

3. | 2. | 2023
cilt | sayı | ekim
volume | issue | october

ISSN: 2757-9611



Dicle Akademi dergisi

Journal of Dicle Academy

Uluslararası Hakemli Sosyal Bilimler Dergisi
International Refereed Journal of Social Sciences





Dicle Akademi Dergisi DAD©

- 6 Ayda Bir Yayınlanan Uluslararası Hakemli Dergi
- International Refereed Journal Published Every 6 Months
Ekim/October 2023
- Sayı/Issue: 02 • No/Vol: 03 • e-ISSN: 2757-9611

web sayfası / web pages:

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

Lisans Bilgileri

Dicle Akademi Dergisi'nde yayınlanan eserler [Creative Commons Atıf-Gayri Ticari 4.0 Uluslararası Lisansı](#) ile lisanslanmıştır.

Copyrights

The works published in Journal of Dicle Academy are licensed under a [Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License](#).



Açık Erişim

Kullanıcılar, alıntı yaptıkları sürece yayıncıdan veya yazardan önceden izin almaksızın makalelerin tam metinlerini okuyabilir, indirebilir, kopyalayabilir, dağıtabilir, yazdırabilir, arayabilir veya bunlara bağlantı verebilir veya başka herhangi bir yasal amaç için kullanabilirler.

Open Access

Users may read, download, copy, distribute, print, search or link to the full texts of articles, or use them for any other legal purpose, without prior permission from the publisher or author, as long as they cite.





İmtiyaz Sahibi • Owner

İlim Sanat Marifet Derneği

Baş Editör/ Editor-in-Chiefs

Dr. Öğr. Üyesi Lütfü SİZER

Editörler/ Editors

Dr. Ahmet Fethi GÜN

Dr. Hakan AKAR

Ekonometri, Yöneylem ve İstatistik Alan Editörleri/ Econometrics, Operations and Statistics Area

Editors

Doç. Dr. Sadullah ÇELİK

Doç. Dr. Emrah AKDAMAR

Dr. Öğr. Üyesi Fatma Sert ETEMAN

Dr. Öğr. Üyesi Mine AYDEMİR DEV

İktisat Alan Editörleri/ Economics Field Editors

Doç. Dr. Mehmet SONGUR

Dr. Öğr. Üyesi Ömer Faruk ÖZYALÇIN

Dr. Öğr. Üyesi Hüseyin ÇELİK

İşletme Alan Editörleri/ Business Area Editors

Doç. Dr. İbrahim ÇEMBERLİTAŞ

Doç. Dr. Yunus YILMAZ

Doç. Dr. Mehmet Ali TÜRKMENÖĞLU

Dr. Öğr. Üyesi Mesut ASLAN

Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Alan Editörleri / Political Science and Public Administration

Field Editors

Dr. Öğr. Üyesi Ömer TAYLAN

Dr. Öğr. Üyesi Abdullah Yasin ERDEM



Dr. Öğr. Üyesi Ragıp ERGÜN

Sağlık Kurumları Yönetimi Alan Editörleri / Health Institutions Management Field Editors

Dr. Öğr. Üyesi Selman KIZILKAYA

Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Emin KURT

Dr. Öğr. Üyesi Haşim ÇAPAR

Dr. Arş. Gör. Cuma ÇAKMAK

Maliye Alan Editörleri / Finance Field Editors

Doç. Dr. Osman GEYİK

Dr. Hakan AKAR

Dr. Servet TAŞDELEN

Tarih Alan Editörleri / History Field Editors

Dr. Öğr. Üyesi Davut ADLIĞ

Dr. Öğr. Üyesi Abdusselam ERTEKİN

İlahiyat Alan Editörleri / Theology Field Editors

Dr. Öğr. Üyesi Fatih ÖZKAN

Dr. Öğr. Üyesi Abdulmelik İBRAHİMOĞLU

Dr. Öğr. Üyesi İsmail KANBAZ

Dr. Mehmet Nesim ANUŞTEKİN

Eğitim Bilimleri Alan Editörleri / Educational Sciences Field Editors

Doç. Dr. Rasim TÖSTEN

Doç. Dr. Zakir ELÇİÇEK

Dr. Arş. Gör. Kasım SEZGİN

İletişim Alan Editörleri / Communication Field Editors

Doç. Dr. Hasan ALTİNCİK

Dr. Arş. Gör. Ahmet Fethi GÜN

Hukuk Alan Editörleri / Law Field Editors

Dr. Öğr. Üyesi Ömer Faruk DEMİR

Dr. Öğr. Üyesi Asm Mahmudul HASAN

Dr. Arş. Gör. Osman KARAKÖSE

Edebiyat Alan Editörü / Literature Field Editor

Doç. Dr. Mehmet CİHANGİR

Dr. Öğr. Üyesi Sinan CEREYAN

Türkçe Dil Editörü / Turkish Language Editor

Dr. Öğr. Üyesi Seyhan KARDEŞ



İngilizce Dil Editörü / English Language Editor

Dr. Faruk EVRENK

Sekreter / Secretary

Arş. Gör. Nuh ATAMAN

Yazım ve Mizanpaj Editörü / Writing and Layout Editor

Uzman Resul AKKAYA

Yayın Kurulu/ Editorial Board

Prof. Dr. İdris KADIOĞLU (Dicle Üniversitesi)

Prof. Dr. Zekeriya ARI (Bursa Uludağ Üniversitesi)

Prof. Dr. Kazım YOLDAŞ (Bursa Uludağ Üniversitesi)

Prof. Dr. Khaliq AHMAD (International Islamic University of Malaysia)

Prof. Dr. Ömer KARA (Atatürk Üniversitesi)

Prof. Dr. Olga Nosova (University of Kharkov Institute Banking Affairs) (Ukraine)

Prof. Dr. Khaled TADMORİ (Lebanese University)

Prof. Dr. Khaliq AHMAD (International Islamic University of Malaysia)

Doç. Dr. Kadir KARAGÖZ (Manisa Celal Bayar Üniversitesi)

Doç. Dr. Aliye Fatma MATARACI (International University of Sarajevo)

Doç. Dr. Selvira Draganović (International University of Sarajevo)

Doç. Dr. Liliana BOŞCAN (Bucharest University)

Doç. Dr. Asiman Guliyev (Azerbaijan State University of Economics)

Doç. Dr. Ainur Nogayeva (Avrasya Milli Üniversitesi) (Kazakistan)

Doç. Dr. Rovshan Aliyev (Bakü State University)

Doç. Dr. Samir HAMİDOV (Azerbaycan Devlet Diller Üniversitesi)

Doç. Dr. Cırgalbek İSMANOV (The Kyrgyz Union Cooperatives University of Economy and Enterprise)

Doç. Dr. Hilale Caferova Azərbaycan Milli İlimlər (Elimlər) Akademisi)

Doç. Dr. Tarana Khalilova (Azerbaijan State University of Economics)

Doç. Dr. Davran YOLDAŞEV (The Kyrgyz Union Cooperatives University of Economy and Enterprise)

Doç. Dr. Qurbanov Nüsrət (Azerbaijan State University of Economics)

Doç. Dr. Valida Mehdiyeva (Azerbaijan State University of Economics)

Doç. Dr. Ayhan KARAKAŞ (Bartın Üniversitesi)

Doç. Dr. Abdulhakim TUĞLUK (İğdır Üniversitesi)

Doç. Dr. İbrahim ŞENGÜN (Dicle Üniversitesi)

Doç. Dr. Erkan AFŞAR (Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi)

Doç. Dr. M.Ali TÜRKMEÑOĞLU (Muş Alparslan Üniversitesi)



Doç. Dr. Hakan HEMŞİNLİ (Yüzüncü Yıl Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Hacı Yusuf GÜNGÖR (Iğdır Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Yunus Emre AVCI (Siirt Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Ramazan TURGUT (Yüzüncü Yıl Üniversitesi)
Dr. Osman ŞENLİK (Hakkari Üniversitesi)
Dr. Selvira Draganović (International University of Sarajevo)
Dr. Şahin Akberov (Azerbaijan State University of Economics)
Dr. Ogtay Guliyev (Azerbaijan State University of Economics)
Dr. Agil Mammadov (Azerbaijan State University of Economics)
Dr. Elşen Mammadov (Azerbaijan State University of Economics)

Bu Sayının Hakemleri/ Reviews Of This Issue

Prof. Dr. Davut IŞIKDOĞAN (Dicle Üniversitesi)
Prof. Dr. Nurettin GEMİCİ (İstanbul Üniversitesi)
Doç. Dr. Ayhan IŞIK (Karabük Üniversitesi)
Doç. Dr. Derya ÇETİN (Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi)
Doç. Dr. Süleyman İLASLAN (Fırat Üniversitesi)
Doç. Dr. Metin EKEN (Kayseri Erciyes Üniversitesi)
Doç. Dr. Göksel BASMACI (İstanbul Arel Üniversitesi)
Doç. Dr. Sadullah ÇELİK (Aydın Adnan Menderes Üniversitesi)
Doç. Dr. Serpil KIR ELİTAŞ (Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi)
Doç. Dr. Selim GÜLVERDİ (Gaziantep İslam Bilim Ve Teknoloji Üniversitesi)
Doç. Dr. Yunus YILMAZ (Dicle Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Ramazan KARAGÖL (Dicle Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Mesut ASLAN (Bingöl Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Fatih KARASAÇ (Kırklareli Üniversitesi)
Dr. Çetin DOĞRU (Bursa Uludağ Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Sinan CEREYAN (Dicle Üniversitesi)
Dr. Mehmet BÜKEY (Bingöl Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Ahmet UĞURLU (Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi İzzet ESER (Bitlis Eren Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Ömer TAYLAN (Dicle Üniversitesi)
Dr. Öğr. Gör. Erdal GÜLER (Bartın Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Uğur BOZKURT (Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi)



Dr. Muhammed UĞURLU (Bitlis Eren Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Edibe BOYRAZ (Yozgat Bozok Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Abdulmelik İBRAHİMOĞLU (Dicle Üniversitesi)

Dicle Akademi Dergisi (DAD), yılda iki kez yayınlanan (Mart ve Ekim) çift kör hakemli uluslararası hakemli bir dergidir. Dergi sosyal bilimler alanında, özellikle hukuk, toplum, ekonomi, politika, eğitim ve ilahiyat ile ilgili kavramsal, kuramsal ve nitel çalışmalara yer verilmesi hedeflenmektedir. Bunun temel nedeni, DAD'ın sadece akademisyenler, yüksek lisans ve doktora öğrencileri değil aynı zamanda toplumdaki bireylerin anlayabileceği makaleler yayımlayabilme amacından ileri gelmektedir. Bunun yanı sıra dergi kapsamına giren nicel çalışmalar da kabul edilmektedir. Derginin dili hem İngilizce hem de Türkçedir ve Türkçe makalelerin genişletilmiş İngilizce özete sahip olması gerekmektedir.

Dicle Academy Journal (DAD) is a double-blind peer-reviewed international peer-reviewed journal published twice a year (March and October). The journal aims to include conceptual, theoretical and qualitative studies in the field of social sciences, especially in law, society, economics, politics, education and theology. The main reason for this aim stems from publishing studies that are understood by not only academicians, graduate and PhD students, but also individuals and practitioners in society. In addition, quantitative studies within the scope of the journal have been accepted. In addition, quantitative studies within the scope of the journal have been accepted. The language of this journal is both English and Turkish, and the Turkish articles need to have an extended English abstract.

Index Bilgisi/ Index Information



Tasarım / Design

Sidar AKGÜN



Akademi dünyasının pek kıymetli araştırmacıları

Dicle Akademi Dergisi Kurulu olarak yayın hayatımızın 3. yılının Ekim ayı sayısında yine sizinle birlikteyiz.

Bu sayıda dergimize gönderilen 11 adet çalışma içerisinden 9 adet makale editöryal ve hakemlendirme süreçlerinden olumlu, 2 adet makale ise ret edilerek yayımlanmaya uygun bulunan çalışmalar sizlere arz edilmiştir. Sayıda yazıları yayımlanmaya uygun bulunan yazarlarımızı tebrik ederiz. Ayrıca bu sayıda hakemlik yapan hocalarımıza da teşekkür ederiz.

Doçentlik kriterlerini sağlayan dergimize olan ilginizden ötürü siz okurlarımıza ve yazarlarımıza teşekkür eder, dergimize uygun olarak hazırlanmış çalışmalarınızı beklediğimizi ifade etmek isteriz.

2024 yılı Mart ayında yayımlayacağımız sayıda görüşmek üzere..

Editör
Dr. Öğr. Üyesi Lütfü SİZER



İÇİNDEKİLER / CONTENTS

1. Araştırma Makalesi / Research Article

EYYÜBİLER DÖNEMİ HALEP MEDRESELERİ

ALEPPO MADRASAS IN THE AYYUBIDS PERIOD

Abdullah CENGİZ & Vildan ÖZİŞÇİ ss./pp. 124-146

2. Araştırma Makalesi / Research Article

**XIX. YÜZYILDA BİR OSMANLI ŞEYHÜLİSLÂMI: MEHMET CEMALETTİN
EFENDİ’NİN NESEBİ VE İLMİ MİRASI**

LINEAGE AND SCIENTIFIC HERITAGE OF MAHMAD JAMALATTIN EFENDI, AN OTTOMAN SHEIK
AL-ISLAM IN THE 19TH CENTURY

Esra YILDIZ ss./pp. 147-175

3. Araştırma Makalesi / Research Article

**DİN KÜLTÜRÜ VE AHLAK BİLGİSİ ÖĞRETMENLERİNİN ÇOKKÜLTÜRLÜ
EĞİTİME İLİŞKİN GÖRÜŞLERİ**

OPINIONS OF RELIGIOUS CULTURE AND MORAL KNOWLEDGE TEACHERS ON MULTICULTURAL
EDUCATION

Esra TEPE & Mehmet Fatih KAYAN ss./pp. 176-196

4. Araştırma Makalesi / Research Article

**YOUTUBE’UN MAHREMİYET AÇISINDAN DEĞERLENDİRİLMESİ: “DAMLA
ALTUN KANALI”NIN BETİMSSEL ANALİZİ**

EVALUATION OF YOUTUBE IN TERMS OF PRIVACY: A DESCRIPTIVE ANALYSIS OF DAMLA
ALTUN CHANNEL

Uğur ARSLAN & Cem ÇETİN..... ss./pp. 197-212



5. Araştırma Makalesi / Research Article

DUVAZLARDA BEKLENEN: KAYIP İMAM (MEHDİ)

EXPECTED IN DUELES: THE LOST IMAM (MAHDI)

Ahmet KARA ss./pp. 213-227

6. Araştırma Makalesi / Research Article

**ÂLEMİN HUDÛSU VE KIDEMİ TARTIŞMASINDA DAYANILAN İLKELER: TEHÂFÛT
ÖRNEĞİ**

COMPARISON OF THE PRINCIPLES BASED ON THE THEOLOGIANS AND PHILOSOPHERS ON
HUDUTH AND ETERNITY OF THE WORLD (TAHÂFUT EXAMPLE)

Mustafa YILDIZ..... ss./pp. 228-254

7. Araştırma Makalesi / Research Article

İDEOLOJİDEN KİTLEYE TÜRKİYE'DE SİYASİ PARTİLER

POLITICAL PARTIES IN TURKEY FROM IDEOLOGY TO MASS

Ali ÇİÇEK ss./pp. 255-281

8. Derleme Makalesi / Review Article

**KÜLTÜR ENDÜSTRİSİNDE ASTROLOJİ: GAZETE SÛTUNLARINDAN ÇEVİRİMİÇİ
PLATFORMLARA**

ASTROLOGY IN THE CULTURE INDUSTRY: FROM NEWSPAPER COLUMNS TO ONLINE
PLATFORMS

Mehmet Ferhat SÖNMEZ ss./pp. 282-298

9. Kitap İncelemesi / Book Review

ŞEM'Î EFENDİ VE MESNEVÎ ŞERHİ

SHEM'I EFENDI AND HIS COMMENTARY ON MASNAVÎ

Mehmet DERİ..... ss./pp. 299-303



EYYÛBİLER DÖNEMİ HALEP MEDRESELERİ

Abdullah CENGİZ¹

Vildan ÖZİŞÇİ²

Öz

Eyyübiler dönemi, eğitim-öğretim açısından İslâm tarihinin oldukça parlak bir dönemi olarak kabul edilmiştir. Büyük Selçuklu Devleti'nin Halep'te açtığı medreselerin sayısı, Zengîler ve Eyyübiler döneminde artmaya devam etmiştir. Eyyübiler, Halep'in idaresini Zengîlerden aldıktan sonra Halep'i ilmî yönden geliştirmek için Halep'te Zengîlerin açtığı mevcut medreselerin varlığını devam ettirmeye ve bunların yanında yeni medreseler açmaya gayret göstermiştir. Böylece Halep şehrinde Eyyübiler döneminde faaliyetlerini sürdüren medreselerin toplam sayısı kırk dörde ulaşmıştır. Eyyübiler dönemi Halep'teki medreseler, ilmî, ekonomik ve sosyal yaşamla sıkı bir ilişki içinde olmuş ve bu sayede Halep şehrine İslâm coğrafyasının birçok yerinden önemli âlimlerin ve talebelerin gelmesine vesile olmuştur. Bu çalışmada Eyyübiler dönemi Halep'teki medreselerin tarihi, müderrisleri, şehrin dinî, ilmî ve sosyal hayatta oynadıkları rol üzerinde durulmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Eyyübiler, Halep, Medrese, Eğitim.

ALEPPO MADRASAS IN THE AYYUBIDS PERIOD

Abstract

The Ayyubid period is considered to be a very bright period in Islamic history in terms of education. The number of madrasas opened by the Great Seljuk Empire in Aleppo continued to increase during the Zengîd and Ayyubid periods. After the Ayyubids took over the administration of Aleppo from the Zengîds, they endeavored to maintain the existing madrasas opened by the Zengîds and to open new madrasas in Aleppo in order to develop Aleppo in terms of science. Thus, the total number of madrasahs that continued their activities in the city of Aleppo during the Ayyubid period reached forty-four. The madrasas in Aleppo during the Ayyubid period were

¹ **Sorumlu Yazar:** Dr. Öğr. Üyesi, Dicle Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, E-posta: abdcngz66@gmail.com
ORCID: 0000-0002-3484-2308.

² Uzman, Doktora Öğrencisi, Dicle Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, vildanoz.639@gmail.com
ORCID: 0000-0001-6026-5789

***Atıf/ Citation:** Cengiz, A & Özişçi, V. (2023). Eyyübiler dönemi halep medreseleri, *Dicle Akademi Dergisi*, 3(2), 124-146.

** Bu çalışma etik kurul izni gerektiren analizleri kapsamadığından etik kurul onayı gerektirmemektedir.



closely linked to the scholarly, economic, and social life of the city and thus attracted important scholars and students from many parts of the Islamic geography. This study focuses on the history of madrasas in Ayyubid Aleppo, their muderris, and the role they played in the religious, scholarly, and social life of the city.

Keywords: Ayyubids, Aleppo, Madrasah, Education.

EXTENDED SUMMARY

In the Turkish-Islamic states, madrasas, which operate as important institutions that teach religious, rational and positive sciences and train qualified personnel for the state administration, have become one of the central and fundamental elements of the education system of the Turkish-Islamic states. These madrasas were generally established to spread and maintain Islam and to preserve and develop scientific knowledge and culture. In addition to the teaching of the Qur'an as religious education and the basic principles of Islam, madrasas offered students education in various subjects such as mathematics, astronomy, medicine, philosophy, law and linguistics. Madrasahs also contributed to scientific and philosophical thinking and provided students with critical thinking and analytical skills. These institutions contributed to scientific and cultural developments and played a major role in what is known as the golden age of the Islamic world. The Ayyubids contributed greatly to the development of Islamic history in terms of education. During this period, especially the Ayyubids increased the number and importance of madrasas in Aleppo. We can examine the important periods of this process and its effects in more detail below: Before the Ayyubid period, the Great Seljuk Empire's policy of establishing madrasas in Syria and Aleppo revived interest in Islamic education and science. The madrasas of this period attracted students from various parts of the Islamic world to Aleppo. When Saladin Ayyubî took control of Aleppo from Nureddin Mahmud Zengi in 1183, he opened new madrasas to improve the city's education and science life. This move increased Aleppo's importance in the Islamic world and revitalized intellectual activity in the region. The emirs and emirs who ruled Aleppo after Saladin Ayyubid continued to advance in the fields of education and science. During this period, the number of madrasas established in Aleppo increased rapidly. Forty-three madrasas operated in Aleppo until the fall of the Ayyubids. The madrasas in Aleppo were closely intertwined with scholarly, economic and social life. These madrasas contributed to the scientific and intellectual atmosphere in the city and attracted the leading scholars of the Islamic world to Aleppo. These muderris taught students Islamic law, fiqh, theology, tafsir, history and other Islamic sciences. The madrasas in Aleppo not only provided religious education, but also contributed greatly to the city's scholarly and social life. These madrasas enabled the spread of science and the meeting of students from various parts of the Islamic world. In conclusion, the Ayyubids both tried to maintain the existence of the madrasas opened in Aleppo during the Zengid period and opened new madrasas alongside these madrasas. As a result, Aleppo became one of the centers of education and science in the Islamic world and an important intellectual legacy of this period. Thus, during the Ayyubid period, Aleppo madrasas came to the fore as centers of religious learning in the Islamic world. These madrasas provided an ideal environment for learning and spreading Islam. In particular, the teaching of religious sciences such as the Qur'an, hadiths and Islamic law was concentrated in these madrasas. In this way, religious knowledge spread and religious leaders of the Islamic world were trained.

1. GİRİŞ

Arapça’da “bir şeyin silinip yok olması, bir şeyden iz kalması” manalarında kullanılan “d-r-s” fiilinin (el-İsfahânî, 1991) bir türevi olan “medrese” sözcüğü, “ders okutulan, eğitim-öğretim faaliyetlerinin görüldüğü yer” anlamına gelmektedir (İbn Manzûr, 1993). Çoğulu “medâris” olan medrese sözcüğü, ilk başlarda “Kur’an’ın okutulduğu evler” anlamıyla da kullanılmıştır. Günümüzde ise ilkokul, ortaokul ve lise düzeyindeki eğitim-öğretim kurumlarının tümünü ifade eden bir terim olarak Arap ülkelerinde kullanılmaya devam etmektedir (Lisanü’l-‘Arab, 2023).

Medresenin tarihsel ve kurumsal bir anlam kazanması ise tam olarak Selçuklular aracılığıyla olmuştur. Büyük Selçuklu Devleti veziri Nizâmülmülk’ün girişimiyle Nizâmîyye Medreseleri kurulmuş ve ilk defa devlet eliyle kurumsal anlamda bir eğitim-öğretim sistemi oluşturulmuştur (İbn Esîr, 1997). Nizâmülmülk başta Tûs (İbn Esîr, 1997), Bağdat, Nîsâbûr (Nişâbûr), İsfahân, Belh, Âmil, Basra, Merv, Musul ve Herât olmak üzere neredeyse Irak ve Horasan’ın her şehrinde bir medrese yaptırmıştır (es-Sübkî, 1992).

Nizâmülmülk’ün geliştirdiği medrese sistemi Selçuklulardan sonra gelen tüm İslâm devletleri için örnek oluşturan büyük bir yeniliktir. Medreseler devlet tarafından himaye edilmiş ve vakıf gelirleriyle desteklenmiştir (es-Sübkî, 1992). Bu sayede her yerde medreselerin açılması bir gelenek haline gelmiştir (Baltacı, 1976). Açılan medreselerin mimari yapısı eğitim-öğretim faaliyetlerinin gerçekleştirilebileceği şartlara uygun olarak planlanmıştır. Genel olarak tek katlı ve müstakil inşa edildikleri gibi, cami, türbe ve zaviyelere bitişik de yapılmıştır. Her medrese kapalı bir avlu, dersane ve “hücre” de denilen odalardan oluşmuştur (İpşirli, 2003).

Medreselerde sayısına göre baş öğretici olarak müderrisler, müderrislerin yardımcısı sıfatıyla muîdler görev yapmıştır. Müderris dersi anlatmakla, muîdler de müderristen sonra dersi talebelere tekrar ettirmek ve kapalı kalan konuları açıklamakla görevlendirilmiştir (Kazıcı, 2014; es-Sakkâr, 2020). Medreselerde eğitim gören talebe sayısı kendi dönemlerine, vakıf şartlarına ve medreselerin fiziki kapasitesine göre değişmiştir (Akyüz, 2006).

Medreselerin programlarında Kıraat, Tefsir, Hadis ve Fıkıh gibi dinî ilimler ağırlıklı olarak okutulmakla beraber, Astronomi, Mantık, Matematik gibi aklî ilimlere de yer verilmiştir. Bunlar kitap okutma esasına dayalı bir şekilde ve belirli bir sıra takip edilerek işlenmiştir. Derslerin işleniş sırası ve okutulan kitaplara göre talebelerin ilerleme seviyeleri belirlenmiştir. Dersler genellikle, “*Kur’an ilimlerinin alt disiplinleri sayılan Kıraat ve Tefsir’le* başlatılmış

Hadis ilimleri, Usûlü'd-dîn, Usûlü'l-fıkıh, Kelâm ilminin girişi mahiyetinde bulunan mezheplerin ortaya çıkışı ve mezhepler arasındaki ihtilafların belirlenmesi ile cedel³ yöntemini öğrenme" sırasına göre işlenmiştir. Her medrese kendine özgü bir çalışma programı uygulamış olmakla birlikte, hiçbirinin sabit ve uyulması zorunlu bir ders programı bulunmamıştır. (Dündar, 2018).

Nizamîyye Medreseleri'nin bütün İslâm dünyasının eğitim tarihi açısından bir dönüm noktası teşkil etmesinde etkili olan iki unsur vardır. Biri açılan her medresenin devlet tarafından himaye edilmesidir. Diğeri de kuruluşundan itibaren medresenin vakıf gelirleriyle güçlendirilmesidir. Bu yöntemle herhangi bir otoritenin eğitim kurumlarının üzerinde tamamen etkili olmasının önü alınmış ve eğitime yarı bağımsız bir hareket alanı sağlanarak sürekliliği temin edilmiştir (Işıkdoğan, 2022).

Nizamülmülk'ün geliştirdiği medrese sistemi Zengîler ve Eyyübîler tarafından da örnek alınarak aynı şekilde sürdürülmüştür. Zengîler ve Eyyübîler, Selçuklulardan devraldıkları medrese sistemini yaygınlaştırmak için büyük gayret göstermişlerdir. Zengîlerin kurduğu medreselere Eyyübîler yenilerini de ekleyerek Suriye'deki medrese sayısını attırmışlardır. Sadece Halep'te bile çok sayıda medrese inşa ederek şehre büyük bir şöhret kazandırmışlardır (Işıkdoğan, 2022).

Halep'teki ilmî etkinliğin medreseler ile canlandırılması ve kısa sürede şöhret kazanması biraz da coğrafi konumunun dikkat çekmesinden kaynaklanmış olabilir. Çünkü Halep, Anadolu'dan Mezopotamya'ya Akdeniz'den İran'a giden ana yolların kavşak noktasında kurulan ve ilgileri üzerinde toplayan bir şehirdir. Bu nedenle Kuzey Suriye'nin ilgi çeken bu şehri siyasîlerin, tüccarların ve ilim adamlarının uğrak yeri olmuştur (Yazıcı, 1997).

Kuruluşu milattan önceye dayandırılan Halep defalarca farklı devletlerin ellerine geçmiştir. Şehir, sırasıyla Yamhad Krallığı, Hitit, Mısır, Hurri, Mitanni, Arami, Makedon, Selefki, Roma, İran, Bizans hâkimiyetine girmiştir. Abbasiler ile İslâm topraklarına katılmıştır. Bundan sonra Halep sadece İslâm devletlerinin hâkimiyetinde olmuştur. Şehir Abbasilerden sonra sırasıyla Tolunoğulları, İhşidiler, Büyük Selçuklular, Halep Melikliği, Artuklu ve Zengîlerin hâkimiyetine girmiştir. (Bayraktar, 2004). Selâhaddîn-i Eyyübî tarafından 1183 yılında Zengîlerden alınan Halep, 1260 yılına kadar Eyyübîlerin hâkimiyetinde kalmıştır (Yazıcı, 1997).

³ Cedel: Bir düşünce ya da bir görüş üzerindeki çelişkileri ortaya çıkarma ve bunları karşılıklı tartışma sanatına denir (Doğan, 2017; Yavuz, 1993).

Halep, Zengîler ve Eyyûbîler döneminde en parlak dönemini yaşamış ve o dönemde inşa edilen medreseler sayesinde dinî müktesebatın öğretildiği, fikhî tartışmaların yapıldığı merkezi bir konum elde etmiştir (Yazıcı, 1997). Halep'te aktif bir şekilde eğitim veren medreseler sadece Eyyûbîler döneminde açılmamıştır. Eyyûbîler aslında Zengîlerden devrıldıkları bu kültürel birikimi daha da ileri bir seviyeye taşımışlardır. Eyyûbîler, Sünnî anlayışın eğitim merkezini oluşturan medreselerin önemini kavramış ve buldukları dönem itibariyle (X-XI. Asır) medreseleri bölgedeki Ehl-i Sünnet anlayışının ilmî çalışmalarına ilham kaynağı olarak görmüşlerdir. Bundan dolayı Halep'e hâkim olduktan sonra hem Zengîlerden kalan medreselerin eğitim faaliyetlerini devam ettirmiş hem de Halep'te yeni medreseler açmak için özel bir çaba sarf etmişlerdir (Dündar, 2018).

2. EYYÛBÎLER DÖNEMİ HALEP MEDRESELERİ

Eyyûbîler döneminde Halep'teki medreseler, fıkıh mezheplerine göre tasnif edilerek eğitim ve öğretim faaliyetleri buna göre düzenlenmiştir. Genel olarak Şâfiî, Hanefî, Malikî ve Hanbelî fıkıh mezheplerine yönelik ayrı ayrı medreseler açılmıştır. Malikî ve Hanbelî fikhî aynı medresede ders verildiği gibi bazı medreselerde Şâfiî ve Hanefî fikhî da birlikte ders verilmiştir.

Bu çalışmada Eyyûbîler dönemi ile sınırlandırılarak Halep'te açılmış medreselerin tespit edilip, söz konusu medreselerdeki eğitim faaliyetlerinin İslâm âlemine olan katkısı ortaya çıkarılmaya çalışılmıştır. Bu çalışmayla ilgili kaynaklardan yararlanılarak elde edilen bilgiler konuyla ilgili başlıklar altında değerlendirilmiştir.

2.1. Halep Merkezinde Bulunan Şâfiî Medreseleri

Halep'te Eyyûbîler'in hüküm sürdüğü dönem itibariyle aktif bir biçimde eğitim-öğretim faaliyetlerini sürdüren ve sadece Şâfiî fikhîni esas alan toplam yirmi bir medrese inşa edilmişti. Bu medreselerden on iki tanesi şehrin iç kısmında yer alırken, dokuz tanesi de şehrin dışına yakın mevkilerde bulunmaktaydı.

2.1.1. Züccâciyye Medresesi

Züccâciyye Medresesi, 'İmâdüddîn Zengî döneminde Halep'te Şâfiî fikhî derslerinin verilmesi öngörülerek H. 516-517 (1123-1124) tarihlerinde Bedruddevle Ebû'r-Rebi' Süleyman İbn Abdulcebbâr b. Artuk tarafından inşa edilmiştir (İbn Şeddâd, 1991).

Halep'te inşa edilen ilk Sünnî medrese olması hasebiyle Züccâciyye Medresesi halk nezdinde önemli bir yere sahip olmuştur. Bölge halkı farklı mezheplere, çoğunlukla da Şiîlere mensup

olduğundan burada Sünnî bir medresenin inşa edilmesi girişimleri çok defa başarısızlıkla sonuçlanmıştır. Öyle ki sabahleyin yapımına başlanan medresenin binası akşama doğru yakılarak tamamlanmasına izin verilmemiştir. Bu nedenle gerek halk arasında gerekse de devlet erkânı nezdinde oldukça değerli, asalet ve basiret sahibi bir zat olan Zühre b. ‘Alî b. Muhammed el-İshâk el-Hüseynî (eş-Şerîf) Halep’e getirtilerek ondan burada bir medrese kurması istenmiştir. Zühre b. ‘Alî hemen medresenin inşaatına başlamış ve tamamlanincaya değin yanından ayrılmamıştır. O medresenin yanında iken hiç kimse inşaatı durdurma girişiminde bulunamamıştır. Nihayetinde medresenin yapımı tamamlanmış ve faaliyete geçmiştir. Musul ve Halep Atabeyi ‘Îmâdüddîn Zengî Musul’a gitmek üzere Halep’ten ayrıldığında Zühre b. ‘Alî de ona katılmış ve Musul’da vefat etmiştir (İbn Şeddâd, 1991).

Medresenin adlandırılmasına gelince onun da ayrı bir öyküsü bulunmaktadır. “Züccâcîyye” sözcüğü Arapça’da “camdan yapılmış bir şeyi” ifade etmekte kullanılan bir sıfattır (Mutçalı, 1995). Rivayetlere göre medrese ismini bulunduğu çarşının adından almıştır. Zamanında medresenin bulunduğu yerde bir cam atölyesi bulunmuş. Bir gece fakir kılığında yabancı bir adam buraya gelmiş, dükkân sahiplerinden kendisini barındırmalarını istemiş ve onlar da yabancıya bu isteğini yerine getirmişlerdi. Yabancı, onlar uyuyana kadar yanlarına yaklaşmamış, herkes uyuduktan sonra eline bir parça cam almış ve yanına bir şey daha koyarak yerine bırakmıştı. Sonra bütün atölyede aynı şeyi yapmış ve sabah olunca da onları bırakıp gitmişti. Çalışanlar sabah atölyeye girdiklerinde değerli taşlardan yapılmış olan yüzükleri bulmuşlardı. Böylece burada inşa edilen Halep’in ilk medresesi de bu cam çarşısının adıyla anılmış zamanla da öyle kalmıştır (el-‘Acemî, 1996).

Züccâcîyye Medresesi’nde uzun yıllar çok sayıda müderris ders vermiş ve yer değiştirmiştir. H.561 (1165-1166) yıllarına kadar Şerafeddîn el-‘Acemî ders vermeye devam etmiştir. Ondan sonra torunları Mecüddîn Tahir b. Nasrullâh b. Cehbel ve kardeşi Zeynüddîn Ebû’l-Hüseyn ‘Abdulkerîm ders verme görevini devralmıştır. Moğolların şehre saldırmasına kadar (h. 658) Züccâcîyye Medresesi’nde ders verme faaliyeti devam etmiştir. Moğol saldırılarına rağmen Bahâeddîn Ahmed medresenin sorumluluğunu üstlenmeye devam etmiş ancak O da bir süre sonra Halep’ten ayrılmak zorunda kalmıştır (İbn Şeddâd, 1991).

2.1.2. ‘Asrûniyye Medresesi

‘Asrûniyye Medresesi aslında Benî Mirdâs’ın veziri olan Ebû Hasan Ali b. Süreyya’nın evi iken Nüreddîn Zengî’nin isteği üzerine H. 550 (1155-1156) yıllarında medreseye dönüştürülmüştür. N. Zengî bunu zorla yaptırmamış, yasal yollardan evi almıştır (Kürd ‘Alî, 1983). N. Zengî, medresenin etrafına yerleşim yerleri yaptırmış ve buraya maaş bağladığı

fıkıh talebelerini yerleştirmiştir (İbn Şeddâd, 1991). Nûreddîn Zengî, Şâfiî fıkıhı üzerine eğitim veren medresenin ilk müderrislik görevine tanınmış fakihlerden biri olan ve Sincar'da ikamet eden Şerâfeddîn b. Ebî 'Asrûnî et-Temîmî'yi atamıştır. et-Temîmî medresenin ders ve idarî işlerinden sorumlu olmuştur. Bu nedenle medrese, O'nun adıyla tanınmış ve anılmıştır (Kürd 'Alî, 1983).

Şerâfeddîn b. Ebî 'Asrûnî et-Temîmî, Sincar'da iken kendi döneminin tanınmış fakihlerinden biri olduğu için el-Hadîs, el-Musulî ve eş-Şafîî lakaplarıyla da anılmıştır. Ancak Halep'e geldikten sonra 'Asrûniyye Medresesi'nin idaresini üstlenmiş ve onunla tanınır olmuştur. 'Asrûniyye Medresesi'nde eğitim-öğretim Eyyûbîler dönemine H. 643 (1245-1246) kadar aktif olarak devam etmiştir. O dönemde Şerâfeddîn 'Osmân b. Muhammed b. Ebî 'Asrûn el-Ma'rûf medresenin idarî görevini bir müddet yürüttükten sonra Dımaşk'a geçmiştir. el-Ma'rûf'tan sonra medresenin müderrislik görevine Necmüddîn Ahmed b. 'İzeddîn 'Abdülazîz gelmiş ve Moğolların saldırılarına kadar müderrislik görevini yürütmüştür (İbn Şeddâd, 1991).

2.1.3. Nûriyye Medresesi

Şâfiî fıkıhı üzerine eğitim veren Nûriyye Medresesi, Nûreddîn Zengî tarafından H. 544 (1149-1150) yılında inşa edilmiştir. Halep'te Sâhibiyye Medresesi'nin karşısında yer alan Nûriyye Medresesi "en-Nîfriyye" ismiyle de anılmıştır (Kürd 'Alî, 1983). Medreseye ilk müderris olarak Kutbeddîn Mes'ûd b. Muhammed b. Mes'ud en-Nîsâbûrî tayin edilmiştir. Kutbeddîn b. Mes'ud "el-Hâdî fi'l-Fıkıh" adlı eserini yazmış, Nîsâbûr ve Merv'de kalmış, ravilerinden hadis dinlemiş, Kur'an ve edebiyat derslerini babasından almıştır. Ayrıca Kuşeyrî'yle görüşmüş ve Nizamiye Medresesi'nde İbn Cüveynî'nin yerine vekâleten ders vermiştir (İbn Şeddâd, 1991).

Eyyûbîler döneminde de aktif olan Nûriyye Medresesi'nde H.656 (1258-1259) tarihine kadar birçok müderris görev yapmıştır. Nûriyye Medresesi'nin son müderrisliğine H.656 (1258-1259) tarihinde 'Abdurrahmân İbnü'l-'Acemî getirilmiş ve medresede kısa bir süre görev yaptıktan sonra Moğol saldırıları yüzünden Halep'ten ayrılmak zorunda kalmıştır (İbn Şeddâd, 1991).

2.1.4. Sâhibiyye Medresesi

Şâfiî fıkıhı üzerine eğitim veren Sâhibiyye Medresesi, Eyyûbîlerin Halep emiri Melik Zâhir'in (1193-1216) desteğiyle İbn Şeddâd olarak tanınmış Kadı Bahaeddîn el- Yusuf tarafından H. 601 (1204-1205) tarihinde yaptırılmıştır. Sâhibiyye Medresesi, Irak Kapısı'na yakın bir yerde Nûreddîn Zengî'nin yaptırdığı Şâfiî Medresesi'nin (Nûriyye Medresesi olmalı) karşısında

bulunmaktadır. Sonradan Sâhibîyye Medresesi'nin yanında bir darü'l-hadîs ve bir türbe yaptırılmıştır. Genişleyen çevresiyle medrese Halep'in ilim dünyasındaki değerini arttırmış ve başta fakihler olmak üzere nice insan Halep'e gelmeye başlamıştır (Kürd 'Alî, 1983). Birçok müderrisin ders verdiği Sâhibîyye Medresesi'nde H. 667 (1268-1269) yılına kadar aktif olarak eğitim-öğretim devam etmiştir (İbn Şeddâd, 1991).

2.1.5. Zâhirîyye Medresesi

Halep Kalesi'nin karşısında kurulan medresenin temeli Eyyübî emirlerinden Melik Zâhir tarafından atılmıştır. Ancak O'nun vefat etmesiyle (Ö.H. 613/1216-1217) medresenin yapımı yarım kalmıştır. Bir müddet bu şekilde kalan medresenin inşaatına Şehâbeddîn Tuğrul'un isteği üzerine tekrar başlanmış ve medresenin yapımı H. 620 (1223-1224) yılında tamamlanmıştır. Medreseye Melik Zâhir'e izafeten Zâhirîyye adı verilmiştir. Şâfiî ve Hanefî fikhî üzerine eğitim veren Zâhirîyye Medresesi'nde Kadı Bahâddîn İbn Şeddâd ve Halep'in Kâdî'l-Kudât olarak tanıdığı Kadı Zeynüddîn Ebâ Muhammed b. 'Abdullâh ders vermiştir. Medresenin eğitim süreci Moğol saldırılarında bile kesintiye uğramadan devam etmiştir (İbn Şeddâd, 1991).

2.1.6. Esedîyye Medresesi

Esedüddîn Şîrkûhi b. Şâzî İbn Mervânî tarafından inşa edilen medreseye, yaptıranın adına izafeten, Esedîyye adı verilmiştir. Şâfiî fikhî üzerine eğitim veren Esedîyye Medresesi'nin ilk müderrisliğine daha önce Nûrîyye Medresesi'nde ders veren Kutbeddîn Mes'ûd b. Muhammed b. Mes'ud en-Nîsâbûrî tayin edilmiştir. Ondan sonra medresenin başına Şemseddîn Eb'ul-Muzaffer Hamid b. Ebî'l-'Amîd b. Vereş el-Kazvînî getirilmiştir. Kazvînî Halep'ten Humus'a gidince onun yerine Şemseddîn Âbdullah el-Keşverî geçmiş ve el-Keşverî, vefat edinceye kadar (Ö.H. 680/1281-1282) burada ders vermeye devam etmiştir. el-Keşverî'den sonra da medreseye müderrisler tayin edilmiş ve bu sayede medresedeki eğitime ara vermeden devam edilmiştir (İbn Şeddâd, 1991).

Hadis ve Şâfiî fikhî âlimlerinden olan İbnü's-Salâh eş-Şehrezûrî de Halep'e gelmiş ve Esedîyye Medresesi'ndeki eğitim faaliyetlerine katılmış, hayatının sonuna kadar burada ders vermeye devam etmiştir (eş-Şehrezûrî, 2002).

2.1.7. Revâhîyye Medresesi

Şâfiî fikhî üzerine eğitim veren Revâhîyye Medresesi, Zekiyüddîn Ebû'l-Kâsım Hibbetullâh el-Hemevî tarafından yaptırılmıştır. Medresenin baş müderrisliğine Zekiyüddîn Eb'u Muhammed b. 'Abdullâh b. 'Ulûnü'l-Esedî geçmiş, ondan sonra medresede farklı zamanlarda

yedi müderris görev almıştır. H. 656 (1258-1259) yılında medreseye baş müderris olarak ‘İmâdüddîn Ebû Bekir b. Muhammed b. Hasen el-Kürdî atanmıştır (İbn Şeddâd, 1991).

2.1.8. Şu‘aybîyye Medresesi

Halep, Müslümanlar tarafından fethedildiğinde orada mescit yapılmış ve Nüreddîn Zengî dönemine kadar bu amaçla kullanılmıştır. Nihayet N. Zengî, Halep’i ele geçirince mesciti medrese olacak şekilde yeniden yaptırmıştır (al-‘Abaychi & Gaib, 2021). Medrese yapıldıktan sonra fıkıh âlimlerinden Şeyh Şu‘ayb b. Ebî’l-Hasen b. Hüseyin b. Ahmed el-Endülüsî burada ders vermeye başlamıştır. Bu nedenle medreseye Şeyh Şu‘ayb’ın adına nispetle Şu‘aybîyye adı verilmiştir. Şeyh Şu‘ayb, H. 576 (1180-1181) yılına kadar medresenin müderrisliğine devam etmiş ve Mekke’ye yaptığı yolculuk esnasında vefat etmiştir. Şeyh Şu‘ayb’dan sonra Şu‘aybîyye Medresesi’nin baş müderrisliğine Şemseddîn b. Mûsâ el-Cezûlî geçmiş ve el-Cezûlî, medresedeki bu görevine yaklaşık elli beş yıl devam etmiştir. Zengîler döneminde açılıp Eyyübîler döneminde de Şâfiî fikhî üzerine eğitim veren Şu‘aybîyye Medresesi’nde birçok talebe yetiştirilmiştir (İbn Şeddâd, 1991).

2.1.9. Şerefiyye Medresesi

Şâfiî fikhî üzerine eğitim veren Şerefiyye Medresesi, Şerafeddîn Ebû Talib ‘Abdurrahmân el-‘Acemî tarafından inşa edilmiştir. el-‘Acemî, medresenin yapımında dört yüz bin dirhem harcamıştır. Ayrıca medreseye çok büyük miktarda bağışlar yapmış ve oğlu Muhyiddîn Muhammed’e de burada ders vermiştir (İbn Şeddâd, 1991).

2.1.10. Bedrîyye Medresesi

Sultan Selâhaddîn-i Eyyübî’nin oğlu olan Bedreddîn (Bedir Atik ‘İmâdüddîn Şazî İbnü’l-Mâlik en-Nasr Selâhaddîn Yusuf b. el-Eyyübî) tarafından Darb el-Bâzyar üstünde inşa edilen medreseye, yaptıranın adına izafeten, Bedrîyye adı verilmiştir. Medrese Şâfiî fikhî üzerine eğitim vermiştir (İbn Şeddâd, 1991).

2.1.11. Zeydîyye Medresesi

Şâfiî fikhî üzerine eğitim veren Zeydîyye Medresesi Ahî (Kardeş) olarak da tanınan İbrâhîm b. İbrâhîm Zeyd Keyyâl el-Halebî tarafından H. 655 (1257-1258) yılında inşa edilmiştir (İbn Şeddâd, 1991). Zeydîyye Medresesi’nde Şemseddîn Ahmed b. Muhyiddîn Muhammed b. Ebû Talib el- ‘Acemî ders vermiştir (el-‘Acemî, 1996).

2.1.12. Seyfîyye Medresesi

Seyfeddîn ‘Alî b. ‘İlmüddîn Süleyman b. Cender tarafından H. 617 (1220-1221) yılında inşa edilen medreseye, yaptıranın adına izafeten, Seyfîyye adı verilmiştir. Şâfiî medresesi olmasına rağmen Seyfîyye Medresesi’nde Hanefî mezhebine göre de ders okutulmuştur. Medresede İmam Şâfiî’nin mezhebine göre ders veren ilk müderris İbn Şeddâd’dır. Daha sonra ona vekâleten dersleri el-Esedî vermeye başlamıştır (İbn Şeddâd, 1991). İbn Hallikan “*Vefiyâtü’l-A’yân*”da İbn Habbâz’ın da Seyfîyye Medresesi’nde ders verdiğinden bahsetmektedir (İbn Hallikân, 1978).

2.2. Halep Merkezinden Uzak Olan Şâfiî Medreseler

2.2.1. Zâhirîyye Medresesi

Şâfiî Fıkhı üzerine eğitim veren Zâhirîyye Medresesi, Eyyübîlerin Halep Emiri Melik Zâhir Gıyâseddîn Gâzî b. Yusuf b. Eyyüb tarafından H. 610 (1213-1214) yılında yaptırılmıştır. Medresenin yan tarafına melik ve emirlere tahsis edilmiş, öldüklerinde defnedilmek üzere bir de türbe yaptırılmıştır. Ebî Talib el-‘Acemî’ye İbn Şeddâd ile müşterek hareket etmesi şartıyla medreseyi denetleme görevi verilmiştir (İbn Şeddâd, 1991).

Zâhirîyye Medresesi’nde ilk dersi Diyâeddîn Ebû’l-Me‘alî el-‘Acemî vermiş ve bu ilk derse Halep Atabeyi Melik Zâhîr de bizzat iştirak etmiştir. Ondan sonra ders verme görevini Şerafeddîn Ebû Talib ‘Abdurrahmân el-‘Acemî devralmıştır (İbn Şeddâd, 1991).

2.2.2. Haravîyye Medresesi

Ebû’l-Hasen ‘Alî İbn Ebî Bekr el- Haravî tarafından Halep’in güneyinde inşa edilen medreseye, yaptıranın adına izafeten, Haravîyye adı verilmiştir. Şâfiî Fıkhı üzerine eğitim veren Haravîyye Medresesi’nde öncelikle Muvaffakıddîn Ömer b. Fadl el-Kürdî ders vermiş, ayrılıncaya dek medresedeki görevine devam etmiştir. Bundan sonra medresede Şemseddîn Eb’ul-Muzaffer Hamid b. Ebî’l-‘Amîd b. Vereş el-Kazvînî ders vermiştir. Kazvînî’den sonra yerine oğlu ‘İmâdüddîn b. Muhammed geçmiş ve Moğolların Halep’i istilasına kadar medresedeki görevine devam etmiştir. Moğol saldırılarından dolayı medresedeki eğitim kesintiye uğramıştır (İbn Şeddâd, 1991).

2.2.3. Firdevs Medresesi

Şâfiî Fıkhı üzerine eğitim veren Firdevs Medresesi, Adil Melik Seyfeddin Ebî Bekr Muhammed’in kızı, ez-Zâhir Gazî b. Selâhaddîn b. Yusuf b. Eyyüb’un zevcesi, el-Melik b. Melik Zâhir’in annesi Dayfe Hatun’un isteği üzerine cami, medrese, türbe ve ribât olarak H.

633 (1235-1236) yılında inşa edilmiştir. Köy ve nehirlerde bulunan su değirmenlerinin gelirleri ilim tahsil edilen bu kurumlara bağışlanmış ve bu gelirler ile de burada eğitim gören kurrâ, fukahâ ve sûfilere maaş bağlanmıştır. Medresede ilk ders veren Şemseddîn Ahmed b. Zübeyr el-Hâbûrî olmuştur (İbn Şeddâd, 1991; el-Ğazî, 1992). Firdevs Medresesi, Eyyûbîler döneminden günümüze intikal eden önemli medreselerden biri olmuş ve Halep'in önemli tarihi eserleri arasında yer almıştır (Yazıcı, 1997).

2.2.4. Buldukîyye Medresesi

Hüsameddîn Bulduk tarafından yaptırılan medreseye, yaptırının adına izafeten, Buldukîyye adı verilmiştir. Şâfiî Fıkhı üzerine eğitim veren Buldukîyye Medresesi'nin ilk müderrisliğine Rükneddîn Cibrîl b. Muhammed et-Türkmenî tayin edilmiş ve vefat edene kadar burada ders vermiştir. Ondan sonra oğlu 'İzeddîn Ahmed dersleri sürdürmüştür. 'İzeddîn Ahmed'den sonra boşalan medresenin müderrisliğini Cemâleddîn b. Muhammed el-Ma'arrî devralmıştır (İbn Şeddâd, 1991).

2.2.5. Kaymerîyye Medresesi

Emîr Hüsâmeddîn İbn Ebî'l-Furas el-Kaymerî tarafından inşa edilen medreseye, yaptırının adına izafeten, Kaymerîyye adı verilmiştir. Şâfiî Fıkhı üzerine eğitim veren Kaymerîyye Medresesi'nin müderrisliğine Rükneddîn Cibrîl tayin edilmiştir. O vefat ettikten sonra da yerine oğlu 'İzeddîn Ahmed geçerek medresedeki derslerin devamlılığını sağlamıştır (İbn Şeddâd, 1991).

2.2.6. Bi'l-Cebîl Medresesi

Şâfiî ve Mâlikî mezhepleri üzerine eğitim veren Bi'l-Cebîl Medresesi, H. 595 (1198-1199) yılında Ebû Bekir Ahmed b. el- 'Acemî tarafından bir türbe ile birlikte inşa edilmiş ve el- 'Acemî vefat edince bu türbeye defnedilmiştir. Medresenin müderris görevini Ebû Bekir Ahmed b. el- 'Acemî'nin kardeşi Ebû Tâlib b. el- 'Acemî yürütmüştür (İbn Şeddâd, 1991).

2.2.7. Emîr Şemseddîn Lü'lü' Medresesi

Musul Atabeyi 'İzeddîn Mes'ud'un oğlu Emîr Şemseddîn Lü'lü', yaptırdığı medreseye kendi adını vermiştir. Şâfiî Fıkhı üzerine eğitim veren Emîr Şemseddîn Lü'lü' Medresesi'nin müderrisliğine eş-Şerîf 'Abdullâh el-Hüseynî tayin edilmiş ve vefat edene kadar devam etmiştir. Ondan sonra müderrislik görevini Abdurrahman b. Osman b. Muhammed üstlenmiştir. Abdurrahman b. Osman b. Muhammed de Eyyûbîlerin yıkılışına kadar mezkûr görevinde kalmıştır (İbn Şeddâd, 1991).

2.2.8. *Bi'l-makâm Medresesi*

Şâfiî Fıkhı üzerine eğitim veren Bi'l-makâm Medresesi, İbn Ebî Seyyâl olarak tanınan Bâhaeddîn tarafından inşa edilmiştir (İbn Şeddâd, 1991).

2.2.9. *'İzzeddîn Ebû'l-Feth b. Sultan b. Fâtik el-Hamevî Medresesi*

Şâfiî Fıkhı üzerine eğitim veren 'İzzeddîn Ebû'l-Feth b. Sultan b. Fâtik el-Hamevî Medresesi, 'İzzeddîn Ebû'l-Feth Muzaffer b. Muhammed b. Sultan b. Fâtik el-Hamevî tarafından H. 652 (1252-1255) yılında inşa edilmiştir. Medreseye kendi adını vermiştir (İbn Şeddâd, 1991).

2.3. Halep Merkezinde Bulunan Hanefî Medreseleri

Halep'te Eyyübîler'in hüküm sürdüğü dönem itibariyle aktif bir biçimde eğitim-öğretim faaliyetlerini sürdüren ve sadece Hanefî fikhını esas alan toplam yirmi iki medrese inşa edilmişti. Hanefî medreselerinden on iki tanesi şehrin iç kısmında yer alırken, on tanesi de şehrin dışına yakın mevkilerde bulunmaktaydı.

2.3.1. *Hallâvîyye Medresesi*

Kostantin'in annesi imparatoriçe Helena tarafından yaptırılan kiliseyi, Nüreddîn Zengî Halep'i ele geçirdikten sonra şer'i bir hükümlerle (hukuka uygun bir şekilde) şahsi mülkü arasına katmıştır. Bir süre sonra Nüreddîn Zengî kiliseyi Hanefî fikhının tedris edileceği bir medrese olarak vakfetmiştir. Kiliseyi medreseye dönüştürme çalışmalarına H. 544 (1149) yılında başlanmıştır (Hüseyin, 2014). Medresenin yapısal dönüşümünün tamamlanması üzerine eğitim-öğretim faaliyetlerine açılmıştır. Nüreddîn Zengî fıkıh âlimlerini Hanefî mezhebi üzerine eğitim veren bu medresede bir araya getirmiş ve onlara maaş bağlamıştır (İbn Şeddâd, 1991). Hallâvîyye Medresesi'nde görev alan müderrise maaş bağlanması ve öğrenim gören fakihler (öğrenciler) için yiyecek bağışlanması da medresenin kuruluş şartlarında belirlenmiştir. Buna göre; "Her Şaban ayının yarısından itibaren ve Ramazan ayının tamamında müderrislere vakıf olarak üç bin dinar verilmesi, fakihlerin (öğrenciler) yiyecek ihtiyaçları için gerekli olan ücretin ödenmesi" de şart koşulmuştur (Hayûn, 2012; İbn Şeddâd, 1991). Hallâvîyye Medresesi Halep tarihinde çok meşhurdur. Değişik bölgelerdeki ilim ehli tarafından bilinmekteydi ve özellikle fıkıh ilimleri olmak üzere İslâmî ilimlerin müstahkem bir kalesiydi (Hüseyin, 2014).

2.3.2. *Âtâbekîyye Medresesi*

Hanefî mezhebi üzerine eğitim veren Âtâbekîyye Medresesi, Eyyübîlerin Halep Emiri olan Melik Zâhir zamanında inşa edilmiştir. Melik Zâhir'in vekili olarak Halep Kalesi'nde görev

almış, emirden sonra da devlet işlerinde idareci olarak görev yapan Atabey Şehâbeddîn Tuğrul tarafından H. 618 (1221-1222) yılında yaptırılmıştır. Medresede ilk ders veren müderris Şeyh Cemâleddîn b. Halife b. Süleyman b. Halife el-Hevârzemî olmuştur. Fıkıh derslerini ‘Alaaddîn Keysânî’den almış âlim bir fakih olan el-Hevârzemî, H. 638 (1240-1241) yılında vefat edene kadar medresede ders vermeyi sürdürmüştür. Moğollar zamanında yakılmış ise de sonradan faaliyete geçmiştir (İbn Şeddâd, 1991).

2.3.3. *Haddâdîyye Medresesi*

Selâhaddîn-i Eyyûbî’nin yeğeni olan Hüsameddîn b. Muhammed b. Ömer b. Lâcin (Hüseyin, 2014) tarafından inşa edilmiştir. Medresenin kurulduğu yerde sağlam olmadığı için kullanılmayan eski bir kilise bulunmaktaydı. Bunun üzerine Hüsameddîn b. Lâcin eski yapıyı yıkıp yerine yeni bir medrese yaptırmıştır (İbn Şeddâd, 1991). Medresenin ismi Arapça’da “demirciler” anlamına gelmektedir. Medrese demirciler çarşısında yer aldığı için bu isimle adlandırılmıştır (el-‘Acemî, 1996).

Haddâdîyye Medresesi yapıldıktan sonra Hanefî fikhî eğitimine tahsis edilmiş ve buraya çok sayıda müderris atanmıştır (Hayûn, 2012). Görevlendirilen ilk müderris Hüseyin b. Muhammed b. Es’ad b. Halîm olmuştur. Fakih, âlim ve edebi bir şahsiyeti olan Hüseyin b. Muhammed, Nûreddîn Zengî tarafından Şam’a çağrılana dek burada ders vermiştir. Ondan sonra yerine ‘Alî b. İbrâhîm b. İsmail el-Gazenvîyyî’l-Bâlekî getirilmiş ve vefatına kadar bu görevde kalmıştır. H. 580 (1184-1185). el-Gazenvîyyî’l-Bâlekî’den sonra medresenin yönetimi Muvaffakıddîn b. Nahhâs el-Halebî’ye geçmiştir (İbn Şeddâd, 1991). Muvaffakıddîn b. Nahhâs el-Halebî aynı zamanda Şâzbahtîyye Medresesi’nin eğitim-öğretim faaliyetlerinin de idareciliğini yapmıştır (Hayûn, 2012).

Muvaffakıddîn b. Nahhâs el-Halebî’nin vefatıyla birlikte boşalan medrese vekilliğine sırasıyla Kemâleddîn İshâk, Şehâbeddîn Ahmed b. Yusuf b. Abdulvahid el-Ensârî ve oğlu Fahreddîn Yusuf geçmiştir. Fahreddîn Yusuf, Moğolların Halep saldırıları sırasında şehit edilmiştir (İbn Şeddâd, 1991).

2.3.4. *Cürdikîyye Medresesi*

Emîr ‘İzzeddîn Cürdik tarafından H. 590 (1193)-H. 601 (1204) tarihleri arasında yaptırılan medreseye, yaptıranın adına izafeten, Cürdikîyye adı verilmiştir (Hüseyin, 2014). Hanefî mezhebi üzerine eğitim veren Cürdikîyye Medresesi’ne ilk müderris olarak Ebû Hafsa Ömer b. ‘Alî b. Muhammed b. Fâris et-Temîm el-Hanefî tayin edilmiştir. Ebû Hafsa Ömer b. Fâris et-Temîm fıkıh derslerini el-Gaznevî ve Kesânî’den almış iyi bir müderristi ve vefat edinceye

kadar (Ö. H. 623/1226) medresedeki görevine devam etmiştir. Ondan sonra medresenin müderrisliğine Necmüddîn Ömer b. Ebî Ya'lâ b. Hibbetullâh er-Ru'yânî getirilmiştir. O da önce görevinden azledilmiş, ev hapsindeyken Moğolların Halep saldırıları esnasında evinde katledilmiştir (İbn Şeddâd, 1991).

2.3.5. Mukaddemîyye Medresesi

Bizanslılar döneminden kalma kilise Kadı Ebû'l-Hasen İbnü'l-Haşşâb tarafından mescide dönüştürülmüş ve yan tarafına ekleme yapmıştır (İbn Şeddâd, 1991). 'İzzeddîn 'Abdumelik el-Mukaddem tarafından ise mescit yerine H. 545 (1150) yılında inşa edilen medreseye, yaptıranın adına izafeten, Mukaddemîyye ismi verilmiştir (Hüseyin, 2014). Hanefî mezhebi üzerine eğitim veren medreseye ilk müderris olarak Burhâneddîn Ebû'l-'Abbâs Ahmed b. 'Alî el-Esvelî tayin edilmiştir. Ondan sonra görevi seyyîd, şerîf, imam, âlim, dinin iftiharî olarak anılan Abdulmuttalib b. el-Fadl el-Haşimî devralmıştır. Ondan sonra da yerine oğlu Ebû'l-Me'alî el-Fadl geçmiş ve hayatta olduğu müddetçe medresedeki görevini yerine getirmiştir. Ebû'l-Me'alî el-Fadl'ın vefatından sonra sırasıyla, Şehâbeddîn Ahmed b. Yusuf b. Abdulvahid el-Ensari, İbn 'Adîm olarak tanınmış Tacüddîn Ebû'l-Feth Yahyâ İbnü'l-Kadî medresedeki müderrislik görevini devralmıştır. İbn 'Adîm, Moğolların Halep'e saldırılarında şehit edilmiştir (İbn Şeddâd, 1991).

2.3.6. Câvelîyye Medresesi

Hanefî mezhebi üzerine eğitim veren Câvelîyye Medresesi'nin kim tarafından ve ne zaman yapıldığı tam olarak bilinmemektedir. Halep'te tanınmış en iyi Hanefî fakihlerinden 'Ala'addîn Ebû Bekir b. Mes'ûd b. Ahmed Emîr el-Kâsânî medresede ders vermiştir. Câvelîyye'de ders verdiği gibi Nûrîyye ve Haddâdiyye medreselerinde ders veren el-Kâsânî, "fazileti yaygın, ilmi derin", "kuvvetli delil" ve "(o giderse...) fıkıh ilmi onunla gider" şeklinde vafedilmiş önemli bir müderristi (Hayûn, 2012).

el-Kâsânî'nin vefatından sonra yerine Şeyh Cemâleddîn b. Halife b. Süleyman b. Halife el-Hevârzemî geçmiş ve Mukaddemîyye Medresesi'nde olduğu gibi burada da ders vermiştir. Son olarak medresede ders veren müderris, Ebû'l-Hasen 'Alî b. İbrâhîm b. Hüşnâm el-Kürdî el-Hakkarî'dir. Ayrıca Halep'te kaldığı için el-Halebî olarak da tanınmıştır. Moğollar tarafından şehit edilmiştir (İbn Şeddâd, 1991).

2.3.7. Tumânîyye Medresesi

Emîr Hüsameddîn Tumannûrî tarafından inşa edilen medreseye, yaptıranın adına izafeten, Tumânîyye adı verilmiştir. Hanefî mezhebi üzerine tedris edilen medresede Seyyîd Şerîf

İftihârüddîn Abdulmuttalib ilk ders veren müderristi. Ondan sonra yerine Ebû Hafsa Ömer b. Haffâz el-Hâmevî geçmiştir. Daha önce Mukaddemîyye Medresesi'nde ders veren Şehâbeddîn Ahmed b. Yusuf burada da ders vermiştir (İbn Şeddâd, 1991).

Tumânîyye Medresesi'nde genelde ders veren müderrisler tanınmış ve en az bir medresede daha görevi bulunan âlimlerdir. Bunlardan bir tanesi de o dönemde Hanefî fikhının ileri gelenlerinden İftihârüddîn 'Abdulmuttalib el-Haşimî el-Halebî'ydi. Halep'te "Hanefî fikhının reisi" olarak bilinmekteydi. Hem Tumânîyye Medresesi'in hem de Hallâvîyye Medresesi'nin idaresi kendisine verilmişti. Şeybânî'nin meşhur kitabı "el-Cam'ü'l-Kebîr" için bir de şerh yazmıştır. H. 616 (1219) yılında vefat edene kadar Halep'teki ilmî çalışmalarını sürdürmüştür (Hayûn, 2012).

2.3.8. Hüsâmîyye Medresesi

Halep Valisi Emîr Hüsâmeddîn Muhammed b. Hutlû tarafından inşa edilen medreseye, yaptıranın adına izafeten, Hüsamiyye adı verilmiştir. Hanefî mezhebi üzerine eğitim veren Hüsamiyye Medresesi'ne ilk müderris Şeyh Bedreddîn Ya'kub b. İbrâhîm b. Nühâs el-Halebî tayin edilmiş ve H. 637 (1239-1240) yılında vefat edene kadar ders vermeye devam etmiştir. Ölümünden sonra yerine oğlu Muhyiddin b. Muhammed geçmiş ancak Eyyûbîlerin Halep Emîri Nazır Yusuf ile anlaşamadığı için medreseyle ilişkisi kesilmiştir (İbn Şeddâd, 1991).

2.3.9. Esedîyye Medresesi

Halep Kalesi'nin karşısında yer alan medrese, Esedüddîn Şîrküh'a ait bir ev olup vefatından sonra vakfedilmiştir. Bir müddet sonra Bedreddîn el-Hâdim, bu evi bir medreseye dönüştürmüştür. Eski ev sahibinin adına izafeten medrese Esedîyye olarak adlandırılmıştır (İbn Şeddâd, 1991). Hanefî mezhebi üzerine eğitim veren medreseye ilk müderris olarak Sainüddîn Eyyûb b. Halîl b. Kâmil tayin edilmiş ve vefat edene kadar (Ö. H. 653/1255-1256) bu görevde kalmıştır. Ondan sonra yerine Kutbeddîn Muhammed b. 'Abdulkerîm b. 'Abdussamed b. Hibbetullâh geçmiş ve aynı şekilde ömrünün sonuna kadar bu görevi yerine getirmiştir. O da vefat edince yerine Ebû Muhammed el-Hasan b. Ahmed b. Hibbetullâh b. Emîn atanmış ve Moğollar, Halep'i ele geçirip öldürülene kadar vazifesini sürdürmüştür (İbn Şeddâd, 1991).

2.3.10. Kalicîyye Medresesi

Emîr Mücahiddîn Muhammed b. Şemseddîn M. Kalicî tarafından beş yılda inşa edilen medreseye, yaptıranın adına izafeten, Kalicîyye adı verilmiştir. Hanefî mezhebi üzerine eğitim

veren Kalîcîyye Medresesi'nde ders veren ilk müderris Şeyh Mecidüddîn el-Hasan olmuştur. Kalîcîyye ile Esedîyye arasında bir cami bulunmaktadır (İbn Şeddâd, 1991).

2.3.11. Futeysîyye Medresesi

“Futeys” olarak tanınan Sadettin Mesud Emîr b. ‘İzzeddîn Aybek (Ö. 649) tarafından inşa edilen medreseye, yaptıranın adına izafeten, Futesiyye adı verilmiştir. Hanefî mezhebi üzerine eğitim veren Futeysîyye Medresesi'nin müderrisliğine ilk olarak Şemseddîn Ahmed b. Muhammed b. Yahyâ el-Mârdânî getirilmiştir (İbn Şeddâd, 1991).

2.3.12. Kâmilîyye Medresesi

İbn Kâmil tarafından Nâsırîyye yakınlarında yaptırılmıştır (Kürd ‘Alî, 1983). Medresenin planı kareye benzer dikdörtgen bir avlunun ortasında sekizgen bir havuz ve ön kısmın her iki tarafında birer hazire (türbelerde bulunan parmaklıklı mezar) olacak şekilde çizilmiştir. Medresenin kuzeyinde bir eyvan bulunur (el-‘Acemî, 1996).

2.4. Halep Merkezinden Uzak Olan Hanefî Medreseleri

2.4.1. Şâzbahtîyye Medresesi

Hanefî mezhebi üzerine eğitim veren Şâzbahtîyye Medresesi, Halep Meliki Zâhir Gazi'nin zamanında (İbn Şeddâd, 1991) Nûreddîn Zengî'nin Halep temsilcisi (Hüseyin, 2014) olan Cemâleddîn Şâzbaht el-Hadimü'l-Hindî el-Atabekî tarafından H. 590 (1193) yılında yaptırılmıştır (İbn Şeddâd, 1991).

Halep şehrinin tarihi eserlerinden biri olan Şâzbahtîyye Medresesi “*Şeyh Ma‘ruf Mescidi*” olarak da bilinir (İbn Şeddâd, 1991). Güzel münazaralarıyla tanınmış bir Hanefî fakihi olan Muvafakiddîn b. Nahhâs (Ö. H. 606/1205) Şâzbahtîyye Medresesi'ne ilk müderris olarak tayin edilmiş ve medresenin idareciliğini yapmıştır (Hayûn, 2012). Ondan sonra Safiyüddîn b. Muhammed el-Ensârî (Ö. H. 610/1213) dersleri devralmış ve vefat edene kadar bu göreve devam etmiştir. Safiyüddîn b. Muhammed el-Ensârî'den sonra medresede üç müderris daha görev yapmış ve devletin çöküşüyle beraber medresenin müderrisleri de katledilmiştir (İbn Şeddâd, 1991).

2.4.2. Eşûdîyye Medresesi

Hanefî mezhebi üzerine eğitim veren Eşûdîyye Medresesi, Emîr ‘İzzeddîn Eşûd et-Türkmenî tarafından inşa edilmiştir. Medresenin ilk müderrisliğine Safiyüddîn Halîl tayin edilmiştir. Safiyüddîn Halîl'den sonra medresenin müderrisliğini sırasıyla Şemseddîn Muhammed ez-

Zernahî, Eyyûb b. el-Halîl b. Kâmil ve Bedreddîn M. b. Yahyâ yürütmüştür (İbn Şeddâd, 1991).

2.4.3. Seyfiyye Medresesi

Hanefî mezhebi üzerine eğitim veren Seyfiyye Medresesi, Emîr Seyfüddîn ‘Alî b. el-Emîr ‘İlmüddîn Süleymân b. Cender tarafından inşa edilmiştir. Medresenin ilk müderrisliğine H. 598 (1201) tarihinde ‘İzzeddîn b. Muhammed Ebî’l-Kerîm b. ‘Abdurrahmân es-Sencârî tayin edilmiştir. es-Sencârî’den sonra Ebû Bekîr b. Ebî Bekir er-Râzî görevi devralmış ve vefat edene kadar bu görevde kalmıştır (Ö. H. 626/1228). Ondan sonra Şemseddîn b. Yusuf medresenin idaresini almış ve O da Moğolların istilasından kısa bir zaman önce vefat etmiştir (İbn Şeddâd, 1991).

