirdekten beslendiklerini ve siyasi örgütlenme de son derece önemli olduklarını vurgulamıştır. Modern öncesi dönem incelemelerine etnik gruplar ve şehir devletlerinin yapısına değinerek devam eden Gat ortak bir kökene sahip grupların, etnik bir alanı bölüşerek küçük farklara sahip olduğunu söylemektedir. Şehir devletleri aslında aynı etnik gruba aittiler ve buldukları yerde yabancıları farklı bir sınıf olarak görmektedirler. Aynı etnik gruba mensup olup birbirlerine düşmanca tavır sergileseler dahi dış rakipler karşısında ittifaklar yaparak uzun süreli ve kalıcı bir birlikteliğe de meyilli olduklarını anlaşılmaktadır. Özellikle Mısır ve Sümerlere atıfta bulunarak aynı etnik yapıya sahip olmalarına rağmen birkaç ayrı şehir devleti meydana getirdiklerini vurgular. Düşünür Mısır, Sümer, Çin ve Afrika'daki modern öncesi yapıları inceleyerek Avrupa dışında kalan bölgelerde uluslaşma ve devletleşme süreçlerinin izini sürerek eleştirisini gerçekleştirmişdir (Gat, 2019: 94-160).

Gat'a göre modernistlerin hatası modern öncesi dönemde görülen ülke ya da devlet oluşumları özelinde ortak kimlik, dayanışma bilinci ve akrabalık bağlarının paylaşılan kültür temelinde var olup, olmadığı noktasıdır. Ona göre ilk devletler ve etnik gruplar arasında güçlü bir etkileşim vardır. Bu etkileşimin ana noktası ise ortak akrabalık ve kültürel yakınlıktan kaynaklanan dayanışmadır. Modern öncesi ve sonrası yapılar arasında elbette ki farklılar vardı. Özellikle modern öncesi etnik gruplar ve millet oluşumları kendi dönemleri içerisindeki özellikleri barındırmaktadır. Bilhassa dini görüşlere olan bağlılıklar manasında, din kaynaklı dünya görüşüne gömülmüşlerdir denilebilir (Gat, 2019: 291-292).

Modernist teoriye etno-sembolcülerce yöneltlen eleştiriler içerisinde bir başka yaklaşım ise şu şekilde görülmektedir. Modernist teoriye göre milletler ve milliyetçilik, modern sanayi toplumlarının, teşkilatlanma ihtiyacı ve toplumun bütünündeki okur-yazarlık oranının artışıyla ilintilidir. Ruhban sınıfı ile aristokrat sınıflar arasındaki ayırım, tarım toplumlarının üretim araçları ile kültürel birikimi vesilesiyle oluşturduğu modern öncesi toplum ve hükümet yapısıyla, sanayi toplumu arasındaki farkları, sanayi toplumunun büyüme odaklı ilerleyişi ve temel beklentisinin maddi anlamdaki becerisinden kaynaklanmaktadır. Bu ve benzeri görüşleri doğrultusunda modernist teori millet ve milliyetçiliği açıklamaya çalışan sosyal bilimlerde egemen yapıyı temsil etmektedir. Bu duruşa karşı itirazların olmaması muhtemel değildir. Etno-sembolist yaklaşım bu bakımdan milliyetçiliği özellikle ideolojik olarak yeni bir yaklaşım olduğunu kabul etmektedir. Fakat etnik bağlılıktan kaynaklanan, milli hissiyatın yükselişinin emarelerini bazı Batı Avrupa devletlerinde modern öncesi çağda da görüldüğünü de vurgulamaktadır. Örnek vermek gerekirse başta Fransa, İngiltere, İspanya gibi devletlerde dinsel ve bürokratik yapılar arasında, kültürel ve politik cemaat bağlamında, millet düşüncesine bağlılık atfeden tartışmaların varlığından söz edilmektedir (Smith, 2002: 36-37).

Etno-sembolcü yaklaşımın en ciddi ve önemli temsilcisi konumundaki Anthony D. Smith, milletlerin oluşum süreçlerini irdeleyerek, modern öncesi oluşum aşamalarını tamamlayan yapılarla ilintili olduklarını belirtmektedir. Ona göre etnik ve milletler birbiriyle bağlantılı yapılardır. Aralarında benzerlik ve farklılıklar elbette ki vardır. Düşünürüne göre millet, tıpkı etnikler de olduğu gibi ortak değerleri ve hatıraları olan yapıdır. Etnikler de ülkeyle olan bağ sembolik iken, bu bağ milletlerde kesinlik içinde net bir şekilde kuvvetlidir. Ve milletler her zaman bir etniye gereksinim duyarlar. Bununla birlikte etnik bir geçmişe ihtiyaç olmadan milletin oluşabileceği durumları da izah etmeye çalışan düşünür özellikle Amerika ve Arjantin gibi ülkeleri örnek göstermiştir. Bu ülkelerde milletin Avrupa'dan gelen göçmenlerin kültürel birikimlerinin bir

araya getirilmesiyle oluştuğuna işaret etmektedir. Bu durumda, yani farklılığı ortaya koyacak bir etninin olmadığında milleti kurma işinin seçkinler eliyle geręekleřtiđini, bunu yaparken de ayırt edici Meksikalı, şilili kùltürü oluşturmak ve sözde millete ait özellikleri öne çıkarma gereğinin doğduğunu vurgulamaktadır. Bu ve benzeri örneklerle Smith, milletin kökenlerini modern öncesi dönemde aranması gerektiğini üç sebeple belirtmektedir. Bunlardan birincisi, tarihsel olarak ilk milletler modern öncesi bir dönemde etnik çekirdeklerden hareketle oluşmuştur. Kùltürel olarak güçlü ve etkin olan bu milletler sonraki süreçlerde dünyanın başka yerlerinde millet kurma süreçlerinde etkili olmuşlardır. İkincisi ise, bu etnik model dünyanın pek çok yerinde varlığını modern döneme kadar koruyarak gelen toplulukları, modern öncesi dönemde halka, millete ait bir zemine oturtmanın kolaylığına işaret etmektedir. Son olarak ise millet olmakla gurur duyulabilecek öneme sahip bir etnik geğmişin olmadığı yerlerde dahi elde olan malzeme ile tarihi ve kùltürel birikimi olan topluluklarla ilgili mitoloji ve sembolizm yaratma ihtiyacı adeta milli beka ve birliğin esas şartıymışçasına önemli hale gelmiştir. Bu nedenle etnik köken olmadan millet olma süreci yarım kalırdı. Bu ve benzeri yorumlarla Smith, modernistlerin iddiası olan milletlerin modern dönemin ürünü oldukları savını çürütmeye çalışmaktadır (Smith, 1994: 70-73).

Smith modern öncesi millet oluşumlarını incelerken farklı ÷lke ve milletlerin veya halkların oluşum süreci ve geğirdiği evreleri detaylı bir şekilde, titizlikle incelemeye çalışmıştır. Bunu yaparken millet üzerine yapılan tanımlamalardan yola çıkarak her bir argümana ait verileri süzerek belirli bir yöntemle modern öncesi döneme ait yapıların varlığını irdelemektedir. Özellikle İngiltere ve benzeri ÷lkelerin yapısıyla, antik dönem etnik yapıları arasında inançsal bağlantılar kurarak millet oluşumlarının devamlılığına atıfta bulunmaktadır. Etnik yapıların inançsal boyutta seçilmiş halk kùltlerine atıfta bulunarak, bu kùltün çeşitli çevreler de farklı varyantlarla kendini gösterdiğini söylemiştir. Ve bu ilahi kaynaklı geğünün sık sık karşılaşılan ve bir o kadar da güçlü olan kùltürel

kaynağın sonraki milliyetçilikler için de kutsal bir dayanak olduğunu söyler. Burada kutsal dayanağın içeriğinin yerel dillerin ve dinin bileşiminden oluştuğunu vurgular. Modern milliyetçilik düşüncesi ortaya çıkana kadar ki süreç içerisinde incelediği yapıların aslında seçilmişlik inancını sergilediğini ve bu temel inanışın modern milletlerin oluşumunda temel kaynaklardan biri olduğuna dikkatleri çekmiştir (Smith, 2018: 157-176).

Etniden millet oluşumuna geçen evrelerde beslenen kültürel kaynakları irdeleyen Smith'e göre etnik seçilmişlik miti, kutsal sayılan belirli bir toprağa bağlılık, geçmişte görülen parlak günlere özlem ve toplumsal kahramanlığa duyulan hasret ve kutlu bir geleceği inşa edebilmek için hem bireysel hem de kitlesel fedakârlıkta yenilenmenin önemine dikkatleri çekmektedir. Ve bu kaynakların tarihten beri var olduğunu, milliyetçilerin bunları icat etmediğini söylemektedir (Smith, 2018: 336).

Bir diğer eleştiri ise modernist teorinin araçsalcı yapısıyla alakalı olarak karşımıza çıkmaktadır. Modernistler gelişen dünyada gittikçe artan ilişkiler bağlamında milliyetçiliği dinamik yapısı ve akılcı olmayan doğasına dair açıklamalardan kaçınılmaktadırlar. Oysa yeryüzünde çok sayıda insan yurtları için ya da ülkeleri için kendi yaşamların feragat etmiş ya da hayatlarını feda ettiği ifade edilmektedir. Burada ki bir diğer önemli mesele ise insanların kendi çıkarları ya da bölgesel menfaatler için değil de bu feda girişimlerinde neden milliyetçiliği veya etnik aidiyeti tercih ettiği sorusuna modernistlerin cevap veremeyişidir. Bu ve benzeri savlara ek olarak şunlarda söylenmektedir. Kişi neden asla gerçekleşmeyeceğini bildiği bir takım azınlık emeller için ölmeye hazırdır. Bu noktalarda modernist teorinin araçsalcı yapısının eksikliği görünmektedir. Burada elitlerin yaptığı yönlendirme ve yüksek kültürlerin etkisi devreye girse bile, sadece elit ve üst kültür gruplarının çıkarları ve manipüle etkisi görülse de alt grupların, güçsüzlerin çıkarları ve görüşlerinin göz ardı edildiği görülmektedir. Bu grupların kendilerine ait siyasi ve kültürel değerleri ve sembollerinin birbirleriyle etkileşimde olarak seferber edilebildiği

yöntemlere gerekli ağırlık ve ehemmiyet verilmemektedir. Bu ise milliyetçiliğin kitleleri harekete geçirme gücünü, kültür ve sembolizmin hayati önemi sahip üretme gücünü anlamaktan ve kavramakta aciz kılmaktadır (Smith, 2002: 39-40). Bu noktada bir not olarak, kültür kavramına bizatihi değer atfeden anlayışın yalnızca etno-sembolizm içerisinde değil postmodern dönemde tikellik tartışmaları ekseninde de sürdüğünü anımsatmakta yarar vardır. Çünkü kültürün hem birey hem de toplumsal ya da kolektif yaşamdaki değeri özellikle küreselleşmenin siyasi ve kültürel boyutları tarafından tehdit edilmekte ve tikelliğin değeri unutulmaktadır (Çelik, 2022).

Araçsalcı yaklaşımın, ilkçi yaklaşımda olduğu gibi esasen millet ve milliyetçiliğin açıklanırken daha çok etnik köken konusunda yararlanıldığını belirten Smith, araçsalcı yaklaşımın özellikle yirminci yüzyıl ortalarında Amerika'daki etnik tartışmaların yaşandığı dönemde gündeme geldiğini vurgulamaktadır. Bu yaklaşımın milletlerin doğuşuna yönelik uygulandığını eskiye dayanmadığını belirtmektedir. Bu yaklaşımın ilk izlerini Paul Brass ile Francis Robinson arasında gerçekleşen, Pakistan'ın kökenleri üzerine yapılan tartışma da ortaya çıktığını söylemektedir. Brass'a göre Pakistan Britanya siyasetinin Müslüman çıkarlarının tersine döner gibi seyrettiği zaman, Kuzeybatı Hindistan Müslümanlarını hareketlendirmek için İslam'ın simgesel öğelerini kullanan Müslüman seçkinler tarafından kurulmuştur. Robinson'a göre ise durum bunun tam tersiydi. Bu noktada ise araçsalcı teori tamamıyla modernist yaklaşımı desteklemek için elverişlidir. Smith bu noktada Breuilly'nin çalışmasına da gönderme yaparak milliyetçilik mefhumunun mana genişliğini daraltarak onu araçsalcı bir kullanımla sınırlandırdığını söylemektedir. Araçsalcı yaklaşımın öne sürdüğü argümanları göz önüne alan düşünür, akılcılık, modernlik ve siyasi erklerin araç olarak milliyetçiliği kullandığı söylemi aslında modernist teori dışındaki tüm çalışmaları reddettiğini, pratikte ise bu durumun kendini yalanlayan ve boş bir alan oluşturduğunu belirtmektedir (Smith, 2013: 81-83). Bu ve benzeri ifadelerle Smith

asında etno-sembolizmi açıklarken hem ilkçilikten hem de modernist teorinin iddialarının milliyetçiliği açıklamaktaki yetersizliğinden doğduğunu vurgulamaktadır. Modernist teorinin özellikle millet ve milliyetçiliğin içyapısı ve doğasını irdelemediğini belirten düşünür, milliyetçiliğin ve milletlerin iç dünyasını irdelemeden onların çatışmalarını tetikleyen duygu ve düşüncelerin anlaşılamayacağını vurgulamaktadır (Smith, 2013: 87).

Araçsalcı yaklaşımın eleştirel yanlarından biri de hiç şüphesiz ki milliyetçiliklerin bireyler ve toplum üzerinde oluşturduğu etkiyi hafife almalarıdır. İnsanların milletleri için hayatlarını feda edebiliyor olması ve bunu arzu etmesinin pekte araçsalcı argümanlarla izah edilebilir bir durum olmadığı anlaşılmaktadır. İnsanların toplum ya da millet ve ülkelerinin yararına olabilecek durumlarda gösterdikleri bu özverili tavırdan hareketle, esasen millete bağlılığın da icat ve inşa gibi kavramlarla açıklanamayacağını göstermektedir. İrdelenmesi gereken ana husus grup aidiyetidir. Modernistler ise bu durumu icat, inşa gibi yaklaşımlarla geçiştirmektedir (Çelik, 2018).

Bir başka eleştiri ise modernist yaklaşımlar yerel kültürel ve toplumun bütününe hâkim bağları küçümsemesine yöneliktir. Modern unsurlar millet ve milliyetçiliğin oluşumuna dair ipuçları vermekle beraber milliyetçiliğin karakteri, yapısı, yoğunluğu gibi alanlarda net bir net bir sonuca varamazlar. Nitekim farklı bölgelerdeki milliyetçilik türlerinin etki alanları ve zamanlaması hakkında kesin bir yargıda bulunamaz denmektedir. Buna mukabil olarak örneğin Fransa gibi ülkelerde, milliyetçiliğin şiddeti hafiflemiş şekilde olsa bile, ileri sanayi toplumlarında hala daha dirençli bir şekilde var olması bir başka sorunu gözler önüne seriyor. Milliyetçilik modernlik süreçlerinden etkilense de görece olarak modernlikten bağımsız oluşudur (Smith, 2002: 42-43).

Etno-sembolizmin eleştiri yelpazesinin oldukça geniş olduğu görünmektedir. Burada kısaca değinmeye çalışılan eleştirilere ek olarak farklı etno-sembolik eleştirilere yer vermenin faydalı olacağını düşünülmektedir. Bu minvalde konuya modernist paradigmanın farklı açmazlardan bahsederek devam etmeye çalışılacaktır.

Modernist düşünce içerisinde maddesel etkenler önemli bir yere sahiptir. Modernliğin yeni bir ekonomik değişim ve etken üzerine kurulduğu, bu yeni ekonomik temelin ise politik ve kültürel değişimleri tetiklediği sav üzerinde çokça durmaktadırlar. Bu kültürel ve politik değişimler bazı düşünürler için dil ve kültür, bazıları için romantizm, bazıları için sosyal iletişim şeklindeki örneklerle karşılaşılmaktadır. Bu durum ise bir şekilde araçsal değerlendirilmeyle açıklanmaktadır. Bu nokta da seçkinlerin çıkarları ile beraber milliyetçi hareketin bu sınıfların güdülerine bazen maske olduğu düşünülmektedir. Maddi kaynaklar ve toplumdaki gücün farklılığı milli cemaat ve hareketlerin önemli rolünü vurgulamaktadır. Etno-sembolcü düşünceye göre ise milli cemaat ve ideolojileri kendilerine has sembolik kaynakları açısından değerlendirilmelidir. Buradaki sembolik kaynaklar toplumun kültürel birikimlerinden meydana gelen anılar, mitler ve semboller şeklinde karşımıza çıkmaktadır. Modernistlerin maddeci yaklaşımına karşılık olarak etno-sembolistler, ideolojik hareketleri tetikleyen sembolik algının önemine atıfta bulunurlar. Bu şekilde toplumun iç dünyasını ve dünyaya bakış açılarındaki temel dürtüyü anlamayı hedeflenmektedirler (Smith, 2017: 29-30).

Modernistlerin bir başka açmazı ise etnik köken konusunu hafife aldıkları yönündedir. Genel olarak modernist yazarlar etnik kökenden ya hiç bahsetmemiş ya da gerekli önemi vermemiştir. Bunun sebebi ise tarihi dönemselleştirme çabaları ve buna bağlı olarak millet ve milliyetçiliği modern kronoloji içerisine yerleştirmeleriyle alakalıdır. Buna mukabil olarak modernist yazarlar etniklik meselesini farklı etkenler olarak milliyetçilikten ayrı açıklamaya çalışmışlardır. Fakat etno-sembolcülere göre ise etniklik meselesi bir hayli önemlidir. Teorik bağlamda etnik köken, millet ve milliyetçiliğin izah edilmesinde önemli bir etkiye sahiptir. Etnik köken toplumun belleğinde var olan adanmışlık hissini açıklanmasında bizler kolaylık sağlamaktadır. Etno-sembolcülere göre, modernistlerin teorilerinde direkt olarak tepeden inme bir yaklaşım ile ciddi bir elitist etki görülmektedir. Pek çok modernist

yazar okur-yazarlığa, kitlesel değişkenlere, seçkinlerin kendi çıkarları için toplumu manipüle ettiği düşüncesine sahip olduğu görülmektedir. Bu noktada etno-sembolistler, modernistlerin aksine bu seçkinlerin ya da elitlerin farklı toplumsal tabakalarla olan ilişkisinin milliyetçiğin ya da milli cemaat oluşumun etkilerinin araştırılması gerektiğini vurgulamaktadırlar (Smith, 2017: 32-34).

Modernist teorinin ana temalarından biri de hiç şüphesiz ki milletleri, milliyetçiliğin ürünü olarak görmeleridir. Modernist teori ve bu bloğu temsil eden düşünürlerin bu konudaki düşüncelerine çalışmanın ilgili bölümünde değinilmeye çalışılmıştır. Ancak ne var ki pek çok konuda aldığı eleştirilere bu söylem üzerinden de eleştiriler gelmiştir. Etno-sembolist düşünürlerden Smith bu konuyu detaylı verilerle açıklamaya çalıştığı görülmektedir. Bu noktada düşünür, milliyetçiliğin milletleri oluşturduğu yönündeki söylemin sadece milletlerin modernliğinin belirtmediğini, modern öncesi dönemde, milliyetçilikten önce milletlerin var olmadığını var saydığını belirtmektedir. Buna göre ise milletler ancak daha geniş çaplı bir milliyetçilik ideolojisi içerisinde anlam kazandıkları varsayılmaktadır. Tam da bu noktada ortaya iki sorun çıkmaktadır. Bunlardan birincisi, terimin yani millet kavramının tanımlanmasındaki çeşitliliktir. Yeryüzünün farklı bölgelerinde insanlar milleti tanımlamak için farklı parametreleri, ölçütleri önelemekte olduğu görülmektedir. Bu parametreler ya da ölçütler tek tek veya etkileşim halinde, din, dil, adet ve gelenekler ile devlet olabilmeyi içermektedir. Farklı milliyetçilik türleri, geniş milliyetçi kapsam içerisinde farklı millet kavrayışlarını barındırmaktadır. Öyleyse millet modern manadaki anlamlarından hangisi daha önceki anlamlarından farklılık gösterdiği sorunu ortaya çıkmaktadır. İkinci sorun ise kabul edilebilecek, genel geçer bir millet tanımı yapılabileceği düşünülürse ortaya koyulan bu tanımın modern öncesi anlamlarından büyük farklılık gösterdiğinden emin olunabilme meselesidir. Örneklendirmek gerekirse on dördüncü yüzyıl İngiltere'sinde kullanılan millet kelimesinin varlığı, çeşitli düşünürlerin on yedinci ve on sekizinci yüzyılda kullandığı millet

vurgusunun aynı temayı içermesi on dördüncü yüzyıldan beri İngilizlerin kendilerinin millet olarak hissettiklerine işaret etmektedir. Buna mukabil olarak Ortaçağ milletlerinin özellikle tehdit ve baskı altındayken gösterdikleri direnç kendilerine has bir milliyetçilik sergilediklerini göstermektedir. Üstelik bu milletler, milliyetçilik kuramına sahip olmadan bu duruşu sergilemişlerdir. Milliyetçilikten önceki milletlere örnek olarak Adrian Hastings ve John Gillingham gibi düşünürler özellikle Batı Avrupa ve İngiltere'yi örnek göstererek hazırladıkları çalışmalarında on dördüncü yüzyıldan önce dahi milletlerin varlığından bahsederek aslında modernist teoriye eleştirel bir görüş oraya koymaktadırlar (Smith, 2013: 132-137).

Etno-sembolcü yaklaşım perspektifinin önemli isimlerinde Armstrong'un çalışmaları incelendiğinde, modernist teoriye yönelik ciddi eleştirilerin olduğu da görülmektedir. Millet ve milliyetçilik incelemelerinde uzun zamana yayılmış, geniş perspektife sahip bakış açısı önemlidir. Dönemsel, kısır incelemelerden ziyade bu geniş bakış açısı bilhassa etnik deneyimlerin yayılma ve taklit etkilerinden kurtarılabilmesi için gerekliliğini vurgulamaktadır. Çünkü genişletilmiş bakış açısı modern dönem milliyetçiliği, etnik bilinç döngüsünde bir parça olarak, bir aracı olarak ayrı bir öneme sahiptir. Ona göre Avrupa milliyetçiliğinden önceki dönemde görülen mutlakiyetçilik dönemi, elitler için etnik nüansların istisnai olarak reddinin ön gördüğünden milliyetçilik burada emsalsiz görülmektedir. Buna nazaran uzun bir bakış perspektifi yaygın, yoğun etnik özdeşleşmenin ayrı biçimlerde ifade edilmesine rağmen bir tekrarın varlığına da işaret etmektedir (Armstrong, 2018: 26-27).

Bugünkü modern milletleri anlayabilmek adına yaptığı modern dönem öncesi etnik yapıları ve millet oluşumlarını derinlemesine inceleyen Armstrong etnik yapıların önemine özellikle değinmenin yanında bu yapıları etkileyen çeşitli faktörleri de ele aldığı görülmektedir. Aynı özelliklere sahip yapıların yaşayış biçimleri, inandıkları değerler ve coğrafyalarının bu etnik unsurlar üzerindeki etkisini gözler önüne sermektedir. Ortaçağın başlarında birbirine

karşıt olarak görülen iki büyük dini inanış biçiminin insanlar üzerindeki kimlik oluşumuna olan etkisine değinen düşünür, toplulukları birbirinden ayıran ve öğreti, göçebelik ve yerleşikliğin de etkisiyle insanların farklılaşan kimlik bileşenlerini açıklamaya çalışmıştır. Dini etkileşimlerin, etnik yapıların birbirini dışlayıcı tutum sergilemesiyle birlikte kitlesel olarak siyasi ve kültürel oluşumlarına da sirayet ettiğini söylemektedir. Bu etkileşim ve farklı inanç gruplarını temsil eden merkezi devlet yapılarının sınır hatlarını müdafaa etmek meselesi, aralarında inançsal fark olmayan etnik yapıların, sınır müdafaası noktası, farklı bir bilinç elde etmesine yol açtığını belirtmektedir. Özellikle Habsburg-Osmanlı sınırındaki Katolik ve Ortodoks grupların ve İslam'la Rusya sınırları boyunca görülen çeşitli Müslüman ve Hristiyan grupları bu duruma örnek göstermektedir. Bu ve benzeri örnekler ile dini farklılıkların çatışmasından özel bir etnik kimliğin ortaya çıktığını belirtmektedir. Kentel yapıların etnik bilinç üzerine olan etkisine de değinen düşünür Antik Yunan şehirlerinden örneklemeler yaparak dini ayrılıkların etnik bilinç üzerindeki etkisinden sonra bu kentsel oluşumların da etnik bilincin oluşumu yönündeki etkilerini de ortaya çıkarmaktadır. Kent mimarilerinin simgeselliği, kentin idari ve hukuki işlerinin yürütülüş şekli gibi unsurların oluşturduğu kent tipi süreç içerisinde, kente ait özgül bir yönetim şekliyle beraber güçlü bir homojen yapının oluşmasını sağlamıştır. Bu oluşum içerisinde kent ve kır ayrımından doğan kentlilere yönelik idari işleyiş ile kırdakilere yönelik gelişen sistem etnik yapıların farklı bilinçlenmesine de yol açmakta olduğunu göstermektedir (Armstrong, 2018: 123-167).

Modern öncesi yapıları inceleyerek aslında milletlerin, modernistlerin iddia ettiği gibi modern dönemim ürünü oldukları savını çürütmeye çalışan düşünür, özellikle yaptığı çalışmalarda Türk, Rus ve Yahudi kimlik örüntülerini ve millet oluşumlarını irdelemekle modern öncesi yapıların modern sonrası uzantılarını anlamaya çalışmıştır. Bilhassa da Fransız, İspanyol ve Pers uluslarının günümüzdeki varlığı dikkatini çekmektedir. Bu

toplumların varlıklarını modern dönem öncesi geçmişleriyle ele alarak, oluşturdukları siyasi yapıları değerlendiren esasen milletlerin oluşumunu modern dönemden ziyade, modern öncesi etnik yapıların devamlılık halinde varlıklarını sürdürdüklerini gözler önüne sermektedir. Düşünürün ortaya koyduğu verilerle modernist teorinin ön görüşüne karşıt biçimde hem etnik yapıların önemine vurgulamış, hem de ele aldığı merkezi devlet ve imparatorlukları örnek göstererek bugünün modern milletlerini önceleyen yapıların varlıklarıyla esasen milliyetçiliğin milletleri doğurmadığını gözler önüne sermektedir (Armstrong, 2018/Çelik, 2018).

Genel itibariyle etno-sembolizm ve etno-sembolizmin kurucusu Anthony Smith milliyetçiliği modernizm üzerinden değerlendiren teorisyenleri milletlerin araştırılıp derinlemesine değerlendirilmeleri noktasına dikkat çekmiş ve milletler üzerine yeterince düşünmemekle itham etmiştir. Eleştiriler kısmında değinildiği üzere düşünürü harekete geçiren soru bugün varlıkları kabul edilen millet oluşumlarının kökeni sayılabilecek yapıların varlığı ve antik dünyada milletlerin var olabileceği şeklinde görülmektedir. Milliyetçilik görece daha yeni bir kavram olarak algılansa da milli hislerin kökeni çok daha eskiye dayandığı anlaşılmaktadır. Modernist yazarlar modern kimliklerin dayanağı konumundaki kadim kültürel değerler ve etnik kimlikleri göz ardı ederek bu iki dayanaktan meydana gelen yerel milliyetçilikleri irdelemek yerine algılarını başka yönlere çekmektedirler. Modernist teorinin ortaya koyduğu esaslar ağırlıklı olarak politik zeminlerin önemi ve maddi değerleri barındırmaktadır. Etno-sembolizm ise maddi zeminden ziyade insanları bu denli etkileyen ve harekete geçiren öznel, özel kaynakları ve sembollerin ifade ettiği maneviyata değinmektedir. Modernistler bireyin iç dünyasına gereken önemi göstermek yerine tepeden inme ve elitist bakışı önemsedikleri görülmektedir. Etno-sembolizm ise seçkinlerin rolünden ziyade ve modernistlerin aksine bireyin ve toplumun iç yapısıyla birlikte iç dünyasına dikkatleri çektiği görülmektedir (Çelik, 2018: 73-75).

Etno-sembolcü yaklaşım milliyetçiliği yorumlarken kültürel öğeler, semboller, mitler ve anılara ciddi bir önem vermektedir. Modernist teorinin aksine millet ve milliyetçiliği, ortaya çıkışındaki hissi varyantlara ve duygusallığa önem atfetmektedir. Milliyetçiliğin ortaya çıkışı Fransız devrimi ve muadili değişimlerden sonra gerçekleşmiştir. Bu köklü değişimlerin önceki süreçleri ile yakın ilişki halindedir. Temelde modern ulus ile etnisite birbirine benzerlik gösterse de aslında farklı yapıya sahiptir. Aslında ulus ve etnisite bu iki kavram da belirli bir bölgeyi esas alır ve bu belirli bölge de ortak bir kolektif hafıza oluşturur. Benzer şekilde bu belirli bölgede mitlerde şekillenir. Buradan hareketle ortan köken düşüncesi bölgesel yapıların şekillenmesine de öncü olmaktadır. Bu belirli alan etnisite için kolektif hafıza, semboller ve mitlerin oluşumuna öncü olduğu kadar, ulus açısından ise bu belirli bölge anavatan mefhumu üzerinden toprak bağının oluşmasına yol açmaktadır. Görüldüğü üzere iki kavram arasındaki benzerlik aslında ulusun oluşumu açısından etnisitenin varlığını gerekli kılmaktadır (Yanık ve Kara, 2016: 577-578).

Etno-sembolizm ve bu kuramcılara göre millet ve milliyetçilik kültürel bir fenomen olarak ele alınmalı ve tarihsel sosyoloji ile incelenmelidir. Modern öncesi dönemlerde milletlerin ne durumda olduğu irdelenmelidir. Smith'e göre geçmiş bu noktada çok önemlidir. Zira hem benimsemek hem de süreklilik anlamında etnik geçmişler ve ulusal yapılar arasında inkâr edilemez bir ilişki vardır. Etnik geçmişin keşfedilmesinde anılar, semboller ve değerlerin rolü oldukça önemlidir. Buradaki argümanlar toplumda birlik ve bütünlüğü sağlamaya yardımcı olurken diğerleri ile de ayrışma görevini yerine getirecektir. Bu argümanların derinlemesine irdelenmesi ise millet oluşumlarının iç dünyasına ulaşabilmeye imkân sağlayacaktır. Aynı zamanda etno-sembolizme göre ulusun inşası sırasında tek ve yetkili karar vericiler ideologlar, liderler ve seçkinler değildir. Zira bu üç grupta geçmiş, toplumsal kültür hakkındaki mevcut düşünce ve inançlar ve benzeri değerlerle

sınırlandırılmıştır. Modernistler ise tam olarak bu noktaya gereken değeri göstermemektedir (Güder, 2016: 16-19).

Modernist teorinin aksine, etno-sembolizm milletleri incelerken modern öncesi ve modern sonrası dönem arasında ki sürekliliğe vurgu yapmaktadır. Modern teorinin milli bağları açıklamaktaki yetersizdir. Bu bağıntıyı çözebilmek içinse etnik toplulukların meydana geliş süreçlerinin irdelenmesi gerektiğini vurgulamaktadır (Yıldırım, 2016: 132).

Toparlayacak olursak etno-sembolistlere göre milletler belirli bir dönemde aktif ve belli bir amaca sahip topluluklar olması noktasında modernistlerle aynı görüşü paylaşmaktadır. Fakat onlara göre milletlerin oluşum sürecinin dönemselleştirilmesi ve etnik kökenin önemi meselesiyle onlardan ayrılmaktadır. Etnik kökenlerin milletlerin oluşumu konusunda modernistlerin iddia ettiği kadar önemsiz olmadığını vurgulamaktadırlar. Milletler, kısa süre ve kısa vadede bir takım grup ve kurumlar tarafından şekil verilmiş olsa bile uzun vadede sağlam bir cemaat oluşturabilmek adına etno-kültürel kaynaklara verilen değer bir hayli önem arz etmektedir (Smith, 2017: 35).

Etno-sembolizm aslında milletlerin modern yapılar olduklarını kabul etmektedirler. Fakat modern olmakla birlikte köklerinin antik çağlara kadar uzandığını vurgulamaktadır. Bununla birlikte milletlerin oluşumunda etnik döneme ait olan hatıra, anı, sembol ve mitlerin önemli bir yer tuttıklarını da ifade etmektedir. Modernizmin etnik bağları hafife alması ve ya göz ardı etmesine yönelik eleştirilerini çekinmeden ortaya koymuştur. Zira antik çağlarda bireylerin içerisinde yaşadıkları topluluğa yönelik aidiyet duyguları, modern milliyetçiliğin ortaya çıkardığı bağlılık duygusu ve hissiyat esasen benzer duygulardır. Denilebilir ki modern dönemde bireylerin millete duyduğu aidiyet hissi aslında etnik bağların güncellenmiş halini göstermektedir. Etno-sembolizm milletlerin oluşumunda etkin rol oynayan sembol, mit ve hatıraların entelektüellerce icat ve inşa edilmediğini fakat bu unsurlar yine entelektüeller aracılığıyla modern koşullar göz önüne alınarak

değerlendirilebileceğini öne sürmektedir. Ve modernistler ile milletlerin oluşum süreçlerinin incelenmesi noktasında ayrılmaktadır (Çelik, 2018: 165-166). Milletler, modernim öncesi çağlarda kökenleri bulunan, modernizmle etkileşim halinde değişen, dönüşen bu kökenler üzerinde oluşan olgulardır. Smith'in etno-sembolcü yaklaşımının, ilköğretim ve modernistlere göre duruşunu belirleyen tavrı onun kendi ifadesinde görülmektedir. Ona göre; modern öncesi çağları şekillendiren etmenler ve koşullar, farklı bölgelerdeki çeşitli etnik topluluklardır. Modern çağ boş bir levha olmamakla birlikte, modern önceki dönemlerin karmaşık toplumsal ve etnik yapılarıyla, modern güçlerin dönüştürüp değiştirdiği fakat yok edemediği farklı etni türlerinden hareketle ortaya çıkar (Korkmaz, 2014: 68).

Sonuç

Millet ve milliyetçilik kavramları, hem muhtevaları itibariyle hem de olgusal olarak insanlık tarihi içerisinde çok çok önemli bir yere sahiptir. Özellikle modern çağla birlikte siyasal ve kültürel hayatın adeta merkezi konumundaki bu iki olgunun önemi gün geçtikçe kendini hissettirmektedir. Dolayısıyla böyle önemli iki olgunun araştırılması ve üzerine tartışmaların yapılması pek tabii doğal olmaktadır. Süreç içerisinde milletlerin ortaya çıkışı ve varlıkları, milli bilincin uyandırılması milliyetçilikle beraber mi yoksa milliyetçilikten sonra mı ortaya çıktığı sorularına cevaplar aranmıştır. Millet ile ilintili olan ırk, etnisite gibi kavramlar genel çerçevede açıklanmaya ve milletle aralarındaki benzerlik ve farklılıklar ortaya koyulmaya çalışılmıştır. Denilebilir ki yazarların kavramlara yükledikleri mana ve tarif etmedeki ölçütleri aslında, bu terimleri yer yer birbirinin aynısı mahiyetinde, yer yer ise farklı bir tezahür şeklinde değerlendirilmiştir.

Akademik anlamda literatüre modern çağla birlikte ciddi bir giriş yapan bu iki olgu ayrılmaz bir şekilde incelenmeyi de gerekli kılmıştır. Her ne kadar modern çağla üzerine okları çekseler de aslında köklerinin daha derinlerde aranmasına yönelik emareler de

görülmektedir. Bu bağlamda çeşitli yazarlar farklı teoriler geliştirmişlerdir. Modern çağla beraber varlıkları kesinleşen milletlerin bir anda ortaya çıkması düşünülemezdi. Bu anlamda milletlerin geçmişine yönelik araştırmalar da önem atfetmektedir. Bu doğrultuda ilkçi teori milletlerin tarihin en eski çağlardan beri var olduğunu, duyu organlarımız kadar doğal ve verili olduğu görüşünü ortaya koymuştur. Millet ve milliyetçiliğin anlaşılabilmesi ve teorik olarak gelişmesi açısından önemli tartışmaların önünü açan bu teori çeşitli eleştirileri de üzerine çekmiştir.

Akademik anlamda literatüre modern çağla birlikte ciddi bir giriş yapan bu iki olgu ayrılmaz bir şekilde incelenmeyi de gerekli kılmıştır. Her ne kadar modern çağla üzerine okları çekseler de aslında kökleri daha derinlerde aranmasına yönelik emareler de görünmektedir. Bu bağlamda çeşitli yazarlar farklı teoriler geliştirmişlerdir. Modern çağla beraber varlıkları kesinleşen milletlerin bir anda ortaya çıkması düşünülemezdi. Bu anlamda milletlerin geçmişine yönelik araştırmalar da önem atfetmektedir. Bu doğrultuda ilkçi teori milletlerin tarihin en eski çağlardan beri var olduğunu, duyu organlarımız kadar doğal ve verili olduğu görüşünü ortaya koymuştur. Millet ve milliyetçiliğin anlaşılabilmesi ve teorik olarak gelişmesi açısından önemli tartışmaların önünü açan bu teori çeşitli eleştirileri de üzerine almıştır.

Millet ve milliyetçilik sahasını bir hayli meşgul eden modernist teori geniş bir yelpazede konuyu incelemektedir. Geniş çapta yapılan bu incelemeler beraberinde eleştiri oklarını da üzerine çekmiştir. Ele aldığı ilkeler, değerler ve ortaya koyduğu fikirler pek çok noktada geçerliliğini ispatlasa da aslında temel bazı noktalarda eksiklikleri de göze çarpmaktadır. Modern teorinin ana dinamiği milletlerin modern çağla ortaya çıktığı yönündedir. Fakat doğu toplumları içerisindeki bazı devletlerin ana kurumlarını oluşturması bu düşünceye gelen kuvvetli eleştirilerden birisidir. Sadece doğu toplumlarından değil antik medeniyetlerin varlığı ve on dördüncü yüzyıl İngiltere'sinin siyasi ve kültürel yapısının da

incelendiğinde millet olma fikri ve milliyetçi hissiyatın nüvelerinin görülmesi modernistlerin bu anlamdaki savlarını çürütmektedir.

Milletin oluşum sürecinde modernistlerin göz ardı ettikleri ya da gerekli önemi vermedikleri etnik köken ve manevi, milli semboller gibi bazı temel unsurlar ise açık bir şekilde yadsınamayacak bir öneme sahiptir. Ortak kökene olan inanç, ortak değerler bütünü ve duygusal yönelimler bir takım millet altı grupların diğer etkenlerle birleşerek, milletleşme sürecini hızlandırmıştır. Tabii olarak burada milliyetçiliğin duygusal birleştiriciliği de önemini hissettirmektedir. Modernist teori ele aldığı değerler ve incelemelerinde genel manada milletin açıklanmasına yönelik ciddi sorulara cevap vermiştir. Fakat Avrupa menşeli toplumlarda geçerli olabilecek bir açıklama sunduğu anlaşılmaktadır. Zira doğu ve Ortadoğu kökenli, bilhassa Türk, Çin, Mısır gibi toplumların yapısına bakıldığında milletleşme süreci modernistlerin iddiasının adeta eleştirisi şeklinde geliştiği de görülmektedir. Birçok modernist düşünür milletleşme için devleti ve devlet yapısını ana etken olarak görmektedir. Yukarıda ismi zikredilen devlet ya da milletler ise modern öncesi dönemde devlet unsurlarını sağlamış ve modernist formu tam anlamıyla karşılamasa bile ona yakın bir görüntüde olduğu da aşikârdır. Bu ve benzeri örnekler göz önüne alındığında modernistlerin iddiası aslında küresel ölçekte bir yetkinliğe sahip değildir. Zira etno-sembolist çalışmalar ve Azar Gat'ın çalışmaları, gözler önüne serdiği şey dünyanın çeşitli bölgelerinde milletleşme ve milliyetçilik, farklı öncüllerle gerçekleşmiştir. Bazı bölgelerde hanedanlar etkili iken bazı bölgeler kan ve soy bağı etken olmuştur. Bu alanda yine çeşitlilik vardır. Din, toprak, dil ve benzeri unsurlar da yine milletin oluşumunda etkin olduğu görülmektedir.

Millet ve milliyetçiliğe dair yoğun tartışmaların odağında bir başka teori ise adeta modernist teorinin temel savlarına eleştirileriyle gündeme yeni bir soluk getiren yaklaşım ise etno-sembolizmdir. Etno-sembolizm bir ara yol hüviyetinde olup ilkçiler gibi aslında milletlerin modern dönem öncesinde var olduklarını

açıklamaya çalışmıştır. Bu minval üzerine çeşitli toplum ve yapıları inceleyerek çalışmasını genişletmiştir. Örnek vermek gerekirse antik Sümer, Yunan, Mısır medeniyetleri başta olmak üzere Yahudiler ve Ermenilerin tarihsel süreçteki varlıklarını göz önüne alarak bu iddiayı ispata yer vermiştir. Özellikle John Armstrong tarihi süreklilik içerisinde inceleyerek millet benzeri yapılara atıfta bulunarak modern öncesi bu yapıların modern dönemdeki millerin önceleyen unsurlar olduklarını açıklamıştır. Bu ve benzeri yaklaşımla aslında modern öncesi dönemde milletlerin varlığı ispatlanmış, modernizmin ise bu alandaki yaklaşımı çökmüştür denilebilir. Etno-sembolizmin önemli teorisyeni olan Smith ise bu alanı biraz daha genişleterek modern öncesi etnik yapıları irdelemiş ve bu yapıların oluşumunda ki unsurları gözler önüne sermiştir. Mitler, kültürel birikim ve semboller milletlerin süreklilik halinde kolektif bilinç vasıtasıyla bugünlere taşındığını burgulamıştır. Etno-sembolizist teoriyi ilkçilerden ayıran ana etmen ise etno-sembolizistler esasen milletlerin modern dönemde var olduklarını kabul etleridir. Onlara göre milletler modern dönemde var olmuştur. Fakat modern öncesi etnik yapıların devamı ve modern formu şeklindedir.

Etno-sembolizistlere göre modern öncesi görünen etnik yapılar süreklilik halinde varlıklarını semboller, mitler ve kolektif bilinç gibi unsurlarla korumuştur. Etnik yapılar, modern dönemde ortaya çıkan yeni durumlar ve değişimlerle bugünkü modern formuna ulaşmıştır.

Son olarak toparlamak gerekirse modernist teori pek çok kavram ve açıklayış tarzıyla millet ve milliyetçilik düşüncesine kuramsal bir çerçeve kazandırmıştır. Fakat bunu çerçeveyi oluştururken bazı temel noktalara gereken önemi vermemiştir. Millet in oluşum sürecinin tarihlendirmekteki eksiklik, manevi semboller ve yerel koşulların bu süreçteki rolünü hafife almışlardır. Bu ve benzeri argümanlar ile yola çıkan etno-sembolizm aslında eleştiri yoluyla kendi esas kuram ve çerçevesini oluşturmuştur.

Kaynakça

- Akıncı, A. (2014). Milliyetçilik kuramları. Cumhuriyet Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi, 15 (1). 131-150.
- Altunoğlu, M. (2010). Millet inşai: Özcü, Modernist Yaklaşım, Etno-Sembolcü yaklaşımlar. Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, (26), 1-7.
- Armstrong, John A. (2018). Milliyetçilikten Önce Milletler, (S. E. Türközü, Çev.) İstanbul: İletişim Yayınları.
- Çelik, H. B. (2018). Etno-sembolizm bağlamında Türk milliyetçiliğinin analizi. Yüksek lisans tezi, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Çelik, H. B. (2022). "Küreselleşme Ve Kimliklere Etkisine Tikellik-Çeşitlilik Perspektifinden Eleştiriler". SDE Akademi Dergisi. Vol.2 No.5. Pp. 98-115.
- Gat, A. ve Yakobson, A. (2019). Uluslar: Siyasi Etnisite ve Milliyetçiliğin Uzun Tarihi ve Derin Kökleri. (Ş. Özcan, Çev.). İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayınları.
- Güder, S. (2016). Milliyetçilik tartışmalarında tarih ve geçmişin rolü: Eric J Hobsbawm ve Anthony D. Smith'in teorilerinin karşılaştırmalı analizi. İnsan ve Toplum, 6(2), 7-25.
- Kaya, S. (2020). Etno-sembolizm kurama bir örnek: Fuat Köprülü'nün etnik köken anlatısı. Akademik Araştırmalar ve Çalışmalar Dergisi, 12(22), 180-185.
- Korkmaz, T. (2014). Erken Cumhuriyet Döneminde Farklı Bir Milliyetçilik Anlayışı Olarak Anadoluculuk: Tipoloji ve kuramlar Bağlamında Bir Değerlendirme. Doktora Tezi, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sakarya.
- Özkırmı, U. (1999). Milliyetçilik Kuramları Eleştirel Bir Bakış. İstanbul: Sarmal Yayınevi.
- Smith, A. D. (1994). Milli Kimlik, (B. S. Şener, Çev.). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Smith, A. D. (2002). Küreselleşme Çağında Milliyetçilik. (D. Kömürcü, Çev.). İstanbul: Everest Yayınları.
- Smith, A. (2013). Milliyetçilik, (Ü. H. Yolsal, Çev.). Ankara: Atıf Yayınları.
- Smith, A. D. (2017). Etno-sembolizm ve Milliyetçilik, (B. F. Çallı, Çev.). İstanbul: Alfa Araştırma.
- Smith, A. D. (2018). Seçilmiş Halklar, (Ayhan Küçük, Çev.). İstanbul: Alfa Araştırma.
- Yanık, C. ve Kara, M. (2016). Milliyetçiliğe yönelik iki kuramın değerlendirilmesi: Modern milliyetçi kuram ve etno-sembolcü milliyetçi yaklaşım. Çankırı Karatekin Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, 7(1), 559-582.
- Yıldırım, E. (2016). Millet ve milliyetçiliğe dair kavramlar ve sınıflandırılmaların ötesinde: Yeni bir model önerisi. Uluslararası Yönetim İktisat ve İşletme Dergisi, 12(28), 123-141.



Düşünce Dünyasında
Türkiz
ULUSAL HAKEMLİ SOSYAL BİLİMLER DERGİSİ



DÜŞÜNCE DÜNYASINDA TÜRKİZ

Ulusal Hakemli Sosyal Bilimler Dergisi

Yıl/Year: 14 • Sayı/No: 65 • Ağustos/August 2023
ISSN: 1309-601X

TÜRK MİLLİYETÇİLİĞİNDE BİR İDEALİN ANATOMİSİ: SEYYİD AHMET ARVASI VE TÜRK- İSLAM ÜLKÜSÜ

*Anatomy of an Ideal in Turkish Nationalism:
Seyyid Ahmet Arvasi and the Turkish-Islamic Ideal*

Yıldırım TORUN

Prof. Dr., Kocaeli Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi,
Felsefe Bölümü, Kocaeli.
yildirimtorun25@hotmail.com
ORCID: 0000-0003-3713-1058

Makalenin Türü: Araştırma Makalesi
Gönderim Tarihi: 29.05.2023
Kabul Tarihi: 02.07.2023
DOI: 10.59281/turkiz.1306760

Kaynak göstermek için:

Torun, Y., (2023). Türk Milliyetçiliğinde Bir İdealin Anatomisi:
Seyyid Ahmet Arvasi ve Türk-İslam Ülküsü.
Düşünce Dünyasında Türkiz, 14(65): 39-88.

İletişim / Contact

29 Ekim Caddesi 2654. Sokak No: 1 Gölbaşı-Ankara/Türkiye
Tel: +90 312 460 1779 • Faks: +90 312 460 1789
www.tasav.org • iletisim@tasav.org • turkiz.dergi@tasav.org

TÜRK MİLLİYETÇİLİĞİNDE BİR İDEALİN ANATOMİSİ: SEYYİD AHMET ARVASI VE TÜRK-İSLAM ÜLKÜSÜ

*Anatomy of an Ideal in Turkish Nationalism:
Seyyid Ahmet Arvasi and the Turkish-Islamic Ideal*

Yıldırım TORUN

Prof. Dr., Kocaeli Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi,
Felsefe Bölümü, Kocaeli.
yildirimtorun25@hotmail.com
ORCID: 0000-0003-3713-1058

Özet

Bu çalışma, Türk milliyetçiliğinin önemli isimlerinden biri olan Seyyid Ahmet Arvasi'nin görüşlerinin incelenmesi amacıyla hazırlanmıştır. Seyyid Ahmet Arvasi, ortaya koyduğu düşüncelerle Türk milliyetçiliğinin gelişiminde önemli katkılarda bulunmuş bir isimdir. Cumhuriyet döneminde ortaya çıkan Türk milliyetçiliği iki gruba ayrılmaktadır. Bunlardan ilki Türkçü Turancı milliyetçiliktir ve en önemli isimleri de Hüseyin Nihal Atsız ve Reha Oğuz Türkkan'dır. İkincisi ise muhafazakâr milliyetçiliktir ve en önemli ismi de Seyyid Ahmet Arvasi'dir. Arvasi'nin görüşleri ise, Türkiye'de Türk İslam Ülküsü olarak tanınmaktadır. Bu çalışmada, Arvasi'nin milliyetçilik, ırk, İslam dini ve Türk tarihine bakışı incelenmiştir. Ayrıca düşüncelerinin temelinde yer alan birtakım kavramlar ele alınmıştır. Bu kavramlar, milli siyaset, milli devlet, tarih, ülkü, dil, kültür, medeniyet, aile, ahlak ve eğitim konularıdır. Bununla birlikte Arvasi'nin, demokrasi, cumhuriyet ve iktisadi hayat ilişkin bakışı da ele alınmıştır. Son olarak Marksizm'e ve emperyalizme yönelik eleştirileri incelenen konulardan birisi olmuştur. Bu çalışmada amaçlanan Seyyid Ahmet Arvasi'nin düşüncelerinin, Türk milliyetçiliğine katkılarının incelenmesidir. Irk konusuna bakışı, İslam ile milliyetçilik arasında kurduğu ilişki, kültür ve medeniyet fikri, dil, tarih ve ülkü anlayışı, aile, ahlak ve eğitime bakışı, İslam ile demokrasi ve cumhuriyet arasındaki ilişki, incelenmiştir. Ayrıca

ortaya koyduğu düşüncelerin, diğer Türk milliyetçilerinden farkları da ele alınmıştır. Makalenin sonucunda ise, Arvasi'nin düşüncelerinin, Türkçü Turancı milliyetçilikten farklı olduğu ve muhafazakâr bir nitelik taşıdığı sonucuna ulaşılmıştır. Özellikle millet konusuna bakışı, İslam dinini merkeze alması ve bu çerçevede bir sosyal ve siyasal düzen öngörmesi, bunu göstermektedir.

Anahtar Kelimeler: Siyaset Felsefesi, Türk Milliyetçiliği, Türk İslam Ülküsü, İdeal Devlet, Seyyid Ahmet Arvasi.

Abstract

This study has been prepared to examine the views of Seyid Ahmet Arvasi, one of the important names of Turkish nationalism. Seyid Ahmet Arvasi is a person who has made important contributions to the development of Turkish nationalism with his ideas. Turkish nationalism that emerged in the Republican period is divided into two groups. The first of these is Turkist Turanist nationalism and the most important names are Hüseyin Nihal Atsız and Reha Oğuz Türkkan. The second is conservative nationalism and the most important name is Seyid Ahmet Arvasi. Arvasi's views are known as the Turkish-Islamic Ideal in Turkey. In this study, Arvasi's view of nationalism, race, religion of Islam and Turkish history has been examined. In addition, a number of concepts that are at the base of his thoughts are discussed. These concepts are national politics, national state, history, ideal, language, culture, civilization, family, morality and education. In addition, Arvasi's view of democracy, republic and economic life is also discussed. Finally, his criticism of Marxism and imperialism has been one of the subjects examined. The aim of this study is to examine the thoughts of Seyid Ahmet Arvasi and his contributions to Turkish nationalism. His view of race, the relationship he established between Islam and nationalism, the idea of culture and civilization, his understanding of language, history and ideals, his view of family, morality and education, the relationship between Islam and democracy and the republic were examined. In addition, the differences of his ideas from other Turkish nationalists are also discussed. As a result of the article, it was concluded that Arvasi's thoughts were different from the Turkist Turanist nationalism and had a conservative character. In particular, his view of the nation, his focus on the religion of Islam, and his envisioning a social and political order within this framework show this.

Keywords: Political Philosophy, Turkish Nationalism, Turkish Islamic ideal, Ideal State, Seyyid Ahmet Arvasi.

Giriş

Türk milliyetçiliği, ortaya çıkışından bugüne birtakım farklılaşmalara ve bu bağlamda birtakım ekollere ayrılmıştır. İlk ortaya çıktığı dönemler olan Osmanlı döneminde Ziya Gökalp ve Yusuf Akçura gibi isimlerle özdeşleşen Türk milliyetçiliği, bu dönemde yıkılmakta olan Osmanlı devletini ayakta tutma amacıyla hareket eden ve görüşlerini daha çok bu bağlam içerisinde şekillendiren bir görüş olmuştur. Bu anlayışın, birinci kuşak Türk Milliyetçiliği olarak adlandırıldığı görülmektedir. Cumhuriyet döneminde ise, Türk milliyetçiliğinin kendi içerisinde iki farklı ekole ayrıldığı ve bunlardan ilkinin, Hüseyin Nihal Atsız ve Reha Oğuz Türkkkan gibi isimlerin önderliğindeki Türkçü Turancı görüş, ikincisinin ise Seyyid Ahmet Arvasi ile özdeşleşen Türk İslam ülküsü olduğu ifade edilebilir. Türkçü Turancı milliyetçiliğinin, etnisite merkezli bir Türk milliyetçiliği şeklinde temerküz ettiği, Türk İslam ülküsü anlayışının ise, muhafazakâr bir milliyetçiliğe tekabül ettiği söylenebilir (Bölükbaşı, 2018, 47). İşte bu çalışmada Türk İslam ülküsü ve S. Ahmet Arvasi'nin görüşleri incelenecektir.

Bu bağlamda birinci bölümde Arvasi'nin, öncelikle milliyetçilik tanımı, din ve özelde de İslam inancına ilişkin düşünceleri ile İslam'ın ırk konusuna bakışı, içtimai ırk olarak adlandırdığı görüşleri, millet anlayışı ve Türk İslam ülküsü anlayışı ele alınacaktır. İkinci bölümde ise, Türk İslam Ülküsünün temel kavramları çatısı altında İnsani düzenlere ilişkin açıklamaları, milli devlet, milli siyaset ve milli şuur kavramları, kültür ve medeniyet algısı, dil, tarih, kültür ve ülkü kavramlarına yüklediği anlamlar, aile, ahlak ve eğitim anlayışı incelenecektir. Üçüncü bölümde, sosyal, siyasal ve ekonomik düzene ilişkin görüşleri çerçevesinde demokrasi, cumhuriyet ve bunların İslam'daki yerleri, iktisadi hayata ilişkin görüşleri; dördüncü bölümde ise, Marksizm'e yönelik eleştirileri ile emperyalizme yönelik düşünceleri ele alınacaktır.

1. Türk İslam Ülküsü

1.1. Arvasi'nin Milliyetçilik Tanımı

Arvasi, siyasal bir ideoloji olarak milliyetçiliğin, tarihin en büyük gerçeği ve özellikle günümüzün en güçlü hareketi olduğu kanaatindedir (Arvasi, 2009b, 145). Arvasi'ye göre "milliyetçilik, bir milletin sosyal, kültürel, ekonomik ve politik bağımsızlık şuuru içinde kendini güçlü ve mutlu kılma iradesi ile insanlık aleminde kendine şerefli bir mevki edinme davasıdır" (Arvasi, 2009b, 242). Arvasi'ye göre, her millet, mutlu olmasını sağlayan bir davaya sahiptir. Hem milli hem beşeri amaçları belirleyen dava, budur. İşte milliyetçilik, bu anlamda egoizme dayalı bir düşünce biçimi değildir. Bununla birlikte milliyet duygusu, sadece bir ideoloji olarak da görülemez. Milliyet duygusu, doğal bir hal iken, bir dava ve fikir düzleminde ideolojiye dönüşür. Dolayısıyla milliyet duygusu, tüm unsurlarının ortaya konulması yoluyla milliyetçilik halini alır (Arvasi, 2009c, 283).

