

Cilt / Volume 6
Sayı / Issue 1
Mart / March 2025
E-ISSN: 2717-7351



KÜLLİYE



ULUSLARARASI SOSYAL BİLİMLER DERGİSİ
INTERNATIONAL JOURNAL OF SOCIAL SCIENCES

KÜLLİYE

Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi
International Journal of Social Sciences

Cilt/Volume 6 ▪ Sayı/Issue 1 ▪ Mart/March 2025

KÜLLİYE

ULUSLARARASI SOSYAL BİLİMLER DERGİSİ INTERNATIONAL JOURNAL OF SOCIAL SCIENCES

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

Mart, Temmuz ve Kasım aylarında olmak üzere yılda üç sayı yayımlanır.

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

It is published three times a year in March, July, and November.

Külliyeye'nin tarandığı dizinler / Külliye is indexing by: MLA (Modern Language Association) International Bibliography, Index Copernicus, İdealonline Veri Tabanı, Research Bible, Asos İndeks, Google Scholar, Scilit, TR Dizin.

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

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

Soru, görüş ve önerileriniz için editörlerimizle iletişime geçebilirsiniz.

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

KÜLLİYE

Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi
International Journal of Social Sciences

KÜLLİYE BİLİM VE DANIŞMA KURULU / SCIENTIFIC AND ADVISORY BOARD*

- Prof. Dr. Adnan KADRİC (Bosna-Hersek Tarih Enstitüsü, Bosna-Hersek - akadric@gmail.com)
Prof. Dr. Kerima FİLAN (Sarayova Üniversitesi, Bosna-Hersek - kerima.filan@ff.unsa.ba)
Prof. Dr. Hysen MATOSHİ (Albanoloji Enstitüsü, Kosova - matoshi1@yahoo.com)
Prof. Dr. İrina YUHNova (Nijniy Novgorod Lobaçevskiy Ulusal Devlet Araştırma Üniversitesi, Rusya Federasyonu - yuhnova@yandex.ru)
Prof. Dr. Larisa RATSİBURSKAYA (Nijniy Novgorod Lobaçevskiy Ulusal Devlet Araştırma Üniversitesi, Rusya Federasyonu - racib@yandex.ru)
Prof. Dr. Marijan PREMOVİC (Karadağ Üniversitesi, Karadağ - premovicmarijan@yahoo.com)
Prof. Dr. Mehmet Koçak (Medipol Üniversitesi, Ankara - mehmetkocak@medipol.edu.tr)
Prof. Dr. Muhammet Enes KALA (Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Ankara - mekala@aybu.edu.tr)
Prof. Dr. Mustafa BALCI (İstanbul Üniversitesi, İstanbul – mustafabalcı@istanbul.edu.tr)
Prof. Dr. Mustafa ORÇAN (Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Ankara - mustafa.orcan@aybu.edu.tr)
Prof. Dr. Osmonakun İBRAİMOV (Kırgızistan-Türkiye Manas Üniversitesi - osmonakun.ibraimov@manas.edu.kg)
Prof. Dr. Sait OKUMUŞ (Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Ankara - saitokumus@aybu.edu.tr)
Prof. Dr. Zamira DERBİŞEVA (Kırgızistan-Türkiye Manas Üniversitesi - zamira.derbisheva@manas.edu.kg)
Doç. Dr. Olgun Gündüz (Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığı, Ankara - gunduzolgun@gmail.com)
Doç. Dr. Reşat ŞAKAR (Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Ankara - resatsakar@aybu.edu.tr)
Doç. Dr. Şerif Esendemir (Yıldız Teknik Üniversitesi, İstanbul - serif@yildiz.edu.tr)
Dr. Öğr. Üyesi Kâmil KARASU (Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Ankara - kkarasu@aybu.edu.tr)
Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Tuğrul (Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Ankara - mehmettuğrul@aybu.edu.tr)
Dr. Öğr. Üyesi Saadeh DASTAMOOZ (Alzahra Üniversitesi, İran - saideh2004@mail.ru)
Dr. Adam Abdullah – (IBA Karachi, Pakistan - adam@iba.edu.pk)
Dr. Leon GOLDSMİTH (Otago Üniversitesi, Yeni Zelanda - leon.goldsmith@otago.ac.nz)
Dr. Mohammad AL-AHMAD (Georgetown Üniversitesi, ABD - ma1491@georgetown.edu)
Dr. Tanzil Shafique (Sheffield Üniversitesi, Birleşik Krallık - t.i.shafique@sheffield.ac.uk)
Dr. Thomas PİERRET (Aix Marseille Üniversitesi, Fransa - pierret@msh.univ-aix.fr)

* Bu sayıda yer alan Bilim ve Danışma Kurulu ve Hakemler unvan ve alfabetik olarak sıralanmıştır.

BU SAYININ HAKEMLERİ / REFEREES OF THIS ISSUE

Prof. Dr. Ahmet Çapku (Kırklareli Üniversitesi, Kırklareli)
Prof. Dr. Cevat Özyurt (Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Ankara)
Prof. Dr. Funda Günsoy Turowski (Bursa Uludağ Üniversitesi, Bursa)
Prof. Dr. Kasım Küçükcalp (Bursa Uludağ Üniversitesi, Bursa)
Prof. Dr. Mehmet Çeribaş (Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, Nevşehir)
Prof. Dr. Nebi Mehdiyev (Trakya Üniversitesi, Edirne)
Prof. Dr. Osman Mutluel (Pamukkale Üniversitesi, Denizli)
Prof. Dr. Ramazan Yelken (Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Ankara)
Doç. Dr. Atıla Gökdemir (Süleyman Demirel Üniversitesi, Isparta)
Doç. Dr. Elife Kılıç (Kırklareli Üniversitesi, Kırklareli)
Doç. Dr. Fatma Tekin (Ege Üniversitesi, İzmir)
Doç. Dr. Hakan Bektaş (İstanbul Üniversitesi, İstanbul)
Doç. Dr. Hamza Ekmen (Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi, Zonguldak)
Doç. Dr. Mehmet Akif Ceyhan (Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Ankara)
Doç. Dr. Merve Suna Özel Özcan (Kırıkkale Üniversitesi, Kırıkkale)
Doç. Dr. Muhammed Ali Yıldız (Bartın Üniversitesi, Bartın)
Doç. Dr. Muhammed Bedirhan (İstanbul Medeniyet Üniversitesi, İstanbul)
Doç. Dr. Şule Gümüş (Cumhuriyet Üniversitesi, Sivas)
Dr. Öğr. Üyesi Ahmet Kocaispir (Malatya Turgut Özal Üniversitesi, Malatya)
Dr. Öğr. Üyesi Ali Samir Merdan (Çankırı Karatekin Üniversitesi, Çankırı)
Dr. Öğr. Üyesi Derviş Tuğrul Koyuncu (Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, Eskişehir)
Dr. Öğr. Üyesi Fatma Pınar (Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Van)
Dr. Öğr. Üyesi İlhan Bilici (Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Rize)
Dr. Öğr. Üyesi Latife Özcan (Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Ankara)
Dr. Öğr. Üyesi Muhammed Sinan Karabıyık (Giresun Üniversitesi, Giresun)
Dr. Öğr. Üyesi Özlem Şahin (Düzce Üniversitesi, Düzce)
Dr. Öğr. Üyesi Rahime Hülya Öztürk (Selçuk Üniversitesi, Konya)
Dr. Öğr. Üyesi Sümeyye Sakarya (Ankara Üniversitesi, Ankara)
Dr. Bilgehan Şahin
Dr. Esmâ Gül Yetiş Doğan

KÜLLİYE
Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi
International Journal of Social Sciences

Sahibi / Owner

Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi,
İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi adına
Prof. Dr. Hüseyin TUTAR
Dekan

Yayın Kurulu / Editorial Boards

Doç Dr. Murat ÇELİK, (Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)
Doç. Dr. Nuri SALIK (Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Gülten ÜNAL (Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Feyza KORKMAZ SAĞLAM (Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Sezaver ÇAPCI SİPAHİ (Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)

Baş Editör / Editor-in Chief

Doç. Dr. Yahya AYDIN

Editör Yardımcıları / Co-Editors

Doç. Dr. Alkan ÜSTÜN, (Bartın Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Kaan SEVİM (İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi)

Dil Editörleri / Language Editors

Arş. Gör. Esat TOSUN
Arş. Gör. Muhammet Mustafa İYİ
Arş. Gör. Zeynep Elife SUNAR

Dizin Editörleri / Index Editors

Dr. Öğr. Üyesi Kaan SEVİM (İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi)
Arş. Gör. Sefa KÖSE (Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)
Arş. Gör. Hasan DUYMUŞ (Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)

Adres /Address

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

İletişim / Contact

kulliyedergisi@aybu.edu.tr

Yayın Türü / Publication Type

Sürelî Yayın / Periodical
Yılda Üç Sayı Çıkar / Published Three Times a Year.
E-ISSN: 2717-7351

Yayınlanma Tarihi / Publication Date

Mart / March 2025

Mizanpaj Editörleri/Layout Editors

Doç. Dr. Alkan ÜSTÜN
Arş. Gör. Sefa KÖSE
Arş. Gör. Muhammet Mustafa İYİ

Kapak Tasarım / Cover Design

Arş. Gör. Salih Utku ÜNAL

Külliye

Cilt/Volume: 6 • Sayı/Issue: 1 • 2025

SUNUŞ

Saygıdeğer Bilim İnsanları ve Değerli Okuyucular, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi bünyesinde yayımladığımız Külliye Dergisi'nin, altı aylık bir aranın ardından on ikinci sayısını siz değerli okuyucularımızla buluşturmanın memnuniyetini yaşamaktayız. Külliye Dergisi olarak, bilim dünyasına nitelikli ve uluslararası standartlarda yayınlar kazandırma misyonuyla hareket etmekteyiz. Bu doğrultuda, küreselleşen dünyada yerelden evrensele uzanan, insan faktörünü merkezine alan ve bilimselliği önceleyen bir yaklaşımla, sosyal bilimler alanında kuramsal ve yöntemsel katkılar sunmayı hedefliyoruz.

Önceki sayılarımızda olduğu gibi, bu sayıda da tarafımıza ulaşan çalışmalara titizlikle ve objektif bir bakış açısıyla yaklaşmış; alanlarında uzman hakemler tarafından yürütülen değerlendirme süreçlerinin ardından toplamda 10 makale okuyucularımızın istifadesine sunulmuştur.

Dergimizin bu sayısının hazırlanmasında kıymetli desteklerini esirgemeyen Yayın Kurulu üyelerimize, editoryal süreci büyük bir özenle yürüten editör ekibimize, değerli yazarlarımıza ve hakem olarak katkı sağlayan bilim insanlarımıza şükranlarımızı sunar; ayrıca Dergipark başta olmak üzere emeği geçen tüm paydaşlarımıza teşekkür eder, saygılarımı arz ederim

Doç. Dr. Yahya AYDIN

Külliye Dergisi Editörü

KÜLLİYE

Cilt/Volume 6 ▪ Sayı/Issue 1 ▪ Mart/March 205

İÇİNDEKİLER / CONTENTS

1. Araştırma Makaleleri / Research Articles

İlk Dönem Kalam Metinlerinde ve Tartışmalarda Cebri Kader Anlayışın Dayandığı Argümanlar [1-18]

Arguments on Which the Concept of Algebraic Destiny is Based in Early Kalam Texts and Discussions
Yasin ULUTAŞ

Geç Dönem Osmanlı Devleti'nde Şirketleşme: Uhuvvet-i Osmaniye Halı Anonim Şirketi Örneği [19-40]

Corporatisation in the Late Ottoman State: The Case of Uhuvvet-i Osmaniye Carpet Joint Stock Company
Emrah YILMAZ

Asef Bayat'ın Post-İslamcılık Kavramsallaştırması ve Türkiye'de Post-İslamcılık Tartışmaları [41-60]

Asef Bayat's Conceptualization of Post-Islamism and the Perspectives on Post-Islamism in Türkiye
Elifnur ÖZTÜRK & İhsan TOKER

Uluslararası Kuruluşların İkinci Karabağ Savaşına Yönelik Söylemleri: NATO, BM, AGİT [61-83]

Discourses of International Organizations Towards the Second Karabakh War: NATO, UN, OSCE
Tuğba YOLCU & M. Hamzaalp SÖKER & R. Çağatay AKPINAR

Teoman Duralı'da Felsefe ve Edebiyat İlişkisi [84-98]

The Interface Between Philosophy and Literature in Ş. Teoman Duralı
Mehmet Sabri GENÇ

Osmanlı Son Dönemi'nde Samsun'da Eski Eser Kaçakçılığı ve İlk Resmi Arkeolojik Kazının Tarihsel Zeminini [99-120]

Smuggling of Ancient Artifacts and the Background of the First Official Archaeological Excavation in Samsun During the Late Ottoman Period
Emre İŞLEK & Michael Deniz YILMAZ

**Tasavvufta Kalbin Tasfiye ve Tehallîsi: Şeyh Muhammed Firsâfî'nin
“Kalbini Tanı” Kasidesi Örneği [121-135]**

*The Purification and Beautification of the Heart in Sûfîsm: The Example of Sheikh
Muhammad Firsâfî, 'Know Your Heart' Qasîda*

Mehmet Saki ÇAKIR

Değerler Eğitimi Açısından Tıva Masallarının İncelenmesi [136-152]

An Analysis of Tıva Folktales in Terms of Values Education

Mehtap MÜÇÜK KOTAN

**Ailenin Sosyalleştirme ve Toplumsal Değer Aktarma İşlevi Bağlamında
Ebeveyn Davranışlarına Yönelik Tutum Ölçeği Geliştirme Çalışması [153-
177]**

*Scale Development Study on Parents' Child Raising Attitudes in the Context
of Socialization and Social Value Transfer Function of the Family*

Şahin DOĞAN & Fatma SARAÇOĞLU

Bilim Şehitliği Üzerine Bir Deneme: Bruno ve Hypatia Örneği [178-195]

An Essay on Martyrdom of Science: The Example of Bruno and Hypatia

Mehmet Ali YILDIZ

DergiPark
AKADEMİK

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

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

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

Küllîye

Cilt/Volume: 6 • Sayı/Issue: 1 • 2025



İlk Dönem Kalam Metinlerinde ve Tartışmalarda Cebri Kader Anlayışın Dayandığı Argümanlar

Yasin ULUTAŞ*

Özet

Hız Peygamber'in vefatından sonra Müslümanlar arasında öncelikle siyasi konularda bazı ihtilaflar çıkmıştır. Bu ihtilaflar, toplumun dinamikleri gözetenilerek çözülemediği için gruplaşmalar ve akabinde de bazı iç çatışmalar meydana gelmiştir. Bu çatışmaların sonuçları dini bir zeminde tartışılmaya başlanmıştır. Bu süreçte iktidara gelen Emevîler, yasal olmayan uygulamalarını cebri kader anlayışı ile meşru hale getirmek amacıyla bu düşünceyi desteklediler. Bu anlayışa göre, insan, her türlü eylemini zorunlu olarak Allah'ın kendisi için takdir ettiği şekilde yapar. İnsanın eylemlerdeki rolü, ilahi iradenin eylemlerine mahal olmaktan başka bir şey değildir. Bu anlayışı savunmak amacıyla hicri birinci asırdan itibaren kelami metinler kaleme alınmıştır. Biz bu çalışmamızda ilk kalam metinlerinde cebri kader anlayışını savunanların dayandığı argümanları tespit etmeye çalışacağız. Bir anlayışın dayandığı ilk metinlerin öğrenilmesi konunun hangi zeminde tartışıldığını göstermesi açısından önemlidir. Çalışmada kader ile ilgili yazılan erken dönem bazı kelami metinler ve yaşanan tartışmalar esas alınarak cebri kader anlayışının dayandığı argümanlar tespit edilmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Kalam, Kader, Argümanlar, Cebriyye, Emevîler.

