

E-ISSN: 2717-7351

Cilt / Volume: 1

Yıl / Year: Eylül / September 2020

Sayı / Issue: 2



Külliye

ULUSLARARASI SOSYAL BİLİMLER DERGİSİ
INTERNATIONAL JOURNAL OF SOCIAL SCIENCES

kulliyedergisi@ybu.edu.tr

KÜLLİYE

Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi
International Journal of Social Sciences

Cilt/Volume 1 ▪ Sayı/Issue 2 ▪ Eylül/September 2020

ANKARA YILDIRIM BEYAZIT ÜNİVERSİTESİ, İNSAN VE TOPLUM BİLİMLERİ FAKÜLTESİ
ANKARA YILDIRIM BEYAZIT UNIVERSITY, FACULTY OF HUMANITIES AND SOCIAL SCIENCES

Külliyeye

Cilt/Volume: 1 ▪ Sayı/Issue: 2 ▪ 2020

KÜLLİYE

ULUSLARARASI SOSYAL BİLİMLER DERGİSİ INTERNATIONAL JOURNAL OF SOCIAL SCIENCES

Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi tarafından yayımlanan **Küllİye**, sosyal bilimler alanında makalelere yer veren, çift kör hakemli bir uluslararası dergidir.

Mart ve Eylül aylarında olmak üzere yılda iki sayı yayımlanır.

***Küllİye**, published by Faculty of Humanities and Social Sciences at Ankara Yıldırım Beyazıt University, is a double-blind peer-reviewed international journal that publishes articles on humanities and social sciences.*

It is published twice a year in March and September.

Küllİye'nin tarandığı dizinler / Küllİye is indexing by: Index Copernicus, İdealonline Veri Tabanı, Research Bible, Asos İndeks, Google Scholar.

Dergide yayımlanan yazıların, her türlü bilimsel, etik, imlâ ve hukukî sorumlulukları yazarlarına aittir. Yazıların yayın hakları Dergimize devredilmiş sayılır. Bu devir her türlü yayınlanmayı kapsar.

All scientific, ethical, spelling and legal responsibilities of the articles published in the journal belong to the authors. Publication rights of the articles are deemed to transfer to our Journal. This transfer covers all kinds of publications.

Soru, görüş ve önerileriniz için editörlerimizle iletişime geçebilirsiniz.

For questions, comments and suggestions you may contact with our editors.

Küllİye

Cilt/Volume: 1 • Sayı/Issue: 2 • 2020

KÜLLİYE

Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi
International Journal of Social Sciences

DANIŞMA KURULU / ADVISORY BOARD*

- Dr. Adnan KADRİC (Bosna-Hersek Tarih Enstitüsü, Bosna-Hersek)
Dr. Adnan KARAİSMAİLOĞLU (Kırıkkale Üniversitesi, Kırıkkale)
Dr. Ali TEMİZEL (Selçuk Üniversitesi, Konya)
Dr. Cem Şafak ÇUKUR (Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Ankara)
Dr. Cevat ÖZYURT (Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Ankara)
Dr. Erol KÜRKCÜOĞLU (Atatürk Üniversitesi, Erzurum)
Dr. Halil Rahman AÇAR (Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Ankara)
Dr. Hayri BOZGEYİK (Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Ankara)
Dr. Hüseyin ÇINAR (Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Ankara)
Dr. Hysen MATOSHİ (Albanoloji Enstitüsü, Kosova)
Dr. İrina YUHNova (Nijniy Novgorod Lobaçevskiy Ulusal Devlet Araştırma Üniversitesi, Rusya Federasyonu)
Dr. İsmail BAYER (Artvin Çoruh Üniversitesi, Artvin)
Dr. İsmail ÇAKIR (Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Ankara)
Dr. Kerima FİLAN (Sarayova Üniversitesi, Bosna-Hersek)
Dr. Larisa RATSİBURSKAYA (Nijniy Novgorod Lobaçevskiy Ulusal Devlet Araştırma Üniversitesi, Rusya Federasyonu)
Dr. Leon GOLDSMİTH (Otago Üniversitesi, Yeni Zelanda)
Dr. Marijan PREMOVİC (Karadağ Üniversitesi, Karadağ)
Dr. Mohammad AL-AHMAD (Georgetown Üniversitesi, ABD)
Dr. Murat DEMİRKOL (Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Ankara)
Dr. Musa Kazım ARICAN (Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, Ankara)
Dr. Mustafa ERDOĞAN (Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Ankara)
Dr. Numan ARUÇ (Makedonya Bilimler ve Sanatlar Akademisi Üyesi, Makedonya)
Dr. Rahim AY (Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Ankara)
Dr. Rahman ADEMİ (Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Ankara)
Dr. Saeedeh DASTAMOOZ (Alzahra Üniversitesi, İran)
Dr. Sait UYLAŞ (Atatürk Üniversitesi, Erzurum)
Dr. Semra TUNÇ (Selçuk Üniversitesi, Konya)
Dr. Thomas PİERRET (Aix Marseille Üniversitesi, Fransa)
Dr. Yusuf ÖZ (Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Ankara)
Dr. Yusuf Ziya TAŞKAN (Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Ankara)

BU SAYININ HAKEMLERİ / REFEREES OF THIS ISSUE

- Dr. Adnan KARA (Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Ankara)
Dr. Aynur TUNÇ (Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Ankara)
Dr. Aysun ÇELİK (Hacettepe Üniversitesi, Ankara)
Dr. Hasan Haluk ERDEM (Ankara Üniversitesi, Ankara)
Dr. Hasan KAPLAN (Mustafa Kemal Üniversitesi, Hatay)
Dr. Mehtap DOĞAN (Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Ankara)
Dr. Muhittin KAPANŞAHİN (Erciyes Üniversitesi, Kayseri)
Dr. Ömer AYTAÇ (Fırat Üniversitesi, Elazığ)
Dr. Vehbi BAYHAN (İnönü Üniversitesi, Malatya)

* Bu sayıda yer alan Hakemler, Danışma ve Yayın Kurulu alfabetik olarak sıralanmıştır.

KÜLLİYE
Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi
International Journal of Social Sciences

Sahibi / Owner
Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi,
İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi adına Dekan V.
Prof. Dr. Sait OKUMUŞ

Yayın Kurulu / Editorial Board
Dr. Arif BAKLA (Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, İngilizce Mütercim ve Tercümanlık Bölümü)
Dr. Hüdayar CİHAN (Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Psikoloji Bölümü)
Dr. Larisa RATSİBURSKAYA (Nijniy Novgorod Lobaçevskiy Ulusal Devlet Araştırma Üniversitesi, Rus
Dili Bölümü)
Dr. Mehmet VURAL (Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Felsefe Bölümü)
Dr. Murat ÇELİK (Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Bilgi ve Belge Yönetimi Bölümü)
Dr. Musa ÖZTÜRK (Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü)
Dr. Münire Kevser BAŞ (Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü)
Dr. Nuri SALIK (Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Tarih Bölümü)
Dr. Sefer KALAMAN (Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Medya ve İletişim Bölümü)

Editör / Editor
Dr. Reşat ŞAKAR

Editör Yardımcıları / Co-Editors
Dr. Yahya AYDIN
Arş. Gör. Kamil KARASU

Adres /Address
Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi,
İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi,
Esenboğa Külliyesi, Dumlupınar Mah.
06760, Çubuk / ANKARA

İletişim / Contact
Dr. Reşat ŞAKAR 03129061425
Arş. Gör. Kamil KARASU 03129061441

Yayın Türü / Publication Type
Sürelî Yayın / Periodical
Yılda İki Sayı Çıkar / Published Twice a Year
E-ISSN: 2717-7351

Yayınlanma Tarihi / Publication Date
Eylül / September 2020

Dergi Tasarım / Journal Design
Arş. Gör. Kamil KARASU

Kapak Tasarım / Cover Design
Cem İPEK

SUNUŞ

Değerli bilim insanları, kıymetli okuyucular,

Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi bünyesinde 2019 yılında yayın hayatına başlayan **Külliye** dergisinin altı aylık bir aranın ardından ikinci sayısını sizlerle buluşturmanın mutluluğu içerisindeyiz. **Külliye** dergisi olarak bilim dünyasına nitelikli yayın sunma arzusu ve uluslararası standartlarda yayın yapma gayreti içerisindeyiz. Bu bağlamda, küreselleşen dünyada yerelden evrensel doğru yayılan ve insan faktörünü temel alan, niteliği önceleyen, alanında kuram ve yöntem çerçevesinde Sosyal Bilimlere katkı sağlayacak bir dergi olmayı önemsiyoruz. **Külliye**'nin ilk sayısından itibaren olduğu gibi, tarafımıza gelen çalışmalara titiz ve nesnel bir şekilde yaklaşarak, alanında uzman hakemlerin incelemesi sonucunda 4 makaleyi okurlarımızın istifadesine sunmaktayız.

Dergimizin ikinci sayısının çıkarılma aşamasında önemli desteklerini gördüğümüz dergi yayın kuruluna, editoryal süreci azami dikkatle takip eden editör ekibine, yazarlarımıza, hakem olarak katkıda bulunan değerli akademisyenlerimize ve DergiPark'a, kısacası gayret gösteren, katkı sunan herkese teşekkür eder saygılar sunarım.

Dr. Reşat ŞAKAR

Külliye Dergisi Editörü

KÜLLİYE

Cilt/Volume 1 ▪ Sayı/Issue 2 ▪ Eylül/September 2020

İÇİNDEKİLER / CONTENTS

1. Araştırma Makaleleri / Research Articles

XX. Asırda Dîvân Şiiri Tarzında Şiirler Yazan Baba Hüsnî Dîvânı Üzerine [174-213]

Baba Husni and His Diwan Who Wrote Poems in Style of Diwan Poetry in the XXth Century

Aydan UĞURLU

Büveyhiler Devleti'nin Kuruluşu ve Bağdat'a Hâkim Olma Süreci (933-945) [214-231]

Establishment of Buwayhid State and the Process of Dominating Baghdad (933-945)

Murat ERKOÇ

Küresel Kriz: Covid-19 Salgın Sürecine Felsefi Bakış [232-245]

Global Crisis: Philosophical Approach on Covid-19 Pandemic Process

Çilemcan ÖZDEMİR

2. Derleme Makale / Review Article

Sosyal Sermaye Kaynağı Olarak Sanal Cemaatler [246-275]

Virtual Communities as a Source of Social Capital

Merve TÜZÜNOĞLU

Yayın İlkeleri [276-290]

Publishing Principles

DergiPark
AKADEMİK

<https://dergipark.org.tr/>

Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, *Küllîye*'nin dijitalleştirilmesi, korunması ve erişimi için DergiPark'tan altyapı desteği almaktadır.

Ankara Yıldırım Beyazıt University, Faculty of Humanities and Social Sciences receives infrastructure support from DergiPark for the digitization, protection and access to the Külliye.

Küllîye

Cilt/Volume: 1 ▪ Sayı/Issue: 2 ▪ 2020



XX. Asırda Dîvân Şiiri Tarzında Şiirler Yazan Baba Hüsni ve Dîvânı Üzerine*

Aydan UĞURLU**

Öz

Dağıstanlı bir öğretmen ve hattat olan Baba Hüsni, 19. yüzyılın sonu ile 20. yüzyılın başlarında yaşamıştır. 1882’de Dağıstan’da doğan Baba Hüsni’nin iyi bir eğitim aldığı, Arapça ve Farsçayı dönemin müderrisi Seyyid Sâlih Efendi’den öğrendiği bilinmektedir. Başarılı bir eğitim hayatı olan Baba Hüsni’ye İstanbul Darülfünun Edebiyat Fakültesi’nde okuduğu sıralarda Tevfik Fikret ve Mehmet Âkif de hocalık yapmıştır. İstanbul, Samsun ve Konya’da Türkçe, tarih ve coğrafya gibi çeşitli dersler veren şair, 22 yıl Samsun’da, 8 yıl da Konya’da yaşamıştır. Mezar taşına ölüm tarihi 1942 olarak yazılmıştır. Ailesi ile ilgili ise, Ömer isminde kendisi gibi muallim olan bir babasının ve üç çocuğunun olduğu bilinmektedir. Baba Hüsni aynı zamanda klasik tarzda şiir yazan bir şairdir. Hem halk şiiri hem de divan şiiri tarzında yazılmış manzumelerin bulunduğu *Baba Hüsni Dîvânı*’nda; 95 mesnevi, 55 gazel, 67 kıta, 13 kaside, 11 rubai, 17 murabba, 4 terci-bent, 1 terki-bent, 1 muhammes, 24 beyit, 5 mani ve şekli tespit edilemeyen 1 şiirle toplam 294 manzume bulunmaktadır. Şiirlerini bir araya getirdiği *Dîvân*’ının iki yazma nüshası tespit edilmiştir. Bu yazıda önce Baba Hüsni’nin hayatı ve edebî kişiliği hakkında bilgi verilecek, ardından da *Dîvân*’ı ilk defa bilim dünyasına tanıtılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Baba Hüsni Divanı, Samsun, Konya, Divan Edebiyatı, Divan Şiiri.

Baba Husni and His Diwan Who Wrote Poems in the Style of Diwan Poetry in the XXth Century

Abstract

Baba Hüsni, as a teacher and calligrapher, lived between in the later XIXth century and the early part of the XXth century. Baba Hüsni was born in Dagestan in 1882, had a good education and learned Arabic and Persian from the chief of the period, Seyyid Sâlih Efendi. Baba Hüsni had a successful education life, also had education from Tevfik Fikret and Mehmet Akif during his education at the Faculty of Literature of Istanbul Darulfunun. The poet, who lived in Samsun for 22 years and Konya for 8 years, taught history and geography in these places. The date of his death was written on his tombstone as 1942. Regarding his family, he had a father who was a teacher like him and also had three children. Baba Hüsni is also a poet who writes poetry in classical style. In Baba Hüsni Diwan, where there are poems written both in folk poetry and diwan poetry style. There are 95 mesnevis (mesnevi), 55 ghazals (gazel), 67 verses (kıta), 13 eulogies (kaside), 11 rubais (rubai), 17 murabbas (murabba), 4 terci bents (terci-bent), 1 terki bents (terki-bent), 1 muhammes (muhammes), 24 couplets (beyit), 5 chansonettes (mani) and 1 poem, the shape of which is uncertain. There are a total of 294 verses. Two manuscripts of the Diwan, which he collected his poems, were detected. In this article, as a beginning, the information will be given about the life and literary personality of Baba Hüsni. Then his Diwan will be introduced to the world of science for the first time.

Keywords: Baba Husni Diwan, Samsun, Konya, Diwan Literature, Diwan Poetry.

* Bu makale Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı’nda savunulan “*Baba Hüsni ve Dîvânı (İnceleme-metin)*” adlı yüksek lisans tezinden üretilmiştir.

** Yüksek Lisans Öğrencisi, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı, Ankara / Türkiye, e-mail: aydanugurlu2021@gmail.com

ORCID : <https://orcid.org/0000-0002-7699-1774>.

Bu makaleyi şu şekilde kaynak gösterebilirsiniz / To cite this article (APA):

Uğurlu, Aydan (2020). “XX. Asırda Dîvân Şiiri Tarzında Şiirler Yazan Baba Hüsni ve Dîvânı Üzerine”. *Külliyeye*, 1 (2): 174-213.

Makale Bilgisi / Article Information

Geliş / Received	Kabul / Accepted	Türü / Type	Sayfa / Page
09 Mart 2020	29 Nisan 2020	Araştırma Makalesi	174-213
09 March 2020	29 April 2020	Research Article	

Extended Abstract

The real name of Baba Hüsnî is Hüseyin Hüsnî Ozanbay and he was born in Dağıstan in 1882. We do not have much information about his family in the sources. He completed his primary education in his hometown, Dağıstan. He graduated from Darülfünun Faculty of Literature in Istanbul and worked as a teacher at İşkodra, Kabataş and İstanbul High Schools. Baba Hüsnî started to work at Samsun High School in the middle of 1912 and started working in Konya Vocational and Technical Anatolian High School in 1934 and worked in there until the end of his life.

There are poems written both in folk poetry and diwan poetry style in Baba Hüsnî Diwan. There are 95 mesnevis (mesnevi), 55 ghazals (gazel), 67 verses (kıta), 13 eulogies (kaside), 11 rubais (rubai), 17 murabbas (murabba), 4 terci bents (terci-bent), 1 terkib bents (terkib-bent), 1 muhammes (muhammes), 24 couplets (beyit), 5 chansonettes (mani) and 1 poem the shape of which is uncertain. There are a total of 294 verses. The form of poem 81 has not been determined. As the number of couplets, it is revealed that there are about 3300 couplets in Diwan.

Baba Hüsnî Diwan is a mesnevi-dominated Diwan (32.3%). In terms of the proportion in Diwan, the mesnevis are followed by the verses (22.7%), ghazals (18.7%), couplets (8.1%), musammats (7.8%), eulogies (4.4%), rubais (3.7%), chansonettes (1.7%) respectively.

There are 293 Turkish poems and 1 Persian poem in Diwan. In the analysis made based on the number of lines, it was revealed that there is a 99.6% Turkish poetry and 0.3% Persian poetry in work.

Baba Hüsnî made evaluations about his poetry and poetry in the couplets where his pseudonym mentioned. Here, the poet also boasts of his poetry and being a poet. In this context, he sees himself superior to Fuzûlî and says that his pen challenges Nef'î. Fuzûlî has a significant influence primarily on the literary personality of Baba Hüsnî. He wrote reply in kind (Nazire) to Fuzûlî. He wrote Nazire to Süleyman Nazif with Fuzûlî. The person whom he followed throughout his poetry is Hâtem-i Tâî, the head of an ancient Arab tribe.

Baba Hüsnî was not sensitive about the meter. The meter was detected in all of Baba Hüsnî's 294 poems, but these meters had flaws. Aruz meter (91.8%) was used in 270 poems and syllable meter (8.1%) was used in 24 poems. Baba Hüsnî used 13 different patterns of aruz meter in his poems. The most used of these patterns are *mefâ'ilün mefâ'ilün fe'ülün*, *fâ'ilātün fâ'ilātün fâ'ilātün fâ'ilün*, *fe'ilātün mefâ'ilün fe'ülün* ve *fe'ilātün fe'ilātün fe'ilātün fe'ülün*. He preferred mostly "Hezec Bahri" among Bahirs.

The 85 poems in Diwan includes complaints-satire-criticism (28.9%). The language and style of the Baba Hüsnî Diwan, though not much, draws attention to the use of archaic forms, the use of idioms, the successful use of the word arts and the display of local features in its language.

Baba Hüsnî Diwan has two manuscripts registered at Marmara University Faculty of Theology with the number 12923/Y044 and registered in Istanbul Metropolitan Municipality Atatürk Library with the number Bel_Yz_K.001414. The copy registered in the Atatürk Library contains more poems than the copy registered at the Marmara University Faculty of Theology.

The Diwan of Baba Hüsnî, one of the 20th century poets, which is being prepared as a master thesis by me. This Diwan has been introduced to the world of science for the first time with this article.

In this study named Baba Hüsnî and his Diwan who wrote poems in the style of Diwan Poetry in the 20th century, has been tried to be unearthed information about the life of Baba Hüsnî, a poet of the 20th century. The outlines of the poet's literary personality have been determined, and its only known work "Diwan" has been examined in terms of its features.

Giriş

OSMAN Horata'nın "Klasik Sonrası Dönem" olarak adlandırdığı XIX. yüzyılda Klasik şiiri devam ettiren şairler, muhteva değişse de şekil bakımından divan şiirine bağlı kalmak suretiyle şiir yazmışlardır. XX. yüzyılda divan şiiri yazma geleneğini hala sürdüren bazı şairlerle karşılaşmaktadır. Yozgatlı Hüznî (1879-1936), Abdülbâkî Baykara Dede (1883-1935), Burhân-ı Belhî (1849-?), Siverekli İbrahim Refet (1875-1938), Muhammed Esad Erbilî (1847-1931), Hâmî-i Maraşî, İbrahim Halil Soğukoğlu (1901-1952) gibi isimler bunlardan bazılarıdır (Büyükarslan 2015: V).

"XIX. yüzyıldan beri Batı'ya yönelik hamleleri hem fikir hayatında hem de şiir ve nesirde bir ikilik ortaya çıkarmıştır. Tanzimat devri şairleri, divan tekniğine, divan estetiğine tamamıyla sadık kalmışlardır. Serveti Fünun Edebiyatı'nda şiir, Tevfik Fikret'le tam Batı kültürüne girmiş, teknik ve estetik bakımından, divan edebiyatından, kesin olarak ayrılmıştır. Fecri Ati Edebiyatı'ndan sonra hececiler, eski edebiyatın vezni de kullanmamışlar; yeni şiir, gerçek şiir ve dünya şiiri olarak yücelmiş, şekil ve fikir bakımından hürriyete kavuşmuştur. Fakat bütün bu olaylar arasında divan edebiyatı geleneğini sürdürenler de vardır. XIX. yüzyılda, Tanzimat Dönemi şair ve yazarlarını divan şairlerinden ayırmaya, onları divan şairi saymaya imkân yoktur. Divan şiiri geleneğini sürdürenleri, ayrı bir zümre olarak ancak XX. yüzyılda görürüz. Tanzimat'la Serveti Fünun arasında birer merhale olan Rezaizâde Ekrem'le Hamit'ten sonra Fikret'le başlayan ve onunla biten Serveti Fünun şiirinden sonra divan edebiyatı yolunu tutanlar, bu yolda ısrar edenler, hatta yeni tarzda veya heceyle, fakat çok defa da divan tekniğiyle ve aruzla şiir yazanlar, tamamıyla ayrı bir zümredir. Gün geçtikçe, bir yandan, divan edebiyatının klişe mazmunculuğu dar sınırı, bir yandan da vezni ve dili yüzünden bu zümreyle beraber okuyucuları, hayranları, hatta anlayanları azalıp gitmiştir" (Gölpınarlı 1955: 8-9).

"XX. yüzyılda divan şiirinde, Nedîm kadar şuh, Osmanlı Türkçesini tasarrufta, gerçekten de kudretli, buluşları orijinal, divan mazmunlarını maharetle kullanan Burhân-ı Belhî, İhsân, Suûd ve bilhassa Yenikapı Mevlevihanesi şeyhi Bâkî, en başta gelir. Hürriyet şiirlerinde Adanalı Ziyâ, Nâmîk Kemâl'den üstündür. Seyyid Abdülkadir Belhî, Hüseyin Fahreddîn Dede, Abdülaziz Mecdî ve Adanalı Talat bu yüzyılda, divan edebiyatının tasavvufi kolunu temsil ederler. Ayaşlı Şâkir, Tokadizade Şekîp, Ferîd Kâm ve Neyzen Tevfik ise, divan şiirinde felsefi cereyanın ve tenkidin mümessilleridir. Neyzen Tevfik, çağdaşı Eşref'le, hicvin en kudretli simasıdır. Divan tarzının en son kudretli şiirlerini ise, Yahyâ Kemâl vermiştir" (Gölpınarlı 1955: 9).

"XIX. yüzyılda eski şiir geleneğini sürdüren şairlerin sayısı, daha önceki yüzyıllardaki şair sayısından hiç de az değildir. *İstanbul Kütüphaneleri Yazma Divanlar Kataloğu*'nda bu döneme ait 114 şairin divanı bulunmaktadır. Aynı dönemde, yazma olarak kitaplıklara girmediği halde basılmış birçok divan

bilinmektedir. Divanı elde bulunmayan şair sayısı da az değildir” (Ünver 2017: 132).

Makalemizde, XIX. yüzyılın sonu XX. yüzyılın başında yaşamış divan sahibi şairlerden biri olan Baba Hüsnî'nin hayatı, şiirleri ve edebî kişiliği üzerinde durulmaktadır. Öğretmenlik vazifesinde bulunan Baba Hüsnî'nin, divan sahibi olmasına rağmen, yaşadığı dönemde ve sonrasında fazla tanınmadığı anlaşılmaktadır.

1. Baba Hüsnî'nin Hayatı ve Edebî Kişiliği

1.1. Hayatı

1882-1942 yılları arasında yaşayan Baba Hüsnî'nin hayatı hakkında birkaç kaynakta bilgi bulunmaktadır. Hayatı hakkındaki bilgilerin çoğu *Dîvân*'ından yola çıkılarak verilmiştir. Baba Hüsnî, 1300/1882 yılının Temmuz gecesinde, Dağıstan'da dünyaya gelmiştir. Şair, Kafkasya'yı ikiye bölen Elburz silsilesinin Şah Dağı kolunun eteğinde Nuhu/Noha Kasabası'nda doğmuştur (Uyar 1949: 10). Şiirlerinde Hüsnî, Baba Hüsnî, Hüsnî Hoca, Asrî Baba mahlaslarını kullanan şairin asıl adı Hüseyin Hüsnü Ozanbay'dır (Konya Mesleki ve Teknik Anadolu Lisesi Memur ve Muallimlere Mahsus Sicil Defteri, Dosya No: 611). Babası Ömer Efendi de kendisi gibi müderristir (BK nüshası, takdim bölümü, 4b). Annesinin adı, anne ve babasının doğum ve ölüm tarihleriyle ilgili herhangi bir bilgi verilmemiştir.

Baba Hüsnî, aşağıdaki beyitlerinde, annesinin kendisi daha küçükken vefat ettiğini, babasının ve kardeşinin de hayatta olmadığını söylemektedir:

Babam yok vâlidem yok kardaşım yok

Baňa cānı yanan bir sırdaşım yok

Küçükken vâlidem gitdi mezāra

Pederden de yetim kaldım dü-bāra (41/25, 27¹)

Dönemin inhisar müfettişi Emiroğlu Muammer Bey'in söylediklerinden, Baba Hüsnî'nin iyi bir eğitim aldığı anlaşılmaktadır. İlk öğrenimini Dağıstan'da bitiren Baba Hüsnî, daha sonra İstanbul'da Darülmualimin'i bitirmiş, ardından Darülfünun Edebiyat Fakültesi'ne başlamıştır (BK nüshası, takdim bölümü, 4a). Şairin şimdiki adıyla Konya Mesleki ve Teknik Anadolu Lisesi'ndeki Memur ve Muallimlere Mahsus Sicil Defteri'nde Darülfünun Edebiyat Fakültesi'ni bitirme yılı olarak 1327/1909 gösterilmiştir. 27 yaşındayken İstanbul Darülfünun Edebiyat Fakültesi'ni bitiren şair, burada Tefvik Fikret ve Mehmet Âkif gibi devrin önde gelen isimlerinden dersler almıştır (BK nüshası, takdim bölümü, 5a). Darülfünun

¹ *Dîvân-ı Baba Hüsnî*, İstanbul Büyükşehir Belediyesi, Taksim Atatürk Kitaplığı, Bel_Yz_K.001414. Bundan sonra *Baba Hüsnî Dîvânı*'ndan yapılacak alıntılarda her defasında dipnotu verilmeyecek, yalnız metinden sonra parantez içinde ilgili kısmın şiir numarası yazılacaktır. Diğer nüshadan alıntı yapılan şiirlerin sayısı az olduğundan bunların kaynakları belirtilecektir.

Edebiyat Fakültesi'ni bitirdikten sonra 1327/1909'da yani 27 yaşında İşkodra İdadisi Türkçe ve edebiyat öğretmenliğine başlamıştır. Ardından da aynı okulda tarih ve coğrafya öğretmenliği yapmıştır. Bu ikinci öğretmenliği, Balkan Savaşı'nın çıkmasından dolayı kısa sürmüş ve Balkan Savaşı'nın başladığını duyunca İstanbul'a gitmek zorunda kalmıştır. 30 yaşına kadar Kabataş ve İstanbul Sultanilerinde öğretmenlik yapmış, 30 yaşının ortalarına doğru Samsun Ticaret Mektebi'ne geçmiştir (BK nüshası, takdim bölümü, 5b). Tarih, coğrafya, yurt bilgisi, iktisat ve Türkçe muallimliği yapan şair, burada yirmi iki yıl çalıştıktan sonra 1934'te Konya Erkek Sanat Enstitüsü şimdiki adıyla Konya Mesleki ve Teknik Anadolu Lisesi'nde göreve başlamıştır ve ölene kadar da yani 8 yıl burada görevine devam etmiştir (Konya Mesleki ve Teknik Anadolu Lisesi'ndeki Memur ve Muallimlere Mahsus Sicil Defteri, Dosya No: 611).

Erzurum Milletvekili Sâlih Efendi'nin 22 Şubat 1921'de TBMM'ye sunduğu "Evliliğin başlangıç yaşı 18 sonu 25'tir. 25 yaşını doldurup da mazeretsiz olarak evlenmeyenler bekârlık vergisi ile mükellef olacaklar" (Semiz 2010: 423) şeklinde meclise sunduğu teklif sonucu, Baba Hüsnî evlenmiş ve bu evlilikten Tûbâ ve Acar isminde iki çocuğunun olduğu belirtilmiştir:

Şorar annesine Tûbâ mezârım

Babam nerde diye ağlar Acar'ım (41/37)

Aynı zamanda bir hattat olan Baba Hüsnî, bedii yazıyı da ihmal etmeyerek bilhassa sülüs, nesih ve talik yazıları üzerinde çalışmıştır. Arapçaya vakıf olduğu gibi Farsçayı da fesahat ve belagatiyle bir Şirazlı bilgin gibi konuşabildiği söylenen Hüsnî'nin mesnevihan olduğu da belirtilmiştir. Mesnevihan Sıtkı Dede'nin vefat tarihine dair talik el yazısıyla bir şiir yazmıştır (Uyar 1949: 10):

Söyledi târihini bir şâ'ir-i gurbet-zede

"İtdi teslîm cânını yâ Hû diye Şıdki Dede" 1352 (256/6)

Aşağıya alınan manzumede şairin Bafra'da da yaşadığı anlaşılmaktadır. MÜ nüshasının dış kapağına "Bafra'da yaşayan Hüsnü" notu düşülmüştür:

Bize çok gördi felek vaşlîni

Şafha-i rüyuñi hañ u hâliñi

Gelenden gidenden şordum hâliñi

Didiler Bafra'da yaşıyor H'oca'm (26/II)

BK nüshasının takdim bölümüne düşülen "Münderecâtının kısımları küllîsi Samsun'a âittir" notundan, şairin ömrünün büyük kısmını Samsun'da geçirdiği anlaşılmaktadır. Şairin yaşadığı dönemde Samsun'da muallimlik oldukça canlı bir iş olarak görülmüştür. Samsun'da her perşembe konferanslar verilmiştir. Baba Hüsnî, kendisine sıra geldiğinde Süleymân Çelebi'nin *Mevlid*'ine nazire olarak,

hiciv muhtevalı ve argo kelimelerin kullanıldığı *Asrî Baba'nın Asrî Mevlidi* başlıklı şiiri yazmıştır. Bu şiir tepkiyle karşılanmış ve şairin az maaşla Konya'ya tayin edilmesine sebep olmuştur (BK nüshası, takdim bölümü, 9b):

Ey Hüdâ'dan 'aql u iz'ân isteyen

Pençşenbe gecesi gel birliğe

Milli duygu 'Aşri idmân isteyen

Pençşenbe gecesi gel birliğe

Var idi bu ülkede bir g...veren

Yok idi anı diyorlar s...yen (278/1, 2, 7)

Bazı şairlerimiz vukuundan evvel hadiselere işaret etmişlerdir ki buna kehanet-i şairane diyebiliriz (Onay 2013: 251-252). *Baba Hüsni Dîvânı*'nın 262 numaralı şiiri bu tarzda yazılmış bir şiirdir. Bu şiiri şair, yaşlandığı zaman yazmış olacak ki ölümünde sevenlerinden onu Konya'da bulunan "Üçler Mezarlığı"na gömmelerini istemiştir aynı zamanda bu manzumede şair tahmin üzerine vefat tarihini de belirtmiştir:

Begenmezken hele birçok diyarı

Naşib oldı baña "Üçler Mezârı"

Getürdü bir melek târih-i büşrâ

“Aleyki rahmetullâhu te'âlâ” Sene 1355/1936 (262/2, 5)

Geçim sıkıntısı çektiğini birçok şiirinde söyleyen Azeri kökenli, Sünni mezhebine mensup bir Müslüman olan Baba Hüsni'nin vatanperver, kalender meşrep ve rint meşrep biri olduğu, aynı zamanda da açık sözlü, cesur, nüktedan ve pervasız bir kişiliğe sahip olduğu anlaşılmaktadır.

1.2. Edebî Kişiliği

1.2.1. Eseri

Baba Hüsni'nin bilinen tek eseri *Dîvân*'ıdır.² 1925 yılında yazılan *Dîvân*'ın baş kısmında dönemin inhisar müfettişi Muammer Bey tarafından nazım-nesir karışık olarak yazılmış takdim bölümü bulunmaktadır. *Dîvân*'ın iki yazma nüshası vardır. Bunlardan ilki İstanbul Büyükşehir Belediyesi Taksim Atatürk Kitaplığı'nda Bel_Yz_K.001414 numarada bulunmaktadır. Nüshanın özellikleri şu

² *Dîvân*, tarafımızdan yüksek lisans tezi olarak hazırlanmaktadır. Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı (Danışman: Prof. Dr. Mustafa ERDOĞAN).

şekildedir: 192x130mm ölçülerinde; sarı renkli, çizgili, yeni defter kâğıdı; muhtelif satır; çoğunlukla tek; bazen çift sütun; harekesiz rika yazı; istinsah tarihi ve müellifin adı olup, istinsah yeri olmayan ve 160 varaktan oluşan bir nüshadır.

Baş (vr. 2a): Konya Şân'at Mektebi Türkçe, Tārîh mu'allimi Tağîstānlı Baba Hüsni/ 1939/ Münderecâtınıñ kısım-ı küllisi Şamsun'a 'âCiddür

Son (vr. 160b): Ger dilersiz bulasız bir g...veren

Şimdi meb'ūs bir müdürdi eskiden

İstanbul Büyükşehir Belediyesi Taksim Atatürk Kitaplığı nüshasının iç kapağında, *Dîvân*'daki ile aynı hatla, Hulûsî isminde bir şairin yazdığı dua beyti bulunmaktadır:

Keremiñ bizlere yelken kürek it Allāh'ım

Bizi başdan kara itme büyük fırtınada

Taksim Atatürk Kitaplığı nüshasında genelde özel isimleri belirtmek için bu kelimelerin üstü çizilmiştir. Yine bu nüshanın başında tarafımızdan "Takdim" diye isimlendirilen bölümde dönemin inhisar müfettişi Emiroğlu Muammer Bey tarafından Baba Hüsni'nin hal tercümesi yer almaktadır (3a-9b).

Baba Hüsni Dîvânı'nın ikinci nüshası ise Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Nadir Eserler Koleksiyonu, 12923/Y044 numarada bulunmaktadır. Nüshanın tavsifi şu şekildedir: 220x155mm ölçülerinde; sarı renkli kâğıt; muhtelif satır; çoğunlukla tek, bazen çift sütun; harekesiz rika yazı; istinsah kaydı olmayan 106 varaklık bir nüshadır.

Baş (vr. 2a): İlāhi mücrimem Āfıv it günāhım

Ki senden gayrı yokdur bir penāhım

Son (vr. 107a): O zātın gitmesiyle söndi Āırfān

ZiyāĀ ugradı necmiñ ziyāsı

1.2.2. Diğer Şairlere Bakışı ve Etkilendiği Şairler

Kopuz çalan bir ozan olan (BK nüshası, takdim bölümü, 3a) Baba Hüsni, Fuzûlî'nin şiirlerine benzer söyleyişte şiirler yazmıştır (BK nüshası, takdim bölümü, 4b). Hüsni'nin hocalarından Tevfik Fikret ve Mehmet Âkif de Hüsni için "yarının Fuzûlî'si karşımızdadır" diyerek ondaki kuvvetli istidada işaret etmişlerdir (Uyar 1949: 10). Baba Hüsni'nin Fuzûlî'ye nazire olan şiirleri bulunmaktadır.

Fuzûlî'nin 7 beyitlik "var" redifli gazeline aynı vezin, kafiye ve redifte 5 beyitlik nazire yazmıştır:

Kim dimiş Mecnūn'ın 'aşka ben gibi isnadı var

Ders-i 'aşkı benden almış lâkin isti'dadı var (61/1)

Mende Mecnûn'dan füzûn Cāşıklığı istiCdadı var

CĀşık-ı şādık menem Mecnûn'ın ancağ adı var (İz 2011: 256)

Fuzûlî'nin 7 beyitlik gazeline aynı vezin, kafiye ve redifte 8 beyitlik nazire yazmıştır:

“Gönül tā var elinde cām u mey tesbihe el vurma”

Güzel gördün mi kaç -la'net- şaşkın yanında oturma (74/1)

Gönül tā var elinde cām-ı mey tesbihe el urma

Namāz ehline uyma onlarınla durma oturma (İz 2011: 264)

Fuzûlî'ye benzer söyleyişlerinin yanında Nef'î'ye benzer söyleyişleri de olan şair (BK nüshası, takdim bölümü, 7b), Nef'î'yle boy ölçüşerek, kaleminin Nef'î'den daha güçlü olduğunu söylemektedir:

Yed-i beyzâ dinilen kilik-i füsünkârımdır

Şirasında okuyor Nef'î'ye meydân kalemim (70/3)

Nedîm'in “var idi” redifli şiirine aynı vezin, redif ve muhtevada nazire yazmıştır:

Dilrübâlarda evel 'ahde vefâlar var idi

Keşf iden rāz-ı derûnı mehlikâlar var idi (52/1)

Sinede evvel ne muhriğ ârzûlar var idi

Lebde serkeş âhlar âteşli hûlar var idi (İz 2011: 404)

Baba Hüsnî, Süleymân Nazîf'in *Dâüssıla* başlıklı şiirine aynı vezin, şekil ve muhtevada *Dâülvatan* isminde bir nazire yazmıştır:

Dumanlıdır yine eflâke ser çeken dağlar

Fağat şabâha kadar firqatiñle kan ağlar (28/4)

Dumanlı dağların ağlar gözümde tüttükçe

Olur mehâsin-i gurbet de başka işkence (Beysanoğlu 1970:206)

Şair, 42 numaralı manzumesini Ziyâ Paşa'nın “olacaksın” redifli gazeline aynı vezin, kafiye ve redifte 16 beyitlik şiir yazmıştır. Şiirlerin muhtevaları

farklıdır. Ziyâ Paşa'nın şiiri âşıkane, Baba Hüsni'nin şiiri ise daha çok ismi zikredilmeyen bir kişiye beddua niteliğindedir:

Oğluñ gezecek ekmek için hâne-be-hâne
Muhtâc-ı zekât hasret-i ihsân olacağsıñ (42/4)

Bu Çişve bu reftâr ki var sende küçükden
Bilmem ne yaman âfet-i devrân olacağsıñ (Göçgün 1987:102)

Baba Hüsni, Ziyâ Gökâlî'in kalemini, cevher saçtığını söyleyecek kadar çok beğenmektedir:

Hulķı ahsendi fi'li müstaḥsen
Kilki gevher-nisâr ḳavli metin (274/4)

Baba Hüsni, Süleymân Çelebi'nin *Vesiletü'n-Necât*'ına aynı vezin ve şekilde şiir yazmıştır. Baba Hüsni'nin yazdığı şiirde, *Mevlid*'e benzer söyleyişler (özellikle 8. beytin ilk mısrası) bulunmaktadır, ancak iki manzumenin birbirinden farklı muhtevalarda yazıldığı görülmektedir:

Anıñ adıñ zıkr idelim evvelâ
La'net itmek vâcib olsun her ḳula (278/8)

Allâh adıñ zıkr idelüm evvelâ
Vâcib oldur cümle işde her ḳula (Eroğlu 2010: 138)

Baba Hüsni şiirlerinde en çok Cahiliye Dönemi'nin cömertliğiyle ünlü şairi Hâtem-i Tâî'yi zikretmiştir (Tülücü 1997: 472-473):

Cüd ile şöhret ḳazanmış dehrde Hâtem gibi
Merḥamet de bir şerefdir ayrıca 'unvânına (223/3)

Söylenir nâmıñ 'Ali Ekber seniñ Hâtem gibi
Fıḫraten fâÇiḳdi Es'ad 'aşrıñ şübbânına (242/11)

Baba Hüsni, yaşadığı dönemin ilim erbaplarından "Nesim" isminde birini beğendiğini söylemektedir. Onu fazilet ve hünerin kaynağı olarak görmektedir:

Menba'-ı faẓl u hünersiñ ey Nesim-i hoş-güvâr
Baḳma ḥaḫḫ-ı nef' için evḳâtlarıñ 'unvânına (208/14)

Baba Hüsnî, Fars edebiyatının en büyük şairlerinden Sadî-i Şîrâzî'yi de şiirinde zikretmiştir. Kendini onun yerine koymuş, “ben zamanın Sadî'siyim” demiştir:

Sa'di-i âhîr zamânım dîn ile buldum şeref

Nâm için aślâ yanaşmam kimseniñ dāmânına (208/16)

Baba Hüsnî, XVIII. yüzyıl mevlit şairlerinden Eşrefzâde Abdülkadir Necîb'in Mevlûdü'n-Nebi'sine nazire yazmıştır (Eroğlu, 2010: 130). Baba Hüsnî'nin şiiri ile zemin şiir aynı vezin ve aynı şekilde yazılmıştır:

Ger dilersiz bulasız 'âlî-mağâm

Eyleyin Şükri Emîn'e ihtirâm (282/18)

Ger dilersiz bulasız 'Âlî-mağâm

Âaşq-ıla virin şalât-ile selâm (Eroğlu 2010: 130)

2. Baba Hüsnî Dîvânı'nda Şekil ve Muhteva

2.1. Nazım Şekilleri

Tablo 1 *Baba Hüsnî Dîvânı*'nın Nazım Şekillerine Göre Dağılımı

Nazım Şekli	Manzume Sayısı	Dîvân'daki Oranı (%)
Mesnevi	95	32,3
Kıta	67	22,7
Gazel	55	18,7
Beyit	24	8,1
Murabba	17	5,7
Kaside	13	4,4
Rubai	11	3,7
Mani	5	1,7
Terci-bent	4	1,3
Terkib-bent	1	0,3
Muhammes	1	0,3
Şekli Belirsiz	1	0,3
Toplam	294	

Dîvân'da yer alan manzumeleri daha ayrıntılı olarak incelersek:

2.1.1. Kasideler

Kasideler başlıkları açısından değerlendirildiğinde; hiçbir kasidenin başlığında “kaside” ifadesi geçmemektedir. Başlıklar şöyledir: Na't-ı Nebevî (2)³, Samsun Meb'ûsı Süleymân Beg Hazretlerine (174), Dinle (1) (203), (205), Der-Vasf-ı Erbâb-ı Kânûn ve Sitâyîş-i Güzide-i Hümâyûn (208), Ramazân Hisleri (221),

³ Parantez içindeki rakamlar, o manzumenin *Dîvân*'daki sıra numarasını göstermektedir.

Dinle (2) (222), Dinle (4) (224), Dinle (5) (225), Dinle (6) (226), Dinle (7) (227), Program (240), Der-Vasf-ı Kalender ve Sitâyiş-i Muzaffer (255).

Dîvân'daki 13 kasideden 11'i methiye, 1'i ramazaniyye, 1'i naat türündedir. Methiyelerin biri şehir methiyesi, bir diğeri de hem şehir hem şahıs methiyesi muhtevalıdır. *Dîvân*'daki methiye konulu kasidelerden 9'u birden çok kişiye, 2'si tek bir kişiye yazılmıştır.

174 numaralı kaside, Samsun'da 1931 yılından önce III. dönem milletvekilliği yapmış olan Süleymân Âdil Okuldaş Bey'e (Yıldırım-Zeynel 2010: 167):

Seni tavşîf için kâfi degildir gerçi eş'arım

Çuşûrum 'afv kıl şâhim kalem çek varsa noğşânım (174/10)

255 numaralı kaside, dönemin şair ve yazarlarından Muzaffer Hamîd Bey'e ithafen yazılmıştır (Işık 2014: 38-39).

Kasidelerden 1'i ramazaniyye türündedir. Ramazaniyye türünde yazılan bu manzumede, ramazanlarda sarayda, zengin konaklarında iftardan sonra konuklara verilen armağan veya para (Akalın-Toparlı vd. 2011: 681) anlamına gelen dış kirası âdetinden bahsedilmiştir. Bu âdete, pek çok manzumede yer verilmiştir:

Da'vet itdi ilk gece Hâcî Hüseyin Ağa'yı

Dış kirası on liradan beş para eksik degil (240/5)

Yeter iftârda üç şey intihâsı

Şıcağ çorba kadâcîf dış kirası (244/13)

Kasidelerden bir diğeri Hz. Peygamber'e övgü niteliğinde yazılmış naattır. 8 beyitlik şiirde üç tane iktibas yapılmıştır. Son beyitte Baba Hüsnî, Hz. Peygamber'den şefaat dilemektedir.

Baba Hüsnî Dîvânı'nda kasidelerin 8'inde mahlas kullanılmamıştır. *Dîvân*'da bulunan 13 kasideden 4'ünde dua bölümü bulunmaktadır. Kasidede dua bölümü genelde sonda yer alır. 8 beyitlik 204 numaralı kasidede dua bölümü 6. beyitte bulunmaktadır.

2.1.2. Gazeller

Tablo 2 Gazellerin Harflere Göre Dağılımı

ا	16	ل	2
ب	1	م	2
ت	1	ن	16
د	5	ه	3
ر	8	ی	1

Divan şiirinde gazellere bir başlık ve ad koyma geleneği yoktur. Gazeller divanın “Gazeliyat” bölümünde, Arap alfabesi esas alınarak kafiyelerinin veya rediflerinin son harflerine göre dizilirler. Buna rağmen gazeller, ihtiva ettikleri konu, üslup, edebî anlayış, edebî sanat, beyit sayısı, redif ve kafiye gibi değişik özellikleri göz önünde bulundurularak adlandırılmışlardır (Mermer-Alıcı vd. 2009: 91). Divan şiirinin değiştiği bir dönemin ürünü olan *Baba Hüsnî Dîvânı*’nda gazellere başlık konulmuştur. Sadece 6 gazel başlıksız yazılmıştır. Diğer gazellerin başlıkları şunlardır; Mâh-ı Muharrem (3, 4), Hazret-i Hüseyin Radiyâllahu Te’âlâ ‘Anh (5), Dervişlere Hediye (6), İstiklâl Harbi’nde Tazarru ve Niyâz (30), Müstehakkına (42), Enver Paşa’nın Sarıkamış’daki Hatâsı Münâsebetiyle Yazılmıştır (44), Bir Bakkâl Levhâsı (45), Gazeliyyât (50), Gazel (51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 60, 62, 63, 64, 65, 67, 68, 69, 73, 74), Bâde Ziyâfetinden Nükûl İden Bir Arkadaşı Tahdîd (70), Zügürtlük (72), Bir Kudûmiyye-i Hücûmiyye (151), Konya ve Millî Sergi (153), Hazîranda Sıcak Bir Gün (154), İstiklâl Harbinde İstirdâd Olunan Mukaddes Vatanımızın Hilâl Gazetesi’nde Neşr Olunan Tarihleri İzmir’in İstirdâdı (176), Samsun’da Necm-i Terakkî Orta Mekteb Müdîri Ziyâ Beg’in Evsâfı Beyânındadır (186), Eksigim (193), Bir Ahbâbın İftirâkı (194), Merhûm Hacızade Mahdûmı Muhammed Beg’in Seng-i Mezârı (200), Tahassür ve Kânûnî Râgıb Beg’den Ziyâfet (202), Der-Vasf-ı Bafra ve Sitâyîş-i A’yân-ı Belde (216), Der-Vasf-ı Karye-i Uzgur ve Re’is-i Fârûk Beg (217), Dâhiliyye Vekîl-i Esbakı Fethî Beg Hazretlerine Kudûmiyye (220), Dinle (3) (223), Dinle (4) (224), Dinle (8) (228), Dinle (9) (231), Program (241), Program (242), Kaşamonı’da Münteşir Açık Söz Gazetesi Muharrirlerinden Şâ’ir-i Muhterem Hezâr Dînâr Beg’e (243), Simsar Edhem Aga’nın Vefâtı Münâsebetiyle Yazılmıştır (249), Samsunlu Lord Mustafâ Beg’in Rûhuna İthâf (252).

Baba Hüsnî Dîvânı’ndaki gazeller konularına göre tasnif edilirse, şu konuların işlendiği görülmektedir: Aşk-sevgili (17 gazel, %30,9), hikemî (1 gazel, %1,8), dinî-tasavvufî (2 gazel, %3,6), şikâyet-hiciv (9 gazel, %16,3), ölüm (7 gazel, %12,7), savaş (2 gazel, %3,6), rintlik (3 gazel, %5,4), methiye (8 gazel, %14,5), ramazaniyye (2 gazel, %3,6), ıydiyye (1 gazel, %1,8), hasbihâl (1 gazel %1,8), kudumiyye (1 gazel, %1,8), hezel (1 gazel, %1,8).

216 numaralı gazel, Samsun’un bir ilçesi olan Bafra için yazılmış şehir methiyesidir. Şair, Bafra’nın ormanlarındaki ağaçları cennetteki Tûbâ Ağacı’na benzetmiştir. Köylerini İsviçre’yle kıyaslayıp Londra ve Paris’in, Bafra’nın yanında bir hiç olduğunu mübalağa sanatını da kullanarak anlatmıştır. Bafra övüldükten sonra Bafra’nın ileri gelenlerinin övgüsüne yer verilmiştir:

Londra Nev York Paris hiçdir yanında Bafra’nın
Köy qalır yanında Berlin Nis gibi ormanı var

İ’tirâf-ı ‘acz ider hâmem anı tavşifde

Bu şeref kâfi Çağır-zâde gibi a'yânı var (216/6, 8)

217 numaralı gazelde, Giresun'un merkez ilçesine bağlı bir köy olan "Uzgun Köyü" nün övgüsü işlenmiştir. Aynı zamanda manzumede, Samsun tüccarları ve şehrin ileri gelenleri ile Samsun Müdafaa-i Hukuk Cemiyeti'ni kuran İslam Beyzade Fârûk Bey'in de övgüsü işlenmiştir (Kayıkçı 2013: 636):

Şöhreti İslâm-zâde nâmı Fârûk-ı bülend

Bilmeyen yokdur anı Nâci gibi 'unvânı var (217/9)

Gazellerden bir diğeri hezel muhtevalıdır. İlk 5 beyte kadar övgü muhtevalı olup 5. beyitten sonra şair, ismini zikrettiği kişilerle alay etmeye başlamaktadır.

Gazellerden 1'i ramazaniyye muhtevalıdır:

Hâzin'îñ nâmı güzel lik bir iftârda saña

Diş kirâsı olarak bir kîse dinârı mı var (243/6)

2.1.3. Mesneviler

Baba Hüsnî Dîvânı'nda mesnevi nazım şekliyle yazılmış toplam 95 manzume bulunmaktadır. *Dîvân*'da 290 numaralı manzume BK nüshasında hem 153a'da hem de 160a-160b varağı arasında bulunmaktadır. 153a'da şiirin sadece başlığı bulunup, 160a-160b varağı arasında ise şiir metninin tamamı yer almaktadır.

Mesneviler *Dîvân*'da toplam 2270 mısra ile %34,3'e tekabül etmektedir. 95 mesnevinin 95'i de Türkçe yazılmıştır. aa-bb-cc...şeklinde kafiyelenen mesnevilerin beyit sayıları 2 ile 42 beyit arasında değişmektedir. Eski Türk edebiyatının binlerce beyitlik nazım biçimi olan mesnevi, XIX. yüzyıldan sonra oldukça kısalmıştır (Dilçin 2003: 4). Bu ifadeyi destekler nitelikte, Baba Hüsnî'nin mesnevilerinin de kısa olduğu dikkati çekmektedir.