Arvasi, Türk milliyetçiliğini ise, İslam dininin öngördüğü iman ve şuur ile yücelme amacıyla olan ve Türk milletinin de bu şuur ile mutluluğa ulaşabileceğine inanan bir ideoloji olarak tanımlamaktadır. Arvasi, bunu bir iddia olarak değil, millet vicdanında makes bulan bir gerçek olarak görmektedir (Arvasi, 2009c, 285). Bu sebeple Türk milletini, Türk İslam ülküsü ışığında bir araya getirmek ve çağları aşan büyük Türkiye'nin inşasına odaklanan davaya yönelmek esas olmalıdır (Arvasi, 2009b, 149). Türk milliyetçiliğinin birtakım niteliklere sahip olduğuna inanan Arvasi, bunlardan ilkinin, insani ve ilerici bir hareket olmasıyla izah etmektedir. Bunun anlamı, Türk milliyetçiliğinin, tüm milletlerin mutluluğunu istemesidir. Türk milliyetçiliği, insanlığı, bir yığın olarak değil, milletlerden ibaret bir oluşum olarak görür ve bu çerçevede de milletlere saygıyı insanlığa duyulan bir saygı olarak mütalaa eder. Zira milletleri ve milliyetleri ortadan kaldırmaya çalışmak, insanlığa düşmanlıktan başka bir şey değildir. Tarihe bakıldığında da millet olgusunun her daim var olduğu

görülmektedir. Zira tarih, milletler arası macera ve ilişkilerin tarihidir. Türk milliyetçiliği, aynı zamanda hiçbir milletin zulme maruz kalmasına rıza göstermeyen bir ideolojidir. Her milletin ve o millete mensup fertlerin de Türk milletinin ve fertlerinin de bağımsız bir şekilde yaşamasını ve mutluluğa ulaşmasını amaç edinir. Ayrıca Türk milliyetçiliği, bir aydınlar hareketi olmayıp, Türk milletinin tümünü bağrına basan bir düşünce ve hareketin adıdır. Sosyal, kültürel, ekonomik ve siyasal programıyla Türk İslam ülküsünü hayata geçirme ve böylelikle büyük ve güçlü Türk devletini yaşatma azmindedir (Arvasi, 2009c, 293- 294). Türk milliyetçiliğini anlamanın yolu ise, İslam inancı ile Türklük bilinci arasındaki ilişkiyi anlamaktan geçmektedir. Zira Arvasi'nin Türk İslam Ülküsü olarak adlandırılan düşünceleri, İslam inancı ile Türk millete ait değerlerin bir bütün oluşturacak şekilde bir arada ele alınmasına dayanmaktadır. Bir yandan İslam dininin ortaya koyduğu inanç esasları, diğer yanda ise Türk milletinin İslam öncesi dönemden beri sürdürdüğü değerlerin, bir medeniyet tasavvuru ortaya koyacak şekilde bir araya getirilmesi, Arvasi düşüncesinin temelini oluşturmaktadır. Bu ise, öncelikle ırk olgusu ile din mefhumunun ilişkisini incelemeyi gerektirmektedir. Bu sebeple Arvasi'nin İslam ve ırk konusuna bakışını belirlemek, benimsediği Türk milliyetçiliğinin temel referanslarına hâkim olmayı kolaylaştıracaktır.

1.2. İslam ve Irk Konusu

Ahmet Arvasi, Türk milliyetçiliği bağlamında öngördüğü Türk İslam ülküsüne ilişkin düşüncelerini geliştirirken, İslam inancı ile ırk konusuna eğilmeyi, öncelikli bir yaklaşım olarak benimsemektedir. Bu çerçevede öncelikle İslam dinine bakışı ve İslam dininin ırk konusundaki yaklaşımını ele alarak İslam inancının ırk ya da millet düşüncesine karşı olmadığını anlatmaya çalışmaktadır. Öncelikle İslam dinine ilişkin görüş ve tespitlerine bakılması gereken Arvasi yaşadığı dönemdeki gelişmeleri değerlendirirken, insanların ve aydınların dinden uzaklaşma eğiliminde olduklarına ilişkin yaygın

bir kanaat olduğunu, ancak kendisinin bu fikre katılmadığını ifade etmektedir. Arvasi'ye göre, Avrupa başta olmak üzere dünyada buhran olarak nitelendirilen olaylar, aslında gerçek dine ulaşma ve onu arama çabasıdır (Arvasi, 2008a, 24). Bu durumun önemli olduğunu düşünen Arvasi, bunu aynı zamanda bir fırsat olarak da değerlendirmektedir. İslam dinini, yeni bir heyecan ile tüm insanlığa gösterecek olan kadrolara ihtiyaç duyulduğuna inanmaktadır (Arvasi, 2008a, 25).

Bu noktada ilk etapta dine karşı olduğunu ifade ettiği materyalist düşüncelere değinen Arvasi'ye göre materyalizm, hastalıklı bir düşüncedir. Batı dünyasında, kilise kurumunun ve düşüncesinin çöküşüne binaen yayılmaya başlayan bu düşünce ve savunucuları, öncelikle Hristiyanlıktan başlayarak tüm dinlere karşı düşmanca bir tavır ortaya koymuşlardır. İnsan doğasına aykırı olduğunu düşündüğü materyalizm, Arvasi'ye göre, kültür ve medeniyet kurmayı başaran insandan "hayvan insan"a doğru bir geri gidişi ifade etmektedir. İslam dini ise, maddeden manaya, somut olandan soyut olana, doğadan kültüre, vahşetten medeniyete, çokluktan tevhid inancına, yaratıktan Yaradan'a ulaşmayı hedefleyen insanı merkeze almaktadır (Arvasi, 2008a, 27- 28).

Materyalizm, hâkim olduğu toplumlara aşırı derecede maddi tüketim ihtirası aşılamaktadır. Bu tür toplumlarda manevi ve ulvi değerler gözden düşmekte ve insanlar, para, lüks, israf, maddi zevk peşinde koşan varlıklar haline gelmektedirler. Bunun mutluluk getireceğine ilişkin materyalist iddia ise boş ve aldattıcıdır. Bu noktada, insanoğlunun İslam dininin rehberliğine muhtaç olduğunu ifade eden Arvasi'ye göre, Müslümanların zenginleşme arzuları, dünya malına mahkumiyetten değil, dünyaya hakimiyet arzusundan kaynaklanmaktadır. Arvasi'ye göre, Müslümanlar için dünya hayatı, ahiret hayatı için bir tarladır ve mana dünyasının zafere ulaşması için maddeye hâkim olmak zorunludur. Bunun için insanoğlunun maddeye tapmayı bırakarak maddenin efendisi olması gerekmektedir (Arvasi, 2008a, 28- 30).

Arvasi'ye göre, komünist ve ateistler, dini; görevini tamamlamış, hayatiyetini devam ettirme şansı olmayan, birleştirici niteliğini kaybetmiş olan ve çatışmanın nedeni haline gelmiş olan bir müessese olarak görmektedirler. Buna karşın Arvasi, özellikle İslam dininin, birleştirici ve bütünleştirici özelliği ile fonksiyonel ve diri bir müessese olduğunu düşünmektedir. Kendi yaşadığı dönemde varlığını sürdüren Sovyetler Birliği'ndeki Türklerin esir hayatına karşı en büyük dayanaklarının İslam dini olduğunu; Bulgaristan'da zulme uğrayan Türkler için direnme gücünün yine İslam inancı olduğunu ifade eden Arvasi'ye göre, İslam dini, İslam inancını canından aziz tutan Türk milletine ruh ve güç kazandıran en önemli mefhumdur (Arvasi, 2008c, 107).

İslam dinine dair bu görüşlerinin ardından İslam dininin ırk konusuna bakışını ele alan Arvasi, bütün insanların tek bir anne ve babadan meydana geldiği inancına sahip olduğunu ifade ederek, bütün insanların Âdemoğlu olduğuna işaret etmektedir. Bu sebeple üstün ırk tartışmalarının ve bunun sebep olacağı sosyal ve siyasi istismarların insan onuruna aykırı olduğunu inanan (Arvasi, 2008a, 86- 87) Arvasi'ye göre, İslam dini, bu yaklaşıma karşı çıkmaktadır. İslam dini, bir yandan ırk gerçeğini kabul etmekte diğer yandan bu gerçeğin istismar edilmesine müsaade etmemektedir (Arvasi, 2008a, 88). Bu noktada Arvasi, Kur'an-ı Kerim'de yer alan "Onun varlığının delillerinden bir başkası da göklerin ve yerin yaratılması, dillerinizin ve renklerinizin farklı farklı oluşudur. Şüphesiz bunda, bilginler için deliller vardır." (Yazır, 2008, 407) mealindeki Rum suresine atıfta bulunmaktadır.

Arvasi'ye göre, İslam dini, milletlerin milli şahsiyetlerini korurken, tüm milletleri Hz. Muhammed'e ümmet olmaya davet eden bir dindir. İslam dinine ve peygamberine inanan tüm milletler, Arvasi'ye göre Müslümanlıkla şereflenmişlerdir ve artık aralarında din kardeşliği esastır. Bununla birlikte İslamiyet, ırkçılığı reddederken Müslümanların kendi milletlerini inkâr etmelerini istemez ve bunu haram olarak kabul eder. Hz. Muhammed'in "kişi kavmini sevmekle suçlanamaz" ve "Vatan sevgisi imandandır"

şeklindeki sözlerine referans veren Arvasi'ye göre, İslam dini, ırkları yok saymayı, kardeş olmaya çağıran bir dindir. Bu nedenle Arvasi, Türk milliyetçiliği için İslam ve millet olgularının zıt kavram ve değerler olmadığını, topluma hayat veren iki kaynak olduğunu düşünmektedir. Zira İslam dini, Arvasi'ye göre herhangi bir milletin tekelinde olmayıp âlemşümul bir dindir (Arvasi, 2008a, 91- 92).

Evrensel bir davet olan İslam dini, Arvasi'ye göre, ırkları ve milletleri sosyal bir gerçeklik olarak görürken, bu milletlerin İslam dinini kabul ederek İslam kardeşliğinde buluşmasını ve bu şuur çerçevesinde iş birliğine ve bütünleşmeye varmasını ister. Bu yönü itibarıyla İslamiyet, komünistlik ya da masonluk gibi ırk ve milliyetleri reddederek kozmopolit bir dünya inşa etme amacı gütmeyiz. Irk ya da milletlerin üstünlüğünden değil, şerefinden bahsedilebileceğini ifade eden Arvasi, İslam dininin bu şerefi, Allah yolundaki hizmet ve fazilet ile eşdeğer gördüğünü dile getirmektedir (Arvasi, 2008b, 261- 262). Arvasi'ye göre İslam dini, biyolojik manada ırkların varlığını kabul etmekle birlikte biyolojik ırkçılığa karşı çıkmakta ve yasaklamaktadır. Zira insanlar farklı renklere ve yapılarla sahip olan ancak aynı kökten gelen varlıklardır. Türk ve İslam medeniyeti, bu anlayışla hiçbir zaman ırk konusunun istismar edilmesi gibi bir hataya düşmemiş, tüm ırklara karşı merhametli davranmasını bilmiştir. Arvasi'ye göre, ırkçılık, esasen Batı dünyasında rastlanılan bir olaydır ve Batı, bugün bile ırkçı bir yaklaşıma sahiptir (Arvasi, 2009b, 134- 135).

İslam inancının ırk gerçeğiyle çatışmadığına ilişkin iddiasını Türk tarihinden örneklerle temellendirmeye çalışan Arvasi, Türk milletinin, herhangi bir baskı ya da zorlama neticesinde İslam dinini kabul etmiş bir millet olmadığını düşünmektedir. İslam ile müşerref olan Türkler, kendi kimliklerini koruyarak İslam dininin şanını yüce tutmuş ve büyük imparatorluklar kurmaya muvaffak olmuşlardır. Bunun dışındaki Türkler ise, Türklüklerini kaybetmiş ve milli kimliklerini unuttular (Arvasi, 2008f, 234). İslam ile müşerref olan Türkler, İslam öncesi dönemde cihan hâkimiyeti mefkûresi uğrunda mücadele ederken, İslam ile müşerref olduktan sonra İlay-

ı Kelimetullah ve cihat anlayışına yönelmişlerdir (Arvasi, 2008f, 235- 236). Bu durum, İslam inancının millet şuuruyla çatışmadığını, aksine onunla bir medeniyet inşasında ortaklık inşa ettiğini göstermektedir. Arvasi, İ'lây-ı Kelimetullah kavramını, “*Allah’ın yüceliğini bildirmek ve yaymak..., her türlü küfür, şirk ve ilhada karşı, Allah’ın varlığını, birliğini, İslam’ın yüceliğini ve Kur’ân-ı Kerim’in üstünlüğünü savunmak*” (Arvasi, 2008d, 248) olarak tanımlamaktadır. Bu bağlamda Kelime-i Tevhid inancının, İslam dininin temeli ve Kur’an-ı Kerim’in de özü olduğunu vurgulayan Arvasi, bu sebeple İ'lây-ı Kelimetullah davasının, tüm Müslümanlar için en yüce dava olduğunu ve sahip çıkılması gerektiğini ifade etmektedir (Arvasi, 2008d, 249).

Arvasi, Türklerin Şamanizm adı verilen inanç sistemiyle ilişkisine ise olumsuz bir yaklaşım sergilemektedir. Ona göre Şamanizm, bir din değil, sihir anlayışına dayalı bir değerler ya da inanç sistemidir. Şaman ise din adamı manasına gelmektedir ki Türklerde din adamı için şaman kelimesi değil, “kam” sözcüğü kullanılmaktadır. Türk topluluklarının bozkır yaşamında kabul ettikleri dinin Gök-Tanrı dini olduğunu ifade eden Arvasi, bu dinin, Tanrı’nın en yüksek varlık olduğu itikadına dayanan bir din olduğunu vurgulamaktadır. Bu noktada Müslüman bir Arap seyyah olan İbn-i Fadlan’ın, Türklerin ateş, su ve toprağa tazim etmekle birlikte yerleri ve gökleri yaratan tek bir Tanrı’ya iman ettiklerine ilişkin ifadelerine yer vermektedir (Arvasi, 2009b, 98- 99).

Bu noktada ırkçılık konusuna değinen Arvasi, Türk milliyetçiliğinin renk ırkçılığı ve kafatasçı zihniyetle ilişkilendirilmesinin mümkün olmadığını savunmaktadır. Zira Türk İslam ülküsü ve savunucuları, tüm insanların Adem’in soyundan geldiğine inanmaktadır. Bu anlamda Türk milliyetçiliğinin, Arthur De Gobineasu*, Vacher De Lapouge**, Sir Francis Galton***, Başbakan Chamberlain, Otto Ammonn**** gibi isimlerin savunduğu görüşleri, İslam dinine ve Türk töresine uygun olmadığı için kabul etmeleri mümkün değildir (Arvasi, 2009c, 414). Arvasi, Türk İslam ülküsü ve savunucularının, kapitalizme ve komünizme muhalif

olduğu gibi faşizme ve Nazizm'e de muhalif olduğunu vurgulamaktadır. Yabancı ideolojilerin bir fayda sağlamayacağını belirten Arvasi, Türk milliyetçiliğinin, kendi sistemini, kendi değerleri olan kültür ve medeniyetinden, mukaddes değerlerinden ve tarihsel tecrübelerinden hareketle oluşturabileceğini ifade etmektedir (Arvasi, 2009c, 418).

1.3. İçtimai İrk Kavramı

Ahmet Arvasi, İslam dininin ırk konusundaki yaklaşımını ve ırkçılığa yönelik reddiyesini ele alışının ardından "içtimai ırk" adını verdiği oluşuma odaklanarak millet tasavvuruna ve dolayısıyla Türk milletinin tanımı meselesine yönelmektedir. Arvasi, İslam dininin, biyolojik ırk gerçeğini kabul ettiğini, buna karşın ırksal üstünlük düşüncesine kesin bir şekilde karşı olduğunu ifade etmektedir. Arvasi'ye göre, İslam dini, insanlardaki şeref ve üstünlüğü, iskelet yapısı, kafatası, renk ya da kan grubu ile ilişkili görmeyip, takva ile değerlendirir ki takva, Allah ve Resulüne karşı duyulan imanı ve yapılan hizmeti ifade eder (Arvasi, 2008a, 90). Bu noktada Kur'an-ı Kerim'de yer alan "*Ey insanlar! Biz sizi, bir erkekle bir kadından yarattık. Hem sizi birbirinizle tanışasınız diye topluluklar ve kabileler haline getirdik. Haberiniz olsun ki Allah katında en değerli olanınız, O'na karşı gelmekten en çok sakınanınızdır.*" (Yazır, 2008, 518) mealindeki Hucurat suresine referans veren Arvasi, bu noktada "içtimai ırk" kavramına vurgu yapmaktadır. İçtimai ırk ise, Arvasi'ye göre, bir milleti oluşturan birey, aile, sınıf ve tabakalar arasındaki soybirliği şuuru anlamına gelmektedir. Kültür, coğrafya, hayat tarzı ve mücadelelerin ortak olması, aynı kavim içinde bir arada yaşayan kişiler arasında ruhsal ve fiziksel yakınlaşmalara neden olur. Ortak bir coğrafyada ortak bir kültüre sahip bir şekilde yaşamını sürdüren kişiler arasında evlilikler yoluyla fiziksel benzeşmeler ortaya çıkar. Dolayısıyla sosyal, kültürel, iktisadi ve siyasi birliktelikler yoluyla "içtimai ırk" oluşmaya başlar ve bu, içtimai ırk ile milliyet şuurunun zamanla aynileşmesini beraberinde getirir (Arvasi, 2008a, 90- 91).

Arvasi'ye göre biyolojik ırkçılık bölücü bir düşünce yapısına sahipken içtimai ırk anlayışı birleştirici ve bütünleştirici bir niteliğe sahiptir. Hiç kimse, biyolojik manada hangi ırka mensup olacağını belirleme şansına sahip değildir ancak içtimai ırka mensubiyet bir tercihe dayalıdır. Tarihsel, kültürel, dinsel ve ülküsel manada ortak bir düşünceye sahip kişiler arasında kan ve soy birliği daha güçlü bir şekilde ortaya çıkar. Dolayısıyla içtimai ırk, millet ve devletin de güçlenmesine yarayan önemli bir bağdır. Bu noktada Türk içtimai ırkı içinde yer ederek kaynaşan, evlilikler yoluyla Türk içtimai ırkına dahil olan, Türk tarihini, kültürünü ve ülküsünü kendisine şiar edinerek Türk devleti ve milletiyle kader birliği noktasında bütünleşen her kişi, Arvasi açısından Türk'tür (Arvasi, 2009b, 140). Bu noktada Arvasi'nin Türk milletine yönelik tanımının, ırk merkezli bir tanım olmadığı açıktır. Zira Arvasi, Türklüğü, sadece ve sadece bir etnik köken meselesi olarak görmemektedir. Mesela Türk Milliyetçiliğinin Türkçü Turancı düşünürü olan Hüseyin Nihal Atsız, Türklüğün, öncelikle bir kan meselesi olduğunu düşünmekte ve bu çerçevede Türklük tanımını Türk soyuna mensubiyetle ilişkilendirmektedir. Atsız, "kanın", "dilin" ve "dileğin" Türk olmasını, temel bir değer olarak kabul etmekte ve bu üç değer bir araya gelmesinin, ülkücü bir milletin ortaya çıkmasına yeteceğini düşünmektedir (Demir, 2018, 172). İlerleyen dönemlerde ise Atsız, Türklüğü, Türk soyundan gelenler ile bu soydan gelmemesine rağmen Türkleşen, bu aidiyeti hissedenden kişilerden müteşekkil bir millet olarak tanımlamaktadır. Bu düşünceleriyle Atsız üç nesil açısından Türkleşmiş olmayı ve Türk milli şuuruna sahip olmayı yeterli görmüştür (Bölükbaşı, 2018, 51). Dolayısıyla Atsız'ın millet tasavvuru küçük değişikliklere uğramasına rağmen yine de Arvasi'nin millet tasavvurundan farklıdır ve bu fark, Türkçülük ile Türk İslam ülküsü arasındaki farklardan birisidir.

Arvasi, bu düşüncelerine paralel şekilde bir milletin çocuklarının, kendi aralarında evlenmelerinin daha doğru olacağını düşünmektedir. Zira aksi durumda kurulan ailelerin çocukları iki farklı millete mensup anne babanın çocukları olarak iki kültür

arasında bocalayacaktır. Çocukların yedi yaşına gelinceye kadar milli ve manevi değerleri öğrenmeleri gerektiğini ifade ederek kurulan ailelerin bu sebeple önemli olduğunu ve yabancı milletlere insan kaynağı yetiştirmemek gerektiğini ifade etmektedir (Arvasi, 2008f, 20- 21).

1.4. Millet Anlayışı, Türk Milleti ve Türk Tarihi

İrk ve içtimai ırk konusuna ilişkin bu görüşlerinin ardından öncelikle millet görüşüne yer veren Arvasi'ye göre, millet, varlığı inkâr edilemeyecek derecede açık olan hem objektif hem de sosyolojik birer gerçektir. Tüm dünya farklı kültürlerle dayalı bir şekilde teşkilatlanmış milletlerden müteşekkildir ki bu durum eski çağlardan itibaren mevcuttur. Tarih, aslında bir milletler tarihinden başka bir şey değildir (Arvasi, 2008a, 113- 114). Bu noktada Arvasi'nin millet tasavvurunun siyaset felsefesi literatüründeki milliyetçi siyasal ideolojinin millet anlayışıyla benzer olduğu görülmektedir. Siyaset felsefesi tarihinde millet tasavvuruna ilişkin iki farklı yaklaşımın mevcut olduğu bilinmektedir. Bunlardan ilki, milletin yaratılmış hayali ve suni bir kavramdan ibaret olduğunu, ikincisi ise tarihi ve kültürel bir antite olduğunu savunan görüşlerdir (Livanelioğlu, 1998, 41). Bu düşüncelerden ilkinen verilebilecek en önemli örnek Ernest Gellner'in düşünceleridir. Gellner'e göre millet, tarih öncesi dönemlerden beri mevcut olan bir yapı ve insani varoluşun doğal bir parçası olarak ele alınamaz. Millet, modernleşme sürecinin bir ürünüdür ve milliyetçilik tarafından yaratılmıştır (Yalçiner, 2014, 195). Buna karşın ikinci yaklaşım, milletin doğal bir yapı olduğu inancına yaslanmaktadır ve milletin eski çağlardan beri mevcudiyetini koruyan bir yapı olduğu konusunda ısrarcıdır (Akıncı, 2014, 139- 140). Arvasi'nin millete ilişkin düşüncelerinin, bu açıklamalar bağlamında daha çok ikinci teze uygun olduğu söylenebilir.

Arvasi açısından halk ve millet kelimeleri farklı anlamlar taşımaktadır ve bir halkın güç ve başarıya ulaşması, milletleşme süreciyle doğrudan ilişkilidir (Arvasi, 2008a, 112- 113). Halk, bir

milleti oluşturan insan unsuruna verilen isimdir. Ortak bir tarih şuuruna, kültür ve medeniyet değerlerine ve ülkelere sahip olan halk, millet haline gelebilmeyi başarmış demektir (Arvasi, 2008a, 113).

Bu noktada milliyet düşüncesinin, Yeniçağ'da ortaya çıktığına ilişkin düşüncelerin doğru olmadığına vurgu yapan Arvasi'ye göre, milletler, binlerce yıldır varlığını sürdüren birer gerçektir. Yeniçağ, sadece bu gerçeğin siyasal olarak daha fazla dillendirildiği bir dönemdir. Arvasi, milletlerin arkalarındaki büyük tarihten beslendikleri kanaatindedir. Dolayısıyla milletler inkâr edilemeyecek gerçekliklerdir ve bu sebeple milletlerin suni yapılar olduğu söylenemez. Tarihsel olarak bakıldığında millet şuuruna dayalı olmayan hiçbir devletin varlığını sürdüremediği gerçeği, bunun en önemli göstergesidir (Arvasi, 2009b, 142- 143).

Bu millet tasavvurunun ardından Türk milletine ilişkin açıklamalara değinen Arvasi, Türk milletinin tarihteki en eski, en medeni ve en dinamik ırklarından biri olduğunu düşünmektedir. Türklerin en önemli özelliklerinden biri ise, hiçbir zaman putperest bir topluluk olmamalarıdır. Zira Türklerin eski dini olan Gök-Tanrı inancında da Tanrı tektir ve en yüce varlıktır. Cennet, Cehennem, İblis, Melek, Ahiret ve Peygamber kelimelerinin bu dinde yer alması ve Kur'ân-ı Kerim'de yer alan "peygamber gönderilmeyen hiçbir kavme azap edilmeyeceğine" ilişkin ayet, Arvasi'ye göre, Hz. Muhammed'den önce de Türklerin yaşadıkları coğrafyalara peygamberler geldiğini göstermektedir. Karahanlılar başta olmak üzere bütün Türklerin İslam ile şereflenmesinin ardından Arvasi'ye göre, 11. Yüzyıla geldiğinde Türk milleti, İlây-ı Kelimetullah ideali çerçevesinde Hz. Muhammed'in ahabından sonra İslam dinini yücelten en büyük millet haline gelmiştir. Türk milleti, sadece askeri manada değil, Selçuklular ve Osmanlılar örneğinde görüldüğü gibi kültür ve medeniyet konusunda da İslam medeniyetine çok önemli katkılar sunmuşlardır (Arvasi, 2008a, 93-94).

Arvasi'ye göre, her milletin kendine özgü bir yapısı ve kolektif bir yaşama üslubu vardır. Türk milletinin tipik özelliği ise ordu-millet karakterine sahip olmasıdır. Hakanların Tanrı- kut olarak kabul edildiği Türk milleti için askerlik, düzen ve disiplinin adı iken, bunun dışındaki hayat, başıbozukluğun ifadesidir. Özgürlüğü de disiplini de seven Türk milleti, yaşamını bu iki ilkenin dengelenmesi üzerine kurmuştur. Bu anlayış, İslam dininin cihat anlayışıyla daha da güçlü bir yapıya kavuşmuştur. Zira ordu- millet yapısına sahip Türk düşüncesi ile İslam'ın cihat ruhu, Türk milletinin tarih boyunca hayatında önemli bir merhale oluşturmuştur (Arvasi, 2008a, 209- 210).

Bu noktada Türk tarihine bakışı çerçevesinde Arvasi, tarihsel açıdan bölünmez ve sürekli akan bir Türk tarihi anlayışına sahiptir. Ona göre, Oğuz handan beri, Hunlar, Göktürkler, Kutlukhanlar, Karahanlılar, Selçuklular, Osmanlılar ve Türkiye Cumhuriyeti, Türk milletinin tarihsel manada silkinişini ifade eder. Tarihsel manada değişen hanedanlar, sistemler ve hükümetlerken, devlet ve millet süreklilik arzeder. Bu noktada Türkiye Cumhuriyeti sınırları dışındaki Türkmen, Özbek, Tacik, Kazak, Kırgız, Kıpçak, Nogay, Uygur, Türkistanlı, Azeri, Kerküklü, Batı Trakyalı Türkleri kan ve din kardeşi olarak tanımlayan Arvasi, -bu yazıları kaleme aldığı dönemde bugünkü Türki Cumhuriyetler henüz bağımsızlıklarını elde etmediği için- onların da esaret zincirinden kurtulacakları ümidini dile getirmiştir (Arvasi, 2008a, 252).

Bu tarih anlayışıyla Arvasi, Türkiye'de kurulan devletlerin, Türkiye Tarihi şuuruyla ele alınması gerektiğini ve bu çerçevede isimlendirmelerin, "Türkiye Tarihi Selçuklular Dönemi", "Türkiye Tarihi Osmanlılar Dönemi", "Türkiye Tarihi Cumhuriyet Dönemi" şeklinde yapılması gerektiği kanaatindedir. Devletin zayıfladığı dönemlerdeki beyliklerin ise, "fetret devirleri" olarak adlandırılması daha isabetlidir. Bu yaklaşımın, Türk millete tarih şuuru kazandıracağını düşünen Arvasi, daha zengin bir kültür ve medeniyet varisi olma duygusunun da böylece kazanılacağına inanmaktadır (Arvasi, 2008e, 283- 284).

Arvasi'ye göre, tarihteki en eski ve köklü milletlerden biri de geçmişte destan çağlarına kadar uzanan Türk milletidir. Ancak Orta Asya'dan dünyaya yayılan Türk milletinin köklü tarihi gerçek anlamda ele alınmış değildir. Arvasi'ye göre, mevcut Türkiye Cumhuriyeti, redd-i miras etse de Selçukluların ve Osmanlıların torunlarıdır ve tüm dünya da bu şekilde kabul etmekte ve görmektedir. Türk milleti, Devlet ebed müddet düsturuna sahip olması hasebiyle devletin daima var olacağına ve hanedanlar ve rejimler değişse de süreklilik taşıyan bir devlet yapısına sahip olduğuna inanmaktadır (Arvasi, 2008f, 123- 124).

1.5. Türk İslam Ülküsü

Milliyetçilik, İslam, ırk konusu ve Türk milletine ilişkin görüşlerinin ardından Arvasi, bunların bir birleşimi olan ve kendi adıyla özdeşleşen Türk İslam ülküsü düşüncesini izaha yönelmektedir. Arvasi, tüm medeniyetlerin temelde bir sentez olduğunu düşünmektedir. Mesela Batı medeniyeti, Greko- Latin kültürü ile Hıristiyan inanç ve ahlak öğretisinin sentezine dayalı olan bir medeniyettir. İslam medeniyeti ise, Türk, Arap ve Fars kültürlerinin, İslam inancı ve ahlak öğretisiyle olan birlikteliğine dayanmaktadır. Bu medeniyete dâhil olan her millet kendi yapısı olduğundan İslam medeniyeti içerisinde Türk- İslam medeniyeti ya da Fars İslam medeniyeti bulunmaktadır. Dolayısıyla her medeniyet, sahip olduğu kendine özgü tarih, coğrafya, tecrübe, kültür ve özelemlerine dayalı olan ve İslam dininin inanç ve ahlak öğretisiyle de uyumlu olan ya da en azından ona ters olmayan birer medeniyettir. Türk İslam ülküsü, Arvasi'ye göre, bir yandan sosyal bir gerçeklik, bir yandan milli bir emanet, bir yandan ise bir ülkünün adıdır. Kültür emperyalizminin oldukça yaygın olduğu çağdaş dünyada Arvasi'ye göre Türk milleti, kendi öz kimliğini muhafaza etmeli ve geleceğin inşasında Türk ve Müslüman kimlikleriyle ele alınmalıdır (Arvasi, 2008c, 290).

Arvasi'ye göre Türk İslam ülküsü, Türk milletinin her ferdini, müşfik, adil, merhamet sahibi ve aynı zamanda da otoriter bir baba

gibi kucaklayan milli devlet anlayışına sahiptir. Amacı ise, böyle bir devlet anlayışının inşa edilmesi uğrunda mücadele eden kadroların yetiştirilmesidir (Arvasi, 2009b, 175).

Arvasi'ye göre, kişilerin kendi nefsanî arzuları için hareket ederek idealist karakterinden uzaklaşmış olan toplumlar, felakete sürüklenmekten kurtulamazlar. İnsanın büyüklüğü de küçüklüğü de uğrunda mücadele ettiği ülkülerdir. Türk İslam ülküsüne inanan kişiler, İslam dinini, Allah'ın dini olarak; kurtarıcıyı Allah'ın Resülü olan Hz. Muhammed olarak; Türk milletini, Allah tarafından İslam dinine hizmet etmekle şereflendirilmiş bir millet olarak; Türk ordusunu, Allah'ın ordusu olarak; Türk bayrağını, şehitlerin kanının ifadesi olarak; vatani ise, İslam güneşinin hiç batmadığı ezan-ı Muhammedi'nin okunduğu toprak olarak bilen kişilerdir (Arvasi, 2009b, 236- 237).

Arvasi, Türk İslam ülküsüne inanan kişiyi, İslam dininin öngördüğü ahlak ve fazilet çerçevesinde yaşama azminde olan kişi olarak tarif etmektedir. Arvasi'ye göre, Kuran-ı Kerim'de geçen "*Ey iman edenler! İçinizden kim dininden dönerse, Allah -müminlere karşı alçak gönüllü, kâfirlere karşı onurlu ve zorlu, kendisinin onları seveceği, onların da O'nu seveceği- bir kavim getirir ki, onlar Allah yolunda savaşırlar ve hiçbir kınayanın kınamasından (dedikodusundan) çekinmezler. Bu, Allah'ın bir lutf-u inayetidir ki, onu kime dilerse ona verir. Allah, ihsanı bol olan, en çok bilendir.*" mealindeki Maide suresinin 54. ayetini aktararak, bu ayette bahsedilen kavmin Türk milleti olduğunu ifade eder. Arvasi, 17. Yüzyıl İslam âlimi Vani Mehmed Efendinin de bu görüşte olduğunu, Vani Efendi'nin, Türklerin karada ve denizde, doğuda ve batıda birçok milletle mücadele ettiğine ve buralarda İslam ahlakını hayata geçirdiğine vurgu yaptığını ifade ederek, kendi görüşlerini desteklemeye çalışmaktadır (Arvasi, 2009b, 385).

Türk İslam ülküsü düşüncesinin, diğer muhafazakâr düşüncelerden farklı olduğunu dile getiren Arvasi, yaşadığı döneme atfen, dini istismar eden münafıkların ve din bezirgânlarının var

olduğunu ve dini, kendi şer hareketleri için bir örtü olarak kullandıklarını ifade etmektedir. Arvasi'nin ifadeleriyle zalimler, diktatörler, şeyhler, emirler, mevlithanlar, ilahiciler, kutsal İslam dininden beslenen istismarcılardır. Bir yandan yanlış bir laiklik politikası, diğer yandan ise Arvasi'nin ifadeleriyle ham sofular, kaba yobazlar, sahte mürşitler, sapık akımlar ve istismarcılar, dünyada egemendir. Türk İslam ülküsü ve savunucuları ise, Arvasi'ye göre, Allah ve Resulünün riyadan azade dininin savunucusudurlar. Türk İslam ülküsünü savunan kişiler, Hz. Muhammed'in ahabından sonra İslam dinine hizmet etme şerefine ulaşmış olan yüce Türk milletinin fertleridir. O yüzden bu ülkünün savunucuları, Arvasi'ye göre, din istismarından da istismarcılarından da nefret eder ve hakiki İslam'ın emirlerine göre yaşar (Arvasi, 2009c, 427- 428). Arvasi, İslam dünyasında, iki farklı tezin mevcut olduğunu, bunlardan ilkinin, medenileşmeyi, Batı dünyasına teslimiyet olarak telakki ettiğini, ikincisinin ise, medenileşmeyi, kendi milli kültür, tarih ve ülküsüne aykırı düşmeyecek şekilde muasırlaşmak olarak yorumladığını dile getirmektedir. Birinci tez, İslam medeniyetinin öldüğüne, ikinci tez ise İslam medeniyetinin çağın gereklerine göre yeniden teşkilatlanması gerektiğine inanmaktadır. Arvasi ise, Türk İslam ülküsünün ikinci teze taraftar olduğunu ifade ederek hem Türk hem Müslüman hem de medeni olmanın bir araya gelebileceğini düşünmektedir. Zira medenileşmek, milli ve mukaddes değerlerle tezat oluşturmaz (Arvasi, 2009d, 260- 261).

Arvasi, Türk İslam ülküsünün, "Türklük bedenimiz, İslam ruhumuz" ifadesinde anlam bulduğunu ve bu davaya inananların bu şuur çerçevesinde Türk milletiyle bütünleştiğini ifade etmektedir (Arvasi, 2009c, 433). Bu noktada Seyyid Ahmet Arvasi'nin formülasyonunu yaptığı Türk İslam Ülküsü idealinin, Aydınlar Ocağı olarak bilinen Türk İslam Sentezi düşüncesinden birtakım farklılıklar içerdiği ifade edilmelidir. Türk İslam Sentezi düşüncesi ve Aydınlar Ocağı, muhafazakâr milliyetçi bir perspektiften hareket etmekle birlikte İslam inancını, Türklük lehine araçsallaştırmaktadırlar. Bu bağlamda Türk İslam sentezi idealinde esas vurgu Türklük

üzerindedir. Bununla birlikte Türk İslam sentezi, Türklük ile İslam inancı arasında varoluşsal bir ilişki olduğuna ve Türklerin İslam öncesi dönemde de bir Müslüman gibi yaşadıklarına dair iki temel teze yaslanmaktadır. Arvasi ve Türk İslam Ülküsü ideali ise bu iki teze katılmakla birlikte Türklüğün İslam inancı ile şereflediğine ve Türk milletinin İslam dünyasına çok önemli hizmetler yaptığını inanmakta ve bu noktaları ön plana çıkarmaktadır. Yani Türk İslam Sentezi'nin Türklüğü ön plana çıkardığı yerde Türk İslam ülküsü İslam inancını merkeze alan bir düşünceye sahiptir (Yaşlı, 2014, 386). Bu çerçeveden bakıldığında Arvasi'nin Türk İslam ülküsü anlayışının, Türklük ve İslam dinini, birbirinden ayrılması düşünülemeyen bir birliktelik olarak değerlendirdiği ifade edilebilir. Bu birliktelik, tarihsel olarak İslam inancı ile Türklük bilincinin, bir medeniyet tasavvuru ortaya koyabilecek düzeyde bir bütünlüğe ulaştığı görüşüne dayanmaktadır denilebilir.

2. Türk İslam Ülküsünün Temel Kavram ve Değerleri

Ahmet Arvasi'nin Türk İslam ülküsü idealinin tanım ve açıklamalarının ardından bu düşünceye zemin oluşturacak ve onu temellendirecek temel kavram ve değerlere bakmak elzemdir. Zira bu temel kavram ve değerler, Türk İslam Ülküsü idealinin çerçevesini ve mahiyetini oluşturması hasebiyle önemlidir.

2.1. İnsan ve Düzen

Arvasi, her türlü devlet ve toplum düzeninin, belirli bir insan tasnifine yaslandığını düşünmektedir. Bu bağlamda üç düzen ya da nizamdan bahsedilebilir ki bunlar; 1. Hayvan insanın nizamı, 2. Dramatik insanın nizamı ve 3. İdeal insanın nizamıdır. Bu noktada öncelikle devlet ve nizam ya da düzen düşüncesinin, anarşiden kurtulma mücadelesinden kaynaklandığını ifade eden Arvasi, tüm canlıların ve dolayısıyla insanın da anarşi ve kaostan kurtulma çabası içerisinde olduğunu düşünmektedir (Arvasi, 2009a, 104).

Hayvan insanın toplumsal düzeni, Arvasi'ye göre, insanı, bir hayvan olarak görmektedir. Bu düzen için insan, ekonomik bir

hayvan ya da alet yapan bir hayvan olarak ele alınmaktadır. Dolayısıyla insan, diğer hayvanlarla temel ihtiyaç ve güdüler açısından bir ortaklığa sahip olmakla birlikte düşünme melekesine sahip olması hasebiyle onlardan ayrılmaktadır. İnsan, aynı zamanda toplum içerisinde yaşaması hasebiyle sosyal bir hayvandır ve kanunlar eliyle kontrol altında tutulmaktadır. Bu anlayışta fert, cemiyet için vardır. Esas olan kollektif davranışlardır ve mülkiyet de klanın ortak mülkü olarak kabul edilmektedir. Bireysel çıkar değil, ortak çıkarlar egemendir ve herkes kanunlara uymakla mükelleftir. Toplumsal otoritenin tanrılaştırıldığı bu nizamda fertler grup için çalışmaktadırlar. Haklardan ziyade ödevlerin önemli olduğu bu düzende bir devlet ya da toplumun, başka bir devlet ya da toplumu istismarı doğal olarak kabul edilmektedir (Arvasi, 2009a, 106- 108).

Dramatik insan nizamında ise, insan, mensup olduğu grubun yanında kendi varlığının da kıymetli olduğunun bilincine varmış olan insandır. Gruba ait olan kurallara riayet etme konusunda şüphelere sahip olan insan, fert ve toplum çatışmasını hisseden insandır. 1789 Fransız İhtilali'ni, bu nizama bir örnek olarak sunan Arvasi, dramatik insanı, ödevlerden ziyade haklarına odaklanan ve talep eden bir figür olarak resmetmektedir. Toplum içerisinde bir arada yaşayan insanların, karşılıklı ödev ve hakları olduğu inancındaki dramatik insan, özgürlüğü esas almaktadır. Bu düzende fertlerin sahip oldukları temel hak ve özgürlüklerin mukaddes ve vazgeçilemez olması; otoritenin, bireysel iradelerin bir araya gelmesinden doğması ve dolayısıyla demokratik ve liberal olması; kanun ve düzenin, sosyal sözleşmeden kaynaklanması; herkesin düşünce ve inançlar noktasında özgür olması; kazancın ve tüketimin sınırsız olması, temel niteliklerdir (Arvasi, 2009a, 109- 110).

İdeal insanın nizamını ise Arvasi, bu iki yaklaşımdan da kendini kurtarabilen insanın düzeni olarak görmektedir. Ona göre ideal insan gerek sürü ya da toplumdan gerekse egoist yaklaşımlardan sıyrılmış olan insandır. O ne bireyi ne de toplumu tanrılaştırmayıp tüm eylem ve inançlarını, ezeli, ebedi ve gerçek olan Allah'ın

emrettiği şekilde gerçekleştiren insandır. Arvasi, tüm insanların, birer ideal insan seviyesine ulaşmasının imkânsız olduğunu belirterek bunun ancak az sayıdaki ideal insanın oluşturduğu liderler kadrosu eliyle gerçekleşebileceğini ifade etmektedir. Bu kadronun oluşmasıyla geriye kalan insanlar da bu düzene uyar ve bu kadronun dünyadan ayrılmasıyla da toplum ideal düzenden ayrılır. Hz. Muhammed döneminin, ideal düzen için en güzel örneklerden biri olduğunu ifade eden Arvasi'ye göre, peygamberin ve kadrosunun bu dünyadan ayrılmasıyla hayvan insan ve dramatik insan egemen olmuştur ve ideal düzen gökyüzüne çekilmiştir. Ancak unutulmaması gerekir ki ideal düzen asla bir ütopya değildir (Arvasi, 2009a, 110- 111).

Arvasi, toplumun da bireyin de izafi birer değer olduğunu, mutlak olanın ise sadece Allah olduğunu ifade etmekte, Allah'ın ise mutlak otoritenin tek sahibi olduğunu dile getirmektedir. Bu sebeple Arvasi'ye göre ne bireye ne de topluma boyun eğmemek gerekir. Tıpkı otorite gibi mal ve mülkün de yegâne sahibi Allah'tır. Bu sebeple gerek birey gerekse toplum, bunların sadece emaneten sahibi olduğu bilincinde olmalıdır (Arvasi, 2009a, 111- 112).

2.2. Milli Devlet, Milli Siyaset ve Milli Şuur

Türk İslam ülküsü bağlamında ön plana çıkan temel kavramlardan diğer üçü ise, milli devlet ve onun benimsemesi gereken milli siyaset ile milli şuurdur. Ancak milli devlet anlayışına geçmeden önce Arvasi'nin genel olarak devlet konusuna bakışını irdelemek zaruridir. Devlet Arvasi'ye göre, sosyal bir gerçekliktir. Düzen ihtiyacından doğan devlet, bu anlamda anarşinin zıddıdır (Arvasi, 2008e, 235). Arvasi, devleti, bir milletin teşkilatlanmış hali olarak görmekte ve bu sebeple devlet ile milletin farklı düşünülmemeyeceğini ifade ederek devlet millet bütünlüğüne vurgu yapmaktadır. Bir milletin özgürlük ve bağımsızlığının şartı devlettir. Arvasi, Türk kültür ve medeniyetinin devlet anlayışının Batı dünyasındaki liberal, komünist ve faşist devlet telakkilerinden farklı olduğunu düşünmektedir. Ona göre liberal devlet algısı,

sadece güvenlik ihtiyacına odaklanan ve ekonomik, sosyal, kültürel vb. tüm olaylara müdahale etmeyen bir devlet modeline dayanmaktadır. Komünizm ise, zalim bir yapı olarak gördüğü devletin ortadan kaldırılması gerektiğine inanmakta iken faşizm, fert ile toplum çatışmasından neşet eden ve herkesin itaatle mükellef olduğu, aynı zamanda yönetici ile özdeşleşen bir devlet yapılanmasına inanmaktadır. Türk kültür ve medeniyetinde ise devlet, Arvasi'ye göre, Allah'tan başka ilah olmadığına inanan bir milletin özgür iradesiyle şekillenen bir yapıdır. Devlet, milleti temsil eder ve adaleti tesis etme amacıyla hareket eder. Millete ait olan kültür, tarih, sosyal değerler, mukaddesat, bayrak ve vatan, devletin kültürü, tarihi, sosyal değerleri, mukaddesatı, bayrağı ve vatanıdır (Arvasi, 2008e, 234- 235). Bu ise ancak Arvasi'nin tanımıyla milli devlet yapısında gerçekleşebilir.

Milli devlet, Arvasi'ye göre, tüm fert ve zümreleriyle milleti kucaklayan bir devlettir. İç ve dış tehditlere karşı milli karakterini muhafaza eden milli devlet, bir yandan dış tehlikelere karşı bağımsızlık bilinciyle hareket eden, içeride ise devleti ele geçirerek bir sınıf devleti kurmaya çalışan sınıf ve zümrelere karşı mücadele eden devlettir. Zira Arvasi, dış tehlikelere maruz kalan devletin bağımsızlığını, sınıf devleti dayatmasına boyun eğen devletin ise milli karakterini kaybedeceğini düşünmektedir. Zira birincisi dış sömürü iken ikincisi iç sömürüdür (Arvasi, 2009c, 362).

Arvasi milli devleti, herhangi bir sınıf ya da zümreye imtiyaz tanımayı reddeden devlet şeklinde tanımlamaktadır. Bu anlamda milli devlet, toplum içerisinde mevcut olan tüm sosyal sınıfların haklarını, çıkarlarını dengeli bir şekilde muhafaza etmeye çalışan devlettir. Milli devlet, milletin vicdanında saygı kazanan, itibarını milletin vicdanında arayan ve milletin teşkilatlanması neticesinde ortaya çıkan otorite olarak değerlendirilmelidir. Arvasi'ye göre, devlet, zulme maruz kalan, haksızlığa uğrayan her insanın yanında olmalı, zulmeden herkesi ise sahip olduğu güç ile ezmelidir. Bu çerçeveden bakıldığında devlet ve onun organları olan hükümet, meclis ve mahkemeler, toplum içerisindeki herhangi bir sınıfın

tekeli altında olmamalı; hakkı, adaleti, milleti ve milli vicdanı oluşturan değerleri merkeze alan milli bir müessese olmalıdır (Arvasi, 2008a, 104).

Arvasi'ye göre, milli devlet, milletin fertlerinin sahipsizlik duygusuna düşmesine engel olacak bir devlet olmalıdır. Mazlumların, mağdurların, haksızlıklara maruz kalan kişilerin, ekonomik ve sosyal açıdan tehlikelere açık olan kişilerin, hastaların ve kimsesizlerin sorunlarını çözen bir “devlet baba” olmalıdır. Dicle kenarındaki otlaklarda kaybolan bir keçinin ağlayan sahibine merhem olmalıdır. Tüm unsurlarıyla milletini kucaklayamayan ve onları sevmeyen hiç kimse yöneticilik makamına oturmamalıdır. Bu makamlar, din-i devlet ve mülk-i millet uğrunda hizmet mücadelesi vermeyi şiar edinerek ateşten bir gömlek giyen alperenlere açılmalıdır (Arvasi, 2009b, 174).

Milli devlet, bu bağlamda yeknesak ve tek bir vücut halinde teşekkül etmelidir. Arvasi'ye göre, bir millet, içte ve dışta vuku bulan düşmanlıklardan ötürü birden fazla devlet şeklinde ayrılmışsa, zulüm ve ihanet ortaya çıkmış demektir. Böyle bir millet, ilk fırsatta tek bir devletin çatısı altında yeniden toplanma arzusunda olacaktır. Bu arzuya ya diplomatik araçlarla ya da kanla ulaşılabilir. Tek bir devletin çatısı altında toplanmak, zor ve uzun bir sürece yayılabilir. Bu durum, milliyetçilerin tek devlet çatısı altında toplanma ülküsüne ulaşmak için milli şuurunu diri tutmalarını gerektirir. Dolayısıyla milliyetçiler, tek devlet, tek millet, tek bayrak ve tek lider bilincinden hiçbir zaman uzaklaşmamalıdır (Arvasi, 2009b, 336).

Bu noktada milli hâkimiyet kavramına değinen Arvasi, bunun Türk milleti için anlamını, Hakk'a inanan ve tapan bir milletin vicdani boyutta bağlı olduğu mukaddes ölçüleri, tüm vatan sathına egemen kılmak olarak tanımlamaktadır. İstiklal savaşının bu manada önemli bir örnek olduğunu düşünen Arvasi, bu mücadelenin, yurdun üstünde tüten en son ocağın ve şafaklarda yüzen al sancağın sönmediği, dinin temeli olan ezanların susmadığı

ve her türlü emperyalizmin vatan toprağından atıldığı bir devlet kurma amacıyla yapıldığını vurgulamaktadır (Arvasi, 2009c, 352).

Bunun yolu ise Arvasi'ye göre ancak milli bir siyaset güdülmesiyle mümkündür. Arvasi'ye göre, siyaset milli olmalıdır. İç ve dış siyasetin milli bir karakter arzemesi en önemli meseledir. Bir millet iç ve dış siyasetini kendi elleriyle tesis etmeli ve bunu yaparken de ne başka milletlere boyun eğmeli ne de onları taklit etmelidir. Diğer milletlerin tarihsel tecrübelerinden ders almak doğal olmakla beraber milli ihtiyaçlara ve tecrübelere de güç katmalıdır. Bu anlamda milli siyasetin mevcut şartlar çerçevesinde esnetilmesi mümkünse de köklü bir tarihsel şuura dayanması da elzemdir (Arvasi, 2008b, 114).

Arvasi'ye göre bir milletin yapması gereken en önemli şey, milli tecrübelerinden hareketle değerlerine sahip çıkmak ve güçlü bir şekilde ayağına kalkmaktır. Genç nesillerin mensup oldukları milletin kültür ve medeniyetini evrensel bir abide haline getirerek yüceltmelerini sağlamak en önemli görevdir. Zira Arvasi'ye göre, tarih, kültür, medeniyet ve milli özlemlerine yabancı olan hiçbir millet, gelişemez (Arvasi, 2008f, 88). Bu ise ancak milli bir şuura sahip olmakla gerçekleşebilir ki bu kavram yani milli şuur, Türk İslam ülküsünün bir diğer temel kavramı olarak değerlendirilebilir.

Arvasi'ye göre, bir milletin sahip olduğu güç, milli şuuruyla doğrudan ilişkilidir. Milli şuurun artmasına paralel bir şekilde milletin milli birliği ve dayanışma ruhu da artar. Milli şuur, milleti oluşturan tüm fertleri ve toplumsal sınıfları birbirine bağlayan önemli bir birlik harcıdır. Bu birlik şuurunun arttığı milletlerde huzur ve refah artarken, azaldığı milletlerde bireycilik ve egoizm artarken adaletsizlikler egemen olur ve bu da milli devletin zayıflamasına neden olur (Arvasi, 2008a, 105- 106). Arvasi'ye göre, her toplumun milli vicdanı ve milli iradesi vardır. Olaylar karşısındaki tavrı ise, bundan kaynaklanmaktadır. Arvasi'ye göre, toplumların gücü, milli ruh ve şuurun gücüyle doğru orantılıdır. Milli

ruh ve şuurun zayıflaması ise, toplumun çözülmesine ve toplumda anarşinin ortaya çıkmasına neden olacaktır (Arvasi, 2008f, 271).

2.3. Kültür ve Medeniyet

Arvasi'nin kültür tanımı oldukça net ve açıktır. Ona göre, insan tarafından oluşturulmamış olan tüm varlık ve olaylar tabiat olarak adlandırılır. Yani tabiat, yeryüzü ve gökyüzündeki her türlü varlığın, en küçüğünden en büyüğüne bütün kozmik olayların adıdır. Kültür ise, insan tarafından oluşturulan sosyal değer, varlık ve olaylara denir. İnsan, Arvasi açısından maddi ve manevi ihtiyaç ve istekleri çerçevesinde tabiatı şekillendirerek kültürü meydana getirir. Zira insan, biyolojik, psikolojik ve sosyolojik ihtiyaçları çerçevesinde tabiata şekil ve biçim veren bir varlıktır. Yani insan, tabiat çevresi ile yetinmeyerek antropo-sosyal çevre inşa eden bir varlıktır ki kültür de bahsedilen bu antropo-sosyal çevrenin adıdır. Dolayısıyla kültür, sadece manevi değerlerden müteşekkil olmayıp maddi ve manevi sosyal değerlerin toplamıdır. Özetlemek gerekirse, kültür, Arvasi'ye göre, bir milletin tabiatı değiştirmek suretiyle insan tarafından oluşturulan antropo-sosyal çevredir ve diğer milletlerle kurulan ilişkiler vasıtasıyla daha da zenginleşen milli tecrübeler hazinesine denir (Arvasi, 2008d, 66- 67).

Arvasi'ye göre dünya çeşitli milli kültür dairelerinden müteşekkildir. Bu kültür dairelerinin her biri ise belirli bir coğrafyada etkindir ve tarihsel ve coğrafi yakınlıklar açısından bakıldığında birtakım benzerliklerden ya da akrabalıklardan bahsetmek mümkündür. Bu benzerlik ya da akrabalık durumu, kültürün milli karakterinin bir göstergesidir. Aynı kültür yapısına sahip bir millet, çeşitli tabaka, bölge ya da sınıflara ayrılmış olsalar da hepsi için din, tarih, dil, kültür ve ülküler açısından bir ortaklık söz konusudur. Bu ortaklıkla birlikte milli kültürün yaşanması açısından bu tabakalar arasında küçük farklılaşmalar mevcut olabilir ki bu da doğaldır. Ve aynı milli kültüre sahip olan insanların oluşturduğu milleti, bu küçük farklılıklarından hareketle parçalamayı amaçlamak ya cehalet ya da ihanettir (Arvasi, 2008a, 190).

Arvasi'ye göre, milli kültürün özü, milli tecrübeye ve tekâmüle dayanır. Kültürün milli ve orijinal olmasını sağlayan da bu özdür. Bununla birlikte bu öz, sosyal ilişkiler yoluyla daha zengin ve verimli bir hal alır. Yani her kültür, Arvasi'ye göre milli karakterinden taviz vermeden diğer kültürlerle sosyal ilişkiler kurarak birbirlerinin tecrübelerinden de faydalanmış olurlar. Bu noktada Hz. Muhammed'in "Hangi kavme benzerseniz, ondan olursunuz" sözüne atıf yapan Arvasi, Türk- İslam kültür ve medeniyetine yabancılaşmayan bir gelişimi, temel ilke olarak benimsediğini ifade etmektedir (Arvasi, 2008a, 192).

Arvasi, medeniyet kavramının ise, vahşet kavramının zıddı olduğunu ve bu anlamda da vahşet ve ilkelikten kurtulmak anlamına geldiğini düşünmektedir. Medeniyet, antropo-sosyal değerler anlamına gelen kültürün, diğer kültürlerle kıyasla işlenmesi, inceltmesi ve yüceltilmesi anlamına gelmektedir. Yani medeniyet, Arvasi'ye göre, milli kültürün evrensel standartlarda ortaya konulma seviyesini ifade etmektedir (Arvasi, 2008d, 67- 68).

Arvasi, Ziya Gökalp'in kültürü milli, medeniyeti ise evrensel olarak tanımlayan görüşlerini ele alarak, kültürün milli oluşu noktasında Gökalp'e katılmakla birlikte medeniyetin evrensel oluşu noktasındaki görüşlerine muhalif bir tavır sergilemektedir. Arvasi'ye göre, kültür de medeniyet de millidir (Arvasi, 2009b, 292). Nitekim kültür kavramını, millet anlayışının temeline yerleştiren Gökalp, her milletin gerek nesnel gerekse manevi değerleri olduğunu, ancak bu değerlerin, bir topluma has olmadığını düşünmektedir. Zira bu değerler, farklı ülkelerde ortak özellikler göstermektedir. İşte evrenselliğe işaret eden bu durumu açıklamak için Gökalp, bir başka kavram olan medeniyet kavramına vurgu yapmaktadır (Heyd, 1979, 75). Bu iki kavram arasındaki farkı ortaya koymaya çalışan Gökalp'e göre, millete özgü olan kültür, milletin temel dokusunu ve karakterini oluşturan değerlerin bir toplamı iken, medeniyet, birçok ulusun, ilim, fen, teknoloji gibi alanlardaki katkılarıyla oluşan bir yapıdır (Doğanoğlu, 2016, 1196). Medeniyet, iktisadi, dini, hukuki, ahlâki vb. fikirler toplamı iken,

kültür, dini, ahlâki ve estetik duygular toplamından müteşekkildir (Gökalp, 2015, 22). Dolayısıyla Gökalp'in düşünceleri bağlamında, medeniyetin, "kurumları", kültürün ise, "değerleri" ifade eden bir içeriğe sahip olduğu ifade edilebilir (Çelik, 2006, 48).

Arvasi ise, her millete ait milli bir medeniyetin var olduğunu ifade ederek tek bir medeniyetten bahsedilemeyeceğini düşünmektedir. Ne kadar millet varsa o kadar medeniyet vardır düşüncesiyle Arvasi, medeniyetler arasındaki ilişkiler neticesinde medeniyet zümrelerinin doğabileceğini, ancak bu durumun, medeniyetlerin milli niteliğini ortadan kaldırmayacağını iddia etmektedir (Arvasi, 2009b, 301- 302).