Arguments on Which the Concept of Algebraic Destiny is Based in Early Kalam Texts and Discussions

Abstract

After the death of the Prophet, some conflicts arose among Muslims, primarily on political issues. Since these conflicts could not be resolved by taking into account the dynamics of society, groupings and subsequently some internal conflicts occurred. The consequences of these conflicts began to be discussed on a religious basis. The Umayyads, who came to power in this process, supported this idea in order to legitimize their illegal practices with the understanding of forced fate. According to this understanding, humans necessarily perform all their actions in the way God has ordained for them. Humans' role in actions is nothing other than being the subject of the actions of the divine will. In order to defend this understanding, theological texts have been written since the first century of the Hijri. In this study, we will try to identify the arguments those who defend the compulsory understanding of fate in the first theological texts depend on. Learning the first texts on which an understanding is based is important in terms of showing on what basis the subject is discussed. In this study, an attempt was made to determine the arguments on which the concept of forced fate is based, based on some early theological texts and discussions about fate.

Keywords: Kalam, Destiny, Arguments, Jabariyya, Umayyads.

*Doç. Dr., Uşak Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Kalam Anabilim Dalı Uşak / Türkiye, eskikahta@hotmail.com

ORCID : 0000-0001-7912-6500

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

Ulutaş, Y. (2025). İlk Dönem Kalam Metinlerinde Ve Tartışmalarda Cebri Kader Anlayışın Dayandığı Argümanlar,

Küllîye, 6(1), 1-18. DOI: [10.48139/aybukulliye.1556874](https://doi.org/10.48139/aybukulliye.1556874)

Makale Bilgisi / Article Information

Geliş / Received	Kabul / Accepted	Türü / Type	Sayfa / Page
26 Eylül 2024	24 Şubat 2025	Araştırma Makalesi	1-18
26 September 2024	24 February 2025	Research Article	

Extended Abstract

Muslims attribute all kinds of issues they see as problems, especially those related to faith. They were asking the Prophet with peace of mind. The Prophet was convincing them with the answers he gave. However, after his death, Muslims were deprived of this opportunity. They had to solve their own problems. After the death of the Prophet, some conflicts arose among Muslims primarily on political issues rather than religious issues. Since the political conflicts during the first two caliphs were resolved by considering the dynamics of the society, these conflicts disappeared without harming society. In the following period, especially the third Caliph, some new problems that emerged during Osman's period, especially political conflicts, could not be resolved in a healthy way, considering the dynamics of society. In this process, political groupings occurred in the Islamic society. Since these groups, which emerged for different reasons, could not resolve their conflicts through dialogue on a political basis, some internal conflicts occurred between these groups in the following period. The consequences of internal conflicts that occurred among Muslims for political reasons soon began to be discussed on religious grounds, leaving the political framework. The debates focused on those who participated in the internal conflicts, by whose will they participated, and what their situation would be like in the afterlife. The Umayyads, who came to power because of internal conflicts, tried to legitimize some of their illegitimate practices with the concept of forced fate and supported this idea. The oppressive attitude of the Umayyads led to the acceptance of the coercive concept of fate, which ignored human will, by a segment of society. According to this understanding, humans necessarily perform all their actions in the way God has ordained for them. Humans' roles in actions are nothing other than being the subject of the actions of divine will. Actions taken by humans are actions of God. Its relation to the person is figurative. According to this coercive thought, regardless of the reason, both the person who dies and the killer have lived their own destiny. Although this coercive understanding was effective on one part of society, it was not effective on the other part. A segment of society began to oppose the concept of forced fate and claim that divine will has no effect on human actions. Both understandings have written theological texts since the first century of the Hijri to defend their views. There are verses in the Holy Quran that refer to divine will, as well as verses that refer to the human will. This shows that both wills have an impact on human actions. In these texts, verses that emphasize both divine will and human will have been used as evidence. Both understandings have tried to base their thoughts by taking these verses out of their context and using a fragmentary understanding. In addition, a dialectical method was generally used in these texts. In this study, we will try to identify the arguments based on those who defend the compulsory understanding of fate in the first theological texts. Learning about the first texts on which an understanding is based is important in terms of showing on what basis the subject was discussed in the early period. In the study, we tried to determine the arguments on which the concept of forced fate is based on by scanning the first theological texts written about fate and the discussions that took place.

Giriş

Hız. Muhammed yaşadığı dönemde vahyi esas alarak içinde yaşadığı toplumu eğitmiş, değiştirmiş, dönüştürmüş ve kendisine iman eden insanlara liderlik etmiştir. Müslümanlar, Hız. Peygamberi Allah'ın elçisi olarak kabul ettikleri için her konuda onun otoritesini gönülden kabul etmekteydiler. Hız. Peygamber hem devleti idare etmekteydi hem de dini yönde nübüvvet görevini yapmaktaydı. Ancak Hız. Muhammed Peygamberlerin sonuncusuydu. Bu durum ilgili takdirini Allah şöyle beyan etmiştir:

“Muhammed, hiçbirinizin babası değildir. Fakat o, Allah’ın Resûlü ve nebîlerin sonuncusudur. Allah, her şeyi hakkıyla bilendir” (el-Ahzâb, 33/40). Hz. Peygamber’in çevresinde yer alan ve onun rehberliğinde yetişen insanlar, Kur’ân-ı Kerim’in açıkladığı bu gerçeği bildiklerinden dolayı Hz. Peygamber’in vefatından sonra onlardan hiçbiri nübüvvet iddiasında bulunmamıştır. Ancak onlar Hz. Peygamber’in nübüvvetinin kıyamete kadar devam edeceğini bildiklerinden nübüvvet iddiasında bulunanlara karşı mücadele etmişlerdir.

Hz. Peygamber, nübüvvet görevinin yanı sıra Müslümanların liderliğini ve devlet başkanlığı görevini de yürütmekteydi. Hz. Peygamber’in vefatından sonra sahabeden ileri gelenlerin birçoğu kendisini devlet başkanlığı görevine daha layık görüyordu. Kısa bir ihtilaf sürecinden sonra Hz. Ebû Bekir devlet başkanı olarak seçildi. Hz. Ebû Bekir seçildikten sonra kısa bir süre içerisinde ortaya çıkan irtidat hareketlerini bastırarak, toplumun dinamiklerini gözeterek Müslümanların siyasi birliğini sağlamıştır. Vefatında sonra yerine seçilen Hz. Ömer de aynı yöntemle devleti idare etmiş ve birçok bölgenin Müslümanların hâkimiyetine girmesini sağlamıştır. Hz. Ömer’in vefatından sonra devlet başkanı olarak seçilen Hz. Osman, Hz. Ömer’in dirayetli siyasi idaresini devam ettirememiş, bu dönemde birçok siyasi ihtilaf ortaya çıkmış ve yaşanan bir ayaklanma neticesinde öldürülmüştür. Daha sonra devlet başkanlığına seçilen Hz. Ali de Müslümanların siyasi birliğini sağlayamamış, bu dönemde ortaya çıkan siyasi gruplaşmalar neticesinde Cemal, Sıffin ve Nehrevan gibi birçok iç çatışmalar meydana gelmiştir. Üzerinden fazla bir süre geçmeden farklı nedenlerle meydana gelen iç çatışmaların sonuçları toplumda siyasi zeminden dini bir zemine kayarak yoğun bir şekilde tartışılmaya başlanmıştır. Nitekim Sıffin savaşından dönerken yaşlı bir adam Hz. Ali’ye bu savaşa Allah’ın takdiri ile mi, yoksa kendi iradeleriyle mi geldiklerini soruvermişti (İbn Murtezâ, 1988, s. 9). Siyasi nedenlerle ortaya çıkan iç savaşların sonuçları, süreç içerisinde siyasi zeminden dini zemine kayarak yoğun bir şekilde tartışılmaya başlanmıştır. Bu minvalde tartışılacak konuların başında kader meselesi gelir. Aslında konu çok girift olduğu için bazı çevreler konuyu siyasi çıkarlarına malzeme ettiklerini söyleyebiliriz (Sinanoğlu, 2002, s. 249).

Müslümanlar, Hz. Peygamber hayatta iken inanç ile ilgili zihinlerini meşgul eden her türlü problemi kendisine soruyorlardı. Hz. Peygamber de verdiği cevaplarla onları ikna ediyordu. Kader konusu bu dönemde görüş ayrılıklarına yol açacak bir zeminde konuşulmamıştır. Hz. Peygamber’in kader ile ilgili tartışma ve münakaşadan menettiği rivayet edilmiştir (Tirmizi, 1962, s. 443; Sinanoğlu, 2002, s. 251). Hz. Peygamberin vefatından sonra ilk dört halife döneminde bazı olaylar sebebiyle mesele gündeme gelmiş ve tartışılmıştır. Nitekim veba hastalığının olduğu bölgeye gitme konusunda Hz. Ömer ile Ebû Ubeyde arasında görüş ayrılığı meydana gelmiştir. Hz. Ömer salgın hastalığının bulunduğu bölgeye gitmekten vaz geçince Ebû Ubeyde Allah’ın kaderinden mi kaçırıyorsun diyerek bu davranışın yanlış olduğunu vurgulamıştır. Ancak Hz. Ömer bu soruya şöyle cevap vermiştir: “Evet Allah’ın bir kaderinden diğerine kaçırıyorum” diyerek farklı düşündüğünü ortaya koymuştur (İbn Kesir, 1994 ss.127-129). Hz. Ömer, Allah’ın kaderiyle hırsızlık yaptığını iddia eden bir kişiyi Allah’a iftira attığı gerekçesiyle kırbaç cezası ile cezalandırmıştır. Hz. Osman’ın evini kuşatıp öldürmek isteyenler ona ok atmışlar ve ardından da şöyle demişlerdir: “Sana ok atan Allah’tır.” Bunun üzerine Hz. Osman ise “Bana ok atan Allah olsaydı ıskalamazdı, isabet ettirirdi.” (İbn Murtezâ, 1988, s. 11) demiştir. Hz. Osman’a isnat edilen bir rivayete göre isyancılar, Hz. Osman’ın evini kuşatıp, hilafet görevini bırak yoksa seni öldürürüz şeklinde tehdit ettiklerinde Hz. Osman şöyle demiştir: “Hilafet Allah’ın bana giydirdiği bir gömlektir. Onu çıkarmam mümkün

değildir” (İbn Murtezâ, 1988, s. 11; Akbulut, 1994, s.134). Hz. Osman’a nispet edilen her iki rivayet şayet sahih ise bu durumda Hz. Osman’ın kader konusundaki görüşünü değiştirdiğini söyleyebiliriz. Abdullah b. Ömer’e günah işleyenler, günahları Allah’ın kaderiyle yaptıklarını ondan kaçışın olmadığını iddia ettiklerini bildirince Abdullah öfkelenerek “onlar Allah’ın ilminde olan şeyleri yapıyorlar. Ancak Allah’ın ilmi onları o fiili yapmaya zorlamıyor” demiştir (İbn Murtezâ, 1988, s. 12).

Yukarıda verdiğimiz bu örnekler sahabenin kader konusunda farklı düşündüğünü ortaya koymaktadır. Bazılarının Allah’ın ezeli ilminin bağlayıcı olduğunu, bazılarının da olmadığını savunduklarını görmekteyiz. Bir grup, insan fiillerinin kendi iradeleriyle gerçekleştiğini, diğer bir grup da Allah’ın iradesiyle gerçekleştiğini iddia etmiştir. Bazı insanlar da deyim yerinde ise iradeleriyle suç işleyip, işledikleri suçu Allah’a isnat etmiştir.

Cebri kader anlayışı cahiliye döneminde Arap toplumunun bir kesimi tarafında benimsenmiştir. Kur’ân-ı Kerim şöyle buyurarak bu düşünceye vurgu yapmıştır: “Allah’a ortak koşanlar diyecekler ki, Allah dileseydi ne biz ortak koşardık ne de atalarımız. Hiçbir şeyi de haram saymazdık. Onlardan öncekiler de aynı şekilde yalanladılar ve sonunda azabımızı tattılar. De ki: “Yanınızda bize açıklayacağınız bir bilgi mi var? Siz zandan başka bir şeye uymuyorsunuz ve siz sadece temelsiz bir tahminde bulunuyorsunuz.” (el-En’âm, 6/148). Bu ayeti şöyle yorumlamak mümkündür. Allah’ın gönderdiği dini kabul etmek istemeyen inkârcılar, Allah iman etmeyi bizim için takdir veya tercih etseydi elbette iman ederdik demişlerdir. Mekke müşriklerinden önceki inkârcı topluluklar da aynı gerekçelerle peygamberlerin tebliğini inkâr etmişlerdir. Allah, bu şekilde davrananların bilgi ile değil zan ile hareket ettiklerini haber verir

Erken dönem Müslümanlar arasında her zaman az da olsa cebri kader anlayışına sahip olan bir kesim var olmuştur. Ancak Emevîler iktidara geldiklerinde gayri meşru birtakım uygulamalarını cebri kader anlayışı ile izah etmek suretiyle bu düşünceyi istismar etmişlerdir. Başta devletin kurucusu Muaviye olmak üzere Emevî hükümdarları, Allah’ın takdiri ile iktidara geldiklerini, yaptıkları icraatlarının da bu takdiri uygulamaktan başka bir şey olmadığını iddia etmişlerdir. Onlara göre Allah’ın takdiri olmasaydı, asla iktidara gelemezlerdi ve uygulamalarını gerçekleştiremezlerdi (Kâdî Abdülcebâr, 1974, s. 143). Şam uleması da Emevîlerin bu cebri kader anlayışını doğru bularak desteklemiştir (Neşşâr, 1999, ss. 63-64). Emevîler Şam ordusu ve ulemasının desteğini aldıktan sonra bütün gayri meşru uygulamalarını cebri kader anlayışı ile açıklamak suretiyle toplumdan kendilerine itaat etmesini istemişlerdir. Özellikle dört yıl gibi kısa bir süre iktidarda kalan Yezid döneminde Kerbela, Harre ve Kâbe’nin yıkılması gibi elem verici hadiseler meydana gelmiştir. Emevîlerin bu elem verici hadiseleri cebri kader anlayışı ile izah etmeye çalışması, Kader probleminin toplum nezdinde yoğun olarak tartışılmasına neden olmuştur (İbn Teymiyye, 1946, s. 103; İbn Kesir, 1994, s. 543; Yemâni, 1999, s. 62). Şam ulemasının, siyasi otoriteye iyi görünmek amacıyla Kur’ân’ın cebri kader anlayışını emrettiğini iddia etmeleri, “Kader, kişinin irade hürriyetini ortadan kaldırır” düşüncesinin toplumda yayılmasına neden olmuştur (Neşşâr, 1999, ss. 63-67).