2.4.4. Buldukîyye Medresesi

Emîr Hüsâmeddîn Bulduk tarafından yaptırılan medreseye, yaptıranın adına izafeten, Buldukîyye adı verilmiştir. Hanefî mezhebi üzerine eğitim veren medresede sırasıyla, “Tekemelle” lakabıyla tanınmış Reşîdüddîn, Şemseddîn Muhammed b. Mustafa el-Mardânî, Şerefüddîn Ömer b. el-‘Afif görev almıştır (İbn Şeddâd, 1991).

2.4.5. en-Nakîb Medresesi

Seyyîd Şerîf en-Nakîb tarafından Cevşen Dağı’nda inşa edilen medreseye, yaptıranın adına izafeten, en-Nakîb adı verilmiştir. İlk başta bir türbe olması planlanmış daha sonra medrese yapılmış ve vakıf olarak bağışlanmıştır. Hanefî mezhebi üzerine eğitim veren medresede H. 664 (1265) yılında eğitim-öğretime başlanılmıştır (İbn Şeddâd, 1991).

2.4.6. Dukâkîyye Medresesi

Hasan ‘Alî İbn Fadlullâh b. Dukkâk tarafından H. 630 (1232-1233) yılında inşa edilen medreseye, yaptıranın adına izafeten, Dukâkîyye adı verilmiştir. Hanefî mezhebi üzerine eğitim veren Dukâkîyye Medresesi’ne, Hasan ‘Alî İbn Fadlullâh b. Dukkâk müderris olmuştur. Dukkâk, bir müddet müderrislik görevini ifa ettikten sonra medreseden ayrılarak Düneysîr’a taşınmıştır. Ondan sonra medresenin idaresi Bürhâneddîn İshâk et-Türkmenî’ye devredilmiştir. O da Dımaşk’a geçinceye dek bu görevi yerine getirmiştir. Bundan sonra sırasıyla bu görevi Şemseddîn el-Mârdânî, Bedreddîn M. el-Kencî, Fahreddîn Abdurrahman b. İdris yürütmüştür (İbn Şeddâd, 1991).

2.4.7. Cemâlîyye Medresesi

Hanefî mezhebi üzerine eğitim veren Cemâlîyye Medresesi, Cemâlüddevle İkbâl ez-Zâhirî tarafından inşa edilmiştir. Medresede ilk olarak Şemseddîn İsa Dimaşkî ders vermiş, vefat edene kadar da bu görevi yerine getirmiştir. Ondan sonra sırasıyla, Cemâleddîn Yusuf, İbn ‘Adîm, N. el-Kureyş, İbn Hüsnâm ders vermiştir (İbn Şeddâd, 1991).

2.4.8. ‘Alaiyye Medresesi

Hanefî mezhebi üzerine eğitim veren ‘Alaiyye Medresesi, ‘Alaaddîn ‘Alî b. Ebî’r-Reca’ tarafından yaptırılmıştır (İbn Şeddâd, 1991).

2.4.9. Kemâlîyye Medresesi

Hanefî mezhebi üzerine eğitim veren Kemâlîyye Medresesi’nin yapımına Ömer b. Ahmed b. Hibbetullâh b. Ebî Cerrâde’nin arkadaşı tarafından Halep’in doğusunda H. 637 (1239-1240) yılında başlanılmış ve medresenin yapımı H. 649 (1251-1252) yılında tamamlanmıştır. Ayrıca medresenin yanına konak, bahçe ve türbe yapılmıştır. Ancak medrese Nâsirîler tarafından yakıldığı için medresede eğitim hiç başlamamıştır (İbn Şeddâd, 1991).

2.4.10. Âtâbekîyye Medresesi

Medrese Atabey Şehâbeddîn Tuğrul tarafından H.620 (1222) yılında Halep’in merkezinden uzak bir mevkide inşa edilmiştir (el-‘Acemî, 1996). Daha önce bahsi geçtiği gibi onun bir de Halep’in içinde yaptırdığı bir medrese bulunmaktadır. Şehir merkezinden uzakta kalan Âtâbekîyye Medresesi’nde ilk müderrislik görevi Safiyüddîn Ömer el-Hâmevî’ye verilmiştir. Hamâ’ya dönene kadar Halep’te bu görevini sürdüren Hamevî’den sonra yerine Nizâmüddîn Muhammed el-Belhî el-Bağdadî geçmiştir. Nizamüddîn aslen Belh’li olmasına rağmen Bağdat’ta doğmuş ve büyümüştü. Bu nedenle buraya nispetle de ona el-Bağdadî denilmiştir. Müderris olarak Âtâbekîyye Medresesi’ne atandıktan sonra vefat (Ö.H.653/1255) edene kadar Halep’te kalıp, görevini sürdürmüştür. Ondan sonra yerine oğlu Takıyüddîn Ahmed geçmiş görevinin başındayken Moğollar tarafından şehit edilmiştir (İbn Şeddâd, 1991).

2.5. Halep’te Bulunan Mâlikî ve Hanbelî Medreseleri

Halep’te Eyyübîler’in hüküm sürdüğü dönem itibariyle ve sadece Mâlikî ve Hanbelî fikhını esas alan sadece bir medrese bulunmaktaydı. Medrese aktif bir biçimde eğitim-öğretim faaliyetlerini sürdürmüştür. Ayrıca bu medresenin dışında Halep’te Mâlikî ve Hanbelî fikhının öğretimine iki zâviye ayrılmıştır (İbn Şeddâd, 1991).

2.5.1. Emîr Seyfeddîn Medresesi

Halep Kalesi'nin alt tarafında, Emîr Seyfeddîn 'Alî b. Süleyman İbn Cender tarafından inşa edilmiştir. Medrese hem Mâlikî hem Hanbelî mezheplerinin ders öğretimi amacıyla yaptırılmıştır (İbn Şeddâd, 1991).

3. SONUÇ

İslâm dünyasında asırlar boyu eğitim-öğretim faaliyetlerinin yürütüldüğü medreselerin devlet eliyle kurumsallaşarak yarı resmî bir nitelik kazanması tam olarak Büyük Selçuklu Veziri Nizamülmülk'ün eliyle gerçekleştirilmiştir. Nizamülmülk'ün kurduğu sistem Selçuklulardan sonra gelen küçük-büyük tüm Müslüman devletler için ana model olmayı sürdürmüştür.

1183-1260 yılları arasında hüküm süren Eyyûbîler de Nizamülmülk'ün kurduğu sistemi örnek alarak medreselerdeki eğitim ve öğretim etkinliğini yaygınlaştırmışlardır. Eyyûbî Meliklerin desteğiyle sadece Halep'te kırktan fazla medrese faaliyet göstermiştir.

Bu çalışmanın konusu olan Eyyûbîler döneminde Halep'te eğitim-öğretim işlevini yerine getiren medreselerin kırk dört tanesi hakkında bilgiye ulaşılmıştır. Medreselerin fıkıh mezheplerine göre ayrıldığı ve müderrislerinin bu düzene göre atandığı tespit edilmiştir. Ayrıca bazı medreselerin şehrin iç kısmında bulunup sosyal hayatın bir parçası olduğu, bazılarının da şehrin dışına yakın yerlerde kurulduğu ve bu şekilde daha şehre girildiğinde bir ilim merkezi olduğu görüntüsü kazandırılmaya çalışıldığı fark edilmiştir.

Eyyûbîler dönemi (1183-1260) itibariyle Halep'te yirmi bir Şafiî, yirmi iki Hanefî medresesi, bir tane de Mâlikî ve Hanbelî mezhebine tahsis edilmiş toplam kırk dört medrese inşa edilmiştir. Her iki mezhep için on ikisi şehrin merkezinde, dokuzu şehrin dışına yakın mevkilerde yer alan medreseler inşa edilmiştir.

Lisans Bilgileri

Dicle Akademi Dergisi'nde yayınlanan eserler Creative Commons Atıf-Gayri Ticari 4.0 Uluslararası Lisansı ile lisanslanmıştır.

Copyrights

The works published in Journal of Dicle Academy are licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License.

Yazar Beyanı

Araştırma ve Yayın Etiği Beyanı: Bu çalışma bilimsel araştırma ve yayın etiği kurallarına uygun olarak hazırlanmıştır.

Etik Kurul Onayı: Bu araştırma etik kurul izni gerektiren analizleri kapsamadığından etik kurul onayı gerektirmemektedir

Yazar Katkıları: Yazarlar çalışmaya eşit oranda katkı sağlamıştır.

Çıkar Çatışması: Yazarlar açısından ya da üçüncü taraflar açısından çalışmadan kaynaklı çıkar çatışması bulunmamaktadır.

KAYNAKÇA

Akyüz, Y. (2006). *Türk Eğitim Tarihi*, Pegem Akademi Yayınları Ankara.

al-‘Abaychi, M. T., Hassan Gaib, M. M. (2021). “Educational Institutions in Aleppo in the Zengîd and Ayyubid eras through A book Al Bughya Ibn al-‘Adim (660A.H./1262A.D.)”. *LARQ Journal of Philosophy, Linguistics and Social Sciences*. Vol. (3) No. (42). ss.466-491.

Baltacı, C. (1976). *XV-XVI. Asırlarda Osmanlı Medreseleri*. İrfan Matbaası, İstanbul.

Bayraktar, H. (2004). *XIX. yüzyılda Halep Eyaleti'nin İktisadi Vaziyeti*. Fırat Üniversitesi, Orta-Doğu Araştırmaları Merkezi Yayınları, Elâzığ.

Çevrimli, N. (2019). “Vakfiyelerde Geçen Tabir ve İstilahlar Açısından Medreseler”, *Osmanlı Medreseleri (Eğitim, Yönetim ve Finans)*, Ed. Fuat Aydın, Mahmut Zengîn, Kübra Cevherli, Yunus Kaymaz, Mahya Yayıncılık, İstanbul.

Doğan, H. (2011). “İslâm Düşüncesinde Bir Tartışma Metodolojisi Olarak Cedel”. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: XIII, Sayı: 24, ss.157-174.

Dündar, M. (2018). “Eyyübîler Dönemi Dimaşk Medreseleri”. *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 9 (1), 113-147.

el-‘Acemî, M. S. (1996). *Künuzu’z-Zeheb fî Tarihi Haleb*, Dârü'l-Kalemi'l-‘Arabî. c. 1, Halep.

el-İsfahânî, R. (1991). “D-r-s”, *el-Müfredât fî Ğarîbi'l-Kur'an*. Dârü'l-Kalem, Beyrut.

es-Sakkâr, S. (2020). “Muîd”. *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, c.31. Ankara. ss.86-87.

es-Sübkî, T. (1918). *Tabakâtü's-Şafi'yyeti'l-Kübrâ*. Dârü İhyai'l-Kütübi'l-‘Arabîyye. c.4, Beyrut.

eş-Şehrezûrî, İbn S. (2002). *Muqaddimetü İbni's-Şalâh*. Dârü'l-Kütübi'l-‘İlmîyye. Halep.

- Hayûn, Hüseyin Kâzım. (2012). “el-Hayâtü'l-Fikriyyetü fi Medineti Haleb (M. 1260-1183/H. 658-579)”, *Mecelletü Diyalî*. s. 56, Bakuba.
- Hüseyin, A. (2014). “Vakıfların Mezhepleri Üzerindeki Etkisi: “Örnek Olarak Halep Şehri”. *Uluslararası Antep-Halep Vakıfları Sempozyum Bildirileri*. Cilt 3. İstanbul.
- Işıkdoğan, D. (2022). *Islah Önerileri Bağlamında Medrese Eğitiminde Yenilenme*. Lisans Yayıncılık.
- İbn Esîr, 'İ. (1997). *el-Kâmil fi't-Târîh*. Dârü'l-Kitâbi'l-'Arab, c. 8, Beyrut.
- İbn Hallikân, Ş. (1978). *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâ'ü ebnâ'i'z-zamân*. Darü's-Sâdr. Beyrut.
- İbn Kesîr, 'İ. (1993). *Tabakâtü'ş-Şafi'îyyîn*. Mektebetü's-Sekâfetu'd-Dinîyye. Kahire.
- İbn Manzûr, M. (1993). “D-r-s” *Lisânü'l-'Arâb*. Darü's-Sadr, c.6, Beyrut.
- İbn Şeddâd, 'İ. M. (1991). *el-'A'lâgu'l-Hatîratu fi Zikri Ümerai'ş-Şâm ve'l-Cezîre*. Vizâretü's-Sekâfiyye. c. 1, Dımaşk.
- İpşirli, M. (2003). “Medrese” *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, c.28. İstanbul. ss.338-340.
- Kazıcı, Z. (2014). *Osmanlı'da Eğitim Öğretim*. Kayıhan Yayınları. İstanbul.
- Kürd 'Alî, M. (1983). *Hittatü'ş-Şâm*. Mektebetü'n-Nûrî, c.6, Dımaşk.
- Lisanü'l-'Arab, “D-r-s”, [Islamweb](http://Islamweb.com). Erişim: 28.09.2023.
- Mutçalı, S. (1995). “Züccacî”. *el-Mu'cemü'l-'Arabîyyü'l-Hadîs: Arapça-Türkçe Sözlük*. Dağarcık, İstanbul.
- Yavuz, Y.Ş. (1993). “Cedel”. *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, c. 7. İstanbul. ss.208-210.
- Yazıcı, T. (1997). “Halep”. *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, c. 15. İstanbul. ss.239-243.

5. EKLER**Ek-1: Eyyübîler Dönemi Halep'te İlmî Faaliyetleri Aktif Olan Medreseler**

ŞAFİÎ MEDRESELERİ	
Halep'in İçinde Yer Alanlar	Halep'in Dışına Doğru Kayanlar
1. Zeccâciyye 2. 'Asrûniyye 3. Nûriyye 4. Sahibîyye 5. Zâhiriyye 6. Esedîyye 7. Revâhîyye 8. Şu'aybiyye 9. Bedriyye 10. Şerefîyye 11. Zeydîyye 12. Seyfiyye	1. Zâhiriyye 2. Herevîyye 3. Firdevsîyye 4. Buldukîyye 5. Kaymerîyye 6. Bi'l-Cebil 7. Emîr Şemseddîn Lü'lü' 8. Bi'l- Makâm 9. 'İzeddîn el-Hamevî
HANEFÎ MEDRESELERİ	
Halep'in İçinde Yer Alanlar	Halep'in Dışına Doğru Kayanlar
1. Halevîyye 2. Atâbekîyye 3. Haddâdiyye 4. Cürdükîyye 5. Mukaddemîyye 6. Câvelîyye 7. Tumânîyye 8. Hüsâmîyye 9. Esedîyye 10. Kaliciyye 11. Futeysîyye 12. Kâmilîyye	1. Şâzbahtîyye 2. Eşûdiyye 3. Seyfiyye 4. Buldukîyye 5. en-Nakîb 6. Dukkakîyye 7. Cemalîyye 8. 'Ala'îyye 9. Kemâlîyye el'Ademîyye 10. Atâbekîyye
MALİKÎ VE HANBELÎ MEDRESELERİ	
1. Emîr Seyfeddîn	

Ek-2: Halep'te Eyyûbîler Döneminden Kalan Bazı Medreseler:

Kâmilîyye Medresesi



Hallâvîyye Medresesi



Firdevsîyye Medresesi



Zâhirîyye Medresesi



Esedîyye Medresesi (Hanefî)





XIX. YÜZYILDA BİR OSMANLI ŞEYHÜLİSLÂMI: MEHMET CEMALETTİN EFENDİ’NİN NESEBİ VE İLMİ MİRASI

Esra YILDIZ¹

Öz

Osmanlı İlimiye teşkilatının en üst görevlisi olan Şeyhülislâmlar, fetvaları, mensup oldukları aileleri ve özellikle de siyasi otorite karşısındaki tavırları ile tarih sahnesinde kendilerinden söz ettirmeyi başarmışlardır. Sultan II. Abdülhamid döneminin önemli simalarından birisi olan, sadece ilmî sahada değil siyasî ve iktisadî konularda da fikirleriyle öne çıkan Şeyhülislâm Mehmet Cemalettin Efendi, Osmanlı Devleti Şeyhülislâmları arasında hatırı sayılır bir konuma sahiptir. Ayrıca meşhur ulema ailelerinden Kevâkibî ve Gelenbevî sülalelerine mensubiyeti sebebiyle de ilmiye sınıfında saygın ve önemli bir konuma sahiptir. Bu çalışmada “Şeyhülislâm Mehmet Cemalettin Efendi’nin nesebi ve soyağacı”, “eğitim ve hizmet hayatı” ve “terekesi” incelenmiştir. Cemalettin Efendi’nin ilmî kariyeri, iktisadî durumu ve hizmet hayatı hakkında bilgiler verilmiştir. Ayrıca Şeriyye Sicilleri Arşivi Kismet-i Askeriye Mahkemesi’ndeki terakesinden istifade edilmek suretiyle aile bireyleri ve vârisleri tespit edilmiştir. Çalışmamızın, 19. Yüz yıl Osmanlı Şeyhülislâmı olan Mehmet Cemalettin Efendi’nin soyağacı ile nesebine, terakesiyle ailesine ve sosyo-ekonomik düzeyine, hizmet hayatıyla Şeyhülislâm olarak ilmiye teşkilatı içerisindeki konumuna ışık tutması hedeflenmiştir.

Anahtar Kelimeler: İslam Tarihi, Sultan II. Abdülhamid, Şeyhülislâm Mehmet Cemalettin Efendi, Tereke, Soyağacı.

Jel Kodları: Z00, Z100.

LINEAGE AND SCIENTIFIC HERITAGE OF MAHMAD JAMALATTIN EFENDI, AN OTTOMAN SHEIK AL-ISLAM IN THE 19TH CENTURY

Abstract

The Sheik al-Islams, who held the highest positions within the Ottoman Ilmiya organization, gained prominence in history by issuing fatwas, familial connections, and, notably, their attitudes towards political authority. Among these esteemed figures, Sheik al-Islam Mahmad Jamaladdin Efendi emerged as a significant individual during

¹ **Sorumlu Yazar:** Dr. Öğr. Üyesi, Yalova Üniversitesi, İslam Tarihi ve Sanatları Anabilim Dalı, esra.yildiz@yalova.edu.tr, <https://orcid.org/0000-0002-1236-7446>.

***Atıf/ Citation:** Yıldız, E. (2023). XIX. yüzyılda bir osmanlı şeyhülislâmı: Mehmet cemalettin efendi’nin nesebi ve ilmi mirası, *Dicle Akademi Dergisi*, 3(2), 147-175.

** Bu çalışma etik kurul izni gerektiren analizleri kapsamadığından etik kurul onayı gerektirmemektedir.



the reign of Sultan Abdul Hamid II, garnering attention not only for his scholarly contributions but also for his insights into political and economic spheres. He occupied a prominent position within the Sheikh al-Islam community of the Ottoman State. Furthermore, his affiliation with renowned ulama families, namely the Kawakibi and Galanbawi dynasties, further elevated his esteemed status within the Ilmiya class. This paper examined Sheikh al-Islam Mahmad Jamaladdin Efendi's lineage and genealogy, education and service life, and inheritance. The study details his scientific career, economic status, and service life. It provides information on his scientific career, financial status, and service tenure. Moreover, it determines his family members and heirs by utilizing the Sharia Registry Archive in the Qismat Military Court. The main aim of this paper is to shed light on Mahmad Jamaladdin Efendi's genealogy as the 19th-century Ottoman Sheikh al-Islam, his family background, socio-economic standing through inheritance, and his role within the Ilmiya organization based on his service life.

Keywords: Islamic History, Sultan Abdul Hamid II, Sheik al-Islam Mahmad Jamaladdin Efendi, İheritance, Lineage.

Jel Codes: Z00, Z100.

EXTENDED SUMMARY

Sheikhulislam Mehmet Cemalettin Efendi, one of the most important figures of the reign of Sultan Abdülhamid II, who stood out with his ideas not only in the scientific field but also in political and economic issues, has a considerable position among the sheikhulislams of the Ottoman Empire. He also had a prestigious and important position in the scholarly class due to his membership in the well-known ulema families of the Qawāqibī and Gelenbevī clans. Mehmet Cemalettin Efendi served as sheikhulislam during the periods of Sultan Abdülhamid II and Reşad V, when the state was active in scientific, political and economic terms. In the history of the Ottoman State, he was one of the longest serving sheikhulislams after Ebüssuûd Efendi, Mullah Fahreddîn-i Ajemî and Zenbilli Ali Efendi. The fact that he stayed in this position for a long time shows that he was a person who expressed his views not only in religious and legal fields but also in military, political, international relations, economic, administrative and cultural fields, defended his ideas to the end and shaped the internal and external politics of the state.

It has been determined that both Cemalettin Efendi's mother's and father's sides came from well-established ulema families that had been distinguished with knowledge for centuries. For this reason, his younger son, Ahmet Muhtar Beyefendi (d. 1943), was called Kevâkibî and his elder son, Mahmut Kemaleddin Efendi, was called Gelenbevî. When Cemalettin Efendi's estate and family tombs are examined, it will be seen that many scholars who assumed duties such as muderris, qadi, qazasker, nakîbü'l-êsrâf district governor, Huzur lecturer and scribe were raised in his clan. In addition, not only Cemalettin Efendi's grandfathers, but also his siblings, children, and even his grandchildren have preserved this valuable scholarly heritage of the family; valuable medical doctors and scientists have been raised from their descendants.

As a result, when the official correspondence and fatwas of the period related to Sheikhulislam Cemalettin Efendi are examined, it is clearly seen that he was a scholar with an important position among the scholars of the late Ottoman period who shaped religious, political and military events, who was not indifferent to what was happening in the country and the world, and who was the confidant and companion of Sultan Abdülhamid II. Our study aims to shed light on the genealogy and lineage of Mehmet Cemalettin Efendi, who was the Ottoman Sheikhulislam of the 19th century, his family and socio-economic level through his estate, and his position in the organization of the scholars as Sheikhulislam through his service life.

1. GİRİŞ

Şeyhülislâm Mehmet Cemalettin Efendi, 1848 yılında İstanbul'da doğmuştur. İyi bir eğitim almış ve ilk olarak Bâb-ı Fetva Mektubî Kalemi'nde hizmet hayatına başlamıştır. Meşhur ulema ailelerinden Kevâkibî ve Gelenbevî sülalesine mensup olan Cemalettin Efendi, ailesinin ilmî tarikini devam ettirmiştir. 4 Eylül 1891'de Rumeli kazaskerliği pâyesiyile meşihat mektupçuluğu görevinde bulunduğu sırada kırk üç yaşında iken Ömer Lutfi Efendi'nin yerine şeyhülislâm olmuştur. Mektupçuluk vazifesinden doğrudan Şeyhülislâmlığa atanan ilk kişi olması sebebiyle de ilk andan itibaren isminden söz ettirmeyi başarmıştır. Osmanlı Devleti'nde Ebüssuûd Efendi, Molla Fahreddîn-i Acemî ve Zenbilli Ali Efendi'den sonra şeyhülislâmlık vazifesini en uzun süre devam ettiren Şeyhülislâm'dır.

Çalışmamızın birinci bölümünde, Meşihat Arşivi'ndeki sicil dosyası ile Cemalettin Efendi'nin aile mezar taşlarındaki bilgiler doğrultusunda soy bilgileri derlenerek soy ağacı oluşturulmuş, nesebi ve ailesi hakkındaki veriler değerlendirilmiştir. İkinci bölümde Meşihat Arşivi'ndeki Sicill-i Ahval defter ve belgeleri ışığında eğitim ve hizmet hayatı ele alınmış, Şeyhülislâmlık vazifesine tayin süreci ve icraatları hakkında bilgiler verilmiştir. Son bölümde ise Şeriyeye Sicilleri Arşivi'ndeki terekesinin incelenmesiyle Cemalettin Efendi'nin ailesi, soyu, mirasçıları, mal varlığı, vasiyet bilgileri, borçları, terekesindeki eşyaları hakkında detaylı bilgiler verilmiştir. Ayrıca ilk defa çalışmamızla ilim dünyasına kazandırılan terekesi sayesinde, bu bilgilerin dönemin diğer ulemâ terekeleri ile mukayesesinin yapılmasına da imkân sağlanmıştır. Şeyhülislâm Mehmet Cemalettin Efendi'nin hayatı, soyağacı ve terekesini ele alan çalışmamızın İslam tarihi sahasındaki çalışmalara katkı sağlaması hedeflenmektedir.

2. ŞEYHÜLİSLÂM CEMALETTİN EFENDİ'NİN AİLESİ VE NESEBİ

Mehmet Cemalettin Efendi, 9 Cemâziyelevvel 1264/13 Nisan 1848 tarihinde İstanbul'da dünyaya gelmiştir (Altuntaş, 2008, s. 92; Başar, 2017, s. 220; İpşirli, 1993, s. 309). Nesebi müderrislik, kadılık, kazaskerlik, nakîbü'l-eşrâf kaymakamlığı, Huzur dersi muhatap ve mukarrirliği gibi görevleri üstlenen ve pek çok âlimin yetiştiği köklü ulema ailelerinden Gelenbevî ve Kevâkibî sülalelerine dayanmaktadır. Kendisi de ilmiye teşkilatının en üst seviyesine kadar yükselmiş bir âlimdir (Ebul-ula Mardin, 1966, s. 342).

Cemalettin Efendi'nin baba tarafından soyu, Cemalettin b. Ahmet Halit Efendi b. Yusuf Efendi (Kazasker) b. Şeyh Yusuf b. Hacı Süleyman Efendi (İstanbul Kadısı) b. Mahmut

Efendi (Mısır Kadısı) b. Mehmet Efendi (Üsküdar Kadısı) b. Recep Efendi (İstanbul Kadısı)'ye kadar uzanmaktadır (İmzaoğlu, 2019; Mehmed Süreyya, 1311, s. 176).

Mehmet Cemalettin Efendi'nin babası Ahmet Halit Efendi, İstanbul Kadılığı, Emvâl-i Eytâm İdâresi Reisliği, Meclis-i Tedkikât-ı Şer'iyeye ve Meclis-i İntihâb-ı Hükâm Reisliği ve kazaskerlik görevlerinde bulunmuştur. Mecelle Cemiyeti azası olarak birçok maddede imzası bulunan Halit Efendi, 28 Ağustos 1882'de İstanbul'da vefat etmiştir (Yavuz, 1989, s. 71). Dedesi, Sultan II. Mahmut dönemi kazaskerlerinden Yusufzâde Şeyh Yusuf Efendi'dir. Büyük dedelerinden Recep Efendi ise İstanbul Kadılığı görevini yürütmüştür (MŞH. Sicill-i Ahval Defterleri, 57, s. 2).

Cemalettin Efendi'nin nesebi bir koldan Kevâkibî ailesine dayanmaktadır (Şeyhülislâm Cemalettin Efendi, 1990: 9). Anne tarafından soyu Cemalettin b. Mevhibe Hanım bt. Mehmed Said Kevâkibî (ö. 1270) b. Abdülbaki Efendi (ö. 1210) b. Feyzullah Efendi (1174-1189) b. Abdülbaki Efendi (ö. 1150) b. Veliyyüddin Efendi (1066-1139) b. Şeyh Mehmed Efendi (1030-1093) b. İbrahim Efendi (ö. 1040) b. Ahmed Efendi b. Şeyh Yahya Mehmed Efendi'ye kadar uzanmaktadır (Mehmed Esad Efendi, 2000, s. 382; Mehmed Süreyya, 1311, s. 612, 711).

Annesi Mevhibe Hanım'ın babası Mehmed Said Kevâkibî Efendi (ö. 1270), 1211/1796'da ilmiye tarikine girmiş ve birçok medresede müderrislik yapmıştır. Kudüs, Mısır, Mekke, Medine ve İstanbul Kadılığı ile Anadolu ve Rumeli Kazaskerliği görevlerinde bulunmuştur (Güldöşüren, 2004, s. 136).

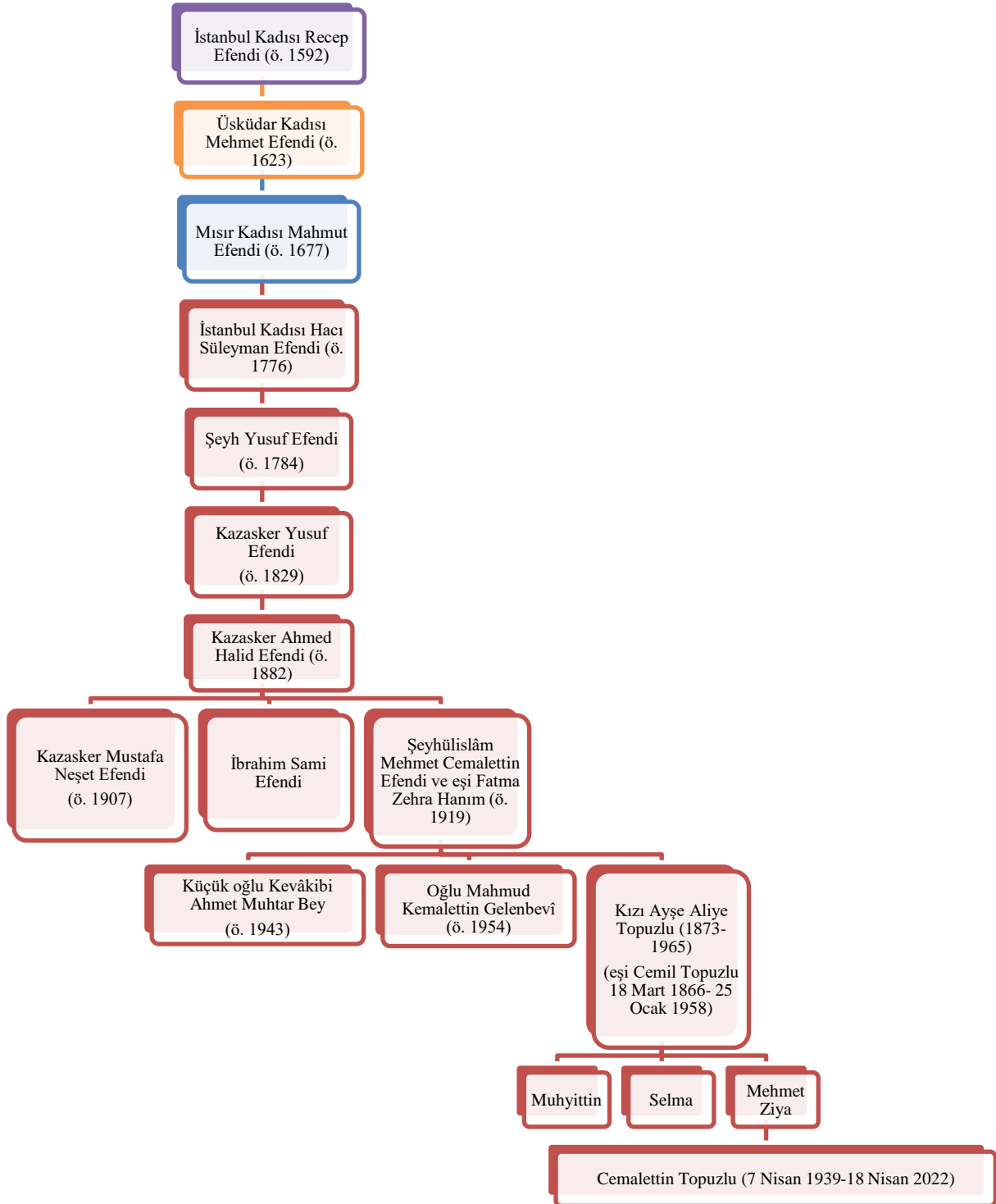
Cemalettin Efendi'nin büyük annesi, matematik ve mantık alanlarındaki çalışmalarıyla tanınan Huzur dersi muhataplarından meşhur Gelenbevî İsmâil Efendi'nin (ö. 1205/1791) kızıdır (Gölcük, 1996, s. 552). Yine kardeşi Mustafa Neşet Molla Bey, Mahkeme-i Temyiz Hukuk Dairesi azalığı görevini yürütmüştür (BOA. Y.EE. 14/56). Oğullarından Mehmet Sait Molla da babasının ilmiye tarikini devam ettirerek Şeyhülislâmlık'ta farklı görevler üstlenmiştir (Albayrak, 1996, s. 325; Birinci, 2006, s. 145; Ertan, 1969, s. 22; Gövsa, 1946, s. 82; Pakalın, 2008, s. 100).

Cemalettin Efendi, Mekke pâyeli ve 1865'lerde vefat eden Serezlizade Ahmet Nuri Bey'in kızı (Öztuna, 1969: 848; Mustafa Ragıp Esatlı, 1943) olan Fatma Zehra Hanım'la evlenmiştir (Sicilleri Arşivi, Kısmet-i Askeriye Mahkemesi, 2094/148-156). Bu evliliklerinden Mahmut Kemalettin ve Ahmet Muhtar isiminde iki oğlu ve Ayşe Aliye isiminde bir de kızları dünyaya gelmiştir.

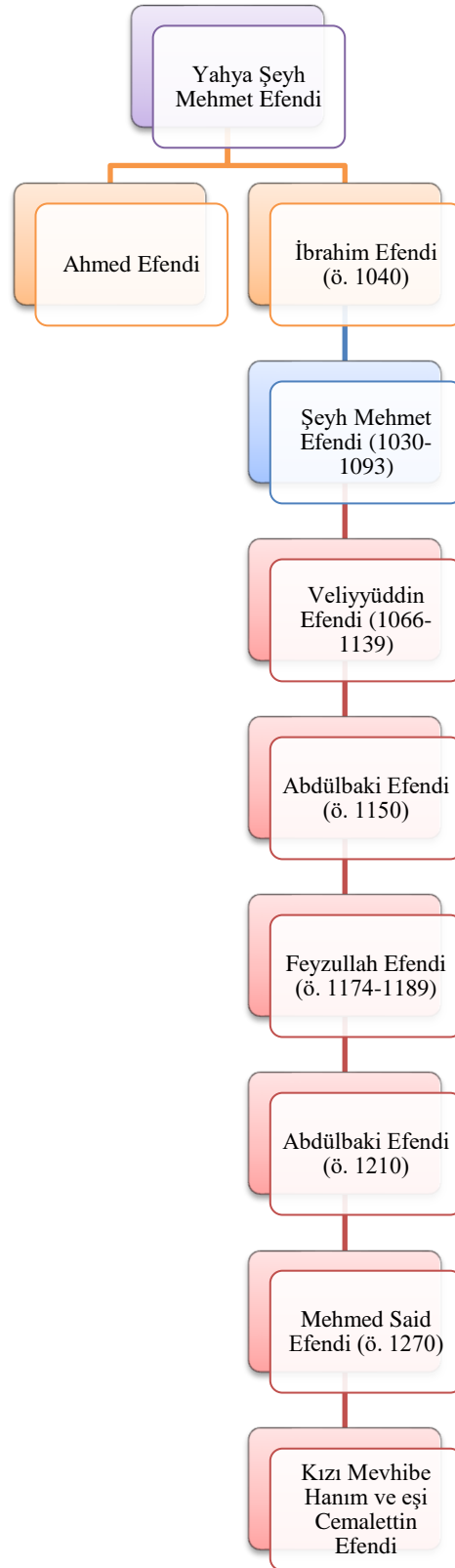
Cemalettin Efendi'nin iki oğlu da ilmiye ve mülkiye içerisinde farklı görevlerde bulunmuştur. Mahmut Kemalettin Efendi (ö. 1954) Meclis-i İdare-i Emvâl-i Eytâm azalığı ve kazaskerlik vazifelerini yürütmüş, diğer oğlu Ahmet Muhtar Efendi (ö. 1943) ise Amedî-i Divan-ı Hümayun odası hulefalığı ile Şura-yı Devlet Mülkiye Dairesi azalığı görevlerinde bulunmuştur (Albayrak, 1996, s. 251; Altuntaş, 2008, s. 96; Altınsu, 1972, s. 21). Ahmet Muhtar Efendi, Mahmut Kemalettin Efendi'nin aksine daha çok batılı düşünürlerin etkisinde kalmıştır. 1929-1931 yılları arasında “İntâk-ı Hak” isimli beş ciltlik hatırat kitabı yayımlamıştır (Burak Çetintaş Koleksiyonu İstanbul Araştırmaları Enstitüsü Arşivi).

Cemalettin Efendi'nin kızı Ayşe Aliye Hanım, İstanbul Tıp Fakültesi'nin ilk dekanı olan Cemil Bey ile evlenerek Topuzlu soyadını almıştır (Cemil Paşa, 2002, s. 25). Bu evliliklerinden Muhyittin, Selma ve Mehmet Ziya isimli üç evladı dünyaya gelmiştir (Topuzlu, 2010, s. 38).

Şekil 1. Şeyhülislâm Cemalettin Efendi'nin Baba Tarafından Nesebi



Şekil 2. Şeyhüslâm Cemalettin Efendi'nin Anne Tarafından Nesebi (Altuntaş, 2008, s.96)



3. ŞEYHÜLİSLÂM MEHMET CEMALETTİN EFENDİ'NİN EĞİTİM VE HİZMET HAYATI

Eğitim hayatına babasının yanında başlayan Cemalettin Efendi, özel hocalardan ders alarak İstanbul'da eğitim sürecini tamamlamıştır. 13 Eylül 1871'de ilk olarak Bâb-ı Fetva Mektubî Kaleminde hizmet hayatına başlayan Cemalettin Efendi, 13 Kasım 1871'de Meşihat-i İslamiyye Mektupçuluğu muavinliği, 30 Ocak 1873'te Kazasker Arapzade Ataullah Efendi'nin mektupçuluğu ve 1873'te Adliye Nezareti'nde Dersaadet Birinci Ceza Dairesi Muharrerat Şubesi Muavinliği görevlerine tayin edilmiştir (MŞH, SAİD, 36/18, 245A).

Adliye Nezâreti Ceza Dairesi'nde çeşitli görevlerde bulunan Cemalettin Efendi, 25 Ocak 1876'da Dersaadet Birinci Ceza Dairesi Muharrerat Şubesi Kalemi Müdüriyeti, 31 Mart 1877'de Dersaadet Birinci Ceza Dairesi Muharrerat Şubesi Mümeyyizliği ve 25 Mayıs 1877'de Temyiz-i Hukuk Kalemi Mümeyyizliği vazifelerini yerine getirmiştir (MŞH. Sicill-i Ahval Defterleri, No. 57/2).

Cemalettin Efendi'ye Mihaliç ve Tikveş kazalarının arpalığı verilmiş, 2 Mayıs 1867'de ibtidâ-i hâric İstanbul müderrisliği, 27 Ağustos 1871'de hareket-i hâric, 18 Ocak 1872'de ibtidâ-i dâhil, 6 Ekim 1872'de hareket-i dâhil, 8 Kasım 1875'te mûsıla-i Sahn, 14 Temmuz 1876'da Sahn-ı Semân, 12 Aralık 1876'da hareket-i altmışlı, 15 Kasım 1877'de mûsıla-i Süleymaniye, 2 Haziran 1878'de mahreç, 12 Nisan 1879'da bilâd-i hamse, 28 Kasım 1879'da Haremeyn-i Muhteremeyn, 2 Temmuz 1885'te İstanbul kadılığı, 5 Ocak 1889'da Anadolu kazaskerliği ve 7 Mayıs 1891'de Rumeli kazaskerliği pâyelerini almıştır (MŞH. SAİD, 36/18, 245A, 2. Belge; MŞH. EO. 225/46).

Mehmet Cemalettin Efendi, 18 Aralık 1879'da üçüncü rütbeden Mecidî, 24 Temmuz 1885'te ikinci rütbeden Mecidî, 3 Mart 1889'da birinci rütbeden Mecidî (MŞH. EO. 223/74.), 10 Şubat 1883'te üçüncü rütbeden Osmanî, 16 Nisan 1890'da ikinci rütbeden Osmanî ve 6 Eylül 1891'de birinci rütbeden Osmanî nişanlarını almıştır. 17 Ekim 1891'de murassa Osmanî nişanı, 9 Temmuz 1892'de murassa Mecidî nişanı (BOA. BEO. 33/2412) ve 5 Temmuz 1892'de altın liyakat madalyası almıştır (Artuk, 2007, s. 154).

Cemalettin Efendi, devlete etkin hizmetlerinden dolayı 18 Nisan 1893'te murassa iftihar nişanı ile taltif edilmiştir (BOA. Y..PRK.MŞ. 3/43; BOA. İ.TAL. 35/5; MŞH. Sicill-i Ahval Defterleri, No. 57/2.). Sultan II. Abdülhamid ile sağlam bir diyalogu bulunan Cemalettin Efendi padişaha hilye-i şerife levhası hediye etmiştir (BOA. Y.EE. 5/91).

Cemalettin Efendi'nin terekesinde 113.000 kuruş değerinde 1 adet Murassa Osmanî nişanı, 39.200 kuruş değerinde 1 adet Murassa Mecidî nişanı ve 100 kuruş değerinde 1 adet altın ecnebî nişanı kaydedilmiştir. Eşi Fatma Zehra Hanım'ın terekesinde ise 10.000 kuruş değerinde bir adet Murassa şefkat nişanı bulunmaktadır (Şeriyeye Sicilleri Arşivi, Kısmet-i Askeriye Mahkemesi, 2094, s. 148-156).

3.1. Şeyhüslâmlık Görevi

Mehmet Cemalettin Efendi 18 Nisan 1878'de Meşihat-i İslamiyye Mektupçuluğu (MŞH. MHB. 10/117; 10/162; 13/37; 15/128) görevinde iken yazdığı hususi mâruzatları ile meşihat makamında olup bitenleri saraya bildirerek Sultan II. Abdülhamid'in dikkatini çekmiştir. Rumeli kazaskerliği pâyesi ile meşihat mektupçuluğu görevinde bulunduğu sırada kırk üç yaşında iken 4 Eylül 1891'de Ömer Lutfi Efendi'nin yerine şeyhüslâm olmuştur (İpşirli, 1993, s. 309; MŞH. MHB. 185/9; MŞH. EO. 1560/67).

Sultan II. Abdülhamid, diğer devlet ricâline olduğu gibi kendisinin hassasiyetlerine vâkıf olan Cemalettin Efendi'ye de bolca ihsanda bulunmuş, Kuruçeşme'de yaptırdığı yalısı tüm mefruşatı ile kendisine hediye etmiştir. Bu ihsanı ile ayrıca şeyhüslâmın, Yıldız Sarayı'na yakın bir yerde oturmasını da sağlamıştır (İpşirli, 1993: 309). Hatta Cemalettin Efendi'nin terekesinin sayımı da yine bu yalıda yapılmıştır (Kısmet-i Askeriye Mahkemesi, 2094, s. 148-156).

Cemalettin Efendi, Şeyhüslâmlık görevi süresince ilmiye teşkilatının işleyişi dışında gündemdeki siyasi ve iktisadi meselelerle de ilgilenmiştir. Liyakatini ispatlayarak Padişahın hem siyasî hem de dinî meselelerde sırdaşı olmuştur. Padişahla arasında ayrı bir muhabbet bulunan Cemalettin Efendi'ye, hasta olduğunda Padişah her seferinde geçmiş olsun dileklerini iletmiştir. Cemalettin Efendi de Şeyhüslâmlık'ta sicillerin muhafazası ve arşivlenmesi için Padişahın özel ihsanıyla yaptırılan Şeriyeye Sicilleri Arşivi için padişaha teşekkürlerini arz etmiştir (BOA, Y.MŞ. 6/79; BOA, Y.MTV. 71/100).

Cemâleddin Efendi hükümetin bir üyesi olarak memleket meseleleriyle yakından ilgilenmiş, müzakerelerde farklı görüşler ileri sürdüğü gibi birçok karara da muhalefet etmiştir. Meşihat-ı İslâmiyye Dairesi'ni ilgilendiren konular dışında özellikle iktisadî meselelerde diğer hükümet üyeleriyle ihtilafa düşmüştür. Dış devletlerden alınacak borçlar, çıkarılacak hisse senetleri, Ereğli kömür madenlerini işletme hakkının borç karşılığında bir gayri müslime verilmesi gibi konularda ve bütçe müzakerelerinde çok sert muhalefette bulunmuş, Sultan II. Abdülhamid de

şeyhülislâmın rızâsı olmadan kararları onaylamayacağını sadrazama bildirmiştir (Akgündüz, 2002, s. 265; BOA, Y.PRK.DFE. 1/76/3; İmzaoğlu, 2019, s. 55).

1912 yılında Balkan Savaşı'nın bütün şiddetiyle devam ettiği ve askerlerin koleradan vefat ettiği sırada, hastaların tedavisi için elverişli yerler bulunamaması üzerine, Cemâleddin Efendi'nin damadı olan Şehremini Cemil Paşa bazı camilerin bu iş için ayrılmasını teklif etmiştir. Dönemin Evkaf Nâzırı Ziyâ Paşa'nın bu teklife şiddetle karşı çıkması üzerine, Şeyhülislâm Cemalettin Efendi gerekirse tüm camilerin yaralı ve hasta askerlere tahsisi için fetva verebileceğini belirtmiş ve böylece bazı camiler koleralı askerlere tahsis edilmiştir (BOA, HR. TH. 133/73/2; BOA, HR. TH. 133/73/1).

Cemalettin Efendi'yi Sultan II. Abdülhamid'in gözünde değerli ve vazgeçilmez kılan en önemli husus ise 21 Temmuz 1905 tarihinde cuma selâmlığında kendisiyle birkaç dakikalık sohbeti neticesinde Padişahı, Ermeni tedhişçilerin bombalı suikastinden kurtarmasıdır (Engin, 1995, s. 413; Yıldız, 2015, s. 174).

Cemalettin Efendi, 14 Şubat 1909'da kabine değişikliği sırasında şeyhülislâmlıktan istifa etmiş ve yerine sırasıyla Mehmet Ziyaettin Efendi (1909), Mehmed Sahib Efendi (1909), Çelebizade Hüseyin Hüsnü Efendi (1910), Musa Kazım Efendi (1910-1911) ve Abdurrahman Nesib Efendi (1911-1912) şeyhülislâm olmuştur.

Cemalettin Efendi, 22 Temmuz 1912'de tekrar şeyhülislâmlığa getirilerek Gazi Ahmet Muhtar ve Kâmil Paşaların sadâreti dönemlerinde altı ay kadar bu görevde kalmıştır (Gürer, 2010: 1188). Böylece hem Sultan II. Abdülhamid hem de Sultan V. Mehmet Reşat dönemlerinde Şeyhülislâmlık vazifesini yürütmüştür. Cemalettin Efendi'den sonra Şeyhülislâmlığa Mehmet Esat Efendi getirilmiştir (Altunsu, 1972).

3.2. Şeyhülislâm Cemalettin Efendi'nin Vefatı

Cemalettin Efendi, 23 Ocak 1913'teki Bâbîâlî baskınından sonra Mısır'a gitmeye mecbur edilmiş ve bir daha İstanbul'a dönememiştir. Cemalettin Efendi, bir süre Fransa Nice'de oğlu Ahmet Muhtar Efendi'nin yanında kalmış ve ardından Mısır'a gitmiştir (Cemalettin Efendi, 2005; Bayur, 1991, s. 264).

Devletin siyasî çalkantılarının olduğu dönemde Şeyhülislâmlık vazifesini yerine getiren Cemalettin Efendi, ömrünün son yıllarında her ne kadar resmi vazifesi bulunmasa da adım adım takip edilmiştir. 4 Şubat 1918 tarihinde Kuruçeşme'deki yalısında olup olmadığı tahkik edilmiş ve Bursa'da ikamet eden eşi Fatma Hanım'ın Haremağası Rasim ve diğer

hizmetçilerinin gözetim altında tutulması hususu Hüdavendigâr vilayetine bildirilmiştir (BOA. DH. EUM. 7/69).

4 Nisan 1919 tarihinde Mısır İskenderiye'de vefat etmiş ve cenaze namazı İskenderiye'de otuz binden fazla Müslümanın iştirakiyle kılınmıştır. Cemalettin Efendi'nin naaşı, vasiyeti üzerine İstanbul'a getirilmiştir (Albayrak, 1996, s. 140; BOA. İ. DÜİT. 17/44; Ebülulâ Mardin, 1966, s. 342; İpşirli, 1993: 309; İmzaoğlu, 2019, s. 100; Şeyhülişlâm Cemalettin Efendi, 1336).

Şeyhülişlâm Mehmet Cemalettin Efendi'nin cenazesi 25 Nisan 1919 Perşembe günü İstanbul Cağaloğlu'ndaki Said Molla Beyefendi'nin konağından kaldırılmıştır. Meclis-i Meşâyih (Aydın, 2003:247) tarafından tüm şeyh ve dervişlerin özel kıyafetleriyle cenaze merasiminde bulunmaları istenmiştir (MŞH, Meclis-i Meşâyih Karar Defterleri, 1741:85). Cemalettin Efendi'nin naaşı, Said Molla Bey'in konağından alınarak Topkapı Sarayı'na götürülmüştür. Cenaze merasimine devlet erkânı ve ulemadan da birçok kişi katılmıştır (Şeyhülişlâm Cemalettin Efendi, 1999, s. 15).

Mehmet Cemalettin Efendi, İstanbul Fatih'te Otlukçu Yokuşu'ndaki kendisinin yaptırdığı mescidin (Koç, 2001) yanında dedelerinin medfûn bulunduğu Şeyh Mahmut Resmî Mescidi haziresindeki aile mezarlığına defnedilmiştir. Bir yangın sonrasında mescit yıkılınca kabirleri Edirnekapı Şehitliği'ne nakledilmiştir (Başar, 2017, s. 235).

4. ŞEYHÜLİŞLÂM CEMALETTİN EFENDİ'NİN TEREKESİ

Osmanlı hukuk sisteminde, “ölen kişinin geride bıraktığı eşya ve mallar” anlamındaki “tereke”nin tespit ve taksimi, kadıların görevleri arasında yer almaktaydı. Kişi vefat ettiğinde mal varlığı tespit edilir, teçhiz ve tekfin masrafları, borçları ve terake yazım masrafları düşüldükten sonra kalan malları satılmak suretiyle bedelleri vârislerine paylaştırılırdı. Bu işlemler yapıldıktan sonra terake dökümü şeriyye sicillerine kaydedilirdi. Bundan dolaydır ki terekeler, Osmanlı aile yapısının iktisadî ve ictimai durumuna ışık tutmaktadır (Işık, 2021, s. 920; Özcan, 2005, s. 406).

Şeriyye Sicilleri Arşivi'ndeki Kısmet-i Askeriye Mahkemesi sicilleri içerisinde Şeyhülişlâm Cemalettin Efendi'nin terekesi tespit edilmiştir. (Kısmet-i Askeriye Mahkemesi, 2094, s.148-156).

4.1. Şeyhülislâm Cemalettin Efendi'nin Terekesinin Değerlendirilmesi

Şeyhülislâm Mehmet Cemalettin Efendi, 4 Nisan 1919 tarihinde Mısır'da vefat etmiş, 25 Nisan 1919'da cenaze namazı kılınmış, 4 Haziran 1919 tarihinde terekesi yazılmış ve mezar taşında ise vefat tarihi 5 Nisan 1919 olarak kaydedilmiştir.

Cemalettin Efendi'nin terekesi, eşi Fatma Zehra Hanım, çocukları Mahmut Kemalettin Efendi, Muhtar Efendi ve Ayşe Aliye Hanım'a intikal etmiştir. Şeyhülislâm Cemalettin Efendi'nin terekesindeki bilgilere göre terekeden eşi Fatma Zehra Hanımefendi'ye 56.754,29 kuruş, kızı Ayşe Aliye Hanımefendi'ye 553.494,38 kuruş, oğlu Mahmut Kemaleddin Beyefendi'ye 1.066.989,37 kuruş ve oğlu Muhtar Beyefendi'ye 1.066.989,37 kuruş ayrılmıştır.

Cemalettin Efendi'nin terekesinde en son bulunduğu görevi ifade etmek için “Şeyhülislâm-ı esbak” ünvanı kullanılmış, soyunu belirtmek için baba ve dedesinin isimleri yazılmıştır.

Şeyhülislâm Cemalettin Efendi, Mısır İskenderiye'nin Remle Mahallesinde vefat etmiş ve vasiyeti üzerine naaşı İstanbul'a getirilmiştir. Tereke yazım işlemi Sultan II. Abdülhamid'in kendisine hediye ettiği İstanbul Kuruçeşme'deki yüz beş numaralı sâhilhânesinde yapılmıştır. Şahsi eşyaları ve kitapları burada bulunmadığı için terekesine de yazılmamıştır. Terekesinde kitapların yazılı olmaması sebebiyle onun hangi ilmi kaynaklardan beslendiği, kazancının ne kadarını kitaplara ayırdığı ve hangi alanlara ilgi duyduğu konularıyla ilgili sır perdesi aralanamamıştır.

Şeyhülislâm Cemalettin Efendi'nin terekesinde 89.065 kuruş değerinde giysi, 1.811.380 kuruş değerinde mefruşat, 342.328 kuruş değerinde özel eşyaları (saat, tespîh, mücevherler ve nişanlar), 74.960 kuruş değerinde yazı araç ve gereçleri (hokka ve yazı masası), 519.489 kuruş değerinde mutfak eşyaları, 243.880 kuruş miktarında biriken maaşları bulunmaktadır.

Cemalettin Efendi, her ne kadar devletin en üst kademelerinde görev yapmış, soylu ve bilinen bir Osmanlı ailesinin müntesibi olsa da terekesindeki bilgilere göre vefat ettiğinde ailesinin hizmetinde köle, cariye ve gulam bulunmamaktadır. Terekesi kaydedilirken eşyalarının yanı sıra standart tereke formundan farklı olarak tereke yazımının sekiz gün sürdüğüne ilişkin bilgi notu düşülmüştür.

Fatma Zehra Hanım, eşi Cemalettin Efendi'den 20 gün sora vefat etmiştir. Onun terekesi de şeriyeye siciline eşinin terekesinin devamına kaydedilmiştir. Fatma Zehra Hanım'ın mirası, annesi Hasibe Hanım ve çocukları Mahmut Kemalettin Efendi, Muhtar Efendi ve Ayşe Aliye Hanım'a kalmıştır.

Şeyhülislâm Cemalettin Efendi'nin eşi Fatma Zehra Hanım'ın terekesinden annesi Hasibe Hanım'a 44.928,1 kuruş, kızı Ayşe Aliye Hanımefendi'ye 44.928,1 kuruş, oğlu Mahmut Kemaleddin Beyefendi'ye 89.856,2 kuruş ve oğlu Muhtar Beyefendi'ye 89.856,2 kuruş ayrılmıştır.

Şeyhülislâm Cemalettin Efendi'nin ve eşinin üzerinde devlete ait herhangi bir zimmet kaydı bulunmamaktadır. Sadece oğlu Muhtar Bey'in payından vakıf vergisinin düşülmesi, üzerinde vakıf kaydının olduğunu göstermektedir.

4.2. Şeyhülislâm Cemalettin Efendi'nin Terekesinin Transkripsiyonu

İskenderiye'nin Remle Mahallesinde mukîm iken bin üç yüz otuz beş senesi Nisan'ın dördüncü günü irtihâl-i dâr-ı bekâ eden Şeyhülislâm-ı esbak Mehmet Cemalettin Efendi b. el-merhûm Ahmed Hâlid Efendi b. eş-Şeyh Yusuf Efendi'nin verâseti ile'l-vefât zevce-i menkûha-i metrûkesi İstanbul'da Kuruçeşme'de kâin yüz beş numaralı sâhilhânesinde mukîme iken ahîren vefât eden Seyyide Fâtımatü'z-zehrâ Hanım ile zevce-i mûmâ-ileyhâdan mütevellidler Hacı Bekir oğulları Mahmud Kemaleddin ve gâib-i ani'l-beled Muhtar Beyefendiler ve sulbiye-i kebîre kerîmesi Ayşe Aliye Hanımefendi'ye münhasıra ba'dehû ber-vech-i muharrer vefat eden zevce-i mûmâ-ileyhâ Seyyide Fâtımatü'z-zehra Hanım'ın verâseti sadrı kebîr evlâdı mûmâ-ileyhim Mahmud Kemaleddin ve Muhtar Beyefendiler ve Ayşe Aliye Hanımefendi ile vâlidesi Hasibe Hanım bt. Abdullah'a münhasıra idüğü bi'l-ihbâr lede's-şer'î'l-enver zâhir ve nümâyân olduktan sonra verese-i mûmâ-ileyhimden ibn-i kebîr-i mûmâ-ileyh Mahmut Kemaleddin Bey ve zâtı mu'arrefe bint-i mûmâ-ileyhâ Ayşe Aliye Hanımefendilerin bi'l-asâle ve bi'l-verâse ve Üsküdar kâtib-i adillîğinden musaddak sene-i mezkûre Haziran'ın sekizinci günü tarihli bir kıt'a vekâletnâme mantûkunca ümm-i mûmâ-ileyhâ Hasibe Hanım tarafından tahrîr-i tereke ve bey' ve taksîm ve ahz u kabza me'zûn vekili ve sadrı kebîr mahdûmu İbrahim Sami Bey'in bi'l-vekâle ve gâib-i ibn-i kebîr-i mûmâ-ileyh Muhtar Beyefendi'nin hissesini bi'l-emâne ahz u kabz ve hıfza memur terekât ve nukûd-ı mevkûfe müdürîyetinden mürsel Kâtib Mustafa Efendi'nin bi'l-memûre taleb ve ma'rifetleri ve ma'rifet-i şer'le tahrîr ve bi'l-müzâyede bey' ve beyne'l-verese tevzi' ve taksîm edilen tereke-i müteveffâ-yı müşârün-ileyhdir ki ber vech-i âti zıkr u beyân olunur.

Fi'l-yevmi'l-hâmis min şehri Ramazan li-sene seb'a ve selâsîn ve selâse mi'ete ve elf. [5 Ramazan 1337/4 Haziran 1919]

Şeker tabağı 4 aded 90 guruş, çiçeklik 3 aded 110 guruş, hokka takımı 7 parça 1.510 guruş, ceviz hokka takımı 9 parça 610 guruş, toprak hokka takımı 5 parça 220 guruş, su takımı 7 parça 1.310 guruş, avrupa su takımı 8 parça 3.150 guruş, halı seccade 1 aded 5.000 guruş,

yaldızlı kenarlı büyük levha 1 aded 2.900 guruş, çini çay takımı 32 parça 1.120 guruş, mine seccade 1 aded 3.225 guruş, anadolu seccade 1 aded 2.100 guruş, barometreli konsol saati 2 aded 25.000 guruş, Ispartalı halı seccade 1 aded 3.500 guruş, günây halı seccade 1 aded 3.500 guruş, günây halı seccade 1 aded 2.525 guruş, sivas halı seccade 1 aded 3.525 guruş, ürgüp halı seccade 1 aded 2.050 guruş, araba diz örtüsü 1 aded 1.400 guruş, sürahi 1 aded, bardak 1 aded ma'a tabak 300 guruş, çini bardak 2 aded ma'a kapak ve tabak 5.000 guruş, gülâbdan 1 aded guruş, buhurdân 2 aded 1.060 guruş, yaldızlı kahve fincanı 2 aded, tabak 2 aded 510 guruş, bardak 9 aded ma'a tepsi 650 guruş, kulplu bardak 6 aded 210 guruş, sigara kül tabağı 14 aded 500 guruş, kahve tepsisi 1 aded 160 guruş, sağır çini vazo 2 aded ma'a mahfaza 3.300 guruş, lake salon takımı 14 parça 45.000 guruş, kebîr çini vazo 2 aded 1.925 guruş, saksonya vazo 2 aded 3.200 guruş, kulplu vazo 2 aded 715 guruş, yemişlik 2 aded 400 guruş, vazo 1 aded 2.000 guruş, mineli sürahi 1 aded, tabla 1 aded, kapaklı tabla 1 aded 2.850 guruş, kebîr beyaz tabak 3 aded 410 guruş, kebîr tabak 2 aded 300 guruş, beyaz ve müdevver tabak 10 aded 600 guruş, kebîr derin tabak 2 aded 310 guruş, tabak 23 aded tuzluk 2 aded 670 guruş, yıldız çerçeveli boy aynası 1 aded 3.300 guruş, tabak 18 aded, tuzluk 1 aded 530 guruş, vazo 2 aded 520 guruş, sırça çiçeklik 2 aded 850 guruş, çini çiçeklik 2 aded 920 guruş, masa avizesi 2 aded 5.500 guruş, yemişlik 1 aded çiçeklik 2 aded 490 guruş, çiçeklik 2 aded, yemişlik 1 aded 1.660 guruş, konsol lambası 2 aded 410 guruş, kezâ lamba 2 aded 700 guruş, uzun boylu çiçeklik 2 aded 2.025 guruş, bronz şamdan 2 aded 3.575 guruş, konsol lambası 2 aded 415 guruş, demir kibritlik 6 aded 530 guruş, toprak kibritlik 5 aded 70 guruş, sigara kül tabağı 6 aded 435 guruş, defa kül tabağı 5 aded 250 guruş, sürahi 1 aded 320 guruş, çiçeklik 5 aded 500 guruş, çini saksı 2 aded 390 guruş, Isparta halı seccade 1 aded 2.900 guruş, maden kahve tepsisi 1 aded 700 guruş, kapaklı porselen tabak 13 aded, kapaklı kase 9 aded, kapaksız kase 6 aded, yalnız kapak 2 aded 2.250 guruş, porselen tabak 54 aded, salata tabağı 8 aded, kaşıklık 2 aded, çukur tabak 2 aded, çorbalık 1 aded, ma'a kefçe hardallık 4 aded, ma'a kaşık tuzluk 2 aded 4.400 guruş, kapaklı beyaz tabak 10 aded, kapaklı çorbalık 2 aded, kapaklı kase 10 aded, kebîr düz tabak 2 aded, salata tabağı 19 aded, kapaklı tuzluk 3 aded, kapaksız kase 7 aded, 1.550 guruş, piyatta yemek tabağı 72 aded, yumurtalık 10 aded, salata tabağı 31 aded, salça tabağı 31 aded, salça tabağı 2 aded, ekmeklik 1 aded, tuzluk 2 aded, kase 3 aded, kebîr tabak 4 aded, meyve tabağı 5 aded, kayık tabak 2 aded, 6.750 guruş, kebîr konsol lambası 2 aded 200 guruş, kezâ lamba 2 aded 580 guruş, hasır kanepes takımı 8 parça 7.000 guruş, dolap konsol 1 aded, ayna 1 aded 350, kırşehir halı seccade 1 aded 3.150 guruş, halı yastık 1 aded 210 guruş, işlemeli irakiye seccade 1 aded 399 guruş, sigara iskemlesi 4 aded 615 guruş, sarıgöl seccadesi 1 aded 1.000 guruş, kebîr kahve tepsisi 1 aded 500 guruş, ürgüp halısı 1

aded 1.900 guruş, uşak seccadesi 1 aded 870 guruş, maden kahve tepsisi 1 aded 400 guruş, ferahan halı seccade 1 aded 5.025 guruş, aşura sürahi 2 aded 305 guruş, kezâ sürahi 2 aded 355 guruş, kayseri ipek halı seccade 1 aded 5.000 guruş, ferahan halı seccade 1 aded 4.700 guruş, ipek kayseri seccadesi 1 aded 9.000 guruş, kahve tepsisi 3 aded 310 guruş, çay takımı 6 parça 400 guruş, kahve tepsisi 2 aded 900 guruş, ipek kayseri seccadesi 1 aded 7.000 guruş, sıрма işlemeli tuğra levha 2 aded 1.500 guruş, nefes taş işlemeli arma levha 1 aded 2.025 guruş, ferahan halı seccade 1 aded 13.100 guruş, istanbul halı seccade 1 aded 5.150 guruş, müsemmen masa 2 aded 4.600 guruş, kahve tepsisi 9 aded 1.000 guruş, sivas seccadesi 1 aded 4.350 guruş, kebîr kahve tepsisi 1 aded 1.700 guruş, reçel tabağı 13 aded, tepsi 3 aded 999 guruş, gobla koltuk sandalye 2 aded, kanepeler 1 aded 3.975 guruş, korniş 2 aded, muşamma perde 6 aded, kumaş perde 3 çift 9.600 guruş, maroken koltuk takımı 9 parça, yazıhane masası 1 aded 22.000 guruş, sehpa 6 aded, saksı 2 aded, ma'a iskemle, ağaç kibritlik 2 aded 2.525 guruş, frenk halısı 1 aded 15.100 guruş, çini soba 1 aded, ma'a boru tabla 2.800 guruş, kezâ soba 1 aded 3.700 guruş, hereke kumaş perde 2 aded 2.200 guruş, taşlı boru 1 aded 1.750 guruş, avrupa keçesi 1 aded 2.500 guruş, kadife perde 1 aded, yan 2 aded 8.000 guruş, halı kanepeler takımı 10 parça 17.000 guruş, koltuk 2 aded 790 guruş, çinko tepsi 2 aded 220 guruş, kezâ tepsi 2 aded 280 guruş, kezâ tepsi 3 aded 300 guruş, mavi vazo 2 aded, saatli vazo 1 aded 525 guruş, kebîr konsol lambası 2 aded 550 guruş, vazo 2 aded 410 guruş, kebîr lamba 2 aded, fanus 1 aded 400 guruş, kapaklı kase 1 aded ma'a tabak 450 guruş, sahan 6 aded 200 guruş, sarıgöl seccadesi 1 aded 1.300 guruş, kırşehir seccadesi 1 aded 1.275 guruş, üstüp perde 6 aded 2.300 guruş, kayseri halısı 1 aded 30.200 guruş, sürahi 2 aded, tabak 1 aded 900 guruş, sürahi 1 aded, tabak 1 aded, bardak 1 aded 240 guruş, sürahi 1 aded, tabak 1 aded, bardak 1 aded 300 guruş, kahve tepsisi 1 aded, fincan 1 aded, tabak 30 aded 100 guruş, çini çaydan 1 aded, şekerlik 1 aded, tepsi 1 aded 199 guruş, sürahi 1 aded, bardak 1 aded, tabak 1 aded 350 guruş, reçel hokkası 4 aded, tabak 1 aded 100 guruş, şekerlik 5 aded 230 guruş, beyaz tabak 21 aded 310 guruş, sürahi 1 aded, tabak 1 aded, bardak 1 aded ma'a tabak 315 guruş, kaşık 15 aded, çatal 2 aded, kefçe 1 aded 610 guruş, kaşık 30 aded, bıçak 9 aded, çatal 15 aded, kefçe 1 aded ma'a tepsi 3.300 guruş, yevm 3 guruş, sigara takımı 1 aded 83 guruş, sigara takımı 1 aded 85 guruş, cam tabak 7 aded 170 guruş, tuzluk 1 aded, tabak 5 aded, kase kabağı 3 aded 229 guruş, kristal kase 1 aded, yemişlik 1 aded 315 guruş, ayaklı tabak 2 aded, fincan ma'a tabak 1 aded 70 guruş, kayık tabak 3 aded, müdevver tabak 4 aded 510 guruş, tabak 11 aded 189 guruş, tabak 17 aded ma'a tepsi 115 guruş, taşlı sağır komidin 1 aded 440 guruş, sigara sehpa 6 aded 500 guruş, gördus [gediz] halısı 1 aded 900 guruş, demir masa 1 aded 465 guruş, paspas 2 aded 310 guruş, üstüp perde 11 aded 1.575 guruş, anadolu seccadesi

1 aded 1.575 guruş, kırşehir seccadesi 1 aded guruş, 1.325 guruş, sivas seccadesi 1 aded guruş, 3.250 guruş, kristal bardak 11 aded, fakfon tepsi 1 aded 1.800 guruş, portmanto 2 aded 10.000 guruş, ipek kumaş yüzlü ve aynalı divan 2 aded, sandalye 4 aded 13.125 guruş, bronz avize 1 aded ma'a zincir 4.225 guruş, şamdanları bronz kristal avize 1 aded 2.675 guruş, sivas seccadesi 1 aded 3.550 guruş, yıldız kenarlı kebîr ayna 1 aded 1.400 guruş, salon takımı 7 parça 17.100 guruş, sadepli sehpa 2 aded 1.400 guruş, sadepli sehpa 1 aded 840 guruş, viyanakârı koltuk 2 aded 1.250 guruş, hereke kumaş koltuk 2 aded, kanepeler 1 aded, sandalye 2 aded, perde 1 aded, markiz 1 aded 24.100 guruş, sigara sehpası 3 aded 350 guruş, hereke kumaş perde 2 çift 4.500 guruş, anadolu seccadesi 1 aded 1.425 guruş, kezâ seccade 1 aded 490 guruş, kırşehir seccadesi 1 aded 500 guruş, siyah hezârân sandalye 11 aded 4.000 guruş, muhtelif sandalye 25 aded 3.425 guruş, beyaz hezârân sandalye 21 aded 3.050 guruş, portatif sandalye 4 aded 600 guruş, sepet örgülü araba 1 aded ma'a koşum 17.600 guruş, büfe takımı 15 parça 40.000 guruş, orta masası 1 aded, aynalı konsol 1 aded 7.600 guruş, İzmir oda halısı 1 aded 13.100, hereke perde 4 çift ma'a farbala 14.000 guruş, kumaş perde 3 aded ma'a farbala 3.200 guruş, kanepeler 2 aded, koltuk 4 aded, sandalye 6 aded, perde 3 aded 45.000 guruş, İzmir halısı 1 aded 17.600 guruş, çini soba 1 aded ma'a takım ve boru 4.500 guruş, İzmir halısı 1 aded 10.100 guruş, çini soba 1 aded ma'a takım ve boru 3.200 guruş, madon yatak oda takımı 8 parça 30.800 guruş, ma'a perde koltuk 8 aded 14.100 guruş, kanepeler 1 aded, sehpa 3 aded, koltuk 4 aded, berjer 1 aded, kanepeler 2 aded, sandalye 4 aded, masa 1 aded, margiz 1 aded, paravan 1 aded, perde 6 aded, babyo(?) 1 aded 100.000 guruş, İzmir halısı 1 aded 17.200 guruş, hereke salon takımı 19 parça 30.100 guruş, yağlı boya tablo 2 aded 12.100 guruş, babyo(?) 2 aded 17.200 guruş, çini soba 1 aded ma'a takım ve boru 3.500 guruş, İzmir halısı 1 aded 4.500 guruş, kanepeler 2 aded, koltuk 2 aded, sandalye 4 aded, margiz 2 aded 36.300 guruş, hereke halısı 1 aded 34.000 guruş, bitrin camekan 2 aded 9.200 guruş, sadepli iskemle 5 aded 7.025 guruş, beyaz masa 1 aded 3.500 guruş, köşk şekli 1 aded 1.625 guruş, kanepeler 1 aded, köşe 2 aded, koltuk 2 aded, yastık 2 aded, perde 2 aded ma'a kol ve farbala 11.800 guruş, bronz işlemeli masa 1 aded 7.000 guruş, iran halısı 1 aded 11.700 guruş, madon yazıhane 1 aded 4.500 guruş, arabsi dolab 1 aded 9.100 guruş, aynalı babyo? 2 aded 30.000 guruş, kebîr gördus [gediz] halısı 1 aded 20.000 guruş, siyah mermer mahfazalı konsol saati 1 aded, şamdan 2 aded 2.300 guruş, kezâ saat 1 aded, şamdan 2 aded 3.350 guruş, muşamma sandalye 10 aded, koltuk 2 aded 14.000 guruş, kanepeler 3 aded, koltuk 2 aded, sandalye 4 aded, perde 3 aded 14.000 guruş, yıldızlı kebîr ayna 2 aded 4.600 guruş, mozaik yazıhane 2 aded 4.100 guruş, çini soba 1 aded ma'a takım 3.100 guruş, bronz doksidede konsol lambası 2 aded ma'a fanus 2.900 guruş, tuvalet aynası 1 aded 1.700 guruş, perde ve teferruatı