Arvasi, medeniyet kavramını, İslam düşüncesindeki bedeviliğin zıddı olarak ele almaktadır. Arap dilinde medeniyetin şehirleşme, bedeviliğin ise, çöllerdeki göçebe yaşam manasında kullanıldığını dile getirerek İslam dininin, medeniyeti ve medeniliği telkin ettiğine vurgu yapmaktadır. Arvasi'ye göre, bedevi topluluklarda da kendilerine has bir kültür yapısı mevcuttur. Her bedevi topluluk, dil, inanç, örf, adet, estetik vb. kalıplara sahiptir, fakat bunlar, şehir hayatındaki kültürel yapılara nazaran daha iptidaidir. Dolayısıyla medeniyet, Arvasi açısından milli kültür değerlerindeki inceliği, zenginliği ve çağları hayran bırakacak bir yapıyı ifade etmektedir. Yani milletler sahip oldukları kültürleri işleyerek, incelterek, zenginleştirerek ve muasırlaştırarak bir medeniyet inşa etmeyi başarmaktadırlar. Bu sebeple medenileşmek ile muasırlaşmak arasında doğrudan bir ilişki vardır. Yapılması gereken Arvasi'ye göre, milli kültürü, aşk, şevk ve gayretle işleyerek ileri bir medeniyet kurabilmektir. Zira medeniyet, milletlere aittir ve Türk medeniyetinin ham maddesi Türk kültürü iken bu medeniyetin mimarı da Türk milletidir (Arvasi, 2008a, 192- 194).

Arvasi'ye göre Türk milletinin tarih sahnesine çıkışıyla başlayan Türk medeniyeti bir bütündür ve Türk kültürüne bağlı bir şekilde gelişmiştir. Bu, Türk medeniyetinin orijinalliğinin de sebebidir. Türkler eski çağlardan beri, vatani, aile yapısı, toplum yaşamı,

teşkilat yapısı, hakan ya da yönetici anlayışı, töresi ve tek Tanrı inancı ile eski ve köklü bir medeniyet kurmayı başarmış bir millettir. İslam dini ile müşerref olmadan önce de Tanrı'nın arzusu adına tüm dünyaya hükmetmeye çalışan ve bu uğurda mücadele eden Türkler, Arvasi'ye göre İslam ile müşerref olduktan sonra ise kendini yeniden keşfetmiştir. İslam dininin milli kültürleri reddetmeyen bir din olduğunu ifade eden Arvasi, bu durumun milli medeniyetleri daha da geliştiren bir durum olduğunu düşünmektedir. Ona göre İslam dinini kabul eden her milletin kendine has bir milli medeniyeti vardır. Bunların yanında İslam medeniyeti ise, İslam dinine mensup milletlerin kendi milli medeniyetlerine yeni bir ruh, iman ve şuur kazandıran ortak bir üst sistemdir. Türk milleti de İslam dininin ışığında kendi milli kültür ve medeniyetini geliştirmeyi başarmış bir millettir (Arvasi, 2008a, 194- 195).

Arvasi, medeniyet kavramının, birçok sosyolog tarafından insanlığın ortak malı şeklinde tanımlanmasına rağmen her milletin kendine özgü bir medeniyete sahip olduğu konusunda ısrarcıdır. Bütün insanlığın ya da bazı milletlerin ortak noktada bulunduğu medeniyet değerleri olmakla birlikte milletlere özgü medeniyetleri ayıran milli özellikler reddedilemez. Türk milleti de bu çerçeveden bakıldığında en az bin yıllık süreçte İslam medeniyet dairesi içerisinde yer almakla birlikte İslam düşüncesine aykırı olmamak kaydıyla kendi medeniyet özelliklerini sürdürmektedir. Bu durum, Arvasi'ye göre, Türk dehası ile İslam iman ve ahlâkının ahengine dayalı olan Türk İslam medeniyetini doğurmuştur. Bu ahenkli medeniyete muhalif olanlara karşı, Arvasi, Türklüğün milli şuuruna ve İslam'ın iman ve ahlâkına dayalı olan Türk İslam medeniyetinin, çağdaş kadro ve kurumlar eliyle ihya edilmesinin aziz bir dava olduğunu düşünmektedir (Arvasi, 2008c, 203- 204). Arvasi'ye göre, bu kültür ve medeniyet hamlesine karşı çıkan ve farklı ideoloji ve düşüncelere sahip olan kesimler mevcuttur. Bunlardan bir kısmı, Türkiye'yi kapitalist ve komünist ideoloji dairesine sokmak isterken bir kısmı da İran ve Suudi Arabistan modelini öngörmektedir ki Arvasi'ye göre her ikisi de yanlış ve tehlikelidir ve Türk milleti,

kendi kültür ve medeniyet değerlerine sarılarak yürümeyi tercih etmelidir (Arvasi, 2008c, 205).

Arvasi'ye göre, dünya üzerindeki farklı kültür ve medeniyetler arasında karşılıklı bir etkileşim vardır ve bu, kaçınılmazdır. Ancak günümüzde bu etkileşimin boyutları giderek artmaktadır. Milletlerarası mücadele, artık kültür ve medeniyet savaşına evrilmiştir. Yeni sömürgecilik faaliyetleri, ülkelerin yer altı ve yer üstü zenginliklerinden önce insanların düşünce ve değerlerini değiştirmeyi amaçlamaktadır. Evrensel değerler adına bu ülkelerin genç nesillerini, kendi tarihlerinden, kültür ve medeniyetlerinden uzaklaştırmaya, milli ülkülerinden dillerine, dinlerinden bayraklarına ve kahramanlarına kadar her türlü değerine yabancılaştırmayı hedeflemektedirler. Buna karşı çıkan milliyetçi ve vatanperverleri ise, faşist olmakla, gerici ya da şovenist olmakla itham ederler (Arvasi, 2008a, 204).

2.4. Dil, Tarih, Kültür ve Ülke

Milletin ihtiyaçlarından doğduğuna ve zaman içerisinde milletle birlikte geliştiğine, yaşadığına ve tecrübelerle zenginleştiğine inandığı dilin millete ait olması hasebiyle milli bir müessese olduğunu ifade eden Arvasi'ye göre, millet içerisindeki her sosyal tabaka ve fert, milli dili kullanır. Şive, ağız ve lehçeler farklı olsa da dil, aynı dildir ve kimsenin tekelinde değildir. Milletin geçmişini, bugününü ve geleceğini saran dil, nesiller arasındaki bağı ifade eder. Bu bağı kopması ise, nesillerin birbirinden kopmasına ve milletlerin güçsüzleşerek dağılmasına neden olur. Bu sebeple milli dile yabancılaşma Arvasi'ye göre, en büyük tehlikelerden birisidir. Kültürler arasındaki temaslar, bir dilin zenginleşmesi için olumlu olsa da bu etkileşimin emperyal bir hal alması telafi edilemez sonuçlar doğurur. Arvasi'ye göre, Türk milletinin temel, ana ve vazgeçilmez dili Türkçe'dir ve dilin yozlaşması, milli ve mukaddes kavramların silinmesi ve dilde anarşinin engellenmesi zorunluluktur. Türkçe'nin geliştirilmesi, zenginleştirilmesi ve

sevdirmesi ise, devletin, milletin, fikir ve sanat adamlarının görevidir (Arvasi, 2008a, 232- 234).

Arvasi'ye göre, milletler ve kültürler, nesiller aracılığıyla varlığını devam ettirir. Bir milletin geçmişini, bugününü ve geleceğini ifade eden nesilleri, Arvasi, birbirine bağlı tesbih tanelerine, bir zincirin halkalarına, bir denizin dalgalarına benzetir. Milli kültür ve medeniyetler ile müesseseler, nesiller aracılığıyla devam eder, güçlenir ve yenilenir. Bu müesseselerden biri de milli dildir. Milli dil, geçmiş ile gelecek arasında üstlendiği köprü vazifesiyle geçmişin tecrübelerini geleceğe aktarmanın yoludur. Bu sebeple milli dil, sadece bugünkü nesillerin değil, geçmiş ve gelecek nesillerin de dili olduğu için milli dile ilişkin politikalar geliştirilirken hem geçmişin hem bugünün hem de gelecek nesillerin dikkate alınması gerekir. Canlı bir organizma olarak tanımladığı milli dilin, zaman içerisinde eskimesine, yenilenmesine ve gelişmesine rağmen bir millet için milli bir kültür hazinesi olduğunu ifade eden Arvasi, bu sebeple nesilleri, geçmiş ve gelecekte koparan dil politikalarına, tehlikeli olmaları hasebiyle karşı çıkmaktadır (Arvasi, 2008a, 234- 235).

Arvasi'ye göre, Türkler, tüm tarihleri boyunca ve yaşadıkları her coğrafyada sadece Türkçeyi kullanmışlardır. Bu sebeple Arvasi, Hunca, Göktürkçe, Uygurca, Karahanlıca, Selçukluca, Osmanlıca ifadelerini kullanmanın doğru olmadığını düşünmektedir. Mesela Osmanlıca, farklı bir dil değildir. Arvasi, buna örnek olarak 1913-1914 yıllarına kadar okullarda Lisan-ı Türki olarak isimlendirilen Türkçe'nin okutulduğunu, daha sonra ise, azınlıkların baskısı üzerine Lisan-i Osmani adının kullanılmaya başlandığını aktarmaktadır. Aynı şekilde Arvasi'ye göre, Türkmençe, Özbekçe, Kırgızca diye bir dil de yoktur. Hatta Arvasi, dünyadaki bütün Türklerin, yazı ve dil açısından birleşmesi gerektiği kanaatinde (Arvasi, 2009b, 325- 326).

Tarih, kültür ve ülkü kavramlarına gelince. Arvasi'ye göre, tarih, bir milletin zamansal ve mekânsal bağlamdaki mücadelelerinin;

kültür, tarihten süzülen milli tecrübelerin; ülkü ise, ortak bir tarih ve kültüre sahip milletin hedeflerinin adıdır. Bu sebeple bir milleti, geçmiş algısında tarih, bugününde kültür, gelecekte ise ülkü birleştirir. Milli birlik ve bütünlüğün tesis edilmesinde bu üç bağ, son derece önemlidir. Bunlar arasında herhangi bir tezat söz konusu olamaz. Bu üç bağ birlikte düşünüldüğünde, milli ülkünün, bir milletin geleceğe dönük tarih şuuru olduğu söylenebilir (Arvasi, 2008a, 251-252). Arvasi'ye göre, ülkücü bir toplum, tasada ve kıvançta bir araya gelmiş olan, tarih, kültür ve ülkü bilinciyle millet olabileceği şuuruна sahip olmuş bir organizma gibidir (Arvasi, 2009b, 239).

Tarih anlayışına yönelik düşüncelerini ortaya koyarken ise, İslam dinini merkeze alan Arvasi, üç farklı tarih yorumu olduğunu ifade ederek bunları, sırasıyla Tarihi İdealizm, Tarihi Materyalizm ve İslam Tarih anlayışı şeklinde tasnif etmektedir. Tarihi İdealizmin, Alman filozof Hegel tarafından savunulduğunu dile getiren Arvasi'ye göre, Hegel, tarihi, fikir ya da düşüncelerin savaşı olarak görmektedir. Tarihi Materyalizmin ise Marks tarafından savunulduğunu ve Hegel'den farklı olarak Marks'ın, tarihi, sınıf savaşlarının tarihi olarak ele aldığını ifade etmektedir. Yani Hegel'e göre maddeyi harekete geçiren idealler iken, Marks'a göre kitleleri ve idealleri harekete geçiren maddedir. Bunların karşısında üçüncü tarih yorumu olarak İslam'ı ele alan Arvasi'ye göre, İslam dini, insanı madde ve mananın sentezi olarak görmektedir. İnsan, maddi yönüyle bedene, ilahi emirler boyutuyla da ruha sahiptir. Yaşam, bu iki ilkenin bir araya gelmesinden ibarettir. İnsan eseri olan kültür ve medeniyet de madde ve mananın bir sentezinden ibarettir. İslam dini, Arvasi'ye göre tarihi, hak ile bâtılın mücadelesi olarak görür ve hak gelince bâtıl zail olur (Arvasi, 2008a, 254- 255).

2.5. Aile, Ahlak ve Eğitim

Türk İslam ülküsü bağlamında Arvasi'nin ele aldığı temel kurum ve değerlerden bir diğeri ise, ailedir. Arvasi, Hz. Muhammed ve tüm peygamberlerin insanlığı aile ile başlattıklarını ifade ederek, İslam dininin, sosyolojiyi aileyi temele alarak oluşturduğuna dikkat

çekmektedir. Aile, toplumun çekirdeğidir ve tarihsel olarak da en eski ve köklü kurumdur. Farklı çağlarda ve dünyanın farklı coğrafyalarında farklı şekillerde ortaya çıkmasına rağmen her zaman mevcudiyetini sürdürmüştür. Beden ve ruh sağlığı açısından ideal insanlar yetiştirmenin yolu, aileden geçmektedir. Aile bir milletin ihtiyaç duyduğu sayı ve kalitede insan yetiştiren mukaddes bir kurumdur. Ailenin en önemli görev ve fonksiyonu, genç nesilleri, milli ve mukaddes değerlerle hemhal olmuş ve kültür ve medeniyetiyle barışık nesiller olarak yetiştirmektir. Müslüman Türk aileleri, Arvasi'ye göre, çocuklarına, Türk ve Müslüman olmanın şuur ve imanını aşılmalı ve aile olarak Müslüman bir Türk olarak yaşamayı hedeflemelidir (Arvasi, 2008a, 126- 129). Bu noktada devletin de bir takım görevleri olduğuna inanan Arvasi'ye göre, devlet, ailenin söz konusu fonksiyonlarını hayata geçirmesi için gereken zemini hazırlamalı, aile kurumunun güçlenmesi için çalışmalı ve ailelerin, yukarıda ifade edilen özellikleri haiz nesiller yetiştirmesine yardımcı olmalıdır (Arvasi, 2008a, 132).

Arvasi, ailenin, bir çatı altında bir araya gelen kadın ve erkek arasındaki hukuki bir akitten ibaret olmadığını, bir takım sosyal işlevlerin gerçekleştirilmesi adına görev ve sorumlulukların taşınması anlamına geldiğini düşünmektedir. Kadın ve erkeğin bu sorumluluk ve görevleri ifa etmesiyle ailede mutluluk, sosyal hayatta ise huzur tesis edilmiş olur (Arvasi, 2008a, 130). Bu noktada buna benzer bir görüşün felsefe tarihinde Alman filozof Hegel'in düşüncelerinde de yer aldığını ifade etmek mümkündür. Zira Hegel'e göre de aile, temel ahlaki bir kurumdur. Sivil toplum ve devletin üzerine inşa edildiği temeldir. Dolayısıyla devlet, aile üzerine kurulduğundan, aile kurmak, yani evlenmek kutsal bir ödevdir. Bundan ötürü, evlilik, ancak toplum ve devlet uğruna yapıldığı zaman ahlaki bir fiil olarak kabul edilebilir (Weber, 1991, 357). Aile, insanların, çocukları ya da yaşlı akrabalarının iyiliği adına kendi çıkarlarını bir kenara ittikleri "özel altruizm" in hâkim olduğu bir kurumdur (Heywood, 2007, 124- 125).

Aileye mahsus bu ödev ve yükümlülükler, bir ahlak dairesinde anlamlı hale geleceğinden, bu noktada Arvasi'nin ahlaka ilişkin görüşleri, tartışmanın merkezine yerleşmektedir. Arvasi, her milletin, sosyal, kültürel, iktisadi ve siyasi hayatına nizam getirecek normlara ihtiyaç duyduğuna inanmaktadır. Ancak bu normların, milli vicdan tarafından oluşturulması gerektiği düşüncesindedir. Zira milli vicdana uygun olmayan hiçbir norm, başarılı olamayacağı gibi, millet tarafından kabul ve saygı görmez. Bu noktada ahlakın evrenselliği konusuna değinen Arvasi, felsefe tarihinden örneklerle bu konuya eğilmeye çalışır. Ona göre, her filozofun, öyle ya da böyle bir ahlak düşüncesi geliştirdiği görülmektedir. Filozoflar, tüm zaman ve mekânlar için geçerli olan evrensel bir ahlak sistemi kurma amacında olmuşlar ancak başarılı olamamışlardır. Ona göre, felsefi temellere dayalı bir ahlak, teorik bir yapı arzettiğinden normatif bir niteliğe sahip değildir ve bu sebeple etkisiz ve müeyyidesiz kalmaya mahkûmdur. Bundan dolayı Arvasi'ye göre, ahlak pratiktir ve milli vicdanla sıkı bir ilişki içerisinde (Arvasi, 2008a, 161- 163).

Arvasi bu noktada töre kavramı bağlamında ortaya çıkan tartışmalara değinerek, meselenin bir başka boyutuna dikkat çekmeye çalışmaktadır. Ona göre bazı filozoflar, törenin baskıcı bir nitelik arzetmesinden ötürü bireysel özgürlüğe engel olduğunu ifade etmekte ve bu sebeple bireyci bir ahlak teorisini savunmaktadır. Diğer yandan törelerin baskıcı bir karakter taşımasının doğal olduğunu ifade ederek, bireyci ahlaka karşı çıkan düşünürler de mevcuttur. Arvasi'ye göre İslam dini ise, bu iki farklı düşünceye de karşıdır. İslam dini, ferdin toplum karşısında yok sayılmasına da toplumun fertlerin arzuları adına zayıflatılmasına da karşıdır. Yani ne ferdin ne de toplumun putlaştırılması, İslam açısından doğru değildir. Arvasi'ye göre, İslam ahlakı, Durkheim'ın toplumu tanrılaştıran düşüncelerine de ferdi putlaştıran Nietzsche'ci felsefelere de karşıdır. İslam açısından iyi olan şey, Allah adına ve Allah için yapılan eylemlerdir. Esas olan fert ya da toplum korkusu değil, Allah'a karşı duyulan korku ve sevgidir. İslam

düşüncesinde sevgi, Allah'a yakın olmak, korku ise bu yakınlıktan uzak olmak anlamına gelir. Yapılan her işte, esas olan Allah'ın rızasını kazanmaktır. Zira özgürlük, İslam ahlakında Arvasi'ye göre, toplum ve fert de dâhil Allah'tan başkasına boyun eğmemek anlamına gelir. Arvasi, özgür iradenin, Allah'tan başka ilah tanımamak anlamına geldiğini vurgulamaktadır. Arvasi'ye göre, Türk töresi de bu açıklamalar bağlamında en az bin yıldır bu anlayışla hareket ederek Türk-İslam ahlakını inşa etmiş ve güçlü bir medeniyet kurmayı başarmıştır. Bu sebeple Arvasi'ye göre, komünist ve kapitalist anlayışların yerine İslam dininin ve Türk töresinin esas alınması gerekmektedir (Arvasi, 2008a, 182- 183).

Arvasi, siyasal ideolojilerin aşırı toplumculuk ve aşırı bireycilik şeklinde tasnif edilebileceğini, bunların ise sosyalizm ve bireycilik olarak adlandırılabilirliğini belirtmektedir. Bunlardan ilki, ortak çıkar, sosyal adalet, eşitlik ve proletarya diktatörlüğünü savunurken, diğeri, vazgeçilemez temel hak ve özgürlükleri ve demokratik sistemleri savunmaktadırlar. Bunlara karşı İslam düşüncesini yerleştiren Arvasi'ye göre, İslam dini için hem toplum hem de fert, hem sosyal hayat hem de şahsiyet, temel birer değerdir. İslam inancı, toplumu esir eden egoist yaklaşımlara da fertleri topluma kurban eden düşüncelere de uzaktır. Fertleri ilahi bir emanet olarak gören İslam dini, onu iki cihanda da mutluluğa ulaştırmak için tedbirler alırken, fertlerin iradelerine imkân tanıyıp özgürlüklerine önem verir ve bu özgürlüklerden hareketle de onları sorumlu addeder. Bununla birlikte İslam dini, Arvasi'ye göre, sosyal dayanışmaya ve İslam kardeşliğine vurgu yaparak toplumu bir organizma olarak görür. Fert ve toplumun birbirleri için tamamlayıcı olduğuna inanan İslam dini, muazzam bir denge kurarak fert ile toplum arasında çatışmayı değil uzlaşmayı yeğleyen bir yaşamı telkin eder (Arvasi, 2008c, 170- 171).

Bu noktada töre ile gelenek kavramlarının farklılığına vurgu yapan Arvasi, törenin milli, geleneğin ise mahalli olan sosyal alışkanlıklara karşılık geldiğini düşünmektedir. Töre, din ve ahlak ile ilişkili bir şekilde yazılı olmayan hukuk niteliğine haiz iken

gelenek, toplumun, belirli konularda uymakla mükellef olduğu sosyal kalıplara tekabül etmektedir (Arvasi, 2009b, 383).

Arvasi'ye göre, bir toplumu ayakta tutan normlar, sadece hukuki normlardan ibaret değildir. Hukuk tarafından suç olarak telakki edilmemesine rağmen, uyulması gereken başka normlar da vardır. Dinsel anlamda helal- haram anlayışı; ahlaki anlamda iyi- kötü ikilemi; estetik anlamda güzel-çirkin tanımlaması; ilmin doğruyanlış yargısı gibi normların, toplumda bir denetleme işlevi gördüğü açıktır. Milli bir hukuk sistemi, bu sebeple Arvasi'ye göre, bu normlarla uyumlu bir şekilde yapılandırılmalıdır (Arvasi, 2009b, 230).

Ahlak anlayışının egemen kılınması için ise esas olan eğitimidir. Eğitim konusunda ise, milli ve beşeri tecrübeyi merkeze alan bir eğitim modelinin önemine işaret eden Arvasi, milli tecrübeyi dikkate almayan milletlerin soysuzlaşma; beşeri tecrübeyi önemsemeyen milletlerin ise geri kalma tehlikesiyle karşı karşıya kalacağını düşünmektedir. Batılı devletlerden örneklerle Batı dünyasının kutsal kitapları olan İncil'i ve klasik düşünürleri genç nesillere öğretmeyi şiar edindiğini, benzer durumun Yahudiler ve Japonlar'da da görüldüğünü ifade eden Arvasi'ye göre, Türkiye'de ise bir tarafta kendi milli değerlerinden kopmuş kesimler, diğer tarafta ise gelişmeye uzak cahil, softa ve yobaz kesimler bulunmaktadır. Bir kesim, İslam dinini okumadan ve anlamadan reddederken, diğer kesim, mukaddes dini çirkinleştirmektedir. Bu sebeple Arvasi, Türk milletinin de artık milli şuura dayalı, Türk-İslam kültür ve medeniyetini merkeze alan bir eğitim modeline yönelmesi gerektiği kanaatinde (Arvasi, 2008c, 20- 21).

Arvasi'ye göre eğitimin amacı, toplumun ihtiyaç duyduğu insanı yetiştirmektir. Komünist, faşist vb. totaliter rejimlerde, kendi ideolojilerine adanmış fanatik insanlar yetiştirmek esasken, demokrasilerde ise, kişilerin kendi kişiliklerini özgür bir şekilde inşa etmeleri esastır. Dolayısıyla demokrasiler, Arvasi'ye göre, fikri, vicdanı ve irfanı hür nesiller yetiştirmeyi amaçlar. Ancak bundan kasıt, inançlardan ve milli ve sosyal vicdandan uzak insanlar

yetiştirmek değildir. Hedonist, nihilist, inançsız kişiler ile idealizmden uzak nesiller, özgür insan tanımına aykırıdır. Arvasi, Türk milletinin eğitim sisteminden, özgür ve demokratik bir eğitimi ve bu yolla da milli ve çağdaş değerlerle hemhal olmuş nesiller yetiştirmesini beklemektedir (Arvasi, 2008f, 21- 22).

3. Sosyal, Siyasal ve Ekonomik Düzene Bakış

Arvasi, Türk İslam ülküsü düşüncesi çerçevesinde sosyal, siyasal ve ekonomik düzene ilişkin bir takım düşünceler ortaya koymuş ve bu düşüncelerini, bir takım temel kavramların analiz edilmesi yoluyla açıklamaya çalışmıştır. Bu düşünceleri, öncelikle siyasal anlamda demokrasi sistemi ve cumhuriyet rejimi bağlamında ele almış ve bir sistem olarak demokrasi ile bir rejim olarak cumhuriyetin, İslam inancındaki yerini ele alarak gerçekleştirmeye çalışmıştır.

3.1. Milli Demokrasi, Cumhuriyet ve İslam

Demokrasi ile ilgili düşünceleri kapsamında Arvasi'ye göre, genel olarak dünyada demokrasinin bir takım genel ilkelerinin var olduğu iddia edilmektedir ve bu ilkelerin başında ise, hukukun üstünlüğü, milli egemenlik ve bilimin rehberliği gelmektedir. Ancak Arvasi'ye göre bu düşüncüyü savunanlara, hukukun üstünlüğü ilkesi bağlamında hangi hukukun kastedildiği sorulmalıdır. Arvasi'nin bu noktada ortaya attığı kavram milli demokrasi kavramıdır. Ona göre milli demokrasiler hukukun üstünlüğüne inanmakta, burada kastedilen ve üstünlüğüne vurgu yapılan hukuk ise, asırlık milli tecrübelerden süzülerek milli vicdanlarda makes bulan, milleti oluşturan tüm fert ve zümreleri kucaklayan, milletin benimsediği ve yaşattığı kültür ve medeniyete ruh veren yüce bir düzenden başkası değildir. Milli demokrasinin merkeze aldığı ve üstünlüğüne inanç beslediği hukuk, milli vicdana ters düşmeyen ve dolayısıyla başka milletlerin hukuklarından kopya edilmeyen hukuktur. Demokrasinin ilkeleri olarak kabul edilen "hukukun üstünlüğü", "milli egemenlik" ve "ilmin rehberliği" gibi ilkelerin, milli demokrasi bağlamında ele alınması zorunludur (Arvasi, 2008b, 100- 101).

Milli iradenin, nasıl bir hukuk ile sınırlandırılacağı sorusunu, hukukun üstünlüğü ilkesi bağlamında soran Arvasi, her ideoloji, kültür, medeniyet ve dinin, bu soruya farklı cevaplar verdiğini belirterek hukuk için esas olanın, her milletin tarihsel tecrübesinden hareketle kültür ve medeniyet değerlerini insanlığın tecrübeleriyle birleştirerek ve halkın istek ve eğilimlerini dikkate alarak oluşturmasıdır (Arvasi, 2008c, 283).

Arvasi, İnsan Hakları Evrensel Beyanamesi'nde yer alan hak ve özgürlüklerin tümünün değerli olduğunu fakat bunlardan “düşünce özgürlüğü” ile “din ve vicdan özgürlüğünün” farklı bir yere sahip olduğunu düşünmektedir. Bu iki hak kategorisi, diğer tüm hak ve özgürlüklerin teminatıdır. Bu iki hak, aynı zamanda demokratik sistemlerin de özünü oluşturmaktadır. Bu iki ilkenin olmadığı yerde gerçek bir demokrasinin varlığından bahsedilemez. (Arvasi, 2008f, 184- 185) Arvasi'ye göre, demokratik sistemlerde devletin ideolojisinden bahsedilemez. İdeolojiler ve bu meyanda teşekkül eden teşkilatlar, halk tarafından gerçekleştirilir. Devletin ise, herhangi bir ideolojinin boyunduruğu altına girmesine müsaade edilmez. İdeolojileri temsil edenler, devletler değil, hükümetlerdir (Arvasi, 2008f, 163). Devletin tek bir ideolojisi vardır, o da demokrasidir. Zira devletin tüm ideoloji ve felsefeler karşısında tarafsız bir duruşa sahip olması gerekir. Devleti ele geçirme faaliyetine girişmemek şartıyla herhangi bir ideolojinin, halkın desteği ve onayıyla iktidara gelme hakkı söz konusudur (Arvasi, 2008f, 165).

Bu açıklamaların ardından Arvasi'ye göre, Hz. Muhammed'in kurduğu İslam devleti, dünya tarihindeki ilk ve mükemmel demokrasidir. Kurulan bu devletin içerisinde diğer dinlere mensup insanlarla yapılan antlaşmalar ile Müslümanlar için geçerli kılınan tüm haklar, onlar için de geçerli kabul edilmiştir. Ayrıca Veda Hutbesinde Hz. Muhammed'in ifade ettiği konular, bir İnsan Hakları Bildirgesidir. Kan davalarının kaldırılmasından faizin haram kılınmasına, inananların kardeş olduğuna yapılan vurgudan Allah'tan başkasına kul olunamayacağına ilişkin inanca; kadın

haklarından can ve mal güvenliğine; emanetin korunmasından suçun şahsiliğine kadar tüm vurgular, 1400 yıl önce deklare edilen bir İnsan Hakları Bildirisidir (Arvasi, 2008f, 186).

Arvasi, İslam dininin gerek temel ilkeleri gerekse Asr-ı Saadetten sonraki yarım yüzyıllık dönemdeki uygulamaları dikkate alındığında cumhuri bir yönetim modelini öngördüğünü ifade etmektedir. Bunun en önemli örneği ise ilk beş halifenin seçim yoluyla yönetime gelmeleridir. Hatta Arvasi'ye göre, zorunlu birtakım şartlar neticesinde yönetime gelen radikal yöneticiler dahi İslami ilkeler çerçevesinde hareket etmişlerdir. Bunun nedeni, İslam dininin, yöneticilerin de yönetilenlerin de tahakkümüne müsaade etmemesidir. Arvasi'ye göre İslam dininde Allah adına hükmetme yetkisine sahip olduğu iddia edilen bir ruhban sınıfının olmaması, Müslümanların, İslami ilkeler çerçevesinde kendilerini yönetecek kişileri seçmelerine olanak tanımaktadır. Yöneticilerin İslam dininin belirlediği ilkelere göre yönetmesi şartıyla yönetilenlerin, yöneticilere itaati esastır. Bu noktada Kur'an-ı Kerim'de yer alan ve Müslümanları tanımlayan "Onlar, işlerini, aralarında şura ile yapanlardır." mealindeki Şura ayetine atıfta bulunan Arvasi'ye göre, bu durum, İslam dininde inananların düşüncelerine ve oylarına değer verildiğini ve İslam dininin yönetim açısından cumhuri bir rejimi öngördüğünü göstermektedir (Arvasi, 2008b, 115- 116).

Arvasi, İslam inancının hukukun üstünlüğü ve halk iradesine önem verdiğini, ancak bu yaklaşımları, batı siyasal hayatından farklı bir şekilde değerlendirdiğini ifade etmektedir. İslam açısından "Hakk'ın hâkimiyeti" şeklinde değerlendirilen hukukun üstünlüğü anlayışı, Allah'ın emirlerinden müteşekkil olan İslam hukukunun tesisi anlamına gelmektedir. Ruhban sınıfına yer vermeyen İslam inancında halk iradesi ise, Müslümanların inançlarına uygun bir şekilde kendilerini yönetecek kişileri seçmeleri olarak anlaşılmaktadır. Dolayısıyla yöneticiler, İslam inancının temel prensipleri çerçevesinde yönetmeye, yönetilenler ise, bu prensipler ışığında yönetmesi durumunda yöneticilere itaatle mükellefler (Arvasi, 2008e, 230).

Bu noktada Arvasi, İslam inancında başkanlık sisteminin mevcut olduğunu ve devlet başkanının ise, sırat-ı müstakim üzere yani dosdoğru bir yolda yürümek ve hukukun üstünlüğüne itaat etmek kaydıyla halk tarafından yetkilendirilmiş kişi olduğunu ifade etmektedir. Devlet başkanı, “iyiliği emreden, kötülükten meneden” bir milli şuurun kontrolü altında yöneticilik yapan kişidir. Devlet başkanı sırat-ı müstakim üzere yani dosdoğru bir yolda olduğu müddetçe, halkın kendisine itaati esastır. Bu yoldan ayrılan devlet başkanı, Arvasi’ye göre, halkın vekili olması hasebiyle müvekkil olan halk tarafından azledilebilir. Arvasi, devlet başkanının seçim ile işbaşına gelmesi ilkesinin, İslam açısından esas olduğunu ifade etmekle beraber tarihsel süreç içerisinde seçim olmaksızın devletin başına geçen sultanların mevcut olduğuna işaret etmekte ancak bu kişilerin bile halkın düşüncelerini ve ulemanın fikirlerini dikkate alarak devleti yönettiklerini ifade etmektedir (Arvasi, 2008e, 231- 232).

3.2. İktisadi Hayat ve İslam

Arvasi’ye göre, iktisadi hayat, sosyal, kültürel ve siyasal yapıdan bağımsız değildir. Sosyal hayatın parçası olan iktisat, bir yandan toplumsal değerlerden etkilenirken bir yandan da sosyal hayata damga vurur. Bu anlamda iktisadi yapının, kendine has yasalar çerçevesinde gelişmesi gerektiğini ve sosyal ve yasal etkenlerden bağımsız olması gerektiğini savunan Adam Smith de iktisadi yapının sosyal ve siyasal hayat üzerindeki en önemli ve tek etken olduğunu savunan Karl Marks da hataya düşmüşlerdir. Arvasi’ye göre iktisadi faaliyetler, milli amaçlar doğrultusunda planlanmalı ve gerek yasal gerekse ahlaki değerler aracılığıyla kontrol altına alınmalıdır. İslam dininin, ortaya koyduğu ahlâki değerler ile bu yaklaşımı emrettiğini ifade eden Arvasi, fakirlerin doyurulması, zenginlerin sahip oldukları mallarda yoksulların da haklarının olması, kimsesizlerin korunması, hak sahibine hakkının teslim edilmesi, yetim ve öksüzlerin himayesi, kölelere özgürlüklerinin verilmesi, mazlumların korunması, faizin yasaklanması gibi İslami ilkeleri örnek vermektedir. Bütün bunlar, İslam dininin, iktisadi

yapıyı ve bu yapı içerisinde yer alan kişi ve grupları, ahlâki değerler, mukaddes ilkeler ve bunlarla uyumlu olan örfler çerçevesinde kontrol altında tutmayı emrettiğini göstermektedir. Helal- haram, günah- sevap ve meşru- gayrimeşru gibi değer içerikli yargılar yoluyla İslam, kişi vicdanını da sosyal vicdanı da belirler (Arvasi, 2008b, 165- 166).

Arvasi'ye göre, liberal ekonomi anlayışı ise, tüketimin artırılması yoluyla üretimin artırılmasını savunarak bir israf ekonomisi öngörmektedir. Bu bağlamda kapital sahipleri, tüketimin artması adına her türlü yatırıma başvurmakta, bu ise tam anlamıyla bir sömürü halini almaktadır. Dünyanın bir tarafında insanlar, yaşamak için gerekli olan asgari şartlara bile sahip değilken, diğer tarafta kişi başına düşen gelir kırk kat daha fazladır. Dolayısıyla bir tarafta yoksulluk ve açlık yaşanırken, diğer tarafta lüks, sefahat ve israf egemendir. Arvasi'ye göre, önemli olan ise, ekonomik gelişmenin, milli ve beşeri idealler çerçevesinde cereyan etmesidir. Açlık ve sefaletle boğuşanların iniltisini duymadan lüks ve israf içinde gaflet uykusuna dalanların olduğu bir dünya, felakete doğru koşmaktadır (Arvasi, 2008e, 277- 278).

3.3. Ekonomik Boyutuyla Eşitlik

Bu noktada Arvasi'nin, ekonomik teoriler bağlamında tartışılan eşitlik konusuna değinerek iktisadi hayata ilişkin düşüncelerine farklı bir ivme kazandırmaya çalıştığı görülmektedir. Eşitliğin teorik bir kavram olduğunu düşünen Arvasi, matematik açısından bakıldığında bir şeyin sadece kendisine eşit olduğunu ifade ederek, iki şeyin birbirine eşit olamayacağını dile getirmektedir. Ancak kültür ve medeniyet açısından eşitlik, yüce bir değerdir. "İnsan olma onuru açısından eşitlik", "fırsat eşitliği", "hak ve özgürlükler açısından eşitlik" ve "hukuk önünde eşitlik", önemli kavramlardır. Ancak mutlak eşitlik, Arvasi'ye göre, adalet ilkesine ters düşer. Farklılıkların dikkate alınması ve buna mukabil hakların teslim edilmesi anlamında adalet ilkesi, eşitsizliği ortaya çıkarır. Çünkü adalet, herkese, hakkı olanı vermek olduğundan eşitlik, ortadan kalkmaktadır. Adalet, eşit şartlar

altında yarışan insanların, kendi başarılarıyla elde ettikleri farklı sonuçlara saygı duyulmasını gerektirir (Arvasi, 2008e, 280).

Bununla birlikte Arvasi, bu durumun istismar edilmemesi gerektiğine ısrarla vurgu yapmaktadır. Adalet gereğince farklı sonuçlara saygı duyma düşüncesinin, zayıf, güçsüz ve fakirlerin ezilmesine meşruiyet kazandırmasına karşı çıkmaktadır. Eşit şartlarda olmayanların, ezilmesine müsaade etmek, adalet ile açıklanamaz. Emperyalizm, eşitlik, adalet ve özgürlük kavramları vasıtasıyla ülkelere, esaret getirmektedir (Arvasi, 2008e, 282).

Arvasi'ye göre, tüm insanlar, soy, cinsiyet, yaş, sağlık, makam ve kültür farklılıklarına rağmen insan onuruna sahip olmaları itibariyle eşittir. Bununla birlikte kişiler ve cinsler arasında birtakım farklılıklar mevcuttur ki bedensel, zihinsel ve duygusal dünyaları itibariyle eşit olamazlar. Bu farklılıklarından dolayı bazı insanlar normalin üstünde bazıları ise normalin altında kabul edilirler. Bu noktada kadın ile erkek arasındaki eşitlik konusuna değinen Arvasi, öncelikle kadınların insan onuruna sahip olma anlamında erkeklerle eşit olduklarını ifade etmekte ve bunu, insanların bir kadın ve bir erkeklerden müteşekkil oldukları düşüncesiyle açıklamaktadır. Kadınların, anne, eş, kız kardeş, kız çocuk, yeğen olarak değerli olduklarını ifade eden Arvasi, kadınlarla erkekler arasında karşılıklı haklar ve ödevler bulunduğunu dile getirmektedir. Kur'an-ı Kerim'de yer alan "Erkeklerin meşru surette, kadınlar üzerinde hakları gibi, kadınların da onlar üzerinde hakları vardır" mealindeki Bakara suresinden örnek veren Arvasi, kadın erkek eşitliğine vurgu yaptıktan sonra iki cins arasındaki farklılıklara da değinmektedir. Bu farkların dikkate alınarak eğitimin şekillendirilmesi gerektiğine vurgu yapan Arvasi, Romantik bir feminizm olarak adlandırdığı düşüncelerin etkisiyle bu farkların gözardı edilmemesi gerektiğini de eklemektedir (Arvasi, 2008a, 296-298).

Arvasi'ye göre, her insan, fırsat ve imkân eşitliğine ulaşma arzusundadır. Çünkü fırsat ve imkân eşitliği, insanların, eşit şartlarda yarışmasının yolunu açmaktadır. Bunun sağlanması durumunda, insanlar, farklı başarılarla ulaşırsalar bile, bu farklılıklara itiraz etmezler.

Zira adalet de fırsat ve imkân eşitliğinin sağlandığı düzende ortaya çıkan başarıların hakkını teslim etmek anlamına gelir. (Arvasi, 2008e, 50- 51) Dolayısıyla kişilerin, sahip oldukları kabiliyet ve liyakatleri çerçevesinde ekonomik, sosyal, kültürel ve siyasal alanda gelişmelerine fırsat vermek, toplumun daha huzurlu ve istikrarlı olmasının yolunu açacaktır. Bu durumda insanlardan bazıları, sahip oldukları kabiliyet ve liyakat bağlamında bir takım maddi ve manevi güçlere ulaşabilirlerse de bu, zayıfların ezilmesine izin verilmesi anlamına gelmez. Zira İslam dini, zekât vb. yükümlülükler aracılığıyla insanlara, Beyt'ül Mal aracılığıyla da devlete, zayıf ve muhtaçların himaye edilmesini emreder. Yani insanlar arasında birtakım farklılıklar doğal olmakla birlikte bu farklılıkların, zayıflar üzerinde tahakküm kurmayı içermediği bilinmelidir (Arvasi, 2008e, 51- 52).

Eşitlik anlayışına yönelik kurgulanan “emek- saat” birimi düşüncesine karşı Arvasi, yine bireysel farklılıklara vurgu yapmaktadır. Mesela üstün zekâ, büyük kültür ve yeteneğe ihtiyaç duyulan icatlar için “emek- saat” birimi, anlamlı bir veri oluşturmamaktadır. Arvasi'ye göre, Mimar Sinan ile bir duvarcı ustasının bir saatlik emeğini eşit değerde görmek kabul edilebilir değildir. Şiir, roman, resim, musiki gibi güzel sanatlar için de benzer şeyler söylemek gerekmektedir. Dolayısıyla “eşit emeğe eşit ücret” düşüncesi adilane görünmemektedir (Arvasi, 2008f, 256).

4. Yabancı İdeolojilere Yönelik Eleştiriler

4.1. Marksizm Eleştirisi

Arvasi, Marksizm'in devrimi normal bir değişim aracı olarak gördüğünü ve bu bağlamda devrimleri desteklediğini ifade ederek Marksist ideolojiye ilişkin birtakım değerlendirmelerde bulunur. Arvasi'ye göre, Marksizm, altyapının değişimine paralel bir şekilde altyapı ile üstyapı arasında birtakım çelişkiler doğacağına ve bu sebeple eski kurum ve değerlerin yıkılması gerektiğine inanır ki bunu yapmanın yolu devrimdir. Yani devrim, yeni üretim ilişkileri ile eski mülkiyet ilişkilerinin çatışmasından doğar ve bu durum reddedilemez ve önlenemez bir gerçektir. Ancak Arvasi'ye göre,

tarihi ve sosyolojik çalışmalar, devrimlerin, sosyal, iktisadi, kültürel ve siyasi sorunların çözümünde yetersiz kaldığını göstermektedir. Devrim, buna göre, karşılaştığı sorunları, ilim ve eğitim aracılığıyla çözemeyen geri kalmış toplumlarda cereyan eden sosyal bir patlamadır (Arvasi, 2008a, 157). Arvasi'nin bu düşüncelerle eleştirdiği Marksist felsefeye bakıldığında ise, devrim düşüncesinin, önemli ve etkin bir kavram olarak ön plana çıktığı görülmektedir. Marksizm'e göre sosyal olaylarda senteze ulaşabilmek, ancak insani iradenin devreye girmesini gerektirir ve bunun adı devrimdir (Göze, 2000, 279- 280). Marksizm, devrimlerin sınıflar arasındaki egemenlik savaşlarının incelenmesiyle anlaşılabilirliğini iddia ederek tarihsel manada devrimlerin sınıf kavgaları bağlamında anlamlı olduğunu düşünmektedir (Burns, 2009, 20). Zira Marks'a göre insanlar, kendi tarihlerini kendileri yapmaktadır ancak tarihi, kendi seçimleri ile değil, geçmişten gelen koşullar bağlamında yapmaktadırlar (Marks, 2000, 329).

Arvasi'ye göre, Marksizmin egemen olduğu ülke ve devletlerde, düşünce, inanç, seyahat ve basın- yayın özgürlüklerini yok eden bir tek parti diktatörlüğü vardır. Bu ülkelerde komünist yöneticilerin ve partizanların tahakkümü esastır. Arvasi'ye göre, kendi ülkelerinde insanlara baskı ve tahakküm kuran komünizmin, demokrasi ile yönetilen ülkelerde özgürlükçü bir tavır takınması ve burjuva lüksü olarak yaftaladıkları değerleri sömürmesi gariptir (Arvasi, 2008a, 158).

Arvasi'ye göre, sosyal hayat, çok faktörlü ve çok biçimli bir gelişim sürecine sahipken Marks ve Engels, iktisat faktörünü merkeze alan tek faktörlü bir yaklaşımdan hareket etmişler ve toplumsal gelişimi bu tek biçimli süreçten ele aldıkları için yanılmışlardır. Din, ahlâk, hukuk, estetik, felsefe ve siyaset gibi kurumların iktisadi temellerden hareketle açıklanacağını düşünen Marksizm, insanın ruhsal yönünü dikkate almadığı için materyalizme sürüklenmiştir. Ancak Arvasi'ye göre, iktisadi ilişkilerin temelinde ruhsal değerlerin önemli bir payı vardır (Arvasi, 2008d, 205- 206).

Bu noktada Marksizm ile sosyalizm ilişkisine değinen Arvasi'ye göre, İngiliz kapitalist Robert Owen tarafından ilk defa kullanıldığını ifade ettiği sosyalizm, kapitalizmden çok liberal siyasal felsefenin ve bireyciliğin karşıtı olan bir düşüncedir. 19. Yüzyıldan itibaren kitlelerin ilgisini çeken sosyalizm, ona göre farklı şekillerde ortaya çıkmış, Marksizm ise, kendi görüşlerini, diğer sosyalist görüşlerden ayırmak için Bilimsel Sosyalizm tabirini kullanmıştır. Ekonominin, sosyal, kültürel ve siyasal yapı üzerindeki tek etken olduğunu savunan Bilimsel Sosyalizm, Arvasi'ye göre, bütün toplumların köleci, feodal ve burjuva toplumu aşamalarından geçtiğini ileri sürmektedir. Ancak Arvasi, çağdaş ilimlerin, Marks ve Marksizm'in düşüncesini tekzip ettiğini düşünmektedir. Dolayısıyla sosyalizm, Arvasi açısından artık içeriği belirsiz bir kavram haline gelmiştir (Arvasi, 2008f, 78- 80).

Arvasi, komünizmi ise, hem teorik hem pratik açısından bir sefalet olarak tarif etmektedir. Ona göre komünizm, kapitalizmin kaba materyalizmini incelterek mistik bir karakter haline sokan, pratik manada ise "haç"ın yerine orak- çekici koyan, dinin yerine Marks ve Lenin'in putlaştırılmasını yerleştiren, felsefi olarak Proudhon'a yaslanan, tarih görüşü itibariyle Hegel'in tarihsel idealizminin tersine inanan, ekonomik olarak da karamsar liberal olarak adlandırdığı Ricardo'nun fikirlerine savrulan, sosyolojik açıdan tek biçimci ve faktörcü görüşe dayanan, determinist olma iddiasına rağmen finalist bir düşünce yapısına savrulan bir görüştür (Arvasi, 2009c, 413).

Tüm bunlara karşı yapılması gerekenleri de açıklamaya çalışan Arvasi'ye göre, komünizm ideolojisi, ateizm ve materyalizmin hâkim kılınması ve sınıf kavgalarının gerçekleşmesi yoluyla ülkelere egemen olmaya çalışan bir ideolojidir. Marksist, sosyalist ve komünist düşünürlerin düşünce ve yayınları, bu minval üzeredir. Türk milletinin dindar olması, ateizm ve materyalizmin hâkim olmasına; milliyetçilik şuurunun mevcudiyeti ise sınıf kavgalarının ortaya çıkmasına mâni olacaktır. Bundan dolayı Marksist ideoloji taraftarları, irtica iftirasıyla dindarlara ve dini gelişmelere; Irkçılık,

faşistlik gibi sıfatlarla da Türk milliyetçilerine saldırmaktadırlar. Buna karşı yapılması gereken şey, milli ve mukaddes değerlere sarılmak; materyalizme karşı İslam inancını, sınıf kavgası kışkırtmalarını ise Türk milliyetçiliğinin bütünleştirici şuuru ile önlemektir (Arvasi, 2008c, 102- 103).

4.2. Emperyalizm Eleştirisi

Arvasi'ye göre, kapitalist, komünist ve Siyonist emperyalizm, İslam dünyasına yönelmekte, İslam dünyasının sahip olduğu kültür ve medeniyeti tahrip ederek zenginliklerini yağmalamaya çalışmaktadır. Türk milletini, din ve milliyetinden koparmaya çalışan emperyalizm, Türk milliyetçiliğini, ırkçılık, şovenizm ve faşizm ithamıyla, Müslümanlığı ise irtica ve gericilik ile itham etmekte ve Türk milletinin ve onun kurduğu devletin bekasına karşı tehdit oluşturan akıllara destek olmaktadır. Bu saldırılara karşı Arvasi, Kur'an-ı Kerim'de emredildiği şekilde "kınayanların kınamasına aldırmadan" hareket edilmesi gerektiğini ve Türk- İslam kültür ve medeniyetinin ihtişamlı bir şekilde yeniden ihya edilmesi için mücadele edilmesi gerektiğini ifade etmektedir. Ona göre maksat yücedir ve güdülmesi gereken dava, bu yüce ve şerefli davadır (Arvasi, 2008b, 204- 205).

Bu noktada kültür emperyalizmine de değinen Arvasi öncelikle yabancılaşma kavramını, insan ya da insanların herhangi bir sebeple tarihinden, kültür ve medeniyetinden, toplumundan ve toplumsal değerlerinden uzaklaşması olarak tarif etmektedir. Bir milletin kendi milli kültür ve medeniyet değerlerine yabancılaşması olan kültür emperyalizminin ise en büyük tehlikelerden biri olduğunu vurgulamaktadır (Arvasi, 2008b, 264).

Arvasi, aynı zamanda ideolojik kirlenme kavramı çerçevesinde de yabancılaşmaya vurgu yapmaktadır. İdeolojik kirlenme, bir milletin, yabancı fikir ve ideolojilerin etkisiyle kendi kültür ve medeniyet değerlerine yabancılaştırılmasıdır. Giyim kuşamdan, yeme içmeye, fikirlerden inançlara, zevklerden tavır ve hareketlere kadar yabancılaşmanın önemli bir örneğidir (Arvasi, 2008d, 87).

Bir millet, Arvasi'ye göre, tarihine, kültürüne, medeniyetine ve ülküsüne yabancılaştığında, gerçek anlamda özgürlüğünü de kaybetmiş demektir. Türkiye'de ideolojik kirlenmeye maruz kalan insanların, bu yabancılaşmayı ilerencilik olarak gördüklerini ifade eden Arvasi'ye göre yapılması gereken şey, Türk- İslam kültür ve medeniyetinin yüceltilmesini ve bu yolla ideolojik kirlenmenin ortadan kaldırılmasını sağlayacak bir politika geliştirmektir (Arvasi, 2008d, 89).

Arvasi, emperyalizmi, sadece Batı dünyasının bir hâkimiyet mücadelesi olarak görmemekte, İslam dünyasındaki çeşitli sapkın dini akımları da bu çerçevede değerlendirmektedir. Arvasi'ye göre, Türk milleti, tarihsel olarak bakıldığında her zaman dinde itidalin temsilcisi ve taraftarı olmuş ve dinde taassup ve gericiliği yanlış bulmuştur. Bin yıllık Anadolu macerası dikkatle incelendiğinde dini anlamda sapık akımların Türk toplumuna dışarıdan sızdığı görülmektedir. Selçuklu döneminden Osmanlı dönemine kadar ortaya çıkan tüm sapık akımlar, bu dönemdeki önemli din ve devlet adamının muhalefetine uğramış, bu akımların Türk milleti içerisine girmesi, bazen kalem ile bazen kılıç ile bazense fikir ya da savaş ile engellenmiştir. Türk milleti tarih boyunca her zaman Hz. Muhammed'in ve O'nun ashabının yolunu takip etmiştir. Bu noktada Arvasi, tarihsel olarak İran ve Arabistan'dan Türkiye'ye sokulmak istenen sapık dini akımların mevcut olduğunu ve kendi yaşadığı dönemde ise Pers emperyalizminin siyasi ideoloji olarak adlandırdığı Şiilik ve Suudi Arabistan'ın siyasi ideolojisi olarak adlandırdığı Vahhabilik hareketinin bu sapık dini akımlardan ikisi olduğunu ifade etmektedir. Ona göre aslında birbirlerine düşman olan bu iki ülke, kendi ideolojilerini dinsel bir perde ile örtterek İslam dünyasına hâkim olmak istemektedirler. Arvasi'ye göre bu, çok tehlikeli ve dikkat edilmesi gereken bir durumdur (Arvasi, 2008c, 213- 214).

Arvasi'ye göre gerek Selçuklu devleti gerekse Osmanlı devleti, bu tür sapık dini akımlarla mücadele etmiştir. Kendisinin her türlü mezhebe saygılı olduğunu ifade ederek asıl meselesinin, din ve mezhep görüntüsü ardında yayılmaya çalışılan emperyalist oyunları ifşa etmek olduğunu ifade eden Arvasi, bu emperyalist yayılmacılığı,

tarihsel olarak Osmanlı dönemindeki örneklerini vererek açıklamaya çalışmaktadır. 16. Yüzyıllarda İran şahı Şah İsmail'in Akkoyunlu Devletini yıkarak devletin sınırlarını genişlettiğini ve Osmanlı topraklarında kendi ideolojisini yaymaya çalıştığını anlatmaktadır. Bu durumun, Yavuz Sultan Selim tarafından Çaldıran zaferiyle sonuçlandırıldığını hatırlatan Arvasi, kendi yaşadığı dönemde ise Humeyni ve Şii İran Cumhuriyeti'nin Irak, Suriye, Lübnan ve Türkiye'de aynı propagandaları sürdürdüğünü ifade etmektedir. Arvasi'ye göre, İslam dünyasının liderliğini elde etmeye çalışan Humeyni, her türlü iletişim kanalları (radyo, televizyon, kitap vb.) ile Yavuz Sultan Selim başta olmak üzere tüm Osmanlı padişahlarına ve mezhep imamlarına saldırmakta ve Ali Şeriatî, Humeyni gibi isimlerin fikirlerini, kitapları aracılığıyla yaymaya ve kabul ettirmeye çabalamaktadır. Bu çabalar, Arvasi'ye göre Fars emperyalizminden başka bir şey değildir (Arvasi, 2008c, 214- 215). Benzer bir oyunun, Suudi Arabistan eliyle Vahhabilik propagandası şeklinde gerçekleştirildiğini ifade eden Arvasi, Vahhabiliğin de din adı altında faaliyet yürüten bir ideoloji olduğunu vurgulamaktadır. Tarihsel olarak bu konunun Osmanlı dönemine kadar gittiğini ifade eden Arvasi, Vahhabi isyanlarının II. Mahmud döneminde başladığını ve Mısır Valisi Kavalalı Mehmed Ali Paşa tarafından uzun zaman sonra bastırılabilirdiğini ve bugünkü Suudi kraliyet ailesinin atası olan Abdullah bin Suud ve arkadaşlarının, isyan suçundan dolayı İstanbul'da idam ettirildiğini anlatmaktadır. Bugünkü Suudi ailesindeki Osmanlı ve Türk düşmanlığının, bu olaydan mütevellit oluşan kin ile alakalı olduğunu ifade eden Arvasi, Vahhabiliğin, Türkiye'de bazı gençleri ve dindarları etkilediğini ifade etmektedir. Vahhabilik, İbn-i Teymiyye'nin ve ondan etkilenen Şeyh Abdulvahhab'ın fikirlerine dayanmaktadır ve İmam Azam, İmam Şafii, İmam Mâlik ve İmam Hanbel'in yerine onların görüşlerini yaymaya çalışmaktadır. Bu tehlikeye karşı Arvasi'ye göre, gerçek bir din eğitimi, devlet ve millet eliyle yürütülerek Türk milleti bu sapkın akımlardan uzaklaştırılmalıdır (Arvasi, 2008c, 216- 217).

Arvasi'ye göre, İslam medeniyetinin yeniden dirilişi için mücadele etmeye kararlı olanların, İslam dinini, doğru bir şekilde öğrenmeleri ve yaşamaları elzemdir. Ve Arvasi'ye göre, İslam medeniyetinin yeniden dirilişi, Türkiye merkezli olacak, kaynak Türkiye olacaktır (Arvasi, 2009d, 157- 158).

Sonuç

Seyid Ahmet Arvasi, yaşadığı dönemde, içinde bulunduğu siyasal hareketin teorik alt yapısının oluşmasında önemli görevler üstlenmiş bir fikir insanıdır. Ortaya koyduğu düşünceler, genel olarak milliyetçi siyasal ideolojinin, Türk dünyası bağlamında ise Türk milliyetçiliğinin içerisinde yer almaktadır. Ancak Türk milliyetçiliğinin, özellikle Cumhuriyet Türkiye'sinde iki ana ekole ayrıldığı dikkate alındığında, Arvasi'nin düşünceleri, Hüseyin Nihal Atsız ve Reha Oğuz Türkkan gibi Türkçü akım temsilcilerinden farklı olarak Türk İslam ideali düşüncesinin ideoloğudur. Ancak bu noktada vurgulanması gereken nokta, Arvasi'nin Türk İslam ülküsü idealinin, Türk İslam idealine dayalı diğer Türk milliyetçiliklerinden de farklı olduğudur. Aydınlar Ocağı olarak bilinen yapı çerçevesinde oluşan Türk İslam Sentezi ile Arvasi'nin Türk İslam Ülküsü idealinin, bu anlamda farklı oldukları vurgulanmalıdır. Zira Türk İslam Sentezi, önceliği, Türklük anlayışına verirken, Arvasi'nin Türk İslam Ülküsü, önceliği İslam inancına vermektedir.

Arvasi'nin Türk İslam ülküsü irdelendiğinde ise, öncelikle görülmektedir ki, İslam dini ve öngördüğü inanç ve ahlak düzeni, Arvasi için en temel dinamiktir. Bununla birlikte Arvasi, ırk gerçeğini reddetmemiş, aksine ırkı, İslam inancının ardından bir başka temel ilke olarak ortaya koymuştur. İslam dininin, ırkları yok saymadığına inanan Arvasi, bu sebeple Türk milliyetçiliğinin, İslam inancıyla çatışmadığına inanmaktadır. Bu durum, Arvasi'nin, Türk milliyetçiliğini, yüksek sesle savunmasını kolaylaştırmıştır. Dolayısıyla Arvasi, bir yandan İslam dinini, diğer yandan ise, Türk milliyetçiliğini dikkate alan bir ideal inşa etmiştir. Dolayısıyla Türk İslam ülküsünün iki temel dinamiği, İslam ve Türklüktür. İslam, milliyetçi Türk insanının

kutsal dinidir. Bu ülkü, “İslam ruhumuz, Türklük bedenimizdir” ifadesiyle özetlenmeye çalışılmıştır.