Emevîler’in cebri kader anlayışını toplumda yayma çabası toplumun bir kesimi üzerinde etkili olmuşsa da tümü için aynı şeyi söylemek mümkün değildir. Toplumun bir kesimi bu anlayışı reddederek insanın her türlü eyleminin kişinin iradesiyle meydana geldiğini savunmuştur. Bu erken dönemde henüz kalam ilmi teşekkül etmemiş ancak bu tartışmalar Cebriyye ve Kaderiyye ekollerinin doğuşuna zemin hazırlamıştır. Bu dönemde kader ile ilgili üç risale yazılmıştır. Bu risaleler, İslam kelamının ilk risaleleri olarak kabul etmek mümkündür.

Bu dönemde Hasan b. Muhammed el-Hanefiyye (ö. 100/718) *er-Risâle fi reddi ala el-Kaderiyye* adlı eserini Kaderiyye'nin kader ile ilgili görüşlerini reddetmek amacıyla yazmıştır. Bu eser Zeydî imamlardan biri olan Yahyâ b. Hüseyin el-Hâdî aracılığıyla günümüze kadar gelebilmiştir (Sezgin, 1991, s. 16). Bu eserin üç nüshası bulunmaktadır. Bunlar Milano, Sana ve Münih'te bulunmaktadır (Ess, 1977, s. 10). Josef Van Ess Münih'teki nüshayı tahkik ederek 1977 basımını sağlamıştır. Yine aynı dönemde Ömer b. Abdülaziz de (ö. 101/720) Kaderiyye'ye reddiye mahiyetinde bir risale yazmıştır. Gaylan ed-Dımaşkî ile kader konusunda tartıştığı ve mektuplaştığı bilinmektedir (İbnü'l-Murtezâ, 1988, s. 25). Ömer b. Abdülaziz'in bu eserini Ebu Nuaym el-İsfehânî (ö. 430/1038) "*Hilye'tü'l-evliyâ*" adlı eserinde (346-356 sayfa aralığında) yer vermiştir. Josef Van Ess, eseri buradan alıp tahkik etmek suretiyle 1977 yılında yayınlamıştır (Ess, 1977, s. 56). Bu dönemde kader ile ilgili yazılan eserlerden biri de Hasan el-Basrî'nin (ö. 110/728) Emevî halifesi Abdülmelik b. Mervâ'nın (ö. 86/705) risalesine cevap olarak yazdığı risaledir. Hasan el-Basrî bu risalede cebri kader anlayışını eleştirmiştir. Günümüzde eserin beş el-yazma nüshası bulunmaktadır. Bunların ikisi İstanbul'da bulunmaktadır. Biri İstanbul Ayasofya Kütüphanesinde Abdülmelik b. Mervân'ın risalesiyle beraber bulunmaktadır. Diğer nüsha ise İstanbul Köprülü Kütüphanesinde bulunmaktadır. Ancak bu nüsha Ayasofya Kütüphanesinde bulunan nüshadan daha geniştir. Diğer iki nüsha da Mısır'da bulunmaktadır. Bunlardan biri Darü'l-Kütübi'l-Mısriyye Kütüphanesinde bulunmaktadır. Ancak bu nüsha İstanbul Ayasofya Kütüphanesinde bulunan nüshanın bir kopyasıdır. Mısır'daki diğer nüshada Ebû Sa'd el-Beyhâki'nin (421/494) "*Şerhu Uyûni'l-Mesâil*" adlı eserinde özet şeklinde bulunmaktadır. Ayrıca bu nüsha Darü'l-Kütübi'l-Mısriyye kütüphanesinde 27263 B numara da 72-74 varak aralığında özet olarak bulunmaktadır. Her iki nüsha Muhammed Ammara tarafından basılmıştır. Beşinci nüsha ise Tahran Üniversitesi Kütüphanesinde dir. Bu nüsha Ali Mourad tarafında basılmıştır (Kubat, 2008, ss. 360-361).

Hasan el-Basri'ye nispet edilen risale cebri kader anlayışını reddederken diğer iki risale Kaderiyye'nin görüşlerini reddetmişler ve cebri kader anlayışı savunmuştur. Bu üç risale de tartışmaya dayalı cedelci/diyalektik bir metotla yazılmıştır. Bu risalelerin takip ettiği yöntem şöyledir: "Şayet evet dersiniz görüşlerinizi yalanlamış olursunuz. Hayır dersiniz bizim kader ile ilgili görüşlerimizi kabul etmiş olursunuz." Kader ile ilgili ilk dönemde yazılan bu risaleler, Türkçeye çevrilmiş ve genel değerlendirmelerde bulunulmuştur. Biz bu çalışmamızda cebri kader anlayışını savunan bu risaleleri esas alarak bu anlayışın dayandırıldığı argümanları tespit etmeye çalıştık. Erken dönem kader anlayışlarını ve dayanaklarını doğru tespit edilmesi konuyu daha iyi anlamamızı sağlayacağından dolayı önemlidir. Bu amacı gerçekleştirmeye katkı sağlamak için biz, bu çalışmamızda yukarıda zikredilen risalelerde savunulan cebri kader anlayışının dayandığı argümanları ve yer yer bu iddialara verilen cevapları tespit etmeye çalışacağız.

1. Cebri Kader Anlayışı

Cebri kader ifadesi iki lafzın birbirine nispet edilmesiyle meydana gelmiş bir terimdir. Kader kelimesi "bir şeyin takdir edilip belirlenmesi" anlamına gelir. Cebriyye kelimesi ise "bozuk olan bir şeyi tamir edip ıslah etmek ve birine zor kullanarak iş yaptırmak veya ıslah etmek" anlamına gelen cebr kelimesinden türetilmiştir (İsfehânî, 1986, ss. 121, 597; Topaloğlu-Çelebi, 2015, s. 58). Cebriyye, insan fiillerinin Allah'ın iradesiyle meydana geldiğini, bu fiillerin oluşumunda insan iradesinin ve kudretinin bir etkisinin olmadığını savunan topluluğu ifade eden bir terim olarak kabul edilir. Kader ise

sözlükte “gücü yetmek, planlamak, ölçülü bir şekilde yapmak, bir şeyin şeklini ve niteliğini belirlemek, kıymetini bilmek” gibi anlamlara gelir. Kalam ekollerinin kader anlayışı farklı olsa da kaderi terim olarak şöyle ifade etmek mümkündür: “Kader, Allah’ın bütün olayları ve nesnelere ezeli bilgisiyle bilip belirlemesidir” (Topaloğlu-Çelebi, 2015, s. 174).

Cebri kader anlayışı tarihi süreç içerisinde farklı adlar altında birçok kültürün içinde bulunur. İslam’dan önce Cahiliye döneminde Arapların, İranlıların “Zurven” anlayışına benzer “dehr” lafzı ile ifade edilen cebri bir kader inancının var olduğunu söylemek mümkündür. Bu dönemde farklı kültürlerde cebri kader anlayışının toplumların bir kesimi tarafından benimsendiği ifade edilebilir (Watt, 1981, s. 108). Yukarıda da belirttiğimiz gibi Kur’ân-ı Kerim, Mekke müşriklerinin sahip olduğu bu cebri kader anlayışının yanlış olduğunu açıklamıştır: “*Bir de şöyle demektedirler: “Bu dünya hayatımızdan başka bir hayat yoktur. Ölürüz, yaşarız. Bizi öldüren ise zamandan başkası değildir.” Halbuki onların bu konuda bir bilgileri yoktur, onlar sadece boş iddiada bulunuyorlar*” (el-Câsiye 45/24). Mekkeli müşrikler bu yargıya herhangi bir delil ile değil zanlarıyla bu düşünceye kapılmışlardır. Bu düşünce boş bir iddiadan başka bir şey değildir. Bazı Müşrikler, kendi hayatlarını planlayanın Allah olmadığını aksine zamanın geçmesiyle kendiliğinden oluştuğunu belirterek bu iddialarını da dehr kavramıyla ifade etmişlerdir. Onlara göre kişi iradesiyle bir şey yapmaz dehr onun için neyi öngörmüş ise o olur. Daha önce de geçtiği gibi başka bir ayette ise “*Allah’a ortak koşanlar diyecekler ki: “Allah dileseydi ne biz ortak koşardık ne de atalarımız. Hiçbir şeyi de haram saymazdık.” Onlardan öncekiler de aynı şekilde yalanladılar ve sonunda azabımızı tattılar. De ki: “Yanınızda bize açıklayacağınız bir bilgi mi var? Siz zandan başka bir şeye uymuyorsunuz ve siz sadece temelsiz bir tahminde bulunuyorsunuz.*” (el-En’âm 6/148). Bu ayet inkarcıların kendi inkarını Allah’ın iradesi ile gerçekleştiğini iddia ettiklerini haber vermiştir. İnkârcılar iyi olsun, kötü olsun yaptıkları her davranışın Allah’ın iradesi ile gerçekleştiğini savunarak kendilerinin günahsız olduğunu iddia etmişlerdir. Allah ise bu düşüncenin yanlış olduğunu, böyle bir düşüncenin sadece kendi uydurmalarından ibaret olduğunu açıklamıştır. Müşrikler, kendi iradesiyle değil Allah’ın iradesiyle inkâr ettiklerini iddia etmişlerdir. Yine başka bir ayette de şöyle buyrulmuştur: “*Rahmân dileseydi biz onlara ibadet etmezdik*” dediler. *Bu konuda hiçbir bilgileri yoktur, yalnızca boş bir iddiada bulunuyorlar*” (ez-Zuhruf 43/20). İnkârcılar Allah’ın iradesiyle Allah’ı bırakıp putlara ibadet ettiklerini iddia etmişlerdir. Bu ayette zikredilen şeyin aynısı bir önceki ayette de zikredilmiştir. Müşrikler, inkârlarını, şirklerini Allah’ın iradesiyle yaptıklarını iddia etmişlerdir. Onlara göre Allah dileseydi kendilerine engel olurdu. Engel olmadığına göre onların ortak koşmalarını istemiştir. Kur’ân-ı Kerim onların bu iddialarının temelsiz olduğunu onların cehalet sebebiyle bu düşüncüyü savunduklarını belirtmiştir. Başka bir ayette ise şöyle buyurmaktadır: “*Onlar bir kötülük yaptıkları zaman “Babalarımızı bu yolda bulduk. Allah da bize bunu emretti” derler. De ki: “Allah kötülüğü emretmez. Allah hakkında bilmediğiniz şeyleri mi söylüyorsunuz?”*” (el-A’râf 7/28). İnkârcılar yaptıkları kötülükleri, atalarından miras aldıklarını ve Allah’ın da bu kötülükleri emrettiğini iddia ederek iradeleriyle işledikleri kötülüklerini bu yolla temellendirmeye çalışmışlardır. Allah ise kendisinin kötülüğü emretmediğini aksine onların Allah’a iftira attığını açıklamıştır. Müşrikler kendi dinlerini atalarından öğrendiklerini ve onun doğru olduğunu iddia etmekteydiler. Zira onlara göre sahip oldukları kötü inançlar, Allah’ın emriyle ataları tarafından oluşturulmuştu. Kur’ân ise onların düşüncelerinde yanıldığını oysaki Allah’ın kötülük yapmayı yasakladığını onların ise kötülük yaptığını belirtmektedir. Müşrikler yaptıkları her şeyi Allah’ın iradesiyle yaptıklarını iddia etmişlerdir. Onlar helal olsun haram olsun kendileri de ataları da

yaptıkları fiillerin tümünü Allah'ın iradesiyle yaptıklarını iddia etmişlerdir. Allah onların bu düşüncelerinin yanlış olduğunu belirtmektedir. Zira onlar her türlü ihtiyari fiillerini kendi iradeleriyle yapmaktadırlar. Zira Allah konyla ilgili şöyle buyurmuştur: “*Müşrikler dediler ki: “Allah isteseydi ne biz ne de atalarımız O’ndan başkasına tapardık. Hiçbir şeyi O’na rağmen haram da saymazdık.” Onlardan öncekiler de işte böyle davranmışlardı. Peygamberlerin görevi açık seçik tebliğden başka bir şey değildir”* (en-Nahl 16/35).

Sahabe Hz. Muhammed hayatta iken inanç ile ilgili sorularını ona soruyorlardı, aldıkları cevaplarla yetiniyorlardı. Ancak Hz. Peygamberin vefatından sonra bu imkândan yoksun kaldılar ve aralarında başta siyasi olmak üzere birçok konuda fikir ayrılığına düştüler. İhtilaf ettikleri konulardan biri de kader konusudur. Onlardan bir kısmı cebri bir kader anlayışını savunurken bazıları da bu düşünceyi kabul etmemekteydi. Emevîler iktidara gelince cebri kader anlayışını istismar ederek bazı gayr-i meşru uygulamalarını cebri kader anlayışıyla izah ettiler (İbnu'l-Mürtezâ, 1988, ss. 25-27). Emevîlerin bu istismarcı tutumuna toplumun bir kesimi karşı çıktı ve bu grup daha sonra Kaderiyye olarak anıldı. Diğer bir grup da Emevîlerin savunduğu cebri kader anlayışını savunarak onu dini argümanlarla temellendirmeye çalıştılar. Bu grupta daha sonra Cebriyye olarak anıldı. Bu dönemde kader ile ilgili bazı risaleler yazıldı. Bu risalelerin bir kısmı cebri kader anlayışını savunurken bazıları da bu düşünceye karşı çıktılar. Çalışma erken dönemde yazılan ve cebri kader anlayışını savunan risalelerde mevcut olan dini nasların neler olduğu ve nasıl kullanıldığını tespit etmeyi amaçlamaktadır.

2. Kelam Metinlerindeki Argümanlar

Cebri kader anlayışının ortaya çıkmasına etki eden birçok faktör mevcuttur. Bu etkenlerin başında dini, siyasi, toplumsal ve bir takım kültürel nedenler gelmektedir. Biz erken dönemde kader ile ilgili yazılan bazı risalelerde cebri kader anlayışının dayandırıldığı nakli deliller üzerinde duracağız. Kader konusuyla ilgili yazılan ilk metinlerde hadislerin delil olarak kullanılmadığını söylemek mümkündür. Bu metinlerde daha çok konuyla ilgili ayetler bağlamından koparılarak delil getirilmiştir. Cebri kader anlayışı savunanlar ilahi iradeye vurgu yapan ayetleri esas almışlar, insan iradesine vurdu yapan ayetleri esas aldıkları ayetler ışığında yorumlamışlardır. Bu metodu ilk kez takip edenlerden birinin de Hasan b. Muhammed el-Hanefiyye (ö. 100/718) olduğunu söylemek mümkündür. Onun kader ile ilgili yazdığı risalede Kaderiyye'nin savunduğu kader anlayışını reddetmek ve konuyla ilgili görüşlerini temellendirmek için ileri sürdüğü nakli delillere yer vermeye çalışacağız.