12 parça 500 guruş, sürahi 4 aded 2.400 guruş, sürahi 1 aded 850 guruş, çiçeklik 2 aded 160 guruş, çaydan 3 aded 2.600 guruş, iftar tabağı 6 aded 150 guruş, boynuz fincan 1 aded ma'a tabak 300 guruş, tabak 9 aded, cam tabak 2 aded 300 guruş, çay takımı 5 aded 620 guruş, cam köprü 10 aded, tabak aded 3.300 guruş, sadeftepsi 1 aded 200 guruş, tepsi 2 aded 300 guruş, cezve fincan 15 parça 310 guruş, yevm 4 guruş, çiçekli tabak 25 aded 65 guruş, pudralık 1 aded 120 guruş, kapaklı kase 5 aded tabak 5 aded 640 guruş, çay fincanı 5 aded, şekerlik 5 aded, lamba 1 aded, fincan tabağı 5 aded ma'a tepsi 110 guruş, çay fincanı 12 aded ma'a tabak ve tepsi 1 aded 1.550 guruş, kaşık 12 aded, çatal 12 aded, bıçak 12 aded ve tatlı kaşığı 4 aded 3.100 guruş, [151] şişe vazo 2 aded 250 guruş, kesme bardak 2 aded 410 guruş, sarı tel yemişlik 2 aded 110 guruş, yıldızlı bardak 4 aded 260 guruş, mavi şişe vazo 2 aded 1.510 guruş, niğde seccadesi 1 aded 2.950 guruş, kayseri halısı 1 aded 3.550 guruş, sivas halısı 1 aded 2.625 guruş, halı yastık 5 aded 300 guruş, uşak seccadesi 1 aded 3.250 guruş, gördus [gediz] seccadesi 1 aded 2.550 guruş, havluluk 2 aded, sehpa 3 aded 165 guruş, kırmızı selanik velensesi 1 aded 1.800 guruş, fanila diz örtüsü 1 aded 2.000 guruş, selanik velensesi 1 aded 640 guruş, sivas seccadesi 1 aded 7.500 guruş, ferahan seccade 1 aded 6.100 guruş, halı yastık 1 aded 200 guruş, yün masa örtüsü 1 aded 100 guruş, ipek kayseri seccadesi 1 aded 5.600 guruş, anadolu seccadesi 1 aded 3.750 guruş, beş aded mahfaza derûnunda çatal bıçak kaşık takımı 31.100 guruş, İngiliz madeni beyaz sof 7 aded, çorbalık 1 aded ma'a kapak yalnız kapak 4 aded 30.000 guruş, ingiliz madeni ekmeklik 1 aded 2.200 guruş, şekerlik 1 aded 300 guruş, tuzluk takımı 2 aded, yumurtalık takımı 1 aded 850 guruş, maden çay takımı 10 parça 12.300 guruş, yemişlik 1 aded, elektrik lambası 2 aded 7.300 guruş, maden şekerlik 1 aded, yumurta takımı 1 aded 1.125 guruş, demir karyola 1 aded 250 guruş, koltuk 4 aded, sandalye 2 aded, perde 3 aded, şezlonk 1 aded 9.100 guruş, lando araba 1 aded ma'a ok 1 aded 22.100 guruş, sandalye 3 aded, kanepeler 1 aded, kolon ile perde 2 aded 6.100 guruş, kırmızı zemin sarı çiçekli kanepeler 1 aded, perde 1 aded, sandalye 4 aded 10.200 guruş, cam işlemeli beyaz kebîr ayna 1 aded 8.900 guruş, demir karyola 5 aded 2.000 guruş, çekmeli dolap yazıhane 1 aded, çift musluklu laoman 1 aded ma'a ayna 11.300 guruş, sadeftli kenarlı yağlı boya levha 1 aded ma'a sandık mahfaza 3.500 guruş, kebîr pirinç karyola 1 aded 6.150 guruş, pirinç karyola 1 aded 5.000 guruş, adi pirinç karyola 1 aded 810 guruş, kebîr sarı mangal 1 aded ma'a göbek ve tabla ve kapak 2.450 guruş, kezâ mangal 1 aded 1.250 guruş, köhne sarı mangal 1 aded ma'a kapak ve tabla ve göbek 500 guruş, kezâ sarı mangal 1 aded ma'a göbek ve kapak ve tabla 1.210 guruş, madun karyola 1 aded 450 guruş, hereke cibinlik 1 aded 4.150 guruş, perde 2 aded, minder 1 aded, yastık 2 aded 810 guruş, uşak halısı 1 aded 1.900 guruş, ayna 1 aded, konsol 1 aded 400 guruş, ferahan halı 1 aded 10.200 guruş, ferahan

yan halısı 2 aded 17.000 guruş, kırşehir kenar halısı 1 aded 2.650 guruş, kebîr İzmir halısı 1 aded 12.100 guruş, gördus [gediz] halısı 1 aded 4.100 guruş, gördus [gediz]halısı 1 aded 11.200 guruş, kırşehir kenar halısı 1 aded 9.000 guruş, gördus [gediz] seccadesi 1 aded 3.150 guruş, İzmir halısı 1 aded 8.000 guruş, uşak halısı 1 aded 5.300 guruş, kanepeler 3 aded, koltuk 2 aded, tül perde 2 aded ma'a farbala 7.100 guruş, taşlı konsol 1 aded ma'a ayna 4.000 guruş, kanepeler 2 aded, köşeler 3 aded, koltuk 6 aded, perde 3 aded 4.000 guruş, taşlı yarım konsol ma'a ayna 2 aded 8.400 guruş, anadolu kilimi 1 aded 2.200 guruş, kebîr ve sağır sadepli sigara iskemlesi 4 aded, taşlı orta masası 1 aded 9.600 guruş, pamuklu kumaş perde 2 aded, kanepeler 3 aded, koltuk 1 aded, sandalyeler 4 aded, lamba iskemlesi 2 aded 10.500 guruş, sigara iskemlesi 2 aded, havluluk 2 aded 800 guruş, uşak halısı 1 aded 6.100 guruş, kadife masa örtüsü 1 aded 250 guruş, taşlı konsol ma'a ayna 1 aded 4.200 guruş, birli ayak üzerine kebîr ayna 1 aded 4.100 guruş, sarı teneke fener 1 aded 160 guruş, kupa arabası 1 aded 6.100 guruş, lastikli kupa arabası 1 aded 23.500 guruş, kupa arabası 1 aded 16.400 guruş, köhne koltuk 12 aded 110 guruş, orta masası 1 aded ma'a kapak 1.000 guruş, kahve değirmeni 1 aded 201 guruş, bardak 1 aded 100 guruş, sadepli etajer 2 aded 1.850 guruş, pelesenk çekmece 1 aded 1.575 guruş, şamkârı iki raflı etajer 2 aded 1.325 guruş, kütahya taşlı sigara sehpa 9 aded 6.025 guruş, sehpa 5 aded 810 guruş, karpuz fener 1 aded 1.400 guruş, bir sandık derûnunda masalık kütahya taşı 30 parça, kütahya taşından kül tablası 5 aded 2.300 guruş, bronz asma lamba 1 aded 1.100 guruş, avrupa nerdüban keçesi 1 aded 900 guruş, lamba 1 aded, cezve 1 aded ve tabak vesâire 330 guruş, asma lamba 1 aded, fener karpuzu 1 aded 310 guruş, ingiliz tabak takımı 103 parça 8.000 guruş, fransız malı kapaklı tabak 14 aded, kapaklı kase 12 aded, kapaksız kase 5 aded, ekmeklik 4 aded, salatalık kayık 12 aded, kayık tabak 4 aded, kebîr müdevver tabak 84 aded, sağır tabak 12 aded, sigara kül tabağı 12 aded, tuzluk ve hardallık ve salatalık tabak 12 aded 12.100 guruş, büfe 1 aded, dersuvar 2 aded, maroken iskemle 12 aded, kebîr masa 1 aded, tablo 2 aded 45.000 guruş, porselen tabak takımı 122 aded 4.000 guruş, kapaklı tabak ve kase 25 aded 1.950 guruş, cam kase ma'a tabak ve kase ve bardak 23 aded 500 guruş, çay fincanı ma'a tabak 12 aded 750 guruş, sarı kumaş farbala perde 2 aded 1.625 guruş, İzmir halısı 1 aded 10.150 guruş, anadolu seccadesi 1 aded 2.525 guruş, tuvalet aynası 1 aded, sağır vazo 2 aded 6.000 guruş, metabla nokside(?) dörder mumlu şamdan 2 aded 1.525 guruş, metabla(?) arjante sap ve tablalı ve kristal altı şişeli tuzluk 1 aded 1.000 guruş, porselen hokka takımı 1 aded sigara kül tablası 1 aded 205 guruş, çini soba 1 aded ma'a boru ve takım 3.125 guruş, dokuz fanus ve bir karpuzlu bronz asma lamba 1 aded 550 guruş, asma mahfazalı saat 1 aded 700 guruş, sade işlemeli sağır sehpa 2 aded 460 guruş, mozaik sehpa 1 aded 2.500 guruş, sadepli sehpa 4 aded 2.850 guruş, sadepli iftar masası 1 aded 450 guruş, yan

etajeri 1 adet 700 guruş, dersaadet ve vilâyât esâmisi muharrer kayseri halısı 1 adet 5.050 guruş, sine seccade 1 adet 9.150 guruş, oyun masası 1 adet 300 guruş, anadolu seccadesi 1 adet 1.450 guruş, siroz seccadesi 1 adet 4.100 guruş, demir karyola 8 adet, minder 2 adet 3.025 guruş, termosifon yani hamam sobası 1 adet 1.050 guruş, demir bahçe masası 2 adet 310 guruş, şamkârı leğen 1 adet, ibrik 1 adet 610 guruş, ipek sivas seccadesi 1 adet 7.525 guruş, anadolu seccadesi 1 adet 1.500 guruş, anadolu seccadesi 1 adet 3.500 guruş, araba örtüsü 1 adet 100 guruş, beyaz velense 2 adet 1.700 guruş, kırmızı velense 1 adet 510 guruş, kayseri seccadesi 1 adet 5.000 guruş, İzmir yol halısı 1 adet 550 guruş, ipek kayseri seccadesi 1 adet 5.000 guruş, pirinç leğen 3 adet 1.125 guruş, camlı ve taşlı elbise dolabı 1 adet 3.780 guruş, mora şami çay masası 1 adet ma'a barometre ve saatli üstlük 3.200 guruş, taşlı yarım konsol 2 adet ma'a ayna 5.700 guruş, yıldızlı kebîr ayna 1 adet 3.100 guruş, mavi kanepeler 3 adet, koltuk 2 adet, sandalye 4 adet, farbalalı perde 3 adet 3.300 mine işlemeli balgami onik(?) bronz ayaklı lamba 1 adet 2.500 guruş, gramofon 1 adet ma'a sandık plak 69 adet 6.100 guruş, İzmir halısı 1 adet 8.700 guruş, yırtık yüzlü kanepeler 2 adet, sandalye 4 adet, kebîr farbalalı perde 1 adet 6.200 guruş, yıldızlı tablo 2 adet 6.100 guruş, orta masası 1 adet 2.900 guruş, taşlı yarım konsol 2 adet, dişbudak bizon kenarlı ayna 2 adet 17.500 guruş, kesme bakara avize 1 adet şamdanları bronz 3.800 guruş, keten kanepeler örtüsü 12 adet 2.000 guruş, İzmir yol halısı 6 parça 8.400 guruş, duvar lambası 2 adet ma'a fanus 255 guruş, İzmir yol halısı 6 parça 6.700 guruş, duvar saati 2 adet 900 guruş, çift araba koşum takımı 1 adet 10.000 guruş, çift araba müstamel koşum takımı 1 adet 5.000 guruş, korniş-i perde 2 adet 600 guruş, kahve değirmeni 1 adet, dondurma makinası 2 adet, lüküs 3 adet, masa 1 adet 1.550 guruş, penbe karpuzlu asma lamba 1 adet 280 guruş, sarı demir karyola 1 adet 2.500 guruş, buzlu camlı asma bronz havagazı feneri 1 adet 2.200 guruş, karyola minderi 9 adet 500 guruş, yevm-i sâdis guruş, mavi karpuzlu bronz asma lamba 1 adet 1.225 guruş, koltuk kanepeler 1 adet 400 guruş, kösele kaplı sandık 1 adet 360 guruş, sağır sandık 1 adet, su masası 1 adet 120 guruş, muşamma sandık 1 adet 350 guruş, tek mumlu maden şamdan 3 adet 105 guruş, üç mumlu maden şamdan 2 adet 60 guruş, sarı ibrik 1 adet 110 guruş, maden kahve tepsi 1 adet 125 guruş, sarı duvar lambası 4 adet 460 guruş, kanatlı sofralar masası 1 adet, sağır masa 1 adet 300 guruş, sürgülü sofralar masası 1 adet 1.120 guruş, aynalı laoman 1 adet 3.900 guruş, kebîr çini tabak 5 adet 3.200 guruş, çini hokka 5 adet 850 guruş, ma'a tabak kapaklı kase 2 adet 300 guruş, mine işlemeli konsol saati 2 adet 2.650 guruş, mavi kebîr vazolar 2 adet, şekerlik 1 adet 13.000 guruş, çini hokka ve rîhdân 5 adet, maden kenarlı tepsi 1 adet 5.150 guruş, cam mahfazalı saat 1 adet 1.025 guruş, çiçekli tabak 3 adet 410 guruş, çalgılı konsol saati 1 adet ma'a mahfaza 2.950 guruş, sağır vazolar 1 adet, çaydan 1 adet ma'a tabak

bardak 2 aded 515 guruş, mavi çiçeklik 1 aded, sağır vazo 1 aded 960 guruş, fincan 10 aded, sürahi 1 aded, tabak 1 aded, hokka 1 aded 365 guruş, ma'a tepsi gülâbdan 1 aded, el şamdanı 1 aded 655 guruş, tabak 2 aded 105 guruş, kahve fincanı 6 aded, kütahya destisi 1 aded 460 guruş, fincan 3 aded, tabak 2 aded 1.125 guruş, kapaksız kase 3 aded, tabak 5 aded 2.150 guruş, çini çaydan 1 aded 150 guruş, çatal 12 aded, bıçak 12 aded 1.625 guruş, sadef çatal 11 aded, kaşık 11 aded, bıçak 11 aded 2.000 guruş, yüz yirmi altı dirhem gümüş dondurma kaşık takımı 8 parça ma'a mahfaza 1.850 guruş, vazo 2 aded 5.025 guruş, beş mumlu maden şamdan 2 aded 1.025 guruş, kebîr çini kase 3 aded 3.000 guruş, çini kase 2 aded 3.600 guruş, kebîr çini tabak 1 aded 3.100 guruş, çini hokka takımı ma'a tepsi 10 parça 10.050 guruş, çini sürahi 1 aded 4.500 guruş, çini hokka takımı 5 parça ma'a tepsi 3.000 guruş, kapaklı çini kavanoz 2 aded 13.000 guruş, kebîr vazo 2 aded 12.100 guruş, gül ve armut çiçekli jipe mumluk 1 aded, çiçeklik 2 aded 9.000 guruş, bin kırk iki dirhemlik altı mumlu gümüş şamdan 1 aded 8.000 guruş, bin üç yüz doksan bir buçuk dirhemlik gümüş leğen ibrik 1 aded 10.100 guruş, mine işlemeli buhurdan 1 aded, gülâbdân 1 aded 1.650 guruş, iki bin sekiz yüz doksan yedi dirhemlik gümüş çay bardağı 12 aded, şekerlik 3 aded, tepsi 1 aded 23.400 guruş, bin doksan beş dirhemlik sim zarf 11 aded tepsi 1 aded, şekerlik 1 aded, güğüm cezve 1 aded 7.500 guruş, yüz kırk dirhemlik sim mahfazalı ayna 1 aded 1.150 guruş, bin iki yüz altmış dokuz buçuk dirhemlik sim leğen ibrik 1 aded 8.250 guruş, altı yüz seksen beş dirhemlik sim tel zarf 14 aded, tabak 13 aded, kupalık 1 aded, şekerlik 2 aded, tepsi 1 aded 6.500 guruş, sim ayna 1 aded 1.250 guruş, sim tas 1 aded 1.225 guruş, beş yüz on yedi buçuk dirhemlik sim zarf 12 aded ma'a mahfaza 3.750 guruş, gümüş kaplamalı fakafon yemişlik 1 aded 920 guruş, bardak 2 aded, sürahi 1 aded, tepsi 1 aded 1.500 guruş, yedi yüz dört dirhemlik zarf tabak kaşık 35 parça ma'a mahfaza 5.050 guruş, altı yüz otuz beş dirhemlik sim kül tabağı 4.450 guruş, dört yüz kırk yedi dirhemlik sim şamdanlı hokka takımı 1 aded 7.000 guruş, üç yüz dirhemlik sim kupa 9 aded 2.400 guruş, yüz on sekiz dirhemlik sim şamdan 1 aded, tabak 1 aded 1.000 guruş, maden şamdan 2 aded 210 guruş, paravan 1 aded 800 guruş, paravan 1 aded 3.600 guruş, yıldızlı ayna 2 aded 5.100 guruş, bir kısmı kırk dökme demir bahçe sandalyesi 8 aded 1.850 guruş, şal 1 parça 1.220 guruş, taşlı ve aynalı lavman 1 aded 2.000 guruş, büfe 1 aded 5.025 guruş, yevm 7 guruş, altın işlemeli siyah kehribar tesbih 1 aded 10.500 guruş, altın kamçılı yemen akiki tesbih 1 aded 5.800 guruş, beyaz бага tesbih 1 aded 500 guruş, yirmi altı dirhemlik mineli altın enfiye kutusu 1 aded 14.025 guruş, kehribarlı ve simli sigara ağızlığı 1 aded 8.000 guruş, yirmi altı dirhemlik kapakları mineli altın enfiye kutusu 1 aded 23.000 guruş, üzeri işleme akikli altın tütün kutusu 1 aded 7.600 guruş, kırk iki buçuk dirhemlik altın kutu 1 aded 5.465 guruş, kordonu ve kapakları mineli altın cep saati 1 aded ma'a kordon

5.803 guruş, kordonluyla kapağı mineli ve tek kapaklı altın saat 1 aded ma'a kordon 7.325 guruş, kordon ve kapağı mineli kupu elmaslı kâr-ı kadîm altın saat 1 aded ma'a kordon 17.100 guruş, tek kapaklı ve yakutlu altın saat 1 aded 3.800 guruş, mineli kâr-ı kadîm tek kapaklı altın saat 1 aded, minyeli kordon 1 aded 28.000 guruş, tek kapaklı altın saat 1 aded, ince altın kordon 1 aded 3.050 guruş, tek kapaklı altın saat 1 aded 2.100 guruş, ince çift kapaklı altın saat 1 aded 1.700 guruş, çift kapaklı altın saat 1 aded, minyeli altın kordon 1 aded 3.000 guruş, çift kapaklı altın saat 1 aded ma'a kordon 6.600 guruş, altın kurşun kalemligi 1 aded 320 guruş, kebîr yedi incili altın mühür kesesi 1 aded 6.000 guruş, altın kordon 1 aded 240 guruş, kebîr yakut taşlı altın yüzük 1 aded 30.100 guruş, murassa osmani nişanı 1 aded 113.000 guruş, murassa mecidi nişanı 1 aded 39.200 guruş, altın ecnebi nişanı 1 aded 100 guruş, elma kürk 1 aded 5.000 guruş, başak kürk 1 aded 1.700 guruş, elma kürk 1 aded 2.700 guruş, sarı samur kürk 1 aded 2.600 guruş, başak kürk 1 aded 6.025 guruş, siyah samur kürk 1 aded 3.500 guruş, sarı samur kürk 1 aded 10.700 guruş, sarı samur pelerin kürk 1 aded 2.500 guruş, nafe kürk 1 aded 3.600 guruş, siyah samur kürk 1 aded 700 guruş, nafe kürk 1 aded 4.000 guruş, büyük ve küçük şâm-kârı döşemelik kumaş parçası 48 aded 13.525 guruş, döşemelik hereke kumaş miklep 7 aded 2.625 guruş, üç buçuk arşınlık iran şalı 1 aded 1.500 guruş, aynı miktarda lahur şalı 1 aded 1.500 guruş, kezâ şalı 1 aded 1.500 guruş, pullu şalı 1 aded 4.900 guruş, lahur şalı 1 aded 2.600 guruş, pullu şalı 1 aded 5.200 guruş, keşmir şalı 1 aded 4.325 guruş, sekiz metre hırkalık şalı 1 aded 1.300 guruş, kezâ hırkalık şalı 1 aded 820 guruş, yünlü ve ipekli beyaz karyola örtüsü 1 aded 750 guruş, kırmızı kenarlı beyaz şalı 1 aded 600 guruş, kenarları sırmalı beyaz meşlah 1 aded 1.000 guruş, masa örtüsü 1 aded 150 guruş, beş buçuk metre tülünde beyaz sof 1 top 700 guruş, on metre miktarında hereke kumaş 2 parça 3.775 guruş, on dört buçuk metre tülünde kırmızı hereke kumaş 1 aded 3.000 guruş, bağdadkârı beyaz meşlah 1 aded 1.000 guruş, sandık 1 aded 20 guruş, bir miktar kürk parçası 1.000 guruş, yevm-i sâliste satıldığı halde sehven yazılmadığından buraya derç edilen ma'a boru çini soba 1 aded 5.000 guruş, kebîr salon halısı 1 aded 20.200 guruş, İzmirkârı kebîr oda halısı 1 aded 14.000 guruş, merhûm-ı müşârun-ileyhin maliye muhassesât-ı zâtiyyede müterâkim maaşâtı olup gayri ez-masraf tahsil ve terekeye idhâl olunan 243.880 guruş.

Cem'an Yekûn

2.856.982 Yalnız iki milyon sekiz yüz elli altı bin dokuz yüz seksen iki guruşdur.

Guruş	Para
1454	Hicaz varaka ve nisbi ve makbuz pul baha
560	Masârif-ı zarûriyye yevm 8
52.262 05	Şehremaneti'ne verilen delâliye-i eşyâ-i mebî'a

Guruş Para

70.068 Resm-i kısmet

8.708 15 Kaydiye; 78.476; 15

Li't-taksîm beyne'l-verese; 2.724.229; 20

56.754,29 Hisse-i müvekkile-i ümm-i mûmâ-ileyhâ Hasibe Hanımefendi

553.494,38,2 Hisse-i bint-i mûmâ-ileyhâ Ayşe Aliye Hanımefendi

1.066.989,37 Hisse-i ibn-i mûmâ-ileyh Mahmud Kemaleddin Beyefendi

Hisse-i ibn-i gâib-i mûmâ-ileyh Muhtar Beyefendi

Guruş Para

1.066.989 37

53.349,18 resm-i evkaf

1.013.640 19 der-yed

Gayr-i kâbil-i taksim kesr 5 para

Vech-i meşrûh üzere gayr-i kâbil-i taksim olan kesrle beraber resm-i evkâf olan cem'an elli üç bin üç yüz kırk dokuz guruş yirmi üç para tevkif-i hazine olunduktan sonra ber-mûceb-i taksîm-i mezkûr elli altı bin yedi yüz elli dört guruş yirmi dokuz parayı ümm-i mûmâ-ileyhâ için vekîl-i mûmâ-ileyh İbrahim Sami Bey'in ve beş yüz elli üç bin dört yüz doksan dört guruş otuz sekiz buçuk parayı dahi bint-i mûmâ-ileyhâ için Üsküdar Katib-i adillîğinden musaddak bin üç yüz otuz beş senesi Haziranın sekizinci günü tarihli bir kıt'a vekâletnâme mantûkunca ahz u kabza me'zûn vekîli ve zevci Şehremini devletlü Cemil Paşa hazretlerinin bi'l-vekâle ve bir milyon altmış altı bin dokuz yüz seksen dokuz guruş otuz yedi parayı da ibn-i kebîr-i mûmâ-ileyh Mahmud Kemaleddin Beyefendi'nin bi'l-asâle ve bi'l-verâse tereke-i merhûm-ı müşârün-ileyhden ahz u kabz ve istifâ-yı hak eylediklerini mezunen mürsel Katib Faik Efendi tarafından ba'de'l-inhâ tenfiz olunmağla ibn-i gâib-i mûmâ-ileyh Muhtar Beyefendi'nin gayri ez-resm tahlisi der-yed hissesi olan ber-vech-i bâlâ bir milyon on üç bin altı yüz kırk guruş on dokuz paranın dahi mûmâ-ileyh için Cenevre Şehbenderliğinden mu'tî ve Hâriciye Nezaret-i celîlesinden musaddak bin üç yüz otuz beş senesi Temmuzun üçüncü günü tarihli bir kıt'a vekâletnâme müfâdına nazaran ahz u kabza mezun vekîli hemşiresi mûmâ-ileyhâ Ayşe Aliye Hanımefendi'ye i'tâsi iktizâ eylediği bu mahalle şerh verildi.

[Mühür] Kassâm-ı Umûmi

Verese-i mûmâ-ileyhimden ümm ve bint-i mûmâ-ileyhimâ Hasibe ve Ayşe Aliye hanımefendilerin vekîlleri müşâr ve mûmâ-ileyhimâ Cemil Paşa hazretleri ve İbrahim Sami Bey'in bi'l-vekâle ve ibn-i mûmâ-ileyh Mahmud Kemaleddin Beyefendi'nin bi'l-asâle ve bi'l-verâse ve ibn-i gâib-i mûmâ-ileyh Muhtar Beyefendi için katib-i mûmâ-ileyh Mustafa

Efendi'nin bi'l-memuriye taleb ve ma'rifetleri ve ma'rifet-i şer'le tahrir ve bi'l-müzâyede bey' ve beyne'l-verese tevzî' ve taksîm olunan müteveffât-ı sâniye-i zevce-i mûmâ-ileyhâ Seyyide Fatımatü'z-zehra Hanım tereke-i müstakillesidir ki ber-vech-i âti zikr ve beyân olunur.

Fi'l-yevmi'l-hâmis ve'l-işrîn min Şevvâli'l-mükerrem li-seneti seb'a ve selâsîn ve selâse mi'ete ve elf.

Büyük incili armudiyü'ş-şekl pırlanta küpe 1 çift 125.500; Murassa şefkat nişanı ma'a plak 10.000; Sarı samur kürk 1 aded 36.000; On iki aded incili sarı elmaslı ve altın kamçılı бага tesbihi 1 aded 23.400; Elmaslı ve kebîr zümrüt taşlı altın yüzük 1 aded 88.300 guruş.

Yekûn-ı Tereke

283.200 Yalnız iki yüz seksen üç bin iki yüz guruşdur.

Guruş Para

156	Varaka ve pul baha
45	Masârif-ı zarûriyye
5.644	Şhremaneti'ne verilen dellâliye
277.335	

Guruş Para

6.933	15	Resm-i kısmet
832		Kaydiye; 7.765,15

[Li't-taksîm beyne'l-verese]; 269.569, 25

44.928,10 Hisse-i müvekkile-i ümm-i mûmâ-ileyhâ Hasibe Hanımefendi

44.928,10 Hisse-i müvekkile-i bint-i mûmâ-ileyhâ Ayşe Aliye Hanımefendi

89.856,20 Hisse-i ibn-i mûmâ-ileyh Mahmud Kemaleddin Beyefendi

Hisse-i ibn-i gâib-i mûmâ-ileyh Muhtar Beyefendi

Guruş Para

89.856 20

4.493	33	resm-i evkaf
85.363	27	der-yed

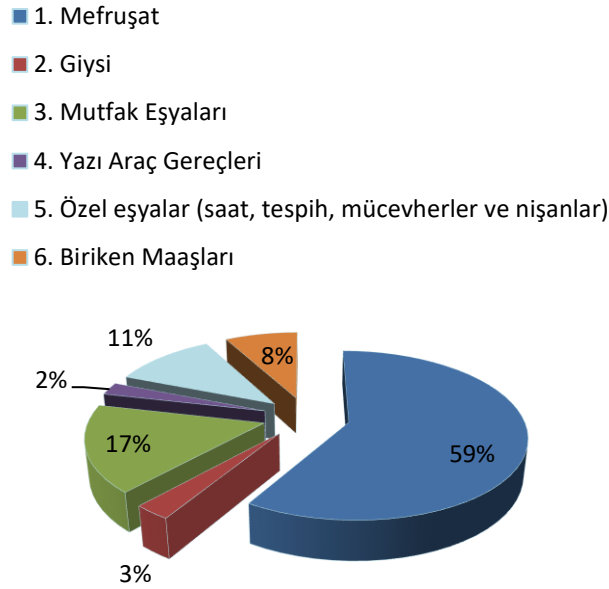
Kesr-i bâki 5 para

Ber-vech-i meşrûh ma'a'l-kesr resm-i evkâf olan dört bin dört yüz doksan iki guruş otuz sekiz para tevkîf olunduktan sonra kırk dört bin dokuz yüz yirmi sekiz guruş on parayı ümm-i mûmâ-ileyhâ Hasibe Hanımefendi için vekîl-i mûmâ-ileyh İbrahim Sami Bey'in ve kırk dört bin dokuz yüz yirmi sekiz guruş on parayı dahi bint-i mûmâ-ileyhâ Ayşe Aliye Hanımefendi için vekîl-i müşârün-ileyh Cemil Paşa hazretlerinin bi'l-vekâle ve seksen dokuz bin sekiz yüz

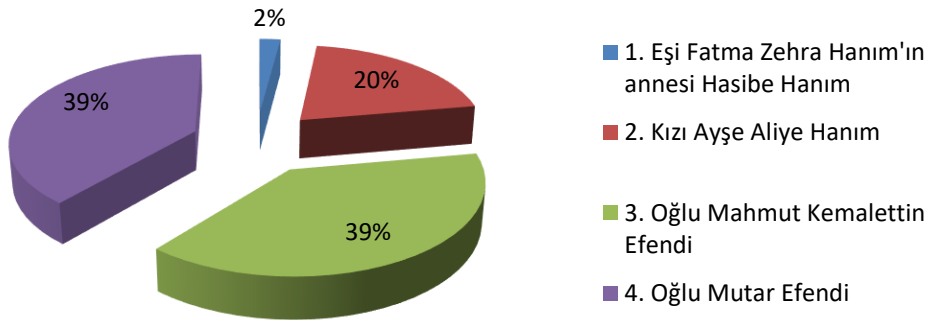
elli altı guruş yirmi parayı da ibn-i mûmâ-ileyh Mahmud Kemaleddin Beyefendi'nin bi'l-verâse ve bi'l-asâle tereke-i merhûme-i mûmâ-ileyhâdan ahz ve kabz ve istifâ-yı hak eylediklerini katib-i mûmâ-ileyh Faik Efendi'nin inhâ etmesi üzerine tenfîz olunduğuna binâen ibn-i gâib-i mûmâ-ileyh Muhtar Beyefendi'nin gayrı ez-resm-i evkâf der-yed hisse-i irsiyesi olan seksen beş bin üç yüz altmış üç guruş yirmi yedi paranın dahi mûmâ-ileyh için ber-vech-i meşrûh vekîl-i mûmâ-ileyhâ Ayşe Aliye Hanımefendi'ye i'tâsı iktizâ eylediği bu mahalle tezyîl kılındı.

[Mühür:] Kassâm-ı Umûmî

Şekil 3. Şeyhülislâm Cemalettin Efendi'nin Terekesindeki Eşyaların Oranları

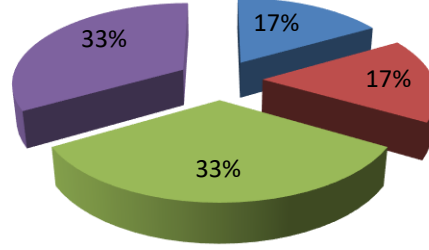


Şekil 4. Şeyhülislâm Cemalettin Efendi'nin Vârisleri ve Miras Payı Oranları



Şekil 5. Şeyhülişlâm Cemalettin Efendi'nin eşi Fatma Zehra Hanım'ın Vârisleri ve Miras Payı Oranları

- 1. Annesi Hasibe Hanım ■ 2. Kızı Ayşe Aliye Hanım
■ 3. Oğlu Mahmut Kemalettin Efendi ■ 4. Oğlu Muhtar Efendi



5. SONUÇ

Mehmet Cemalettin Efendi devletin ilmî, siyasî ve iktisadî açıdan hareketli olduğu Sultan II. Abdülhamid ve V. Reşat dönemlerinde Şeyhülişlâmlık vazifesini yürütmüştür. Osmanlı Devleti tarihinde Ebüssuûd Efendi, Molla Fahreddîn-i Acemî ve Zenbilli Ali Efendi'den sonra şeyhülişlâmlık vazifesini en uzun süre yürütenlerdendir. Uzun süre bu görevde kalması aslında onun, sadece dinî ve hukukî alanlarda değil askerî, siyasî, beynelmilel münasebetler, iktisadî, idarî, kültürel pek çok sahada görüşlerini beyan eden, fikirlerini sonuna kadar müdafaa eden ve devletin dahili ve harici siyasetine yön veren bir kişi olduğunu göstermektedir.

Şeriyeye Sicilleri ve Meşihat Arşivi'nde yer alan sicil dosyası, şeceresi ve terekesi incelenmek suretiyle hazırlanan çalışmamızda Mehmet Cemalettin Efendi'nin hayatıyla ilgili birçok alana ışık tutulmuştur. Arşiv kaynaklarındaki veriler ile Cemalettin Efendi'nin ilmî kariyeri, iktisadî durumu ve hizmet hayatı hakkında bilgiler verilmiş ayrıca Şeriyeye Sicilleri Arşivi Kısmet-i Askeriye Mahkemesi'ndeki terekesinden istifade edilerek aile bireyleri ve vârisleri tespit edilmiştir.

Cemalettin Efendi'nin hem anne hem de baba tarafından asırlar boyu ilimle temayüz etmiş köklü ulema ailelerinden geldiği tespit edilmiştir. Bu sebeple küçük oğlu Ahmet Muhtar Beyefendi (ö. 1943), Kevâkibî ve büyük oğlu Mahmut Kemaleddin Efendi ise Gelenbevî lakabıyla anılmıştır. Cemalettin Efendi'nin terekesi ve aile mezarları incelendiğinde sülalesinde müderris, kadı, kazasker, nakîbü'l-eşraf kaymakamı, Huzur dersi muhatap ve

mukarriri gibi görevleri üstlenen pek çok âlimin yetiştiği görülecektir. Ayrıca Cemalettin Efendi'nin sadece dedelerinin değil kardeşlerinin, çocuklarının ve hatta torunlarının da ailenin bu değerli ilmî mirasına sahip çıktıkları; soylarından değerli tıp doktorlarının ve bilim adamlarının yetiştiği görülmüştür.

Cemalettin Efendi'nin baba tarafından soyu, Cemalettin b. Ahmet Halit Efendi b. Kazasker Yusuf Efendi b. Şeyh Yusuf b. İstanbul Kadısı Hacı Süleyman Efendi b. Mısır Kadısı Mahmut Efendi b. Üsküdar Kadısı Mehmet Efendi b. İstanbul Kadısı Recep Efendi'ye kadar; anne tarafından ise Cemalettin b. Mevhibe Hanım bt. Mehmed Said Kevâkibî (ö. 1270) b. Abdülbaki Efendi (ö. 1210) b. Feyzullah Efendi (1174-1189) b. Abdülbaki Efendi (ö. 1150) b. Veliyyüddin Efendi (1066-1139) b. Şeyh Mehmed Efendi (1030-1093) b. İbrahim Efendi (ö. 1040) b. Ahmed Efendi b. Yahya Şeyh Mehmed Efendi'ye kadar uzandığı tespit edilmiştir.

Cemalettin Efendi'nin terekesi ile eş ve aile durumu, eğitim ve kültür seviyesi, geçim kaynakları, devlet tarafından verilen madalyalar, giyim kuşam kültürü gibi pek çok alanda ne kadar harcama yaptığı tespit edilmiştir. Bu bağlamda Cemalettin Efendi'nin ve ailesinin bütçelerini en çok mefruşat ve mutfak eşyasına ayırdığı görülmüştür. Ancak sadece terekesindeki verileri dikkate alınarak Cemalettin Efendi'nin kitaplarının ve şahsi eşyalarının olmadığı kanaatine varmak yanlış olacaktır. Nitekim Cemalettin Efendi'nin Bâb-ı âlî baskını sebebiyle İstanbul'dan uzaklaştırıldığı ve Mısır'da vefat etmiş olduğu gerçeği göz ardı edildiğinde terekesiyle ilgili yorumlarda isabet oranının zayıflaması mümkündür. Aslında biyografî çalışmalarında her ne kadar arşiv kaynakları ciddi öneme sahip olsa da tek başına yeterli değildir. Biyografî yazımında şahsın sicil dosyası ve hakkındaki yazışmaların incelenmesinin yanı sıra dönemin sosyal ve siyasî konjonktürünün de ciddi anlamda bilinip değerlendirilmesi gerektiği gerçeği göz ardı edilmemelidir.

Netice itibariyle, Şeyhülislâm Cemalettin Efendi ile ilgili dönemin resmî yazışmaları ve fetvaları incelendiğinde, dinî, siyasî ve askerî hadiseler yön veren, ülkede ve dünyada olup bitenlere kayıtsız kalmayan, Sultan II. Abdülhamid'in sırdaşlığını ve yoldaşlığını yapan Osmanlı son devir uleması arasında mühim bir mevkisi olan bir âlim olduğu açıkça görülmüştür.

Lisans Bilgileri

Dicle Akademi Dergisi'nde yayınlanan eserler Creative Commons Atıf-Gayri Ticari 4.0 Uluslararası Lisansı ile lisanslanmıştır.

Copyrights

The works published in Journal of Dicle Academy are licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License.

Yazar Beyanı

Araştırma ve Yayın Etiği Beyanı: Bu çalışma bilimsel araştırma ve yayın etiği kurallarına uygun olarak hazırlanmıştır.

Etik Kurul Onayı: Bu araştırma etik kurul izni gerektiren analizleri kapsamadığından etik kurul onayı gerektirmemektedir.

Yazar Katkıları: Yazarlar çalışmaya eşit oranda katkı sağlamıştır.

Çıkar Çatışması: Yazarlar açısından ya da üçüncü taraflar açısından çalışmadan kaynaklı çıkar çatışması bulunmamaktadır.

KAYNAKÇA

- Akgündüz, M. (2002), Şeyhülislâm'ın Meclis-i Vükelâ'daki Yeri. *D.E.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XVI/265-276.
- Albayrak, S. (1996), *Son Devir Osmanlı Uleması*, İstanbul Büyükşehir Kültür İşleri Daire Başkanlığı Yayınları, III/325.
- Altınsu, A. (1972), *Osmanlı Şeyhülislâmları*, Ankara: Ayyıldız Matbaası.
- Altuntaş, Z. (2008), Kevâkibîzâdeler: Osmanlılarda Bir Ulema Ailesi, *BSV Bülten*, 67, 92-112.
- Aydın, B. (2007), Meclis-i Meşayih, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 28/247-248. İstanbul: TDV Yayınları, 2003.
- Başar, S. (2017), *Eserleri, Fotoğrafları ve Aileleriyle Osmanlı Şeyhülislâmları*, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş. Yayınları.
- Bayur, Y. H. (1991), *Türk İnkılabı Tarihi*. 2/2.
- Birinci, A. (2006), Sait Molla'nın Serencamı, *Müteferrika*, 30, 2/145- 158.
- Burak Çetintaş Koleksiyonu İstanbul Araştırmaları Enstitüsü Arşivi.
- Cemalettin Efendi. (2005), *Siyasi Hatıralarım*, Çeviren: Selim Kutsan. İstanbul: Nehir Yayınları.
- Cemil Paşa (Topuzlu) (2002), *İstibdat-Meşrutiyet-Cumhuriyet Devirlerinde 80 Yıllık Hatıralarım*, İstanbul: Topuzlu Yayınları.
- Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri. (BOA). Y.EE. 14/56; BOA. BEO. 33/2412; BOA. Y..PRK.MŞ. 3/43; BOA. İ.TAL. 35/5; BOA. Y.EE. 5/91; BOA, Y.MŞ. 6/79; BOA, Y.MTV. 71/100; BOA, Y.PRK.DFE. 1/76/3; BOA, HR. TH. 133/73/2; BOA, HR. TH. 133/73/1; BOA. İ. DUİT. 17/44; BOA. DH. EUM. 7/69.
- Ebul-ula Mardin. (1966), *Huzur Dersleri*. II-III.
- Engin, V. (1995), Sultan II. Abdülhamid'e Düzenlenen Ermeni Suikasti ve Bu Sebep Belçika ile Yaşanan Diplomatik Kriz, *TTK Belleten*, 59(225), 413-428.
- Ertan, V. (1969), Şeyhülislâm Mehmet Cemalettin Efendi (1848-1917), *İslâm Medeniyeti*, 2/21, 22-24.

- Gölcük, Ş. –Yurdağür, M. (1996), Gelenbevî, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 13/552-555. İstanbul: TDV Yayınları.
- Gövsa, İ. A. (1946), Türk Meşhurları Ansiklopedisi.
- Güldöşüren, A. (2004), *19. Yüzyılın İlk Yarısında Tarık Defterlerine Göre İlmiye Ricali*, İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi.
- Gürer, A. Ş. (2010), İttihat ve Terakki'nin Bir "Fırka Şeyhülislâmı Arayışı ve Musa Kâzım Efendi'nin Şeyhülislâmlığa Getirilişi, *Turkish Studies*, 5/4, 1186-1206.
- Işık, A. (2021), Maktül Şeyhülislâm Fezullah Efendi'nin Torunu Nakîbü'l-Eşrâf Abdullah Efendi'nin Hayatı Ve Terekesi, *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi*, 14/2, 904-947.
- İmzaoğlu, B. (2019), *Şeyhülislâm Cemalettin Efendi (1848-1919)*, İstanbul: Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi.
- İpşirli, M. (1993), Hâlîdefendizade Cemâleddin Efendi, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/309-310. İstanbul: TDV Yayınları.
- İstanbul Müftülüğü Meşihat Arşivi. *Sicill-i Ahval Defterleri*, No. 57.
- İstanbul Müftülüğü Meşihat Arşivi. *Sicill-i Ahval İdaresi Dosyaları* (SAİD). 36/18, 245A.
- İstanbul Müftülüğü Meşihat Arşivi. *Evrak Odası* (EO). 225/46; Evrak Odası (EO). 223/74; Evrak Odası (EO).1560/67; Muhasebe (MHB). 10/117; Muhasebe (MHB). 10/162; Muhasebe (MHB). 13/37; Muhasebe (MHB). 15/128; 185/9.
- İstanbul Müftülüğü Meşihat Arşivi. *Meclis-i Meşayih Karar Defterleri*, No. 1741.
- İstanbul Müftülüğü Şeriyye Sicilleri Arşivi. *Kısmet-i Askeriye Mahkemesi*, 2094.
- Koç, M. (2001), *Revnakoğlu'nun İstanbul'u: İstanbul'un İç Tarihi: Fatih*, 2. İstanbul: Fatih Belediyesi.
- Mehmed Esad Efendi. (2000), *Vakanüvis Esad Efendi Tarihi*, Haz. Ziya Yılmaz. İstanbul: OSAV.
- Mehmed Süreyya. (1311), *Sicill-i Osmani*, IV/I, Matbaa-i Amire.
- Mustafa R. E. (11 Eylül 1943), Şeyhülislâmezâde Ahmet Muhtar Kevakîbî, *Akşam*.
- Özcan, T. Muhallefat, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 30/406-407. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.
- Öztuna, Y. (1969), *Devletler ve Hanedanlar: Türkiye (1074- 1990)*, II, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- Pakalın, M. Z. (2008), *Sicill-i Osmani Zeyli*, Son Devir Osmanlı Meşhurları Ansiklopedisi, IV, Ankara, 100- 113.
- Şeyhülislâm Cemalettin Efendi. (1990.), *Siyasi Hatıralarım*, haz. Selim Kutsan, İstanbul.
- Topuzlu, C. (2010), On Dokuzuncu Yüzyılda Türk Cerrahisi, *Türk Cerrahi Derneği Tarihçesi*, 38.

Yavuz, H. (1989), Ahmed Hâlid Efendi, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 2/71-72. İstanbul: TDV Yayınları.

Yıldız, G. (2015), Payitaht İstanbul'un Son Yüzyılı, *İstanbul: Büyük İstanbul Tarihi*, 2/174-233.



DİN KÜLTÜRÜ VE AHLAK BİLGİSİ ÖĞRETMENLERİNİN ÇOKKÜLTÜRLÜ EĞİTİME İLİŞKİN GÖRÜŞLERİ*

Esra TEPE¹Mehmet Fatih KAYAN²

Öz

Çokkültürlülük, dil, din, mezhep, ırk, cinsiyet, yaş, sınıf, etnik köken, engellilik ve diğer kültürel değerlerin farkında olmaktır. Çokkültürlü eğitim, farklı ırk, din, etnik köken ve sosyal gruplardan tüm öğrencilere eşit eğitim fırsatları oluştururken okul ortamını dönüştüren ve yeniden şekillendiren bir eğitim yaklaşımıdır. Bu araştırmada Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi öğretmenlerinin çokkültürlü eğitime yönelik algılarının belirlenmesi amaçlanmaktadır. Araştırmada nitel araştırma desenlerinden durum çalışması kullanılmıştır. Araştırmanın çalışma grubunu farklı illerde görev yapan 31 DKAB öğretmeni oluşturmaktadır. Veri toplama aracı olarak yarı yapılandırılmış görüşme formu kullanılmıştır. Araştırmadan elde edilen bulgular genel olarak değerlendirildiğinde, DKAB öğretmenlerinin çokkültürlü eğitime yönelik olarak olumlu bir tutuma sahip oldukları fakat çokkültürlülüğü sınıf ortamlarına yansıtabilme noktasında tam olarak hazır olmadıkları sonucuna ulaşılmaktadır.

Anahtar Kelimeler; Çokkültürlülük, Çokkültürlü Eğitim, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenleri

*Bu çalışma, birinci yazarın “Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Çokkültürlü Eğitime İlişkin Görüşleri” başlıklı tezinden üretilmiştir.

¹**Sorumlu Yazar:** Öğretmen, MEB, esrasalar_63@hotmail.com, ORCID: 0009-0005-1997-5902.

²Dr. Öğr. Ü, Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, kayanfatih@yahoo.com, ORCID: 0000-0002-4702-4080.

***Atıf/ Citation:** Tepe, E. & Kayan, M. F. (2023). Din kültürü ve ahlak bilgisi öğretmenlerinin çokkültürlü eğitime ilişkin görüşleri, *Dicle Akademi Dergisi*, 3(2), 176-196.

** Bu çalışma için Harran Üniversitesi Rektörlüğü Sosyal ve Beşerî Bilimler Etik Kurul Komisyonundan 16/06/2023 tarihli E-76244175-050.01.04-249382 sayılı etik kurul onayı alınmıştır.



OPINIONS OF RELIGIOUS CULTURE AND MORAL KNOWLEDGE TEACHERS ON MULTICULTURAL EDUCATION

Abstract

Multiculturalism is defined as awareness of language, religion, sect, race, gender, age, class, ethnicity, disabilities and other cultural values. Multicultural education is an educational approach that transforms and reshapes the school environment while creating an equal success opportunity for all of the from different races, religions, ethnicities and social groups. The aim of this study is to determine the opinions of religious culture and moral knowledge course teachers towards multicultural education. In this research case study, which is one of the qualitative research methods, was used. This research was conducted with 31 DKAB teachers whom are teaching in different provinces. The research data were obtained through a semi-structured interview form. When the findings obtained from the research are evaluated in general, it is concluded that DKAB teachers have a positive attitude towards multicultural education, but they are still not fully prepared to reflect the multiculturalism in classroom.

Keywords; Multiculturalism, Multicultural Education, Religious Culture and Moral Knowledge Teachers

EXTENDED SUMMARY

Introduction

Multiculturalism is defined as awareness of language, religion, sect, race, gender, age, class, ethnicity, disabilities and other cultural values. Multicultural education is an educational approach that transforms and reshapes the school environment while creating an equal success opportunity for all of the from different races, religions, ethnicities and social groups. Multicultural education has important educational functions such as bringing cultures together in a common human capital, increasing respect for people and cultures, ensuring equality in education, increasing social and cultural understanding, developing critical thinking skills and reducing prejudices. Teachers have important roles in the implementation and development of multicultural education programs. It is important for teachers to have a multicultural perspective in order to create multicultural education environments. In this context, it is important for teacher candidates to that take a multicultural education course while they are still in undergraduate programs. DKAB courses have an important place in conveying values such as respect, tolerance, equality, justice, unity and solidarity, and an unprejudiced approach to people. In this respect, it is important for DKAB courses to be in a form compatible with the multicultural education model.

Method

The aim of this study is to determine the opinions of religious culture and moral knowledge course teachers towards multicultural education. In this research case study, which is one of the qualitative research methods, was used. The research data were obtained through a semi-structured interview form. Total number of eight open-ended questions were placed in the interview form. Data were collected from 31 religious culture and moral knowledge teachers through a written form and face-to-

face interviews. In the analysis of the data, descriptive analysis technique, as one of the qualitative data analysis technique, was used. In order to reflect the views obtained from the teachers in a more striking form, direct quotations are also included in the findings.

Findings

When the general views of DKAB teachers on multicultural education were examined, it was found that teachers focused on providing education to people from different cultures, education based on equal opportunities, and raising individuals openly to differences. It is observed that most of the DKAB teachers define multicultural education as the education of students from various cultures. In addition, there are teachers who consider multicultural education as equal opportunity and recognizing, accepting and embracing people from other cultures. According to the opinions that are received from the DKAB teachers, being in the same environment with students from different cultures can sometimes cause stress. DKAB teachers state this as a cause of the big responsibility that they have as a teacher. DKAB teachers mostly consider being together with students from different cultures as a pleasurable and satisfying. DKAB teachers were asked for their opinions on the difficulties of teaching in a multicultural classroom. Answer to this question, teachers emphasized that it is not difficult for the most of the time to teach in a classroom with students from other cultures. DKAB teachers state that they apply many different activities and use different methods in order for students from different cultures to have equal opportunities for success. Majority of the DKAB teachers stated that the DKAB curriculum does not sufficiently include differences and that there are only limited aims in the curriculum regarding cultural differences. DKAB teachers mostly have negative thoughts for the education system in the context of multiculturalism. DKAB teachers stated that they haven't been in a process that is related to multicultural education before they have become a teacher.

Conclusion and Recommendations

As a result of the research, it was concluded that religious culture and moral knowledge teachers have a positive opinion towards multicultural education. Nevertheless, they are still not fully prepared to reflect the multiculturalism in classroom. Moreover, it has been observed that DKAB teachers do not have sufficient knowledge about multiculturalism as well as multicultural education. Based on the results of the research, the following suggestions can be made; all of the cultures in the state needed to be included in the curricula. Thus students from different cultures should find something of themselves in the textbooks, so they could accept and embrace the education system they are in.

1. GİRİŞ

Günümüz insanları, geçmişte yaşayan nesillerin hayal bile edemeyeceği seviyede çokkültürlü toplumlarda yaşamaktadırlar (Cırık, 2008). Farklı kültürlerden bireylerin yoğun olarak bir arada yaşaması ise toplumsal yapılarda olduğu gibi eğitim sistemlerinde ve öğretim programlarında da önemli değişimler meydana getirmektedir. Buna bağlı olarak eğitim sistemleri, farklılıkları kucaklayan ve farklı kültürlerden gelen öğrencilere diğerleriyle eşit başarı fırsatı sunan çokkültürlü eğitim modeline öğrenme süreçlerinde daha fazla yer vermektedirler.

Çokkültürlülük; dil, din, mezhep, ırk, cinsiyet, yaş, sınıf, etnik köken, engellilik ve diğer kültürel değerlerin bilincinde olmaktır. Çokkültürlülük kavramı, postmodernizmin etkisinin bir devamı niteliğinde olan yapılandırmacı yaklaşımın düşünce dünyasındaki olumlu yönlerini ve varsayımlarını destekleyen bir yaklaşım olarak değerlendirilmektedir (Demircioğlu & Özdemir, 2014).

Çokkültürlülük kavramının ortaya çıkmasıyla beraber çokkültürlü eğitim, çokkültürlü millet, birden fazla kültürü bünyesinde barındıran eğitim kurumları, çokkültürlülüğü özümsemiş idareciler, çokkültürlü öğretmenler vb. tanımlamalar meydana gelmiştir (Kaçar, 2023). Dünya genelinde çokkültürlü eğitime ilişkin binlerce makale ve tezin yazılmış olması çokkültürlülüğün birçok araştırmaya konu teşkil edilmesinin en önemli delili olarak görülmektedir. Ülkemizde de özellikle geçtiğimiz yirmi yılda çokkültürlü eğitime ilişkin yürütülen çalışmalarda önemli bir artış sağlandığı gözlenmektedir. Çokkültürlü eğitim, çokkültürlülüğün eğitim boyutunu ifade etmenin yanında toplumdaki farklılıkların eğitimden eşit bir şekilde yararlanmaları amacını güden bir çalışma alanı olarak da tanımlanmaktadır (Damgacı, 2013).

Çokkültürlü eğitim; farklı ırk, din, etnik köken ve sosyal gruplardan gelen tüm öğrencilere eşit başarı fırsatları oluştururken okul ortamını dönüştüren ve yeniden şekillendiren bir eğitim yaklaşımı olarak ifade edilmektedir (Demircioğlu & Özdemir, 2014). Çokkültürlü bir eğitim ortamında yetişen öğrenciler, kendi kültürlerini korumanın yanı sıra zeki, duyarlı, demokratik, yapıcı, çatışma çözücü vb. beceriler edinmekte ayrıca diğer kültürlerle karşı olumlu bir tutum geliştirmektedirler. Bu nedenle çokkültürlü eğitimin çağdaş bir eğitim modeli olarak değerlendirilmektedir. Nitekim insanları oldukları gibi kabul etmek, ilgilerine, isteklerine, görüşlerine ve inançlarına saygı duymak modern bireyin sahip olması gereken davranışlar olarak değerlendirilmektedir (Damgacı & Aydın, 2013).

Çokkültürlü eğitimin, toplum için yeni olan dil, din ve ırktan öğrencilerle sınırlandırılması fikri kimi uzmanlarca tutarlı bir yaklaşım tarzı olarak görülmemektedir. Nitekim çokkültürlü eğitim sadece toplumun yeni üyeleri olacak bu öğrenciler için değil, o toplum içinde yaşayan diğer tüm öğrenciler için de geçerlidir. Bu anlamda çokkültürlü eğitim, toplumun her kesiminden insana eşit eğitim fırsatları sunma ve sistemi bu doğrultuda yeniden şekillendirme olarak ifade edilmektedir (Damgacı & Aydın, 2013). Çokkültürlü eğitim; bireyler arası saygının, koşulsuz kabulün, hoşgörünün temel dayanağı olarak farklı kültürleri tanıyıp onlarla bütünleşmeyi sağlamakta, kültürlerdeki bu çeşitliliği bir renklilik ve zenginlik göstergesi olarak benimseyip diğer bireylerin tüm bu farklılıkları olumlu karşılmasını mümkün kılmaktadır (Bakır & Akcan, 2021).

Çokkültürlü eğitim, kültürleri ortak bir insanlık sermayesinde buluşturmak, insanlara ve kültürlere saygıyı artırmak, eğitimde eşitliği sağlamak, sosyal ve kültürel anlamayı arttırmak, eleştirel düşünme becerisini geliştirmek, önyargıları azaltmak gibi önemli eğitimsel işlevleri ile ulusal birliğe, toplumsal barışa ve demokrasi kültürüne önemli katkılar sağlamaktadır (Yazıcı, Başol & Toprak, 2009).

Çokkültürlü eğitim, öğrencilerin farklı kültürel özelliklerinin dikkate alınarak öğrenme ortamının oluşturulması ve öğrenme sürecinde yer alan bütün bireylerin bu farklılıklara saygıyla yaklaşmaları gerektiğini içeren bir kavram olarak tanımlanmaktadır. Bu doğrultuda öğretmen yetiştiren kurumlarda çokkültürlülüğe ilişkin çalışmalar gerçekleştirilmesi, bu çalışmaların planlanması ve öğretim programlarında farklılıkların sürece nasıl dâhil edilmesi önem arz etmektedir (Başbay, 2014). Özellikle ilköğretim ve ortaöğretim kurumlarında görev yapan öğretmenlerin farklı kültürel özelliklere sahip öğrencilere yönelik olarak etkin bir çokkültürlü eğitim ortamı tasarlaması farklı kültürlerden gelen öğrencilerin eşit başarı fırsatına sahip olabilmesi bakımından gerekli görülmektedir (Başbay, Kağnıcı & Sarsar, 2013).

Çokkültürlü eğitim modelinin sınıf içi süreçlere istendik seviyede yansıtılabilmesi noktasında öğretmenlere önemli görevler düşmektedir. Nitekim öğretmenlerin çokkültürlü eğitim programlarını uygulayabilmesi için öncelikle kendi kültürlerini tanımaları ve farklı kültürel gruplardan gelen öğrencilerin kültürlerini öğrenmeye istekli olmaları beklenmektedir. Ayrıca yine öğretmenlerden gelecek nesillere, çokkültürlülüğe karşı farkındalık ve hoşgörü oluşturmaları beklenmektedir (Aslan, 2016). Tek düze bir eğitim yerine bireysel farklılıkları dikkate alan eğitim anlayışının hâkim olduğu günümüzde öğretmenler, güncel ve sorunlu konulardan olan çokkültürlü eğitim yaklaşımıyla sıklıkla karşılaşmaktadırlar. Öğretmen

yetiştiren lisans programlarında öğretmen adaylarına, öğrencilerinin bireysel ve kültürel farklılıklarının bilincinde olabilecekleri bir formda eğitim verilmesi büyük önem arz etmektedir. Kültürel farklılıkların insanlığın ortak bir birikimi haline getirilmesinin ancak öğretmenlerin bu bağlamda görevlerini layıkıyla icra etmesiyle mümkün olabileceği düşünülmektedir (Tortop, 2014).

Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi saygı, hoşgörü, eşitlik, adalet, birlik ve beraberlik, insanlara ön yargısız yaklaşma gibi değerlerin kazandırılmasında önemli bir yere sahiptir. Bu doğrultuda DKAB derslerinin çokkültürlü eğitim modeliyle uyumlu bir formda işlenmesi bunun yanında DKAB öğretmenlerinin de çokkültürlü eğitim modeliyle uyumlu öğrenme ortamları oluşturabilmeleri beklenmektedir.

Bu araştırmanın genel amacı DKAB dersi öğretmenlerinin çokkültürlü eğitime yönelik algılarını belirlemektir. Bu genel amaç doğrultusunda aşağıdaki sorulara yanıtlar aranmaktadır;

1. Çokkültürlü eğitim DKAB öğretmenleri için ne anlam ifade etmektedir?
2. Farklı kültürlerden öğrencilerin bulunduğu bir sınıf ortamında görev yapmak DKAB öğretmenlerinde ne gibi duygular uyandırmaktadır?
3. DKAB öğretmenleri için farklı kültürlerden öğrencilerin bir arada olduğu bir sınıf ortamında görev yapmanın zorlukları nelerdir?
4. DKAB öğretmenlerine göre farklı kültürlerden öğrencilerin bir arada olduğu bir sınıf ortamında görev yapmak öğretmenlere ve öğrencilere ne gibi avantajlar sağlamaktadır?
5. DKAB öğretmenleri farklı kültürlerden öğrencilerin öğrenme süreçlerinde eşit başarı olanağına sahip olabilmeleri ve kendilerini sınıf ortamında daha rahat ve mutlu hissedebilmeleri için neler yapmaktadırlar?
6. DKAB öğretmenleri öğretim programlarında çokkültürlülüğe yeterince yer verilip verilmediğine dair ne düşünmektedirler?
7. Eğitim sistemimizin genel olarak çokkültürlü eğitim bağlamında nasıl bir sınav verdiği hakkında DKAB öğretmenleri ne düşünmektedirler?
8. DKAB öğretmenlerinin hizmet öncesi ve hizmet içi eğitim süreçlerinde almış oldukları çokkültürlü eğitime ilişkin görüşleri nelerdir?

2. YÖNTEM

2.1. Araştırmanın Modeli

DKAB öğretmenlerinin çokkültürlü eğitime yönelik görüşlerinin incelendiği bu araştırmada nitel araştırma desenlerinden olgu bilim (fenomenolojik) deseni kullanılmıştır. Yıldırım ve Şimşek (2011) nitel araştırmayı; tümevarımcı bir yaklaşımla, olayları ve olguları doğal ortamları içinde betimleme, katılımcıların bakış açılarını anlama ve yansıtma üzerine odaklanan araştırma yöntemi olarak tarif etmektedirler. Olgu bilim deseni ise tüm katılımcıların ortak bir olguyu tecrübe ettiği durumlar olarak tanımlanmaktadır (Creswell, 2012). Bu araştırmada DKAB öğretmenlerinin çokkültürlü eğitim olgusuna ilişkin algıları ortaya konulmaya çalışılmakta bu nedende olgu bilim deseninin araştırmanın amacına uygun olduğu düşünülmektedir.

2.2. Çalışma Grubu

Araştırmanın çalışma grubunu farklı illerde MEB'e bağlı okullarda çalışan DKAB öğretmenleri oluşturmaktadır. Çalışmada, 2022-2023 eğitim-öğretim yılı içerisinde Türkiye'nin farklı bölgelerinde görev yapan 31 DKAB öğretmeni ile görüşmeler gerçekleştirilmiştir. Öğretmenlerin 25'i kadın 6'sı erkektir. Çalışma grubunda yer alan öğretmenlerden 17'si ortaokul kademesinde, 11'i lise kademesinde, 1'i ilkokul kademesinde, 1'i tüm kademelerde, 1'i ise ilkokul ve lisede aynı anda görev yapmaktadır. Öğretmenlerin içerisinde 1 doktora mezunu, 1 doktora öğrencisi, 8 yüksek lisans mezunu, 2 yüksek lisans öğrencisi, 19 lisans mezunu bulunmaktadır.

2.3. Veri Toplama Araçları ve Verilerin Toplanması

Çalışmada araştırmacılar tarafından geliştirilen yarı-yapılandırılmış görüşme formu kullanılmıştır. Görüşme formunda, sekiz açık uçlu soruya yer verilmiştir. Araştırmacılar tarafından hazırlanan taslak görüşme formu çokkültürlü eğitim alanında çalışmalara sahip olan iki akademisyene gönderilmiş, gelen dönütler dikkate alınarak görüşme formunda gerekli güncellemeler yapılarak forma son şekli verilmiştir. Görüşmelerin bir kısmı yüz yüze bir kısmı ise yazılı formların uzaktan doldurulması şeklinde işe koşulmuştur. Yüz yüze gerçekleştirilen görüşmeler 15-25 dakika arası sürmüş ve kayıt altına alınarak daha sonra deşifre edilmiştir.

2.4. Verilerin Analizi

Verilerin analizinde nitel veri analizi tekniklerinden betimsel analiz yönteminden faydalanılmıştır. Dört aşamadan oluşan betimsel analiz yönteminde sırasıyla şu işlemler gerçekleştirilmektedir; tematik çerçeve oluşturma, temalara göre verilerin işlenmesi, bulguların tanımlanması, yorumlanması (Yıldırım ve Şimşek, 2011). Öğretmenlerden elde edilen görüşlerin daha çarpıcı bir formda yansıtılabilmesi adına araştırma bulgularında doğrudan alıntılara da yer verilmiştir.

3. BULGULAR

Araştırmanın bu bölümünde farklı il ve bölgelerde çalışmakta olan Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmenleriyle yapılan görüşmeler sonucunda ulaşılan bulgulara yer verilmiştir. DKAB öğretmenleriyle gerçekleştirilen, toplam sekiz sorudan oluşan yarı-yapılandırılmış görüşmeler neticesinde elde edilen sonuçlar yine sekiz kategori olarak düzenlenmiştir: (a) DKAB öğretmenlerinin çokkültürlü eğitime ilişkin algıları, (b) Farklı kültürlerden öğrencilerle aynı ortamda bulunmanın DKAB öğretmenlerinde uyandırdığı duygular, (c) DKAB öğretmenlerinin farklı kültürlerden öğrencilerle çalışırken yaşadıkları zorluklara ilişkin görüşleri, (d) DKAB öğretmenlerinin çokkültürlü bir öğrenme ortamında görev yapmanın avantajlarına ilişkin görüşleri, (e) DKAB öğretmenlerinin, öğrencilerin eşit başarı olanağına sahip olabilmelerine yönelik olarak sergilemiş oldukları faaliyetler, (f) DKAB öğretmenlerinin çokkültürlülük bağlamında öğretim programlarına ilişkin görüşleri, (g) DKAB öğretmenlerinin çokkültürlülük bağlamında eğitim sistemimize ilişkin değerlendirmeleri, (h) DKAB öğretmenlerinin çokkültürlülük bağlamında hizmet öncesi ve hizmet içi eğitim süreçlerine yönelik görüşleri.

3.1. DKAB Öğretmenlerinin Çokkültürlü Eğitime İlişkin Algıları

DKAB öğretmenlerinin çokkültürlü eğitime ilişkin genel görüşleri incelendiğinde öğretmenlerin daha çok farklı kültürden bireylere eğitim verme, fırsat eşitliğine dayalı eğitim ve bireylerin farklılıkları kucaklayıcı bir yönde eğitilmesi üzerinde durdukları görülmektedir.

DKAB öğretmenlerinin birçoğunun çokkültürlü eğitimi, çeşitli kültürlerden öğrencilerin bir arada eğitim alması olarak tanımladıkları gözlenmektedir. Bunun yanında çokkültürlü eğitimi fırsat eşitliği ve farklılıkları tanıma ve kabul etme olarak değerlendiren öğretmenler de bulunmaktadır. Bu duruma ilişkin görüş belirten öğretmenlerden alınan yanıtlardan bazılarında aşağıda yer verilmiştir;

Farklı inançtan, ırktan insanların bir arada gördüğü eğitim aklıma geliyor. Farklı şehirlere, farklı ülkelere gittiğimizde birçok insan bir arada olabiliyor. Mesela Mardin birçok farklı kültürü barındıran bir şehir. (Ö5)

Birçok farklı kültürlerde olan insanlara eğitim verme. Bulduğum semt hem Alevilerin hem Kürtlerin hem Karadenizlilerin yoğun olduğu bir yer. O yüzden okulunda hem sağ görüşlüler hem sol görüşlüler çok fazla. Tam da öyle bir yerdeyim. Benim okulum mezhep olarak da ırk olarak da siyasi görüş olarak da çokkültürlü bir ortam. (Ö1)

Çokkültürlü eğitim deyince aklıma dil, din, ırk ve cinsiyet farkı aramadan herkese eşit değerler ile eğitim veren eğitim sistemi geliyor. (Ö28)

Bunların yanında DKAB öğretmenlerinin kendi branşlarıyla ilişkili olarak inanç ve mezhep unsurlarına sıklıkla değindikleri gözlenmiştir. Öğretmenlerin bir kısmı için çokkültürlülüğün, Sünni/Alevi ya da Hanefi/Şafii ayrımı olduğu dikkat çekmektedir.

3.2. Farklı Kültürlerden Öğrencilerle Aynı Ortamda Bulunmanın DKAB Öğretmenlerinde Uyandırdığı Duygular

DKAB öğretmenlerinden alınan görüşlere farklı kültürlerden öğrencilerle aynı ortamda bulunmak kimi zaman strese neden olabilmektedir. Bu konuda görüş bildiren öğretmenler farklı kültürlerden öğrencilerin bulunduğu bir sınıf ortamında sorumluluklarının arttığını düşünmekte ve bu önemli sorumluluğun onlarda stres oluşturduğunu ifade etmektedirler. Bu durum bazı katılımcıların ifadelerine şu şekilde yansımıştır;

“Kesinlikle olumsuz duygu uyandırmıyor. Bazen küçük stresler yaşayabiliyorum. Kedimi biraz daha sorumlu hissediyorum. Söylediğim cümleler, kuracağım ifadelerin biraz daha evrensel olmasına dikkat ediyorum. (Ö1)

“Suriyeliler açısından düşünenecek olursak onlar adına bazen üzülüyorum. Çünkü kendimi onların yerine koyuyorum. Yani düşünüyorum şu an Suriye’deyim. Bir Arap öğretmen var ve Arapça konuşuyor. Hiçbir şey anlamayan Suriyeli öğrenciler var. Dezavantajlı öğrenciler üzerinden gidecek olursak onlar adına üzülüyorum. (Ö3)

Öte yandan farklı kültürlerden öğrencilerle aynı ortamda bulunmanın birtakım zorlukları olduğunu ifade eden öğretmenler de bulunmaktadır.