Arvasi'nin bu çerçevede Türk milletine bakışı da milliyetçi bir perspektife sahiptir. Yani millet ve milliyet unsurlarının doğallığına ve önemine vurgu yapmış ve bu uğurda mücadele vermenin doğal ve daha da önemlisi ödev olduğunu düşünmüştür. Türk milletine bakışı ise, milliyetçiliğin diğer versiyonu olan Türkçülükten farklıdır. Türkçülük anlayışı, Türklerin varoluşsal üstünlüğüne inanan bir düşünceye sahipken, Arvasi, varoluşsal üstünlüğü, ırkçılık olarak görmüş, Türklerin, İslam dinine çok büyük hizmetlerde bulunduğunu, hâkim olduğu topraklara adalet ve medeniyet taşıdığını ve ayrıca insanlık tarihinde önemli bir medeniyet inşa etmiş bir millet olduğunu ifade ederek, Türk milletinin değerini, bu gerçeğe dayandırmıştır. Dolayısıyla Türk milleti, varoluşsal bir üstünlüğü sahip olmayıp değerlidir, değeri ise, insanlık tarihine ve İslam medeniyetine yaptığı katkılardan kaynaklanmaktadır. Yani varoluşsal üstünlüğe karşı hak edilmiş ve kazanılmış bir değer söz konusudur.

Bu değerden hareketle Türk milletinin ve onun ideolojisi olması gerektiğine inandığı Türk milliyetçiliğinin, İslam inanç ve ahlakı ile Türk töresine dayalı bir dünya inşa etmesini bir ülkü ve ideal olarak gören Arvasi, bu uğurda öncelikle Marksizm ve liberalizm gibi yabancı ideolojilere karşı muhalif bir duruş sergilemiş, bununla birlikte emperyalizmi de mücadele edilmesi gereken önemli bir tehlike olarak tanımlamıştır. Ancak Arvasi, emperyalizmi, yaygın olarak kabul edildiği gibi sadece Batı emperyalizminden ibaret görmemiş, İran ve Suudi Arabistan gibi ülkelerin de emperyalist hedeflere yöneldiğini vurgulayarak, onları da birer tehlike olarak görmüştür. Bu durumun, Arvasi'nin İslamcı ideolojiye değil de Türk milliyetçiliği ideolojisinin mensup olmasından kaynaklandığı ifade edilebilir.

Arvasi, öngördüğü ideali sistemleştirirken, milli devlet anlayışının ve onunla ilişkili olan milli siyasetin gerekliliğine inanmış ve bu ikisinin, ancak milli bir şuurla mümkün olduğunu savunmuştur. Buradaki millilik, Türklerin, yüzyıllar boyunca ortaya koydukları değerlerin ifadesidir. Bununla birlikte Türk kültürünün ve Türk İslam

medeniyetinin, temel kaynaklar olduğuna inanan Arvasi, bu değerlere bağlılığın önemine vurgu yapmıştır. Bu vurgu, dil konusunda da belirginlik kazanmış, Türkçe'nin korunması hassasiyetine vurgu yapmasına neden olmuşken tarih bilincinin de bu vurgudan beslenmesi gerektiği kanaati ortaya çıkmıştır. Bu çerçeveden bakıldığında Türk İslam ülküsünün, Türk milletinin tarihsel tecrübeleri ve değerleri ile İslam inancının temel referanslarının bir araya geldiği bir ideal olarak şekillendirildiği ve Arvasi'nin de bunun ideoloğu olduğu ifade edilmelidir.

Kaynakça

- Akıncı, A. (2014). Milliyetçilik Kuramları, C. Ü. İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi, 15 (1), 131- 150
- Arvasi, S. A. (2008a). Hasbihal 1, İstanbul: Bilgeoğuz Yayınları.
- Arvasi, S. A. (2008b). Hasbihal 2, İstanbul: Bilgeoğuz Yayınları.
- Arvasi, S. A. (2008c). Hasbihal 3, İstanbul: Bilgeoğuz Yayınları.
- Arvasi, S. A. (2008d). Hasbihal 4, İstanbul: Bilgeoğuz Yayınları.
- Arvasi, S. A. (2008e). Hasbihal 5, İstanbul: Bilgeoğuz Yayınları.
- Arvasi, S. A. (2008f). Hasbihal 6, İstanbul: Bilgeoğuz Yayınları.
- Arvasi, S. A. (2009a). İnsan ve İnsan Ötesi, İstanbul: Bilgeoğuz Yayınları.
- Arvasi, S. A. (2009b). Türk İslam Ülküsü 1, İstanbul: Bilgeoğuz Yayınları.
- Arvasi, S. A. (2009c). Türk İslam Ülküsü 2, İstanbul: Bilgeoğuz Yayınları.
- Arvasi, S. A. (2009d). Türk İslam Ülküsü 3, İstanbul: Bilgeoğuz Yayınları.
- Bölükbaşı, Y. Z. (2018). Türkçü- Turancı Milliyetçiliğin Düşünsel Temelleri Üzerine Bir İnceleme, Akademik Hassasiyetler, 5 (10), 45- 60.
- Burns, E. (2009). Marksizm Nedir? (Çev: Mehmet Dikmen), İstanbul: Yordam Kitap.
- Çelik, C. (2006) Gökalp'in Bir Değişim Dinamiği Olarak Kültür- Medeniyet Teorisi, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, 1 (21), 43- 63.

- Demir, K. A. (2018). Hüseyin Nihal Atsız'ın Türkçülük Mücadelesinin Türk Devlet Yönetimindeki Algılanış Biçimi Üzerine Bir Değerlendirme, *Uluslararası Medeniyet Çalışmaları Dergisi*, 3 (1), 167- 178.
- Doğanoğlu, M. (2016). "Türkleşmek İslamlaşmak Muassırlaşmak"tan "Türkçülüğün Esasları"na Ziya Gökalp ve Ulus Tasavvuru, *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*, 71 (4), 1195- 1210.
- Gökalp, Z. (2015). *Türk Medeniyeti Tarihi*, (Haz. Ali Duymaz), İstanbul: Ötüken Yayınları.
- Göze, A. (2000). *Siyasal Düşünceler ve Yönetimler*, İstanbul: Beta Yayınları.
- Heyd, U. (1979). *Türk Ulusçuluğunun Temelleri*, (Çev: Kadir Günay), Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Heywood, A. (2007). *Siyasi İdeolojiler*, (Çev: Ahmet Kemal Bayram vd.), Ankara: Adres Yayınları.
- Livanelioğlu, Ö. A. (1998). *Millet ve Milliyetçilik Kavramları Üzerine*, *Ankara Barosu Dergisi*, 1998 (3), 41- 60.
- Marks, K. (2000). *The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte, Selected Writings*, David McLellan (Edit.), New York: Oxford University Pres.
- Weber, A. (1991). *Felsefe Tarihi*, (Çev: H. Vehbi Eralp), İstanbul: Sosyal Yayınlar.
- Yalçın, R. (2014). *Etnisite ve Milliyetçilik: Eleştirel Bir Değerlendirme*, *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*, 69 (1), 189- 215.
- Yaşlı, F. (2014). 1980 Öncesi Ülkücü Hareketin İslamileşmesinde Seyit Ahmet Arvasi Etkisi ve "Türk İslam Ülküsü", *Memleket Siyaset Yönetim*, 9 (22), 377- 399.
- Yazır, E. M. H. (2008). *Kur'ân-ı Kerim ve Yüce Meali*, İstanbul: Seda Yayınları.



Düşünce Dünyasında
Türkiz
ULUSAL HAKEMLİ SOSYAL BİLİMLER DERGİSİ



DÜŞÜNCE DÜNYASINDA TÜRKİZ

Ulusal Hakemli Sosyal Bilimler Dergisi

Yıl/Year: 14 • Sayı/No: 65 • Ağustos/August 2023
ISSN: 1309-601X

DEDE KORKUT'TAKİ KAZILIK DAĞI

"Kazılık Dağı" in Dede Korkut

Dursun Can EYÜBOĞLU

Araştırmacı Yazar, Şair. İstanbul.
dursuncaneyuboglu@gmail.com.
ORCID: 0000-0003-4163-0976

Makalenin Türü: Araştırma Makalesi
Gönderim Tarihi: 12.06.2023
Kabul Tarihi: 05.07.2023
DOI: 10.59281/turkiz.1313065

Kaynak göstermek için:

Eyüboğlu, D. C., (2023). Dede Korkut'taki Kazılık Dağı. *Düşünce Dünyasında Türkiz*, 14(65): 91-132.

İletişim / Contact

29 Ekim Caddesi 2654. Sokak No: 1 Gölbaşı-Ankara/Türkiye
Tel: +90 312 460 1779 • Faks: +90 312 460 1789
www.tasav.org • iletisim@tasav.org • turkiz.dergi@tasav.org

DEDE KORKUT'TAKİ KAZILIK DAĞI

"Kazılık Dağı" in Dede Korkut

Dursun Can EYÜBOĞLU

Araştırmacı Yazar, Şair. İstanbul.
dursuncaneyuboglu@gmail.com.
ORCID: 0000-0003-4163-0976

Özet

Eski Türk tarihinin derinliklerinden, çağların içinden, asırları, bin yılları aşarak süzüle süzüle günümüze ulaşan Dede Korkut Destanları gerek Türk halkları arasında gerekse dünyada alanında önemli bir yere sahiptir. Dede Korkut'ta birçok yer adı geçmektedir. Bunlardan biri Kazılık Dağı/Kazılık'dır. Kazılık Dağı'nın adı Dede Korkut Kitabı'nda altı boyda geçmektedir. Dede Korkut'taki Kazılık Dağı, destanın alt coğrafyasında Türklerin anayurdu Orta Asya'dadır. Kazılık Koca'nın adı dolayısıyla Kazılık adı Dede Korkut'un Türkmenistan varyantında da geçmektedir. Dede Korkut'taki Aladağ, Karadağ, Karaçuk, Kazılık Dağı, Türkistan, Amıt Suyu/Amu Derya, Demirkapı vb. birçok yer adı destanın tarihi coğrafyasını yansıtmaktadır. Dede Korkut'ta Kazılık at ifadesi de geçmektedir ki, bu ifade ile eski çağlarda atlarıyla ünlü Kazılık bölgesinde yetişmiş bir at türünün kastedildiği söylenebilir. Kazılık adı, çeşitli Türk destan ve efsanelerinde, Türk boylarının folklor ürünlerinde de geçmektedir. Kazılık Dağı'nın adının kökünde bulunan Kaz sözcüğü; tarihin derinliklerinden gelen, tarihi süreç içerisinde İskitler/Sakalar, Kanlılar, Batı Gök-Türkleri, Türgişler, Oğuzlar, Hazarlar gibi Türk topluluklarından birbirine miras bırakılacak şekilde geleceğe aktarılarak günümüze kadar taşınan, Türklerin ortak hafızasında yaşatılmış olan Guz/Kuz/Kaz unsuruyla ilgilidir. Bu makalede, Dede Korkut'taki Kazılık Dağı; destanın alt coğrafyası ve üst coğrafyasındaki yeri incelenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Dede Korkut, Coğrafya, Kazılık Dağı, Kazılık, Kaz.

Abstract

Dede Korkut Epics, which have reached the present day from the depths of the old Turkic history, through the ages, over the centuries and millennia, have an important place both among Turkic peoples and in the world. Many place names are mentioned in Dede Korkut. One of them is Kazilik Dagı/Kazilik. The name of Kazilik Dagı is mentioned in six epics in The Book of Dede Korkut. Kazilik Dagı in Dede Korkut is in Central Asia, the homeland of the Turks, in the sub-geography of the epic. The name Kazilik, hence the name of Kazilik Koca, is also mentioned in the Turmenistan variant of Dede Korkut. Many place names in Dede Korkut, such as Aladag, Karadag, Karacuk, Kazilik Dagı, Turkistan, Amit Suyu/Amu Derya, Demirkapi etc. reflect the historical geography of the epic. The expression Kazilik horse is also mentioned in Dede Korkut, which can be said to refer to a horse breed that was raised in Kazilik region, which was famous for its horses in ancient times. Kazilik name is also mentioned in various Turkic epics and legends, and in folklore products of Turkic tribes. The word Kaz, found in the root of the name of Kazilik Dagı; is related to the Guz/Kuz/Kaz element that comes from the depths of history, in the historical process has been kept alive in the common memory of the Turks, transferred to the future by being inherited from Turkic communities such as Scythians/Sakas, Kanglis, Western Gok-Turks, Turgishs, Oghuzs, Khazars. In this article, Kazilik Dagı in Dede Korkut; its place in the lower geography and upper geography of the epic were examined.

Keywords: Dede Korkut, Geography, Kazilik Dagı, Kazilik, Kaz.

Giriş

Dede Korkut, Farabi, Biruni, İbni Sina, Ahmed Yesevi, Kaşgarlı Mahmud, Yusuf Has Hacib, Mevlana, Hacı Bektaş Veli, Yunus Emre, Pir Sultan Abdal, Karacaoğlan, Dadaloğlu... aynı ağacın, aynı büyük ulu çınarın birer dalları gibi, her biri Türk milletinin, tarihinin, coğrafyasının, kültürünün, dilinin, edebiyatının, eski Türk yaşamının önemli değerleri, yapıtaşlarıdır; öyle ki her biri, yaşadıkları dönemde, aynı kültürel mirasın, aynı düşünce yapısının,

aynı insani ve evrensel değerlerin yaşadıkları çağdaki ifadesi gibidirler. Bu tarihi/destani/efsanevi yönleri olan değerli şahsiyetler, hem Türk milleti için hem de tüm insanlık için önemli değerler ve kültürel mirastırlar; her biri aynı düşünceleri; insanlığı iyiye, güzele yönlendiren aynı fikirleri dile getirmişlerdir; bu nedenle her biri bir zincirin halkaları gibi, birbirinin devamı, birbirini tamamlayan, birbirini daha da yücelten niteliktedirler.

Dede Korkut, Türk milletine ve insanlığa ışık tutan bu değerler zincirinin, bu büyük kültürel mirasın ilklerinden, öncülerinden sayılabilecek kadar eskidir. Bu ulu çınarın dört bir yana salınmış köklerinden biridir. Nasıl ki bir ailede anne ve baba, kardeşler için, ailenin bütünlüğü için birleştirici bir unsur ise; nasıl ki bir ailede dede ve nine, aile için, ailenin bütünlüğü için birleştirici bir unsur ise ve çeşitli zamanlarda aile üyelerinin bir araya gelmesine vesile oluyorsa, Dede Korkut da Balkanlar'dan Doğu Asya'ya kadar uzanan Türk Dünyası için birleştirici bir unsur ve ortak bir değerdir. Öyle ki, eğer bugün Türk Dünyası'nı birleştiren, bir arada tutan birkaç unsur sayılması gerekecek olursa, bunlardan biri geniş Türk coğrafyasının her bir köşesinde bilinen Dede Korkut ve onun zengin mirasıdır. Bu nedenle, Dede Korkut'a ve onun bize bıraktığı bu zengin mirasa sahip çıkmak demek, tüm Türk Dünyasına ve onun birliğine sahip çıkmak, köklerimizi bulmak, ortak değerlerimizde buluşmak, insanlığın bu önemli değerlerine sahip çıkmak, insanlığın ortak değerlerinde buluşmak, insanlığı, insan olmanın keyfini, mutluluğunu, huzurunu, onurunu yaşamak demektir.

Dede Korkut Destanları'nın destan, hikâye, efsane, masal, mit vb. farklı türlerde olmak üzere birçok varyantı, nüshası, el yazması vardır. Bunlardan en bilineni, buldukları yerler olan *Dresden* ve *Vatikan* adlarıyla bilinen iki ayrı nüshası olan *Dede Korkut Kitabı*'dır. Dede Korkut Destanları'nın bir varyantı *Türkmen Halk Nüshası* olup Türkmen/Türkmenistan varyantı olarak bilinmektedir. Dede Korkut Destanları'nın bir varyantı da 2019 yılında keşfedilen *Türkmen Sahra/Günbed* el yazmasıdır.

Muharrem Ergin'e göre, milli destanın dokuzuncu vasfı bir coğrafyaya sahip olmasıdır. Dede Korkut'ta da tarihe dayanma vasfının bir sonucu olarak böyle bir coğrafya vardır; bu coğrafya görünüşte ve ön planda Doğu Anadolu ve Azerbaycan sahası olarak görülse de bunun arkasında ya doğrudan doğruya ya da çok defa bu sahaya adapte edilmiş olarak Orta Asya'nın, Türkistan coğrafyasının unsurları yatmaktadır. Böylece eser destan olarak, zamansız ve mekânsız olan masal ve efsaneden çok ayrılmış olur (Ergin, 2017: 9).

Faruk Sümer'e göre, Dede Korkut Destanları'nda tasvir edilen Oğuz boyunun Doğu Anadolu'da yaşadığı doğru değildir. Çünkü hiçbir devirde Doğu Anadolu'da bir Oğuz boyu oturmamıştır. Destanlarda anlatılan Oğuzların 11. yüzyılın ikinci yarısı ile 12. yüzyılın birinci yarısında Aşağı *Seyhun* boylarında, *Karaçuk Dağları* kesiminde yaşadığı düşünülmektedir (Sümer, 2007: 328).

Melek Erdem'e göre, tarihte batıya doğru gerçekleşen akınları ile Oğuzların, yayıldıkları sahaya paralel olarak yaşadıkları tarihi olaylar da sözlü gelenek ürünlerine, dolayısıyla Dede Korkut boylarına yansımıştır. Bu durum, Dede Korkut'un Türkmenistan varyantlarıyla kesinlik kazanmakta olup, boylarda hem *Sirderya* kenarında yaşayan Oğuzlardan söz edilmekte, hem de bugünkü *Türkmenistan* sahasına denk gelen yerlerdeki Oğuzlardan da söz edilmektedir (Erdem, 1998: 324).

Metin Ekici'ye göre, Türkistan/Türkmen Sahra/Günbed el yazmasında, soylamalarda bölge, kent ve illerden bahsedilerek adeta Dede Korkut coğrafyası çizilmekte, *Kazakistan*'ın *Mangışlak* bölgesinden, *Kafkasya*, *Rumeli* ve *Mısır*'a kadar uzanan coğrafya tanıtılmakta ve bazı kentler kültürel hafızadaki unsurlarıyla açıklanmaktadır. Bu durum da Oğuz boylarının tarih boyunca doğudan batıya yaşadıkları coğrafyanın genişliğini göstermektedir (Ekici, 2019: 23).

Kazakistan'da, *Korkut* hakkındaki efsanelerde, Korkut'un memleketi olarak "*Sirderya'nın kıyıları*" geçmektedir (Seydimbek, 2000: 65, 71, 77).

Dede Korkut Destanları'nda adı geçen yerler üçe ayrılabilir; birincisi, destanların Orta Asya'da ortaya çıktığı döneme ait yerler olup, bunlar destanlarda kimi zaman aynen korunmuştur, kimi zaman ise üst coğrafyanın da etkisiyle, kısmen değişerek kullanılmaya devam etmiş yerlerdir. *Aladağlar, Karadağlar, Karaçuk, Kazılık Dağı, Gökçe Deniz, Türkistan, Demirkapı* vb. buna örnektir; ikincisi, Orta Asya'da eski yurttaki yer adlarının sonradan göç edilerek gelinen yeni yurttaki kısmen değişikliğe uğramış yer adlarıdır. *Amit suyu, Bayburd, Gürcistan* gibi yer adları buna örnektir; üçüncüsü, destanlara sonradan dahil olan yer adlarıdır ki, bunlar destanların içerisinde sadece birkaç yerde, çoğunlukla da tek bir kez geçen yer adlarıdır. *Umman Denizi, Diyarbekir, Mardin, Berde, Gence, Mekke, Medine* vb. buna örnektir.

Dede Korkut'ta birçok yer adı geçmektedir. Bu yerlerden biri *Kazılık Dağı*'dir. Bu çalışmamızda Dede Korkut'taki *Kazılık Dağı*ni; destanın alt coğrafyası ve üst coğrafyasındaki yerini inceleyeceğiz.

1. Dede Korkut'taki Kazılık Dağı

Dede Korkut'ta mekân olarak dağ kavramı sık geçmektedir. *Kara Tag, Arhu Beli Ala Tag, Kazılık Tag*, Dede Korkut'ta yer alan özel isimli dağlar olup, bu dağlar kimi zaman insan gibi kişileştirilmiştir. Dağ, Oğuz beylerinin av mekânlarıdır, ayrıca hayatın zorluklarını anlatmada sembolik bir kavram olarak, yükseklik ve hacim belirlemede ölçüt olarak da kullanılmıştır (Karçığa, 2015: 385). Dede Korkut Oğuznameleri'nde dağlar ile suların birbirinden ayrılmadığı görülmekte olup, dağın geçtiği neredeyse her yerde su da geçmektedir. Dağ ve sulardan haber geçmesi motifi Oğuznamelerde sıkça yer almaktadır (Erdoğan, 2014: 60).

Dede Korkut Destanları için en önemli dağlar, destanların geçtiği, *Aladağlar, Karadağlar* ve *Kazılık Dağı*'dir. Karadağlar ve

Aladağlar, günümüzde Kazakistan ve Kırgızistan sınırları içerisinde yer almaktadır, Tanrı Dağları'nın bir kolu ve uzantısıdır. Kazılık Dağı'nın ise günümüzün Kazgurt Dağı olduğu düşünülmektedir ki, yine bu bölgede bulunmaktadır.

Kazılık Dağı, Dede Korkut Kitabı'nda *Kazılık*, *Kazılık Dağı* olarak geçmektedir (Gökyay, 1973: 336). Dede Korkut Kitabı'nda (Gökyay, 1973: 336) adı 6 boyda geçer: *Dirse Han Oğlu Boğaç Han Boyu*, *Kazan Bey Oğlu Uruz Bey'in Tutsak Olduğu Boy*, *Kanlı Koca Oğlu Kan Turalı Boyu*, *Kazılık Koca Oğlu Yigenek Boyu*, *Begil Oğlu Emren'in Boyu*, *Uşun Koca Oğlu Segrek Boyu*. Adı Dede Korkut Kitabı'nın (Gökyay, 1973: 336) *Giriş* bölümünde de geçer.

Abdülkadir İnan, *Kazılık Dağı*'nın adını *Kadılık* olarak okumuştur (İnan, 1968: 169, 171'den aktaran Ögel, 1995: 34).

Bahaeddin Ögel'e göre, *Manas Destanı*'nda da *Kazılık Dağı*'nın adı geçmektedir. *Kazılık*, Türkçede, "*dik vadili ve uçurumlu yer*" karşılığı olarak söylenmiştir ki, belki de, *kazıma* ve *kazılı* kökünden geliyordu (Ögel, 1995: 34).

Pervin Ergun'a göre, *Kazılık*'ın sözlük anlamı "*dik vadili ve uçurumlu yer*"dir (Ergun, 2003: 86).

Tuğba Akkoyun Koç'a göre, *Kazılık* sözcüğünün kökü *kazı* olarak alındığında "*insan karnının boğumları, atın karnının semizliği*" anlamlarına gelmektedir ki, Bu bağlamda *Kazılık Kocanın* iri cüsseli, kilolu biri olduğu kastedilmiş olabilir; Türk kültüründe önemli bir yeri olan *Kazılık Dağı* çok geniş, heybetli bir dağ olduğu için bu adı almış olabilir (Akkoyun Koç, 2020: 127).

Dirse Han Oğlu Boğaç Han Boyu'nda, *Kazılık Dağı*, "*kışta yazda karı buzu erimeyen Kazılık dağı*" (Gökyay, 1973: 10) olarak belirtilmiştir. Buradan *Kazılık Dağı*'nın yaz veya kış farketmeksizin karının erimediği anlaşılmaktadır ki, bu durum *Kazılık Dağı*'nın, iklim olarak nispeten soğuk olan kuzey bölgelerinde bulunduğu veya oldukça yüksek olduğunu yansıtmaktadır. Yeryüzünden yukarı doğru, sıcaklık her 100 metrede 0.5 derece düştüğünden, yüksekliği birkaç bin metreyi bulan dağların zirveleri soğuk

olmakta, bu yüzden de kimilerinin karı erimemektedir. Bu bakımdan Kazılık Dağı da birkaç bin metrelik bir yüksekliğe sahip olabilir.

Dirse Han Oğlu Boğaç Han Boyu'nda, oğlu Boğaç Han'ın yerde yaralı kanlar içerisinde yattığını gören anası, Dirse Han'ın Hatunu, *Kazılık Dağı*'na beddua ederken şöyle demiştir:

“Akar senün sularun Kazılık dağı,

Akariken akmaz olsun

Biter senün otların Kazılık dağı

Biter iken bitmez olsun

Kaçar senün geyiklerin Kazılık dağı

Kaçar iken kaçmaz olsun, taşa dönsün” (Gökyay, 1973: 11).

Buradan *Kazılık Dağı*'nın suları, otları, geyikleri olan, oldukça verimli bir yer olduğu anlaşılmaktadır.

Dirse Han Oğlu Boğaç Han Boyu'nda, Boğaç Han'ın yerde yaralı kanlar içerisinde yattığını gören anası Kazılık Dağı'na beddua etmiş, anasının sesiyle gözünü açan Boğaç Han ise *Kazılık Dağı*'nın suçu olmadığını, babasının suçu olduğunu söylerken *Kazılık Dağı* şöyle tasvir edilmiştir:

“Akarlıda sularına kargımağıl

Kazılık dağının suyunun günahı yokdur

Biterlide otlarına kargımağıl

Kazılık dağının suçu yokdur

Kaçar geyiklerine kargımağıl

Kazılık dağının geyiklerinin günahı yokdur

Aslanıla kaplanına kargımağıl

Kazılık dağının suçu yokdur

Kargarısan babama karga

Bu suç, bu günah babamdandır” (Gökyay, 1973: 11-12).

Buradan *Kazılık Dağı*'nın aslan ve kaplan gibi yırtıcı hayvanları da barındırdığı anlaşılmaktadır.

Dede Korkut'taki bu ifadelerden *Kazılık Dağı*'nin şöyle bir tasviri yapılabilir: *Kazılık Dağı*; yaz veya kış farketmeksizin karı erimeyen; iklim olarak soğuk veya birkaç bin metrelik bir yüksekliğe sahip; suları, otları, geyikleri olan, oldukça verimli; aslan ve kaplan gibi yırtıcı hayvanları da barındıran bir dağdır.

Jean-Paul Roux'a göre, Dede Korkut Kitabı'nda, *Qazılık Tag'a* (*Kazılık Dağı*) dua edilir, onun çöküşünün, yaşlanmasının korkunç olacağı hatırlanır (Roux, 2000: 147).

Ali Akar'a göre, Dede Korkut'ta, dağlar da önemli bir yer tutmakta olup, eski Türk inanç sisteminde kutsal sayılan *Ötüken* dağı gibi, burada da *Kazılık* dağı yer alır. Dirse Han Oğlu Boğaç Han Boyu'nda, dağ, "*göğsü güzel koca dağ*" olarak nitelenir. Doğayla bütünleşmiş bir yaşam tarzı, Dede Korkut Hikâyeleri'nin Türklerin Gök Tanrı dinine inandıkları dönemlerden kalma metinler olduğunu göstermektedir (Akar, 2019: 82).

Pervin Ergun'a göre, Dede Korkut Hikâyeleri'nde dağ kültü, Türk'ün dünya görüşüne uygun olarak Gök Tanrı inanç temeline dayanmakta olup, doğumda, ad almada, kız isteme törenlerinde, evlilikte, devletin bekasının temininde, ölümden dualarda, kısacası yaşamın her safhasında dağ kültüyle karşılaşmaktadır. Dede Korkut Hikâyeleri'nde *ala dağlar* hakimiyeti, *kara dağlar* yeryüzünü sembolize ederken, *Kazılık Dağı* ise yer altı, yeryüzü ve gök katlarını birleştiren dünyanın demir kazığı olarak görülmektedir (Ergun, 2003: 75). *Kazılık*, kutlu dağın sıfatlarından biridir. *Kazılık Dağı*, Oğuz inanışlarına göre dünyanın orta dağı kabul edilmekte ve yerin derinliklerinden, göğün derinliklerine kadar üç âlemi birleştirmekte olup, Tanrı'nın sıfatlarından çoğunu sembolize etmektedir (Ergun, 2003: 85-86).

Cemile Şen'e göre, Dirse Han Oğlu Boğaç Han Boyu'nda, babası Dirse Han tarafından *Kazılık Dağı*'nda okla vurularak ölüme terkedilen Boğaç Han'ı bulmak için kırk cariyesiyle birlikte yola düşen Dirse Han'ın hatunu, oğlunun başına gelenlerden *Kazılık*

Dağı'nı sorumlu tutmuş ve dağa karşı yönelerek içindeki acıyı ve sitemi, beddua şeklinde dışa vurmuştur (Şen, 2018: 68).

Servet Karçığa'ya göre, Dede Korkut'ta mekân olarak dağ kavramı sık geçmektedir. *Kara Tag, Arhu Beli Ala Tag, Kazılık Tag*, Dede Korkut'ta yer alan özel isimli dağlar olup, bu dağlar kimi zaman insan gibi kişileştirilmiştir. Dağ, Oğuz beylerinin av mekânlarıdır, ayrıca hayatın zorluklarını anlatmada sembolik bir kavram olarak, yükseklik ve hacim belirlemede ölçüt olarak da kullanılmıştır (Karçığa, 2015: 385).

Ayşegül Derman-Zeynep Aslan'a göre, Dirse Han Oğlu Boğaç Han Boyu'nda, Dirse Han'ın eşi, oğlu Boğaç Han'ın kana bulanmış bir şekilde yerde yattığını görünce, Oğuzların inanışlarına göre dünyanın orta dağı kabul edilen, yerin derinliklerinden, göğün derinliklerine kadar üç âlemi birleştiren *Kazılık Dağı*'na sanki bir insanmış gibi hitap etmiş ve onu kutsal kılan özelliklerin yok olması için beddua etmiştir (Derman ve Aslan, 2016: 215-216).

Veysel Şahin'e göre, anlatılardaki dar-kapalı (yutucu) mekânlar, kahraman ve diğer anlatı kişilerinin psikolojik anlamda kendilerini güvensiz hissettikleri yer olup, Dirse Han Oğlu Boğaç Han Boyu'nda dar-yutucu mekânlar, Boğaç Han'ın kendini gerçekleştirmesine olanak vermeyen yerlerdir ki, hikâyede kahramanın babası tarafından yaralandığı *Kazılı Dağı*, dar ve yutucu bir mekândır. Dar ve yutucu mekân özelliği gösteren *Kazılı Dağı*, Boğaç Han'ın yaralandığı, onun ölüme terk edildiği bir yerdir. Çevreden merkeze, yani kahramana doğru yapılan saldırılarda mekân, kahramana olumsuz baskı yapar. Boğaç Han'ın *Kazılı Dağı*'nda bir dere içine düşmesi, karga ve kuzgunların onun yaralarını deşmek için üzerine konmaya çalışmaları, *Kazılı Dağı*'nın dar ve yutucu bir mekân olduğunu göstermektedir. Kahramanın vurularak pusuya düşürülmesi de, mekânın yutuculuğunu ortaya koymaktadır. Oğlanın yaralanmasına neden olan bu mekân, bu açıdan dar ve labirent bir mekândır. Hikâyede *Kazılı Dağı*, Boğaç Han'ın vurulduğu, ölüme terk edildiği dar ve yutucu bir mekâna

dönüşmüştür (Şahin, 2009: 2124-2125). Dirse Han Oğlu Boğaç Han Boyu'nda, adı geçen kapalı-dar mekânlardan biri *Kazılık Dağı*'dir. *Kazılık Dağı*, Boğaç Han, Dirse Han ve eşi için dar bir mekândır (Şahin, 2017: 12-13).

Aysuda Şahin'e göre, Dirse Han Oğlu Boğaç Han Boyu'nda, algısal mekânlardan biri ve kapalı-dar mekânlardan biri *Kazılık Dağı*'dir. *Kazılık Dağı*, Boğaç Han, Dirse Han ve eşi için dar bir mekândır. Hikâyede "Kışda yazda karı buzı erinmeyen *Kazılık Tağı*" ifadesinin kullanılması, kışın yazın karının erimemesi bu dağın dar ve yutucu bir mekân olduğunu kanıtlamaktadır. *Kazılık Dağı*, Boğaç Han'ın babası tarafından vurulduğu karga ve kuzgunların yarasını deşmeye çalıştıkları, Dirse Han için ise oğlunu ölüme terkettiği, Dirse Han'ın hatunu için oğlunu aradığı ve kanlar içinde bulduğu yutucu bir mekândır. Kahraman Boğaç Han'ın ölümlerle yaptığı sınavda onu düştüğü bu zor durumdan kurtaran Hızır olmuştur (Şahin, A. 2017: 54-56).

Aysuda Şahin'e göre, Dirse Han Oğlu Boğaç Han Boyu'nda, yaz kış karı erimeyen *Kazılık Dağı*, anne için hayat gücünü (dağ çiçeği) içinde barındırması nedeniyle yaşamın kaynağıdır. Fedakârlığın ve merhametin annenin yüreğinde ses bulduğu hikâyede anne, oğlunu kurtarmak için elinden geleni yapmaktadır. Oğluna ilaç olacak dağ çiçeğini üzerinde bulduran *Kazılık Dağı*, soyun devamını sağlayacak kutsal bir mekândır. Boğaç Han'ı bir anne gibi bağrında saklayan *Kazılık Dağı*, kendinden bir parça olan varlığı, yani evladını annesine bağışlamıştır. Oğlunun iyileşmesi için anne sütü ve dağ çiçeğini yarasına sürmesi kahramanın yeniden doğuşunu, dirilişi simgelemektedir (Şahin, A. 2017: 62).

Aysuda Şahin'e göre, Dede Korkut'ta yer alan bazı hikâyelerde Tanrı'ya ulaşmanın basamağı olan ulu dağ adlarına (*Kazılık Dağı*, *Ala Dağ*, *Karaca Dağ* vs.) rastlanmaktadır. Bu dağlara Tanrı'ya ulaşması için sunulacak isteklerin ancak Tanrı'nın yeryüzündeki temsilcisi sayılan olağanüstü niteliklere sahip kişilerin

mekânlarında yapılan dualar, ritüeller sonucunda yerine ulaşılabacağına inanılmıştır (Şahin, A. 2017: 108).

Orhan Güdek'e göre, Dirse Han Oğlu Boğaç Han Boyu'nda, Boğaç Han'ın vurulduğu dağ olan *Kazılık Dağı* "Kışta yazda karı buzu erimeyen *Kazılık Dağı*" şeklinde tasvir edilmiştir. Boğaç Han'ın anasının, oğlunu yerde yatar şekilde görüp öldü sanarak *Kazılık Dağı*'na karşı feryat ederek beddua etmesi doğanın Türkler arasında canlı bir insan gibi algılandığının bir göstergesi sayılabilir. Bu sözler, tehlikenin de güvenliğin de doğayla doğrudan ilişkili olduğu gerçeğini anlatmaktadır ve Türklerin tarih boyunca doğayla iç içe bir yaşam biçimi sergilediklerini ortaya koymaktadır. Nitekim oğlunun yaşadığını gören ve *Kazılık Dağı*'nın bir suçu olmadığını anlayan anası, kendi sütü ile *Kazılık Dağı*'nın bağrından toplanan dağ çiçeklerini karıştırmış ve bu sayede yapılan merhem ile oğlunu iyileştirmiştir (Güdek, 2007: 30-39). Yani destanda Boğaç Han, anasının sütü ve *Kazılık Dağı*'nda yetişen dağ çiçeklerinin karıştırılmasıyla oluşan merhem sonucu iyileşmiştir. *Kazılık Dağı*'nda, halk tıbbında tedavi amaçlı da kullanılan dağ çiçekleri yetişmektedir ki, *Kazılık Dağı*'nın bereketli bir yer olduğunu ve doğanın iyileştirici gücünü yansıtmaktadır. Saf ana sütüyle bereketli *Kazılık Dağı*'nın dağ çiçeklerinin harmanlanması merhem olup yaralı Boğaç Han'ı iyileştirmiştir.

Hilal Erdoğan'a göre, Dede Korkut Oğuznameleri'nde dağa yapılan bir beddua vardır. Kendisine beddua edilenin bir dağ olması, dağın hem kendine beddua edilen olması hem de kötü bir olaydan canlı bir varlık olarak sorumlu tutuluyor olması yönleriyle dağa bir kişilik verildiğini göstermektedir. Dirse Han Oğlu Boğaç Han Boyu'nda, babasının kırk yiğidi tarafından tuzağa düşürülüp babası tarafından yaralanan Boğaç Han'ı arayıp bulan annesi *Kazılık Dağı*'na beddua etmiştir. Burada *Kazılık Dağı*'na yapılan beddua nedeniyle dağa verilen kişilik başka bir özellik taşımaktadır. Çünkü kişileştirme, insan olmayan varlıklara, insana ait özelliklerin verilmesiyle oluşturulan bir benzetme sanatıdır, ancak burada ise *Kazılık Dağı* insana ait özelliklerin verildiği bir benzetmenin de

ötesinde *kişinin* tam kendisi konumundadır. Oğlunun durumundan *Kazılık Dağı*nı sorumlu gören anne, dağı hem bir durumun sorumlusu olarak görmesi bakımından hem de hiçbir benzetme unsuru olmadan bedduasını doğrudan dağa yapması bakımından *Kazılık Dağı*'nı canlı bir varlık olarak görmektedir. Annesinin bedduasına karşılık Boğaç Han'ın verdiği yanıt da en az annesi kadar *Kazılık Dağı*'nı canlı kabul ettiğinin bir göstergesidir. Boğaç Han, tek sorumlunun babası olduğunu, *Kazılık Dağı*nın ve dağın suyunun, otunun, geyikleri, aslan ve kaplanının suçu olmadığını dile getirmiştir (Erdoğan, 2014: 63-64).

Erdoğan'a göre, Dede Korkut Oğuznameleri'nde, çevre merkezli bir gözle bakıldığında doğaya beddua ediliyor olması doğanın tahribini ve doğaya karşı kötü bir tavır takınılmasını teşvik ediyor gibi görünebilir. Öte yandan doğanın canlı bir varlık kabul edilip, insan yaşamındaki olaylarda etkileyen ve etkilenen konumunda olması ve kendisine beddua edilecek kadar insan tarafından ciddiye alınıyor olması insan merkezli bir bakıştan söz edilemeyeceğini göstermektedir. *Kazılık Dağı*, Oğuzlarla aynı coğrafyayı paylaşmanın yanı sıra aynı yaşamı da paylaşmaktadır ki, dağ, olayların dışında değil, yaşamın içindedir. *Kazılık Dağı*, Dede Korkut Oğuznameleri'nde olaylara doğrudan etki eden bir unsur olmasa da pasif bir unsur da değildir. Olay, durum ve karakterler arasında dağ unsurunun aktif bir rol oynadığı görülmektedir (Erdoğan, 2014: 65).

Tuğba Akkoyun Koç'a göre, yaşam ile ölümün birleştiği yer olan *dağ*, Yakut mitolojisinde akraba olarak görülmekte olup *soyun koruyucu iyesi* olarak bilinmektedir (Bayat, 2016: 227, 229'dan aktaran Akkoyun Koç, 2020: 33) ki, Dirse Han Oğlu Boğaç Han Boyu'nda, Boğaç'ın annesi, bu görüşün etkisiyle, oğlunu korumadığı için *Kazılık Dağı*'na beddua etmiş olsa gerektir (Akkoyun Koç, 2020: 33).

Akkoyun Koç'a göre, Dirse Han Oğlu Boğaç Han Boyu'nda, Dirse Han'ın boğayı yenen, ergenlik çağındaki oğlu şamanlığın seçilme

aşamasındadır. Babası tarafından öldürülmeye çalışıldığında ise ikinci aşamaya, yani sınav aşamasına geçmiştir. Eğitim/Sınav aşaması genellikle yüksek dağlarda meydana gelir ki, Boğaç Han da *Kazılık Tağı*'nda bir derenin yanında bulunmaktadır. Dere tıpkı mağara, nehir gibi rahim'i ve doğum'u simgelemektedir. Boğaç da burada adeta yeniden doğmaktadır (Akkoyun Koç, 2020: 36-37).

1.1. Alt Coğrafya

Dede Korkut'taki Kazılık Dağı, destanın alt coğrafyasında Türklerin anayurdu Orta Asya'dadır:

Zeki Velidi Togan, *Kazıgurt*'u aynı adla bilinen dağ ve kasaba olarak belirttikten sonra, Ahmed Yesevi'nin halifesi İsmail ve İshak Ata'ların Kazıgurt'a mensup olduğunu söylemiştir (Togan, 1982: 81). Zeki Velidi Togan'a göre, *Kazgurt*, *Taşkent*'in kuzeyindeki dağlardır (Togan, 1946: 19'dan aktaran Sümer, 1959: 366).

Alkey Margulan'a göre, Dede Korkut Destanları'nda geçen yerlerden *Kazılık* bugünkü Kazakistan'dadır. *Kazılık* adı, *Manas Destanı*'nda da vardır. Kazakistan'da, *Çimkent* ilinde, kutsal bir yer olarak görülen, *Kazıgurt Mağarası* vardır (Margulan, 2000: 142-143).

Orhan Şaik Gökyay, *Kazılık Dağı*'nı, "*Taşkent*'le Sayram arasında bir küçük dağ" olarak belirtmiştir (Gökyay, 1973: 336). Orhan Şaik Gökyay'a göre, Dede Korkut'ta, dağların şamanlıkla ilgisi belirsiz olmakla birlikte, başta *Kazılık Dağı* olmak üzere *Karadağ*, *Aladağ* gibi dağlar çeşitli münasebetlerle geçmektedir. Karacuk Çoban'ın adı da *Karacuk Dağ* ile ilgilidir. Anadolu'da bu dağların adıyla anılan dağlar vardır. *Kazılık Dağı*'na, Boğaç Han'ın anasına söylediği soylamada değinilmektedir ki, silik olmakla birlikte, Türklerdeki dağ kültürünün bir izidir (Gökyay, 1973: CCXCVIII-CCXCIX).

Muharrem Ergin'e göre, coğrafi durumu, açık olmayan Oğuz ülkesi Dede Korkut Hikâyeleri'nin kaynağı ile değil, elimizdeki metnin tesbitiyle ilgilidir. Bu belirsiz coğrafya, hikâyelerde Oğuz ülkesi olarak gösterilen bu adsız doğa, Dede Korkut Kitabı'nda bahsi geçen Oğuz illerinin bu bölgede değil, Oğuzların Orta Asya'daki eski

yurdunda olduğunu açıkça göstermektedir. Buradaki sözde Oğuz ülkesinin, adıyla geçen tek doğa parçası *Kazılık Dağı*'dir ki bu dağ da Oğuzların *Sırderya* dolaylarındaki eski yurdunda bulunmaktadır. Dede Korkut Hikâyeleri bu bölgede oluşmamış, tesbiti sıralarında veya daha önce buraya uydurulmuştur. Onun için eserdeki coğrafya iğretidir, belirsizdir, karışıktır. Oğuz ülkesi açıkça yerine oturtulamamış, destanlar aracılığıyla geçen, Oğuzların ana yurduna ait bazı adlar yeri belirtilmeden anılmış, böylece özel adlar birer cins adı haline getirilmiş *arkuru yatan ala tağ, karşı yatan kara tağ* gibi doğa parçaları kahramanlarla birlikte dolaştırılmış ve kişilerin ardını bırakmamıştır. Bu yüzden eserde geçen birçok yer adının özel ad veya cins adı olup olmadığını kestirmek olanaksız hale gelmiştir. Aslında burada bulunmamış olan Oğuz ülkesinin bu coğrafi alana bir türlü yerleştirememesine karşılık Oğuz ülkesi dışındaki yer adları açık olarak belirtilmiştir. Çünkü bunlar hikâyeleri tesbit eden için bilinen yerlerdir ve hikâyelerin tesbit edildiği zamanki kimlikleri ile esere girmişlerdir. Bunlar civardaki kent ve kalelerdir, hepsi kâfirlerin elindedir. Dede Korkut'taki Oğuz ülkesi açık ve belirli değildir ve hayalidir. *Kazılık tağı, Kara tağ, Karaçuk, Türkistan* gibi adlar Oğuzların *Maveraünnehir*'deki yurtlarıyla ilgilidir (Ergin, 1989: 52-55).

Bahaeddin Ögel'e göre, Zeki Velidi Togan'ın *Kazgurd'u Taşkent* şehrinin kuzeyindeki dağlar olarak belirtmesi isabetli bir fikirdir. Ancak *Kazgurd Dağları*'nın kuzeyde ucu kuzey *İsficab*'ı da içine alacak şekilde kuzeye uzatılır, *Talas Ala-Tau*'ları ile *Karaçuk Dağları* arasına konursa, hem Oğuz yurdunun bu kısmı tamamlanmış olur hem de *Manas Destanı*'ndaki *Kazgurd* ile bir birlik meydana getirilmiş olur (Ögel, 1993: 154).

Ögel'e göre, *Kazılık Dağı*'nın Dede Korkut ile diğer Türk destanlarında büyük bir yeri vardır. Dede Korkut'ta bu dağ, "*kışda yazda karı buzu erimeyen Kazılık dağı*" diye anlatılmıştır. Dede Korkut Kitabı'nda *Kazılık Dağı*'nin adı yalnızca Dirse Han Oğlu Boğaç Han Boyu'nda geçmektedir. Bu boy, Dede Korkut Kitabı'nın en eski bölümlerinden birisi olmalıdır. Boğaç Han'ın annesi, oğlunu

Kazılık Dağı'nda, yaralı olarak bulunca dağa seslenmiştir. Bundan da anlaşılıyor ki *Kazılık Dağı*, suları, otları, geyikleri, arslanı ile kaplı, bol olan bir dağdı. Yine Dede Korkut Kitabı'nda *Kazılık Dağı*'ndan, "Kışda yazda, karı buzu erimeyen, *Kazılık Dağı*" diye söz edilmiştir (Ögel, 1995: 32-34). Bahaeddin Ögel'e göre, Dirse Han Oğlu Boğaç Han Boyu'nda, *Kazılık Dağı*'na yapılan beddua, dağa, şahsiyet ve kişilik verilmesi açık olarak görülmektedir. Hayvancılıkla geçinen Oğuzlar, çimene ve güzelliklere daha çok önem veriyorlardı. Ancak kutlu *Kazılık Dağı*, otlarıyla da gözü ve kalbi dolduruyordu. Bu dağa beddua edilirken de, "... *Biter senin otların, biter iken bitmez olsun!...*" denilmiştir (Ögel, 1995: 446-448).

Faruk Sümer'e göre, *Kazgurd*, Oğuzlar'ın yurtlarındaki ünlü dağlardan birisi olup, Sirderya boylarındaki Karaçuk, yani bugünkü Karatav sıra dağlarının bir kısmı olmalıdır (Sümer, 1959: 366). Faruk Sümer'e göre, Dede Korkut Hikâyeleri'nde, özellikle Dirse Han Oğlu Boğaç Han Boyu'nda, *Kazılık Dağı*'nın adı çok geçmektedir. Gerek Azerbaycan, gerek Doğu Anadolu'da *Kazılık Dağı* adlı bir dağ, eski ve yeni kaynaklarda görülmemektedir. Bu dağın da *Türkistan*'da olması pek muhtemeldir. Bu dağın adı *Manas Destanı*'nda da bir yerde geçmektedir (Sümer, 1959: 410). Dirse Han Oğlu Boğaç Han Boyu'nda, *Kazılık Dağı*'ndan bahsedilmiştir. Buranın Oğuz yurdunda olduğu açıktır. *Manas Destanı*'nda da bu adı taşıyan bir yer adı geçmektedir (Sümer, 1972: 385).

Faruk Sümer, Dede Korkut Hikâyeleri'ndeki Oğuzların, *Türkistan*'daki Oğuzlar olduğunu, hikâyelerin tarihi coğrafyasının da Orta Asya olduğunu, bu konuda birçok delil ileri sürerek ifade etmiştir. Faruk Sümer'e göre bu deliller kısaca şunlardır; a) Hikâyelerdeki Dede Korkut, Reşidüddin'in eseri *Camiu't-Tevarih*'de Korkut Ata adı ile geçmektedir ve bu Oğuzname'de, *Türkistan*'da yaşamış olan Oğuz yabgularının, devlet adamı ve keramet sahibi bir kişiydi. Onun mezarı da, *Sirderya* boylarında gösterilmektedir; b) Hikâyelerdeki Salur Kazan, Ebulgazi'nin eseri *Şecere-i Terakime*'nin başlıca kaynaklarından birini oluşturan Türkmenler'in elindeki Oğuznameler'de de geçmekte, ayrıca Salur Kazan'ın oğlu Uruz ve

karısı Burla Hatun'un da adları geçmektedir; c) Hikâyelerin arasında yazıldığı toplumun gözünde, hikâyelerdeki Oğuz Eli'nin çok eski zamanlarda yaşadığına inanılmış, Oğuz Eli'nin Peygamber çağında yaşadığını sanmışlardır. Ayrıca Oğuzlar, bazı veya birçok hususlarda da kendilerinden farklıydılar. Kahramanların çoğunun taşıdığı adlar da 11. yüzyıl veya daha önceki zamanlara ait eski kelimelerdir. Hâlbuki Türkmenler'in, özellikle hükümdar ve beylerinin adlarının çoğu İslamiydi; ç) Hikâyeler, Oğuz Eli'nin yurdu hakkında açık bir fikir vermiyor, Oğuz Eli adeta boşlukta veya askıda duruyor. Hiçbir zaman, Hıristiyanlar'ın eline düşmemiş olan *Alınca Kalesi* bile kâfir kalesi gibi gösteriliyor. Hikâyelerde Salur Kazan ve Bayındır Han için, "*Türkistan'ın direği, Karacuk'un aslanı, Emet Suyu'nun kaplanı*" deniyor ki, *Türkistan* Orta Asya'da olduğu gibi, *Karacuk* da *Sirderya* boylarındadır. *Emet Suyu* da bu yerlerle anıldığına göre, bu bölgede olmalıdır. Hikâyelerdeki *Kazılık Dağı* da *Türkistan*'da olmalıdır, adı ayrıca *Manas Destanı*'nda da geçmektedir; e) Hikâyelerde Oğuzlar'ın düşmanlarına genellikle kafir denilse de, bu düşmanların hangi kavimler olduğundan bahsedilmez. Kâfir beylerinin adları hep Türkçe'dir; f) Hikâyelerin ikincisinde Salur Kazan'ın evinin, ordasının kâfir beyi Şöklü Melik tarafından yağmalandığı ve anası, hatunu ve oğlunun da tutsak alınıp götürüldüğü, sonrasında ise Salur Kazan'ın onları kurtararak Şöklü Melik'i öldürdüğü, *Şecere-i Terakime*'de başka bir Oğuznameden aktarılarak, biraz değişik ancak her ikisinde de ortak bir şekilde geçmektedir. Ayrıca her ikisinde, Salur Kazan'ın bir yılın öldürmesinden bahsedilmektedir (Sümer, 1959: 407-412).

Üçler Bulduk'a göre, Dirse Han Oğlu Boğaç Han Boyu'nda geçen bir kargışta (beddua) sık sık tekrarlanan *Kazılık Dağı*'nın, hikâyenin tarih olarak eskiliği göz önüne alındığında, Orta Asya'daki Oğuz Eli ile ilgili bulunduğu fikrini kuvvetlendirmektedir. *Kazılık*, aynı zamanda Yigenek Beğ'in babasına da isim olmuştur. Hemen her boyda *yelesi kara kazılık attan* bahsedilmektedir (Bulduk, 1996: 250). *Kazılık Dağı*'nın adı Dirse Han Oğlu Boğaç Han Boyu'nda geçen bir bedduada (kargış) sık sık tekrarlanmaktadır. Hikâyenin

tarih olarak eskiliği göz önüne alınırsa bu yer adının Orta Asya'daki tarihi Oğuz Eli ile ilgili olduğu fikrini güçlendirmektedir. Dağa dua ve beddua etme, *Karaçuk* veya *Kazıgurt* örneğinde olduğu gibi onları kişi adları ile özdeşleştirme, eski Türk inancındaki tabiat kültü ile ilişkilidir. *Şecere-i Terakime*'de Oğuz Han'ın 24 asıl oğlunun ardından adı verilen *Karaçuk* ve *Kazıgurt* adlı oğullar aslında Türk inancında yer bulan kutlu dağlardır (Bulduk, 2020: 13).

Bulduk'a göre, Dede Korkut Destanları'nın oluşum tarihi ile ilgili olan coğrafya Faruk Sümer'in belirttiği 11. yüzyılda Orta Asya'daki *Karaçuk Dağları*'nda yaşayan Oğuzların yurdu olan *Tarihi Oğuz Eli* ile örtüşmektedir. Destanlarda bir vesile ile adı verilen *Karaçuk*, *Aladağ*, *Kazılık/Kazıgurt Dağları* ile *Türkistan* tabirleri bu coğrafyanın hatıralarını taşımaktadır. Dede Korkut Hikâyeleri'nin tesbit veya yazıya geçirildiği zaman ise Azerbaycan ve Doğu Anadolu coğrafyası ile birlikte düşünülmelidir. *Şecere-i Terakime*'de Korkut Ata'nın Salur Kazan Alp'i övdüğü bir manzumede adı geçen *Kazıgurt Dağı*, Dede Korkut'taki *Kazılık Dağı* olabilir. *Kazılık* ve *Karaçuk Dağları* hem yer adı hem de kişi adı olarak Dede Korkut Hikâyeleri'nde geçmektedir. Dede Korkut Kitabı'nda Kazan Han'a yönelik övgüde; "*Bayındır Hanun Güyegüsi / Türkistan'ın direği / Amit Suyu'nun aslanı / Karaçuğun Kapları*" ifadelerinde geçen yer adları doğrudan doğruya Orta Asya'daki Oğuzların eski yurtları ile ilgilidir (Bulduk, 2020: 12).

Saadettin Gömeç'e göre, *Kazılık Dağı*, bugünkü *Türkistan*'da, Güney Kazakistan bölgesinde küçük bir dağ, *Tanrı Dağları*'nın batıya doğru uzanan kollarından biridir. *Manas Destanı*'nda da geçmesi bunu doğrular niteliktedir. Saadettin Gömeç, ayrıca, hikâyelerde *Kafkasya*'nın adının geçmemesinden yola çıkarak, *Kafkasya Dağları*'nın Dede Korkut'ta *Kazılık* biçiminde kaydedildiğine dair iddiaları da mantıklı görmektedir (Gömeç, 2009: 212).

Ali Öztürk'e göre, Dede Korkut Destanları'ndaki olayların arkasında, belki de tarihi coğrafyayı gösteren yerler, Orta Asya ve

Türkistan sınırları içindeki yerlerdir. Buralar destanların ve destanlara kaynak olan tarihin beşiğidir. Dede Korkut'ta bu yerler; *Karlık Dağ*, *Karacuk Dağ*, *Kara Dağ* (Kara dağlar), *Ala Dağ*, *Kazılık Dağ*, *Gökçe Deniz* (Hazar Denizi), *Türkistan* (Ulu Türkistan), *Demir Kapı*, *Gün doğusu Genk Yer* (Horasan ili-Topkapı Sarayı Oğuznamesi)'dir. Dede Korkut'taki *Kazılık Dağı*, *Taşkent* ile *Sayram* arasında bulunan küçük bir dağdır. *Karacuk Dağları*'nın *Sırderya* boylarında bulunan kollarından birine *Kaz-gurt Dağı* adı verilmektedir (Öztürk, 2012: 287, 291).

Ahmet Bican Ercilasun, Salur Kazan'ın tarihi kişiliğini Türgiş hükümdarı Su-lu Kağan (716-738) olarak tespit etmişti (Ercilasun, 2000: 158; Ercilasun, 2002: 33; Ercilasun, 2004: 126). Biz de Ahmet Bican Ercilasun'un bu tespitlerine katılmış ve bazı eklemelerde bulunmuştuk (Eyüboğlu, 2019: 426-445; Eyüboğlu, 2022: 105-108; Eyüboğlu, 2022b: 289-290). Dede Korkut'ta önemli bir yere sahip olan, destanın başkahramanı Salur Kazan/Kazan tipinde en eskisi tarihin derinliklerine uzanan birçok tarihi-destani-efsanevi-mitolojik tabaka bulunmaktadır. Dede Korkut'taki Salur Kazan/Kazan tipinin önemli bir tarihi tabakasının Kara Türgiş Devleti'nin kurucu hükümdarı Su-lu Kağan (716-738) ile ilgili olduğunu tespit etmiştik (Eyüboğlu, 2019: 426-445; Eyüboğlu, 2022: 105-108; Eyüboğlu, 2022b: 289-290). Dede Korkut'ta önemli bir yere sahip olan, dstandaki en üst yönetici olan Bayındır Han tipinde birçok tarihi-destani-efsanevi-mitolojik tabaka bulunmaktadır. Dede Korkut'taki Bayındır Han tipinin önemli bir tarihi tabakasının 2. (Doğu) Gök-Türk Devleti hükümdarı Bilge Kağan (716-734) ile ilgili olduğunu tespit etmiştik (Eyüboğlu, 2019: 268-275; Eyüboğlu, 2022: 106-107; Eyüboğlu, 2022b: 289-300).