2.1. Peygamberlerin İradesi

Cebri anlayışa göre peygamberlerde bulunan kudret iki zıt fiili yapmaya elverişli değildir. Allah onlara sadece dinini tebliğ etme kudretini vermiştir. Hiçbir peygamber kendisine verilen dini tebliğ etme dışında bir kudrete sahip değildir (el-Hanefiyye, 1977, ss. 11-12). Hasan b. Muhammed, Hz. Adem'in cennetten çıkarılmasını örnek vererek bu olayın Allah'ın emrinin çiğnenmesi sebebiyle değil, Allah'ın iradesi ve arzusuyla olduğunu savunur. Bu iddiasını da şu ayet ile temellendirmeye çalışır. “*Orada yaşayacaksınız, öleceksiniz ve yine oradan çıkarılacaksınız.*” (el-Araf 7/25). Ayrıca şu ayeti de delil getirmiştir: “*Sizi topraktan yarattık ve sizi ona döndüreceğiz ve sizi bir kere daha ondan çıkaracağız.*” (Taha 20/55). Delil getirdiği diğer bir ayette şudur: “*Onlar derilerine, niçin aleyhimize şahitlik ettiniz? derler. Derileri de der ki her şeyi konuşuran*

Allah bize de konuştu. Allah sizi ilk defa yarattı ve ona döndürüleceksiniz.” (Fussilet 41/21). Hasan b. Muhammed’in bu delillendirmesi zikrettiği ayetlerin bağlamına uygun olmadığını söylemek mümkündür.

Tebliğ peygamberlerde bulunması gereken bir vasıftır. Allah tebliğ görevini yapmayacak birini peygamber olarak seçmez. Tebliğ görevini yapmayacak birinin peygamber olarak seçilmesi hikmetten yoksun, anlamsız bir davranış olur ki Allah bundan beridir. Tebliğin nübüvvetin bir gereği olması peygamberlerinin iradesinin olmadığını göstermez. Nitekim Saffât suresi 139-148 ayetlerinde Hz. Yunus’un bir peygamber olduğunu ve Allah’tan izin almaksızın görev yerini terk ettiğini, Allah’ın da onu cezalandırdığını, onun da tövbe ettiğini anlatmaktadır. Peygamberlere verilen görev onların iradelerini ortadan kaldırmaz.

2.2. İnsani Özellikler

Cebri kader anlayışını savunanlar, iradeli varlıkların sahip olduğu bazı niteliklerin yaratıcısı Allah olduğu için iradeli varlıkların fiillerini Allah onlara yaptırmaktadır demişlerdir. Örneğin “Şeytanın aklına isyanı kim getirdi?” “Kibirli olmayı onun kim nefesine bıraktı?” Sorularını “Allah yaptı” şeklinde cevaplamışlardır. Onlar şu itirazı kabul etmemişlerdir: Şeytanın nefsi ona isyan etmeyi emretti, arzusu da onun kibirli olmasını sağladı. Çünkü cebri anlayışa göre Allah’ın istemediği bir şeyi başka varlık yapamaz. Onlara göre Allah şeytana insanların isyan edeceğini bildirdi. Şayet Allah bildirmedi denilirse bu durumda şeytanın gaybı bildiğini iddia etmiş olurlar ki bu da mümkün değildir. Çünkü Allah’tan başka gaybı bilen kimse yoktur (el-Hanefiyye, 1977, s. 12). Bu şekilde düşünenler genelde şu ayeti delil getirmişlerdir: “*Allah, dilediğini yapandır.*” (Hud 11/107). Cebri kader anlayışı savunanlar Allah’ın kudret ve iradesine sınır koymamak için insanın cüzi iradesini görmezlikten gelmişlerdir.

2.3. Hayır/Şer

Allah cennete yasak olan ağacı yaratmakla Hz. Âdem ve eşinin hayrını değil onlar için şeri dilemiştir. Çünkü ezeli ilmi ile onların o yasağa uymayacaklarını ve zarar göreceklarını bilmesine rağmen yaratmıştır. Âdem ve Eşinin Allah’ın kendileri için yarattığı şeylerin zararlı olduğunu bilme imkânları yoktur (el-Hanefiyye, 1977, ss. 13-14).

2.4. Konuşma

İnsanı konuşuran ve konuşmayı yaratan Allah’tır. Çok farklı sözler vardır. Bunların bir kısmı iyi bir kısmı da kötü sözlerdir (el-Hanefiyye, 1977, s. 14). Konuyla ilgili Allah şöyle buyurmuştur: “*İnkârcılar, kendi aleyhine şahitlik yapan uzuvlarına aleyhimize niçin şahitlik ettiniz?*” diye sorarlar. “*Şahitlik eden uzuvlar da her şeyi konuşuran Allah bizi de konuştu*” şeklinde cevap verirler” (Fussilet 41/21).

2.5. Hareketler

İnsan hareketlerini yaratan Allah’tır. Çünkü iyi olsun kötü olsun her türlü amel hareketle olur. Hareketlerin yaratıcısı Allah’tır yargısını kabul etmeyenler küfre düşmüşlerdir. İnsanın yaratılması ancak hareketlerle tamamlanır (el-Hanefiyye, 1977, s. 15).

2.6. Ecel

İnsanın ecelini takdir eden Allah'tır. İnsanın bu konuda herhangi bir etkisi yoktur. Onu ne erteleyebilir ne de öne alabilir (el-Hanefiyye, 1977, ss. 15-16). Zira konuyla ilgili Allah şöyle buyurmuştur: “Allah, eceli gelen hiçbir insanın ecelini ertelemez. Allah yaptıklarınızı bilmektedir” (el-Münafikûn 63/11).

2.7. Rızık

Allah rızıkı takdir ve taksim etmiştir. Kişi sadece Allah tarafından verilen rızıkı alabilir. İnsan Allah'ın kendisi için taksim ettiği dışında hiçbir şeyi kazanamaz. İnsanların tümü zengin olmak ister ancak amacına ulaşamaz (el-Hanefiyye, 1977, s. 16). Bu düşüncelerini şu ayetlerle temellendirmeye çalışmışlardır: “Allah'ın rahmetini inkârcılar paylaşmaz. Aksine Allah rahmetini insanlar arasında taksim eder. Bütün insanlara verilen geçimlikler Allah'ın rahmetindedir ve onun taksimi ile olmuştur. Allah bazı insanları farklı yönlerle veya nimetlerle diğerlerinden üstün kılar” (ez-Zuhruf 43/32). Bu ayetin bağlamında Mekke müşriklerin Hz. Muhammed'in nübüvvet görevi ile görevlendirilmesine yapılan itirazlara cevap niteliğinde indirildiğini öğreniyoruz. Konu ile ilgili başka bir ayette ise şöyle buyrulmuştur: “Allah insanlara eşit seviyede rızık vermemiştir. Aksine her insana farklı miktarda rızık takdir etmiştir. Kendilerine fazla rızık verilenler sorumluluğunu taşıdıkları insanlarla paylaşmak istememektedirler. Hâlbuki o rızık onlara veren Allah'tır” (en-Nahl 16/71). Mekke müşrikleri kendilerini köle ile eşit kabul etmemişlerdir. Ancak Allah'ı putlarla eşit saymaktaydılar (Zemahşerî, 2018, s. 336).

2.8. Akıl

Akıl mahlûktur ve insanlar arasında taksim edilmiştir. Bütün insanlar hidayete ermek ister ancak bazıları hidayeti idrak edebilirler. Bazıları da idrak edemez dalâlete düşerler. Çünkü Allah akıllı insanlar arasında eşit taksim etmemiştir. Bir kısmını akıl yönünden diğerlerinden üstün kılmıştır. Onun için bazı insanlar cahil, bazı insanlar da âlim olabilmektedirler (el-Hanefiyye, 1977, s. 17).

2.9. İlahi İrade

Allah irade ettiği şeyi yapar. Çünkü Allah şöyle buyurdu: “Allah, neyi nasıl yapmak isterse öyle yapar. O'nu görüşünden caydıracak veya fiilini engelleyecek bir güç yoktur” (Hud 11/10). Allah bütün insanların hidayete ermesini irade etmemiştir. İrade etseydi bütün insanlar hidayete ererdi (el-Hanefiyye, 1977, ss. 17-18). Hasan b. Muhammed el-Hanefiyye, ilahi iradeye vurgu yapan birçok ayeti delil getirerek insanın irade hürriyetine sahip olmadığını savunmuştur. Konu ile ilgili zikrettiği birkaç ayeti şöyle sıralamak mümkündür: “Allah, Müminleri kâfirlere galip kıldıktan sonra Mekke'de inkârcıların ellerini Müslümanlardan, Müminlerin ellerini de inkârcılardan çekmiştir” (Fetih 28/24). Bu ayetin ifade ettiği şey Hudeybiye'de gerçekleşmiştir. Bu ayet nazil olduktan sonra ne Müslümanlar ne de Müşrikler isteseler de birbirleriyle savaşamazlardı. Çünkü emir olmaksızın Allah iradesiyle birini diğerine karşı koruduğunu açıklamıştır (el-Hanefiyye, 1977, s. 26).

Yahudiler'den bir grup Hz. Peygamberi ve yanında bulunan bazı Müslümanları öldürmek istemişlerdi. Allah Yahudilerin bu niyetini onlara bildirdi. Ve onları Yahudilerin tuzağından kurtardı. Allah onları koruduğu müddetçe Yahudiler onlara zarar veremediler. Konu ile ilgili Allah şöyle buyurmuştur: “Ey İman edenler! Allah'ın size olan nimetini anınız ki, bir dönem bir kavim size ellerini uzatmaya yeltenmişti. Allah, onların ellerini sizden çekmişti.” (el-Mâide 5/11). Yahudiler iradeleriyle ellerini

Müslümanlara uzatmak isteselerdi de başaramazlardı. Kim bunun tersini iddia etse Allah'ın ayetini inkâr etmiş olur (el-Hanefiyye, 1977, ss. 26-27).

Allah, Hz. İsa'ya birtakım nimetler verdiğini Kur'ân-ı Kerim'de bildirmiştir: "...O vakitte İsrailoğullarını senden defetmiştim. Onlara açık delillerle geldiğin vakit onlardan kâfir olanlar, bu apaçık bir büyüden başka bir şey değildir..." (el-Mâide 5/110). İsrailoğulları ellerini Hz. İsa'ya uzatamamışlardır. Kim bunun tersini savunursa ayeti inkâr etmiş olurlar (el-Hanefiyye, 1977, s. 27). Başka bir ayette ise kafirler hakkında Allah şöyle buyurmuştur: "...Allah yüreklerine korku düşürdü; öyle ki evlerini hem kendi elleriyle hem de müminlerin elleriyle yıkıyorlardı. O halde ibret alın, ey akıl sahipleri!" (el-Haşr 59/2). Allah kâfirlerin kalplerine korku salmıştır. Kâfirler iradeleriyle bu korkuyu kendilerinden uzaklaştıramazlardı. Bunun tersini savunmak mümkün değildir. Allah'ın kalbine korku saldığı kimseler bu korkuyu yüreklerinden söküp atma kudretlerine sahip değildirler. Korku latif bir şey olmasından dolayı insan, onu kalbinden söküp atamaz. Allah bu korku ile kâfirlerin tuzaklarını zayıflatmıştır. Allah'ın yardımını da böyledir. Allah kime iyilik dilerse ona yardım eder ve onu başarılı kılar. Allah kime de kötülük dilemişse onu mutsuz kılar, ona engel olur, ondan yardımını keser ve nefsinin şerri ile baş başa bırakır (el-Hanefiyye, 1977, ss. 27-28). Çünkü "*Allah işinde galip olandır*" (Yusuf 12/21).

Allah, bazı insanları ve cinleri cehennem için yaratmıştır. Hiçbir varlık Allah'ın iradesini değiştiremez. Bunu kabul etmeyenler Allah'ın kitabını kabul etmemiş olurlar (el-Hanefiyye, 1977, s. 28). Cebri anlayışı savunanlara göre Allah, birçok insanı cehennem için yaratmıştır (Araf 7/179).

İnsan, Allah'ın kendisi için yaratıp takdir ettiği şeyi kendi irade ve kudreti ile değiştiremez. Zira Allah şöyle buyurmuştur: "*Rabbin dileseydi insanları elbette tek bir ümmet yapardı. Fakat onlar hep ihtilâf içinde olacaklardır, rabbinin esirgedikleri müstesna; zaten O insanları bunun için yaratmıştır. Böylece rabbinin, "Andolsun ki cehennemi hem insanlar hem cinlerle dolduracağım" sözü yerini bulmuş oldu*" (Hûd 11/118-119). Allah'ın istisna ettiği insanlar hariç diğer insanlar ihtilaf içerisinde olacaklardır. Allah onları ihtilaf etmeleri için yaratmıştır. Onlar, iradeleriyle Allah'ın bu takdirini değiştiremezler. Bunun tersi ayeti inkâr anlamına gelir (el-Hanefiyye, 1977, ss. 28-29).

Allah insanı farklı farklı yaratmıştır. Bazılarını hırslı, cimri bazılarını da bu niteliklerle yaratmamıştır: Nitekim Allah şöyle buyurmuştur: "*Gerçekten insan çok hırslı olarak yaratılmıştır. Başına bir fenalık geldi mi sızlanır durur. Ama ona bir nimet nasip olursa kendisinden başkasını yararlandırmaz*" (Mearic 70/19-21). Başka bir ayette namaz kılanların bundan istisna edildiği bildirilmiştir. Allah şöyle buyurdu: "*Ancak namaz kılanlar müstesna. Onlar namazına devam eden kimselerdir*" (Mearic 70/22-23). Allah insanları farklı yaratmıştır. Bazılarını fitraten hırslı ve cimri yaratmıştır. Onlar Allah'ın fitratlarında yarattığı bu nitelikleri terk etmeleri imkânsızdır. Bazılarını da bu kötü vasıflardan beri kılmıştır ki bunlar namaz kılanlardır (el-Hanefiyye, 1977, s. 29).

Allah, münafıklar hakkında bilgi vererek onların iman edemeyeceğini söylemiştir. Allah şöyle buyurmuştur: "*Onların misali, bir ateş yakan insan gibidir. Ateş tam etrafını aydınlattığında Allah ışıklarını yok eder de onları karanlıklar içinde, hiçbir şeyi görmez bir halde bırakır. Artık onlar sağırlardır, dilsizlerdir ve körlerdir; bu yüzden geri de*

dönemezler” (Bakara, 2/17-18). Bu ayetlerde Allah, münafıkların hidayet nurunun kendilerinden alındığını haber vermiştir. Onların hakikate karşı kör, sağır ve dilsiz olduğunu söylemiştir. Allah’ın bu haberinden sonra onların iradeleriyle hakka dönmesi mümkün değildir (el-Hanefiyye, 1977, s. 30).

2.10. Mühürleme

Kalpleri, gözleri ve kulakları Allah tarafından mühürlenene kimseler imana davet edilseler de iman edemezler. Zira Allah konu ile ilgili şöyle buyurmuştur: *“Onları uyarsan da uyarmasan da birdir. Onlar iman etmezler”* (el-Bakara, 2/6). Mühürleme devam ettikçe onlar iman edemezler. Allah mühürlemeyi kaldırırsa iman edebilirler. Mühürleme onlara zarar vermiştir. Mühürlemeden sonra imanı terk edip küfre düştüler. Terk edemedikleri şeyler sebebiyle cehenneme gittiler (el-Hanefiyye, 1977, s. 18).