Mesnevilerin başlıklarına bakarsak, Münâcât (1), Süleymân Nazîf Beg Merhûmun (Dâ'ü's-Sılâ) Neşîde-i Hasretine (Dâ'ü'l-Vatan) Manzûmesiyle Cevâp (28), Yeşil Bursa'nın Kara Günlerinde Yazılmışdır (29), Evlâd-ı Şühedâya Mu'âvenet (31), İstiklâl Harbi'nde Türk Ordusunu Tebrîk (33), Türk'ün İstiklâli Münâsebetiyle (34), İstiklâl-i Osmânî Münâsebetiyle Yazılmışdır (35), İstiklâl Harbi'nin Terâne-i Zaferi (37), Bursa'nın İstirdâdı Günü Osmân Gâzî Türbesi'ne Bir Türk Neferinin İ'tizârı (38), Harb-i Umûmî Zamânlarında Samsun ve Havâlîsinde Satılmakda Olan Yunânîlerin Bon ve Burton Sigara Kâğıdlarına Karşı Yazılmışdır (39), İstiklâl Harbi'nde Rusya'dan Kayıklarla Silâh ve Cebhâne Taşıyan Samsun Çaparcılar Hey'eti'ne İthâf-ı 'Âcizânemdir (40), Hulüvv ü Hâmiz (41), Zafer ve Tayyâre Bayramı Münâsebetiyle (46), Gâzî Paşa'nın Resmi Üzerine Yazılan Bir Kıta (48), Feryâd (71), Esbak Ma'ârif Vekîli Safâ Beg'e Manzûm Telgraf (134), Birine Nasihat (152), Harb-i Umûmîde Bir Kış Tasvîri (163), Üç Gün Zarfında Yetişmiş İki Evlâdını Kara Toprağa Gömen 'Umûmî Meclis A'zâsından Çehârşenbeli Selîm Beg Tarafından (164), Hâl-i İhtizârda Bulunan Bir Zevceye

Zevcinin Son Hitâbı (165), Yüksek Tadrîsât ‘Umûm Müdürü Nâdir Beg’e (166), Sâbık-ı Samsun Defterdârı ‘Avnî Beg’le Samsun Gazetesi Baş Muharriri Edhem Veysî Beg’in Muhâkemeleri Münâsebetiyle Yazılmışdır (167), İsnâd Olunan Bir Tekzîbi Tashîh (168), Muhibb-i Sâdikım Kılınçcızade Ahmed Ziyâ’ed-dîn Beg’in Hâne-i Sa’âdetine İthâf-ı ‘Âcizânemdir (169), Der-Hakk-ı San’at (170), Bir Şüphe Üzerine Tevkîf Olunan Samsun Belediye Re’isi Hâcî Hayrullahzade ‘Ömer Niyâzî Beg’e İthâf-ı ‘Âcizânemdir (171), Trabzon’a Giden ‘Azîz Bir Arkadaşa Mektûb (172), Sâbık-ı Samsun Meb’ûsı Şükrî Beg Hazretlerine İthâf-ı ‘Âcizânemdir (173), Muhâsebe Mümeyyizi Cemâl Beg’in Mahdûmı Mustafâ Zühdî Beg’in Târîh-i Tevellüdi (178), Samsun Defterdârı Zühdî Beg Hazretlerine Kudûmiyye (180), Konya’nın Güli Boyacı Çavuş (185), Ankara’da Mâlîyye Muhâsebecisi Edîb-i A’zâm Mümtâz Beg Hazretlerine (187), Bir Zâtı Tavsîf (188), Mûte’ahhid ‘Âdil Beg Hazretlerine İhdâ (189), Samsun’da Hamsi Bayramı (190), Bir Ugursuz Defterdâr (191), Hecâ Vezninde Yazmak İsteyen Bir Zâta Nasîhat (192), Hacızade Mes’ûd Mahdûmı Muhammed Beg’e Kudûmiyye (196), ‘Alemdarzade Hâfîz ‘Azîz Beg’e Kudûmiyye (197), Samsun’da Gâzî Parkı (198), İstanbul’da Bulunan Kılınçcızade Mahdûmı Kâsım Beg’e Takdîm (199), Hacızade Mes’ûd Mahdûmı Muhammed Efendi’nin Rûhına İthâf-ı ‘Âcizânemdir (201), Der-Vasf-ı Nemlizade Celâl Beg (204), Der-Vasf-ı Kırzade Yûsuf Beg’e (206), Der-Vasf-ı Pîr Muhammedzade Yûnus Beg (209), İstiklâl Harbi’nde Türk Ordusuna Sigara Hediye İden Kefelizade Yûsuf ‘İzze’d-dîn Beg Hazretlerine (211), Der-Vasf-ı Çölcezade Zeyne’l ‘Âbidîn Efendi (212), Der-Vasf-ı Arnabudzade Simsar İbrâhim Edhem Aga (213), Tüccârdan Hoca Sa’de’d-dîn Efendi Hazretlerine (214), Der-Hakk-ı Şâhinzade Remzî Beg (215), Şikâyet (218), Hamsi Belâsı (219), Ramazân Hisleri ve Yemek Programı (229), Ramazânda İhzâr İdilmesi Lâzım Gelen Yemekler (230), İftâr Programı ve Sıra (232), İftâr Programı ve Sıra (233), İftâr Programı ve Sıra (234), Ramazân Programı ve Sıra (235), Didiklerim Çıkdı (236), Ramazân Programı ve Sıra (237), İkmâller (238), Ramazânda İhzâr İdilmesi Lâzım Gelen Yemekler (239), Ramazân Mukaddimesi ve Program (244), Program (246), Ramazân Letâ’ifi (250), Tüccârdan Şahinzade Ahmed Efendi’nin Kerîmesi Hûriyye Hanım’ın Seng-i Mezârı (251), Atana Banka Müdürü Muhterem Şevkî Beg Kardaşımıza (253), Samsun Vâlisi Kâzım Paşa Hazretlerine Takdîm (254), ‘Ulemâyı Be-Nâmdan Meşhûr Mesnevî-Hân Konevî Sıdkî Dede’nin Seng-i Mezârı (256), Baba Hüsnî’nin Seng-i Mezârı (262), ‘Azîziye İmâmı Mustafâ Efendi’nin Seng-i Mezârı (265), Sekte-i Kalbden Vefât İden Konyalı ‘Umûm-ı İnhisârlar Müdürü İhsân Beg’in Seng-i Mezârı (272), Leylî ve Mecnûn’dan Bir Parça (275), Leylî Mecnûn’dan (276), Konyalı Ferîde Hanım’ın Seng-i Mezârı (277), ‘Asrî Baba’nın ‘Asrî Mevlidi (278), Niyâz (281), Hikâyet-i Râ’if (285), Kesik Baş (290), Gümüshâne Meb’ûsı Zekî Beg’e Mektûb (291), Der-Vasf-ı Çubukcızade Subhî Beg (292), Der-Vasf-ı Ma’ârif Müdür-i Sâbıkı Mustafâ ‘Âdil Beg (293), İcrâcî Felekzede Arkadaşımız Fuâd Beg Hazretlerine (294).

Bazı mesnevilerde (91,137, 141, 143, 210, 259, 280, 282, 283, 284, 286, 289) başlık bulunmamaktadır.

Baba Hüsnî'nin 95 mesnevisinden 26'sı methiye, 11'i mersiye, 10'u şikâyet, 10'u ramazaniyye, 7'si hezel, 5'i hicviye, 4'ü pendname, 3'ü hikemî, 3'ü kudumiyye, 3'ü arzihâl, 3'ü zafername, 2'si münacat, 2'si hasbihâl, 2'si fetihname, 2'si cenkname, 1'i âşıkane, 1'i de fahriye türündedir.

40 numaralı mesnevi, İstiklal Harbi'nde Rusya'dan kayıklarla silah ve cephane taşıyan Samsun Çaparcılar Heyeti'ne, 48 Mustafâ Kemâl Atatürk'e, 169 Kılınçcızade Ahmed Ziyâeddîn Bey'in evine, 171 Samsun Belediye Başkanı, VIII. Dönem Samsun Milletvekili (Yıldırım-Zeynel 2010: 497), Hacı Hayrullahzade 'Ömer Niyâzî Bey'e, 173 Başyazar, Müdafaa-i Hukuk Cemiyeti Reisi (Kayıkçı 2013: 636) ve Samsun'un eski milletvekili Şükrî Bey'e, 178 Muhasebeci Cemâl Bey'in oğlu Mustafâ Zühdî Bey'e, 187 Ankara maliye muhasebecisi Mümtâz Bey'e, 188 Maliyede çalışan ismi zikredilmeyen bir zata, 189 Müteahhid Âdil Bey'e, 199 Kılınçcızade'nin oğlu Kâsım Bey'e, 204 Samsun'da bankerlik yapan Nemlizade Celâl Bey'e, 206 Kırzade Yûsuf Bey'e, 209 ve 210 Pir Muhammedzade Yûnus Bey'e, 211 Kefelizade Yûsuf İzzeddîn Bey'e, 212 20. yüzyıl başlarında yetişmiş, Konya Milletvekilliği yapmış Çölcezade Zeynel Âbidîn Bey'e (Es 1975: 2787), 213 Kadızade Ömer Sâdık Efendi'nin oğlu, Konya'da maliye memuru olan Arnabudzade Simsar İbrâhîm Edhem Ağa'ya (Es 1975: 1168), 214 Tüccardan Hoca Sadeddîn Efendi'ye, 215 Şahinzade Remzî Bey'e, 246 Samsun'da Vatan Konyağı Fabrikası bulunan Çehrelizadeler (Dığıroğlu 2014: 214-215) ve Samsun'da vapur acentası sahibi Sadıkzade Fâzıl ve Sarı Ahmedzade'ye (Dığıroğlu 2014: 218), 253 Adana Banka Müdürü Şevkî Bey'e, 254 ve 281 22 Ağustos 1926 tarihinde dört yıl süreyle görev yapan Samsun Valisi Kâzım Paşa'ya (Taş 2008: 21), 293 Eski Maarif Müdürü Mustafâ Âdil Bey'e, 294 İcra memurları Fuâd Bey ile Fethî Bey'e methiye muhtevalı şiirlerdir.

28 numaralı manzumede Baba Hüsnî, Süleymân Nazîf'in *Dâüssıla* isimli şiirine karşılık, *Dâülvatan* isminde nazire yazmıştır. Şehir mersiyesi türünde yazılan bu manzumede, Osmanlı Devleti'nin bir parçası olan Irak topraklarının kaybedilişi, Osmanlı'nın bölünüp parçalanması ve bundan duyulan üzüntü dile getirilmiştir:

Fiġān u āhiñ ile yansa da bütün āfāk

Unutmamız unutulmaz yine *Firāk-ı 'Irāk* (28/5)

29 numaralı mesnevi, önceki gibi şehir mersiyesi türünde yazılmıştır. Mondros Mütarekesi sonrasında işgal güçleri, hızla Osmanlı bakiyesinin paylaşılmasına girişmiştir. Yunan kuvvetleri, 8 Temmuz 1920 tarihinde, Bursa ve civarını işgal etmiştir (Öztürk 2019: 401). Baba Hüsnî de bu hadiseyi ele almış, Bursa'nın ele geçirilmesinden duyduğu üzüntüyü bu mesnevisi ile dile getirmiştir.

31 ve 39 numaralı mesnevilerde şair, Türk halkından, şehit yakınları için yardım talep etmektedir. Vatanperver bir ruh ile yazılan bu manzumelerde şair, Türk halkından, Yunanlılar tarafından kullanılan “Bond” ve “Burton” sigalarını almamalarını, yabancı malına meyletmemelerini istemektedir.

33, 34 ve 46 numaralı mesnevilerin türü zafernamedir. İlk ikisi, 1919’dan 1922’ye kadar süren ve Batı Anadolu’yu işgal eden Yunan ordusunun imhasıyla sonuçlanan İstiklal Harbi sonucunda (Küçük 2005: 76-83), halkın bayram sevinci yaşamasını anlatmaktadır. 46 numaralı mesnevide ise, 26 Ağustos 1922’de başlayan 30 Ağustos 1922 gününe kadar beş gün beş gece devam eden ve Türklerin kesin zaferi ile sonuçlanan Büyük Taarruz Savaşı’nın sonucunda (Sayılır 2014: 89), halkın yaşadığı coşku anlatılmıştır:

Seni tebrik için ey Türk bugün tayyâreler gelmiş

Şafer bayramını tes‘id için eflâke yükselmiş (46/3)

35 ve 185 numaralı mesnevilerde, savaşlarda gösterilen yiğitlik ve kahramanlıktan bahsedilmiştir. Bu yönüyle şiirler cenkname özelliği göstermektedir.

37 numaralı mesneviler, 20 Temmuz 1921’den 2 Eylül 1922’ye kadar Yunanlılar tarafından işgal edilen Eskişehir’in geri alınmasını (Koylu 2008: 391), 38 numaralı mesnevide de 29 Ağustos 1920’de Yunan kuvvetlerinin Uşak’ı işgal etmesi, 1 Eylül 1922’de de işgalden kurtulması anlatılmaktadır (Özdeğer 2012: 222-226). İki manzumenin de türü bu yönüyle bir fetihname özelliği göstermektedir.

134 numaralı mesnevide şair, Kurtuluş Savaşı döneminin son ve Cumhuriyet döneminin ilk Milli Eğitim Bakanı olan İsmâil Safâ Özler Bey’e (İslam 2012: 264) Samsun’dan başka bir yere gitmek istemediğini söylemekte ve tayinini başka bir beldeye çıkarmamasını rica etmektedir.

164 numaralı mesnevide, V. Dönem Ordu Milletvekili Çarşambalı Selim Bey’in (Yıldırım-Zeynel 2010: 282) üç gün içinde ölen “Nezîhe” ve “Ziyâ” isminde iki çocuğunun mersiyesi işlenmiştir.

167 numaralı mesnevide, eski Samsun defterdarı Avnî Bey’le Samsun Gazetesi Baş Muharriri Edhem Veysî Bey’in güreş müsabakaları, alaycı üslupla gözler önüne serilmiştir.

Şair, bir büyük zatın bir seferden avdet ü muvasalatında takdimi mutâd olan pîşkeş (Şemseddin Sami 2010: 1059) anlamına gelen kudumiyye türünü 180, 196 ve 197 numaralı manzumelerinde işlemiştir. 180’de Samsun Defterdarı Zühdi Bey’in Samsun’a gelişi üzerine, 196’de Hacızade Mesût’un oğlu Muhammed Bey’in Samsun’a gelişi üzerine kudumiyye yazılmış olup, 197 numaralı mesnevide de Hafız Azîz Bey için kudumiyye yazılmıştır.

236 numaralı mesnevîde şair, Samsun'da Gudyer Lastikleri'nin Samsun ve çevresinde acentalığını yapan (Dıġıroġlu 2014: 222) tüccardan Esat Efendizade Seyyid Bil l Bey'in verdiği yemek davetini eleştirmektedir.

201 numaralı mesnevî, Hacızade Mes t'un oğlu Muhammed Efendi'nin 251 numaralı mesnevî tüccardan şahinzade Ahmed Efendi'nin kızı H riyye Hanım'ın, 256 numaralı mesnevî Filibeli Mesnevihan Hüseyin Sıdk  Dede'nin, 265 numaralı mesnevî Konya'nın din  hayatını derinden etkileyen müderris, Konya vaizi (K  kaşçı 2012: 99-102), Aziziye imamı Hacı Veyiszade Hacı Mustaf  Sabr  Efendi'nin, 277 numaralı mesnevî Konyalı Fer de Hanım'ın ölüm tarihleri için yazılmış tarih manzumeleridir. Aynı zamanda bunlar birer mersiye şiirleridir.

290 numaralı mesnevî ise, Kılın czade K sım'ın evlenme tarihine yazılmış tarih manzumesidir.

272 numaralı mesnevî, 1928-1929 yıllarında Konya Tekel Baş Müdürlüğüne tayin olan (Es 1975: 1185) İhs n Ahmet Bey'in ölümü üzerine yazılmış bir mersiye şiiridir. 275 numaralı mesnevî, divan şiirinde sık işlenen hik yelerden olan Leyl  ile Mecn n hik yesinin kahramanlarından Leyl 'nın ölümü üzerine yazılan mersiye şiiridir. 276 numaralı mesnevîde de divan şiirinin vazgeçilmez hik yelerinden olan Leyl  ile Mecn n hik yesi işlenmiştir:

Biri ays'a didi ey sine-s z n
İder Leyli um ma çorba ihs n

190

Duyunca bu sözi bi-are Mecn n
Aıtdı yaşını maħz n u maħz n (276/1-2)

291'de şair, Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası  yesi (Yıldırım-Zeynel 2010: 73) ve Gümüşhane Milletvekili Zek  Bey'den (Kadirbeyoğlu) sebepsiz yere kendisini İzmir'e g ndermemesini rica etmektedir:

eki Beg mümkün olursa beni itdir ib 
B -sebeb İzmir'e taħvilimi sen rev ⁴ (291/1)

2.1.4. Musammatlar

Baba H sn  D v n 'nda toplam 23 musammat vardır. Bunların mısra sayıları dikkate alındığında 553 mısra ile *D v n *'ın % 8,3' ne tekabül etmektedir. Tamamı Türkçe olan bu musammatların 17'si murabba, 4'  terci-bent, 1'i terki-bent, 1'i de muhammes şeklinde yazılmıştır.

İlk murabba yani 7 numaralı manzume, kafiyesi göz önüne alındığında murabba değilmiş gibi görünüyor, fakat çapraz kafiyeli murabba ile musammat

⁴ Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Nadir Eserler Koleksiyonu, 12923/Y044.

gazeller divanlarda birbirine karıştırılmıştır. Musammat gazel/kasideyi, murabba şekline dönüşmeyecek vezin veya cümle yapısıyla kurulmuş iç kafiyeli şekil diye tanımladığımızda, bu karışıklık ortadan kalkacaktır. Bu durumda bir gazel/kaside, *xaxa/baba ccca ddda... veya xAxA/bAbA cccA dddA...* gibi kafiye düzenlerinde müzdeviç veya mütekerrir murabba gibi yazmak mümkünse, o şiir murabba kabul edilip dörtlüklerle yazılabilir (Kurnaz-Çeltik 2013: 250). Bu bilgiden yola çıktığımızda, manzumeye rahatlıkla müzdeviç murabba diyebiliriz. 5 bentten oluşan müzdeviç murabba, “Der-Hakk-ı Konya” başlığını taşımaktadır. 11’li hece vezninde yazılan manzumenin kafiye şeması *xaxa bbba ccca...* şeklindedir. Vasıta beyitlerinde “-ey” tam kafiye kullanılmış, vasıta beytinin redifi ise ek+fiil+ek’ten oluşan “-ler kalmamış”tır.

8 numaralı manzume de 11 bentten oluşmuş müzdeviç murabbadır. Başlığı “Şikâyet”tir. Bu da 11’li hece vezniyle yazılmıştır. Kafiye şeması *baba ccca ddda...* şeklindedir. Vasıta beyitlerinin kafiyesi “âd” zengin kafiye, redifi ise fiil+ekten oluşan “olmuşdur”dur.

9 numaralı manzume, 6 bentten oluşmuş ve 11’li hece vezninde yazılmış, başlıksız bir müzdeviç murabbadır. Kafiye şeması, örnekleri çok az görülmekle birlikte, ilk bendin üçüncü mısrası “aaxa” şeklinde serbest kafiyeli (Kurnaz-Çeltik 2013: 226) olarak, diğer bentleri ise, *xbba ccca...* şeklinde bozuk bir kafiyeyle yazılmış müzdeviç murabba örneğidir. Vasıtalarındaki kafiye “-et”, tam kafiye. Redif ise ek+ek’ten oluşan “-imdir”dir.

10. murabba 5 bentle, 11’li hece vezniyle yazılmış müzdeviç murabbadır. Başlığı “Nefes”dir. Kafiye şeması *xaxa bbba ccca...* şeklindedir. Vasıta beyitlerinin kafiyesi “-âm” zengin kafiye. Redif kelime+ekten oluşan “değilim”dir.

11 numaralı murabba 5 bentten oluşmuş müzdeviç murabbadır. 11’li hece vezniyle yazılmıştır. Bir önceki murabba gibi başlığı “Nefes”dir. Kafiye şeması *baba ccca ddda...* şeklindedir. Vasıta beyitlerinin kafiyesi “-et” tam kafiye. Redif ise, “da bir” kelime+kelime şeklindedir.

Mısra sayısına göre isim verilen musammatların genel özelliği olarak, vasıta ile ilk bent arasında kafiye birliği zorunludur. Bu birlik yoksa ve vasıtanın kafiyesi her bent sonunda değişiyorsa, manzume terki-bent, değişmiyorsa terci-bent adını alır (Kurnaz-Çeltik 2013: 244). Buna göre 12 numaralı manzumede vasıta ile ilk bent arasında kafiye birliği olmadığından ve vasıta mısrası her bentte aynen tekrarlandığından bu şiir mütekerrir terci-benttir. 11’li hece vezniyle yazılmıştır. 5 bentten oluşmuştur. Her bir bent 2 beyitten/4 mısradan oluşmuştur. Başlığı “Gurbet Bayramı”dır. Kafiye şeması *bbba ccca ddda...* şeklindedir.

13 numaralı manzume de ilk bentte kafiye birliği olmadığından müzdeviç terci-benttir. 3 bentten, her bent 2 beyit/4 mısradan oluşmuştur. 11’li hece vezninde yazılmıştır. Başlığı “Vatan İçün”. Kafiye şeması *bbba ccca ddda* şeklindedir.

Vasıtaların kafiyesi “-l”, yarım kafiyedir. Redifi ise “-an günleri” ek+kelime+ek şeklindedir.

14 numaralı manzume, 4 bentten oluşmuş, 11’li hece vezniyle yazılmış müzdeviç murabbadır. Başlığı “Silah Başına”dır. Kafiye şeması *xaxa bbba ccca...* şeklindedir. Vasıtaların kafiyesi “-aş”, tam kafiyedir. “-ına” ise ek+ekten oluşmuş rediftir.

15 numaralı manzume, mütekerrir terci-benttir. 4 bentten oluşmuş, her bent 2 beyit/4 mısradan meydana gelmiştir. 11’li hece vezniyle yazılmıştır. Başlığı “Vatan Hasreti”dir. Kafiye şeması *bbbA cccA dddA...* şeklindedir.

16 numaralı manzume, üçüncü mısrasını müzdeviç, dördüncü mısrasını mütekerrir kafiyeli bir murabbadır. 7 bentten oluşmuştur. 15’li hece vezniyle yazılmıştır. Başlığı “Samsun Agalarına”dır. Kafiye şeması *bAbA cccA dddA...* şeklindedir.

24 numaralı manzume müzdeviç murabbadır. 7 bentten oluşmuştur. Hezec bahrinin “mefâ’ilün mefâ’ilün fe’ülün” vezniyle yazılmıştır. Başlığı, “Sâbık Erzurum Meb’usı Sâlih Efendi’nin Büyük Millet Meclisi’ne Mecbûrî Evlenmek Kânûn’un Teklifi Münâsebetiyle”dir. Kafiye şeması *baba ccca ddda...* şeklindedir. Vasıta mısralarının kafiyesi “-â”, tam kafiyedir. “Sâlih Efendi” ise kelime+kelimeden oluşan rediftir.

25 numaralı manzume, 4 bentten oluşmuş müzdeviç murabbadır. Hezec bahrinin “mefâ’ilün mefâ’ilün fe’ülün” vezniyle yazılmıştır. Başlığı, “Evvelâ Bin Lira Harc-ı Râh ile Hoca-i Mûmâ-ileyhin Amerika’ya Da’vâ Münâsebetiyle”dir. Kafiye şeması *baba ccca ddda...* şeklindedir. Vasıtaların kafiyesi “-a”, yarım kafiyedir. Redif ise kelime+kelimeden oluşmuş “Sâlih Efendi”dir.

26 numaralı manzume, müzdeviç murabbadır. 5 bentten oluşmuş, 11’li hece vezniyle yazılmıştır. Başlığı, “Berây-ı Tenezzüh Bafra’ya Giden Müdâfa-i Hukûk Arkadaşlarımızdan Hoca Hasan Ofli Efendi’ye İthâf”dır. Kafiye şeması *baba ccca ddda...* şeklindedir. Vasıta beyitlerinin kafiyesi “-ş”, yarım kafiyedir. “-yor hocam” ek+kelimeden oluşan rediftir.

27 numaralı manzume, müzdeviç murabbadır. 10 bentten oluşmuştur. 11’li hece vezniyle yazılmıştır. Başlığı, “Tabî’at-ı Şi’riyyesine Halel-Ârız Olan Muhterem Şâ’irimiz Şükrî Emîn Beg’e İlâç Tavsiyyesi”. Kafiye şeması *xaxa bbba ccca...* şeklindedir. “-ar”, tam kafiye kullanılmış, redif kullanılmamıştır.

32 numaralı manzume, müzdeviç murabbadır. 4 bentten oluşmuş, aruzun hafif bahrinin “fe’ilâtün mefâ’ilün fe’ilün” vezniyle yazılmıştır. Başlığı, “İ’tirâf-ı Cürm”dür. Kafiye şeması *baba cccc dede fgfg* gibi oldukça bozuk bir şemadır. Kafiye şeması bozuk olduğundan vasıtaların kafiyesi bulunamamıştır.

36 numaralı manzume, mütekerrir terci-benttir. 7 bentten oluşmuş, her bent 5 mısradan meydana gelmiştir. Aruzun müctes bahrinin “mefâ’ilün fe’ilâtün

mefâ'ilün fe'ilün" vezniyle yazılmıştır. Başlığı, "Şühedâ Evlâdına Mu'âvenet"dir. Kafiye şeması *Aabba ccca ddddA...* şeklindedir.

43 numaralı manzume, müzdeviç murabbadır. 5 bentten oluşmuştur. Aruzun müctes bahrinin "mefâ'ilün fe'ilâtün mefâ'ilün fe'ilün" vezniyle yazılmıştır. Başlığı "Nedâmet"tir. Kafiye şeması *aaaa bbba ccca...* şeklindedir. Kafiyesi "-ân", zengin kafiye, redifi ise ek+fiil+ek "-ı anlamadım"dır.

75 numaralı manzume, terhib-benttir. 5 bentten oluşmuştur. Her bent 2 beyit/4 mısradan meydana gelmiştir. Aruzun hafif bahrinin "fe'ilâtün mefâ'ilün fe'ilün" vezniyle yazılmıştır. Başlığı, "Tugyân"dır. Kafiye şeması *abab cdcd efef...* şeklindedir.

245 numaralı manzume, 7 bentten oluşmuş müzdeviç murabbadır. Recez bahrinin "müstef'ilâtün müstef'ilâtün" vezniyle yazılmıştır. Başlığı "Program"dır. Kafiye şeması *baba ccca ddda...* şeklindedir. Vasıta mısralarının kafiyesi "-et" yarım kafiye, redifi ise ek+kelime+kelimeden oluşmuş "mi yâ Rab"dır.

248 numaralı manzume, mütekerrir muhammesdir. 9 bentten oluşmuştur. Başlığı "Vedâ-nâme"dir. Muzari bahrinin "mef'ülü fâ'ilâtü mefâ'ilü fâ'ilün" vezniyle yazılmıştır. Kafiye şeması *aaaaA bbbaA cccaA...* şeklindedir. Vasıtaların kafiyesi "-ân" zengin kafiye, redifi ise fiil+ekten oluşmuş "idi"dir.

257 numaralı manzume, *baba ccca ddda...* şeklinde kafiyelenmiş müzdeviç murabbadır. 7 bentten oluşmuştur. 11'li hece vezniyle yazılmıştır. Başlığı "Samsun Eşrâfindan Gâzî-zâde İsmâ'il Beg'in Veremden Vefât İden Kerimesi Âyişe Hanım'ın Rûhuna İthâf"dır. Kafiyesi "-m" yarım kafiyedir. "Âyişe" ise sadece kelimeden oluşan rediftir.

258 numaralı manzume *xaxa bbba ccca...* şeklinde yazılmış müzdeviç murabbadır. 6 bentten oluşmuştur. 11'li hece vezniyle yazılmıştır. 258 numaralı manzumenin devamı gibi görünmekle birlikte, kafiye belli bir bentten sonra değiştiği için 258 numaralı manzumeyle aynı muhtevada, fakat iki ayrı şiir gibi düşünülmüştür. Başlıksızdır. Vasıtalarındaki kafiye "-r", yarım kafiyedir. "Âyişe", sadece kelimeden oluşan rediftir.

279 numaralı manzume, müzdeviç murabbadır. 8'li hece vezniyle yazılmıştır. 5 bentten oluşmuştur. Başlığı, "Şol Samsun'un"dur. Kafiye şeması *baba ccca ddda...* şeklindedir. Vasıtaların kafiyesi "-ar", tam kafiyedir. "Baba diyü diyü" ise kelime+fiil+ek+fiil+ekten oluşmuş rediftir.

Musammatların genel bir değerlendirmesini yapacak olursak, 23 musammattan 8'i aruz vezniyle, 15'i hece vezniyle yazılmıştır. Hece vezninin fazla kullanılması, şairin edebî anlayışının halk şiirine de yakın olduğunu göstermektedir. Baba Hüsnî, musammatlarda nazım şekli olarak en fazla murabba şeklini tercih etmiştir.

Dîvân'daki 23 musammattan 7'si şikâyet, 1'i aşk, 2'si tasavvuf, 3'ü öğüt, 1'i arzihâl, 1'i methiye, 1'i münacat, 1'i hiciv, 1'i ramazaniyye, 3'ü mersiye, 2'si hezel türündedir.

9 numaralı musammat, aşk konusunda yazılmıştır. Sevgilinin uzuvları tasvir edilmiş, aynı zamanda sevgilinin kaşları mihraba benzetilmiştir. Böylece âşık sevgilisine yönelmiş olacaktır. Aynı zamanda sevgilinin hareketleri de eğridir. Sözüde durmaz, âşığı canından bezdirir. Aşağıya alınan bentte “eğri” ifadesi tevriyeli kullanılmıştır. “Eğri baktım kaşlarına eğildim” derken aynı zamanda sevgilinin hareketlerinin tutarsızlığından da bahsedilmiştir:

Egri bağıdım kaşlarına egildim
Gürbüz idim böyle za'if degildim
Derd ü gamdan gurbet ile çekildim
Cânıma kaş iden neẓâretimdir (9/IV)

10 ve 11 numaralı şiirlerin başlığı “Nefes”tir. Başlıktan da anlaşılacağı üzere, manzumeler tasavvuf muhtevalıdır. Manzumede tasavvufi muhtevayla birlikte eleştiri de söz konusudur. Şair, dönemin din adamlarını ve halk tabakasını, davranışında yanlışlık gördüğü her kim varsa, eleştirmiştir.

13, 14 ve 36 numaralı şiirler pendname türünde yazılmıştır. Şair, 13 numaralı musammatta, Cumhuriyet'in ilan olduğu günleri görmesiyle övünmektedir. Bundan duyduğu mutluluğu dile getirirken, Türk halkına “her ne yaparsanız vatan için yapın, en büyük ibadet vatana hizmettir” diyerek vatana duyduğu aşkı gözler önüne sermiştir:

Vaţan için ağla vaţan için gül
Vaţan için çalış vaţan için öl
İnsâna yurd lâzım yaşamağ degil
Unutma vaţansız alan günleri

Ey Baba yetişir çekdiğin zahmet
Merhametin şonı olur mazarrat
Eñ büyük ‘ibâdet vaţana hıdmet
Geçirme boşuna gelen günleri (13/II-III)

24 numaralı musammatta, 1900'lü yıllarda devletin gerçekleştirdiği projeye telmih yapılmıştır. Türkiye'de 1923-1950 döneminde nüfusu arttırmak için yapılan doğrudan ya da dolaylı düzenlemeler ve gösterilen çabalar ele alınmıştır. Bu çalışmada I. Meclise Canik (Samsun) Milletvekili olarak katılan Hamdî Bey, ilk bekârlık kanunu teklifini 19 Ekim 1920'de TBMM'ye sunmuştur. Onu Erzurum

Milletvekili Sâlih Efendi'nin 22 Şubat 1921'deki teklifi izlemiş, her iki teklifin I. maddesine göre “*TBMM Hükûmeti'nin kontrolü dâhilinde bulunan yerlerde evliliğin başlangıç yaşı 18 sonu 25'tir. 25 yaşını doldurup da mazeretsiz olarak evlenmeyenler bekârlık vergisi ile mükellef olacaklardı*” (Semiz 2010: 423). O dönemde her iki teklif de yasalaşmamış, ancak konu 1950'ye kadar hiç gündemden düşmemiştir (Semiz 2010: 423). Şair bu manzumede, meclise sunduğu, evlendirme kanun teklifinden kendisinin de etkilenmiş olmasından dolayı Erzurum Milletvekili Sâlih Efendi'yi eleştirmiştir:

Baňa evlen didiñ aldım bir avrad
Bitince toköz ay geldi bir evlād
Buňa lâzım didi herkes bir üstād
Şarıklı bir H̃oca Şâlih Efendi (24/II)

26. musammat, Samsun ilköğretim müfettişi, belediye reisi, Samsun Müdafaa-i Hukuk Cemiyeti üyesi, araştırmacı, yazar Hoca Hasan Umûr Efendi'ye (Kayıkçı 2013: 292) methiye muhtevalı yazılmış bir şiirdir:

Bize çok gördi felek vaşlıñı
Şafha-i rüyuñı haṭṭ u hâliñi
Gelenden gidenden şordum hâliñi
Didiler Bafra'da yaşıyor H̃oca'm (26/II)

27 ve 279. musammatlar hezel türünde yazılmıştır. Şair 27. musammatta Samsun, Tokat ve Sivas gibi pek çok ilde şube açan, Himaye-i Etfal Cemiyeti'nin çıkardığı 1926-35 yılları arasında yayınlanan, *Gürbüz Türk Çocuğu Dergisi*'nin yazar kadrosunda yer alan Emîn Şükrü Bey'e (Çılgın 2004: 97, 100) birçok konu hakkında bilgi vermektedir, fakat manzumede faydalı bilgiler veriyor gibi gözükmele birlikte şairin asıl amacının, Emîn Şükrü Bey'le dalga geçmek olduğu anlaşılmaktadır:

Şâ'irim ziyândır size piyasa
Baloyı aldırma alışma dansa
Ağşamları tıldur şarâbı tıasa
Yaz kadeh başına boyına eş'âr (27/VI)

245 numaralı musammatta Samsun'daki ramazan programından bahsedilmektedir. Önce Samsun'un, sonra Samsun halkından birkaç kişinin övgüsüne yer verilmiştir. Bu şiir, hem şehir hem şahıs methiyesi özelliği göstermekle birlikte, ramazaniye türünü de ihtiva ettiği anlaşılmaktadır. Baba Hüsnî'nin yaşadığı dönemde Samsun'un ileri gelenlerinin verdiği iftar daveti anlatılmakta, davet verenlerin kimisi övülürken kimisi de yerilmektedir:

Şân u şerefde mânend-i ‘Osmân
Kim Pîr-zade-i ‘Osmân-ı ‘Affân
Teklif idildiñ aħbâb u yârân
İftâr mı yoksa da‘vet mi yâ Rab (245/III)

2.1.5. Kıtalar

Baba Hüsnî Dîvânı’nda toplam 67 manzume kıta nazım şekli ile yazılmıştır. Mısra sayısı esas alındığında bu kıtalar *Dîvân*’da 318 mısra (157 beyit) ile %4,8’e tekabül etmektedir. Bunlardan 66 tanesi Türkçe, 1 tanesi Farsça’dır. *xa-xa-...şeklinde* kafiyelenen kıtaların uzunlukları 2 ile 9 beyit arasında değişmektedir. 67 kıtadan 61’i 2 beyitle, 2’si 3 beyitle, 1’i 5 beyitle, 1’i 7, 1’i 8, 1’i de 9 beyitle yazılmıştır. Buradan da kıtaların çoğunun 2 beyitten oluştuğu anlaşılmaktadır (%91). Geriye kalan 6 kıta da kıta-i kebire şeklinde yazılmıştır (%8,9).

Kıtaların 5’inde mahlas bulunmaktadır. Şair 2’sinde mahlasını ilk beyitte kullanmıştır.

Hüsnî’nin kıtalarından 46’sı başlıksız, 21’i başlıklıdır. Kıtalarındaki başlıklar ise şöyledir: Atatürk’e (17), Kıt’a (47), Kıt’alar (76), Bir Levha (49), Seksen Beş Yaşında Te’ehhül İden Bir Zât Hakkında Yazılmışdır (93), Samsun’dan Ayrılırken (101), Konya’ya (103), Büyük Gâzî’ye (104), Konya Ma’ârif Emîni ‘Alî Rızâ Beg’e (105), Muhâsebe-i Husûsiyye Müdürine (106), Bir Taşlama (109), Büyük Gâzî (114), Mu’ammer Beg’e Virdigim Bir Tasvîrde (116), Besîm Atalay Beg’e (150), Bir Talebenin Hâtıra Defterine (184), Celâl Beg’e Kudûmiyye (195), Bir Zeyl (247), Konya Lisesi Son Sınıf Talebesinden ‘Osmân Beg’in Seng-i Mezârı (263), Kastamonu Meb’ûsı İsmâ’îl Hakkı Beg’e (267), Ziyâ Gökâl’p’in Vefâtı (273), Gedâ Ziyâ Gökâl’p İçin (274).

67 kıtadan sadece 264, 273 ve 274 numaralı kıtalar tarih manzumeleridir. Diğerlerine baktığımızda, 26’sı şikâyet, 13’ü hicviyye, 8’i methiye, 4’ü aşk, 4’ü mersiye, 3’ü tasavvuf, 2’si hikemî, 2’si hasbihâl, 1’i hezel, 1’i naat (çehâr-yâr-ı güzîn), 1’i kudumiyye, 1’i ramazaniyye, 1’i arzihâl muhtevasında yazılmıştır.

Baba Hüsnî Dîvânı’ndaki 19 tarih manzumesinin 10’u mesnevi, 4’ü gazel, 3’ü kıta, 1’i matla, 1’i de müfret şeklinde yazılmıştır.

Kıta şeklinde düşülen tarihlerin, niçin düşüldüğüne bakacak olursak, 264 numaralı kıta Konya Lisesi’nde okuyan Osmân Bey’in⁵ ölüm tarihine (1353/1934), 273 numaralı kıta Ziyâ Gökâl’p’in ölüm tarihine Farsça olarak (1338/1919?), 274 numaralı kıta da Ziyâ Gökâl’p’in ölüm tarihine Türkçe olarak (1342/1923) tarih düşülmüştür. Bu şiirler aynı zamanda birer mersiye şiirleridir.

⁵ *Dîvân*’daki şahıslar hakkında bilgilerin yer aldığı kaynaklardan biri olan Selçuk Es’in *Büyük Konya Ansiklopedisi* isimli eserinde, 1934 yılından önce yaşamış 9 tane “Osmân” isminin bulunmasından dolayı, şiirde bahsedilen “Osmân”ın kim olduğu tespit edilememiştir.

Kıtalarından 8'i methiye türünde yazılmıştır. 17, 18, 104 ve 114 numaralı kıtalar, Atatürk'e övgü muhtevalıdır. 105 numaralı kıta Konya'da 41 yıl öğretmen olarak hizmet eden, eğitimci yazar Ali Rızâ Nalçacı (Ceylan-Kaya 2017: 194) için yazılmış methiye şiiridir.

Kıtalarından 13'ü hiciv muhtevalıdır. 103. kıtada Konya'nın işini gereği gibi yapmamış, menfaati için çalışmış valilerine yönelik eleştiri söz konusudur:

Ceybini taldurmuş dalmış gelen vâlileri

Bağmamış kimse zavallı Konya'nın i'mârına (103/2)

Kıtaların 26'sı şikâyet konuludur. 150 numaralı kıtada 1909-1919 yılları arasında sırasıyla Konya Muallim Mektebi'nde öğretmenlik, Trabzon ve Ankara muallim mekteplerinde müdürlük, İstanbul Darüşşafaka'da öğretmenlik, Konya Muallim Mektebi'nde müdürlük yapan Besîm Atalay Bey'i (Yüce 1991: 43-44), kendisini maaşsız çalıştırmamasından dolayı şikâyet etmektedir.

93 numaralı kıtada ismi zikredilmeyen, seksen beş yaşında evlenen bir kişiyle alay etmektedir:

Âferin ey sâl-hürde boş degilmiş tırdığın

Tam gözünden vurduñ işte yüz yaşında durnayı (93/1)

140 numaralı manzume naat türüyle yazılmış, dört halife övgüsünün işlendiği bir şiirdir:

Severim ben dañı Ebubekr'i

Cânımıñ cânıdır cenâb-ı 'Ömer

İkidir şâfi'im kıyâmetde

Biri 'Osmân digeri Haydar (140)

195 numaralı kıta, 28 Kasım 1918 tarihinde Konya Valiliğine atanan Mehmet Celâl Bey'in, 4 Mart 1919 tarihinde kurulan birinci Damat Ferit kabinesinde Dâhiliye Nazırlığı'na getirilmesi, 7 Mart 1919 tarihinde Konya Valiliğinden ayrılıp, 24 Nisan 1919 tarihinde ikinci defa Konya Valiliğine getirilmesi (Pınarcı 2006: 1) üzerine yazılmış kudumiyye şiiridir:

Žulmet ihâta itdi ğurubuñla 'âlemi

Çopdı ħusûfuñ ile cihânda kıyâmetim

Lâkin tülû' idince bu def'a celâliñiz

Âfâka çıkdı nazm ile şevk ü şetâretim (195/1, 3).

2.1.6. Rubailer

Baba Hüsnî Dîvânı'nda 11 rubai bulunmaktadır. Bu rubailerin *Dîvân*'daki oranı toplam 44 mısra ile %0,6'ya tekabül etmektedir. Nazım şeklini belirleyici unsur olmamakla birlikte, rubailerde de diğer kısa şiirler gibi genellikle mahlas bulunmaz (Kurnaz-Çeltik 2013: 159). Bu bilgiye istinaden, *baba* şeklinde kafiyelenen rubailerin hiçbirinde mahlas kullanılmamıştır. *Dîvân*'daki rubailerin vezinleri şöyledir: 128 ve 129 numaralı rubailerin vezni, “mef'ûlü mefâ'îlü mefâ'îlü fe'ûlün”, 130, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 161 ve 162 numaralı rubailerde kullanılan vezin ise, “mefâ'îlün mefâ'îlün fe'ûlün”dür. Baba Hüsnî'nin yazdığı rubailer, bilinen rubai vezin ve kalıplarının dışındadır, ancak *baba* kafiyesiyle yazılmış rubailerin olduğu bilindiğinden (Kurnaz-Çeltik 2013: 162) bu şiirlere rubai denilmiştir.

Dîvân'daki toplam 11 rubainin 7'si şikâyet, 2'si methiye, 2'si de hezel türündedir.

130 numaralı rubaide şair, vatanından ayrı düşmüş, garip insanların, yüzünün gülmediğini ve dünyada değerlerinin bilinmediğini söyleyerek, aslında kendi bulunduğu durumdan şikâyet etmektedir. 155 ve 156 numaralı rubailerde, sıcak havanın verdiği bunalım, gök cisimlerinin kişileştirilmesi yoluyla anlatılmıştır. 157 ve 158 numaralı rubailerde de yine kişileştirme sanatından yararlanılarak, susuzluktan şikâyet edilmektedir. 128 ve 129 numaralı rubailerde Atatürk'e methiye yazılmıştır. 160'da ise, kim olduğu tespit edilemeyen Çelikzade Hasan⁶ isminde birinin verdiği zarardan şikâyet edilmektedir.

2.1.7. Maniler

Baba Hüsnî Dîvânı'nda toplamda 5 manzume cinaslı mani şeklinde yazılmıştır. Bu manilerin *Dîvân*'daki oranı, 15 mısra ile %0,2'ye tekabül etmektedir. Bunların 5'i de 3 mısradan oluşmuş ve 7'li hece vezninde yazılmıştır. Manilerin başlıklarına bakacak olursak, Yaradan (19), Karadan (20), Odundan (21), Sarâyda (22), Sürmene (23).

Dîvân'daki manilerin birinci ve üçüncü mısraları cinaslıdır. Manilerin 5'i de aşk muhtevalıdır.

2.1.8. Beyitler

Baba Hüsnî Dîvânı'nda yer alan matla ve müfretlerin toplamı 24'tür. Beyitlerin oranı, 48 mısra ile *Dîvân*'da %0,7'ye tekabül etmektedir. *Dîvân*'daki beyitlerin 14'ü matla, 10'u müfret biçiminde yazılmıştır. Beyitlerin sadece birinde (92) “Baba” mahlası kullanılmıştır. 24 beyitten sadece 6'sında başlık bulunmaktadır. Bu başlıklar şunlardır: Yeşil Burusa'nın İstirdâd Târîhi (177), Cânî

⁶ Selçuk Es'in *Büyük Konya Ansiklopedisi* adlı eserinde aşağı yukarı aynı yaşlarda 74 tane “Hasan” ismi geçmektedir. Şiirde hangi “Hasan”dan bahsedildiği belirlenememiştir.

Bir Zâtın Târîh-i Katli (179), Ferd (181), Ferd (182), Hayrî Beg'e (260), Beyt (287). Hem matla hem müfret şeklinde yazılan şiirlerde "Ferd" başlığının kullanılmış olduğu dikkati çekmektedir. 24 beyitten 23'ü aruzla (%95,8), 1'i hece vezniyle (%4,1) yazılmıştır. 270 numaralı beyit 10'lu hece vezniyle yazılmıştır.

177 numaralı beyit, 10 Eylül 1922'de (Öztürk 2019: 398) Bursa'nın Yunanlıların işgalinden kurtulma tarihine, 179 numaralı beyit kim olduğu bilinmeyen bir zatın katledilme tarihine yazılmıştır. Diğerlerine bakacak olursak, 82 ve 131 numaralı beyitler, aşk konulu, 89, 92, 182, 260 ve 269 numaralı beyitler hasbihâl, 125, 132, 147, 148 ve 287 numaralı beyitler hiciv, 146 numaralı beyit hezel, 126, 139 ve 181 numaralı beyitler tasavvuf, 85 ve 271 numaralı beyitler rindane, 133 ve 270 numaralı beyitler hikemî, 266 ve 288 numaralı beyitler ise şikâyet muhtevalı yazılan manzumelerdir.

2.2. Ahenk Unsurları

2.2.1. Vezin

Klasik edebiyat geleneğinde şiir; "mevzun ve mukaffa söz" olarak tanımlanmakta ve dolayısıyla şiirin biçimini vezin ve kafiye oluşturmaktadır (Yağcıoğlu 2012: 1).

Dîvân'da toplam 294 manzume bulunmaktadır. Bütün manzumelerin vezni tespit edilmiştir. 24'ü hece vezni ile yazılmış (%8,1), geriye kalan 270'i aruz vezniyle yazılmıştır (%91,8).

Tablo 3 Nazım Şekillerinin Aruz Bahirlerine ve Kalıplarına Dağılımı

Sıra no	Bahirler	Vezinler	Kasideler	Terkib-bend	Terci-bend	Murabba	Muhammes	Gazel	Mesnevi	Kıtta	Rubai	Beyit	Toplam	Kullanım Oranı (%)
1	hezec	mefâ'ilün mefâ'ilün fe'ülün	1	-	-	2	-	2	35	7	9	3	59	21,8
2	müctes	mefâ'ilün fe'ilâtün mefâ'ilün fe'ilün	1	-	1	1	-	4	2	3	-	1	13	4,8
3	hezec	mefâ'ilün mefâ'ilün mefâ'ilün mefâ'ilün	3	-	-	-	-	8	8	3	-	-	22	8,1
4	remel	fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilün	16	-	-	-	-	12	8	7	-	-	43	15,9
5	remel	fe'ilâtün fe'ilâtün fe'ilâtün fe'ilün	1	-	-	-	-	9	8	10	-	3	31	11,4
6	hafif	fe'ilâtün mefâ'ilün fe'ilün	-	1	-	1	-	2	9	15	-	4	32	11,8

7	recez	müstef'ilâtü n müstef'ilâtü n	-	-	-	1	-	-	-	-	-	1	0,3	
8	muzari	mef'ûlü fâ'ilâtü mefâ'ilü fâ'ilün	-	-	-	-	1	5	7	5	-	3	21	7,7
9	hezec	mef'ûlü mefâ'ilü mefâ'ilü fe'ülün	-	-	-	-	-	3	4	2	2		11	4
10	mütekari b	fe'ülün fe'ülün fe'ülün fe'ül	-	-	-	-	-	-	1	-	-		1	0,3
11	remel	fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilün	-	-	-	-	-	-	10	3	-	1	14	5,1
12	hezec	mef'ûlü mefâ'ilün fe'ülün	-	-	-	-	-	-	2	7	-	3	12	4,4
13	remel	fe'ilâtün fe'ilâtün fe'ilün	-	-	-	-	-	-	1	4	-	5	10	3,7
Toplam			22	1	1	5	1	45	86	66	11	23	270	

Şairin, mahlasının geçtiği hemen her mısra da zihaf yaptığı ve genel anlamda vezin konusunda çok hassas olmadığı belirlenmiştir:

Günehkâr *Hüsni*'yim maşerde yâ Hağ

Penâhım dest-girim seniñ ancağ (1/11)

Ġarib bir köledir kimsesiz Ġudâvendâ

Ayırma *Hüsni*'yi maşerde Hû çekenlerden (6/9)

Ne felekde yıldızım yoğ kimsesiz bir *Hüsni*'yim

Ŝanmayıñ dünyâda yalnız bir Baba'dır eksigim (193/9)

Sesli harflerle başlayan kelimelerde yapılan ulamalar “elif”, “ayn”, “hâ” harfleriyle başlayan kelimelerde de yapılmıştır. Bunlara “vasl-ı hemze”, “vasl-ı ayn” ve “vasl-ı hâ” denir. Bu tür ulamalar aruzun kullanımında kusur sayılırlar (İpekten 2017:144). Baba Hüsni de “vasl-ı ayn” kusuru yapmıştır:

Âteş-i mâtem ile yandı ser-â-ser *uşşâğ*

Ġırka[y]ı yağdı Hüseyn 'aşkına

Bî-nevâ bir köleyim dergehiñe Hüsni gibi

İlticâ eyledim 'îşyânla cüdâ itme beni (3/8, 9)

Türkçede uzun sesli bulunmadığı için kısa okunması gereken hecelerin uzun okunmasına imale denir (İpekten 2017:146). Şair “mefâ’îlün mefâ’îlün fe’ûlün” vezniyle yazdığı “beni” kelimesinde imale yaptığı görülmektedir:

Beni dūr itme yā Rab rahmetiñden

Çıyâmetde Muhammed ümmetinden (1/9)

Aruzda “nun”la biten kelimelerde med yapılmaz. Kelime bir kapalı hece değerinde görülür. Buna göre “mef’ûlü fâ’ilâtü mefâ’îlü fâ’ilün” vezniyle yazılan şiirde “medyûn” kelimesi normalde iki kapalı hece değerindedir, fakat şair kelimeyi iki kapalı bir açık hece gibi düşünmüş yani med yapmıştır:

Şamsun büyük küçük ne kadar varsa zâtıña

Medyûndur perestiş iderler şifâtıña (254/12)

2.2.2. Kafiye

Mısraların sonunda veya sonu kabul edilen yerlerde, kendisi yahut anlamı farklı kelimelerde belli bir sesin (bu sesi gösteren hareke ve sükûn bakımından aynı harfin) tekrarlanmasına kafiye denir (Saraç 2018: 265).