“Zor, o çocuğun kültürünü de bilmek gerekiyor. Ona göre davranmak gerekiyor. (Ö17)

DKAB öğretmenlerinden farklı kültürlerden öğrencilerle bir arada bulunmayı zevkli bir durum olarak nitelendiren ve çokkültürlü bir sınıfı, mutluluk verici bir ortam olarak değerlendirenler de bulunmaktadır. Bu doğrultuda bazı öğretmenlerin görüşleri aşağıdaki gibidir;

Böyle bir ortamda çalışmak beni mutlu ediyor. Hayatımın büyük bir bölümü eğitim ortamında geçtiği için öğrencilerle etkileşim dersimi eğlenceli hale getirir. Farklı durumlarda bulunmak, farklı ortamlarda bulunmak her zaman mutlu eder beni. (Ö12)
Hoşuma gidiyor, dersler daha zevkli geçiyor. (Ö23)

DKAB öğretmenlerinden elde edilen görüşlere göre farklı kültürlerden öğrencilerle aynı ortamda bulunmak genel olarak olumlu bir duygu hali uyandırmaktadır. Bunun yanında az da olsa bu durumu olumsuz olarak ifade eden öğretmenler de bulunmaktadır.

3.3. Öğretmenlerinin Farklı Kültürlerden Öğrencilerle Çalışırken Yaşadıkları Zorluklara İlişkin Görüşleri

DKAB öğretmenlerine çokkültürlü bir sınıf ortamında görev yapmanın zorluklarına ilişkin görüşleri sorulmuştur. Öğretmenlerden alınan cevaplara göre farklılıkların olduğu bir sınıf ortamında çalışmak çoğu zaman için herhangi bir problem teşkil etmemektedir. Buna rağmen çokkültürlü ortamlarda görev yapmanın bazı zorluklarının olduğunu düşünen öğretmenler de bulunmaktadır. Örneğin çokkültürlü bir sınıf ortamında farklı kültürlerden öğrencilerin bazen arkadaşlarına karşı saygıyı elden bıraktıkları, öğrencilerin birbirlerine hoşgörüden uzak bir şekilde yaklaştıkları ifade edilmektedir.

Derste pek sıkıntı yaşamıyoruz. Ama ders sonrasında öğrencilerin kendi aralarında problem yaşayabiliyorlar. Takım tutma gibi bazı görüşlere bağlı öğrenciler olunca bazen öğrenciler arasında sen ayrısın ben ayrırım. Sen o takımsın ben bu takımım gibi durumlar sıkıntı oluyor. (Ö21)

Çocuklar birbirlerine, düşüncelerine saygılı olmazlarsa hoşgörülü olmazlarsa alaylı tutumlara girerlerse tabi ki zorlayıcı bir şey olabilirdi bizim için. Mesela onların kültürünü alaya alırsa bu hoş olmazdı. Saygı duymak en önemlisi. Çocuklarında bizim de birbirimize karşı saygılı olmamız en önemlisi.(öğretmen 2)

Bazen doğu-batı anlaşmazlığı olabiliyor. (Ö23)

Farklı kültürlerden birilerinin olduğunu görünce söylediklerine dikkat etme ihtiyacı hissediyorsun. Mesela sınıfta aleviler var Türkler var ve İngiltere'den gelen

Hristiyanlar var insan kendine dikkat ediyor çeki düzen veriyor. Yüzde yüz Müslüman olan bir sınıfta ders anlatmakla Alevilerin olduğu Hristiyanların olduğu bir sınıfta ders anlatmak aynı değil. Daha zor. (Ö27)

Teyakkuzda kalıyorum. Söyleyeceğim şey bütün açılardan düşünüp öyle söylemeye çalışıyorum. Biraz bu da biraz beni yoruyor. Ezbere bir şey anlatamıyorsun. Her söylediğin şeyi düşünerek söylemen gerekiyor. Bu biraz daha seni yoruyor. (Ö1)

Öğretmenlerin çokkültürlü eğitim ortamlarının zorluklarına ilişkin görüşleri, genel olarak bu alanda kendilerini tam olarak yetkin görmemelerinden, çokkültürlülüğe aykırı bir davranış ya da söz sarf etme çekincesinden kaynaklanmaktadır. Çokkültürlü eğitim anlayışını tam olarak içselleştirmiş olan öğretmenlerin bu konuda herhangi bir sorun yaşamadıkları, farkında olmadan yanlış bir davranış sergileme telaşı sürmedikleri gözlenmektedir.

3.4. DKAB Öğretmenlerinin Çokkültürlü Bir Öğrenme Ortamında Görev Yapmanın Avantajlarını İlişkin Görüşleri

DKAB öğretmenlerinden alınan görüşlere göre çokkültürlü bir öğrenme ortamında görev yapmanın avantajlarından en belirgin olanı birlik, beraberlik, saygı, hoşgörü ve duygudaşlık duygularını yoğun olarak tecrübe etmektir. Öğretmenler, çokkültürlü öğrenme ortamlarının öğrenciler arasında olumlu duyguları pekiştirdiğini ifade etmektedirler. Konuya ilişkin öğretmenlerden alınan bazı görüşlere aşağıda verilmiştir.

Öğretmenler odamız da çokkültürlü. Bizim müdürümüz de Alevi, öğrencilerimizin çoğu da Alevi. Onlar oruç tutmuyorlar ama okulda o kadar demokrat bir ortam var ki biz hep beraber gülebiliyoruz hep beraber etkinlik yapabiliyoruz hep birlikte öğrenebiliyoruz. Onlar bizim hassasiyetlerimizi saygı duyuyorlar, biz de onların. (Ö1)

Farklı kültürlerin hoşgörü kazandırması, alt gözlüğünü çıkarıp bakış açılarının değişmesi, eğitimin amacı bir birey bence en temelde kendi öz benliğini kazandıktan sonra o benlik algısı oluştuktan sonra diğer insanların benliğini hoşgörü çerçevesinde bir bakış açısıyla bakabilmeyi kazandırmak, insan olmayı farklılıkları bir ayrıma sebebi değil de bir birleştirme bir hoşgörü bir zenginlik olarak görebilmeyi kazandırması gerekiyor. Dolayısıyla bir eğitim ortamı çokkültürlü bir ortam olmalı bunu öğrendiğini hissettiğin bir ortamda bence eğitim amacına hizmet ediyordur. (Ö13)

Hepimizin birbirine katacağı şeyler var. Öğrenciler arasında kültürleşme illaki oluyor. Olumsuz yönleri de vardır olumlu yönleri de var. Çocuklar birbirlerine her yönden büyüklere nazaran daha çok etkileyebiliyorlar, bir şeyleri daha çok kapıyorlar. Dini olsun, ırkı olsun, giyim kuşam olsun. Mesela Suriyelilerin buraya gelmesinden sonra giyim kuşam noktasında birçok kişi de değişti bu konuda. Yemek kültürü de değişti. Kültürleşme illaki oluyor. (Ö5)

Başka kültürleri tanıma avantajı sağlar. Öğrenciyi anlama avantajı sağlar. Her öğrenci kendi kültürünün güzelliklerini kendi sınıfına taşıyabilir, arkadaşlarıyla paylaşabilir, bir kültür alışverişi olabilir. (Ö9)

Hoşgörüyü, saygıyı, eşitliği kitaptan değil bizzat yaşayarak öğrenmiş oluyoruz. Hoşgörünün, saygının, eşitliğin bizi nasıl mutlu kıldığını daha iyi anlamış oluyoruz. Bunları bizzat deneyimleyerek yaşayarak öğrenmiş oluyoruz. (Ö14)

Benim düşüncemde benim kültürümde olmayan biriyle karşılaşmak bana bir şeyler katar. Kendimi geliştiriyorum, onların kültürünü araştırıyorum. (Ö17)

Farklı kültürlerden, farklı inançlardan insanlar var en azından farklı örnekler geliyor, farklı sorular geliyor, farklı görüşler çıkıyor, tartışıyorlar, dersler zevkli geçiyor. (Ö27)

Öğrenci açısından avantajlı. Kendisinden farklı şekilde Anadolu coğrafyasında yaşayan insanların da olduğunu, onların da farklı uygulamalarının olduğunu, bir elin parmakları gibi farklı ama bir bütün olduğunu çocuğa fark ettirmeye çalışıyorsun. (Ö27)

Öğretmenlerin konuya ilişkin yapmış oldukları yorumlara göre farklı kültürlerin bir arada bulunduğu sınıf ortamları gerek öğrencilere gerekse öğrenme süreçlerine olumlu yönde bir katkı sağlamaktadır. Nitekim öğrenciler farklı yaşam tarzlarından istifade etmekte ve farklılıkları oldukları gibi kabul etmeyi birebir tecrübe ederek öğrenmektedirler.

3.5. DKAB Öğretmenlerinin, Öğrencilerin Eşit Başarı Olanına Sahip Olabilmelerine Yönelik Olarak Sergilemiş Oldukları Faaliyetler

DKAB öğretmenlerinin, farklı kültürden gelen öğrencilerin eşit başarı olanağına sahip olabilmesi adına birçok farklı uygulamaya gittikleri görülmektedir. Öğretmenler bu doğrultuda; tüm öğrencilere eşit şekilde davranmaya gayret ettiklerini, farklı kültürden öğrencilerin kendilerini sınıfta rahat hissetmeleri için onların derse aktif katılımını sağlamaya çalıştıklarını, sıklıkla söz hakkı verdiklerini, dil noktasında zorluk çeken öğrenciler için ders dışı faaliyetlerde bulduklarını, kendilerini sınıfa daha ait hissedebilmeleri için onlara sorumluluklar verdiklerini, farklı yöntem ve teknikleri işe koştuklarını belirtmişlerdir.

Her ikisini de aynı şekilde söz hakkı veriyoruz. Okuma parçalarını Suriyelilerde okutmaya çalışıyoruz. Okumalarının daha iyi olması için. Ya da sınıfta kendilerini yabancı hissetmesinler diye ekstra bir çaba sarf ediyoruz. (Ö11)

Suriyeli öğrencilerin eksik Türkçeleriyle derse katılımlarını sağlamak ve artırmak adına onları sürekli derse katmaya çalışıyorum. (Ö30)

Onların başarabileceği görevler veririm bazen onları öne çıkarmaya çalışırım. O sınıfta kabul görsün diye. (Ö 9)

Ön yargıların kırılmasına dikkat ediyorum. Eşitlik adalet ahlak karşılıklı bağlılık diyalog gibi değerleri barındırmaya çalışıyorum. Farklılık için birliktelik sağlamaya çalışıyorum. Kültürel toplumsal ayrışma ve çatışmaların önüne geçmeye çalışıyorum. Her toplumun kendine göre kültürünün getirdiği güven duygusu farklı olduğu için biraz daha kapalı içine dönük öğrencilerim var. Güven duygusu verdikten sonra öğrencilerim bana daha da yakın davrandılar. (Ö28)

En büyük dil sorunu. Öğrenciyi anlamaya çalışıyorum. Empati kurmaya çalışıyorum. Dersi ona göre işlemeye çalışırım. (Ö9)

Herkesin kendisini özgürce ifade etmesini sağlıyorum. Herkese söz hakkı veriyorum. Sonuna kadar dinliyorum. En sonunda mutlaka ne söylerlerse söylesinler onaylıyorum. Empati kurdurarak onun doğru olduğunu kendilerinin de doğru olduğunu bir şekilde duygudaşlık oluşturup o rahatlığı sağlıyorum. Sınıfta bu anlamda bir problem yaşamadım, öğrencilerim rahat bir şekilde fikirlerini söyleyebiliyorlar. (Ö1)

Tüm öğrencilerin renk dil cinsiyet bakımından birbirine üstünlükleri olmadıklarını, hepsinin eşit olduklarını Kur'an-ı Kerim'in ayetlerinden ve hazreti peygamberin kardeşlik hadislerinden örnekler vererek kendilerini güvende hissetmelerine gayret ediyorum. (Ö29)

3.6. DKAB Öğretmenlerinin Çokkültürlülük Bağlamında Öğretim Programlarına İlişkin Görüşleri

DKAB öğretim programı çokkültürlülüğe yeterince yer veriyor mu? sorusuna öğretmenlerin önemli bir çoğunluğu yeterince yer vermediği şeklinde görüş bildirmiştir. Öğretmenler genel olarak DKAB öğretim programının farklılıklara yeterince yer vermediğini, kültürel farklılıklara ilişkin programda kısıtlı sayıda kazanım olduğunu dile getirmişlerdir. Bunun yanında görüşüne başvuru alan öğretmenlerden çokkültürlülüğün yeterli oranda öğretim programına dahil edildiğini düşünenler de bulunmaktadır.

Herkese hitap etmiyor. Orada sadece yedinci sınıfta çok küçük bir bölümünde Alevi Bektaşî anlayışına ve inancına yer veriliyor. Onun dışında çok fazla mezhep konusu ele alınmıyor, dile getirilmiyor. (Ö8)

Farklı kültürlere yeterince yer verilmediğini düşünüyorum. (Ö7)

Bence yer verilmiyor, verilse dahi son ünitelerde olduğu için biz bunu tam anlamıyla hiçbir zaman işlemiyoruz. (Ö5)

Hayır, ben yeterince yer verilmediğini düşünüyorum. Zaten DKAB dersi normalde 2 saat olduğu için zor. Bunun dışında ek saat gerekli. Bu DKAB dersi adı altında değil de bir vatandaşlık dersi olacak şekilde işlenebilir. (Ö11)

Verildiğini düşünüyorum daha da zenginleştirilebilir diye düşünüyorum. Bir ders olduğu için genelde İslam dini odaklı diğer dinlere de muhakkak yer veriyor. Bu da diğer dinlere önem verdiğini gösteriyor. Herkese yönelik zaten ortak bir din dersi olamaz. Bütün dinlere kitapta yer verilse de din dersi olmaz kültür dersi olur sadece. O da amaca hizmet etmez şu anda mevcut olan din dersimizin olduğu gibi devam etmesi gerektiğini düşünüyorum. (Ö13)

Çokkültürlülük DKAB kitaplarında yer alıyor. Sınıf düzeyine göre düzenlenmiş. Örf ve adetlerimiz var, geleneklerimiz var, cami mimari eser, farklılıklar var. Bunlara sadece ülkemizden değil dünya genelinden örnekler verilmiş. Müfredatın güzel olduğunu

düşünüyorum. Kapsayıcı. Belki genişletilebilir ama bu düzeyde de güzel. Ben memnunum. (Ö22)

Konuya ilişkin öğretmen görüşleri incelendiğinde öğretim programlarının bu bağlamda bekleneni sunamadığı fikrini savunan öğretmenlerin daha gerçekçi yorumlarda buldukları görülmektedir. Nitekim öğretim programlarının çokkültürlülük bağlamında yeterli düzeyde olduğunu ifade eden öğretmenlerin bu iddialarını destekler nitelikte örneklerden bahsetmedikleri, daha çok “yeterli ama geliştirilebilir” tarzında beyanlarda buldukları dikkat çekmektedir.

3.7. DKAB Öğretmenlerinin Çokkültürlülük Bağlamında Eğitim Sistemimize İlişkin Değerlendirmeleri

DKAB öğretmenleri çokkültürlülük bağlamında eğitim sistemimize ilişkin daha çok olumsuz değerlendirmelerde bulunmuşlardır. Öğretmenler genel olarak eğitim sistemimizin çokkültürlülüğe dışlayıcı yaklaştığını, herkesi eşit kabul edip ortalama bir program yaptığını, çokkültürlülüğe yeterince yer verilmediğini ifade etmişlerdir.

Biz hazır değiliz. Toplum olarak kabullenmiyoruz farklı bir kültürü. Bu da bizim için bir eksi. Dışlayıcı bir kültürümüz var. Biz tahammülsüz bir toplumuz. Farklı kültürleri kabullenmiyoruz. Ekonomiyle bağdaştırıyoruz. Dışlıyoruz. Eğitim sisteminde de dışlıyoruz, çocukları yalnızlaştırıyoruz. Bunu depremde de hissettik Suriyelilere karşı özellikle. (Ö15)

Herkes aynı fabrikadan çıkmış gibi eşit olarak düşünülüp ortalama bir program yapılıyor, çok da farklılıklara dikkat edilmiyor. Öğretmenin bilinçli olması lazım. Önemli olan sahadaki kişidir. Bizim uygulamamız lazım bunları. (Ö16)

Son yıllarda ülkemize sığınan mülteci insanların sayısı giderek artması dolayısıyla farklı kültürdeki insanların bir arada olması onlara uygun eğitim öğretim ortamlarının hazırlanması noktasında kapsayıcı eğitim programının çok hızlı bir şekilde geliştirilmesi gerekiyor. Geline nokta itibariyle eğitim programının doyurucu nitelikte olmadığı kanaatindeyim. (Ö29)

DKAB öğretmenlerinden çokkültürlülük bağlamında eğitim sistemimize ilişkin olumlu değerlendirmelerde bulunan öğretmenlerimiz de olmuştur. Konuya ilişkin bazı öğretmen ifadelerine aşağıda verilmiştir.

Bana göre birçok ülkeye bakarsak Türkiye örnek bir ülke. Irk ayrımı yapmadan, dil ayrımı yapmadan ya da bölge ayrımı yapmadan farklı ulustan dışarıdan vatandaşı olmadığı halde eşit bir şekilde dersimizde ortak noktalarda buluşabiliyoruz. Bir eksiğimiz olduğunu düşünmüyorum. (Ö11)

Türkiye’de özgür bir ortam olduğunu düşünüyorum. Çokkültürlülük anlamında da özgür bir eğitim ortamı var. (Ö7)

3.8. DKAB Öğretmenlerinin Çokkültürlülük Bağlamında Hizmet Öncesi ve Hizmet İçi Eğitim Süreçlerine Yönelik Görüşleri

Çokkültürlülük bağlamında hizmet öncesi ve hizmet içi eğitim süreçlerinde aldıkları eğitime yönelik görüşlerine başvuruDKAB öğretmenlerinin büyük bir çoğunluğu kesinlikle böyle bir eğitim almadıklarını ifade etmişlerdir. Konuya ilişkin bazı öğretmen görüşleri aşağıda verilmiştir.

Bir eğitim almadım. Farklı kültürlere yeterince önem verilmiyor. Herkesin farklı kültürlere uyum sağlaması bekleniyor. (Ö17)

Yeterli değil. Daha iyi olabilir. Daha hazırlıklı olmamız için. Ben almadım. Böyle bir eğitim olmalı. Farklılıklara nasıl davranılması gerekiyor. Farklılıklara nasıl davranmam gerektiğini aldığım dini eğitimle uyguluyorum. Yoksa hizmet içi eğitimle verilen bir şey değil. (Ö16)

Çokkültürlülüğe dair bir hizmet içi eğitimi yok. Böyle bir eğitim almalıyız. Biz almalıyız ki öğrencilere faydalı olabilelim. (Ö5)

Ben böyle bir eğitim almadım. Bence kesinlikle alınması gerekiyor. Atama sürecinde herkes farklı yerlere gidiyor. Farklı yörelere, farklı inanç, farklı kültüre sahip yerlere gidiyor. Bence bunun için farklı kültürden öğrenciye nasıl davranılması gerektiğini, sınıfı nasıl düzenlememiz gerektiğini öğrenmemiz lazım. Çünkü konuşma tipi bile farklı olabilir. Konuşmadan dolayı bile çocuklar bizi anlayamayabiliyorlar. Ya da biz onları anlamıyoruz. O yüzden karşılıklı yanlış anlaşılmalardan olmasın diye ya da bir iletişimi daha doğru kurabilmek adına bir eğitim alınabilir. Bence bu çok çok gerekli. (Ö19)

Çokkültürlülük eğitim bağlamında hizmet içi ve hizmet sonrası bir eğitim almış olsalar da bu eğitimin yeterli olmadığını ifade eden DKAB öğretmenleri de bulunmaktadır. Bu yönde görüş bildiren öğretmenlerden alınan örnek görüşlere aşağıda verilmiştir.

Din, dil, ırk, soy, kültür anlamında bu konuda herhangi bir eğitim aldığımı düşünmüyorum. Böyle bir eğitim olsa gönüllü olarak alırdım. Yüksek lisansımı karakter ve değer eğitimi alanında yaptığım için küresel eğitim dersinde insana bakışı öğrendim. İnsana bakış sadece çevreye değil, kendine bakışı değiştiriyor. Bu yüzden insan temelli çalışmalar yapılmalı. (Ö4)

Düşünmüyorum. Tamamen kendimi geliştirmeye çalışıyorum. Eğitimin bana verdiği okulun bana verdiği bir şey yok, daha çok kendim bir şeyleri geliştirmeye çalışıyorum. Özelliklere öğretmenlere verilmeli. Öğretmenler sınıf içerisinde denge kuracak, insana saygıyı, hoşgörüyü aşılayacak, çevresine empoze edecek, insanlarla iletişim kuracak. Tüm bunlardan dolayı öğretmenlerin böyle bir eğitimden geçmesi gerektiğini düşünüyorum. (Ö14)

DKAB öğretmenlerinin bir kısmı ise lisans döneminde böyle bir eğitim aldıklarını fakat mesleğe başladıktan sonra böyle bir eğitim görmediklerini dile getirmişlerdir. Konuya ilişkin bazı öğretmen görüşlerine aşağıda yer verilmiştir.

Üniversitede Alevilikle ilgili, farklı dinlerle ilgili eğitim aldık. Hizmet içi seminerinde almadık. (Ö9)

Üniversitede böyle bir dersimiz vardı. Orda ben baya şeyler öğrendim. Tabi pratiğe geçmeyince hepsi unutuluyor. Öğretmenlik mesleğine hazırlanırken yani üniversitede iyiydi. Hizmet içi eğitimde sıfır. Suriyelilerle ilgili bize oyun tarzında bir seminer yaptılar. Oradaki Suriyeli öğrencilere empati yapmak için, öğretmenlerin Suriyeli öğrencileri anlamaları için. Oyunlarla, pratik uygulamalarla öğrencileri anlayabilmemiz için seminer aldık. Bu seminer bence şu an da verilmiyor. Keşke böyle eğitimler genişletilse, devam etse. (Ö3)

4. SONUÇ VE ÖNERİLER

Bu araştırma, DKAB öğretmenlerin çokkültürlü eğitime ilişkin tutumlarını incelemek amacıyla farklı illerde görev yapan DKAB öğretmenleri ile gerçekleştirilmiştir. Araştırmadan elde edilen bulgulara göre öğretmenler çokkültürlü eğitimi daha çok farklı kültürlerden gelen öğrencilerin bir arada eğitim alması olarak tanımlamaktadırlar. Araştırmadan elde edilen sonuçlara göre DKAB öğretmenlerinin çokkültürlü eğitime yönelik olarak coğrafya, ırk, etnisite, mezhep, din ve dil kavramlarına sıklıkla atıfta buldukları gözlenmektedir. Aslan (2016) tarafından yapılan araştırmada da öğretmenlerin çokkültürlü eğitimimi benzer kavramlarla ilişkilendirdikleri görülmektedir.

Öğretmenlerin çokkültürlülük kavramına ilişkin yaptıkları tanımlarda çokkültürlü eğitimin belirli boyutlarına yoğunlaştıkları, Türkiye'nin göçmen sayısının fazlalığı nedeniyle çeşitli ırkların olması özellikle Suriyeli öğrencilerin sınıflarda yer alması ve DKAB branşı dolayısıyla mezhepsel farklılıkların çok fazla dile getirildiği görülmektedir. Farklı kültürlerden öğrencilere sahip sınıflarda görev yapmayan öğretmenlerin bu konuda yeterli düzeyde bilgi ve yorum sahibi olmamaları ise düşündürücüdür.

DKAB öğretmenleri genel olarak çokkültürlü bir sınıf ortamında çalışmaktan mutluluk duymakta ve bundan zevk aldıklarını belirtmektedirler. Çokkültürlü eğitim ortamlarında görev yapmak bazı öğretmenlerde ne yapacaklarını bilmediklerinden ve nasıl tepkilerle karşılaşacaklarını kestirememelerinden dolayı tedirginlik, kaygı ve stres gibi duygular da oluşturabilmektedir. Bahsi geçen duyguların ortaya çıkmasında, öğretmenlerin önemli bir sorumluluğu üstlendiklerinin farkında olmaları ve bu süreçten alınlarının akıyla çıkmaya gayret etmeleri gibi nedenler bulunmaktadır.

DKAB öğretmenleri çokkültürlü bir sınıf ortamında çok fazla bir zorluk yaşamadıklarını ama yaşanmış ya da yaşanabilecek sorunları dile getirirken en fazla zorlandıkları şeyin dil problemi olduğunu, bunun iletişim kurmayı zorlaştırdığını ve bu durumun öğrencilerin eşit başarı fırsatına sahip olabilmelerinin önünde bir engel teşkil ettiğini dile getirmektedirler. Öğretmenler açısından bir diğer problem ise görev yaptıkları bölgenin kültürüne yabancı olmalarıdır. Çalışmadan elde edilen sonuçlara göre öğretmenlerin tamamı farklı dil, mezhep, yaşam tarzı gibi etkenlere kolaylıkla uyum sağlayamamaktadırlar. Kimi öğretmenlerin ise bu bağlamda farklılıklara daha açık olduğu, farklı kültürlerden bireylerle kolaylıkla iletişime geçebildikleri, onlarla bir arada bulunmaktan zevk aldıkları ve herhangi bir zorluk çekmedikleri saptanmıştır.

Öğretmenler, öğrencilerin ailelerinden edinmiş oldukları bilgilerle farklılıklara karşı hoşgörüsüz ve önyargılı bir tutum sergileyebildiklerini belirtmişlerdir. Bu durum eğitim sistemimizin farklılıkları yeterli oranda tanıtmaya ve farklılıkların bir zenginlik olduğu bilincini öğrencilere aşılama noktasında yetersiz kaldığının bir göstergesi olarak değerlendirilebilir.

DKAB öğretmenlerinin çoğunluğu çokkültürlü bir eğitim ortamında çalışmanın avantajları olarak yeni şeyler öğrenmek, gelişmek, farklı bakış açısı kazanmak, yeni yöntem ve teknikler öğrenmek gibi sebepler sunmuşlardır. Aynı zamanda DKAB öğretmenleri çokkültürlü eğitim ortamlarının onları mesleki anlamda da geliştirdiğini vurgulamışlardır. Öğretmenlerden alınan görüşlere göre çokkültürlü öğrenme ortamları öğrencilerde de benzer kazanımlar meydana

getirmektedir. Öğrencilerin saygı, sevgi, empati, hoşgörü vb. becerileri edinmelerinde çokkültürlü eğitim ortamlarının önemli bir katkısı bulunmaktadır.

Farklı kültürden olan öğrencilerin eşit başarı olanağına sahip olmadığını dile getiren DKAB öğretmenleri bunun nedeni olarak dil sorunu, sosyo-ekonomik unsur ve özel eğitime ihtiyaç duyan öğrencileri göstermişlerdir. Öğrenim gördükleri süre zarfında, özellikle öğrencilerin dil farklılıklarından doğan problemlerin dikkate alınmaması akademik başarılarını olumsuz yönde etkilemektedir.

DKAB öğretmenlerinin birçoğu kitaplarda çokkültürlülüğe yeterince yer verilmediğini dile getirmişlerdir. Bazı öğretmenler kitapların tekrar gözden geçirilip bu anlamda farklı kültürden öğrencilere hitap etmesi gerektiğini belirtmişlerdir. Kademeler dikkate alındığında ortaöğretim kademelerindeki kitapların kültür konularına ağırlık verdiği ne var ki bunların son ünitelerde ve 12. sınıfta yer almasının bir sorun teşkil ettiği vurgulanmıştır. Öğretmenler, son ünitelerin yetiştirilemediğini ve son sınıf öğrencilerinin sınav kaygısıyla DKAB derslerine yeterince ilgi göstermediklerini öne sürmüşlerdir.

DKAB öğretmenlerinin önemli bir çoğunluğu eğitim sistemimizin çokkültürlülüğe gerektiğince yer vermediğini bu alanda yetersiz bir tablo çizdiğini vurgulamaktadırlar. Eğitim sistemimizin bu alanda geçer not alabilecek seviyede olduğunu dile getiren öğretmenlerin görüşleri incelendiğinde ise çokkültürlülükten ziyade ülkemizin genel kültürel yapısından bahsettikleri dolayısıyla çokkültürlülüğü tam olarak içselleştirmemiş oldukları dikkat çekmektedir. Bu bulgulardan yola çıkarak çokkültürlü eğitim bağlamında büyük eksikliklerimizin olduğu sonucuna ulaşabiliriz.

DKAB öğretmenlerinin lisans dönemi ve öğretmenlik mesleğini icra ederken çokkültürlülüğe ilişkin aldıkları eğitim süreçlerine yönelik görüşleri incelendiğinde öğretmenlerin çoğunun bu anlamda bir eğitim almadıkları, eğitim alan öğretmenlerinin de yeterli bir eğitim almadıkları görülmektedir. Öğretmenlerin her yıl düzenli olarak almış oldukları hizmet içi eğitimlerde çokkültürlü eğitime yer verilmemesi eğitim sistemimiz açısından önemli bir eksiklik olarak değerlendirilebilir. Benzer şekilde öğretmen adaylarının da hizmet öncesi eğitim süreçlerinde bu yönde bir eğitime tabi tutulmaları önem arz etmektedir.

Araştırmadan elde edilen bulgular genel olarak değerlendirildiğinde DKAB öğretmenlerinin çokkültürlü eğitime yönelik olarak olumlu bir tutuma sahip oldukları fakat çokkültürlülüğün sınıf ortamlarına yansıtılması noktasında hala yapılması gerekenler olduğu ayrıca eğitim sistemimizin ve öğretim programlarımızın da bu konuda yeterli olmadığı sonucuna

ulaşmaktadır. Araştırmadan elde edilen sonuçlardan yola çıkarak aşağıdaki öneriler geliştirilmiştir.

1. MEB tarafından yürütülen hizmet içi eğitim seminerlerinde çokkültürlülüğe ve çokkültürlü eğitime daha fazla yer verilmelidir.
2. Öğretmen adaylarının hizmet öncesi eğitim sürecinde çokkültürlü eğitimi tam olarak içselleştirebilmeleri adına bu yönde bir ders almaları önem arz etmektedir.
3. Öğretim programlarında ülkemizdeki farklılıkların tamamına yer verilmeli, farklı kültürlerden gelen öğrencilerin ders kitaplarında kendilerinden bir şeyler bulmaları dolayısıyla eğitim sürecini daha fazla özümsemeleri sağlanmalıdır.
4. DKAB öğretmenlerinin sınıf içi süreçlerde kullandıkları örnekler sadece bir kültürü işaret etmemeli farklı kültürlerden öğrencilerin de kendilerini mutlu hissetmeleri adına örnekler kültürel farklılık bağlamında zenginleştirilmelidir.
5. Öğretmenlerimiz çokkültürlülüğün tam olarak ne ifade ettiği noktasında karmaşık fikirlere sahip olabilmektedirler. Bu bağlamda çokkültürlü eğitime ilişkin yapılan çalışmalarda kültürel farklılıklardan bizzat bahsederek öğretmen görüşlerine başvurulmalı, onların bu konudaki fikirleri daha geçerli bir yolla belirlenmelidir.

Lisans Bilgileri

Dicle Akademi Dergisi'nde yayınlanan eserler Creative Commons Atıf-Gayri Ticari 4.0 Uluslararası Lisansı ile lisanslanmıştır.

Copyrights

The works published in Journal of Dicle Academy are licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License.

Yazar Beyanı

Araştırma ve Yayın Etiği Beyanı: Bu çalışma bilimsel araştırma ve yayın etiği kurallarına uygun olarak hazırlanmıştır.

Etik Kurul Onayı: Bu araştırma için Harran Üniversitesi Rektörlüğü Sosyal ve Beşerî Bilimler Etik Kurul Komisyonundan 16/06/2023 tarihli E-76244175-050.01.04-249382sayılı etik kurul onayı alınmıştır.

Yazar Katkıları: Yazarlar çalışmaya eşit oranda katkı sağlamıştır.

Çıkar Çatışması: Yazarlar açısından ya da üçüncü taraflar açısından çalışmadan kaynaklı çıkar çatışması bulunmamaktadır.

KAYNAKÇA

- Aslan, S. (2017). Sosyal bilgiler öğretmenlerinin çok kültürlü eğitim ile ilgili görüşlerinin incelenmesi. *Ahi Evran Üniversitesi Kırşehir Eğitim Fakültesi Dergisi*, 18(2), 231-253.
- Bakır, K. F., & Akcan, E. (2021). Hayat bilgisi ders kitaplarında yer alan metinlerin çokkültürlü eğitim bağlamında incelenmesi. *Türk Eğitim Bilimleri Dergisi*, 19(2), 1323-1343.
- Başbay, A. (2014). Çokkültürlü eğitim kapsamındaki derslerinin incelenmesi: Georgia State Üniversitesi örneği. *Kuram ve Uygulamada Eğitim Bilimleri*, 14(2), 585-608.
- Başbay, A., Kağnıcı, D. Y., & Sarsar, F. (2013). Eğitim fakültelerinde görev yapmakta olan öğretim elemanlarının çokkültürlü yeterlik algılarının incelenmesi. *Turkish Studies*, 8(3), 47-60.
- Cırık, İ. (2008). Çokkültürlü eğitim ve yansımaları. *Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, (34), 27-40.
- Cohen, L., Manion, L., & Morrison, K. (2005). *Research methods in education*. (5th ed.). London: Routledge Falmer.
- Creswell, J. W. (2012). *Qualitative inquiry and research design: Choosing among five approaches*. Thousand Oaks: Sage
- Damgacı, F. & Aydın, H. (2013). Akademisyenlerin çokkültürlü eğitime ilişkin tutumları. *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi*, 12(45), 325-341.
- Damgacı, F. (2013). *Türkiye'deki akademisyenlerin çokkültürlü eğitime ilişkin tutumları*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Yıldız Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü: İstanbul
- Demircioğlu, E. & Özdemir, M. (2014). Pedagojik formasyon öğrencilerinin çokkültürlü eğitime yönelik tutumlarının bazı değişkenlere göre incelenmesi. *Ege Eğitim Dergisi*, 1(15), 211-232
- Kaçar, G. (2023). Çok kültürlü eğitim uygulamalarının karşılaştırılması: Almanya, Amerika Birleşik Devletleri, Finlandiya ve Türkiye örneği. *Uluslararası Erken Çocukluk Eğitimi Çalışmaları Dergisi*, 8(1), 14-36.
- Tortop, H. S. (2014). Öğretmen adaylarının üstün yetenekli ve çok kültürlü eğitime ilişkin tutumları. *Üstün Yetenekliler Eğitimi ve Araştırmaları Dergisi (UYAD)*, 2(2), 16-26.
- Yazıcı, S., Başol, G., & Toprak, G. (2009). Öğretmenlerin çokkültürlü eğitim tutumları: Bir güvenilirlik ve geçerlik çalışması. *Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, (37), 229-242.
- Yıldırım, A., & Şimşek, H. (2011). *Sosyal bilimlerde nitel araştırma yöntemleri (8.baskı)*. Ankara: Seçkin Yayıncılık.



YOUTUBE'UN MAHREMİYET AÇISINDAN DEĞERLENDİRİLMESİ: “DAMLA ALTUN KANALI”NIN BETİMSSEL ANALİZİ

Uğur ARSLAN¹Cem ÇETİN²

Öz

Mahremiyet; tarihsel süreç içerisinde bireylerin özel alanı, gizliliği gibi kavramlarla tanımlanmış ve her dönem üzerine çokça tartışılan, dönüşen bir olgu haline gelmiştir. Özellikle yeni iletişim teknolojilerinin gelişimi, Web 2.0'nin sağladığı imkânlar ile birlikte iletişimi, yayıncılığı ve kitlelere ulaşmayı son derece kolay bir duruma getirmektedir. Bu durum mahremiyet çizgisinin belirsizleşmesine neden olmakta ve bireyler şöhret ve para kazanma gibi amaçlar doğrultusunda en temel haklardan biri olan, özel hayat ve mahremiyetini yok ederek şeffaflaştırmaktadır. Bugün bireylerin kişisel veri ve mahremiyeti, bizzat bireylerin rızası ve teşhiri ile kamusal alanda, sosyal medya platformlarında sergilenmektedir. Video paylaşım sitesi olan YouTube da bu platformların önde gelenlerindedir. Kullanıcılara ücretsiz bir şekilde kendi kanalına sahip olma, yayın oluşturma ve paylaşma imkânı veren YouTube, abone ve izlenme sayısı belli bir sayıya ulaşan kullanıcılara ücret ödemektedir. Daha fazla izlenmenin ve abone sahibi olmanın daha fazla para kazanma anlamına geldiği platformda kullanıcılar, kitlelerin dikkatini çekmek adına özel alan ve mahremiyetini her geçen gün daha da yitirmektedir. Çalışmada örneklem olarak YouTuber Damla Altun Kanalı seçilmiştir. Çalışmanın problemi; YouTuber Damla Altun özel hayat ve mahremiyetini içeren içerikler yapmakta ve özel alanı kamusal haline gelmektedir. Altun, özel hayat ve mahremiyeti bizzat gönüllü bir şekilde ortadan kaldırmaktadır. Çalışmada yöntem olarak betimsel analiz kullanılacaktır. Bu çalışmada ünlü YouTuber Damla Altun'un videoları, mahremiyet açısından incelenmiş; bilgi, beden ve mekân mahremiyeti açısından ihlaller tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Mahremiyet, Gözetim, Web 2.0, Sosyal Medya, YouTube

Jel Kodları: L82

¹**Sorumlu Yazar:** Öğr. Gör., Dicle Üniversitesi, ugur_arslan16@hotmail.com, ORCID: 0000-0001-6597-0612.

²Prof. Dr., Marmara Üniversitesi, ccetin@marmara.edu.tr, ORCID: 0000-0001-7944-3530.

***Atıf/ Citation:** Arslan, U. & Çetin, C. (2023). YouTube'un mahremiyet açısından değerlendirilmesi: "Damla altun kanalı"nın betimsel analizi, *Dicle Akademi Dergisi*, 3(2), 197-212.

** Bu çalışma için Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Araştırma Etik Kurul Komisyonundan 14/06/2023 tarihli 2023-63 sayılı etik kurul onayı alınmıştır.



EVALUATION OF YOUTUBE IN TERMS OF PRIVACY: A DESCRIPTIVE ANALYSIS OF DAMLA ALTUN CHANNEL

Abstract

Privacy; in the historical process, the private space of individuals has been defined with concepts such as privacy and has become a transforming phenomenon that has been widely discussed in every period. Especially the development of new communication technologies, Communication, broadcasting and reaching the masses with the opportunities provided by Web 2.0 make it very easy to reach the privacy line, and in line with the aims such as fame and money, one of the most basic rights of individuals; it destroys private life and privacy and makes it transparent. Today, personal data and privacy of individuals are displayed on social media platforms in the public sphere with the consent and display of individuals themselves. YouTube, which is a video sharing site, is one of the leading of these platforms. YouTube, which allows users to have their own channel, create and share their own channels free of charge, pays a fee to users who reach a certain number of subscribers and views. On the platform, where more views and subscribers mean more money, users are destroying their private space and privacy more and more every day in order to attract the attention of the masses. In this study, the videos of the famous YouTuber Damla Altun were examined in terms of privacy, and violations of information, body and space privacy were determined.

Keywords: Privacy, Surveillance, Web 2.0, Social Media, YouTube

Jel Codes: L82

EXTENDED SUMMARY

Introduction

Privacy means the fact that the individual does not want to share with other individuals, is carefully avoided from others, is autonomous and needs to be protected both in terms of body and space, is untouchable and hidden (Poyraz, 2020, s. 22). Private life and confidentiality are also expressed as "the area where the individual can be alone with himself, think and act as he wishes, and decide when, where and under what conditions he will communicate with other individuals" (Yüksel, 2003, s. 182). Privacy is a key element in protecting the individual's reputation in society and ensuring the control of personal information. Because protecting the privacy of individuals; It is extremely important for the prestige in the public sphere, the individual's self-realization, and academic and commercial success (Lokke, 2020, s. 20).

The perception of privacy varies from person to person and from culture to culture. While any behavior is considered natural in one society, it may be considered a violation of privacy in another society. Aries and Duby list places that provide relationships with other individuals, personal belongings that are symbols of love, affection and friendship, portraits, letters, memories and diaries as examples of privacy (Aries & Duby, 2006, s. 233-234). Solove collects privacy under six headings. These; The right to be alone, limiting the individual's access to information about himself, privacy, control over personal information, protection of individuality, and the distance of spousal relationships

towards intimacy (Solove, 2002, s. 1092). Types of privacy; It is discussed under three headings: information, physical and spatial privacy. Individuals have the right to control under these three headings and this right to control must be protected. Sharings made by individuals in public spaces during times of socialization should not mean that their privacy may be violated. The privacy limit should not be exceeded without the individual's permission. In summary, privacy is the right of individuals to live as they wish (Arık & Arık, 2020, s. 449).

Method

The study aims to reveal how the perception of privacy changes and becomes unclear on YouTube and how the private space of individuals turns into a public space. What makes the study important is that it will contribute to the literature on YouTube and privacy. Within the scope of the study, YouTuber Damla Altun's videos in August 2023 were determined as a sample and these videos were examined in terms of privacy. Damla Altun channel was chosen as a sample in the study because it has a significant number of subscribers (758 thousand) and contains many examples on the subject. The research questions of the study are as follows:

Question 1: Does Damla Altun pay attention to privacy and confidentiality when creating her content?

Question 2: What are the violations of information, body and space privacy in Damla Altun Channel?

Descriptive analysis was chosen as the method in the study because it was qualitative. According to Yıldırım and Şimşek, descriptive analysis consists of four stages (Yıldırım & Şimşek, 2013, s. 256):

1. Creating a framework for descriptive analysis: A framework for data analysis is created based on the research questions, the conceptual framework of the research, or the dimensions included in the interview and/or observation.

2. Processing of data according to the thematic framework: At this stage, the data obtained is read and arranged according to the previously created framework. At this stage, data is selected for identification purposes and brought together in a meaningful and logical way. Depending on the framework created, some data may be left out or may not be important. Also at this stage, direct quotes are selected to be used later when writing the results.

3. Identification of findings: In the final stage, the organized data are defined and supported with direct quotations where necessary. At this stage, care should be taken to describe the data in an easily understandable and readable language and to avoid unnecessary repetitions.

4. Interpretation of the findings: Explaining, relating and making sense of the identified findings are done at this stage. Explaining the cause-effect relationships between the findings and making comparisons between different cases, if necessary, helps the interpretation made by the researcher to be more qualified.

Within the scope of the research, the videos of Damla Altun Channel between 1-31 August 2023 were examined in terms of body, information and space privacy with Descriptive Analysis.

Findings

In the research, the videos of Damla Altun channel with 758 thousand subscribers, dated August 2023, were examined with the Descriptive Analysis method in terms of body privacy, information privacy and location privacy. Violations of privacy, exposure and transformation of private space into public space have been detected in video content shared on YouTube.

Discussion, Conclusion and Recommendations

In the study, YouTuber Damla Altun's channel was subjected to descriptive analysis and the video contents between 1-31 August were examined. In this context, as required by descriptive analysis, the research was carried out by dividing into categories, and the videos were examined in terms of information privacy, body privacy and spatial privacy.

When the videos were examined, it was determined that Damla Altun shared posts that violated information privacy, body privacy and location privacy. Situations that are considered private in daily life, including sportswear, bikinis, hotel rooms, bathrooms and meals, were shared on Altun's channel. In addition, the shots of Altun swimming and taking a shower afterwards, and the bedroom shots of his girlfriend changing her clothes are proof of how the privacy line is destroyed on YouTube.

With YouTube being one of the most visited social media platforms, the opportunity for individuals to earn fame and money, and the emergence of a new professional group called YouTubers or Influencers, posts involving exposure to private space and privacy on the platform have reached their peak. This shows that in the world of digital surveillance, individuals voluntarily open themselves to surveillance and make their privacy transparent with their own consent. The fact that these videos have been watched hundreds of thousands of times shows that individuals approach content containing privacy and confidentiality with great interest.

The development of new communication technologies has made social media platforms a virtual public space, information and communication center, as well as a surveillance and surveillance center. While sharing personal data with third parties and constantly monitoring individuals by leaving digital traces threatens privacy, individuals must pay maximum attention to their behavior in the digital environment. At this point, it is extremely important to provide digital media literacy education from an early age and to raise awareness on the subject.

1. GİRİŞ

Mahremiyet, bireyin diğer bireylerle paylaşmak istemediği başkasından özenli bir şekilde sakınılan, gerek beden gerek de mekân anlamında özerk ve korunması gereken, dokunulmaz ve saklı tutulan olgu anlamına gelmektedir (Poyraz, 2020, s. 22). Özel hayat ve mahremiyet, “bireyin kendisiyle baş başa kalabildiği, istediği gibi düşünüp hareket edebildiği, ne zaman,

nerede ve hangi şartlarda diğer bireyler ile iletişim kuracağına kendisinin karar verdiği alan” olarak da ifade edilmektedir (Yüksel, 2003, s. 182). Mahremiyet, bireyin toplumdaki saygınlığının korunması ve şahsi bilginin denetiminin sağlanmasında anahtar bir unsurdur. Çünkü bireylerin mahremiyetinin korunması; kamusal alandaki saygınlığında, bireyin kendisini gerçekleştirmesinde ve akademik, ticari başarısında son derece önemlidir (Lokke, 2020, s. 20).

Mahremiyet algısı kişiden kişiye, kültürden kültüre değişmektedir. Herhangi bir davranış bir toplumda doğal olarak kabul edilirken başka bir toplumda ise mahremiyet ihlali olarak kabul edilebilmektedir. Diğer bireylerle ilişki sağlayan mekânlar, aşk, sevgi ve arkadaşlığın sembolleri olan özel eşyalar, portreler, mektuplar, anılar ve günlükler mahremiyet örnekleri olarak sıralanmaktadır (Aries & Duby, 2006, s. 233-234). Mahremiyet, altı başlıkta kategorize edilmektedir. Bunlar; yalnız kalma hakkı, bireyin kendisi hakkında bilgi erişimini sınırlandırması, gizlilik, kişisel bilgiler üzerinde kontrol sahibi olmak, bireyselliğin korunması ve eş ilişkilerinin, samimiyete yönelik mesafesidir (Solove, 2002, s. 1092). Mahremiyet türleri; bilgi, fiziki ve mekân mahremiyeti olarak üç başlıkta ele alınmaktadır. Bireylerin bu üç başlıkta kontrol hakkı vardır ve bu kontrol hakkının korunması gerekmektedir. Kamusal alanda, sosyalleşme zamanlarında bireylerin gerçekleştirdiği paylaşımlar, mahremiyetlerinin ihlal edilebileceği anlamına gelmemelidir. Bireyin izni olmadan mahremiyet sınırı aşılmamalıdır. Özetle mahremiyet, bireylerin içinden geldiği gibi yaşama hakkıdır (Arık & Arık, 2020, s. 449). Mahremiyet, yeni iletişim teknolojilerinin gelişimiyle üzerine çokça tartışılan bir olgu haline gelmiştir. Bireylerin sosyal medyadaki davranışlarında gündelik hayat ve dijital ortamdaki mahremiyet anlayışlarındaki farklar ortaya çıkmaktadır.

2. YOUTUBE VE MAHREMİYET İLİŞKİSİ

Web 2.0 teknolojisiyle ortaya çıkan sosyal medya, 2000’li yıllar ile birlikte artan çekim gücü ile beraber kullanıcı sayısını günden güne artırmıştır. Sosyal medyanın yükselişi, tüketim ve bilgi alışverişini ve aynı zamanda internetin değiş tokuş ve iş birliği ağı olarak geri döndüğünü göstermektedir. 2004 yılında ortaya çıkan Facebook ve 2005’te ortaya çıkan Twitter, hızlı ileti değiş tokuşuyla birlikte alternatif yayıncılık ortamı görevi görmüşlerdir (Van Dijk, 2018, s. 255). Bireyler, özel bir yazılım ve yeteneğe ihtiyaç duymaksızın içerik üretme, yayınlama ve paylaşma olanağını sosyal medya ile yakalamıştır. Popüler sosyal medya platformları olan Facebook, Twitter, Instagram, YouTube’da kullanıcılar kendi sayfalarını oluşturmakta, gruplara katılmakta ve içerikler oluşturarak paylaşmaktadır.

Dijitalleşme ile ortaya çıkan enformasyonda büyük bir artış görülmektedir. İnternete ve sosyal medyaya erişimin artmasıyla her gün sınırsız byte miktarında veri girişi yapılmaktadır. Bu devasa miktarda ortaya çıkan veri, büyük veri olarak adlandırılmaktadır (Timisi, 2016, s. 11). Büyük veri için sosyal medya, her saniye kullanıcıların devasa miktarda dijital iz ve veri bıraktığı çok önemli bir kaynaktır. “Ücretsiz” olarak kaydolunan sosyal medya platformlarında kullanıcılar mail adresini, telefon numarasını, kimlik bilgilerini vermenin yanı sıra doğum yerlerini, siyasi görüşlerini, ilişki durumları gibi özel hayat ve mahremiyetini içeren bilgilerini de kaydetmektedir. Sosyal medya şirketlerinin bu bilgileri depolaması ve üçüncü kişiler (reklamverenler) ile paylaşması bireylerin mahremiyetini tehdit etmektedir. Bu durum, sosyal medyayı aynı zamanda şirketler, istihbarat örgütleri ve bireyler için gözetleme merkezi haline getirmektedir. Sosyal medyanın gözetim konusunda geldiği boyutlar şu şekilde örneklendirilmektedir (Goodman, 2016, s. 104):

Actiom gibi şirketler, herkese açık veritabanlarını didik didik edip insanların sosyal medyada kendileri, arkadaşları veya aileleriyle ilgili bilinçli veya bilinçsiz olarak paylaştığı tüm kişisel bilgilerden elde edilen verileri bir araya getirerek, yaşayan Amerikalıların neredeyse tamamının hayatlarına müdahale eden, gelmiş geçmiş en kapsamlı istihbarat gözetleme sistemini kurdu. Bu teknolojik başarı, veri gözetleme toplumumuzun da “yeni normal” halini aldı. Eski başkan yardımcısı Al Gore’un, 2013’te Teksas, Austin’deki interaktif South by Southwest Festivali’ndeki konuşmasında belirttiği gibi, “stalker ekonomisi” dünyayı esir aldı.

Şirketler ve istihbarat örgütleri tarafından gerçekleştirilen rıza alınmadan, “gönülsüz” gözetimin yanı sıra günün önemli zaman dilimini sosyal medyada geçiren bireyler “gönüllü” olarak kendilerini platformlarda gözetime açarak, mahremiyetlerini bizzat kendileri tarafından şeffaflaştırmaktadır. Facebook’taki beğeniler, paylaşımlar, Twitter’da gönderilen mesajlar, Instagram’da paylaşılan en özel fotoğraflar, YouTube’daki mahremiyeti ihlal eden videolar bireylerin gözetime gönüllü olarak katılması anlamına gelmektedir. Bugün, gözetim için özel bir mekanizma kurmaya gerek kalmamakta, bireylerin sosyal medya platformlarında gösterdiği performans ile hedeflenen veriden çok daha fazlası elde edilebilmektedir. Özel hayatı içeren verilerin dijital ortamda bu denli dolaşıma girmesi, bireylerin en özel anının bile kalmamasına, özel alanın kamusal alan haline gelmesine neden olmaktadır.

YouTube da özel alanın kamusal alan haline geldiği, mahremiyet çizgisinin her geçen gün daha da belirsizleştiği sosyal medya platformlarından biridir. “Üreten Tüketici”nin en iyi sahneye çıktığı alanlardan biri olan YouTube’da bireylerin kendi kanalını oluşturma, eşzamanlı ve asenkron olarak yayın yapma, daha sonra bu yayınları kitlelerle paylaşma imkânı bulunmaktadır. YouTube algoritmaları ise sözde “ücretsiz” olarak sunduğu bu

özelliklerin yanında aslında kullanıcıdan çok daha fazlasını, mahremiyetini istemektedir. YouTube algoritması, özel hayat ve mahremiyeti ihlal eden şu işlemleri gerçekleştirmektedir (Walker, 2021, s. 53-54):

Youtube algoritması sitenin ana sayfası yüklendiğinde seyir zevkinize uygun içeriklerin karşınıza çıkmasını sağlar. Google'ın yapay zekâ araştırma ekibi Google Brain, bu önerileri kişilerin önceki görüntülemelerine uygun olacak biçimde geliştiriyorlar. Sistem, insanların video izleme alışkanlıklarındaki değişimi tespit edebilecek kadar akıllı. Google'ın pek çok özelliği gibi bu da son derece gizli saklı. 2016'da Google'ın üç çalışanın yayımladığı yazılarla olduğu gibi, bazen perde biraz olsun aralanabiliyor. Bu üç kişi Youtube'un video önerilerinin arkasındaki derin sinirsel yapıyı ortaya çıkardı. Bu sinir ağı daha önce izlediğimiz her videoyu, bunun yanında da Youtube arama geçmişimizi, nerede yaşadığımızı, cinsel yönelimimizi ve videoları ne türden bir cihazdan izlediğimizi de kapsayan "kullanıcının Youtube etkinlik geçmişi" denebilecek bilgileri deşiyor. Sonrasında bu bilgileri, sitedeki milyarlarca video arasından beğenebileceğimiz birkaç yüz tanesini seçip birkaç düzine indirmek için kullanıyor.

YouTube'da tüketiciye yönelik gerçekleştirilen gözetim, üreticiye yani YouTube'da yayın yapan, kanal sahibi olan kullanıcılara yönelik teşviklerle beraber ilerlemektedir. YouTube, kullanıcılarına abone sayısı, izlenme sayısına göre ödemeler yapmakta, bunun sonucunda kullanıcılar hedef kitlelerini ve izlenme oranlarını artırabilmek için sürekli yayın yapma ihtiyacıyla yaşamaktadır. Bu durum, kullanıcıların YouTube'un dijital işçisi haline gelmesine neden olurken diğer yandan da YouTube'dan daha fazla ücret kazanmak ve şöhret olma amacıyla daha çarpıcı, dikkat çekici içerikler paylaşılmasına sebep olmaktadır. İçeriklerin istikrarlı halde üretilmesi, ilgi çekici yeni içerik ihtiyacını artırdığı için bireylerin bilgi, fiziki ve mekân mahremiyetinden daha fazla ödün vermesine yol açmaktadır. Çünkü bireyler, mevcut kitlelerini korumak ve artırmak amacıyla başta kendilerinden olmak üzere çevresinden dikkat çekici, sansasyonel konular bulma arayışındadır. Özellikle bazı YouTuberların milyonları aşan abone sayısı ve izlenmeleri, ünlü olmaları, önemli meblağlar kazanmaları diğer YouTube içerik üreticilerine motivasyon kaynağı olarak, bu noktaya erişebilmek amacıyla bireyler, kişi mahremiyetinden daha kolay bir şekilde vazgeçmekte ve gözetim noktasına da gönüllü bir şekilde katılım gerçekleştirmektedir.

3. GEREÇ VE YÖNTEM

YouTube, günümüzde kullanıcıların yoğun bir şekilde içerik ürettiği ve diğer bireyler ile etkileşime girdiği platformlardan biridir. YouTuberlar, içeriklerinin daha geniş bir kitleye ulaşması adına dikkat çekici ve seri bir şekilde videolar üretmeye çalışmaktadır. Bu durum YouTube ortamında; mahremiyeti şeffaflaştıran, beden, bilgi ve mekân mahremiyetini yok eden ve teşhirciliği artıran paylaşımları normalleştirmektedir. Çalışmada, YouTube'da

mahremiyet algısının nasıl değişerek belirsizleştiği ve bireylerin özel alanının kamusal alana nasıl dönüştüğünü ortaya koymak amaçlanmıştır. Çalışmayı, YouTube ve mahremiyet üzerine literatüre katkı sunacak olması önemli kılmıştır. Çalışma kapsamında YouTuber Damla Altun'un Ağustos 2023'teki videoları örneklem olarak belirlenmiş ve bu videolar mahremiyet açısından incelenmiştir. Çalışmada Damla Altun kanalının örneklem olarak seçilmesi, önemli bir abone sayısına (758 bin) sahip olması ve konu ile ilgili birçok örnek barındırmasından kaynaklıdır. Çalışmanın araştırma soruları şu şekildedir:

Soru 1: Damla Altun, içeriklerini oluştururken özel hayat ve mahremiyete dikkat ediyor mu?

Soru 2: Damla Altun Kanalında bilgi, beden ve mekân mahremiyeti açısından ortaya çıkan ihlaller nelerdir?

Çalışmada niteliksel olması sebebiyle yöntem olarak betimsel analiz seçilmiştir. Betimsel analiz dört aşamadan oluşmaktadır (Yıldırım ve Şimşek, 2013, s. 256):

1. **Betimsel analiz için bir çerçeve oluşturma:** Araştırma sorularından, araştırmanın kavramsal çerçevesinden ya da görüşme ve/veya gözlemde yer alan boyutlardan yola çıkarak veri analizi için bir çerçeve oluşturulur.
2. **Tematik çerçeveye göre verilerin işlenmesi:** Bu aşamada, daha önce oluşturulan çerçeveye göre elde edilen veriler okunur ve düzenlenir. Bu aşamada, verilerin tanımlama amacıyla seçilmesi, anlamlı ve mantıklı bir biçimde bir araya getirilmesi söz konusudur. Oluşturulan çerçeveye göre bazı veriler dışarıda kalabilir ya da önemli olmayabilir. Ayrıca bu aşamada, daha sonra sonuçlar yazılırken kullanılacak doğrudan alıntılar da seçilir.
3. **Bulguların tanımlanması:** Son aşamada düzenlenen veriler tanımlanır ve gerekli yerlerde doğrudan alıntılarla desteklenir. Bu aşamada verilerin kolay anlaşılır ve okunabilir bir dille tanımlanmasına ve gereksiz tekrarlardan kaçınılmasına dikkat edilmelidir.
4. **Bulguların yorumlanması:** Tanımlanan bulguların açıklanması, ilişkilendirilmesi ve anlamlandırılması bu aşamada yapılır. Bulgular arasındaki neden- sonuç ilişkilerinin açıklanması ve gerekirse farklı olgular arasında karşılaştırma yapılması, araştırmacı tarafından yapılan yorumun daha nitelikli olmasına yardımcı olur.

Araştırma kapsamında Betimsel Analiz ile Damla Altun Kanalının 1-31 Ağustos 2023 tarihindeki videoları beden, bilgi ve mekân mahremiyeti açısından incelenmiştir.

4. BULGULAR

4.1. Beden Mahremiyeti

Beden mahremiyeti, bireylerin ilk yaşlarından itibaren kendi bedenleri üzerinde keşfettikleri alan olarak ifade edilmektedir. Bununla beraber sosyal ve kültürel anlamda yaşanan değişim ve gelişmeler beden mahremiyeti anlayışında değişimlere yol açabilmektedir. Özellikle

çocukluk ve ergenlik zamanında aile bireyleri giyim tarzı konusunda rol model olarak görülebilmektedir (Berkup, 2015, s. 237):

Gündelik hayattaki mahremiyet anlayışında "özel" kabul edilen beden mahremiyeti, yeni iletişim teknolojilerinin gelişimi ile birlikte dönüşüme uğramıştır. Bireyler, yeni kamusal alanı haline gelen sosyal medya platformlarında bedenleri ile ilgili hemen hemen her gün fotoğraf veya video paylaşımları yapmaktadır. Bireylere para kazanma ve şöhret olma imkânı veren sosyal medya platformlarından biri olan YouTube'da da bireylerin beden ilgili paylaşımları son derece olağan karşılanmaktadır.

Damla Altun kanalının videoları incelendiğinde "vlog" şeklinde çekilen videoların birçok yerinde bedenin sergilendiği görülmektedir. Görsel 1'de yer alan içerikte Altun, güne başladığı andan itibaren günlük rutinini, kendisini ve sevgilisini videoya çekmektedir. Videoda, Altun'un giydiği spor elbisesi, bikinis ve sevgilisinin kıyafetini değiştirirken olan görüntüleri sergilenmektedir. Bunun yanı sıra gün içinde spor yaparken, yüzerken, duş alırken, yemek yerken bedenler sürekli kayıt altına alınmıştır.

Görsel 1. (Damla Altun, 13 Ağustos 2023)



Görsel 2. (Damla Altun, 13 Ağustos 2023)



Görsel 3’de yer alan içerikte ise Damla Altun ve arkadaşlarının tatilde denizde girerken olan görüntüler paylaşılmaktadır. Altun’un kendi bedenini yakın çekimde gösterdiği kaydın devamında yatak odasında gerçekleştirdiği makyaj videosu ile Altun, yüzünü sergilemektedir.

Görsel 3. (Damla Altun, 20 Ağustos 2023)



İnsanların nerede tatil yaptığı ya da nasıl tatil yaptığı gibi konular aslında mahremiyet olgusu içine girmektedir. Altun'un videolarında bu konuda sık sık ihlallerin yapıldığı görülmektedir.

4.2. Bilgi Mahremiyeti

Bilgi mahremiyeti; gizli olarak kabul edilen, kişisel olan bilgiler üzerinde kontrol sağlanmasıdır. Damla Altun kanalının videoları incelendiğinde bilgi mahremiyetine aykırı paylaşımlar tespit edilmiştir. Kişisel veriler, bireyin benliği ile ilgili doğrudan ilgilidir. Çok geniş bir alan olan, kişinin tercihlerinden duygu ve düşüncelerine kadar olan her şey bilgi mahremiyetini kapsamaktadır. Bu noktada bu bilgiler ile ilgili bireyin denetim yetkisini kaybetmesi aslında benliğini ve özerkliğini kaybetmesi anlamına gelmektedir (İzgi, 2014, s. 29).

Altun'un 13 Ağustos 2023 tarihinde çektiği "BEN DE BUNA BOZULUYORUM İŞTE 😊 | başbaşa bodrum tatili, yeni mekanlar, yeme içme spor rutinimiz" başlıklı videosunda bilgi mahremiyetine aykırı ifadeler kullandığı görülmektedir. Altun, videosunda kaldıkları otelde iki banyo olduğunu, kendisi ve sevgilisinin hangi banyoyu kullandığını açıklamaktadır. Ayrıca yatak odasının avizesini çeken Altun, aynı üründen bir markanın kendisine hediye etmek istediğini ifade etmektedir. Video devamında gün içinde gerçekleştireceği aktiviteleri sıralayan Altun, önce markete uğrayacaklarını sonra kahvelerini alıp sahile geçeceklerini söylemektedir. Sevgilisinin otel çalışanları ile konuşmasını çeken Damla Altun kameraya yaklaşarak, sevgilisinin oğlak burcu olduğunu sürekli soru sorarak her şeyi sorguladığını ifade etmektedir. Videoda sevgilisinin giydiği gömlekle ilgili yorumlarda bulunan Damla Altun,

sevgilisine iç çamaşırının görüldüğünü söylemektedir. Bunların yanı sıra yenilen yemeklerden içilen kahveye kadar her ayrıntı videolarda dile getirilmektedir (Damla Altun, 13 Ağustos 2023).

Damla Altun'un "İYİ Kİ KAMERAYI KAPATMAMIŞIM 🤩 | alaçatı tarihi otelimiz, bizimle hazırlan, fi season koleksiyonumuz" başlıklı videosu ise Altun'un "Kaldığımız yer ile ilgili tüm bilgileri size vereceğim" cümlesi ile başlamaktadır. Alaçatı'da Rasim Palas'ta konaklayacaklarını söyleyen Altun, otelin bütün bölümlerini kayıt altına almaktadır. Gittikleri sahilin giriş ücretinin 1000 lira ve harcama limitinin 1500 lira olduğunu vurgulayan Altun, otel odasına döndüğünde makyaj videosuna başlayarak makyaj ile alakalı bilgiler vermektedir.

Otel bilgilerinin verilmesi, bireylerin banyo tercihlerini belirtmesi, günlük yapılacak bütün rutinlerin anlatılması bilgi mahremiyetini içermektedir.

4.3. Mekân Mahremiyeti

Zhumagaziyeva ve Koç mekân mahremiyetini "kişiyi çevreleyen yakın fiziksel alanı korumak" olarak tanımlamaktadır (Zhumagaziyeva & Koç, 2010, s. 114). Damla Altun'un videoları incelendiğinde mekân mahremiyetini ihlal eden paylaşımlar tespit edilmiştir.

Görsel 3. (Damla Altun, 13 Ağustos 2023)



Altun'un 13 Ağustos 2023 tarihinde çektiği "BEN DE BUNA BOZULUYORUM İŞTE 😊 | başbaşa bodrum tatili, yeni mekânlar, yeme içme spor rutinimiz" başlıklı videosu kaldığı otelin fitness salonunda spor yaptığı görüntülerini içermektedir.

Görsel 4. (Damla Altun, 20 Ağustos 2023)



Damla Altun'un "İYİ Kİ KAMERAYI KAPATMAMIŞIM 😊 | alaçatı tarihi otelimiz, bizimle hazırlan, fi season koleksiyonumuz" başlıklı videosu ise Altun'un kaldıkları otelin yatak odasını, banyosunu paylaştığı görüntüler yer almaktadır.

Aynı videonun devamında sevgilisi ile gittiği restorandan çekim yapan Altun, mekâna dair her ayrıntıyı paylaşmaktadır.

Görsel 5. (Damla Altun, 20 Ağustos 2023)



5. SONUÇ VE ÖNERİLER

Çalışmada YouTuber Damla Altun'un kanalı betimsel analize tabi tutularak, 1-31 Ağustos tarihleri arasındaki video içerikleri incelenmiştir. Bu kapsamda betimsel analizin gereği olarak araştırma kategorilere ayrılarak gerçekleştirilmiş, videolar bilgi mahremiyeti, beden mahremiyeti ve mekân mahremiyeti açısından incelenmiştir.

Videolar incelendiğinde Damla Altun'un bilgi mahremiyeti, beden mahremiyeti ve mekân mahremiyetini ihlal eden paylaşımlar yaptığı tespit edilmiştir. Spor elbisesi, bikini, otel odası, banyo, yemek içerikli günlük hayatta mahrem kabul edilen durumlar Altun'un kanalında paylaşılmıştır. Ayrıca Altun'un yüzerken ve sonrasında duş alırken olan çekimleri, sevgilisinin üstünü değiştirirken olan yatak odası çekimleri YouTube'da mahremiyet çizgisinin nasıl yok edildiğinin kanıtıdır.

YouTube'un en çok ziyaret edilen sosyal medya platformlarından biri olması, bireyler için şöhret ve para kazanma imkânı, YouTuber veya Influencer olarak adlandırılan yeni bir meslek grubunun ortaya çıkmasıyla platformda özel alan ve mahremiyet noktasında teşhir içeren paylaşımlar doruk noktasına ulaşmıştır. Bu durum dijital gözetim dünyasında bireylerin gönüllü olarak kendilerini gözetime açtıklarını, mahremiyetlerini kendi rızalarıyla şeffaflaştırdıklarını göstermektedir. Bu videoların yüzbinlerce kez izlenmesi de bireylerin özel hayat ve mahremiyet içeren içeriklere büyük bir ilgi ile yaklaştıklarını göstermektedir.

Yeni iletişim teknolojilerinin gelişimi, sosyal medya platformlarını sanal kamusal alan, enformasyon ve iletişim merkezi olmasının yanı sıra aynı zamanda bir gözetleme ve gözetlenme merkezi haline getirmiştir. Kişisel verilerin üçüncü kişiler ile paylaşılması ve bireylerin dijital iz bırakarak sürekli izlenmesi mahremiyeti tehdit etmekteyken bireylerin dijital ortamdaki davranışlarına azami olarak dikkat etmesi gerekmektedir. Bu noktada dijital medya okuryazarlığı eğitiminin küçük yaşlardan itibaren verilmesi ve konu ile ilgili farkındalık oluşması son derece büyük önem taşımaktadır. Aynı zamanda dijital gözetim, dijital iz takibi, deep fake, kimlik hırsızlıkları gibi konuların ne gibi sonuçları yol açabileceği akademik çalışmaların yanı sıra geleneksel ve dijital medyada da sık sık tartışılmalı, özel hayat ve mahremiyetin öneminin altı çizilmelidir.

Lisans Bilgileri

Dicle Akademi Dergisi'nde yayınlanan eserler Creative Commons Atıf-Gayri Ticari 4.0 Uluslararası Lisansı ile lisanslanmıştır.

Copyrights

The works published in Journal of Dicle Academy are licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License.

Yazar Beyanı

Araştırma ve Yayın Etiği Beyanı: Bu çalışma bilimsel araştırma ve yayın etiği kurallarına uygun olarak hazırlanmıştır.

Etik Kurul Onayı: Bu araştırma için Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Araştırma Etik Kurul Komisyonundan 14/06/2023 tarihli 2023-63 sayılı etik kurul onayı alınmıştır.

Yazar Katkıları: Yazarlar çalışmaya eşit oranda katkı sağlamıştır.

Çıkar Çatışması: Yazarlar açısından ya da üçüncü taraflar açısından çalışmadan kaynaklı çıkar çatışması bulunmamaktadır.

KAYNAKÇA

- Aries, P. & Duby, G. (2006). Özel hayatın tarihi 3 rönesanstan aydınlanmaya (Çev. D. Çetinkasap). Yapı Kredi Yayınları.
- Arık, B. & Arık, B. (2020). "Facebook'un dönüşen mahremiyet yaklaşımı: Gelecek mahremiyettir", *Intermedia international e-Journal*. 7(13): 447-461.
- Berkup, S. B. (2015). Sosyal Ağlarda Bireysel Mahremiyet Paylaşımı: X ve Y Kuşakları Arasında Karşılaştırmalı Bir Analiz. (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü: İzmir.
- Goodman, M. (2016). Geleceğin suçları dijital dünyanın karanlık yüzü (Çev. M. Goodman).Timaş Yayınları.
- İzgi, M. C. (2014). "Mahremiyet kavramı bağlamında kişisel sağlık verileri", *Türkiye Biyoetik dergisi*. 1(1): 25-37.

-
- Lokke, E. (2020). Mahremiyet dijital toplumda özel hayat (Çev. D. Başak). Koç Üniversitesi Yayınları.
- Poyraz, H. (2020). Mahremiyet, mahrumiyet, hürriyet. Şişman, N. (Ed.). *Mahremiyet hayatın sınırları ve sınırları içinde* (s. 21-35). İnsan Yayınları.
- Solove, D. J. (2002). Conceptualizing privacy. *California law review*, 90(4), 1087–1155. <https://doi.org/10.2307/3481326>
- Timisi, N. (2016). *Dijital kavramlar, olanaklar, deneyimler*. Timisi, N. (Ed). Kalkedon Yayınları.
- Van Dijk, T. (2018). Ağ toplumu (Çev. Ö. Sakin). Kafka Yayınları.
- Yıldırım, A. & Şimşek, H. (2013). *Sosyal bilimlerde nitel araştırma yöntemleri*. Seçkin Yayıncılık.
- Walker, C. S. (2021). YouTuberlar (Çev. B. M. Demir). Lykeion Yayıncılık.
- Yüksel, M. (2003). “Mahremiyet hakkı ve sosyo – tarihsel gelişimi”, *Ankara Üniversitesi sbf dergisi*. 58(01).
- Zhumagaziyeva, A. & Koç, F. (2010). “Kültürel etkileşimde kadınların giysi alışkanlıklarındaki değişimin mahremiyet açısından incelenmesi (Kazakistan ve Türkiye Örneği), *e-Journal of new world sciences Academy*. 5(2): 113-131.