2.11. Ziyade

Allah bazı insanların kalplerinde bulunan nifak hastalığını artırdı. Bazılarına da azgınlıklarında bocalayıp durmaları için mühlet vermiştir. Kalplerindeki nifak sebebiyle onları böyle cezalandırmıştır. Bu ceza onlara günahları sebebiyle verilmişti ancak onlar terk etmeye güç yetiremedikleri şeyler sebebiyle Allah onları cezalandırdı (el-Hanefiyye, 1977, s. 19). Allah konuyla ilgili şöyle buyurmuştur: *“İnsanlardan bazıları da vardır ki inanmadıkları halde “Allah’a ve âhiret gününe inandık” derler. Akıllarınca Allah’ı ve iman edenleri aldatmaya kalkışıyorlar; hâlbuki onlar farkında olmadan yalnızca kendilerini aldatmış oluyorlar. Kalplerinde bir bozukluk vardır, Allah da onlardaki bozukluğu arttırmıştır. Yalan söylemeleri yüzünden, kendilerine acı veren bir azap da vardır.”* (el-Bakara 2/8-10). Başka bir ayette ise şöyle buyurmuştur: *“Onların içinde öyleleri var ki, “Allah bize lütuf ve kereminden bahşederse biz de elbette hayır yolunda harcar ve iyi kimselerden oluruz” diye Allah’a söz vermişlerdi. Ama Allah onlara lütuf ve kereminden ihsan edince hemen cimrilik gösterdiler ve yüz çevirdiler, zaten yan çizip duruyorlardı. Bunun üzerine Allah da kendisine verdikleri sözden caydıkları ve hep yalan söyledikleri için, kendi huzuruna çıkacakları güne kadar yüreklerine münafıklığı yerleştirdi”* (et-Tevbe 9/75-77).

2.12. Ma’siyet

İnsan, Allah’ın kendisi için yarattığı şeyleri terk edemez. Allah yarattıkları sebebiyle insanlara azap eder. Allah kiminin küfrünü arttırdı. Kimine de küfründe bocalasın diye mühlet verdi. İnsan Allah’ın kendisi için yarattığını yapmak zorundadır. Zira konuyla ilgili Allah şöyle buyurmaktadır: *“Allah onların kalplerini ve kulaklarını mühürlemiştir, gözlerinde de kalın bir perde bulunmaktadır ve onlar için büyük bir azap vardır”* (el-Bakara 2/7). Allah istediğini yapandır. İyilik de kötülükte onun izni ile olur. Allah’ın izni, emir veya irade ile meydana gelir (el-Hanefiyye, 1977, ss. 20-23). Allah müminler için şöyle buyurmuştur: *“İki ordu karşılaştığı gün size isabet eden Allah’ın izniyleydi”* (Âl-i İmrân 3/166). Ma’siyet Allah’ın izni ile olur. Uhud savaşındaki hezimet de Allah’ın izni ile olmuştur. Çünkü *“Allah dilediğini yapandır”* (Hûd 11/107).

2.13. Tezyinât

Allah’tan bir emir olmaksızın, insan irade ile donatılarak amelleri Allah’ın izni ile süslü gösterilmiştir (el-Hanefiyye, 1977, ss. 20-23). Allah kâfirler için şöyle buyurmuştur: *“Âhirete inanmayanların yapıp ettiklerini şüphesiz kendilerine güzel göstermiş olduk; bu yüzden şuursuzca eğlenip dururlar”* (en-Neml 27/4). Başka bir ayette

ise şöyle buyurmuştur: “Allah’tan başkasına tapanlara kötü söz söylemeyin; sonra onlar da bilmeden, taşkınlık yaparak Allah hakkında kötü sözler söylerler. Böylece biz her ümmete kendiışlerini çekici gösterdik. Sonunda dönüşleri rablerinedir. Artık O, ne yaptıklarını kendilerine bildirecektir” (En’âm 6/108).

2.14. Mühlet Verme

Allah kâfirlere mühlet vermiştir. Konuyla ilgili şöyle buyurmuştur: “İnkâr edenler, kendilerine vermiş olduğumuz mühletin sakın onlar için hayırlı olduğunu sanmasınlar. Onlara verdiğimiz fırsat ancak günahlarını arttırmaya yarıyor. Onlar için alçaltıcı azap vardır” (Âl-i İmrân 3/178). Allah’ın onlara mühlet vermesi günahlarını artırmak istemesinden kaynaklanmaktadır (el-Hanefiyye, 1977, s. 30).

2.15. Gafil Kılma

Allah, insanı gafil kılması hakkında şöyle buyurmuştur: “...Bizi anmaktan kalbini gafil kıldığımız, kötü arzularına uymuş ve işi gücü aşırılık olan kimseye boyun eğme!” (el-Kehf 18/28). Allah, kalbini gafil kıldığı kimsenin kendisine itaat etmemesini istemiştir (el-Hanefiyye, 1977, s. 30).

2.16. Teşvik Etme

Allah’ın izni ile şeytanlar kâfirlere sürekli küfre teşvik etmektedir. Konu ile ilgili Allah şöyle buyurmuştur: “Görmedin mi? Biz, inkârcuların üzerine kendilerini isyana itip duran şeytanları saldırdık” (Meryem 19/83). Allah şeytanı kimin üstüne göndermişse onun iman etmesini istememiştir. Aksini iddia etmek ayeti inkâr etmek anlamına gelir (el-Hanefiyye, 1977, s. 31).

2.17. Allah’ın Sözü

Başka bir ayette ise şöyle buyurmuştur: “Mûsâ’nın annesine, “Onu emzir, başına bir şey gelmesinden endişe ettiğinde onu nehre bırak. Korkup kaygılanma. Biz onu sana geri döndüreceğiz ve onu peygamberlerden biri yapacağız” diye vahyettik” (el-Kasas 28/7). Allah Hz. Mûsâ’nın annesine Mûsâ’yı sana geri getireceğim diye söz verdikten sonra Firavun Hz. Mûsâ’ya zarar vermek istese dahi veremezdi (el-Hanefiyye, 1977, s. 31). Allah’ın mahlûkat hakkında verdiği bir sözü vardır ve bu mutlaka gerçekleşecektir: “Dileseydik elbette herkesin doğru yolda yürümesini sağlardık. Fakat şu sözüm mutlaka gerçekleşecek: “Cehennem hem cinlerden hem insanlardan bir kısmıyla dolduracağım!” (es-Secde 33/12). İnsanlar kendi iradeleriyle tümü ile iman etmek istemiş olsalar da tümüyle inkâr etmek istelerse de bunu yapamazlar. Çünkü bunu yapabilmek Allah’ın verdiği söze muhalefet etmektir ki bu da imkânsızdır (el-Hanefiyye, 1977, ss. 31-32).

2.18. Allah’ın Rahmeti

Allah rahmetini bazı insanlara tahsis etmiştir. Allah şöyle buyurmuştur: “Allah kimi doğru yola iletmek isterse onun kalbini İslâm’a açar; kimi de saptırmak isterse, göğe çıkıyormuş gibi kalbine darlık ve sıkıntı verir. Allah inanmayanları işte böyle cezalandırır” (el-Ena’m 6/125). Başka bir ayette ise şöyle buyurmuştur: “Allah kimin gönlünü İslâm’a açmışsa o, rabbinden gelen bir aydınlık içinde olmaz mı? Allah’ı anma konusunda kalpleri katılaştırmış olanlara ise çok yazık! Onlar apaçık bir sapkınlık içindedirler” (ez-Zümer 39/22). Göğsün şerh edilmesi davet değil hidayettir. Allah hidayeti dilediğine verir “dilemediğine” de vermez (el-Hanefiyye, 1977, s. 33).

2.19. Allah'ın Desteği

Allah bazı insanları desteklemiştir, bazılarını da desteklememiştir. Allah şöyle buyurmuştur: "...*Meryem Oğlu İsa'ya da açık kanıtlar verdik ve onu Rûhulkudüs ile destekledik...*" (el-Bakara 2/87). Başka bir ayette ise şöyle buyurmuştur: "...*Biz inananları düşmanlarına karşı destekledik, böylece üstün geldiler*" (es-Saf 61/14). Allah birçok ayette peygamberlerini ve müminleri desteklediğini söylemiştir. Müminler Allah'tan aldığı destekle üstün oldular. Düşmanların kalplerine saldığı korkuyla Müslümanlar başarılı oldular (el-Hanefiyye, 1977, ss. 34-35).

2.20. Allah'ın İradesi

Ömer b. Abdülaziz, vahiyden yüz çeviren kişi hidayet yollarını kendi elleriyle kapatmış olur demesine rağmen insanın özgür iradesiyle hidayeti veya dalaleti tercih edemeyeceğini savunmuştur. Ona göre "...*Artık dileyen iman etsin dileyen inkâr etsin...*" (Kehf 18/29), ayeti, kişinin özgür iradesiyle iman veya küfrü tercih edebilecek anlamına gelmez. Çünkü "*Fakat âlemlerin rabbi Allah dilemedikçe siz (hiçbir şey) dileyemezsiniz!*" (Tekvir 81/29), ayeti insan iradesini ilahi iradeye bağımlı hale getirmiştir. İnsan iradesinin gerçekleşmesinin ön şartı ilahi iradenin gerçekleşmesine bağlıdır. Zira bu durum Allah'ın yetkisinde olan bir durumdur (Ömer b. Abdülaziz, 1977, ss. 43-45). Allah kimin hidayette olmasını istemişse onlar hidayette olmuşlardır. Allah'ın iradesi onların dalalete düşmesine engel olmuştur. Allah, hidayete erdirmek istemediği kişileri de dalalette bırakır. Dalalet onlar için hidayetten daha evladır (Ömer b. Abdülaziz, 1977, s. 46).

2.21. Allah'ın İlmî

Varlıklar ve olaylar henüz meydana gelmeden Allah bunlarla ilgili her türlü bilgiye ezeli ilmiyle bilmektedir. Olayların değişmesiyle Allah'ın bilgisi değişmez. Allah'ın ezeli ilmi kişiyi hem ibadet etmeye hem de isyan etmeye zorlar. Allah, olmasını istemediği bir durum ile ilgili iradesi şahıslara ulaşmadan iradesini değiştirebilir. Nitekim Firavun isteseydi de Musa'nın davetine icabet edip ona dost olamazdı. Çünkü Firavun henüz doğmadan Allah onun boğulacağını söylemiştir (Ömer b. Abdülaziz, 1977, ss. 44-49). Allah şöyle buyurmuştur: "*Zira onlar boğulacak bir ordudur*" (Duhan 44/24). Allah'ın geçmiş ilminde şeytanın kovulmuş ve alçaltılmış biri olduğu vardı. Daha sonra Hz. Âdem'e secde etmekle denendi. Ancak O Allah'ın emrine karşı asi oldu (Ömer b. Abdülaziz, 1977, ss. 48-49) ve böylece Allah'ın onunla ilgili ezeli ilmi gerçekleşmiş oldu.

Ömer b. Abdülaziz kader ile ilgili yazdığı risalede daha çok Kaderiyye ekolünün kader ile ilgili görüşlerine yer verip eleştirmiştir. Kaderiyye'nin birçok görüşüne yer vermiş ancak en çok onların Allah'ın ilmi ve iradesi hakkındaki tasavvurlarının yanlışlığına dikkat çekmiştir. Ona göre Kaderiyye, Allah'ın ezeli ilmini inkâr ettiği gibi Allah'ın iradesini de insan iradesine bağlamıştır. Ömer b. Abdülaziz'e göre Allah'ın ezeli ilmi kişiyi amel işlemeye zorlar. İnsanın iradesi de Allah'ın iradesine bağlıdır. Kişinin bağımsız bir iradesi yoktur.

3. Kelami Tartışmalardaki Argümanlar

Kader ile ilgili yazılan ilk metinler diyalektik/cedel metoduyla yazılmışlardır. Nitekim bu dönemde yazılan risalelerin metodunu şöyle ifade etmek mümkündür: "Onlar şöyle derse biz de şöyle deriz. Şöyle derlerse görüşlerini çürütmüş olurlar. Şöyle derlerse inkâr etmiş olurlar veya kaçındıkları şeye düşmüş olurlar. Şayet şu soruya evet derlerse

yalan söylemiş olurlar. Hayır derlerse görüşlerinin tersini söylemiş olurlar” (Ess,1977, ss. 56-57). Zikrettiğimiz bu ve benzeri bilgi, bize bu dönemde yazılan metinlerde kastedilen anlayışlar belirtilmeden hayali bir cedel metoduyla yazıldığını göstermektedir. Daha sonra gelen kalamcılar da bu cedelci metodu devam ettirmişlerdir. Bu cedelci metottan dolayı erken dönemdeki bazı kalamcılar, kalam ilmini tartışma sanatı olarak görmüşlerdir. Örneğin Câhız kalam ilmini tanıtmak amacıyla yazdığı eserine “Sîâ’tü’l-Kelâm” ismini vermiştir (el-Cahiz, 2002, s. 52). Yine Abbasiler’in ilk döneminde Bağdat’da “Beytü’l-Hikme” adında bir ilim merkezi tesis edilmiştir. Burada çeşitli ilmi faaliyetler yapılmıştır. Burada birçok felsefi eser Yunanca ve Latince den Arapçaya çevrilmiştir (Biçer, 2020, ss. 23-25). Aynı zamanda burada farklı konularda ilmi tartışmalar da yapılmıştır. Her anlayışın önde gelenleri burada serbest bir şekilde tartışma imkânı bulmuşlardır (Kaya, 1992, s. 88).

Farklı ekollerin önde gelenleri erken dönemde çeşitli konularda ya mektuplaşma ya da bir araya gelmek suretiyle tartışmışlardır. Bu dönemde en fazla tartışılan konulardan biri de kader konusudur. Bu dönemde cebri anlayışın temsilcisi İmam Evzâî ile kaderi anlayışın savunucusu Ğaylan ed-Dımeşki’nin kader konusunda tartıştığı ile ilgili birçok rivayet bulunmaktadır. Bu rivayetlere göre tartışmalarda Evzâî tarafından yedi soru gündeme getirilmiş, bunların üçü Ğaylan’a sorulmuş, ancak o, bu soruların zor olduğunu, bilmediğini belirtmiştir. Tartışma bittiğinde Ğaylan öldürülmüştür. Evzâî tarafından sorulan soruları Emevî halifesi Abdülmelik b. Mervân da dâhil olaya şahit olanlar anlamamıştır. Halife Abdülmelik, Evzâî’den, bu sorular ile neyi kastettiğini açıklamasını istemiştir (İbn Asâkir, 1997, s. 209).