Kafiye konusunda da hassas olmayan şairin, aşağıda verilen örneklerdeki gibi pek çok şiirinde kafiye şemasının bozuk olduğu görülmektedir:

Ben seni ...y böyle *bilmezdim*

Saña bu cehli nisbet *itmezdim* (152/2)

Giçen yıl çokları sofra *donatmış*

Börekden bi'l-‘akis ikmâle *qalmış* (230/3)

Kim aldı kaçdı gönlimi iftâra *bilmedim*

‘Âlemde böyle müşkil işi hiç de *görmedim* (234/7)

Aşağıya alınan “dözüm” sözcüğünün aslı “döymek”dir. Şair, sözcüğü kafiyeye uydurmak için kelimeyi y-z değişimine uydurarak “dözüm” şeklinde kullanmıştır:

Mezâra kavuşdı gül gibi teniñ

Yatağdan incinen o nâzik bedeniñ

Şoñ elbiseñ oldı beyâz kefeniñ

Gömüldüñ toprağa *bizim* ‘Âyişe

Ayrılmış teniñden konuşan diliñ

Ne çabık çürüdi o pamuk eliñ

Seniñle gömüldi bütün emeliñ

Derdiñe naşıl dözüm ‘Äyişe (257/III-IV)

Hüsni, ayrıca divan şiirinde aynı türden kelimelerle kafiye yapıldığı şeklindeki yaygın kanaatin her zaman için geçerli bir kural olmadığını (Saraç 2018:275) bizlere göstermiştir. Mesela 6 numaralı manzumenin kafiyesi şöyledir: *vatan-şiken, eren, diyen-,geren-, giden-, seren-, diyen-, çeken*-dir. Burada iki kelime dışındakiler fiille oluşmuşken *vatan* ve *eren* kelimeleri birer isimdir.

Baba Hüsni'nin manzumeleri kafiyelelerinden açısından incelendiğinde, ünlü ya da ünsüz sadece revinin tekrarından meydana gelen kafiye-i mücerrede: n (10)⁷, â (20), d (2), h, Ğ (2), z, l (3), g, y (2), i, r (8), t (14), m (3), k (4), ı, a.

Bir ünlü bir ünsüz/bir ünsüz bir ünlü veya iki ünsüzden oluşan, birden fazla ses benzeşmesinden meydana gelen kafiye-i mürekkebe: Üçe ayrılır (Saraç 2018: 269-272):

1. Ridf harfinin bulunduğu kafiye-i mürdef: âd (4), âr (7), ân (30), ûn (3), ây, âm, âb, îd, ûd, âc, în, âh (2), âg, ûr (2), îr.

2. Revi ve kayddan oluşan kafiye-i mukayyed: ara, rde, lme, öyle, urma, urna, ruşa.

3. Te'sis harfinin bulunduğu kafiye-i müesses: âne, âre.

Sonunda olan sakın harf ile ondan önceki sakın harf arasında bir harekeli harf bulunan mütevatir kafiye: mân.

Bunlardan başka *Baba Hüsni Dîvânı*'nda beş şiirde cinaslı kafiye kullanılmıştır (19, 20, 21, 22, 23). Bunlara birkaç örnek verecek olursak:

Bıkdım artık *yaradan*

Bir tânemi şaşklusun

Bed-nažardan *Yaradan* (19)

Yukarıdaki sonuçların genel bir değerlendirmesini yaptığımızda en fazla bir uzun ünlü, bir ünsüzden oluşan zengin kafiyenin (kafiye-i müreddefe) kullanıldığı görülmektedir:

Âh bi-çâre vağan Enver'e kurbân olduñ

Endülüs mülki gibi sen de mi virân olduñ (44/1)

Mañzen-i gamdır gönül virâneler virâmdir

Âfet-i derd ü belâdan çeşmimiz giryândır (203/1)

2.2.3. Redif

Şiirde uyaktan sonra tekrarlanan, aynı harflerden oluşan kelime veya ek, yedek (Akalin-Toparlı vd. 2011:1969) anlamına gelen redif, şiir ve şair için oldukça

⁷ Parantez içindeki rakamlar o seslerin kaç defa kafiye olarak kullanıldığını göstermektedir. Rakam yoksa 1 defa kullanıldığı anlamına gelmektedir.

önemli olmakla birlikte şiirde ahengi sağlamak ve ritmi oluşturmak için kullanılan yöntemler arasındadır.

Baba Hüsnî'nin manzumelerine redif açısından bakıldığında ve manzume esaslı değerlendirme yapıldığında, manzumelerin yarısından fazlası rediflidir. *Dîvân*'daki şiirlerden⁸ 55'inde (%29,7) redif yoktur. 130'unda (%70,2) redif kullanılmıştır. Bu rediflerin *Dîvân*'da; harf, ek, ek ve kelime, kelime gibi farklı yapılarda olduğu görülmektedir.

Harf veya ek(ler) hâlindeki redifler şöyledir: -ına (11), -ımı, -imiz, -ımızı, - idi (2), -lerden (2), -imdir, -sını, -ı (5), -dı (5), -dir (5), -leri, -im (3), -den (3), -lardan (2), -ler (4), -im (5), -erim, -um, -yı, -digimi, -a (5), -sına, -üm, -in (2), -da, -medikçe, -sün, -lık, -ümden, -ya (2), -dım, -da, -sı (2), -ecekdir, -ıdır, -ına, -medin, -ın idim, -dik,

Ek ve kelime(ler)den oluşan redifler: -sın yâ Muhammed, -n kurbân, -ler kalmamış, de bir, -an günleri, -yor hocam, -ı anlamadım, -sı boşdur boş, -lar var idi, -sı yok, -indir senin, -ı çok gördün, -a yanaş, -ımız yokdur, -dığın vâ'iz, -ı var (4), -leri görmüş, -dır eksigim, -ı mı var, -mi yâ Rab, -ım Ayişe, -meden Ayişe, -ar Baba diyü diyü.

Kelime(ler)den oluşan redifler: olmuşdur, degilim, ulusu, Sâlih Efendi (2), olanları, olacaksın, oldun, kalmamış, fevkindedir, ağlıyor, olduğ, yazmışlar, utansun, si..., oldı, virir, ider, isterim (2), eksik degil.

Yukarıdaki verilere göre Baba Hüsnî'nin şiirlerinde 129 farklı redif kullanılmıştır. Bunların 83 tanesi (%64,3) harf veya ek(ler), 26 tanesi (%20,1) ek ve kelime(ler)den, 20 tanesi (%15,5) kelime(ler) hâlinindedir. Buradan da harf veya ekten oluşan redifin daha fazla kullanıldığı görülmektedir.

2.3. Muhteva Özellikleri

Tablo 4 *Baba Hüsnî Dîvânı*'ndaki Manzumelerin Muhtevalara Dağılımı

Sıra No	Konu	Manzume Sayısı	Kullanım Oranı (%)
1	şikayet-hiciv-tenkit	84	28,5
2	methiye-arzihâl-yardım isteği	57	19,3
3	aşk	30	10,2
4	tarih	19	6,4
5	mersiye	19	6,4
6	sosyal hayat	17	5,7
7	hezel	13	4,4
8	din ve tasavvuf	12	4
9	hasbihâl	10	3,4
10	hikmet	8	2,7
11	savaş konulu şiirler	9	3
12	nasihat	6	2
13	rintlik	6	2
14	diğer konular	3	1

⁸ Mesnevi, Cinashlı Mani ve Müfredler hariç.

15	fahriye	1	0,3
TOPLAM		294	

Baba Hüsni'nin edebî hayatında Samsun'daki çalışmaları bir merhale olmuştur (BK nüshası, takdim bölümü, 5b). O, yazdığı vatan şiirleriyle Samsun'da var gücüyle savaşılan askerlerin millî duygularını harekete geçirmiştir. Aynı zamanda bu şiirleri de Samsun matbaasında basılmıştır. Dönemin inhisar müfettişi Muammer Bey, şairin şiirlerini, coşkun sellere, parlak menbalara, engin ve içli deryalara benzetmektedir. Muammer Bey aynı zamanda Baba Hüsni'yi, askerlerin hamasi duygularına hitap etmesi yönüyle onu İtalyan şairi Gabriyel Danonçiyö'ya benzetmiştir (<https://www.biyografya.com/biyografi/9373>. E.T. : 22.08.2019; BK nüshası, takdim bölümü, 6a).

Baba Hüsni Dîvânı'nda en fazla şikâyet muhtevalı manzumeler bulunmaktadır. Hatta aşağıda örnek verilen manzumenin başlığı “Şikâyet”tir:

Ṭâli'im zebûndur öteden beri
Herkes yükselir ben isem geri
Bu miñnet-hâneye geleli beri
Gece gündüz işim feryâd olmuştur (8/VI)

Şairin şikâyet ettiği konuların başında, talihi, yaşadıkları ve zamandan şikâyeti dikkati çekmektedir:

Ey felek neydi murâdîñ bizi ağlar kıoyduñ
Muṭlaḳâ yapıdığña sen de peşimân olduñ (44/3)

Ben şâbr iderim bu žulme lâkin
Yapdıklarına zamân utansun (100/1)

Dîvân'da şikâyetten sonra en fazla methiye muhtevalı şiirlerin yazıldığı anlaşılmaktadır:

Sezâdır rezk olunsa nâmiña bir heykel-i dâhi
İkinci sen gibi şâ'ir çıkarmaz bir daha devrân (151/5)

Ḳonya'yı medh eylemek Ḳonya dimek kâfi gelir
Kendine mañşûs çünkü ayrıca devrânı var (153/5)

“Beni küçük görmek, aşağılamak, ilmi aşağılamak gibidir, ilmi aşağılamaksa cahillerin yapacağı bir şeydir” diyen şair, kendi ilmini yüceltmıştır:

Beni tañķir 'ilmidir tañķir

‘İlmi taḥḳîr cehlidir taḳdir (152/3)

Dîvân’da 30 manzumede aşk konusu işlenmiştir. Bu da *Dîvân*’ın % 10,2’sine tekabül etmektedir. Şair, bu şiirlerinde hem ilahi aşkı hem beşerî aşkı işlemiştir. Aşk konusunu daha çok gazel ve cinaslı manilerinde işlemiştir:

Bıḳdım artık yaradan

Bir tânemi şaḳlasun

Bed-naẓardan Yaradan (19)

Divan şiirinin en önemli kişisi olması dolayısıyla şiirde en çok sözü edilen sevgilidir. Cevir ve sitem onun sanatıdır. Vefasızdır, sevgisine güvenilmez:

Görmedim zerre vefâ ‘âleme geldim geleli

Allah öldür beni yâ gözleri mestâneleri (50/6)

Marîz-i ‘aşkıñ oldum şormadıñ bir kerre ahvâlim

Zülâl-i la‘l-i nâbıñdan baña dermânı çok gördüñ (64/2)

Divan şiiri geleneğinde sevgilinin saçı, beli, boyu birtakım unsurlara benzetilir. Boyu genelde servi ağacına benzetilir. Baba Hüsnî de bu geleneği bozmayarak sevgilisinin boyunu servi ağacına benzetmiştir:

Ḳaşlarıñ ṫâḳ-ı kilisâ lebleriñ âb-ı ḥayât

Serv-ḳaddiñ sāyesi zıll-i hümâ fevḳindedir (53/2)

Sevgilinin bakışları ok gibidir. Aşığı yaralar:

Oḳ gibi cānı delerdi ḡamze-i ḥûn-ḥâreler

Çeşm-i cādūda görünmez iddi‘âlar var idi (52/2)

Divan şiirindeki sevgili ve âşıktan sonra aşk üçgeninin üçüncü kişisi rakiptir. Rakip, âşık için aḡyar, sevgili için yardı. Âşıkla rakip arasında sürekli bir mücadele vardır. Âşığa göre rakip onun sevgiliye kavuşmasını engelleyen, ona sevgili kadar eziyet eden kişidir (Batislam 2003: 196):

Raḳibe ser-fürü itmek girândır ‘âşıḳa nâ-çâr

Vefâsız dil-beri görmek için aḡyâra yâr olduḳ (66/5)

Raḳib saḳî bize bâdemiz yürek ḳanı

Cigerden özgemiz-çün kebâbımız yoḳdur (69/2)

Baba Hüsnî Dîvânı’nın muhtevasında daha pek çok konu yer almaktadır, ancak konuyu uzatmamak için burada kısaca değinilmiştir.

2.4. Dil ve Üslup Özellikleri

2.4.1. Dili

Şair, vezin gereği pek çok kelime üzerinde değişiklik yapmıştır. Bu kelimelerin ikisi “istiklâl” ve “gülistân” kelimeleridir. Şair mısraları vezne uydurabilmek için bu kelimeleri “sitiklâl” ve “gülsitân” şeklinde okumuştur:

Bugün itdi iClân *sitiqlâlini*
ĆAdâletle gösterdi iclâlini (35/3)

Görsün ĥarâbe-zâra dönen *gülsitânını*
Düşman eliyle qatlı olunan teşnegânını (38/11)

“Cubur” kelimesinin aslı “cıbir”dir. Hüsnî, kelimenin “cubur” şeklini kullanmayı tercih etmiştir:

Bir zamânlar Ĥazret-i Pîr şâ‘iriydi Qonya’niñ
Şimdi qalmışdır bu belde bir *cuburla* bir kele (112/2)

Şair, aynı şiirde “zaten” kelimesini BK nüshasında tenvinli, MÜ nüshasında ise tenvinsiz kullanmıştır:

Şoför kızdı didi bunlar berâber
Biri ejder biri *zâten* gâzanfer (167/19)

Şair “kadar” kelimesini kimi yerlerde “ı” kimi yerlerde ise “i” siz yazmıştır. Aslında bu kelime Türkçe olduğu için uzunluk olmaz, fakat veznin kapalı hece gerektirdiği yerlerde “ı” li yazıp, böylece veznin uzun ünlü gerektirdiğini belirtmiştir:

Anıñ dar deftere şıgımaz ĥesâbı
Bütün dünyâ *qadardır* mâcerâsı (186/3)

Dünyâyı dolaş alnıñ açığı ey şeh-i ĥübân
Ĥıdmet bu *qadar* olsa olur fazlası noqşân (188/6)

“Torba” kelimesini kimi zaman “ت” ile kimi zaman “ط” ile yazmıştır. Aynı zamanda bu kelimedede “ب” ve “پ”li kullanımlar da göze çerpmaktadır:

Bıqđım artıq gelüp gidenlerden
Baba bir *torba* vir diyenlerden

Ben neler çekdim ĥalimi şorma

Parasız gitdi yüz kıyye *torpa* (190/12, 14)

Şair *Dîvân*'ında Arapça ve Farsça kelimelerle birlikte başka dillerden alınmış yeni kelimeler de kullanmıştır. Kadro, bangnot, perestiş, şoför ve kolej kelimeleri bunu örneklendirmektedir:

Teselli eylemek meĈmürü boşdur

Şağalmaz yara *kadro* gelmedikçe (121/1)

Bānĝnotuñ (?) varsa düşünme şahsıñ

Olmayınca para her şey insana ālām virir (123/1)

Şair, bazı kelimeleri vezin gereği halk diline yaklaştırarak kullanmıştır. “Sıtma” kelimesi bu kelimelerden biridir. Bu kelimeyi başına ünlü harf getirerek kullanmıştır:

Alma doĝtordan şaķıñ aślā *ısıtma* habını

Tecrübe görmüş çürükci bu yeriñ loĝmānıdır (203/3)

Baba Hüsnî'nin divan şiirinin dilini kısmen de olsa değiştirdiğine bir örnek, İngilizce bir kelime olan “Lord” kelimesini kullanmasıdır:

Şive-i reftarı dāĈim Ĉāleme meydān oĝur

Lord şîfâtı bir şerefdir hîlĝaten ‘unvānına (226/9)

2.4.2. Deyimler ve Atasözleri

Baba Hüsnî, şiirlerinde anlam ve söyleyişi güzelleştirmek için deyimlerden de yararlanmıştır. Bazen bir beyitte iki defa deyim kullanmıştır:

Ķan aĝlasun bu vāķı‘adan cümle enbiyā

Giysün bugünde Ka‘be *ķara* Kerbelā *ķara* (4/1)

Şairin Türkçe deyimleri, Arapça ve Farsça kelimelerle kurduğu görülmektedir. “Ayrı düşmek” deyimini Arapça “mehcūr” kelimesi kullanılarak oluşturulmuştur:

Vişāl-i yārdan mehcūr olan ‘uşşāķ-ı nālāna

Fiĝān u āh u nāle itmege virānı çok gördüñ (64/4)

Aşağıdaki beyitte ise “ümit kesmek” deyimini Arapça “kat” ve Farsça “ümid” kelimeleriyle oluşturulmuştur:

Zemīn ü āsumān āteş kesildi

Ĥarāretten çekildi *ķuţba* hūrşid

Şıcaĝdan Müşteri Nevtün ezildi

Canından itdi zî-rūh *ķaĝĈ-ı ümid* (155)

2.4.3. Halk Dili, Kültürü ve Şiiriyle İlgili Bazı Unsurlar

Baba Hüsnî Dîvânî'nda halk dili ve söyleyişi ile ilgili birçok unsur vardır. Bunları, halk arasında yaygın kelime ve ifadeler ile halkın söyleyiş biçimine uygun kelimeler olarak düşünmek mümkündür.

Şairin, halk ağzında kullanılan “şeddeli eşşek” tabirini iki şiirinde kullandığı görülmektedir:

Vekâletde evelce şeddeli nâdir idi yalnız

‘İlim, fen sâyesinde şimdi bunlar da çoğalmış pek (135/1)

Hâsılı hilede emsâli bulunmaz yekdir

Eski külhân begidir şeddeli bir eşşektir (191/10)

“Kefen” kelimesinin halk ağzındaki kullanım şekli olan “kefin” *Baba Hüsnî Dîvânî*'nda da kullanılmıştır:

Yıllarca itdi bunları maḥv şitma Cilleti

Oldı *kefin* çocuklarınıñ nân u ni‘meti (198/5)

Halk arasında “yağsız yoğurt” için kullanılan bir ifade olan “imansız yoğurt” aşğıdaki beyitte kullanılmıştır:

Bir bakır kıbda yeşil gâyet imânsız bir yoğurt

Oynayor cân-bâz gibi üstünde birkaç ‘ankebüt (236/7)

“Sütlü aş” kelimesinin halk arasında “sütlaş” şeklinde telaffuz edildiği malumdur. Şiirde de “sütlü aş” şeklinde yazılan kelime vezin de göz önünde bulundurularak “sütlaş” şeklinde okunmuştur:

Ḥoş-âb sütlaş gibi bilmem nedense iltifât itmez

Ne görmüşse kaçır güllâc kadâCif bi-nevâlardan (247/4)

Sarayda, zengin konaklarında iftardan sonra konuklara verilen armağan veya para (Akalin-Toparlı vd. 2011: 681) anlamına gelen diş kirası verme, halk geleneğinin de bir parçasıdır. Hüsnî de şiirlerinde bu gelenekten yararlanmışır:

Ḥastalıktan daha kırtulmadı artık yaqamız

Virdi tam diş kirası nâmına lâyıq aqamız (219/10)

Yeter ifḫârda üç şey intihâsı

Şıcaq çorba kadâCif diş kirâsı (244/13)

Eskiden insanlar, elektriğin kesildiği zamanlarda, hava basınçlı bir tür petrol lambası olan lüks lambasını kullanırlarmış (Akalin-Toparlı vd. 2011: 1595). Bu geleneksel lamba, Baba Hüsnî'nin şiirlerine de konu olmuştur:

Żevâtdan kıaldı yalnız bir mübârek

Lüküs müsteĀciri meşhûr Ziyâ Beg

Lüküs bir menba‘-ı ‘irfân-ı millet

Lüküs bir mecma‘-ı erkân-ı devlet (250/15, 18).

Sonuç

XX. yüzyıl şairlerinden olan Baba Hüsnî'nin hayatı hakkında kaynaklarda fazla bilgi bulunmamaktadır. Şair hakkındaki belirlemeler, *Dîvân*'ından yola çıkılarak saptanmıştır. Şu an için ulaşılabilen tek eseri *Dîvân*'ıdır.

Hüsnî mahlasını kullanan müellifin asıl adı, Hüseyin Hüsnü'dür. 1300 (1882) tarihinde doğan şairin, ölüm tarihi 1942'dir. Dağıstan'da doğan şair ilköğrenimini burada yaptıktan sonra İstanbul'a gitmiş ve öğrenimine burada devam etmiştir. Samsun ve Konya'da uzun bir süre yaşayan şair, Konya'da vefat etmiştir. *Dîvân*'ından, kendisinin Azeri kökenli Müslüman bir kişi olduğu anlaşılmaktadır.

Baba Hüsnî'nin edebî kişiliğinin şekillenmesinde Seyyid Sâlih Efendi'nin büyük bir rolü bulunmaktadır. Şair şiirlerinin büyük çoğunluğunu şikâyet-hiciv tarzında yazmıştır. Genel anlamda şiirlerinde sade bir dil kullanan Baba Hüsnî, zaman zaman Arapça-Farsça kelime ve tamlamaların yoğunlaştığı ifadelere de yer vermiştir. Şairin kullandığı birçok halk söyleyişi ve deyim, dilinin sadeleşmesinde büyük faydası olmuştur.

Şiirlerinde 13 farklı kalıp kullanan şair, aruzu kullanmada hassas davranmamıştır. Şiirlerinin büyük çoğunluğunda redif kullanan şairin kafiye tercihi ise büyük çoğunlukla müreddefe kafiyeden yana olmuştur. Vezinde olduğu gibi kafiyede de hatalara düşmekten kurtulamamıştır. Dîvân'ın imlasında da bazı hatalar mevcuttur.

Baba Hüsnî Dîvânı, 95 mesnevi, 67 kıta, 55 gazel, 24 beyit, 23 musammat, 13 kaside, 11 rubai, 5 mani ve şekli belirsiz 1 manzumeden müteşekkildir. Dîvân'da farklı nazım şekilleri denemesi ve özellikle anonim halk şiirinin en yaygın nazım şekli olan mani ile yazılmış beş manzume bulunması Dîvân'ın dikkat çekici bir başka özelliğidir. Şiirlerinin ritim ve ahenk unsurları açısından başarılı olduğunu söyleyebiliriz.

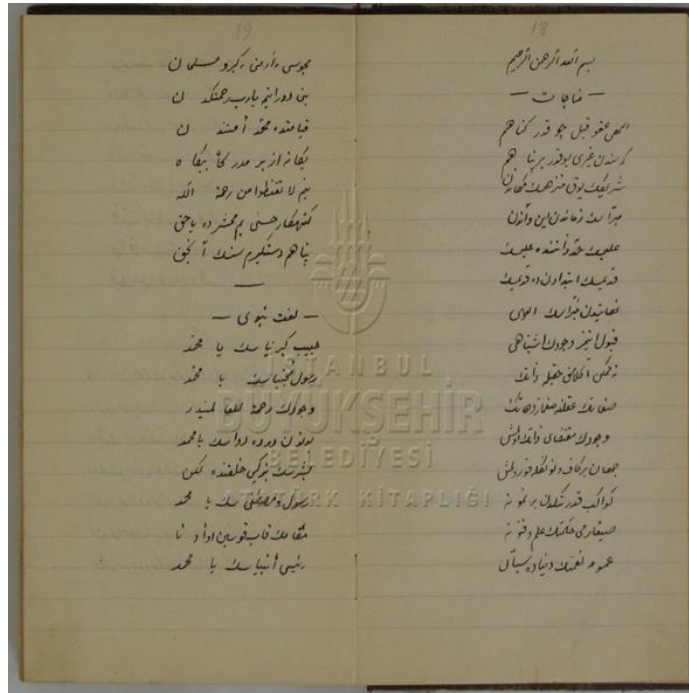
Şair, Klasik Türk şiirinin temsilcilerinden Fuzûlî, Nedîm gibi şairlerin şiirlerine nazireler yazmıştır. Aynı zamanda şairin Nef'î'ye benzer söyleyişleri de olduğu görülmektedir. Hâtem-i Tâî ve Sadî-i Şîrâzî'yi zikreden şair XVIII. yüzyıl mevlit şairlerinden Eşrefzade Abdülkadir Necîb'ten de etkilenmiştir. Nazire yazdığı ve ilham aldığı şairlere bakıldığında, şairin Klasik Türk şiirinin temel kaynaklarından iyi beslendiği anlaşılmaktadır.

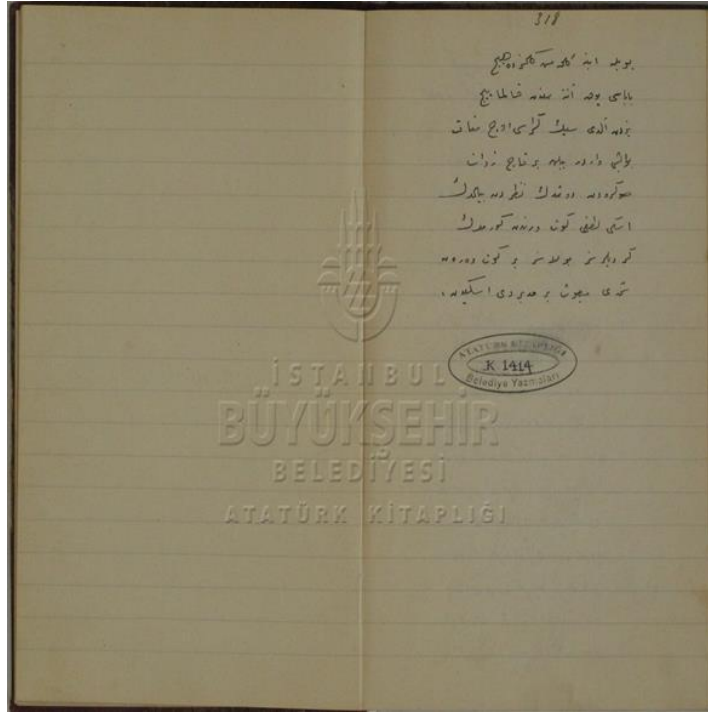
294 manzumenin 293'ünü Türkçe 1 manzumeyi de Farsça yazan şairin hem Türkçe hem de Farsça şiirler yazabildiği anlaşılmaktadır. Önceki yüzyıllara

nispeten XX. yüzyılda Klasik Türk şiirinin gücünün azaldığı, şairin Dîvân'ından da anlaşılmalıdır. Baba Hüsnî'nin meydana getirmiş olduğu şiirler sade bir Türkçe ile yazılmıştır.

Eserin, tespit edilebilen iki nüshası vardır. Bunlardan biri ilk bulunan nüsha olan, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Taksim Atatürk Kitaplığı'nda Bel_Yz_K.001414 numara ile kayıtlı nüsha, diğeri Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde 12923/Y044 numara ile kayıtlı nüshadır. Nüshaların ilkinde istinsah kaydı bulunmaktadır. İki nüsha da, klasik divan tertibine uygundur.

Dîvân, ana hatlarıyla incelendiğinde ön plana çıkan özellik, şiirlerin hem halk hem de divan şiirinin tesiriyle oluşturulması ve şairin dilinin yerel özellikler göstermesiyle birlikte müstehcen ifadelerin sıkça kullanılmış olmasıdır.





Dîvân-ı Baba Hüsnî'nin İlk ve Son Varakları

Kaynakça

- Akalın, Şükrü Halûk-Toparlı, Recep vd. (2011). *Türkçe Sözlük*. Ankara: TDK Yayınları. **211**
- Batıslam, H. Dilek (2003). “Divan Şiirinde Âşık, Sevgili, Rakip Üçlüsü ve Ölüm”. *Folklor/Edebiyat*, IX (XXXIV): 187-188.
- Büyükarıslan, Hülya (2015). *Asrî Dîvânı (İnceleme-Metin)*, Yüksek Lisans Tezi. Manisa: Celal Bayar Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Ceylan Serdar-Kaya S. Melik (2017). “Vefatının 44. Yılında Konyalı Öğretmen Ali Rıza Nalçacı (1896-1973) Özel Sayısı Üzerine”. *Merhaba Akademik Sayfalar Dergisi*, 17 (13): 194-208.
- Çılgın, A. Sınar (2004). “Genç Cumhuriyetin Ütopyası: Gürbüz Türk Çocuğu”. *Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, (6): 97-119.
- Dığıroğlu, Filiz (2014). “Samsun’da Sanayi, Ticaret ve Hizmet Sektörleri (1923-1950)”. *Gelenekten Moderniteye Samsun*. ed. Osman Köse. Samsun: Canik Belediyesi Yayınevi. 203-231.
- Dilçin, Cem (2003). “Cumhuriyetin 80. Yılında Divan Şiiri Üzerine Düşünceler”. *Türkoloji Dergisi*, 16 (2): 3-22.
- Divançe-i Baba Hüsnî*, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Taksim Atatürk Kütüphanesi, Bel_Yz_K.001414.

Divan-ı Hüsnü, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Nadir Eserler Koleksiyonu, 12923/Y044.

Eroğlu, Süleyman (2010). “Edebî Bir Tür Olarak Mevlitler, Şekil Özelliklerine Dair Bazı Değerlendirmeler”. *Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, (18): 125-141.

Es, Selçuk (1975). *Büyük Konya Ansiklopedisi*. s. 1168. (basılmamış eser)

Göçgün, Önder (1987). *Ziya Paşa*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları: 815, Büyük Türk Dizisi.

Gölpınarlı, Abdülbâki (1955). *Divan Şiiri XX. Yüzyıl*. İstanbul: Varlık Yayınları.
<https://www.biyografya.com/biyografi/9373>. [Erişim tarihi 22.08.2019].

<https://yuzde.hesaplama.net/>. [Erişim tarihi 12. 01. 2020].

Işık, Ali (2014). “Muzaffer Hamit”. *Konya Ansiklopedisi*. ed. M. Ali Orak, Konya: Kültür A.Ş. 7: 38-39.

İpekten, Haluk (2017). *Eski Türk Edebiyatı Nazım Şekilleri ve Aruz*. İstanbul: Dergâh Yayınları.

İslam, İbrahim (2012). “Kurtuluş Şavaşı’nda Milletvekili, Vali, Milli Eğitim Bakanı Bir İttihatçı İsmail Safa (Özler) Bey (1885-1940)”. *The Journal of Academic Social Science Studies*, 5 (6): 264.

İz, Fahir (2011). *Eski Türk Edebiyatında Nazım I*. Ankara: Akçağ Yayınları.

Kayıkçı, Ali (2013). *Dünden Bugüne Samsunlu Şairler ve Yazarlar Ansiklopedisi*. Samsun: SAYDER Yayınları.

Konya Mesleki ve Teknik Anadolu Lisesi Memur ve Muallimlere Mahsus Sicil Defteri, Dosya No: 611

Koylu, Zafer (2008). “XX. Yüzyılın Başlarında Eskişehir”. *Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi*, 24 (71): 381-412.

Kurnaz, Cemal-Çeltik Halil (2013). *Divan Şiiri Şekil Bilgisi*. Ankara: Kurgan Edebiyat Berikan Yayınevi.

Küçük, Cevdet (2005). “Millî Mücadele”. *TDVİA*, İstanbul: TDV Yayınları, 30: 76-83.

Küçükaşçı, M. Sabri (2012). “Hacı Veyiszade Hacı Mustafa Sabri Efendi (Kurucu)”. *Konya Ansiklopedisi*. Ed. Orak, M. Ali. Konya: Konya Kültür A. Ş. 4: 99-102.

Mermer, Ahmet-Alıcı, Lütfi vd. (2009). *Üniversiteler İçin Eski Türk Edebiyatına Giriş*. Ankara: Akçağ Yayınları.

- Onay, A. Talat (2013). *Açıklamalı Divan Şiiri Sözlüğü, Eski Türk Edebiyatında Mazmunlar ve İzahı*. Ankara: Kurgan Edebiyat Berikan Yayınevi.
- Özdeğer, Mehtap (2012). “Uşak”. *TDVİA*, İstanbul: TDV Yayınları, 42: 222-226.
- Öztürk, Yücel (2019). “Bursa ve Civarının İşgal ve Kurtuluş Sürecinde Askerî Harekâtlar”. *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, (65): 381-405.
- Pınarcı, Süleyman (2006). *Cemal Bey'in Konya Valilikleri Dönemi*. Yüksek Lisans Tezi. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Saraç, M. A. Yekta (2018). *Klâsik Edebiyat Bilgisi Biçim-Ölçü-Kafiye*. İstanbul: Gökkubbe Yayınları.
- Sayılr, Burhan (2014). “30 Ağustos Zafer Bayramı Kanunu, İlk Zafer Kutlaması ve Büyük Taarruz İle İlgili Bazı Bilgiler”. *Çanakkale Araştırmaları Türk Yılığ*, (16): 89-114.
- Semiz, Yaşar (2010). “1923-1950 Döneminde Türkiye’de Nüfusu Arttırma Gayretleri ve Mecburi Evlendirme Kanunu (Bekârlık Vergisi)”. *Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, (27): 423-469.
- Şemseddin Sami (2010). *Kamus-ı Türkî*. İstanbul: Çağrı Yayınları.
- Taş, Ö. Elif (2008). *Kâzım (İNANÇ) Paşa; Hayatı, askerî ve siyâsî faaliyetleri (1880-1938)*. Doktora Tezi. Ankara: Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Tülücü, Süleyman (1997). “Hâtim et-Tâî”. *TDVİA*, İstanbul: TDV Yayınları, 16: 472-473.
- Uyar, V. Sabri (1949). “Hattatlar Armağanı”. *Konya Halkevi Dergisi*, 123-124: 10.
- Ünver, İsmail (2017). “XIX. Yüzyıl Divan Şiiri”. *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, 32 (1-2): 131-140.
- Yağcıoğlu, Songül (2012). “Klâsik Edebiyat Döneminde Kafiye Bahsinin Mukayeseli Olarak Değerlendirilmesi”. *Türkiyat Mecmuası*, 22: 1.
- Yıldırım Sema-Zeynel B. Kemal (2010). *TBMM Albümü (1920-2010)*. Ankara: TBMM Basın ve Halkla İlişkiler Müdürlüğü Yayınları.
- Yüce, Nuri (1991). “Besim Atalay”. *TDVİA*, İstanbul: TDV Yayınları, 4: 43-44.



Büveyhiler Devleti'nin Kuruluşu ve Bağdat'a Hâkim Olma Süreci (933-945)

Murat ERKOÇ*

Öz

Ziyârî Hanedanlığının kurucusu olan Merdâvîc b. Ziyâr'ın hizmetine giren Alî b. Büveyh'in Kerec valiliğine atanmasıyla birlikte elde ettiği nüfus, Büveyhiler Devleti'nin kuruluş sürecinde etkili olmuştur. Hırslı bir kişiliğe sahip olan Alî b. Büveyh'in Şiraz'ı, kardeşleri Ahmet b. Büveyh'in Kirman ve Ahvaz'ı, Hasan b. Büveyh'in ise İsfahan, Rey ve Cîbâl'i alarak Fars ve Hemedan'ı sınırları içerisine dâhil etmesi, Büveyhilerin Rey ve Cîbâl kollarının kurulmasını sağlamıştır. Ahmet b. Büveyh, Abbasîlerin elinde bulunan Irak'ı ele geçirmek için birçok kez sefer düzenlemesine rağmen herhangi bir başarı elde edememiştir. Ancak İbn Râik'in ölümünden sonra Emîrül-Umerâlîğe getirilen Tüzün ve İbn Şirzad'ın yeteneksiz olmalarından dolayı Bağdat'ta çıkan karışıklıklara sebebiyet vermeleri üzerine harekete geçen Ahmet b. Büveyh, 945 yılında Bağdat'a girmiştir. Daha sonra hilafet sarayına giderek Abbâsî Halifesi Müstekfî-Billâh'a itaat eden Ahmed b. Büveyh, Rükûddeve unvanı aldıktan sonra Emîrül-Umerâ olarak tayin edilmiştir. Ancak kısa süre sonra Abbâsî Halifesi ile yaşadığı sıkıntılardan dolayı Halife'yi azletmek isteyen Ahmed b. Büveyh, kabul günü Abbâsî Halifesinin Deylemlî askerler tarafından derdest edilmesiyle birlikte Müstekfî-Billâh'ı azlederek gözlerine mil çektiler zindana attırılmıştır. Şüphesiz mezhebi olarak Şîalığı benimseyen Büveyhilerin Bağdat'ı ele geçirmeleri ile birlikte gelenek haline getirdikleri birtakım uygulamaları, İslam dünyasında Sünnî-Şîî çatışmalarının yaşanmasına neden olmuştur.

Anahtar Kelimeler: Büveyhiler, Abbasîler, Hamdaniler, Berîdiler, Bağdat.

Establishment of Buwayhid State and the Process of Dominating Baghdad (933-945)

Abstract

The influence of Ali b Buwayh, who entered the service of Merdâvîc b Ziyâr, who was the founder of the Ziyârî Dynasty, with the appointment of the governor of Kerec, was effective in the establishment process of the State of Buwayhids. Ali b Büveyh, who had an ambitious personality, took Shiraz. In contrast, his brothers Ahmet b Büveyh took Kirman and Ahvaz, Hasan b Büveyh took Isfahan, Rey, and Jibâl and included Persia and Hamadan within its borders, He ensured the establishment of Rey and Jibâl branches of Buwayhi. Although Ahmet b Büveyh organized many expeditions to conquer Iraq, which was under the control of the Abbasids, but he did not achieve any success. However, Ahmet B Büveyh took action upon the confusion in Baghdad due to the inability of Tüzün and İbn Şirzad, who was brought to control after Ibn Raik's death, entered Baghdad in 945. Later, Ahmed b Büveyh, who went to the caliphate palace and obeyed the ruling of the Abbasid Caliph, was appointed as Emiru'l Umera after receiving the title of Rükûddeve. However, Ahmed b Büveyh, shortly after, wanted to expel the Caliph due to the conflicts he had with the Abbasid Caliph, on the day of acceptance, had the eyes of Müstekfî Billah blinded by the Daylam soldiers and had him thrown into dungeons. Undoubtedly, some of the practices of Buwayhis, having adopted Shi'ism as a sect, that turned into tradition upon the capture of Baghdad, caused the Sunni-Shia conflict in the Islamic world.

Key words: Buwayhids, Abbasids, Hamdanis, Beridis Baghdad.

* Öğretim Görevlisi, Hasan Kalyoncu Üniversitesi, Atatürk İlkeleri ve İnkılap Tarihi, Gaziantep / Türkiye, e-mail: murat.erkoc@hku.edu.tr

ORCID : <https://orcid.org/0000-0003-0640-6493>.

Bu makaleyi şu şekilde kaynak gösterebilirsiniz / To cite this article (APA):

Erkoç, Murat (2020). "Büveyhiler Devleti'nin Kuruluşu ve Bağdat'a Hâkim Olma Süreci (933-945)". *Küllîye*, 1 (2): 214-231.

Makale Bilgisi / Article Information

Geliş / Received	Kabul / Accepted	Türü / Type	Sayfa / Page
14 Ağustos 2020	24 Eylül 2020	Araştırma Makalesi	214-231
14 August 2020	24 September 2020	Research Article	

Extended Abstract

There is no exact information about when the Buwayhis, who belonged to a dynasty of Daylam origin, was established. According to the sources, Abu Şuca Büveyh b Fenna, who was a poor fisherman, had three sons named Abu'l-Hasan Ali, Abu Ali Hasan, and Ebû'l-Hasan Ahmed. The fact that Ali b Büveyh, who became one of the leading commanders of the army during the reign of Hasan al-Utruş, the third ruler of Zaydîs who ruled in Daylam and Taberistan, and his son Muhammed b Hasan ad-Dai, brought himself to the forefront in the Zaydî dynasty, which later on laid the foundation of the Buwayhi State. In 928, after entering the service of the Sasanî under the command of Makan b Kâki the Emir of the Daylams, the appointment of Ali b Büveyh, who joined the service of Merdavîc Ziyâr, founded the Ziyarî dynasty in Cürcân, Rey, Hamadan, Isfahan, Kazvîn and Taberistan, as the governor of Kerec, was influential in the establishment of the State of Buwayhi. Ali b Büveyh, after being appointed as the governor of Kerec, moved towards Isfahan and won the fight had with Abu'l-Feth Muzaffer b Yâkût the Emir of Isfahan, and captured Errecan and Cürcân. Willing to gain the region of Şiraz, Ali b Büveyh upon arriving at the frontlines of Shiraz having won the battle with Yakut, wrote a letter to Caliph Razi-Billah and declared his loyalty for him and said if the land were to be given him, then he would be willing to pay eight million dirhams annually. Wearing the robe the Caliph had gifted him, Ali b Büveyh carrying the flag, entered the city and succeeded in setting the Persian branch of the Buwayhi State.

Ali b Büveyh, who wanted to take control of the Persian region completely, assigned his brother Ahmed b Büveyh for the conquest of Kirman, which is located on the northern border of Ahvaz in 936. After Ahmed b Büveyh came to the frontlines of Kirman, he broke the agreement he made with el-Kafs and el-Belus tribes. Upon this, he lost the battle against these two tribes. Ahmed b Büveyh, who later took action to take revenge, succeeded in defeating Ali Kelûye. The main reason for conquering Ahvaz for Ahmed b Büveyh was the activities that the Beridî dynasty's impact on Iraq and Caliph Muktedir Billah. Abu Abdullah, a member of the Beridî family, went to Persia in 937 after he lost his fight against Emirü'l-Umera Ibn Raik, despite his rebellion against the Abbasid administration in Vasit, and encouraged Ali b Büveyh to go on a campaign to Iraq. Ahmed b Büveyh, who took action upon this, won the fight he gave against Ibn Râik and Beckem and managed to enter Ahvaz city. However, when Ibn Raik acted again, Ahmed b Büveyh sought help from his brother Hasan b Büveyh. Taking action upon his brother's request for assistance, Hasan b Büveyh retreated after the Caliph and Beckem acted together. However, he first entered Sus and then the city of Vasit, whose Westside was under the control of Beridîs. Hasan b Büveyh later defeated Veşemkir b Ziyar and managed to take Isfahan under control. Thus, Ahmed b Büveyh took Kirman and Ahvaz, and Hasan b Büveyh took the provinces of Isfahan, Rey, and Jibâl and upon including Persia and Hamadan within their borders, enabled the establishment of the Rey and Jibâl branches of the Buwayhis.

Although Ahmad b Büveyh organized many expeditions to capture Iraq, which was under the control of the Abbasids but he could not achieve any success. However, upon the death of İbn Raik, Tüzün and İbn Şirzad's unsuccessful and incapable acts in Emirü'l Umera position, caused chaos in Baghdad, and Ahmed b Büveyh entered Baghdad in 945 to take advantage of this situation. Later, Ahmed b Büveyh, who went to the Caliphate Palace and submitted to the Caliph Müstekfi-Billâh, was appointed as Emirü'l-Umara after receiving the title Rüküddevle. However, after a short while, Ahmed b Büveyh, who wanted to dismiss the Caliph due to the troubles he had with the Abbasid Caliph, dismissed the Müstekfi-Billâh after the Caliph was captured by Daylam soldiers on the day of his admission, and had him blinded and put in prison. Undoubtedly, some of the practices of Buwayhis, having adopted Shi'ism as a sect, that turned into tradition upon the capture of Baghdad, caused the Sunni-Shia conflict in the Islamic world.

1) Giriş

DEYLEM¹ asıllı bir hanedana mensup olan Büveyhîler, 932-1062 yılları arasında Irak ve İran'da hüküm sürmüş bir devlettir. Hazar denizi ile Taberistan arasında yer alan Deylem bölgesi, güneyde Azerbaycan, Kazvin, Tarum ve Rey'in bazı bölgeleri, doğuda Rey'in geriye kalan kısımları ve Taberistan, kuzeyde Hazar denizi ve batıda ise Azerbaycan'ın bazı şehirleri ve Arran bölgelerine sınırı olduğu kaydedilmiştir (Anonim 1999: 112-113; İstahrî 1927: 204; İbn Havkal 1992: II/375). İran kültürüne sahip olduğu halde bazı tarihçilere göre İranlı olmayan Deylem halkı, İranlılar, Türkler ve diğer halkların karışımına nispet edilmiştir (el-İş 1977: 168; Müneymine 1987: 84). Tarihçilerin ve coğrafyacıların itilaf halinde olduğu Deylem halkı, bazılarına göre nesep olarak Hz. Peygamber'e dayanan ve Adnanîler kabilesine mensup olan Beni Dabbe adlı bir Arap kabilesine, bazılarına göre ise Sâsânî hükümdarı Behram Cûr b. Yezdicerd'in (420-438) soyuna mensup oldukları ileri sürülmüştür (el-Kerevî 2008: 82; Müneymine 1987: 84, 97; İstahrî 1927: 205; İbn Havkal 1992: II/375; Öngül 1993: 393).

Deylem halkının konuştuğu dile baktığımız zaman Arapça, Farsça ve Ermeniceden farklı olarak çeşitli dilleri konuştukları ileri sürülmüştür (İstahrî 1927: 205; Müneymine 1987: 85). Ancak Yusuf el-İş, Deylem halkının dil olarak Farsça'yı (el-İş 1977: 168) İbrahim Selman el-Kerevî ise Farsçanın yerel lehçesini konuştuklarını ileri sürmüşlerdir (el-Kerevî 2008: 30). Deylemlîlerin İslâmiyet'in kabulünden önce hangi dilleri konuştuğu hakkında kesin bir bilgi bulunmamasına rağmen Deylem kökenli Büveyhîlerin Farsça konuştukları bilinmektedir. Nitekim Tenuhi, Ahmed b. Büveyh'in Farslı olan Vezir Ebu Ca'fer ez-Zamirî ile yaptığı görüşmede Farsça konuştuklarını aktarmıştır. Yine Tenuhî, Ahmed b. Büveyh ile Halife arasında yapılan konuşmada Halife'nin Farsça bilmemesinden dolayı Vezir ez-Zamirî'nin tercümanlık yaptığını aktarmıştır (1995: II, III/98, 91).

Hız. Ömer döneminde hız kesmeden devam eden fetih hareketleri neticesinde Müslümanlar ile Deylemlîler, ilk defa bu dönemde karşı karşıya gelmişlerdir. 642 yılında Hemedan, Rey ve Azerbaycan'ı istila etmek için harekete geçen Nu'mân b. Mukarrin² komutasındaki Arap ordusu, burada Rey, Azerbaycan ve Deylemlîlerden oluşan on iki bin kişilik ordu ile karşılaşmıştır. Büyüklüğü Nihavend savaşına benzetilen muharebeyi Müslümanlar kazanmasına rağmen Deylem şehrini alamamışlardır (Müneymine 1987: 87; Taberî 1967: IV/148).

Abbâsî Halifesi Me'mun (813-833) dönemine kadar Deylem şehrine düzenlenen on yedi seferden Müslümanların netice alamaması üzerine Deylem

¹ Hazar denizi ile Taberistan arasında yer alan Deylem bölgesi, güneyde Azerbaycan, Kazvin, Tarum ve Rey'in bazı bölgeleri, doğuda Rey'in geriye kalan kısımları ve Taberistan, kuzeyde Hazar denizi ve batıda ise Azerbaycan'ın bazı şehirleri ve Arran bölgelerine sınırı olduğu kaydedilmiştir bkz. (Anonim 1999: 112-113; İstahrî 1927: 204; İbn Havkal 1992: II/375).

² Sahabe içerisinde hitabetiyle öne çıkan Nu'mân b. Mukarrin, Hz. Peygamber dönemi başta olmak üzere Hz. Ömer döneminde yapılan birçok sefere iştirak etmiştir bkz (Çubukcu 2007: XXXIII/240).

şehri, bağımsızlığını korumaya devam etmiştir (Müneymine 1987: 87). Ancak buna rağmen Tahirîler, Saffârîler ve Samanîler gibi bağımsız ya da yarı bağımsız birçok devletin oluşmasına engel olamamışlardır (Akoğlu 2009: 126). Nitekim Abbâsî Halifesi Hârûnürreşîd (786-809) döneminde Ehl-i Beyt'e karşı alınan tedbirler üzerine Ali evlâdından Yahya b. Abdullah'ın (ö. 237/851) 793 yılında Mâverâünnehir'den Deylem şehrine gelerek burada ayaklanması sonrası (İbn Kesîr 1991: X/167-170) ilk İslâmlaşma faaliyetinin başlaması, (Taberî 1967: VIII/91; Yaşaroğlu 1998: 57) ilerleyen süreçlerde Deylem ve Taberistan'da hüküm süren Zeydîler'in üçüncü hükümdarı Hasan el-Utruş (914-917)³ ve Hasan b. Zeyd sayesinde Zeydî hareketinin ortaya çıkmasına (Müneymine 1987: 91) ve bölgenin Şiîliğin merkezi haline gelmesine neden olmuştur. Yahya b. Abdullah (ö. 851) tarafından başlayan ve Hasan el-Utruş sayesinde İslâmiyet'i kabul eden Deylem halkının Müslüman olma süreci on üç sene sürmüştür (Mesudî 2004: 253; Müneymine 1987: 92). Böylece Şîa'nın bir kolu olan Zeydîler, Deylem halkının hem Müslüman olmalarını hem de Şiîliği benimsemelerini sağlamışlardır. Hasan el-Utruş ve oğlu Muhammed b. Hasan ed-Dai döneminde ordunun ileri gelen komutanlarından birisi olan (en-Natık 2014: 117; Müneymine 1987: 96) Büveyhî hanedanının kurucusu ve bu hanedanın ilerleyen süreçlerde Cibâl, Fars ve Hüzistan kolunun hükümdarı olan İmâdüddeve Alî b. Büveyh (932-949), Zeydîler hanedanlığında kendisini ön plana çıkartarak Büveyhîler Devletinin temellerinin atılmasını sağlamıştır (Güner 2000: 173).

Çalışmada Deylem bölgesi ile 932-1062 yılları arasında İslâm dünyasının merkezi olan Bağdat'ta hüküm süren ve kuruluşu itibariyle Bağdat'ta mezhep çatışmalarının yaşanmasına neden olan Büveyhîler Devleti'nin Irak, Fars, Hemedan ve Cibâl bölgesindeki faaliyetleri ve fetih hareketleri Arapça ve Türkçe kaynakların tasnifi yapılarak değerlendirilmeye çalışılmıştır. Makaledeki iç başlıklar şu şekildedir: Giriş, Şîraz'ın fethi, Kirman'ın fethi, Ahvaz'ın fethi, Bağdat'ın ele geçirilmesi, sonuç ve kaynakça.

2) Şîraz'ın Fethi

Büveyhîlerin ne zaman ortaya çıktıkları hakkında kesin bir bilgi bulunmamaktadır. Tarihçilerin bazı destan ve hikâyelere dayanarak aktardıkları bilgilere göre babaları Ebu Şuca Büveyh b. Fenna adında fakîr bir balıkçıdır⁴ (el-Kerevî 2008: 83; es-Suyutî 2015: 598; İbn Kesîr 1991: XI/173; İbnü'l-Esîr 1987: VII/88; Müneymine 1987: 96-97). Ebu Şucan'ın Ebu'l-Hasan Ali, Ebu Ali Hasan ve Ebu'l-Hasan Ahmed adında üç oğlu vardır (el-Azamî 2012: 43; İbn Kesîr 1991:

³ Tam adı Ebû Muhammed el-Hasan b. Alî b. el-Hasan el-Utrûş el-Hüseynî'dir. el-Utrûş, Abbasîlerin Nişâbur ve Curcân âmili Muhammed el-Hüzîstânî tarafından hapse atıldıktan sonra gördüğü işkencelerden dolayı kulağını kaybetmesi üzerine Utruş lakabı ile anılmıştır bkz (Doğan 1997: XVI/356).