DUVAZLARDA BEKLENEN: KAYIP İMAM (MEHDİ)

Ahmet KARA¹

Öz

Düvâz-deh Farsça olarak on iki anlamındadır. Düvâz-deh imam ise On İki İmam'a atfedilen adlandırma değildir. Düvâz-nâme'ler kaside, gazel, murabba, müseddes, muhammes, terki-i bend, terci-i bend, koşma ve semai nazım şekilleriyle ortaya konulmuştur. Alevi-Bektaşî şiir geleneği içerisinde ve bu anlayış tarzına sahip ozanlar tarafından dile getirildiği için koşma nazım şekliyle yazılan şiirler daha çoktur. Bu çalışmalarda On İki İmam farklı özellikleriyle anlatılmakta ve son imam olan Muhammed b. Hasan Mehdi olarak kabul edilmekte ve bir gün tekrardan dünyaya gelip insanları kötülüğün elinden kurtaracağı ümit edilmektedir. Mehdi, bütün dünya dinlerinde adaletsizliğe karşı beklenen büyük kurtarıcı olarak anılmaktadır. Dünya üzerindeki bütün inanç anlayışları içerisinde bir Mehdi'den söz edilmektedir. Mehdi inancının İslamiyet'e girmesi ise Şii anlayışına sahip olanların bu inancı ortaya koyması sonucunda başladığı bilinmektedir. Şii anlayışına sahip kişiler sıkıntılı ve zorluk içinde olduğu zamanlarda tıpkı bütün dünya inançlarında olduğu gibi kendilerine bir kurtarıcı gönderileceğini beklemektedir. Sünni'lik açısından mehdi inancı belli bir kişi üzerinden değerlendirilmemiştir. Bu çalışmada ise Türk edebiyatında ortaya konan Düvâz-nâme'lerde On İkinci İmam Muhammed b. Hasan yani beklenen imam Mehdi ile ilgili şiirler ele alınmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Muhammed b. Hasan, Düvâz-nâme, Mehdi, Kayıp İmam.

¹**Sorumlu Yazar:** Dr. Öğretim Üyesi, Batman Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, ahmet.kara@batman.edu.tr, ORCID: 0000-0003-1082-417X.

***Atıf/ Citation:** Kara, A. (2023). Duvazlarda beklenen: Kayıp imam (Mehdi), *Dicle Akademi Dergisi*, 3(2), 213-227.

** Bu çalışma etik kurul izni gerektiren analizleri kapsamadığından etik kurul onayı gerektirmemektedir.



Bu makale [Creative Commons Attribution-NonCommercial License](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/) altında lisanslanmıştır.



EXPECTED IN DUELES: THE LOST IMAM (MAHDI)

Abstract

Düvaz-deh means twelve in Persian. Duvaz-deh imam is the name attributed to the Twelve Imams. Düvâz-nâmes are presented in verse forms such as kaside, gazel, murabba, müseddes, muhammes, terci-i bend, verse and semai verse. There are more poems written in the form of verse, since they are expressed in the tradition of Alevi Bektashi poetry and by poets who have this style of understanding. In these studies, the Twelve Imams are described with their different characteristics and the last imam, Muhammad b. Hasan is accepted as the Mahdi and it is hoped that he will be born again one day and save people from evil. The Mahdi is referred to as the great savior against injustice in all world religions. In all the understandings of belief in the world, a Mahdi is mentioned. It is known that the belief in the Mahdi began to be converted to Islam as a result of the Shiite understanding of this belief. He expects that a savior will be sent to people with a Shiite understanding when they are in distress and difficulties, just like all world beliefs. In terms of Sunni belief, the belief in the Mahdi has not been evaluated on a specific person. In this study, the poems about Twelfth Imam Muhammed b. Hasan who is the expected Imam Mahdi, have been tried to be discussed.

Keywords: Muhammed b. Hasan, Duvaz-name, Mahdi, Lost Imam.

Jel Codes: I118, Z00.

EXTENDED SUMMARY

In Turkish-Islamic literature, the leading figures of Islam, especially Prophet, four caliphs and Hüseyin, many works have been written about the family of the Prophet. These works are written in verse or prose. While some of these works are in the form of separate books, some examples of poems written in different verse forms can be found in the divans of poets. Many studies dealing with Alevism and Bektashism in terms of history and culture have found a place in our literary tradition. Especially the works on Maktel-i Huseyn, which deals with the Ahl-i Beyt of our Master the Prophet, Fatima and St. Works mentioning Ali were also written. Some of the studies on the Ahl al-Bayt are known as Düvazdeh-nâme, Düvâz-nâme. In such studies, there is information about religious figures known as the Twelve Imams in the Shiite understanding, and the love felt for these imams is expressed.

Düvaz-deh means twelve in Persian. Duvaz-deh imam is the name attributed to the Twelve Imams. Düvâz-nâmes are presented in verse forms such as kaside, gazel, murabba, müseddes, muhammes, terci-i bend, running and semai verse. There are more poems written in the form of verse, since they are expressed in the tradition of Alevi Bektashi poetry and by poets who have this style of understanding. In these studies, the Twelve Imams are described with their different characteristics and the last imam, Muhammad b. Hasan is accepted as the Mahdi and it is hoped that he will be born again one day and save people from evil.

The meaning of the word Hazrat Mahdi (as) means “he has been guided, he has received the guidance of Allah”. The Mahdi is referred to as the great savior against injustice in all world religions. In all the understandings of belief in the world, a Mahdi is mentioned. According to the Islamic belief, there is no verse in the Qur'an regarding this and it is considered weak in the hadiths related to this issue. It is known that the belief in the Mahdi began to be converted to Islam as a result of the Shiite understanding of this belief. When people with a Shiite understanding are in distress and difficulties, they expect a savior to be sent to them, just like in all world beliefs, and this person, the Twelfth Imam, Muhammad b. They believe that it will be Hasan.

In terms of Sunni belief, the belief in the Mahdi has not been evaluated on a specific person. Despite this, there are also among the Sunni people who believe that the Mahdi will come in the End Times and establish justice in the world and make Islam dominant. Apart from this belief, it is known that the belief that a mujaddid (renewer) will come in every century is common among Sunnis. Since there is a belief in Islam that the Mahdi will appear at a time when evil surrounds the world, oppression increases and Muslims are in difficulties, poets who hold this view have also described this issue in their poems. In these difficult times, the oppression inflicted by sinners and hypocrites increases so much and the persecution of believers increases so much that believers wait with the hope that the Mahdi will soon come and save them from these problems. Belief in the Mahdi among Sunnis has not been evaluated on a specific person, and among Sunnis there are also those who hold the view that the Mahdi will come in the End Times, that he will introduce himself and dominate the world and revive religion and sunnah on earth. Apart from this belief, the idea that a mujaddid will come every century is also very common among Sunnis. The poems, examples of which are given above, show us the belief in the Mahdi and his last imam, Muhammad b. It shows that the expectation that he will be Hasan is in most of the poets who have the Alevi Bektashi poetry tradition, and they have revealed this issue in their writings.

1. GİRİŞ

Türk İslam edebiyatında İslamiyet'in önde gelen büyüklerini özellikle Hz. Peygamber, dört halife ve Hz. Peygamber'in ehl-i beytini anlatan birçok eser kaleme alınmıştır. Bu çalışmalar manzum veya mensur şekilde yazılmıştır. Bu çalışmaların bazıları müstakil birer kitap şeklindeyken bazıları da şairlerin divanlarında farklı nazım şekillerinde yazılmış şiirlerden ibarettir. Alevilik ve Bektaşiliğin tarihi ve kültürel açıdan ele alındığı birçok çalışma edebiyat geleneğimizde kendisine yer bulmuştur. Peygamber efendimizin ehl-i beytini konu edinen Maktel-i Hüseyin içerikli çalışmalar başta olmak üzere Hz. Fatıma ve Hz. Ali'den söz eden eserler de kaleme alınmıştır. Ehl-i beyt ile ilgili çalışmaların bazıları da Duvazdeh-nâme, Duvâz-nâme adlarıyla bilinen eserlerdir. Bu tarz çalışmalarda, ehl-i beytten olan ve Şii anlayışı içerisinde On İki İmam olarak bilinen dini şahsiyetlere ait bilgiler yer almakta olup

bu imamlara karşı hissedilen sevgi dile getirilmektedir. Duaz, cem ayinlerinde söylenen ve On İki İmam'ların adlarının geçtiği deyişlerdir. Bir nevi dua olarak da algılanabilen bu deyişlerde On İki İmam'ların yanı sıra Hz. Peygamber'in ve başta Hacı Bektaş Veli olmak üzere Alevi-Bektaşî önderlerin isimleri de zikredilir.

Düvâz-deh Farsça'da on iki demektir. Düvâz-deh imam ise On İki İmam'a verilen isimdir. On İki İmam'ın isimleri sırasıyla: Hz. Alî, Hz. Hasan, Hz. Hüseyin, Hz. Zeyne'l-Abidîn, Hz. Muhammed Bâkır, Hz. Cafer-i Sâdık, Hz. Mûsâ Kâzım, Hz. Alî Rızâ, Hz. Muhammed Takî, Hz. Alî Nakî, Hz. Hasan Askerî ve Hz. Muhammed Mehdî'dir (Gökbel, 2019, 711).

Düvâz-dehlerin giriş bölümlerine konu olan şahsiyetler, şairin meşrebine göre değişiklik göstermektedir. Genellikle Allah, Hz. Muhammed ve Hz. Ali'nin övülmesiyle başlayan düvâz-dehler, Hz. Hatice ve Hz. Fatma'nın övülmesi ile devam edebilmektedir. Hz. Hüseyin'in şehadeti anılırken Yezîd, Şimr ve Mervan gibi şahsiyetlere de lanet edilebilmektedir. Şairin meşrebine bağlı olarak hiyerarşide Fazlullâh-ı Hurûfî ve Mevlânâ gibi tarikat büyüklerinin herkesten önce övüldüğü düvâz-dehler de mevcuttur. Düvâz-dehlerde hiyerarşi takibinin, metin tamirinde ve söz sanatlarının tespitinde de etkili olduğu görülmüştür.

İslamî dönem Türk edebiyatında din ve tasavvuf ehli kişileri konu edinen birçok metin bulunur. Bunlar arasında dört halifeyi anlatan, medh-i çehâr yâr-ı güzîn ile Hz. Hüseyin'i anlatan maktel-i Hüseyin'ler önemli bir yer tutar. Bununla birlikte On İki İmam'ı konu edinen çeşitli eserler de bulunmaktadır. “İçinde On İki İmam'ın adı geçen veya onlara övgü için yazılan bu şiirlere Düvâz-deh İmam denir. Daha sonraları bu terim kısaltılmış olarak düvâz, düvâz-deh imâm ya da Düvâz-nâme şeklini almıştır” (Güzel, 2009, s. 345).

Halk edebiyatında incelenen düvâz-deh örneklerinden farklı olarak dört halifenin birlikte zikredilmesi ise Nakşibendî, Mevlevî, Gülşenî ve Halvetî tarikatlarına mensup şairlerde gözlemlenebilmektedir. Hz. Aişe'nin anıldığı tek düvâz-deh ise Mevlevî tarikatına mensup olan Mislî İsmâ'il Hakkî'ya aittir. Gelibolulu Ali'nin düvâz-deh'ini “vefk” olarak adlandırması ve Selâmî ile Şevkî'nin vebanın defedilmesi için düvâz-deh yazmış olması On İki İmam'ın vesile kılınması açısından, Nakşibendî ve Mevlevî kesimlerinde On İki İmam'a verilen önemin ayrıca dikkate değer örnekleridir. Şeyh Gâlib'in ise tıpkı Nakşibendî meşrepli Karamanlı Aynî gibi bir beyte On İki İmam'ın adını sığdırma şekli üslup benzerliği açısından önemlidir. Bu örnekler tarikatlar arasındaki etkileşim açısından da değer arz etmektedir. (Aydın, 2022, s. 280)

Düvâzlar-düvâz imamlar; koşma, semai, gazel, murabba, müseddes, muhammes, terki-i bend, terci-i bend ve kaside nazım şekilleriyle oluşturulmuştur. Bu nazım şekilleri içinde en çok koşma nazım şeklinden yararlanılmıştır. Bu da Alevî-Bektaşî şiir geleneğinin halk şiirine daha yakın olması ve ozanlık geleneğinden dolayıdır. Divan edebiyatı nazım şekillerini kullanan şairler tabii olarak daha çok kaside ve gazel tarzında düvâzlar kaleme almışlardır. Divan şiirinin nazım şekillerini kullanan şairlerin dil ve üslûplarında halk şiirinin etkisi gözden kaçmamaktadır. Düvâzlar da Halk ve Divan şiirinin nazım şekilleri kullanıldığı için bu türde hem hece ölçüsü hem de aruz ölçüsü tercih edildiği için kullanılan nazım şekline göre hece sayısı ve aruz kalıbı değişiklik göstermektedir. Düvâzlar, genel olarak koşma ile ve 11’li hece ölçüsü ile ortaya konulmuştur. Divan edebiyatı nazım şekillerinin kullanıldığı düvâzlar da ise aruz ölçüsünün yaygın olarak işlenen kalıpları tercih edilmiştir. (İyiyol, 2013, s. 233)

Düvâz-nâmeler, genellikle Alevî-Bektâşî şiir geleneği içerisinde yazılan şiirlerdir. Bu tarzdaki eserler “Alevî-Bektaşî edebiyatının yanı sıra Mevleviliğin Şems koluna bağlı şairlerin eserlerinde On İki İmam’ı meziyetleriyle aktaran şiirlerdir. Övgü için bu şiirlere düvâz-deh imam, halk deyişiyile düvâzman veya yalnız düvâz denir” (Altun, 2010: 148). Tasavvuf Terimleri Sözlüğünde, madde başı olarak verilen terim için “Alevilerde ve Bektaşilerde On İki İmamı öven nefesler” açıklaması bulunur (Uludağ, 2012, s. 113).

2. KAYIP İMAM (MEHDİ)

Mehdi, kelimesinin anlamı “hidayete erdirilmiş, Allah’ın hidayetine mazhar olmuş” şeklindedir. Mehdi kelimesi İslam tarihinde bu anlamlarıyla önceleri Hz. Peygamber ve dört halife için kullanılmıştır. Hz. Hüseyin’in de Kerbela’da şehit edilmesinden sonra “el-Mehdî İbnü’l-Mehdî” olarak anıldığı görülmektedir.

Dünya dinlerinde, kültür ve mezheplerinde vazgeçilmeyen bir öge olan Mehdi, ortaya çıktığı yerin coğrafya, kültür ve dinlerine uygun bir tanımlama içinde kendine yer bulmuştur. Mehdi, bütün dinlerde beklenen adaletin ortak öznesi olarak kabul edilmektedir. İnsanlar, sıkıntı içinde oldukları, mutluluğu bulamadıkları zor zamanlarında, sosyal bozulmaların ortaya çıktığı dönemlerde kendilerine umut vaat eden ve dini kuralları gerçekleştiren uygun bir sosyal reformcu ve özlenen bir lider olarak Mehdi’yi görmeyi ummuşlardır (Yavuz, 2003, s. 371).

Mehdi inancını her kültür kendi içinde, kendi dini, tarihi, psikolojik ve sosyolojik şartlarına göre değerlendirmiştir. Mehdi, bütün dünyadaki inanışlara göre Tanrı tarafından yeryüzüne

gönderilecek ve yeryüzünü hâkimiyetine alarak insanlara doğru yolu gösterecek bir peygamber veya dini bir kişiliktir (Sarıkcıoğlu, 2002, s. 125).

Alevi Bektaşî geleneğinde, Mehdi'nin Samarra mağarasında sır olduğu, ahir zamanda ortaya çıkacağı söylenir. Bektaşilikte İmam Mehdi ile ilgili çeşitli fikirler ileri sürülür. İmam Mehdi'nin kıyamet habercisi olduğunu yorumlayan ve buna inanan insanlar olduğu gibi, onun gelişi ile dünyanın yanlış siyasi politikalarından ve onların etkilerinden kurtulacağı, dünyaya hak ve hukukun egemen olacağı, zalimin artık zulüm yapamayacağı, mazlumun ahının alınacağı, haksız yere artık kan dökülmeyeceği, dünyanın bir nevi sömürsüz ve sancısız bir yaşam yeri olacağına dair bir inanış da hâkimdir. Alevi geleneğinde ise İmam Mehdi kıyamet habercisi olmaktan ziyade, kurtuluş ve adalet habercisi olarak algılanır.

Mehdinin adı ve kimliğiyle ilgili bazı hadislerde onun Hz. Muhammed'in soyundan, Hz. Ali ile Hz. Fatıma'nın evladından olacağı, adının Hz. Peygamber'in adı, künyesinin de Hz. Peygamber'in künyesi olacağı aktarılmıştır (İbn Haldun, 2007, s. I/582; Gölpınarlı, 1979, s. 203). Kötülüğün dünyaya hâkim olduğu, zulmün arttığı, Müslümanların zorluklar içinde olduğu bir zamanda Mehdi'nin ortaya çıkacağına dair bir inanış bulunmaktadır. Bu sıkıntılı dönemde münkir ve münafıkların eziyetleri o kadar artar ve inananların çektikleri eziyetler o kadar çoğalır ki inananlar Mehdi'nin yakın bir zaman içinde onlara yardıma geleceğini umutla beklerler.

Sünnilik içerisinde Mehdi'ye olan inanış belirli bir kişiyle bağdaştırılmamıştır. Bunun yanında Sünniler arasında da mehdinin ahir zamanda geleceği, kendisini tanıtıp âleme hâkim olarak dini ve sünneti dünya üzerinde ihyâ edeceği görüşüne sahip olanlar da vardır. Abdülbaki Gölpınarlı'ya göre asr-ı saâdetten sonra ümmete adâletle hükmeden on iki halife gelecektir ve bunların sonuncusu da zuhur etmesi umulan Mehdi'dir (1979, s. 221). Bu inanıştan farklı olarak her yüzyılda bir müceddid geleceği düşüncesi de Sünniler arasında geniş bir kabule sahiptir.

3. DUVAZLARDA BEKLENEN: KAYIP İMAMIN (MEHDİ) PEŞİNDE

Duvazlarda işlenen konular Hz. Peygamber'e, dört büyük halifeye, Hz. Hüseyin ve On İki İmam'a duyulan sevgi ve onların özelliklerini anlatmak başta olmak üzere ele alınmıştır. Aynı zamanda On İkinci İmam Olan Muhammed b. Hasan'ın dünyaya zuhur edecek olan kayıp imam Mehdi olduğuyla ilgili şiirler de dile getirilmiştir. Bu konuyla alakalı şiirler ve bu şiirlerin anlamları aşağıdaki örneklerle aktarılmaya çalışılmıştır.

Ārzū eyler cemālin vāşılān-ı kurb-ı Hāk

Feyz umar hāk-i cenābından selātin-i 'izām

Mehdī-i hādī Hudā-yı lā-yezāluñ rahmeti

Kim zühürında bulur cünd-i şeyātīn inhizām² (İçli, 2020, s. 75.)

Bağdatlı Rûhî yukarıdaki beyitlerde Mehdî, vâsılân-ı kurb-ı Hak yani veli kulların ve hakikat sırrına erenlerin hepsi onun yeryüzüne inmesini, ortaya çıkmasını beklemekte, onun cemâlini görmeyi arzulamaktadır. Selâtin-i izâm olanlar yani saltanat sahibi olanlar, bu zamanda güç ve kudreti elinde tutanlar, Mehdî'nin zuhur edeceği topraklardan feyz ummaktadırlar. Gücü ve kudreti sonsuz olan Hz. Allah'ın rahmeti olan Mehdî'nin dünyaya gelişiyle şeytanın askerlerinin bozguna uğrayıp, yenilecekleri ifade edilmektedir.

Muhammed Mehdi'dir şah-ı velâyet

İşitir cihanı nuru hidayet

Niyazımız budur her dem her saat

İnsan-ı kâminden ayırma bizi³ (Özmen, 1998, c.5, s. 77.)

Şah-ı velâyetten kasıt velilerin şahı olan on ikinci imam Muhammed Mehdi'dir ve onun velayet hükmü halen devam etmektedir. Onun hidayet nurunun bütün cihanı kapsadığını ve şair gibi garip kulların bu dünyada sürekli olarak istediği tek gayenin insan-ı kâmil'e ulaşmak olduğunu ve bu kişiyle on ikinci imamı kast ederek onun manevi halkasından ayrılmamak için çabalamak gerektiğini anlatmaktadır.

Ey Virâni çıkma yoldan doğru râhâ gel beri

Muhabbet şevkat senindir Ey Hasanü'-l Askeri

Evlialar serfirazı Hacı Bektaş-ı Veli

Sen ganisin ver muradım Mehdi devran aşkına⁴ (Özmen, 1998, c.1, s. 55.)

Bu dörtlükte Virâni kendisine seslenerek doğru yolu terk etmemesini söylemekte ve muhabbet ve şefkat sahibi sensin diyerek Hasanü'-l Askeri'yi yani Hz. Ali'nin torunlarından olan İmam Ali el-Hâdî'nin oğlunu kastetmektedir. Şiirin devamında ise Hacı Bektaş-ı Veli'ye sen

² Bu beyitler Bağdatlı Rûhî'ye aittir.

³ Bu dörtlük Sıtkı Pervane (Aşık Sıtkı Baba)'ya aittir.

⁴ Bu dörtlük Bektaşî Virâni Baba'ya aittir.

evliyaların başısın, Mehdi aşkına bana sahip çık; muradımı, isteğimi ver demektir. Bu dörtlükte de şair Mehdi'ye olan inancını ifade etmektedir.

Taki, Naki imamların civanı

Hasan-ül Askeri cismim sultanı

Elinde hücceti, Mehdi devranı

Vakit tamam oldu gönderir Allah⁵ (Özmen, 1998, c.1, s. 56.)

Hz. Ali'nin dokuzuncu torunu İmam Taki'nin asıl adı Muhammed Bin Aliy'i-t Takiyî'l-Cevad'dır. İmam Naki on iki İmamların onuncusudur. Asıl adı Ali Bin Muhammedü'n-Nakiyyü'l Hadi'dir. Şair burada bu iki imamın imamların civanı yani gençleri olduğunu söylemekte ve onuncu imam Ali Bin Muhammedü'n- Nakiyyü'l Hadi'nin oğlu olan Hasan-ül Askeri'yi zikretmektedir. Elinde hücceti ifadesi ise on ikinci imam olan Hasan-ül Askeri'nin oğlu Muhammed b. Hasan'a gitmektedir ve on ikinci imamın hükmünün halen devam ettiğine ve bir gün tekrar dünyaya geleceğine inanarak, Mehdi'nin gelmesi için vaktin tamam olduğunu aktararak Hz. Allah'ın Mehdi'yi göndereceğini anlatmaktadır.

Noksanî, Mehdi-i Şah'a bendeyiz

Kanda varsak Kırklar ile cemdeyiz

Hakk'ı özümüzde bulduk demdeyiz

Pirin eşğinde can kurbaneyiz⁶ (Özmen, 1998, c.4, s. 43.)

Noksanî Mehdi'ye köle olduğunu, onun yolu üzerine olduğunu ve her nereye gitse kırklar ile bir araya geldiğini söylemekte, Hakk'ı özümüzde bulduk diyerek aşk-ı hakiki ile kendinden geçip sarhoş bir halde pirinin yolunda canını feda ettiğini ifade etmektedir. Mehdi-i Şah diyerek On İkinci İmam'ın Mehdi olarak geleceğine inandığını aktarmaktadır.

Noksanî kulun ister didar-ı Cennet

Mahsumu paklardan yetişe himmet

Sana sığınmışım Mehdi Muhammet

Sarı Saltık Kızıldeli gel yetiş⁷ (Özmen, 1998, c.4, s. 43.)

⁵ Bu dörtlük Bektaşî Virâni Baba'ya aittir.

⁶ Bu dörtlük Noksanî'ye aittir.

⁷ Bu dörtlük Noksanî'ye aittir.

Noksanî'nin tek isteği cennete girmek ve orayı görmektir. Mahsumu paklar küçük yaşlarda öldürülen Ehl-i Beyt ve on iki imamın çocukları için verilen isimdir ve onların himmetinin kendisi üzerine olmasını istemektedir. On ikinci imam olan ve halen imamlığının devam ettiğine inanılıp tekrar dünyaya geleceğine inanılan Mehdi Muhammed'e sığınarak Bektaşiliğin öncülerinden Sarı Saltuk ve Kızıldeli olarak bilinen Seyyid Ali Sultan'dan yardım istemektedir.

Şah Musa-i Kâzım hem imam Rıza

Taki, Naki, Askeri imdat ver bize

Ya Muhammed Mehdi niyazım size

Ali evladın didardan ayırma⁸

(Özmen, 1998, c.5, s. 83.)

Şah Musa-i Kâzım yedinci imam, İmam Rıza sekizinci imam, İmam Taki, Muhammed Bin Aliy'i-t Takiyü'l-Cevad isimli dokuzuncu imam, İmam Naki imamların onuncusudur. Asıl adı Ali Bin Muhammedü'n-Nakiyyü'l-Hadi'dir. Hasan-ül Askeri on birinci imamdır. Muhammed Mehdi ise on ikinci imam olan ve halen imamlığının devam ettiğine inanılıp tekrar dünyaya geleceğine inanılan Mehdi Muhammed'dir. Şair şiirinde bu imamlardan kendisine sahip çıkmalarını dile getirmektedir.

Hasanü'l Askeri server-i âlem

Muhammed Mehdidir sahibü'l-kerem

Genç Abdal'im zikrederler her dem

Söylersen Muhammed Ali'den söyle⁹

(Özmen, 1998, c.1, s. 23.)

Bu dörtlükte şair server-i âlem tamlamasını Hasan-ül Askeri için kullanmıştır ve ona âlemlerin efendisi diye hitapta bulunmuştur lakin server-i âlem hitabı peygamber efendimiz için kullanılan bir tamlamadır. Muhammed Mehdi içinse kerem sahibi şeklinde seslenmektedir. Her zaman onun yolundan gidenlerin zikir halinde olduğunu aktararak söylersen yani zikredersen Muhammed Ali'den yani Hz. Ali'den bahset, söyle demektedir. On İkinci İmam'ın Mehdi olduğunu onun için kullandığı ifadeyle ortaya koymaktadır.

⁸ Bu dörtlük Sefil Ali'ye aittir.

⁹ Bu dörtlük Âşık Veli'ye aittir.

Mehemmed'im eder hey gani kadir
Taki Naki Askeri rehnüma odur
Muhammed Mehdi'ye niyazım budur
Bizi dergâhından mahrum eyleme¹⁰ (Özmen, 1998, c.4, s. 137.)

Şair bu dörtlükte sekizinci, dokuzuncu ve onuncu imamların isimlerini sayarak onların rehber olduğunu anlatmakta ve son imam Muhammed Mehdi'ye kendisini bu dergâhtan, bu yoldan ayırmaması için niyazda bulunmaktadır. Muhammed Mehdi diyerek onun dünyaya geleceğini ifade etmektedir.

Selam olsun bizden ol Gani Şah'a
Cemali gül olan şems ile maha
İnşallah bir gün gelir dergâha
Kerem sahibi sahip Mehdi'dir¹¹ (Özmen, 1998, c.3, s. 30.)

15. yüzyılda Osmanlı'da yaşamış Bektaşî dervişi olan Otman Baba, Od'man, Hüsam Şah, Hüsam Şah Gani ya da Gani Baba adları ile de bilinir. Ona selam gönderen şair, cemali gül olan şems ile maha diyerek gül yüzlü ay ya da gül yüzlü güneş hitabıyla Peygamber efendimizi ya da Hz. Ali'yi kast etmektedir. Kerem sahibi Mehdi inşallah bir gün dergâha gelir diyerek Mehdi'nin gelmesinin beklendiğini anlatmaktadır.

On iki imama niyaz eylerim
Hasan Askeri'ye halim söylerim
Muhammed Mehdi'ye canım eylerim
Cümle günahıma imamlar meded¹² (Özmen, 1998, c.3, s. 31.)

Derviş Muhammed bu dörtlükte on iki imama niyazda bulunarak kendisine yardım etmelerini istemektedir. On birinci imam Hasan Askeri'ye halini bildirmekte ve on ikinci imam olan Muhammed Mehdi'nin yolunda canım feda diyerek ona olan sevgisini göstermektedir. Onu Mehdi olarak adlandırarak bu inancını pekiştirmektedir. Şiirin devamında ise bütün imamlardan işlemiş olduğu günahlar için ona yardım etmelerini istemektedir.

¹⁰ Bu dörtlük Pîr Ahmed Cemaleddin'e aittir.

¹¹ Bu dörtlük Derviş Muhammed'e aittir.

¹² Bu dörtlük Derviş Muhammed'e aittir.

Gelip Hak'tan dilek dile

Mehdi sahip zaman gele

Dedemoğlu secde kıla

Gel dertlere derman eyle¹³

(Özmen, 1998, c.3, s. 25.)

Bu dörtlükte ise şair Hz. Allah'tan dertlerinden ve günahlarından af olunmak için onu affetmesini istemekte ve zamanın sahibi Mehdi'nin geleceğinden söz etmektedir.

Şah Takile Naki mihr-i münirim

Hasanü'l- Askeri, Mehdi emirim

Genci Abdal derviş, bende-i Pîrim

Dinim Muhammed'dir, imanım Ali¹⁴

(Özmen, 1998, c.1, s. 23.)

Şair burada dokuzuncu ve onuncu imamların isimlerini zikrederek onlar için mihr-i münirim ifadesini kullanmaktadır, bu ifadeden onlara parlayan güneşim demektir. Şiirin devamında ise on birinci imam ve on ikinci imamın isimlerini anmaktadır. Daha sonra ise pirinden söz ederek dinim Muhammed'dir diyerek Peygamber efendimizi imanım Ali diyerek de Hz. Ali'yi kast etmektedir. Mehdi emirim ifadesiyle On İkinci İmam'ı zikretmektedir.

Şah Taki'yle Naki nur oldu gitti

Hasanü'l- Askeri er oldu gitti

Mehdi mağarada sır oldu gitti

Allah bir Muhammed Ali diyerek¹⁵

(Özmen, 1998, c.4, s. 23.)

Şah Taki ile Naki yani dokuzuncu ve onuncu imamlar küçük yaşta öldürüldükleri için onlara nur oldu gitti şeklinde hitap edilmiştir. Hasanü'l-Askeri'nin ise zehirlenerek öldürüldüğüne inanarak onun için de er oldu gitti ifadesi kullanılmıştır. Hasanü'l-Askeri'nin oğlu olduğuna

¹³ Bu dörtlük Dedemoğlu'na aittir.

¹⁴ Bu dörtlük Âşık Veli'ye aittir.

¹⁵ Bu dörtlük Kul Himmet'e aittir.

inanılan on ikinci imam Muhammed Mehdi'nin ise Samarra mağarasında ortadan kaybolduğu ve ahir zamanda tekrar gelecek olan Mehdi olduğuna inanılmaktadır. Muhammed Ali ifadesiyle de Hz. Ali anılmaktadır. Alevi Bektaşî geleneğinde, Mehdi'nin Samarra mağarasında sır olduğu, ahir zamanda ortaya çıkacağı söylenir.

“Mağribden maşrika tuyulur sesi

Âşık olanların artar hevesi

Eser bu cihânda şâhuñ nefesi” (Vehbî, s. 7b-8a).

Burada da yine şahın nefesi doğuda batıya eser, duyulur diyerek Mehdi kast edilmekte ve onun dünyaya gelerek dünyanın dört bir tarafında hükmünün süreceğine atıfta bulunmaktadır.

Muhammed Mehdî-i Hādî kim oldur dînüñ üstādı

Bu dîne girmeyen dīvdür ki meydāndan cüdā geldi (Macit, 2017, s. 252.)

Bahādur gāziler koydı başında tāk-ı devlet var

Budur Mehdî zamān devri cihān nūr-ı beķā geldi (Macit, 2017, s. 254.)

Muhammed Mehdidür bugün ki sırr-ı evliyā bī-şek

Ṭarīķ-i dīn-i İslāma bize ol reh-nümā geldi (Macit, 2017, s. 256.)

Hüccetü'l-kāyim Muhammed Mehdî-i şāhib-zamān

Gizlüdür ammā olupdur ‘ālemüñ rüşengeri (Macit, 2017, s. 259.)

Didiler ki ey Ḥaṭāyī ḥandadır yāruñ senüñ

Bes digil ki Mehdî-i şāhib-zamān küncindedür (Macit, 2017, s. 374.)

Muhammed Mehdî-i şâhib-zamānuñ

İşigüñde gedāirdür Haṭāyī Şah İsmail¹⁶

(Macit, 2017, s. 556.)

Şah İsmail yazdığı şiirlerde Muhammed Mehdi'yi zamanın sahibi olarak görmekte ve onun Mehdi olarak zuhur edeceğine inanmaktadır.

4. SONUÇ

Düvâz-nâme'ler kaside, gazel, murabba, müseddes, muhammes, terki-i bend, terci-i bend, koşma ve semai nazım şekilleriyle kaleme alınmış şiirlerdir. Alevi Bektaşî şairler tarafından daha çok işlendiği için koşma nazım şekliyle ortaya konan şiirler daha fazladır. Duvazlarda ele alınan konular Hz. Peygamber başta olmak üzere dört büyük halife, Hz. Hüseyin ve On İki İmam'a karşı hissedilen özlem, sevgi ve onların özelliklerini dile getirmek başta olmak üzere bunun yanında On İkinci İmam Olan Muhammed b. Hasan'ın dünyaya zuhur edecek olan kayıp imam Mehdi olduğuyla ilgili konu da şiirler içerisinde işlenmiştir. Kötülüğün dünyanın dört bir tarafını kuşattığı, zulmün arttığı ve Müslümanların zorluklar içinde olduğu bir zamanda Mehdi'nin ortaya çıkacağına dair bir inanışın İslamiyet içerisinde de olması sebebiyle bu görüşte olan şairler bu konuyu da şiirlerde anlatmışlardır. Bu zor zamanlarda münkir ve münafıkların yaptığı zulümler o kadar artar ve inananların çektikleri eziyetler o kadar çoğalır ki inananlar Mehdi'nin yakın bir zaman içinde gelip onları bu sorunlardan kurtaracağı umuduyla beklerler. Sünniler içerisinde mehdiye olan inanış belirli bir şahıs üzerinden değerlendirilmemiştir ve Sünniler arasında da mehdinin ahir zamanda geleceği, kendisini tanıtp âleme hâkim olarak dini ve sünneti dünya üzerinde ihyâ edeceği görüşüne sahip olanlar da bulunmaktadır. Bu inanışın dışında her yüzyılda bir müceddid geleceği fikri de Sünniler arasında oldukça yaygındır. Yukarıda örnekleri verilen şiirler de bize Mehdi'ye olan inancın ve onun son imam olan Muhammed b. Hasan olacağına dair beklentinin Alevi-Bektaşî şiir geleneğine sahip şairlerin büyük bir kısmında olduğunu göstermektedir ve bu konuyu da yazdıkları duvazlarda ortaya koymuşlardır. On İkinci İmam için şiirlerde Mehdi Emirim, Muhammed Mehdi ve Mehdi-i Şah gibi ifadelerin yanı sıra Mehdi mağarada sır oldu, kayboldu şeklindeki anlatımlarda onun Mehdi olduğuna dair inanışın şiirlerdeki vücut bulmuş hali olarak karşımıza çıkmaktadır.

¹⁶ Yukarıda verilen beyitler Şah İsmail (Hatâyi)'e aittir.

Lisans Bilgileri

Dicle Akademi Dergisi'nde yayınlanan eserler Creative Commons Atıf-Gayri Ticari 4.0 Uluslararası Lisansı ile lisanslanmıştır.

Copyrights

The works published in Journal of Dicle Academy are licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License.

Yazar Beyanı

Araştırma ve Yayın Etiği Beyanı: Bu çalışma bilimsel araştırma ve yayın etiği kurallarına uygun olarak hazırlanmıştır.

Etik Kurul Onayı: Bu araştırma etik kurul izni gerektiren analizleri kapsamadığından etik kurul onayı gerektirmemektedir.

Çıkar Çatışması: Yazarlar açısından ya da üçüncü taraflar açısından çalışmadan kaynaklı çıkar çatışması bulunmamaktadır.

KAYNAKÇA

Aydın, D. (2022). Klasik Türk Şiirinde Dübâz-dehler. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, (103), 261-281.

Altınok, B.Y. (2013). *Sıtkı Baba Divanı*. Sistem Yayınları.

Altun, E. (2010). *Dini Tasavvufi Halk Edebiyatı*. Kitabevi Yayınları.

Aktan, M. Felat, (2023). *Bektaşî Sıtkı Baba'nın Şiirlerinde Kerbela Vakası'nın Yansımaları, Şark ve Garp Literatür Araştırmaları*, Sonçağ Yayınları.

Çevik, M. (2007). *Sefil Ali Hayatı-Deyişleri*.

Gökbel, A. (2019). *Ansiklopedik Alevi Bektaşî Terimleri Sözlüğü*. Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı.

Güzel, A. (2009). *Dini-Tasavvufî Türk Edebiyatı El Kitabı*. Ankara: Akçağ Yayınları.

Gölpınarlı, A. (1979). *Oniki İmâm*. Der Yayınevi.

Haldun, İ. (2007). *Mukaddime, Cilt I, Hazırlayan: Süleyman Uludağ*, 5. Baskı, İstanbul: Dergah Yayınları.

İçli, A. (2018). *Kâsımî Mecmuası'nın İçerik Analizi*. Karadeniz Uluslararası Bilimsel Dergi, (40), 468-499.

İçli, A. (2020). *Rûhî'nin Dübâznâmesi*. Karadeniz Uluslararası Bilimsel Dergi, (45), 64-84.

İyiyol, F. (2013). *Alevî-Bektaşî Geleneğinde Dübâzlar-Dübâzimamlar*. Journal of International Social Research, 6/27, 228-250.

-
- Macit, M. (2017). *Hatâyî Divanı*, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı.
- Özmen, İ. (1998). *Alevi-Bektaşî Şiirleri Antolojisi (An Anthology of Alevi-Bektashi Poetry)*
Vol. 1. Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- Sarıkcıoğlu, E. (2002). *Başlangıçtan Günümüze Dinler Tarihi*, Fakülte Kitabevi.
- Uludağ, S. (2012). *Tasavvuf Terimleri ve Sözlüğü*. İstanbul: Kabalcı Yayıncılık.
- Vehbî. (tarihsiz). *Dîvân. Hacı Selim Ağa Yazma Eser Kütüphanesi*, Haşim Paşa, nr. 76/4.
- Yavuz, Y. Ş. (2003). *Mehdî. Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 28, 371-374.



ÂLEMİN HUDÛSU VE KIDEMİ TARTIŞMASINDA DAYANILAN İLKELER: TEHÂFÛT ÖRNEĞİ

Mustafa YILDIZ¹

Öz

İslâm düşünce geleneklerinin anlaşılmasında hudûs ve kıdem önemli iki kavramdır. Hudûs, kelâmcıların Allah-âlem ilişkisini açıklama modellerinin en belirleyici temel unsurlarından biridir. Kelâmcıların hudûs teorisini benimsemelerinin temel ilkesi sahip oldukları fâil-i muhtâr ilah anlayışıdır. Onlar fâil-i muhtâr ilah anlayışı ilkelerini daha iyi açıkladığını düşündükleri hudûs teorisini iki delil ile temellendirdiler. Bu delillerden birincisi âlemde duyuşal tecrübeyle sabit olan değişim ve dönüşümün varlığıdır. İkincisi ise âlemin kadîm olması durumunda ortaya çıkacak olan mantıksal çelişkidir. O çelişki de kadîm olanın sürekli var olmasından dolayı kendisine varlık verilmesine ihtiyaç duymamasıdır. Filozofların âlemin kadîm olmasını benimsemelerinin temel ilkesi ise tenzihtir. Onlar tenzihi değişimden ve çokluktan tenzih olmak üzere iki kısımda ele alır. Âlemin hadis olması Tanrı'nın cömert, alim ve yaratan gibi isimlerinde bir değişim veya çokluk meydana getireceği için kadîm olması gerektiğini savundular. Onlara göre Tanrı'nın sıfatları eğer zatı ile özdeş ise âlemin hudûsu Tanrı'da değişimi, eğer özdeş değil ise Tanrı'da çokluğu meydana getireceği için tenzihe aykırı bir durum ortaya çıkar. Onlar ayrıca zamanın olmadığı bir zaman kabul etmenin mantıksal çelişki barındırdığını ve bu sebeple de âlemin ezeli olması gerektiğini savundular. Böylece Filozoflar Allah-âlem ilişkisini açıklama modellerinde dayandıkları tenzih ilkesi ve mantıksal çelişki ilkesinden âlemin kadîm olması gerektiğini çıkarmış oldu. Çerçevesi böylece çizilen bu makale, kadîm-hadis kavram çiftine dayalı kelâmcıların Allah-âlem ilişkisini açıklama modelinin dayandığı temel ilkeler ile filozofların zorunlu-ımkân kavram çiftine dayalı Allah-âlem ilişkisini açıklama modelinde dayandıkları temel ilkeleri Gazzâlî'nin *Tehâfütü'l-felâsife* adlı eserinden yola çıkarak karşılaştırmayı hedeflemektedir.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Gazzâlî, Tehâfütü'l-felâsife, Hudûs, Kıdem, İmkân,

¹ **Sorumlu Yazar:** Dr. Öğrt. Üyesi, Karabük Üniversitesi, mustafayildiz@karabuk.edu.tr, <https://orcid.org/0000-0001-7019-3088>.

***Atıf/ Citation:** Yıldız, M. (2023). Âlemin hudûsu ve kıdem tartışmasında dayanılan ilkeler: Tehâfüt örneği, *Dicle Akademi Dergisi*, 3(2), 228-254.

** Bu çalışma etik kurul izni gerektiren analizleri kapsamadığından etik kurul onayı gerektirmemektedir.



COMPARISON OF THE PRINCIPLES BASED ON THE THEOLOGIAN AND PHILOSOPHERS ON HUDUTH AND ETERNITY OF THE WORLD (TAHÂFUT EXAMPLE)

Abstract

Huduth (temporal origin of the world) and kıdem (eternity of world) are two important concepts in understanding Islamic thought traditions. Huduth is one of the most determining basic elements of the models of the theologian sects to explain the relationship between Allah and the world. The basic principle of the theologians to adopt the Huduth theory is their understanding of Allah as the Fail-i-muhtar. They justified the hudûs theory, which they thought better explained the principles of the understanding of Allah, the perpetrator, with two pieces of evidence. The first of these proofs is the existence of change and transformation in the world, which is fixed by sensory experience. The second is the logical contradiction that will arise if the realm is ancient. That contradiction is that the ancient does not need to be given existence due to its constant existence. The basic principle of the philosophers adoption of the ancientness of the world is transcendence. They dealt with tanzih in two parts, being free from change and being free from multiplicity. They argued that the realm should be ancient because the hadith would bring about a change or multiplicity in the names of God, such as the generous, the scholar, and the creator. According to them, if the attributes of God are identical with his essence, the boundary of the world will change in God, if not, it will create a multiplicity in God. They also argued that the world must be eternal because it is logically contradictory to accept a time when there is no time. Thus, the philosophers deduced that the world must be ancient from the principle of tanzih and logical contradiction on which they base their models of explaining the God-world relationship. This framed article aims to compare the basic principles underlying the theologians' model of explaining the relationship between God and the universe based on the conceptual pair of qadîm-hadith and the philosophers' model of explaining the relationship between God and the universe based on the conceptual pair of necessity-implication, based on al-Ghazâlî's Tehâfüt al-falâsifa.

Keywords: Kalam, Ghazzali, Tehâfütü'l-felâsife, Huduth,, Possibility, Philosophy.

EXTENDED SUMMARY

Introduction

When we look at the principles that theologians and philosophers rely on in their theories of explaining the universe, it is possible to say that some of them are common principles from which the same conclusions are drawn, some of them are the same principles from which different conclusions are drawn, and some of them are different principles. This article aims to draw attention to the principles relied upon in the debate between theologians and philosophers on the Huduth (temporal origin of the world) and kıdem (eternity of world) of the universe. The article will address the issue within the framework of seven principles without claiming that the number of principles is finite. These principles are identity, non-contradiction, the law of excluded middle, the impossibility of succession, causality, tanzih, and Fail-i muhtar. It can be said that most of the time, although the principles used by the two groups are the same, different results emerge. This is either because the principles are applied to different subjects or because they are applied to the same subject from a different perspective.

Philosophers explain the existence of the universe with the theory of emanation. According to this theory, the emergence of multiplicity from God, who is One, should not harm unity and should not cause

change in the One, which is a sign of deficiency. In order not to prejudice the unity of Allah, they did not accept the subjunctive attributes. Thus, they explained creation not through attributes, as the theologians did, but through the relationship between cause and effect. They also rejected the emergence of the created from the ancient in order to avoid change. They argued that the emanation of the phenomenal from the eternal could only be explained by the theory of intellects, which are intermediary beings.

At this point, philosophers criticize the theologians' *hudūs* theories by stating that the most important thing at creation theory of *sudūr* is the *tanzih* of God's unity. On the other hand, when the theologians' theory of creation, *hudūs*, is examined, it can be said that it is also based on *tawhīd* and draws attention to *tanzih* in this regard. However, the *tawhīd* emphasized by the theologians and the *tawhīd* focused on by philosophers differ from each other. While theologians focus on the fact that the heavenly intellects and intermediary beings that emerge through necessary causality prejudice God's unity in creation, philosophers think that models of explaining multiplicity other than the theory of emanation would prejudice God's unity. Moreover, the fact that the universe was created out of nothing or out of possibility is also related to the principle of *tawhid* for the theologians. This is because, while the existence of the universe before its creation leads to the unity of the *Qadīm*, talking about the existence of the universe at any level would lead to the multiplicity of the *Qadīm*, which would be contrary to *tawhīd*. For this reason, the theologians argued that the universe was created out of nothing, and that the constant connection was realized through knowledge, creation, power and will, and explained the creation of the universe with the theory of atomism, which they thought would best explain God's eternity. In other words, the theologians wanted to utilize the explanatory power of the atomist theory in order to obtain an explanation of the universe in accordance with the principle of monotheism. In order to do so, they introduced a new explanatory model by adapting the theory's important concepts such as part-whole, substance-medium to themselves.

Method

This study aimed to present the basic principles on which the theories of *Huduth* (temporal origin of the world) and *kıdem* (eternity of world) are based. In doing so, it analyzed the evidences used in the proof of the theories and tried to reveal the basic principles on which they are based. Then he compared the principles on which the views of theologians and philosophers, who put forward two different views on the *Huduth* (temporal origin of the world) and *kıdem* (eternity of world) of the universe, are based. In doing so, he centered on al-Ghazālī's *Tehafut*. He also presented the basic principles on which the philosophers' views are based by utilizing the works of philosophers such as ibn Sina and al-Farabi. While revealing the different principles on which both views are based, it also tried to reveal how both views obtained different results from similar principles.

Findings

In this study, it has been determined that the theologians tried to prove their conception of God as the Fail-i muhtar with some principles of logic such as identity, non-contradiction, the law of excluded middle, and causality. In addition to this, it was also found that philosophers tried to prove their understanding of tanzih based on the same principles. Thus, although they are based on the same principles, it has been revealed that different interpretations have led to different results. In addition to this, it has been determined that the theologians did not give up tanzih and philosophers did not give up God's agency, but the theologians found the kıdem (eternity of world) to be contrary to the tanzih and the philosophers interpreted agency as giving existence.

Discussion, Conclusion and Recommendations

The basic principle of the theologians to adopt the Huduth theory is their understanding of Allah as the Fail-i-muhtar. They justified the hudûs theory, which they thought better explained the principles of the understanding of Allah, the perpetrator, with two pieces of evidence. The first of these proofs is the existence of change and transformation in the world, which is fixed by sensory experience. The second is the logical contradiction that will arise if the realm is ancient.

The basic principle of the philosophers adoption of the ancientness of the world is transcendence. They dealt with tanzih in two parts, being free from change and being free from multiplicity. They argued that the realm should be ancient because the hadith would bring about a change or multiplicity in the names of God, such as the generous, the scholar, and the creator.

How the theories of Huduth (temporal origin of the world) and kıdem (eternity of world) are based on the basic principles of logic such as identity, non-contradiction, the law of excluded middle state, and causality were revealed. In addition, we tried to reveal how the theories are related to the principles of tanzih and the Fail-i-muhtar. The existence of other principles on which both theories are based can be investigated. Furthermore, the question of whether it is logical or rational principles or presuppositions that determine the theories can be investigated.

1. GİRİŞ

Kelâmcı ve filozofların âlem konusundaki tartışmalarının temeli onun hâdis mi yoksa kadîm olduğu ihtilafına dayanmaktadır. Binaenaleyh yaratma meselesi, kelâm ve felsefe geleneği içinde en temel görüş ayrılıklarından birini teşkil etmekte ve iki farklı bakış açısını ortaya çıkarmaktadır. Bunlardan biri kelâmcıların savunduğu “*zamansal (sonradan) yaratma*” diğeri is felsefecilerin savunduğu “*ezelî yaratma*” görüşüdür. Her iki gelenek de âlemin başlangıçtaki konumuyla alakalı görüşlerini Allah-âlem tasavvuru üzerinden inşa etmektedir. Âlemin durumunu açıklamak için hudûs kavramını kullanan kelâmcılar “sonradan olan, yokluğu

varlığını öncelemiş olan”² anlamında âlemin zamansal başlangıcı olduğunu vurgulamıştır (İbn Fûrek, 1987, s. 37, Topaloğlu, 2023, s. 305). Bu açıdan nedensel zincirin zamansal açıdan geriye doğru sonsuz seyrinin muhal olacağından hareketle hudûs kavramını geliştirmişlerdir. Hudûs kavramı ile varlığın sonradanlığı ortaya konularak hem taaddüd-i kudemânın önüne geçilmiş ve böylece kadîm olanın birliği sağlanmış hem de Allah’ın fâil-i muhtâr olmasına uygun bir âlem anlayışı ortaya konmuştur.

Kelâmcıların hudûs metafiziği, varlığın kadîm-hâdis ayırımına dayanmaktadır. Onlara göre âlem daha önce yok iken Allah’ın irade ve kudretiyle sonradan meydana gelmiştir. Onlar, âlemin meydana gelişinde vurguyu Allah’ın irade ve kudretiyle sonradan yaratmış olmasına yaptılar (Aygün, 2018, s.161). Filozofların madde-suret merkezli mümkün âlem görüşü karşısında kelâmcılar atomcu cevher-araz merkezli hâdis âlem anlayışını benimsedi. Kelâmcıların atomcu cevher-araz ayırımına dayalı hâdis âlem görüşünü tercih etmiş olmalarının en önemli nedenlerinden biri, teorinin fâil-i muhtâr Allah inancını diğer teorilerden daha iyi açıkladığına dair kabulleridir. Kelâmcılar âlemin Allah’ın irade ve kudretiyle sonradan yoktan yaratıldığını savundukları halde filozoflar mutlak yokluktan yaratmanın anlaşılır olmamasını gerekçe göstererek onun heyûladan yaratıldığını ileri sürdüler. Çünkü filozoflara göre imkân ancak varlıkta bulunabilen bir sıfattır. Tüm mümkün varlıklar mevcuda gelmeden önce onların imkanlarını taşıyacak bir şeye ihtiyaç duyulur. Var olacak olan şey kendisi daha var olmadığı için imkanını taşıması mümkün değildir. İmkânın taşıyıcı mahalli olan heyula ise suretsiz var olamaz. Dolayısıyla âlem bir bütün olarak kadîm olmak zorundadır (Altaş, 2021, s. 596).

Metafiziğin tarihsel gelişimi dikkate alınarak farklı sınıflamalar yapılabilse de konumuz açısından onu iki farklı grupta ele alabiliriz. Bunlardan birincisi İslam filozofların savunduğu mevcudatın yokluktan değil varlıktan meydana geldiğini ileri süren metafiziktir. Bu metafiziği de kendi içinde üç farklı aşamada ele almak mümkündür. Bunlardan birincisi ideal âlem odaklı Eflatun metafiziği, ikincisi varlığı varlık olmak bakımından ele almaya odaklı Aristo metafiziği; üçüncüsü ise Eflâtun metafiziğini öncelemekle birlikte her iki metafiziği uzlaştırma çabasıyla ortaya çıkan Yeni Eflatuncu (Plotinusçu) metafiziktir. Plotinus, Aristo ve Eflâtun metafiziklerini uzlaştırarak Tanrı-âlem ilişkisini birlik-çokluk ilişkisi olarak ele almıştır. Burada âlem Tanrı’dan yani Bir’den arada bir kopukluk olmaksızın hiyerarşik bir şekilde ortaya çıkmıştır (Nabi, 2010, s. 221, Turgut, 2012, s. 2). Bu teoriye göre, her şey asıl itibarıyla Bir’den

taşan ve taşmasından sonra çokluğu meydana getiren hiyerarşik bir düzenden ibarettir. Bu hiyerarşik düzen arada bir boşluk bulunmadan ilke olan Bir'den en aşağıya doğru sıralanmıştır (Plotinus,1997, s. 430, Kaya, 2023, s. 468). Sudur teorsisi İslâm düşüncesine Yeni Eflâtuncu metinlerin Arapçaya çevrilmesiyle birlikte dâhil olmuştur. Farabi ve İbn Sina “zorunlu-mümkün, varlık-mâhiyet” ibda' ve inayet kavramlarıyla teorinin açıklama gücünü arttırdı (Üçer, 2021, s. 384-386). Onlar sonradan ve yoktan yaratılmanın aklın bedihi bilgileri ile çeliştiğini iddia ederek mevcutları açıklamada sudur teorisini kullandı. Bu teoriye göre Tanrı, âlemdeki diğer tüm varlıkların kendisinden neden sonuç ilişkisiyle ortaya çıktığı ilk illettir. Teoriye göre ilk illet, ilk aklın doğrudan illeti, diğer tüm varlıkların ise aracılı illetidir. Filozoflara göre ilk neden olan Tanrı'nın kadim olması ve neden-sonuç ilişkisinin zorunlu olması ilk aklın da kadim olmasını gerektirir. Çünkü nedenin bulunup da sonucun bulunmaması veya herhangi bir şekilde gecikmesi imkansızdır. Aralarındaki nedensel ilişki ancak zatî bir öncelik ve sonralığa imkân tanıyabilir (İbn Sina, 2005, s. 138). Sudur sürecinde daha sonra birinci akıldan ikinci akıl ortaya çıkmakta ve bu zincir faal akıl denilen onuncu akla kadar devam etmektedir. Faal akıldan sonra oluş-bozuluşa sahne olan ay altı âlem ortaya çıkmaktadır. Faal aklın üst tarafında ise kendisinde oluş-bozuluşun gerçekleşmediği ay üstü âlem bulunur. Sudûr teorisinde varlığın mevcuda gelişi Allah'ın kendisini bilmesiyle akılların ondan taşması ve onlardan da diğer şeylerin taşması ile gerçekleşir. Bunun dışında varlığa gelmenin Allah açısından herhangi bir nedeni veya amacı bulunamaz. Böylece Allah'ta herhangi bir eksiklik ve değişim olmadan diğer varlıklar mevcuda çıkmış olur. Onlar bu varlığa çıkışı ilâhî bir inâyet olarak gördüler. Aksi takdirde Allah, sahip olmadığı ve kendisine ulaşmak için amaçladığı bir gayesi veya kendisinin dışında kendisini etkileyecek bir nedenin varlığı söz konusu olurdu. Bu teori ile filozoflar Tanrı'da bir eksikliğe mahal vermeden yani değişim ve ihtiyaçtan ari varlığın ortaya çıkışını izah ettiklerini düşündüler (İbn Sina, 2005, s. 1-3, Özdemir, 2012, s. 222-224, Aygün, 2018, s. 169, Fahri, 2000, s. 200,201).

Diğer metafizik ise Tanrı-âlem mübayenetine dayalı daha çok kelâmcıların kullandığı hudûs metafiziğidir. Bu metafizik daha çok Allah'ın, daha önce var olmayan her şeyi kudret ve iradesiyle sonradan yarattığına dayalıdır. Kelamcıların geliştirmiş olduğu yaratma teorisi her ne kadar atomculuk veya varlık-yokluk gibi tarihten aldığı tartışma konularını içine alsada onun asıl dayanağı İslamî naslardı. Onun temel hedefi aklî olan ile çelişmeyen dinî naslara dayalı bir yaratma teorisi inşa etmektir. Teori Tanrı dışında kendisine âlem denilen her şeyin mutlak yokluktan Tanrı'nın kudret ve iradesiyle nasıl ortaya çıktığını izah etmeye çalışır.

Teoriye göre akli imkânsız ve zorunlular dışında herhangi bir kayıtla sınırlandırılmayan Tanrı kudretinin, iradeye uygun olarak âlemi yarattığı kabul edilir (Altaş, 2021, s. 590). Kelamcılar, yoktan yaratma teorisini daha iyi açıkladıklarını düşündükleri atomcu teorisini yeniden kendilerine uygun şekilde inşa etti. Atomculuğa göre Tanrı'nın dışındaki her şey boşlukta atomlardan oluşmaktadır. Atomların kendi başlarına var olma ya da hareket etme veya durma özellikleri bulunmamakta idi. Dolayısıyla onlar hem kendi var oluşları bakımından hem de hareket-sükûn, birleşme-ayrışma gibi en temel arazlarla başka varlıkları meydana getirebilmeleri bakımından kendileri dışındaki bir faile ihtiyaç duyarlar. Atomların boşlukta ve fail bir iradeye bağlı olarak meydana gelmeleri zorunlu nedenselliğe de imkân vermez (Türker, 2021, s. 362-368).

Hudus teorisinin makuliyetini destekleyen en iyi argümanlardan biri, boşluğun kabul edilmesidir. Kelamcılar boşluk fikrini mutlak yokluk anlamında kullandıkları için bu hem yaratılan şeyin mutlak yokluktan Tanrı'nın irade ve kudretiyle yaratılmasını hem de tüm oluş-bozuluşun ayrıca fail bir illete ihtiyaç duymasını daha anlaşılır ve açıklanabilir kılar. Çünkü boşluğun kabul edilmesi şeyler arasında bir kesintinin varlığını gerektirir. Bu kesinti ise onların birbirini etkileyerek kesintisiz bir illet-malul ilişkisi kurmasına izin vermediği için fail bir illete duyulan ihtiyaç daha çok ortaya çıkmaktadır. İslam filozofları ise tam tersine boşluğun olmamasını âlemin kıdemini izah etmenin bir aracı olarak kullanmıştır. Çünkü boşluğun olmaması hem Tanrı ile âlem arasında bir boşluğun olmamasını, hem de varlıklar arasında kesintisiz bir illet malul ilişkisi gerektirir. Bu ise iradeli bir faile ihtiyaç bırakmayacak zorunlu bir illet malul ilişkisinin tesis edilmesine imkân verir (Cüveynî, 2023, s.13, Kahraman, s. 84, Kandemir, s. 3-9, Erdoğan, 2019, s. 98-100).

Âlemin hâdis veya kadîm olma durumları dikkate alındığında aklî taksim dört olduğu söylenebilir. Bu taksimata göre birinci görüş âlemin hem zat hem de nitelikleriyle beraber hâdis olma ihtimalidir. İkinci ihtimal âlemin hem zat hem de nitelikleriyle beraber kadîm olmasıdır. Üçüncü ihtimal âlemin zat bakımından kadîm nitelikleri bakımından hâdis olmasıdır. Dördüncü ihtimal ise âlemin zat bakımından hâdis nitelikleri bakımından kadîm olmasıdır (Râzî, 2019, s. 100). Bu görüşlerin temsilcilerini ve görüşlerini dayandırdıkları delilleri detaylı bir şekilde ele almak mümkün ise de bu makale, kelâmcı ve filozofların âlemin hudûsu ve kıdemi hakkındaki

görüşlerinin dayandığı temel ilkelere odaklanacağı için daha detaylı bir soruşturmaya gitmeyecektir.³

2. FİLOZOF VE KELÂMCILARIN ÂLEMİN HUDÛS VE KIDEMİ KONUSUNDA DAYANDIĞI İLKELER

Kelâmcı ve filozofların âlemi açıklama teorilerinde dayandıkları ilkelere baktığımız zaman bunların bir kısmının aynı sonuçların çıkarıldığı ortak ilkeler olduğunu bir kısmının farklı sonuçlar çıkarılan aynı ilkeler olduğunu bir kısmının ise farklı ilkeler olduğunu söylemek mümkündür. Bu makale kelâmcı ve filozoflar arasında yürütülen âlemin hudûsu ve kıdemi tartışmasında dayanılan ilkelere dikkat çekmeyi amaçlamaktadır. Makale ilke sayı sınırının nihaî olduğu iddiasında bulunmadan yedi ilke çerçevesinde konuyu ele alacaktır. Bu ilkeler özdeşlik, çelişmezlik, üçüncü halin imkânsızlığı, teselsülün imkânsızlığı, tenzih, nedensellik ve failiyet ilkeleridir. Çoğu zaman iki grubun kullandığı ilkeler aynı olmasına rağmen farklı sonuçların ortaya çıktığı söylenebilir. Bunun sebebi ya ilkelerin farklı konulara uygulanmış olması ya da aynı konuya farklı bir açıdan uygulanmış olmasıdır denilebilir.

Filozoflar âlemin var oluşunu sudûr teorisi ile açıklar. Bu teoriye göre bir olan Allah'tan çokluğun ortaya çıkmasında hem birliğin zarar görmemesi hem de Bir'de eksiklik alameti olan değişimin meydana gelmemesi gerekir. Onlar Allah'ın birliğine hâlel getirmemek için sübûtî sıfatları kabul etmediler. Böylece yaratmayı kelâmcıların yaptığı gibi sıfatlar vasıtasıyla değil illet-malul ilişkisiyle açıkladılar. Değişim konusundaki tenzih için de kadîm olandan hâdisin meydana gelişini reddettiler. Onlar kadîm olandan hâdis olanın sudûrunun ancak aracı varlıklar olan akıllar teorisiyle açıklanabileceğini söyledi (Üçer, 2021, s. 388,399).

Filozoflar yaratma teorileri olan sudûru açıklarken vurguladıkları en önemli şeyin Tanrı'nın birliğine yönelik tenzih olduğunu ifade ederek kelâmcıların hudûs teorilerine bu noktada eleştiri yöneltir. Buna mukabil kelâmcıların yaratma teorisi olan hudûsa bakıldığında onun da tevhidi esas aldığı ve bu konudaki tenzihe dikkat çektiği söylenebilir. Bununla beraber kelâmcıların dikkat çektiği tenzih ile filozofların odaklandığı tenzih birbirinden farklılık arz etmektedir. Kelâmcılar semavi akıllar ve zorunlu nedensellikle ortaya çıkan aracı varlıkların Allah'ın yaratma konusundaki birliğine hâlel getirdiklerine odaklanırken, filozoflar sudûr teorisi dışında çokluğu açıklama modellerinin Allah'ın birliğine hâlel getireceğini düşünürler. Ayrıca âlemin

³ Râzî, birinci ihtimali kelâmcıların savunduğunu ikinci ihtimal olan âlemin hem zat hem de nitelikleri bakımından ezeli olduğu görüşünü savunanların arasında ise Aristoteles Teofrastus, Temistius, Proclus, Farabî ve İbn Sina olduğunu söyler.

yoktan veya imkândan yaratılmış olması da kelâmcılar açısından tevhid ilkesi ile alakalıdır. Çünkü âlemin yaratılmadan önce yokluğu kadîmin birliğine götürür iken herhangi bir düzeyde âlemin varlığından bahsetmek kadîmlerin çokluğuna sebep olacak, bu ise tevhide aykırı olacaktır. Bu sebeple kelâmcılar âlemin yoktan yaratıldığını, sürekli irtibatın ilim, yaratma, kudret ve irade ile gerçekleştiğini savundu ve âlemin hâdis oluşunu Allah'ın kıdemini en iyi izah edeceklerini düşündükleri atomculuk teorisiyle açıkladı. Bir başka ifade ile kelâmcılar, tevhit ilkesine uygun bir âlem açıklamasını elde etmek için atomcu teorinin açıklama gücünden yararlanmak istediler. Bunu yapmak için de teorinin parça-bütün, cevher-araz gibi önemli kavramlarını kendilerine uyarlamak suretiyle yeni bir açıklama modeli ortaya koydular (Kahraman, 2019, s. 13,14).

Kelâmcıların felsefecilerden ayrıldığı en bariz nokta kadîm varlığın yaratan, hadis varlıkların ise yaratılan olmasına dayanır. Bu anlamda Allah ile âlem arasında kesin bir ayırım söz konusudur. Âlemin konumunu açıklamak için hudûs kavramını kullanan kelâmcılar, âlemde zamansal başlangıç olduğu vurgusunu yaparak sebeplilik sarmalının bu mantıkta geriye doğru sonsuz bir teselsül yaratacağı çıkarımından hareketle kendi görüşlerini temellendirmektedir (Aygün, 2018, s. 160,161). Kelâmcıların ortaya koyduğu bu metodoloji, âlemi yaratan ve sürekliliğini sağlayan Fâil-i muhtâr bir yaratıcının gerekliliği anlayışını meydana getirmektedir.

Kelâmcıların hudûs metafiziği Allah-âlem mübayeneti üzerine kuruludur. Dolayısıyla onun sonradan olması bu anlayışın mantıksal bir sonucudur. Kelâmcılar âlemin yoktan meydana gelmesinde çelişki bulan filozofları yine kendi içinde başka çelişki taşımakla suçladılar. Çünkü daha önce yok iken var olmanın anlamı mutlak bir yokluktan varlığa gelme anlamına gelmemekte idi. Nihayetinde âleme varlık veren bir kudret ve irade sahibi varlık bulunuyordu. Ancak onun bu kudretinin ve iradesinin yokluktan varlığı nasıl çıkardığını anlamanın zorluğu bulunuyordu. Ancak kelâmcılar şunu fark ettiler ki daha önceden var olan bir şeyin tekrar var edilmesi de kendinde aynı zorluğu taşıyan anlaşılmaz bir problemdir.

Makâlemiz, bu genel girişten sonra Gazzâlî'nin *Tehâfütü'l-felâsife* adlı eserinde dört başlık altında yürütmüş olduğu kelam-felsefe tartışmasında her grubun haklılığını ispat için ortaya koydukları delillerini ve onların dayandığı temel ilkelerini ele alacaktır.

2.1. Birinci Delilde Filozof ve Kelâmcıların Âlemin Kıdemi-Hudûsu Tartışmasında Dayandıkları İlkeler

Gazzâlî'nin *Tehâfüt*'teki anlatımına göre filozoflar âlemin kadîm olması gerektiğini dört delile dayanarak ortaya koyar. Gazzâlî'ye göre bu delillerin en güçlüsü tenzih ilkesine dayalı olanıdır.

Bu delile göre ezeli olandan sonradan olanın sudûru mümkün değildir. Çünkü âlemin daha önce yok iken sonradan yaratılmış olduğu varsayımı, Allah'tan tenzih edilmesi gereken değişime sebep olur. Filozoflar ayrıca değişimin Allah'tan tenzih edilmesi gerektiğine dair kanıtları da ortaya koyarak bu delillerini daha da güçlendirmek isterler. Filozoflara göre değişimin Allah'tan tenzih edilmesini gerektiren birinci delil şudur: Allah'ın âlemi yaratmadığı bir zaman dilimi varsayıldığında bu, Allah'ın âlemi yaratacak bir sebebinin olmadığı ve bu nedenle âlemin sırf imkânda kaldığı anlamına gelir. Bu imkân durumundan sonra eğer âlem yaratılmışsa bu yaratıcının iradesinde muhakkak bir değişimi gerektirir. Eğer iradesinde bir değişim meydana gelmeyecekse âlem imkân durumunda kalmaya devam ederdi (Gazzâlî, 2005, s. 15, Düzgün, 1998, s. 202).

Filozoflar tartışmanın bundan sonraki kısmına “tenzih” ilkesine “her şeyin mutlaka bir sebebi vardır” (nedensellik) ilkesini de ekleyerek devam eder. Bu ilkeye göre yaratıcının iradesinde meydana gelen değişimin de muhakkak bir sebebi olmalıdır. Eğer bu sebep yaratıcının kendisinden kaynaklı olan ve daha önce yaratıcıda olmayıp sonradan ortaya çıkan bir şey olarak farz edilse bu iki imkânsızlığa yol açar. Birincisi Allah'tan tenzih edilmesi gereken bir değişimin ortaya çıkmasına, ikincisi Allah'tan tenzih edilmesi gereken bir acziyet durumuna sebep olur. Yaratıcıda değişim varsayımı acziyeti, daha önce olmayan bir yoksunluk varsayımı da değişimi gerektirir. Yaratıcının kudretinde, iradesinde veya herhangi bir isim veya sıfatında sonradan meydana gelen bir şeyin kabulü hem değişimi hem de acziyeti gerektirir. Örneğin âlemin daha önce imkân halinde iken neden yaratılmasından önce değil de yaratıldığı zamanda yaratıldığına dair bir soruya verilecek her türlü cevap hem değişimi hem de acziyeti gerektirir. Çünkü filozoflar daha önce yaratmamış olmasının nedensiz olmasını “her şeyin mutlaka bir sebebi vardır” ilkesine dayalı olarak kabul etmezler. Eğer bir sebep var ise bu da ya yaratıcıda bir değişim ve acziyeti gerektirir ya da yaratıcının dışında bir imkânsızlığa sebep olur (Gazzâlî, 2005, s. 14-17, Altaş, 2021, s. 606).