Bu tartışmada Evzâî cebri kader anlayışını temsilen şu argümanları kullanarak cebri anlayışı savunmuştur:

3.1. Allah Yasakladığı Şeyleri Takdir Etmıştır

Evzâî’nin anlayışına göre Allah, Hz. Âdem’in ağacın meyvesini yemekten menetti. Daha sonra da yemesine hükmetti. Âdem kendisi için takdir edilene boyun eğmek zorunda kaldı ve yasaklanan ağacın meyvesinden yedi. Allah, Hz. Âdem’e, “*Ey Âdem! Sen ve eşin cennette oturun, orada istediğiniz yerden rahatça yiyip için ve şu ağaca yaklaşmayın; yoksa zalimlerden olursunuz*” demiştir (el-Bakara 2/35; el-A’râf 7/19, 23). Bu ayetlerde, Allah’ın Hz. Âdemi ve eşini cennetteki bir ağacın meyvesini yemekten menedildikleri anlaşılmaktadır. Ancak Allah kendi takdiri dolayısıyla Âdem’in yasaklanan ağaçtan yediğini söylememiştir. Aksine birçok ayette Hz. Âdem’in İblis’in telkin ve teşviki ile Allah’ın emrine karşı hareket ettiğini açıklamaktadır (Tâhâ 20/117-121). Cebri kader anlayışına göre insanın ihtiyari fiilleri de dâhil meydana gelen her şey Allah’ın takdiriyle yani kaderiyle olmuştur. Ondan kaçış da mümkün değildir (Akbulut, 1994, s. 136-137). İnsanın ihtiyari fiillerinde hür olduğunu savunan Kaderiyye ve Mu’tezile kalamcıları ise bu yaklaşımı kabul etmemişlerdir. Bunlara göre takdir hem planlama hem de yaratma anlamına gelir. Allah amacına uygun olarak her şeyi planlayıp yaratmıştır. Zemahşerî konuyla ilgili şöyle demektedir:

“Allah, insanı şu gördüğün planlı programlı tasarlandığı yapıda halk etmiş ve onu din ve dünya baplarında istenen maslahat ve yükümlülüklerle göre yapılandırmıştır. Keza, bütün canlı ve cansız varlıkları hikmet ve plana uygun bir şekilde planlı programlı bir yapıda halk etmiş ve onları hangi şeyle ilgili ise o şey için, planlandığı amaç neyse ona uygun bir şekilde, ona ters düşmeyecek şekilde takdir etmiştir. Allah’ın var etmesi halk etme olarak ifade edilmiştir; çünkü ‘Allah

şunu halk etti.’ demek, kelimenin iştikâkını dikkate almaksızın, ‘Onu var etti, ona varlık verdi.’ demen gibidir. Ayette adeta; Allah her şeyi var etmiş ve onu var ederken bir plan program üzere takdir etmiş, gelişigüzel var etmemiştir.” buyrulmaktadır. Şu da söylenmiştir: Ve Allah onun için nihaî bir zaman ve sınır koymuştur ki bu, “...Allah onu bilinen bir son için planlayıp programlamıştır,” demektir (Zemahşerî, 2018, s. 810).

Zemahşerî’nin verdiği bu bilgiden onun insanın ihtiyari fiillerini Allah’ın takdiri dışında tuttuğunu anlamaktayız. Allah, insanı yaratırken kabiliyetlerini takdir etmiştir. Mutezile kelamcıları, Mekkeli müşriklerin de cebri anlayışa benzer bir anlayışı savduklarını söylemişlerdir. Örneğin Zemahşerî, Putperestler diyecekler ki: *“Allah dileseydi ne biz ortak koşardık ne de atalarımız. Hiçbir şeyi de haram saymazdık.” Onlardan öncekiler de aynı şekilde yalanladılar...*” (el-En’âm 6/148). Ayetin tefsirinde cebriyenin savunduğu görüşlerin daha önce Müşriklerin savunduğu görüşlerin aynısı olduğunu söyler (Zemahşerî, 2018 s.774).

3.2. Allah Bir Şeyi Emreder Daha Sonra da O Emirini Yerine Getirilmesine Engel Olur

Evvâlî’nin iddiasına göre Allah, İblis’e Hz. Âdem’e secde etmesini emretmiştir. Bu emirden sonra da secde etmesine engel olup, alı koymuştur (İbn Asâkir, 1997, s. 209). Kur’an-ı Kerim birçok ayette açık bir şekilde Allah’ın İblis’e secde etmesini emrettiğini ancak İblisin bundan kaçınıp secde etmediğini açık bir şekilde ifade etmiştir (Tâhâ, 20/16; el-A’râf 7/11; el-İsrâ 17/61; el-Kehf 18/50). Evvâlî’nin Allah bir şeyi emreder sonra da emrin yerine getirilmesine engel olur argümanı Kur’an’dan çıkarılmış değildir. Aksine Kur’an, Allah’ın değil, inkârcıların Allah’ın emirlerinin yerine getirilmesine engel olduğunu söylemektedir (el-Mâide 5/2).

Bu dönemde Hasan el-Basri, Abdülmelik b. Mervân’a yazdığı risâlede bu anlayışın yanlış olduğunu şöyle izah etmiştir: Allah, insanları kendisine ibadet etmeleri için yarattığını, buna karşılık onlardan herhangi bir bedel istemediğine işaret etmiştir. Allah insanları ibadet için yaratmış akabinde de onları ibadetten alıkoymamıştır. Allah insanları bir amaç için yaratıp sonra da onu bunu gerçekleştirmesine engel olmamıştır. Çünkü Allah zalim değildir (Hasan el-Basrî, 2008, s. 367). Allah’ın bir şeyi emretmesi, peşinde onun yerine getirilmesine yönelik engeller çıkarması Allah için düşünülemez. Çünkü böyle bir uygulama abes ile iştigal olur ki Allah, abes ile iştigalden münezzehtir. Onun bütün faaliyetleri hikmetlidir.

3.3. Allah Bazı Şeyleri İnsanlara Haram Kıldıktan Sonra Yapılmasına Yardımcı Olur

Allah leş ve domuz etini haram kıldıktan sonra ihtiyaç durumunda yenilmesine yardımcı olmuştur (İbn Asâkir, 1997, s. 209). Evvâlî’nin belirttiği bu durumun kelami bir konu olmaktan ziyade fihri bir konu olduğunu belirtmek gerekir. Ku’rân-ı Kerim açık bir şekilde Allah’tan başka biri adına kesilmiş hayvan, leş, akıtılmış kan ve domuz etinin yenilmesini haram kılmıştır. Ancak yine zaruret durumlarında istismar etmemek şartıyla ihtiyaçlarını karşılayacak şekilde yasaklanan durumlardan faydalanmasını bildirmiştir (el-En’âm 6/145; el-Bakara 2/173). Bu durum, savaş, kıtlık gibi helal olan gıda maddeleri temin edilemediği durumlarda zaruret dönemiyle sınırlı olmak kaydıyla yasaklanan gıda maddelerinden faydalanmanın mümkün olduğunu göstermiştir. Kur’an-ı Kerim’in gıda

maddelerine veya amele yönelik bu ruhsatını inanç alanına taşımak ve cebri kader anlayışının dayanakları arasında göstermek doğru değildir.

Sonuç

Cebri kader anlayışı birçok milletin kültüründe eskiden beri vardır. Bu anlayışın nerede nasıl doğduğu ve yayıldığı ile ilgili kesin bir bilgi bulmak mümkün değildir. Kur'an-ı Kerim'in ifadeleri bu düşüncenin Cahiliye dönemi Araplar arasında mevcut olduğunu göstermektedir. İman etmek istemeyen Mekkeli Müşriklerin bir kısmı Allah isteseydi biz de iman ederdik. İman etmediğimize göre Allah iman etmemize engel olmuştur. Allah'ın aksi yöndeki iradesine rağmen bunu yapmamız mümkün değildir. Allah onların bu iddiasının boş bir kuruntudan ibaret olduğunu söylemiştir. Çünkü müşrikler bu iddialarıyla hakikat karşısında mazeret üretmek suretiyle suçlarını örtmeyi amaçlamaktaydılar.

Genelde insan eylemlerinin faili olduğunu bilir ve buna göre davranır. Ancak çeşitli sebeplerden dolayı iradesini gerçekleştiremediği zor durumlarda veya iradesini amacı dışında, gayri meşru alanda kullandığında yaptığı eylemlerin sonucunu üstlenmekten imtina eder. Hz. Peygamber'in vefatından sonra ilk iki halife döneminde toplumun dinamikleri dikkate alınarak siyasi problemler çözülmüştür. Ancak üçüncü halifenin hilafeti döneminde ortaya çıkan çeşitli ihtilaflar ilk iki halife döneminde olduğu gibi zamanın da çözemediği için görüş ayrılıkları derinleşmiş ve üçüncü halifenin şehit edilmesiyle problemler daha da karmaşık hale gelmiştir. Üçüncü halifenin şehadetinden sonra halife seçilen Hz. Ali de siyasi birliği sağlayamamıştır. Siyasi ihtilaflar sebebiyle Müslümanların siyasi birliği bozulmuş ve farklı fırkalar ortaya çıkmıştır. Bu fırkalar rakip grubun tutumuna karşı tutum takınmışlardır. İktidarı ele geçirmek veya sürdürmek için başvurdukları gayri meşru uygulamalarını meşrulaştıracak argümanları oluşturmaya çalışmışlardır. Müslümanlar arasında siyasi kaygılarla yaşanan iç çatışmaların sonuçları belli bir süre sonra siyasi zeminden dini bir zemine taşınmak suretiyle tartışılmıştır. Münakaşa edilen konuların başında bu savaflara katılan insanların, kendi iradeleriyle mi yoksa ilahi iradenin bir sonucu olarak mı bu savaflara iştirak ettikleri ve bunların ahiretteki durumu ne olacağı gibi birçok konu gündemi meşgul etmiştir.

İç çatışmalar neticesinde iktidara gelen Emevîler, siyasi hedeflerine hizmet eden cebri kader anlayışını kabul etmişlerdir. Zira onlar, meşru olmayan bazı icraatlarını cebri kader anlayışı ile açıklamışlar. Fakat bu cebri anlayış suçlu ile suçsuzu aynı kefeye koymaktaydı. Bu anlayışa göre katil de maktul de kaderini yaşamıştır. Kimse iradesiyle ilahi iradenin takdir ettiği kaderini değiştiremez. Emevî idarecileri, iktidara gelişlerini ve uygulamalarını cebri kader ile açıklıyorlardı ve bunun Allah'ın takdiri olduğunu, bu takdire karşı girişilecek faaliyetlerin bir sonuç getiremeyeceğini iddia ediyorlardı. Emevîlerin siyasi saiklerle savunduğu cebri kader anlayışı toplumda "ilahi takdir insan iradesini ortadan kaldırıyor" algısını yaygınlaştırdı. Muhalefet buna şiddetle karşı çıkmış insanın mutlak irade hürriyetini savunmuştur. Emevîler muhalefetin bu tutumunu şiddetle reddetmiş ve yer yer hareketin önderlerini şiddetle cezalandırmışlardır.

Emevîler, siyasi saiklerle sahiplendiği cebri kader anlayışını savunmakla kalmamışlardır. Bilakis bu düşüncenin dini referanslarını da oluşturmaya çalışmışlardır. Bu amaçla erken dönemden itibaren cebri kader anlayışını savunan risaleler yazılmıştır. Nitekim Hasan b. Muhammed ve Ömer b. Abdülaziz'in yazdığı kader risaleleri ile Evzânin Gaylan ed-Dımeşki'ile yaptığı iddia edilen tartışmaları bu çerçevede görmek

mümkündür. Bu metinler cebri kader anlayışını zoraki yorumlarla vahye onaylatma çabası içerisine girerek kendi anlayışlarının Kur'ân'ın savunduğu görüş olduğunu iddia etmişlerdir. İnsan fiilleri ile ilgili ilahi iradeye vurgu yapan ayetleri bağlamından koparmak suretiyle parçacı bir metotla yorumlamaya çalışmışlardır. İnsan iradesine vurgu yapan ayetleri görmezlikten gelmişlerdir. Allah'ın takdirini insan iradesini yok edecek şekilde insan fiilleri de dâhil her alanı içerecek şekilde yorumlamışlardır. Allah'ın insana fiillerini irade ve kudretiyle yapması için verdiği kabiliyetleri cebri anlayışın dayanağı olarak görmüşlerdir. Ayrıca Allah'ın ezeli ilminin kişiyi ihtiyari fiillerden mahrum bıraktığına gerekçe göstermişlerdir.

Kaynakça

- Abdülaziz, Ö. (1977). Risalet'ü Ömer bin Abdülaziz fi Reddi a'lel Kaderiyye. Thk. Josef Van Ess. Beyrut: Me'hedu el-Almaniye lil ebhasü'Şerkiyye.
- Akbulut, A. (1994). Allah'ın Takdiri Kulun Tedbiri, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 33/129-156.
- Basri, H. (2008). Kadere Dair İki Risale, Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi 8/351-374.
- Biçer, Ş.E. (2020). Beytü'l-Hikme ve Tercüme Dönemindeki Önemi. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Câhiz, A. (2002). Sınâ'tü'l-Kelâm. Beyrut: Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl Yayınları.
- Hanefiyye, H. (1977). er-Risâletü fi reddi ale'l-Kaderiyye. thk. Josef Van Ess. 1. Basım. Beyrut: Me'hedu el-Almaniye lil ebhasü'Şerkiyye.
- İsfehânî, R. (1986). el-Müfredât fi ğariyibi'l-Kur'ân. İstanbul: Kahraman Yayınları.
- İbn Asâkir, A. (1997). Târîhu Dımaşk, thk. Ömer b. Ğurâme b. Umerî 1. Basım Beyrut: Dârü'l-Fikr.
- İbn Murtezâ, A. (1988). Tabakâtü'l-Mu'tezile. Beyrut: Darü'l-Müntezir.
- İbn Kesir, E. (1994). el-Bidaye ve'n-nihaye. çev. Mehmet Keskin. İstanbul: Çağrı Yayınları.
- İbn Teymiyye, T. (1946). el-İman. thk. Muhammed Nasurüddin el-Elbânî. Amman:el-Mektebetü'l-İslâmî.
- Kaya, M. (1992). "Beytülhikme". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 6/88-89. İstanbul: TDV Yayınları.
- Kâdî Abdülcebbâr, E. (1974). Fadlül-i'tizal ve tabakâtü'l-Mu'tezile ve mübâyenetihim lisâiri'l-muhâlîfin. thk. Fuad Seyyid. Tunus:ed-Dârü't-Tunisiyye, Li'n-Neşr.
- Kubat, M. (2008). Kadere Dair İki Risale. Dinbilimleri Akademik Araştırmalar Dergisi. VIII (1), 351-374.

Kur'ân Yolu Meâli ve Tefsiri (Komisyon, Çev). (2007). Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.

Neşşar, A. (1999). İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu. çev. Osman Tunç. İstanbul: İnsan Yayınları.

Sezgin, F. (1991). Tarihu't-turasi'l-arabi. Riyad: Camiatu'l-İmam Muhammed bin Suud el-İslamiyye.

Sinanoğlu, A. (2002). İslam'ın İlk Siyasallaştırılma Sürecinde Kader İnancı, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 43/249-276. DOI: 10.33227/auifd.1244045

Tirmizî, M. (1962). Sünen-i Tirmizî. Kahire: Matb'atü Mustafa el-Banî.

Topaloğlu, B. Çelebi, İ. (2015). Kelâm Terimleri Sözlüğü. İstanbul: İSAM Yayınları.

Ulutaş, Y. (2017). Ömer bin Abdülaziz'in Hayatı, Şahsiyeti, Kelami Görüşleri ve Kadere Dair Risalesi, Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 16 (31), 327-362.