⁴ İbn Kesîr ve el-Kerevî, Ebu Şuca'nın fakir ve sefalet içerisinde olan bir balıkçı olduğunu aktarmışlardır. İbnü'l-Esîr ise bu durumun aksine Ebu Şuca'nın maddî durumunun orta düzeyde olduğunu aktarmıştır.

XI/173; İbnü'l-Esîr 1987: VII/87). Bunlar, 928 yılında Deylemlilerin Emiri Mekan b. Kaki'nin emrinde Samanîlerin hizmetine girmişlerdir (el-Azamî 2012: 43; el-Kerevî 2008: 83; Vefa Muhammed 1996: 16). Ancak daha sonra Cürcân, Rey, Hemedan, İsfahan, Kazvîn ve Taberistan'da Ziyârî Hanedanlığı⁵ kuran Merdâvîc b. Ziyâr'ın (928-935) (el-Azamî 2012: 43; İbnü'l-Esîr 1987: VII/47; Müneymine 1987: 95; Merçil 1992: 496) hizmetine giren Alî b. Büveyh, Makân'a karşı yapılan savaşta büyük başarı göstermesi üzerine Merdâvîc b. Ziyâr tarafından ödüllendirilerek 933 yılında Irak'ta Hemedan bölgesinin güneydoğusunda yer alan Kerec valiliğine atanmıştır (es-Suyutî 2015: 598; el-Azamî 2012: 43; el-İş 1977: 169; el-Kerevî 2008: 88; İbrahim Hasan 1997: III/110; İbn Kesîr 1991: XI/174; İbnü'l-Esîr 1987: VII/89; Müneymine 1987: 121; Vefa Muhammed 1996: 17).

Kerec valiliğine atanan Alî b. Büveyh'in nüfus elde etmeye başlaması karşısında tedirgin olan Merdâvîc, kardeşi Ziyârî Emîri Veşemkîr b. Ziyâr (978-981, 998-1012) ile birlikte hareket ederek Alî b. Büveyh'i Kerec⁶ valiliğinden azletmiştir. Bu gelişme üzerine paniğe kapılan Alî b. Büveyh, Kerec'ten kaçıp İsfahan'a doğru hareket etmiştir. İsfahan önlerine kadar gelen Alî b. Büveyh, İsfahan emiri Ebu'l-Feth el-Muzaffer b. Yâkût'a yazdığı mektupta eman dileyip şehre girmek istemesine rağmen talebi reddedilmiştir. 933 yılında harekete geçen Alî b. Büveyh, Yâkût'un ordusunu hezimete uğrattıktan sonra İsfahan'a girmiştir. Alî b. Büveyh'in İsfahan'a girdiği haberini alan Merdâvîc'in kardeşi Veşemkîr'e haber göndererek büyük bir ordu ile birlikte hareket etmesini istemesi (el-Kerevî 2008: 91-92; İbn Kesîr 1991: XI/174; İbn Miskeveyh 2003: V/158-159; İbnü'l-Esîr 1987: VII/89-90; İbrahim Hasan 1997: III/110; Müneymine 1987: 121-122; Vefa Muhammed 1996: 19-20) üzerine İsfahan ve Şîraz arasında kalan Errecan bölgesine (Fars bölgesinin ilk hududu) giden Alî b. Büveyh, burada Yâkût'u mağlup ettikten sonra çok sayıda ganimet elde ederek güçlü bir duruma gelmeyi başarmıştır (İbn Kesîr 1991: XI/177; İbn Miskeveyh 2003: V/160; İbnü'l-Esîr 1987: VII/90-91; Müneymine 1987: 122; Vefa Muhammed 1996: 21).

Alî b. Büveyh, Errecan⁷ ve Curcân⁸ bölgesini ele geçirdikten sonra Şîraz'ı ele geçirmek istemesine rağmen Ebubekir Muhammed b. Yâkût ve Merdâvîc'ten çekindiği için tereddüt etmiştir. Ancak Nubendecan hâkimi Ebu Talip Zeyd b. Alî'nin ikna etmesi üzerine Şîraz'ı ele geçirmek için ilk önce 933 yılında Nubendecan'a doğru hareket etmiştir (el-Kerevî 2008: 93,-94; İbn Miskeveyh 2003: V/160; İbnü'l-Esîr, 1987: VII/91; Müneymine 1987: 123; Vefa Muhammed 1996: 22-23). Alî b. Büveyh, Nubendecan bölgesine geldiği zaman Yâkût'un Merdâvîc ve Veşemkîr ile ittifak halinde olduğunu öğrenmesi üzerine Kirman bölgesine çekilmek

⁵ Hazar Denizi'nin güneydoğusunda Curcân ve Taberistan'da hüküm süren Deylem asıllı bir hanedandır (928-1090) bkz (Merçil 2003: XLIV/498).

⁶ Kerec, İran bölgesinde bulunan bir şehirdir bkz (Yakût 1977: IV/446).

⁷ Errecan şehri, Fars ve Ahvaz hudutları arasında yer alan bir şehirdir (bkz. Yakût 1977: I/141-143).

⁸ Hazar Denizi'nin güneydoğusunda yer alan Horasan ile Taberistan arasında kalan tarihi bir şehirdir bkz (Yakût 1977: II/119-122).

için Nubendacan'dan ayrılmıştır. Ancak Alî b. Büveyh, Kirman'a giderken İsfahan Emiri Yâkut'un daha erken gelerek yolu kesmesi üzerine iki tarafı karşı karşıya getirmiştir. Alî b. Büveyh, 934 yılında yapılan savaşta Yâkût'u hezimete uğrattıktan sonra Şîraz'a⁹ doğru hareket etmiştir (el-Kerevî 2008: 94; İbn Miskeveyh 2003: V/160-162; İbnü'l-Esîr 1987: VII/97; Müneymine 1987: 123; Vefa Muhammed 1996: 23). Şîraz'a bir fersah kala gönderdiği askerlerin Şîraz sokaklarında yerli halk, köle ve Sudanlılar tarafından saldırıya uğraması sonrası yaklaşık yetmiş kadarının ölmesi üzerine kardeşi Irak Büveyhîlerinin kurucusu ve ilk hükümdarı olan Ahmed b. Büveyh (945-967), seksen kişiden oluşan askerle birlikte Şîraz sokaklarına girerek bin tane Sudanlıyı öldürmüştür. Bu olay üzerine zor durumda kalan Yâkût'un Şîraz'ı terk etmesi üzerine Alî b. Büveyh, 934 yılında şehri ele geçirmiştir (el-Kerevî 2008: 96-97; İbn Kesîr 1991: XI/177; İbnü'l-Esîr 1987: VII/94-95; Müneymine 1987: 124).

Hırslı bir kişiliğe sahip olan Alî b. Büveyh, 934 yılında Şîraz'ı ele geçirip Fars topraklarına sahip olduktan sonra Halife Râzî-Billâh'a (934-940) yazdığı mektupta Halifeye tabi olduğunu ve bu toprakların kendisine ikta olarak verilmesi karşılığında her yıl sekiz milyon dirhem vereceğini söylemiştir. Halife'nin gönderdiği hil'at'ı giyip sancağı açarak şehre giren Alî b. Büveyh, burada Büveyhîlerin Fars kolunu kurmayı başarmıştır. Ayrıca Halife'ye sözünü verdiği sekiz milyon dirhemi ödememiştir (el-Kerevî 2008: 99; İbn Kesîr 1991: XI/177; İbnü'l-Esîr 1987: VII/95; Müneymine 1987: 124).

Şîraz'ın ele geçirilmesinden sonra harekete geçen Merdâvîc'in 934 yılında Ahvaz'ı muhasara altına alması karşısında zor durumda kalan Alî b. Büveyh, Merdâvîc'e sulh teklifinde bulunarak onun adına hutbe okutup kardeşi Hasan b. Büveyh'i rehin olarak vermiştir. Ancak Merdâvîc'in 935 yılında İsfahan'da Türk gulamları tarafından öldürülmesinden sonra Ziyârîler Hanedanlığının zayıflamaya başlaması, Büveyhîlerin daha geniş bir alana yayılma imkânı bulmalarını sağlamıştır (el-Kerevî 2008: 101-103; İbn Miskeveyh 2003: V/172-176; Müneymine 1987: 125; Vefa Muhammed 1996: 27).

Ayrıca Merdâvîc'e bağlı Türk askerlerinin birçoğunun Şîraz'da Alî b. Büveyh'e katılmasıyla birlikte Ziyârîlere ait Hazar Denizi kıyısındaki toprakların bir bölümü, Büveyhîlerin eline geçmiştir (İslâm Tarihi 1988: V/516; Merçil 1996: VI/496). Merdâvîc'in ölümünden sonra Alî b. Büveyh, Halife'yi Huzistan ile ilgili talepleri konusunda sıkıştırarak Merdâvîc'ten sonra kendisinin ikinci önemli kişi olduğunu göstermeye çalışmıştır (İslâm Tarihi 1988: V/515).

3) Kirman'ın Fethi

Fars bölgesini tamamen kontrol altına almak isteyen Alî b. Büveyh, Ahvaz'ın kuzey sınırında bulunan ve stratejik açıdan büyük öneme sahip olan Kirman'ın fethi

⁹ Şîraz şehri, Fars bölgesinin ortasında tarihî ticaret yolu üzerinde bulunan bir şehirdir bkz (Yâkût 1977: III/380-382; Anonim 1999: 100).

için 936 yılında en küçük kardeşi Ahmed b. Büveyh'i (945-967) göndermiştir (el-Kerevî 2008: 109; İbn Hallikân 1978: 175; İbn Kesîr 1991: XI/184; İbnü'l-Esîr 1987: VII/124; Müneymine 1987: 125; Vefa Muhammed 1996: 30; Güner 2000: XXII, 174). Samani Devleti'ne tabi olmasına rağmen uzak olduğu için savunmasız bir halde bulunan Kirman şehrinin ele geçirilmesi, Irak ile bağlantıyı sağladığı için Ahvazın fethini kolaylaştıracaktır (el-Kerevî 2008: 109). Ahmed b. Büveyh, ilk önce 936 yılında Kirman'ın batısında bulunan Sircan bölgesine gelerek burada vergileri tahsil edip askerlerine dağıtmıştır. Daha sonra Ahmed b. Büveyh, Kirman şehrine bağlı Ciruft kasabasına gelerek burada el-Kafs ve el-Belûs kabilelerinin reisi Resûl Alî b. Zencî olarak bilinen Alî Kelûye ile görüşmüştür. Alî Kelûye, geleneklerine göre buldukları bölgeye gelen her sultana iltifat ve itaat ederek onlara belli miktar vergi öderdi. Ahmed b. Büveyh, kendisine para teklif edilmesi üzerine ağabeyi Alî b. Büveyh'e durumu bildirdikten sonra Alî Kelûye'nin Ciruft Kasabasına 10 fersah mesafede bulunan bölgeye çekilmesi, kendisine rehine bırakılması ve adına hutbe okutulması şartıyla Ciruft'a gireceğini söylemesi üzerine iki taraf arasında antlaşma yapılmıştır. Ayrıca antlaşma gereği Ciruft kasabası, her yıl bir milyon dirhem karşılığında ikta olarak Alî Kelûye'ye verilmiştir.

İki taraf arasında sulh yapılmasına rağmen kâtip Ebu'l-Hüseyin Ahmed ve bazı devlet ricâli, hazırlıksız olan Alî Kelûye'nin askerlerini gafil avlayarak savaşılmaya yönünde Ahmed b. Büveyh'i kışkırtmaya başlamıştır. Bunun üzerine sulhu bozarak gece yarısı hareket eden Ahmed b. Büveyh, beklemediği bir anda Alî Kelûye'nin adamları tarafından gafil avlanarak hezimete uğramıştır. Askerlerinin çoğunun öldüğü bazılarının ise esir düştüğü mücadelede ağır yaralanan Ahmed b. Büveyh'in sağ kolunun yarısı ile sol elindeki bazı parmakları kopmuştur. Bu olay üzerine Alî Kelûye, Alî b. Büveyh'e haber göndererek yaşanan hadiseden dolayı özür dileyip yapılan sulh'e rağmen kardeşinin saldırdığını buna rağmen kendisinin sulhe bağlı kalacağını söylemesi üzerine Alî b. Büveyh, Şiraz kadısı, Ebu'l-Abbas el-Hannat ve Ebu'l-Fazıl el-Abbas'ı göndererek özrünü kabul etmiştir. Buna karşılık Alî Kelûye ise tutsak edilen İsfehdost ve diğer esirleri serbest bırakmıştır. Tedavi süreci bittikten sonra askerleriyle birlikte intikam almak için harekete geçen Ahmed b. Büveyh, Alî Kelûye'nin üzerine yürüyerek onu hezimete uğratıp el-Kafs ve el-Belûs kabilelerine eziyet ettikten sonra Alî b. Büveyh'e mektup yazarak Alî Kelûye'yi yendiğini bildirmesi üzerine Alî b. Büveyh, bulunduğu yerde kalmasını isteyerek herhangi bir fetih hareketinde bulunmasını istememiştir (el-Kerevî 2008: 108-113; İbn Miskeveyh 2003: V/199-201; İbnü'l-Esîr 1987: VII/124-125; Müneymine 1987: 125-126).

4) Ahvaz'ın Fethi

Kirman seferinden sonra Ahmed b. Büveyh'in Ahvaz'ı ele geçirmek istemesinde Abbasi Halifesi Muktedir-Billâh (908-932) ve halefleri döneminde

Irak'ta yaşanan siyasi olaylara neden olan Berîdî ailesinin¹⁰ faaliyetleri etkili olmuştur. 928 yılında Ahvaz'da vergi toplamakla görevlendirilen Beridî ailesinden Ebu Abdullah, kardeşleri Ebu'l-Hüseyin ve Ebu Yusuf'un yaklaşık dört milyon dirhem gelir elde etmelerini sağlamıştır. Abbâsîler döneminde elde ettikleri makamları sömüren Berîdîler, iki yıl sonra tevkif edilmelerine rağmen iki yüz bin dirhem fidyeyi ödeyerek 933 yılında yeniden Ahvaz'a hâkim olmuşlardır. Ayrıca dostları hattatlığı ile ünlü İbn Mûkle'nin (ö. 940) Bağdat'ta vezir olmasıyla birlikte vergi ödemeyi kabul etmeyen Berîdîler, halkın mallarına zorla el koymaya başlamışlardır (el-Kerevî 2008: 114; Özeydın 1992: V/501). Irak'ta yaşanan gelişmeler karşısında Halife Razî-Billâh, (934-940) Abbâsî Devleti'nin ilk Emîrû'l-Umerâsı olan Ebû Bekr Muhammed b. Râik'in (ö. 942) tavsiyesi üzerine 936 yılında askerleriyle birlikte Vasıt'a¹¹ giderek Abbâsî yönetimine karşı isyan eden Ebû Abdullah Muhammed'i cezalandırmak istemiştir (el-Kerevî 2008: 114; İbn Miskeveyh 2003 V/201-202; İbnü'l-Esîr 1987: VII/127; İbnü'l-Verdî 1996: I/ 260).

Halife Razî-Billâh, Ebû Abdullah'a vergiyi zamanında ödemesini ve tutsak ettiği askerlerin teslim edilmesi halinde affedeceğini aksi takdirde kendisiyle savaşağını söylemiştir. Ebu Abdullah'ın halife ile olan sulhu yenileyip yılda üç yüz altmış bin dinar vergiyi taksitle ödemeyi ve askerleri teslim etmeyi kabul etmesi üzerine Ahvazın idaresi kendisine yeniden verilmiştir. Ancak Ebû Abdullah, 937 yılında Halife ve İbn Râik'in Bağdat'a dönmesinden sonra sulhe aykırı hareket etmeye devam ettiği gibi İbn Râik'in Fars bölgesinde Büveyhîler ile savaşmak için gönderdiği Cafer b. Verkai'ye sözünü verdiği orduyu teslim etmeyerek Fars'a gitmesini engellemiştir. Daha sonra Basra'ya giden Ebû Abdullah, burada verdiği hutbede İbn Râik ve Naibi Muhammed b. Yezdad'ın halka zulmettiği için vergi ödemeyi ve askerlerin teslim edilmesini reddettiğini söyledikten sonra İbn Râik'in Horasan bölgesine gönderdiği Huceriyye askerlerini kendi safına çekerek İbn Râik'e karşı hareket etmelerini sağlamıştır. Ebû Abdullah'ın Ahvaz'dan sonra Basra'yı da ele geçirmesi üzerine İbn Râik, ilk olarak Naibi Muhammed b. Yezdad'ı Basra'ya göndermiş ancak herhangi bir başarı elde edememesi üzerine daha sonra X. yy'nin ilk yarısında Abbâsîlerin hizmetinde bulunan Beckem adındaki Türk komutanı (ö.941), 270 kişiden oluşan Türk askeri ile birlikte Ahvaz'a göndermiştir. Beckem'in Berîdîleri yenerek Ahvaz'ı tamamen kontrol altına almasından sonra (el-Kerevî 2008: 114-117; İbn Kesîr 1991: XI/187; İbn Miskeveyh 2003: V/202-212; İbnü'l-Esîr 1987: VII/127-130) Ebu Abdullah ve kardeşlerinin yanlarına üç yüz bin dinar alarak Basra'ya kaçması üzerine (Özeydın 1992: V/502) İbn Râik, Vasıt'tan Basra'ya doğru hareket ederek Beridîler'in bulunduğu bölgeyi kuşatma altına almıştır. İbn Râik'in karşısında zor durumda kalan Ebû Abdullah, 937 yılında Fars'a

¹⁰ Berîdî ailesi, Abbasi Halifesi Muktedir-Billâh ve halefleri zamanında Irak'taki siyasî olaylar önemli rol oynamışlardır. Bunlar Basra sâhib-i berîdî'nin çocukları olduklarından dolayı Berîdî nisbesiyle meşhur olmuşlardır bkz (Özeydın 1992: V/501).

¹¹ Irak'ın güneyinde Kûfe ile Basra arasında yer alan Vâsıt şehri, Emevîlerin Irak Valisi Haccâc b. Yûsuf es-Sekafî tarafından inşa edilmiştir bkz (İbnü'l-Fakih 1996: 260-276).

gidip Alî b. Büveyh'e sığınarak onu Irak seferine çıkması için teşvik etmiştir. Ebû Abdullah'a güvenmeyen Alî b. Büveyh, Ebû Abdullah'ın oğulları Ebu'l-Hasan Muhammed ve Ebu Cafer el-Feyyaz'ı rehin aldıktan sonra hilafetin elinde bulunan Ahvaz'ı almak için Ahmed b. Büveyh komutasındaki orduyu göndermiştir. Ahmed b. Büveyh'in Ahvaz'a doğru hareket ettiğini öğrenen İbn Râik, Beckem'i Ahvaz bölgesine göndermek istemesine rağmen Beckem, Ahvaz şehrinin kendisine yüz otuz bin dinar karşılığında ikta olarak verilmesini talep etmiştir. İbn Râik'in bu talebi kabul etmesi üzerine harekete geçen Beckem, Errecan'a ulaşan Ahmet b. Büveyh'i karşılamak için Vasit şehrine gelmiştir. Burada yapılan savaşta Türk askerlerinin günlerce süren şiddetli yağmurun etkisinden dolayı oklarını kullanamamaları mağlup olmalarına ve Ahvaz'a çekilmelerine neden olmuştur (el-Kerevî 2008: 118-119; İbn Miskeveyh 2003: V/213-214; İbnü'l-Esîr 1987: VII/134).

Ahmed b. Büveyh, 938 yılında Beckem'in Muhammed b. Yenal et-Tercümenî komutasında Askerimükrîm'e gönderdiği orduyu on üç gün süren savaş sonrası hezimete uğratması üzerine Ebu Abdullah ile birlikte Ahvaz'a giderek burada otuz beş gün boyunca konaklamışlardır. Ancak otuz beş gün sonra gizli bir şekilde Bâsiyan'a kaçan Ebu Abdullah, Ahmed b. Büveyh'e yazdığı mektupta yorulduğu için kaçtığını ileri sürmüştür (el-Kerevî 2008: 121; İbn Miskeveyh 2003: V/214; İbnü'l-Esîr 1987: VII/135).

Şüphesiz Ebû Abdullah'ın kaçmasındaki asıl sebep, Ahmed b. Büveyh'in Ebu Abdullah'tan Veşemkîr ile İsfahan'da savaştan kardeşi Rey ve Cibâl Büveyhî Emîri Hasan b. Büveyh'e (943-976) askeri yardım göndermesini istemesidir. Ebû Abdullah, Ahmed b. Büveyh'e dört bin kişiden oluşan bir ordu getirdikten sonra Deylem ve Rey arasında askerlerin bulunmasının fitneye sebebiyet vereceğini bu yüzden askerlerin önce Sus'a daha sonra İsfahan'a gönderilmesi gerektiğini teklif etmiştir. Ahmed b. Büveyh, teklifi kabul ettikten sonra askerleri Hüsnü Mehdi'ye getirip su yolu üzerinden Vasit'a götürmesini istemesi üzerine Ebû Abdullah, Fars Valisi Yâkût'un katledilmesini hatırlayarak kendisine tuzak kurulduğunu düşünerek kabul etmemiştir (el-Kerevî 2008: 121; İbn Miskeveyh 2003: V/214-215; İbnü'l-Esîr 1987: VII/135).

Bu gelişmeler üzerine Basra'dan Bâsiyan'a kaçan Ebû Abdullah, burada Ahmet b. Büveyh'e haber göndererek kardeşi Alî b. Büveyh'e sözünü verdiği on sekiz milyon dirhemi ödeyebilmesi için Ahvaz'a dönmesi gerektiğini söyleyerek bölgeden ayrılmasını istemiştir. Ağabeyinin öfkesinde çekinen Ahmed b. Büveyh, Ahvaz'dan ayrılmayı kabul ederek Askerimükrîm'e çekilmiştir. Ancak Ebu Abdullah'ın kendisini güvence altına alabilmek için askerlerin Askerimükrîm'den Sus'a çekilmesi yönünde teklifte bulunması üzerine Ebu Cafer es-Seymerî ve Ebu'l-Hasan el-Mafruhî, Ahmed b. Büveyh'e Ebu Abdullah'ın tuzak kurmuş olabileceğini bu yüzden teklifi kabul etmemesi gerektiğini söylemişlerdir. Ahmed b. Büveyh ve Ebu Abdullah arasında yaşanan gelişmelerden istifade etmek isteyen Beckem, Kürt, Arap, Haşir, Esbat ve Müvelledinlerden oluşan bin kişilik askeri ile birlikte Sus ve

Cüncişapur'u ele geçirmek için Ahvaz sınırına kadar yaklaşmıştır. Büveyhî ordusu içerisinde bazı askerlerin ayaklanıp Fars'a geri dönmeleri üzerine zor durumda kalan Ahmed b. Büveyh, ağabeyi Alî b. Büveyh'ten yardım istemiştir. Deylem'den üç yüz adam ve beş yüz bin dirhem gönderilmesinden sonra harekete geçen Ahmed b. Büveyh'in Ahvaz'a ait bazı yerleşim yerlerini ele geçirmesi üzerine Ebu Abdullah, Basra'ya kaçarak oraya yerleşmiştir (el-Kerevî 2008: 123-124; İbn Miskeveyh 2003: V/215-216; İbnü'l-Esîr 1987: VII/135-136).

Ahvaz şehrine girdikten sonra halkın genel olarak Ahmed b. Büveyh'e itaat etmesi şehri ele geçirme sürecini kolaylaştırmıştır. Ahvazın ele geçirilmesinden sonra hudutlarının Tertekiz'den Kirman'ın doğusuna, sahra üzerinden İran ülkesine kadar ulaşmasıyla birlikte Büveyhîler, kurulma sürecini tamamlamasına rağmen Ahmed b. Büveyh, Irak'a inmekte acele etmemiştir (el-Kerevî 2008: 122).

Ahmed b. Büveyh'i Ahvaz şehriden çıkartmak isteyen İbn Râik, Alî b. Halef et-Tayyab'ı Ahvaz'ın vergi işlerinden sorumlu olarak atayıp Beckem'i Büveyhîler ile savaşması için ikna etmesini istemiştir. Beckem'in ikna olduktan sonra 939 yılında Vasıt'a giderek bölgedeki mallara el koyması, (el-Kerevî 2008: 122; İbn Miskeveyh 2003: V/216-217; İbnü'l-Esîr 1987: VII/136) 939 yılında Ebu Abdullah tarafından Sus'a gönderilen ordunun Deylemli askerleri mağlup etmesi üzerine Ebu Cafer es-Semurî'nin kendisini korumak için kaleye sığınmasından sonra Ebû Abdullah'ın Basra'dan Ahvaz'a doğru hareket edeceğinden endişelenen Ahmed b. Büveyh, kardeşi Hasan b. Büveyh'ten yardım istemiştir. Kardeşinin yardım istemesi üzerine Hasan b. Büveyh, önce Sus'a daha sonra batı tarafı Berîdîlerin elinde olan Vasıt'a girmiştir. İbn Râik'in yerine Emîrü'l-Umerâ olarak tayin edilen Beckem'in Vasıt'tan Ahvaz'a oradan Bağdat'a dönmesi (el-Kerevî 2008: 123; İbn Miskeveyh 2003: V/227) üzerine Hasan b. Büveyh, Vasıt'ın batı tarafını da almak istemiştir. Ancak Abbasi Halifesi Razî-Billâh ve Beckem'in harekete geçtiğini duyunca geri çekilmek zorunda kalmıştır. Hasan b. Büveyh, daha sonra Veşemkîr'i yenerek İsfahan'ı da almayı başarmıştır. Hasan b. Büveyh'in 943 yılında Rey ve Cibâl vilayetlerini ele geçirmesiyle birlikte (İbn Miskeveyh 2003: V/227; İbn Kesîr 1991: XI/191; İbnü'l-Esîr 1987: VII/148; Güner 2008: XXXV/285) Fars ve Hemedanı da dâhil ederek devletin temellerini oluşturmuşlardır (el-İş 1977: 169).

5) Bağdat'ın Ele Geçirilmesi

Alî b. Büveyh Fars eyaletine, Hasan b. Büveyh Cibâl bölgesine sahip olurken Ahmed b. Büveyh ise Hûzistan bölgesini ele geçirmesiyle birlikte İran'ın batı ve güneyinde yer alan bölgeler Büveyhîlerin idaresi altına girmiştir. Şüphesiz Büveyhîlerin Hûzistan'a sahip olması Irak ile yakinen ilgilenmesinde etkili olmuştur (Merçil 1992: VI/496). Büveyhîlerin aşağı Irak'ı kontrol altına aldıktan sonra Hilafetin merkezini tehdit etmesi üzerine Emîrü'l-Umerâ Beckem, Büveyhîlere karşı Ebû Abdullah el-Berîdî ile antlaşma yaparak onu Vasıt valiliğine ve vezirlik makamına atamıştır. Ancak Ebû Abdullah'ın Emîrü'l-Umerâlık'ta gözü olduğu için

Beckem tarafından 940 yılında azledilmiştir (Yıldız 1992: V/288). Beckem'in 941 yılında Ebu Abdullah'ı ve ordusunu hezimete uğrattığı seferden dönüşü esnasında eşkiyalar tarafından öldürülmesi üzerine Türkler, Emîrû'l-Umerâlık için daha önce Beckem tarafından tutsak edilen Tekinek'i kaçırp Bağdat'a götürerek Halife Muttakî-Lillâh'a itaatlerini bildirmişlerdir (İbn Miskeveyh 2003: V/237; İbnü'l-Esîr 1987: VII/149; Sulî 1979: 199).

Beckem'in öldürülmesinden sonra ordu komutanlarının Türkler tarafından öldürüldüğünü ileri süren Deylemlîlerin liderleri olarak Ebu Abdullah'ı seçmeleri, Halife Muttakî-Lillâh'ı (940-944) zor durumda bırakmıştır. Bu gelişme üzerine Vasıt'tan Bağdat'a gelen Ebû Abdullah, 941 yılında şehri işgal ettikten sonra Emîrû'l-Umerâlık makamına getirilmiştir. Ancak Bağdat'a gelmeden önce Halife'den Türk ve Deylemlî askerlerin maaşlarının ödenmesi için talep ettiği beş yüz bin dinarı dağıtmaması, Bağdat'ta isyanın çıkmasına neden olmuştur. Berîdiler, yaklaşık bir ay süren isyan ve halkın tepkisi sonucu Bağdat'tan ayrılmak zorunda kalmışlardır (el-Kerevî 2008: 153-154; İbn Miskeveyh 2003: V/237; İbnü'l-Esîr 1987: VII/155-156; Güner 2006: XXXII/223).

Berîdilerin Bağdat'tan ayrılmasından sonra Emîrû'l-Umerâlığa bir kez daha getirilen İbn Râik, (İbnü'l-Esîr 1987: VII/157; Sulî 1979: 209) Vasıt ve Basra'da vergi ödemeyen Berîdilerin meselesini çözmek için Vasıt'a giderek burada Beridîler ile yılda yedi yüz bin dinar karşılığı antlaşmaya varmıştır. Ancak İbn Râik'in Beridîler ile antlaşma yapması, Tüzün ve Nüştekin gibi Türk komutanların İbn Râik'e karşı ayaklanarak Berîdilerin ordusuna katılmalarına neden olmuştur (el-Kerevî 2008: 158; İbn Miskeveyh 2003: V/244-245; Güner 2006: XXXII/223).

Bir süre sonra Türkler ve Deylemlîler'den oluşan orduyla birlikte Vasıt'tan hareket eden Ebu Abdullah'ın kardeşi Ebu'l-Hüseyin el-Beridî'nin 942 yılında Bağdat'ı işgal etmesi üzerine Abbasi Halifesi Muttakî-Lillâh ve İbn Râik, Bağdat'tan ayrılarak Musul'a kaçmışlardır. Beridîler, Bağdat'a girdikten sonra Halife'nin sarayı başta olmak üzere Bağdat'ı yağmalamışlardır. Halife Muttakî-Lillâh'ın oğlu Emir Ebu Mansur'da Bağdat'tan Musul'a kaçmıştır (el-Kerevî 2008: 158-159; İbn Kesîr 1991: XI/202; İbn Miskeveyh 2003: V/245-246; İbnü'l-Esîr 1987: VII/160-161; Nuveyrî 2004: XXIII/2004, 92-93; Sulî 1979: 223-224).

Berîdilerin Bağdat'ı işgali karşısında zor durumda kalan Muttakî-Lillâh ve İbn Râik, Hamdanîlerin Musul kolunun kurucusu Ebû Muhammed'den yardım istemişlerdir. Bu durumdan istifade eden Ebu Muhammed, Emîrû'l-Umerâlığa sahip olmak için kardeşi Seyfüddevle'yi göndererek İbn Râik'in suikastla öldürülmesini sağlamıştır. İbn Râik'in ölmesi üzerine Emîrû'l-Umerâlığa Halife Muttakî-Lillâh tarafından Nâsîrüddevle lakabı verilen Ebu Muhammed getirilmiştir (929-967). Ayrıca kardeşi Ebû'l-Hasan'a ise Seyfüddevle lakabı verilmiştir (944-967) (el-Kerevî 2008: 160; İbn Kesîr 1991: XI/202; İbn Miskeveyh 2003: V/247; İbnü'l-Esîr 1987: VII/162; Nuveyrî 2004: XXIII/94; Sulî 1979: 224-228).

Halife Muttakî-Lillâh'ın Nâsırüddeve, ile birlikte 942 yılında Bağdat'a yaklaştıkları haberini alan Ebû'l Hüseyin el-Berîdî'nin ordusuyla birlikte Vasıt'a kaçması, Halife'nin hiçbir engelle karşılaşmadan Bağdat'a girmesini sağlamıştır (el-Kerevî 2008: 161; İbn Kesîr 1991: XI/203; İbnü'l-Esîr 1987: VII/163; Nuveyrî 2004: XXIII/94-95). Ancak halktan alınan ağır vergiler, kıtlık, pahalılık ve salgın hastalıkların ortaya çıkması, halkın Nâsırüddeve'ye karşı düşmanlığının artmasına neden olmuştur (Güner 1996: XXXII/403). Bağdat'ta yaşanan olaylar üzerine Tüzün ve Hachâc önderliğinde ayaklanan Türk askerleri, Hamdanîlere karşı harekete geçmiştir. Kil kasabasında yapılan savaşta Hamdanîlerin Halep kolunun kurucusu olan Seyfüddevle'nin hezimete uğraması üzerine Nâsırüddeve, Halife'nin Bağdat'ta kalması yönündeki ısrarlarına rağmen Emîrû'l-Umerâlîği bırakarak Musul'a gitmiştir. Bunun üzerine Halife Muttakî-Lillâh, Seyfüddevle'ye kendisini Emîrû'l-Umerâ olarak atamak istediğini söyleyerek dört yüz bin dinar göndermiştir. Seyfüddevle, Bağdat'a giderken Tüzün'ün Vasıt'tan Bağdat'a doğru geldiğini öğrenmesi üzerine Musul'a kaçmıştır. Hamdanîlerin Bağdat'tan ayrılmasından sonra Emîrû'l-Umerâlîğe Tüzün atanmıştır (el-Kerevî 2008: 161-163; İbn Kesîr 1991: XI/205; İbnü'l-Esîr 1987: VII/171-173; Nuveyrî XXIII, 2004, 95-96; Sulî 1979: 242).

Ancak Tüzün'ün Ebû'l-Hüseyin el-Berîdî ile kendisine karşı ittifak kurduğunu düşünen Abbâsî Halifesi Muttakî-Lillâh, Bağdat'tan Musul'a kaçarak Hamdanîlere sığınmıştır. Bu olay üzerine Musul'a hareket eden Tüzün, Nâsırüddeve'den Halife'nin teslim edilmesini istemesi üzerine Halife Muttakî-Lillâh, paniğe kapılarak Rakka'ya kaçmıştır (İbn Kesîr 1991: XI/207; İbn Miskeveyh 2003: V/259; İbnü'l-Esîr 1987: VII/178; İbnü'l-İmrân 1999: 175).

Bu arada hilafetin merkezi Bağdat'ı ele geçirmenin peşinde olan Ahmed b. Büveyh, Tüzün'ün Bağdat'tan ayrılmasından istifade ederek hem vergileri toplamak hem de Berîdîlerin Tüzün'e karşı askeri yardımda bulunacaklarının sözünü vermesi üzerine Vasıt'a gitmiştir. Bu gelişme üzerine Tüzün'ün Nâsırüddeve ile sulh yapıp Bağdat'a dönmesi üzerine iki taraf Gubabu Humejd'de karşı karşıya gelmiştir. Günlerce süren savaşta Ahmed b. Büveyh'i hezimete uğratan Tüzün, Diyala nehrinin diğer tarafına geçtikten sonra Bağdat'a giden köprüleri yıktırarak çadırları buraya kurdu muştur. Daha sonra Tüzün'ün ikmal yollarını kesmesi Büveyhîler'de açlık ve susuzluk sonrası birçok askerin ölmesine neden olmuştur. Zor durumda kalan Ahmed b. Büveyh'in geri çekildiği esnada Tüzün tarafından gönderilen Tekin eş-Şîrazî komutasındaki beş yüzü Türk, bini ise Arap ve Farşlılardan oluşan askerlerin 944 yılında saldırıya geçmeleri üzerine ağır bir zayıat veren Ahmed b. Büveyh, Sus'a çekilmek zorunda kalmıştır. Böylece Bağdat'ı ele geçirmek isteyen Ahmed b. Büveyh'in ilk girişimi sonuçsuz kalmıştır (el-Kerevî 2008: 172-173; İbn Kesîr 1991: XI/207-208; İbn Miskeveyh 2003: V/260; İbnü'l-Esîr 1987: VII/ 179; Sulî 1979: 262-263).

Sulî'ye göre aldığı mağlubiyetten kısa bir süre sonra askerlerini toplayarak

Bağdat önlerine kadar gelen Ahmed b. Büveyh, halka yaptığı konuşmasında buraya Halife Muttakî-Lillâh'ın emriyle geldiğini söylemiştir. Halife'nin Bağdat'tan kaçması, halkın Ahmed b. Büveyh'in sözlerine itaat etmelerini sağlamıştır. (Sulî 1979: 263-264) Bu arada 944 yılında Muttakî-Lillâh'tan sonra Halifelik makamına Müstekfî-Billâh gelmiştir (944-946). Ertesi yıl Tüzün'ün 945 yılında ölmesi üzerine Deylemlî ve Türk askerler, Emîrû'l-Umerâlîğe Tüzün'ün kâtibi Ebu Cafer İbn Şirzad'ın getirilmesi için Halife Müstekfî-Billâh'a giderek taleplerini bildirmişlerdir. Halife, askerlerin baskısı karşısında İbn Şirzad'ı Emîrû'l-Umerâ olarak tayin etmeye mecbur kalmıştır. Ancak İbn Şirzad'ın Emîrû'l-Umerâ olmasından sonra askerlerin maaşlarını arttırılması sonrası tüccar, küttâb, işçi ve diğer kesimlerden yüksek miktarda vergi alınarak insanlara zulmedilmesi, Bağdat'ta büyük karışıklıkların yaşanmasına neden olmuştur. Bu arada İbn Şirzad, göreve başladıktan sonra Türk komutanlardan Yinal Güşe'yi Vasıt'a vali olarak tayin etmiştir. Yinal Güşe, vali olduktan sonra Ahvaz'da bulunan Ahmet b. Büveyh'in hizmetine girmiştir (İbn Kesîr 1991: XI/211; İbn Miskeveyh 2003: V/274-275; İbnü'l-Esîr 1987: VII/205; Müneymine 1987: 127; Nuveyrî 2004: XXIII/103; Ağırakça 1989: 608). Şüphesiz Yinal Güşe'nin Ahmed b. Büveyh'e itaat etmesi, Büveyhîlerin Abbâsî Halifeliğine karşı nüfus elde etmesinde etkili olmuştur.

Ahmed b. Büveyh'in Yinal Güşe ile birlikte Ahvaz'dan Bağdat'a doğru hareket ettiği haberini alan Deylemlîler ve Türkler, Ahmed b. Büveyh'e karşı savaşmak için hazırlık yapmışlardır. Ahmed b. Büveyh'in Bacisra'ya yaklaşması, başta Halife Müstekfî-Billâh ve İbn Şirzad olmak üzere halkta büyük paniğe sebebiyet vermiştir. Halife, İbn Şirzad ile birlikte korktuklarından dolayı saklanmalarına rağmen şehirde bulunan Türklerin buradan ayrılıp Musul'a gitmeleri üzerine daha sonra saraya dönmüştür.

Ahmed b. Büveyh, 945 yılında Bağdat'a girdikten sonra karargâhını Babu eş-Şemasiyye'ye kurmuştur. Ertesi gün hilafet sarayına giderek Müstekfî-Billâh'ın huzuruna çıkan Ahmed b. Büveyh, uzun süre ayakta bekledikten sonra iman üzerine yemin ederek Halife'ye biat etmeye başlamıştır (Ebu'l-Ferec 1995: XIV/42; el-Kerevî 2008: 176-177; ez-Zehebî 1985: 46; İbn Kesîr 1991: XI/212; İbn Miskeveyh 2003: V/275; İbnü'l-Esîr 1987: VII/205-206; Müneymine 1987: 127; Nuveyrî 2004: XXIII/104).

Ahmed b. Büveyh, aynı zamanda Halife'nin kâtibi Ebu Ahmed eş-Şîraz, Kahramanesi¹² Âlem, Ebû Abdullah Ümmü Musa, Kadısı İbn Saib ve Hacibî Ebû'l-Abbas Ahmed b. Hakan'a zarar vermeyeceğine dair de yemin etmiştir¹³ (el-Kerevî 2008: 177; İbn Miskeveyh 2003: V/275). Yemin töreninden sonra “*Emîrû'l-Umerâ*” olarak tayin edilen Ahmed b. Büveyh'e Halife Müstekfî-Billâh tarafından

¹² Kahramane: Ev işleri ya da gelir giderlerden sorumlu olan kimsedir bkz (el-Anisi 1932: 59; Tenuhi 1995: IV/179)

¹³ İbnü'l-Esîr, Ebu'l-Ferec, İbn Kesîr, Nuveyrî, Zehebî ve Müneymine'nin eserlerinde Ahmed b. Büveyh'in isimleri zikredilen kişiler için yemin ettiğine dair herhangi bir bilgi bulunmamaktadır.

“*Muizzüddeve*” ağabeyi Ali b. Büveyh'e “*İmâdüddeve*”, ortanca kardeşleri Ebû Ali Hasan b. Büveyh'e ise “*Rüknüddeve*” lakabı verilmiştir. Ayrıca Halife Müstekfî-Billâh künyelerinin ve lakaplarının yazılı olduğu dirhemlerin ve dinarların basılmasını istemiştir (Ebû'l-Ferec 1995: XIV/43; el-Kerevî 2008: 177; ez-Zehebî 1985: 46; İbn Kesîr 1991: XI/212; İbn Miskeveyh 2003: V/275; İbnü'l-Esîr 1987: VII/ 206; Nüveyrî 2004: XXIII/104).

Ancak kısa süre sonra Ahmed b. Büveyh, Halife Müstekfî-Billâh ile arası açıldığı için onu azletmiştir. Ahmed b. Büveyh'i Halife'yi azletmeye sevk eden sebeplere baktığımız zaman birincisi, Halife'nin Kahramanesi Âlem tarafından başta Ahmed b. Büveyh olmak üzere emirlerin, Türk ve Deylemlî komutanların davet edildiği büyük şöendir. Ahmed b. Büveyh, bu şöenin Halife Müstekfî-Billâh'a biat edilmesi için tertiplendiğini düşünmekteydi (el-Kerevî 2008: 180; İbn Miskeveyh 2003: V/276; İbnü'l-Esîr 1987: VII/206-207; Nüveyrî 2004: XXIII/104). Nitekim şölen esnasında Âlem tarafından diğer kapıdan içeri alınan kişilerin ellerindeki kılıçlar ile birlikte Halife'yi selamlaması, Ahmed b. Büveyh'in endişelenmesine neden olmuştur. Selamlamadan sonra Ahmed b. Büveyh, Halife'ye devlet işleriyle bir kadın mı oynuyor diyerek şöleni terk etmiştir (İbnü'l-İmrân 1999: 176). İkinci sebep, Halife Müstekfî-Billâh'ın Şîilerin dini lideri eş-Şafi'yi Babu Tak'ta tutuklatmasıdır. Bu gelişme üzerine eş-Şafi'nin serbest kalması için aracılık yaparak onu korumak isteyen Bağdat ordu komutanı İsfehdost, Halife'den serbest kalmasını istemesine rağmen bu isteği kabul edilmemiştir. Daha sonra İsfehdost, Ahmed b. Büveyh'e giderek durumu bildirmiştir (el-Kerevî 2008: 180; İbn Miskeveyh 2003: V/ 276; İbnü'l-Esîr 1987: VII/ 207). Üçüncü sebep ise Ahmed b. Büveyh'in Halife'nin Bağdat dışında bulunan bazı askerlere Hamdanîler ile yardımlaşarak destek vermesi yönündeki şüpheleridir (el-Kerevî 2008: 180).

Halife Müstekfî-Billâh'ı azletmek için uygun bir fırsat yakalamak isteyen Ahmed b. Büveyh, bu fırsatı Halife'nin kabul gününde kendisini Darü'l-Hilâfe'ye davet etmesi ile yakalamıştır. Kabul gününde Deylemlî iki askerin Halife'nin yanına gelip elini öpecek gibi yaparak Halife'nin ellerinden tutarak tahtından aşağı etmeleri üzerine büyük bir kaos ortamı yaşanmıştır. Halife'nin malları yağmalandığı gibi Halife Deylemlî askerler tarafından tutuklatılarak Ahmed b. Büveyh'in sarayına götürülmüştür. Burada Ahmed b. Büveyh tarafından gözlerine mil çekilerek zindana atılmıştır. Müstekfî-Billâh'ın azledilmesinden sonra yerine 946 yılında Ahmed b. Büveyh tarafından el-Mutî'-Lillâh getirilmiştir (946-974) (Ebu'l-Ferec 1995: XIV/45-46; İbn Kesîr 1991: XI/212; İbn Miskeveyh 2003: V/ 276; İbnü'l-Esîr 1987: VII/207; İbnü'l-İmrân 1999: 176-177; Nüveyrî 2004: XXIII/105; Özaydın 2006: XXXII/140).

Mezhebî olarak Şîialığı benimseyen Büveyhîlerin Sünnî Abbâsî Hilafetine karşı elde ettiği bu üstünlük, Bağdat'ta Sünnî-Şîî çatışmalarının yaşanmasına neden olmuştur. Büveyhîlerin Bağdat üzerindeki egemenliği, Tuğrul Bey'in 1055 yılında Bağdat'a gelmesine kadar devam etmiştir (Müneymine 1987: 127).

Sonuç

Deylem bölgesine mensup olan Büveyhîlerin kuruluşu hakkında kesin bilgiler bulunmamaktadır. Ancak yapmış olduğumuz araştırmalar neticesinde kaynaklarda Alî b. Büveyh (İmâdüddeve), Hasan b. Büveyh (Rüknüddeve) ve Ahmed b. Büveyh'in (Muizzüddeve) babalarının Ebu Şuca Büveyh b. Fenna adında fakir bir balıkçı olduğu ifade edilmiştir. Büveyhîler Devleti'nin temelleri ilk olarak Deylem'de Zeydî hareketinin ortaya çıkmasına neden olan Hasan el-Utrûş ve oğlu Hasan ed-Dai döneminde Büveyhî hanedanının kurucusu ve bu hanedanın ilerleyen süreçlerde Cibâl, Fars ve Hüzistan kolunun hükümdarı olan İmâdüddeve Ali b. Büveyh'in kendisini ön plana çıkartmasıyla birlikte atılmıştır. Zeydilerden sonra Taberistan ve Curcân'da hâkimiyet kuran Mekan b. Kâki'nin hizmetine giren Alî b. Büveyh'in daha sonra Ziyârîler Hanedanı'nın kurucusu Merdâvîc b. Ziyârın hizmetine girmesiyle birlikte yaptığı hizmetlerden dolayı Kerec valiliğine atanması Büveyhîlerin itibar kazanmalarına imkân sağlamıştır. İlerleyen süreçlerde Ali b. Büveyh'in Şîrazi, Ahmet b. Büveyh'in Kirman ve Ahvaz'ı, Hasan b. Büveyh'in ise İsfahan, Rey ve Cibâl'i alarak Fars ve Hemedan'ı sınırları içerisine dâhil etmesiyle birlikte Büveyhîlerin Rey ve Cibâl kollarının kurulmasını sağlamışlardır. Şüphesiz Büveyhîlerin siyasi tarihte ön plana çıkmaları Ahmed b. Büveyh'in 945 yılında Bağdat'a girdikten sonra Abbasi Halifesi Müstekfi-Billâh'ı azletmesi sonrası yönetimi ele geçirmesiyle olmuştur. Kuruluş döneminde Şîa'nın bir kolu olan Zeydîlere mensup olmalarına rağmen daha sonraki dönemlerde İsnâaşeriyye'ye bağlı oldukları iddia edilen Büveyhîlerin, Bağdat'ta Sünnî yönetimi ele geçirmeleri Şîilerin nüfusunda hızlı bir şekilde artışın yaşanmasına neden olmuştur. Büveyhîler, Şîî olmalarına rağmen hilafeti ilga etmek yerine siyasi amaçları için Sünnî Abbâsî Halifeliğinin devam etmesini istemişlerdir. İlerleyen süreçlerde Büveyhîlerin İran ve Irak'ta ticareti geliştirememeleri neticesinde muhtelif zamanlarda ortaya çıkan isyanlar, devletin zayıflamasına ve mevcut toprakların 1029'da Gaznelîlerin, 1055'te Büyük Selçukluların, 1062'de ise Şebânkâre Emirliği ve Kirman Selçukluların eline geçmesine neden olmuştur.

Kaynakça

- Ağırakça, Ahmet (1989). "Büveyhîler Devrinde Türk Kumandanları". *Bellekten*, I (53): 607-635.
- Akoğlu, Muharrem (2009). "Büveyhîlerin Mezhebi Eğilimleri Politikaları Üzerine". *Bilimname*, II: 123-138.
- Çubukcu, İsa (2007). "Nu'mân b. Mukarrin", *DİA*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, XXXIII: 240.
- Doğan, İsa (1997). "Hasan el-Utrûş", *DİA*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, XVI: 356-358.

- Ebu'l-Ferec, Abdurrahman b. Ali, (1995). *el-Muntazam fi Tarihi'l-Mülük ve'l-Umem*. XIV, ed. Muhammed Abdulkadir A'ta, Mustafa Abdulkadir A'ta, Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiye.
- el-Anisî, Tubya (1932). *Tefsiru'l-Elfazi'd-Dâhile fi'l-Luğati'l-Arabiyye mea'z-Zikrî Asliha bihurufihi*. Kahire: Mektebetu'l-Arab.
- el-Iş, Yusuf (1977). *Tarihü'l-Asri'l-Hilafeti'l-Abbasiyye*. Dımaşk.
- el-Kerevî, İbrahim Selman (2008). *el-Büveyhiyyun ve'l-Hilafetu'l-Abbâsiyye*. İskenderiyye: Merkezu'l İskenderiyye.
- en-Natık, Ebu Tâlib (2014). *el-İfadetu fi't-Tarihu'l-Eimmet es-Sade*. Yemen.
- es-Suyutî, Celâleddin Abdurrahman b. Ebubekir (2015). *Tarihu'l-Hulefâ'*. ed. Muhammed Gassan, Katar: Vizeratu'l-Evkâf ve eş-Şuunu'l-İslâmiyye.
- ez-Zehebî, Muhammed b. Ahmed (1985). *el-İber fi Haber min Gaber*. II, düz. Ebu Hacir Muhammed es-Saîd, Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiye.
- Güner, Ahmet (2000). "İmâdüdevle", *DİA*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, XXII: 173-174.
- Güner, Ahmet (2006). "Muttakî-Lillâh", *DİA*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, XXXII: 223-224.
- Güner, Ahmet (2006). "Nasirüdevle", *DİA*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, XXXII: 402-403.
- Güner, Ahmet (2008). "Rüknüdevle", *DİA*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, XXXV: 285-286
- Hasan İbrahim, Hasan (1997). *es-Siyasiyye ve'd-Din ve's-Sekafe ve'l-İçtima'*. III, Kahire: Mektebetû'l-Nehdetû'l-Hadariyye.
- Hududu'l-Âlem Mine'l-Maşrik İle'l-Mağrib*. (1999). ed. Yusuf el-Hadî, Kahire: Daru's-Sekâfe.
- İbn Hallikân, Ebu'l-Ahmed Şemseddin (1978). *Vefayâtu'l-A'yan ve Ebna'u Ebnai'z-Zaman*. I, ed. İhsan Abbâs, Beyrut: Dar Sadir.
- İbn Havkal, Ebu'l-Kasım (1992). *Suretu'l-Arz*. II, Beyrut: Daru'l-Mektebetu'l-Haya.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fida İmaduddin İsmail (1991). *el-Bidaye ve en-Nihaye*. XI, Beyrut: Mektebetu'l-Maarif.
- İbn Miskeveyh, Ebu Ali Muhammed (2003). *Tecâribu'l-Umem ve Teâkubu'l-Himem*. V, (ed. Seyyid Kesrevi Hasan), Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye.
- İbnü'l-Esîr, İzzeddin Ebu'l-Hasan (1987). *el-Kamil fi't-Tarih*. VII, ed. M. Yusuf Dukak, Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye.