Dede Korkut'un önemli bir tarihi tabakasının Göktürk-Türgiş dönemiyle ilgili olduğu anlaşılmaktadır. Dolayısıyla Dede Korkut'un alt coğrafyasının önemli bir tabakası Göktürk-Türgiş dönemiyle ilgilidir. Özellikle Dede Korkut'taki *Aladağ*, *Karadağ*, *Karacuk*, *Kazılık Dağı*, *Türkistan*, *Amit Suyu/Amu Derya*, *Sir Suyu/Sir Derya*,

Demirkapı vb. birçok yer adı destanın tarihi coğrafyasını yansıtmaktadır.

Dede Korkut'ta adı geçen ünlü *Kazılık Dağı'nın*, bugünkü *Tanrı Dağları* ve onun bir kolu olan *Aladağlar* ve *Aladağların* batıdaki uç noktası olan *Kazıgurt Dağı* olduğu anlaşılmaktadır. Orta Asya'da Türk toplulukları arasında anlatılan çeşitli efsanelerde dünyanın merkezi olarak *Sir Derya'nın* geçmesi, insanlığın ilk olarak *Karadağ'da* ortaya çıktığına inanılması, bu bölgede yer alan binlerce yıllık mağara ve arkeolojik materyallerin bulunması, tarihin en eski devirlerinde Türkler için bu bölgenin önemini ortaya koymaktadır. Günümüzde Kazakistan'da *Çimkent'in* güneyi ile Özbekistan'ın başkenti *Taşkent'in* kuzeyi arasındaki, Kazakistan-Özbekistan sınır bölgesinde yer alan *Kazıgurt Dağı*, *Tanrı Dağları'nın* bir kolu olan *Aladağlar'ın* batıdaki uç noktasını oluşturmakta olup, bu dağ silsilesinin en eski adlarından birini yansıtıyor olmalıdır (Eyüboğlu, 2022c: 113).

Dede Korkut'un Türkmenistan varyantında, Dede Korkut Kitabı'nda bulunmayan Dışoğuzların Gever Hanlığına Karşı Köreşi Boyu'nda, Oğuzlar ile Gever Hanlığı arasındaki mücadelelerde, Gazılık Hoca, Gever Hanlığı'na vekil olarak gönderilmiştir (Erdem, 1998: 262). Kazılık Koca'nın adı dolayısıyla *Kazılık* adı Türkmenistan varyantında da geçmektedir. Bu durum *Kazılık'ın* Orta Asya'da olmasının bir yansımasıdır.

Şecere-i Terakime'de, Korkut Ata'nın yaşadığı dönemde Oğuzların coğrafi sınırları şöyle belirtilmiştir: "*Oğuz ilinin yurtlarının gün doğusu Isış Göl ve Almalık, ve kıblesi Sayram ve Kazgurt dağı ve Karacık dağı, ve Demir Kazığı Uluğ dağ ve küçük dağ ki, bakır menbaıdır, ve gün batısı Sir suyunun ayağı Yangıkent ve Karakum*" (Ebülgazi Bahadır Han, 1974: 56). Burada belirtilen coğrafya, önceleri çok daha büyük ve geniş olmasına rağmen, 650'li yıllarda Batı Gök-Türk Devleti'nin yıkılarak On-Okların sınırlarının daraldığı ve 690'lı yıllarda Türgişler'in bağımsızlığını ilan ederek sınırlarını tekrar genişletmeye başladığı, Batı Gök-Türklerden

Türgişlere geçiş döneminin coğrafi sınırlarıdır. Bundan sonra Türğişlerin sınırları büyümüşü (Eyüboğlu, 2019: 139). Burada Dede Korkut'ta adı geçen, Sir Derya bölgesinde bulunan *Karacuk Dağı* ve *Kazgurt* (Kazılık) adları görülmektedir.

Şecere-i Terakime'ye göre, Oğuz Han'ın altı oğlunun nikahlı olmayan karılarından (Kuma) olan oğullarından birinin adı (Oğuz Han'ın torunlarından birinin adı) *Kazğurt* veya *Kaziğurt* idi (Ögel, 1993: 214). Bahaeddin Ögel'e göre, *Kazgurt* genel olarak bir yer adı olarak geçmektedir. Oğuzların önemli yaylalarından biridir. Burada ise kabile adı olarak geçmektedir. Herhalde bu kabile de adını bu dağdan almıştı. *Kazgurt* sözünün etimolojisi bilinmemektedir. Kırgızcada *Kaskır*, *kurt* anlamına gelmektedir ki, *Kaskırdı* (=Kaskırlı), yani *Kurtla dolu yer* demektir. *Kazgurt* sözü, *Kaz-gurt/Kas-gurt* şeklindeki bir türeyişten meydana gelmiş olmalıdır, çünkü Türkçede bir *-gurt* eki vardır (Ögel, 1993: 214).

Dede Korkut'ta *Kazılık at* ifadesi geçmektedir:

Muharrem Ergin'e göre, *kazılık at*; büyük, kuvvetli ve cins attır; *Kazılık* dağında yetişen cins attır (Ergin, 1964: 192).

Ali Abbas Çınar'a göre, Dede Korkut'ta geçen *Kazılık atlar* kutsal olabilir. *Kazılık at*; büyük, güçlü cins at olup, *Kazılık* dağında yetişmektedir. Kırgız Türkçesinde *kazılık* sözcüğü, "*tek kanatlı, efsanevi bir kuş adı*" olarak belirtilmiştir ki, atların uçma özelliğinin olduğu inancının Türk sözlü kaynaklarından destan ve masallarda hakim unsurlardan olduğu düşünülürse, sözcüğün *kutsal kuş* anlamı ile *kutsal at* anlamı arasında bir bağ olabilir (Çınar, 2000: 106).

Üçler Bulduk'a göre, Dede Korkut'ta hemen her boyda *yelesi kara kazılık attan* bahsedilmektedir (Bulduk, 1996: 250).

Sadettin Özçelik'e göre, *kazılık* sözcüğü, *kazi* (*yapan, yerine getiren*) sözcüğüne dayanmakta olup, eserde *kazılık at* tamlamasının geçtiği yerlerde savaş ve at tabirlerinin de olması bu tamlamanın *savaşçı atı* anlamına geldiğini göstermektedir (Özçelik, 2005: 44'ten aktaran Karçığa, 2016: 19).

Pervin Ergun'a göre, Dede Korkut'ta bazı hikâyelerde, *Kazılık, Yilisi kara kazılık at* ifadesinde olduğu gibi, kutlu atın sıfatı olarak da kullanılmıştır (Ergun, 2003: 85).

Dinçer Atay'a göre, Kanlı Koca Oğlu Kan Turalı Boyu'nda, Kan Turalı'nın atı olan *yesei kazılık at* kökeniyle nam salan bir attır. *Kazılık Dağı*, Oğuzlarda mitik ve kutsal bir değere sahiptir. Bahaeddin Ögel'in *Proben*'den aktardığı bir Kırgız destanında "*evin direği*" ve "*varlık veren*" tabirleriyle nitelenen *Kazılık Dağı*'nın yaylaklarında yetişen at, Kan Turalı'nın da evinin direği ve varlığının nedenlerinden biri olmuştur. Zorlu Tırabuzan yolunu *Kazılık atıyla* aşan ve kafir eline varan Kan Turalı, dönüş yolunda da atının desteğiyle varlığını devam ettirmiştir. Ayrıca yelenin kara oluşunu -kısmi de olsa ülküdeğer sınırlarında düşünerek-hakanlığın bir simgesi olarak da algılamak mümkündür. Atın görünümünde en belirgin öğelerden olan yeke, Kan Turalı'nın yardımcılardan olan atının da belirgin özelliklerinden biri olup, kara yekeleli atına binen Kan Turalı, düşmanlarını yok ederek onların dünyalarını karartmıştır (Atay, 2018: 81).

Tarihi kaynaklardan ve arkeolojik verilerden eski Türklerin yaşamında atın ne kadar önemli bir yere sahip olduğu bilinmektedir. Eski Türklerde, göçebe topluluklarda atın önemi ve faydaları iyi bilinmektedir ve bu konuda birçok çalışma yapılmıştır. *Eski Türk Yazıtları*'nda da atlara önem verilmiş, atların rengi bile özel olarak belirtilmiştir:

Hun çağında ve ondan önceki çağlarda, birbirleriyle güreşen pek çok at resimleri vardır. Bunlar bronzdan dökülmüş çok güzel eserlerdir. Daha sonra Çin kaynakları da, Türkler arasında at güreşleri hakkında bilgi vermiştir. Eski Türkler, güzel ve güçlü at yetiştiren dünya kavimlerinin başında geliyordu. Sonbaharda genellikle atlar güçlenir, bunun için de Türkler, büyük bir tören yaparlar ve bu törende her bölgenin at yetiştiricisi, seçkin atlarını getirerek güreştirirlerdi. Bu güreşlerde birinci gelen at, toplum içinde büyük bir değer ve saygı kazanırdı (Ögel, 1971: 10-11). Çin

kaynaklarında, “Batı cephesindeki Hun süvarileri beyaz atlara, doğudakiler gök (boz) atlara, kuzeydekiler kara ve güneydekiler kızıl atlara binmişlerdi” (De Groot ve Asena, 2011: 22) demektedir.

Çin kaynaklarında birçok defa adı geçen kan terleyen atlar Türklerin bir özelliği olup, Türk lehçelerinde adı geçen *argımak*, *arginat* veya *argin* denilen bir at cinsi, özellikle *Fergana*’da bulunuyor ve Çinliler tarafından yüksek karşılıkla satın alınıyordu. Kaynaklarda ilk kez M.Ö. 104 yılında adı geçen bu atların bir cilt hastalığı vardır ki, omuzlarda hafif kanamalara sebep olur ve tere bir kırmızılık verir (Birdoğan, 1996: 48). M.Ö. 140’dan sonra Çin’den Orta Asya’ya gidip, M.Ö. 120’de Çin’e geri dönen Chang Ch’ien, Çin imparatoru Wu-ti’ye *Davan* (Fergana)’da “*kanatlı atlardan türemiş olan ve kan terleyen asil atlar (argamak)*” bulunduğundan söz etmişti. Bu atların türeyişleri konusunda şöyle bir efsane anlatılıyordu: “*Davan ülkesinde yüksek dağlar vardır. Bu dağlarda yakalanması imkansız atlar dolaşır. Bu yüzden, benekli kısrakları seçerek, dağ atlarıyla çiftleşmeleri için dağın eteklerine salarlar. Bu kısraklardan kan terleyen taylar doğar. İşte bu atlara da kanatlı at soyundan gelen aygır adı verilir*” (Gumilev, 2002: 139-140). Bu atların *argin* adı, tarihi kaynaklarda geçen *Argu* bölgesinin adı ile ilişkili olmalıdır. Nitekim birçok araştırmacı ve bizim tarafımızdan *Kazılık Dağı* olarak tespit edilen *Kazıgurt*, tarihi *Argu* bölgesi yakınlarındadır.

Bir Çin tarihçisi, “Hun kavmi muharebede ve mücadelede imparatorluğunu at sırtından tesis ile yüzlerce şimalli kavim üzerinde hakimiyetini temin etmiştir” demişti. At, Hunların düşüncesinde adeta şahsen savaşa iştirak eden bir kimse olmuş, 8. yüzyıldan kalma *Gök-Türk Yazıtları*’nda ise, sadece kahramanlıkları değil, her seferinde rengi, cinsi ve çeşitli özelliklerinin de belirtildiği bir unsur idi. Hatta bazı kabileler için bir kısım at cinsleri o kadar karakteristiktir ki, adlarını bile sevdikleri atlarından alırlardı. Peçeneklerin her bir kabilesinin adı birer at rengini taşıyordu. Bazı Türk kavimlerinde de kabileler, *Ala-yuntlu* (alaca atlı) ve *Toraygır* (Dor aygır) gibi adlar taşıyordu (Deer, 1954: 161-162). Gök-

Türkler'de, kahramanlar ile atları arasında oldukça iyi bir münasebet vardı, öyle ki, yazıtlardan, han ailelerine mensup kadın adlarından ziyade, at adları bilinmektedir (Gabain, 1944: 689). *Köl Tigin Yazıtı*'nda, Köl Tigin'in savaşlarda kullandığı dokuz atının adı geçmektedir. Bunlar: Tadık Çor'un Boz Atı, İşbara Yamtar'ın Boz Atı, Yigen Silig Beg'in Zırhlı Doru Atı, Bayırkular'ın Ak Aygırı, Alını Beyaz Boz Atı, Alp Salçı Atı, Azman Atı, Az Yağızı Atı ve Öksüz Atı'dır. Bu atlardan sadece birinin zırhlı olduğu belirtilmiştir (Erkoç, 2006: 223).

981-984 yılları arasında *Turfan* ve *Beş-Balığ*'ı ziyaret eden Çin elçisi Vang Yen-tö, Uygurlarda atlar hakkında şu bilgileri vermiştir: *"Beş-Balığ dolayları, at yetiştirmeğe çok uygun bir bölgedir. Bu bölgede pek çok at sürüleri vardı. Uygur hükümdarının karısı, oğulları ve diğer prenslerin hepsi de ayrı ayrı at sürülerine sahip idiler. Her sürü, ayrı otlaklarda otlardı. Hükümdarın, hatununun ve her prensin atlarının renkleri ise, ayrı renkte idiler. Herkesin malı kendi atının rengine göre tayin edilirdi. Bu sayede de atlar birbirine karışmazdı. At sürüleri daha çok, Beş-Balığ vadisi boyunca otluyorlardı"* (Ögel, 1971: 121).

Kazılık At ifadesi, *Akhal Teke*, *Arap atı*, *İngiliz atı* ifadelerinde olduğu gibi, atın cinsini, yetiştirildiği yöreyi ifade etmiş olabilir. Eski devirlerde *Kazılık* bölgesi atları ile ünlü olmuş olabilir. Her ne kadar tarihin eski devirlerine gidildikçe bu konuda yazılı kaynaklar oldukça azalsa da, geniş Avrasya/Orta Asya coğrafyasının birçok yerlerinde özel olarak yetiştirilen at türleri olmuş olmalıdır. Bu bakımdan *Kazılık at* ifadesi ile eski çağlarda atlarıyla ünlü *Kazılık* bölgesinde yetişmiş bir at türünün kastedildiği söylenebilir.

Kazılık adı, çeşitli Türk destan ve efsanelerinde, Türk boylarının folklor ürünlerinde de geçmektedir:

Salur Kazan'ın Evi Yağmalandığı Boy'daki, Karacuk Çoban'ın, dağdan, aşağıdaki düşmana sapanla taş atması motifinin, Kazan da dahil olmak üzere birçok destan kahramanına atfedilen, birçok destanda görülen *dağdan taş yuvarlama* motifiyle ilgili olduğunu

belirtmiştik (Eyüboğlu, 2021: 170-172). *Şecere-i Terakime*'de, Korkut Ata'nın Salur Kazan'ı övüp söylediği bir manzume vardır ki, ilk kıtasında şöyle demektedir: “*Kazgurt dağdan aşağıya taşı yuvarlattı / Salur Kazan karşı varıp çekip / İt Becene görüp onu akli gitti / Alplar beyler gören var mı Kazan gibi?*” (Ebülغازi Bahadır Han, 1974: 84). Burada taş yuvarlanan dağın adı *Kazgurt dağ* olarak geçmektedir. Ahmet Bican Ercilasun'a göre, Salur Kazan Tutsak Olup Oğlu Uruz Çıkardığı Boy'da bir şiir vardır ki, *Şecere-i Terakime*'de Dede Korkut'un Kazan için söylediği şiirin benzeridir. Kafir kalesinde tutsak olan Kazan, kuyudan çıkarılmış, eline kopuz verilmiş, kafirler kendisine bizi öv deyince, bunun üzerine Kazan soy soylamış, bu şiirlerden ikincisinde şöyle demiştir: “*Yüksek yüksek kara tağdan taş yuvalansa / Kaba ökçem uyluğum karşı tutan Kazan er idüm / ...*”. *Şecere-i Terakime*'deki şiirde *Kazgurt Dağı*'ndan yuvarlanan taş Kazan'ın karşı durması, buradaki şiirde de vardır. Yazıcıoğlu Ali'nin *Tarih-i Al-i Selçuk* adlı eserinin baş tarafındaki Oğuznamede de benzer motifler geçmektedir: “*Karaçığın Çolpan (?) tağından kafir taş uçursa kaba uyluğın dutan ben Kazanıdım ...*” (Ercilasun, 1994: 78-79). Burada taş yuvarlanan dağın adı *Karaçığın Çolpan Tağı* olarak geçmektedir. Üçler Bulduk'a göre, *Şecere-i Terakime*'de Korkut Ata'nın Salur Kazan Alp'i övdüğü bir manzumede adı geçen *Kazıgurt Dağı*, Dede Korkut'taki *Kazılık Dağı* olabilir. *Kazılık* ve *Karaçuk Dağları* hem yer adı hem de kişi adı olarak Dede Korkut Hikâyeleri'nde geçmektedir (Bulduk, 2020: 12).

Topkapı Sarayı'ndaki *Oğuzname*'de, Kazan; “*Karaçığın Cilban (?) dağında, kafir taş uçursa, / “Kaba uyluğın tutan, Ben Kazan idim!”* ve “*Kalaba senri kara dağın salında kaplı taş, / “Kara Derbend'e kör düşman gelse / “Yine kaydıp, ol düşmana önden depüp giden, Ben Kazan'dım!”* (Ögel, 1994: 127) demektedir. Ali Duymaz'a göre, Salur Kazan ile ilgili destanlarda geçen *taş yuvarlama* motifi vardır. Kıpçak destanı *Ak Köbek*'de, Salur Kazan ile Ak Köbek'in mücadelesindeki bir safha, dağdan yuvarlanan taşı karşılayıp geri atmaktır ki, Ak Köbek bu özelliğiyle övünmektedir. Salur Kazan bunu denemiş ve başarmıştır. Bu destan motifi Dede Korkut'ta da

vardır. Dede Korkut Kitabı'nda Salur Kazan'ın ağzından söylenen bir övmeye geçen ifadeler bu olayın izlerini taşımaktadır: “Yüksek yüksek kara dağdan taş yuvarlansa / Kaba ökçem, uyluğum karşı tutan Kazan er idüm”. Selçukname'ye ekli 65 satırlık Oğuzname'de de “Karacığın Cilban dağından kafir taş uçursa kaba uyluğun dutan ben Kazan'dım” cümlesi de buna işaret etmektedir. *Şecere-i Terakime*'de Seyyah Korkut mahlaslı manzumedeki mısralar da aynı doğrultudadır (Duymaz, 1996: 57). Burada taş yuvarlanan dağın adı *Karacığın Cilban dağı* olarak geçmektedir. Türkistan/Türkmen Sahra/Günbed yazmasında bir soylamada (Soylama-17) şöyle demektedir: “... Alaçak'ın Çolpa Dağı'nın dibine gitmiş idim, ... / Kayadan bir kara taş koştur, geldi, / Sağdaki beyler sağa kaçtı, / Soldaki beyler sola kaçtı, / Sağ elimden sol elime kadehimi oynatmadım, / Sırtımı verip kara taşı tutan Kazan idim” (Ekici, 2019: 190-191). Burada taş yuvarlanan dağın adı *Alaçak'ın Çolpa Dağı* olarak geçmektedir. Aslıhan Haznedaroğlu'na göre, yeni keşfedilen Günbed yazmasının 38-39. sayfalarında yer alan ve Kazan'ın ad kazandığını anlatan soylama, hem Dresden yazmasının 11. hikâyesinde Kazan'ın kafirlere karşı kopuz çalıp söylediği şiirlerle, hem de Topkapı Oğuznamesi'nin 3. sayfasındaki Kazan konulu bölümle paralel anlatılar içermektedir. Bu anlatımların bir karşılığı da *Şecere-i Terakime*'deki manzum parçalardadır. Bu dört metindeki ortak bir anlatı, *taş yuvarlanması* olayıdır (Haznedaroğlu, 2020: 438-439). Bu olayın gerçekleştiği yer, Dresden nüshasında *Yüksek yüksek kara dağ*, Türkmen Sahra/Günbed yazmasında *Alaçak'ın Çolpa Dağı*, Topkapı Sarayı Oğuznamesi'nde *Karacığın Cilban dağı*, *Şecere-i Terakime*'de *Kazgurt tag* olarak geçmektedir (Haznedaroğlu, 2020: 439-440).

Birçok araştırmacı Kazılık Dağı'nın adının ünlü Manas Destanı'nda geçtiğini dile getirmiştir: Muharrem Ergin'e göre, Kırgız destanı *Manas*'ta *Kazılık Dağı* geçmektedir (Ergin, 1989: 48). Alkey Margulan'a göre, Dede Korkut Destanları'nda geçen yerlerden *Kazılık* bugünkü Kazakistan'dadır. *Kazılık* adı, *Manas Destanı*'nda da vardır (Margulan, 2000: 143). Faruk Sümer'e göre, Dede Korkut

Hikâyeleri'nde, özellikle Dirse Han Oğlu Boğaç Han Boyu'nda, *Kazılık Dağı*'nın adı çok geçmektedir. Bu dağın adı *Manas Destanı*'nda da bir yerde geçmektedir (Sümer, 1959: 410). Dirse Han Oğlu Boğaç Han Boyu'nda, *Kazılık Dağı*'ndan bahsedilmiştir. *Manas Destanı*'nda da bu adı taşıyan bir yer adı geçmektedir (Sümer, 1972: 385).

Bahaeddin Ögel'e göre, *Manas Destanı*'nda da *Kazılık Dağı*'nın adı geçmektedir. *Kazılık*, Türkçede, *dik vadili ve uçurumlu yer* karşılığı olarak söylenmiştir ki, belki de, *kazıma* ve *kazılı* kökünden geliyordu. *Manas Destanı*'nda, *Kazılık Dağı*'nın *oyu*, yani vadisi üzerinde de söz açılmıştır. *Kazılık Dağı*'nda Oğuzlar'dan sonra Kırgız adı ile anılan geniş Türk kitleleri oturmuşlardı. 15. yüzyıldan sonra başlayan Kalmuk akınları, Türk Dünyası'nın altını üstüne getirmişti. Bu sırada *Kazılık Dağı* da Kırgızlar'ın ellerinden çıkmış ve Kalmuk kitlelerinin eline geçmişti. Bu dağdan çekilen Kırgız Türkleri, kendi eski yaylaları için bir ağıt düzmüşlerdi. Bu içli ağıt, Wilhelm Radlof tarafından derlenmiştir (Ögel, 1995: 34).

Ögel'e göre, *Manas Destanı*'nda, ilin en yaşlısı Koşay-Han'dı (Bahaeddin Ögel'in okuyuşuyla Koşay-Han). Koşay-Han, Bakay'dan sonra gelirdi. Kabile reisleri içinde en yaşlısı oydu. Koşay-Han, *Alaşan* dağlarında ve Kırgızların Sağ-yüz reisi Yamgırçı-Nogay'ın sınırlarında otururdu. Koşay-Han, tıpkı *Han-name*'de adı geçen 1200 yaşındaki büyük pehlivan ve savaşçı Ulug-Arslan'ın, *Manas Destanı*'ndaki paraleliydi. Oğuzların yurdu olan *Kazılık* vadisindeki *Kar-Yabas* (Kar yağmaz?)'da güreşler tutmuştu (Ögel, 1993: 505).

Manas Destanı'nda, pehlivanlar pehlivanı Koşay-Han şöyle demiştir:

“Töö-Tengşer’le güreştim, geniş Kegen boyunda,

Şenlikler yapılırken, Kenceke’nin toyunda.

Kazılık vadisinde, Kar-Yabas-Su boyunda,

Alp-Börü’yle güreştim, bir tek idim oyunda” (Ögel, 1993: 525). Burada *Kazılık* vadisinin adı görülmektedir.

Ögel'e göre, Kırgızlar'ın *Kazılık Dağı* ağıtında, "üç atamın yaşadığı dağ" demek yoluyla bir yurt hasreti anlatılmak istenmiştir. Anlaşıldığına göre ulu dağlar ve yaylalar, Türklerde, güzellik ve heybetleri kadar, *ataların yurdu* olmaları dolayısıyla da bir sevgi ve hayranlık bırakıyordu. Dede Korkut Kitabı'nda da adı geçen *Kazılık Dağı* için yine aynı ağıt, "babamın güveyisi, anamın gelini" de diyordu. Bu söyleyişler, din ve mitolojiden kurtulmuş ve artık bir edebiyat diline düşmüştü. Abdülkadir İnan'ın da belirttiği gibi, daha kuzeylerde ulu dağlar, bazen *gelinlerin kayınbabası*; bazen *kişilerin yedibabası* ve bazen de boylar ile ailelerin *tözü* veya *atası* oluyorlardı. Bahaeddin Ögel'e göre, bütün bunlarda, hayvancılıkla geçinen Türklerin, bu dağlardaki yurtlarına, yaylalarına karşı olan sevgi ve bağlılıkları, bu gibi düşüncelerin gelişmelerine ağır basıyordu (Ögel, 1995: 456).

Wilhelm Radlof'un Kırgız Türklerinden derlediği (Radlof, Proben III, s. 51/66'dan aktaran Ögel, 1995: 34), Bahaeddin Ögel'in aktardığı, eski Türklerdeki dağ kültürünün bir yansıması olan, tıpkı Dede Korkut'ta olduğu gibi *Kazılık Dağı*'na hitap edilerek söylenen bu ağıt şöyledir:

*"Ey sevgili, ey sevgili dağ! Beni doyuran, dağ!
Üç atamızın, yaşadığı, dağ!
Üç bin kara sığırın, yetiştiği dağ!
Bayan-Aul'un yeri, ey Kazılık!
Yazın, sana göçtüğümüz, yolların artık bozuldu!
Kaburgandan ayrılıp kaldın! Ey, yayla yolu!
Güzün sana konanda, buz sinene yayılırdı!
Sen ey! Oniki uçurumlu' (kazılı) Tülük vadisi!
Ey, zengin Tülük vadisi! Sende tanıdık kaldı mı?
Kazanımın, kapağıydın! İpleri döğen, tokmağımdın!
Atlar tutan, kemendimdin! Evimi tutan, direğimdin!
Sen, ey sevgili! Ey, sevgili dağ! Beni doyuran dağ!
Babamın, güveyisi dağ! Anamın, gelini dağ!
Senden ayrılıp gideyim, diye hiç düşünmedim!*

Sen, ey çevresi dolgun dağ!
Sen ey, kaygan tuzlu dağ!
Her renkte at sürüleri, sende yayılırdı!
Senin büyük taşların, gözümde akan yaşlar oldu!
Bir yaşındaki keçim (çebiçim), oğlaksız kalmadı!
Benim genç koyunum (toklum), kısır kalmadı!
Benim büyük köpeğim, orada havlardı!
Biz, artık gidiyoruz!
Gidince, felaketle karşılaşacağız!

Biz, ekin ekmeği bilmeyiz! Acımızdan öleceğiz!" (Ögel, 1995: 34). Burada Kırgızlar tarafından *Kazılık Dağı*'na hitap edilerek söylenen ağıt, Dede Korkut'ta Dirse Han Oğlu Boğaç Han Boyu'nda, oğlu Boğaç Han'ın yerde yaralı kanlar içerisinde yattığını gören anası, Dirse Han'ın Hatunu'nun *Kazılık Dağı*'na yaptığı kargışı anımsatmakta olup, aynı ruhun ürünüdür ve eski Türklerdeki dağ kültürünün bir yansımasıdır. Bunlar Dede Korkut'taki *Kazılık Dağı*'nın alt coğrafyasında Orta Asya'da olduğunun da en açık kanıtlarıdır.

Melek Erdem'e göre, Kırgızların *Manas Destanı*'nın devamı olan *Semetey Destanı*'nda da tek göz deve dair benzer motifler görülmekte, Dede Korkut'un ve *Kazılık Dağı*'nin adları geçmektedir (Erdem, 1998: 317).

Pervin Ergun'a göre, Wilhelm Radloff'un derlediği *Manas Destanı*'nda, *Kazılık Dağı*'nin mitolojik anlamı görülmektedir. Dağ, adeta ruh gibi algılanırken, Türk milleti de onun kaburgalarıdır. On iki uçurumlu-kazılı bu dağ, *yeryüzünün kapağı, atlar tutan kement, evi tutan direk*'tir. Aynı zamanda hem güveyi, hem de gelindir. Dağdan ayrılmak zorunda kalan Türkler, göz yaşlarını da dağın büyük taşlarına benzetmiştir (Ergun, 2003: 86).

Bahaeddin Ögel'e göre, büyük dağlar ve yaylalar, Türk boyları ile Türk mitolojisinin oluşmasında önemli bir rol oynamışlardır. Bugün Anadolu'da da durum aynıdır. *Şecere-i Terakime* (Türkmenlerin Şeceresi)'de, *Kazıgurt*, bir boy adı olarak yer almaktadır ki, bunlar, *Oğuz Han'ın torunlarının boylarının, atlarını tutan bir boy*'dular, yani

Oğuz Han soyunun dışında bulunuyorlardı. *Kazıgurt* boyu, adlarını *Kazıgurt Dağı*'ndan almış olmalıdırlar. Şaman ve baksı dualarında “*Kazıkurt Evliya-Ata*” ifadesi geçmektedir. Bu dualarda büyük dağlar, *Evliya-Ata* olarak tanımlanırlar. Anadolu’da da böyle dağlar, *Ata* yerine *Baba* diye anılırlar (Ögel, 1995: 35). Buradaki *Ata/Baba*, *Korkut Ata*’nın adı ile de ilgili olup, *Korkut* eserimizde ayrıntılı bir şekilde incelemiştik (Eyüboğlu, 2019: 501-521).

Dağları *baba* olarak adlandırma şekli Anadolu’da yaygındır. Anadolu’da *baba* adıyla anılan bazı dağlara şu örnekleri verebiliriz: Muğla’daki *Babadağ/Baba Dağı*, Tunceli’deki *Düzgün Baba Dağı*, Tujik *Baba Dağı/Buyer Baba Dağı*, Sultan *Baba Dağı*, Elazığ’daki *Hazar Baba Dağı*, Van’daki *Çomaklı Baba Dağı*, Giresun’daki *Akıl Baba Dağı/Halbaba*, Sivas’taki *Ziraat Baba Dağı* vb.

Üçler Bulduk’a göre, dağa dua ve beddua etme, *Karaçuk* veya *Kazıgurt* örneğinde olduğu gibi onları kişi adları ile özdeşleştirme, eski Türk inancındaki tabiat kültü ile ilişkilidir. *Şecere-i Terakime*’de Oğuz Han’ın 24 asıl oğlunun ardından adı verilen *Karaçuk* ve *Kazıgurt* adlı oğullar aslında Türk inanışında yer bulan kutlu dağlardır (Bulduk, 2020: 13).

Zhanat Askerbekkızı Aimukhambet-Bazar Anaskızı Rakhmetova’ya göre, Kazak Türk mitolojisinde, tufan sırasında dünyayı su bastığında, Nuh peygamberin insanoğlunu Allah’ın emriyle kurtardığı, Nuh’un bindiği geminin *Kazıgurt Dağı*’na konduğu yer alır. Geminin *Kazıgurt*’un başına konup yeni hayatın başladığından da ayrıca söz edilmektedir. *Kazıgurt*, mitolojik düşüncede ayrıca yer alan ve Türk dünyasının ruhani uygarlıklarının birleştiği kutsal bir mekândır (Aimukhambet ve Rakhmetova, 2016: 209). Kazak Türk mitolojisindeki *Kazıgurt Dağı*’nın kutsallığı *Kazılık Dağı*’nı anımsatmakta olup, iki dağın aslında aynı dağ olduğunun bir yansıması olsa gerektir.

Stepan Bulgar tarafından yayımlanan Gagauz Türkleri arasındaki *Dev Dolu Kurtarer Padişahın Kızını* adını taşıyan bir Tepegöz varyantında (Uçkun, 1996: 66, 71) *Kaz Dağı*’nın adı

geçmektedir. Bu varyantta Tepegöz'ün tılsımı *Kaz Dağı*'nda bulunmaktadır. *Kaz Dağı*'nda bir gölün olduğu da belirtilmiştir. Buradaki *Kaz Dağı* adı, *Kazılık Dağı*'nın bir yansıması olabilir. Zaten *Kazılık Dağı*'nın adının kökü de *Kaz* ile ilgilidir.

Dede Korkut Destanları için en önemli dağlar, destanların geçtiği; *Karadağlar*, *Aladağlar* ve *Kazılık Dağı*'dır. *Karadağlar* ve *Aladağlar*, günümüzde Kazakistan ve Kırgızistan sınırları içerisinde yer alır, *Tanrı Dağları*'nın bir kolu ve uzantısıdır. *Kazılık Dağı*'nın ise günümüzün *Kazgurt Dağı* olduğu düşünülmektedir ki, yine bu bölgede bulunmaktadır.

Günümüzde Orta Asya'da, Dede Korkut Destanları'nın coğrafi adlarını koruyan en önemli bölgelerden biri Kazakistan ve Kırgızistan sınırına yakın Talas Bölgesi ile Kazakistan ve Özbekistan sınırına yakın Çimkent-Taşkent bölgesidir: Talas Bölgesi'nde, *Karadağlar*, *Kırgız Aladağları*, *Talas Aladağları*, *Talas Irmağı*, *Taraz* ve *Talas* kentleri, çok sayıda *Karadağ* adını taşıyan yerleşim yerleri, *Karasay*, *Kara Koyun*, *Kara Buura* adlı ırmak kolları, *Ming-Bulak* (*Bin-Bulak*), *Karasaz*, *Keng-Aral*, *Kara Suu*, *Kara Oy* adlı yerleşim yerleri, *Kara Buura* geçidi gibi, Dede Korkut Destanları ve Batı Göktürkleri-Türgişler'in tarihi hatıralarının izlerini taşıyan veya taşıyabilecek olan coğrafi yerler vardır; Çimkent-Taşkent bölgesinde, Kazakistan'da, *Kazgurt Dağı*, *Kazgurt* ve *Kazıgurt* adlı yerleşim yerleri, *Arus* Irmağı, Kazakistan-Özbekistan sınırında *Minbulak* (Binbulak) Dağı, Özbekistan'da, *Çirçik* ve *Karasu* ırmakları, Taşkent'in hemen yanbaşında *Salar* ve *Çirçik* adlı yerleşim bölgeleri bulunmaktadır.

Akselev Seydimbek'e göre, kışa doğru *Sirderya*, *Çu*, *Talas*, *İle* kıyılarına ve *Karatav* (Karadağ) ile *Alatav* (Aladağ)'ın eteklerine toplaşan kalabalık Oğuz-Kıpçak kavmi, yaza doğru göç ederek *Uhtav* (Uludağ), *Kişitav* (Küçük dağ), *Beşkazılık* (*Karkaralı*, *Balkan*, *Kızılaray*, *Bayan*, *Karagaylı*) dağlarını geçerek, *Sarısu*, *Esil*, *Nura*, *Torgay*, *Ertis* (İrtiş) nehirlerinin yemyeşil otlaklarına kadar yayılarak yerleşirlerdi (Seydimbek, 2000: 51). Yani bugünkü

Kazakistan'da *Karkaralı, Balkan, Kızılaray, Bayan, Karagaylı* dağları *Beşkazılık Dağları* olarak bilinmektedir ki, burada *Kazılık* adı görülmektedir. Kazakistan'da *Beşkazılık*'ın bulunduğu; Balkaş gölü'nün kuzeyinde, Altaylar'ın batısında, Karagandı kentinin güney/doğu/güneydoğusunda bulunan bu bölge *Sarıarka*'da yer almaktadır ve tarihin en eski devirlerinden beri eski Türklerin anayurt bölgelerinden birisi olmuştur.

Bir çalışmamızda eski Türklerdeki ve Dede Korkut'taki Kaz unsurunu ayrıntılı bir şekilde incelemiştik (Eyüboğlu, 2022d: 33-69). Şimdi, *Kazılık Dağı*'nın adının köküne bulunan *Kaz* sözcüğünü; tarihin derinliklerinden gelen, tarihi süreç içerisinde, İskit-Sakalar, Kanglılar, Batı Gök-Türkleri, Türgişler, Oğuzlar, Hazarlar gibi Türk topluluklarından birbirine miras bırakılacak şekilde geleceğe aktarılacak günümüze kadar taşınan, Türklerin ortak hafızasında yaşatılmış olan *Guz/Kuz/Kaz* unsurundan kısaca bahsedelim:

Pertev Naili Boratav'a göre, kutsal dağlara adını veren *kazlar*, büyük olasılıkla bir Orta Asya-Türk ögesidir. Anadolu Tahtacıları, kıyafetlerine sembol olarak *kaz* ayakları örerler. Ebülğazi Bahadır Han'a dayandırılan bir Oğuz-Türk aktarımında ise Oğuzların Anadolu'ya gelmeden önce efsanevi bir hükümdarı olan Ögircik Han, sülalenin en yaşlısına sembolik olarak bir çift *kazayağ*ını sunmuştur. Çoğunlukla kuğu ile karıştırılan *kaz*, tüm Altay dünyasında destansı bir hayvandır (Boratav, 2012: 113). Kuğu ile *kaz*'ın karıştırılması bazı söylentilerde de görülmektedir. Ali Duymaz'a göre, *Kaz* ongununun Türk mitolojisinde önemli bir yeri olup, Türkmenistan'daki bazı Salur kabileleri *kaz* ayağı damgası taşımaktadır. Anadolu'daki Türkmenlerin de *kaz*ı kutsadıkları, halılarına işledikleri *kaz* motifleri ve *Kaz Dağı* vb. yer adlarından bellidir (Duymaz, 1997: 39-40).

B. E. Budagov'a göre, Türk halklarında *kaz* etnonimdir. Y. Koyçubayev'e göre, Kazakistan'daki güney rayonunda olan *Kazbek*, tepelik ve alçak dağlık arazinin adıdır; buradaki *kaz* etnik ad olup, *bek* ise tepe demektir, *Kazbek* ise *Kazların yüksekliği/Kazların dağı*

anlamına gelmektedir. B. E. Budagov'a göre, Kafkasya'daki *Kazbek Dağı*'nın adı ile Kazakistan'daki *Kazbek* aynı menşelidir. *Kafkaz* (Eski şekli *Kapıkaz*) oronimi ise *Kazların Kapısı/Geçidi* demektir. Dede Korkut Kitabı'ndaki *Kazlıg Dağı*, Kafkas'dır. Antik dönem yazarları *Derbend*'i *Kaspi Geçidi* olarak adlandırmışlardır. *Kaz* (*Kas*) etnonimi ile bağlı etnonimler - *Kaspi*, *Kazak*, *Kazar* (*Hezer*), *Kazbek* (*Kaz dağı*), *Kapkaz* (*Kaz keçidi*) toponimleri eski *Kaz/Kas* tayfasının adı ile ilgilidir (Budagov, 1994: 98).

Mireli Seyidov'a göre, *Kazak*, *Kazılık*, *Kazgurt*, *Kafkas* gibi yer ve kişi adları Türk mitolojisindeki Gök Tanrı inancıyla ve *Kaz* sözcüğüyle ilgilidir; *Kaz* sözcüğü ise "yücelik, yükseklik, dağ, zirve" anlamlarını taşımaktadır, buradan hareketle de bir kuşa ad olmuştur (Seyidov, 1989: 110-114'ten aktaran Duymaz, 1997: 39). Nikolay Aleksandroviç Aristov'un aktardığına göre, Yakut-Saka Türkleri, her şeyin yaratıcısı *Ar-toyon*'un hanımı *Kü-bey-hatun* (*kutsal hanımefendi*), onun atalarına kuğu şeklinde görüldüğüne inandıkları için pek çoğu bu kuşun etini yemezler (Aristov, 2014: 91). Wilhelm Tomaschek, bu rivayete dayanarak, Türk kabilelerinin kökeniyle ilgili 6. yüzyıla ait eski bir efsaneye göre, Yakutların Türklerin kadim atalarından kuğuya dönüşen bir çocuğun torunları ya da ondan türemiş bir halk sayılabileceği sonucuna ulaşmıştır (Aristov, 2014: 91).

Şakir İbrayev'e göre, konar-göçer halklarda *kuğu* kutsal bir kuştur, yani bir kültür; kuğu vurulmaz, öldürülmez ve eti yenmez (İbrayev, 2000: 246). Ayşegül Derman-Zeynep Aslan'a göre, Dede Korkut'ta, "*Kaza benzer kızım gelinim*" ifadesinde olduğu gibi, sıkça geçen ifadelerde kadının kaza benzetildiği görülmektedir. Kadının kuğuya, ördeğe ya da kuşlara benzetilmesi motifi halk şiirinde de sıkça görülmektedir. Jean Paul Roux, bu eğretilmeyi kadının kaz, kuğu görünümünde ortaya çıktığı efsanelerle ilişkilendirmektedir (Derman ve Aslan, 2016: 214).

11. yüzyılda Kaşgarlı Mahmud'un *Divânü Lugâti't-Türk* adlı eserinde verdiği bilgilere göre; Afrasiyab'ın kızının adı *Kaz*'dı. *Kaz*,

Kazvin kentinin kurucusuydu. *Kaz* oyunu ise *Kaz*'ın oyun alanıydı, kız orada yaşar ve oyun oynardı. Bu yüzden Türkler, *Kazvin*'i Türk ülkesinin sınırları içerisinde kabul ederdi. Afrasiyab'ın kızı *Kaz* aynı zamanda *Kum* kentinin bulunduğu bölgeye de gider ve avlanırdı. Bu nedenle *Kum* da Türk ülkesinin sınırları içerisinde kabul edilmişti. Ayrıca *Kaz*'ın babası Tonga Alp Er (Afrasiyab) *Merv* kentini de inşa etmişti. *Kaz*'ın Afrasiyab'ın kızının kocası Siyavuş da *Baykend*'de ölmüştü. Kaşgarlı Mahmud ayrıca *Ila* nehrine akan büyük bir nehir olarak da *Kaz Suyu* (*Kaz Suyu*)'nın adını vermiştir. Afrasiyab'ın kızı *Kaz* bu nehrin kıyısında yüksekçe bir burnun tepesine bir kale yaptırmıştı, daha sonra da nehir onun adıyla anılmaya başlamıştı (Kaşgarlı Mahmûd, 2005: 419). Kaşgarlı Mahmud'un verdiği bu bilgiler bize Eski Türkler'in yaşamında *Kaz* ve onunla ilgili çok sayıda anlatının ve efsanenin yaygın olduğunu göstermektedir.

Kazar (*Hazar*) *Denizi*, *Kazar* (*Hazar*), *Kazak*, *Kazgurt*, *Kazılık Dağı*, *Kazılık Koca*, Dede Korkut'taki *kaza benzer kızlar*, Orta Asya'daki *Kazak*, *Kırgız*, *Saha-Yakut Türkleri*'nde ve diğer Türk topluluklarında kadınların başlarına taktıkları kadınları *kaza* benzeten uzun başlıklar vb. gibi adlar ve çeşitli unsurlar hep *Kaz*'ın tarihi hatıralarını taşımaktadır. Hatta *Kazan* adındaki en eski tarihi alt tabaka da bununla ilgilidir. *Kaz*'ın coğrafyasına baktığımızda, yukarıdaki adı geçen yer ve adların doğuda *Altaylar*'dan, *Issık Göl*'ün doğusundan batıda *Hazar Denizi*'nin kuzey ve batısına, *Kafkasya*'ya kadar uzanan geniş bir alanı kapladığını, bunun Batı Türklüğü, yani İskit-Sakalar, Kanglılar, Usunlar, Batı Hunları ve Batı Gök-Türkleri'nin ataları ile ilgili olduğunu görmekteyiz.

Tanrı Dağları-Altaylar bölgesini merkez edinen eski Türk toplulukları, bir taraftan Orta Asya'da faaliyetlerde bulunup, *Amu Derya*'ya kadar yayılırken, Çin içlerine doğru ilerlerken, bir taraftan ise bu bölgeden *Avrasya*'ya, *Hazar Denizi*'nin kuzeyine ve batısına, *Karadeniz*'in kuzeyine yayılmışlar ve onların faaliyetleri de tarihi süreç içerisinde *Kaz*'lı ad ve hatıraların yayılmasını sağlamıştır. Bu coğrafya, Batı Türklerinin tarihi coğrafyasıdır. Afrasiyab'ın ise İskit-Saka, Kangar hükümdarı olduğu düşünülmektedir. Kaşgarlı

Mahmud'un aktardığı efsanelerde geçen *Merv, Baykend, İli* adları da bu coğrafyanın Orta Asya olduğunu açıkça ortaya koymaktadır. Bütün bunlar tarihi bir bağı ve sürekliliği göstermektedir. 11. yüzyılda dahi efsane özelliği taşıyan bütün bu anlatıların kökeni Milattan Önceki dönemlere, İskit-Saka, Kanglı ve hatta daha da önceki dönemlere, Türklerin atalarına uzanmaktadır.

1.2. Üst Coğrafya

Vasiliy Vladimiroviç Barthold'un çalışmasında, orijinalinde *Kazılık Dağı* olarak geçen yer, tercümesinde *Kafkas Dağı* olarak geçmiştir. Bu, Dede Korkut'un nerede ortaya çıktığının, yani tarihi coğrafyasının tespit edilmesinde yanlıtıcı olabilecek bir durumdur (İbrayev, 2000: 42-43). Bu durum da bazı araştırmacıları yanıltmış olabilir.

Faruk Sümer'e göre, Dede Korkut Hikâyeleri, *Oğuz Eli*'nin yurdu hakkında açık bir fikir vermez. Ancak, *Abkaz, Gence, Berde, Tatyay, Başu Açuk, Gürcistan, Sürmelü, Ağce (Akça) Kale, Kara dere ve Alıncak* gibi yer adlarından, *Oğuz Eli*'nin Azerbaycan'da yaşadığı düşünülse de, *Oğuz Eli*'ne veya kahramanlarına ait Azerbaycan'daki şehir, kale veya herhangi bir yerin aidiyetinden açıkça bahsedilmez. *Oğuz Eli*, adeta boşlukta durmaktadır. Hiçbir zaman Hıristiyanların eline düşmemiş olan *Alınca Kalesi* bile bir kafir kalesi gibi gösteriliyor. Hikâyelerde iki yerde Salur Kazan ve bir yerde Bayındır Han, "*Türkistan'ın direği, Karacuk'un aslanı, Emet Suyu'nun kaplamı*" olarak övülüyor ki, burada geçen *Türkistan* Orta Asya'da, *Karacuk* da *Sirderya* boylarında, *Emet Suyu* da bu yerlerle anıldığına göre, bu bölgede olmalıdır. Hikâyelerdeki *Kazılık Dağı* da *Türkistan*'da olmalıdır, adı ayrıca *Manas Destanı*'nda da geçmektedir (Sümer, 1959: 408-410).

Fahrettin Kırzioğlu'na göre, *Kazılık Dağı*'nın *Aras* civarında bulunması kuvvetle muhtemeldir ve en iyi cins atların bu bölgede yetiştirilmiş olması da buna işaret etmektedir (Bulduk, 1996: 250).

Saadettin Gömeç'e göre, *Kazılık Dağı*, bugünkü *Türkistan*'da, Güney Kazakistan bölgesinde küçük bir dağ, *Tanrı Dağları*'nın

batıya doğru uzanan kollarından biridir. *Manas Destanı*'nda da geçmesi bunu doğrular niteliktedir. Saadettin Gömeç, ayrıca, hikâyelerde *Kafkasya*'nın adının geçmemesinden yola çıkarak, *Kafkasya Dağları*'nın Dede Korkut'ta *Kazılık* biçiminde kaydedildiğine dair iddiaları da mantıklı görmektedir (Gömeç, 2009: 212).

Nureddin Rıza'ya göre, *Gaz* sözü Dede Korkut'ta birkaç anlamda tekrar tekrar işlenmiştir; *Gazlıg dağı*, *Gazlıg atı*, *Gaz kimi gelinler kızlar*, *Gazan han*, *Gazlık goça oğlu*. *Gafgaz* ve *Gezbek* (Gazbey) dağlarında da *Gaz* görülmektedir. *Guban* çayındaki *Guba* ile *Gusar* şehir-yer adlarında *Gu*-ların görünmesi de tesadüfi değildir. *Gaz* ve *Gu* adları sinonimdirler. Türklerde kutsal sayılan kuşların adlarıdır. Eski Türklerde Sungur kuşunun da kutsal olduğu bilinmektedir. Doğusunda deniz sahilinde *Demirgapı Derbent*, batısında ise *Abhazlar* olan dağ da şüphesiz *Gafgaz* dağıdır, *Gaf* kelimesinin dağ adı olduğu da bilinmektedir. Dede Korkut'ta bütün olaylar *Gazlıg dağı*'nın *Gafgaz*'ın batısında ve doğusunda geçmektedir (Rıza, 2004: 106).

Diyarbakır'da Lolo Hoca diye anılan kişinin Kilisli basmasına eklediği nota göre, *Karacadağ*'da *Kazılık* diye bir yer vardır (Gökyay, 1973: CCXCVIII-CCXCIX).

Günümüzde Türkiye'de, *Tokat/Zile* ve *Tunceli/Pertek*'de *Kazılı* adlı iki yerleşim yeri vardır (Hacaloğlu ve Memişoğlu, 2005: 800).

Dede Korkut Destanları'ndaki yer adlarından, adları Orta Asya'daki yer adlarına çok benzeyen *Garcistan-Gürcistan*, *Baybövirt-Bayburt*, *Demirkapı-Derbent* (Demirkapı) gibi yer adları kolaylıkla mahallileşmiş, ancak adları arasında büyük bir fark olan *Kazılık-Kafkas* gibi yer adları, henüz mahallileşmeden destanlar yazıya geçirilmiştir, bu nedenle de destanlarda *Kafkasya*'nın adı geçmemektedir, zaten destanlarda bu bölgede yer alan Gürcü, Ermeni, Ermenistan, Laz, Lazistan gibi kavim ve yer adlarının geçmemesi de, destanların Orta Asya'da, *Türkistan*'da ortaya

çıkmasının bir sonucudur, sadece adları birbirine benzer yerler de mahallileşme olmuştur.

Sonuç

Dede Korkut'ta birçok yer adı geçmektedir. Bu yerlerden biri *Kazılık Dağı*'dir. Bu çalışmada Dede Korkut'taki *Kazılık Dağı*; destanın alt coğrafyası ve üst coğrafyasındaki yeri incelenmiştir.

Dede Korkut'taki *Kazılık Dağı*, destanın alt coğrafyasında Türklerin anayurdu Orta Asya'dadır.

Dede Korkut Destanları için en önemli dağlar, destanların geçtiği, *Aladağlar*, *Karadağlar* ve *Kazılık Dağı*'dir. *Karadağlar* ve *Aladağlar*, günümüzde Kazakistan ve Kırgızistan sınırları içerisinde yer almaktadırlar; *Tanrı Dağları*'nın bir kolu ve uzantısıdır; *Kazılık Dağı*'nin ise bugünkü *Kazgurt Dağı* olduğu düşünülmektedir ve yine bu bölgede yer almaktadır.

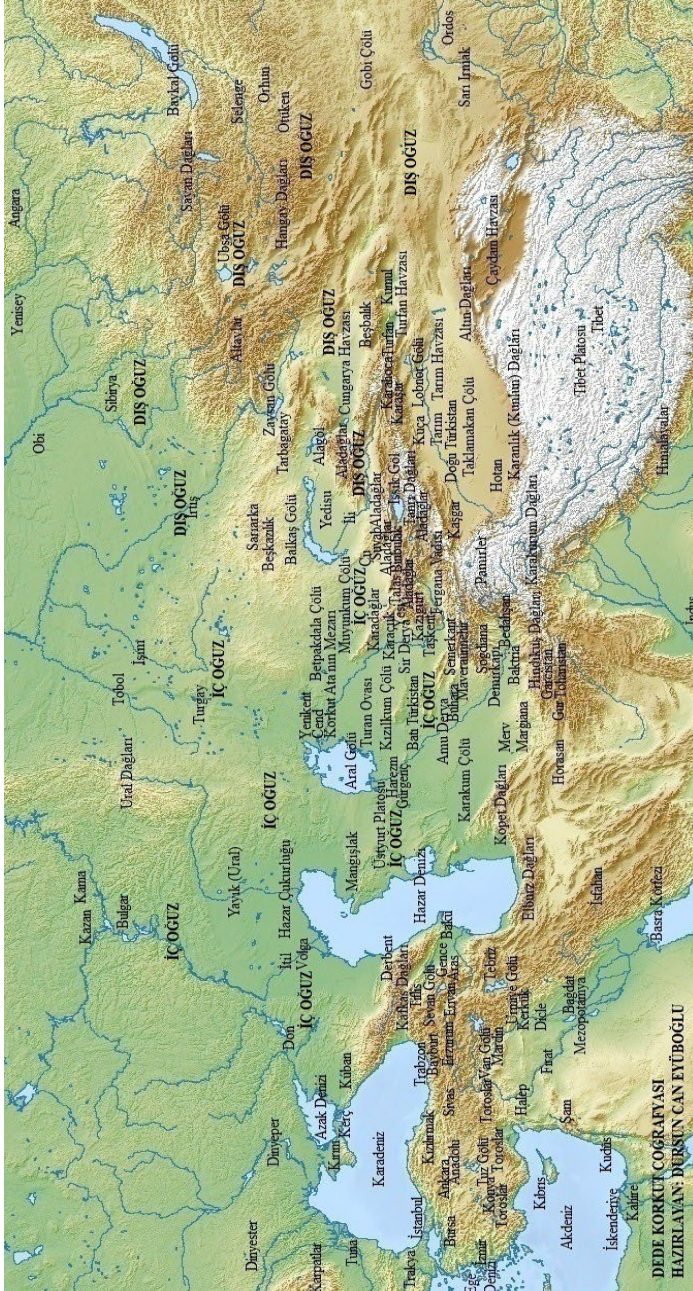
Kazılık Koca'nın adı dolayısıyla *Kazılık* adı Türkmenistan varyantında da geçmektedir.

Dede Korkut'ta *Kazılık at* ifadesi geçmektedir ki, bu ifade atın cinsini, yetiştirildiği yöreyi ifade etmiş olabilir. *Kazılık at* ifadesi ile eski çağlarda atlarıyla ünlü *Kazılık* bölgesinde yetişmiş bir at türünün kastedildiği söylenebilir.

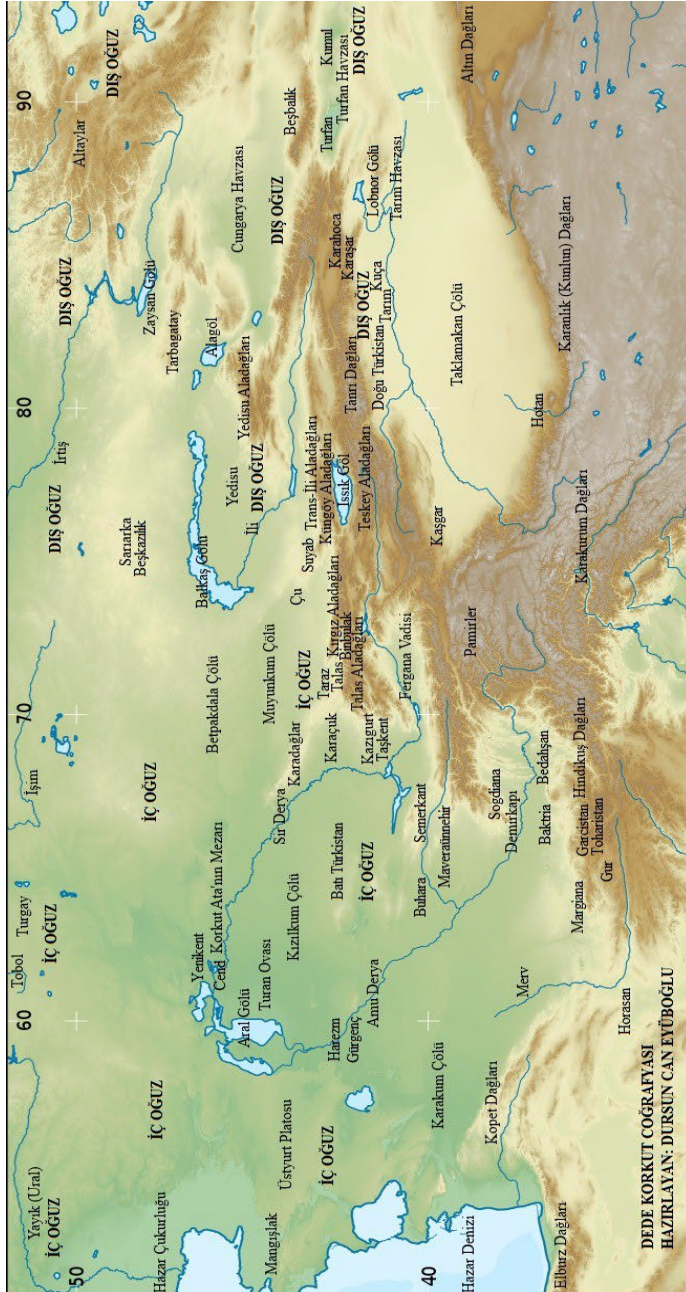
Kazılık adı, çeşitli Türk destan ve efsanelerinde, Türk boylarının folklor ürünlerinde de geçmektedir.