Filozoflar tartışmanın bu kısmında özdeşlik, çelişmezlik, tenzih ve teselsülün imkânsızlığı ilkelerine dayanarak istidlalde bulunur. Daha önce tenzih ilkesine dayalı olarak reddedilen “sebepe eğer yaratıcının dışında olan bir şey” ise bu da dört ilkeyi ihlal edeceği için üç imkânsız durumun ortaya çıkmasına sebep olur. Birincisi özdeşlik ve çelişmezlik ilkelerinin ihlaline dayalı olan imkân ve imkânsızlık kavramlarındaki çelişkidir. Buna göre âlemin varlığının daha önce imkânsız iken sonradan imkâna dönüşmesi çelişkilidir. Çünkü imkânsızın varlığa geldiği varsayıldığında imkânsızın imkânsız olmadığı gibi kendi içinde çelişki barındıran bir durum ortaya çıkar. Bu varsayım hem zatı gereği mümkün olan bir şeyin zatı gereği imkânsız olmaya

dönüşmesini hem de zatı gereği imkânsız olan bir şeyin zatı gereği mümkün olan bir şeye dönüşmesini barındırdığı için çelişkilidir. Bu varsayım özdeşlik ve çelişmezlik ilkelerine aykırı olduğu için kabul edilmesi beraberinde birçok sıkıntıyı getirecektir. Örneğin, eğer zatı gereği imkânsız olan, zatı gereği mümkün olana dönüşebiliyor ise iki zıttın bir araya gelmesine veya Tanrı'nın ortağının var olması gerektiğine verilecek bir cevap olamazdı (Râzî, 2019, s. 104). İkincisi tenzih ilkesine dayalı olarak ortaya konan şu istidlaldir: Eğer değişen, Tanrı'nın dışında bir şeyler ise ve bu da Tanrı'nın tercih yapmasını gerektirecek bir şey ise bu hem Tanrı'da bir acziyeti hem de Tanrı'nın kendi dışında bir nedene muhtaç olmasını gerektirir. Halbuki yaratıcının zorunlu ve her bakımdan tam olması gerekir. Üçüncüsü ise teselsül imkânsızdır ilkesine dayalı olarak yürütülen bir istidlaldir. Buna göre yaratıcının dışında yaratma işinde kullanılacak daha önce var olmayan bir aracın (aletin, vesile) sonradan meydana getirilmesidir. Âlemin sonradan meydana gelişinde ortaya çıkan problemlerin tamamı bu aracının da ortaya çıkışı içinde gerekli olacağı için bu varsayım da çelişkilidir (Gazzâlî, 2005, s. 15-17, Râzî, 2019, s. 103-105, Erken, 2021, s. 423).

Gazzâlî'nin Tehâfüt'teki anlatımına göre kelâmcılar filozofların âlemin kadîm olduğu iddiasına, tenzih ilkesine dayalı bir savunma yaparak karşı durur ve failiyet ilkesine dayanarak âlemin hâdis olduğunu ispatlamaya çalışır. Kelâmcılar ayrıca “her şeyin bir sebebi vardır” ilkesini bir sınıra kadar savunur ancak iradeli tercihleri bundan istisna eder. Kelâmcılara göre sonradan meydana gelen her şeyin muhakkak bir sebebi vardır. Âlem sonradan meydana gelmiştir dolayısıyla onun da bir sebebi olmalıdır. Sonradan meydana gelen şeyler farklı şekillerde meydana gelme ihtimalini taşıdığı halde onun kudret ile izah edilmesi mümkün değildir. Çünkü ezeli kudrete nispetle tüm ihtimaller yaratılma açısından eşit mesafededir. Ezeli kudretin hem farklı şekillerde yaratmaya hem de yaratmamaya olan nispeti eşit olunca bir şeyi benzerlerinden ayırt edip onu tercih etmeye başka bir sıfatın olması gerektiği ortaya çıkar (Türker, 2021, s. 370, Macit, 1997, s. 139). Gazzâlî'ye göre işte bu sıfat iradedir. Gazzâlî filozofların tenzih ilkesine dayalı olarak âlemin sonradan olması ve Allah'ın da iradeli olması Allah'ta bir değişime sebep olur itirazını ve “her şeyin bir sebebi vardır” ilkesine dayalı olarak, Allah âlemi sonradan irade etmişse bunun bir sebebi olmalıdır (İbn Sina , 2005, s. 139) şeklindeki itirazları kabul etmez. Ona göre filozofların “ezelî irade değişmeksizin âlemin sonradan meydana gelmesi imkânsızdır” iddiası zorunlu değil istidlalî bir bilgidir. Filozofların bu konudaki delilleri yetersiz ve kendi içinde çelişkilidir. Çünkü filozofların Allah'ın ilmi söz konusu olduğunda ilminin tüm meydana gelenleri kuşattığı halde değişmediğini kabul ettiklerini söyler (Gazzâlî, 2005, s. 20,21). Ayrıca onlar kadîm olandan hadis olanın ortaya

çıkmasını imkânsız gördükleri halde bu âlemdeki hadislerin varlığını kabul eder ve onların kendi kendilerine var olamama durumlarını Tanrı'nın varlığını ispat etmede kullanırlar. Dolayısıyla hem hadislerin kendi kendilerine var olmama durumu Tanrı'nın varlığı ispatında kullanma ile hem de kadîmden hâdisin ortaya çıkamayacağını ileri sürme arasında bir çelişki meydana gelir (Gazzâlî, 2005, s. 20,21, Erken, 2021, s. 425).

Gazzâlî filozofların “her şeyin bir sebebi vardır” ilkesine dayalı olarak ileri sürdükleri itirazlarına karşı ezeli iradenin bu ilkedен istisna edilmesi gerektiğini savunur. Gazzâlî'ye göre insanlarda bile iradesi olduğunda tercih etmeye bir gerekçe olmadığı zaman tercihin gerçekleşmeyeceğini ileri sürmek anlaşılır bir şey değildir. Örneğin önünde birbirine eşit iki hurma bulunan ve bunları yemeyi çok arzuladığı halde güzellik, yakınlık ve alma kolaylığı gibi tüm sebepleri eşit olan bir kişinin iradesiyle bu hurmalardan birini tercih edip alamayacağını ileri sürmek doğru değildir. Çünkü onda benzerleri birbirinden ayırt edip tercih etme niteliği olan irade bulunmakta ve o bu sıfatı sayesinde onlardan birine karar vermektedir (Gazzâlî, 2005, s. 25, Kaya, 2019, s. 256,257).

Gazzâlî'ye göre Allah'ın irade sıfatına sahip olmadığını iddia etmek tenzihe aykırıdır. Çünkü insanın bile sahip olduğu ve sahip olunmadığında bir noksanlık olacağı açık olan böyle bir niteliğe Allah'ın sahip olmadığını iddia etmek büyük bir hatadır. Ancak Gazzâlî Allah'ın böyle bir niteliğe sahip olduğunu kabul ettikten sonra bunun isminin irade veya başka bir şey olarak kabulünü, isimlendirme konusunda tartışmanın yararsızlığından dolayı, önemsemez (Gazzâlî, 2005, s. 25).

Gazzâlî âlemin ezeli olması durumunda gök cisimlerinin hareketlerinin de sonsuz olması gerektiğini ileri sürer. O bu istidlalinde yine özdeşlik ilkesinden istifade ederek temellendirmesini yapar. Bu temellendirmeye göre eğer gök cisimlerinin hareketleri sonsuz olursa biri diğerinden sayıca fazla olan iki sonsuz ortaya çıkar. Halbuki özdeşlik ilkesi gereği sonsuzun, sonsuz olması ve iki sonsuz arasında niceliksel farkın olmaması gerekir. Ancak Güneş dönüşünü bir yılda tamamladığı halde Satürn dönüşünü otuz yılda tamamlamaktadır. Dolayısıyla Satürn'ün dönüşlerinin sayısı Güneş'in dönüşlerinin sayısının otuzda biri olması gerektiği halde eğer âlemin ezeli olduğu varsayılırsa Güneş'in dönüşleri ile Satürn'ün dönüşlerinin ikisinin de sonsuz olması gerekir. Bu durumda ikisi de sonsuz olduğu halde biri diğerinde sayıca daha çok dönüşleri olan bir durum ortaya çıkar. Sonsuz olanın sonsuz olandan niceliksel bir fark taşıyor olması sonsuzun kendi kendisi olmasına aykırı bir durum ortaya çıkarır (Gazzâlî, 2005, s. 20).

Âlemin hâdis olduğuna, hareket, sukûn (durağanlık) ve ezeli kavramlarının tahlillerinden yola çıkmak suretiyle de bir delil ortaya koymak mümkündür. Bu istidlalde de üçüncü hâlin imkânsızlığı, özdeşlik, çelişmezlik, her şeyin muhakkak bir nedeni vardır ve teselsülün imkânsızlığı ilkelerine dayalı bir akıl yürütmenin gerçekleştirdiği söylenebilir. Öncelikle hareket ve durağan olma arasında üçüncü bir hal bulunmadığı için âlemi oluşturan cisimlerin ve dolayısıyla âlemin üçüncü halin imkânsızlığı ilkesine göre ya hareketli ya da durağan olması gerekir. Bu istidlale göre eğer âlem ezeli olursa, o ezelde ya hareketli ya da durağan olmak zorundadır. Âlemin ezelde hareketli olması özdeşlik ve çelişmezlik ilkesine aykırılıktan dolayı mümkün değildir. Çünkü hareket ve ezeli kavramları tahlil edildiğinde hareketli bir şeyin ezeli olmasının iki çelişkili durumu ortaya çıkmaktadır. Birincisi hareket kavramının mahiyeti tahlil edildiğinde onun başkasının ortadan kalkmasından sonra bir şeyin meydana gelmesi olduğu görülür. Dolayısıyla bir şeyin hareket olarak kabul edilebilmesi için en az iki durumunun olması birinin ortadan kalkmasından sonra diğerinin ortaya çıkmasını gerektirir. Yani hareketin mahiyeti bir başkası tarafından öncelenmiş olmayı gerektirir. Ezelinin mahiyetine bakıldığında ise başkası tarafından öncelenmemiş olmayı gerektirir. Dolayısıyla hareketli olanın ezeli olduğu veya ezeli olanın hareketli olduğu iddiası hareketli olanın hareketli olmadığı ve ezeli olanın ezeli olmadığı anlamına gelir ki bu özdeşlik ilkesine aykırıdır. İkincisi, hareketin mahiyeti gereği hareketi oluşturan iki durumundan birinin diğerini öncelemiş olması durumu ortaya çıkınca her hareketin sonradan olduğu ortaya çıkmış oldu. Her sonradan olanın muhakkak bir sebebi vardır ilkesi gereğince hareketin bir nedene ve bu nedenlerin sonsuza kadar devam etmesinin de teselsül ve devrin imkânsızlığı gereği sonradan olmayan bir var ediciye ihtiyacı olması gerekir (Razî, 2019, s. 103).

Âlemin ezelde durağan olması da iki yönden imkânsızdır. Eğer cisimler ezelde durağan olsaydı bu ya hareketin ezeli olmasının hareketin kendindeki imkânına bağlı olurdu ya da cismin mahiyetinin gereği olması gerekirdi. Ezeli hareketin imkânının kendinde olmasının imkânsız olduğu, hareketin mahiyetinin öncelenmiş olmayı gerektirdiği deliliyle ortaya konuldu. Dolayısıyla geriye ezeli hareketin, durağanın mahiyeti gereği olması seçeneği kaldı. Eğer durağanlık cismin mahiyetinin bir gereği olsaydı cismin şimdi de hareket edemiyor olması gerekirdi. Yani eğer durağanlık ezeli olsaydı ve bu ezeliği de durağanın mahiyeti gereği olsaydı, cismin durağanlığının ortadan kalkmaması gerekirdi. Halbuki cisim şu an hareket halindedir. Öyle ise cismin ve dolayısıyla cismin oluşturduğu âlemin ezeli durağan olması mümkün değildir (Razî, 2019, s. 103).

2.2. İkinci Delilde Filozof ve Kelâmcıların Âlemin Kıdemi-Hudûsu Tartışmasında Dayandıkları İlkeler

Filozoflar öncelik ve sonralık kavramlarının tahlilini özdeşlik ilkesine dayalı yaparak Allah'ın önce, âlemin sonra olması durumunda, sonradan olan âlemden önce, bir zamanın var olması gerektiğini ileri sürer. Onlar Allah vardı cümlesindeki “vardı” kelimesinin geçmiş için kullanıldığını ve geçmişin ise mahiyeti gereği zamanı, başkasına nispetle ise hareketi ifade ettiğini söyler. Çünkü hareketin varlığı zamanın geçmesine bağlıdır. Filozoflar önce olmanın geçmiş zaman ifade ettiğini sonra olmanın ise kendisinden önce geçen bir zamanı gerektirdiğini ifade ettikten sonra, âlemden önce âlemin var oluşuna kadar devam edip tükenen ve tükendiği için de var olma sıra ve zamanının âleme geldiği bir zamanın kabul edilmesi gerektiğini savunur (Gazzâlî, 2005, s. 17).

Filozoflar âlemin kıdemi konusunda “her şeyin bir nedeni vardır” ilkesine dayanarak Allah âlem ilişkisini illet-ma‘lul ilişkisiyle açıklar. Onlara göre Allah ile âlem arasındaki ilişki illet ile ma‘lul arasındaki ilişki gibidir. Dolayısıyla Allah ile âlem arasında zaman bakımından değil ancak zat bakımından bir öncelik vardır. Eğer zaman bakımından bir öncelik varsayılırsa ya ikisinin ezeli olması ya da ikisinin sonradan yaratılmış olmasını gerektirir. Zaman bakımından öncelik ise Allah'ın ezeli, âlemin sonradan olmasına imkân tanımaz (İbn Sina, 2005, s. 138, Gazzâlî, 2005, s. 32).

Filozoflar öncelikle zat bakımında önce olmak ile neyi kastettiklerini açıklar sonra da önceliğin zaman bakımından değil zat bakımından olduğuna dair deliller ortaya koyarlar. Onların açıklamalarına göre zat bakımından önce olmak, elin hareketinin parmaktaki yüzüğün hareketine olan önceliği gibidir. Ya da suyun içinde hareket eden elin hareketinin suyun hareketine, kişinin hareketinin gölgesinin hareketine olan önceliği gibidir. Eğer Allah ile âlem arasındaki öncelik, örneklerdeki gibi ise bu durumda ya her ikisinin ezeli ya da her ikisinin sonradan olması gerekir (Gazzâlî, 2005). Filozoflar bu akıl yürütme ile kadîm olan bir varlıktan hâdis olanın sudûrunun mümkün olmadığını söylediler. Buna göre bir bütün alarak âlemin zaman bakımından hâdis olması imkânsızdır. Çünkü Tanrı ile âlem arasında zorunlu neden-sonuç ilişkisi bulunmaktadır. Dolayısıyla Tanrı'nın neden olma bakımından bir önceliğinden bahsetmek mümkün ise de zaman bakımından bir öncelikten bahsetmek mümkün değildir (Altaş, 2021, s. 596).

Filozofların, Allah'ın zaman bakımından âlemden önce olmasının imkânsız olduğuna ve dolayısıyla önceliğin zat bakımından olması gerektiğine dair bir başka delilleri de onların zaman hakkındaki açıklamalarına dayanır. Onlara göre zaman hareketin ölçüsüdür. Yani

hareketin var olmasıyla zaman da onun sayımı olarak ancak var olabilir. Bu durumda eğer Allah âlemi ve zamanı yaratmış işe sonsuz bir zamanın var olması gerekir. Çünkü eğer âlem ve zaman sonradan yaratıldığı varsayılsa, âlem ve zamandan önce bir zamanın olması gerekir. Yani âlemin yokluğu, varlığından önce ise ve varlığından önceki durum da sonsuz ise bu, âlemin yaratılmadığı sonsuz bir zamanın varlığını gerekir. Bu ise çelişkilidir. Dolayısıyla Allah'ın âlem ve zamana önceliğinin zaman bakımından değil zat bakımından olması gerekir (Gazzâlî, 2005, s. 32,33, Razî, 2019, s. 103).

Gazzâlî filozofların öncelik ve sonralık kavramlarının özdeşlik ilkesine dayalı tahliline benzer bir yolla cevap verir. O da cevabında özdeşlik ve teselsülün imkânsızlığı ilkelerine dayanır. O “Allah önce vardı âlem yoktu ve sonra âlem var oldu” cümlesinde geçen öncelik ve sonralık kavramlarını özdeşlik ilkesine dayalı olarak tahlil eder. Bu tahlile göre Gazzâlî kelâmcıların “Allah vardı âlem yoktu” sözünün Allah'ın var ve âlemin yok olduğuna işaret ettiğini ve filozofların iddia ettikleri gibi bu ifadenin üçüncü bir şeyin yani zamanın varlığını gerektirmediğini söyler. Gazzâlî “Allah vardı âlem yoktu” ve sonra “Allah ile beraber âlem de var oldu” sözü aslında sadece iki şeyin varlığından bahsetmektedir. Ancak burada vehim gücü, üçüncü bir şeyin yani âlemin varlığından önce zamanın var olması gerektiğini çağrışım yoluyla insana hatırlatmaktadır. Aklen düşünüldüğünde bunun sadece vehimsel bir yanılısına olduğu anlaşılır. Çünkü vehim, öncesi olmayan bir başlangıcın varlığını kavrayamaz (Gazzâlî, 2005, s. 32,33).

Gazzâlî âlemin başlangıcından önce bir zamanın bulunmadığını, filozofların da kabul ettiği âlemin ötesinde boşluk ve doluluğun olmadığı düşüncesiyle destekler. Bu istidlale göre cisimlerin boyutlarının sonsuz olması mümkün değildir (İbn Sina, 2004, s. 160, Erdoğan, 2019, s. 106). Çünkü boyut cisim ile alakalı bir kavramdır. Cisim sonlu olunca veya cismin bittiği yerde ona ilişkin olan boyutu da son bulur. Bununla beraber cismin vardığı nihaî sınır düşünüldüğünde, vehim bu sınırın ötesinde bir şeyin olmaması gerektiğini kabul etmekte zorlanır. Vehim gücü âlemin sınırının ötesinde dolu veya boş bir mekânın varlığını tasavvur eder. Nasıl ki mekâna ilişkin boyutun varlığı cismin varlığına bağlı ise zamana ilişkin boyutun da varlığı harekete bağlıdır. Zira cismin parçalarının uzantısı mekâna ilişkin boyutu meydana getirdiği gibi hareketin parçalarının birbirini takibi yani hareketin devam etmesi de zamanı meydana getirir. Hareketin daha önce farklı iki durumdan birinin diğerini öncelemesiyle meydana geldiği ifade edilmiş ve bu iki ucun ezeli olmasının imkânsızlığı ortaya konmuştu. Ayrıca izafi olarak alt veya üst şeklinde boyutlanan mekânın ötesinde bir alt ve üst aramak nasıl ki anlamsız ise izafi olarak önce ve sonra şeklinde boyutlanan zamanın da bu boyutlarından öte

bir varlığının bulunduğunu ileri sürmek anlamsızdır. Bununla beraber hayal gücü, teselsülün imkânsızlığı ilkesine dayalı olarak âlemin en son sınırının ötesinde dolu veya boş hiçbir şeyin olmadığını idrak edemediği gibi, âlemin başlangıcından önce bir zamanın olmadığını ve onun başlangıcının öncesiz olduğunu da idrak edemez. Âlemin ötesinde dolu veya boş bir şeyin olmadığını ve âlemin başlangıcından önce bir zamanın bulunmadığını ancak akıl idrak eder (Gazzâlî, 2005, s. 33,34).

Filozofların bu istidlallerine zaman kavramının özdeşliğe dayalı tahlili yapılarak ve teselsülün imkânsızlığı ilkesine dayanılarak cevap verilebilir. Bu tahlile göre zaman birbirini takip eden anlardan oluşur. Bu anlardan ikisi yakından tahlil edildiğinde bu anlardan ikincisinin birincisi tarafından öncelenmiş olmasının başka bir anı gerektirmediği söylenebilir. Yani zamanın bir parçasının diğer parçasını öncelemesi zaman bakımından değildir. Aksi takdirde imkânsız olan teselsül gerekirdi. Zamanın parçalarının birbirini öncelemesi nasıl ki üçüncü bir şeyin varlığını yani üçüncü bir anın varlığını gerektirmiyor ise Allah'ın âlemi öncelemiş olması da Allah ve âlem dışında üçüncü bir şeyin yani zamanın varlığını gerektirmez (Razî, 2019, s. 106).

Gazzâlî filozofların Allah-âlem ilişkisini illet-ma'lul ilişkisi şeklinde düşünüp âlemin ezeli olması gerektiğini illetin bulunması durumunda ma'lûlün gecikmesinin mümkün olmamasıyla açıklamalarına Allah-âlem ilişkisinin fail-fiil şeklinde olduğu ve ezeli irade ile âlemin meydana geldiği şeklinde bir açıklama ile cevap verir. Gazzâlî'ye göre filozoflar, kelâmcıların âlemin ezeli irade ile sonradan meydana geldiği yönündeki görüşlerine itirazlarını üç ilke ile temellendirir. Filozofların kullandığı birinci ilke “her şeyin bir nedeni vardır” ikinci ilke “her neden sonucunu araya fasıla girmeksizin zorunlu olarak gerektirir”, üçüncü ilke ise “teselsülün imkânsızlığı” ilkesidir. Gazzâlî filozofların bu itirazlarına fail-i muhtâr Allah anlayışı ile cevap verir. O da cevabını yukarıda filozofların dayandığı “her şeyin bir nedeni var” ve “teselsül imkânsızdır” ilkelerine dayanarak ortaya koyar. Ancak ilkelerin uygulanmasında ve elde edilen sonuçlar açısından farklılık vardır. Birinci fark şudur: Gazzâlî, Allah-âlem ilişkisini illet-ma'lul ilişkisi olarak kabul etmez. Ona göre Allah-âlem ilişkisi fail-fiil ilişkisi gibidir ve aralarında bir zorunluluk bulunmamaktadır. İkinci fark şudur: Filozoflara göre “her şeyin bir nedeni vardır” ilkesi ezeli irade için de geçerlidir. Dolayısıyla eğer âlem ezeli irade ile sonradan meydana gelmişse bunun muhakkak bir sebebi olmalıdır. Gazzâlî, ezeli iradenin tercihlerini yapmada herhangi bir sebebe ihtiyaç duymadığını ve hiçbir neden olmadan özgür bir şekilde tercihlerde bulunduğunu söyler. Dolayısıyla nasıl ki “her şeyin bir nedeni vardır” ilkesini “teselsül ve devr imkânsızdır” ilkesi gereğince sebepler zincirini sonsuza kadar sürdürmeyip bir zorunlu varlıkta durduruyor isek aynı şekilde “her şeyin muhakkak bir sebebi vardır” ilkesini âlem neden

yaratıldığı zamanda irade edildi şeklindeki soruda da yine teselsülden kurtulmak amacıyla özgür irade ile sonlandırabiliriz. Ayrıca özgür irade kavramı, özdeşlik ilkesine dayalı olarak tahlil edildiğinde, onun mahiyetine herhangi bir neden olmadan da tercih yapabilmenin dahil olduğu görülür. Dolayısıyla özgür iradenin tercihini yapması için bir nedenin olması gerektiğini iddia etmek doğru değildir (Gazzâlî, 2005, s. 25). O, filozofların âlemin ezeli irade ile sonradan yaratıldığında ezeli iradenin yaratma zamanını neden daha önce değil de yaratıldığı zamanda yaratıldığına dair sorularının çelişki barındırdığını söyler. Çünkü âlem yaratılmadan önce bir zaman var olmadığı için böyle bir soru anlamsızdır. Ayrıca özgür iradeli olmak bir tercih sebebi olmaksızın iki mümkünden birini diğerine tercih edebilmektir. Bu sebeple âlemi sonradan meydana getiren ezeli iradenin özgür olduğu düşünüldüğünde onun âlemi neden var ettiği zamanda var ettiğini niçin daha önce veya sonra var etmediği gibi soruları sormanın da ezeli iradenin özgür olmasıyla çeliştiğini söyler (Gazzâlî, 2005, s. 22-25).

2.3. Üçüncü Delilde Filozof ve Kelâmcıların Âlemin Kıdemi-Hûdusu Tartışmasında Dayandıkları İlkeler

Filozoflar âlemin kıdemi konusundaki üçüncü delillerinde özdeşlik ilkesine dayalı imkân kavramının tahliliyle istidlalde bulunur. Bu istidlale göre âlemin varlığı sürekli mümkün olmak zorundadır (İbn Sina, 2005, s. 139). Aksi takdirde onun daha önce imkânsız iken sonradan imkâna dönüştüğünü söylemek gerekir. Filozoflara göre âlemin sürekli mümkün olmasının iki anlamı vardır. Birincisi, âlemin sürekli mümkün olması, ona Allah'ın kudretinin yetmeyeceği hiçbir zamanın düşünülemeyeceği anlamındadır. İkincisi ise âlemin sürekli mümkün olmasında çıkan sonuç olarak onun bir başlangıcının olmadığı anlamıdır (İbn Sina, 2005, s. 140,141, Gazzâlî, 2005, s. 40).

Allah dışında başka ezeli varlığın olmadığını ortaya koymak için kelâmcıların imkânı, Allah'ın ilim veya kudret sıfatlarına irca ederek “güç yetirilebilir” (makdûr) olarak düşünmelerini filozoflar kabul etmez. Filozoflara göre imkânın ilim olarak kabul edilmesi mümkün değildir. Çünkü filozoflarda kelâmcılardaki “bilgi bilinene (ma'lûm) tabidir” anlayışının aksine “bilgi bilineni gerektirir” anlayışı vardır. Bu sebeple bilinen imkân, bilgiden ayrı başka bir şey olmak durumundadır. İmkânı “güç yetirilebilir” olarak izah edip onu Allah'ın kudretinde olan bir şey olarak kabul etmek de mümkün değildir. Çünkü bir şeyin güç yetirilebilir olduğu ancak onun mümkün olmasıyla anlaşılır (Gazzâlî, 2005, s. 42, Baga, 2019, s. 216,217).

Filozoflar, özdeşlik ve çelişmezlik ilkelerine dayanarak imkân kavramının tahlilinden âlemin kıdemine delil getirdikleri gibi benzer bir şekilde hudûs kavramının tahlilinde de sebr ve taksim yöntemini de kullanmak suretiyle delil getirirler. Bu delile göre öncelikle kelâmcıların hudûs

kavramı ile hangi muhtemel anlamaları kastettiklerinin ortaya konulması gerekir. Filozoflar, kelâmcıların “âlem hâdistir” iddialarında hudûs kavramından kastettikleri anlamlar sıralandığında bunların üç ihtimal olduğunu söyler. Buna göre kelâmcılar hudûs kavramı ile ya âlemin kendi yokluğuyla öncelenmiş olmasını ya Allah’ın varlığıyla öncelenmiş olmasını ya da bizim bilmediğimiz bir şey tarafından öncelenmiş olmasını kastediyor olabilirler. Filozoflara göre bir şeyin bir şeyi öncelemesi beş farklı şekilde olabilir. Dolayısıyla kelâmcıların âlem hâdistir iddialarında tam olarak neyi kastettiklerinin anlaşılabilmesi için hudûsu hangi tür bir önceleme anlamında kullandıklarını ifade etmeleri gerekir. Buna göre bir şey başka bir şeyi ya illet, ya şeref ya mekân ya doğa ya da zaman bakımından önceleyebilir. Âlemin yokluğunun onu illet, şeref ve mekân bakımından öncelemiş olmasının imkânı yoktur. Yokluğun illet olması, ya da varlıktan şeref bakımından daha önce olması ya da onun bir mekânda önceliğe sahip olmasının geçersiz olduğu hususunda ittifak vardır. Geriye âlemin yokluğunun varlığını zaman veya doğa bakımından öncelemiş olabilme ihtimalleri kalır. Âlemin yokluğunun varlığını zaman bakımından öncelemiş olması mümkün değildir. Çünkü eğer âlemin daha önce yok iken sonradan var olduğunu ve dolayısıyla yokluğunun zaman bakımından varlığını öncelediği iddia edilirse, âlemin var olmama hali için başlangıcı olmayan sonsuz bir zaman varlığının kabul edilmesi gerekir. Zamanın hareketin sayımından ibaret olmasından dolayı onun kıdemi hareketin de kıdemini o da cismin kıdemini gerektirir ki hudûsun bu anlamdaki kullanımı âlemin sonradanlığına değil onun ezeli olduğuna götürür. Eğer kelâmcılar âlemin yokluğunun, varlığını doğa bakımından öncelediğini söylüyor iseler bu kabul edilebilir. Çünkü mümkün, zatından olan bir varlığa sahip değildir. O varlığını başkasından alıyor olduğu için kendi zatından kaynaklanan bir durumun (yani yokluğunun), başkası tarafından kendisine verilen (yani varlığın) doğa bakımından bir önceliğinin olduğu söylenebilir. Ancak hudûsun bu anlamdaki kullanımı âlemin zaman bakımından bir başlangıcının olduğu veya yokluğu tarafından öncelendiği anlamına gelmez. Yani âlemin yokluğunun varlığını doğa bakımından öncelemiş olması onun ezeli olmasına mâni olmaz (İbn Sina, 1980, s. 27, Râzî, 2019, s. 104).

Eğer kelâmcılar hudûs kavramı ile âlemin varlığını önceleyen şeyin Allah’ın varlığı olduğunu kastediyor iseler bunun da yukarıda zikredilen muhtemel beş anlamı olabilir. Eğer kelâmcılar hudûs kavramı ile bu anlamlardan illiyet, tabiat ya da şeref bakımından Allah’ın âleme bir önceliğinin olduğunu kastediyorsalar bunların üçü de âlemin zamansal bir başlangıcı anlamını taşımadıkları için ya da âlemin ezeli olmasına engel bir durum oluşturmadıkları için kabul edilebilir. Çünkü illet bakımından önceliğe bakıldığında Allah’ın âlemin illeti olması bakımından bir önceliğinin ve âlemin de ma‘lul olması bakımından bir sonralığının olduğunu

kabul etme ile âlemin ezeli olduğunu kabul etme arasında herhangi bir çelişki bulunmamaktadır. Tabiat ve şeref bakımından Allah'ın âleme bir öncelik veya üstünlüğünü kabul etmenin de âlemin kadim veya ezeli olmasını kabul etme ile çelişecek bir durumu bulunmamaktadır. Allah'ın âlemi zaman bakımından öncelemesi ise daha önce geçtiği üzere zamanın ezeliğini gerektirdiği için kabul edilmesi çelişki barındırmaktadır. Mekân bakımından bir önceliği ise savunan kimse bulunmamaktadır (Razî, 2019, s. 104,105).

Kelâmcılar Allah-âlem ilişkisini illet ma'lûl ilişkisi olarak kabul etmezler. Onlara göre Allah âlemi daha önce olmadığı halde irade ve kudretiyle sonradan yaratmıştır. Gazzâlî, filozofların ezeli iradenin sonradan olanlarla ilişkisinin mümkün olamayacağı ve Allah'ın iradesinin sonradan değişmesinin düşünülemediği ile ilgili argümanlarına cevap vermektedir. Buna göre Gazzâlî, ezeli bir irade ile meydana gelen âlemin, varlığa gelmeden önce irade edilmemesi sebebiyle ortaya çıkmadığını dile getirmektedir. Dolayısıyla âlem var olduğu anda ezeli irade ile murad edildiği için oluşmaktadır. Filozoflar ise bu açıklamaya karşı çıkmışlardır. Nitekim onlar sonradan olan bir şeyin sebep ve gerekçesi olmaksızın meydana gelebileceği gibi bütün sebep ve gerekçelerin tamamlandığı halde gerekli kıldığı şeyi erteleyen bir gerektiricinin varlığını da imkânsız bulmaktadırlar. Bu durumda şartları hazır olan bir şeyin varlığa gelmesi zorunlu gözükmemektedir. Aynı şekilde filozoflar, âlemin olmadan önceki halinde de irade, irade edici ve irade edilenin arasındaki ilişkinin bulunduğunu ve bunların yenilenip değişebileceğini ifade etmektedirler (Gazzâlî, 2005, s. 17). Gazzâlî bu cevaba karşı bir şeyin meydana gelmesinde ezeli iradenin imkânsız olması bilgisini, filozofların neye dayandırdıklarını irdelemekte ve onları bu sonuca götüren şeyin, akıl yürütme mi yoksa akli bir zorunluluk mu olduğunu sormaktadır. Buna göre şayet akıl yürütme ile varılan bir sonuç ise filozoflar tarafından açıklanması gerektiğini söyleyen Gazzâlî, akli bir zorunluluk olarak düşünüldüğünde ise kendilerine karşı çıkanların neden böyle düşünmediğini sorgulamakla onların bir yanlıgı içinde oldukları hakkında mantıksal bir çıkarımında bulunmaktadır (Gazzâlî, 2005, s. 19).

2.4. Dördüncü Delilde Filozofların ve Kelâmcıların Âlemin Kıdemi-Hûdusu Tartışmasında Dayandıkları İlkeler

Filozoflar dördüncü delilde âlemin kıdemi konusundaki iddialarına imkân ve varlık kavramlarının özdeşlik ve çelişmezlik ilkelerine dayalı tahlili ile istidlalde bulunur. Bu tahlile göre imkân sıfatı varlığa ait (vücûdî) bir anlamdır. Varlığa ait anlamlar ise ancak var olan bir şey ile taşınabilir. Dolayısıyla onun kendi başına varlığı düşünülemez. Filozoflara göre varlık hakkında yapacağımız akli taksim üç seçenikle sınırlı olmak zorundadır. Varlık hakkında

düşündüğümüzde aklen o ya zorunlu ya mümkün ya da imkânsız olmak durumundadır. Bu üç kategori dikkate alındığında âlemin imkânsız olması düşünülemez. Çünkü daha önce de ifade edildiği gibi imkânsız olan bir şeyin varlığa gelmesi, imkânsızın imkânsız olmamasını gerektireceği için özdeşlik ilkesine aykırı olur. Âlemin zorunlu olması da mümkün değildir. Çünkü zatı gereği zorunlu olanın yokluğu varsayıldığında bir çelişki ortaya çıkar. Hâlbuki âlemi yok saydığımızda herhangi bir çelişki meydana gelmemektedir. Yani âlemi bir bütün olarak veya âlemdeki herhangi bir şeyi mevcuda gelmemiş olarak varsaydığımızda aklen herhangi bir çelişki meydana gelmemektedir. Bu durum, âlemin zatı gereği mümkün olduğunu gösterir. Zatı gereği mümkün olanın mevcuda gelmeden önce var oluş imkânı taşıması gerekir. Var oluş imkânı ise vücûdî bir nitelik olduğu için onun taşıyıcısı olmadan onu kendi başına var olarak düşünmek mümkün değildir. Daha önce ifade edildiği gibi vücûdî bir nitelik olan var olma imkânının, olmadığı bir zaman düşünmek mümkün değildir. Çünkü böyle bir varsayım hem imkânsızın imkâna dönüşmesine hem de Allah'ın kudretinin var etmeye yetmediği bir zamanı kabul etmeye götürdüğü için imkânsızdır. Şu hâlde var olma imkânı sürekli olarak bulunmak durumunda olduğundan ve vücûdî bir nitelik olarak kendi başına da var olamayacağından dolayı var oluşu sürekli olan taşıyıcı bir mahalle ihtiyacı ortaya çıkar. Filozoflara göre hiçbir zaman yokluğunu varsayamayacağımız var olma imkânının kendisine dayanacağı şey maddedir. Sürekli var olmak durumunda olan var oluş imkânının taşıyıcısı olan maddenin de olmadığı bir zaman var saymak doğru değildir. Çünkü nasıl ki imkânın olmadığı bir zaman farz edildiğinde, çelişkili bir durum ortaya çıkıyor ise imkânın onsuz olması düşünülemeyen maddenin de olmadığı bir zaman farz edildiğinde, çelişkili bir durum ortaya çıkar (Gazzâlî, 2005, s. 41,42, Razi, 2019, s. 104, Altaş, 2021, s. 596).

Filozoflar maddenin ezelî olduğuna dair ayrıca başka bir delil daha ortaya koyarlar. Onlara göre maddenin sonradan yaratılmış olması mümkün değildir. Çünkü eğer madde sonradan yaratılmış olsaydı onun var oluş imkânının kendisinden önce var olması gerekirdi. Aksi takdirde o imkânsız veya zorunlu olmak durumda olurdu ki bu iki seçeneğin de düşünülmesi mümkün değildir. Maddenin var oluş imkânının kendisinden önce var olmasının imkânsız olduğu konusu ise yukarıda da ifade edildiği gibi imkânsız bir durumu meydana getirmektedir. Çünkü daha önce de ifade edildiği gibi var oluş imkânı vücûdî bir niteliktir ve bu sebeple onun kendisinde kaim olacağı bir mahal yani maddesi olmaksızın var olduğunu farz etmek çelişkilidir. Maddenin var oluş imkânını bir madde olarak düşünmemiz de çelişkilidir. Çünkü maddenin maddesi olarak kabul edilecek olan şey de aynı şekilde var olmadan önce bir var oluş imkânına ihtiyaç

duyacaktır. Dolayısıyla imkân gibi maddenin de ezeli olduğunu kabul etmenin dışında başka bir seçenek kalmamaktadır (Gazzâlî, 2005, s. 41-43, Altaş, 2021, s. 596).

Filozoflar imkânın, Allah'ın kudretine veya ilmine irca etmenin de doğru olmadığını ifade eder. Çünkü bir şeyin güç yetirilebilir olması (makdûr) zaten onun mümkün olmasıyla anlaşılır. Yani güç yetirilebilir olmak onun mümkün olması ile güç yetirilemez olmak da onun mümkün olmaması ile anlaşılır. Dolayısıyla güç yetirilebilir olmak mümkün olmakla ancak anlaşılabilirdiği için imkânı güç yetirilebilir ile açıklamak bir şeyi kendi kendisiyle açıklamak anlamına gelir. Mümkün ve güç yetirilebilirin kapsamaları ve dolayısıyla anlamları aynı olmadığı için hem de bilinme açısından bakıldığında mümkün olma önce bilinip onunla güç yetirilebilir bilindiği için bunun tersini yapmak doğru olmaz. Filozoflara göre imkânın Allah'ın ilmine de irca edilmesi mümkün değildir. Çünkü onlara göre imkânın bilgisi, bilginin kendisinden ayrıdır ve bilgi bilineni gerektirir (Gazzâlî, 2005, s. 42).

Filozofların özdeşliğe dayalı imkân kavramının tahlilinden çıkardıkları istidlale, Gazzâlî'nin aynı yöntemi kullanarak cevap verdiğini söylemek mümkün. Yani, Gazzâlî de özdeşlik ilkesine dayalı zorunlu, mümkün ve imkânsız kavramlarını tahlil ederek cevap verir. Bu cevaba göre varlık hakkında yaptığımız üçlü aklî taksim, aklın yargılarından (itibarî) ibaret olup dışarıda ayrıca var olmayı gerektirecek türden bir şey değildir. Çünkü mümkün, aklen düşünüldüğünde var olmasında veya yok olmasında herhangi bir çelişkinin meydana gelmediği şey için, imkânsız, aklen düşünüldüğünde varlığı çelişkiye sebep olan şey için zorunlu ise aklen yokluğu düşünüldüğünde bir çelişkinin meydana geldiği şey için kullanılır. Gazzâlî, imkânın varlığını dayandıracağı bir maddeye ihtiyaç duymasından imkânın dışarıda bir varlığı gerektirdiği şeklindeki filozofların akıl yürütmelerini doğru bulmaz. Gazzâlî filozofların imkânın varlığını dayandıracağı bir mahalle ihtiyaç duyma özelliğine istinaden onun kendisi ile var olacağı bir maddenin varlığını gerektirdiği istidlaline karşı, imkânsızlık da var olmak için varlığını dayandıracağı bir mahalle ihtiyaç duyar ve dışarıda bu onun imkânsızlığıdır diye bir şeyin varlığını gerekli kıları şeklinde istidlalde bulunur. Halbuki imkânsızın varlığını kabul etmek özdeşlik ilkesi gereği muhaldir. Öyle ise imkânsızlık ve imkân kavramları itibarî (sırf aklî) yargılar olduğu için onların ayrıca dışarıda üzerinde gerçekleşecekleri bir şeyin varlığını kabul etmeye gerek yoktur (Gazzâlî, 2005, s. 42).

Kelâmcıların imkân hakkındaki “o aklın yargısından ibarettir ve dolayısıyla imkân kendisine ilişeceği bir maddenin varlığını gerektirmez” görüşlerine filozoflar karşı çıkar. Onlara göre imkânın aklın yargısı olmasının anlamı, aklın imkân hakkındaki bilgisi demektir. Halbuki imkân kendisi hakkındaki bilgiden başka bir şeydir. Çünkü imkân hakkındaki bilgi ortadan

kalksa bile imkânın kendisi ortadan kalkmaz. Dolayısıyla imkân hali aklın onun hakkındaki yargısından bağımsız olarak bulunmaktadır (Gazzâlî, 2005, s. 43).

Gazzâlî, filozofların aklın yargısı aklın bilgisidir, bilgi de bilineni gerektir istidlaline karşı filozofların tümeller hakkındaki görüşleriyle cevap verir. Filozoflara göre renklilik canlılık gibi tümel kavramlar akılda bulunmaktadır. Tümel kavramlar ve onlara dair bilgi zihinde var olduğu halde tümel kavramların dış dünyada bir nesnelere bulunmamaktadır. Dış dünyada sadece duyularla idrak edilen somut tikeller olduğu halde aklen idrak edilen tümelin dış dünyada varlığından bahsetmek mümkün değildir. Örneğin siyah ve beyaz gibi beş duyumuzla idrak ettiğimiz renklerin dış dünyada varlığından bahsedebildiğimiz halde renklilik kavramını dış dünyada varlığından bahsetmek mümkün değildir. Gazzâlî'ye göre filozoflar zihinde mevcut olduğu halde dış dünyada bir şeyin varlığını gerekli kılmayan tümeller görüşünü sahip oldukları halde imkân konusundaki görüşlerinde bu görüşleri ile tutarlı davranmazlar. Ona göre akli yargıların dışta bir şeyin varlığını gerektirmesi zorunlu değildir nitekim filozofların tümeller konusundaki görüşleri de bunu desteklemektedir (Gazzâlî, 2005, s. 42-45).

Filozofların imkân, dayanmak için dışarıda ezeli bir maddenin varlığını gerektirir istidlaline karşı Gazzâlî bir başka istidlal ile cevap verir. Bu istidlale göre akıl, siyah ve beyazın kendisine işleceği bir cisim olmadan onların mümkün olduğuna hükmeder. Eğer imkânın siyah ve beyaza ait değil, sadece cisme ait olduğu düşünülürse o zaman siyah ve beyaz olmak hakkında imkânsız veya zorunlu denilemeyeceğine göre onun da mümkün olduğunu söylemekten başka çare kalmaz. Yani siyah ve beyazın kendisine nitelik olarak işleceği bir şeyi var saymadan da onların mümkün olduğunu akıl kavrayabilir. Şu hâlde siyah ve beyazın imkânı, kendisine dayanacağı bir cismin varlığını gerektirmeden anlaşılır bir şeydir. O halde imkân aklın bir yargısı olup kendisiyle nitelenecek bir şeyin varlığını gerekli kılmaz (Gazzâlî, 2005, s. 43, Kaya, 2021, s. 654-656).

Gazzâlî filozofların insan nefisleri ile ilgili görüşlerini imkânın kendisine dayanacağı bir şeyin varlığını gerektirmediğine delil olarak kullanır. Bu delile göre insan nefisleri yaratılmadan önce imkân halinde oldukları halde onların kendisine dayanacağı bir şeyi gerektirdiği söylenemez. Çünkü insan nefisleri ne madde ne cisim ne de maddeye yerleşen bir şey değildir. İnsan nefisleri yaratılmadan önce ne bir öze ne de bir maddeye sahip olmadıkları halde onlar için imkân söz konusu olabiliyorsa imkânın da kendisine nitelik olacağı bir şeyin varlığını gerektirmesine gerek yoktur (Gazzâlî, 2005, s. 43, Yıldız, 2021, s. 193).

3. METOD

Bu çalışma hudûs ve kıdem teorilerinin savunulurken dayandıkları temel ilkeleri ortaya koymayı amaçladı. Bunu yaparken teorilerin ispatında kullanılan delilleri çözümledi ve bunların dayandığı temel ilkelerini ortaya koymaya çalıştı. Sonra âlemin hudûs ve kıdemi konusunda iki farklı görüş ortaya koyan kelâmcı ve filozofların görüşlerinin dayandıkları ilkeleri karşılaştırdı. Bunu yaparken Gazzâlî'nin Tehafüt adlı eserini merkeze aldı. Ayrıca filozofların görüşlerinin dayandığı temel ilkeleri ibn Sina ve Farabi gibi filozofların eserlerinden yararlanarak ortaya koydu. Her iki görüşün dayandığı farklı ilkeleri ortaya koyarken diğer taraftan her iki görüşün benzer ilkelerden farklı sonuçları nasıl elde ettiklerini de ortaya koymaya çalıştı.

4. BULGULAR

Bu çalışmada kelâmcıların Fail-i muhtar Tanrı anlayışlarını özdeşlik, çelişmezlik, üçüncü halin imkansızlığı ve nedensellik gibi bazı mantık ilkeleriyle ispatlamaya çalıştıkları tespit edilmiştir. Bunun yanında filozofların da tenzih anlayışlarını aynı ilkelere dayalı olarak ispatlamaya çalıştıkları tespit edilmiştir. Böylece aynı ilkelere dayanmalarına rağmen farklı yorumlar ile farklı sonuçlar edildiği ortaya çıkmıştır. Bunun yanında kelâmcıların da tenzih anlayışından filozofların da Tanrı'nın failliğinden vazgeçemediklerini ancak kelâmcıların âlemin kadîm olmasını tenzihe aykırı bulduklarını filozofların da fail olmayı varlık verme şeklinde yorumladıkları tespit edilmiştir.

5. SONUÇ VE ÖNERİLER

Kelâmcıların hudûs teorisini benimsemelerinin temel ilkesi sahip oldukları Fâil-i muhtâr ilah anlayışıdır. Onlar fâil-i muhtâr ilah anlayışı ilkelerini daha iyi açıkladığını düşündükleri hudûs teorisini iki delil ile temellendirdiler. Bu delillerden birincisi âlemde duyuşal tecrübeyle sabit olan değişim ve dönüşümün varlığıdır. İkincisi ise âlemin kadîm olması durumunda ortaya çıkacak olan mantıksal çelişkidir.

Filozofların âlemin kadîm olmasını benimsemelerinin temel ilkesi ise tenzihtir. Onlar tenzihi değişimden ve çokluktan tenzih olmak üzere iki kısımda ele alır. Âlemin hadis olması Tanrı'nın cömert, alim ve yaratan gibi isimlerinde bir değişim veya çokluk meydana getireceği için kadîm olması gerektiğini savundular.

Hudus ve kıdem teorilerinin özdeşlik, çelişmezlik, üçüncü halin imkansızlığı ve nedensellik gibi mantığın temel ilkelerine nasıl dayandıkları ortaya konuldu. Ayrıca teorilerin tenzih ve fail-i muhtar ilkeleriyle nasıl ilişkili oldukları ortaya konmaya çalışıldı. Her iki teorinin dayandığı

başka ilkelerin varlığı araştırılabilir. Ayrıca teorileri belirleyen mantıksal veya akli ilkeler mi yoksa ön kabuller mi olduğu konusu araştırılabilir.

Sonuç olarak kelâmcıların ve filozofların âlemi açıklama teorilerinde dayandıkları ilkelere bakıldığı zaman bunların bir kısmının aynı sonuçların çıkarıldığı ortak ilkeler, bir kısmının farklı sonuçlar çıkarılan aynı ilkeler, bir kısmının ise tamamen farklı ilkeler olduğu söylenebilir. Kelâmcı ve filozoflar arasında yürütülen âlemin hudûsu ve kâdîmi tartışmasında dayanılan ilkeler, sayı sınırının nihai olduğu iddiasında bulunulmadan yedi ilke çerçevesinde konu ele alındı. Bu ilkeler özdeşlik, çelişmezlik, üçüncü halin imkânsızlığı, teselsülün imkânsızlığı, tenzih, her şeyin muhakkak bir sebebi vardır ve failiyyet ilkeleridir.

Kelâmcılar tenzih ilkesine dayalı olarak aracı varlıkların Allah'ın yaratma konusundaki birliğine halel getirdiğini savunurken filozoflar sudur teorisi dışında çokluğu açıklama modellerinin Allah'ın birliğine halel getireceğini savundu. Her iki grup âlemin yoktan veya imkândan yaratılmış olmasını da tenzih ilkesi ile ilgili gördüler. Çünkü âlemin yaratılmadan önce yokluğu kadîmin birliğine götürür iken herhangi bir düzeyde âlemin varlığından bahsetmek kadîmlerin çokluğuna sebep olduğu için tevhide aykırı olmaktadır. Filozoflar “her şeyin muhakkak bir sebebi vardır” ilkesine dayanarak âlemin sonradan yaratılmış olmasının da bir sebep gerektireceği için onun ezelî olması gerektiğini savunurken, kelâmcılar aynı ilkeyi “sonradan meydana gelen her şeyin bir nedeni vardır” şeklinde yorumlayarak Allah'ı ve sıfatlarını bundan istisna etti. Ayrıca kelâmcılar özgür irade kavramının mahiyeti gereği tercih yapmada bir nedene dayanma ihtiyacının olmadığını ileri sürdü. Hatta Allah'ta özgür iradenin bulunmayışının bir noksanlık alameti olacağı için tenzihe aykırı olduğunu söylediler.

Filozoflar özdeşlik ilkesine dayalı olarak imkân kavramını tahlil ettiklerinde imkânın sürekli var olması gerektiğini eğer sürekli var olmaz da sonradan yaratılan bir şey olursa daha öncesinde ya zorunlu ya da imkânsız olma durumunda kalacağını ifade etti. Ancak onlara göre her iki durumda olması da özdeşlik ilkesinin ihlalini gerektireceği için uygun olmaz. Kelâmcılar ise özdeşlik ve üçüncü halin imkânsızlığı ilkelerine dayalı olarak yaptıkları cisim ve kadîm kavramlarının tahlilinde âlemin sonradan olması gerektiğini ortaya koydu. Bu tahlile göre üçüncü halin imkansızlığı gereği cisim hareketli ve sakin olmak zorundadır. Hareketli olmak bir şeyin başka bir şey tarafından öncelenmesini gerektirdiği için, durağan olma ise sonradan hareketle bozulduğu için kadîm olma imkânları bulunmamaktadır. Çünkü kadîm olmak başkası tarafından öncelenmemiş olmayı ve başkası tarafından ortadan kaldırılmamış olmayı gerektirmektedir.

Filozoflar özdeşlik ilkesine dayalı olarak zaman kavramı hakkında yaptıkları tahlilde zamanın ezeli olması gerektiğini, hareketin kendisinde ortaya çıkacağı maddenin de hareket sebebiyle ezeli olması gerektiğini söyledi. Kelamcılar ise öncesinde zaman olmayan ilk yaratılanın aklen kavranabileceğini ancak vehmin ilk yaratılandan önce zaman olmadığı halde bir zaman varmış hayaline kapıldığını ileri sürdü.

Lisans Bilgileri

Dicle Akademi Dergisi'nde yayınlanan eserler Creative Commons Atıf-Gayri Ticari 4.0 Uluslararası Lisansı ile lisanslanmıştır.

Copyrights

The works published in Journal of Dicle Academy are licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License.

Yazar Beyanı

Araştırma ve Yayın Etiği Beyanı: Bu çalışma bilimsel araştırma ve yayın etiği kurallarına uygun olarak hazırlanmıştır.

Etik Kurul Onayı: Bu araştırma etik kurul izni gerektiren analizleri kapsamadığından etik kurul onayı gerektirmemektedir.

Çıkar Çatışması: Yazarlar açısından ya da üçüncü taraflar açısından çalışmadan kaynaklı çıkar çatışması bulunmamaktadır.

KAYNAKÇA

- Altaş, E. (2021). Halk teorisi (yoktan yaratma), içinde Ö. Türker (Ed.), *Metafizik - İslâm düşüncesinde teoriler I*. Ketebe Yayınları, 589-610.
- Aydoğan, H. "Plotinos felsefesinde sudur ve hipostaz sisteminin düzeni üzerine", *Eskiyeşi*, 46, (2022), 115-144.
- Aygün, F. (2018). İslâm düşüncesinde tanrı-âlem (birlik-çokluk) ilişkisine yönelik temel teoriler: hudûs, sudûr, zuhûr, *Kader*, 16(1),157-187. <https://doi.org/10.18317/kaderdergi.419-598>
- Baga. M.S. (2019). Âlemin ezeliği tartışmalarına muhyiddîn el-karabâğî'nin katkıları, *Bingöl üniversitesi ilahiyat fakültesi dergisi*, 14, 211-227.
- Cüveynî, (1992). *Akîdetü'n-nizâmiyye*. (thk. M. Zâhid el-Kevserî), Mektebetü'l-ezheriyye li't-Türâs.
- Demirli, E. (2023). Vahdet-i vücûd. *Türkiye diyanet vakfı islâm ansiklopedisi*. 42, 431-435.
- Düzgün, Ş. A. (1998). *Nesefî ve islam filozoflarına göre Allah-âlem ilişkisi*. Akçağ Yayınları.
- el-Kâşânî, (2005). *Tasavvuf sözlüğü*, (Çev. Ekrem Demirli). İz Yayıncılık.
- Erdoğan, Ö. F. (2019). Fârâbî ve İbn Sinâ felsefesinde boşluk/halâ kavramı, *Journal of Islamic research*. 30(1), 92-111.

- Erken, A. (2021). Kıadimden hâdis çıkar mı? "El-Ġazâlî'nin tehâfutu'l-felâsife'de âlemin kıdemine dair birinci delile yönelttiği ikinci itirazın analizi. *Ankara üniversitesi ilahiyat fakültesi dergisi*, 62(2), 417-443.
- Fârâbî, (2005). *Uyûnü'l-mesâil*. (Çev. M. Kaya). Klasik Yayıncılık.
- Gazzâlî, (2005). *Tehâfütü'l-felâsife*. (Çev. M. Kaya ve H. Sarıoğlu). Klasik Yayınları.
- Fahri, M. (2000). *İslâm felsefesi tarihi*. (Çev. K. Turhan). Birleşik Yayıncılık.
- Ilgarođlu, M. C. & Yaqoob, L. H. ((2019). Âlemin ezeliği meselesi: İbn Sinâ, Gazzâlî ve Hocazâde'nin görüşlerinin karşılaştırılması. *Adıyaman üniversitesi sosyal bilimler enstitüsü dergisi* (32), 318-340. <https://doi.org/10.14520/adyusbd.437919>
- İbn Furek, (1987). *Mücerred makalati's-şeyh ebi'l-hasan el-eş'ari*. (thk. D. Gimaret) Dârü'l-maşrik.
- İbn Sînâ, (2005). *Metafizik II*, (Çev. E. Demirli ve Ö. Türker), Litera Yayıncılık.
- İbn Sina, (2005). *İşaretler ve tenbihler*. (Çev: E. Demirli ve A. Durusoy), Litera Yayıncılık.
- İbn Sinâ, (2004). *eş-Şifa el-ilâhiyat/fizik I*, (Çev. M. Macit ve F. Özpilavcı), Litera Yayıncılık.
- İbn Sînâ, (2004). *Uyunu'l-hikme*. (thk: A. Bedevî), Daru'l-Kâlem.
- İbn Sînâ, (t.y.) *Risale fi'l-hudûd*. Daru'l-Arab.
- Kahraman, H. (2019). Fâil-i muhtâr tanrı anlayışını ortaya koymada bir argüman olarak cevher-ârâz teorisi: cüveynî örneği. *Marife dini araştırmalar Dergisi* 19(1), 9-22. <https://doi.org/10.33420/marife.519-351>
- Kahraman, H. (2023). *Ebü'l-kasım el-ensari'de tanrı-âlem tasavvuru*. Kitap Dünyası.
- Kandemir, A. M. (2021). Âlemin ötesine uzanan el: mu'tezile'nin basra ve bağdat ekolleri arasında boşluk/halâ tartışmaları. *Nazariyat* 7(1), 1-34.
- Kaya, M. C. (2021). İmkân teorisi, içinde Ö. Türker (Ed.), *Metafizik - islâm düşüncesinde teoriler I*, Ketebe Yayınları.
- Kaya, M. (2023). Sudûr. *Türkiye diyanet vakfı islâm ansiklopedisi*. 37, 476-468.
- Kaya, V. (2011). Âlemin ezeliği tartışmalarında hocazâde'nin yeri. *içinde*. T. Yücedođru vd. (Ed.) *Uluslararası hocazâde sempozyumu: bildiriler*. 253-268. Bursa Büyükşehir Belediyesi.
- Macit, M. (1997). İmkân metafiziği üzerine- Gazali'nin felsefi determinizmi eleştirisi. *Divân ilmi araştırmalar*. 2(3), 93-141.
- Nabi, M. N. (2010). Plotinus ve İbni Sînâ'nın felsefi sistemlerinde sudûr nazariyesi. (Çev. O. Elmalı ve H. Ö. Özden). *Atatürk üniversitesi ilahiyat fakültesi dergisi*. 33, 221-227.
- Râzî, F. (2019). *el-Muhassal: kelâm ve felsefenin ana meseleleri*. (Çev. E. Altaş). Klasik Yayınları.
- Topaloğlu, B. (2023). Hudûs. *Türkiye diyanet vakfı islam ansiklopedisi*. 18, 304-309.

-
- Turgut, A. K. (2012). Meşşâî felsefesinde Allah'ın sıfatları meselesi. *Uludağ üniversitesi ilâhiyat fakültesi dergisi*. 21(2), 1-21.
- Türker, Ö. (2021). Halk teorisi (Yoktan yaratma), İçinde Ö. Türker (Ed.), *Metafizik- islâm düşüncesinde teoriler I*. Ketebe Yayınları, 361-383.
- Türker, S. (2021). Gazzali felsefesi üzerine bazı tespitler: psikoloji, salt akıl ve metafizik. *Kutadgubilig*. 20, 57-98.
- Özdemir, M. (2012). *Gazzâlî'nin tehâfütü'l-felâsife adlı eserinde üç mesele'nin ele alınışı ve İbn Sînâ'nın görüşleriyle mukayesesi*. (Basılmamış doktora tezi),
- Yıldız, M. (2021). Gazzâlî ve ibn melahimi'nin ibn sina eleştirileri tehafütü'l-felasife ve tuhfetü'l-mütekellimin bağlamında bir değerlendirme. *İslam düşüncesinde eleştiri ve tahammül ahlakı III*, İlbey Matbaa.

**İDEOLOJİDEN KİTLEYE TÜRKİYE'DE SİYASİ PARTİLER**Ali ÇİÇEK¹**Öz**

Siyasal partiler, ülkelerin demokratik kurumlarını ve siyasal kültürlerini doğrudan etkileyen modern demokrasilerin en önemli aktörlerinden biridir. Belirli bir program etrafında bir araya gelen, iktidar olmayı amaçlayan ve sürekli bir örgüte sahip olan siyasi partiler kuşkusuz ki bir dünya görüşünün ya da bir felsefenin savunucuları olabilirler. Kendi kitlelerini belirli çıkarlar, ideoloji ya da bir program etrafında bir araya toplayan siyasi partiler nihai olarak iktidarı ele geçirmeyi ya da iktidarın nimetlerinden faydalanmayı amaçlar. Siyasi partiler, amaçlarını gerçekleştirmek için sürekli bir örgüte sahip olmak ve seçmen kitlesini genişletmeyi de arzularlar. Siyasi partilerin yöneldiği seçmen kitlesi, bazen kendi ideolojisine yakın olan kişilerle sınırlı kalırken bazen ise ideolojik çerçevenin içine sığmayacak şekilde mümkün olan en geniş kitle olabilmektedir. Bu çalışma, siyasi partilerin ideoloji temelli yaklaşımı 21. yüzyılda terk etmeye başladığını ve oylarını maksimize edebilmek için kitle partisine dönüşme eğilimi içinde oldukları argümanına dayanmaktadır. Çalışmada, TBMM'de grubu bulunan siyasi partilerin, en güncel programlarına dair içerik analizi yapılmış, bunun yanı sıra tarihsel süreç içindeki değişimleri ortaya konulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Siyasi partiler, İdeoloji partileri, Kitle partileri, Türkiye.

POLITICAL PARTIES IN TÜRKİYE FROM IDEOLOGY TO MASS**Abstract**

Political parties are one of important actor of modern democracies that directly affect the democratic institutions and political cultures of countries. Political parties, which come together around a specific program, aim to come to power and have a permanent organization. They can undoubtedly be the advocates of a worldview or a philosophy. Gathering their masses around certain interests, ideology, or a program, political parties ultimately aim to seize power or benefit from the blessings of power. In order to achieve their goals, political parties also desire to have a permanent organization and to expand their constituency. The electorate that political parties turn to is sometimes limited to those who are close to their own ideology, while at other times, it may be the widest possible audience that does not fit within the ideological framework. This study is based on the argument that political parties have started to abandon the ideology-based approach in the 21st century and tend to

¹ **Sorumlu Yazar:** Dr. Öğr. Üyesi, Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, alicicek@mail.com, ORCID: 0000-0001-9875-2400.

***Atıf/ Citation:** Çiçek, A. (2023). İdeolojiden kitleye Türkiye'de siyasi partiler, *Dicle Akademi Dergisi*, 3(2), 255-281.

** Bu çalışma etik kurul izni gerektiren analizleri kapsamadığından etik kurul onayı gerektirmemektedir.



transform into mass parties to maximize their votes. In this study, a content analysis of the most recent programs of the political parties that have a group in the Turkish Parliament was conducted, as well as their changes in the historical process.

Keywords: Political parties, Ideology parties, Mass parties, Türkiye.

EXTENDED SUMMARY

Introduction

One of the defining characteristics of the modern state is that it holds the monopoly to make laws and thus has the final say over society and regulates social rules. The theory of sovereignty, which emphasizes the unity and continuity of power, reveals that the right to make laws belongs only to the political power. The legitimacy of the sovereign authority arises from the fact that the source of laws is brought down to earth. With the nation-state, the personalized type of political power is replaced by institutional political power. Although it was absolute monarchies that benefited the most from the aforementioned approach in the first period when this theory was put forward, developments in the political and economic spheres in the historical process led to the dilution of the power of absolute monarchies. After the English and French Revolutions, absolute monarchies were transformed into constitutional governments and parliaments became the main actors of politics. Political parties and elections, both in and out of parliament, have become the main actors in shaping the policies of the political power. Political parties and elections, which have a fundamental importance in the emergence of modern democracies, are directly related to concepts such as state, sovereignty, and representation.

Political parties have played an important role in the emergence of modern democracies. In fact, it is said that the conditions that create democracy are provided by political parties. Today, the existence of a democratic system without political parties is unthinkable. On the one hand, political parties are the most important means of public participation in politics, and on the other hand, they are the basic guarantees of pluralist politics. The fact that political parties in a society have the opportunity to carry out their activities freely will make it difficult to suppress different interests, orientations, and thoughts in that society. Therefore, political parties are indispensable political institutions in the construction of a pluralist democratic understanding.

Political parties, which are the most important institutional structures for the existence of a democratic regime, can shape their policies according to their ideologies, the demands and expectations of their voters or the public. While strict ideological discourses and promises in the basic policy documents and discourses of political parties were more common in the past, in today's modern democratic regimes, such discourses and party organizations cannot be included in mainstream political party groups and are marginalized. Based on political party typologies, this study argues the hypothesis that political parties in the world and in Türkiye reproduce their policies and discourses according to the demands of the people instead of rigid ideological discourses and promises, and that there is a general evolution to the Catch-All Party model.

Methodology

In this study, a content analysis of the most recent programs of selected political parties from Republican Türkiye is conducted, as well as their changes in the historical process. The study provides a summary of the ideological background of political parties in Türkiye during the Republican era. It then analyzed the discourse on ideology and audience in the programs of the Justice and Development Party (AK Party), Republican People's Party (CHP), Nationalist Movement Party (MHP), İyi Party and Peoples' Democratic Party (HDP).

Findings and discussion

In many countries, there are political parties that come together around a rigid ideological program, as well as political parties that are more distant from ideological discourses, called mainstream, and aim to appeal to as wide an audience as possible. Although there have been periods when political parties in general approached a more ideological line in terms of both program and discourse, these processes have not led to a historical permanence. It can be seen in the relevant literature that political parties on both the right and left ends of the political spectrum, united around an ideology or doctrine, appeal to a smaller number of voters, while political parties in the center receive support from wider masses. Nonetheless, even political parties that claim to be in the center are partially nourished by the strict principles of a certain ideology such as center-right or center-left. This situation has entered a process of change in many different countries of the world since the 2000s. In recent years, political parties in the United States of America, European countries, and Türkiye have shifted from rigid ideological discourses and policies to discourses and policies that can receive votes from all segments of the public. While the classical right and left distinction, which are the two most prominent ends of the political spectrum, has significantly eroded, it is possible to say that political parties have positioned themselves according to the conditions of the day, and their discourses and policies have become cyclical instead of remaining constant. As a matter of fact, it has been determined that parties from different countries discussed in this study have become similar to each other in their discourses and policies or have turned into a Catch-All Party model by moving away from strict ideological attitudes.

While political parties moving away from rigid ideological discourses and policies and taking positions according to the spirit of the times is a positive development in terms of strengthening democratic conventions, it may also bring along the problem of centralization of populist politics. This has the potential to be an obstacle for political parties to become principled and predictable institutions. Therefore, while the replacement of homogeneous interest groups with the people as the center can be seen as a positive development for political parties, on the other hand, the replacement of rigid ideological discourses and policies with populist politics reveals a problematic perspective in terms of building strong democracies. As a result, political parties moving away from rigid ideological discourses and policies, claiming to be the center and evolving into the Catch-All Party model will not bring political parties closer to a clearer democratic promise or line.

In this study, firstly, a brief analysis of the programs of selected political parties from Western countries is made; in Türkiye, the relationship between ideology and the political parties (AK Party, CHP, MHP, İyi Parti, and HDP) with a group in the parliament is presented from a historical perspective and their ideological discourses and policies today are subjected to content analysis with reference to party programs. Among the parties analyzed in Türkiye, the HDP stands out from the others with its sharp ideological discourse and policies. On the other hand, it has been determined that other political parties, which are based on historically strong ideological discourses and policies, have more of a mass party characteristic in order to influence voters.

1. GİRİŞ

Modern devletin belirleyici özelliklerinden ilk akla geleni, kanun yapma ve böylece toplum üzerinde nihai sözü söyleme ve dolayısıyla toplumsal kuralları düzenleme tekeli kendi uhdesinde bulundurmasıdır. İktidarın teklifine ve sürekliliğine vurgu yapan egemenlik teorisi, kanun yapma hakkının yalnızca siyasal iktidara ait olduğunu ortaya koyar (Beriş, 2021a: 121). Egemen otoritenin meşruluğu, yasaların kaynağının yeryüzüne indirilmesinden doğmaktadır. Ulus devlet ile birlikte kişiselleştirilmiş siyasal iktidar tipi, yerini kurumsal siyasal iktidara

bırakır (Beriş, 2021b:100). Her ne kadar bu teorinin ileri sürüldüğü ilk dönemde bahsi geçen yaklaşımdan en çok faydalanan mutlak monarşiler olsa da tarihsel süreç içerisinde siyasal ve ekonomik alanda yaşanan gelişmeler mutlak monarşilerin gücünün törpülenmesine yol açmıştır. İngiliz ve Fransız Devrimleri sonrasında ise mutlak monarşiler meşruti yönetimlere dönüşmüş, parlamentolar siyasetin temel aktörleri haline gelmiştir. Siyasi partiler ve seçimler, gerek parlamentodaki gerekse parlamento dışındaki varlıkları ile siyasal iktidarın politikalarının şekillenmesinde başat unsur haline gelmişlerdir. Modern demokrasilerin neşvünema bulmasında asli bir öneme sahip olan siyasal partiler ve seçimler, devlet, egemenlik ve temsil gibi kavramlarla da doğrudan ilişkilidir.

Modern demokrasilerin ortaya çıkmasında siyasal partiler önemli bir işlev üstlenmiştir. Hatta demokrasiyi yaratan koşulların siyasal partiler tarafından sağlandığı söylenmektedir. Günümüzde artık siyasal partiler olmaksızın demokratik bir sistemin varlığı düşünülemez. Zira siyasal partiler bir yandan halkın siyasete katılımının en önemli araçları, diğer yandan ise çoğulcu siyasetin temel güvenceleridir. Bir toplumda siyasal partilerin faaliyetlerini özgürce gerçekleştirebilme imkânına sahip olması, o toplumdaki farklı çıkar, yönelim ve düşüncelerin bastırılmasını zorlaştıracaktır (Erdoğan, 2015: 323). Dolayısıyla çoğulcu bir demokratik anlayışın inşasında siyasal partiler, olmazsa olmaz nitelikteki siyasal kurumlardır.

Demokratik bir rejimin varlığı için en önemli kurumsal yapılar olan siyasal partiler, politikalarını tasarlarken ideolojilerine, seçmenlerinin ya da kamuoyunun talep ve beklentilerine göre şekillendirebilmektedir. Siyasal partilerin temel politika belgelerinde ve söylemlerinde katı ideolojik söylem ve vaatlere geçmişte daha çok rastlanılırken günümüz modern demokratik rejimlerinde bu tarz söylem ve parti örgütleri ana akım siyasal parti grupları içinde yer alamamakta ve marjinalleşmektedir. Bu çalışma, siyasal parti tipolojilerinden yola çıkarak dünyada ve Türkiye’de siyasal partilerin sert ideolojik söylem ve vaatler yerine halkın taleplerine göre kendi politika ve söylemlerini günün koşullarına göre yeniden ürettiği ve genel olarak Catch-All Party modeline evrilişin olduğu hipotezini savunmaktadır. Bu perspektiften bakarak, dünyadan ve Türkiye’den örneklerle siyasal partilerin ideolojik bakış açısı karşısındaki dönüşümü ortaya konulmaya çalışılmıştır. Çalışmada, öncelikle Batılı ülkelerden seçilen siyasal partilerin programlarına dair kısa bir analiz yapılmış; Türkiye’de ise parlamentoda grubu bulunan siyasal partilerin (Ak Parti, CHP,

MHP, İyi Parti ve HDP²) ideoloji ile ilişkileri tarihsel bakış açısıyla ortaya konmuş ve günümüze dair ideolojik söylem ve politikaları parti programlarından referansla içerik analizine tabi tutulmuştur. Türkiye’de incelenen partilerden HDP’nin keskin ideolojik söylem ve politikalarla diğerlerinden ayrıştığı görülmüştür. Öte yandan temelde tarihsel olarak güçlü ideolojik söylem ve politikalar üzerine kurulan diğer siyasi partilerin seçmenleri etkilemeye yönelik olarak daha çok kitle partisi özelliği taşıdıkları tespit edilmiştir.