- İbnü'l-Fakîh (1996). Ebû Abdullah Ahmed, *Kitabû'l-Büldân*. ed. Yusûf el-Hadî, Beyrut: Alemû'l-Kütüb.
- İbnü'l-İmrân, Muhammed b. Ali (1999). *el-İnba' fi Tarihi'l-Hulefa'*. ed. Kasım es-Semairi, Kahire: Daru'l-Evkafi'l-Arabiyye.
- İbnü'l-Verdî, Zeyneddin Ömer b. Muzaffer (1996). *Tarihu İbnü'l-Verdî*. I, Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- İstahrî, Ebi İshak İbrahim b. Muhammed el Farisi (1927). *Kitabu'l-Mesâlik ve'l-Memâlik*. Leiden.
- Merçil, Erdoğan (1988). *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi*, V, ed. Hakkı Dursun Yıldız, İstanbul.
- Merçil, Erdoğan (1992). "Büveyhîler", *DİA*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, VI: 496-500.
- Merçil, Erdoğan (2013). "Ziyârîler", *DİA*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, XLIV: 498-499.
- Mesudî, Ebu'l Hasan Ali b. el-Hüseyin (2004). *Mürucu'z-Zeheb*. çev. Ahsen Batur, İstanbul: Selenge Yayınları.
- Müneymine, Hasan (1987). *Tarihu ed-Devleti'l-Büveyhîyye es-Siyasî ve'l-İçtimâî ve es-Sekâfi: Mukatatu Faris*. Beyrut: Daru'l Câmia.
- Nüveyrî, Şehabeddin Ahmed b. Abdulvahhab (2004). *Nihayetu'l-Ereb fi Fünuni'l-Edeb*, XXIII, ed. Abdulmecid Terhini, Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Özaydın, Abdulkerim (1992). "Beridîler", *DİA*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, V: 501-502.
- Özaydın, Abdulkerim (2006). "Müstekfi-Billâh", *DİA*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, XXXII: 139-140.
- Sulî, Muhammed b. Yahya (1979). *Ahbaru'r-Radi-Billâh ve'l-Müttakkî-Lillâh ev Tarihu'd-Devleti'l-Abbâsîyye*. Beyrut.
- Taberî, Ebu Cafer Muhammed b. Cerir (1967). *Tarihu Taberî*. IV, ed. Ebu'l-Fazl İbrahim, Kahire: Daru'l-Maârif.
- Tenuhî, Kadı Ebu Ali Muhsin (1995). *Nişvâru'l-Muhadara ve Ahbâru'l-Müzakere*. II, III, IV, ed. Abud eş-Şalecî, Beyrut: Dar Sadîr.
- Vefa, Muhammed Alî (1991). *el-Hilafetu'l-Abbasiyye fi Ahdi'l-Büveyhîyyin*. İskenderiye: Mektebetu'l-Camiu'l-Hadis.
- Yâkût, Ebû Abdullah el-Hamevî (1977). *Mu'cemu'l-Buldân*. Beyrut: Dar Sadîr.
- Yaşaroğlu, Hasan (1998). *Taberistan Zeydileri*. Doktora Tezi, İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Büveyhiler Devleti'nin Kuruluşu ve Bağdat'a Hâkim Olma Süreci (933-945)

Yıldız, Hakkı Dursun (1992). "Beckem". *DİA*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, V: 287-288.



Küresel Kriz: Covid-19 Salgın Sürecine Felsefi Bakış

Çilemcan ÖZDEMİR*

Öz

Covid-19 salgını insanlık tarihinde tekrarlayan bir küresel krizdir. Salgın ile; eğitim, epistemoloji ve bilim arasında kurulan ilişki yeni felsefi sorunları oluşturmaktadır. Çalışmamızda, Covid-19 pandemi sürecinin eğitim ve felsefe açısından ele alınması amaçlanmaktadır. Yeni eğitim düzeni içindeki; eğitimde dijitalleşme, çevrim içi eğitim, uzaktan eğitim ve gelecekteki eğitim sistemi bilimsel temellendirmelerle araştırmada mevcuttur. Salgının eğitim alanındaki etkileri incelenerek avantajları ve dezavantajları açıklanmakta, problemlere ilişkin önerilerle sonuca ulaşılmaktadır. Çalışmada Covid-19 Salgın sürecinin eğitim alanındaki etkileri felsefi açıdan incelenmiştir. Covid-19 ile alışkanlıkların dışına çıkan insan, farklı alanlarda olağanüstü durumla karşı karşıya kalmıştır. Sürecin niceliksel ve niteliksel artışı, insanın varoluş alanında karşılaştığı problem üzerine yeniden düşünmeye sebep olmuştur. Salgın süreci insana fayda sağlayacak yeni yöntemlerin bulunma çabasını gerektirmektedir.

Anahtar Kelimeler: Covid-19 Salgını, Bilim, Eğitim, Felsefe.


Global Crisis: Philosophical Approach on Covid-19 Pandemic Process

Abstract

The Covid-19 pandemic is a recurrent global crisis in human history. With the epidemic, the relationship established between education, epistemology and science creates new philosophical problems. In our study, it is aimed to address the Covid-19 pandemic process in terms of education and philosophy. In the new education system; digitalization in education, online education, distance education and future education system are available in this paper with scientific justifications. The effects of the pandemic in the field of education are examined in terms of advantages and disadvantages. Lastly, the paper finished with suggestions regarding the problems. In the study, the effects of the Covid-19 epidemic in the field of education were examined philosophically. With Covid-19, people who break their habits have faced extraordinary situations in different parts of life. The Covid-19 pandemic has led to a rethinking on the problem faced by humanity in the sphere of existence. The epidemic justifies the effort to find new way and methods that will benefit people.

Keywords: Covid-19 Pandemic, Science, Education, Philosophy.

* Yüksek Lisans Öğrencisi, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe Ana Bilim Dalı, Ankara / Türkiye, e-mail: cilemcanozdemir@gmail.com

ORCID : <https://orcid.org/0000-0001-8754-4921>.

Bu makaleyi şu şekilde kaynak gösterebilirsiniz / To cite this article (APA):

Özdemir, Çilemcan (2020). "Küresel Kriz: Covid-19 Salgın Sürecine Felsefi Bakış". *Küllüye*, 1 (2): 232-245.

Makale Bilgisi / Article Information

Geliş / Received	Kabul / Accepted	Türü / Type	Sayfa / Page
9 Ağustos 2020	16 Eylül 2020	Araştırma Makalesi	232-245
9 August 2020	16 September 2020	Research Article	

Extended Abstract

In this study, the effects of the Covid-19 epidemic in the field of education were examined philosophically. With Covid-19, people who break their habits have faced extraordinary situations in different parts of daily life. The increase of the pandemic has led to a rethinking on the problem faced by humanity. The epidemic forced people to find new ways for their life. The advantages and disadvantages of the pandemic are explained by examining the effects of the outbreak in the field of education with a holistic perspective. The results are obtained with suggestions regarding education-based problems. With the coronavirus epidemic, breaking out of habits in the field of education has made new regulations mandatory. A new system has been established in education apart from the traditional rules. Scientific studies should be focused on to complete the deficiencies of the new system. Therefore, in this research; there are scientific grounds on digitalization in education, online education, distance education and future education system.

The initiation of the emergency distance education process with the pandemic required an understanding of the difference between the traditional education approach and the new educational approach. It is crucial to make evaluations on the reflections of the new education system in terms of the future education system to turn the epidemic crisis into an opportunity. The conscious orientation of man towards himself and his environment is formed by knowledge. Education is a meaningful way to access information. The development of human and society is a variable that depends on education. The geography of society affects education. For this reason, before encountering an extraordinary situation, emergency plans should be made in consideration of geographical features and past experiences. Thus, the disadvantages of being experienced in case of a unique problem can be minimized.

Covid-19 affects all students, teachers and parents. Considering the effects of an unprepared health crisis on the education system, the changes in the education system should be investigated. Integration between society and the state should be achieved while researching the positive and negative effects of Covid-19. Thus, standard solutions can be found against problems. The problems of the mass majority can be solved. This contribution is the most crucial gain in protecting public health. However, due to the lack of technological infrastructure and materials, inequality of opportunities in education system caused negative consequences. To ensure the principle of equal opportunity in education, steps should be taken to strengthen and improve the system while the urgent distance education process continues. In particular, lack of technological infrastructure and materials required for distance education (e.g. free computer, tablet, television, electricity, internet access) should be provided, and the student should not be deprived of the right to education.

Recommendations for the future of education during and after the epidemic can be listed as follows:

Emergency training plans should be made. An emergency education board should be established. An interactive education system should be installed in coordination with the technological speed of the age. Face-to-face education and distance education should become mixed. Hybrid education model should be adopted. New departments and professions should be created according to the needs. Participation should be ensured in internet-supported education. Virtual librarianship and virtual research centres should be expanded. The sense of trust of the society in the field of education should be strengthened. Human feelings and behaviours such as 'we' consciousness, common sense, self-sacrifice and solidarity should be remembered again. These are essential conditions for success in every field, especially in education.

Giriş

DEĞİŞEN zaman ve mekân olguları içerisinde yeni bir problematik olarak karşılaştığımız, Covid-19 küresel salgın krizi etki ettiği her alan için sorulması ve cevaplanması gereken birçok bilinmezliği beraberinde getirmektedir. Salgının çoğulcu etkileri devam etmekle beraber, insanı; toplumsal, zihinsel ve ruhsal yönden etkileyen bütünsel bir sorun olarak meşgul etmektedir. Tarihsel durumun müspet ve menfi etkilerini felsefi boyutlarıyla ele almak önemlidir. Oluşması muhtemel sonuçların naçizane tahlilini ve tahkikini yapmak, bilinmezliğin oluşturduğu kaygıların önüne geçmeyi sağlar. Bu nedenle yapılan her çalışma insanlığa karşı bir vazifedir. Toplumsal huzurun sağlanması için krize karşı çözüm odaklı bir tutum sergilenmelidir. Makalede; salgının eğitim alanındaki etkilerinden yola çıkarak problematiklerin cevapları üzerine düşünülmesi ve araştırma yapılması amaçlanmaktadır.

Çağın devinimsel yapısıyla insan kendisini değişimin öznesi olarak mı bulmaktadır? Yoksa; epistemolojik değişimler bilinç halinde mi olmaktadır? Eğitimin insanın bilişsel gelişimindeki rolü nedir? Sağlık kriziyle eğitimdeki alışılmış normların değişim süreci nasıl etkilenebilir? Küreselleşme ve dijitalleşmenin pandemi sürecine tesiri nedir? Otonom varlıktan otomat varlığa dönüşmemek için insanın teknoloji ile ilişkisi nasıl olmalıdır? Eğitime ve eğitimin geleceğine dair muhtemel öneriler neler olabilir? gibi sorulara cevap arama gerekliliği gözetilerek salgının epistemolojik boyutları özgün felsefi görüşlerin süzgecinden geçirilecektir.

Covid-19 Salgın Sürecinde Eğitim, Bilim ve Felsefe İlişkisi

Eğitimin niteliksel değerinin eşit dağılımı söz konusu olduğunda insanı, insanlığı, tüm dünyayı kurtaracak bir güce sahip olması ve daha iyi yaşamının, gelişimin buna bağlı olarak da bağımsızlığın kapılarını aralaması için elzem bir araç konumunda olduğu tüm asırlar boyu kendisini gösterdiği bir gerçekliktir. Bu açıdan insanlığın var olduğu her çağda insanı yakından ilgilendiren bir konudur; 'eğitim'. Şimdiyi ve geleceği şekillendiren bir konumda yer aldığı gibi tarihteki birçok ilim ve bilim insanı tarafından üzerinde düşünülerek tefekkür edilen bir konu olmuştur. Felsefe tarihinde bu manada her çağda farklı düşünürlerin epistemolojik ve ontolojik bağlamda tefekkür ettikleri gözlemlenmektedir. Hem dünyayı hem de ülkemizi derinden etkileyen salgın, epistemolojinin varlığına yeniden bakmayı, bilginin karşılaşılan problem karşısındaki muktedir gücü üzerinde yeniden tefekkür etmeyi gerekli kılmaktadır. Zira küresel kriz sayılabilecek bu durum sürecinde ve sonrasında, yeni bilgilerin üretilmesine, yeni bilim dallarının oluşmasına sebebiyet vereceği açıktır.

İnsanların geçmişten günümüze tüm merak ettikleri, bilmek istedikleri, yapıp ettikleri şeyler onları bilgisizliğin kölesi yapmaktan kurtarmaktadır. Epistemolojinin tarihselliğinde bilginin açığa çıkması, insanın merak etme ve bilme

eyleminin bir sonucudur. Tarih sürecinde insan her zaman bilmek istemiştir. Bilmek istedikleri her şey onları bilgisizliğin kölesi yapmaktan kurtarmış ve geçmişte elinde balta olan bu insanlar şimdilerde maddenin en küçük yapı taşı olan atomu dahi üreten, uzaya çıkan, yapay zekâ, nesnelere arası etkileşimin yer aldığı 5G teknolojilerini konuşan insanlar haline gelmiştir. Bu nedenle bilen ile bilinen, süje ile obje arasındaki dönüşüm, bilinen olmadan bilen, bilen olmadan bilinenin önemini anlaşılamayacağını göstermektedir. Bilen ile bilinen arasındaki ilişkinin insanlara yön vermesi için eğitim bir araç, bilgiye ulaşmak ise bir amaç haline gelmiştir. Bilginin bilen ile bilinen arasındaki ilişkisi, eğitimdeki eğiten ve eğitilen arasındaki ilişkiye benzer. İnsanların akıl, mantık ve dil gelişimi çerçevesinde bilgiye ulaşması, ilim ve bilim üzerine çalışması muktezâ bir durumdur. İhtiyaçlar insanların; kendilerinde, çevrelerinde olup bitenleri ‘fark etme’ mecburiyetinde kalmalarına neden olmuştur. Bilmek, fark etmek ve var saymak arasındaki ilişki ile obje ile süje bağlantısı daha da kuvvetlenmiştir. İşte bu noktada eğitim, felsefe ilmine içkin bir şekilde tezahür etmiştir ve insanın bunu fark etmesi yine felsefe yolu ile mümkün olmuştur. Kur’an’ın veciz ifadesiyle “*Bilenlerle bilmeyenler bir olamaz.*” (Zümer, 8). İnsan ile bilgi ilişkisi, ilgi ve bilgi arasındaki doğrusal orantıyı da nitelemektedir. Gereksinimlerin artması ile özne, ilgisini bilinçli olarak bilgi nesnesine yönelmektedir. İnsanın bu yönelimi akıl, vicdan, muhakeme ve muhayyilesi nazarında mukayese yapıp bilgiye ulaşmasını olanaklı kılar. Aynı zamanda, olması gereken ile olan arasında da bir ilişki elzem hale gelir; bilgi ve bilim kavramları, sağlam ve güvenilir bilgi demek olan ilim kavramında mündemiçtir. Tarihsel süreç içinde insanın bilgiye yönelik ilgisini belirleyen farklı tarihi olaylar gibi günümüzdeki Covid-19 süreci de bilginin seyrini değiştirmekte ve alışkanlıkların değişimine sebep olmaktadır. Bu süreç, kişisel, toplumsal, kültürel bunalımlarla beraber küresel bir bunalım döneminin başlangıcıysa eğer, bizler de bu bunalımın şahitleri olabiliriz (Doğan 2020: 227). İnsanların içinde bulunduğu ve gerçekleştirdiği tüm aksiyonları anlam dünyasına kattığı fiziksel çevre, aynı zamanda zihinsel dizaynın bir parçası da olmaktadır (Kesgin 2011: 348). İnsan, karşılaşmış olduğu birçok sorun karşısında ilmi bilmeye ve anlamaya çalıştığı ölçüde kendisine verilen sorumlulukları da yapmış olma vasfına ulaşabilir. Bilme, anlama ve uygulama arasındaki etkileşimle ünsiyet kurduğunda derinliği yakalayabilir. Aynı insanların, durumların, eylemlerin ve aynı eserlerin farklı insanların maharetiyle farklı biçimlerde değerlendirilmesi, açıklanması ve yorumlanması tarihsel zamanın her anında karşılaştığımız bir olgudur (Kuçuradi 2018: 1). İnsanın karşılaştığı sorunlara karşı sergilediği tutum noksan kalınan noktaların tespitini ve teşhisini yapmayı gerektirmektedir. Bunun için eksik noktalar üzerinde felsefe penceresiyle yeniden düşünmeli ve tefekkür biçimini gözden geçirmeliyiz (Bayraktar 2013: 29; Gürsoy 2013: 96). Yeniden düşünmeyi, sorgulamayı ve cevap aramayı rehber edinen felsefe, bu manada ne yalnızca bilim felsefesi ne yalnızca ahlâk felsefesi ne de yalnızca bilgi felsefesidir (Arslan 2012: 95). Düşünülmüş olan sorunlar üzerinde yeniden düşünmeyi sağlayan ve bütüncül

yaklaşımınla beraber yenilikçi, eleştirel alanı canlı tutmayı sağlayan felsefe, insanların karşılaştığı acil ve olağanüstü durumlarda amaca ulaşabilmenin bir yoludur.

Salgın süreciyle her alanda yeni bir dünya inşa edilirken, küreselleşme etkilerinin incelenmesi kadar unutulmuş değerleri hatırlama sürecini de aynı anda yaşamaktayız. (Erdem 2020: 17). Camus, “Veba” ile tarihte yaşanan olayların ilintisel özelliğini gösterir. İnsanlara, umutla umutsuzluk arasındaki çizgiyi anlatır. Sorunlar karşısındaki duruşun, tavır ve tutumla ilgisini kurar. Eserdeki ana öğe veba olsa da insanlara vermek istediği mesaj vebadan daha fazlasıdır. Asıl mesaj, Doktor Rieux’un çaresizliği kabul etmeden tüm gücüyle mücadele etmesidir. (Camus 2013: 45). Bu yönüyle veba sadece bir salgın değil, aynı zamanda kötülüktür, bencilliktir ya da umuttur, güçtür, mücadeledir, birlik ve dayanışmadır, iyiliktir. Tarihe tanıklık eden herkes toplum yararını gözeterek safhasını seçmelidir. İnsan, birlikte yaşama bilinci ile hareket ederse, Rieux’un mücadele ruhunu daima içinde taşır. Tarihin tanıklık ettiği çıkmazdan toplumsal birlikten alınan güçle çıkmalıyız (Arıcan 2020: 20). Küreselleşen kozmosta yabancılaşma söz konusuysa, muhakeme gücüne sahip öznenin kendini gerçekleştirmesi gerekir. ‘Ben’ olma durumundan çıkarak ‘biz’ olma bilincine ulaşabilmek ilim ve irfanla mümkündür. Felsefe; geçmiş, şimdi ve gelecek arasındaki anahtardır. Felsefe ışığında yeni sorunlar üzerinde çalışmalar yapmak ve bilim dünyasına yansıtma evrensel bir vazifedir. Bu sorunlardan birisi olan Covid-19’un eğitim üzerindeki etkilerine yoğunlaşmak, eğitim ile felsefe arasındaki ilişkinin güçlenmesini sağlayacaktır. Bu durum eğitimdeki aksaklıklardan birincil grupta etkilenmiş olan öğrencilere ve eğitimcilere farklı bakış açısı kazandıracaktır.

Eğitimin yalnızca okullarda gerçekleşen bir eylem olma algısının dışına çıkılabileceğini gösteren salgın, klasik eğitim alışkanlıklarının dışında yeni bir anlayışın uygulanmaya başlamasına, olumlu ve olumsuz sonuçların doğmasına sebep olmuştur. Eğitim alanında salgından etkilenen öğrenci sayısının Türkiye’de 25 milyon öğrenciye ulaştığı sayısal veriler araştırma yapma ve sorgulama gerekliliğini açıklar niteliktedir. Bu sayı, okul öncesi eğitimden yükseköğretim eğitimine kadar olan eğitim seviyeleri dahil olmak üzere dünyadaki 191 ülke genelinde toplam 1.6 milyardır (UNESCO 2020: b). Salgın sürecinden etkilenen öğrencilerin sayısının dikkate alınmasıyla acil uzaktan eğitim ve öğretim sürecine geçiş yapmak eğitimin devamlılığı açısından öğrenciyi destekleyen bir sonuçtur. Eğitim sahasındaki ani geçişlerin avantajları ile dezavantajları felsefi bakış açısıyla incelendiği ölçüde eğitimin geliştirilmesi de desteklenmiş olacaktır. Salgın döneminin eğitime kattığı acil uzaktan eğitim ve öğretim sürecinin araştırılması, eksikliklere karşı olumlu gelişmelerin yaşanmasını sağlayacağı kadar acil durumun ortadan kalktığı, yüz yüze eğitime dönüldüğü zamanlarda da olumlu etkilerini gösterecektir. Bu bağlamda uzaktan eğitim aşamasında öğrencilerin eğitimden yoksun kalmalarına sebep olan altyapı ve ekipmanlara ulaşma probleminin ortadan

kaldırılması için çalışmak gerekmektedir. Uzaktan eğitim ve öğretim için gerekli olan altyapı ve donanım eksiklerinin tamamlanması bu süreci sağlıklı ve verimli olarak atlatacak bir eğitim sistemi anlamına gelmektedir. Yüz yüze eğitime geçiş sonrasında eğitim alanında öğrenilen yeni kazanımlar ve tecrübeler teknolojiyi etkin olarak kullanan eğitimciler ile öğrenciler arasındaki iletişimi kuvvetlendirecektir. Çevrim içi eğitim ile yüz yüze eğitimin bütünleşik olarak verilmesi ise bu bağı daha fazla güçlendirerek kuşak farklılıklarından oluşacak öğrenci-öğretmen ilişkisi içerisindeki anlaşmazlığı asgari düzeye indirecektir. Böylece globalleşen dünyada önemli bir ağa sahip olan teknolojiyi eğitim sistemiyle ve eğitimin içerisinde özne olan “Z kuşağı” ile bütünleştirme girişiminde bulunmaktadır. Bir başka olumlu yönü ise, yeni bir acil durum söz konusu olduğunda acil uzaktan eğitim öğretim sistemine oryantasyon sürecini hızlandıracak olmasıdır (Yıldırım 2020: 9). Olumlu taraflar olduğu kadar olumsuz yönleri de olan yeni ve acil eğitim düzeni, eğitimdeki fırsat eşitsizliklerini beraberinde getirmiştir. Ekonomik, coğrafi, sosyo-kültürel, siyasal ve bireysel etmenler eğitimde fırsat ve imkân eşitliğini etkileyen unsurlardır. Ekonomik olanakların yeterli olması öğrencinin eğitimdeki kaynaklara ulaşmasını mümkün hale getirmektedir.

Temel öğrenme ortamları içerisinde yer alan birincil basamak aile, ikincil basamak okul ve sınıf temel öğrenme ortamı olarak ifade edilmektedir. Okul, bireye kendisi adına toplumsal, ekonomik, kültürel anlamda tesir edecek bir amaca bağlı olarak temel ve üst düzey beceriler kazandırma, sistematik öğrenme kazanımı oluşturma ortamıdır. Okul, eğitimde hedefe yönelik oluşturulan istedik davranışların öğrenilmesini sağlayan ve bunu uygulama sahasına alan bir öğrenme çevresidir. Sınıf ise, öğrencilerin hazır bulunuşluk ve öğrenme gereksinimlerinin yer aldığı, ölçme ve değerlendirme süreçlerinin gerçekleştiği önemli bir öğrenme ortamını oluşturmaktadır. Okul içerisinde, genel ve özel sınıflar, sosyal alanlar, öğretim ve öğrenme süreci, öğretim araç ve gereçleri, öğrenci ve öğretmen gibi birçok farklı öğeyi barındırmaktadır (Sahraç 2015: 342). Öğrenme çevresi ve temel öğrenme ortamı olarak ifade edilen bu unsurlar öğrenmeyi dolaylı yoldan etkileyen unsurlardandır (Sahraç 2015: 378). Öğrenci ile temas içinde olan öğretmen, sınıf içinde gözlem tekniğini uygulama imkânı bularak, öğrencilerin davranışlarını ve öğretim süreçlerini şekillendirecek şemayı oluştururlar. Böylece inanmak, kavramak, memnuniyet, hoşlanmak, alıştırmak, hayal etmek, bilmek, sevmek, düşünmek, tanımak, gerçekleştirmek, anlamak, zevk almak, değer vermek gibi dolaylı olarak gözlenebilen bazı davranışlar hakkında ve toplamak seçmek, sınıflandırmak, karşılaştırmak, ayırt etmek, çizmek, eklemek, açıklamak, listelemek, yerleştirmek, isimlendirmek, sıralamak, telaffuz etmek, okumak, belirlemek gibi davranışların yer aldığı doğrudan gözlenebilen bazı davranışlar hakkında bilgi sahibi olan öğretmen sınıf içinde öğrenci odaklı problemlere karşı hızlı ve etkili çözümler sunabilir (Selçuk 2001: 7). Farkındalık düzeyi yüksek olan öğretmenlerin gözlem tekniğiyle pratik sahada uygulama yapabilmesi için, derslerin okul ortamında yapılmasına ve örgün bir eğitimin verilmesine ihtiyaç

vardır. Etkili bir öğretmen olabilmek için, öğrenme sürecinin ne şekilde ve nasıl gerçekleştiği hakkında fikir sahibi olması, öğrenme ortamı için gerekli materyal ve araç-gereçlerin tedarik edilebildiği hususunda bilgi sahibi olması, yaşına göre her öğrenci için bilişsel, duyuşsal, fiziksel ve psikolojik yönleriyle öğrenciyi tanıması, akademik başarının yanı sıra sosyal başarı ve kendini gerçekleştirme konusunda öğrenciye rehberlik edebilmesi, sınıf atmosferini oluşturabilmesi, kuralları öğrencileriyle iletişim halinde olarak ortak paydada buluşarak alabilmesi ve sebepleri bir arada belirtmesi, öğrencisini sosyo-kültürel ve politik yönleriyle bir bütün olarak tanıyabilmesi gibi özellikleri barındırması gereklidir (Yapıcı 2015: 620).

Toplum olarak “*kitle iletişim toplumu*” (Sanay 2014: 105) olmamız salgın sürecindeki değişimlerin eğitim üzerindeki etkilerine acil uzaktan eğitim ihtiyacı doğrultusunda eğitimin devamlılığını sağlamak için bir seçenek olarak uygulamayı gerekli kılmıştır ve geleneksel eğitim yaklaşımlarının yerine bu alternatif çözümlere gidilmiştir. Bu uygulama UNESCO tarafından da salgın sürecinde eğitimdeki fırsat eşitliğinin sağlanması için gerekli olduğunu ve bu uygulamanın herkes için eşit eğitim fırsatı sağlaması adına teknolojik hazırlık, içerik ve pedagojik hazırlık ile izleme, değerlendirme hazırlıkları olmak üzere dört kategoriye aldıkları görülmektedir (Can 2020: 11-16). İnternet ağının ve sosyal medya gibi mecraların iletişim ve sosyalleşme alanında etkili olması internet ve veri tabanı araştırmalarında etik sahanın üzerine tekrar düşünülmesini gerekli kılmıştır (Akça 2018: 67). Birbiriyle etkileşim halinde olan insan, faydalı gelişmelerden, yeniliklerden, bilgi alışverişinden yararlanıyor olsa da bu etkileşimin günümüzde yaşadığımız salgın gibi olumsuz taraflarını da aktardığı görülmektedir. “*Günümüzde küreselleşen dünyada etkileşimden kaçınmak neredeyse imkansızdır. Dünyanın kocaman büyük bir köye döndüğü günümüzde, küresel güçlerin ‘tüketici özne’ olarak gördüğü insan ve yerel üzerine tahakkümü gittikçe artmaktadır.*” (Vural 2018: 135). “*Bu kriz bize küreselleşmenin, dayanışmanın olmadığı karşılıklı bir bağımlılık olduğunu gösterdi. Tecrit, yaşam tarzımızda detoksa başlamamıza, iyi yaşamın ne olduğunu anlamamıza ve her zaman ‘Biz’i de dahil ederek ‘Ben’i tatmin etmemize yardımcı olabilir.*” (Morin 2020: 1). İnsanın insanlaşma serüveni hayattaki duruşunu belirleyen en etkin yoldur. “*İnsanlaşma, insanlık durumuna doğru eğitim için çok büyük önem taşıdığından insanın insansallığı nasıl oluşturacağını bilmesi gerekmektedir.*” (Erdem 2012: 80). İnsanca yaşanabilen bir dünyanın inşası için insan üzerine düşen vazifenin bilincinde olmalıdır. Bu bilinç eğitim aracılığıyla, insanın kendini gerçekleştirme şuuruna varmasıyla vuku bulabilir (Morin 2013: 1-15). “*Anlamak, empati, özdeşleşme ve kendini yansıtmaya sürecidir zorunlu olarak. Her zaman kendi içinde öznel olan anlama, açıklık, sempati, cömertlik gerektirir.*” (Morin 2013: 67). İnsan başkasını anlayabildiği ve insani karmaşıklığın bilincinde olduğu sürece empati, sempati, cömertlik, açıklık, anlama gibi kavramların bilincinde düşünceyi ve bilişi davranış olarak açığa çıkarmada, birlik içinde yaşama konusunda evrensel bir başarı sağlayabilir.

Pandemi ile okullardaki yüz yüze eğitimin yerini internete bağlı çevrim içi ve uzaktan eğitimlerin alması, eğitimde çeşitli problemlerin oluşmasına sebep olmuştur. Yeni bir eğitim-öğretim kültürünü oluşturan acil uzaktan eğitim planı; kültürel çoğulculuk ve eleştiri kültürü gibi yüz yüze eğitimin olumlu yönleri hasara uğratma korkusunu beraberinde getirmektedir (Agamben 2020: 4). Acil uzaktan eğitim, uzaktan eğitimden farklı olarak geçici, zorunlu, ihtiyaca yönelik, plansız ve ani bir sistem olarak ifade edilebilir. Uzaktan eğitim ise, yaşam boyu sürmekte, seçeneğe bağlı olmakta ve plan dahilinde ilerleyen bir sistemdir (Bozkurt 2020: 116). Acil eğitim-öğretim sürecinin uzaması ve yüz yüze eğitime geçiş süresinin artması halinde mevcut öğrenci kitlesi için oluşması muhtemel bazı sonuçlar vardır. Dijital ortamda verilen interaktif eğitim, öğrenci-öğretmen (özellikle ilkökul düzeyindeki öğrenciler) arasında kurulacak bağın eksikliği ve zayıflığı gibi sonuçlar oluşturabilir. Öğrenci- öğretmen ilişkisi kadar, öğrenci-öğrenci arasındaki arkadaşlık bağında da zayıflamalar, kopmalar yaşanabilir bu durum sosyalleşmeden uzak bir nesil sorunu ile mücadele etme ihtiyacına sebep olabilir. Eğitimin dijitalleşmesi ile ortaya çıkabilecek bir başka sorun ise, ekran karşısında öğretime devam eden öğrencinin yaş demografisi gözetildiğinde biyolojik ve psikososyal yönden olumsuz bedensel ve sosyal etkilerin yansıtacağı yönündedir. Bu olumsuz etkilerin en aza indirilmesi için bazı iyileştirme çalışmaları yapılması, uzaktan eğitime yönelik ders saatlerinin, müfredatın, ekrana maruz kalınan süreye yönelik önlemler alınması gerekmektedir (Yıldırım 2020: 17). Yeni eğitim düzeninde elde edilen her tecrübe ve kazanım, bu istisna durumun son bulması ve geleneksel eğitim düzenine geçilmesi halinde, yüz yüze eğitim sisteminde teknolojiyi etkin kullanan, yüz yüze ve çevrim içi eğitimi birlikte yürütebilen bir öğrenci öğretmen profilini öngörmektedir (Yıldırım 2020: 9). “*Viral enfeksiyon, gerçek ve sanal her iki yönde de bir arada gidiyor*” ifadesiyle Zizek, küresel bir sanal gerçekliğin yaşandığı günümüzde internet üzerindeki virüs-viral kelimelerinin gerçek hayatta karşılık bulduğu ve sanal olarak da devam ettiği bir sürecin içinde olan insanın bu iki olguyu birlikte anlama ve anlamlandırma çabasında olmasını ifade etmektedir (2020: 1). “*Ütopycı değilim, insanlar arasında ideal bir dayanışmanın kurulması çağrısında bulunmuyorum. Aksine, mevcut kriz, küresel dayanışma ve iş birliğinin tek tek hepimizin hayatta kalabilmesi için nasıl gerekli olduğunu, yapılacak tek rasyonel bencilce şeyin bu olduğunu net şekilde gösteriyor*” (Zizek 2020: 4). Toplumun devlete destek olup üzerine düşen vazifeleri yerine getirmeleri ve disiplinli olmayı öğrenmeleri gerekmektedir (Zizek 2020: 1). Geçmişte yaşanılmış, bugün yaşanan ve yarın yaşanılacak olan tüm acil ve olağanüstü durumlarda küresel koordinasyon ve iş birliği temel kural olmalıdır. Salgının eğitim üzerindeki etkileri karşısında, kolektif bilince sahip ortak mücadeleyle sağlanan dayanışmanın ve insanî yaklaşımların zarurî varlığı ortaya çıkmaktadır. Bu bilince sahip olduğu sürece, salgın kriziyle beraber insanın kavram dünyasına giren yeni normal hayat ve yeni eğitim düzeni içerisinde teori ile uygulama arasındaki başarı doğru oranda artmaya devam edecektir.

Olağanüstü bir durum olan Covid-19 süreci Türkiye'nin jeopolitik konumu ve önemi itibarıyla her zaman oluşabilecek olağanüstü olaylar karşısında (doğal afetler, savaşlar, salgınlar vb.) acil durum planlarına hazırlıklı olması gerektiğini işaret etmektedir. Eğitimde bilginin kolay ulaşılabilir olması, bilgiye ulaşma aşamasından daha ziyade bilgi üzerine düşünme ihtiyacına dönüşmektedir. Bu sebeple eğitim sisteminde problem olarak görülen Covid-19 meselesi, krizin son bulması halinde eğitim sisteminin sürdürülebilirliği üzerine bir arka plan muhakemesi yapmalı ve gelecekteki eğitim şemasını oluşturmalıdır. Her kriz bir avantajı beraberinde getirir. Bu kriz de eğitim alanında bir krizi fırsata çevirme imkânı sunabilir (Gündüz 2020: 31-32). Eğitimin bir bilim dalı olması; gözlem ve deney alanlarının, deney araçlarının, laboratuvarların, bilim insanlarının ve sonuç raporlarının yayımlanacağı ortamların var olduğunu gösterir. Eğitimin laboratuvarı olan okullar ve sınıflarlar acil sağlık problemi olan pandemi ile yerini uzaktan eğitime bırakmıştır. Bu durum, eğitimin temel öznelere olan öğretmenler, eğitimciler ve öğrenciler için bir değişime sebep olmamıştır. İçinde bulunulan durumun analizini yapmak, olumlu ve olumsuz taraflarını belirlemek ve hedefler oluşturmak geleceğin eğitim tasarımı için gereklidir.

Gelecekteki eğitim sistemi başta eğitim olmak üzere tarihsel, kültürel ve sosyal yönleriyle bütüncül bakış açısıyla düşünmeye muhtaçtır. Bu anlamıyla eğitim, yerli ve milli olduğu kadar evrensel bir felsefeye sahip uygulama sahasıdır. Böylece eğitim; evrensellik kadar bireyselliğin, toplumsallık kadar kamusalıgın, kurallı ve özgür bir kapsam alanını içermektedir (Gündüz 2020: 45). Nicelikten daha çok niteliğin ön planda tutulduğu ve dönemin ihtiyaçlarına cevap veren bir eğitim sisteminin inşası düşünüldüğünde oldukça zor ve zaman alan bir uygulamadır. Dünyada eğitim sistemlerinin başarıları ile isimleri duyulan ülkelerin nüfuslarına bakıldığında aynı sistemin nüfus bakımından oldukça üzerinde olan ülkemiz için aynı şekilde uygulanması mümkün görülemez, bu sebeple her toplumun kendine ait, özerk bir sistem oluşturması gerekmektedir. Böyle bir sistemin oluşturulması için kolektif bir anlayış, üst düzey bir bilinç ve azimle çalışan insan gücüne ihtiyaç vardır (Yaman 2020: 47). Salgın süreciyle değişen ve gelecekte olası değişimlere öncülük edecek olan yenilikçi yaklaşımlar, okul ortamındaki yüz yüze eğitimden uzaklaşan öğrencilerin eğitim başarılarındaki değişimleri üzerine düşünmeyi de gerektirmektedir. Eğitimde küreselleşme, öğrenmeyi bilmek, öğrenmeyi öğrenmek, bireysel öğrenmek ve birlikte yaşamayı öğrenmek ilkelerinden oluşmaktadır (Akçay 2003: 7). Eğitimde küresel yaklaşım bütüncüdür. Disiplinler arası araştırma yaklaşımları küreselleşen eğitimin yöntemlerindedir (Genç-Eryaman 2008: 99). Öğrenciyi eğitim hayatında başarılı olmaya güdüleyen doğrular ve başarıdan uzaklaştıran yanlışlar mevcuttur. Bu noktalardan birisi, eğitim ortamı ile başarı arasındaki ilişkidir. Bir ortam öğrenciyi yaşayarak ve yaparak öğrenmeye sevk edebileceği gibi, ezberci ve sınav odaklı öğrenmeye yönlendiren bir noktada olabilir (Yaman 2020: 48-50).

Husulara ilişkin seçimlerin gerçekleşmesi eğitim sisteminde yapılan düzenlemelerle sağlanabilir. Yani, hali hazırda uygulanan eğitim sistemindeki ezberci öğrenci profili ve sınavlarda başarılı olmaya odaklı bir eğitim sistemindeki eksiklikler tespit edilerek, şu anda içinde bulunduğumuz pandemi sürecinin sonuçları geniş vadede başarılı bir eğitim sisteminin kapılarını aralamaya yardımcı olabilir. Uzaktan eğitim süreci ilerlemeye devam ederken güçlü bir “gelecekte eğitim planlama kurulu” oluşturularak kapsamlı çalışmaların yürütülmesi sağlanabilir. Böylece acil eğitim politikası sürerken yeni bir sistemin mevcut problemlere ilaveten acil durumlarda oluşan eğitim sorunlarıyla bir arada tespiti yapılabilir. Tespit edilen problemler için iyileştirmeler yapılarak gelecekteki eğitim politikasının sınırları çizilmelidir. Zira eğitim sistemi anlık olarak değişebilecek bir alan değildir, zaman ve emek isteyen bir alandır, ani değişimler güvensiz bir sistemin oluşmasına sebebiyet vererek eğitimin geleceği konusunda net sonuçların elde edilmesine engel olabilir. Klasik eğitim anlayışının dışına çıktığımız şu günlerde eğitim mekânlarının ve materyallerinin değişmiş olması, eski ve yeni düzenin arasındaki farkın ve olumlu-olumsuz yansımaların boyutlarını araştırmak için gerekli cevabı ve zamanı barındırmaktadır. Yüz yüze eğitim ile uzaktan eğitimden karma bir düzen oluşturmak, teknolojinin ve dijitalleşmenin merkezine eğitimin alınmasıyla yeni nesillerin ve özellikle Z kuşağının içinde bulunduğu yanlış teknoloji kullanımının yönünü değiştirme fırsatı sunabilir. Böylece eğitimin gerçek yaşamda yansımalarını bulamamaktan edilen şikâyet (Yaman 2020: 51), öğrencinin sanal ve gerçek yaşam arasındaki bağı ilişkilendirebilme yeteneğinin gelişmesiyle asgari düzeye çekilebilir. İnternet alt yapısı ve gerekli donanımlar sağlanarak uzaktan eğitim modelinin geleneksel eğitim modeliyle harmanlanmasının bir başka artısı ise çağımızda önemli bir geleceğe sahip endüstri 4.0 ve yapay zeka çalışmalarına teşvik niteliği oluşturabilecek olmasıdır. Bu manada oluşturulacak sistem içerisinde mesleki ve teknik eğitimin yeniden yapılması ve geliştirilmesi önem arz etmektedir (Yaman 2020: 53). Zira günümüzdeki bilgi ve teknoloji yerini nano teknoloji ve yapay zeka gibi alanlara bırakmaya başlamaktadır. Nano teknoloji ve yapay zeka alanlarının gelişmesiyle eğitim bu alanlara öncelik veren kurumlara, programlara ve eğitimcilere ihtiyacı arttıracaktır (Karagöz 2020: 74).

Tarihte oluşan her yeni olgu ve olay yaşanmadan kestirilememiştir; yeni oluşumlar yapıcı etkilerinin yanı sıra yıkıcı etkileriyle de kendisini göstermiştir. Yıkıcı etkiyle meydana gelen çıkmazlardan (en güncel örneği ile Covid-19) kurtulabilmenin yolu eğitimidir (Erdem 2012: 77). Eğitimdeki bilincin artırılması için insanlar eleştirel düşünceye önem vermelidir. Bu manada günümüzdeki eğitim sisteminde felsefe eğitimi oldukça geç bir yaşta verilmekte ve eleştirel düşünce eksikliği yaşanmaktadır. Felsefe eğitiminin lise düzeyiyle sınırlı kalmaksızın ilköğretim düzeyine eklenmesi düşünsel zenginliğin erken yaşlarda öğrenilmesini sağlayacaktır. Felsefeyle zenginleşen bir eğitim sistemine ek olarak “*Sokratik Yöntem*”in kullanılması ezberci eğitimden daha çok sorgulanan ve özeleştiri

yapabilen bireylerin yetiştirilmesinde etkili bir yöntem olacaktır (Erdem 2012: 87). Zira ezberci bir eğitim sistemi bilginin askıda kalmasını ve daha sonra unutulmasını kaçınılmaz yapmaktadır. Sokratik Yöntem, düşünmeyi merkeze alan bir yöntem olarak yaparak ve yaşayarak öğrenmeye yakın bir sistem özelliğindedir. *“Geleceğin eğitimi” ifadesi tamamlanmamış her öznenin katkısının beklendiği bir “ide” olarak düşünülürse bu anlayışın hangi temel ilkeler üzerinde kurulması tartışmasına gerçek felsefi bakışı katmak eğitimde yaşanan sorunlara kalıcı çözümler getirmede önemli rol oynayabilir.* (Erdem 2012: 88). Salgın sürecinin eğitim alanındaki etkileriyle anlaşılan nokta; eğitim başta olmak üzere tüm alanlarda sorunlar üzerine düşünüp cevap bulma arayışının devam edecek olması yeniliğin kapılarını açacak en önemli çözüm noktasıdır.

Sonuç

Koronavirüs salgını ile alışkanlıkların ve konfor alanının dışına çıkan insan, farklı alanlarda olağanüstü durumla karşı karşıya kalmıştır. Bu sürecin kümülatif anlamda niceliksel ve niteliksel artışı insanın varoluş sahasında karşılaştığı problem üzerine yeniden tefekkür etmeyi elzem kılmıştır. İnsanın öznesi olduğu her alanda tesire saik olan ve şümulü bir yayılma gösteren salgın süreci insana fayda sağlayacak yeni yöntemlerin bulunma çabasını gerekçelendirmektedir. Farklı problemler üzerine düşünerek çözüm arayışı içine giren insanın ruhsal ve zihinsel yıpranma süreci asgari düzeye inecektir. Bu çalışmada, eğitim üzerine gelişen problemler çerçevesinde salgın sürecinde eğitim, bilim ve felsefe ilişkisi kurulmaktadır. Eğitim sahasında karşılaşılması olası problemler ve yeni eğitim düzeninin gelecekteki eğitim sistemine yansımaları üzerine değerlendirmeler yapmak salgın krizi sürecinin fırsata dönüştürülmesi için kıymetli bir adım oluşturmaktadır. Zira, öznel duygu dünyasına sahip sosyal varlık olan insan, Covid-19 sürecinin yeni normlarıyla ünsiyet kurma sürecini doğrudan etkilemektedir. Tutum ve davranışların bilimsellikle temellendirilmesi, salgının eğitim üzerindeki etkilerinin değerlendirilmesi, gelecekteki eğitim modelinin felsefi yönden incelenmesi eğitime yön verecek noktaları barındırmaktadır. Pandemi süreciyle birlikte acil uzaktan eğitim sürecinin başlatılması, geleneksel eğitim anlayışı ile yeni eğitim düzeni arasındaki farkın anlaşılmasını gerektirmiştir. Yüz yüze eğitim ile acil uzaktan eğitim arasındaki avantajlar ve dezavantajlar belirlenerek gelecekteki eğitim sistemi için öneriler sunulmaktadır.

İnsanın gayesi, problemler üzerinde düşünmek ve çözüm arayışı içinde olmaktır. Bu arayış düşünen varlığı, bilme süreci içerisinde kesin bilgiyi bulmaya yönlendirmektedir. Nitekim, bilgi; insanın kendisine veya kendisinden başka bir varlığa bilinçli bir yönelimdir. Eğitim ise, bilgiye ulaşmak için gerekli olan en önemli alandır. İnsanın ve toplumun gelişmesi eğitime bağlıdır. Toplumun içinde bulunduğu coğrafya gözetilmeli, tarih içerisinde karşılaşılan durumlara göre her alanda planlar yapılmalıdır. Böylece günümüzde yaşanan Covid-19 salgını gibi olağanüstü durumlarda hazırbulunuşluk düzeyi yüksek bir toplum oluşur. Sağlık

krizinin eğitim sistemi üzerindeki etkileri dikkate alınarak, eğitim sistemindeki değişimler araştırılmalıdır. Böylece eğitim alanında entegrasyon sağlayabilen bir sistem oluşacaktır. İhatalı olmayı başaran toplum, yalnızca kendisini değil geleceğini de kurtaracaktır. Salgın sürecinde etkilenen alanlardan birisi olan eğitim; ülkedeki tüm öğrencileri, öğretmenleri ve velileri etkileyen büyük bir kitleyi oluşturmaktadır. Değişen eğitim düzeniyle öğrenci, öğretmen ve veli üzerinde olumlu ve olumsuz birçok etki meydana gelmiştir. Teknoloji kullanımı ve eğitimde sosyal ağlardan yararlanma süreci formal eğitimde fırsat eşitliği ilkesi sorununu oluşturmuştur. Salgının yayılma hızına olumlu katkısı ise toplum sağlığının korunmasındaki en önemli kazanımdır.

Covid-19 salgın süreciyle birlikte yeni normal hayat düzenine alışma süreci, ülkemizdeki eğitim alanında değişikliklere neden olmuştur. Küreselleşme ve makineleşme çağının getirileri teknoloji ve sosyal ağlar tarafından kuşatılan bir aşamadır. Bu aşama ile eğitimde mücadele edilen salgın sürecinin olumlu yönlerini görmek mümkündür. Eğitimde fırsat eşitliği ilkesinin sağlanması için acil uzaktan eğitim süreci devam ederken, sistemin kuvvetlendirilmesi ve iyileştirilmesi adına adımlar atılmalıdır. Özellikle teknolojik altyapı eksiklikleri ve uzaktan eğitim için gerekli olan materyaller (ücretsiz bilgisayar, tablet, televizyon, elektrik, internet erişimi vb.) sağlanmalı, öğrenci bu süreçte eğitim hakkından mahrum bırakılmamalıdır. Eğitimde yeni normal hayata uyum aşamasındaki eksikliklerin en asgari düzeyde kalarak atlatılması sağlanmalıdır. Bunun için eğitim kurulu oluşturulmalı, öneriler sunulmalı ve denetimler yapılmalıdır. Koronavirüs salgın sürecinin geçeceği düşünülerek oluşturulan çözümlerin uzun vadede olumlu neticelere ulaştırılması mümkündür. Bu aşamada, ülkenin jeopolitik konumu ve farklı doğal afetlere her zaman açık olan durumu gözetilerek acil eğitim planlamaları hazırlanmalıdır. Günümüzde yaşanan eğitim sorunlarına cevap bulmak, dinamik, sağlam, kalıcı bir eğitim sisteminin oluşturulmasıyla mümkündür. Gelecekteki eğitim sistemi bu hususa dikkat edilerek hazırlanabilir ve pandemi süreci bu sistemi denemek için gereken zamanı oluşturabilir.

Salgın sürecinde ve sonrasında eğitimin geleceği için öneriler şu şekilde sıralanabilir:

Acil durum eğitim kurulu kurulmalıdır. Acil durum eğitim planlamaları yapılmalıdır. Eleştirel düşünceye önem verilmelidir. Çağın teknolojik hızıyla eşgüdümlü, interaktif eğitim sistemi kurulmalıdır. Yüz yüze eğitimle uzaktan eğitim karma hale gelmelidir. Hibrit eğitim modeli benimsenmelidir. İhtiyaca uygun yeni bölümler ve meslekler oluşturulmalıdır. İnternet destekli eğitimde süreklilik sağlanmalıdır. Sanal kütüphanecilik ve sanal araştırma merkezleri yaygınlaştırılmalıdır. Toplumun, eğitim alanına karşı güven duygusu sağlanmalıdır. Zihin-beden sağlığının korunması için toplumsal kararlılık ve güçlü bir inanca sahip olunmalıdır. 'Biz' bilinci, sağduyu, özveri, fedakârlık, dayanışma, yardımlaşma gibi insanî duygu ve davranışlar yeniden hatırlanmalıdır.

Bunlar, eğitim başta olmak üzere her alanda başarıya ulaşmanın önemli koşullarıdır. Tespit edilen eksikleri iyileştirme çalışmaları, salgın sürecinin eğitim üzerindeki olumlu yönlerini arttırabilir; sürecin kalıcı avantajları neticesinde dezavantajlar azaltılabilir.

Kaynakça

Agamben, Giorgio (2020). “Covid-19: Gereksiz Bir Acil Durumun Yarattığı İstisna Hali”. Çev. Öznur Karakaş. *Terrabayt Dijital Dergi* (Şubat Sayısı), <https://terrabayt.com/dusunce/covid-19-gerekcesiz-bir-acil-durumun-yarattigi-istisna-hali/> [27.02.2020].

Akça, Sümeyye (2018). *Sosyal Bilimlerde Etik Sorunlar*. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık.

Akçay, R.Cengiz (2003). “Küreselleşme, Eğitimsel Yoksunluk ve Yetişkin Eğitimi”. *Milli Eğitim Dergisi*, sayı: 159.

Arıcan, Musa Kazım (2020). “Corona Sonrası Dünyaya Bakış”. *Corona Sonrası Dünyaya Bakış*, ed. H. Haluk Erdem, Bursa: Sentez Yayıncılık, 17-40.

Bayraktar, Levent (2013). *Felsefe ile*. Ankara: Aktif Düşünce Yayınları.

Bozkurt, Aras (2020). “Koronavirüs (Covid-19) Pandemi Süreci ve Pandemi Sonrası Dünyada Eğitime Yönelik Değerlendirmeler: Yeni Normal ve Yeni Eğitim Paradigması”. *Açıköğretim Uygulamaları ve Araştırmaları Dergisi*, 3:112-142.

Camus, Albert (2014). *Veba*. İstanbul: Can Sanat Yayınları.

Can, Ertuğ (2020). “Coronavirüs (Covid-19) Pandemisi ve Pedagojik Yansımaları: Türkiye’de Açık ve Uzaktan Eğitim Uygulamaları”. *Açıköğretim Uygulamaları ve Araştırmaları Dergisi*, 2:11-53.

Doğan, Mehtap (2020). “Coronavirüs Bunalımı ve Makineleşme Kaygısı”. *Corona Sonrası Dünyaya Bakış*, ed. H. Haluk Erdem, Bursa: Sentez Yayıncılık, 227-232.

Erdem, Hasan Haluk (2012). “Edgar Morin’de İnsanlık Durumu ve ‘Geleceğin Eğitimi’ Düşüncesi”. *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, 13: 75-88.

Erdem, Hasan Haluk (2020). “Corona Sonrası Dünyaya Bakış”. *Corona Sonrası Dünyaya Bakış*, ed. H. Haluk Erdem, Bursa: Sentez Yayıncılık, 17-40.