Kazılık Dağı'nin adının kökünde bulunan *Kaz* sözcüğü; tarihin derinliklerinden gelen, tarihi süreç içerisinde, İskit-Sakalar, Kanglılar, Batı Gök-Türkleri, Türgişler, Oğuzlar, Hazarlar gibi Türk topluluklarından birbirine miras bırakılacak şekilde geleceğe aktararak günümüze kadar taşınan, Türklerin ortak hafızasında yaşatılmış olan *Guz/Kuz/Kaz* unsuruyla ilgilidir.

Ek-1: Dede Korkut Coğrafyası - 1



Ek-2: Dede Korkut Coğrafyası - 2



Kaynakça

- Aimukhambet, Z. A. ve Rakhmetova, B. A. (2016). "Kazak Folkloru ve Edebiyatındaki Dede Korkut ve Mitopoetik Alan", III. Uluslararası Türk Dünyası Kültür Kongresi "Dede Korkut ve Türk Dünyası" (Çeşme-İzmir, 19-23 Ekim 2015) Bildiriler Kitabı, 1. cilt, edit. Metin Ekici vd. İzmir: Ege Üniversitesi. s. 207-215.
- Akar, A. (2019). Bir Milli Kültür Değeri Olarak Dede Korkut Oğuznâmeleri. Nefes, (35), 76-83.
- Akkoyun Koç, T. (2020). Dede Korkut Hikâyelerinde Söylem Çözümlemesi Ve Kültürel Kimliğin Öğretimi. Yayımlanmamış doktora tezi. Atatürk Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Erzurum.
- Aristov, N. A. (2014). Türk Halklarının Etnik Yapısı. İstanbul: Selenge Yayınları.
- Atay, D. (2018). Kanlı Koca Oğlu Kan Turalı Boyu Destanında Dramatik Aksiyonu Sağlayan Görüntü Değerleri. International Journal of Languages' Education and Teaching, 6(3), 69-88.
- Birdoğan, N. (1996). Köroğlu - Bir Toplumsal Direnişin Destanı. İstanbul: Kaynak Yayınları.
- Boratav, P. N. (2012). Türk Mitolojisi / Oğuzların - Anadolu, Azerbaycan ve Türkmenistan Türklerinin Mitolojisi. Çev. Recep Özbay. Ankara: BilgeSu Yayıncılık.
- Budagov, B. E. (1994). Türk Uluslarının Yer Yaddaşı. Bakü: Elm.
- Bulduk, Ü. (1996). "Dede Korkut, Oğuz Elleri ve Kafkaslar", I. Milli Kafkasya Sempozyumu, Kars, 25-29 Ekim 1995; Ankara Ü. DTCF Tarih Bölümü Tarih Araştırmaları Dergisi, S. 29, s. 247-251.
- Bulduk, Ü. (2020). "Dede Korkut'ta Geçen Oğuz Elleri", Uluslararası Dede Korkut'un İzinde/Sözünde Çalıştayı (Bayburt 22 Temmuz 2019) Bildiriler Kitabı, ed. Üçler Bulduk ve Selma Köseoğlu. Bayburt: KUDAKA. s. 11-18.
- Çınar, A. A. (2000). "Dede Korkut Destanı'nda At ve At Kültürü", Uluslararası Dede Korkut Bilgi Şöleni (Ankara, 19-21 Ekim 1999) Bildirileri, haz. Alev Kahya Birgül ve Aysu Şimşek Canpolat. Ankara: AKM Yayınları. s. 97-108.
- De Groot, J. M. ve Asena, G. A. (2011). 2500 Yıllık Çin İmparatorluk Belgelerinde Hunlar ve Türkistan. İstanbul: Pan Yayıncılık.
- Deer, J. (1954). İstep Kültürü. çev. Şerif Baştav. Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi, 12 (1-2), 159-176.
- Derman, A. ve Aslan, Z. (2016). "Çevre Eğitimi İçin Kültürel Bir Bakış Açısı: Dede Korkut Hikâyeleri". Turkish Studies, Volume 11/14, s. 201-220.
- Duymaz, A. (1996). "Kıpçak Sahası Türk Destanlarında Bir Oğuz Alpi: Salur Kazan", Millî Folklor, S. 31-32, s. 49-59.
- Duymaz, A. (1997). Bir Destan Kahramanı Salur Kazan. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Ebülgazi Bahadır Han (1974). Türklerin Soy Kütüğü (Şecere-i Terakime). Haz. Muharrem Ergin. İstanbul: Tercüman 1001 Temel Eser Serisi.

- Ekici, M. (2019). Dede Korkut Kitabı Türkistan/Türkmen Sahra Nüshası, Soylamalar Ve 13. Boy, Salur Kazan'ın Yedi Başlı Ejderhayı Öldürmesi, Orijinal Metin (Tıpkıbasım), Transkripsiyon, Aktarma. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Ercilasun, A. B. (1994). "Dede Korkut Kitabı ile Oğuz Destanı Arasındaki Münasebetler", I. Sovyet-Türk Kollokyumu, Bakü, 1-8 Temmuz 1988; Türk Dili Araştırmaları Yıllığı Belleten 1988, TDK Yay., Ankara, 1994, s. 69-89.
- Ercilasun, A. B. (2000). "Dede Korkut'taki Olayların Zamanı", Uluslararası Dede Korkut Bilgi Şöleni (Ankara, 19-21 Ekim 1999) Bildirileri, haz. Alev Kahya Birgül ve Aysu Şimşek Canpolat. Ankara: AKM Yayınları. s. 157-160.
- Ercilasun, A. B. (2002). "Salur Kazan Kimdir?", Millî Folklor, S. 56, s. 22-33.
- Ercilasun, A. B. (2004). Başlangıçtan Yirminci Yüzyıla Türk Dili Tarihi. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Erdem, M. (1998). Dede Korkut Türkmenistan Varyantları. Yayınlanmamış doktora tezi. Ankara Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Erdoğan, H. (2014). Dede Korkut Oğuznamelerinde Doğa, İnsan ve Mekân İlişkileri. Yayınlanmamış yüksek lisans tezi. Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Ergin, M. (1964). Dede Korkut Kitabı / Metin - Sözlük. Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları.
- Ergin, M. (1989). Dede Korkut Kitabı I. / Giriş - Metin - Faksimile. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basım Evi.
- Ergin, M. (2017). Dede Korkut Kitabı. İstanbul: Boğaziçi Yayınları.
- Ergun, P. (2003). "Dede Korkut Hikâyeleri'nde Dağ Kültü", Türk Dili Araştırmaları Yıllığı Belleten 2003/II, s. 75-88.
- Erkoç, H. İ. (2006). Askeri Tarih Açısından Köl Tigin. Gazi Üniversitesi Gazi Eğitim Fakültesi Dergisi, 26 (1), 203-226.
- Eyüboğlu, D. C. (2019). Korkut. İstanbul: Cinius Yayınları.
- Eyüboğlu, D. C. (2021). Dede Korkut'taki Karacuk Çoban. Oğuz-Türkmen Araştırmaları Dergisi, 5 (2), 134-179.
- Eyüboğlu, D. C. (2022). Dede Korkut'taki Salur Kazan Üzerine Bir Değerlendirme. Oğuz-Türkmen Araştırmaları Dergisi, 6(1), 87-145.
- Eyüboğlu, D. C. (2022b). Dede Korkut'taki Bayındır Han Üzerine Bir Değerlendirme. Anasay, (22), 275-315.
- Eyüboğlu, D. C. (2022c). Kazan Bey Oğlu Uruz Bey'in Tutsak Olduğu Boy'un Tarihi. Yazıt Kültür Bilimleri Dergisi, 2 (1), 95-118.
- Eyüboğlu, D. C. (2022d). Kazılık Koca Oğlu Yigenek Boyu'nun Tarihi. Milli Kültür Araştırmaları Dergisi, 6 (2), 33-69.
- Gabain, A. V. (1944). "Köktürklerin Tarihine Bir Bakış", çev. Saadet Ş. Çağatay, Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi, C. 2, S. 5, s. 685-696.
- Gökyay, O. Ş. (1973). Dedem Korkudun Kitabı. İstanbul: Başbakanlık Kültür Müsteşarlığı Kültür Yayınları.

- Gömeç, S. (2009). "Dede Korkut Kitabında Geçen Tartışmalı Bazı Yer Adları Üzerine", *Gazi Eğitim Fakültesi Dergisi*, S. 4 (2009), s. 210-217.
- Gumilev, L. N. (2002). *Hunlar*. İstanbul: Selenge Yayınları.
- Güdek, O. (2007). "Dirse Han Oğlu Boğaç Han Destanı"ndaki Bazı Motifler: Tabiat At Kırk Ak ve Kara Su. *Folklor, Halkbilim Dergisi*, 6(65), 30-39.
- Hacaloğlu, Y. ve Memişoğlu, R. (2005). "Dede Korkut Destanlarında Adları Geçen Oğuz Beylerinin Adlarını Taşıyan Yer Adları Üzerine Bir Deneme", *Sosyal Siyaset Konferansları Dergisi* (Prof. Dr. Turan Yazgan'a Armağan Özel Sayısı), S. 49, s. 772-815.
- Haznedaroğlu, A. (2020). "Salur Kazan Ve Yuvarlanan Taş Anlatısı Hakkında", *Journal Of Old Turkic Studies*, C. 4, S. 2, s. 437-468.
- İbrayev, Ş. (2000). "Korkut ve Şamanizm", akt. Dinara Düysebayeva, *Kazakistan'da Dede Korkut*, haz. Abdimalik Nisanbayev vd. Ankara: AKM Yayınları. s. 197-281.
- İbrayev, Ş. (2000). "Ebedî Miras", akt. Nurettin Aksu, *Kazakistan'da Dede Korkut*, haz. Abdimalik Nisanbayev vd. Ankara: AKM Yayınları. s. 15-43.
- Karçığa, S. (2015). *Dede Korkut Kitabı'nın Anlam Bilimsel Çözümlemesinde Kavram Alanının Rolü*. Yayımlanmamış doktora tezi. İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Karçığa, S. (2016). "Dede Korkut Kitabı'nda Hayvanla İlgili Kelimelerin Tasnifi", *Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim Dergisi*, 5(1), s. 12-33.
- Kâşgarlı Mahmûd (2005). *Divânü Lugâti't-Türk*. İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Margulan, A. (2000). "Korkut: Efsane ve Hakikat", akt. Banu Muhyayeva, *Kazakistan'da Dede Korkut*, haz. Abdimalik Nisanbayev vd. Ankara: AKM Yayınları. s. 123-146.
- Ögel, B. (1971). *Türk Kültürünün Gelişme Çağları*, 1. Cilt. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.
- Ögel, B. (1993). *Türk Mitolojisi (Kaynakları ve Açıklamaları ile Destanlar)*, I. Cilt. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Ögel, B. (1994). "Dede Korkut Kitabı'nın Eski ve Yazılı Kaynakları Hakkında (Topkapı Sarayındaki Oğuz Destanı Parçaları ile Karşılaştırma)", I. Sovyet-Türk Kollokyumu, Bakü, 1-8 Temmuz 1988; *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı Belleten 1988*, TDK Yay., Ankara, 1994, s. 113-128.
- Ögel, B. (1995). *Türk Mitolojisi (Kaynakları ve Açıklamaları ile Destanlar)*, II. Cilt. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Öztürk, A. (2012). *Çağlar İçinde Türk Destanları*. İstanbul: Pozitif Yayınları.
- Rıza, N. (2004). "Dede Gorkut: Etnik-Gövmi Genезis Problemi", II. Milletlerarası Dede Korkud Kollokyumu (Bakü, Azerbaycan, 21-26 Aralık 1998); *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı Belleten 1998/II*, S. 41, TDK Yay., Ankara, 2004, s. 103-106.
- Roux, J.-P. (2000). "DAĞ. Kozmik Eksen. Türkler ve Moğollar.", çev. Gönül Yılmaz, *Antik Dünya ve Geleneksel Toplumlarda Dinler ve Mitolojiler*

- Sözlüğü, 1. Cilt. yön. Yves Bonnefoy, Türkçe haz. Levent Yılmaz. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları. s. 147.
- Seydimbek, A. (2000). "Korkut Ata Efsaneleri", akt. Dinara Düysebayeva, Kazakistan'da Dede Korkut, haz. Abdimalik Nısanbayev vd. Ankara: AKM Yayınları. s. 49-95.
- Sümer, F. (1959). "Oğuzlar'a Ait Destani Mahiyetde Eserler", Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi, XVII/3-4, s. 359-455.
- Sümer, F. (1972). Oğuzlar / (Türkmenler) Tarihleri - Boy Teşkilatı - Destanları. Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınları.
- Sümer, F. (2007). "Oğuzlar", TDV İslâm Ansiklopedisi, cilt: 33, s. 325-330.
- Şahin, A. (2017). Dede Korkut Hikâyeleri'nde Yapı. Yayımlanmamış yüksek lisans tezi. Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Elazığ.
- Şahin, V. (2009). Boğaç Han Hikâyesinin Anlatı Düzlemindeki Görünümü. Turkish Studies, 4 (8), 2099-2128.
- Şahin, V. (2017). 'Dede Korkut Hikâyeleri'nde Mekân Algısı ve Kurgusu. Siirt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, C. 5, S. 8, s. 1-49.
- Şen, C. (2018). Dede Korkut Anlatıları'nda Büyülü Gerçekçilik. Yayımlanmamış yüksek lisans tezi. Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Elazığ.
- Togan, Z. V. (1982). Oğuz Destanı. Reşideddin Oğuznamesi, Tercüme ve Tahlili. İstanbul: Enderun Yayınları.



Düşünce Dünyasında
Türkiz
ULUSAL HAKEMLİ SOSYAL BİLİMLER DERGİSİ



DÜŞÜNCE DÜNYASINDA TÜRKİZ

Ulusal Hakemli Sosyal Bilimler Dergisi

Yıl/Year: 14 • Sayı/No: 65 • Ağustos/August 2023
ISSN: 1309-601X

DİJİTAL MEDYA TABANLI YENİ NESİL KOOPERATİFÇİLİK YAKLAŞIMI: KOOP 4.0

Digital Media-Based New Generation Cooperative Approach: Coop 4.0

Mustafa MAYDA

Dr. Öğr. Üyesi, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, İletişim Fakültesi,
Gazetecilik Bölümü, Çanakkale.
mustafa.mayda@comu.edu.tr
ORCID: 0000-0003-4320-4524

Özgün Çağlar BERKİT

Yüksek Lisans Öğrencisi, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi,
Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Çanakkale.
caglarberkit@gmail.com
ORCID: 0009-0006-4016-4730

Makalenin Türü: Araştırma Makalesi
Gönderim Tarihi: 13.07.2023
Kabul Tarihi: 10.08.2023
DOI: 10.59281/turkiz.1327105

Kaynak göstermek için:

Mayda, M., Berkit, Ö. Ç., (2023). Dijital Medya Tabanlı Yeni Nesil
Kooperatifçilik Yaklaşımı: Koop 4.0.
Düşünce Dünyasında Türkiz, 14(65): 135-178.

İletişim / Contact

29 Ekim Caddesi 2654. Sokak No: 1 Gölbaşı-Ankara/Türkiye
Tel: +90 312 460 1779 • Faks: +90 312 460 1789
www.tasav.org • iletisim@tasav.org • turkiz.dergi@tasav.org

DİJİTAL MEDYA TABANLI YENİ NESİL KOOPERATİFÇİLİK YAKLAŞIMI: KOOP 4.0

Digital Media-Based New Generation Cooperative Approach: Coop 4.0

Mustafa MAYDA

Dr. Öğr. Üyesi, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, İletişim Fakültesi,
Gazetecilik Bölümü, Çanakkale.
mustafa.mayda@comu.edu.tr
ORCID: 0000-0003-4320-4524

Özgün Çağlar BERKİT

Yüksek Lisans Öğrencisi, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi,
Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Çanakkale.
caglarberkit@gmail.com
ORCID: 0009-0006-4016-4730

Özet

Günümüz teknolojik gelişmelerine bağlı olarak ortaya çıkan dijital ekonomi her sektörü etkilediği gibi kooperatifçilik yapılanmasını da etkilemektedir. Oluşan bu yeni iktisadi sistem paylaşım ekonomisi olarak adlandırılmakta ancak istihdam ettiği bireylere güvencesiz ve aidiyet oluşturmayan iş biçimleri yaratmaktadır. Diğer yandan bireyin ve toplumun dayanışma içinde sosyoekonomik gelişimine değer veren kooperatifçilik anlayışı yeniçağın ekonomik ve sosyal kalkınma modeli olarak görülmektedir. Dijital medya tabanlı gelişen yeni ekosistem içinde kooperatifçiliğin çağa uygun bir anlayışla yeni örgütlenme modelleri geliştirmesi gerekmektedir. Çalışmada betimsel ve kurgusal araştırma yöntemleri birlikte kullanılmıştır. Araştırmada birincil veriler yerel düzeyde kooperatiflerin incelenmesiyle elde edilmiştir. Diğer yandan literatür taraması yapılarak ikincil veriler elde edilmiştir. İkincil veriler analiz edilerek üçüncül ve kurgusal veriler geliştirilmiştir. Bu çalışmanın Koop 4.0 olarak adlandırılan yeni kooperatif yaklaşımını literatüre kazandırması beklenmektedir.

Anahtar Kelimeler: Kooperatifçilik, Dijital Örgütlenme, Yeni Nesil Kooperatifçilik, Sanayi 4.0, Kooperatifçilik 4.0.

Abstract

The digital economy, which has emerged due to today's technological developments, affects every sector as well as the structuring of cooperatives. This new economic system is called the sharing economy, but it creates jobs that are insecure and do not belong to the individuals it employs. On the other hand, the understanding of cooperatives, which values the socio-economic development of the individual and society in solidarity, is seen as the economic and social development model of the new age. Within the new ecosystem that is developing based on digital media, cooperatives need to develop new organizational models with a contemporary understanding. In the study, descriptive and fictional research methods were used together. The primary data in the research were obtained by examining the cooperatives at the local level. On the other hand, secondary data were obtained by scanning the literature. Tertiary and fictional data were developed by analyzing secondary data. It is expected that this study will bring the new cooperative approach called Koop 4.0 to the literature..

Keywords: Cooperative, Digital Organisation, New Generation Cooperative, Industry 4.0, Cooperative 4.0.

Giriş

İnsan doğa karşısında yaşadığı zorlukları bireyler ve topluluklar arası iş birliği yaparak aşmıştır. Kolektif iş yapabilme beceresi bireysel olarak altından kalkılamayacak işlerin yürütülmesine olanak sağlamış ve gruplarla avlanma, yerleşimler kurma, savaşma gibi eylemlere sebep olmuştur (Canan & Acungil, 2020: 17-20). Kurulan uygarlıkların hepsinde farklı uzmanlıkların bir araya gelmesiyle gelişen ekonomik, toplumsal, teknik ve teknolojik sistemlerin kökeninde anlaşıldığı üzere iş birliği kavramı bulunmaktadır.

İnsanın köklerinde olan dayanışma kültürü endüstri devrimiyle birlikte oluşan modern sınıfsal yapıda farklı bir yöne evrilerek sosyoekonomik örgütlenmelere ve dayanışmaya bağlı modellerin

doğmasına sebebiyet vermiştir. 21. yüzyılda oluşan yeni teknolojik gelişmeler ve bunlara bağlı oluşan iktisadi modellerin güvencesiz bir emekçi sınıfı yaratması literatürde tartışılmaktadır (Scholz, 2016). Söz konusu sınıfın daha çok yerel ya da çok uluslu şirketlerin internet üzerinde kurdukları büyük platformlarda çalıştığı belirtilmektedir.

Bu tartışmalar içinde tespit edilen sorunlara çeşitli çözümler de aranmaktadır. İçinde bulunduğumuz yüzyılda yaşanan gelişmelerin insanlık tarihinde yeni bir döneme girilmesine sebep olduğu aktarılmaktadır. Bu yeni dönemde merkeziz ve kırsal yaşama doğru geçiş olacağı öngörülmekte ve bu bağlamda oluşan yeni anlayışın kooperatif toplumu olarak adlandırılması önerilmektedir (Nadeau & Nadeau, 2016). Dayanışma ekonomisi adı altında toplanan kavramlar bütünü arasından kooperatifçilik bu çağa uygun bir model olarak görülmektedir.

Dijital medyanın bireyler ve topluluklar arasında yeni ve kolay ağlar kurmasına olanak sağlaması, yeni dönemde oluşması beklenen kooperatif toplumunun temel taşı olarak nitelendirilmektedir. Özellikle internetin ortaya çıkmasından sonra oluşan açık kaynak kodlu yazılım ve arayüzler dijital anlamda kitlesel iş birliğinin önemli örneklerini oluşturmaktadır. Bu anlamda internet dayanışma kültürüyle yoğrularak bir paylaşım ve etkileşim ekosistemi üzerinde gelişmiştir. Bu yönüyle kooperatifçiliğin değerleriyle örtüşmektedir.

İçinde bulunduğumuz çağda Sanayi 4.0'ın alt bileşenlerinin oluşturduğu yeni çevrimiçi toplumsal ve ekonomik yapılara uygun bir kooperatifçilik yaklaşımının geliştirilmesi gerekmektedir. Buradan hareketle çalışmanın ilk bölümünde dijital medya ve kooperatifçiliğin kavramsal çerçevesi incelenmiş, ikinci bölümde ise özellikle kooperatifçiliğin mevcut durum analizi ayrıntılı şekilde ortaya konmuştur. Son bölümde ise mevcut durum analizinde tespit edilen sorunlara yönelik yeni bir kooperatifçilik yaklaşımıyla çözüm yaratılmaya çalışılmıştır.

1. Dijital Medya ve Kooperatifçiliğin Kavramsal Çerçevesi

Günümüzde dijitalleşme hemen her sektörde olduğu gibi medya sektöründe de etkili olmaktadır. Dijital medya kavramı ise kapsayıcı olması nedeniyle sıklıkla sosyal medya, bilgisayar ve internet üzerinde üretilen içerikler için de kullanılmaktadır. Diğer yandan paylaşım ekonomisi gibi farklı iktisadi ve toplumsal platformların oluşmasında rol sahibi olduğu görülmektedir. Bu yanılla dijital medya üzerinden örgütlenmelerin kooperatifçilik modeliyle bağlantılı olması gerektiği düşünülmektedir. Bu kısımda dijital medya ve kooperatifçilik, çalışmanın anlam bütünlüğü açısından ayrıntılı şekilde tanımlanmaktadır.

1.1. Dijital Medya

Medya geniş anlamıyla düşünüldüğünde; kişilere haber verme, kişilerin bilgilendirilmesi olarak tanımlanabilmektedir. Medya bünyesindeki kitle iletişim araçları topluma düzenli haber, bilgi ya da kanıları iletme sürecini üstlenmektedir (Girgin, 2014: 53). Diğer yandan “Gerek kitle iletişiminde gerekse bireyler arası iletişimde kullanılan güncel iletişim araçlarıyla gündelik hayattaki iletişim etkinlikleri büyük çaplı bir dönüşüme uğramıştır (Dursun, 2010: 252).” Bu dönüşüm hali hazırdaki iş modellerini etkilediği gibi hızlı etkileşim sayesinde yeni iş modelleri de yaratmaya başlamıştır.

Dijital medya tamamen internete ve yeni bilişim teknolojilerine bağlı, etkileşim tabanlı ve küresel yayılma gücü olan içerikler bütünü olarak tanımlanmaktadır (Demirel & Sayar, 2018). Intel firmasının üretmiş olduğu 4004 isimli mikroişlemci ile birlikte bilgisayarların işlem gücü artmış ve dijital teknolojilerin temellerini atmıştır (Ryan, 2019: 55). Bu aşamadan sonra hızla gelişen teknolojik gelişmeler küreselleşme olgusunu dikkate değer ölçüde hızlandırmıştır.

Dijitalleşme olarak da adlandırılan bu gelişme süreç içinde medyayı da etkisi altına almıştır. Böylece bilgi ve iletişim teknolojilerinin belirleyici olduğu dijital medya ve alt bileşenleri

çoğunlukla bilgi ile eşdeğer hale gelmeye başlamıştır (Buckingham, 2007). Bir anlamda bilgi toplumu olarak adlandırılan yeni toplumsal yapı bu süreç ile birlikte belirgin hale gelmeye başlamıştır.

Kişisel bilgisayar olarak bilinen PC'lerin nihai kullanıcıya ulaşmasıyla birlikte, hali hazırda üretim süreçlerinde yer edinen bilgisayarların da sürece eklenmesiyle iş ekosisteminde dijitalleşmenin ilk örnekleri görülmeye başlamıştır. Böylece kişisel bilgisayarların, internetin ve akıllı telefonların yaygınlaşması ticari bir küresel ağın oluşmasına katkı sunmuştur (Eğilmez, 2017). Oluşan küresel ağın iktisadi sistem içindeki en önemli yeri internetin ve dijital teknolojilerin tuttuğu görülmektedir.

2007 yılından itibaren küresel toplum; 3G internet alt yapısının mobil cihazlardaki bağlantı hızını artırması ile birlikte, sabit bir bilgisayara bağlı kalmadan fotoğraf, video gibi içerikler üretip sosyal medya kanalıyla anlık olarak paylaşım yapabilir hale gelmiştir. Birbirlerini etkileyerek ve tasarladıkları yeni arayüzlerle birbirlerinin gelişmelerini engelleyerek büyüyen sosyal ağ platformları günümüzde toplum tarafından yoğun şekilde kullanılan çok uluslu şirketler haline dönüşmüştür (Yıldırım, 2012: 245). Çoğu küçük devletin ekonomisinden daha fazla değerlendirme oranına sahip olan çok uluslu teknoloji firmaları, küresel ekonomiye yön veren ve topluma yayılan yeni iş kolları yaratmaya başlamıştır.

Günümüzde internetin ve dijital medyanın oluşturduğu dijital verinin derinliği giderek artmaktadır. Bu kapsamda gelişen bilgi teknolojileri sanayi devrimi sürecindeki elektriğin üretimdeki rolünü üstlenmektedir. Benzer şekilde internetin oluşturduğu büyük ağ, üretilen bilgiyi yayma kapasitesi ve topluma etki etme gücü anlamında elektrik şebekesine benzetilmektedir (Castells, 2020: 29). Günümüzde neredeyse temel ihtiyaçlar kadar vazgeçilmez hale gelen dijital cihaz ve sosyal ağlar, tüm dünyayı

hemen her konuda birbirine bağlayan bir nöral ağ gibi de düşünülmektedir.

Bu anlamda özellikle Facebook'un başarısı, daha fazla paylaşım tabanlı web sitesi ve uygulamaların ortaya çıkmasını ve yaygınlaşmasını tetiklemiş, oluşan büyük ekonomi artık teknoloji firmalarının küresel topluma yön vereceğinin habercisi olmuştur. Bu konuda profesyonel olmayan internet kullanıcılarını içerik üreticisine dönüştüren Web 2.0 teknolojileri; niş konuları da kapsayan sayısız bireysel medya kanalının oluşmasına sebebiyet vermiştir. İstenildiği zaman özgürce ulaşılan bu sınırsız içerikler nedeniyle geleneksel medya kanalları dâhil olmak üzere, büyük markalar, önemli kişiler ve devlet kurumları da dijitalleşmenin sağladığı büyük sosyal ağda yerini almaktadır (Kahraman, 2014: 20). Günümüzde ise merkezsiz yapıda tasarlanan ve ilk örnek arayüzleri görülmeye başlanan Web 3.0 geliştirilmeye başlanmıştır.

Youtube, Instagram, Twitter, LinkedIn gibi farklı türlerde paylaşım yapma olanağı sağlayan web sitesi ve uygulamalar geçmişte radyo ve televizyonun yaptığı değişikliklerin belki de daha fazlasını son on beş yıldır kültüre ve bireysel davranışlara yapmıştır. Sosyal ağın toplumsal hayatımıza getirdiği yeni iletişim kurma yöntemleri farklı normlar yaratmıştır. Bireyler fiziksel olarak bir arada olmasalar da sesli ve görüntülü olarak rahatça iletişim kurabilmektedir. (Türkoğlu, 2017: 89). Özellikle yeni kuşağın bir gerçekliği haline gelen dijital dünya; yapay zeka, 5G, bulut bilişim, sanal gerçeklik gibi Sanayi 4.0 alt bileşenlerinin de eklenmesiyle üstel olarak büyümektedir.

Bu büyümenin yarattığı ekonominin temel yöneliminin tüketim üzerine kurgulandığı bilinmektedir. Çok uluslu firmalar dijital medyadan elde ettikleri kişisel verileri etkin şekilde kullanmaktadır. Bu verilerden semantik bir bütünlük sağlayacak şekilde davranışsal modeller çıkaran söz konusu firmalar insanların tüketim davranışlarının önceden tahmin edilmesini sağlayacak yöntemler geliştirmektedir. Bu anlamda tüketim dijital medya

üzerinden özendirilen ve yine bu bağlamda elde edilen verilerden yeniden tüketime sevk edilen hedonik bir toplum oluşmasına sebep olmaktadır. Özellikle üçüncü dünya ülkelerinde toplumlar kendilerini tüketim üzerinden tanımlamaktadır (Çağlak vd. 2021). Yeni nesil bilgi ve iletişim teknolojilerinin yaygınlaşmasıyla bu durumun etki alanının da genişlemesi beklenmektedir.

Diğer yandan Sanayi 4.0 alt bileşenlerinin dijital medya ile entegre olmasından sonra dünyadaki çoğu sektörü etkileyen gelişmeler yaşanmaktadır. Dünyada bu konuda göze çarpan örnekler olarak insansı robotların çalışmaya başladığı oteller, barlar ve benzeri işletmeler gösterilmektedir. Tam otomasyon olarak çalışan bu işletmeler müşterilerinin hemen her ihtiyacına dijital sistemler aracılığıyla yanıt vermektedir. Bu ve benzeri sektörlerde insana olan ihtiyacın kısa vadede yok olmayacağı öngörülmektedir (Yıldız & Davutoğlu, 2018). Ek olarak gelişen teknolojilere çalışanların uyumlanmasını gerektiren yeniden öğrenme süreçlerinin oluştuğu görülmektedir. Teknolojiyi kullanabilen multidisipliner bakış açısına sahip çalışanlar giderek daha çok kabul görmektedir.

Dijital medya insanlığa bir ağ (network) sunmaktadır. Bu ağ birbirine bağlı küresel bir toplum oluşturmakla birlikte dünyadaki iş yapma biçimlerini de etkilemektedir. İnternet aracılığıyla dijital medyanın oluşturduğu sistem içinde yaratılan yeni değerler ve bilgiler, verimliliğin daha net ölçüldüğü yeni sektörler doğururken ekosistem içinde daha yaratıcı iş ilişkilerinin kurulmasına da öncü olmaktadır (Jarvis, 2010: 42). Böylece hem daha ölçülebilir hem de verimliliğin daha net ortaya konulabildiği dijital bir ekonomi yaratılmaktadır.

Oluşan dijital medya tabanlı ticari ve toplumsal ekosistemde söz konusu iş birliklerinin geleceğin etkin ekonomik modellerini yaratması beklenmektedir. Bu yönüyle kooperatifçilik ile bağdaşan dijital medyanın yeni kooperatifçilik yöntemlerini doğurması beklenmektedir.

1.2. Kooperatifçilik

Uluslararası Kooperatif Birliği'ne (ICA) göre kooperatif; "müşterek sahip olunan ve demokratik olarak kontrol edilen bir işletme aracılığıyla ortak ekonomik, sosyal ve kültürel ihtiyaçlarını karşılamak üzere gönüllü olarak bir araya gelen kişilerin oluşturduğu özerk bir birlik olarak tanımlanmaktadır (ICA, 2018a). Aynı birliğin, deklare ettiği Kooperatifçilik İlkeleri'ni değiştiren dünya konjonktürü nedeniyle 1930'lu, 1960'lı yıllarda ve son olarak 1995 yılında güncellediği belirtilmektedir (Köne, 2023). Bu ilkelerin son hali: 1. Gönüllü ve herkese açık ortaklık, 2. Ortaklar tarafından gerçekleştirilen demokratik denetim, 3. Ortakların ekonomik katılımı, 4. Özerklik ve bağımsızlık, 5. Eğitim, öğrenim ve bilgilendirme, 6. Kooperatifler arasında işbirliği, 7. Topluma karşı sorumlu olma (ICA, 2018b) olmak üzere 7 maddeden oluşmaktadır.

İnsan özünde birlikte iş yapma ve yardımlaşma kültürüne sahip toplumsal bir canlı olarak bilinmektedir. Bu özelliği sayesinde medeniyetler kurup, teknoloji ve bilim gibi disiplinleri geliştirdiği görülmüştür. Kooperatif Latince "co" ve "operari" köklerinden türeyen ve "birlikte iş yapmak", "iş birliği" anlamlarını barındıran bir kelime olarak adlandırılmaktadır (Rehber, 2011: 60). Kooperatifçiliğin ana felsefesi yardımlaşma ve birlikte gelişme üzerine kurulmuştur.

Anadolu toprakları Çatalhöyük yerleşiminden başlayarak birçok kadim uygarlığa ev sahipliği yapmıştır (Arslan, 2019). Türklerin Anadolu'ya yerleşmesiyle dayanışma kültürlerini de yaşatmaya devam ettikleri bilinmektedir. Coğrafyamızda 13 ile 18. yüzyıllar arasında sürdüğü bilinen Ahilik esnaf ve sanatkârların dayanışma için kurdukları birlikler olarak aktarılmaktadır. Ahilik kurumunun zayıflamasıyla birlikte Avrupa'da benzerleri bulunan loncalar yaygınlaşmaya başlamıştır. Osmanlı döneminde kooperatifçilik kapsamında kabul edilen ilk oluşumun Mithat Paşa tarafından kurulan Memleket Sandıkları olduğu aktarılmaktadır. Bu gelişmelere ek olarak 1913 yılında Cemal Bey'in Kooperatif

Şirketler Kanunu olarak yayınladığı belge Osmanlı dönemi için önemli olarak görülmektedir. Cumhuriyet döneminde ise kooperatifçilik hareketine oldukça önem verildiği belirtilmektedir. Atatürk'ün kooperatifçiliği bizzat desteklediği ve içinde olduğu bilinmektedir. Bu anlamda ülkenin hukuki yapısı gerekli yasalarla kooperatifçiliğin yaygınlaşması için geliştirilmiştir (Rehber, 2011: 47-59).

Bu anlamda kooperatifçiliğin kavramsal karşılığı kültürümüzde "imece" olarak adlandırılan kavram olarak değerlendirilebilir. Kooperatifçiliğin hem ekonomik hem de toplumsal dayanışma temelli olduğu belirtilmektedir. Kooperatifçilik; aşağıdan yukarıya demokratik ilkeler etrafında örgütlenerek karşılıklı yardımlaşmayı hedefleyen ve bu hedefe ulaşırken gönüllülük esasıyla hareket eden insanlar tarafından "amaca uygun" işletmeler kurulması olarak da tanımlanmaktadır. Diğer yandan gönüllülük esasına dayalı olan bu yapı güçlendiğinde bulunduğu bölge ve ülkedeki ekonomik kalkınmayı etkileyerek "geniş kitlelere" yaydığı belirtilmektedir (Geray, 2014: 21-26). Tabandan örgütlenmeyi de değerleri arasında gören kooperatifçilik, yapısı gereği amacına uygun katılmak isteyen herkese açık bir model olarak ifade edilmektedir.

Daha önce benzer yapıda örnekler görülse de bugünkü anlamıyla kooperatifçiliğin, endüstri devrimi sonrası işçi sınıfının zorlaşan şartlarına ve problemlerine dayanışma ve karşılıklı yardımlaşma çerçevesinde çözüm geliştirme çabalarıyla ortaya çıktığı düşünülmektedir. Buradan hareketle 28 doküman işçisinin 21 Aralık 1844'de kurdukları "tüketim kooperatifi" modern anlamda kooperatifçiliğin başlangıç tarihi olarak kabul görmektedir (Aysu, 2019: 27). O günden günümüze gelişen ve küresel çapta bir modele dönüşen kooperatifçiliğin süreç içinde geliştirdiği bir takım amaçlar bulunmaktadır.

Kooperatifçiliğin amaçları arasında; ortaklarının ekonomik ve sosyal sorunlarını çıkarıcı bakış açısından uzak şekilde çözmenin, ekonomik açıdan daha güçlü olan benzer yapılara karşı onları

korumanın ve ortaklarına daha iyi yaşam koşulları oluşturacak şartları hazırlamanın bulunduğu belirtilmektedir. Böylece toplumda dezavantajlı konumda olan kişilerin kooperatif çatısı altında bir araya gelip karşılıklı yardımlaşma ilkesiyle büyüyerek sosyoekonomik anlamda toplumun çoğunluğuyla daha eşit bir konuma geleceği aktarılmaktadır (GMKA, 2021). Bu yapısı nedeniyle gelişmiş ülkelerde olduğu gibi az gelişmiş ülkelerde de kalkınma adına kooperatifçilik modeli uygulanmaktadır.

Bu bağlamda kooperatifçilik ortakların belirli bir amaç ve iş birliği ile küçük finansal güçlerini birleştirerek pazarda bir güç sahibi olmalarını sağlayan yapı olarak görülmektedir. Her ortağın eşit derecede söz hakkı olduğu kooperatif örgütlenmesi, bir sahiplik yapısı olmaması nedeniyle daha insan odaklı bir yaklaşım olarak bilinmektedir. Ortaklar ve kooperatifler arasındaki güçlü dayanışma ve yardımlaşma hem kooperatiflerin büyümesini hem de ortakların refah seviyelerinin artmasını sağlamaktadır. Bu nedenle farklı sektörlere adapte edilebilen, esnek ve çevik yapısıyla kooperatifçilik dünyadaki sosyoekonomik krizlerde ortaya çıkan sorunların üstesinden gelen bir örgütlenme modeli olarak kendini kanıtlamıştır (Ticaret Bakanlığı, 2020).

Günümüzde kooperatifçiliğin genel hatlarıyla geleneksel ve yeni nesil olmak üzere ikiye ayrıldığı görülmektedir. Bu anlamda geleneksel kooperatifçiliğin ortakları için daha ticari odaklı olduğu düşünülmektedir. Yeni nesil kooperatifçiliğin ise kesin bir tanımı olmamakla birlikte farklı yaklaşımlar altında kümelendiği görülmektedir.

1.2.1. Geleneksel Kooperatifçilik

Sanayi devriminden sonra kurumsallaşan kooperatifçiliğin, kapitalist sistemin yarattığı bir takım eşitsizliklerin etkisini azaltmak adına ortaya çıktığı belirtilmektedir. Geleneksel kooperatifçilik anlayışının günümüzde halen devam ettiği bilinmektedir. Bu bağlamda gönüllülük esasına dayalı, sosyal dayanışmayı önceleyen, kazançta ve kayıpta birlikte ve demokratik

hareket etme ilkesine sahip, ortakları tarafından kontrol edilen bir ekonomik sistem olması, klasik kooperatifçiliğin nirengi noktaları olarak görülmektedir. Aynı zamanda mahalli olarak kabul edilen bu kooperatiflerin öncelikle belirli bir bölge ya da ülkedeki ortakların refahı için varlık gösterdiği aktarılmaktadır. Bunun yanı sıra demokratik gelişmeye, piyasa ekonomisine, bireysel ve toplumsal gelişmeye katkı sunarken kalkınmayı destekleyen yapılar olarak ta betimlenmektedir (Rehber, 2011: 60-75).

Geleneksel kooperatifler, hizmet ettikleri ortakların sahip olduğu ve kontrol ettiği ticari işletmeler olarak bilinmektedir. Kooperatiflerin en ayırt edici özelliklerinden birinin üye odaklı yapıları olduğu görülmektedir. Böylece kooperatiflerde demokratik katılım çerçevesinde alınan kararların; kâr arayışı ile ortakların ve toplumun ihtiyaç ve çıkarları arasında bir denge kurduğu aktarılmaktadır (UN, 2015). Bu anlamda geleneksel kooperatiflerin en ayırt edici noktalarından biri olarak kar odaklı olmaları gösterilmektedir.

Geleneksel kooperatifçilik sosyoekonomik açıdan dezavantajlı grupların, küçük üreticilerin ve emek odaklı çalışanların örgütlendiği bir yapı olarak görülmektedir (Geray, 2014: 30). Küresel kapitalizm sistemi içerisinde özellikle geçtiğimiz yüzyılda kendine yer edinen kooperatifçilik “şirket” kavramının alternatifi olarak düşünülmektedir. Geleneksel kooperatifçiliğin ortaklarının ekonomik refahlarını sağlarken aynı zamanda onların sosyal anlamda gelişmelerini ve özgürleşmelerini hedefleyen bir anlayış olduğu belirtilmektedir. (Aysu, 2019: 14). Bu anlamda geleneksel kooperatifçiliğin geçtiğimiz yüzyılda birçok ülkenin ekonomik ve sosyal kalkınmasında önemli rol oynadığı aktarılmaktadır.

Koller’e göre; kooperatif kurumunun dayanışma temelli olması nedeniyle sosyalizm ile yakın olduğu düşünülse de ana omurgası, mülkiyet hakkı, sözleşme hakkı, özel girişim hakkı ve bireyin saygınlığına verdiği önem kapsamında kapitalizm ile daha uyumlu olduğu görülmektedir. Kooperatifin ticari işletmeler gibi sermaye

kullanması, profesyonel yönetici istihdam etmesi, personel istihdam etmesi, ekonomik ortaklıklar kurması, mülkiyet edinmesi gibi temel ilkelerde kapitalist sistemle genel olarak mutabık olduğu aktarılmaktadır (Koller, 1947). Kapitalist ekonomide rekabet unsuru açısından dengeleyici bir görevi olan kooperatiflerin bu özellikleri sayesinde özel sektörün tekelci uygulamalarına bir direnç oluşturduğu düşünülmektedir.

Diğer yandan literatürde yer edinen yeni nesil kooperatifçilik anlayışının geleneksel olandan bazı yönleriyle ayrıştığı görülmektedir. Ancak “yeni nesil” kavramı ile ilgili net bir açıklama bulunmamakla birlikte kendini yeni nesil olarak nitelendiren kooperatiflerin kendi aralarında da ayrıştığı görülmektedir.

1.2.2. Yeni Nesil Kooperatifçilik

Yeni nesil kooperatifçilik kavramının ülkemiz ve küresel alanda yoğun olarak tartışılmaya başlandığı görülmektedir. Özellikle ülkemizde dönüşen küresel anlayışa göre şekillenen bir kooperatifçilik anlayışının kendine özgü kavramlar üretmemesi nedeniyle, yeni nesil bir entegrasyon yaklaşımının oluşması gerektiği düşünülmektedir. Buradan hareketle yeni nesil yaklaşımına uygun kooperatiflerin içinde bulunduğumuz çağın gereklerine uygun hareket ederek karşılaştıkları problemlere yenilikçi çözümler geliştirdikleri de aktarılmaktadır. Diğer yandan ortakları için ekonomik fayda üretme odaklı geleneksel kooperatiflerin aksine, yeni nesil kooperatiflerin daha çok birlikte hareket etme ve aidiyet temelli olduğu belirtilmektedir. Bu yönüyle sadece kendi topluluğu için değil etrafında bulunan farklı topluluklar için de “ekonomik, sosyal, kültürel ve çevresel” faydalar geliştirdiği aktarılmaktadır (Nizam, 2021: 9-12). Bu anlayış geleneksel kooperatifçilik ile tam anlamıyla farklı olmasa da öncelikleri bakımından kendini ayrıştırarak konumlanmaktadır.

Yeni nesil kooperatif kavramının değerlendirilmesinde öne çıkan farklı yaklaşımlarda bulunmaktadır. Bu yaklaşımlar özellikle tarım alanında, geleneksel kooperatifçilik ile ayırım yaşanan

uygulama süreçleri üzerinden kurgulanmaktadır. Yeni nesil kooperatiflerin geleneksel olanlara kıyasla ortakların mahsullerinin katma değerli ürünlere dönüşmesini öncelediği belirtilmektedir. Geleneksel kooperatifçilik direkt mahsulü pazarlamak için çabalarırken, yeni nesil kooperatifçilikte bunun bir yeniden üretim sürecine bağlı olduğu aktarılmaktadır. Bu anlamda her ne kadar öz sermaye uygulaması devam etse de asıl olarak sözleşme ile üyelerinden alınacak mahsullerin değerler skalası ile düzenlendiği bir süreç yönetimi görülmektedir. Bu uygulama ile geleneksel kooperatifçilik uygulamasında karşılaşılan bedavacılık sorununun ortakların kooperatifin tedarikçisi konumunda olması sebebiyle çözümlenebildiği belirtilmektedir (Iliopoulos, 2005).

Diğer yandan yeni nesil kooperatifçilik anlayışı içinde oluşan farklı bir kavram da “sosyal kooperatifçiliktir”. Sosyal kooperatifçiliğin, aslında geleneksel kooperatifçiliğin de kapsadığı sosyal dayanışma ilkesine daha çok odaklandığı görülmektedir. Ancak bu kooperatifler geleneksel kooperatiflerden farklı olarak sadece ortaklarının faydasına değil toplumsal dayanışma kavramını da benimseyip bu konuda aktiviteler yapan bir yapı olarak göze çarpmaktadır (Akçay & Ünlüönen, 2020). Bu yapı çarpan etkisiyle büyüyen toplumsal fayda yaratmak adına uygulanan bir kooperatifçilik modeli olarak düşünülmektedir.

Kendi kendine yardım, kendi kendine sorumluluk, demokrasi, eşitlik, hakkaniyet ve dayanışma değerlerine dayanması üzerine kurgulandığı belirtilen bu kooperatif anlayışının; dürüstlük, açıklık, sosyal sorumluluk ve başkalarını düşünme gibi etik değerler etrafında şekillendiği belirtilmektedir (UN, 2015). Bu bağlamda farklı değerler yaratmak ve bunları sürdürmek kooperatifçiliğin amaçlarından bir diğeri olarak görülmektedir.

Sosyal kooperatiflerin neredeyse bir sivil toplum kuruluşu gibi çalışarak dezavantajlı kişilere toplumsal fayda sağlamak için çabaladıkları aktarılmaktadır. Söz konusu yapının finansmanı hayırseverlerden ve kooperatif aktivitelerinden kazanılan

gelirlerden sağlanırken, üyelerinden; elde edilebilecek kazançlardan ya feragat etmelerini ya da belirli sınırlamaları kabul etmelerini beklediği görülmektedir (Soysaraç, 2023).

Yeni nesil kooperatif kavramı kapsamında teknolojiyi içeren ve giderek yaygınlaşan diğer bir yaklaşımın da “platform kooperatifçiliği” olduğu bilinmektedir. Buradan hareketle internet özelinde büyüyen bir dayanışma ekonomisinin varlığı kabul edilirken, bu ekonomiye en uygun iş modellerinden birinin kendini dijital çağa uyarlamış kooperatifçilik olacağı belirtilmektedir. Paylaşım ekonomisi adı altında siber uzam merkezli büyüyen çok uluslu şirketlerin güvencesiz bir çalışan sınıfı yaratmasının, işçilerin sahipliğinde örgütlenen dijital altyapısı güçlü platform kooperatifçiliği alternatifini güçlendirdiği aktarılmaktadır (Scholz, Platform Cooperativism: Challenging the Corporate Sharing Economy, 2016). Yeni çağa uygun olarak modernize edilen bu modelin yenilenmiş versiyonlarının gelecekte oldukça yaygınlaşacağı düşünülmektedir.

Bu anlamda platform kooperatifçiliğinin üç ana aksı olduğu görülmektedir. Bunlar: “1. Teknolojiyi sahiplenen ancak paylaşım ekonomisinin sömüren sistemini kırmak için demokratik değerlere bağlı kalarak farklı bir sahiplik modeliyle çalışabilmesi, 2. Söz konusu ekonomide büyük eksiklik olarak görülen dayanışma odaklı; sendikalar, şehirler ve çeşitli kooperatif biçimleri tarafından sahiplenilebilir ve işletilebilir olması, 3. İnovasyon ve verimlilik gibi kavramların sadece birkaç kişinin kârını artırmak yerine herkesin yararına olacak şekilde yeniden çerçevelenmesi üzerine kurulmuş olması” olarak belirtilmiştir (a.g.e., 2016). Bu bakımdan platform kooperatifçiliği yeni yüzyılın kooperatifçiliği olarak görülmektedir.

Teknolojiyi kullanan, demokratik, sosyal faydaya önem veren ve yatay hiyerarşik sahiplik yapısıyla kar edinmeye çalışan bir yapı olarak görülen platform kooperatifçiliği, yeni nesil kavramının içini doldurmaya aday modellerden biri olarak düşünülmektedir.

Platform kooperatifçiliği Sanayi 4.0 alt bileşenlerinin en kolay entegre edileceği kooperatif modeli olarak da tanımlanmaktadır.

2. Mevcut Durum Analizi

Bu bölümde kooperatifçiliğin mevcut durumu çeşitli başlıklar altında incelenmiştir. Ülkemizde ve dünyada kooperatif örgütlenmesinin farklı ölçek ve modellerde yapılandığı görülmektedir. Dijitalleşmenin yaygınlaşmasıyla birlikte siber dünyada da toplulukların oluştuğu ve bu toplulukların sosyoekonomik anlamda iş birlikleri yapmaya başladığı aktarılmaktadır. Farklı sektörlerde, çevrelerde, yerelde, ulusal ve uluslararası düzeyde örgütlenen kooperatiflerin olduğu görülmektedir.

2.1. Sektörlere Göre Kooperatifçilik

Modern anlamda kooperatifçiliğin ortaya çıktığı günden günümüze kadar çok farklı ölçek ve modellerde örgütlenme yapıları oluşmuştur. Günümüzde dünyadaki insanların en az %12'si 3 milyon kooperatiften birine üye olarak görülmektedir. Buradan hareketle kooperatiflerin çalışan nüfusun %10'una istihdam sağladığı aktarılmaktadır. 2022 yılı World Wide Cooperative Monitor raporuna göre dünyadaki en büyük 300 kooperatif toplumun ihtiyaç duyduğu hizmetleri ve altyapıyı sağlarken 2.170,99 USD ciro yapmaktadır. Söz konusu en büyük 300 kooperatif sigorta sektöründe (101 işletme), tarım sektöründe (100 işletme), toptan ve perakende ticaret sektöründe (59 işletme), finansal hizmetler sektöründe (26 işletme), endüstri ve kamu hizmetleri sektöründe (9 işletme), eğitim, sağlık ve sosyal hizmetler sektörlerinde (3 işletme) ve barınma dahil diğer sektörlerde (2 işletme) faaliyet göstermektedir (ICA; EURICSE, 2022). Bu perspektiften bakıldığında kooperatifçiliğin esnek ve sektöre göre uyarlanabilen bir yapıda olduğu tespit edilmektedir.

Geray'a göre ülkemizde kooperatifler çalışma alanlarına göre sınıflandırılmaktadır. Bu sınıflandırmaya göre:

“**Çalışma yerlerine göre:** a. Kırsal, b. Kentsel, c. Hem kırsal, hem kentsel; **Çalışma, örgütlenme düzeylerine göre:** a. Yöresel (Birim Koop), b. Bölgesel Birlik, c. Ülkesel Birlik (Merkez Birliği), ç. Ulusal Birlik, d. Uluslararası Birlik (ICA); **Ekonomik kesimlere göre:** a. Tarım, b. Küçük endüstri, c. Perakende, toptan ticaret, ç. Hizmet (banka, sigorta, ulaştırma vb.); **Üyelerin Ekonomik uğraşlarına göre:** a. Üreticiler: i. Tarımcılar, ii. Esnaf, iii. Sanatkârlar, b. Tüketiciler c. İşçiler; **Üyelerin sorumluluklarına göre:** a. Sınırsız Sorumlu, b. Katlı Sorumlu, c. Sınırlı Sorumlu; **Amaç ve konularına göre:** a. Tek amaçlı (üretim, tüketim, konut, tarım kredi vb.), b. Çok amaçlı (çok yönlü) (Geray, 2014: 121-122).”

Diğer yandan yine ülkemizde kooperatifler sektörlerine göre üç bakanlık altında tasnif edilmiştir. Bu bakanlıklar Ticaret Bakanlığı, Tarım ve Orman Bakanlığı, Çevre ve Şehircilik Bakanlığı’dır. Bakanlık ve kooperatif türleri listesi aşağıdaki tabloda paylaşılmıştır.

Tablo-1: Bakanlıkların yetkili olduğu kooperatiflerin sınıflandırması (Ticaret Bakanlığı, 2020)

Ticaret Bakanlığı	Tarım ve Orman Bakanlığı	Çevre ve Şehircilik Bakanlığı
<ul style="list-style-type: none"> • Bilimsel Araştırma ve Geliştirme Kooperatifi • Çocuk Bakım Hizmetleri Kooperatifi • Deniz Yük Taşıma Kooperatifi • Deniz Yolcu Taşıma Kooperatifi • Eğitim Kooperatifi • Esnaf ve Sanatkârlar Kredi Kefalet Kooperatifi • Fikri Mülkiyet Hakları ve Proje Danışmanlığı Kooperatifi • Gayrimenkul İşletme Kooperatifi 	<ul style="list-style-type: none"> • Pancar Ekicileri Kooperatifi • Sulama Kooperatifi • Su Ürünleri Kooperatifi • Tarım Kredi Kooperatifi • Tarımsal Kalkınma Kooperatifi 	<ul style="list-style-type: none"> • Konut Yapı Kooperatifi • Küçük Sanayi Sitesi Yapı Kooperatifi • Toplu İşyeri Yapı Kooperatifi

<ul style="list-style-type: none"> • Hizmet Kooperatifi • Hizmet ve Dayanışma Kooperatifi • İşletme Kooperatifi • Kadın Girişimi Üretim ve İşletme Kooperatifi • Kalkınma Kooperatifi • Karayolu Yolcu Taşıma Kooperatifi • Karayolu Yük Taşıma Kooperatifi • Karşılıklı Sigorta Kooperatifi • Küçük Sanat Kooperatifi • Motorlu Taşıyıcılar Kooperatifleri • Pazarcılar İşletme Kooperatifi • Sağlık Hizmetleri Kooperatifi • Site İşletme Kooperatifi • Tarım Satış Kooperatifi • Taşıma ve İşletme Kooperatifi • Tedarik ve Dağıtım Kooperatifi • Temin ve Tevzi Kooperatifi • Turizm Geliştirme Kooperatifi • Tüketim Kooperatifi • Üretim ve Pazarlama Kooperatifi • Yaş Sebze Meyve Kooperatifi • Yenilenebilir Enerji Üretim Kooperatifi 		
---	--	--

Ülkemiz kooperatif çeşitliliği bakımından oldukça zengin olarak görülmektedir. Farklı sektörlerde ve çalışma alanlarında örgütlenen toplulukların imece kültürümüzü geliştirerek sosyal ve ekonomik fayda yarattığı belirtilmektedir.

2.2. Uygulama Alanına/Çevresine Göre Kooperatifçilik

Kooperatifler ihtiyaca göre küçük bir bölgede küçük bir topluluk için kurulabilirken, ulusal ya da uluslararası boyutlara da ulaşabilmektedir. Bu nedenle farklı kooperatif sınıflandırmaları yapılmıştır. Kooperatifler; hizmet grubuna göre, faaliyet düzeyine göre, faaliyet alanına göre, üyelik şekline göre ve finansal yapısına göre ayrılmaktadır. Hizmet grubuna göre kooperatifler; çiftçi, tüketici balıkçı ve benzeri alanlarda belirli bir amaca hizmet etmeye yönelik örgütlenmektedir. Faaliyet düzeyine göre kooperatifler; yerel olabildikleri gibi bölgesel, ulusal ya da uluslararası bir örgüt yapısına sahip olabilmektedir. Faaliyet alanına göre kooperatifler; hizmet, pazarlama, satın alma ve benzeri sektörlerde örgütlenirken, üyelik şekline göre kooperatifler; kooperatiflerin ortaya çıkardığı birlikler, çok paydaşlı kooperatifler olmakla birlikte yerel, federal ya da merkezi örgütlenme yapısına sahip olabilmektedir. Finansal yapısına göre kooperatifler ise sermayeli ve sermayesiz kooperatifler olarak ayrılmaktadır (Rehber, 2011: 81-83).

2.2.1. Yerel Düzeyde Kooperatifçilik

Sürdürülebilir kalkınma amaçlarından 12. maddesinin alt bileşenleriyle birlikte kavramsal olarak “yerelde üret, yerelde tüket” mantığını benimsemesi, yerelin taşıdığı potansiyelin önemini vurgulamaktadır (UN, 2015). Küreselleşme ve dijitalleşmenin yarattığı yeni ekonomik düzenin yapısal sorunları dünyada çeşitli çözümler üretmeye çalışan dayanışma odaklı modellerin ortaya çıkmasına, var olanların ise çağa göre gelişmesine yol açmaktadır. Dayanışma üzerine kurulmuş bir ekonomik ortaklaşmanın öncelikle yerel olması gerektiği aktarılmaktadır. Benzer şekilde yerel kooperatifler kurulduğu yöredeki ortakların ekonomik ve sosyal ihtiyaçları doğrultusunda yerel ürün/hizmetlerin etrafında yapılanmaktadır (Aykaç, 2018: 223-224). Bireyin, çekirdek ailesinden başlayarak katmanlar halinde dışa açıldığı düşünüldüğünde belirli bir üretim faaliyetine dayalı yerel düzeyde örgütlenmenin önemi daha fazla görülmektedir.