2. SİYASİ PARTİLER: KAVRAMSAL BİR ÇERÇEVE

Siyasi partiler, çoğu ülkede ve dolayısıyla çoğu politik sistemde mevcuttur. Siyasi partiler, demokratik ya da otoriter olabilirler; iktidarı seçimler aracılığıyla ya da bir devrimle ele geçirme anlayışı taşıyabilirler; sağ, sol, merkez ideolojileri savunuyor ve hatta bu görüşlerin hepsini bir anda birleştiriyor olabilirler (Heywood, 2016: 280). İlgili literatür incelendiğinde siyasi parti kavramıyla ilgili çok sayıda değişik tanımlama çabasına girildiği görülmektedir. Tanım farklılıklarının nedeni, siyasi partiler üzerine çalışmalar yapan araştırmacıların, siyasi partilerin farklı yönlerine vurgu yapmalarından kaynaklanmaktadır. Örneğin Kapani (2016: 174) siyasi partileri “bir program etrafından toplanmış, siyasal iktidarı elde etmek ya da paylaşmak amacını güden, sürekli bir örgüte sahip kuruluşlar” şeklinde tanımlarken, Daver’e göre siyasi partiler “programını uygulamak ve üyelerini iktidara getirmek amacıyla hükümetin kontrolünü sağlamaya çalışan organize bir insan topluluğudur” (1976: 223). Tunaya ise siyasi partileri belirli bir program üzerinde birleşmiş kişilerin, bu programı normal seçim yoluyla gerçekleştirmek maksadıyla kurdukları topluluk biçiminde tanımlamıştır (1982: 354). Arslan ve diğerleri, siyasi partilere dair kapsamlı bir tanım yapmıştır. Onlara göre siyasi partiler, benzer fikirler etrafında toplanan kitlelerin meydana getirdiği, halkın düşüncelerinin ya da inançlarının şekillenmesinde yardımcı olan, seçimler sayesinde siyasi mevkilere adaylar belirleyen, sürekli bir örgütlenmeleri olan, demokratik seçimlerde rekabetçi bir yarış içinde olan, siyasi iktidar olma arzusu taşıyan ve bunun için de kendi programına sahip olan, siyasal iktidar olamadığı zamanlarda ise siyasal iktidarı denetlemeyi amaçlayan örgütlerdir (Arslan vd., 2021: 96; Taş vd., 2015: 352).

² HDP, seçimler öncesinde partinin kapatılması riskinden dolayı 2023 Genel Seçimlerine Yeşil Sol Parti ismiyle girmiştir. Ancak çalışmada, Yeşil Sol Parti yerine HDP’nin parti programı incelenmiştir.

Liberal demokrasinin³ ve siyasal temsilin en kilit siyasal kurumları arasında sayılabilecek olan siyasal partiler, dünyanın pek çok ülkesinde yerel ve genel seçimlerin öznesi haline gelerek demokratik siyasetin vazgeçilmez unsuru olduğu iddiasını sürdürmektedir. Ancak günümüzdeki vazgeçilmezliklerine rağmen siyasal partilerin tarihleri en fazla 200 yıl kadar geriye götürülebilir. İlk kez İngiltere ve Amerika Birleşik Devletleri'ndeki parlamentolarda meydana gelen hiziplerle ortaya çıkan siyasal partiler, zamanla demokratik teamüllerin yer edindiği ülkelerde de kurumsallaşarak demokrasinin ve çoğulcu fikirlerin gelişmesinde önemli bir rol üstlenmiştir.

Siyasal partilerin ortaya çıkmasında ilk olarak parlamento içinde hiziplerin etkisi olmuştur. Bu hizipler, henüz siyasal partiler kurulmadan önce belirli bir lideri ya da fikri desteklemek için oluşturulan fraksiyonlar olarak varlık göstermekteydi (Sayarı, 2021: 126). Her ne kadar fraksiyonlara ya da fraksiyonculuğa toplum nezdinde genel olarak pejoratif bir anlam yüklense de farklı fikirlerin siyaseti oluşturma süreçlerinde zaman zaman çatışması, zaman zaman da uyum içinde hareket etmesi demokratik siyasetin kurumsallaşması açısından hayati önem taşır. Zira demokratik bir siyasal iklimin tesisi için birbiriyle yarışan siyasal partilerin varlığı elzemdir. Ancak yine de sistem içinde yarışan siyasal partilerin varlığı demokratik bir sistemin tesisi için tek kriter değildir (Çiçek, 2022a: 6; Karahöyük, 2017: 235). Demokratik bir sistemin inşasında gerekli kriterlerin tümü konusunda tam bir konsensüs olmasa da çoğu düşünürün üzerine mutabık kaldığı kriterlerden biri yarışmacı seçimler ve siyasal partilerin varlığıdır (Sartori, 2004; Dahl, 2015; Popper, 2013; Hayek, 2011).

Siyasal partiler, siyasal çoğunluğun taşıyıcısı olmaları bakımından modern demokrasilerin ortaya çıkmasında önemli bir rol üstlenmişlerdir. 21. yüzyılda, partilerin varlıklarından bağımsız bir demokrasiyi düşünmek dahi imkânsız hale gelmiştir. Çünkü siyasal partiler, halkın siyasete katılımın araçları olmakla birlikte çoğulcu siyasetin de temel aktörleri ve hatta güvencesidirler. Siyasal partilerin araç olma özelliği, modern demokrasilerde halk kitlelerinin fikri çoğunluğunun siyasal alana yansımalarını ve kamu politikası haline dönüşmesini sağlamaktadır. Bunun yanı sıra siyasal partilerin hukuki sınırlar içinde kalmak şartıyla gerçekleştirdikleri eylemler, toplumdaki farklı çıkar gruplarının taleplerinin kamuoyuna iletilmesini, gündem oluşturmalarını sağlayacaktır. Böylece siyasal partiler, çoğulculuğun güvencesi olma özelliğine de sahip olmaktadır (Erdoğan, 2005: 125).

³ Liberal demokrasi, siyasal makamların resmi siyasal eşitlik temelinde düzenli olarak gerçekleştirilen seçimlerdeki başarıyla kazanıldığı dolaylı ve temsili bir demokrasi türüdür. Liberal demokrasinin özünde temsil, rekabet ve seçimler bulunmaktadır (Heywood, 2016 :136).

Teziç’e göre (2004: 310) siyasi partiler, üyelerinin düşüncelerini ve çıkarlarını gerçekleştirmek maksadı ile iktidardan kısmen yararlanmak veya onu tamamen elde etmek için teşkilatlandırılmış bir gruptur. Bu tanımdan görüleceği üzere siyasi partiler kendi üyelerinin, seçmenlerinin ya da politikalarından menfaat elde etmeyi uman kişi ya da grupların fikirlerini siyasal alana taşıyan ve kamuoyu oluşturan, siyasal iktidarı olmayı hedefleyen sürekli ve örgütlü gruplardır.

Toplum içindeki genel kanaatleri ve talepleri yönetimden talep eden sivil toplum örgütleri ya da menfaat grupları gibi başka örgütler de bulunabilir. Ancak siyasi partiler, demokratik yaşam içinde diğer siyasi örgütlerden, sivil toplum kuruluşlarından veya baskı gruplarından bazı özellikleri taşıması itibari ile farklılaşmaktadır. Siyasi partileri diğer örgütlerden ayıran dört temel özellik şunlardır (Türköne, 2005: 254):

- İktidarı doğrudan elde etmeyi amaçlarlar.
- Resmi bir üye tabanına sahiptirler.
- Hem özel konularda hem de toplumun ve ülkenin bütününe ilgilendiren konularda politikalara sahiptir.
- Siyasi partiler, ölçüsü değişmekle birlikte, ortak bir ideolojik kimlik veya siyasal tercihlere sahip insanların oluşturduğu bir örgüttür.

Siyasi partilere dair tanım bolluğu, onların işlevlerinin de genişlemesine neden olmuştur. Dolayısıyla siyasi partilerin işlevleri, onların geçirdiği değişim sürecini anlamak açısından bazı ipuçları verebilir.

2.1. Siyasi Partilerin İşlevleri

Siyasi partiler; toplumlar, rejimler ve siyasal kültür açısından bazı farklılıklar göstermekle birlikte bazı temel fonksiyonları yerine getirmektedir. Siyasi iktidarın adil, yarışmacı ve özgür seçimlerle tayin edildiği çağdaş demokratik sistemlerde siyasi partilerin temel olarak yedi fonksiyonu bulunmaktadır. Bunlar menfaatlerin birleştirilmesi, siyasal devşirme, siyasal toplumsallaşma, temsil, politikaların belirlenmesi, hükümetin organizasyonu ve muhalefet etme- iktidarı denetlemeden mürekkeptir.

Toplumunu oluşturan bireyler, gruplar, farklı kesimler ya da menfaat grupları çeşitli istek ve taleplerini siyasi partilere iletirler. Partilere ulaşan bu istek ve talepler partilerin yönetimi tarafından birleştirilir, partinin temel prensiplerine ve oy potansiyelini etkileme ihtimali gibi süzgeçlerden geçirilerek kamu politikasına dönüştürülmesi için uygun zemin aranılır. Bu

işlemi yapan siyasi parti, mecliste çoğunluğa sahip ise bu istek ve talepleri siyasaya dönüştürebilir; muhalefette ise iktidar üzerinde bu politikaların gerçekleştirilmesi için baskı kurar ya da seçim beyannamesine bu politikaları ekleyerek seçmenlerin oylarına talip olur. Bu durumu siyasi partilerin menfaatleri birleştirme işlevi olarak tanımlamak mümkündür.

Siyasi partilerin ikinci işlevi olan siyasal devşirme kavramı ise siyasal sistem içinde çeşitli rolleri yerine getirecek görevlilerin seçimini ifade etmektedir. Zira siyasal partiler, siyasi yönetici ya da siyaset insanı yetiştiren, partinin kuracağı akademi ya da eğitimlerle bu kişileri yerel, ulusal ya da küresel çapta siyaset konusunda yetiştiren örgütlerdir. Siyasi partilerin bünyelerinde gerçekleştirilen siyaset akademileri ya da çeşitli eğitimler siyasal devşirme işlevini gerçekleştiren araçların örnekleri olarak sayılabilir. Siyasi partilerin, siyasal devşirme yoluyla yetiştirdiği kişiler zamanla parti örgütünde yönetici olabileceği gibi belediye başkanı, milletvekili, bakan ve cumhurbaşkanı gibi görevleri de yürütebilecektir.

Siyasi partilerin üçüncü işlevi, birey ya da grupların siyasal toplumsallaştırılmasıdır. Siyasal toplumsallaşma, bireyin siyasal hayata katılma sürecini ifade etmektedir. Bahsi geçen süreç, bireye dış çevrenin verili kültürü, inançları ve değerleri sayesinde meydana gelir. Siyasal toplumsallaşma, birey ile siyasal ve toplumsal çevresi arasında ömür boyu süren, bireyin siyasal sisteme dair fikir, tutum, davranış, değer ve ilkelerinin gelişme sürecini ifade etmektedir (Çetin, 2003: 43). Bu süreç, bireyin yalnızca çocukluk ve gençlik dönemi ile sınırlı olmayıp ömür boyu sürmektedir. Bireyin siyasal sistem konusundaki tutum, düşünce, ilke ve davranışlarını geliştiren siyasal toplumsallaşma sürecinde (Alkan, 1989: 8) bütün bu etkileşimin en kilit rollerinden birine siyasi partiler sahiptir. Zira siyasi partiler, bireylerin siyasal sisteme katılmalarını sağlamaktadır. Bireyler tek başına bırakıldıklarında çoğu zaman sisteme katılma noktasında olumsuz, isteksiz ya da ilgisiz bir tutum içinde olurlar iken siyasi partiler bireylerin sandığa giderek oy kullanmalarını, sistemi etkileyecek davranışlar göstermelerini ve sisteme çeşitli yollarla katılmalarını sağlamaktadır (Dursun, 2014: 265).

Siyasi partilerin dördüncü işlevi temsildir. Günümüz liberal demokrasileri, temsili sistemlerdir. Liberal demokrasilerde toplum, çeşitli güvenceler altında yönetenlerden korunurken, seçimler yoluyla yönetenleri belirleme ve onlara hesap sorma imkânına sahip olur (Uslu, 2022: 147). Temsili (liberal) demokraside, temsili kurumlaştıran siyasi partilerdir. Bundan dolayı siyasi partilerin temel fonksiyonu, halkı temsilini sağlamaktır. Temsil ise siyasi partilerin üyelerinin ve seçmenlerinin fikirlerini ve tercihlerini politika haline gelmesini sağlamaları ya da bunları kamuoyuna ve parlamentoya taşımaları manasına gelir (Türküne, 2005: 255). Dolayısıyla siyasi partiler üyelerinin, seçmenlerinin ve hedefledikleri kitlelerin

sesi olmak ister; onların taleplerine göre siyasa inşa ederler. Böylece onların temsilcisi olmayı hedeflerler.

Siyasi partilerin beşinci işlevi, toplumun farklı kesimlerinden gelen istek ve tercihlerin derlenerek siyasal sisteme aktarılmasıdır. Başka bir deyişle politikaların belirlenmesidir. Siyasi partiler, temsilcisi olmaya talip olduğu toplumun ya da çıkar gruplarının taleplerini dinler, sorun tespitinde bulunur ve bu sorunlara çözüm bulmak için politikalarını belirler. Sonuç olarak parti programında ya da seçim beyannamesinde bu politikalara yer verilir.

Hükümetin organizasyonu, siyasi partilerin altıncı işlevidir. Siyasi partiler, nihayetinde olabildiğince fazla üyeye parlamentoda yer almak ve iktidar olmak isterler. Dolayısıyla yasama ve yürütme erklerini siyasi partiler oluşturur. Siyasi partiler sahip oldukları programlar ya da politikalar ile yürütme ve yasama erklerini şekillendirir, devletin karmaşık gibi görünen mekanizmasına yön ve biçim verir. Sonuç olarak siyasi partiler doğrudan yasama ve yürütme sorumluluğunu üstlenirler (Türköne, 2005: 256).

Siyasi partilerin son işlevi muhalefet olarak iktidara alternatif olması ve iktidarın politikalarını denetlemesidir. Günümüzde, anayasal demokratik sistemlerin tesis edildiği ülkelerde siyasal muhalefet, iktidardan farklı fikirlere sahip olan siyasetçilerden oluşur. Siyasal muhalefet, herhangi bir zaman diliminde var var olan siyasal rejime, bu rejim içindeki sosyal ve ekonomik düzene, bu düzen içerisinde iktidara sahip olanlara ya da iktidarın uygulamalarına karşı olan siyasal gruptur. Siyasal muhalefet yalnızca siyasal iktidarın uygulamalarını eleştirmekten ibaret de değildir. O, aynı zamanda eleştirdiği problemlere bir program dâhilinde çözüm önerileri sunan, çözüm önerilerini kamuoyu ile paylaşarak etki alanını geliştirmeye çalışan ve son kertede istediği şekilde sonuçlar almayı hedefleyen bir olgu ya da davranışı temsil eder (Turgut, 2019: 9). Demokrasilerde muhalefet, iktidar kadar meşru ve önemlidir. Muhalefet partileri mecliste iktidar partisini (ya da partilerini) gensoru, güvenoyu gibi yollarla denetlerler (Yayla, 2019: 178). Siyasi partiler, iktidar olamadığı zamanlarda siyasal iktidara önerilerde bulunurlar, siyasal iktidarın hatalı olarak görülen politikalarını eleştirir ve onları kendi perspektiflerinden yönlendirmek isterler. Nihayetinde siyasal iktidara talip olma iddiası taşıyarak sistem içinde yarışmacı ve demokratik bir anlayışın varlığını temin ederler.

Burada bahsi geçen işlevlere, modern demokrasilerin uygulama alanı bulduğu ülkelerdeki siyasi partilerde rastlanabilir. Ancak demokratik teamüllerden yoksun ülkeler, bu işlevlerin tamamına sahip olmayabilir. Bu manada bütün ülkelerde demokrasilerin aynı standartlarda

olmadığını söylemek mümkündür. Öte yandan demokratik ya da otoriter olduğuna bakılmaksızın siyasi parti tipleri arasında da farklılıklar olabilir.

2.2. Siyasi Parti Tipleri

Siyasi partiler, benzer siyasi işlevleri yerine getirirler de farklı yapılara sahip olabilir. Başka bir deyişle siyasi partilerin örgütsel yapıları birbirinden farklılık gösterebilir. Duverger, siyasal partileri konu edinen klasik eserinde siyasi partileri kadro partisi ve kitle partisi olmak üzere iki kategoride ele almaktadır. Kadro partileri ile kitle partileri arasındaki ayırım, bunların büyüklüklerine ya da üye sayılarına dayanmaz; burada söz konusu olan yapı farkıdır (Duverger, 1974: 106). Kadro partileri, yaygın bir toplumsal destek arayışına talip olmayan ancak daha ziyade yerel düzeyde seçkin ve nüfuzlu kişileri kazanmaya çalışan partilerdir. Kadro partileri geniş halk kitlelerine yönelik söylem ve politikalar ile daha fazla üye kazanmak için çabalamazlar. Kadro partileri için önemli olan belirli bir seçim bölgesinde önde gelen kişileri ya da seçkinleri partiye çekerek bunlar sayesinde seçimleri kazanmaktır (Erdoğan, 2015: 328). Dolayısıyla bu partiler sürekli sahada olan bir örgüt yerine seçim zamanlarında bir araya gelen komiteler şeklinde faaliyet gösterirler. ABD'deki Demokrat Parti ve Cumhuriyetçi Parti kadro partilerinin örnekleri olarak sayılabilir. Kitle partileri ise nispeten daha geç bir zamanda, 21. yüzyılın başlarında, kitlelerin oy hakkına sahip olması ile birlikte ortaya çıkan bir parti tipidir (Heineman, 1996: 130). Faaliyetlerini geniş halk kitlelerine odaklayan kitle partileri, mümkün olduğunca çok sayıda üyeye sahip olmak isterler. Bu yüzden ülke düzeyinde yaygın ve sürekli bir örgüte sahip olarak yalnızca seçim zamanlarında değil, seçim zamanları dışında da siyasal sahada varlık gösterirler. Kitle partileri, güçlerini başta sendikalar, ticaret birlikleri, kooperatifler, üniversite öğrencileri, entelektüeller, dini organizasyonlar ve deneyimli birlikler gibi kesimlerden alırlar (Lapalombara ve Weiner, 1972: 10; Atasever, 2019: 22; Çakıcı ve Doğanay, 2022: 610). Başlangıçta sosyalist partilere özgü bir örgütlenme biçimine sahip olan kitle partileri, günümüzde Batı demokrasilerinin ve Türkiye'nin olağan partileri haline gelmiştir.

Duverger'in kadro ve kitle partileri sınıflamasına üçüncü bir yaklaşım olarak, Otto Kirchheimer'in kavramsallaştırdığı Catch-All Party (Hepsini Yakala Partisi) gösterilebilir. Kirchheimer, İkinci Dünya Savaşı sonrasında Batı Avrupa'da meydana gelen sosyo-ekonomik gelişmelerin genel manada insanların hayat standartlarını ve eğitim seviyesini yükselttiğini, refah programları ile de partilerin kapsayıcı ve kuşatıcı politikalar benimsediğini dile getirmiştir. Ona göre yaşanan bu gelişmeler partilerin belirli bir sınıf ya da zümrenin sözcüsü olmak yerine herkesin sözcüsü olmayı talep ettiği ve ulaşabileceği en yüksek oy oranına

ulaşmak için ideolojik söylem ve politikalarından kaçındığı bir dönüşüm sürecini beraberinde getirmiştir. Artık siyasi partiler belirli sınıf ya da zümrelere katı ideolojik bağlarla angaje değildir ve mümkün olduğunca farklı sınıf ve zümrelerin oylarına taliptir. Dolayısı ile katı ideolojik saplantılardan ve söylemlerden uzaktır (Andre, 2003; Türköne, 2005: 261).

Siyasi partileri yapılar günümüz modern demokrasilerinin tesis edildiği ülkelerde, istisnaları olmakla birlikte, kitle partisi ve Catch-All Party’lerin özelliklerini birlikte taşımaktadır. Siyasi partiler, sert ideolojik söylemler ve bir ideolojinin biçimlendirdiği fikri organizasyonlar olmak yerine zamanın ruhuna ve halkın değişen taleplerine göre kendilerini yeniden üretmekte ve siyasal arenada varlıklarını bu şekilde sürdürmektedir. Sert ideolojik söylem ve politikalara sıkı sıkıya bağlanmış siyasi partiler ise genel olarak varlık gösterememekte ve zaman zaman da marjinalleşerek meşru siyasal alanının dışına itilmektedir.

3. ABD VE AVRUPA’DA SİYASİ PARTİLER

Modern demokrasinin tesis edildiği ülkelerde siyasi partiler, tarihsel süreç içerisinde gerek birbirileri ile gerek siyasal sistem içinde varlıklarını sürdürmek ve iktidar olmak için büyük mücadeleler vermiştir. Bu mücadelelerden galip çıkanlar süreç içerisinde kurumsallaşma özelliği kazanmıştır. Bahsi geçen mücadelelerin ve kurumsal yapılara dönüşen parti örneklerinin ilk akla gelenleri Amerika Birleşik Devletleri (ABD) ve Avrupa ülkelerindeki örnekleridir. Zira ABD, dünyada siyasi partilerin geliştiği ilk ülkedir.

ABD’de kadro partilerinin özelliklerini taşıyan iki partili bir sistem mevcuttur. Bu partilerin süreklilik gösteren örgütleri yoktur. Seçimler sırasında çeşitli yönetim kademeleri çapında beliren örgütlerin, düzenli bir hiyerarşi içinde buldukları söylenemez (Turan, 1986: 108). Her iki partide de ne örgüt ne de düşünce birliği yoktur ve partilerde her türlü eğilimi görmek mümkündür. Her ne kadar kendilerini bu iki partiden birine yakın gören insanlar var ise de bu yakınlığın sebebi sert bir ideolojik tavırdan ya da sınıf temelli bir bakış açısından kaynaklanmamaktadır. Kendilerini bu iki partiden birine yakın sayanlar bile seçimlerde rahatça karşı/rakip partinin adayına oy verebilmektedir. Nitekim Eroğul’a göre (2008: 139) ABD’deki iki büyük parti arasında kayda değer bir dünya görüşü ayrımı saptamak olanaksızdır.

ABD’de Demokratik Parti (ya da Demokrat Parti/Demokratlar) ile Cumhuriyetçi Parti olmak üzere iki büyük parti bulunmaktadır. Bunlardan ilki olan Demokratik Parti, iki yüz yılı aşkın bir süredir medeni haklar, sağlık hizmetleri, sosyal güvenlik, işçi hakları ve kadın hakları mücadelesine öncülük etmiştir (democrats.org). Demokratlar, ABD’de liberal olarak da

bilinir. Ancak onlar için yakıştırılan liberal sıfatı, klasik liberalizmden çok modern liberalizm yaklaşımına ifade etmektedir. T. H. Green öncülüğünde ortaya çıkan modern liberalizm, klasik liberalizmi geliştirme ve hatta ona sosyal bir içerik kazandırma iddiasını taşımaktadır ve günümüze kadar varlığını sürdürmüş (Yayla, 2014: 141), liberalizmin içerisine refah devleti teorisini de ekleyen, sivil özgürlüklerin yanı sıra sosyal eşitliğe de dikkat çeken bir liberalizm yorumudur.

Demokratik Parti genelde Afro-Amerikalılardan, Katoliklerden, göçmenlerden, Yahudilerden, azınlık gruplardan ve yüksek eğitilmiş bireylerden destek görmektedir. Büyük sermayedarlara karşı işçileri ya da çalışan kesimi koruyacak tedbirleri savunan parti, azınlık hakları konusunda da hassasiyetlere sahiptir. Çevreci bir bakış açısı, kapsayıcı bir sağlık politikası, ılımlı bir dış siyaset, devletin az gelirli yurttaşlardan daha az vergi alması ve yüksek gelirli kişi ve şirketlerden alacağı vergiyi yaşam standartları nispeten düşük olan kesimlerin desteklenmesi amacıyla transfer etmek gibi politikalar bu parti ile özdeşleşmektedir.

Demokratik Parti'nin temel politikalarını ve görüşlerini ifade eden en güncel politika metni olan 2020 Democrat Party Platform isimli belge incelendiğinde, partinin refah devleti söylemlerine zaman zaman yer verdiği görülse de bu durumun metinde baskın bir şekilde işlenmediğini göstermektedir. Aynı şekilde Demokrat Parti'nin başkanlık seçimlerindeki son üç adayının (Barack Obama, Hillary Clinton ve Joe Biden) seçim kampanyasına bakıldığında katı ideolojik vaatlerden ve söylemlerden kaçındıklarına ve herkesten oy almak için ana akım söylemler içinde kaldıklarına rastlanmaktadır (Ferrari, 2022).

ABD siyasetinde ikinci önemli aktör olan Cumhuriyetçi Parti, demokratlara nispeten daha muhafazakâr bir çizgide durmaktadır. Bu partinin temel görüşleri arasında piyasa ekonomisinin korunması, göç politikalarının denetlenmesi ve seyreltilmesi, vergilerin azaltılması, bireysel silahlanmanın artması, askeri harcamaların artırılması ve daha saldırgan bir dış politika, sendikalar üzerinde kısıtlamaların desteklenmesi ve kürtajin sınırlandırılması gibi Demokratik Parti'den ayrılan politikalar vardır (Jacobson ve Liu: 2019; Gould, 2014).

Cumhuriyetçi Parti'nin temel politikaları, her ne kadar Demokrat Parti'nin argümanlarından ayrışsa da çağdaş demokrasi içinde birbirine alternatif olabilecek fikirlerden oluşmakta ve marjinal ya da radikal sayılabilecek katı ideolojik tutumları ön planda tutmamaktadır. Son yıllarda popülist liderler çıkarmaya meyilli bir geleneğe sahip olan Cumhuriyetçiler, hala ana akım siyasi çizginin tamamlayıcısı olma konumunu sürdürmektedir.

İngiltere’de iki partili sistemin varlığı söz konusudur ve 1920’lerden bu yana, iki baskın parti Muhafazakâr Parti ve İşçi Partisi olmuştur. Roskin (2009: 51), İngiliz partilerinin Amerikan partilerinden daha uyumlu, daha merkezci ve daha ideolojik olduğundan bahsetmektedir. İngiltere’deki İşçi Partisi sanayinin millileştirilmesi, daha fazla refah devleti düzenlemesi ve vergilerin daha da yükseltilmesinden yanaydılar. Muhafazakâr Parti ise topluma ve ekonomiye daha az devlet müdahalesi ve vergilerin düşürülmesi üzerinde duruyorlardı. Ancak iki parti arasındaki bu farklılıklar son zamanlarda yumuşamaktadır (Roskin, 2009: 52). Muhafazakâr Parti’nin resmi web sayfasında, partinin öncelikleri olarak enflasyonun yarıya indirileceği, ekonominin büyütüleceği, ulusal borçların düşürüleceği, ulusal sağlık hizmetlerinde bekleme listelerinin düşürüleceği ve düzensiz göçmenlerin sınır dışı edileceği ifade edilmiştir. Benzer vaatler, partinin 2019 manifestosunda da bulunmaktadır (Conservatives- Your Priorities, t.y.; The Conservative and Unionist Party Manifesto 2019, t.y.). İşçi Partisi de tıpkı Muhafazakâr Parti gibi 5 temel öncelik belirleyerek seçmenlerini özellikle bunlarla etkilemeye çalışmaktadır. İşçi Partisi’nin vaatleri ekonomik büyüme, temiz enerji, ulusal sağlık hizmetlerinin daha hızlı sunumu, güvenlik, çocuk bakımından gençlere kadar her aşamada destekler sunularak gençlerin geleceğe hazırlanmasına dair politikalarından oluşmaktadır (The Labour Party, Mission, t.y.). Her iki partinin gerek öncelikleri gerekse manifestoları incelendiğinde sert ideolojik söylemlerle ayrışmadıkları görülmektedir.

Fransa gerek tarihsel siyasal gelişmeler gerekse toplumsal açıdan sol siyaset anlayışının geleneksel hale geldiği ve sosyal devlet anlayışının yerleştiği bir Kıta Avrupası aktörüdür. Fransa’da ilk siyasal bölünmeler, Fransız İhtilali’ne kadar geriye gitmektedir. Bu ülkede işçi örgütlerinin neşvünema bulması ise 19. yüzyıl ortalarına tekabül etmektedir. Hem kitle örgütleri hem de siyasal partiler, Fransız İhtilali’nden beri “sağ” ve “sol” olarak ikiye ayrılır. Sağ cemahta odaklanan hareketler, genellikle 20. yüzyıl ortalarına kadar, kırsal kesimlerin, çoğu imalat ve sanayide sermayedar olan yerel ileri gelenlerin, Kilise’nin ve ordunun desteğini arkalarında hissetmişlerdir. Sol cenah ise, genellikle kentli aydınların, laiklik yandaşlarının, üniversite öğrencilerinin, 19. yüzyıl ortalarından itibaren işçilerin desteğiyle giderek yeni alanlar kazanan bir kesimdir (Oktay, 2018: 89).

Fransa’daki siyasi partileri sağ ve sol partiler şeklinde keskin bir şekilde tasnif etmek eksik bir değerlendirmeye neden olacaktır. Zira bu partilerin bazıları sistem partileri olarak görülebilecekken başka bazıları ise daha çok sistem karşıtı söylem ve politikalar ile öner çıkar. Sistem partilerinin örneği merkez sağ, sosyalistler ve merkezciilerdir ve bu partiler, sistemin temel prensipleriyle ciddi bir problem ya da kavga içinde değildir. Sistem karşıtı

partiler ise hem seçmen sayısı hem de söylemleri bakımından daha marjinal bir görüntü sergilemektedir. Çevreci grupların bir kısmı ve Troçkistleri bu ekseninde (sistem karşıtı olarak) tanımlamak mümkündür. Sistem karşıtı bu hareketler ikinci tur seçimlerde, genellikle sosyalist partinin adayını desteklemektedirler. Bunu, bazen açık şekilde, bazen ise örtülü şekilde gerçekleştirirler. Öte yandan bazı nüans farklılıkları taşımalarına rağmen kendine has söylem, politika ve kimliği ile aşırı sağcı Milliyetçi Cephe de sistem karşıtı partiler arasında değerlendirilebilir. Zira Milliyetçi Cephe'nin söylemleri, seçmenlerin tamamına yönelik değildir ve onlar Cumhuriyetin temel prensipleri ve bazı kurumları ile uyumsuzluk içindedir. Yine de bu parti ve seçmen kitlesi, seçimlerin ikinci tura kalması halinde sağ aday için oy kullanırlar. Diğer yandan uzun yıllar marjinal olarak görülen bu aşırı sağ partilerin oy oranlarında geçtiğimiz 15 yılda önemli oranda artış gözlenmektedir. (Oktay, 2018: 90). Buna karşın Fransa'da küreselleşmenin de etkisiyle, sol ve sağ ideolojilerin uzlaşarak ya da çatışarak zaman içinde daha orta bir noktaya varan siyasal bir anlayışı inşa ettikleri ve birbirlerine yaklaştıkları da söylenebilir (Anarat, 2020: 215). Fransa'daki seçmenler de sert ideolojik söylemlere sahip siyasetçiler yerine sağ ve solun dışında yer alan Macron'u Cumhurbaşkanı seçerek siyasetin sert ideolojik çizgiler üzerine yükselmesine karşı koyan bir irade ortaya koymuştur. Ancak yine de belirtmek gerekir ki bu sürecin istisnası olan aşırı sağcı ve marjinal sol grupların da varlığı Fransa'da dikkat çekicidir. Bunların ideolojik söylemleri diğer partilere nispeten çok daha serttir. Bu yönüyle Fransa, ABD ve İngiltere'den biraz farklılaşmaktadır.

4. TÜRKİYE'DE SİYASİ PARTİLER

Türkiye'de siyasi partilerin bir asırdan daha eski bir tarihi vardır. İlk kez II. Meşrutiyet döneminde örgütlü yapılar olarak ortaya çıkan siyasi partiler, bahsi geçen dönem açısından toplumu ve aydınları nispeten siyasallaştırmış ve hareketlendirmiştir (Yücel, 2020). Osmanlı İmparatorluğu'nun yıkılması ve Cumhuriyetin kurulmasıyla ulus devlet formuna geçilirken, özellikle ikinci meclisten itibaren Türkiye'de CHP'nin tek parti olarak varlığını sürdürdüğü, zaman zaman başka siyasi parti girişimleri olsa da bunların başarıyla sonuçlanmadığı ve o günün koşulları gereği otoriter olarak tanımlanabilecek bir rejim inşa edilmiştir. Tek parti döneminde fiili bir uygulama haline gelen parti-devlet bütünleşmesi, CHP'nin temel ilkelerinin devletin resmi görüşleri haline gelmesine neden olmuştur (Demirel, 2014: 212; Yetkin, 1983: 128; Ahmad, 1994: 20-23; Turan, 2022a: 93). 1945 yılı itibarı ile çok partili yaşama geçen Türkiye'de 1950 öncesinde CHP'nin ideolojik söylemlerinde nispeten bir yumuşama olmuş (Taylan, 2021: s. 62), 1950-60 arasında ise iktidarı Demokrat Parti

kazanarak Kemalist uygulamaların dışında bir yönetim tarzı ile ülkeyi idare etmiştir. Türkiye’de çok partili hayata geçilmesinden itibaren siyasi yelpazenin farklı tonlarındaki siyasi partiler varlık göstermeye başlamış, özellikle 60’lı yılların ikinci yarısı ve 70’li yıllarda katı ideolojik programlara sahip partiler, ana akım siyasi partilerle birlikte seçim yarışlarına katılmış ve hatta koalisyon hükümetlerinde yer almıştır. Özellikle 1960-1980 döneminde, sert ideolojiler esnek misyonların yerini almış, toplumsal grupların görüşleri ve istekleri yeterince dikkate alınmamıştır (Heper, 2011: 212). 12 Eylül 1980 Darbesi ile ülke içindeki bütün siyasi partilerin ve derneklerin kapatılmasıyla siyasi çeşitlilik ortadan kaldırılmış ve 1982 Anayasası sonrasında siyasi yasaklarla birlikte makul görülen ve daha çok ana akım sayılabilecek partilerin varlığına müsaade edilmiştir. 1987 yılında siyasi yasakların referandumla kaldırılmasından sonra ise Türkiye’deki siyasi çeşitlilik yeniden yeşermeye başlamıştır. 1990’lı yıllarda ana akım siyasi partilerin yanı sıra sert ideolojik programlara sahip doktriner partiler siyasal hayat içinde yerini almıştır. Bahsi durum 2000’li yıllardan günümüze devam etmekte, ancak Türk siyasetinde seçmen tarafından teveccüh gören siyasi partilerin geçmişe nispeten daha ana akım söylem ve politikalara yöneldiği ve sert ideolojik söylem ve politikalarından büyük oranda kendilerini arındırdıkları görülmektedir. Çalışmanın bu (son) bölümünde, TBMM’de grubu bulunan beş partinin programlarından yola çıkarak ideolojik yoğunluktan arındırılmış söylem ve politikaları ne denli benimsedikleri ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Adalet ve Kalkınma Partisi (Ak Parti), gerek kurucuları gerekse kuruluşundan bugüne yöneticilerinin ağırlıklı olarak Milli Görüş Hareketi geleneği içinden gelen ve kendisini muhafazakâr demokrat olarak tanımlayan bir siyasi partidir. Her ne kadar Milli Görüş Hareketi içinden gelmiş olsa da Ak Parti’nin bu siyasetten vazgeçerek siyasal vizyonunu daha geniş kitlelere hitap edecek şekilde muhafazakâr demokrat olarak kodlaması, onu sağcı, muhafazakâr, daha geniş tabanlı ve daha ehil bir harekete dönüştürmüştür. Ak Parti’nin kendini kodladığı bu siyasal kimlik, onu klasik Türk modernleşmesinin anti-geleneksel, pozitivist ve reddi mirasçı anlayışının ötesine geçen yeni modernliğin siyasal manada karşılığı olarak da tanımlamaktadır (Yıldırım, 2012: 174; Yarıcı, 2017: 28; Yolcu, 2019: 941).

Ak Parti’nin Milli Görüş Hareketi’nden kopuşu ve kendini konumlandığı yer kurulduğu yıllar itibarı ile piyasa ekonomisi ile barışık, Avrupa Birliği vizyonuna sahip, dış politikada şüphecilikten uzak ve iletişim kanallarını açık tutan, farklı toplumsal grupların temsilini önemseyen bir merkez sağ anlayışa dayanmaktaydı. Bu yönüyle Ak Parti, kuruluşundan itibaren parti politikalarının esas alındığı parti programlarında katı ideolojik söylemlere yer

vermemiştir. Ak Parti her ne kadar parti programında ve hükümet programlarında kendisini muhafazakâr demokrat olarak kodlamış olsa partinin politikaları incelendiğinde liberalizmin etkisinin muhafazakârlıktan çok daha yoğun olduğu görülmektedir (Çiçek, 2022b). Başka bir deyişle AK Parti, kendisini “muhafazakâr demokrat” siyasal kimliği ile tanımlayan, ancak uygulamaya geçirdiği politikalar açısından bu söylemle birebir uyuşmayan bir görünüm vermektedir. Nitekim AK Parti’nin siyasal kimliğine dair, “İsmi ‘İslam’, uygulamaları ‘liberal’, tutumu ‘demokrat’, yürüncesiye ‘Batı’ şeklinde” (Turan, 2022b: 152) tanımlamalar dikkat çekmektedir.

Partinin kurulmasından çok kısa bir süre sonra seçimlere katılan ve tek başına iktidar olan Ak Parti’nin özellikle başlangıç dönemlerinde temel hak ve özgürlükleri genişleten hukuki düzenlemeler yapması, çeşitli kamu yönetimi reformlarını uygulamaya geçirmesi, Avrupa Birliği kriterlerine ulaşılmayı amaçlayan ilk dört hükümet programa sahip olması, liberal politikalara ve söylemlere siyasal anlayışında sıklıkla yer vermesi bakımından dikkat çekmektedir. Ak Parti’nin iktidara geldiği dönemde Başbakan Abdullah Gül’ün meclis kürsüsünde ilan ettiği hükümet programında çoğulcu demokrasi anlayışına, hukuk devleti ilkesine, insan haklarına, özelleştirmelere, devletçi zihniyetin eleştirisine, merkezîyetçi yapının yol açtığı sorunlara ve bunları giderecek reformların yapılacağına genişçe yer verilmiştir (TBMM Tutanak Dergisi, 18/03/2003: 119-127). Tıpkı Gül Hükümeti’nde olduğu gibi, I. Erdoğan Hükümeti’nde de yabancı yatırımcıların teşvik edileceği, piyasa ekonomisinin esas alınacağı, insan hakları vurgusuna devam edileceği, Avrupa Birliğine üyelik için reformların gerçekleştirileceğine yer verilmiştir (TBMM Tutanak Dergisi, 31/08/2007: 106-110). Benzer söylem ve politikalara II. ve III. Erdoğan Hükümetlerinde de rastlamak mümkündür (Çiçek, 2022b; TBMM Tutanak Dergisi, 08/07/2011). Dolayısıyla Ak Parti, her ne kadar Milli Görüş Hareketi içinden gelmiş olsa ve geçmişinde katı bir ideolojinin izleri bulunsa da iktidar olduğu andan itibaren siyasal yelpazede merkez sağ olarak kabul gören politika ve söylemlerle kendisini sert ideolojik söylemlerin dışına çekmiştir.

Cumhuriyet Halk Partisi (CHP), Türkiye Cumhuriyeti’nin en köklü partisi olarak Türk siyasal hayatında her zaman başat unsurlardan biri olmuştur. Günümüzde de bu konumunu sürdüren CHP, özellikle 2008 yılında parti programını yenilemiş, partinin daha geniş kitlelere ulaşacak bir siyasal söylem ve politikalar geliştirmesine dikkat etmeye çalışmıştır. Partinin 1994 yılında hazırladığı parti programı ile 2008 yılında hazırladığı program, CHP’nin dönüşümünün ipuçlarını vermektedir.

CHP’nin 1994 yılında çıkardığı Yeni Hedefler Yeni Türkiye başlıklı programda parti kendisini, “belirli bir tarih kesitinde emperyalizme, kurulu düzene, eşitsizliğe, gericiliğe, imtiyazlara başkaldırının ifadesi” şeklinde tanımlamıştır (CHP Parti Programı, 1994: 13). 1994 yılındaki parti programında emperyalizm, emeğin üstünlüğü, dayanışma, eşitlik ve sosyal demokrasi gibi sol ağırlıklı bir jargonun yoğunluğu dikkat çekmektedir. CHP'nin programında emek öncelikli olduğu, sosyal demokrat anlayışla sorunlara çözüm sunulacağı, yenilenmiş ve feodalizmden arındırılmış bir Türkiye inşa edeceklerine değinilmektedir. Parti programında, Sosyal Demokrasi Çağı Başlıyor başlıklı bir bölüm hazırlanmış ve “*sosyal demokrasinin ve sol bir parti olarak CHP'nin tercihi, toplumun tümüne esenlik getirmeyi amaçlarken, öncelikle büyük kitlelerin, geniş tanımıyla emek kesimlerinin yararını savunmaktır; öncelikle onların temsilcisi olabilmektir*” gibi sol jargonlu ifadelerle sıklıkla yer verilmiştir (CHP Parti Programı, 1994: 15). 1994 CHP Programında, CHP’nin tarihsel kökenlerine değinilirken, partinin kendisini siyasi yelpazenin soluna konumlandığı anlaşılmaktadır:

“Solun evrensel değer yargularından, doğrularından ve geleneğinden; Türkiye'nin tarihsel yenileşme özelemlerinden; milli mücadeleye geçmişimizden; CHP'nin onurlu deneyiminden, tarihe iz bırakmış, geleceğe yol döşemiş ilkelerinden; cumhuriyet ve demokrasi dönüşümlerinden; halkın özgürlükçü ve eşitlikçi taleplerinden; sol ve demokrat birikimlerden; inanç dünyamızdaki adalet ve dayanışma anlayışlarından hareketle, sosyal demokrasinin temel ilkelerini teorisini ve pratiğini Türkiye'nin gerçekleriyle bütünleştirerek, Türkiye insanının özlemlerini ve ihtiyaçlarını bu doğrultuda yanıtlayarak, her şeyin en güzel olanını, en yeni ve çağdaş olanını ona sunmak için, CHP 9 Eylülde 1992'de yeniden doğdu” (CHP Parti Programı, 1994: 13).

CHP, 1990’lu yıllarda daha katı bir ideolojik söylem kullanırken, 2008 yılında revize edilen parti programıyla söylemlerinde ciddi bir değişim yaşanmıştır. Partinin yeni programında sol kavramına hiç yer verilmemiş; demokrasi, katılımcılık, temel insan hak ve özgürlükleri, adalet, fırsat eşitliği, rekabet gücü yüksek bir ekonomi gibi ana akım siyasi partilerin katı ideolojik söylemlerinden arınmış bir söylem tercih edilmiştir (CHP Parti Programı, 2008).

Özellikle Kemal Kılıçdaroğlu liderliği sırasında ise CHP toplumsal tabanını genişletmeyi hedefleyen bir siyasal iletişim dilini kullanmaya özen göstermiş, sağ seçmenden kolaylıkla oy alabilecek adayları partiden milletvekili ve belediye başkanı adayları olarak göstermiş, son tahlilde 2023 seçimlerinde kurduğu 6 partili seçim ittifakında beş sağ tandanslı partiyle ortak

hareket ederek kendisini Türk siyasetinin merkezine konumlandırmayı, dolayısıyla solcu bir parti görünümünden uzaklaşmayı yeğlemiştir.

Milliyetçi Hareket Partisi (MHP), kendisini Türk milliyetçiliğinin ve ülkücülüğün kurumsal manada en önemli temsilcisi olarak tanımlamaktadır. MHP'nin kurucu lideri olan Alparslan Türkeş'in kaleme aldığı Dokuz Işık Doktrini isimli eser, partinin prensiplerini ve ideolojisini net bir şekilde ortaya koymaktadır. Buna göre milliyetçilik, ülkücülük, ilimcilik, toplumculuk, ahlakçılık, köycülük, hürriyetçilik ve şahsiyetçilik, gelişmecilik ve halkçılık, endüstricilik ve teknikçilikten oluşan dokuz umde, partinin hem ideolojik yelpazedeki yerini hem de Türkiye'ye dair programını ortaya koymaktadır. Türkeş'in ilk kez 1965 yılında milli bir doktrin olarak ortaya koyduğu ve daha sonra 70'li yıllarda geliştirdiği Dokuz Işık, Türkiye'de 1960'lı ve 70'li yılların neredeyse tüm sorunlarını tespit eden ve bunlara çözüm önerileri getiren bir iddiaya sahiptir. Ayrıca Dokuz Işık doktrininde birçok uluslararası konu ve insan hakları meselesi de karşılaştırmalı olarak ele alınmaktadır. Yani Dokuz Işık; kültürel Türkçülükten İslam'a, milliyetçi-muhafazakârlıktan uluslararası ilişkilere, köy hayatından sanayileşmeye kadar birçok sorunu ele almaktadır (Dural, 2011: 410; Çiçek, 2023: 85). Dokuz Işık Doktrini, Türkeş'in Türkiye vizyonunu sistematik olarak ele almaktadır. Bu belge korporatist bir bakış açısıyla hazırlanmış bir programdır ve karma ekonomi modelini benimser. Türkeş, bu belgede ortaya koyduğu tüm sorunları ele alırken Türk milliyetçiliğini temel almaktadır. Başka bir deyişle, milliyetçi ideolojiyi her zaman sorun anlayışının ve çözüm önerilerinin merkezine yerleştirmiştir. Önce Cumhuriyetçi Köylü Millet Partisi (CKMP)'nin, ardından MHP'nin programına giren Dokuz Işık Doktrini, Türk milliyetçilerinin toplumsal, siyasal ve ekonomik sorunlara bakışında ilkesel bir referans olmaya devam etmektedir. MHP, Dokuz Işık Doktrinini yazılmasından itibaren 58 sene geçmesine rağmen, bu ilkelere bağlılığından vazgeçmediğini ve hatta bundan güç aldığını güncel parti programında şu cümleler ile belirtmektedir: *“Milliyetçiliği hayatın her alanında, uygulanabilir bir siyasal yönetim projesi olarak benimseyen Milliyetçi Hareket Partisi; tarihsel gelişimi içinde, “Dokuz Işık” olarak adlandırılan ilkeleri ile toplumun ve devletin her alandaki temel sorunlarını bir tanıma oturtmuş ve çözüm yolları önermiştir”* (MHP Parti Programı, 2009: 15).

MHP, ideolojik bakımdan Türk milliyetçisi ve ülkücü bir parti olarak kendisini tanıtmayı belirtmekle birlikte, parti programında milliyetçilik, laiklik, insan hak ve özgürlükleri, demokrasi, hukukun üstünlüğü, milli birlik ve bütünlük, sosyal adalet, sosyal devlet, Türk toplumculuğu ve son olarak yönetimde şeffaflık gibi ilkeleri, partinin temel değer ve ilkeleri

olarak açıklamıştır (MHP Parti Programı, 2009: 18-26). MHP, özellikle 1980’li yıllara kadar sürdürdüğü siyasi mücadelesinde kitle partisi özelliği gösterecek kapsayıcı söylem ve politikalar yerine daha çok ideolojik söylemleriyle ön plana çıkmaktaydı. 1990’lı yıllardan itibaren ise kitle partisi özelliklerinin çoğunu taşımaya başlamıştır. Parti, 1999 seçimlerinden hemen sonra Bülent Ecevit’in liderliğini yaptığı DSP ve Mesut Yılmaz liderliğindeki ANAP ile bir koalisyon hükümeti kurmuş, 2014 Cumhurbaşkanı seçiminde CHP ile ortak Cumhurbaşkanı adayı (Ekmelettin İhsanoğlu) çıkarmış ve son olarak Ak Parti ile hem 2017 Cumhurbaşkanlığı referandumunda evet oyu yönünde ortak bir propaganda süreci yürütmüş hem de daha sonra Millet İttifakı adıyla ortaklık kurmak suretiyle genel seçimlerde, yerel seçimlerde ve Cumhurbaşkanlığı seçimlerinde birlikte hareket etmiştir. MHP, Türk milliyetçiliğinin en önemli temsilcisi olmakla birlikte parti programında Avrupa’daki aşırı sağ partiler gibi marjinal fikirleri ya da söylemleri kullanmaması ile dikkat çekmektedir. Partinin temel politikaları daha çok güvenlikçi yaklaşımları ile öne çıkmakta olup, katı ideolojik söylem ve politikalarından geçtiğimiz 30 yıllık süreçte nispeten uzaklaştığı görülmektedir. Ancak bu durum, MHP’nin Türk milliyetçiliğinin kurumsal manada en önemli merkezi olması durumunu değiştirmemektedir.

İyi Parti, MHP içindeki liderlik mücadelesi sonucunda bu partiden ihraç edilen bazı genel başkan yardımcılarını, parti kurmaylarını, partinin il ve ilçe düzeyindeki yöneticilerinin Meral Akşener liderliğinde yeni bir hikâye başlatmak amacıyla kurulmuş bir siyasi partidir. 25 Ekim 2017’de kurulan İyi Parti, Türk milliyetçiliğinin yanı sıra liberal bir çizgiyi de içinde barındırmaktadır. İyi Parti’nin programı açık, dürüst ve hesap verebilir olmak; çoğulcu, katılımcı, kapsayıcı pozitif siyaset yapmak, somut hedeflere sahip olmak; eleştiriye açık ve özgür düşünceli olmak; siyaseti değerler üzerinden üretmek ve yapmak; farklılıklara saygılı olmak; milli menfaatleri her alanda ön planda tutmak gibi ideolojik söylemlerden arınmış, liberal değerlerle barışık bir ilkeler demeti sunmaktadır (İyi Parti Programı: 5).

Kuruluşundan hemen sonra genel seçimlere ve Cumhurbaşkanlığı seçimlerine katılan İyi Parti, kısa sürede Türk siyasetinde en çok konuşulan ve siyasete yön veren partilerden biri olmuştur. İyi Parti’yi MHP’nin orta ve orta üst sınıf, kentli, Batılı bir yorumu şeklinde değerlendiren yaklaşımların yanında, odağında MHP kökenli isimlerin olduğu, liberal demokrat çizgide yeni bir merkez sağ oluşum şeklinde değerlendirenler de vardır (Aslan, 2020: 1). Partinin merkez sağ olma iddiası, onu ideolojik söylemlerden mümkün olduğunca uzak tutmaya çalışsa da İyi Parti’deki Türk milliyetçileri hala baskın bir görüntü vermektedir. İyi Parti’de Türk milliyetçilerinin dışında eski merkez sağ olarak bilinen ANAP- DYP gibi

partilerin eski yöneticileri ve milletvekillerinin yanı sıra sosyal demokrat kimliğe sahip farklı ideolojik geleneklerden kişiler de bulunmaktadır. Bu durum İyi Parti’de zaman zaman farklı seslerin yükselmesine ve parti içinde bir bütünlük olmadığı eleştirilerine neden olsa da Parti yetkilileri bunun, demokrasinin bir gerekliliği olduğu ve partinin “kışla” mantığı ile yönetilmediği şeklinde yorumlamaktadır (haberturk.com, t.y.).

İyi Parti, katı ideolojik söylem ve politikalarından uzak durarak tıpkı daha önce ele alınan partiler gibi geniş kitlelerin oyuna talip olmaktadır. İyi Parti’nin programı incelendiğinde, ideolojik söylemlerden olabildiğince kaçınıldığı dikkat çekmektedir. Bu durum, İyi Parti’nin CHP, Deva Partisi, Saadet Partisi, Demokrat Parti ve Gelecek Partisi ile temel politikalar konusunda bir mutabakat metni hazırlamasını da kolaylaştırmıştır.

Halkların Demokratik Partisi (HDP), TBMM’de grubu bulunan siyasi partiler içinde parti programında katı ideolojik söylem ve politikalara en fazla yer veren parti görünümündedir. HDP’nin parti programında, partinin; insanlığın sınıfsız, sınırsız ve sömürsüz bir dünyaya ulaşacağı inancına yer verilmiştir (Taylan, 2022: 496). Etnik kimlik vurgusuna ve Marksist siyaset terminolojisine ait kavramlara neredeyse her başlıkta yer verilen HDP parti programında ayrıca popülizmin karakteristik özelliklerinden sayılan “kendini sistem dışı ve halka en yakın parti” görme emarelerine sıkça rastlanmaktadır. HDP’ye göre Türkiye’deki düzen baskı ve sömürüye göre dizayn edilmiş olup, bu düzenden kurtuluşu ise kendi siyaset anlayışlarında gördüklerine vurgu yapılmıştır. Zira HDP’ye göre egemenlerin dayattığı neo-liberal ve anti-demokratik düzen içinde, Türk-İslam sentezci veya ulusalcı anlayışların tercih edilmesine gerek yoktur; HDP bu noktada kendisini sistem dışı bir alternatif olarak göstermektedir (HDP Parti Programı. HDP’nin parti programı, diğer siyasi partilerle karşılaştırıldığında 1970’li yılların Marksist örgütlerine benzer ideolojik söylemler barındırma açısından diğer parti programlarından oldukça farklılaşmaktadır (Çiçek, 2022a: 39). Aşağıda verilen örnek pasaj, HDP parti programının genelinde hâkim olan Marksist jargonun ve ideolojik mevzilenmenin görülmesi açısından örnek gösterilebilir:

“Partimiz, uluslararası sermaye kurum ve kuruluşlarının dayattığı neo liberal sömürü, soygun ve talan politikalarına karşı sürdürdüğü mücadelenin tamamlayıcı bir parçası olarak dünyanın her yerinde bu kapsamdaki mücadeleleri destekler, onlarla dayanışma içinde olur, tüm dünya halklarının kurtuluş ve özgürleşme mücadelelerini kendi mücadelesi sayar. Bu bağlamda, kapitalist merkezlerdeki toplumsal mücadele örgütleri ve hareketleri ile yakından ve doğrudan ilişkiler sürdürür, kapitalizme karşı gelişen mücadeleler ile uluslararası

dayanışmanın güncel örneklerini geliştirir. Latin Amerika’da ve dünyanın diğer bölgelerinde gelişen demokratik ve halkçı iktidar deneyimlerini ezmeye dönük saldırılara karşı durur” (HDP Parti Programı).

HDP, diğer partilerden yalnızca katı ideolojik söylemler açısından ayrılmamaktadır. Bunun yanı sıra HDP’nin Türkiye’nin problemleri üzerinde özellikle Kürt Sorunu ile ilgilenmesi, alternatif olarak sunduğu politikanın yalnızca etnik siyasete yoğunlaşması onu daha çok Kürtlerin partisi gibi göstermektedir. Nitekim parti kurmaylarının gerek meclisteki toplantılarında gerekse seçimler öncesi gerçekleştirdiği mitinglerde özellikle ve sürekli olarak Kürtlere vurgu yapması, HDP’yi Türkiye’nin sorunlarına bütüncül bir bakış açısına sahip olmaktan alıkoymaktadır. Sonuç olarak parti de yalnızca Kürtlerin yoğun yaşadığı şehirlerden oy almaktadır. Bu manada HDP’nin, Catch-All Party tipolojisinden uzak bir duruş sergilediği yorumu yapılabilir. Parti’nin Kürtler haricinde oy topladığı bir diğer kesim ise daha çok marjinal sol hareketleri destekleyen ya da zaman zaman sosyal demokrat sayılabilecek kişi ve gruplardan oluşmaktadır. Kısacası HDP, Türkiye’de incelenen ilk dört partiden katı ideolojik söylemleri ve parti programı ile ayrılmaktadır.

Türkiye’de 2017 yılında gerçekleşen referandumda %51.4 oy oranı ile kabul edilen ve 2018 yılında uygulamaya geçen Cumhurbaşkanlığı hükümet sistemiyle beraber siyasi partilerin iki temel blokta toplandığı, bunların haricindeki farklı siyasi partilerin de blok kurma girişiminin olduğu görülmektedir. Cumhurbaşkanlığı hükümet sistemi sonrasında ideolojik yelpazenin farklı noktalarında bulunan siyasi partilerin aynı blok içinde ittifaklar kurması, siyasi partilerin ideolojik katılıktan uzaklaştığı ve oylarını maksimize etmek için ideolojik duruşlarından taviz vererek bir müşterekte buluşabildiklerinin de göstergesidir. Bunun yanı sıra gerek Türkiye’de gerekse Avrupa’daki siyasi partilerin popülizmin cazibesine kapılarak popülist söylem ve politikalara göre konumlarını ve politikalarını esnetmeleri de onları Catch-All Party tipolojisine doğru itmektir. Başka bir deyişle popülist siyasetin seçmen tarafından teveccüh görmesi, ana akım siyasi partilerin ya da katı bir ideolojiye sıkı sıkıya bağlı olan siyasi partilerin, katı ideolojik söylemlerin yerine popülist söylem ve politikalarla seçmen karşısına çıkmasına neden olmaktadır (Eser ve Çiçek, 2020).

5. SONUÇ

Siyasi partiler, çağdaş demokrasilerin inşasında ve sürdürülebilirliğinde en elzem kurumlar arasında yer almaktadır. Belirli bir program etrafında bir araya gelen, iktidar olmayı amaçlayan ve sürekli bir örgüte sahip olan siyasi partiler kuşkusuz ki bir dünya görüşünün ya da bir felsefenin savunucuları olabilirler. Kendi kitlelerini belirli çıkarlar, ideoloji ya da bir

program etrafında bir araya toplayan siyasi partiler nihai olarak iktidarı ele geçirmeyi ya da iktidarın nimetlerinden faydalanmayı amaçlar. Burada bahsi geçen iktidar, yerel ve/veya ulusal ölçekte olabilir. İlk olarak farklı çıkar gruplarının temsili için tarih sahnesinde çıkan siyasi partiler, mümkün olduğunca homojen bir toplumsal tabandan ve sınıftan beslenmekte, bu kişi ya da grupların temsilini ontolojik bir bakış açısıyla yegâne amaç olarak görmekteydi.

Pek çok ülkede sert ideolojik bir program etrafında bir araya gelen siyasi partilerin yanı sıra ideolojik söylemlere daha mesafeli olan, ana akım şeklinde tabir edilen ve mümkün olduğunca geniş bir kitleye seslenmeyi hedefleyen siyasi partiler de bulunmaktadır. Siyasi partilerin genelinde gerek program gerekse söylemler açısından daha ideolojik bir çizgiye yaklaştığı dönemler bulunmakla birlikte, bu süreçler tarihsel açıdan bir kalıcılığa neden olmamıştır. Siyasal yelpazenin hem sağ hem de sol uçlarında bulunan, bir ideoloji ya da doktrin etrafında birleşen siyasi partiler daha az sayıda seçmen kitlesine hitap etmekteyken merkezde bulunan siyasi partilerin daha geniş kitlelerden destek aldığı ilgili literatürde görülebilecektir. Ancak her şeye rağmen merkez iddiası taşıyan siyasi partiler bile kendisini merkez sağ ya da merkez sol gibi belirli bir ideolojinin katı ilkelerinden kısmen de olsa beslenmektedir. Bu durum, 2000’li yıllardan itibaren dünyanın pek çok farklı ülkesinde bir değişim sürecine girmiştir. Bu çalışmada ele alınan Amerika Birleşik Devletleri, Avrupa ülkelerinden örnekler ve Türkiye’deki siyasi partilerin son yıllarda katı ideolojik söylem ve politikalar yerine halkın bütün kesimlerinden oy alabilecek söylem ve politikalara yöneldikleri görülmektedir. Siyasal yelpazenin en belirgin iki ucu olan klasik sağ ve sol ayrımı önemli ölçüde aşılırken, siyasi partilerin günün koşullarına göre mevzilendikleri, söylem ve politikalarında sabit kalmak yerine konjonktürel bir hal aldığını söylemek mümkündür. Nitekim bu çalışmada ele alınan farklı ülkelere partilerin söylem ve politikalarında birbirine benzeşmeleri ya da katı ideolojik tutumlardan uzaklaşarak Catch-All Party modeline dönüştükleri tespiti yapılmıştır.

Siyasi partilerin katı ideolojik söylem ve politikalarından uzaklaşarak zamanın ruhuna göre pozisyon almaları, bir yandan demokratik teamüllerin güçlenmesi açısından olumlu bir gelişme iken diğer yandan popülist siyasetin merkezileşmesi sorununu da beraberinde getirebilmektedir. Bu durum ise siyasi partilerin ilkeli ve öngörülebilir kurumlar olması açısından bir engel potansiyeli taşımaktadır. Dolayısıyla siyasi partiler açısından homojen çıkar gruplarının yerini merkez olarak görülen halkın alınması olumlu bir gelişme olarak görülebilirken diğer yandan katı ideolojik söylem ve politikaların yerini popülist siyasetin doldurması güçlü demokrasilerin inşa edilmesi açısından sorunlu bir bakış açısını ortaya

koymaktadır. Sonuç olarak siyasi partilerin katı ideolojik söylem ve politiklardan uzaklaşarak merkez olma iddiası taşıması ve Catch-All Party modeline evrilmesi, siyasi partileri daha billur bir demokrasi vaadine ya da çizgisine yaklaştırmayacaktır.

Lisans Bilgileri

Dicle Akademi Dergisi’nde yayınlanan eserler Creative Commons Atıf-Gayri Ticari 4.0 Uluslararası Lisansı ile lisanslanmıştır.

Copyrights

The works published in Journal of Dicle Academy are licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License.

Yazar Beyanı

Araştırma ve Yayın Etiği Beyanı: Bu çalışma bilimsel araştırma ve yayın etiği kurallarına uygun olarak hazırlanmıştır.

Etik Kurul Onayı: Bu araştırma etik kurul izni gerektiren analizleri kapsamadığından etik kurul onayı gerektirmemektedir.

Çıkar Çatışması: Yazarlar açısından ya da üçüncü taraflar açısından çalışmadan kaynaklı çıkar çatışması bulunmamaktadır.

KAYNAKÇA

2020 Democratic Party Platform (t.y.). 01 Mart 2023 tarihinde <https://democrats.org/wp-content/uploads/2020/08/2020-Democratic-Party-Platform.pdf> adresinden erişildi.

Ahmad, F. (1994). *Demokrasi sürecinde Türkiye (1945-1980)*. Hil Yayınları.

Alkan, T. (1989). *Siyasal bilinç ve toplumsal değişim*. Gündoğan Yayınları.

Anarat, C. C. (2020). Fransız seçmenin üç eksenli siyasete yönelmesi. *Üsküdar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Sayı 11, 213-244.

Andre, K. (2003). Otto kirchheimer and the catch-all party. *West European Politics*, 26(2), 23- 40.

Arslan, E., Çiçek, A. & Baykal, Ö. N. (2021). Türkiye’deki siyasal partilerin geçici koruma altındaki Suriyeliler sorununa bakışı üzerine bir inceleme. F. T. Emni & E. Arslan (Ed.), *İktisadi ve idari bilimler alanında uluslararası araştırmalar* içinde (ss. 93-123). Eğitim Yayınevi.

Aslan, E. (2020). İyi parti vakası: Türk milliyetçiliğinin liberal demokratlıkla imtihanı. 30 Mart 2023 tarihinde <https://Daktilo1984.com> adresinden erişildi.

Atasever, G. (2019). Siyasi parti tipolojileri. (3. bs.). T. Uzun (Ed.), *İttihat ve terakkiden günümüze siyasal partiler* içinde (ss. 15-30), Orion Yayınları.

Beriş, H. E. (2021a). *Siyaset teorisine giriş: antik dünyadan günümüze temel siyasi kavramlar ve süreçler*. Kadim Yayınları.

Beriş, H. E. (2021b). *Egemenlik: modern devletin inşası*. (3. bs.). Kadim Yayınları.

CHP Parti Programı (1994). 05 Nisan 2023 tarihinde <https://acikerisim.tbmm.gov.tr/bitstream/handle/11543/956/200305414.pdf?sequence=1&isAllowed=y> adresinden erişildi.

CHP Parti Programı (2008). 05 Nisan 2023 tarihinde <https://chp.azureedge.net/1d48b01630ef43d9b2edf45d55842cae.pdf> adresinden erişildi.

Conservatives- Your Priorities (t.y.). 02 Mart 2023 tarihinde <https://action.conservatives.com/yourpriorities/> adresinden erişildi.

Çetin, H. (2003). *Siyaset psikolojisi: siyasetin psikolojik temelleri*. Siyasal Kitabevi.

Çiçek, A. (2022a). Türkiye'deki siyasi partilerin yerel yönetim tasarımları. K. A. Demir & A. Çiçek (Ed.), *Kamu yönetimi: yerel yönetimler, yerel demokrasi ve kentleşme* içinde (ss. 3-50). Orion Yayınları.

Çiçek, A. (2022b). Liberal discourse and policies in ak party government programs 2002-2015 period. *New Era International Journal of Interdisciplinary Social Researches*, 7(16), 1-17.

Çiçek, A. (2023). Peasantism in the nine light doctrines of Alparslan Türkeş. *Turkish Studies Economics Finance Politics*, 18(1), 83-95.

Dahl, R. A. (2015). *Demokrasi üzerine*. (B. Kadioğlu, Çev.). Phoenix Yayınları.

Daver, B. (1976). *Siyaset bilimine giriş*. Kalite Matbaası.

Demirel, A. (2014). *Tek partinin iktidarı: Türkiye'de seçimler ve siyaset (1923-1946)*. (2. bs.). İletişim Yayınları.

Dural, A. B. (2011). *Pratikten teoriye milliyetçi hareket*. Bilge Karınca Yayınları.

Dursun, D. (2014). *Siyaset bilimi*. (7. bs.). Beta Yayınları.

Duverger, M. (1974). *Siyasi partiler*. (2. bs.). Bilgi Yayınevi.

Erdoğan, M. (2005). *Anayasa hukuku*. (3. bs.). Orion Yayınevi.

Erdoğan, M. (2015). *Anayasal demokrasi*. (15. bs.). Siyasal Kitabevi.

- Eroğul, C. (2008). *Çağdaş devlet düzenleri*. (6. bs.). İmaj Yayınevi.
- Eser, H. B. & Çiçek, A. (2020). Avrupa’da aşırı sağın ayak sesleri: Zenofobinin patolojik normalleşmesi. *Alternatif Politika*, 12(1), 114–144.
- Ferrari, D. (2022). The effect of party identification and party cues on populist attitudes. *Research & Politics*, 9(4). <https://doi.org/10.1177/20531680221142693>
- Gould, L. (2014). *The republicans: a history of the old party*. Oxford University Press.
- haberturk.com* (t.y.). 07 Mart 2023 tarihinde <https://www.haberturk.com/iyi-parti-li-yavuz-agiralioglu-iceride-hukumeti-elestirelim-ama-disarida-zaafiyete-sebebiyet-vermeyelim-2509153> adresinden erişildi.
- Hayek, F. (2011). *The constitution of liberty: the definitive edition*. Routledge Press.
- HDP Parti Programı (t.y.). 20 Nisan 2023 tarihinde <https://hdp.org.tr/tr/parti-programi/8/> adresinden erişildi.
- Heineman, R. A. (1996). *Political sciences: an introduction*. McGraw-Hill.
- Heper, M. (2011). *Türkiye’nin siyasal hayatı tarihsel, kuramsal ve karşılaştırmalı açıdan*. Doğan Kitap Yayıncılık.
- Heywood, A. (2016). *Siyaset*. (B. B. Özipek vd., Çev). Liberte Yayınları.
- İyi Parti Programı (t.y.). 07 Nisan 2023 tarihinde <https://iyiparti.org.tr/storage/img/doc/iyi-parti-guncel-parti-program.pdf> adresinden erişildi.
- Jacobsen, G. C. & Liu, H. (2019). Dealing with disruption: congressional republicans’ responses to donald trump’s behavior and agenda. *Presidential Studies Quarterly*, Vol. 50, 1-26.
- Kapani, M. (2016). *Politika bilimine giriş*. BB101 Yayınları.
- Karahöyük, M. (2017). Modern ötesi dünyada yasaların meşruiyeti. *Alternatif Politika*, 9(2), 228-249.
- Lapalombara, J. & Weimer, M. (1972). The origin and development of political parties. J. Lapalombara (Ed.). *Political parties and political development* içinde (ss. 3-41), Princeton University Press.
- MHP Parti Programı (2009). 06 Mart 2023 tarihinde https://www.mhp.org.tr/usr_img/_mhp2007/kitaplar/mhp_parti_programi_2009_opt.pdf adresinden erişildi.

Oktaç, C. (2018). Çoğunlukçu kurumsallaşmış yarı-başkanlık rejimi: Fransa, E. Kalaycıoğlu ve D. Kağnıcıoğlu (Ed.), *Karşılaştırmalı siyasal sistemler* içinde (ss. 73-99), Anadolu Üniversitesi Yayın No:3758.

Okur Çakıcı, F. & Doğanay, T. C. (2022). Siyasal partiler ve tipolojileri üzerinden Türkiye’de genel seçimlerin dönemsel değerlendirilmesine yönelik nitel bir araştırma. *İmgelem*, 6 (11), 605-630.

Popper, K. (2013). *The open society and its enemies*. Princeton University Press.

Sartori, G. (2004). *Demokrasi teorisine geri dönüş*. (2. bs.). (T. Karamustafaoğlu ve M. Turhan, Çev.). Sentez Yayınevi.

Sayarı, S. (2021). Siyasi partiler ve parti sistemleri. (6. bs.). S. Sayarı ve H. Dikici Bilgin (Ed.), *Karşılaştırmalı siyaset: temel konular ve yaklaşımlar* içinde (ss. 1-24), İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Tan, M., Çiçek, Y. & Koçar, H. (2015). Siyasi partiler ve Türkiye’de parti içi demokrasi sorununa ilişkin çözüm önerileri. *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, 5(2), 347-366.

Taylan, Ö. (2021). 1946 genel seçimlerinin demokrasi bağlamında değerlendirilmesi. *Sosyal Bilimler Akademi Dergisi*, 4(1), 62-74.

Taylan, Ö. (2022). Kürt meselesini demokrasi bağlamında düşünmek. A. Baharçiçek ve G. Tuncel (Ed.), *Küresel sorunlar: göç, terör, yoksulluk, çatışma, rekabet* içinde (ss. 477-500), Nobel Yayıncılık.