Genç, Sâlih. Zeki-Eryaman, Mustafa. Yunus (2008). Değişen Değerler ve Yeni Eğitim Paradigması. *Sosyal Bilimler Dergisi*.

Gündüz, Mustafa (2020). “Eğitim Sisteminin Kronik Meseleleri ve Geleceğe Bakış”. *Eğitime Bakış Dergisi*, 48: 31-46.

- Gürsoy, Kenan (2013). *Birleyerek Oluşmak-Felsefe ve Tasavvuf Üzerine Konuşmalar*. Ankara: Aktif Düşünce Yayınları.
- Kesgin, Ahmet (2011). *Sömürgecilikten Küreselleşmeye Siyasetin Pragmatik Temelleri*. Ankara: Phoenix Yayınları.
- Kuçuradi, İoanna (2018). *İnsan ve Değerleri*. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.
- Morin, Edgar (2013). *Geleceğin Eğitimi İçin Gerekli Yedi Bilgi*. Çev. Hüsnü Dilli. İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Morin, Edgar (2020). “Koronavirüs toplumda yozlaşan dayanışmayı güçlendiren bir yaklaşım oluşturabilir”. *BBC News*. (Mart Bülteni). <https://www.bbc.com/turkce/haberler-dunya-51974391> [20.03.2020].
- Sahranç, Ümit (2015). *Eğitim Psikolojisi*. Ankara: Anı Yayıncılık.
- Sanay, Eyyüp (2014). *Sosyoloji*. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık.
- Selçuk, Ziya (2001). *Okul Deneyimi ve Uygulama, Öğretmen ve Öğrenci Davranışlarının Gözlenmesi*. Ankara: Nobel Yayın Dağıtım.
- UNESCO. (2020b). “Startling Digital Divides in Distance Learning Emerge”. *UNESCO*. <https://en.unesco.org/news/startling-digital-divides-distance-learning-emerge> [13.09.2020].
- UNESCO.(2020b). “COVID-19 impact on education”. *UNESCO*. <https://en.unesco.org/covid19/educationresponse> [13.09.2020].
- Vural, Mehmet (2018). *Tanzimat'tan Günümüze Türkiye'de Felsefe*. Ankara: Elis Yayınları.
- Yaman, Ertuğrul (2020). “Eğitim Süreçlerinde Güncel Sorunlar ve Çözüm Önerilerine Bütüncül Bakış”. *Eğitime Bakış Dergisi*, 48: 47-57.
- Yıldırım, Ali-Şimşek, Hasan (2006). *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayıncılık.
- Yıldırım, Kevser (2020). “İstisnai Bir Uzaktan Eğitim-Öğretim Deneyiminin Öğrettikleri”. *Alanyazın Eğitim Bilimleri Eleştirel İnceleme Dergisi*, 1: 7-14.
- Žižek, Slavoj (2020). “Koronavirüsü Karar Vermeye Zorluyor: Ya Küresel Komünizm Ya Orman Kanunları”. Çev. Serap Güneş-Koray Kırmızısakal. *Terrabayt Dijital Dergi* (Mart Sayısı): 1 <https://terrabayt.com/dusunce/zizek-koronavirusu-karar-vermeye-zorluyor-ya-kuresel-komunizm-ya-orman-kanunlari/> [12.03.2020].
- Žižek, Slavoj (2020). “Koronavirüsü, Kapitalizme ‘Kill Bill-vari’ Bir Darbedir, Komünizmin Yeniden İcat Edilmesine Yol Açabilir”. Çev. Öznur Karakaş; Koray Kırmızısakal. *Terrabayt Dijital Dergi* (Şubat Sayısı): 1, <https://terrabayt.com/manset/zizek-koronavirusu-kapitalizme-kill-bill-vari-bir-darbedir-komunizmin-yeniden-icac-edilmesine-yol-acabilir/> [28.02.2020].



Sosyal Sermaye Kaynağı Olarak Sanal Cemaatler

Merve TÜZÜNOĞLU*

Öz

Bu makalenin amacı; teknolojinin gelişmesiyle birlikte internet tabanlı oluşan sanal cemaatleri, sosyal sermaye kaynağı olarak değerlendirebilmenin mümkün olduğu görüşünü literatür taraması yöntemiyle açıklamaya çalışmaktır. Bu amaç doğrultusunda ilk iki bölümde sosyal sermaye tanımına, cemaat kavramının kökenine, modern toplumun özelliklerine ve son olarak sanal cemaat kavramsallaştırmasına yer verilirken, üçüncü bölümde ise sanal cemaatlerin neden sosyal sermaye kaynağı olarak değerlendirilmesi gerektiği sorusu üzerine durulmuştur. Geleneksel cemaatlerin biçim değiştirmiş hali olarak belirtilebileceğimiz sanal cemaatlerin özellikle teknolojik devrimin çığır açtığı günümüz dünyasında sosyal bilimler literatüründe ilgiliyle karşılaşılmasına rağmen sosyal sermaye ile bağlantısının kurulması yönündeki çalışmalar neredeyse yok denecek kadar azdır. Bu sebepten dolayı önem arz eden bu çalışma ile ilgili literatüre katkı sağlamak hedeflenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Sosyal Sermaye, Cemaat, Sanal Cemaat.


Virtual Communities as a Source of Social Capital

Abstract

This article intends to discuss the possibility of evaluating the internet-based virtual communities that are formed by the development of technology as a source of social capital. This study consists of three parts and analyzes the definitions of four concepts including social capital, the origins of the concept of community, modern society, and virtual communities should be considered as a source of social capital. Virtual communities are the transformation of traditional communities. Despite the fact that virtual communities are a concept that has been welcomed in the social sciences' literature in the world where technological revolutions are groundbreaking. However, there are few studies to establish its connection with social capital. Thus, this study aims to have important contributions to the literature.

Keywords: Social Capital, Community, Virtual Community.

* Yüksek Lisans Öğrencisi, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sosyoloji Ana Bilim Dalı, Ankara / Türkiye, e-mail: merve.tuzunoglu@gmail.com

ORCID : <https://orcid.org/0000-0001-6175-9801>.

Bu makaleyi şu şekilde kaynak gösterebilirsiniz / To cite this article (APA):

Tüzünoğlu, Merve (2020). "Sosyal Sermaye Kaynağı Olarak Sanal Cemaatler". *Küllüye*, 1 (2): 246-275.

Makale Bilgisi / Article Information

Geliş / Received	Kabul / Accepted	Türü / Type	Sayfa / Page
19 Mayıs 2020	1 Temmuz 2020	Derleme Makale	246-275
19 May 2020	1 July 2020	Review Article	

Extended Abstract

The purpose of this article is to explain the possibility of evaluating the internet-based virtual communities that are formed by the development of technology as a source of social capital. This study uses the literature review method and consists of three parts. In addition to that, the study analyzes the definitions of four concepts, including social capital, the origins of the concept of community, modern society, and virtual communities. The last part of the study focuses on the question of why virtual communities should be considered as a source of social capital. Virtual communities are a form of change for traditional communities. Nowadays, virtual communities have replaced traditional societies because it is not possible for us to experience the congregational relations, which form the characteristics of traditional societies in today's world. There is a rapid increase of hyper-individualism, fragmentation, and loneliness in today's society. On the other hand, a new type of tribalism, which can be described as post-tribalism, has emerged. Therefore, virtual communities can be an example of post-tribalism. The 20th century of modernity has been a period when people suffered from homelessness, which was a periodization where the slaves, destructions, and disasters were groundbreaking. Modern society has desired to eliminate the congregational relations of traditional society completely, yet it has not been able to accomplish it. However, traditional communities are network relationships that are loyalty-based and include solidarity where people feel safe, interact face-to-face, and build warm relationships. In today's modern societies, it is not possible to experience such friendly relationships, yet people's aspirations for these warm relationships are never over. Virtual communities allow people to experience their desires to be included in the community they longed for to some extent. Therefore, it is possible to evaluate virtual communities as a source of social capital in today's world.

The third part discusses the possibility of evaluating virtual communities as a source of social capital. Although there is a rich accumulation in international literature about the concept of social capital, it is not possible to make a concrete definition of the concept with consensus provided. The definition and components of social capital vary and depend on the perspective adopted by the researcher. The common components of this study are trust, groups and networks, values and norms. Virtual communities have opened ways for individuals to be organized by cooperating with each other in a way that eliminates their aspirations to be included in the community in modern society. Undoubtedly, a feeling of mutual trust should be established among individuals. However, it is essential for members of the virtual community to be included in group relationships based on continuity without hiding their identity. Virtual communities are divided into two parts, such as geographic distance-based virtual communities and physical community based virtual communities. Physically-based virtual communities contribute more to the social capital profile because authenticity is endangered in the communication that is established by individuals who are spatially in different places. In virtual communities as long as there is an interaction among individuals, a sense of mutual trust can be established. The formation of a sense of trust enables them to act in solidarity and cooperation by adopting common norms and values among individuals.

Virtual communities provide an important opportunity for the development of social capital profiles. They serve as a shelter for individuals who desire to get rid of the chaos and loneliness of today's world. There are various studies related to social capital and virtual communities. However, there are limited studies to evaluate virtual communities as a source of social capital. This study is important because of the connection of virtual communities with social capital.

Giriş

SOSYAL sermaye, sosyal bilimlerin hemen hemen her disiplinde gerek teorik gerekse de uygulamalı çalışmalara konu olarak adeta disiplinler üstü bir kavram niteliğine sahip olmuştur. Bu durum sosyal sermaye ile ilgili zengin bir

literatür oluşmasını sağlamıştır. Zengin literatüre rağmen sosyal sermayenin tanımı ve bileşenleri hakkında fikir birliğine varılamaması kavramın somut, genel geğer tanımının yapılmasını engellemiştir. Literatürde çok farklı sosyal sermaye tanımları ve bileşenleri mevcuttur. Bu durum konuyla ilgili yapılacak araştırmalarda hangi sosyal sermaye tanımının benimsendiğinin belirtilmesini önemli hale getirmektedir. Sosyal sermayenin herkesçe kabul edilen bir tanımı olmasa dahi güven, gruplar ve ağlar, normlar hemen hemen bütün sosyal sermaye tanımlarında ortak  bileşenlerdir.

Sosyal bilimler literatüründe ilgiyle karşılanan bir diğer kavram ise cemaattir. Cemaatin de tıpkı sosyal sermaye gibi sınırları çizilmiş, net bir tanımının yapılması mümkün değildir. Ayrıca cemaatin günümüz dünyasında var olup olamayacağı da literatürde bir diğer tartışma konusudur. Günümüz dünyasını Bauman'ın akışkan modernite kavramsallaştırmasından esinlenerek "akışkan dünya" olarak niteleyecek olursak, geleneksel toplum ilişkilerinin saf ve duru haliyle günümüz dünyasında yaşanmasını beklemek mümkün değildir. Özellikle internet ağı ve teknolojinin gelişmesiyle birlikte kurulan yeni dünyada eskiye ait toplumsal ilişki biçimleri ve normları dönüşüme uğramaktadır. Dönüşüme uğrayan toplumsallık biçimlerinden birisi de geleneksel toplumda görmeye alışkın olduğumuz topluluklardır. Günümüz ağ toplumu, saf haliyle olmasa da bugünün insanının zlem çektiği cemaat ilişkilerini sanal cemaatler vasıtasıyla yeniden yaşayabilme fırsatı sağlamaktadır. Sanal cemaatleri post-endüstriyel toplum içinde topluluğun varlığını sürdürmesi olarak görmek mümkündür. Bu sebeple de bir hayli önem teşkil etmektedir.

İçinde yaşadığımız dünyada bir tarafta parçalanmışlık, hiper-bireysellik ve yalnızlaşma artarken diğer tarafta ise post-kabilecilik olarak isimlendirilen mümkün olduğu yeni bir kabilecilik anlayışı yer alarak cemaatleşme yeniden önem kazanmaya başlamıştır. Özellikle 20. Yüzyıl insanlığın yurtsuzluk acısının en derinlerde hissedilmeye başlandığı dönemdir. Bu dönemde insanın bu denli yurtsuzluk çekmesinin sebebi cemaat olgusunun yine bu dönemde saldırıların odağında olmasıdır. Modernleşme ile cemaatin temelini oluşturan sosyal bağlar git gide kan kaybetmiş ve Richard Sennett'in vurguladığı gibi kamusal alan git gide daralmaya başlamıştır. Modernleşme süreciyle birlikte topluluk yerini topluma bırakarak cemaat varlığını ve önemini kaybetmiş olsa da post-endüstriyel toplumda yeniden gündeme gelmeyi başarmıştır (Bozkurt 1999: 1).

Modern toplum geleneksel bağlantıları kopararak, cemaatsel ilişkileri yok etmiştir. Oysaki cemaat kesinliğin, güvenliğin ve emniyetin garanti edildiği bir yerdir. Bu sebeple cemaatin belirtilen özellikleri bireylerin günümüz dünyasında özlemine çektikleri  önemli niteliklerdir (Bauman 2017: 79). Sanal cemaatler, cemaatin belirtilen saf özelliklerini tam anlamıyla taşımasa da modern dünyada özlemi çekilen cemaat duygusunun bir nebze de olsa yaşanabilmesine imkn sağlamaktadır. Sanal cemaatler sosyal sermayenin bileşenleri olan gruplar-ağlara

katılım, normlar ve güven oluşumuna katkı sağladığından sosyal sermayenin kaynağı olarak değerlendirilmesini mümkün hale getirmektedir. Sanal cemaatlerin neden sosyal sermaye kaynağı olarak değerlendirilmesi gerektiği sorununun cevabını detaylandırmadan önce anlamsal bütünlüğü sağlamak adına sosyal sermaye nedir, cemaat nedir, sanal cemaat nedir gibi kavramsal tanımlara yer vermek gerekecektir. Bu bakımdan çalışmanın ilk iki bölümü kavramsal tanımlara ayrılmıştır.

1. Sosyal Sermaye

Sosyal sermaye suç oranlarının düşürülmesinden, iş yerlerindeki verimin artırılmasına kadar çok çeşitli konularda ve toplumsal sorunların çözümünde anahtar kavram olarak görülmektedir. Farklı disiplinler tarafından kavramın kabul görebilmesi için çeşitli araştırmalara konu olması onun şemsiye kavram olarak değerlendirilmesini mümkün hale getirmiştir. Sosyal sermaye literatüründe klasikleşmiş dört isim bulunmaktadır. Bu isimler sosyolog James Coleman, sosyolog Pierre Bourdieu, siyaset bilimci olan Robert D. Putnam ve yine siyaset bilimci olan Francis Fukuyama'dır.

Sosyal sermaye ilk defa 1916'da Hanifan tarafından, bir yılda öğrencilerinin sosyal sermayelerinin nasıl geliştirilebileceği hakkında kaleme aldığı makalesinde bahsedilmiştir. Hanifan'ın temel iddiası, bireyin en yakınındaki komşusuyla iletişim kurduğunda adeta kelebek etkisi gibi bu iletişim diğer komşularla da gerçekleşip yayıldıkça sosyal sermayenin açığa çıkacağı yönündedir (Hanifan 1916: 130-131). Hanifan'ın kullanımından sonra sosyal sermaye kavramı uzun bir süre adeta gömülü kalmıştır. Hanifan'dan sonra sosyal sermaye kavramına Amerikalı kent bilimci olan Jane Jacobs 1961'de *The Death and Life of Great American Cities* isimli kitabında ve Gleen Loury 1977'de *A Dynamic Theory of Racial Income Differences* isimli makalesinde yer vermiştir (Aydemir, 2011: 30). Coleman, *Foundation of Social Theory* isimli çalışmasında, 1977'de Gleen Loury tarafından yapılan ve Amerika'daki ırksal gruplar arasında gelir farklılıkları olduğunun tespit edildiği çalışmasında bu farklılıkları etkileyen faktörlerin açıklanması sırasında kavramın literatüre kazanıldığını belirtmektedir (Harris-De Renzi 2010: 10).

Çağdaş anlamda kavramın tekrardan gündeme gelmesini sağlamasında önemli bir isim şüphesiz Coleman'dır. James Coleman 1988'de *Social Capital in the Creation of Human Capital* isimli çalışması ve 1990'daki *Foundation of Social Theory* isimli çalışmalarıyla kavramı formüle etmiştir. Bourdieu kavramı ilk kez 1973'de yayınlanan çalışmasında kullanmış olsa da 1980'deki "Le Capital Social: Notes Provisoire" ve 1986'daki *The Forms of Capital* isimli çalışmalarıyla sosyal sermayenin tanımı hakkındaki düşüncelerini netleştirmiştir. Bourdieu'dan sonra sırasıyla 1993 ve 1995 yıllarında yayınlanan *Making Democracy Work: Civic Traditions in Modern Italy* ve *America's Declining Social Capital* çalışmalarıyla sosyal sermaye teorisine Putnam doksanlı yıllarda yeni bir bakış getirmiştir.

Putnam; *Making Democracy Work: Civic Traditions in Modern Italy* isimli çalışmasında ekonomik gelişme, kalkınma, demokrasi ve sosyal sermaye ilişkisine değinirken *America's Declining Social Capital* isimli çalışmada ise geleneksellikten modern topluma geçişle birlikte Amerikan toplumundaki sosyal sermayede düşüş yaşandığını ifade ederek, sosyal sermaye yaklaşımlarına farklı bir pencere açmayı başarmıştır (Aydemir 2011: 31).

Coleman, sosyal sermayeyi ekonomik sisteme indirgememiş, ancak ekonomik sistemi de içerdiğini belirterek, iktisatçılardan alınan rasyonel eylem ilkesiyle toplumsal sistemleri incelemeyi sağlayan ve toplumsal örgütlenmeleri de göz ardı etmeyen araç olarak gördüğünü ifade etmiştir (Coleman 2010: 81). Daha net bir tanımla ifade edilecek olursa, Coleman sosyal sermayeyi “her aktörün belli kaynaklar üzerinde ve belli kaynaklar ve olaylar ve etrafındaki çıkarlar üzerinde kontrol sahibi olduğu rasyonel eylem kuramı ile başlarsak, o halde sosyal sermaye, bir aktörün elinde bulunan belli bir tür kaynak” olarak tanımlanmaktadır (Coleman 2010: 82). Coleman, sosyal-yapısal kaynakları sermaye olarak değerlendirerek bunu sosyal sermaye olarak kavramaktadır. Sosyal sermaye de tıpkı diğer sermaye türleri gibi üretken niteliktedir. Diğer sermaye türlerinin aksine sosyal sermaye insan ilişkilerinin yapısının doğallığında bulunmaktadır (Coleman 1994: 302). Çağdaş anlamda sosyal sermayeyi gündeme getiren Coleman özellikle eğitim ve sosyal sermaye ilişkisini ortaya çıkartacak çalışmalar yapmıştır. Coleman’a göre sosyal sermaye “*Aile bağlarına ve toplumun sosyal kurumlarında var olan ve bir çocuğun veya gencin toplumsal ve bilişsel gelişimine faydalı birtakım kaynaklardır. Bu kaynaklar farklı insanlara göre farklılık gösterir, çocukların ve gençlerin insani sermaye gelişimi için de önemli bir avantaj olur*” (Coleman 1994: 300’ten akt. Field 2008: 33).

Coleman gibi Granovetter ve Lin de ilişki ağlarının önemini vurgulayanlardandır. Yeni kuramsal ekonomiyi işlevselci olarak eleştiren Granovetter, ilişki ağlarının ve kişisel ilişkilerin öneminin yeni kuramsal ekonomi tarafından fark edilme konusunda başarısız olduğunu savunur. Granovetter; güven yaratma, beklenti belirlenmesi, normların yaratımı ve uygulanmasında kısacası sosyal ilişkilerin ekonomik işlemlerde gömülü olduğunu belirtir. Lin tarafından Granovetter’in dikkat çektiği bu nokta kullanılarak pek çok çalışmada sosyal kaynakların hedeflere ulaşmak için önemli olduğunu ifade etmiştir (Coleman, 1994: 302).

Coleman’dan sonra sosyal sermaye literatüründe bir diğer kült isim ise Bourdieu’dur. Bourdieu’a göre farklı “sermaye” görüngüleri, biçimleri vardır. Bu görüngüler; ekonomik “sermaye”, kültürel “sermaye” ve sosyal “sermayedir”. Ekonomik sermayeyi mülkiyet hakkı olarak tanımlayan Bourdieu’a göre ekonomik sermayenin doğrudan maddiyata çevrilmesi mümkündür. Eğitim nitelikleri biçiminde kurumsallaşan ve tanımlanan kültürel sermaye ile network (ağlar) ya da toplumsal sorumluluklar olarak tanımlanan sosyal sermayenin ise ciddi emekler

sonucu eğer şartlar uygun olursa ekonomik sermayeye dönüşmesi mümkün olmaktadır (Bourdieu 2010: 49). Bourdieu, sermaye biçimlerinin birbirine dönüşmesini mümkün görürken, dönüşümün kolay olmadığının da bilinmesi gerektiğini vurgulamıştır. Sermaye türleri arasındaki dönüşüm ciddi bir emek gerektirmektedir.

Bourdieu'a göre, sosyal sermaye potansiyel bir kaynaktır. Bu kaynak sosyal ağın güçlü olması ile ilişkilidir ve bu ağ az ya da çok kurumsallaşmış ancak uzun ömürlü ve karşılıklı tanınmaya dayalıdır. Diğer bir deyişle sosyal ağlar yatırım ürünüdür ve ciddi bir emek ister. Bireye kalıcı yükümlülükler getirir. Rastlantı sonucu oluşan komşuluk, iş arkadaşlığı, tanışıklık gibi ilişkilerin sosyal sermaye olabilmesi için öznel ya da kurumsal olarak garanti edilen yükümlülükleri içermesi gerekir. Sosyal sermayenin büyüklüğü anlaşılacak istenildiğinde de var olan potansiyel kaynağın ne kadar büyüklükteki bir kaynağa dokunabildiği, canlandırabildiğine bakmak gerekir (1986: 248-249). Bourdieu; sosyal sermayenin unsurlarını/bileşenlerini sosyal bağlar, ağ üyelikleri ve normlar olarak tanımlamıştır. Sosyal sermayenin kültürel sermaye ile karşılaştırmasını yaparak, kültürel sermayenin sosyal sermayenin bir boyutu olduğunu ifade etmiştir. Bununla birlikte; kültürel sermayeyi, belli bir sosyal duruma, makama gelmiş bireylerin ailesinde bulunan kaynaklara atıfta bulunarak açıklamaktadır (Bourdieu 1979; Bourdieu ve Passeron 1970'ten akt. OECD 2001: 23). Bourdieu, sosyal sermayenin toplumdaki elitlere ait olabileceğini düşündüğünden onu eşitsizlik kaynağı olarak görmekte (Field 2008: 24) böylece sosyal sermayenin arka yüzünü de ihmal etmemektedir.

Bourdieu ile Coleman karşılaştırıldığında birbirlerinden farklı anlayışlara sahip oldukları görülmektedir. Coleman sosyal sermayeyi bireylerin, toplumun gelişiminde mihenk taşı olarak görürken; Bourdieu buna ancak üst sınıfların sahip olabileceğini, onların tekeline ait bir mülk gibi algılayışından dolayı eşitsizliklerin kaynağı olduğunu düşünmektedir. Field'e göre Bourdieu ve Coleman arasındaki ortak yönleri görmezden gelmemek gerekir. Her ikisi de eğitim başarısında sosyal sermayenin rolünü yadsımamışlardır. Ayrıca her ikisi için de sosyal etkileşim değişimden ibaret olmakla birlikte Coleman'da bireylerin bu değişimi kullanarak rasyonel tercih yaptığı öne çıkartılmaktayken, Bourdieu'da kültürel materyalizmin yolunu açtığı savunulmaktadır (Field 2008: 39).

Fiziksel ve beşerî sermayeden farklı olan sosyal sermaye, toplumsal zaman ve emeğin ürünü olmasına karşın fiziksel ve beşerî sermaye kadar kabul görmemiştir. Oysaki sosyal sermayeye toplum tarafından yatırım yapılmaktadır. Sosyal sermaye, bireyin mülkünde değil, bizzatıhi kamunun mülkündedir. Sosyal sermayenin sosyal ve sermaye olmak üzere iki boyutu vardır. Toplumsal fayda sağlayan sosyal sermaye kalıtsal kültür mirasının ve davranış normlarının ürünüdür. Ancak sosyal sermaye toplumsal faydasının yanında bir grup tarafından başka bir gruba karşı kullanıldığı takdirde ise bir o kadar tehlike yaratarak işlev bozukluğuna

yol açabilir (OECD 2001: 39). OECD raporu ve Bourdieu sosyal sermayenin madalyonun karanlık yüzü olduğunu görüşleri bakımından benzerlik taşımaktadır. Toplumda sadece belli gruplar için dayanışma, iş birliği yüksek olur ise bu durum bir ayrımcılık kaynağına dönüşme tehlikesini yaratmaktadır. Coleman ise sosyal sermayeye Polyanacı edayla yaklaşarak daha çok olumlu yönlerine odaklanmış ve sosyal sermayeyi kamu malı olarak görmüştür.

Coleman sosyal sermayenin somut olarak zihinde canlandırılmasını ve daha iyi anlaşılabilmesi sağlayacak bir dizi örnek verir. İlk başta Güney Kore’de aynı liseden, memleketten ya da kiliseden gelen öğrencilerin bir araya geldiği öğrenci grubunu örnek verir. Amerika’daki doktor ve hasta arasındaki güvenin düşmesini belirterek sosyal sermayenin önemli birleşenlerinden birisi olan güvenin sağlık sektöründeki etkisini gösterme açısından önemli bir diğer örneğidir. Kudüs’te kimsesiz kalan çocukların koruma altına alınıp, güvenle bakılacağı güvencesini vermesinden dolayı buradaki annelerin kendilerini daha güvende hissetmesi ve Kahire’de tüccarların mücevher pazarındaki ilişkileri ve birbirlerine güveni verdiği örnekler de sosyal sermayeyi somutlaştırmayı sağlayacak niteliktedir (Harris-De Renzi 2010: 12).

Sosyal Sermaye kuramının diğer bir önemli ismi olan Putnam, *What Makes Democracy Work* makalesinde cevabını aradığı temel soru neden bazı devletlerin daha gelişmiş iken bazılarının daha az gelişmiş olduğu sorusuna yöneliktir. Putnam’a göre bu gelişmişlikte zenginlik, eğitim, devlet politikaları, şehirleşme, sosyal istikrar gibi durumların etkisi olmakla birlikte gelişmişliği sadece bu faktörlerle açıklayabilmek mümkün değildir. 19. Yüzyılda Alexis de Tocqueville *Amerika’da Demokrasi* eserinde bazı bölgelerinde yoğun bir sivil toplum ağı, sivil toplum kültürü yaygınlık göstermekteyken diğer tarafta ise adeta patron-müşteri ilişkisinde olduğu gibi sömürü mevcut olup yatay, iş birlikçi, eşitlikçi bir anlayış bulunmamaktadır. Toplumsal ilişkileri yüksek ve zengin dernek toplulukları olan bölgelerde halk toplumsal sorunlarla ilgilenmekte ve politikada aktif sorumluluk almaktadır. Buradaki insanlar hem yasalara uymakta bir sıkıntı çıkarmazken hem de bir başkasına güven duyguları yüksektir. Ayrıca sosyal ilişkilerinde bir hiyerarşiden bahsedilmez bizzatı yatay toplum örneğini görmek mümkündür. Bu toplumlarda demokrasi de adeta tıkırında işlemektedir. Sivil olmayan bölgede ise bahsedilen ilişkilerin tam tersi bir durum söz konusudur. Dernekler ve derneklere katılım yok denecek kadar azdır. İnsanlar mutsuz, demokrasi kesintiye uğramıştır (Putnam 1993: 102-103).

Putnam’ın Türkçeye *Tek Başına Bowling: Amerika’nın Düşüşteki Sosyal Sermayesi* olarak çevrilen *Bowling Alone: America's Declining Social Capital* makalesinde, sosyal sermayesi yüksek olan bir toplumda yaşamının sosyal sermayesi düşük olan bir toplumda yaşamaya göre daha kolay olduğunu belirtir. Sivil katılım karşılıklılığı ve güveni teşvik ettiğinden toplumda ben duygusundan ziyade biz duygusunun yerleşmesini sağlar (2000: 225). Ayrıca Putnam sosyal

sermayenin temel taşlarından olan ailenin zamanla güç kaybettiğinin altını çizerek sosyal sermaye için bir diğer mihenk taşı olan güven duygusunun da Amerika özelinde azaldığını belirtir. Toplumda güven 1960 yılında %58 seyrederken 1993’de %37 seviyelerine düşmüştür. Putnam komşularla birlikte geçirilen vakit ve sosyallaşma oranlarını da vererek 1974’den 1993’e gelinceye kadar %72’den %61’e doğru bir düşüş yaşanmıştır (Putnam 2000: 230). Amerika’daki dava sayılarında yaşanan ciddi artış, ailelerin parçalanma süreçlerine girmesi, sosyal yapıların önemini kaybetmeleri gibi büyük değişimler Amerikan toplumunun sosyal sermaye rezervlerinin hızla düştüğünün kanıtı niteliğindedir (Fukuyama 1998: 23). Putnam ’da sosyal sermayenin bileşenleri; “sivil katılım, karşılıklı fayda için koordinasyon ve işbirliğini kolaylaştıran iletişim ağları, normlar ve güven gibi toplumsal örgütlenme özellikleri” (Harriss-De Renzi, 2010: 1) olarak belirtilmektedir. Amerikan toplumundaki değişimle bu özellikler adeta yok olma durumuna gelmiştir. İş birliğinden kaçınan, birbirine güvenmeyen, toplumu bir arada tutacak harç olarak nitelendirilebilecek olan normların ve değerlerin erimesi yalnızlaşan insan kalabalıklarının oluşmasına neden olmuştur.

Sosyal sermayeye katkı sağlayan çağdaş isimlerden bir diğeri ise Francis Fukuyama’dır. Fukuyama *Güven Sosyal Erdemler ve Refahın Yaratılması* (1998), *Büyük Çözülme-İnsan Doğası ve Toplumsal Düzenin Yeniden Oluşturulması* (2015) kitaplarında ve *Social Capital and Civil Society* (2000) isimli makalesinde sosyal sermaye ve güven arasındaki bağlantıyı; Coleman, Bourdieu ve Putnam’dan daha farklı bir perspektif benimseyerek açıklamıştır. Fukuyama, IMF Working Papers’da yayınlanan *Social Capital and Civil Society* isimli çalışmasında sosyal sermayenin birçok tanımı yapılmış olmasına rağmen sosyal sermayenin tanımlarından çok tezahürlerine atıf yapıldığını eleştirel bir dille ifade ederek sosyal sermayeyi “iki veya daha fazla kişi arasında oluşan işbirliğini teşvik edici resmi olmayan norm” olarak tanımlamıştır. Pek çok çalışmada sosyal sermaye ile ilişkilendirilen güven, ağlar, sivil toplum sosyal sermayenin tanımı değil bizatihi onun sonucunda ortaya çıkan öğelerdir. Fukuyama, çeşitli çalışmalarda sosyal sermayenin bileşeni olarak ifade edilen karşılıklılığın da tüm insan ilişkilerinde potansiyel olarak var olmakla birlikte sadece arkadaşlarla olan ilişkide gerçekleştiğini belirtmektedir (Fukuyama 2000: 3).

İş birliğine dayanan, dürüst toplumlarda güvenin oraya çıkacağına inanan Fukuyama toplumdaki güven seviyesinin yükselmesiyle sosyal sermaye seviyesinin de yükseleceğini düşünür. Ona göre “güven” birçok sosyal sermaye teorisyeninden farklı olarak sosyal sermayenin bileşeni değil bizatihi sosyal sermayenin sonucu niteliğindedir (1998: 37). Fukuyama’ya göre eğer sosyal sermaye resmi olmayan ve iş birliği üreten normlar olarak tanımlanırsa ekonomistler sosyal sermayenin nereden geldiğini daha net açıklama imkânına sahip olacaklardır. Sosyal sermayenin mahkûm ikilemi olarak adlandırılan oyunun ürünü olarak spontane gelişmiştir. Oyunda her iki oyuncu için de Nash dengesi

vardır. Oyunun tekrarlanmadığı durumda mahkûmlar arasında iş birliği oluşmamaktadır. Eğer oyun tekrar edilirse mahkûmlar birbiriyle etkileşime girdikçe iş birliği için güven oluşacaktır (Fukuyama 2000: 13).

Günümüz post-endüstriyel toplumunda sınırlar silikleşmekte, toplumları bir arada tutmayı sağlayan tüm değerler adeta buharlaşmaktadır. Sosyal sermaye, yalnızlaşan, bireyselleşen insanın karşısına toplumsallaşmanın ne kadar önemli olduğunu, ortak amaçlar benimseyip iş birliği yapan, birbirine güvenen insanların olduğu toplumlarda ekonomiden, eğitime, suç oranlarının düşmesinden, iş yerlerindeki verimin artmasına kadar olumlu çok çeşitli sonuçlarının yaşanacağı düşüncesini içermektedir. 1996 yılında Yaz Olimpiyatları için yayınlanan reklamlarda da bariz bir şekilde görmenin mümkün olduğu sınır yok ana fikri içinde bilgi çağı ve sosyal bozulma arasındaki bağlantıyı gözler önüne sererek, bilgi çağında eski kuralların geçerliliğini yitirdiği vurgulanmıştır. 1960 itibariyle başlayan özgürlük hareketleri normlara, toplumsal kurallara bir başkaldırı niteliğindedir. Halbuki tutsaklık olarak görülen toplumsal normlar ve kurallar bireylerin birbirleriyle iletişim kurmalarını sağlayarak iş birliği yapmalarını ve ortak hedeflere varmayı kolaylaştırıcı bir rolde olduğu unutulmuştur (Fukuyama 2015: 29-31).

Sosyal sermaye literatüründe kült isimler olan James Coleman, Pierre Bourdieu, Robert D. Putnam ve Francis Fukuyama olsa da yakın zamanda Field'in sosyal sermaye literatürüne katkısı da bir hayli önemlidir. Field, sosyal ilişkilerin önemini vurgulayarak insanların tek başlarına başarmaları mümkün olmayan şeyler için diğer insanlarla birlikte çalışabilmelerine imkân sağlayan iletişim ağlarının önemine vurgu yaparak iletişim ağlarını sermaye olarak değerlendirmiştir. Bireyin sosyal sermayesinin tanıdığı kişi sayısının fazlalığıyla da doğrudan orantılıdır (Field 2008: 1). Sosyal sermaye; OECD, IMF, Dünya Bankası gibi uluslararası kuruluşlar tarafından da ele alınan bir kavram olmuştur. Sosyal sermayenin uluslararası kuruluşlar tarafından niçin araştırma konusu olduğu sorusunun cevabını 2001'de OECD'nin *Ulusların Refahında Beşerî sermaye ve Sosyal Sermayenin Rolü* isimli yayımlanan raporun başlığından dahi anlamak mümkündür. OECD raporu sosyal sermayenin çeşitli ampirik çalışmalar ile ülkelerin sosyo-ekonomik gelişiminde sosyal sermayenin pozitif bir etkisinin olduğunu göstermiştir. Pozitif etkiyle birlikte sosyal sermaye ve ekonomik gelişim arasında kesin, net bağlantı kurulmasının da doğru olmayacağı belirtilmiştir (OECD, 2001: 61). Sosyal sermaye ailelerin, toplulukların, firmaların, ulus ve ulus-altı idari birimlerin ve diğer kurumların düzeyinde inşa edilir. Sosyal sermaye fikri sivil toplumdaki ilişkilerle bağlantılıdır. Ancak güven ilişkileri, ağ ilişkilerine kamu kurum ve kuruluşları da dâhildir. Sosyal sermaye normlarda ve kurumlarda adeta gömülüdür. Normlarda ve kurumlarda gömülü olan sosyal sermaye analizi sivil toplumun farklı gruplar içerebileceğini de belirtir. Aile, okullar, yerel topluluklar, ekipler, sivil toplum, kamu sektörü, cinsiyet ve etnisite sosyal sermayenin tespiti

için kaynaklar ve boyutlardır. Gönüllülük, sivil katılım, ailenin kilit rolü, okullar ve iş birliği örgütleri sosyal sermaye yaklaşımlarında önemle vurgulanmış olmakla birlikte son yapılan sosyal sermaye analizleri ve tartışmalarında ihmal edilmiş noktalar (OECD 2001: 45).

Mekân, insanları bir araya getirme ve bir arada tutan sosyal bağın oluşumu için oldukça elzem olsa da toplumun tanımını yegâne mekâna indirgemek eksik bir anlayış olacaktır. Toplum; insanları bir arada tutan ortak duygu, ortak geçmiş, kültürel normlar, gelenekler, ahlak, dini inanışlar bütünsel olarak düşünüldüğünde ve değerlendirildiğinde anlamlı ve doğru olacaktır. Sosyoloji; konusu gereği toplumsal sorunlar, cemaat ilişkileri, toplumsal bütünleşme, tabakalaşma ekseninde olduğundan dolayı gerek sosyal sermaye teorilerinin gerekse de diğer tüm çağdaş teorilerin temelinde topluma ilişkin sundukları çözümler ve tezleri ile klasik sosyoloji teorisyenlerinin imzası bulunmaktadır. Sosyal sermaye teorisinin temelini Marks, Durkheim, Weber ve Simmel gibi klasik sosyoloji teorisyenlerinin katkıları ekseninde oluşturulduğu gözden kaçırılmaması gereken bir noktadır (Aydemir 2011: 32-33).

Sosyal sermayenin vurguladığı iş birliği, toplumsal normlar, toplumsal güven gibi unsurların ne oldu da böyle bir kavramsallaştırma ile yeniden önemli olduklarının vurgulanmasına ihtiyaç hissedildiği sorusu akıllara gelmektedir. Tarım toplumundan sanayi toplumuna geçilmesiyle birlikte kırlardan kentlere yaşanan göç ile insanlar atasından, bağından koparak köksüzleşmiş ve sanayi toplumuyla da yalnızlaşarak yabancılaşmıştır. Sosyal sermaye kavramı bireylerin bu denli yalnızlaşmasına karşın sosyal bağların, insan ilişkilerinin mikro ve makro anlamda faydalarına değinerek sosyal, ekonomik, psikolojik etkilerini yeniden hatırlamamızı sağlamıştır.

Fordizm ve Taylorizmin insani özellikleri yok etmeye kurulu ideolojisi ile birey büyük fabrika çarklarından birisi olmuş böylece kendine, yaptığı işe ve hatta içinde yaşadığı topluma yabancılaşmaya başlamasıyla birlikte toplumdaki güven seviyesinde ciddi bir düşüş yaşanmıştır. Sosyal sermayeyi muhalif bir sistem eleştiricisine benzetebiliriz. Aşırı bireyselleşmenin toplumlarda yıkıcı sonuçları olacağını bunun sebebinin de modern toplumun benimsediği liberalizm felsefesinden kaynaklandığını düşünen cemaatçi teori; çözümü özümüze, kültüre, geleneğe ve tarihe geri dönmekte görür. Sosyal sermayenin özellikle günümüz sosyal bilimlerinde bu denli yaygınlık kazanarak çeşitli araştırmalara konu olmasında postmodern bilim paradigmasının da etkisi büyüktür. Modern bilimin kalkınmadaki çözüm önerilerinin yetersiz kalmasıyla birlikte çözüm postmodern bilimde aranmıştır. Postmodern bilim paradigması büyük anlatıdan ziyade küçük resme odaklanarak bu anlamda yaklaşımlar geliştirmesi kalkınma sorununa çözüm üreteceği düşüncesinin oluşmasına neden olmuştur (Şan-Şimşek 2011: 100-101).

Modern toplumun ideolojisi liberalizm üzerine kuruludur. Muhafazakârlar ise cemaatçi toplum yapısını benimser. Sosyal sermaye kavramsallaştırması cemaatçilerin şikâyet etikleri toplumsal bağların çözülmesine, liberallerin de cemaatçi bağların özgürlükleri kısıtladığı yönündeki eleştirilerine adeta çözüm üreten niteliktedir. Sosyal sermaye, modern toplumun dışladığı gelenekselliğin, normların, sosyal ilişkilerin kısacası geleneksel toplumun işlevlerini modern toplumda da tahsis etmenin mümkün olduğunu hatırlatır (Kılınç 2010: 33'ten aktaran; Şan-Şimşek 2011: 101).

Geleneksel toplumda cemaat ilişkileri olduğundan insanlar arası ilişkiler sıcak, doğal ve samimidir. Ancak modern toplumda uzmanlaşmaya, iş bölümüne ve uzun saatler çalışacak iş gücüne ihtiyaç olduğundan geleneksel ilişki ağlarını ortadan kaldırmak gerekliliği ortaya çıkmıştı. Böylece kendini adeta yapaylığın içinde bulan birey yalnızlaşarak bireyselleşmeye ve yabancılaşmaya başlamıştır. Sosyal sermayenin ilişki ağlarının önemine dikkat çekerek bireyleri bu doğallıktan mahrum bırakmanın adeta onları ölüme terk etmek olduğu bilincinin bir ürünü olarak ortaya çıktığını söyleyebiliriz. Bu bakımdan modern insanın sorunlarının çözümünün toplumların sosyal sermaye profilini geliştirmekten geçtiğini söylemek mümkündür.

2. Cemaat Kavramının Kökeni

Sanal cemaatleri neden sosyal sermaye kaynağı olarak değerlendirmemiz gerektiği sorusuna cevap aramadan önce bilinmesi gereken bir diğer önemli husus ise sanal cemaatin tanımıdır. Ancak sanal cemaatin tanımı yapılmadan önce cemaat nedir, geleneksel cemaat ile sanal cemaatin benzerliklerini ve farklılıklarını ifade etmenin önemli olduğu kanaatine varılmıştır. Bu bakımdan öncelikle cemaat kavramının kökenine ve geleneksel cemaati yok eden modern toplumun tanımına yer verilecek ardından ise sanal cemaat nedir sorusu üzerinde durulacaktır.

Cemaat kavramının tanımı hakkında tıpkı sosyal sermaye gibi fikir birliği sağlanmış değildir. Cemaatin tanımı, koşulları, çeşitleri gibi hususlar sosyal sermaye ile benzerlik göstererek farklı düşünürler tarafından farklı şekillerde tanımlanmıştır. Cemaat kavramı ve sosyal sermaye arasındaki bir diğer benzerlik ise her iki kavramın da sosyal bilimlerde büyük ilgiyle karşılanmış olmasıdır. Cemaat kavramı öylesine farklı şekillerde tanımlanmıştır ki 1955 yılında cemaat tanımlarının karşılaştırması yapılmak istenmiş ve bu sebeple gerçekleştirilen literatür taramasında on altı farklı kavramla ifade edilen doksan dört ayrı tanıma rastlanılmıştır (Hillery, 1968: 3'ten akt. Yelken, 1999: 18). Bu çalışmanın günümüzde yapılması durumunda kavramla ilgili tanım sayısının bir hayli yüksek olacağı muhtemeldir. Bu farklılığın sebebini çalışmacının benimsediği bakış açısı oluşturmakla birlikte yaşanan toplumsal değişimler de etkilemektedir. Literatürde cemaatin tanımının tartışılmasının yanında Bauman'ın deyimiyle günümüz akışkan

modernitede cemaatlerin varlığını sürdürüp sürdüremeyeceği de bir diğer tartışma konusudur.

Robert Nisbet'e (1966) göre cemaat kavramı; samimiyet, toplumsallık, ahlaki birlik ile özdeşleştirilmektedir. Bu sebeple cemaatin kaybolması bu yetilerin kaybolmasıyla eş değer tutulduğundan, 19. yüzyılda kaygı doruk noktasına ulaşmış ve cemaat kavramı literatürün gözde kavramlarından birisi haline gelmiştir (Marshall 1999: 90). 20. yüzyılın genel savaş atmosferine bakıldığında modernitenin bunalıma girdiğini anlamak zor değildir. Bu bunalım, Fransa-Prusya savaşı ile başlamıştır. En son Birinci Dünya Savaşı ile de bunalımın kesinliği netleşmiştir. Nietzsche ve Freud modernitenin çıkmazlarına değinen önemli isimlerdendir. Weber'in demir kafes, Durkheim'in anomi benzetmesi de modern toplumun sonuçlarını gözler önüne sermek için önemli benzetmelerdir. Savaş atmosferine ve modernitenin sonuçlarına bakıldığında topluluğa olan ilginin sebebini anlamak zor değildir. Topluluk, topluma alternatif olarak görüldüğünden ilgiyle karşılanmıştır (Delanty 2015: 36).

Cemaat denildiğinde literatürde Gemeinschaft/Gesellschaft ayrımı ile dikotomi oluşturmakta gerek çağdaşlarına gerekse de kendisinden sonra gelen isimlere ilham kaynağı olan Tönnies akıllara gelmektedir. Tönnies'in dikotomisini açıklamadan önce kavramın etimolojik kökenine bakalım. Esposito'a göre; *communitas*'in kökenindeki "*communis sıfatının ilk anlamı asli olanla karşıtlığında manasını bulur. Yeni Latin dillerinin hepsinde ortaklık (commun, comun, kommunitas) asli olmayan şeydir; asli olanın son bulunduğu yerde başlar*" (Esposito 2018: 12). Özel olandan değil kamusal olandan tikel olandan değil genel olandan bahsedebileceğimizi ifade eden Esposito (2018: 12) *communitas*'daki -munus- eki teminat, yükümlülüktür. Munus ekindeki baskın olan şey müteakabiliyettir. Munus ek değil bizatihi eksiltmedir, armağandır. Yükümlülük etrafından birleşen insanlar arasında öznellikten bahsedilemez. Bütün mülkiyetlerini başkalarıyla paylaşabilirler. Mülkiyetler adeta kamulaşmıştır (Esposito 2018: 14-17). *Communitas*'da bencillikten bahsetmek mümkün değildir bizatihi özgeciliğinden bahsedilebilir. Esposito topluluk felsefelerinde nihilizm ile doğrudan zıtlık içinde olduğunu, topluluğun olduğu yerde nihilizmden, nihilizmin olduğu yerde de topluluktan bahsedemeyeceğimizi ifade eder (2018: 211).

Yelken; cemaat tipi yaşam biçiminin kökenlerinin eskiye dayandığını belirterek Antik Yunan filozofu Aristoteles'e dikkat çeker. Aristoteles'e göre insanın hayatını devam ettirebilmesini sağlayan birlikler vardır. Bu birliklerden ilki aile ikincisi ise köydür. Köyü ortak amaçlar doğrultusunda eylem birlikteliği olan yerleşim yeri olarak tanımlayan Aristoteles, birçok köyün bir araya gelmesiyle de şehir ya da devletin oluştuğunu belirtir (1999: 25). Aristoteles toplumsallaşmanın insanı insan yapan özellik olduğunu vurgulamaktadır. Hobbes, Aristoteles'in insanın doğal toplumsallığına şiddetli karşı çıkarak tam tersi bir tezi savunmaktadır. Ona göre toplumlar insanların birbirlerine olan iyi niyetlerinden dolayı varlığını

devam ettirmiyor bizatihi insanların birbirlerinden duydukları korkudan kaynaklanmaktadır (Esposito 2018: 44). Thomas Hobbes bu durumu *insan insanın kurdudur* diye söylediği ünlü ifadesiyle belirterek insanların birbirinin kurdu olduklarını, Aristoteles'in ifade ettiği gibi doğal bir durumdan kaynaklanarak bir araya gelmelerinin mümkün olmadığını savunur. Rousseau, Hobbes'un insan tasavvurunun hoşgörüsüz olduğunu belirterek hoşgörünün olmadığı yerde insanların canavardan farkı kalmayarak adeta birbirine saldırabileceğini savunarak (Esposito 2018: 71-72) Hobbes ile aynı görüşte olmadığını belirtir. Rousseau ünlü eseri *Emile*'de toplumsallık üzerine olan düşüncelerini özetleyen pasajda şunları ifade etmektedir:

“İnsanı toplumsal kılan şey zayıflığıdır. Yürekerimizi insanlığa taşıyan şey, ortak sefaletlerimizdir: insan olmasaydık, insanlığa hiçbir borcumuz olmazdı. (...) insanlar doğadan kral, lord, saraylı ya da zengin değildir. Hepsi çıplak ve yoksul olarak doğar; hepsi yaşamın sefaletlerine ve her türden kedere, hastalığa, yokluğa ve acıya maruz kalır. Velhasıl hepsi ölüme mahkûmdur. Bir tek o, gerçek anlamda insana aittir. Hiçbir fani ondan kaçamaz” (Esposito 2018: 88).

Tönnies; Gemeinschaft und Gesellschaft eseriyle cemaat literatüründe *Abhandlung des Communismus und des Sozialismus als empirischer Culturformen* alt başlığıyla 1887 yılında ilk kez yayınlamıştır (Falk 2004: 53). Gemeinschaft/Gesellschaft Tönnies'in adını literatüre altın harflerle kazımayı sağlayan dikotomidir. Gemeinschaft/Gesellschaft'ın topluluk/toplum ya da cemaat/cemiyet çevirileri ile karşımıza çıkmaktadır.

Tönnies, topluluğun/cemaatin kökeninin doğal olduğunu ve bireyin doğduğu anda topluluğun mensubu olabileceğini, bir çaba göstermesine gerek kalmadığını ifade etmektedir. Toplulukta insanlar birbirlerine kan yoluyla bağlıdır (2019: 42). Topluluğun en belirgin özelliği olarak bağlanma duygusu, karşılıklı anlayış ve hoşgörü, uyum, konsensus sayılmaktadır. Topluluğun olmazsa olmaz bu özellikleri insanları bir arada tutmayı sağlar (Tönnies 2019: 63). Tönnies üç tür topluluktan bahsetmektedir. Bunlar akrabalık, komşuluk ve arkadaşlıktır. Akrabalıkta fiziksel yakın olmakla birlikte duygusal paylaşım da vardır. Elbette tam anlamıyla fiziksel yakınlığa bağlı olmayan akrabalık fiziksel yakınlık olmasa dahi devam eder. Ancak duygusal paylaşım önemli bir faktördür. İnsanı güvende hissettirir. Sevdikleriyle çevresini kuşatan birey kendini daha mutlu hisseder. Komşulukta evler arası yakınlık olduğundan dolayı yakın temas ve yakın ilişkiler kurulmasını sağlamaktadır. Birlikte yaşam şartı ortak çalışma ve ortak yaşamı da beraberinde getirmektedir. Arkadaşlığı akrabalık ve komşuluktan ayıran Tönnies ortak çalışma ve fikir birliğine vurgu yapar (2019: 53-55). Tönnies'de topluluk; doğallığı, sıcaklığı, ben-sen diye bir ayırımdan öte biz duygusunun yaşandığı yerdir.

Tönnies, toplumsal yapıyı Gemeinschaft ve Gesellschaft olarak ikili tasnifle belirtmektedir. Durkheim bu tasnifi “Mekanik dayanışmalı toplum ve Organik Dayanışmalı Toplum”; İbn-i Haldun, “Bedevi ve Hazeri”; Cooley, “Birincil ilişkiler ve İkincil ilişkiler”; Spencer, “Askeri Toplum ve Endüstri Toplumu”; Weber, “Geleneksel Toplum ve Rasyonel Toplum” şeklinde ifade etmektedir (Bayhan 2005: 198).

Toplulukla toplum arasındaki farklardan birisi de asayiş sağlayan kontrol mekanizmasıdır. Toplulukta bağlayıcılık gelenek iken toplumda siyaset ve kamu dinginleştirici rolü üstlenmektedir (Falk 2004: 49). Toplulukta asayiş sağlayan gelenek iken toplumda bu hukuk kurallarına devredilmiştir. Bu Durkheim’ın mekanik dayanışmalı toplum/organik dayanışmalı toplum ayrımını hatırlatmaktadır. Mekanik dayanışmalı toplumda geleneksel kurallar bağlayıcı özellik gösterirken organik dayanışmalı topluma geçildiğinde artık hukuk kuralları bağlayıcı özellik gösterir olmuştur.