Ulutaş Y. (2019). Hasan bin Muhammed el-Hanefiyye'nin Hayatı, Kadere Dair Risalesi ve Kaderle İlgili Görüşleri, Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 10 (22), 334-362.

Watt, W. (1981). İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri. çev. Ethem Ruhi Fırlalı. Ankara: Umran Yayınları.

Yemânî, E. (1999). el-İntisâr fi reddale'l-Mutezile el-Kaderiyye el-Eşrâr. thk. Su'ûd b. Abdülaziz el-Half. Riyad: Darü Ezvâi es-Selef.

Zemahşerî, M. (2018). el-Keşşâf. çev. Adil Bebek. İstanbul: TYEKB Yayınları.

Çatışma beyanı: Makalenin yazarı, bu çalışma ile ilgili taraf olabilecek herhangi bir kişi ya da finansal ilişkileri bulunmadığını dolayısıyla herhangi bir çıkar çatışmasının olmadığını beyan ederler.



Geç Dönem Osmanlı Devleti'nde Şirketleşme: Uhuvvet-i Osmaniye Halı Anonim Şirketi Örneği

Emrah YILMAZ*

Özet

Şirketleşme, ekonomik faaliyetlerin hacim ve yoğunluğu ile sermaye birikimine bağlı olarak daha çok Batı Avrupa ülkelerinde ve özellikle de 17. yy.dan itibaren İngiltere, Fransa ve Hollanda gibi ülkelerde gelişme göstermiştir. Bu olgunun kıta Avrupa'sında yaygınlık kazanması şirketleşme için hukuki ve sosyal politikaların gelişmesini beraberinde getirmiştir. Avrupa'da erken modern dönemlerden itibaren görülen şirketleşme olgusu Osmanlı coğrafyasında farklı bir yol izlemiştir ve adına Mudarebe denilen daha çok bir emek ve sermaye ortaklığı şeklinde ifade edilebilecek bir süreç izlemiştir. Klasik dönemdeki Mudarebe uygulaması devletin erken dönemdeki şirketleşme tecrübesini yansıtırken Osmanlı şirketleşmesi devletin modernleşme sürecine girdiği ve yeni bir ekonomi politik izlemeye başladığı 19. yy.da Mudarebe'den daha farklı bir yol izlemiştir. Bu yeni dönemde başta Tanzimat bürokratları olmak üzere şirketleşmenin önemine vurgu yapılırken bu öneme binaen Şirket-i Hayriye ve Ziraat Bankası gibi şirketler teşkil edilmiştir. Osmanlı Devleti'nde gerçek anlamda şirketleşme II. Meşrutiyet'le birlikte hız kazanırken bu dönemde sermaye birikimi artan Müslüman-Türk orta sınıf şirketleşme yönünde ciddi bir çaba göstermiştir. Bu çabanın sonucu olarak, I. Dünya Savaşı'nın sonuna kadar ticari şirket olarak addedilen anonim şirket sayısında önemli bir artış yaşanmıştır. Araştırmamız, Osmanlı'nın 19. yy.daki şirketleşme tecrübesinden yola çıkarak II. Meşrutiyet Dönemi'nde izlenen ekonomi politikaları ve şirketleşme üzerinde durmuş ve bu dönemde milli bir şirket niteliğine sahip olan Uhuvvet-i Osmaniye Halı Anonim Şirketi'ni incelemiştir. Uhuvvet-i Osmaniye örneğinden yola çıkarak II. Meşrutiyet Dönemi'nde milli bir şirketin teşkil edilişi, sermayesi, idari yapısı ve şirkete ait Yedikule İplik Fabrikası'nın Osmanlı sanayisi için önemine değinerek bu şirketin geç dönem Osmanlı ekonomisindeki yeri açıklanmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Şirketleşme, İttihat ve Terakki, II. Meşrutiyet, Anonim Şirketler

Corporatisation in the Late Ottoman State: The Case of Uhuvvet-i Osmaniye Carpet Joint Stock Company

Abstract

Depending on the volume and intensity of economic activities and capital accumulation, corporatisation has developed mostly in Western European countries, especially in countries such as England, France and the Netherlands since the 17th century. The prevalence of this phenomenon in continental Europe has led to the development of legal and social policies for incorporation. The phenomenon of corporatisation, which has been observed in Europe since the early modern period, followed a different path in the Ottoman geography and followed a process called *Mudarebe*, which can be described rather as a partnership of labour and capital. While *Mudarebe* as a type of company in the Ottoman classical period reflected the Ottoman experience of corporatisation, in the 19th century, when the state entered the modernisation process and started to pursue a new economic policy, Ottoman corporatisation followed a path different from *Mudarebe*. In this new period, the importance of corporatisation was emphasised, especially by the Tanzimat bureaucrats, and companies such as *Şirket-i Hayriye* and Ziraat Bank were established. While real corporatisation in the Ottoman Empire gained momentum with the Second Constitutional Monarchy, the Muslim-Turkish middle class, whose capital accumulation increased in this period, made a serious effort towards corporatisation. As a result of this effort, there was a significant increase in the number of joint stock companies, which were considered as commercial companies, until the end of World War I. Our research focuses on the economic policies and corporatisation pursued in the Second Constitutional Monarchy Period and examines the Uhuvvet-i Osmaniye Carpet Joint Stock Company, which had the characteristics of a national company in this period. Based on the case of Uhuvvet-i Osmaniye, the organisation of a national company in the Second Constitutional Monarchy Period, its capital, administrative structure and the importance of the Yedikule Yarn Factory of the company for the Ottoman industry are mentioned and place of this company in the late Ottoman economy is tried to be explained.

Keywords: Corporatisation, Committee of Union and Progress, Second Constitutional Era, Joint Stock Companies

*Dr. Öğr. Üyesi, Siirt Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü, Siirt / Türkiye, emrah.yilmaz@siirt.edu.tr

ORCID ID: 0000-0001-5955-8277

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

Yılmaz, E. (2025). Geç Dönem Osmanlı Devleti'nde Şirketleşme: Uhuvvet-i Osmaniye Halı Anonim Şirketi Örneği, *Küllüye*, 6(1), 19-40. DOI: 10.48139/aybukullu.1574998

Makale Bilgisi / Article Information

Geliş / Received	Kabul / Accepted	Türü / Type	Sayfa / Page
28 Ekim 2024	3 Mart 2025	Araştırma Makalesi	19-40
28 October 2024	3 March 2025	Research Article	

Extended Abstract

The phenomenon of corporatisation has developed in parallel with the developments in Europe and especially in Western Europe. The corporatisation that developed in Europe manifested itself in the Ottoman Empire in the classical period in the form of *Mudarebe* and Inan Companies, which emerged in the form of capital and labour partnership. These types of companies, which were effective in the classical period, started to change their form from the 19th century onwards, and the Tanzimat, so to speak, chose to organise its own companies. As a result of this process, which can also be referred to as Tanzimat liberalisation, the Ottoman Empire was able to create its own national companies. One of these national companies was *Şirket-i Hayriye*, which was established on 27 September 1850 with a 25-year concession to carry out passenger transport on the Bosphorus. Tanzimat bureaucrats A. Cevdet Paşa and Fuat Paşa played an important role in the formation of *Şirket-i Hayriye*. Another type of company that the Ottoman Empire was able to establish with its own resources was the artisan companies. These companies were able to organise themselves in Anatolia, particularly in Istanbul, between 1866 and 1873 through the Islah-ı Sanayi Commission and gather the artisans under one roof; however, despite all good intentions, the lack of capital and technical knowledge prevented these companies from gaining continuity.

Another area where the Ottoman Empire was able to achieve corporatisation was banking. As is known, the Ottoman Empire could not have a national bank for many years and the Ottoman Bank, which was established by foreign capital on 4 February 1863, acted as the official bank of the state. The Ottoman Empire, aware that the establishment of a national bank would relieve the financial markets, established Ziraat Bank on 27 August 1888. The main nucleus of this important bank was the Menafi Funds established in 1883, and in this sense, Ziraat Bank was a financial and commercial institution created by the state with its own resources. Although the corporatisation experience of the Ottoman Empire gained significant momentum after the second half of the 19th century, the phenomenon of corporatisation or incorporation in the Ottoman Empire in the real sense developed with the Second Constitutional Monarchy Period. In this period, especially Mehmed Cavid Bey, the finance minister of the Committee of Union and Progress Party, played an important role in the pursuit of liberal policies, and free trade and private entrepreneurship gained importance in the first years of the Constitutional Monarchy II under the influence of Cavid Bey. These liberal economic policies were soon abandoned due to the Balkan Wars and World War I, and the National Economic Policy was adopted. The Second Constitutional Monarchy Period also pioneered the establishment of many national companies. One of these was the Uhuvvet-i Osmaniye Carpet Joint Stock Company, which is the subject of our study. Founded on 10 August 1909 in Dersaadet [Istanbul], the capital of this company was 30,000 Ottoman Liras. Uhuvvet-i Osmaniye Company, one of the important carpet companies of the period, was established as a joint stock company to engage in the trade of carpets, rugs and similar products. This carpet company, which continued its activities during the Second Constitutional Monarchy years, also established a wool yarn factory in Yedikule,

Istanbul, called Yedikule Yarn Factory. This wool yarn factory, which is included in the Ottoman industrial statistics, was among the most important industrial facilities of the Ottoman Empire in the 1910s. World War I prevented the development of both the Uhuvvet-i Osmaniye Company and the Yedikule spinning mill, and the commercial activities of both organisations were interrupted by the war. The outbreak of the war and the Ottoman involvement in the war left such companies, which were newly developing in the Ottoman geography, in a difficult situation and prevented such companies, whose capital accumulation was still in its infancy, from gaining commercial continuity. Although such companies existed for a short period of time, they left an important experience and legacy to Republican Turkey in terms of capital accumulation.

Giriş

Şirketleşme olgusu ve bu olgunun önemli bir bileşeni olan anonim şirketlerin [Joint Stock Companies] izlerine en erken 15 ve 16. yy.larda İtalya’da rastlanılmakla beraber şirketleşmenin ilk öncüllerine Batı Avrupa’da rastlanılmaktadır. Batı Avrupa’da özellikle İngiltere, Fransa ve Hollanda gibi ülkeler 17. yy.dan itibaren müstemleke/deniz aşırı şirketlerle bu alanda öncü bir rol oynamışlardır. Bu dönemde kurulan şirketler için gerekli sermaye hükümetlerin mutlak yetki ve kontrolünde halktan temin edilerek sağlanmıştır, bu niteliğiyle bu şirketlerin anonim şirketlerin öncüleri oldukları telakki edilebilir (Arslanlı, 1959, s. 1– 4). Şirketleşmenin Batı Avrupa’da görülmesinde deniz ticareti, bankacılık, ticari ve mali faaliyetler sonucu ortaya çıkan sermayenin önemli bir rolü bulunmakla beraber özellikle anonim veya hisseli şirketler kapitalizmin önemli araçları olarak da görev yapmışlardır. Şirketleşme sürecinde en son ortaya çıkan şirket türü olan anonim şirketler hisse senetleri veya paylara sahip olan ortaklara sahiptir. Anonim şirketlerin gerçek anlamda var olmaları ise sadece hisse senetleri ve bunlara sahip ortakların varlığıyla değil aynı zamanda hisselerin devredilebilmesi ve borsada işlem görmeleriyle mümkündür (Braudel, 2017, s. 385 – 392).¹

Batı’da anonim şirketlerin teşkili Sanayi Devrimi ile ivme kazanıp yaygınlaşırken Osmanlı Devleti’nde şirketleşme Batı’dan farklı bir yol izlemiştir. Bu farklılığın temel sebebi hiç şüphesiz Osmanlı’nın tecrübe ettiği ekonomik, mali ve idari yapının Batı’dan farklı olmasıydı. Osmanlı’nın Batı’dan sosyoekonomik ve siyasi olarak farklı olmasının temel nedenlerinden biri devletin İslam hukukuna göre ticari mevzuatı geliştirmiş olmasıydı. Bu anlamda İslam medeniyetinde görülen Mudarebe ve İnan şirketleri Osmanlı’da da varlık göstermiştir (Arslanlı, 1960, s. 8 –11; Koraltürk, 1999, s. 443 – 448; Gedikli, 1998, s. 124 –132). Klasik Dönemde görülen Mudarebe şirketleri bir tarafın sermaye, diğer tarafın beceri ve emek sağladığı bir kâr ortaklığı olarak tanımlanmaktadır. Bu tür şirketlerde yatırımcı veya finansör bir iş yürütmek amacıyla girişimciye sermaye sağlamak ve kâr ile zarar taraflar arasında paylaşılmaktadır (Erol, 2022, s. 43 – 46). Klasik dönemde görülen bir diğer şirket türü olan İnan şirketi ise

¹Avrupa kıtasındaki şirketleşme özellikle deniz ticaretinin de etkisiyle erken dönemlerden itibaren önem kazanmış ve adına *Societas Maris* denilen ve deniz seferleri sırasında tek bir yolculuk için teşkil edilen şirketler ortaya çıkmıştır. Bu tür şirket kayıtlarına hem Cenovalı hem de Marsilyalı noterlerin tutanaklarında rastlanılmaktadır. Ayrıca daha sonra Hansa deniz kentleri için de aynı durum geçerli olmuş ve bu ilkel şirket biçimi basit yapısından dolayı Avrupa kıtasında uzun zaman ayakta kalabilmiştir. Ayrıntılı bilgi için bkz. (Braudel, 2017, s. 385 – 386).

ortakların diledikleri miktarda sermaye ile katılabildikleri, kâr ve zarara katılımda eşit, tasarrufta denk olmadıkları ve tarafların birbirleriyle sadece vekâlet münasebeti ile içinde buldukları bir şirket türüydü (Gözübenli, 2000, s. 260 – 261).