TBMM Tutanak Dergisi (08/07/2011). 05 Mart 2023 tarihinde <https://www5.tbmm.gov.tr/tutanaklar/TUTANAK/TBMM/d24/c001/tbmm24001006.pdf> adresinden erişildi.

TBMM Tutanak Dergisi (18/03/2003). 05 Mart 2023 tarihinde <https://www5.tbmm.gov.tr/tutanaklar/TUTANAK/TBMM/d22/c008/tbmm22008049.pdf> adresinden erişildi.

The Conservative and Unionist Party Manifesto 2019 (t.y.). 02 Mart 2023 tarihinde <https://www.conservatives.com/our-plan/conservative-party-manifesto-2019> adresinden erişildi.

The Labour Party, Mission (t.y.). 02 Mart 2023 tarihinde <https://labour.org.uk/missions/> adresinden erişildi.

Tunaya, T. Z. (1982). *Siyasi kurumlar ve anayasa hukuku*. (Yayınevi Bilgisi Yok).

-
- Turan, A. (2022a). Osman bölükbaşı ve milliyetçilik anlayışı. *Anlambilim MTÜ Sosyal ve Beşeri Bilimler Dergisi*, 2 (2), 92-121.
- Turan, A. (2022b). *20 yıllık iktidarın bir muhasebesi: ak parti ve milliyetçilik*. Eğitim Yayınevi.
- Turan, İ. (1986). *Siyasal sistem ve siyasal davranış*. (3. bs.). Der Yayınları.
- Türköne, M. (2005). *Siyaset*. (2. bs.). Lotus Yayınları.
- Uslu, C. (2022). *Demokrasi*. Orion Yayınları.
- Yarıcı, M. (2017). *Milli Görüş Hareketinin Fikri Temelleri*. [Yüksek lisans tezi]. Necmettin Erbakan Üniversitesi.
- Yayla, A. (2014). *Liberal bakışlar*. (4. bs.). Profil Yayıncılık.
- Yayla, A. (2019). *Siyaset bilimi*. (9. bs.). Liberte Yayınları.
- Yetkin, Ç. (1983). *Türkiye’de tek parti yönetimi 1930-1945*. Altın Kitaplar Yayınevi.
- Yıldırım, E.. (2012), *Türkiye’de islamcılığın siyasal evrimi: devleti kurtarmak, devlet kurmak ve devleti değiştirmek*. Türkiye Yazarlar Birliği (TYB), Yıl 2, Sayı 4, Özel Matbaası.
- Yılmaz Turgut, N. (2014). *Siyasal muhalefet*. (2. bs.). İmaj Yayınevi.
- Yolcu, T. (2019). Türkiye’de çok partili hayata geçiş süreci ile birlikte tek başına iktidar olan partilere yönelik genel bir değerlendirme. *Journal of Turkish Studies*, 41(2), 935-951.
- Yücel, G. (2020). *Meşrutiyet’ten cumhuriyet’e ana akım siyasi partiler (1889-1930)*. Gazi Kitabevi.



KÜLTÜR ENDÜSTRİSİNDE ASTROLOJİ: GAZETE SÜTUNLARINDAN ÇEVİRİMİÇİ PLATFORMLARA

Mehmet Ferhat SÖNMEZ¹

Öz

Tarihi antik dönemlere kadar uzanan astroloji, insanoğlunun geleceği tahmin etme merakını gidermek amacıyla gök cisimlerini incelemesi ve yıldızların hareketlerini takip etmesiyle ortaya çıkmıştır. Bilimsel dayanağı olmadığı için çeşitli eleştirilere uğrasa da insanlar için hobi ya da rehberlik etme özelliği olan bir kültür ögesi olarak toplumların ilgisini çekmektedir.

Astroloji; küresel salgınlar, ekonomik belirsizlikler, öngörülemeyen felaketler ve savaş riskleri gibi nedenlerle oldukça popüler hale gelmiştir. Özellikle sosyal medya platformlarında astroloji konulu içeriklerin ve sayfaların sayısındaki artış dikkat çekmektedir. Çünkü sosyal medya, kültürel öğeleri evrensel ölçekte dolaşıma sokarak kitlelerin beğenisine sunmaktadır. Bu ise, kültürel öğelerin kapitalist tüketim için potansiyel bir ürün olmasına zemin hazırlamakta; her türlü kültür öğesinin birer pazarlama ve tüketim nesnesine dönüşmesinin önünü açmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Kültür endüstrisi, astroloji, sosyal medya

Jel Kodları: D8, D83, Z1, Z10.

ASTROLOGY IN THE CULTURE INDUSTRY: FROM NEWSPAPER COLUMNS TO ONLINE PLATFORMS

Abstract

Dating back to ancient times, astrology emerged when human beings studied the celestial bodies and followed the movements of the stars in order to satisfy their curiosity to predict the future. Astrology has no scientific basis and is therefore subject to various criticisms. However, it is a hobby or a guide for people. Therefore, it attracts the attention of societies as a cultural element.

Astrology has become very popular due to global pandemics, economic uncertainties, unpredictable disasters and war risks. The increase in the number of astrology-related content and pages on social media platforms is

¹ **Sorumlu Yazar:** Dr. Öğr. Üyesi, Dicle Üniversitesi, E-posta: mfs23@yahoo.com, <https://orcid.org/0000-0002-9965-3591>.

***Atıf/ Citation:** Sönmez, M. F. (2023). Kültür endüstrisinde astroloji: Gazete sütunlarından çevrimiçi platformlara, *Dicle Akademi Dergisi*, 3(2), 282-298.

** Bu çalışma etik kurul izni gerektiren analizleri kapsamadığından etik kurul onayı gerektirmemektedir.



particularly noteworthy. Because social media circulates cultural elements on a universal scale and offers them to the masses. This paves the way for cultural elements to become a potential product for capitalist consumption.

Keywords: Culture industry, astrology, social media.

Jel Codes: D8, D83, Z1, Z10.

EXTENDED SUMMARY

Introduction

The culture industry, which is based on Theodor Adorno and Max Horkheimer, points to the transformation of cultural elements such as literature, cinema and music into a standardized industrial product. According to the culture industry, culture is not a set of values that shape the lifestyles of societies, but a product that is shaped according to capitalist priorities and vulgarized through the media. This is because the media directs the perceptions of the masses in areas such as nutrition, fashion, beauty and health, compressing habits into uniformity. This situation has become more evident with social media. With its modular and asynchronous characteristic, social media has opened new markets for the products produced by the industry.

Just like fashion and music, astrology is a cultural element that is perceived differently from one society to another. Astrology, which human beings use with the desire to know the future, has become very popular in recent years. It has started to attract the attention of the masses due to the covid-19 pandemic, economic uncertainties, war dangers and unpredictable disasters. Especially the abundance of astrology-related content on social media draws attention. Different genres such as Indian astrology, Vedic astrology, medical astrology, stock market astrology have been presented to the masses through social media. thanks to social media, the number of people engaged in astrology has both increased and diversified with different social circles. Moreover, trainings on astrology are given on social media platforms and various techniques are taught. In addition, the mysterious astrologers of newspaper columns have been replaced by expert astrologers. These experts make much more detailed predictions. All this transformation process has transformed astrology from a cultural element into a commodity that is displayed, marketed and consumed.

Discussion, Conclusion and Recommendations

Social media has transformed astrology from a mysterious phenomenon and made it available to the mass/consumer. Astrology is no longer mysterious(!) and mystical astrologers have been replaced by professionals who are trained, certified, specialized in their field and transfer their expertise to the audience/consumer for a fee. Moreover, they are quite numerous and have created their own eco-system in the social media universe. In this eco-system, advertisements, materials, trainings-courses that can transform astrology, a cultural element, into an industrial culture product are marketed. Paragraphs on astrology, which were limited to a few sentences in newspapers and magazines, have been replaced by long-term social media content where detailed predictions are made. Even the astrological charts of countries and leaders are presented to the interest of the audience on these platforms; thus, astrology has taken its place on the shelves as an attractive product for the mass/consumer.

1. GİRİŞ

Geleceği bilme ve belirsizlikleri giderme arzusu, insanların batıl inançlara ve davranışlara yönelmesine sebebiyet vermiştir. Gidenin arkasından su dökmek, gece vakti ıslık çalmak, nazar boncuğu takmak gibi batıl inançlar, insanlar için yaşamın bilinmezliğine karşı rasyonel olmayan bir güven ve teselli kaynağı olmuştur. Batıl inançlar; korku, endişe, heyecan ve merak gibi duygularla bağlantılı olup ritüeller ve sembolik davranışlarla şekillenmekte; hayal etme, düşünme ve algılama süreçleriyle temsil edilmektedir. Batıl inançların kültürel, psikolojik,

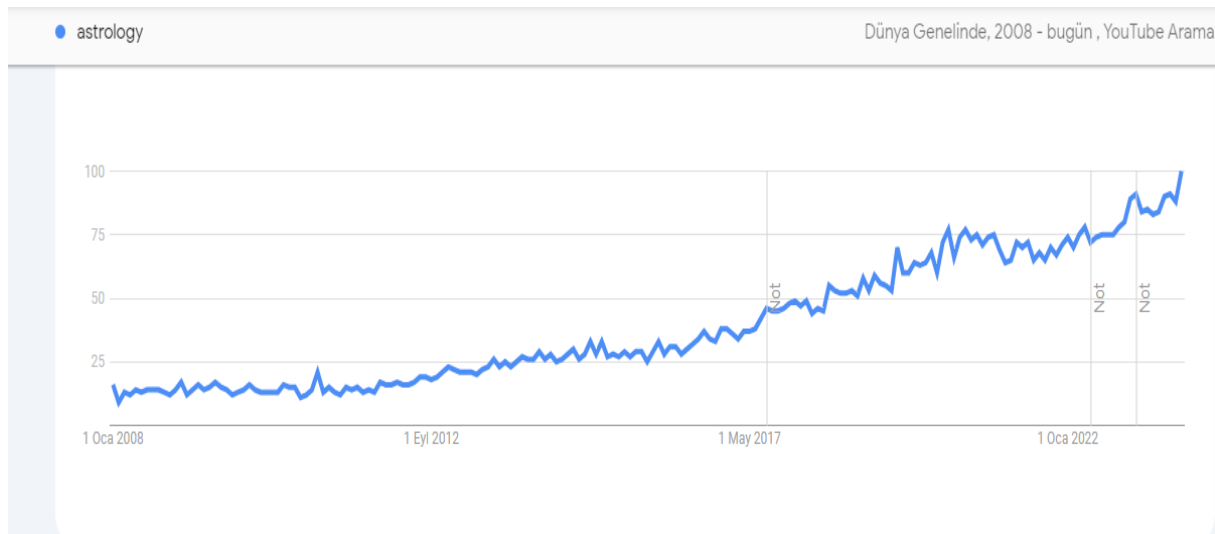
sosyolojik, ekonomik hatta biyolojik nedenleri bulunmaktadır. Eşyanın ve olayların mahiyetini bilmemek, korku ve stres, geleceği bilme ve belirsizlikten kurtulma isteği, çaresizlik, sorumluluktan kaçma kolaycılığı, başarıya ulaşmadaki sabırsızlık gibi faktörler, batıl inançların peşinden gidilmesinin sebepleri arasındadır. Bu açıdan düşünüldüğünde batıl inanç ve pratikler, insan için sahte bir kontrol durumu oluşturmakta (tahtaya vuran kişinin kendisiyle ilişkili durumları kontrol ettiğine inanması gibi), zorluklar ve çözülemeyen sorunlara rahatlatıcı bahaneler bulmasını sağlamakta ve geçici bir duygusal rahatlama sağlamaktadır. Üstelik batıl tutumlar ve davranışlara başvurularak yapılan bir hareket, tesadüfen kişilerin istedikleri gibi sonuçlanmış veya kişiyi bir tehlikeden korumuşsa pekişmekte, tekrarlanmakta ve sürekli hale gelen bir alışkanlık halini almaktadır (Köse & Ayten, 2009, s. 54-57).

Astroloji ve yıldız fallarına olan ilgi; son dönemlerde yaşanan salgınlar, politik kırılmalar, ekonomik krizler, savaş ve çatışma riskleri gibi olumsuzluklar nedeniyle iyiden iyiye artmıştır. Google Trends'e göre (bkz. Şekil 1) dünya genelinde astroloji terimiyle yapılan aramaların oranı 2002'den bugüne sürekli artış göstermiştir. Piyasa araştırma şirketi IBISWorld'e göre fal, tarot ve astrolojiyi içeren medyumluk sektörünün toplam gelirinin 2023-2028 yılları arasında 2,3 milyar doları bulacağı tahmin edilmektedir (URL-1, 2023).

Şekil 1: Astroloji Başlıklı Aramaların Eğilimi

(Veri Kaynağı: Google Trends)

https://trends.google.com.tr/trends/explore?date=all_2008&gprop=youtube&q=astrology



Toplumların astrolojiye ilgisinin bir diğer nedeni de sosyal medyadır çünkü sosyal medya, bilgi ve habere ulaşımı kolaylaştırdığı gibi kültürel değerleri de küresel ölçekte dolaşıma sokarak

kitleler tarafından tanınmasını sağlamaktadır. Ancak bu durum, kültürün ticarileşmesi ve metalaşmasını da beraberinde getirmektedir. Örneğin, yerel inançların kutsal saydığı eşyalar, belli bir topluluğa özgü kıyafetler ya da yemekler sosyal medyada kitlelere sunulmaktadır. Bu durum, her kültürde farklı biçimde işleyen bir kültürel öge olan astroloji için de geçerlidir. Nitekim Pınarbaşı tarafından, Facebook'ta astrologların ve astrolojiye meraklı gönüllülerin incelendiği araştırmada, Facebook'un antik bir inancı kozmopolit hale getirerek endüstriyel ölçekte tüketimine yol açan bir araç halini aldığı görülmüştür (Pınarbaşı, 2021, s. 169). Bu bağlamda, sosyal medyanın, astrolojiyi nasıl kültür endüstrisi ürününe dönüştürdüğü sorusu, bu makalenin problemini oluşturmaktadır.

2. GENEL HATLARIYLA ASTROLOJİ

Gök cisimlerine şahsiyet yükleyen ve insanlarla ilişki içinde olduğuna inanılan antik toplumlarda ay-güneş tutulması, şimşek çakması gibi doğa olayları uğursuz kabul edilmiştir. Rasyonel temeli olmayan bu inanış nedeniyle insanlar, gökyüzü ve insan arasındaki ilişkinin sağlıklı yürütülmesi gerektiğine inanmış; ekim ve hasat gibi faaliyetlerini gök cisimlerine göre tanzim etmişlerdir. Ruhban sınıfının, modern öncesi dönemdeki etki ve statüsü ise, temelsiz bu ilişkinin toplumsal zemine yerleşmesine kapı aralamış; kozmoloji gibi astroloji de bu algı çerçevesinde gelişmiştir (Emiroğlu ve Aydın, 2003, s. 921).

Eski Yunancada "*ástron*" ve "*logéia*" sözcüklerinin birleşiminden türeyen astroloji, Batı dillerinde 14. yy'dan itibaren "*yıldızlar aracılığıyla gelecekte haber verme*" anlamında kullanılmıştır (URL-2, 2023). Astroloji, (Ar. *ilm-i ahkamün nücum*) yıldızların bölümlere ayrılmasına ve her birine ayrı etkiler atfedilmesine dayanmaktadır. Buna göre yıldızlar on iki burca ayrılmakta, her burca için ayrı bir mizaç yakıştırılmakta ve insanın doğumu da burçlara yakıştırılan mizaçlar üzerinden yorumlanmaktadır. Horoskop denilen yıldız haritalarının yorumlanması oldukça karmaşık bilgiler gerektirdiği için müneccimler, tarihin bir döneminde bilim adamları olarak kabul edilmişlerdir. Hatta astrolojik bilgiler, Rönesans üniversitelerine bile okutulmuştur (Hançerlioğlu, 2000, s. 57).

Astrolojinin tarihi oldukça eski olup Keldaniler, Mısırlılar, Asurlular, Yunanlılar ve Persler tarafından kullanıldığına ilişkin görüşler bulunmaktadır. Gök cisimlerine bakarak geleceğe ilişkin tahminlerde bulunmakla ilgili ilk yazılı örnekler M.Ö. 2000'li yıllarda Asur ve Babil uygarlıklarında rastlanmaktadır (Pannekoek, 1989, s. 33). M.Ö. 1000'li yıllarda Babil rahiplerinin, kralların kararlarına yardımcı olmak amacıyla yıldızları incelemesiyle de bugün bildiğimiz anlamıyla burçlar ortaya çıkmıştır. İskenderiyeli matematikçi ve astronom Batlamyus'un (M.S. 100-178), güneş, ay ve gezegenlerin insan davranışları üzerindeki etkisini

inceleyen çalışmalarıyla astroloji, Stoacılıkla birleşmiş ve bugün kullanılan biçimine yakın bir astroloji anlayışı doğmuştur. Batlamyus, *Tetrabiblos* isimli kitabında gök cisimlerinin insanların kaderleri üzerindeki etkisini; cinsiyetleri, ömürleri, akıl sağlıkları ve ikiz olup olmamaları gibi başlıklarla ilişkilendirmiştir. Astroloji, M.S. 800'lü yıllarda Eski Yunan'dan İslam dünyasına geçmiş ve Müslümanların trigonometrideki başarıları, astrolojik hesaplamaların matematiksel temellere oturtulmasını sağlamıştır. Bununla birlikte Farabi, İbni Sina, Biruni ve İbn Rüşd gibi Müslüman düşünürler astrolojiye yönelik ciddi eleştirilerde bulunmuşlardır. M.S. 1100'lü yıllarda ise astroloji, Endülüs üzerinden Batı dünyasına giriş yapmıştır. Bu tarihten yaklaşık iki yüzyıl sonra batıda bilimsel bir hakikat gibi görülmüş; Galileo ve Kepler gibi bilim insanları bile astrolojiyle uğraşmaya başlamışlardır (Zeldin, 1998, s. 333; Doko, 2021, s. 412). Yeni-Eflatunculuk ve Hermetizm öğretilerinin gelişmesiyle birlikte astroloji, 15. ve 16. yüzyıllarda iyiden iyiye benimsenmiştir (Burckhardt, 1999, s. 218). Öyle ki astroloji, 1800'lü yıllara kadar astronomiyle birlikte üniversitelerde ders olarak okutulmuştur (Crow, 2002, s. 12). 17. yüzyıla gelindiğinde ise; Hristiyan dünyanın dini nedenlerle astrolojiyi benimsememesi, Batlamyus'un teorilerinin çökmesi ve bilimsel düşüncenin yükselişi nedeniyle çöküşe geçmiştir (Zeldin, 1998, s. 335).

Modern düşüncenin yaygınlaşmasıyla birlikte, işlevselliği ve rasyonel temeli olmayan, sembolizmle bağlantılı mistik öğretiler eski cazibesini yitirmiş; teknoloji ve bilim, inançların ve eski moda mitlerin geri dönüşüne karşı güçlü siperler oluşturarak eleştirel düşüncüyü hâkim kılmıştır. Buna rağmen mistik öğretilerin toplumsal alandan bütünüyle çekilmesi mümkün olamamıştır. Çünkü modernite, yeni inançlar ürettiği gibi mantık dışı inançların korunmasına da izin vermiştir. Dahası varoluşun gizemi, yaşamın-ölümün anlamı gibi sorunlara rasyonel yanıtlar verilememiştir. Üstelik insanoğlunun anlam arayışının sınırı yoktur ve modernitede bile pozitif bilimin önüne geçmiştir. Dolayısıyla astroloji de, -bilim dünyasındaki konumu tartışılabilir- yıldızlara ilahi bir zekâ atfeden eski geleneğini koruduğu gibi teknolojik açıdan gelişmiş toplumlarda yayılmayı sürdürmüştür (Prandi, 2009, s. 261). Bilimin yasalarına aykırı olan horoskop, şanslı sayılar ya hayaletler gibi pek çok doğüstü inancın sapkınlık olduğu düşüncesi; din, eğitim sistemi, baskın medya, tıp gibi toplumun egemen sosyal kurumları tarafından dile getirilse de, şanslı numarası olan ya da burçlara inanan kişiler sapkın olarak damgalanmadığı ve dışlanmadığı sürece astroloji de varlığını sürdürmeye devam edecektir. Perrin, 2009, s. 1140).

3. ASTROLOJİYE İLGİNİN NEDENLERİ

Astroloji ve burçlara ilgi düzeyi, kişilerin günlük yaşamlarındaki değişimlere ve dünyada meydana gelen olaylara bağlı olarak değişebilmektedir. Örneğin finansal açıdan zorluklar yaşayan, ilişkilerinde ya da iş hayatında çeşitli sorunlarla karşı karşıya kalan kişilerin astrolojik bakımlara yönelmesi çok daha muhtemeldir. Ayrıca salgın, ekonomik kriz, savaş ve çatışma gibi belirsizlik durumlarında da astrolojiye olan ilgi düzeyinde artış görülmektedir. Örneğin Rusya ve Ukrayna arasındaki çatışmaların ilk haftasında, Yandex arama motorunda ‘astrolog’ başlığıyla yapılan aramalar neredeyse ikiye katlanmıştır. 2022’nin Şubat ayında 42 bin kişi bu sözcüğü ararken aynı sayı 2022 Şubat’ında 95 bine kadar çıkmıştır (URL-3, 2022). Benzer şekilde pandemi döneminde astroloji ve tarot kartlarına ilgi artmış, Faladdin isimli mobil fal uygulaması 25 milyon indirme rakamına ulaşmıştır (Baş, 2020). Bu bağlamda aşağıdaki istatistikler dikkat çekicidir:

- ABD’deki mobil uygulama kullanıcıları, en çok kazanan astroloji uygulamalarına 2019 yılında 39,7 milyon dolar harcamışlardır. 2018’deki harcamalara göre % 64,7 artış göstermiştir (Statista 2021).
- 2022 rakamlarına göre ABD’li yetişkinlerin dörtte birinden fazlası astrolojiye inanmaktadır (Statista, 2023).
- Asya-Pasifik bölgesinde astroloji pazarının % 7 oranında büyüyeceği öngörülmektedir (Statista, 2023).
- 2017 verilerine göre Avustralya’daki yetişkinlerin (30 ile 44 yaş arası) % 51’inin yıldız fallarını çak ya da biraz ciddiye aldıkları görülmüştür (Statista, 2023).
- Google Trends verilerine göre 2020 yılında “doğum haritası” (birth chart) beş yılın en yüksek seviyesine ulaşmıştır (URL- 4).

Dini Söylenceler ve Sofizm: Gerek semavi dinlerde gerekse semavi olmayan inanç sistemlerinde vahiy ya da meditasyon bilinmeyene ulaşma ve geleceği görüp tehlikeleri bertaraf etme, aklın eremeyeceği mucizeler gösterme gibi doğaüstü olayların anlatıldığı pasajlara yer verilmektedir. Örneğin kâhinlerle peygamberler arasında ilişki kurulan Yahudilikte, bazı peygamberlerin kâhinler tarafından kullanılan birtakım yöntemleri kullandığı (I. Samuel, 10/5; II. Krallar, 3/15) aktarılmaktadır. Hristiyanlıkta Grek-Roma ve Yahudi mistisizmine dayanan fal ve kehanetle ilgili uygulamalar bulunmaktadır (Aydın, 2023). Her ne kadar gelecekte haber verme semavi dinlerin hepsinde günah olsa da, bu anlatılar insanların ilgisini çekmektedir. Ayrıca Hurufilik ve Kabalizm gibi öğretiler ile bu öğretilerin kullandıkları ebced, kabala gibi gizemli sayı/harf sistemleri de cazibeyi arttırmaktadır.

Barnum Etkisi (Forer Etkisi): Barnum etkisi, herkes veya her durum için geçerli olan bir yargının, kişiler tarafından özel bir durummuş gibi algılanmasıdır. “*O Yengeç burcu olduğu için mükemmeliyetçidir*” ifadesi Barnum etkisine örnektir. Mükemmeliyetçi olmak, sadece Yengeç burcunun değil toplumdaki pek çok kişinin ortak özelliğidir ancak Barnum etkisi nedeniyle Yengeç burcu olan kişiler sadece kendilerinin aceleci mükemmeliyetçi olduğu algısına kapılmaktadır. Astrologların sıkça kullandığı bu dil yapısı, astrologların doğru söylediği hissi yaratmaktadır (Kökdemir, 2012, s. 17).

Terapi: Astrolojik öngörüler, anlam arayışından ziyade ilişki durumları ve zenginlik gibi daha dünyevi konulara yönelmektedir. Doğal olarak insanlar, günlerinin nasıl geçeceği, ne zaman zengin olacakları, siyasette hangi gelişmelerin yaşanacağı, sağlıklarını korumak için neler yapmaları gerektiği gibi konularda astrolojiye başvurmaktadır. Ne zaman zengin olurum ya da ruh eşimle ne zaman tanışırım gibi sorulara cevap bulamayanlar, tıpkı bir terapi seansına katılır gibi falların muğlak ama rahatlatan, çözüm getirmeyen ama sakinleştiren sahteliğine iradelerini teslim etmektedir.

Geleceği bilme arzusu: İnsanoğlu, gelecekte yaşanan olayları önceden bilme arzusunun peşinden gitmeye meyillidir. Ne zaman evleneceği, kaç çocuk yapacağı gibi öznel durumlar yanında deprem, savaş, borsa gibi durumlardan da önceden haberdar olmanın cazibesiyile astrolojiye yönelmektedir.

Medya ve İletişim Sistemleri: Özellikle sosyal medyanın yaygın hale gelmesiyle birlikte astrolojiye olan ilgi günden güne artmaktadır. Sosyal medyanın popüler kültür öğelerini küresel hale getiren işlevi, astrolojiyi de cazip kılmıştır.

3. KÜLTÜR ENDÜSTRİSİNDE ASTROLOJİ

Kültür endüstrisi yaklaşımı, Frankfurt Okulu'nun öncü isimleri Theodor Adorno ve Mak Horkheimer tarafından 1947 yılında temellendirilmiştir. Kültür endüstrisi terimiyle bir üretim sürecine işaret edilmemekte, kültürel malların standart hale getirilmesi ve dağıtım tekniklerinin rasyonelleşmesine vurgu yapılmaktadır. Yaklaşımına göre; kitlelerin tüketimi için üretilen ürünler, bütün sektörlerde bir plana göre üretilmektedir. Bütün sektörler yapısal olarak benzer olduğu için birbirinin açığını kapatmakta ve sistemdeki boşlukları doldurmaktadır. Sadece teknik olanakların değil, ekonomik ve yönetsel yoğunlaşmanın da belirleyici olduğu böylesi bir sistemde tüketiciler, endüstrinin önceliklerine uymak durumunda kalmışlardır (Adorno, 2005, s. 76).

Kültür endüstrisi, tüketicilerin kasten ve tepeden bütünleştirilmesidir. Günümüzde kültür, farklılıkların, çeşitliliğin merkezinde olmayıp tüketiciye gerçek değil yapay bir haz sunmaktadır. Kültür, her şeye benzerlik bulaştırmıştır ve filmler, radyolar, dergiler üzerinden bir sistem meydana getirmiştir. Dolayısıyla kültür, artık herhangi bir meta üretimi sektörünün yasalarına uyularak üretilen ürün haline gelmiş ve kapitalist ekonominin vazgeçilmez bir parçası olmuştur. Meta fetişizmi toplumsal yaşamın bütün alanlarında egemenliğini ilan etmiştir. Seri üretim, kültür aracılığıyla pek çok davranış biçimini norm haline getirmiş ve nihayetinde doğal, mantıklı, kabul edilen davranış biçimi olduğu yanılsaması yaratmıştır. (Adorno, 2007, s. 19-33; Adorno & Horkheimer, 2014, s. 49). Bilindik şeyleri yeni bir nitelikte birleştirmiş, hep aynı olan şeyleri makyajlayarak yenilik diye sunmuş ve böylelikle tüketim pratiklerini büyük ölçüde belirlemiştir (Adorno, 2007, s. 109).

Kültür endüstrisi, her türlü kültürel öğeyi üretilip metalaştırılan, sıradan nesnelere gibi alınıp satılan ve nihayetinde kültürel öğeleri kapitalist tüketim için birer ürün haline dönüştüren süreçte işaret etmektedir (Kulak, 2017, s. 83, 88). Bu süreçte herkes için uygun bir şey bulunmaktadır ve tüketiciler, kendilerini üretimin birliğine uydurmak zorundadır (Adorno & Horkheimer, 2014, s. 167). Böylece kültür endüstrisi; sözde bir çeşitlilik üretirken esasında kültürel öğelerin hepsine aynı damgayı vurmakta ve kültürel farklılıkları ortadan kaldırmaktadır (Barker, 2004, s. 46). Dolayısıyla kültür (Hall & Jacques, 1995, s. 118):

“...artık üretimin ve şeylerin ‘katı dünyası’na dekoratif bir ekleme, maddi dünya pastasının üstündeki krema değildir. Artık sözcük, dünya kadar ‘maddi’dir. ‘Estetik’ tasarım, teknoloji ve stil yoluyla ‘imge’, modern tüketimin büyük oranda bağlı olduğu bedeninin temsil tarzı ve kurgusal anlatılaştırılmasını sağlıyor. Modern kültür, üretim tarzı ve pratiklerinde acımasız biçimde maddidir. Metaların ve teknolojilerin maddi dünyası köklü bir biçimde kültürelidir. Bilgisayar teknolojisi, rock-video ve elektronik müzik çağında büyümüş ‘postmodernizm’i hecelemeyle bile beceremeyen siyah ya da beyaz genç insanlar, çoktandır kafalarındaki böyle bir evrende yaşıyorlar.”

Adorno’nun Kültür Endüstrisi eleştirilerinin temelinde Marx’ın meta fetişizmi analizleri yatmaktadır. Adorno’ya göre kültür endüstrisinin ürettiği şey meta haline gelen sanat yapıtları değil en başından piyasa için üretilen metaldır. Dolayısıyla Adorno, kültür endüstrisinin aldatici olan yanını eleştirilerini merkezine koymaktadır. Adorno, modern toplum eleştirisinde kültür endüstrisi, popüler kültür veya kitle kültürü gibi kavramlara sıklıkla başvurur. Bu durumun temelinde geç kapitalizmin yalnızca politik ekonomi ile çözümlenemeyecek oluşu

yatmaktadır çünkü hegemonya ve ikna süreçlerinin kültürel boyutu, sistemin bütünselliği içinde giderek daha belirgin hale gelmektedir (Dellaloğlu, 2003, s. 23-24).

Endüstriyel kültürün, meta bağımlısı modern toplumun kaçınılmaz sonucu olduğunu ve her türden kültürel etkinliğin meta formundaki kültürel ürünler tarafından belirlendiğini öne süren Adorno, farklı kültürel alanlardan örnekleri ele alarak kültür endüstrisine ilişkin derinlemesine analizler yapmıştır (Kulak, 2017, s. 88). Bu noktada Adorno; radyo, sinema, televizyon, müzik ve astroloji üzerinden kültür endüstrisinin işleyiş mantığını kavramsallaştırmıştır. Buna göre radyo, farklı frekanslara sahip olsa bile aynı/benzer içerikleri kitleye sunarak otoriter bir görünüm arz etmektedir. Sinema ise, gündelik algı dünyasının aynısını yaratmayı amaç edinmiştir ve dışarıdaki dünyanın, sinemada gösterilenin devamı olduğu yanılsamasını yaratmaktadır. Televizyon da, radyo ve sinemayı birleştiren niteliğiyle, kitleye dayatılmak istenen imgeleri zihinlere yerleştirmektedir. Aynı şekilde müzik de -özellikle pop müzik- büyük oranda metalaşmış bir ürün haline gelmiştir. Dolayısıyla kültür endüstrisi, bütün dünyayı süzgecinden geçirmekte ve kültür endüstrisinin işleyip pazarladığı ürünler, kitle tarafından iştahlı biçimde tüketilmektedir (Adorno, 2007, s. 34).

Theodor Adorno, endüstriyel kültürün yazılı ürünleri hakkında pek çok örnek sunmakla birlikte özellikle astroloji hakkında ayrıntılı değerlendirmeler yapmaktadır. Adorno, astrolojiyi “*ikincil hurafe*” olarak nitelemiş ve astrolojinin irrasyonel halinin, gazete sütunları aracılığıyla pekiştiğini söylemiştir. Bu sütunlarda verilen bilgiler ezoterik olmadığı gibi ciddiyetten de yoksundur. Tavsiyelerin, psikolojik ve pragmatik temeller üzerinden inşa edilmesine dikkat edilmekte ve böylelikle okurlar için hayali olmayan stratejiler önerilmektedir. Bu gayri ciddilik, kurmaca ile gerçek arasındaki ayrımı bulandırarak bir yandan aşırı gerçekçi bir içerik yaratırken, diğer yandan da o içeriği akıldışı bir metafizikle süslemektedir. Özensiz dayanakların ve çıkış noktalarının yardımıyla da sorulara genel-geçer cevaplar verilerek konformizm pekiştirilmektedir (Adorno, 2007, s. 23-25). Gerçekten de astrologlar; ekonomi biliminin ilkelerine başvurmadan borsa analizleri yaparak, psikolojiye başvurmadan karakter tahlilleri çıkararak, jeoloji bilimine danışmadan depremleri tahmin ederek, tıp bilimine başvurmadan sağlıkla ilgili tavsiyeler vererek her şeyi bilmenin kolay yolunu bulmuş gibi görünmektedir (Uyar, 2016, s. 55).

Adorno’ya göre astroloji anlayışındaki ayrılık, boşanma ya da sağlık gibi toplumsal yaşamda var olan durumlar, toplumsallaşmış bir kaderdir. Bu gibi durumlardan kaçınmak ise yıldız fallarının tavsiyelerine uymakla mümkün olacaktır. Oysaki bu durum, kabullenmeyi ve hiçbir şey yapmamayı öğütleyerek bir tür paradoks-eylemciliğin önünü açmaktadır (Behrens, 2011, s.

219). Yine Adorno, kişilere, ‘Salı gün riskli iş girişimlerinden uzak dur’ gibi bütünüyle irrasyonel kaynağa dayanan tutum önerilerinde bulunduğu için astrolojiyi gerçeküstü olarak tanımlamıştır. Dolayısıyla astroloji, kuruntusal dürtülere izin veren hayali bir kabul edilebilirlikten başka bir şey değildir ve irrasyonelliğin üstü çok dikkatli biçimde örtülmektedir (Rigel, 2015, s. 234). Günlük yaşamda başına ne geleceğini ya da hangi kararları alması gerektiğini öngöremeyen kişiler için astroloji, rasyonel olmasa bile basit ve kolay uygulanabilir çözümler sunmaktadır. Nitekim Adorno da, astrolojinin bir süre sonra kişiler için rehber olmanın ötesine geçeceğini vurgulamakta; yapılan tahminlere eşlik eden çeşitli tavsiyelerde bulunarak kaderin değişebileceğini vaat eden soyut bir otorite halini alacağına işaret etmektedir (Adorno, 1974, s. 84-86).

4. GAZETE KÖŞELERİNDEN SOSYAL MEDYA PLATFORMLARINA ASTROLOJİNİN DÖNÜŞÜMÜ

Dijital, etkileşimli, ağ bağlantılı, hipermetinsel, sanal ve simülatif gibi özellikleriyle yeni medya; aynı anda kullanıcılar/tüketiciler için yeni ilişki biçimleri düzenlerken yeni üretim ve organizasyon modelleri üreterek kimlik(ler) ve toplum arasındaki ilişkilere yeni boyutlar kazandırmıştır (Lister vd., 2009, s. 12-13). Yeni medya ile birlikte tarihte ilk kez insan iletişiminin yazılı, sözlü, görsel-işitsel biçimlerini aynı sistem içinde bütünleştiren yeni bir dil ortaya çıkmıştır. Hammaddesi enformasyon olan, bireysel ve kolektif varoluşun yeni teknolojik araçlarla şekillendiği ve bu araçların bir ilişkiler kümesi kurduğu bir ağ toplumu ortaya çıkmıştır (Castells, 2008, s. 89).

Medyanın çokuluslu hale gelmesi ve yeni iletişim teknolojilerinin gelişmesiyle birlikte küresel kültür daha hızlı ve daha yoğun bir biçimde yayılmaya başlamıştır. Bu durum, kimliklerin ve kurumların merkezîyetçiliğini sarstığı gibi kültürel alanın ticarileşmesinin de önünü açmıştır (Kırca, 2004, s. 176). İnternet, küresel kitle kültürünün dolaşıma girme sürecinde televizyonun yerini almış; tüketim kültürü, yaşam tarzları, kültürel değerler ve zevkler internet aracılığıyla yayılmaya başlanmıştır. İnternetin, birden fazla kitle iletişim aracının özelliklerine sahip olduğu göz önünde bulundurulduğunda ise bu yayılmanın daha geniş ölçekli olduğunu tahmin etmemiz zor olmayacaktır (Taylan & Arklan, 2008, s. 93).

Astrolojik ve fal, köklerini toplumun inanç sistemlerinden ve geleneklerinden alan bir batıl inanç pratiğidir. Ancak günümüzde geleneksel anlamını yitirmiş ve mekân, biçim, içerik, yöntem açısından değişime uğramıştır. Kentleşme ve nüfus yoğunluğunun fazla olduğu yerlerde daha görünür olmuş; kitle iletişim araçlarında, internet ortamında yeni bir biçim kazanmıştır. Ticari amaçlarla desteklenen, alınıp-satılan, pazarlanan, reklamı yapılan, gündelik

olarak tüketilen yeni biçimiyle kitlesel ve standart hale gelmiş bir popüler kültür ürününe dönüşmüştür. Bu dönüşümün ilk örnekleri, fal-kafeler, fal-bakım merkezleri gibi mekânlardır. Bu tür yerlerde astrolojik uygulamalar bir hizmet olarak sunulmuş, kahvenin yanında promosyon olarak verilmiş ve “alanında uzman” kişiler istihdam edilerek bu sözdebilime kurumsallık elbisesi giydirilmiştir (Güngör, 2005, s. 170).

Gerçekleri gizleme, bireyleri sistemle bütünleştirme ve uysallaştırma gibi özellikleriyle önemli bir olgu olan astroloji, pek çok kitle iletişim sisteminde kendine yer bulmuştur. Günümüzde de milyonlarca insan, astrolojiyi takip etmekte ve hatta astrolojik tahminleri ve önerileri ciddiye almaktadır (Rigel & Dursun, 2015, s. 227). 1980’li yıllardan itibaren popülerliği artan ve kitle iletişim sistemlerinde kendin yer bulan astroloji (Allum, 2011, s. 342), sosyal medya ile birlikte kültür endüstrisinin kısılcasına büsbütün girmiştir. Bu dönüşümü anlayabilmemiz için, öncelikle astrolojinin, geleneksel medyada işleyiş mantığını incelememiz gerekmektedir.

Geleneksel medyada, insanların astrolojik yorumlama ulaşabilmesi için 24 saat beklemesi gerekmektedir. Bu zorunlu bekleyiş, astrologların gizemli karakteri ile birleşince sır perdesi büsbütün kapalı kalmaktaydı. Çünkü geleceğe yönelik tahminler yapan astrologların kim olduğu ve kehanetlerini hangi ölçütlere göre yaptıkları konusunda hiç kimsenin bilgisi yoktu. Bu durum, bilinmezliğin cazibesini arttırmaktaydı. Üstelik bu sözdebilim uzmanlarının sayısı azdı ve dahası; şans, kariyer, sağlık, ilişki ve para gibi konular hakkında yaptıkları tahminler birkaç cümleden ibaretti. Yüzeysel açıklamalar ve klişe ifadeler nedeniyle insanlar, bir sonraki kehanet için ertesi günü beklemek zorundaydı. Bu zorunlu bekleyiş, insanları gazetelerin astroloji köşelerine sıkça başvurmaya yönelttiği gibi onları yarı-bilge bir hale dönüştürmüştür (Adorno, 1974, s. 23).

Sosyal medya ile bu durum bütünüyle değişmiştir. Sosyal medya, astrolojiyi gizemli bir olgu olmaktan çıkarmış ve kitlenin/tüketicinin beğenisine sunmuştur. Astroloji artık gizemli(!) değildir ve mistik astrologların yerini eğitilmiş, sertifikalı, alanında uzman ve uzmanlığını ücret karşılığında kitleye/tüketicie aktaran profesyoneller almıştır. Üstelik bunların sayısı oldukça fazladır ve sosyal medya evreninde kendi eko-sistemlerini yaratmışlardır. Bu eko-sistemde, kültürel bir öge olan astrolojiyi endüstriyel kültür ürünü haline dönüştürecek reklamlar, materyaller, eğitimler-kurslar pazarlanmaktadır. Bu durum; her hangi bir insanın astroloji konusunda eğitim alarak yarı-bilgelikten bilgeliğe(!) geçmesi, bir kültür ögesini tüketim çarkına sokarak dönüştürmesi ve pazarlaması anlamına gelmektedir. Örneğin *Astroloji Televizyonu* isimli Youtube kanalı, astrolojiyi ilgilendiren her türlü konuda yayın yapan bir çevrimiçi topluluk örneğidir ve bu yönüyle astroloji ile ilgilenenler için sosyal medyada yeni bir eko-

sistem yaratmıştır. *Astroloji Televizyonu* kanalında, astrolojiyi kapsayan konularda içerikler üretilmekte ve kullanıcılarla paylaşılmaktadır. *Astroloji Televizyonu* kanalında yer alan içerikler, astroloji eğitimi almış farklı kişiler tarafından üretilmektedir (URL-5, 2023). Yanı sıra *Astroloji Televizyonu* kanalının Youtube sayfasıyla birlikte *AstroArt Astroloji Okulu* isimli bir internet sitesi bulunmaktadır. Bu internet sitesinde, astroloji konusunda uzman kişiler tarafından çevrimiçi ve yüz yüze eğitimler verilmektedir. Ücretli veya ücretsiz olarak verilen bu eğitimlerin süreleri değişmekte olup bu eğitimlerde astrolojiye ilgi duyanlar için gerekli bilgiler aktarılmaktadır. Yine bu internet sitesinde, farklı astrologlar tarafından yayınlanan kitapların tanıtımı yapılmaktadır. Bu kitapların pazarlanması için ise bir yayınevi (*Astroart Astroloji Okulu Yayınevi*) bulunmaktadır. Yine, *Astroloji Okulu* internet sitesinde; astroloji konulu kitapların, astrolojik takılar ve doğal taşlar ile hediyelik eşyaların satıldığı internet sitesinin linki bulunmaktadır. *Astroloji Okulu* kanalının internet sitesinde, farklı astrologlar tarafından yazılan astroloji konulu yazılara yer verilmektedir. Site, Türkçe ve İngilizce olarak hizmet vermektedir. Ayrıca kanalın, *Astroloji Televizyonu* isimli Facebook ve Instagram sayfaları da bulunmaktadır (URL-6, 2022). Astroloji alanında bilinen isimlerden olan Oğuzhan Ceyhan da, iki bine yakın kişiye astroloji eğitimi verdiğini, bunlardan 250'sinin profesyonel olarak astrolojiyle uğraştığını söylemiştir. Astroloji eğitimi alanların çoğunun üniversite mezunu, genellikle bir yabancı dil bilen, 25-50 yaş aralığında olduğunu söyleyen Ceyhan'a göre astrolojik bakım ücretlerinin 500 TL ile 2000 TL arasında değişmektedir. Ceyhan, siyasetçiler ve iş dünyasından ünlü isimlerin de müşterileri arasında olduğunu söylemiştir (URL-7, 2020).

Gösteri ve eğlence sektörünün yaygınlaşmasıyla birlikte sanat tarzları ve kültürel biçimler standart hale gelerek metalaşmıştır. Kültür endüstrisi tarafından üretilen kalıp gösteriler, boş zaman serbestisini ortadan kaldırmış ve boş zaman etkinliğini sistemin hizmete eden bir araç haline getirmiştir. Pasif ve sorgulamayan bireyleri hedefleyen standartlar, insanların fantezilerine ve zekâlarına hitap etmemekte; bunun yerine insanları söz konusu standartlar ile uyumlu olmasına yönlendirmektedir. Eş deyişle kültür endüstrisi, yeni olan her şeye şüpheyle yaklaşmakta ve yeniliği denemek istememektedir. Çünkü kendi ürünlerini yeniymiş gibi pazarlayarak bireyleri tüketim döngüsüne hapsedmektedir (Larrain, 1995, s. 83). Bu durum sosyal medya ile birlikte daha belirgin bir hal almıştır. Moda, beslenme, sağlık, güzellik gibi konularda endüstrisinin ürettiği kalıp ürünler söz konusu platformlarda pervasızca teşhir edilmektedir. Üstelik bu platformlar, içeriklerin üretimi ve tüketimindeki hiyerarşik yapıyı kırarak her içerik tüketicisini aynı zamanda potansiyel bir içerik üreticisi pozisyonuna

sokmuştur. Bu durum, endüstriyel ürünlerin pasif tüketiciye daha hızlı ve daha ucuz ve daha kolay pazarlanması anlamına gelecektir.

5. SONUÇ

Sosyal medya platformları; siyaset, eğitim, ekonomi gibi toplumsal alanın bütün pratiklerine zemin kaymaları yaşattığı gibi kültürel öğelerin yaygınlaşmasının da önünü açmış ve kültürel alanın yeniden yapılanmasına kapı aralamıştır. Her toplumda ve inanişta farklı biçimlerde deneyimlenen kültürel pratikler, sosyal medya aracılığıyla kitlenin/tüketicinin beğenisine sunulmaktadır. Bu açıdan bakıldığında sosyal medya, popüler kültür ürünlerinin dolaşıma girmesinin aracısını konumundadır. Sosyal medya ile birlikte her türlü kültürel öğe, hiçbir engelle karşılaşmadan çevrimiçi ortamlarda sergilenmektedir. Bu durum ise, kültürel alanın ve öğelerinin sosyal medyanın öğütücü çarkından geçerek bir tüketim nesnesine dönüşmesine kapı aralamaktadır. Bir bitkinin ya da kocakarı ilacının kanser veya saç dökülmesi gibi hastalıklara iyi geldiğinin sosyal medyada yaygınlaşması, elbette ki kapitalist sermayenin ilgisini çekecektir.

Sosyal medyanın yaygınlaşmasıyla astrolojinin popüler kültür ürünü haline dönüşme süreci de iyiden iyiye hızlanmıştır. Mobil uygulamalarda, çevrimiçi platformlarda, içerik paylaşım sitelerinde ve podcast yayınlarında astroloji konusundan oldukça fazla sayfalar/hesaplar bulunmaktadır. Üstelik Astroloji konusunda gazete ve dergilerde birkaç cümleyle sınırlı olan paragraflar, yerini detaylı tahminlerin yapıldığı uzun süreli sosyal medya içeriklerine bırakmıştır. Artık astrolojik kehanetler, günlük yorumlarla sınırlı değildir ve haftalık, aylık ve(ya) yıllık tahminler yapılmaktadır. Dahası insanlar, meraklarını gidermek için beklemek ya da bir astroloğa bağlı kalmak zorunda değildir çünkü hem astrologların sayısı artmış ve hem de astrolojik tahminler daha fazla ayrıntıya yer verilen bir niteliğe kavuşmuştur. Beslenme, iş hayatı, doğum haritası, genetik harita gibi ilgi çekici konuların yanı sıra Batı astrolojisi, Vedik Astroloji, Babil astrolojisi, Ezoterik astroloji gibi farklı astroloji türlerinin varlığı da sosyal medya sayesinde kitleler tarafından bilinir hale gelmiştir. Hatta ülkelerin ve liderlerin bile astrolojik haritaları bu platformlarda kitlenin ilgisine sunulmuş; böylelikle astroloji, kitle/tüketici için cazip bir ürün olarak raflarda yerini almıştır. Nihayetinde sosyal medya, kültürel bir öğe olan astrolojiyi endüstriyel hale getirmiş, kapitalist üretimin bayağı bir ürünü haline dönüştürmüş ve astrolojinin endüstriyel kültür ürünü olarak kitleye/tüketicie pazarlanmasının önünü açmıştır.

Lisans Bilgileri

Dicle Akademi Dergisi'nde yayınlanan eserler Creative Commons Atıf-Gayri Ticari 4.0 Uluslararası Lisansı ile lisanslanmıştır.

Copyrights

The works published in Journal of Dicle Academy are licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License.

Yazar Beyanı

Araştırma ve Yayın Etiği Beyanı: Bu çalışma bilimsel araştırma ve yayın etiği kurallarına uygun olarak hazırlanmıştır.

Etik Kurul Onayı: Bu araştırma etik kurul izni gerektiren analizleri kapsamadığından etik kurul onayı gerektirmemektedir.

Çıkar Çatışması: Yazarlar açısından ya da üçüncü taraflar açısından çalışmadan kaynaklı çıkar çatışması bulunmamaktadır.

KAYNAKÇA

- Adorno, T. W. (1974). The stars down to earth: the Los Angeles Times astrology column. *Telos: critical theory of the contemporary*, (19), 13-90. DOI: 10.3817/0374019013.
- Adorno, T. (2005). Kültür endüstrisini yeniden düşünürken. (Çev. B.O. Doğan). *Cogito* (36), Yapı Kredi Yayınları, 76-83.
- Adorno, T. W. (2007). Kültür endüstrisi kültür yönetimi. (Çev. N. Ülner vd.). İletişim Yayınları.
- Adorno, T. W. & Horkheimer, M. (2014). Aydınlanmanın diyalektiği. (Çev. N. Ülner & E. Ö. Karadoğan). Kabalcı Yayıncılık.
- Aydın, M. "Fal", TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/fal#1> (07.10.2023).
- Allum, N. (2011). What makes some people think astrology is scientific?. *Science communication*, 33(3), 341-366.
- Barker, C. (2004). *The sage dictionary of cultural studies*. SAGE Publications.
- Baş, H. (2020). Sanal alemde fal patlaması, Milliyet Gazetesi 6 Eylül (<https://www.milliyet.com.tr/yazarlar/hanife-bas/sanal-alemde-fal-patlamasi-6299102>)
- Behrens, R. (2011). Adorno sözlüğü. (Çev. M. Tüze). Versus.
- Burchardt, T. (1999). Astroloji ve simya. (Çev. M. Temelli). Verka Yayınları.

- Castells, M. (2008). Enformasyon çağı: ağ toplumunun yükselişi. (Çev. E. Kılıç). İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Crow, W. B. (2002). Büyünün cadılığın ve okültizmin tarihi. (Çev. Fulya Yavuz). Dharma.
- Dellaloğlu, F.B. (2003). Bir giriş: adorno yüz yaşında. *Cogito* (36), 13-37.
- Doko, E. (2021). Modern bilim açısından astroloji ve burçlar. M. Bulgen, & E. Doko içinde, *Güncel Kelam Tartışmaları - II* (s. 411-428). Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.
- Emiroğlu, K. & Aydın, S. (2003). *Antropoloji sözlüğü*. Bilim ve Sanat Yayınları.
- Güngör, İ. (2005). Popüler kültür ürünü olarak fal. *İletişim Kuram ve Araştırma Dergisi*, (21), 169-202.
- Hall, S. & Jacques, M. (1995). Yeni zamanlar-1990'larda politikanın değişen çehresi. (Çev. A. Yılmaz). Ayrıntı Yayınları.
- Hançerlioğlu, O. (2000). *Dünya inançları sözlüğü*. Remzi Kitabevi.
- Kökdemir, D. (2012). Üniversite eğitimi ve eleştirel düşünme. *PiVOLKA*, 21(7), 16-19.
- Köse, A., & Ayten, A. (2009). Bâtıl inanç ve davranışlar üzerine psikososyolojik bir analiz. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 9(2), 45-90.
- Kırca, S. (2004). Medya ürünlerinin küresel yayılımı, yerleştirilmesi: ulusaşırı kimliklerin yaratılması. *Doğu batı*(15), 173-186.
- Kulak, Ö. (2017). *Theodor Adorno: kültür endüstrisinin kısılcığında kültür*. İthaki Yayınları.
- Lister, M., Dovey, J., Giddings, S., Grant, I., & Kelly, K. (2009). *New media: a critical introduction*. New York: Taylor & Francis Group.
- Pannekoek, A. (1989). *A History of astronomy*. Dover Publications.
- Perrin, R. D. (2009). deviant beliefs / cognitive deviance. G. Ritzer içinde, *Blackwell encyclopedia of sociology* (s. 1140-1142). Blackwell Publishing.
- Pınarbaşı, G. (2021). New age uygulamalarının/inançlarının bir yansıması olarak astroloji ve facebook'da kullanımının betimsel analizi. *OPUS Uluslararası Toplum Araştırmaları Dergisi*, 18(39), 126-174, DOI: 10.26466/opus.834298.
- Prandi, C. (2009). Belief. G. Ritzer içinde, *The blackwell encyclopedia of sociology* (s. 258-262). Blackwell Publishing.

Rigel, N., & Dursun, O. (2015). Kültür endüstrisinin sahte rasyonallitesi: yıldız falları. *Global media Journal*, 5(10), 227-270.

Taylan, H. H., & Arklan, Ü. (2008). Medya ve kültür: kültürün medya aracılığıyla küreselleşmesi. *Afyon kocatepe üniversitesi sosyal bilimler dergisi*, 10(1), 85-97.

URL-1. <https://www.ibisworld.com/united-states/market-research-reports/psychic-services-industry/> (Erişim Tarihi: 08 Ekim 23).

URL-2: <https://www.etimolojiturkce.com/arama/astroloji> (Erişim Tarihi: 06 Ekim 23).

URL-3: <https://tr.euronews.com/2022/07/05/savas-nedeniyle-rusya-ve-ukraynada-astrolojiye-ragbet-artti> (Erişim Tarihi: 10 Ekim 23).

URL-4: <https://www.bbc.com/turkce/haberler-dunya-56156152> Erişim Tarihi: 07 Ekim 23).
<https://www.statista.com/> (Erişim Tarihi: 10 Ekim 23).

URL-5: <https://www.youtube.com/@astrolojitelevizyonu> (Erişim Tarihi: 10 Eylül 23).

URL-6: <https://astrolojiokulu.com/tr/online-egitim/> (Erişim Tarihi: 13 Eylül 23).

URL-7: <https://www.indyturk.com/node/114006/haber/t%C3%BCrk-astrolojisi-d%C3%BCnyada-ekol-olmak-%C3%BCzere-sevgilisi-i%C3%A7in-astrolo%C4%9Fa-giden-de-var-i%C5%9F> (Erişim Tarihi: 02.10.2023).

Uyar, T. (2016). Astroloji sözdebilimi ve toplum için yarattığı tehditler üzerine bir tartışma. *Yükseköğretim ve Bilim Dergisi*, 6(1), 50-60.

Zeldin, T. (1998). İnsanlığın mahrem tarihi. (Çev. E. Özsayar). Ayrıntı Yayınları.

**ŞEM'Î EFENDİ VE MESNEVÎ ŞERHİ***Mehmet DERİ¹**Öz**

XVI. yüzyılın önemli mutasavvıflarından biri olan ve Gülistan, Bostan, Hafız Divanı ve Mantıku't-Tayr gibi önde gelen Fars eserlerinin birçoğunu şerh etmesinin yanı sıra asıl şöhretini Mesnevî Şerhi (Şerh-i Mesnevî-i Şerif) ile kazanan Şem'î Efendi (ö. 1012/1603) ile ilgili yapılan akademik çalışmaların sayısı son yıllarda giderek artmaktadır. Doç. Dr. Şeyda Öztürk'ün kaleme aldığı "*Şem'î Efendi ve Mesnevî Şerhi*" başlıklı çalışması, bu akademik çalışmaların ilkinin oluşturmaktadır.

Şem'î Efendi, tasavvufi eserlerden yapmış olduğu Türkçe tercüme ve şerhlerle XVI. yüzyıl ilim ve kültür hayatında ismini duyurmuş mutasavvıf bir âlimdir. Şem'î Efendi'nin Mesnevî Şerhi, Mesnevî'nin tamamını kapsayan ilk Türkçe şerh olması, dönemin padişahı III. Murad'ın (1574-1595) emriyle yazılması, Mesnevî'nin anlaşılması için vahdet-i vücûd terminolojisindeki merâtib-i vücûd bilgisini anahtar kavram olarak görmesi, temel İslâmî ilimler ve tasavvuf literatürüne ait sekseni aşkın kaynak ve üç yüz tasavvufi menkıbeye yer vermesi gibi özellikleriyle devrinde ve kendinden sonra yazılan Mesnevî şerhlerine emsal teşkil etmiştir.

Alanında konuyla ilgili temel kaynaklar kullanılarak zengin bir akademik literatürle hazırlanan çalışmada; Şem'î Efendi'nin hayatı, ilmi kişiliği ve eserlerinin yanı sıra, onun Mevlânâ'nın Mesnevî adlı eserine yazmış olduğu ilk Türkçe tam şerh (Şerh-i Mesnevî-i Şerif), Mesnevî'nin şerh geleneğindeki yeri ve bu geleneğe yapmış olduğu katkıları akademik bir perspektiften incelenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Mesnevî, şerh, Şem'î Efendi, Mevlânâ, vahdet-i vücûd

SHEM'İ EFENDI AND HIS COMMENTARY ON MASNAVI**Abstract**

The number of academic studies on Shem'î Efendi (d. 1012/1603), one of the important Sufis of the 16th century, who gained his real fame with his Sharh of Masnavî (Şerh-i Mesnevi-i Şerif) as well as commenting on many of the leading Persian works such as Gulistân, Bûstân, Hâfiz's Dîwân and Manteq al-Ṭayr, has been increased in recent years. The study study entitled "*Shem'î Efendi and his Commentary on Masnavî*" which is written by Assoc. Prof. Dr. Şeyda Öztürk, is the first of these academic studies.

* Şeyda Öztürk, *Şem'î Efendi ve Mesnevî Şerhi*, İSAM Yayınları, İstanbul 2011, 510 sayfa

¹ **Sorumlu Yazar:** Uzm., Rağbet Yayınları, mehmet.deri@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0002-2287-9330>.

** **Atıf/ Citation:** Deri, M. (2023). Şem'î efendi ve mesnevî şerhi, *Dicle Akademi Dergisi*, 3(2), 299-303.

*** Bu çalışma etik kurul izni gerektiren analizleri kapsamadığından etik kurul onayı gerektirmemektedir.



Shem'i Efendi was a Sufi scholar who made a name for himself in the scientific and cultural life of the 16th century with his Turkish translations and commentaries of Sufi works. Shem'i Efendi's commentary on the Masnavi, as being the first Turkish commentary to cover the entire Masnavi, being written by the order of Murad III (1574-1595) the sultan of the time, considering the knowledge of meratib al-wujud in the terminology of wahdat al-wujud as a key concept for the understanding of the Masnavi, including more than eighty sources from basic Islamic sciences and Sufi literature and three hundred Sufi manna, has set a precedent for the commentaries of the Masnavi written in his time and since then.

The study that was prepared with a rich academic literature by using the main sources in the field, examines the life, scholarly personality and works of Shem'i Efendi, as well as the first Turkish complete commentary (Şerh-i Mesnevî-i Şerif) he wrote to Mawlana's Masnavi, his place in the tradition of commentary of Masnavi and his contributions to this tradition from an academic perspective.

Keywords: Masnavi, sharh, Shem'i Efendi, Mawlana, wahdat al-wujud

Mevlânâ'nın (1207-1273) Mesnevî'si, tasavvufî-irfânî hakikatlerin, hikâyeler ve birtakım sembollerle anlatıldığı önemli tasavvufî klasiklerin başında gelmektedir. Mesnevî'nin sahip olduğu kendine has mânâ dili, telif edildiği günden itibaren çözümlenmeye çalışılmış ve bu çaba Mesnevî şerh geleneğinin oluşmasını sağlamıştır. Başlangıçta Farsça ve Arapça şerhlerle başlayan bu gelenek, daha sonra Türkçe ve Hintçe kaleme alınan şerhler ile devam ettirilmiştir.

Şem'i Efendi'ye kadar Mesnevî'de yer alan kimi hikâyelerin ve seçilen beyitlerin tercüme ve şerhi ile kayıtlı bulunan Mesnevî şerh geleneği, ilk kez Şem'i Efendi'nin Mesnevî Şerhi ile Mesnevî'nin bütün beyitlerini kapsayan bir çalışmaya kavuşmuştur. Sultan III. Murad'ın (1574-1595) emriyle kaleme alınan tam Mesnevî şerhi altı cilt olup 1596 yılında tamamlanmıştır. Şem'i Efendi'nin Mesnevî Şerhi vahdet-i vücûd ekseninde yazılmış bir şerh olup eser, kendisinden sonra Mesnevî'nin tamamına şerh yazan İsmail Ankaravî (ö. 1041/1631) ve Ahmed Avni Konuk'un (ö.1938) Mesnevî şerhlerini etkilemiştir. Yazım dilinin Türkçe olması sebebiyle ilk kez geniş halk kitlelerinin Mesnevî ile tanışmasına vesile olan şerh; Mesnevî'nin öncelikle tasavvufî metafizik temeline oturan bir seyr ü sülûk rehberi olarak tanımlanmasını hedeflemiştir. Sûfiler tarafından çizilen tasavvufî yolun esaslarının Mesnevî'de ne sûretle ele alındığına dikkat çeken Şem'i Efendi, vahdet-i vücûd, vücûd mertebeleri gibi tasavvuf metafiziğinin yanı sıra seyr ü sülûk başlığı altında ele alınmış olan mürid-mürşid münasebetleri ve tasavvufî makamların Mesnevî beyitlerinde nasıl işlendiğine ışık tutmuştur.

Özellikle Mesnevî'nin irşad rehberi boyutunun öne çıkarıldığı şerhte, Mevlânâ'nın mutasavvıf cephesi görünür hale gelmekte, Mesnevî beyitlerinde semboller perdesiyle gizlenen tasavvufî ıstıhlara vukûfiyet kolaylaşmaktadır. Bu yönüyle kitap, tasavvufî yorumların Mesnevî

şerhlerine girişine dair Ankaravî öncesi ve sonrası şeklindeki tasnifin yanlışlığını da ispat etmektedir.

Çalışma; Prof. Dr. Mustafa Tahralı danışmanlığında, 2007 yılında Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tasavvuf Anabilim Dalında doktora tezi olarak hazırlanmış, daha sonra gözden geçirilerek kitap haline getirilmiş, ilim âleminin istifadesine sunulmuştur.

Girişte (s. 23-79) öncelikle Şem'î Efendi ile doğrudan ilgili kaynaklar tanıtılmıştır. Ardından Şem'î Efendi'nin yaşadığı dönemi aydınlatan biyografiler, tarihler, Mevlevîlik tarihi ile ilgili müstakil çalışmalar, edebiyat tarihi ile ilgili eserler, makaleler ve ansiklopediler şeklindeki tâli kaynaklara yer verilmiştir. Giriş bölümünün son kısmında Şem'î Efendi'nin Mesnevî Şerhi'nin tarihî kaynak olması üzerinde durulmuştur. Özellikle III. Murad'ın (ö.1003/1595) emriyle gerçekleştirilen bir şerh olması yönüyle III. Murad'ın tasavvuf ve meşayih ile olan münasebeti ortaya konmaya çalışılmıştır. Ayrıca Şem'î Efendi'nin Mesnevî Şerhi'nde yaşadığı dönemin tarihî, siyasî ve kültür hayatına dair yapmış olduğu spesifik tespitler belirlenmiştir.

Birinci Bölümde (s. 81-108) “*Şem'î Efendi'nin Hayatı, Şahsiyeti ve Eserleri*” başlığı altında Şem'î Efendi'nin hayatı, şahsiyeti ve eserleri konu edilmiştir. Öncelikle Mesnevî şârihi Şem'î Efendi'nin hayatına dair verilen bilgilerin Esrar Dede'nin (ö. 1211/1797) Tezkire-i Şu'arâ-yı Mevleviyye'sinden itibaren şair Şem'î'nin (ö. 936/1529) hayatına dair bilgilerle karıştırılması ve bu yanlışın daha sonraki eserlerde de devam ettirilmesi hayatı ile ilgili çalışmaların yeniden incelenmesini zorunlu kılmıştır. Şem'î Efendi'nin bizzat kendi eserleri başta olmak üzere dönemin biyografik kaynakları ışığında hayatına dair bilgiler titizlikle gözden geçirilerek hayatı ve şahsiyeti ile ilgili en sağlıklı bilgilerin ortaya konulması hedeflenmiştir. Ayrıca bu bölümde Şem'î Efendi'nin Mesnevî Şerhi dışında telif etmiş olduğu diğer eserler tanıtılmış, eserlerin dil ve anlatım üslûbu, muhtevâ ve yazım sebepleri üzerinde durulmuş ve eserlerinin yazma nüshaları kütüphane katalogları ve internet yoluyla taranarak tavsif edilmiştir.

İkinci Bölüm (s. 109-204) “*Şerh-i Mesnevî-i Şerîf*” başlığını taşımakta olup, ilk olarak Şem'î Efendi'nin Mesnevî Şerhi öncelikle şerhte yer alan bilgiler ve kaynaklardan hareketle tanıtılmış, şerhin yazılma sebebi, eserin yazım süreci ve üslûbu hakkında bilgi verilmiştir. Mesnevî Şerhi'nin nüsha tavsiflerinin yapıldığı bu bölümün devamında ikinci olarak şerhin tamamında Şem'î Efendi'nin yararlandığı, atıf ve telmihte bulunduğu referans kaynaklar tanıtılmıştır. Söz konusu yüze yakın referans eser; tasavvufî eserler, tefsir ve fıkıh kitapları, dil ve edebiyatla ilgili eserler ve diğer eserler başlığı altında tasnif edilmiştir. İkinci bölümün

ikinci kısmı Şem’î Efendi’nin Mevlânâ ve Mesnevî hakkındaki düşünce ve tespitlerine ayrılmıştır. Son olarak bu bölümde Şem’î Efendi’nin Mesnevî beyitleri çerçevesinde Mevlâna ve yakın çevresi hakkında vermiş olduğu bilgiler yer almıştır.

Üçüncü Bölümde (s. 205-260) “*Şem’î Efendi’nin Mesnevî Şerhi’nde Vahdet-i Vücûd ve Vücûd Mertebeleri*” başlığı altında Şem’î Efendi’nin vahdet-i vücûd ve vücûd mertebeleri çerçevesinde şerh ettiği Mesnevî beyitleri tespit ve tahlil edilmiştir. Vücûd mertebelerinin bilinmesinin Mesnevî Şerhi’nin anlaşılmasında anahtar işlevi gördüğüne dikkat çeken Şem’î Efendi’nin konuyla ilgili yorumları, Mesnevî’de yer alan vahdet vurgusunu öne çıkarmaktadır.

Dördüncü Bölüm (s. 261-476) “*Şem’î Efendi’ye Göre Mesnevî’de Seyr ü Sülûk ve Mertebeleri*” başlığı ile Şem’î Efendi’nin seyr ü sülûk ve tasavvufî hâl ve makamlar çerçevesinde şerh ettiği beyitlerin tasnif ve tahliline ayrılmıştır. Bu bölümde Mesnevî’nin öncelikle bir seyr ü sülûk rehberi olduğuna vurgu yapan şarih’in seyr ü sülûkun tanımı, mürşid-i kâmil ve özellikleri, yalancı şeyhlerin özellikleri, mürîd-i sâdıkın özellikleri ve edepleri, sülûkun zorluğu, bidâyet ve nihayeti gibi konuları çok zengin bir mâlûmat çerçevesinde şerh ettiği beyitler ele alınmıştır. Özellikle bu bölümde Şem’î Efendi’nin beyitlerde lafzen ve mânen var olduğunu belirttiği seksen iki tasavvufî hâl ve makam Herevî’nin (ö. 481/1089) Menâzilü’s-Sâirîn, Ankaravî’nin Minhâcu’l-Fukarâ ve Nisâbu’l-Mevlevî’inde esas aldıkları başlıklar doğrultusunda tasnif edilmiştir.

Sonuç (s. 477-480) kısmında ise çalışmanın genel bir değerlendirmesi yapılmıştır. Şem’î Efendi’nin Mesnevî Şerhi’nin Mesnevî’nin tamamına altı defter olarak gerçekleştirilmiş ilk Türkçe mensur şerh olma özelliği vurgulanarak Mesnevî şerh geleneğindeki yeri ortaya konmuştur. Mesnevî’nin öncelikle bir seyr ü sülûk eseri olduğuna dair şerh’in yapmış olduğu ısrarlı vurgu üzerinde durulmuş ve Mesnevî’nin anlamlandırılması sürecine şerh’in yapmış olduğu katkının önemine dikkat çekilmiştir. III. Murad’ın emriyle ve daha geniş kitlelerin Mesnevî irfanı ile buluşması niyetiyle sade bir Türkçe ile kaleme alınması yönü üzerinde durulmuştur. Vahdet-i vücûd, seyr ü sülûk, mürîd-mürşid adâbı, tasavvufî hâl ve makamlar gibi tasavvufun nazarî ve amelî boyutlarının Mesnevî’de nasıl ele alındığını görünür kılmaları ile Şem’î Efendi’nin Mesnevî Şerhi’nin ortaya koymuş olduğu katkılar özetlenerek çalışmaya son verilmiştir.

Netice itibarıyla çalışma; kendi alanında yapılan ilk çalışmalardan olması, konuların bütüncül ve sistematik bir şekilde ele alınması, oldukça zengin bir akademik literatür kullanılarak hazırlanmış olması, yazarının konuyla ilgili özgün değerlendirmeleri, alanında yapılacak olan

bilimsel çalışmalara ciddi bir literatür katkısı sunması gibi nedenlerle konuya ilgi duyan akademisyenler ve araştırmacılar için önemli bir başvuru niteliği taşımaktadır.

Lisans Bilgileri

Dicle Akademi Dergisi'nde yayınlanan eserler Creative Commons Atıf-Gayri Ticari 4.0 Uluslararası Lisansı ile lisanslanmıştır.

Copyrights

The works published in Journal of Dicle Academy are licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License.

Yazar Beyanı

Araştırma ve Yayın Etiği Beyanı: Bu çalışma bilimsel araştırma ve yayın etiği kurallarına uygun olarak hazırlanmıştır.

Etik Kurul Onayı: Bu araştırma etik kurul izni gerektiren analizleri kapsamadığından etik kurul onayı gerektirmemektedir.

Çıkar Çatışması: Yazarlar açısından ya da üçüncü taraflar açısından çalışmadan kaynaklı çıkar çatışması bulunmamaktadır.