Ülkemizde özellikle tarımsal kalkınma kooperatifleri yerel düzeyde örgütlenme modeline örnek gösterilmektedir. Örneğin; elma üretilen bir yörede kurulan kooperatifin buzhane, ilaç bayi, akaryakıt istasyonu, marangozhane gibi ortaklarının üretim ve pazarlama faaliyetlerinde kolaylaştırıcı olan ve fayda sağlayan işletmeleri bulunmaktadır. Böylece üreticiler bireysel olarak altından kalkamayacakları girdi maliyetleri karşısında dayanışma temelli örgütlenerek zorlaşan ekonomik koşullara direnmektedir.

Diğer yandan son dönemde ülkemizde yerel yönetim destekli kooperatif modeli oldukça yaygınlaşmaya başlamıştır. Başta kadın girişimi ve işletme kooperatifleri olmak üzere, üretim ve pazarlama, tüketim ve benzeri kooperatifler yerel yönetimler öncülüğünde kurularak faaliyet göstermeye çalışmaktadır. Ancak bu tür kooperatiflerin topluluk temelli olmaması, aidiyet kavramından uzak yapılması ve hiyerarşik yönetim anlayışı gibi faktörler başarı oranını düşürmektedir. Bu sebeple standart üretim ve evrensel pazarlama ilkeleri uygulanamamakta, dayanışma üzerine kurulması gereken örgütlenme modeli yerel yönetimin doğasında olan siyasi çekişmelere sahne olmaktadır.

Diğer yandan ülkemizde yerel düzeyde kooperatifçiliğe iyi örneklerden biri Hopa Tarımsal Kalkınma Kooperatifi'dir. Çay üretilen bir bölgede 1959 yılında kurulan kooperatif bugün 5000m² fabrikası, Kemalpaşa ve Hopa'da gayrimenkulleri ve kamyon ve benzeri araçları bulunan bir kooperatif işletmesine dönüşmüştür. Yaklaşık 40-50 kişiyi istihdam eden kooperatif, güçlü pazarlama ağı sayesinde ürünlerini çoğu şehirde satışa sunabilmektedir. Hopa Çay Kooperatifi üreticilere, özel sektör dışında bir alternatif sunmak istediğini belirtmektedir. Bu anlamda yerel düzeyde topluluk temelli örgütlenme modeline başarılı bir örnek olarak sunulmaktadır (Hopaçay, 2020). Buradan hareketle yerel düzeyde bir amaca yönelik örgütlenmenin klasik iktisadi sistemin içinde daha dirençli olduğu tespit edilmektedir.

Dünyada ise yerel kooperatiflerin oldukça yaygın olduğu bilinmektedir. Yerel üretici, tüketici ya da aynı sosyal amaca sahip paydaşlar tarafından kurulan kooperatifler farklı sektörlerde faaliyet göstermektedir. Örneğin; Brezilya'da kırsal alanda iyi örgütlenmiş kooperatifçilik hareketi bu bölgelerde yoksulluğun büyük oranda azalmasını sağlamıştır. İtalya'da üretici kooperatifleri parmesan peyniri üretiminin neredeyse %90'nını, Japonya'da su ürünleri kooperatifleri bu sektördeki üretimin %97'sini sağlamaktadır. Yine Japonya ve İspanya'da eğitim kooperatifleri bu konuda doğrudan okullarla etkin çalışmalar yaparken, İsveç'teki çocuk bakım kooperatifleri kadın istihdamında büyük rol oynamaktadır (Gülçubuk, 2018: 296). Kooperatifçilik tüm dünyada farklı örnekleriyle bireysel ve toplumsal sosyoekonomik gelişmeyi desteklemektedir.

Kooperatifler yerel düzeyde olduğu gibi ulusal düzeyde de benzer paydaşların ortak faydası adına örgütlenmektedir. Yerel kooperatiflerin başarısı katmanlar halinde büyüyerek ulusal düzeyde kooperatif örgütlenmelerine dönüşmekte ve ortaklarına daha profesyonel fayda sağlamak adına çalışmalar yapmaktadır.

2.2.2. Ulusal Düzeyde Kooperatifçilik

Üst örgütlenme olarak adlandırılan bu yapı aynı faaliyet alanında çalışan benzer kooperatiflerin bir araya gelerek oluşturdukları kooperatifler birliği, ulusal birlik, merkez birliği isimleriyle de bilinmektedir. Bu örgütlenme modelinde birim kooperatifler olarak tanımlanan görece yerel ve küçük kooperatiflerin kendi faaliyetlerinden ve yapılarından ödün vermeden, belirli sınırlamalarla, bir üst birliğe katılabildikleri aktarılmaktadır. Kooperatiflerde merkezi ya da federatif örgütlenme olarak literatüre geçtiği belirtilen bu yapı günümüzde ülkemizde ve dünyada oldukça yaygındır. Bu güç birliği kooperatiflerin sosyal yapısını bozmadan ekonomik merkezleşmeyi sağlayarak paydaşlara ticari anlamda daha fazla fayda getirmektedir. Ülkemizde bu yapıya örnek olarak Fiskobirlik, Trakyabirlik, Köy-

Koop, Tarım Kooperatifleri Merkez Birliği, Tariş ve benzeri kooperatif birlikleri örnek verilebilir (Mülayim, 1992). Yurtdışında da ulusal ölçekte örgütlenen ve farklı alanlarda hizmet veren kooperatifler bulunmaktadır.

İngiltere’de “Co-op” gıda, cenaze, hukuk ve sigorta konularında profesyonel hizmet sunmaktadır. 2022 yılında kooperatife üye olanların %45’inin 35 yaşın altında olduğu belirtilmiş ve bu durumun gelecekte örgütün lehine olacağı aktarılmıştır (Kendal-Ward, 2023). Genç nüfusun kooperatiflere ortak olması hem istihdam hem de toplumun gelişim safhaları adına oldukça önemli görülmektedir.

Nüfusun %80’inin en az bir kooperatif üyesi olduğu görülen Finlandiya’da ise 3000 kooperatif bulunmaktadır. Bu kooperatiflerin ulusal ölçekte en büyük hacimli olanı OP Financial Group olarak bilinen perakende bankacılık şirketidir (PellervoCoop, 2023). Bu anlamda kooperatif modelinin tüm dünyada özellikle finans sektöründe oldukça başarılı örnekleri gözlenmektedir.

Op Financial Group 16 OP kooperatif bankası, iştirakleri ve bağlı kuruluşlarından oluşmakta, yaklaşık 13.000 kişilik personeli ve 2 milyondan fazla ortak-müşteri yapısına sahip olduğu aktarılmaktadır (OP, 2023).

Amerika Birleşik Devletleri’nde kooperatifçilik uygulamaları yaygın olmakla birlikte National Cooperative Bank ismiyle bilinen ve ortaklarının sahip olduğu bir ulusal banka işletmesi bulunmaktadır. 2022 yılında yetersiz hizmet alan toplulukların ve kooperatiflerin genişleme girişimlerini desteklemek için 8 milyar dolar, düşük ve orta gelirli ailelere fayda sağlamak için 475 milyon dolarlık kredi-yatırım yaptığı belirtilmektedir (NBC, 2023). Ulusal kooperatiflerin ağı daha geniş olan bir dayanışmayı organize etmesinin, dezavantajlı bireylere ulaşmada daha etkin rol oynadığı görülmüştür.

Tüm bunlara ek olarak daha üst ölçekli uluslararası düzeyde kooperatifçilik hareketi de bulunmaktadır. Bu yapılanmalar yerel ve

ulusalı da kapsamaktadır. Yeni modeller üretilmesini sağlayan bu üst yapılar, kooperatifçiliğin durumu ve gelecek projeksiyonu ile ilgili yaptığı çalışmalarla kolektif iş birliğine bir örnek olarak gösterilmektedir.

2.2.3. Uluslararası Düzeyde Kooperatifçilik

International Cooperative Alliance (ICA), küresel ölçekte kooperatifleri birleştirme ve onlara hizmet etme misyonuyla hareket etmektedir. 1895 yılında kurulan, en eski sivil toplum kuruluşlarından biri olduğu belirtilmektedir. Kuruluş 1 milyar kişiyi temsil ettiği için dünyadaki en büyük kuruluşlardan biri olarak bilinmektedir. Uluslararası Kooperatif Birliği üyesi olan kooperatifler için bilgi, uzmanlık ve koordineli eylem için küresel bir ses ve forum sağlayan, dünya çapında yaklaşık 3 milyon olduğu tahmin edilen kooperatifleri temsil eden tepe organ olarak aktarılmaktadır. 107 ülkeden 310'dan fazla kuruluş Uluslararası Kooperatifler Birliğinin üyesi olarak kaydedilmiştir (ICA, 2018c). Bu anlamda ICA küresel kooperatifçiliğin çatısı olarak bilinmektedir.

ICA'nın tüm sektörlerden kooperatif üyeleri bulunmaktadır. Bunlar tarım, bankacılık, tüketici, balıkçılık, sağlık, barınma, sigorta ve endüstri ve hizmetler sektörlerinden uluslararası ve ulusal kooperatif kuruluşları olarak aktarılmaktadır. Bu sektörlerle ayrıca hizmet veren ve ICA'ya bağlı bir sektör kuruluşu olan CICOPA gibi alt yapılanmalarda bulunmaktadır. Ayrıca ICA dünyada kooperatifçiliğin yayılması ve var olan kooperatiflerin benzer değerlerle hareket etmesi için küresel kooperatifçilik ilkelerini belirlemiştir. Bunun yanında kooperatifçilik konusunda yaptığı yayın çalışmalarıyla da literatüre katkı sağlamaktadır (ICA, 2018c).

Kooperatifçilik uluslararası literatürde özel sektör ve kamudan farklı bir konumda algılanmaktadır. Bu nedenle üçüncü sektör olarak da tanımlanan kooperatifçilik ekonomik krizlerden az etkilenen, toplumun ve paydaşlarının sosyal gelişimlerine önem veren bir model olarak görülmektedir. Dünyada özellikle Avrupa ve

kuzey ülkelerinde yaygınlaşan kooperatifçilik uluslararası boyutlarda da hizmet veren hacimlere ulaşabilmektedir. Örneğin Avrupa Kooperatif Bankalar Birliği KOBİ'ler dâhil yaklaşık 150 milyon müşteri ve 4200 Avrupa kooperatif bankasına çeşitli hizmetler sunmaktadır (Gülçubuk, 2018: 294-296). Kooperatifçiliğin uluslararası örgütlenme kabiliyetini göstermesi, büyük kitleleri bir amaç etrafına birleştirebildiğini göstermektedir.

Bu bağlamda 1956 yılında kurulan Mondragon Corporacion Cooperativa işçi kooperatifinin bölgesinde lider ve İspanya'daki en büyük şirketlerden biri olduğu bilinmektedir. Günümüzde 95 ayrı kooperatiften, yaklaşık 80.000 kişiden ve 14 Ar-Ge merkezinden oluşan kuruluş, 37 ülkede 141 üretim tesisi, 53 ticari işletme ve 150'den fazla satış noktası ile dünya çapında faaliyet göstermektedir (Mondragon, 2023). Mondragon Kooperatifi tüm dünyada bir kooperatifçilik deneyimi olarak görülmektedir.

Tüm bunlara ek olarak çağımızın gerçekliği olan dijitalleşmenin yarattığı siber evrende reel hayatta olduğu gibi sosyal ya da ekonomik bir takım örgütlenmelerin ortaya çıkmaya başladığı deneyimlenmektedir. İnsanların kendi amaçları doğrultusunda niş topluluklar oluşturup dayanışma içinde olduğu gözlenmektedir. İnternetin oluşturduğu ağ toplumunun giderek yaygınlaşacağı göz önünde bulundurulduğunda, dijital dünyadaki örgütlenmelerin geleceğin dünyasında belirleyici bir rol üstleneceği belirtilebilir.

2.2.4. Dijital Dünyadaki Sosyo-Ekonomik Örgütlenme Biçimleri

İnsan sosyal bir varlıktır. Bu özelliğini yeni oluşan alanlarda da özellikle dijital dünyada da göstermektedir. Dijital dünya internetin icat edilmesinden günümüze gelerek büyümüş ve birey ve toplumun vaktinin büyük bir kısmını geçirdiği bir alan haline gelmiştir. Özellikle Covid-19 Pandemisi sırasında dijital dünya üzerinden örgütlenme ve iş yapma modelleri ivmesini artırmaya başlamış, sonrasında bu modellerin verimli olanları uygulanmaya devam etmiştir. Dijital dünya doğası gereği bu yapılanmalara uygun

bir uzam olarak görülmektedir. Teknolojik ilerlemeler arttıkça insanların çevrimiçi olma kolaylıkları da paralel olarak artmaktadır. Bu nedenle dijital dünyanın kamusal alanında hemen her niş konuda bir topluluk bulmak mümkündür. Özellikle benzer hedefleri olan bireylerin dijital dünyada bir araya gelerek toplumsal ve ekonomik kalkınma adına örgütlenme farkındalıklarının arttığı görülmektedir.

Ülkemizde “Avrupa Birliği Sivil Düşün” programının desteklediği “Dünyalar Dijital Topluluğu” bu örgütlenmelere güncel bir örnek olarak verilmektedir. Bu platformda benzer amaçlara sahip insanların dayanışma içinde olması adına gruplar kurulabilmekte, etkinlikler ve eğitimler yapılabilmektedir. Dünyalar Platformu:

“Ortaklıkları paylaştığınız topluluk üyeleriyle gruplar kurabilir, hem birlikte hem birbirinizden öğrenebilir, etkinlikler planlayabilir, harekete geçmek için yol planları yapabilirsiniz! Bir topluluğa dâhil olabilir ya da kendi topluluğunuzu kurmak için kolları sıvayabilirsiniz! Tartışma başlatabilir ya da süren tartışmalara katılıp yeni bakış açıları ve yöntemlerle buluşabilirsiniz! Etkinliklere katılıp uzmanlarla fikir alışverişinde bulunabilirsiniz! Tohumlarını attığınız fikir ve çalışmaları yeni insanlarla güç birliği içinde olgunlaştırabilirsiniz!” diyerek, dijital

dünyanın sınırsız imkanlarından faydalanmaları için katılımcılara çağrıda bulunmaktadır. Dünyalar dijital topluluğunun ülke çapında 1320 üyesi bulunmakta ve bu sayı giderek artmaktadır (SivilDüşün, 2023). Dünyalar Platformu sosyal dijital topluluklar kurulmasına ortam yaratan bir dijital kamusal alan yaratması bakımından ülkemizdeki önemli örneklerden biri olarak görülmektedir.

Diğer yandan dijital dünyada çok farklı örgütlenme modelleri olduğu bilinmektedir. Yazılım dünyasında örnekleri olan bu modellerin uzun yıllardır başarıyla sürdürüldüğü bilinmektedir. Örneğin Linux işletim sistemi kimseye ait değildir ve dünyanın her tarafından yazılımcıların verdiği katkıyla oluşmuştur. Bu anlamda dijital dünyada örgütlenen profesyoneller kendilerinin ve toplumun

kullanabileceği açık kaynak kodlu bir sistem geliştirmişlerdir (Surowiecki, 2018: 89). Linux bu yönüyle birbirinden fiziksel anlamda uzak olan insanların birlikte iş yapabilmesini kanıtlar niteliktedir.

Başka bir örneğin ise kitle kaynak yönetimi olarak çevrilebilecek “Crowdsourcing” kavramı olduğu belirtilmektedir. Çevrimiçi toplulukların kolay örgütlenip sosyal davranışlar sergileyerek ekonomik açıdan bir anlamı olan iş birlikleri yaptıkları bilinmektedir. Gelecekte bu modelin etkili olacağı düşünülmektedir. Howe: *“Dijital kabileler aynı anda birçok projeye odaklanabiliyor, hiç tanımadıkları insanlarla aynı anda ve sorunsuz işbirliği yapabiliyor (...)”* (Howe, 2010: 211) diye aktarmaktadır. Dijital iş birliği kapsamında küresel etki yaratan farklı örneklerde bulunmaktadır.

Wikipedia üzerinden şekillenen bir başka düşünceye göre ise, kitlelerin dijital medya ve teknoloji kullanılarak örgütlenmesi ve iş birliği yapması giderek kolaylaşmaktadır. *“Günümüzde birbiriyle bağlantı halindeki milyarlarca insan, bir zamanlar hayal bile edemediğimiz yollardan inovasyon, servet üretimi ve toplumsal gelişim çalışmalarına aktif katılım sergilemektedir”* (Tapscott & Williams, 2007: 11). Dijital dünyanın dayanışmayı kolaylaştırıcı rolü, bu alanda kooperatif modelleri yaratılmasına da olanak sağlayacak yapıda olması bakımından etkili olmaktadır.

Yeni yapılanmalara ek olarak ekonomi, kültür, ekoloji ve sosyal ilkeler üzerinden kendini tanımlayan Küresel Ekoköy Ağı (Global Ecovillage Network) dijital dünyada örgütlenen topluluklara başka bir örnek olarak verilmektedir. Bu ağ söz konusu ilkeler üzerinden bütüncül bir yaklaşımla dünya ile bağlantılı ama yerel topluluklarla yeni bir sistem oluşturmayı amaçlamaktadır. Küresel Ekoköy Ağı'nın kültürler, ülkeler ve kıtalar arasında bağlar yarattığı aktarılmaktadır. Ağ aynı zamanda dirençli toplumlar, kültürler yaratmak ve bu konuda stratejiler geliştirmek amacıyla dünya genelinde politika yapıcılar, hükümetler, STK'lar, akademisyenler,

girişimciler, aktivistler, topluluklar ve ekolojik düşünen bireyler arasında köprüler kuran bir ağ olarak tanımlanmaktadır (Ecovillage, 2015).

Bu bağlamda dijital dünyada ortaya çıkmaya başlayan farklı örgütlenme biçimlerinin gelişerek, çevrimiçi sürenin giderek artması, cihazların anlık bağlantı kapasitelerinin gelişmesi ve toplumun bunları kabul hızı da dikkate alınarak önümüzdeki yıllarda oldukça etkin olacağı düşünülmektedir. Tüm bu gelişmelerle bağlantılı olarak sosyoekonomik bir örgütlenme ve kalkınma modeli olan kooperatifçiliğe yeni nesil yaklaşımların olduğu görülmektedir.

2.3. Dünyadaki Yeni Nesil Kooperatifçilik Yaklaşımları

Ülkemizde ve dünyada giderek yaygınlaşan yeni nesil kooperatifçilik kavramı alanında kendine yer edinmeye başlamıştır. Diğer yandan kooperatifçilik özelinde bu kavramın henüz net bir tanımı olmadığı buna ek olarak farklı yaklaşımların kendilerini yeni nesil kooperatif olarak adlandırdığı tespit edilmektedir.

Dönüşen dünyada hemen her sektör çağa ayak uydurmak için çaba göstermektedir. Bu nedenle yerel düzeyden uluslararası düzeye faaliyet gösteren bazı kooperatifler çok paydaşlı olarak, çalışmalarına inovasyonlar katarak, yeni örgütlenme modelleri deneyerek bu hızlı paradigma değişimine uyum sağlamak için çaba göstermektedir. Uyum sağlama çabaları yeni alanların açılmasını sağlarken geleneksel kooperatifçiliğin yetersiz kaldığı alanlarda hem toplumsal hem de yasal bazı değişiklikler olması için baskı yaratmaktadır (Gonzalez, 2017). Oluşmaya başlayan bu zorunlu değişim baskısı tüm dünyayı kapsayan katılımcı yeni kooperatiflerin oluşmasına da sebebiyet vermektedir.

Son yıllarda göze çarpan ve yeni nesil olarak adlandırılan kooperatif uygulamalarından biri Finlandiya merkezli Citizen Network Osk'dur. Osk Fince'de kooperatif anlamına gelmektedir. Bu yeni yapı dünyanın dört bir yanındaki insanları ve grupları bir araya getirerek ortak sorunlara birlikte çözüm bulmalarını

sağlamak amacıyla kurulmuştur. Kooperatifin başkanlığını yürüten Dr. Simon Duffy, aktif vatandaşlar topluluğunu desteklemek ve herkesin önemli olduğu bir dünya yaratmak için sürdürülebilir bir temel oluşturmak üzere bir araya gelen Avustralya, Birleşik Krallık ve Avrupa anakarısından 12 kurucu üye kuruluşla kooperatifin faaliyetlerine başladığını belirtmektedir (Harvey, 2022).

Teknolojinin dönüştürücü gücünü ve insanlara hizmet etme potansiyelini kullanan Citizen Network Osk'a bireysel, topluluk ya da kooperatif olarak çevrimiçi üye olunabilmektedir. Aynı zamanda yine çevrimiçi olarak kooperatife bağış yapılabilmektedir (CitizenNetwork, 2022). Dijital ortamda odaklı yaklaşması ve bu yolla küresel ölçekte üye kabul etmesi bu kooperatifi kendi alanında oldukça farklı bir yere koymaktadır. Bu bağlamda teknolojiyi kullanması bakımından yeni nesil kooperatifçiliğin en iyi örneklerinden biri olarak görülmektedir.

Diğer yandan artık internetin bir anlamda paylaşmak kelimesini de kapsadığını belirten Scholz, dijital tabanlı olan ve paylaşım ekonomisi olarak adlandırılan yeni sistemi aslında uzun süredir başarılı şekilde uygulanan kooperatif ekonomisinin içerdiği bir kavram olarak aktarmaktadır. Örneğin; Teknoloji tabanlı Loconomics Cooperative'in, yerel ekonomiyi güçlendirmek amacıyla paydaşlarının işlerini büyütmeleri ve pazar ağlarına aracısız bağlanmaları için konuyla ilgili yerel uzmanların web ve mobil uygulama üzerinden hizmet sağladığı bir platform kooperatifi olarak yapılandırıldığı belirtilmektedir (Scholz & Schneider, 2016).

Başka bir yeni nesil kooperatif olan Coopify; düşük gelirli kooperatif üyelerini ve girişimcileri teknolojinin gücüyle güçlendirmek ve onlara yardımcı olmak amacıyla kurulmuştur. FairCoop ise post-kapitalist toplum için eksiksiz bir ekonomik ekosistem inşa etmek amacıyla bireylere, topluluklara, kooperatiflere ve sosyal şirketlere birbirleriyle ve sosyal değişim yaratmayı amaçlayan herkesle bağlantı kurmak adına araçlar sunarak faaliyetlerini gerçekleştirmektedir (a.g.e., 2016).

Bu örneklere ek olarak içerik üretmelerinde paydaşlarına yardımcı olan Member's Media, Ltd. Cooperative, New York'da sivil, kültürel ve kooperatif kullanımı için kalıcı olarak uygun fiyatlı alan sağlamak amacıyla kurulan NYC Real Estate Investment Cooperative, yaratıcı projeleri finanse etmek için kurulan Snowdrift.coop gibi örnekler yeni nesil kooperatifçiliğin farklı sektörlerdeki uygulamaları olarak karşımıza çıkmaktadır (a.g.e., 2016).

Diğer yandan çok paydaşlı kooperatifçilik uygulamaları da yine yeni nesil kooperatifçilik kavramı içerisinde değerlendirilmektedir. Piyasa ekonomisine alternatif olabileceği düşünülen çok paydaşlı kooperatif modeli dünyada başarılı örnekleri bulunan bir model olarak aktarılmaktadır. Ortakları arasında üreticiler, restoranlar, yemek şirketleri ve kamu kuruluşlarının bulunduğu Manchester Veg People kooperatifinin yerel gıda zinciri oluşturmak amacıyla kurulmuş çok paydaşlı bir kooperatif olduğu belirtilmektedir (Nizam, 2021: 51-63).

Başka bir başarılı örneğin İspanya'da bulunan Actyva Kooperatifi olduğu aktarılmaktadır. Paydaşları arasında profesyoneller, danışmanlar, tüketiciler ve gönüllülerin bulunduğu kooperatifin yerel ve sürdürülebilir tarım yöntemleriyle alternatif bir ekonomi yaratmayı amaçladığı görülmektedir. Belirli bir konuda kurulmuş olan geleneksel kooperatiflerin aksine çok paydaşlı kooperatiflerin yapısı gereği birden fazla topluluk, çevre ve sosyal ağı organize etme becerisi bulunan bir model olduğu aktarılmaktadır (a.g.e., 2021: 51-63). Örneklerde görüldüğü üzere yeni nesil kooperatifçilik kavramı teknoloji tabanlı örgütlenmeler için kullanılmasının yanında, sosyal ya da çok paydaşlı kooperatifler için de kullanılmaktadır.

Yeni nesil kavramı ile ilgili küresel boyutta oluşan tabloda henüz bir netlik görülmemiştir. Ancak teknolojiyi aktif kullanan, dijital örgütlenmeye müsaade eden ve çok farklı toplulukları paydaş haline getirebilen yani tartışılan niş kavramları rafine ederek yeni

bir örgütlenme modeli oluşturan kooperatifçiliğin dünya genelinde geleceğin sosyal ve iktisadi kalkınmasında önemli rol oynayacağı öngörülmektedir.

2.4. Türkiye’de “Yeni Nesil Kooperatifçilik” Yaklaşımları

Yurtdışında olduğu gibi ülkemizde de yeni nesil kooperatifçilik uygulamaları bulunduğu bilinmektedir. Ancak dünya ile benzer şekilde yeni nesil kavramı ile ilgili bir takım belirsizlikler olduğu görülmektedir. Teknolojik gelişmelere etkin adaptasyon sağlayan kooperatifler yeni nesil olarak adlandırıldığı gibi sosyal dayanışma konusunda çalışan kooperatifler de aynı kavramla bağdaştırılmaktadır.

Özellikle teknolojiyi kullanması anlamında Albatros Bilişim Kooperatifinin ülkemizde kendi alanında öncü bir örgütlenme yapısı olduğu belirtilmektedir. Bu kooperatifin yatay hiyerarşiyi benimsediği aktarılmaktadır. Diğer kooperatiflerle de dayanışma içinde olan Albatros Bilişim Kooperatifinin geliştirdiği yazılımlarla yerel örgütlenmelere de destek olduğu belirtilmektedir (Gire, 2021: 39-41).

Albatros Bilişim Kooperatifi ilkeleri: *“Kooperatifleşme, dayanışma, kolektif işleyiş, yatay hiyerarşi, merkeziyetsizlik, adil gelir paylaşımı, konsensüs, eşitlik”* olarak belirlenmiştir. Aynı zamanda *“Bilgi, emek, zaman... Bunları örgütlenmeyle ve dayanışmayla yoğurduğumuzda ortaya yeni düzenin filizleri çıkacak. Üreten bizsek kararı verenin de kazananın da bizim olmamız gerektiğini düşünüyoruz”* anlayışıyla faaliyet gösterdiklerini belirtmişlerdir (Albatros Bilişim Kooperatifi Girişimi, 2023). Dijital yetkinliklerini toplumsal faydaya döndürmek adına örgütlendikleri görülen Albatros Bilişim Kooperatifi, benimsediği değerler ve ilkeler özelinde kooperatifçilik felsefesiyle teknolojik gelişmeleri harmanladığı görülmektedir.

Ülkemizde yeni bir bakış açısıyla faaliyetlerde bulunan diğer bir kooperatif ise Genç İşçi Kooperatifi’dir. Kendilerini yeni nesil kooperatif olarak tanımlayan Genç İşçi Koop 2015 yılında İzmir’de

kurulmuş ICA gençlik ağı tam üyesi olmuş bir sosyal kooperatiftir. Kooperatif faaliyetlerini: “1. Sosyal dayanışma ekonomisi bileşenlerinin ve özellikle kooperatiflerin kapasitesini geliştirmek, 2. Kooperatifçilik konusunda bilgi ve farkındalık kazandırmak, 3. Faaliyetlerin icrası yoluyla ortaklarımızın insan onuruna yaraşır iş ve geçim kaynaklarına erişimini artırmak” olarak 3 ana amaç altında tanımlamaktadır. Genç İşi Kooperatif “patronsuz, eşit işe eşit ücret, adil paylaşım, yetkin kadro, kolektif ve katılımcı, birlikte öğrenerek” bakış açılarıyla faaliyetlerini sürdürmektedir (GençİşiKooperatif, 2015). Genç İşi Koop’un üyelerinin nitelikleri ve uzmanlıkları sayesinde kendi alanlarında yaptıkları eğitim çalışmalarının hem bireylerin hem de kooperatiflerin gelişimine katkı sunduğu görülmüştür.

Diğer yandan Genç İşi Kooperatifi, Türkiye Milli Kooperatifler Birliği ve İtalya Ulusal Kooperatifler ve Mütüeller Birliği Legacoop’un uluslararası kalkınma işbirliği teşkilatı Haliéus ortaklığında, AB desteğiyle, “Yeni Nesil Kooperatifler Ağı” eyleminin (NewGenCoop, 2021) yürütücülerinden biri olduğu bilinmektedir. Ayrıca yine aynı proje kapsamında Türkiye’de bu ağa katılan ve kendilerini yeni nesil kooperatif olarak tanımlayan örgütlenmelerde bulunmaktadır.

Yeni nesil kavramının ülkemizde kooperatifçilik alanında henüz tam anlamıyla netlik kazanmadığı görülmektedir. Geleneksel kooperatifçilik yapısını koruyan örgütlenmelerin dijital dünyada var olması yeni nesil kapsamında tanımlanırken, sosyal dayanışma ilkesiyle hareket eden kooperatifler de yeni nesil olarak adlandırılmaktadır. Ancak küresel ölçekte sadece dijital altyapılı farklı kooperatif modelleri ortaya çıkmaya başlamıştır. Yeni nesil kavramı çoğu sektörde ileri teknolojik altyapıları kullanarak oluşturulan iş modelleri için kullanılmaktadır. Bu nedenle “yeni nesil kooperatifçilik” kavramının tanımının bu kapsamda düşünülmesi gerekmektedir.

3. Dijital Medya Tabanlı Yeni Nesil Kooperatifçilik Yaklaşımı: Koop 4.0

Uluslararası Kooperatif Birliği Avrupa Başkan Yardımcısı Ana Aguirre'nin aktarımına göre hemen her sektörde olduğu gibi kooperatifçilik alanında da bir kuşak değişimine ihtiyaç olduğu görülmektedir. Bu anlamda gençlerin bakış açılarının çıkarıcı kapitalist modellere karşı üretilen alternatiflerle uyumlu olduğu aktarılmaktadır. Aguirre'ye göre yeni neslin değerleri ve hayallerinin kooperatif değerleriyle birebir uyumlu olduğu görülmektedir. Ek olarak Sürdürülebilir Kalkınma Hedefleri ve 2030 gündemi dikkate alındığında sosyal adalet, istihdam, kişisel ve sosyal gelişim ve yerel topluluklara yönelik kaygılar bize bir kez daha kooperatif modelinin öne çıkması gerektiğini göstermektedir (ICA, 2021). Özellikle gençlerin içinde bulunduğumuz çağın teknolojik gelişmelerini çok yakından takip ettiği düşünüldüğünde, kooperatifçiliğin yeni çağa uyum göstermesi gerekmektedir.

Bu bağlamda yeni nesil kooperatifçiliğin; Sanayi 4.0 alt bileşenlerini kullanan, bilgi toplumu normlarına uygun, gelecek projeksiyon-larından faydalanıp ona göre pozisyon alan, çok paydaşlı ve mekan sınırlamasından arı bir yapıda olması gerekmektedir. Özellikle yeni kuşağın dijital teknolojiler ve internet ile büyümesi fiziksel ortamlarda sosyalleşmelerini ve örgütlenmelerini zorlaştır-maktadır. Artan bireyselleşmenin dayanışma kültürünü yok etmeye başladığı düşünülmektedir. Buna ek olarak dünyadaki iktisadi sistemin bir dönüşüme ihtiyacı olduğu belirtilmektedir. Dayanışma ve iş birliği üzerinde büyüyen kooperatifçiliğin de bu dönüşümün ana aksı olacağı aktarılmaktadır (Nadeau & Nadeau, 2016). Bu nedenle yeni kuşağı da kapsayan yani dijital teknolojileri ve dijital medyayı temel alan, Sanayi 4.0 ile bütünleşik yeni bir kooperatifçilik anlayışı gerekmektedir.

3.1. Dijital Medyada Sosyoekonomik Örgütlenme Sorunu?

Olgunlaşan yeni dijital ekonomik sistemde kapitalizmin temelleri olarak görülen mülkiyet hakkı, girişimcilik serbestliği ve piyasa

araçlarının genel hatlarıyla korunduğu görünmektedir. Bilişim teknolojilerinin gelişmesiyle kendine yeni alanlar açan kapitalizmin siber uzayın gelişmesiyle birlikte o alana da sirayet etmeye başladığı görülmüştür. Sanayi 4.0 altında tanımlanan teknolojik gelişmelerin de dijital kapitalizmin kapsamını genişletmesi beklenmektedir. Beşinci nesil bilgi ve iletişim teknolojilerinin toplum yaşamına getireceği yenilikler sonrasında bugün hayatın her alanında gördüğümüz dijitalleşmenin bu anlamda boyut değiştirmesi beklenmektedir (Akgül, 2021: 113-116). Değişen süreçler neticesinde klasik kapitalizmin içinde de bulunan emek temelli örgütlenme yapılarının oluşacağı öngörülmektedir. Dijital toplulukların giderek çoğalması söz konusu örgütlenme oluşumlarının emarelerini göstermektedir.

Dijital medyanın hemen her niş konuda kolayca topluluk oluşumuna izin veren bir yapıda olduğu bilinmektedir. Bu topluluklar o konuyla ilgili sınırsız bilgi paylaşımına olanak sağlamaktadır. Ancak bu mecrada sürdürülebilir bir dayanışma ekonomisinin yaratılması konusunda sorunlar olduğu görülmektedir. İnternet ve dijital teknolojiler doğaları gereği insanlar arasındaki iş birliği süreçlerini desteklemektedir. Dijital medya üzerinden toplanan yardımlar, acil bilgi paylaşımları, afetlerde dayanışma süreçleri ve benzeri örgütlenme biçimleri, dijital dünyada gerçekleşen kitlesel örgütlenmelere örnek verilebilir. Kitleler yoğun bağları olmayan, kısa süreliğine bir amaç için toplanan ve sonra dağılıp işlevini yitiren yapılar olarak bilinmektedir. Bu bağlamda dijital medya tabanlı örgütlenmelerin çoğunlukla süreklilik bakımından problemlili olduğu görülmektedir.

Dijital medyada sürdürülebilir, sosyoekonomik refahı önceleyen, iş birliği ve dayanışmayı temel alan bir örgüt yapısıyla çok az karşılaşmaktadır. Özellikle gençler arasında yoğun kullanılan dijital medyanın bu kuşaklarda yabancılaşma ve bireyselleşmeyi artırdığı diğer yandan sınıf bilincini azalttığı bilinmektedir. Bu konuda Guy Standing: *"(...) küreselleşmenin ulusal sınıf yapılarının parçalanmasına yol açtığını söylemek mümkün. Eşitsizliklerin arttığı dünyada daha esnek bir emek piyasasına gidilirken, sınıf ortadan kaybolmadı. Daha ziyade,*

parçalı bir küresel sınıf görüntüsü ortaya çıktı” diye aktarmaktadır (Standing, 2014: 21). Gençlerin dayanışma kapsamında örgüt bilinçinin oluşmaması bu kuşak arasında kooperatif modelinin benimsenmesini güçleştirmektedir.

Güvencesiz ve aidiyet hissetmeyen bu bireylerin ülkemizde ve dünyada oldukça arttığı belirtilmektedir. Bu nedenle özellikle genç kuşak arasında kariyer planı olmayan, herhangi bir iş örgütüyle ya da sendikayla bağı bulunmayan, oturaklı bir toplumsal kimlik ve hafızadan yoksun bireylerin sayısının arttığı görülmektedir. Prekarya olarak da adlandırılan söz konusu bu bireyler, kendilerini gelir sürekli-liği olmayan bir sistemin içinde bulmaktadır (Standing, 2014: 29). Dijital sistemin veri ve etkileşim üzerine kurulu dijital ekonominin en büyük gelir kaynağı olduğu gerçeğine rağmen bu gençler sistemden negatif anlamda etkilenmektedirler.

Ağırlık olarak paylaşım ekonomisi adı altında dijital platformlar üzerinden sürdürülen geçici işlerde çalışan bu çoğunluk, hiyerarşik bir emek sömürme düzeniyle karşı karşıya kalmaktadır. (Scholz & Schneider, 2016: 20-28). Belki de bir paradoks olarak güvencesiz hisseden kişiler yine hiyerarşik ve otoriter yapılar ve yönetimlerden medet ummaktadır. Bu anlamda sistem içinde bulunan kişilerin emekleriyle yaratılan sermayenin adaletli şekilde dağıtılmaması yine bu sistem içinde bulunan kişilerin süreklilik arz eden emek sömürüsüne maruz kalmalarına neden olmaktadır.

Günümüzde diğer yandan genç kuşak odaklı, çağın teknolojik donatılarına sahip, dayanışmayı bir değer olarak benimsemiş, toplum ve doğa temelli, yeni küresel ticari ekosistemi anlayan, sürdürülebilir ve etkin bir girişimcilik modeli görülmemektedir. Bu nedenle oluşan boşlukta sermaye tekelleşmekte ve ortaya çıkan tabloda toplumu, doğayı ve emeği kullanarak refah seviyesinin artması sağlanamamaktadır.

Sanayi 4.0 uygulamalarının dünyaya yayıldığı günümüzde bu gelişmelere paralel olarak yerel, bölgesel ve küresel kalkınmayı destekleyecek model arayışları sürmektedir. Günümüzde sosyo-

ekonomik kalkınmanın oluşması için farklı sektörlerin iş birliği yapmasının zorunlu olduğu bilinmektedir. Tek başına tarım, sanayi, teknoloji ya da turizm gibi sektörler, küresel rekabetin yoğunlaştığı dünyada söz konusu kalkınmanın yükünü taşımakta zorlanmaktadır. Dayanışma ekonomisi kapsamında farklı paydaşların bir arada olabildiği ve Sanayi 4.0 teknolojilerinin etkin kullanıldığı modellerin geliştirilmesi gerekmektedir.

Birleşmiş Milletler'e göre, günümüz genç nüfusunun yaklaşık %90'ı gelişmekte olan ülkelerde yaşamakta ve nüfusun önemli bir bölümünü oluşturmaktadır. Uluslararası Kooperatif Birliği'nin (ICA) gençlerin kooperatif örgütlerine katılımlarıyla ilgili sorunları tespit etmek amacıyla 20 ülkeden 420 genç ile yaptığı görüşmeler üzerine kurgulanan "Gençler ve Kooperatifler: Mükemmel Bir Eşleşme mi? (Young People and Cooperatives: A perfect match?) isimli raporunda konuyla ilgili bir takım tespitlerde bulunulmuştur. Raporda süregelen ekonomik sistemin, gençlerin istihdam ve kariyer konusunda yaşadığı sıkıntıları derinleştirdiği ve sosyoekonomik olarak örgütlenme sorunu yaşayan gençlerin kooperatifçilik modeliyle desteklenerek yeni alternatifler üretilebileceği aktarılmaktadır (ICA, 2021).

3.2.Yeni Bir Kooperatifçilik Uygulama Yaklaşımı Olarak Koop 4.0 Yapılanması

Günümüzde dijitalleşmenin de etkilediği küresel ekonomi, sektör ekosistemleri arasında iş birliği yapılmasını zorunlu kılmaktadır. Çağın doğası gereği dijital ve fiziksel birçok uzmanlık alanının olduğu bu dönemde, geleneksel kooperatif örgütlenmesine farklı paydaşlar ve teknolojik yenilikler eklenmeli ve bunları barındıran yeni bir örgütlenme modeli oluşturulmalıdır.

Koop 4.0 olarak adlandırabileceğimiz bu yeni kooperatifçilik modeli Sanayi 4.0'ın getirdiği yeniliklerden en yüksek düzeyde faydalanan sürekli gelişen sosyoekonomik bir örgütlenme yaklaşımı olmakla birlikte, dijital medyanın ağ kurma gücünü temel alan bir kurgusal yapıya dahil olmalıdır. Bu yeni yaklaşımla oluşacak iş bir-

liği modeli, bir sorun olarak tespit edilen dijital medyada oluşan süreklilik arz etmeyen kitlesel örgütlenmeleri, belirli bir amaç etrafında kooperatifçilik değerlerini temel alarak yeniden tanımlayacak ve sürdürülebilirlik seviyesi yüksek bir model olacaktır.

Genç kuşak arasında daha hızlı benimsenen dijital kültür düşünlüğünde Koop 4.0 yaklaşımı dijital dünyanın özelliklerinden fay-dalanmalıdır. Söz konusu kuşağın örgütlenme kapasitelerinin geliş-mesi yine dijital medyada uygulanan bir takım yöntemlerin Koop 4.0 yaklaşımına entegre edilmesini gerekli kılmaktadır. Bu özel-liklerin başında oyunlaştırma disiplini gelmektedir. Ercan Altuğ Yılmaz'ın Niels van der Linden'den aktarımına göre: *“Oyunlaştırma gerçek hayattaki motivasyonel problemleri oyun tasarım teknikleri ile katılımcılarda uzun vadeli davranış değişikliği hedefleyerek çözen yaklaşımdır”* (Yılmaz, 2022: 19). Davranışsal değişikliği yaratmanın zorlukları göz önüne alındığında dijital medya tabanlı oyunlaştırma tekniklerinin kooperatif değerleriyle ilintili olacak şekilde uygulan-ması; gençlerin oyun oynarken sosyoekonomik olarak örgütlenme-lerini ya da kooperatif bilincini benimsemelerini sağlayacaktır. Gençler arasında sosyal ve ekonomik fayda üreten topluluklara katılımın az olması sorunu, motive edici ve özendirici yöntemlerin uygulanması için sebep yaratmaktadır. Bu nedenle gençlerin Koop 4.0 yaklaşımını benimseyen kooperatif örgütlerine daha kolay katıl-ması adına dijital medyada tasarlanan oyunlaştırma süreçlerinin kullanılması gerekmektedir.

Gençlerin kooperatiflere katılımı sağlandığında elde edilecek kazançlar Uluslararası Kooperatifler Birliğinin kooperatifler ve gençler özelinde yayınladığı raporda görülmektedir. Rapora göre yeni becerilere sahip olan genç kuşak kooperatif yapısına; *“gelişmiş yaratıcılık, yenilikçilik ve problem çözme, girişimci düşüncede bir artış, yeni çalışma yöntemleri ve riske karşı farklı bir tutum sergileme”* gibi pozitif etkileşim sağlayacaktır (ICA, 2021). Böylece giderek çoğalan güvencesiz bireylerin kolayca katılabilecekleri ve söz sahibi olabilecekleri topluluklar içinde

sosyoekonomik fayda üreterek dayanışma ilkesiyle refaha ulaşacakları bir model oluşacaktır. Genç prekaryal sınıfın örgütlenme sorununu dijital medya-nın kolaylaştırıcı gücünü kullanarak aşacak olan Koop 4.0 yaklaşımı, insanın var olmasından bugüne engelleri aşmak adına sürdür-düğü iş birliği yöntemini yeni çağa uyumlu hale getirecektir. Dijital kültürün sonucu olarak güvencesiz ve aidiyetsiz hisseden toplum, böylece dayanışma içinde kimsenin geride kalmadığı alternatif bir model etrafında birleşmiş olacaktır.

Bu minvalde yeni nesil kooperatifçilik yaklaşımı Koop 4.0'ın teorik yapılanması etokrasi temelli olmalıdır. Etokrasi; liyakat ve sosyal faydayı önceleyen, güçlü etik değerler üzerine kurulu, verimlilik ve sosyal adalet ilkesiyle hareket eden bir sistemdir. Teknolojiyi, sosyal adaleti, etiği ve liyakati en iyi şekilde kullanmak, etokrasinin önde gelen ilkelerindedir. Sanayi 4.0 teknolojilerinin ve dijital kültür bileşenlerinin bu sistemin gelişmesinde önemli rol oynaması beklenmektedir (Ethoplasin, 2020). Bu değerler dizisi genel olarak kooperatifçiliğin felsefi yapısıyla uyumaktadır. Ek olarak küresel ölçekte çoklu krizler çağı olarak adlandırılan bir dönemden geçmekte olan toplumda, etokratik toplulukların katı hiyerarşik yapılara göre daha esnek olduğu ve daha hızlı çözüm ürettiği görülmektedir. Bu yaklaşım sayesinde sermaye dağılımındaki eşit-sizliğin ve emek sömürsünün de önüne geçilmiş olunacaktır.

Koop 4.0'ın içinde olması gereken ve ülkemize uyarlandığında başarılı olması beklenen bir diğer sistem de "kooperatif destek modülüdür". Bu modül tüm dünyadan kullanıcıların katılımına açık bir fonlama sistemi olarak tasarlanmaktadır. Sistemin içine dâhil olan kooperatifler hayata geçirmek istedikleri projelerini proje döngüsü yönetimine uygun şekilde oluşturacaktır. Bu projeler ve kooperatif tanıtım künyeleri özel kurulacak bir web sitesinde yayınlanacaktır. Bağışçılar bu siteye girerek beğendikleri projeleri fonlayabileceklerdir. Böylece kooperatifler proje temelli çalışma sistemini benimseyip kapasitelerini geliştirirken, gereken

bütçeyi de belirli bir sürede geri ödemek üzere elde edebileceklerdir. Proje bitiminde kooperatifler tarafından geri ödenen para bir havuzda toplanarak yeniden farklı bir kooperatifin projesi için kullanılabilir. Böylece oluşan döngüsel fon sistemi kooperatiflerin hem dünya trendlerini takip etmelerinde rol oynayacak, hem de sorunlara proje temelli yaklaşım sağlamalarını destekleyerek gelişmelerine önemli katkılar sağlayacaktır. Böylece çok paydaşlı, teknolojiyi etkin kullanan, çevrimiçi, Sanayi 4.0 alt bileşenleriyle uyumlu ve yerelden küresel kapsayıcı olan bir örgütlenme modeli ortaya konmuş olunacaktır.

Bilgi toplumunun yarattığı yeni çoklu uzmanlıklar özellikle genç kuşak arasında gittikçe gelişmektedir. Disiplinler arası düşünebilme ve iş yapabilme becerisi, oluşan yeni toplumun belirgin özellikleri arasında yer almaktadır. Ayrıca bilgi toplumunda ortaya çıkan başka bir özellik ise, bireyin toplum ve çevre konusunda daha hassas hale gelmesidir. Donanım olarak kendilerini geliştiren bireyler hiyerarşik yapılarda olmak yerine, daha eşit, uzmanlık-larına saygı duyulan yatay hiyerarşiye sahip yapıları tercih etmektedir. Ancak bahsedildiği üzere küresel yapı çoğunluğa bu fırsatı sunmamaktadır. Bu nedenle Koop 4.0 yaklaşımı; toplumu ve doğayı bireysel çıkar temelli kullanarak sermayeyi tek elde topla-yan ve bunu paylaşım ekonomisi altında pazarlayan bakış açısına karşı, dijital teknoloji tabanlı iş birliği, sürdürülebilirlik, refah, sos-yal adalet, dayanışma, fayda gibi değerler dizisi oluşturan bir döngü olarak tasarlanmıştır.

Şekil 1 sermayeyi tekelleştiren, klasik hiyerarşiye sahip, doğa ve toplumu sadece hammadde ve emek olarak gören sistemi görselleştirmektedir. Bu sistemde sermaye yani ekonomik güç en tepedeki sayıca az kişide toplanmaktadır.

Klasik lider etrafında yoğunlaşan sistemin aksine, Koop 4.0 yaklaşımı lideri değil topluluğu önceleyerek sosyoekonomik kalkınmayı hedeflemektedir. Diğer yandan günümüzdeki küresel rekabet ortamında ayakta kalmak adına katma değer yaratan, sosyal fayda üreten, dijital pazarlama ve markalaşma pratiklerini uygulayan yaklaşımlar çok daha fazla benimsenmektedir. Gençlerin aktif katılımını önemseyen ve önceleyen Koop 4.0 yaklaşımı, önümüzdeki yıllarda krizlerle boğuşacağı öngörülen küresel iktisadi sistemin içinde dijital medya tabanlı yeni nesil örgütlenme biçimi olarak, krizler karşısında kendini kanıtlamış olan kooperatifçilik alanında yeni bir alternatif yaratmaktadır. Koop 4.0; çevreci, sürdürülebilir ve toplumsal dayanışma odaklı olmasının yanında, insan onuruna yakışan istihdamı sağlamasıyla, hem bireyin hem de toplumun refahını artıracak açılımları ortaya koyabilmektedir.

Sonuç

İnsanlığın var olmasından bugüne süregelen bireyler ve topluluklar arası iş birliği olgusu, medeniyetin aştığı kritik engellerde çoğu kez belirleyici bir faktör olmuştur. Keza içinde bulunduğumuz ve bir yanıla dijital olarak inşa ettiğimiz yeni uygarlığın mihenk taşlarından en önemlisi yine iş birliği ve dayanışma olgusudur.

Dijital sistem ve kültürün yarattığı konfor alanlarında, çok yönlü ve çeşitlilikte sosyal ve ekonomik sorunlar oluşmaktadır. Bu sorunların başlıca sebeplerinden biri de teknolojinin oluşturduğu bireyselleşme faktörüyle beraber iş birliği süreçlerinin dijital dünyaya kaymaya başlamasıdır. Bir geçiş süreci olarak tanımlanabilecek bu duruma yönelik dijital tabanlı oluşturulan yeni yaklaşımlar, fiziksel hayatta olanların yansımaları olmakla birlikte, gelir adaletsizliğinden sosyal sorunlara, ekonomik tekelleşmeden güvencesizliğe kadar birçok farklı bireysel ve toplumsal soruna cevap aramaktadır.

Krizler çağı olarak da adlandırılan bu dönemin sorunlarına çözüm önerilerinden biri de kooperatifçiliktir. Ancak bahsedilen

dijital kültürün baskın hale gelmesi yeni kooperatifçilik modellerinin oluşturulmasını gerekli kılmaktadır. Bu anlamda çalışmamızda önerilen Koop 4.0 yaklaşımının hem ilgili literatüre katkı sağlaması, hem de getirdiği yenilikçi çözümlerle yeni nesil örgütlenme biçimi olarak özgün bir modele dönüşmesi hedeflenmektedir.

Krizler çağında dirençli bir yapı oluşturmak adına çok paydaşlı, katılımcı, yatay hiyerarşiyi benimseyen, dayanışma ekonomisini temel alan, etokratik ilkelere sahip, farklı uzmanların bir arada fayda üretebildiği, mekandan bağımsız dijital üyeliğe açık bir yaklaşım olarak tanımlanabilecek Koop 4.0; gelecek yılların baskın sosyoekonomik kalkınma modeli olarak görülen kooperatifçiliğin dönüşümünde önemli bir referans zemini olarak konumlanmaktadır.

Kaynakça

- Akçay, V. H., & Ünlüönen, M. B. (2020). Türkiye’de Yeni Nesil Kooperatif Olarak Nitelendirilen Sosyal Kooperatiflerin Geleneksel ve Yeni Nesil Kooperatiflerle Kıyaslaması ve Swot Analizi. *Üçüncü Sektör Sosyal Ekonomi Dergisi*, 2684-2703.
- Akgül, B. (2021). *Dijital Medya’nın Ekonomi Politikası*. Ankara: Akademisyen Kitabevi.
- AlbatrosBilişimKooperatifiGirişimi. (2023). *Manifestomuz*. albatros.coop: <https://albatros.coop/manifesto/> adresinden alındı (erişim: 07.06.2023)
- Arslan, C. (2019). "Ahlat Şehri Kent Dokusu ve Eski Eserleri". *KARE-Uluslararası Edebiyat, Tarih ve Düşünce Dergisi*, 1-21.
- Aykaç, A. (2018). *Dayanışma Ekonomileri Üretim ve Bölüşme Alternatif Yaklaşımlar*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Aysu, A. (2019). *Kooperatifler*. İstanbul: Yeni İnsan Yayınevi.

- Buckingham, D. (2007). Digital Media Literacies: rethinking media education in the age of the Internet. *Research in Comparative and International Education*, 1(2), s. 43-55.
- Canan, S., & Acungil, M. (2020). *Dijital Gelecekte İnsan Kalmak*. İstanbul: Tuti Kitap.
- Castells, M. (2020). *İnternet Galaksisi*. (T. A. Taşdemir, Çev) Ankara: Phoneix Yayınevi .
- CitizenNetwork. (2022). Join. Citizen Network: <https://citizen-network.org/join> adresinden alındı (erişim: 07.06.2023)
- Çağlak, E., & Çalık Bağlama, M., & Mısırlıoğlu, B. (2021). Marshall McLuhan'ın Global Köy'ünde Starbucks. *Ahi Evran Akademi*, 132-140.
- Demirel, İ., & Sayar, T. E. (2018). *Yeni Medya Çağında Kültürel Değişim*. M. G. Genel içinde, *İletişim Çağında Dijital Kültür* (s. 64). Konya: Eğitim Yayınevi.
- Dursun, Ö. Ö. (2010). *İletişimde Dönüşümler*. H. F. Odabaşı içinde, *Bilgi ve İletişim Teknolojileri Işığında Dönüşümler* (s. 231-255). Ankara: Nobel Yayın Dağıtım.
- Ecovillage. (2015). About. Ecovillage: <https://ecovillage.org/about/about-genel/> adresinden alındı (erişim: 07.06.2023)
- Eğilmez, M. (2017). Endüstri 4.0. <https://www.mahfiegilmez.com/2017/05/endustri-40.html> adresinden alındı (erişim: 09.06.2023)
- Ethoplasin. (2020). Ethocracy Suggestions. Ethoplasin Web Sitesi: <https://www.ethoplasin.net/eThoCracySuggestions.html> adresinden alındı (erişim: 09.06.2023)
- GençİşİKooperatif. (2015). Biz Kimiz. Genç İşi: <https://gencisi.org/biz-kimiz/> adresinden alındı (erişim: 09.06.2023)
- Geray, C. (2014). *Kooperatifçilik*. Ankara: Nika Yayınevi.
- Gire, A. (2021). Olur mu Olur: Albatros Bilişim Kooperatifi Girişimi. U. D. Yıldırım, & F. S. Öngel içinde, *Şirketlerden Kooperatiflere Rekabetten Dayanıma Tartışmalar Deneyimler* (s. 25-46). İstanbul: NotaBene Yayınları.
- Girgin, A. (2014). *Gazeteciğin Temel İlkeleri*. İstanbul: Der Yayınları.
- GMKA. (2021). *Güney Marmara Kooperatifçilik Analizi*. Çanakkale-Balıkesir: Güney Marmara Kalkınma Ajansı.
- Gonzalez, R. A. (2017). Going back to go forwards? From multi-stakeholder cooperatives to Open Cooperatives in food and farming. *Journal of Rural Studies*, 1-13.

- Gülçubuk, B. (2018). Sürdürülebilir Kırsal Kalkınma İçin Kooperatif Örgütlenmesi. F. Gür, & M. Bayramoğlu içinde, Sürdürülebilir Yaşam Penceresinden Yerel ve Kırsal Kalkınma (s. 283-298). İstanbul: Özyeğin Üniversitesi Yayınları.
- Harvey, R. (2022, 11 8). Citizen Network Osk: A new co-op for a new world of connections. thenews.coop: <https://www.thenews.coop/166317/topic/technology/citizen-network-osk-a-new-co-op-for-a-new-world-of-connections/> adresinden alındı (erişim: 09.06.2023)
- Hopaçay. (2020). Hakkımızda. hopaçay: <https://hopacay.org/hakkimizda-2/> adresinden alındı (erişim: 10.06.2023)
- Howe, J. (2010). Crowdsourcing Kalabalıkların Gücü, Bir İşin Geleceğine Nasıl Şekil Verebilir? (G. Aksoy, Çev.) İstanbul: Optimist.
- ICA. (2018a). What is Cooperative? ica.coop: <https://www.ica.coop/en/cooperatives/what-is-a-cooperative> adresinden alındı (erişim: 10.06.2023)
- ICA. (2018b). Cooperative identity, values & principles. ica.coop: <https://www.ica.coop/en/cooperatives/cooperative-identity> adresinden alındı (erişim: 10.06.2023)
- ICA. (2018c). About Us. ica.coop: <https://ica.coop/en/about-us/international-cooperative-alliance> adresinden alındı (erişim: 10.06.2023)
- ICA. (2021). Young People And Cooperatives: A Perfect Match? Brüksel: ICA.
- ICA; EURICSE. (2022). World Cooperative Monitor: Exploring the cooperative economy. monitor.coop: https://monitor.coop/sites/default/files/2022-11/WCM_2022.pdf adresinden alındı (erişim: 13.06.2023)
- Iliopoulos, C. (2005). New Generation Cooperatives: The Potential of an Innovative Institutional Arrangement for Mediterranean Food Supply Chains. *New Medit*, 14-20.
- Jarvis, J. (2010). Google Olsa Ne Yapardı? İstanbul: Mediacat.
- Kahraman, M. (2014). Sosyal Medya 101 2.0. İstanbul: Mediacat Yayınları.
- Kendal-Ward, D. (2023, 05 24). Co-op's 2023 Annual General Meeting: Members' votes have been heard. coop: <https://www.coop.co.uk/blog/co-ops-annual-general-meeting-members-votes-have-been-heard> adresinden alındı (erişim: 13.06.2023)
- Koller, E. F. (1947). Cooperatives in a Capitalistic Economy. *Journal of Farm Economics*, 1133-1144.