Geleneksel cemaatte insanlar birbirine güvenebilir. Her daim birbirlerinin yanlarında olacaklarına, başları sıkıştığında yardım ellerini uzattıklarında karşılık bulacaklarına inanırlar. İnsanlar düştüklerinde başkalarının onlarla alay edip etmeyeceğini düşünmez çünkü talihsizliklerini ya da beceriksizliklerini kimsenin alay konusu yapmayacağını bilirler. Kimse birbirine kin beslemez bir hata yapıldığında herkes birbirinden veya topluluğundan rahatça özür dileyebilir. Cemaatte insanlar birbirine adeta göz kulak olmaktadır kimse kimsenin arkasından kuyusunu kazmamaktadır. İhtiyaç duyulduğunda anında birbirlerinin yardımına koşarken bunları hiçbir sözleşmeye bağlı olmaksızın gerçekleştirmektedirler. Çünkü cemaat böylesine sıcak ilişkilerin hâkim olduğu bir yerdir (Bauman 2017: 8). Toplulukta böylesine kardeşçe ilişkiler hâkimken toplumda tam tersi ilişkiler hâkim olmaktadır. Tönnies toplumdaki ilişkileri takas metaforuyla çok iyi betimlemektedir. Toplumda tıpkı maddi malların takas edilmesi gibi nezaket ve ilgi de samimiyetsizlikten paylarını almaktadır. Herkesin birbirini seviyor, sayıyor, düşünüyor gibi görünse de aslında kendini düşünmektedir. Karşılıklılık toplumdaki ilişkilerin en önemli özelliğidir (2019: 121). Toplumda adeta “mış gibi” yapılan ilişkiler görülmektedir. Toplumda seviyor “muş”, sayıyor “muş”, düşünüyor “muş” ilişkilerinin yoğunluğu mevcuttur.

Evrimci bir bakış ile topluluktan topluma geçildiğini ve topluluğun birinci aşama olduğunu ve artık vaadini doldurarak günümüz dünyasından çekilerek yerini ikinci ve yeni aşama olarak topluma bıraktığı şeklindeki yanılığa kapılmamak gerekir. Tönnies’in toplumun karşısına topluluğu koyarak bu şekilde ikili bir toplumsal sınıflama yapması çağdaşlarına ve kendisinden daha sonra gelecek pek çok isme ilham kaynağı olduğu gibi eleştirilerin de odağında olmasına neden olmuştur. MacIver ve Page *Cemiyet* (1994) adlı eserinde, cemaat ve cemiyet dikotomisine karşı çıkan isimlerdendir. Büyük topluluklar olarak nitelendirdiği toplum; sulh, himaye, vatanperverlik, harp, otomobil ve radyo temin ederken

cemaat yani küçük topluluklar ise; arkadaşlıklar, dedikodu, yüz yüze rekabetler, mahalli gurur ve mesken temin etmektedir (aktaran; Özyurt 2004: 13). Toplum samimiyete, insanlar arası içten ilişkilere, iş birliğine, ortak eyleme bir tehdit olarak algılandığından endişeye sebep olmuştur. *The Community* (1968) adlı eserinde Rene König; entegrasyonu, bütünleşmeyi topluluğa has bir özellik olarak kabul edip kenti de sosyal düzensizliklerin yeri olarak imleyen görüşe karşı çıkarak küçük bir topluluğun dahi bünyesinde yapısal olarak çok fazla çeşitlilik bulundurabileceğini söyleyerek çeşitliliğin küçük-kırsal topluluklarda hiç de az olmadığını ifade etmiştir (Delanty 2015: 46).

Bauman, Tönnies kadar olmasa da cemaat ve cemiyet arasında sınır çizenlerdendir. Bauman içinde yaşadığımız dünyanın bize cemaati çok az sunabildiği hatta sunmaya da istekli olmamasından dolayı üzüntü içindedir. Bauman için cemaat sıcak bir kelimedir. Cemaate öylesine bir anlam yükler ki onun gerçek bir mutluluk için şart olduğunu savunur. Cemaat insana en değerli duygulardan birisi olan güven içinde olma hissini yaşatır (Bauman 2017: 151). Ancak günümüz dünyasında Bauman'ın ya da Tönnies'in ifade ettikleri tarzda topluluklar oluşturmak mümkün gözükmemektedir. İçinde yaşadığımız dünya ne eski dünyadır ne de insanların birbiriyle olan ilişkileri eskisi gibidir. Bu yüzden geleneksel toplumdaki cemaat ağlarını günümüz dünyasından beklemek mümkün değildir.

3. Modern Toplum

Toplum tipleri hakkındaki dönemselleştirmeleri yaşanan değişimler odak noktası alınarak üçe ayırmak mümkündür. Bunlardan ilki cemaatsel ilişki ağlarının yaşandığı geleneksel tarım toplumudur. Topluluğa, cemaatsel ağ ilişkilerine karşıt olan, aklın ve bilimin ön plana çıktığı, insanın doğanın üzerinde bir güç olarak kendini konumlandığı modern toplum takip etmektedir. 1970'den itibaren artık yeni bir dönem olduğu iddia edilen postmodern toplumu üçüncü dönem olarak nitelenebiliriz. Bu dönemselleştirme yapılırken keskin sınırlar çizilmemesine dikkat etmek gerekir. Nihayetinde toplumsal değişimleri birbirinden kopuk apayrı olaylar gibi değerlendirmek mümkün değildir. Dönemler arası ayrımları katı ve net sınırlar çizerek tanımlandığı takdirde günümüz enformasyon teknolojilerinin gelişmesiyle ortaya çıkan sanal cemaatleri açıklayabilmek mümkün olamayacaktır.

Orta Çağ düzeninin sona ermesini sağlayan Rönesans, Reform, Coğrafi Keşifler aracılığı ile temelleri atılmış Fransız Devrimi ve Sanayi Devrimi ile de kurumsallaşmasının sağladığı modernite dünya genelinde bireysel, kültürel, toplumsal, ekonomik ve siyasal anlamda dönüşüm yaratan bir proje olarak tanımlanmaktadır (Erol 2016: 50). Orta Çağ'dan moderniteye geçiş bilimsel, siyasal, kültürel ve teknik olmak üzere dört temel devrim ile gerçekleşmiştir (Jeanniere 2011). Bu dört devrim birbirini takip eden sıralamayla değil bizatihi birbiriyle iç içe yaşanarak gerçekleşmiştir. Modernite projesinin temel mottosu akıl,

benimsediği felsefi dünya görüşü ise pozitivizm olduğundan bilinemezliklerden kaynaklı metafizik güçlere ve Tanrı'ya inanmak yerini akla ve bilime bırakmıştır.

Modernite bireysel anlamda özgürlük fikrini koruduğundan cemaatten kopuşun gerçekleşmesi gerekliliğini de beraberinde getirir. Dinsel otoritenin önemini yitirdiği bu dönemde bilim ve teknolojiye yaşanan gelişmeler öylesine çarpıcıdır ki öncesinde bu gelişmelerin hayalini kurmak bile mümkün değildir. Bu özgürleşme iktisadi anlamda liberal söylemin o ünlü mottosu olan *bırakınız yapınlar, bırakınız geçsinler* ideolojisiyle birleşmiştir (Erol 2016: 53). Modernite insanlığa büyük vaatler ile gelmiştir. Ancak o büyük umut edilen beklentilere karşılık verememiş ve adeta çıkmazlar yaratmaya başlamıştır. Modernitenin yarattığı bu çıkmazlardan bizzat mağduriyet yaşayan isim Bauman'dır. Bauman'a göre büyük hayranlık yaratan modern toplumun gizlediği karanlık bir yüzü vardır. Bu yüz onun büyük kısımlar yaşanmasına neden olmuştur. Hiç şüphesiz Holocaust'dan bahsedilmektedir. Holocaust ve moderniteyi birbirinden ayrı düşünmek mümkün değildir. Modernite Holocaust ile mümkün olabilirken, Holocaust da modernite ile mümkün olabilmektedir (Bauman 1997: 25).

Geleneksel toplumdaki modern topluma geçişteki sosyal değişimi Gellner (1992: 55-78) şöyle betimlemektedir:

“Sanayi toplumu, büyük bir demografik hareketlilik meydana getirmiştir. Tarım toplumunda insanlar küçük topluluklar içinde doğup, büyüyüp, hayatlarını kazanıp ve ölüyorlardı. Sanayileşmeyle birlikte, tarım ve hayvan ürünlerinin makinelerde işlenmeye başlanması sonucu, tarlalar ve otlaklar pazarın hammadde ihtiyacını karşılamak için birleştirilme yoluna gidildi ve köylerde birçok insan işsiz kaldı. Bunun yanında, şehirlerde kurulan atölyelerin emek ihtiyacı hızla büyüyordu. Bu iki durum, sanayi toplumunda insanların yerlerinden, köylerinden, topluluklarından kopararak yeni bir toplumsallık ilişkisi içine girdiğini gösterir. Sanayi toplumunda insanlar doğuştan bir ekonomik statü sahibi olmaktan çıkıp, birikim ve becerilerine uygun bir iş elde eder hale geldi. Bu durum insanları, ekonomik ilişkilerin kurulduğu üst kültürlerle bütünleşmeye zorluyordu. Sanayide kullanılan makineler geliştikçe bu makinelerin kullanıcılarının eğitilmiş olmaları gerekliliği de artıyordu. Sanayi için gerekli olan eğitimin üst kültür aracılığıyla yapılması bir yandan işçilerin emeklerini daha geniş bir coğrafyada pazara sunmaları imkânını verirken diğer taraftan bu eğitilmiş kişiler ulusal kültürle bütünleşmiş oluyordu” (Özyurt 2004: 16).

Sanayi sonrası yaşanan postmodern dönemin farklı isimlendirilmeleri yapılmıştır. Krishan Kumar yeni dönem isimlendirmeleri şöyle ifade etmektedir: Amitoi Etzioni 'Modern Sonrası Çağ', George Lictheim 'Burjuva Sonrası Toplum', Hermen Rohn 'Ekonomi Sonrası Toplum', Murroy Bookchin 'Kıtlık Sonrası Toplum', Kenneth Boulding 'Uygarlık Sonrası Toplum', Daniel Bell 'Sanayi

Sonrası Toplum’, Peter Drucker ‘Bilgi Toplumu’, Paul Halmos ‘Kişisel Hizmet Toplumu’, Ralf Dahrendorf ‘Hizmet Sınıfı Toplumu’, Zbignir Bizzinski ‘Teknetronik Çağ’ olarak isimlendirmiştir (Frankel 1991: 15’ten akt. Yelken 1999: 163). Baudrillard bu yeni dönemi “Tüketim Toplumu”, Beck “Risk Toplumu”, Castells “Enformasyon Toplumu” ve “Ağ Toplumu”, Lyotard “Postmodern Toplum”, Lash ve Urry “Post-Fordizm”, Bauman “Akışkan ve Müphem Modernite”, Wallerstein “Dünya Sistemler Teorisi”, Etzioni “Aktif Toplum”, Goffmann “Sahne Toplumu” olarak isimlendirilmiştir (Gökçen 2018: 375).

Kimi düşünürler modernitenin postmodernite ile birlikte artık son bulduğunu, postmodernitenin yeni bir dönem olduğu kabul ederken kimi düşünürler ise postmodernitenin de modernitenin devamı olduğunu düşünmektedirler. Modernite devam mı etmektedir yoksa modernliği aşan yeni bir dönem mi yaşıyoruz sorusunun cevabı benimsenen yaklaşımla ilgili olarak değişmektedir. Ancak postmodernitenin tam anlamıyla yeni bir dönem olduğunu iddia etmek mümkün gözükmemektedir. Modernite keskin net çizgilerden, otorite ve hiyerarşiden yanayken; günümüz dünyası keskinliklerin ve sınırların ortadan kalktığı adeta birkaç metre sonrasını bile göremediğimiz heterojenlikle farklı kimliklerin ortaya çıkmasını sağlayan ‘yeni’ bir yoldur. Ancak bu temel farklılıklar olsa da postmoderniteyi moderniteden tam anlamıyla koparmak mümkün değildir. Durumu tıpkı eski konutun iç dekorasyonu tümüyle değişse dahi temeli, kolonları, kirişleri değişmediği müddetçe oranın tam anlamıyla yeni bir konut olduğunu söylemenin mümkün olamayacağı örneği ile açıklamak mümkündür. Bu ev tam anlamıyla eski konuttan bağımsız yeni bir ev değildir.

4. Sanal Cemaatler

Modern dünya, bilimi ve rasyonaliteyi kutsayarak geleneğe ve doğaüstü inanışlara yüz çevirmiştir. Yüz çevrilen noktalardan birisi de geleneksel toplumun cemaatsel ilişkileridir. Ancak insanların içgüdüsel olarak taşıdıkları topluluk oluşturma dürtüsü devam ettiğinden günümüz enformasyon teknolojilerindeki gelişmelerle birlikte geleneksel toplumdaki cemaat biçim değiştirerek yerini internet tabanlı sanal cemaatlere bırakmıştır.

Amerikan savunma projesi olarak ilk defa tarih sahnesine çıkan internetin askeri amaçlar dışında yaygınlaşarak kullanımı onun toplumsal, kültürel, ideolojik bir araç haline gelmesine sebep olmuştur (Kılıçbay 2005: 16). Teknoloji ve internetin hızla gelişim göstermesiyle birlikte zaman ve mekân anlam kaybına uğramaya başlamıştır. McLuhan (1964) ve Meyrowitz (1985) zaman ve mekân duygusunun kaybedildiğinden dolayı “global köy” nitelemesini yapmayı uygun görürken Harvey’e (1997) göre teknolojinin gelişmesi “zaman ve mekân sıkışması” yaratmıştır (Timisi 2005: 89).

Enformasyon teknolojisinde yaşanan gelişmeler, geleneksel toplumlarda var olmayan yeni kavramların ortaya çıkmasını sağlamıştır. Sanal gerçeklik, siber-

uzam, sanal cemaatler bu kavramsallaştırmalardan bir kaçıdır. Sanal cemaatlerin tanımının anlaşılabilmesi ve bağlamsal bütünlük oluşturulabilmesi için sanal gerçeklik ve siber-uzam gibi temel kavramların tanımlarına da değinmek gerekecektir. Reid, *Communication and Community on Internet Relay Chat: Constructing Communities* isimli makalesinde sanal gerçekliği “bir fiziksel obje ya da yerleşimden ziyade bir bilgisayar sisteminde yer alan verilen aracılığıyla kullanıcıya görsel, işitsel ve dokunma duygusu; gerçek bir fiziksel uzamdakine benzer bir hareket yetisi ve manipüle etme gücü veren deneyimler ortamıdır.” şeklinde tanımlamaktadır (Reid 1995: 164’ten akt. Timisi 2005: 91). Siber-uzam kavramındaki siber (cyber) yönlendirmek anlamına gelen latince kökenli “kubernao” kelimesine dayanmaktadır. Uzam kavramının ise birçok anlamı olmakla birlikte sonsuz boyut, özgürlük, yön-boyut anlamlarına gelmektedir. En temel haliyle siber-uzam internet aracılığıyla bir araya gelmiş gerçek ya da hayali ilişkiler ortamı olarak tanımlanmaktadır (Timisi 2005: 91).

Sanal cemaat kavramının tanımı tıpkı geleneksel cemaat kavramının tanımıyla benzerlik göstermekte ve üzerinde fikir birliğine varılmış net bir tanımını bulmak mümkün olmamaktadır. Blannhot’un (1995) *İtiraf Edilemeyen Cemaat* isimli eserinde altını çizdiği gibi toplulukların özüne yoğunlaşma gerçekleştirilerek oluşan sanal cemaatler, cemaatin varlığının bizzat kanıtı mahiyetindedir. Günümüz dünyasında ağ yardımıyla kolektiviteler meydana getiren örgütsel yapıları sanal cemaat olarak tasvir etmek mümkündür (Subaşı 2005: 112). Sanal topluluk bir grup insanın daha önce tanışmış olsun ya da tanışmış olmasın fikirlerini bilgisayar tuşları ile ağ sayesinde birbirlerine iletebilen insan topluluğudur. İlgi alanlarımız ne ise adeta bir kahve evinde buluşmuş gibi teknik, felsefe, politika ya da manevi bir konuda hiç tanımadığımız insanlarla zihin açıcı konuşmalar yapabilir, sorular sorabilir ve size ilham veren sizi destekleyen insanlarla bir araya gelmenize imkân sağlar. Sanal toplulukta bireyler tıpkı geleneksel topluluktaki gibi bir sözleşmeye bağlı olsalar da bu sözleşme oldukça gevşek yapıdadır. Bu sözleşmeleri gayri resmi sosyal sözleşmeler olarak görmek mümkündür. Sanal toplulukta görünümünden çok düşünceyi önemseyen insanlarla bir araya gelmek mümkün olduğundan, bu durumun pek çok avantajının bulunduğu bilinmektedir. Sanal topluluklarda, geleneksel topluluklarda olduğu gibi kişiler birbirini direkt görememektirler. Bundan dolayı ırk, cinsiyet, yaş, ulus, fiziksel görünüm gibi ayrımcılık yaratabilecek noktaları istediklerinde belirtip, istemediklerinde gizleyebilme imkânına sahip olabilmektedirler. Kısacası kimliklerini anonimleştirebilme imkânları bulunmaktadır (Rheingold 2008: 3-4).

Cemaatin varlığını geç modern dönemde de devam ettirebilmesi için hiç şüphesiz biçim değişikliği yaşaması gerekirdi. Yaşanan değişimlerden ilki; geleneksel toplumda toprağa bağlı olan cemaatin çözülme yaşayarak mekân algısının yitirmeye başlanması ve cemaatin topraktan kopmasıdır. Bir diğer değişiklik ise; geleneksel cemaatlerde insanlar birbirini çok iyi tanımasa dahi

birbirleri hakkında kısıtlı bilgi sahibi olmakta ya da en azından aşinalıkları bulunmaktayken günümüz toplumunda ise yüz yüze ilişkiler yerini dolaylı iletişime bırakmıştır. Cemaat tarihsel süreçte çeşitli görüngülerle de olsa karşımıza çıkmaktadır. Bu görüngülerden ilki Geleneksel Tarım Toplumunda ‘Gemeinschaft ideal tipi’, ikincisi Modern Sanayi Toplumunda ‘Hayali Ulus-Cemaat ideal tipi’ ve günümüz Geç Modern döneminde ise ‘Sınırlı Sorumluluk Cemaati’ olmak üzere üç görüngüsü bulunmaktadır (Yelken 1999: 103-104). Günümüz toplumunda cemaat varlığını devam ettirebilir mi, sanal cemaat/topluluk mümkün müdür, ne kadar gerçektir, sanal cemaatler geleneksel cemaatin sağlayabildiği imkânları üyelerine gerçekten sağlayabilir mi gibi tartışmalar literatürde tartışılmaya devam eden hususlardır.

Sanal cemaatin farklı tanımları yapıldığını belirtmiştik. Tabloda sanal cemaatin belli başlı tanımını yapan isimler tanımlamalarıyla birlikte belirtilmiştir.

Tablo 1: Sanal cemaat tanımları (Lee-Vogal-Limayem 2002: 2863)

Howard (1993)	Topluluğun oluşmasını sağlayacak insani duygularla birlikte siber alanda internet vasıtasıyla kurulan kişisel ilişkilerdir.
Hagel ve Armstrong (1997)	İçeriği üyeleri tarafından oluşturulan ve üyelerle entegrasyon sağlama potansiyeline vurgu yapılan bilgisayar tabanlı topluluklardır.
Jones ve Rafaeli (2000)	Bilgisayar aracılığıyla benzer kişilerarası etkileşimi sağlayan nispeten açık ve şeffaf olarak değerlendirilebilecek sembolik halk.
Romm ve Clarke (1995)	İnsanların yüz yüze iletişimden ziyade elektronik medya aracılığıyla iletişimlerini sağlayabildikleri grup.
Craig ve Zimring (2000)	Bir topluluk duygusunun oluşabilmesi için etkileşimin sunduğu fırsatlar yeterli değildir. Etkileşimin kendisinin artması gerekir.
Hesse (1995)	Bilgi otoyolları ve kişisel bilgisayarlarla binaları ve caddeleri genişleterek zaman ve mekân mefhumunu baş aşağı eden topluluk.
Erickson (1997)	Büyük gruplar arasında uzun vadeli bilgisayar aracılığıyla gerçekleşen iletişim.
Carver (1999)	Sanal topluluklar insan kümeleridir. Sanal topluluklar insanlar için ilgi çekici olmaktadır çünkü sanal topluluklar sayesinde diğer insanlarla iletişim halinde olmak mümkün hale gelmektedir. Etkileşimin devam etmesi durumunda ise gerçek bir iç gözü ve güven ortamı sağlanmış olur.
Ho, Schraefel, ve Chignell (2000)	Gerçek zamanlı, çoklu etkileşim stilleri ve çok kullanıcı etkileşim ortamını destekleyen teknolojik olarak sağlanan aracı, kalıcı çevre.

Sanal cemaatin fikir birliği sağlanmış net bir tanımı yapılamasa bile bütün tanımlarda ortak olan bazı noktalar dikkat çekmektedir. En genel tanımıyla sanal cemaat, siber uzamda teknolojik tabanlı gerçekleşen ve insanların birbiriyle iletişimini sağlayan topluluklardır. Ancak cemaat olabilmesi için iletişimin düzenli olarak devam etmesi gerekmekte midir yoksa kişinin devamlılığı olmasa dahi zaman zaman topluluğa dâhil olması kişiyi o cemaate üye yapar mı gibi sorular üzerinde tam anlamıyla konsensus sağlanamamıştır.

Dawson'a göre internet ortamında her kullanıcı topluluğunu sanal cemaat olarak niteleyebilmek mümkün değildir. Bir kullanıcı topluluğunun, site ya da forum üyeliklerinin sanal cemaat olarak nitelendirilebilmesi için altı temel ilkeyi taşımaları gerekir (Haberli, 2012: 126).

1. Üyelerin birbiriyle etkileşim içinde olması gerekir
2. Üyeler arasındaki etkileşimin devamlılık arz etmesi gerekir
3. Üyelerin kullanıcı adlarının sabit olması gerekir
4. Üyeler üzerinde sosyal kontrol olması gerekir
5. Üyelerin ilgi alanlarıyla uygun paylaşım yapıyor olması
6. Paylaşımların büyük çoğunluğun katılım sağlaması gerekir

Geç modern dönemin cemaatleri geleneksel cemaatlerden farklılıklarını on bir başlık ile ifade etmek mümkündür. Bu ayırt edici farklılıklar; mekân, kapsam, sınır, süre, üyelik (katılım), nitelik, amaç, tatmin, hacim, fonksiyon ve etkileşim biçimi olarak sıralanabilir (Yelken, 1999: 230). Cemaat ortaklıklara dayalıdır. Fiziksel yakınlık olmakla birlikte duygudaşlık ve aynı kökenden gelme gibi durumlar insanları birbirine yaklaştıran faktörlerdir. Ancak günümüzde endüstriyel topluma geçmekle birlikte cemaatin ortadan tam anlamıyla kaybolduğunu söylemekte yanlış olacaktır. Günümüz dünyası geleneksel dünyadan pek çok özelliği ile ayrılmaktadır. Ancak insan sosyal bir varlık olduğundan başkalarına ihtiyaç hissetmektedir. İnsanın ortak özellikler taşıyan, benzer ilgilere sahip insanlarla bir araya gelme ve paylaşımında bulunma ihtiyacı değişmemiştir.

Wellman geleneksel topluluk ve sanal topluluk arasındaki örgütlenme biçimlerindeki farklılığı beş madde ile özetlemektedir (Haberli, 2012: 130).

1. Sanal cemaatler bireylerin ilgi alanlarına göre olduğundan geleneksel topluluklara katılım düşer.
2. Sanal cemaatlerde çevrenin birey üzerindeki kontrolünün olmaması bireye özgürlük sağlar. Aynı zamanda cemaatin de bireye karşı sorumluluğu geleneksel cemaatekine göre oldukça düşüktür.
3. Sanal cemaatler cinsiyet, ırk, yaş gibi özellikler üzerine temellenmemektedir. Bireyler yaşamlarından elde ettikleri ortak değerler üzerine bir araya gelirler.
4. Sanal cemaatler bireye küresel bir ağa katılımı sağlarken geleneksel cemaatler bireyi sınırlar ve sadece kendi grubu içinde kalmasını ister.

5. Sanal cemaatler aidiyet hissetme ve kimlik baskısı gibi durumlar yokken geleneksel cemaatlerde aidiyet hissi bir hayli önemlidir.

Sanal cemaatin geleneksel toplumdaki cemaat ilişkileriyle aynı olamayacağını düşünenler olduğu gibi sanal cemaatlerin geleneksel cemaatlerin işlevlerini yerine getirebildiğini, mekâna bağlı kalmanın insanı kısıtlayıcı bir faktör olduğundan sanal cemaatlerin özgürlük sağladığını düşünenler de vardır. Bauman sanal cemaat niteliğinde bulunmasa dahi ağ toplumu ve geleneksel cemaat arasında bir karşılaştırma yaparak adeta tarafını geleneksel cemaatlerden yanan kullanan isimlerden birisidir. Bauman'a göre sosyal medya aracılığıyla sağlanan yakınlık gerçek yakınlıktan farklıdır. Ağlardaki yakınlık yapay, sunidir. Dolayısıyla da gerçek bir yakınlığın risklerini de taşımamaktadır. Ağlar ve cemaat arasındaki ayırım Bauman'a göre oldukça nettir. Ağlar cemaat değildir. Geleneksel cemaatler bireyin özgürlüklerini kısıtlar, onun hareket edebilme alanını daraltır. Birey cemaati canının istediği vakit terk edip gidemez ancak cemaate aykırı bir durumda cemaatin onu dışlama hatta aforoz etme hakkı vardır. Cemaatte normlar vardır. Birey cemaat içinde canının istediği gibi davranmaya muktedir değildir. Tüm bunlara karşın cemaat güvenlidir. Ağlarda ise her an bir tehlike ile karşı karşıya kalırsınız. Ağlarda norm da olmadığı için serbest hareket etmeye imkân verir. Etkileşim kurmak ya da etkileşimden kurtulmak parmaklarınız ucundaki bir tuş uzaklığındadır. Ağlar güzel vakit geçirme işlevine sahiptir. Buradan edinilen arkadaşlardan yardım talebinde bulunulamaz. Bulunulsa dahi size yardım elini uzatacak kimseyi bulmak bir hayli güçtür. Buradaki dikotomi güvenlik ve özgürlük arasındadır. Ağ özgürdür, cemaat ise güvenlidir. İnsan olarak hem özgürlüğe hem de güvenliğe ihtiyacımız vardır ancak bunlardan birisi feda etmeden de diğerini elde etmemiz mümkün değildir (Bauman-Lyon 2016: 52-53).

5. Sosyal Sermaye ve Sanal Cemaatler Bağlantısı

Sosyal sermaye farklı teorisyenler tarafından farklı birleşenlerle anılsa dahi çalışmaların çoğunda gruplar-ağlar, güven ve normlar ortak olarak kabul gören yapı taşlarıdır. Sosyal sermaye teorileri, günümüzde değerini kaybeden ancak toplumların devamlılığı için oldukça elzem olan ortak değerler-normlar, iş birliği, güven ve sosyal bağları kuvvetlendirmenin önemini yeniden anlaşılmasını sağlamıştır.

Sosyal sermayeye güven odaklı bakan Fukuyama interneti sosyal sermayenin oluşmasını engelleyici güç olarak görmüştür. “Bilgi çağının en hevesli havarileri, hiyerarşi ve otoritenin parçalanışını kutlarken ciddi bir etmeni ihmal ediyorlar: Güven ve onun temellerini oluşturan ortak ahlaki kurallar” (Fukuyama 1995: 25'ten akt. Field 2008: 147). Fukuyama'nın makalesinin tarih itibarıyla günümüz koşullarına uygun olmadığını belirtmek gerekir. Bilgi çağı yeni imkânları beraberinde getirmiştir. Bu yeni imkânlardan birisi olan sanal cemaatler, sosyal sermayenin temel bileşenlerinden birisi olan grup-ağlara katılımı

kolaylaştırmaktadır. Sanal cemaatler de tıpkı geleneksel cemaatlerde olduğu gibi devamlılık istemektedir. Bireyin topluluğa katılımının devam etmemesi ya da katılımın seyrek olması sosyal sermayenin diğer önemli bileşenleri olan güven ve normların oluşmasını engelleyecektir. Ortak ilgilerin paylaşıldığı grup üyeleriyle sık sık iletişime geçilmesi halinde üyeler birbirlerine aşinalık sağladıklarından ve birbirlerini yavaş yavaş tanımaya başladıklarından dolayı birbirlerine karşı güven duygusu hissetmeye başlayacaklardır. Böylece grup üyeleri arasında iş birliği, ortak hedef ve amaçların oluşması mümkün olacak ve bireylerin sosyal sermaye profilinde gelişmeler yaşanacaktır.

Baudrillard, *Amerika* (2013) isimli eserinin bir bölümünde New York eyaletindeki insanların yalnızlığını çarpıcı bir biçimde betimlemektedir. Burada insanların gülümseme eylemlerinde bile karşılarında bir muhatap bulunmamaktadır. Adeta yapayalnız olan bireyci ve bencil modern toplum insanını Baudrillard şöyle betimlenmektedir:

“Gece gündüz daha çok canavar düdüğü sesi duyuluyor burada. Arabalar daha hızlı gidiyor, reklamlar daha çok saldırıyor. Fuhuş adamakıllı yaygın. Elektrik ışığı da öyle. Oyuna gelince, her çeşit oyun yoğunlaşıyor. Dünyanın merkezine yaklaştığınızda, bu hep böyledir. Ama insanlar gülümsüyorlar, hatta gitgide daha çok gülümsüyorlar; ama hiçbir zaman birbirlerine değil, her zaman yalnız kendileri için gülümsüyorlar” (Baudrillard 2013: 26).

Sanal cemaatler, insanların bu denli yalnızlaşmasını engelleyerek içten içe özlemini çektikleri geleneksel cemaat ilişkilerinin saf hali olmasa dahi biçim değiştirmiş haliyle yaşanmasına fırsat verdiğinden dolayı önem arz etmektedir. Baudrillard’dan alınan bir başka pasaj, “Burada sokaklarda tek başına düşünen, tek başına şarkı söyleyen, tek başına yiyip kendi kendine konuşan insanların sayısı ürkütücü. Ama yine de bir araya gelmiyor; tersine birbirlerinden kaçıyorlar.” şeklindedir (Baudrillard 2013: 27). Bu ifadeler, insanların kalabalıklar içinde çektiği yalnızlığın bizatihi fotoğrafı niteliğini taşımaktadır. Sanal cemaatleri bu denli yalnızlaşan insanlar için yeniden birbirleriyle iletişim kurmalarının fırsatı olarak değerlendirmek mümkün gözükmemektedir.

Sanal cemaatler üzerine zengin literatür bulunurken sanal cemaatler ve sosyal sermaye bağlantısını ortaya çıkaran pek az çalışma bulunmaktadır. Blanchar ve Horan (1998) sanal cemaatleri, coğrafi uzaklığa dayalı sanal cemaatler ve fiziksel temelli sanal cemaatler olarak ikili ayrımla ifade etmişlerdir. Ayrıca bu ikili ayrımın sosyal sermayenin bileşenlerine olan etkilerini ayrı ayrı değerlendirmişlerdir.

Tablo 2: Sanal cemaatlerin gruplar, normlar, güven ve serbest zaman bireyselliğinin azalması faktörlerine etkisi (Blanchar-Horan 1998: 301)

Sanal Cemaat	Gruplar ve Ağlar	Normlar	Güven	Serbest Zamanların Bireyselliğinin Azalması

Coğrafi Uzaklığa Dayalı Sanal Cemaatler	Daha öncesinde birbirleriyle tanışmayan insanların birbirleriyle ortak ilgiler paylaşmasına imkân sağlar. (+) Geniş ağlara sahip olmak ağdaki yoğunluğun azalmasına neden olur. (-)	Üyeler arası sosyal destek. Üyeler arası bilgi alışverişi. (+) Karşılıklılık normu yaratmayı yardımcı küçük eylemler. (+)	Üyeler diğer bilgisayar tabanlı iletişim sağlayan üyelerin algılarını şişirerek olduğundan daha farklı gösterebilir. (+) Kızgınlıklar yaşanabilir. (-) Gelir durumu, kilo, cinsiyet gibi konularda üyeler birbirine yalan söyleyerek birbirlerini aldatabilir. (-)	Oyun oynama ve bilgi alma ile adeta boş zaman kalmayacaktır. (-) Özel bir alandan diğerleriyle iletişim kurmak kamuya açık zamanı arttıracaktır. (+)
Fiziksel Temelli Sanal Cemaatler	Daha öncesinde tanışılmayan insanlarla ortak ilgileri paylaşma imkânı sağlar. (+) Yüz yüze iletişimi sağlayabildiği için daha yoğun bağların elde edilmesini sağlayabilir. (+) Diğer grup üyeleri hakkında bilgi sağlamak amacıyla yüz yüze iletişime geçme olasılığı daha yüksek. (+)	Üyeler arası sosyal destek. Üyeler arası bilgi alışverişi. (+) Karşılıklılık normu yaratmayı yardımcı küçük eylemler. (+)	Üyeler diğer bilgisayar tabanlı iletişim sağlayan üyelerin algılarını şişirerek olduğundan daha farklı gösterebilir. (+) Kızgınlıklar yaşanabilir. (-) Aldatmalar olabilmekle beraber daha azımlıktadır. Bunun sebebi de yüz yüze olan bağlantılarla yakalanma olasılığının olmasıdır. (+)	Oyun oynama ve bilgi alma ile adeta boş zaman kalmayacaktır. (-) Diğerleriyle birlikte kurulan özel alandaki iletişim özellikle yüz yüze iletişimde olduğu gibi kamusal zamanı arttırabilir. (+)

Not:

(+) Pozitif Katkı

(-) Negatif Katkı

Anita Blanchard ve Tom Horan'ın *Virtual Communities and Social Capital* isimli makalesinde yer alan tabloda görüldüğü gibi fiziksel temelli sanal cemaatlerin sosyal sermayeye katkısı daha fazladır. Fiziksel temelli cemaatten kastedilen coğrafya olarak birbirinden uzak insanların oluşturduğu cemaatsel yapılarıdır. Dünyanın diğer ucundaki insanlarla oluşturulan toplulukta güven, karşılıklılık gibi normları oluşturmak çok daha zorken; fiziksel temelli olan aynı yöreyi, aynı bölgeyi paylaşan ve yüz yüze iletişime geçebilme ihtimalinin daha

yüksek olduğu sanal cemaatlerde insanlar karşılaştıkları vakit yalanlarının ortaya çıkacağını düşündüklerinden dolayı aldatmalar daha az olmaktadır. Ayrıca fiziksel temelli sanal cemaatlerde insanlar arası daha yoğun etkileşimler kurulabilmektedir. Bu bakımdan coğrafi uzaklığa dayalı sanal cemaatlerden ziyade fiziksel temelli sanal cemaatlerin sosyal sermayeye katkı sağlama olasılığı daha fazladır.

Sosyal ağların doğrudan sanal cemaat olarak değerlendirilmesinin mümkün olamayacağı yönünde görüşler de mevcuttur. Bu bakımdan fiziksel anlamda tanışmış insanların bir araya gelmesiyle yani geleneksel cemaatlerin ağ ortamına aktarılmasıyla oluşan topluluklar “dolaylı sanal cemaat” olarak nitelendirilirken, fiziksel anlamda karşılığı olmayan ve sadece internet ortamında bir araya gelen insanların oluşturduğu topluluk ise “doğrudan sanal cemaat” olarak nitelendirilmektedir (Campbell’den akt. Haberli 2012: 125). Ancak bu şekilde ikili bir tasnif yapmaktan ziyade internet tabanlı gerçekleşen ve üyelerinin belli şartları taşıması ve üyelerinin topluluk duygusu benimsenmesi gibi koşulların sağlanması halinde o platforma sanal cemaat nitelemesini yapmak mümkündür.

Sanal cemaatlerdeki ilişki türleri bireylere dayanışma, işbirliği, örgütlenme, ortak amaçlar benimseme, tartışma, müzakere etme, paylaşım gerçekleştirme imkânları sağlamaktadır (Göker-Keskin 2016: 92).

Sanal topluluğun büyüklüğü ve grup içi iletişim yoğunluğu topluluğun herkese açık olması ya da sadece belirli kişilerin katılımıyla kısıtlı olması durumlarıyla doğrudan bağlantılıdır. Topluluğun amacı da katılımcı sayısını etkileyen bir diğer faktördür. Topluluğun benimsediği amaç, toplumun genelinin benimsediği amaç ve ilgilendiği bir konuda olursa topluluğunun üye sayısı da o oranda fazla olacaktır (Göker-Keskin 2016: 92). Sanal topluluklar bazen belli meslek mensuplarına hitaben karşımıza çıkarken, bazen de aynı duygu ve düşünceleri paylaşan insanların bir araya gelmesiyle karşımıza çıkmaktadır. Ayrıca oyun oynamak için bir araya gelen elektronik sporcuları da sanal cemaat olarak kabul etmek mümkündür. Sanal cemaatlere örnek olarak belirtilen dijital oyun kabilelerinin sosyal sermaye kaynağı olarak nasıl değerlendirilebileceği sorusu akıllara gelmektedir. Oyunlarda gerçek yaşamlarındaki habituslarını sanal uzama taşıyan oyuncular diğer oyuncularla iletişime geçerek hem kendi alanlarından kişilerle bir araya gelip çevrimiçi ortamda zaman geçirebilmekte hem de toplumsal yaşamı sanal uzama aktardıklarından dolayı önemli bir işleve sahip olmaktadır. Oyun klanlarında oyuncular birbirlerine yardım edebilmekte, oyun için birbirleriyle ittifak kurabilmekte, oyun içinden ortak ekonomik kazanç sağlayabilmektedir (Binark-Sütcü 2009: 280-281). Sosyal sermayenin bileşenleri ile yakından ilgili olan bu özellikleri dijital ortam kültüründe benimseyen bireyler “gerçek” hayatlarında da diğer insanlarla işbirliği içinde hareket etme, ortak amaçlar için çalışma, toplumsal normları benimseme ve diğerlerine güvenmeye daha sıcak bakabilecek ve sosyal sermaye profillerini geliştirmeye daha açık olabileceklerdir.

Türk ve Tugen (2014) tarafından yapılan *Dijital Cemaatler ve Postmodern Kabile Örneği: İnci Sözlük* isimli çalışma, sözlüğün neden sanal cemaat olarak kabul edildiğini sekiz özelliğe sahip olması ile açıklamaktadır. Bu özellikler; mekân, cemaat lideri ve sosyal kontrol, dil, totem ve tabu, kültür, birlik ve mensubiyet duygusu yaratımı, kimlik ve ötekileştirme olarak belirtilmektedir. Bu özellikleri taşıdığı için post kabile örneği olarak sayılabilen İnci Sözlük üyeleri, hem eğlenebilmekte hem de toplumsal örgütlenmeyi sağlayarak önemli eylemlere adım atmaktadırlar. Üyeleri ağırlıklı olarak gençlerden oluşan İnci Sözlük üyeleri, kamu kurumlarının isimlerindeki T.C. ifadesinin kaldırılmasına tepki göstermişler ve sosyal medyada 9 milyon kişinin isimlerinin başlarına T.C. getirmeleriyle kitlesel çaplı eylem yapmışlardır. Yine aynı şekilde örgütlenerek en büyük sinema portalı olan IMDB’de Şahan Gökbakar’ın “Celal ile Ceren” filmine örgütlenerek en kötü film seçilmesi için oy vermişlerdir. Aynı şekilde İnci Sözlük üyeleri, Atilla Taş’ı ortak hareket ile Atillas Tasos adıyla Yunan bir şarkıcı olarak gösterme girişiminde de bulunmuşlardır (Türk-Tugen 2014: 29-30).

Sanal uzamda gerçekleşen her topluluğun da sanal cemaat olamayacağını Göker ve Keskin tarafından *Sosyal Medyada Topluluk İlişkileri: Karikateist Facebook Topluluğu Üzerine Bir Araştırma* isimli çalışmanın bulguları kanıtlar mahiyettedir. Karikateist topluluğu, kent yaşamından dolayı insanların birbirlerinden uzaklaştığı günümüz dünyasında zaman ve mekân mefhumunu aşarak, özellikle kendisi gibi düşünen azınlık kesimlerin bir araya gelmesini sağlamaktadır. Karikateist ilk başta dini inancı olmayan insanların bir araya geldiği bir platform olarak görülmesine rağmen elde edilen bulgulara göre toplulukta Müslüman kimliğine sahip bireyler de, bir dini inancı olmayan bireyler de bulunmaktadır. Herkese açık olan bu platformda bireyleri ortak paydada birleştiren ise dinin sorgulanması gerektiği yönündeki görüştür. Bulgulara göre kullanıcılar hemen hemen her gün topluluğu ziyaret etmektedir. Ağ içinde yapılan aktivitelerden dolayı da topluluğun duyulması ve ziyareti yaygınlaşmaktadır. Ancak tüm bunlara rağmen topluluk içi etkileşim kurma oranları düşük seyretmekte ve üyeler arası ilişkiler sanal uzamla sınırlı kalmaktadır (Göker-Keskin, 2016: 106-107). Üyelerinin düzenli olarak katılım sağlamalarına rağmen birbirleriyle grup içi etkileşimin olmaması Karikateistin tam anlamıyla sanal cemaat olarak nitelendirilmesini engellemektedir.

İnternet kullanımının sosyal sermaye bileşenlerini geliştireceği yönündeki görüşümüzü destekleyecek nitelikte olan bir çalışmada, National Geographic Society’nin internet sitesini ziyaret eden kullanıcılar üzerine bir anket çalışması yapılmıştır. Sonuçlar çarpıcıdır. İnternet kullanım oranlarıyla sivil toplum kuruluşlarına ve siyasi örgütlere üyelik arasında anlamlı ilişki olduğu ortaya çıkmıştır. İnternet ortamındaki çevrimiçi katılım ile çevrimdışı katılım arasında doğru orantı bulunmaktadır (Wellman vd. 2000’den aktaran; Field 2008: 149). İnternet, kullanıcılarına global ölçekli katılım sağlamaktadır ancak bu durum

insanların sınırsız sayıda gruplara üye olduğu anlamını da taşımamaktadır. İnternet sayesinde bireyler sınırlı sayıda bir bağ ile sınırsız iletişim imkânına sahip olmaktadır (Wellman-Gulia in press'ten aktaran; Blanchard-Horan 1998: 296).

Belirtilen şartları ve koşulları sağlayan sanal cemaatler; ortak değerler etrafında toplanan bireylerin düzenli katılımı ile üyeler arasında güven duygusunun, iş birliğinin ve mütakabiliyet değerlerinin oluşmasını sağlamakta ve sosyal ağların önemini hatırlatmaktadır. Modern toplumda yeri olmayan topluluğun özlemi içinde olan bireylerin bu özlemlerini tatmin etme yolu olarak sanal cemaatler önemli işlevler görmektedir. İnsanlar arasında kolayca iletişimi sağlayan sanal cemaatler, günümüz dünyasının koşulları düşünüldüğünde gruplar-ağlara katılım, güven, işbirliği, mütakabiliyet, aidiyet gibi hususların yeniden öneminin fark edilmesini ve bu hususların yeniden benimsenmesini sağladığından dolayı sosyal sermayenin kaynağı mahiyetindedir.

Sonuç

Sosyal sermayenin, cemaatin ve sanal cemaatin konsensus sağlanmış tanımlarını yapmak mümkün değildir. Sosyal sermaye eğitim ve sağlık alanından, iş yerindeki verimin artırılmasına, yoksulluk ve suç oranlarının düşürülmesine kadar toplumlara geniş bir yelpazede sosyo-ekonomik katkılar sağlamaktadır. Modern toplumun sorunlarına çözüm olarak görülen sosyal sermayenin günümüz ağ toplumunda kaynağının teknolojik araçlar vasıtasıyla oluşan sanal cemaatler olduğunu söylemek mümkündür. İnternet tabanlı sanal cemaatler, üyelerine mekân ve zaman sınırı olmaksızın diledikleri ve ilgilendikleri konulardaki gruplara katılım olanağı sağlamaktadır. İnternet tabanlı gerçekleşen bu katılımın cemaat olarak nitelendirilip nitelendirilemeyeceği literatürde tartışma konusu olmuştur.

Sanal cemaatler, geleneksel cemaatin özelliklerini tam anlamıyla taşımasa da tamamen de geleneksel cemaatin özelliklerinden bağımsız değildir. Sanal cemaatleri, cemaat olarak değerlendirmek mümkün değildir gibi toptancı bir bakış açısından ziyade; günümüz dünyasının keşmekeşliğinden, yalnızlığından kurtulmak isteyen bireye istediği insanlarla bir araya gelmesini sağlaması ve özlemini çektiği topluluk duygusunu yaşamaya fırsat tanınmasından dolayı elzem görmek gerekir. Sanal cemaatlerin geleneksel cemaatlerden en büyük farkı geleneksel cemaatte birey gözlerini cemaat içinde açtığından ne onu aramaya çıkmakta ne de onun özlemini çekmektedir. Modern toplumda ise birey, adeta “kendisini dünyaya fırlatılmış” olarak bulduğundan içten içe toplumsallaşma arzusunun taşısa da modern hayatın gerekliliklerine kendini kaptırarak çarkın bir dişlisi olmaktadır. Sanal cemaatler bu anlamda insanların özlemlerini bir nebze de olsa hafifletme işlevine sahip olmaktadır.

Birbirlerinden mekânsal olarak çok farklı yerlerde olan insanların kurduğu iletişimde sahiciliğin azalması ihtimaline karşın, üyeleri aynı bölgeden olan toplulukların yüz yüze buluşma ihtimali ve iletişimlerinin yoğunluğunu arttırabilme

fırsatına sahip olmalarından dolayı sosyal sermayenin arttırılmasına yönelik olumlu yönde katkısı daha fazladır.

Üyelerinin belli şartları taşıması halinde (devamda istikrar, sabit kullanıcı isim, üyelerin birbiriyle etkileşimi vb.) ve topluluğun siber uzamda gerçekleşmesi durumunda nitelemeyi sanal cemaat olarak yapmamız mümkündür. Buradaki kıstas üyeler arasında etkileşimin yüksek olması ve üyelerinin devamlılık arz etmesidir. İnsanların birbirleriyle paylaşımları ve birbirlerine aşinalıkları arttıkça karşındaki kişi/kişilere güvenme durumu gerçekleşecektir. Güvenin tesis edilmesiyle de üyeler arası iş birliğine imkân sağlanmaktadır. Belirtilen şartları sağlayan sanal cemaatler, sosyal sermayenin en önemli üç bileşeni olarak niteleyebileceğimiz gruplar-ağlara katılım, güven ve normların oluşumunu sağlayarak toplum içinde topluluk oluşturduğundan toplumların sosyal sermaye düzeylerinin yükselmesine katkı sağlamaktadır. Özellikle de aynı coğrafyaya mensup üyelerin bir araya geldiği sanal cemaatlerde bu katkı daha fazladır. Sanal cemaatlerin günümüz dünyasında sosyal sermayenin yaratılması ve geliştirilmesi hususunda kaynak görevinde olduğunu söylemek mümkündür.

Kaynakça

- Aydemir, Mehmet Ali (2011). *Sosyal Sermaye Topluluk Duygusu ve Sosyal Sermaye Araştırması*. Konya: Çizgi Kitapevi.
- Baudrillard, Jean (2013). *Amerika*. çev. Yaşar Avunç. İstanbul: Ayrıntı Yayınları. **272**
- Bauman, Zygmunt (1997). *Modernite ve Holocaust*. çev. Suha Sertabiboğlu. İstanbul: Sarmal Yayınları.
- Bauman, Zygmunt (2017). *Cemaatler Güvenli Olmayan Bir Dünyada Güvenlik Arayışı*. çev. Nurdan Soysal. Ankara: Say Yayınları.
- Bauman, Zygmunt-Lyon, David (2016). *Akışkan Gözetim*. çev. Elçin Yılmaz. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Bayhan, Vehbi (2005). "Postmodern Cemaat Örüntüleri". *Muhafazakar Düşünce*, 3: 197-212.
- Binark, Mutlu-Sütcü B. Günseli (2009). "Devasa Çevrimiçi Oyunlarda Türklüğün Oynanması: Silkroad Online'da Sanal Cemaat İnşası ve Türk Klan Kimliği", *Dijital Oyun Rehberi: Oyun Tasarımı Türler ve Oyuncu*. ed. Mutlu Binark, Günseli B. Sütcü, Işık B. Fidaner. İstanbul: Kalkedon Yayınları. 275-311.
- Blanchard, Anita-Horan, Tom (1998). "Virtual Communities and Social Capital". *Social Science Computer Review*, 16, 293-307.
- Bourdieu, Pierre (1986). "The Forms of Capital". *Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education*. ed. John G. Richardson. New York: Greenwood Press. 241-258.

- Bourdieu, Pierre (2010). “Sermaye Biçimleri”. *Sosyal Sermaye Kuram Uygulama Eleştiri*. ed. M. Murat Şahin-A. Zeki Ünal. İstanbul: Değişim Yayınları. 45-75.
- Bozkurt, Veysel (1999). “Sanal Cemaatler”. *Birikim Dergisi*, 127, 1-8.
- Coleman, James (1994). “Social Capital”. *The Foundations of Social Theory*. Harvard University Press. 300-325.
- Coleman, James (2010). “Beşerî Sermayenin Yaratımında Sosyal Sermaye”. *Sosyal Sermaye Kuram Uygulama Eleştiri*. ed. M. Murat Şahin-A. Zeki Ünal. İstanbul: Değişim Yayınları. 77-119.
- Delanty, Gerard (2015). *Bir Kavramın Anatomisi Topluluk*. çev. F. Bilge Atay. İstanbul: Everest Yayınları.
- Erol, Ö. Pelin (2016). “Modernite Projesinin Kökenleri, Dinamikleri ve Sonu”. *Sosyoloji Dergisi*, 33: 49-66.
- Esposito, Roberto (2018). *Communitas Topluluğun Kökeni ve Kaderi*. çev. Onur Kartal. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Falk, Jorn (2004). “Ferdinand Tönnies”. çev. Lütüfer Körükmez. *Muhafazakâr Düşünce*. 2: 45-60.
- Field, John (2008). *Sosyal Sermaye*. çev. Bahar Bilgen, Bayram Şen. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Fukuyama, Francis (1998). *Güven Sosyal Erdemler ve Refahın Yaratılması*. çev. Ahmet Buğdaycı. Ankara: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Fukuyama, Francis (2000). “Social Capital and Civil Society”. *International Monetary Fund Working Paper*. 1-18.
- Fukuyama, Francis (2015). *Büyük Çözülme*. çev. Hasan Kaya. İstanbul: Profil Yayınları.
- Göker, Göksel-Keskin, Savaş (2016). “Sosyal Medyada Topluluk İlişkileri: Karikateist Facebook Topluluğu Üzerine Bir Araştırma”. *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi*. 22: 88-108.
- Gökçen, Ahmet (2018). “Risk Toplumu ve Din-Yeni Bir Sosyolojiye Doğru”. *Teşhir Toplumu. Sosyoloji Divanı*. ed. Köksal Alver. Konya: Çizgi Kitabevi. 375- 380.
- Haberli, Mehmet (2012). “Yeni Bir Örgütlenme Biçimi Olarak Sanal Cemaatler”. *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*. 3: 118-134.
- Harriss, John-De Renzi, Paolo (2010). “Sosyal Sermaye Kavramı: Kayıp Halka mı Yoksa Analitik Olarak Mı Kayıp?”. *Sosyal Sermaye Kuram Uygulama Eleştiri*. ed. M. Murat Şahin-A. Zeki Ünal. İstanbul: Değişim Yayınları. 7-44.