- Köne, A. Ç. (2023, 01 04). Kooperatif Kimliği. Sosyal Ekonomi: <https://sosyalekonomi.org/kooperatif-kimligi/> adresinden alındı (erişim: 15.06.2023)
- Mondragon. (2023). About Us. [mondragon-corporation: https://www.mondragon-corporation.com/en/about-us/](https://www.mondragon-corporation.com/en/about-us/) adresinden alındı
- Mülayim, Z. G. (1992). Kooperatif Kuruluşlarda Üst Örgütlenmenin Önemi ve Türkiye'de Sorunları. İstanbul İktisat Fakültesi. İstanbul: İstanbul Üniversitesi.
- Nadeau, E., & Nadeau, L. (2016). The Cooperative Society: The next stage of human history. Wisconsin: Emile G Nadeau.
- NBC. (2023). Community Impact. National Cooperative Bank: <https://www.ncb.coop/about-us/community-impact> adresinden alındı (erişim: 15.06.2023)
- NewGenCoop. (2021). Proje. New Gen Coop: <https://newgencoop.org/proje/> adresinden alındı(erişim: 15.06.2023)
- Nizam, D. (2021). Yeni Nesil Kooperatifler: Topluluk, Aidiyet ve Yer-Temellilik. İstanbul: Oğlak Yayıncılık.
- OP. (2023). OP Financial Group in brief. OP Financial Group: <https://www.op.fi/op-financial-group/about-us/op-in-brief> adresinden alındı(erişim: 17.06.2023)
- PellervoCoop. (2023). Cooperation in Finland. Pellervo: <https://pellervo.fi/en/english/cooperation-finland/> adresinden alındı(erişim: 17.06.2023)
- Rehber, E. (2011). Kooperatifçilik. Bursa: Ekin Yayınevi.
- Ryan, J. (2019). İnternetin Geçmişi ve Dijital Gelecek. (B. Keleş, Çev.) Ankara: Tübitak Kitaplar Müdürlüğü.
- Scholz, T. (2016). Platform Cooperativism: Challenging the Corporate Sharing Economy. Rosa Luxemburg Stiftung New York Office, 1-32.
- Scholz, T., & Schneider, N. (2016). Ours to Hack And to own. New York: OR Books.
- Sivildüşün. (2023). Dünyalar. Dünyalar, Sivil Düşün: <https://dunyalar.sivildusun.net/> adresinden alındı(erişim: 17.06.2023)
- Soysaraç, M. (2023, 06 03). Paydaş Yönetimi için Sosyal Kooperatifler. Sosyal Ekonomi: <https://sosyalekonomi.org/paydas-yonetimi-icin-sosyal-kooperatif/> adresinden alındı(erişim: 17.06.2023)
- Standing, G. (2014). Prekarya Yeni Tehlikeli Sınıf. (E. Bulut, Çev.) İstanbul: İletişim Yayınları.

- Surowiecki, J. (2018). Kitlelerin Bilgeliği. (O. Deniztekin, Çev.) İstanbul: Varlık Yayınları.
- Tapscott, D., & Williams, A. D. (2007). Wikinomi, Kitleleşmiş İş Birliği Her Şeyi Değiştiriyor. (D. Boyraz, Çev.) İstanbul: Mediacat.
- Ticaret Bakanlığı. (2020). 100 Soruda Koopertifçilik. Ankara: T.C. Ticaret Bakanlığı.
- Türkoğlu, T. (2017). Digito Ergo Sum. İstanbul: Beyaz Yayınları.
- UN. (2015, 08). Cooperatives in Social Development. United Nation: <https://www.un.org/development/desa/cooperatives/what-we-do/55-2.html> adresinden alındı(erişim: 17.06.2023)
- UN. (2015). Sorumlu Üretim ve Tüketim. Birleşmiş Milletler Türkiye: <https://turkiye.un.org/tr/sdgs/12> adresinden alındı(erişim: 17.06.2023)
- Yıldırım, A. (2012). Sosyal Ağlar ve Kişisel Gizlilik Çatışması. T. Kara, & E. Özgen içinde, Sosyal Medya Akademi (s. 243-267). İstanbul: Beta Basım.
- Yıldız, E., & Davutoğlu, N. A. (2018). Konaklama İşletmelerinde Personel ve İnsan Kaynakları Yönetiminden, Sanayi 4.0'lı Yönetime. SETSCI Conference Indexing System, Volume 3, 1563-1569.
- Yılmaz, E. A. (2022). Oyunlaştırma. İstanbul: Abaküs Kitap Yayın.



Düşünce Dünyasında
Türkiz
ULUSAL HAKEMLİ SOSYAL BİLİMLER DERGİSİ



DÜŞÜNCE DÜNYASINDA TÜRKİZ

Ulusal Hakemli Sosyal Bilimler Dergisi

Yıl/Year: 14 • Sayı/No: 65 • Ağustos/August 2023
ISSN: 1309-601X

MONTESQUIEU VE KARŞILAŞTIRMALI SİYASET BİLİMİ METODOLOJİSİNE KATKILARI ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME

*An Evaluation on Montesquieu and His Contributions to Comparative
Political Science Methodology*

Merve BAHADIR

Bilim Uzmanı.

mervebahadir2242@gmail.com

ORCID: 0000-0002-1963-1414

Makalenin Türü: Araştırma Makalesi

Gönderim Tarihi: 21.07.2023

Kabul Tarihi: 20.08.2023

DOI: 10.59281/turkiz.1331024

Kaynak göstermek için:

Bahadır, M., (2023). Montesquieu ve Karşılaştırmalı Siyaset Bilimi
Metodolojisine

Katkıları Üzerine Bir Değerlendirme.

Düşünce Dünyasında Türkiz, 14(65): 181-199.

İletişim / Contact

29 Ekim Caddesi 2654. Sokak No: 1 Gölbaşı-Ankara/Türkiye

Tel: +90 312 460 1779 • Faks: +90 312 460 1789

www.tasav.org • iletisim@tasav.org • turkiz.dergi@tasav.org

MONTESQUIEU VE KARŞILAŞTIRMALI SİYASET BİLİMİ METODOLOJİSİNE KATKILARI ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME

*An Evaluation on Montesquieu and His Contributions to
Comparative Political Science Methodology*

Merve BAHADIR

Bilim Uzmanı.

mervebahadir2242@gmail.com

ORCID: 0000-0002-1963-1414

Özet

Siyaset Biliminin bir alt dalı olan Karşılaştırmalı Siyaset Biliminin güncelliği günümüzde giderek artmaktadır. Temelleri Antik Yunan'a dayanmakla birlikte siyasal düzleme disiplin olarak yansıması İkinci Dünya Savaşı sonrasında gerçekleşmiştir. Karşılaştırmalı Siyaset Bilimi, kim yönetecek, nasıl yönetilecek, ideal yönetim biçimi ve yöneten-yönetilen ilişki nasıl olmalıdır, gibi sorulara da cevap aramaktadır. Bu sorular, geçmişten günümüze farklı düşünürler tarafından ele alınmış ve çeşitli saptamalar yapılarak alternatifler üretilmiştir. Bu bağlamda, metin içerisinde öncelikli olarak Karşılaştırmalı Siyaset Biliminin gelişimi ve önemine değinilmiş ve daha sonra Montesquieu örneği üzerinden genel bir değerlendirme yapılmıştır. Çalışmada Karşılaştırmalı Siyaset ve literatür taraması yöntemi kullanılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Karşılaştırmalı Siyaset, Montesquieu, Erkler Ayrımı.

Abstract

The currency of Comparative Political Science, a sub-branch of Political Science, is increasing day by day. Although its foundations date back to Ancient Greece, its reflection as a discipline on the political plane took place after the World War II. Comparative Politics seeks answers to questions such as who will govern, how they will be governed, what is the ideal form of governance, and how the relationship between the rulers and the ruled should be. These questions have been addressed by different thinkers from past to present and alternatives have been produced by making various determinations. In this context, the development and importance of Comparative Political Science is first mentioned in the text and then a general evaluation is made through the example of Montesquieu. In this study, Montesquieu's ideas are discussed in the context of his contribution to the comparative political method. In the study, comparative politics and literature review method was used.

Keywords: *Comparative Politics, Montesquieu, Separation of Powers.*

Giriş

Karşılaştırma günlük hayatın her aşamasında başvurulan bir yöntemdir. Bireyler, toplum içindeki kendi yerlerini, toplumun diğer kısmıyla kıyaslama neticesinde belirlemektedir. Bir olguya iyi ya da doğru demek için geri kalan diğer olguları da bilmek gerekmektedir. Bu durum bireylerin günlük hayatlarında geçerli olduğu gibi ülkeler, devletler bağlamında da geçerliliğini korumaktadır. Bir ülkenin dünyada kendi konumunu tayin etmesi için öteki ülkeler hakkında da bilgisi olması gerekmektedir. Zira bu doğrultuda varılan sonuçlar önem teşkil edecektir ve geçerliliği de olacaktır. Özellikle İkinci Dünya Savaşı sonrasında ABD Karşılaştırmalı Siyaset Bilimini etkin bir şekilde kullanmıştır. Dünyada ki diğer ülkelerin nasıl yönetildiğini, yönetim mekanizmalarını çok iyi analiz etmiştir. Buna karşın, ülkemizde bu konuda yeterli çalışma bulunmamaktadır.

Karşılaştırmalı Siyaset Biliminin önemi giderek artmaktadır. Önemine ve yararlarına vurgu mahiyetinde, önyargılardan arınmayı, olası karşılaşılabılır sorunların çözümlerini, sorunları tecrübe etmeden görebilmeye, buna paralel olarak alternatif üretebilmeye yardımcı olmaktadır. Sadece farklı ülkeleri karşılaştırmakla yetinmemektedir. Farklı düşünürler farklı zamanlarda kimin yöneteceğine, nasıl yönetileceğine, yönetim biçimlerinin nasıl olması gerektiği hakkında çeşitli sonuçlara ulaşmışlardır. Bu duruma Antik Yunan'da Platon, Heredotos gibi düşünürler örnek verilebilir.

Karşılaştırmalı Siyaset Biliminin çeşitli çalışma alanları vardır. Bu alanlardan birisi de yönetim biçimleridir. Eski çağlardan günümüze bu konuda çeşitli alternatifler üretilmiştir. Aydınlanma çağında da bu konuda önemli bir çalışma ortaya koyan bir düşünür de Montesquieu'dür. Yönetim biçimlerini cumhuriyet, monarşi ve despotizm olarak üçe ayırmıştır. Yönetim biçimlerinin meydana gelmesindeki farklı değişkenlerin varlığını tespit etmiş ve bu değişkenlerin yönetim biçimlerini doğal olarak oluşturduğunu ifade etmiştir. Bu değişkenlerin en önemlisi olarak iklimin bireyler üzerindeki etkisini göstermiştir. Montesquieu, farklı değişkenlerin oluşturduğu yönetim biçimlerinin her birinin varlığını devam ettirmeleri için gerekli insani tutkularının olduğu üzerinde durmuştur. Metinde ağırlıklı olarak yönetim biçimlerinin üzerinde durulmaya çalışılmıştır. Düşünür ideal yönetim biçimini aramaktan ziyade her ulusun kendine has özellikler taşıdığını ve yine kendine has yönetim biçimlerini oluşturduğunu ileri sürmektedir. Metinde Montesquieu'nün yönetim biçimleri genel olarak değerlendirilmiştir.

1. Karşılaştırmalı Siyaset Biliminin Gelişimi ve Önemi

Karşılaştırmalı Siyaset Biliminin zihinsel olarak bir davranış metodu olduğu söylenebilir. İçinde bulunduğumuz toplumda, ailede ve devlette yerimizi tayin etmek veya konumumuzu belirleme noktasında bilinçli ya da bilinçsiz olarak uygulanan bir davranış şeklidir. Aynı zamanda bir yöntem olarak değerlendirilmektedir. Örneğin bizim

kimliğimiz ne olduğu, ancak diğerlerinin kimliklerinin ne olduğu ve dışarıdan bakıldığında kişinin nasıl algılandığıyla anlam kazanacaktır. Burada kişinin kendi algısından ziyade, kendisinin etraftaki algısı önem kazanır. Bu algı da karşılaştırma yoluyla elde edilmektedir. Bu metod, kişinin kendi hayatında, toplumlar içerisinde, devletlerarasında başvuru, anlamlandırma, ortaya çıkarma, nerede olup olunmadığının görülüp değerlendirilmesi açısından son derece önem arz etmektedir (Kayalcıoğlu ve Kağncıoğlu, 2012: 3). Günlük hayatta alınacak basit bir karardan toplumsal ya da siyasal alan ile ilgili alınacak önemli karar süreçlerini de etkilemektedir. Örneğin herhangi bir şey satın alırken veya bir tercih yapmak durumunda kalındığında birey kendisi için neyin daha iyi ve doğru olduğu konusundaki kararı karşılaştırma yaparak verebilir. Burada bireyler bir seçim yaparken veya bir karar verirken emsal teşkil edebilecek referanslara ihtiyaç duyabilir. Bu referanslar bireye bir karar vermesi noktasında önemli ölçüde etkili edebilir (Yılmaz, 2013: 1326).

Toplumsal hayatta önemini ve güncelliğini koruyan karşılaştırma metodu, toplumsal hayatın temel bir olgusu olan siyaset için de geçerli olmaktadır. Siyaseti anlamak, değerlendirmek ve yön vermek noktasında karşılaştırma metodu önemli bir yerde durmaktadır. Mesela ülkemizdeki siyasal yapının, siyasal kültürün ve kurumların başka ülkelerdeki yansımalarına karşılaştırma yöntemi ile ulaşmak kabildir. Böylelikle başka ülkeler ile kendi ülkemiz arasındaki benzerlikler ve farklılıklar görülür, bu benzerlik ve farklılıkları oluşturan şartlar hakkında bilgi sahibi olunabilir (Kalaycıoğlu ve Kağncıoğlu, 2012: 4). California Üniversitesi eski ünlü hocası James Coleman “Eğer mukayese yapmıyorsanız, bilimsel olamazsınız.” şeklindeki ifadesi karşılaştırmanın önemini vurgulamaktadır. Coleman ayrıca siyaset hususunda daha net fikirlere sahip olunabilmesi için “Neye kıyasla?” sorusunun sıklıkla sorulması ve bu bağlamda karşılaştırmalı bir tutum sergilenmesini gerekli görmektedir. Ülkeler üzerinden bakıldığında ülkeler de birbirleriyle karşılaştırılabilir. Söz gelimi Türkiye’de

vatanseverlik oranının yüksek olması ancak başka ülkelerdeki vatanseverlik oranının yüksekliği ile karşılaştırıldığında anlamlı olabilir. Bu doğrultuda ülkeler karşılaştırıldığında bazı genellemelere daha rahat ulaşılabildiğini söylemek mümkündür (Yılmaz, 2013: 1326).

Karşılaştırma yapmanın kazanımlarını ifade etmek gerekirse, karşılaştırma kendi ülkemizi anlamak açısından önemli bir yerde durmaktadır. Ülkeler hakkında genel kanılar edinmeyi, bazı referans noktaları vermeyi, ön yargılardan kurtulup kendi ülkemizin dünyada algılandığı şekli görmeyi bu sayede ülkemizin küresel ölçekteki yerini tayin etmeyi, ülkemizdeki var olan dinamikleri nasıl paylaştığımızı ve dünyada bu paylaşımın nasıl gerçekleştiğini görmeyi sağlamaktadır. Kendi ülkemizdeki açmazların, diğer ülkelerdeki çözüm yollarıyla reçete etmeyi de sağlayabilir. Sadece kendi ülkemizi tanımak aslında kısır bir döngü oluşturmaktadır. Kendi ülkemizi bilmek için diğer ülkeleri de tanımak gerekmektedir (Saraçoğlu, 2014: 1-2). Sosyal bilimlerde olguları incelemek için bir laboratuvar olmadığından, genel kanılara varmak için karşılaştırma yöntemi kullanılmaktadır. Siyasal sistemlerde, karşılaştırılarak diğer ülkelerin gerek tarihlerini gerek kurum yapılarını ve yönetim biçimlerini analiz ederek daha sağlıklı sonuçlara ulaşmak mümkündür (Kalaycıoğlu ve Kağmıoğlu, 2012: 4-5).

Karşılaştırmalı Siyasetin çalışma alanları giderek artmaktadır. Yalnızca iki ülkenin idari ve sistemsel karşılaştırılmasının yanı sıra bundan çok daha fazlası olduğunu belirtmek gerekmektedir. Bunun yanında bazı eksik kısımları da bulunmaktadır. Mesela, fen bilimlerindeki gibi kesin sonuçlara, verilere ulaşılması çok mümkün değildir. İnsan faktörü olduğundan olasıdır, net değildir. Örneğin herhangi iki ülkenin aynı sistemsel soruna tepkileri ve çözümleri farklı olabilir, bunun yanında çözüm formüllerinin aynı olması da aynı sonuçları doğurmayabilir. Burada özgünlük de devreye girmektedir. Çünkü her ülkenin kendine ait bir sosyal, siyasal kültürü mevcuttur. Fakat çözümlerin farklı olmasına rağmen yine

de bir birikim oluşturur ve farklı düzlemlerde reçete olabilmek ihtimali söz konusudur (Saraçoğlu, 2014: 5-6).

Yapılan karşılaştırmalar neticesinde çeşitli verilere ulaşıp, bu verileri tasniflendirme sonucunda karşılaştırma yönteminin siyasette yeni bir alan açarak, siyaset biliminin bir alt dalı olarak ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Karşılaştırmalı Siyaset, Siyaset Bilimi'nin bir alt dalıdır. Günümüzde önemi ve güncelliği giderek artmakta birlikte, temelleri Antik Yunan'a kadar gitmektedir. Kim yönetecek? Nasıl yönetecek?... gibi soruların cevaplarıyla alternatif yönetim biçimleri meydana gelmiştir. Siyasal sistemlerin, yönetim biçimlerinin ilk tasnifleri Antik Yunan döneminde yapıldığı görülmektedir (Yılmaz, 2014: 123-124). Ülkelerin kendilerine ait siyasal yapıları, siyasal kültürleri neticesinde yönetim biçimlerini oluşturmuşlardır. Burada Karşılaştırmalı Siyaset, bir ülke için sorun ve tehlike arz eden bir durum karşısında diğer ülkelerdeki uygulamaları, yapıları irdeleyerek çözüme ulaşma noktasında işlev görmektedir.

Kökeni Antik Yunan'a dayanan Karşılaştırmalı Siyasetin ayrı bir bilim dalı olarak belirmesi 19. yüzyıla tekabül etmektedir. Daha çok devletleri tanımak amaçlı idari yapılarının incelenmesi açısından değerlendirmeler yapılmıştır. Günümüzde araştırma alanları artması ve bu anlamda güncelliği ve önemi değerlendirildiğinde çağdaş siyaset biliminin önemli bir alanını oluşturmaktadır (Yılmaz, 2014).

Karşılaştırmalı Siyasetin keskin konu sınırlaması mevcut değildir. Fakat ana gaye olarak ülkelerin iç siyasetlerine yöneliktir. Bunun yanında, siyasi partiler, siyasi kültür ve değişimi, sistem değişimi ve dönüşümü, yönetim ve hükümet sistemleri, seçimler ve seçim sistemleri gibi konular da karşılaştırmalı siyasetin çalışma alanları içine girmektedir (Yılmaz, 2013). Antik Yunan'da ilk siyasal sistem tasnifleri yapılmıştır. Bu tasniflendirme de gaye en iyi yönetim biçimine ulaşmaktır. Platon, Herodotos, Aristoteles gibi düşünürler Karşılaştırmalı Siyaset alanında çalışmalar yapmışlardır

(Yılmaz, 2014: 129). 18. yüzyılda aydınlanma çağında yaşamış Montesquieu, yönetim açısından olgular ve olması gereken arasında bir denge kurmaya çalışmış ve yönetim biçimlerini üç grupta sınıflandırmıştır (Ağaoğulları, 2011: 541).

2. Karşılaştırmalı Siyaset Bilimde Montesquieu Örneği

Fransız aydınlanmasının önde gelen düşünürlerinden olan Montesquieu, 1689-1755 yılları arasında yaşamıştır (Nemutlu, 2003: 144). Hukuk eğitimi alan Montesquieu, siyaset ve hukuk felsefecisi olup, toplumsal konularda etkili kimliğini öne çıkarmıştır. Aynı zamanda siyasal incelemeyi de hakiki bir temel üzerine oturtmuştur. Hobbes ve Locke'tan etkilenmiş, fakat onlardan ayrı olarak doğa ya da toplum sözleşmesi gibi konular üzerinden hareket etmek yerine olguları incelemek ve bu olgulardan bazı sonuçlara –bu sonuçlardan kasıt, Montesquieu'nün Kanunların Ruhu Üzerine adlı kitabındaki kanunlardır– varmayı amaç edinmiştir (Ağaoğulları, 2011: 541). 1721'de İran Mektupları adlı kitabını yayınlamıştır. Bu kitap, 1748 yılında yayınladığı Kanunların Ruhu Üzerine adlı kitabın bir ön çalışma niteliği taşıdığı ifade edilmektedir. (Can, 2010: 19).

2.1. Montesquieu'de Yöntem ve Doğa-İlke İlişkisi

Düşünür aydınlanma döneminin de etkisiyle yeni arayışlar içine girdiği söylenebilir. Somut olaylara değer vererek olgular arasındaki ilişkiyi irdeleyip bilimsel kanunlara ulaşmak gerektiğini savunmuştur. Burada kanunlardan kastı, bir ülkedeki mevcut kurallar bütünü değil, tüm varlıkların kanunlarıdır. Bu tutumu kitabının en başındaki, “En geniş anlamıyla kanunlar nesnelere doğasından kaynaklanan zorunlu ilişkilerdir ve bu anlamda tüm varlıkların kendi kanunları vardır.” (Montesquieu, 2017: 3) cümlesinden anlaşılmaktadır. Montesquieu'ye göre kanunları oluşturmada yöntemler vardır. Meydana gelen sosyal-siyasal olayları analiz eden kişi, gelenekler, yasalar, yaşam tarzları gibi pek çok çeşitlilik ile karşılaşır. Düşünür, bu çeşitliliğin arkasındaki

süreklilik arz eden ilişkilerin gözlemlenmesi ve aydınlığa kavuşturulması gerektiğini düşünmektedir. Yöntemin ilk unsurunu bu açığa çıkarma oluşturmaktadır. Yönteminin ikinci unsuru ise, sadece olgular arasındaki benzer yönleri açığa çıkarmanın yetmeyeceğini, aralarındaki zıtlıklarında farkında olunması gerektiğinin üstünde durması oluşturmaktadır. Üçüncü unsur ise, önyargılardan sıyrılıp nesnellik iddiasının taşınması gerektiğidir. Bu unsur yönteminin son unsurunu, neden-sonuç ilişkisi meydana getirmektedir (Ağaoğulları, 2011: 543-545).

Montesquieu'ye göre kanunları meydana getiren olgular bir ülkenin fiziki yapısıyla, dondurucu, yakıcı veya ılık iklimleri, halkın meşguliyetleri, değer yargıları, gelenek ve ekonomik unsurlarıyla ilgilidir. Kanunları kısaca şeylerin doğasından meydana gelen zorunlu ilişkiler olarak tanımlamıştır. (Montesquieu, 2017: 9-10). Bütün bu unsurların kendi aralarında da ilişkisi olduğuna vurgu yapmaktadır. Bir ülkenin siyasal sistemini veya hukuksal yapısını araştırmak için, iklim, coğrafya, nüfus, ekonomik yapı, gelenek ve adetler gibi değişkenlere bakmak gereklidir. Çünkü düşünür söz konusu ülkenin siyasal sistemini veya hukuksal yapısını anlamak için onları meydana getiren değişkenleri ve bu değişkenler arasındaki ilişkiyi anlamakla mümkündür. Bu nedenle düşünür kanunları değil kanunların ruhunu irdelediğini söylemektedir. Burada ruh olarak ifade etmeye çalıştığı asıl şey, kanunların diğer değişkenler ile olan ilişkisidir (Ağaoğulları, 2011: 545).

Düşünür, her yönetim biçiminin kendine has doğası ve bu doğanında bir ilkesi olduğunu ileri sürmektedir. Yönetim biçiminin doğası, kanunları oluşturan, ortaya çıkaran ve onun öyle olmasını sağlayan her türlü şeydir. Bunların arasında iklim, yaşam koşulları, gelenekler, nüfus gibi etmenleri saymak mümkündür. Yönetim biçiminin ilkesini ise, bir yönetim biçiminin var olur devam etmesi için insani temel bir tutkunun ve düşünce yapısının varlığından bahseder. Yani yönetimi harekete geçiren temel insani duygudur (Ağaoğulları, 2011).

Yönetimin doğasını oluşturan etmenlerden biri olan iklim değerlendirildiğinde, soğuk iklimlerde yaşayan insanların daha güçlü, cesur, özgüvenli, dürüst ve çalışkan oldukları, sıcak iklimlerde yaşayanların ise tam tersine zayıf, hassas, zevke düşkün, tembel, özgürlük tutkusu olmayan köle yaşamına eğilimli kişiler oldukları kanısına varmaktadır düşünür. Montesquieu, soğuk iklimdekileri genç insanlara, sıcak iklimleri ise yaşlı insanlara benzetmiştir (Montesquieu, 2017: 290-292). Ayrıca ülkelerin hukuk sistemlerinde de iklim, ekonomik yapı gibi etmenlerin etkili olduğunu ifade etmiştir (Ateş ve Akpınar, 2017:2). Benzer bir değerlendirme de toprak büyüklüğü ile ilgilidir. Tek kişinin hegemonyasında olan yönetimlerin, toprakların verimli olduğu, çok kişinin hükmü olduğu yönetimlerin, toprakların verimsiz olduğu yerlerde doğduğu kanısı söz konusudur. Örneğin arazi büyüklüğüne göre cumhuriyet küçük olanlarda, despotizm geniş arazilerde monarşi ise orta büyüklükte ve doğal engellerle bölünmüş arazilerde ortaya çıkan yönetim biçimleridir. (Ağaoğulları, 2011: 549). Böylelikle Montesquieu, insan karakterlerinin, yaşam tarzlarına yansımaları dış çevreyle de ilintilendirmiş, ortaya çıkan yönetim biçimlerinin de aslında o toplumun yapısından bağımsız olamayacağı üzerinde bir düşünce geliştirmiştir (Gürkan, 2005: 12).

2.2 Montesquieu'nün Yönetim Biçimleri

Yönetim biçimlerini oluşturan, toplumsal çarkların bütünüdür. Bunun içinde de coğrafya, iklim, gelenekler, ekonomik yapı ve yönetimi devam ettirecek olan insani tutkular vardır. Yani yönetimin prensibi, ilkesidir. İlkeler toplumlara göre farklılıklar gösterdiğinden, devletlerin yönetim biçimlerinin aynı olmaması tabiidir. Düşünürün yönetim biçimlerini oluştururken temel noktası, iktidara kim sahip olacak ve bu iktidarı nasıl kullanacak sorusuna cevap aramaktır (Eroğlu, 1981: 116). Montesquieu, yönetim biçimlerini üçe ayırmakta ve Cumhuriyet, Monarşi ve Despotizm olarak sıralamaktadır (Balci, 2013: 15).

2.2.1. Cumhuriyet

Montesquieu yönetim biçimi olarak cumhuriyeti, hâkim gücün tüm halkın elinde olması halinde demokrasi, bir kısmının elinde olması halinde ise aristokrasi olur şeklinde kendi içinde sınıflandırmaktadır. Öncelikli olarak demokrasinin üstünde durup ve oy verme yoluyla halkın hükümlan olduğuna dikkat çekmektedir. Fakat Antik Yunan düşünürleri gibi demokrasinin en nihayetinde tiranlığa dönüşme tehlikesini de oluşturduğunu ifade etmektedir. Bu sebeple yönetimde halkın olmasının yanında tümüyle aşağı tabakaya (halka) bırakılmaması gerektiğini düşünmektedir (Ağaoğulları, 2011: 551). Halk yapabildiği işi kendisi yapmalı, yapamadıkları işi ise bakanlar aracılığıyla yapmalıdır. Halk bu yetki paylaşma konusunda saygıyı hak etmektedir. Örneğin, halk, meclis ve senato üyelerini Atina'da bizzat seçerken, Roma'da bu üyeleri seçmek için kişiler seçilmekteydi, yani temsil sistemi ile yönetime katılmaktaydı (Montesquieu, 2017: 12-13). Düşünür mevcut siyasal haklardan yaralanma hakkını kadınlara tanımamaktadır. Hatta kadınları yurttaş olarak görmemektedir (Ağaoğulları, 2011: 552).

Cumhuriyet yönetiminin temel ilkesi erdemdir. Demokrasinin dayanağı erdemdir. Burada erdem kavramı, vatan sevgisi, hoşgörü ve kanaatkârlığı temsil etmektedir. Demokrasinin işleme için erdemli kişilerin varlığı gereklidir. Çünkü bu duygu yozlaştığı zaman yönetim biçiminin yaşama olanağı kalmamaktadır. İlkeler - burada erdem- yönetimleri harekete geçiren tutkularlardır (Kavra, 1989: 79-80). Erdem duygusuna, o toplumda yaşayan tüm yurttaşların sahip olması, yönetimin işlerliği açısından çok önemlidir. Erdem duygusu eşitlik sevgisini beraberinde getirmektedir. Monarşi ve despotizmde eşitlik talep edilen bir durum olmazken demokrasilerde eşitlik, azla yetinmekle eş değerdir. Yurttaşlar ülke çıkarlarını, kendi çıkarlarından önde tutmaktadır. Bu durumda azla yetinmeyi bir borç olarak görmekte ve eğer azla yetinmeyip, demokrasi sevgisi ve erdem görmezden gelinirse eşitsizlik doğacaktır, anlayışı hâkimdir. Devlet çıkarlarını

şahsi çıkarların önünde tutmayı gerektiren sevgi, eğitim yoluyla sağlanmaktadır. Bu sebeple eğitim, en çok cumhuriyet için önemli olmakta, monarşi ve despotizm için aynı önemi taşımamaktadır. Zira bir durumu muhafaza etmek ve korumak için sevgi -demokrasi sevgisi- ön koşulu oluşturmaktadır. Demokrasilerde erdemin oluşmasını sağlarken önemli noktalardan biri de, demokrasi sevgisinin, erdemin önce babalarda olması gerektiğidir. Eğer cumhuriyet yönetimi başarı sağlayamamışsa, bu durum ancak kötü yetiştirilmiş nesilden ziyade kötü yetiştirmiş neslin başarısızlığıdır (Montesquieu, 2017: 45-55).

Montesquieu, kendi içinde tasniflendirmiş olduğu yönetim biçiminde, Antik Yunan ve Roma'yı demokrasiye, Venedik ve Polonya'yı da aristokrasiye örnek göstermiştir (Ağaoğulları, 2011: 553).

Montesquieu yönetim biçimlerinin bozulmasının nedenini, yönetimin ilkesiyle artık bağdaşmaması olarak göstermektedir. Toplum erdem duygusunu yitirdiğinde cumhuriyet işlevsiz hale geldiğini ifade etmektedir. Bununla birlikte tüm yurttaşlar kendilerini yönetenlerle eşit olmak istediklerinde yani aşırı eşitlik talebi de yönetim biçiminin geçersiz kalacağı iler sürülmüştür. Montesquieu, "Erdemin doğal mekânı özgürlüğün yanı başıdır. Fakat erdem, kölelikten ne kadar uzaksa aşırı özgürlükten de o kadar uzaktır." cümlesiyle durumu özetlemiştir. Aristokrasi de ise durum, asillerin keyfi uygulamaları neticesinde zarar görür ve bozulur. Eşitliği halkta stabil tutup, halk ile kendi aralarındaki eşitsizliklerin artması sonucunda işlerliğini kaybetmesi gerçekleşecektir. Asillerin güçlerinin kronikleşmesi sonucunda özellikle servet eşitsizliği söz konusu olur ki yönetimin çöküşü gerçekleşir (Montesquieu, 2017: 141-146).

2.2.2. Monarşi

İktidarın ve gücün ana kaynağı kralda toplanmıştır. Fakat düşünür; kralı, sınırsız bir yetkilerle donatılmış güç kaynağı olarak görmez, kralı denetleyen araçların da olduğunu altını çizmektedir. Bu anlamda monarşiyi ılımlı bir yönetim olarak görmektedir.

Özgürlüklerin ortadan kaldırılmadığı ve kralın da keyfi hareketlerinin önüne geçildiği bu yönetim biçiminin yürütücü olarak araçları önemli görmektedir. Araçlardan kastı, asiller, aristokratlardır (Ağaoğulları, 2011: 553-554). Montesquieu monarşide asillerin önemini, “Monark yoksa asiller yoktur, asiller yoksa monark yoktur, ama despot hükümdar vardır.” diyerek açıklamıştır. Yine Montesquieu’nün ifadesine göre, iktidar ile halkın arasından araçları- aristokratlar, ruhban sınıfı- çıkarın geriye sadece despotik bir yönetim kalacağını ifade etmektedir (Montesquieu, 2017: 21). Ruhban sınıfı, asiller cumhuriyette tehlike arz etse de monarşide yararlıdır ve gerekli görülmektedir. Bu bağlamda baskı grupları, iktidar üzerinde çeşitli yollarla etki yapan özel bir konumdur (Gürbüz, 1987: 57). Burada, monarşinin çözülmüş halinin despotik bir yönetime döneceğini de anlatmaktadır. Aradaki denge olarak asilleri işaret etmektedir.

Araçların, monarşi yönetiminde yer almaları ve söz sahibi olmaları gerekliliğinin üstünde duran düşünür, asillerin edindikleri yerin de baki olmasının ancak hukuk yoluyla mümkün olabileceğini savunmaktadır. Araçların, söz sahibi olmaları hukuk ile teminat altına alınmalıdır. Böylelikle kralın despot uygulamalarının önüne geçilmiş olunmaktadır (Ağaoğulları, 2011).

Montesquieu, monarşinin ticaret ve sanayinin geliştiği orta büyüklükteki devletler için uygun olduğunu belirtmekte ve örnek olarak İngiltere’yi göstermektedir (Balcı, 2013: 16). Cumhuriyet rejimindeki erdemini yerini monarşide onur almaktadır. Monarşilerde ki temel tutku onurdur. Tamamen doğuştan gelen ayrıcalıktır ve asillerin tutkusudur. Öz benlik, gururlanma, ayrıcalık ve hırs gibi kavramlara denk gelmektedir. Onur, temsil ettiği kavramlar düzeyinde bakıldığında parçalı bir yapıyı temsil ediyor görünse de, kişisel çıkarların ve ayrıcalıkların bir bütünü oluşturduğu ortak paydaya denk gelmektedir (Montesquieu, 2017: 32-33).

Montesquieu, cumhuriyetin Antik Yunan'da kaldığını savunmakta ve yeni dönem devletleri için ideal yönetim biçiminin monarşi olduğu iddiasında bulunmaktadır. Monarşinin işlevsiz hale gelmesinin sebepleri olarak tıpkı cumhuriyette olduğu gibi yönetimin temel tutkusu olan ilkesinin bozulmasıyla gerçekleşeceğini ileri sürmektedir. Onur ve hırsın temsilcileri olan asillerin aracı olarak ortadan kaldırıldığında monarşi artık despot bir yönetime dönüşmüş olacaktır. (Ağaoğulları, 2011). Aracılar kralın haydutça davranmasını sınırlarken halkın da aşırı isteklerinin önündeki temel engel olmaktadır. Bu denge görevi sonlandığında artık monarşi bozulmuş olacağı ifade edilebilir.

2.2.3. Despotizm

Despotik yönetim biçimi, Montesquieu'ye göre bir toplumun başına gelecek en kötü şeydir. Monarşinin tam tersi olan despotizm farklılıkların, ayrıcalıkların ve araçların ortadan kalktığı bir yönetimdir. İktidarın tek elde toplanmasını ifade etmektedir (Ağaoğulları, 2011: 555). İktidarı tek elde toplayan istibdat yönetimi doğası gereği, sıcak iklimlerde oluşmakta, zevk düşkün, tembel, sorgulamayan, köleliği özgürlüğe tercih eden toplumun yönetim mekanizmasıdır. Bu yüzden de toplumun, yönetimde söz sahibi olmak gibi bir gaye yoktur. Montesquieu'nün benzetmesiyle, tebaa beş duyusunu da tek bir kişiye teslim etmiştir. Temel gaye birinci köle olmaktır bunun içinde her türlü entrika mübah görülmektedir (Montesquieu, 2017: 23-24). Düşünür, bu yönetim biçiminin doğasına uygun olarak Osmanlı İmparatorluğu, İran gibi doğu toplumlarını örnek göstermektedir. Halkı, köle olarak gördüğünden herhangi bir eşitsizlik durumunun olmadığını herkesin eşit olduğunu ve buna paralel olarak da toplumda sınıf ayrımının olmadığını ifade etmektedir. Halkı buldukları konumda stabil tutmak için yani köle olarak devam ettirmek için gerekli olan şey ise korkudur. Korku despotizmin temel ilkesidir. İtaatkar biri toplumun varlığının temelini korku sağlamaktadır. Halkın despottan korktuğu kadar aslında despot da halktan çekinmektedir. Çünkü eğer despot halkın üstündeki korkuyu canlı

tutmazsa, olası yaşanacaklar neticesinde yönetimin halkın eline geçme ihtimali söz konusudur. Burada despotun yetkilerini sınırlandıracak olan tek şey din faktörüdür. Doğu toplumlarında varlık gösteren gelenekler ve töre despotu sınırlandırma anlamında yan faktör olarak sayılmaktadır (Ağaoğulları, 2011: 556-557).

Düşünür despotizmde eğitimin temel görevini, zihinleri açmak değil aksine köreltmektir ve korkunun kalplerde canlı kalmasını sağlamak olarak görmektedir. Köle zihniyetinin devam etmesi için halkın cahil olması gerekmektedir. Bu bakımdan da istibdat yönetiminde gerçek manada bir eğitimden bahsetmek mümkün değildir (Montesquieu, 2017: 43).

Despotizmde ahlak kurallarını yani gelenekleri ve töreyi değiştirmek mümkün değildir. Zaten kadınların da söz sahibi olmadığı toplumda sınırlayıcı konumdaki bu olguların değiştirilmesi despot açısından iyi olmamaktadır. Zira despotizm için her daim bir halk devrimi tehlikesi bulunmaktadır (Montesquieu, 2017: 390-391).

Montesquieu despotizmin zaten bozuk bir yönetim biçimi olduğunu düşündüğünden, cumhuriyet ve monarşide olduğu gibi ilkelerin bozulmasıyla ortadan kalkmasından daha ziyade bir halk devrimiyle bu durumun gerçekleştirileceğine inanmaktadır (Can, 2010: 40).

2.3. Montesquieu'ye Göre Özgürlük ve Erkler Ayrımı

Montesquieu "Özgürlük kelimesi kadar anlam çeşitliliği yüklenmiş, insanları bu kadar çeşitli biçimde meşgul etmiş bir kelime daha yoktur." şeklinde başlayan ifadesini bu konuda bir ayrım yaparak devam ettirmiştir. Düşünür özgürlüğü bağımsızlıktan ayırt ederek tanımlamaktadır. Çünkü Montesquieu'ye göre bağımsızlık, her istediğini, tutkularını koşulsuz yapma serbestliğine sahip olmaktır. Özgürlük ise, kanunların izin verdiği çerçeve içindeki serbestiyedir. Eğer özgürlük kanunlar çerçevesinde olmasaydı, bir kişinin özgürlüğü başka bireylerin önünde engel teşkil ederdi. Bağımsızlık, kişinin tutkuları, isteklerinin kölesi olmayı tanımlarken özgürlük, yasa-

ların, kişilere tanımladığı serbest alanı ifade etmektedir (Montesquieu, 2017: 195-197).

Montesquieu, “Özgürlük bütün iklimlerde yetişen bir meyve olmadığından bütün halkların ulaşması da mümkün değildir” (Aykaç ve Şenol, 2012: 137) cümlesiyle özgürlüğü belli adreslere teslim etmektedir. Adres olarak da ılımlı yönetimlerin yani monarşinin hakim olduğu devletleri kastetmektedir. Fakat ılımlı yönetimlerde de iktidarın kötüye kullanılmasının da özgürlüğün sekteye uğratılmasına sebep olabileceğini savunmaktadır. Buna paralel olarak düşünür, özgürlüğün ön koşulunun yasalar olduğunu ileri sürmektedir. Buradaki dengeyi sağlayacak olan temel olgunun erkler arasındaki ayrılık olacağını belirtmektedir. Erkler ayrılığının, iktidarın ayrı ellerde işlemesini sağlayacağını ve böylelikle özgürlüğü teminat altına alacağını söylemektedir (Ağaoğulları, 2011). Devletin üç temel yapısını yasama, yürütme, yargı olarak ifade etmektedir. (Çelik, 2011: 147). Montesquieu iktidardaki tek kişinin, yasamayı tek başına yürütmesi dolayısıyla yurttaşların özgürlük alanını canının istediği gibi belirlemesi ayrıca yargı erkine de hâkim olmasının, zorbalığa doğru gideceğini tarif etmektedir. Alternatif olarak, İngiliz Anayasası’ndaki düzenlemeyi esas olarak almış, yasama erkinin bir mecliste, yürütme erkinin de kralda olması önermiştir. İngiliz Anayasasını ideal olarak göstermesinde İngiliz siyasal durumuna karşı olan hayranlığı da etkili olmuştur. Erkleri ayırmanın yanında aralarında bir dengenin de oluşturulması gerektiğini savunmaktadır düşünür. Böylece erkler arasında karşılıklı sınırlamanın oluşacağını bu durumda iktidarın keyfi hamlelerini önleyeceğini söylemektedir (Büyük, 2010: 166-167). Yargı erkine, yasama ve yürütmeden kısmen daha az önem göstermektedir. Halktan seçilen kimselerin gereklilik gösterdiği takdirde işlev görmesi olarak tesis etmiştir. Montesquieu, bu çözümlmeyi sadece özgürlüklerin teminat altına alınması açısından değil aynı zamanda iktidardaki güç kaynağının elindeki gücü kötüye kullanmaması, keyfi uygulamalarda bulunmaması

açısından öne sürmüş ve alternatif reçete olarak sunmuştur (Ağaoğulları, 2011: 561-562).

Güçler ayrımı ilkesi modern devlet yapısının en önemli unsurlarından/ilkelerinden birini teşkil etmiştir. Hatta modern devlet dendiğinde akla gelen ilk kavram egemenlik ise, ikinci gerçeklik güçler ayrılığıdır. Zira modern öncesi devlet ve yönetim yapılarında tekbaşlılık esas iken modern ulus-devletlerde egemenliğin millete ait olmasının yanısıra gücün-iktidarın erkler arası paylaşımı da söz konusudur. Bir anlamda her ulusun biricikliği, postmodern dönemde daha da ön plana çıkan tikellik kavramı ve çeşitliliğin zenginlik olarak görülmesi modern devletin çağa ayak uydurması olarak yorumlanabilir (Çelik, 2022: 110). Haliyle küreselleşmenin yerel kültürleri ve yönetimleri yutmasının karşısında durmak aslında güçler ayrılığının daha geniş bir yorumu olarak değerlendirilebilir mi tartışmaya açıktır ya da açılmalıdır.

Sonuç

Siyaset Bilimi'nin alt disiplini olan Karşılaştırmalı Siyaset Bilimi temellerinin Antik Yunan'a dayanmasına karşın asıl ivmesini İkinci Dünya Savaşı sonrası kazanmıştır. Ülkelerin dünyada kendi yerlerini tayin etmede, farklı ülkeleri ve ülkelerin siyasal yapılarını analiz etmede bir ölçüt olarak değer görmektedir. Bunun yanında tecrübe edilmemiş çeşitli sorunlara da olası durum karşısında alternatif oluşturmaktadır. Tabi olasılıklar içerdiğinden kesinlik arz etmemektedir. Düşünce ve fikirler üzerine temellenmiştir.

Karşılaştırmalı Siyaset Bilimi, konu bakımından zengin bir yelpazeye sahiptir. Seçim sistemleri, hükümet sistemleri, yönetim biçimleri, dernekler ve çıkar grupları, siyasi kültür gibi konular bunlardan bazılarıdır. Özellikle yönetim biçimleri hakkında Antik Yunan'dan beri düşünürler değerlendirilmelerde bulunmuşlardır. Bunlardan bazıları Platon, Heredotos gibi düşünürlerdir. Aydınlanma çağında ise bu değerlendirmeleri yapanlardan birisi de Montesquieu'dür. Temel olarak yönetim biçimlerini üçe ayırmış ve cumhuriyet, monarşi ve despotizm olarak sıralamıştır. Bu sıralama

da gaye ideal yönetim biçimini aramak değildir. Çünkü Montesquieu, her ulusun kendine has özellikleri olduğunu ileri sürmüştür. Yönetim biçimlerinin idealini aramak yerine aralarındaki ilintiyi ortaya çıkarmıştır. Her devlet yapısının özellikleri vardır. Bu özellikler yönetimin doğasını oluşturmaktadır. Bunu yaparken etkilenmiş olduğu değişkenler mevcuttur. Örneğin sıcak iklimde yaşayan insanların özgürlüğe çok düşkün olmadıklarını köleliğe eğilimli olduklarını bu anlamda despot rejimlere yöneldiklerini, soğuk iklimde yaşayanların ise daha çalışkan, üretici ve özgürlük düşkünü insanlar olduklarını bu yüzden de cumhuriyete daha eğilimli olduklarını ifade etmiştir.

Cumhuriyet yönetiminin soğuk iklimlerde ortaya çıktığını ve bu yönetimin devam etmesi için yönetimin ilkesi olarak erdemi çözüm olarak sunmuştur. Erdem burada vatan sevgisini karşılamaktadır. Bireylerin kamu çıkarını önde tuttuğu şahsi çıkarlarının geri planda kaldığı yönetim biçimidir. Yönetim ilkesi insani temel tutku olan erdemden ortadan kalktığında ise cumhuriyetin işlemez hale geleceğinin altını çizmektedir. İlimli yönetim olarak gördüğü monarşinin ilkesi ise onurdur. Düşünür monarşinin, ilimli olma sebebini iktidar ile halk arasında olan araçların sağladığını söylemiştir. Araçlar, asiller, aristokratlardır. Aradaki dengeyi sağladıklarını böylece yönetimin sorunsuz işlediğini savunmaktadır. Fakat araçların ortadan kalkması halinde yönetimin despot bir hale dönüşeceğini ifade etmektedir. Dünya’da insanların başına gelebilecek en kötü şeyin despot yönetimin olduğunu söylemekte ve bu yönetim biçiminin karşısında yer almaktadır. Despotizme işlerlik kazandıran ilke olarak korkuyu görmektedir. Despotizm, halk üstünde sağladığı korku sayesinde ayakta durmaktadır. Örnek olarak da doğu toplumlarını, sıcak iklim insanlarını vermektedir. Bu yönetim biçimlerinde özgürlüğe de değinerek, “Özgürlük bütün iklimlerde yetişen meyve olmadığından bütün halklarında ulaşması mümkün değildir.” ifadesini kullanmıştır. Özgürlüğün sağlayıcısı olarak erkler ayrımını işaret etmekte, yasama, yürütme ve yargının ayrı ellerde toplanması

gerektiğini söylemiştir. Bu ayrımın aynı zamanda halkla iktidar arasında bir denge olacağını da belirtmiştir.

Kaynakça

- Ağaoğulları, M.A. (2011). Sokrates'ten Jakobenlere Batı'da Siyasal Düşünceler. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Ateş, H. ve Akpınar, A. (2017). Hükümet Sistemleri ve Özgürlük: Karşılaştırmalı Bir İnceleme. *Strategic Public Management Journal*, 3(6): 1-22.
- Balcı, M. (2013). Genç Hukukçular Hukuk Okumaları Birikimler 4. İstanbul: Hukuk Vakfı Yayınları.
- Büyük, C. (2010). Yasama Yürütme Yargı: Platon'dan Montesquieu'ye Devletin Fonksiyonlarına Genel Bir Bakış. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 10(3): 159-170.
- Can, R. (2010). Montesquieu'nün Kanunların Ruhunu Üzerine Adli Eserinin Hukuk Felsefesi Açısından İncelenmesi. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Çelik, İ. (2011). Kuvvetler Ayrılığı: Bir İndirgeme ve Dönüşüm. *Liberal Düşünce Dergisi*, (61): 135-159.
- Çelik, H.B. (2022). Küreselleşme ve Kimliklere Etkisine Tikellik-Çeşitlilik Perspektifinden Eleştiriler, *SDE Akademi Dergisi*, 2(5), 98-115.
- EROĞLU, C. (1981). Siyasal Sınıfların Sınıflandırılmasına İlişkin Birkaç Tarihsel Örnek ve Tartışma. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi.
- Gürbüz, Y. (1987). Karşılaştırmalı Siyasal Sistemler. İstanbul: Beta Yayınları.
- Gürkan, Ü. (2005). Hukuk Sosyolojisine Giriş. Ankara: Siyasal Kitabevi.
- Kalaycıoğlu, E. ve Kağncıoğlu, D.(2012). Karşılaştırmalı Siyasal Sistemler. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları.
- Kavra, E. (1989). Montesquieu ve de Tocqueville'e Göre Demokrasi ve Temel Güvenceleri. *Amme İdaresi Dergisi*, 22(3): 75-83.
- Montesquieu. (2017). Kanunların Ruhunu Üzerine. İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları.
- Nemutlu, D. (2003). Montaigne ve Montesquieu'de İnsan Erdem ve Trogloditler. *Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 27(1): 143-155.

- Newton, K. ve Deth, j. W. (2014). Karşılaştırmalı Siyasetin Temelleri. (çev. E. Saraçoğlu), Ankara: Phonix Yayınları.
- Yılmaz, N. (2013). Karşılaştırmalı Siyaset Biliminin Konusu ve Seçme Eserler Bibliyografyası. *International Journal of Social Science*, 6 (6): 1323-1340.
- Yılmaz, N. (2014). Antik Yunan Dönemi Karşılaştırmalı Siyaset Biliminde Siyasal Sistem Sınıflandırılmalarına Genel Bir Bakış. *Doğuş Üniversitesi Dergisi*, 15(1): 123-138.

Düşünce Dünyasında
Türkiz
ULUSAL HAKEMLİ SOSYAL BİLİMLER DERGİSİ

Yayın Şartları

Dergiye gönderilecek yazılar, işlediği konuya yeni bir boyut getirecek şekilde özgün ve daha önce hiçbir yayın organında yayınlanmamış olmalıdır.

Makaleler, dipnotlar dâhil 6.000-10.000 kelime; kitap tahlilleri ise 1500-2000 kelime arasında olmalıdır. Makaleler Microsoft Word programında Times New Roman karakterinde ve 1,15 satır aralığıyla yazılmalı; metin için 12 punto, dipnotlar için ise 10 punto kullanılmalıdır.

Dergiye gönderilen bir makalenin yayımlanması Yayın Kurulu tarafından uygun görüldüğü takdirde sözkonusu yazı ivedilikle değerlendirilmek üzere iki hakeme gönderilir. Hakemlere yazar adı, yazarlara ise hakem adı bildirilmez. Hakem raporlarından birinin olumlu, diğerinin olumsuz olması hâlinde, üçüncü bir hakeme gönderilir ve bu sonuca göre Yayın Kurulu tarafından yazıların yayımlanması hususunda karar verilir.

Dergide yayınlanan yazıların tüm telif hakları, TASAV tarafından belirlenecek telif ücretinin yazara ödenmesiyle birlikte TASAV'a geçmiştir. Yazının tamamının başka bir yayın organında yayınlanması TASAV'ın iznine tâbidir.

Makalelerde, kullanılan kaynakların alfabetik olarak sıralandığı kaynakçanın, dipnotların ve diğer şekil şartlarının aşağıdaki yazım kurallarına uygun şekilde hazırlanması gerekmektedir.

Yazım Kuralları ve Biçimsel Şartlar

1. İmla: Dergiye gönderilen yazılar, Türk Dil Kurumu'nun Yazım Kılavuzu'na (kısaltmalar dâhil) uymak zorundadır. Yabancı sözcükler yerine olabildiğince Türkçe sözcükler kullanılmalıdır.

2. Başlık: Başlık, içerikle uyumlu olarak en çok 10-15 sözcükten ibaret tamamen büyük harfle, koyu (bold) ve 12 punto olmalıdır. Ara başlıklar, bölüm başlıklar ve alt başlıklar sadece ilk harfleri büyük olacak şekilde, 11 punto ile koyu yazılmalıdır.

3. Yazar adı ve adresi: Makale yazarı, ad ve soyadı ile unvanını yazı başlığının altına (*) işaretini belirterek yazılmalıdır. Bu işaret, dipnotta gösterilecek, makale yazarının kurumu ve unvanı yazılacaktır. Herhangi bir kurumda görev yapmayan yazarlar, konumuna uygun sıfatları kullanılmalıdır: Araştırmacı, yazar vb.

4. Özet ve anahtar sözcükler: Makalelere Türkçe özet ve anahtar kelimeler ile İngilizce özet (*abstract*) ve İngilizce anahtar kelimeler (*keywords*) eklenmelidir. Özetler 100 kelimeyi aşmamalı, anahtar kelimeler beş adetle sınırlandırılmalıdır.

5. Ana metin: Yazılar, Times New Roman tipi ile 12 punto büyüklüğünde ve 1,15 satır aralığıyla yazılmalıdır. Alıntılar italik harflerle ve tırnak içinde verilmeli; beş satırdan uzun alıntılar ise satırın sağından ve solundan birer santimetre içeride, blok hâlinde ve tek satır aralığıyla yazılmalıdır.

6. Sayfa Numarası: Yazılara sayfanın sonunda düz sayılarla (1,2...) numara verilmelidir.

7. Kaynak gösterme: Metin içinde yapılan göndermeler soyadı, basım yılı, gerektiğinde sayfa numarası parantez içinde belirtilmelidir: (Özbay 2010), (Özbay 2010: 163). Yazarın aynı yıl yayımlanmış birden çok eserine gönderme yapılmışsa (Altın 2010a Altın 2010b); birden çok kaynağa gönderme yapılmışsa (Erkin 2008, Canbel 2009) şeklinde belirtilmelidir. Birden çok yazar adı yazılmalı ve “vd” kısaltması kullanılmalıdır: (Koçak vd. 2005) Dipnotlar yalnızca açıklamalar için kullanılmalı, sayfa altında ve numaralandırılarak gösterilmelidir. Herhangi bir internet adresine yapılan göndermelerde bu adresler kaynaklar arasında verilmeli ve indirme tarihi belirtilmelidir:

8. Kaynakça: Yararlanılan kaynaklar, yazının sonunda “Kaynakça” bölümünde, APA 6.0 stili kullanılarak 10 punto alfabetik sıra ile verilmelidir. Örnek olarak:

Tek yazarlı kitap:

Gökalp, Z. (1997). *Türkçülüğün Esasları*. İstanbul: İnkılap Kitapevi.

Çeviri kitap:

Hoy, W. K. ve Miskel, C. G. (2010). *Eğitim Yönetimi*. (Çev. S. Turan), Ankara: Nobel.

İki yazarlı kitap:

Kıran, Z. ve Kıran, E. (2001). *Dil Bilimine Giriş*. Ankara: Seçkin Yayınları.

Üç yazarlı kitap:

Andıç, F., Andıç, S. ve Koçak, M. (2010). *İbn Haldun: Hayatı ve Eserleri Üzerine Düşünceleri*. Ankara: Kadim Yayınları.

Üçten çok yazarlı kitap:

Korkmaz, Zeynel vd. (2001). *Türk Dili ve Kompozisyon Bilgileri*. Ankara: Yargı Yayınları.

Derleme kitap içinde bölüm:

Altan, S. (2013). “Osmanlı’ya Doğudan Bakmak: 20. Yüzyıl Dönümünde Çin’de Osmanlı Algısı ve Milliyetçilik”. *Türkiye’de Çin’i Düşünmek*. S. Esenbel, İ. Togan ve A. Atlı (Der.). İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, 90-115.

Birden çok baskısı olan kitap

Hacıb, Y. H. (2017), *Kutadgu Bilig*. (Çev. A. Çakan). 3. Basım, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Birden çok ciltli kitap:

Ögel, B. (1971). *Türk Kültürünün Gelişme Çağları*. Cilt 2. İstanbul: Millî Eğitim Basımevi.

Tek yazarlı makale:

Sarıkaya, Y. (2014). "Ağustos 2008 Savaşı Sonrasında Gürcistan Dış Politikası". *Karadeniz Araştırmaları*, (31): 1-16.

Yayımlanmamış tez:

Aydın, G. (2008). *Orhan Türkoğan'ın Devlet Anlayışı*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi) Ankara: Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Elektronik kaynak:

Duman, B. (2017). ABD Irak'ı İran'a kaptırmak istemiyor. *Aljazeera Türkiye*, 9 Mart 2017, <http://www.aljazeera.com.tr/gorus/abd-iraki-irana-kaptirmak-istemiyor> (Erişim: 10.04.2017).