- Hanifan, J. Lyda (1916). “The Rural School Community Center”. *The Annals of the American Academy of Political and Social Science*, Vol. 67: p. 130-138.
- Jeanniere, Abel (2011). “Modernite Nedir?”. *Modernite versus Postmodernite*. çev. Nilgün Tatal. der. Mehmet Küçük. Ankara: Say Yayınları. 111-124.
- Kılıçbay, Barış (2005). “Bir Teknoloji Söyleminden Parçalar: Enformasyon ve İletişim Teknolojileri Kuramlarına Tarihsel Bakış”. *İnternet Toplum, Kültür*. der. Mutlu Binark-Barış Kılıçbay. Ankara: Epos Yayınları. 15-31.
- Lee, F. S. Fion-Vogel, Douglas vd. (2002, January). “Virtual Community Informatics: What we Know and what we Need to Know”. *In Proceedings of the 35th Annual Hawaii International Conference on System Sciences*. 2863-2872.
- Marshall, Gordon (1999). *Sosyoloji Sözlüğü*. çev. Osman Akınhay-Derya Kömürçü. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- OECD (2001). “The Well-being of Nations The Role of Human and Social Capital”. Erişim adresi: <http://www.oecd.org/site/worldforum/33703702.pdf>.
- Özyurt, Cevat (2004). “Modernleşme ve Küreselleşme Bağlamında Varoluşun Topluluksal Dinamikleri”. *Muhafazakâr Düşünce*, 2: 11-32.
- Putnam, D. Robert (1993). “What makes democracy work?”. *National Civic Review*, 82(2): 101-107.
- Putnam, D. Robert (2000). “Bowling Alone: America’s Declining Social Capital”. *Culture and Politics*. ed. Lane Crothers and Charles Lockhart. New York: Palgrave Macmillan. 223-234.
- Rheingold, Howard (2008). “Virtual Communities Exchanging Ideas Through Computer Bulletin Boards”. *Journal of Virtual Worlds Research*, 1: 1-5.
- Subaşı, Necdet (2005). “İnternet ve Sanal Cemaat Tartışmaları”. *İnternet Toplum, Kültür*. der. Mutlu Binark-Barış Kılıçbay. Ankara: Epos Yayınları. 106-117.
- Şan, Mustafa Kemal-Şimşek, Rıdvan (2011). “Sosyal Sermaye Kavramının Tarihsel-Sosyolojik Arka Planı”. *Akademik İncelemeler Dergisi*. 1: 88-110.
- Timisi, Nilüfer (2005). “Sanallığın Gerçekliği İnternetin Kimlik ve Topluluk Alanlarına Girişi”. *İnternet Toplum, Kültür*. der. Mutlu Binark-Barış Kılıçbay. Ankara: Epos Yayınları. 89-105.
- Tönnies, Ferdinand (2019). *Cemaat ve Cemiyet*. çev. Emre Güler. İstanbul: Vakıfbank Kültür Yayınları.
- Türk, Gül Dilek-Tugen, Bahar (2014). “Dijital Cemaatler ve Postmodern Kabile Örneği: İnci Sözlük”. *XIX. Türkiye’de İnternet Konferansı Bildirileri*, 27-32.

Yelken, Ramazan (1999). *Cemaatin Dönüşümü Geç Modern Dönemde Cemaatin Sosyolojisi*. Ankara: Vadi Yayınları.

KÜLLİYE

Yayın İlkeleri

Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi tarafından yayımlanan *Külliyeye*, sosyal bilimler alanında makalelere yer veren, hakemli bir uluslararası dergidir. Mart ve Eylül aylarında olmak üzere yılda iki sayı yayımlanır. Yayımlanacak yazılarda bilimsel araştırma ölçütlerine uygunluk, alana bir yenilik getirme ve başka yerde yayımlanmamış olma şartı aranır. Bilimsel bir toplantıda sunulmuş bildiriler, yayımlanmamış olmak şartıyla kabul edilebilir. Soru, görüş ve önerileriniz için editörlerimizle iletişime geçebilirsiniz.

1. Kör Hakemlik ve Değerlendirme Süreci

Kör hakemlik, bilimsel yayınların en yüksek kalite ile yayınlanması için uygulanan bir yöntemdir. Bu yöntem, bilimsel çalışmaların nesnel (objektif) bir şekilde değerlendirilme sürecinin temelini oluşturmaktadır ve birçok bilimsel dergi tarafından tercih edilmektedir. Hakem görüşleri, Külliye Dergisi'nin yayın kalitesinde belirleyici bir yere sahiptir. Külliye'ye gönderilen tüm çalışmalar aşağıda belirtilen aşamalara göre **çift-körleme yoluyla değerlendirilmektedir**. Çift-körleme yönteminde çalışmaların *yazar ve hakem kimlikleri gizlenmektedir*. **Bu sebeple yazarlardan sisteme makalelerini yüklerken isimlerini silmeleri talep edilir.**

1.1. İlk Değerlendirme Süreci

Külliyeye gönderilen çalışmalar ilk olarak editör tarafından değerlendirilir. Bu aşamada, derginin amaç ve kapsamına uymayan, Türkçe, İngilizce ve diğer dillerde dil ve anlatım kuralları açısından zayıf, bilimsel açıdan kritik hatalar içeren, özgün değeri olmayan ve yayın politikalarını karşılamayan çalışmalar reddedilir.

Reddedilen çalışmaların yazarları, gönderim tarihinden itibaren en geç bir ay içerisinde bilgilendirilir. Yayın Kurulu tarafından uygun bulunan çalışmalar için ön değerlendirme süreci başlatılır.

1.2. Ön Değerlendirme Süreci

Ön değerlendirme sürecinde editör çalışmaların, giriş ve literatür, yöntem, bulgular, sonuç, değerlendirme ve tartışma bölümlerini dergi yayın politikaları ve kapsamı ile özgünlük açısından ayrıntılı bir şekilde inceler. Ayrıca Külliye, yazar rehberine göre makaleyi şekil açısından inceler. Düzeltmesi gerekenler için makale yazarı ile iletişim kurarak talep edilen düzeltmeleri en geç 7 gün içerisinde göndermesini ister. Verilen sürede gönderilmeyen çalışmalar sistemden silinir. Uygun bulunan çalışmalar ise hakem atama sürecine alınır.

1.3. Hakem Atama Süreci

Çalışmalara içeriğine ve hakemlerin uzmanlık alanlarına göre hakem ataması yapılır. Çalışmayı inceleyen editör ve yayın kurulu, Külliye Bilim Kurulu veyahut Hakem havuzundan uzmanlık alanlarına göre en az iki hakem önerisinde bulunur veya çalışmanın alanına uygun yeni hakem önerilebilir.

Alanına uygun hakem önerileri editör tarafından değerlendirilir ve çalışmalar hakemlere iletilir. Hakemler değerlendirdikleri çalışmalar hakkındaki hiçbir süreci ve belgeyi paylaşmayacakları hakkında garanti vermektedir.

1.4. Hakem Değerlendirme Süreci

Hakem değerlendirme süreci için hakemlere verilen süre **6 haftadır**. Hakemlerden veya editörlerden gelen düzeltme önerilerinin yazarlar tarafından "düzeltme yönergesi" doğrultusunda 10

gün içerisinde tamamlanması zorunludur. Hakemler bir çalışmanın düzeltmelerini inceleyerek uygunluğuna karar verebilecekleri gibi gerekliyse birden çok defa düzeltme talep edebilir

2.Yazar Rehberi:

a. **Külliye** (Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi) Dergisi uluslararası hakemli bir dergi olup, özel sayılar dışında yılda 2 sayı yayınlanır.

b. **Külliye**, sosyal bilimler araştırmaları üzerine yazı yayınlayan bir dergidir.

c. Çalışmalarda özgünlük ve alana katkı sağlama ölçütleri aranır.

d. Dergimize makale gönderen/gönderecek üyelerin, kullanıcı kimlik bilgilerine **Orcid Numarası'nı** da eklemeleri gerekmektedir.

e. **Külliye** Dergisi'ne gönderilen makaleler, daha önce hiçbir yerde yayımlanmamış ya da yayımlanmak üzere kabul edilmemiş olmalıdır.

f. **Külliye** Dergisi'ne yayımlanması için makale göndermek isteyenlerin, çalışmalarını <https://dergipark.org.tr/tr/pub/aybukulliye> adresinde yer alan Makale Takip Sistemi'ne üye olarak, buradan göndermeleri gerekir.

g. Editör Kurulu'nun özel kararı dışında, özetleri 130 kelimedenden az, 200 kelimedenden fazla; ana metni 2200 kelimedenden az, 5000 kelimedenden fazla olan makaleler değerlendirmeye alınmaz.

h. Makalelerle birlikte <http://www.ithenticate.com/> sitesinden alınacak benzerlik raporu (hiçbir filtreleme yapılmamalı) da ek dosya olarak yüklenmelidir. (Yüksek Lisans / Doktora öğrencileri danışmanları aracılığıyla veya herhangi bir öğretim üyesinin hesabı ile benzerlik raporu alabilirler. Bağlı bulunulan üniversitenin iThenticate aboneliği varsa söz konusu siteden ücretsiz olarak benzerlik raporu alınabilir).

i. Herhangi bir yazının **Külliye** Dergisi'nin elektronik sistemine eklenmesi, yazının yayımlanması için başvuru olarak kabul edilir ve yazının değerlendirilme süreci başlar. Yazılar için telif ücreti ödenmez.

j. **Külliye** elektronik bir dergidir. Bu yüzden başvurunun yapılmasından yazının yayımlanması aşamasına kadar uzanan süreçteki tüm işlemler elektronik ortamda DergiPark sistemi içerisinde gerçekleşir.

k. Yayımlanması için **Külliye** Dergisi'ne gönderilen yazıların basım ve yayın hakları dergiye devredilmiş olur. Bu yazılar dergi yönetiminden izin alınmaksızın bir başka yayın organında yayımlanamaz, çoğaltılamaz ve kaynak gösterilmeden kullanılamaz. Bunun için talep edilen telif hakkı formunun da sisteme ek dosya olarak yüklenmesi gerekmektedir.

l. **Külliye** Dergisi'ne gönderilmiş yazılardan kaynaklanması muhtemel herhangi bir yasal, hukuksal, ekonomik ve etik sorumluluk, söz konusu yazı yayımlanmış olsa bile yazarlarına aittir. Dergi herhangi bir yükümlülük kabul etmez.

m. **Külliye** Dergisi'nin yayın dili Türkçedir. Ancak İngilizce, Rusça, Almanca, Fransızca, Arapça, Farsça dillerinden gelen yazılar da değerlendirmeye tabi tutulur. Hakemler ve yayın kurulu tarafından yayımlanması uygun görüldüğü takdirde yayımlanır.

n. Makale takip sistemine yüklenecek olan makalenin başında **en fazla 200 kelimedenden** oluşan **Türkçe ve İngilizce özet**, 3-5 kelimelik anahtar kelime / keywords; **Türkçe ve İngilizce başlığa** yer verilmelidir. Türkçe ve İngilizce öz çalışmanın amacını, kapsamını ve sonuçlarını yansıtmalı, okuyucunun makalenin içeriğini kısa zamanda belirlemesine imkân vermelidir. Yabancı dilde yazılan makalelerde – Türkçe ve İngilizceye ek olarak – makale dilinde başlık, öz ve anahtar kelimeler yer almalıdır. Yabancı dildeki özetlerde dil yanlışları olmamasına özen gösterilmelidir. Özet içinde, yararlanılan kaynaklara, şekil ve çizelge numaralarına değinilmemelidir. Özet, 10 punto olarak yazılmalıdır. Öz ve Anahtar Kelimeler uluslararası standartlara uygun olmalıdır. Bu noktada örnek olarak “TR Dizin Anahtar Terimler Listesi, Medical Subject Headings, CAB Thesaurus, JISCT, ERIC v.b.” gibi kaynaklar kullanılabilir.

- o.** İçerikle uyumlu, onu en iyi ifade eden bir **başlık** olmalı, büyük harflerle 12 punto **koyu** yazı karakteriyle ortadan hizalanarak ve **paragraf başı** ve **girinti** olmadan yazılmalıdır. Başlığın mümkün olduğunca kısa olmasına özen gösterilmelidir.
- p.** Makale içerisindeki başlıklar koyu, her bir kelimesinin sadece ilk harfi büyük, sola dayalı olmalı, başka hiçbir biçimlendirmeye yer verilmemelidir.
- q.** Ana metin, IBM uyumlu bilgisayar ve Microsoft Word yazılım programı kullanılarak **beş bin** kelimeyi geçmeyecek şekilde yazılmalıdır.
- r.** Bir makalede sıra ile öz, İngilizce özeti, İngilizce genişletilmiş özet (Extended Abstract), ana metnin bölümleri, kaynakça ve (varsa) ekler bulunmalıdır. “Giriş” ve “Sonuç” bölümleri mutlaka bulunmalıdır. “Sonuç”, araştırmanın amaç ve kapsamına uygun olmalı; ana çizgileriyle ve öz olarak verilmelidir. Makalenin hazırlanmasında geçerli bilimsel yöntemlere uyulmalı, çalışmanın konusu, amacı, kapsamı, hazırlanma gerekçesi vb. bilgiler yeterli ölçüde ve belirli bir düzen içinde verilmelidir. Metinde sözü edilmeyen hususlara “Sonuç”ta yer verilmemelidir. Belli bir düzen sağlamak amacıyla ana, ara ve alt başlıklar kullanılabilir.
- s.** Makale **yayıma kabul edildikten sonra**, çalışmanın sonuç bölümünden sonra makalenin yaklaşık %5-15’i (500-750 kelimedenden oluşan) kadar İngilizce genişletilmiş özet (extended abstract) bulunmalıdır. Genişletilmiş özet, “öz”de olduğu gibi araştırma ile ilgili amaç, problem, yöntem, bulgular ve sonuç bilgilerini içermelidir. Yayımlanan makalelerin yurt dışında atıf alabilmesi için bu önemlidir. Araştırma metninde yer almayan herhangi bir bulgu veya sonuç bulundurmamalıdır. Genişletilmiş özette metin içindeki bilgilere göndermede (Örn. Sayfa 2’de belirtildiği gibi; giriş kısmında da dile getirdiğimiz gibi vs.) bulunulmamalıdır. İngilizce yazılan makalelerde Extended Abstract (Genişletilmiş İngilizce Özet) bulunmasına gerek yoktur.
- t.** Bir araştırma kurumu/kuruluşu tarafından desteklenen çalışmalarda (BAP, TÜBİTAK, Kalkınma Bakanlığı vb.), söz konusu kurumun/kuruluşun ve projenin adı, varsa, tarihi ve sayısı dipnotla belirtilmelidir.
- u.** Kongre ve sempozyum bildirimlerinde toplantının adı, yeri ve tarihi belirtilmelidir.
- v.** **Kitap tanıtımı** ve **çevirilerde** “başlık, anahtar kelimeler ve öz”ün İngilizcesi mutlaka bulunmalıdır. Kitap tanıtımlarında yazının başında, tanıtılacak kitabın kapak resmi ve künyesi (basım tarihi, kaçınıcı baskı olduğu, basım yeri bilgileri) bulunmalıdır. Çevirilerde çeviri yapılan kitabın/yayımların künyesi dipnotla belirtilmelidir.
- w.** Atıf ve kaynakça yazımında dergimizin kurallarına göre hazırlanmayan makaleler düzeltilmedikçe **kabul edilmeyecektir.**

3. Yazım Kuralları

a. Yazılar, Microsoft Word programında yazılmalı ve sayfa yapıları aşağıdaki gibi düzenlenmelidir: Kaynak göstermede kullanılan format, APA (American Psychological Association) Style 6th Edition’dır. Gerek alıntılamaalarda gerekse de kaynakça kısmında yazarlar, Amerikan Psikoloji Derneği’nin yayımladığı Amerikan Psikoloji Derneği Yayım Kılavuzu’nda belirtilen yazım kurallarını ve formatını takip etmelidir. Ayrıntılı bilgi için lütfen aşağıdaki internet adresine bakınız: <http://www.apastyle.org/learn/tutorials/basics-tutorial.aspx>. APA 6’nın Türkçe tercümesi için lütfen tıklayınız.

Kâğıt Boyutu	A4 Dikey
Üst Kenar Boşluk	3 cm
Alt Kenar Boşluk	3 cm
Sol Kenar Boşluk	4 cm
Sağ Kenar Boşluk	3 cm
Yazı Tipi	Times News Roman
Yazı Tipi Stili	Normal

Yazı Boyutu (normal metin)	12
Yazı Boyutu (dipnot metni)	10
Tablo-grafik	10
Paragraf Girintisi (İlk Satır)	1 cm
Paragraf Aralığı	Önce 6 nk, sonra 0 nk (Tablo ve grafiklerde önce ve sonra 0 nk)
Satır Aralığı	(1,15)
Kaynakça	Asılı ve girinti 0,63 cm, Hizalama: Her iki yana yasla, Aralık önce 6 nk, sonra 0 nk, satır aralığı 1,15 cm.

b. Özel bir yazı tipi (font) kullanılmış yazılarda, kullanılan yazı tipi de, yazıyla birlikte gönderilmelidir.

c. Satır sonunda heceleme yapılmamalıdır. Paragraf başlarında “TAB” tuşu yerine “ENTER” veya “RETURN” tuşu kullanılmalıdır. Noktalama işaretleri kendilerinden önceki kelimelere bitişik yazılmalıdır. Söz konusu işaretlerden sonra bir harflik boşluk bırakılmalıdır.

d. Yazılarda sayfa numarası, üst bilgi ve alt bilgi gibi ayrıntılara yer verilmemelidir. Dipnotlar, sadece yapılması zorunlu açıklamalar için kullanılır ve “DİPNOT” komutuyla otomatik olarak verilir. Buradaki atıflar da parantez içinde yazarın soyadı, eserin yayım yılı ve sayfa numarası gelecek şekilde düzenlenmelidir. **Örnek:** (Kaya 2000: 15). Dipnotta kullanılan eser kaynakçaya mutlaka konulmalıdır.

e. Alıntılar: Makalede birebir yapılan alıntılar tırnak içinde verilmeli ve alıntının sonunda kaynağı parantez içinde APA kurallarına göre belirtilmelidir. **Beş** satırdan az alıntılar cümle arasında italik olarak, **beş** satırdan uzun alıntılar ise sayfanın solundan 1 cm içeride ve satır başı girintisi 0,5 cm olacak şekilde blok hâlinde **italik** olarak verilmelidir. Birebir olmayan alıntılarının sonunda sadece parantez içerisinde kaynak gösterilmelidir.

f. Resimler parlak, sert (yüksek kontrastlı) olmalıdır. Ayrıca şekiller için verilen kurallara uyulmalıdır. **Şekil, tablo ve fotoğraflar** yazım alanı dışına taşmamalı, gerekiyorsa her biri ayrı bir sayfada yer almalıdır. Şekil ve tablolar numaralandırılmalı ve içeriğine göre adlandırılmalıdır. Numara ve başlıklar, şekillerin altına ve tabloların üstüne gelecek biçimde yazılmalıdır. Tablo ve şekillerin başlıklarının yalnızca ilk harfleri büyük olarak yazılmalıdır. Tablolar, “Microsoft WORD” programındaki tablo komutuyla yapılmalıdır. Zorunlu durumlarda ise “Microsoft EXCEL” tabloları kullanılabilir. Gerektiğinde açıklayıcı dipnotlar veya kısaltmalar, şekil ve tabloların hemen altında verilmelidir. Şekil, tablo ve resimler **on sayfayı** aşmamalıdır.

g. Kısaltma kullanılacaksa Türk Dil Kurumu Yazım Kılavuzu’nda belirtilen kısaltmalar esas alınmalıdır.

h. Makalede atıf sistemi olarak APA kullanılmalıdır. Makalenin sonunda mutlaka kaynakça bulunmak zorundadır.

4. Kaynak Gösterme

Metin içi göndermelerde (atıflarda) ve kaynakçada **APA sistemi** esas alınmıştır.

1. Metin içi Kaynak Gösterme (Atıf)

Makalede yapılacak atıflar, ilgili yerden hemen sonra, parantez içinde yazarın soyadı, eserin yayım yılı ve sayfa numarası sırasıyla verilmelidir. Cümle sonunda verilen atıflarda nokta, atıf parantezinden sonra konulmalıdır.

Tek Yazar, Tek Çalışma

* İlgili yerden hemen sonra parantez içinde yazarın soyadı, eserin/çalışmanın yayım yılı ve sayfa numarası verilmelidir.

Örnek: (Karahan 1996: 37)

* Yazarın adı ilgili cümle içinde geçiyorsa parantez içinde tarih ve sayfanın belirtilmesi yeterlidir.

Örnek: Karahan'a (1996: 37) göre...

* Metin içinde, cümlede yazar ve yayım yılı belirtiliyor ise ayrıca parantez içinde yazar ve tarih verilmez.

* Kaynağın tamamına yapılan atıflarda parantez içinde yazar soyadı ve yayım yılı yazılır.

Örnek: (Karahan 1996)

* Atıfta bulunulan kaynak ciltlerden oluşuyorsa cilt numarası, sayfa numarasından önce ve Romen rakamlarıyla yazılır.

Örnek: (Dal 1955: II/30)

* Bir kaynaktan birbirini izleyen sayfalara atıfta bulunuluyorsa sayfa numaraları arasında kısa çizgi (-), farklı sayfalara atıf söz konusu ise virgül (,) konur.

Örnek: (Karahan 1996: 37-45), (Karahan 1996: 103, 106, 124)

İki Yazarlı Çalışma

* İki yazar varsa her ikisinin de soyadı yazılır ve araya kısa çizgi (-) konur.

Örnek: (Kubryakova-Klobukov 1998: 15)

İkiden Fazla Yazarlı Çalışma

* İkiden fazla yazarlı çalışmalarda ilk iki yazarın soyadı araya kısa çizgi (-) konarak yazılır, ikinci yazarın soyadından sonra "vd." kısaltması eklenir.

Örnek: (Şvedova-Uluhanov vd. 1980: 157)

Bir Yazarın Aynı Yıl Yaptığı Çalışmalar

* Bir yazarın aynı yıl yaptığı çalışmalar, yıldan sonra a, b, c... harfleri eklenmek suretiyle ayırt edilir.

Örnek: (Klobukov 2016a: 25), (Klobukov 2016b: 78)

Soyadları Aynı Yazarların Çalışmaları

* Soyadları aynı olan iki yazarın aynı yılda veya farklı yıllarda yaptığı çalışmalar yazarların soyadları yazıldıktan sonra adlarının ilk harflerinin kısaltılması yoluyla belirtilir.

Örnek: (Çelik, A. 2007: 46), (Çelik, H. 2003: 27)

Birden Fazla Çalışma

* Birden fazla çalışma kaynak gösterilecekse çalışmalar aynı parantez içinde, yayım yılı en eski tarihten olana doğru, birbirinden noktalı virgülle ayrılarak sıralanır.

Örnek: (Korkmaz 1982: 120; Karahan 1996: 15)

Alıntılanan ya da Aktaran Kaynak

* Çalışmalarda birincil kaynaklara ulaşmak esastır, ama bazı güçlükler nedeniyle ulaşılamamışsa, göndermede alıntılanan ya da aktarılan kaynak belirtilir.

Örnek: (İnalçık 1955: 74'ten aktaran; Çelik 2007: 25)

Tüzel Kişi Yazarlı Kitaplar

Örnek: (TDK 2012: 35), (TTK 2006: 30)

Yazar veya Kurum Adı Belirtilmeyen Kitaplar

* Yazar veya kurum adı belirtilmemişse doğrudan kaynağın adı veya kısaltması (italik) yazılır. Kısaltma yapılmışsa "Kaynakça"da mutlaka açılımıyla birlikte verilmelidir.

Örnek: (*Büyük Kültür Ansiklopedisi: I/59*) veya (BKA: I/59)

Elektronik Kaynaklar

* Yayım yılı biliniyorsa: (Bucak 2000: 7)

* Yayım yılı bilinmiyorsa belgeye erişim yılı yazılır: (Demir 2018: 14)

Yayım Yılı Bulunmayan Basılı Kaynaklar

* Bir basılı kaynaktan yayım tarihi kaydı yoksa yerine köşeli parantez içinde "t.y." kısaltması kullanılır.

Örnek: (Demir [t.y.]: 14)

Yasa ve Yönetmelikler

* Yasa veya yönetmeliğin adı ve kabul edildiği yıl parantez içinde verilir. Kısaltma da yapılabilir.
Örnek: (Milli Eğitim Kanunu 1991) veya (MEK 1991).

5. Kaynakça

Makalede kullanılan bütün kaynaklar “Kaynakça”ya alınmalı, makalenin konusu ile ilgili olsa dahi, yazıda değinilmeyen belge ve eserler kaynakçaya dâhil edilmemelidir. Kaynaklar ana metnin sonunda yazar soyadlarına göre (Soyadı Kanunundan öncekiler için yazar adı esas alınır.) alfabetik olarak verilmelidir. Eser adları italik yazılmalıdır. Kaynaklar, mutlaka Latin alfabesi ile yazılmış olmalıdır.

5.1. Kitaplar ve Kitap Niteliğindeki Kaynaklar

Tek Yazarlı Kitaplar

Yazarın Soyadı, Adı (Basım Yılı). *Kitabın Adı (İtalik)*. Basıldığı Şehir: Yayınevi.

Örnek: Karahan, Leyla (1996). *Anadolu Ağızlarının Sınıflandırılması*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

İki Yazarlı Kitaplar

İki yazarlı eserlerde her iki yazar da verilir ve araya kısa çizgi (-) konur.

Örnek: Taner, Refika-Bezirci, Asım (1981). *Edebiyatımızda Seçme Hikâyeler*. İstanbul: Gözlem Yayınları.

* İngilizce yazılan makalelerde kısa çizgi (-) yerine *and* bağlacı veya & işareti kullanılır.

İkiden Fazla Yazarlı Kitaplar

İkiden fazla yazarlı eserlerde yalnızca ilk iki yazar belirtilir, diğerleri için “vd.” kısaltması kullanılır.

Örnek: Şvedova, Natalya-Uluhanov, İgor vd. (1980). *Russkaya grammatika*. Moskova: Nauka.

Bir Yazarın Aynı Yıl Yayımlanmış Kitapları

Bir yazarın aynı yıl yayımlanan eserlerini ayırt etmek için harfler kullanılır.

Örnek: Bondarko, Aleksandr (1976a). *Slav ve Balkan Dil Bilimi*. Moskova: Nauka.

Bondarko, Aleksandr (1976b). *Morfolojik Kategoriler Teorisi*. Leningrad: Nauka.

Bir Yazara Ait Birden Fazla Kitap

Aynı yazara ait birden çok eser yayım yılına göre kronolojik olarak sıralanır.

Tüzel Kişi (Kurum) Yazarlı Kitaplar

Tüzel Kişi (Yayım Yılı). *Kitap Adı*. Basıldığı Şehir: Yayınevi.

Örnek: Türk Dil Kurumu (2012). *Yazım Kılavuzu*. Ankara: TDK Yay.

Yazar veya Kurum Adı Belirtilmeyen Kitaplar

Örnek: *Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi (8 Cilt)* (1977). İstanbul: Dergâh Yay.

Çeviri Kitap

Çeviri bir kitap söz konusuysa çevirenin/çevirenlerin adı eser adından sonra “çev.” kısaltmasıyla belirtilir.

Örnek: Fischer, Steven Roger (1999). *Dilin Tarihi*. çev. Muhtesim Güvenç. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Kitap İçinde Bölüm

Yazarın Soyadı, Adı (Basım Yılı). “Bölüm Adı”. *Kitap Adı (İtalik)*. ed. Adı Soyadı. Basıldığı Şehir: Yayınevi. Sayfa Aralığı.

Örnek: Klobukov, Evgeniy (2009). “Morfoloji”. *Çağdaş Rus Dili*. ed. Pavel Lekant. Moskova: Nauka. 402-585.

5.2. Süreli Yayınlar

Dergi Makaleleri

Yazarın Soyadı, Adı (Yıl). “Makalenin Başlığı”. *Derginin Adı* (Varsa) Cilt No (Sayısı): Sayfa Aralığı.

Örnek: Ergün, Mustafa (2009). “Rus Eğitiminde Batılılaşma Çabaları Ve Reformlar”. *Kuramsal Eğitim Bilim Dergisi*, 2 (1): 31-56.

Gazeteler

Yazarın Soyadı, Adı (Yıl. Ay. Gün). “Yazının Başlığı”. *Gazetenin Adı*. (varsa) Sayfa numarası.

Örnek: Köse, Pınar (2017.11.16). “İdam sehvasından edebiyatın zirvesine: Dostoyevski”. *Yeni Şafak*.

Mülakat ve Röportajlar

Mülakat ve röportajlarda yazar adı olarak bunları yapan kişiler verilir.

Örnek: Yağmur, Özge (2019.01.21). “Tek kişilik oyunda 11 karaktere hayat vermek: Güle Güle Diva ile Selen Uçer Kampüs’te”. *Hürriyet*.

5.3. Tezler

Yazarın Soyadı, Adı (Tarih). *Tez Başlığı*. Tez Tipi. Üniversitenin Bulunduğu Şehir: Üniversite Adı.

Örnek: Uğurlu, Mesut (2018). *Âşık Tarzı Şiir Geleneğinde Aruzlu Şiirler Üzerine Bir Araştırma*. Doktora Tezi. Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.

5.4. Bildiriler

Yayımlanmış Bildiriler

Yazar Soyadı, Adı (Tarih). “Bildiri Adı”. *Kitabın Adı* (Varsa editör/hazırlayan). Etkinliğin Tarihi. Yayın yeri: Yayınevi. Sayfa Aralığı.

Örnek: Güllüdağ, Nesrin (2009). Artvin ağzındaki Gürcüce kelimeler. *Türkiye Türkçesi Ağız Araştırmaları Çalıştayı Bildirileri*. 25-30 Mart 2008. Ankara: Türk Dil Kurumu yay. 237-249.

Yayımlanmamış Bildiriler

Yazarın Soyadı, Adı (Tarih). “Bildiri Adı”. *Etkinliğin Adı*. Etkinliğin Yapıldığı Şehir.

Örnek: Santhanam, E.-Martin, K. vd. (2001). “Bottom-up steps towards closing the loop in feedback on teaching: A CUTSD project”. *Teaching and Learning Forum – Expanding horizons in teaching and learning*. Perth, Australia.

5.5. Elektronik Kaynaklar

DOI Numarası Olan Elektronik Kaynaklar

Eğer yayım ile eşleştirilmiş DOI numarası varsa künyede verilmelidir.

Örnek: Yaylalı, Yasemin (2018). “Emîrî Divan’ında Geçen Şahsiyetler”. *Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* (63): 117-134. <http://dx.doi.org/10.14222/Turkiyat3967>.

DOI Numarası Olmayan Elektronik Kaynaklar

Web ortamında yayımlanmış dergilerden yapılan alıntılarda yayımın künyesi, erişim adresi ve tarihi yazılır.

Yazar Soyadı, Adı (Yayım Yılı). “Makale Adı”. *Dergi Adı* Cilt No (Sayı): Sayfa Aralığı. Elektronik adres [Erişim Tarihi].

Örnek: Özdemir, Çağatay (2018). “Rusya’nın Doğu Akdeniz Stratejisi”. *Seta Analiz* (230): 1-20. http://setav.org/assets/uploads/2018/01/Analiz_230Rusya.pdf. [20.04.2018].

E-kitaplar

Yazarın Soyadı, Adı (Yayım yılı). *İnternet Belgesinin Başlığı*. Elektronik adres [Erişim Tarihi].

Örnek: Akkuş, Metin (2018). *Nefî Divanı*. <http://ekitap.kulturturizm.gov.tr/Eklenti/57741,nefi-divanipdf.pdf?0> [23.01.2019].

* Yayım yılı yoksa siteye erişim tarihi yıl ay ve gün olarak parantez içinde yazılır.

Örnek: Berkutova, Veronika (2018). “Feminitivı v russkom yazıke: lingvisticheskiy aspekt”. *Svobodnoye psihoanalitiçeskoye partnerstvo*. <https://www.psympart.com/feminitiv-lingvisticheskii-aspect>. [18.12.2018]

Külliye, published by Faculty of Humanities and Social Sciences at Ankara Yıldırım Beyazıt University, is a double peer-reviewed international journal that publishes articles on humanities and social sciences. The articles to be published are required to fulfil with scientific research criteria, to bring contribution to the field and not to be published elsewhere. Papers presented at a scientific meeting/conference can be accepted if they are not published before. It is published twice a year in March and September. For questions, comments and suggestions you may contact with our editors.

1. Blind Referee and Evaluation Process

Blind referee is a method applied for the publication of scientific publications with the highest quality. This method forms the basis of the objective evaluation process of scientific studies and is preferred by many scientific journals.

Referee opinions have a decisive place in the publication quality of Kulliyeye Journal.

All works sent to the complex are evaluated by **double-blind** according to the following stages. In the double-blind method, the author and referee identities of the studies are hidden. **For this reason, the authors are asked to delete their names when uploading their articles to the system.**

1.1. Initial Evaluation Process

The works sent to Kulliyeye are first evaluated by the editor. At this stage, works that do not comply with the purpose and scope of the journal, which are weak in terms of language and expression rules in Turkish, English and other languages, contain scientifically critical errors, have no original value and do not meet publication policies.

The authors of the rejected works are informed within one month at the latest from the date of submission. Preliminary evaluation process is initiated for the studies approved by the Editorial Board.

1.2. Pre-Evaluation Process

In the pre-evaluation process, the editor examines the sections of the studies, introduction and literature, method, findings, conclusion, evaluation and discussion in detail in terms of journal publication policies and scope and originality. In addition, Kulliyeye examines the article in terms of form according to the writer's guide. For those who need correction, they contact the author of the article and ask that they send the requested corrections within 7 days at the latest. Works that are not sent within the given time are deleted from the system. The studies deemed appropriate are included in the process of appointing referees.

1.3. Referee Appointment Process

Referees are assigned to the works according to their content and the areas of expertise of the referees. The editor and editorial board reviewing the study suggests at least two referees from the Complex of Scientific Committee or Referee Pool according to their area of expertise or may suggest new referees suitable for the field of study.

Arbitrator suggestions appropriate to the field are evaluated by the editor and the works are sent to the referees. Referees are obliged to guarantee that they will not share any processes and documents about the work they evaluate.

1.4. Reviewer Evaluation Process

The period given to the referees for the referee evaluation process is **6 weeks**. The correction suggestions from the referees or editors are required to be completed by the authors within 10 days in accordance with the "correction directive". Referees can decide the suitability of a study by examining its corrections, and may request corrections more than once if necessary.

2. Author Guide

- a.** Journal of *Kulliye* (Ankara Yildirim Beyazit University International Journal of Social Sciences) is an international double peer-reviewed journal, and two issues are published annually except for special issues.
- b.** Journal of *Kulliye* publishes research articles on social science field.
- c.** Criteria of originality and contribution to the field are requested in studies.
- d.** Members who submit/will submit articles to our journal should also add the Orcid Number to their user credentials.
- e.** Articles submitted to *Kulliye* should not have been published anywhere or accepted for publication.
- f.** Those who want to submit an article for the publication to the Journal of *Kulliye* (Ankara Yildirim Beyazit University International Journal of Social Sciences) have to submit their work as a member of the Article Tracking System at <https://dergipark.org.tr/en/pub/aybukulliye>.
- g.** Except for the special decision of the Editorial Board, the abstracts of articles less than 130 words or more than 200 words and the main text less than 2200 words or more than 5000 words are not taken into consideration.
- h.** Along with the articles, the similarity report (no filtering should be done) from <http://www.ithenticate.com/> have to uploaded as an additional file. (M.Sc. / Ph.D. students can get a similarity report through their supervisors or the account of any faculty member. If the affiliated university has an iThenticate subscription, a similarity report can be obtained free of charge from this website).
- i.** The uploading of any article to the electronic system of the Journal of *Kulliye* (Ankara Yildirim Beyazit University International Journal of Social Sciences) is accepted as an application for the publication of the article. At the same time, the evaluation process of the article begins. No copyright fee is paid for the articles.
- j.** *Kulliye* is an electronic journal. For this reason, all the processes from the application to the publishing stage of the article take place electronically.
- k.** The printing and publishing rights of the articles sent to *Kulliye* (Ankara Yildirim Beyazit University International Journal of Social Sciences) for publication are transferred to the journal. These articles cannot be published, reproduced and used without showing the source without permission from the journal administration.
- l.** Any legal, economic and ethical responsibility that may arise from the articles sent to *Kulliye* (Ankara Yildirim Beyazit University International Journal of Social Sciences) belongs to their authors even if the article is published. The journal does not accept any liability.
- m.** The publication language of *Kulliye* Journal is Turkish. However, articles from English, Russian, German, French, Arabic and Persian languages are also evaluated. It is published by the referees and the editorial board, if deemed appropriate.
- n.** At the beginning of the article, which will be uploaded to the article tracking system, Turkish and English abstracts consisting of maximum 200 words, 3-5 words keywords; Turkish and English titles should be included. Turkish and English abstracts should reflect the purpose, scope and results of the study and allow the reader to determine the content of the article quickly. Articles written in a different language - except Turkish and English - should include title, abstract and keywords in the article language. Attention should be paid to avoid language mistakes in abstracts in a different language. In the abstract, the sources used, figures and table numbers should not be mentioned. The abstract should be written in 10 font size. Abstract and Keywords must be following international standards. At this point, sources such as "TR İntex Key Terms List, Medical Subject Headings, CAB Thesaurus, JISCT, ERIC etc." can be used.
- o.** It should be a title that is compatible with the content and expresses it best. It should be written in capital letters with a font size of 12 and bold, no heading and indent. Care should be taken that the title is as short as possible.

- p.** The titles in the article should be bright, only the first letter of each word should be capitalized, left-aligned, and no other formatting should be included.
- q.** The main text should be written not exceeding 5000 words by using an IBM compatible computer and Microsoft Word software program.
- r.** An article should include abstract in Turkish and English, an extended abstract in English, sub-sections of the main text, bibliography, and if applicable appendix. "Introduction" and "Conclusion" sections must be found. The "conclusion" should be in line with the purpose and scope of the research; it should be given in outline and essence. In the preparation of the article, valid scientific methods should be followed. Information such as the subject of the study, its purpose, scope, the reason for its preparation etc. should be provided in a sufficient and orderly manner. Issues not mentioned in the text should not be included in the "Conclusion". Primary and intermediate titles and subheadings can be used to provide a specific order.
- s.** After the article is accepted for publication, an extended abstract in English approximately 5-15% (consisting of 500-750 words) of the article should be added following the conclusion of the study. The extended abstract should include the purpose, problem, method, findings and conclusion information related to the research, as in "abstract". This is important for your article to be cited abroad. It should not contain any findings or results that are not included in the research text. In the extended abstract, reference should not be made to the information contained in the text (e.g. as stated on page 2; as mentioned in the introduction part, etc.). There is no need extended abstract for articles written in English.
- t.** In the studies supported by a research institution/organisation (BAP, TÜBİTAK, Ministry of Development, etc.), the name, date and number of the institution/organisation and the project, if any, should be indicated in footnotes.
- u.** The name, place and date of the meeting should be specified in the congress and symposium papers.
- v.** The English of "title, keywords and abstract" must be present in book introduction and translations. The cover image and identity of the book (date of publication, number of prints, and place of publishing information) to be introduced and it should be at the beginning of the article. The identity of the translated book/publication should be indicated in the footnotes.
- w.** Articles that are not prepared according to the rules of our journal in citation and bibliography will not be accepted unless they are corrected.

3. The Writing Rules

- a.** The papers should be written in Microsoft Word program, and page structures should be arranged as follows: The format used for citing is APA (American Psychological Association) Style 6th Edition. Both in quotations and the bibliography, the authors should follow the rules and format specified in the American Psychological Society Publication Guide published by the American Psychological Association. For detailed information, please see <http://www.apastyle.org/learn/tutorials/basics-tutorial.aspx>.

Paper Size	A4 Vertical
Top Margin	3 cm
Bottom Margin	3 cm
Left Margin	4 cm
Right Margin	3 cm
Font	Times News Roman
Font Style	Normal
Font Size (regular text)	12

Font Size (footnote text)	10
Table-Chart	10
Paragraph Indent (First Line)	1 cm
Paragraph Spacing	6 pt, then 0 pt (0 pt before and after in tables and charts)
Line Gap	(1,15)
References	Hanging and indentation 0.63 cm, Alignment: Snap to both sides, 6 pt before spacing, then 0 pt, line spacing 1.15 cm.

- b.** For articles that use a special font, the used font should be sent with the paper.
- c.** Spelling should not be done at the end of the line. "ENTER" or "RETURN" keys should be used at the beginning of the paragraph instead of the "TAB" key. Punctuation marks should be written adjacent to the words before them. One letter space should be left after the signs.
- d.** Details such as page number, header and footer should not be included in the articles. Footnotes are used only for explanations that are required and are given automatically with the "NOTE" command. Citations here should be arranged in brackets with the surname of the author, the year of publication of the work and the page number. For example: (Kaya 2000: 15). The study used in the footnote must be stated in the bibliography.
- e.** Quotations: Direct quotations in the article should be given in quotation marks, and the source should be stated in parentheses at the end of the quotation according to APA rules. Citations less than five lines should be given in italics between the sentence, and citations longer than five lines should be given in italics with 1 cm inside the left of the page and with a line break indent of 0.5 cm. When you are in text citation and it is not a direct quote, all that is required in parentheses is a reference to the author and year of publication.
- f.** Pictures should be bright and in high quality. Besides, the rules given for the figures must be followed. Figures, tables and photographs should not extend beyond the writing area; if necessary, each should be on a separate page. Figures and tables should be numbered and named according to their content. Numbers and titles should be written below the figures and above the tables. Only the first letters of the titles of the tables and figures should be written in capital letters. Tables should be made with the table command in the "Microsoft WORD" program. In compulsory situations, "Microsoft EXCEL" tables can be used. If necessary, explanatory footnotes or abbreviations should be given just below the figures and tables. Figures, tables and pictures should not exceed ten pages.
- g.** If the abbreviation is used, the abbreviations specified in the Turkish Language Institution Writing Guide should be taken as the basis.
- h.** APA must be used as a citation system in the article. There must be a bibliography at the end of the article.

4. Citation

APA system is taken as a basis in text references (citations) and bibliography.

1. Citation in Text (Reference)

References to the article should be given in parentheses immediately after the proper place, in the order of the author's surname, the publication year of the work and the page number, respectively. In the citations given at the end of the sentence, the dot should be placed after the citation parenthesis.

Single Author, Single Study

* Immediately after the proper place, the surname of the author, the publication year of the work/study and the page number should be given in parentheses.

For example: (Karahan 1996: 37)

* If the author's name is mentioned in the relevant sentence, it is sufficient to specify the date and page in parentheses.

For example: According to Karahan (1996: 37),

* If the author and publication year are specified in the text, the author and the date are not given in parentheses.

* In the references made to the whole source, the surname of the author and the year of publication must be written in parentheses.

For example: (Karahana 1996)

* If the cited source consists of volumes, the volume number is written before the page number and in Roman numerals.

For example: (Branch 1955: II / 30)

* If reference is made to consecutive pages in a source, a dash (-) should be inserted between the page numbers, and a comma (,) if reference is made to different pages.

For example: (Karahana 1996: 37-45), (Karahana 1996: 103, 106, 124)

A Study with Two Authors

* If there are two authors, the surname of both must be written, and a dash (-) must be inserted.

For example: (Kubryakova-Klobukov 1998: 15)

Referencing a Resource with More Than Two Authors

* In studies with more than two authors, the surname of the first two authors is written by placing a dash (-) between them, and the abbreviation "et al." is added after the surname of the second author.

For example: (Şvedova-Uluhanov et al. 1980: 157)

Studies of an Author in the Same Year

* The works of an author in the same year are distinguished by adding the letters a, b, c... after the year.

For example: (Klobukov 2016a: 25), (Klobukov 2016b: 78)

Studies of Authors who have Same Surnames

* The work done by two authors with the same surname in the same year or in different years is indicated by shortening the first letters of their names after the surnames of the authors are written.

For example: (Çelik, A. 2007: 46), (Çelik, H. 2003: 27)

Multiple Studies

* If more than one study will be cited, the studies are listed in the same parenthesis, separated from each other with the semicolon from the oldest one to the new one.

For example: (Korkmaz 1982: 120; Karahana 1996: 15)

Citing or Transmitting Source

* It is essential to reach primary sources in the studies, but if it is not reached due to some difficulties, the source quoted or transmitted in the reference is indicated.

For example: (Transfer from İnalçık 1955: 74; Çelik 2007: 25)

Legal Entity Writer Books

For example: (TDK 2012: 35), (TTK 2006: 30)

Books without Author or Institution Name

* If the name of the author or institution is not specified, the name or abbreviation (italic) of the source is written directly. If an abbreviation has been made, it must be given in "Bibliography" with its full version.

For example: (Large Culture Encyclopedia: I / 59) or (BKA: I / 59)

Electronic Resources

* If the publication year is known: (Bucak 2000: 7)

* If the publication year is unknown, the year of access to the document is written: (Demir 2018: 14)

Printed Resources with No Publishing Year

* If there is no record of the publication date in a printed source, "t.y." in square brackets abbreviation is used.

For example: (Demir [t.y.]: 14)

Laws and Regulations

* The name of the law or regulation and the year of acceptance are given in parentheses. Abbreviation can also be use.

For example: (National Education Law 1991) or (NEL 1991).

5. Bibliography

All the sources used in the article should be included in the "Bibliography". Even if it is related to the subject of the article, the documents and works not mentioned in the article should not be included in the bibliography. References should be given in alphabetical order at the end of the main text according to the surnames of the authors (only author name based on before the Surname Law). The name of studies should be written in italics. References must be written in Latin alphabet.

2.1. Books and Resources in Book Quality

Books with Single Author

Author's Surname, Name (Publication Year). Title of the Book (Italic). City of Publishing: Publishing House.

For example: Karahan, Leyla (1996). Classification of Anatolian Dialects. Ankara: Turkish Language Association Publications.

Books with Two Authors

In the works with two authors, both authors are given and a dash (-) is put together.

For example: Taner, Refika-Bezirci, Asım (1981). Selected Stories in Our Literature. Istanbul: Gözlem Publications.

* In articles written in English, the and conjunction or & sign should be used instead of the hyphen (-).

Books with More Than Two Authors

Studies with more than two authors, only the first two authors are specified, for others, "et al." abbreviation should be used.

For example: Şvedova, Natalya-Uluhanov, Igor et al. (1980). Russkaya grammatika. Moscow: Nauka.

Books of an Author Published in the Same Year

* Letters should be used to differentiate an author's books published in the same year.

For example: Bondarko, Aleksandr (1976a). Slav ve Balkan Dil Bilimi. Moskova: Nauka.

Bondarko, Aleksandr (1976b). Morfolojik Kategoriler Teorisi. Leningrad: Nauka.

Multiple Books by One Author

Multiple books of the same author must be listed in chronological order according to their publication year.

Legal Entity (Institution) Writer Books

Legal Entity (Year of Publication). Title of the Book. City of Publishing: Publishing House.

For example: The Turkish Language Association (2012). Spelling Guide. Ankara: TDK Publishing House.

Books without Author or Institution Name

For example: Encyclopedia of Turkish Language and Literature (8 Volumes) (1977). Istanbul: Dergâh Publishing house.

Translation Book

If the translation is a book, the name of the translator(s) is indicated with the abbreviation "trans." after the work title.

For example: Fischer, Steven Roger (1999). History of Language. Translator. Muhtesim Güvenç. Istanbul: Turkey Is Bank Cultural Publications.

Book Chapter

Author's Surname, Name (Publication Year). "Section name". Book Name (Italic). ed. Name and Surname. City of Publishing: Publishing House. Page Range.

For example: Klobukov, Evgeniy (2009). "Morphology". Contemporary Russian Language. ed. Pavel Lekant. Moscow: Nauka. 402-585.

2.2. Periodicals

Journal Articles

Author's Surname, Name (Year). "Title of the Article". Name of Journal (If any) Volume No (Number): Page Range.

For example: Ergün, Mustafa (2009). "Westernization Efforts And Reforms In Russian Education". Journal of Theoretical Educational Science, 2 (1): 31-56.

Newspapers

Author's Surname, Name (Year. Month. Day). "The Title of the Article". Name of the Newspaper. Page number (if any).

For example: Köse, Pınar (2017.11.16). "From the bench of execution to the top of literature: Dostoevsky". Yeni Şafak.

Interviews and Reportage

In the interviews and reportage, the authors should be given as the name of the author.

For example: Yağmur, Özge (2019.01.21). "To give life to 11 characters in a single-player game: Gule Güle Diva and Selen Uçer at the Campus". Hürriyet.

2.3. Theses

Author's Surname, Name (Date). Thesis Title. Thesis Type. University's City: University Name.

For example: Uğurlu, Mesut (2018). A Research on Aruzlu Poems in Minstrel Style Poetry Tradition. Doctoral Thesis. Ankara: Hacettepe University, Institute of Social Sciences.

2.4. Conference Proceedings

Published Proceedings

Author Surname, Name (Date). "Name of the Proceedings". Title of the Book (Editor/author, if any). Date of the Event. Place of Publication: Publisher. Page Range.

For example: Güllüdağ, Nesrin (2009). "Georgian words in Artvin mouth". Turkish Oral Research Workshop Proceedings Turkey. 25-30 March 2008. Ankara: Turkish Language Institution Publishing House. 237-249.

Unpublished Proceedings

Author's Surname, Name (Date). "Name of the Paper". Name of the Event. City in which the event was held.

For example: Santhanam, E.-Martin, K. et al. (2001). "Bottom-up steps towards closing the loop in feedback on teaching: A CUTSD project". Teaching and Learning Forum - Expanding horizons in teaching and learning. Perth, Australia.

2.5. Electronic Resources

Electronic Resources with DOI Number

If there is a DOI number matched to the publication, it must be given in the tag.

For example: Yaylalı, Yasemin (2018). "Persons Passed in the Emîrî Divan". Journal of Turkish Studies Institute (63): 117-134. <http://dx.doi.org/10.14222/turkiyat3967>.

Electronic Resources without DOI Number

In quotations from magazines published on the web, the publication's identity, access address and date must be written.

Author Surname, Name (Publication Year). "Article Name". Journal Name Volume No (Number): Page Range. Electronic address [Access Date].

For example: Özdemir, Çağatay (2018). "Russia's Eastern Mediterranean Strategy". Seta Analysis (230): 1-20. http://setav.org/assets/uploads/2018/01/analiz_230rusya.pdf. [20.04.2018].

E-books

Author's Surname, Name (Publication year). Title of the Internet Document. Electronic address [Access Date].

For example: Akkus, Metin (2018). Nefi Divanı. <http://ekitap.kulturturizm.gov.tr/Eklenti/57741,nefi-divanipdf.pdf?0> [23.01.2019].

* If there is no publication year, the date of access to the site must be written in parentheses in years, months and days.

For example: Berkutova, Veronika (2018). "Feminivty v russkom pity: lingvistiçeskiy aspekt". Svobodnoye psihoanalitiçeskoye partnerstvo. <https://www.psypart.com/feminitivy-lingvisticheski-aspekt> [18.12.2018].