Osmanlı'nın uzun yıllar şirketleşme tecrübesini yansıtan bu şirket türleri 19. yy.a kadar önemini korumakla birlikte bu süreç 19. yy.dan itibaren değişim yaşayacak ve modernleşme pratiğinin izlendiği Tanzimat kendi şirketleşme veya kumpanyalarını teşkil etme suretiyle bu döneme damga vuracaktır (Gedikli, 1999, s. 433-442). Tanzimat Dönemi, Osmanlı Devleti'nde daha önce görülmesi mümkün olmayan hükümdar yetkilerinin sınırlandırıldığı ve Osmanlı'nın Batı medeniyet dairesine giriş safhası olarak değerlendirilirken aynı zamanda hukuksal bağlayıcılığı da olan tarihsel bir süreçti. Tanzimat ilkeleri bir yandan ülkede yaşayan Müslim, gayrimüslim herkesi aynı hukuk kurallarına tâbi tutarken diğer taraftan ticaret hukukunun da yeniden yorumlanmasını beraberinde getirmiştir. Medeni hukuk alanında şeri hukuk hükümleri devam ederken ticaret hukuku ve kamu hukuku alanında Batı hukukunun norm ve değerlerinden etkilenilmiştir (Bozkurt, 1996, s. 48 – 52; İnalçık, 2012, 31-56).²

Tanzimat liberalleşmesi olarak da ifade edilecek bu etkilenme Tanzimat'tan II. Meşrutiyet'e kadar kamu ve ticaret hukuku alanında hatırı sayılır bir yolun kat edilmesine sebep olmuştur. Tanzimat düalizmi ortaklık ilişkileri açısından da bir ikilik yaratmış ve ortaklık ilişkileri şeri hukuk normları tarafından kısmen de olsa bu dönemde belirlenmeye devam etmiştir. Yine bu dönemde Ahmet Cevdet Paşa önderliğinde hazırlanan Mecelle bu tür düzenlemeleri ve mevzuatı kodifiye etme gayreti içinde olmuştur. Bu süreç diğer taraftan özellikle Batı ile olan ekonomik ilişkilerin yoğunluğu ve ticaret antlaşmaları sebebiyle Batılı norm ve değerlerin de benimsenmesini beraberinde getirmiştir. Batı ticaret mevzuatının giderek Osmanlı Devleti'nde benimsenmesi ve İslam hukukunun ticari mevzuata geniş bir yer vermemesi Batıya öykünen Tanzimat bürokratlarının işini kolaylaştırmıştır (Toprak, 2012, s. 130 –131). Batılı norm ve değerlerin benimsenmesinde cüretkâr davranan bürokratlar özellikle liberal düşünce ve serbest ticaret ilkesinin öncülüğünde ticaret mevzuatının Batı'dan alınmasında bir beis görmeyerek H. 18 Ramazan 1266 [28 Temmuz 1850] tarihinde 1807 tarihli Fransız Ticaret Kanunu'nu iktibas etmişlerdir. Bu kanunlaştırma hareketi Kanunname-i Ticaret veya Osmanlı Ticaret Kanunu olarak bilinen Osmanlı'nın Batılı anlamdaki ilk ticaret kanununun meydana gelmesine sebep olmuştur (Düstur, I. Tertip, C. I, s. 375–380). 1850 yılında iktibas edilen Kanunname-i Ticaret Batı kökenli olması hasebiyle şirket ve türlerine önemli bir yer vermiştir. Kanunun 10. maddesi şirketleri komandit, kolektif ve anonim olmak üzere üçe ayırmıştır. Yine bu kanunun 3. faslı şirketlere ait hükümlere ayrılmıştı. Kanun kapsamında 11 – 13. maddeler kolektif şirketlere, 14 – 19. maddeler komandit şirketlere 20. maddesi ise anonim şirketlere ayrılmıştır. Kanunname-i Ticaretin 20. maddesi anonim şirketleri: “*Anonim tâbir olunur tesmiyesiz şirketin ticaret usulü üzere şirket unvanı olmayıp hiçbir hissedaran ismiyle*

² Tanzimat Fermanı, İnalçık'ın da ifadesiyle bir yerde Osmanlı dâhilinde hâkim Müslüman kitle ile tabî Hıristiyan milletler arasındaki münasebetlerin bir safhası diğer taraftan Osmanlı'nın Batı medeniyeti dairesine giriş safhası olarak telakki edilmektedir. Bu noktada Tanzimat hiç şüphesiz bu iki süreci de kapsayan daha kapsamlı ve modernleşmeyi önceleyen bir olguydu. Ayrıntılı bilgi için bkz. (İnalçık, 2012, s. 31 – 56).

tarif olunamaz.” şeklinde açıklamıştır (Düstur, I. Tertip, C. I, s. 378 – 380; Arslanlı, 1959, s. 3). Kanun maddesinde görüleceği üzere anonim şirketler herhangi bir unvana sahip olmamakla birlikte herhangi bir kişi veya kişilerin ismiyle de tarif edilemiyorlardı. Bu tür şirketler 1850 tarihi itibarıyla resmi olarak mevzuatta yer almalarına ve tanımlanmalarına rağmen şirketlerin tüzel kişilik veya diğer bir ifadeyle şahsiyet-i hükmiye/manevviyeye haiz olmaları Osmanlı Devleti’nin son döneminde bile mümkün olamamıştır. Şirketler ancak Erken Cumhuriyet Dönemi’nde 26 Mayıs 1926 tarihinde kabul edilip 4 Ekim 1926’da Medeni Kanun ile birlikte yürürlüğe giren Ticaret Kanunu ile tüzel kişiliğe kavuşmuşlardır (Hâtemi, 1979, s. 138 – 142; Karasu, 2020, s. 1 – 3).³ Belli bir amacı gerçekleştirmek amacıyla örgütlenen ve bununla birlikte hukukun bağımsız birer varlığı olarak tanınan tüzel kişiliğe (Korkmaz, 2024, s. 556 – 557) Osmanlı’daki şirketlerin haiz olmamaları birçok adli, hukuki sorunu da beraberinde getirmiş ve özellikle yabancı anonim, limited ve sigorta şirketleri devlet hukuk ve nizamına aykırı hareket ederek önemli miktarlarda sermaye elde etmişlerdir. Bu şirketler aynı zamanda yerli şirket ve üreticiler aleyhinde haksız kazanç elde ederek yerli Osmanlı üreticilerini baskı altında tutmuşlardır (Yılmaz, 2023a, s. 895 vd). Osmanlı şirketleşmesinin hukuki boyutlarıyla birlikte üzerinde durulacak bir diğer husus ise Osmanlı’nın 19. yy.da tecrübe ettiği şirketleşme sürecidir. Osmanlı’nın 19. yy.daki şirketleşme tecrübesi birçok faktörün rol oynadığı ve bu açıdan kendine özgü koşullarla şekillenip II. Meşrutiyet Dönemi’ne kadar uzanabilen bir süreçti. Bu açıdan şirketleşme olgusunun Osmanlı’da tarihsel bir sürekliliğe sahip olduğu söylenebilir. Bu tarihsel süreklilik bağlamında II. Meşrutiyet Dönemi Osmanlı Devleti’nde milli şirket vasfına sahip şirketler ile iktisadi bir uyanışa şahitlik etmiştir. Bu süreçte konumuzu teşkil eden Uhuvvet-i Osmaniye Halı Anonim Şirketi de milli bir şirket olarak meydana getirilmiş ve milli karaktere sahip bu şirket faaliyetleriyle geç dönem Osmanlı ekonomisindeki yerini almıştır.

Osmanlı Devleti’nin 19. Yüzyıldaki Şirketleşme Tecrübesi

19. yy. Osmanlı Devleti’nin klasik olarak ifade edilen dönemden idari, sosyal, hukuki ve ekonomik olarak ayrıştığı ve devletin yüzyıllardır var olan ekonomik temellerinin sarsıldığı tarihi bir sürece tanıklık etmiştir (Genç, 2012, s. 64 vd). 19. yy.daki bu değişim ve dönüşümün etkileri o kadar yoğundur ki Ortaylı haklı olarak 19. yy.ı imparatorluğun en uzun ve sancılı yüzyılı olarak ifade etmiştir (Ortaylı, 2012, s. 13 – 37). Bu uzun ve sancılı dönemde Osmanlı şirketleşmesi görece daha düşük yoğunlukta kalırken aynı yıllarda benzer ekonomik özellikler gösteren ve o döneme kadar Batılı bir modernleşme hamlesi gerçekleştir(e)meyen Japonya Meiji dönemiyle birlikte sermayenin şirketleşebilmesini sağlayabilmiştir. Japonya’nın bunu yapabilmesinde uyguladığı ucuz emek, yüksek fiyat ile koruyucu gümrük politikaları önemli bir rol oynamıştır (Ortaylı, 2012, s. 240 – 241).⁴ Japonya’nın uyguladığı yüksek gümrük oranları aynı dönemde ve

³ 865 sayılı Ticaret Kanunu’nun kara ticaretiyle ilgili olan 1. Kitabı 1014 maddeden oluşan oldukça kapsamlı bir kanundu. Bu kanun kapsamında ticaret şirketleri başlığı altında 120 – 256. maddeler arasında ticaret şirketleri hakkında genel hükümler; kolektif, komandit, anonim, sermayesi paylara bölünmüş komandit şirket, kooperatif ve limitet şirketlere ilişkin hükümlere yer verilmiştir. 865 sayılı kanunun 121 maddesi şirketlerin tüzel kişilikleriyle ilgiliydi ve bu hukuki durum: “kolektif, komandit, limited, anonim ve kooperatiflerin” şahsiyet-i hükmiyeyi haiz” oldukları şeklinde açıklanmıştır. Ayrıntılı bilgi için bkz. (Hâtemi, 1979, s. 138 – 143; Karasu, 2020, s. 1 – 3).

⁴ Meiji dönemi kendinden önceki Tokugawa döneminden farklı olarak toplumsal eşitlik ilkesini benimsemiş ve bu anlamda 1871’de Mibun Kaiho-rei Fermanı çıkartılmış ve daha önce var olan kast sistemi kaldırılmıştır. Bu açıdan Tokugawa döneminde aşağılanan

hatta 20. yy.ın başında kıta Avrupa'sında da uygulanmaktaydı. Fransa, İsveç gibi ülkelerde sanayi/mamul ürünler için gümrük oranları %20'lerde seyrederken daha az gelişmiş İspanya ve Rusya gibi ülkelerde ise bu oranlar %40 civarındaydı (Pollard, 1992, s. 255 – 264).⁵

Dünya devletlerinin Sanayi Devrimi'nin etkilerini yoğun hissettiği ve kendilerini korumaya altına aldığı böylesi bir dönemde Osmanlı şirketleşmesi birkaç örnek girişim ve temenniden öteye gidememiştir. Bu dönemde Tanzimat'ın uygulayıcısı Sultan Abdülmecid başta olmak üzere devlet ileri gelenleri şirketleşmenin önemine vurgu yapmış ve Sultan Abdülmecid, devlet gelirlerinin artmasının yegâne yolunun kumpanyalar teşkil etmekten geçtiğini farkında olarak “*artık kumpanyalara da muvâfak*” eylemeliyiz demiştir (Ahmed Cevdet Paşa, 1980, s. 6 vd). Sultan Abdülmecid'in bu yöndeki istekleri dönemin ileri gelen devlet adamları tarafından da yakından takip edilmiş ve İstanbul'da Boğaziçi'ne rağbetin arttığı 1850'li yılların başında Boğaziçi'nde ulaşımın rahat ve güvenli bir şekilde buharlı gemilerle yapılması gündeme gelmiştir. Konunun bu şekilde gündeme gelmesinde Ahmed Cevdet Paşa ile Fuat Paşa'nın önemli bir rolü bulunmaktaydı. Cevdet Paşa ile Fuat Paşa 1850 yılında Boğaziçi'nde ulaşımın buharlı vapurlarla yapılması yönünde bir layiha dahi kaleme almışlardır (Koraltürk, 2007, s. 27 – 28).⁶

Cevdet ve Fuat Paşaların öncülüğündeki bu teşebbüsün somut bir hâl alması çok sürmemiş ve Boğaziçi'nde yolcu taşımacılığı yapmak, yolcuların güvenli bir şekilde geliş- gidişlerini sağlamak ve gemi trafiğini belli bir düzeye çıkarmak için 25 yıl imtiyazla *Şirket-i Hayriye* adında bir vapur kumpanyası 27 Eylül 1850 tarihinde teşkil edilmiştir. Teşkil edilen şirket sermayesi her biri 3.000 kuruş değerinde olan 1.500 hisse senedinden oluşmaktaydı. Ayrıca şirketin kurulmasıyla daha önce Boğaziçi'ne yolcu taşıyan Tersane Vapurları, İstanbul'un İzmid, Gemlik, Tekfur Dağı [Tekirdağ], Ahyolu ve Varna gibi yerlerle deniz irtibatının kurulması için tahsis edilmiştir. Bu anlamda, İstanbul'un çevresiyle deniz ulaşımının sağlanmasında Şirket-i Hayriye'nin kuruluşu önemli bir rol oynamıştır. Şirket-i Hayriye'nin imtiyaz süresi konusunda şirketin menfaatinin görülmesi ve şirket azalarının istidası üzerine “*müddet-i mezkurenin temdid kılınacağı*” da ifade edilmiştir (BOA. İ. DH. 221/13077, H. 20/11/1266, lef, 5; BOA. İ.DH. 227/13579, H. 09/03/1267, lef, 2 – 3; Akyıldız, 2019, s. 221 – 223). Şirket-i Hayriye, İstanbul'daki deniz yolcu taşımacılığını modernize ederken aynı zamanda vapurların yavaşacakları iskeleler, yolcuların bekleyeceği bekleme salonlarının yapılması gibi bir dizi önemli faaliyeti de

tüccar sınıfı bu dönemde özellikle yabancı ülkeler ile ticaretin yapılması ve serbest ticaret sayesinde belli bir güç merkezi haline gelebilmiştir. Bu dönemde yerli şirketlerin kurulması özendirilmiş ve 1876'da *Mitsui* adı verilen en büyük şirket meydana getirilmiştir. Ayrıca tüccarların loncalara üye olma zorunluluğuna son verilerek rekabetin önündeki engeller de ortadan kaldırılmıştır. Bu dönemde şirketlere serbestlik verilmiş ve bu durum endüstrinin gelişmesine ve devlet bütçesine yük olmadan şirketlerin kurulmasını sağlamıştır. Ayrıntılı bilgi için bkz. (Anteplioğlu, 2022, s. 52 – 62).

⁵ I. Dünya Savaşı öncesi 1914 yılında Avrupa kıtasında İngiltere mamul ürünler için gümrük tarifesi uygulamazken Almanya %13; Avusturya – Macaristan %14; Fransa ve İsveç %20, Rusya %38 ve İspanya %41 gibi yüksek oranlar uygulamaktaydı. Ayrıntılı bilgi için bkz. (Pollard, 1992, s. 258 – 259).

⁶ Ahmed Cevdet Paşa ile Fuat Paşa Tanzimat Dönemi'nin bilinen önemli şahsiyetleri ve bürokratlarıdır. Bu minvalde Cevdet Paşa'nın idare ve siyaset hayatına atılmasında ünlü sadrazam ve hariciye nazırı Mustafa Reşid Paşa'nın bariz bir etkisi söz konusudur. Cevdet ve Fuat Paşalar, birçok konuda kader ortaklığı yapmış iki devlet adamıydı ve Şirket-i Hayriye'nin kuruluş fikri ve projesinde de önemli bir rol oynamışlardır. Cevdet Paşa ayrıca Mecelle'nin hazırlanması aşamasında da başta Mecelle Cemiyeti olmak üzere pek çok komisyona başkanlık etmiştir. A. Cevdet Paşa ayrıca Ali Paşa tarafından kabul ettirilmeye çalışılan Fransız Medeni Kanunu'nu da karşı çıkış ve Mecelle'yi hazırlayıp kabul edilmesini sağlamıştır. Ayrıntılı bilgi için bkz. (Cevdet Paşa, 2019, I, s. 13 – 25).

üstlenmiştir. Osmanlı'nın ilk yerli anonim şirketi olarak kabul edilen Şirket-i Hayriye'nin birçok hissedarı bulunmakla beraber hanedan üyeleri ile bir kısım devlet erkânı yeni kurulan şirketin hisselerini almayı taahhüt etmiştir. Sultan Abdülmecid ve annesi Bezmiâlem Valide Sultan başta olmak üzere memur ve sermaye sahipleri 7 Aralık 1850 tarihi itibarıyla toplam 830 hisse senedi satın alıp bu alanda öncülük etmişlerdir. Ayrıca Mustafa Reşid Paşa da bizzat kendisi 20 hisse senedi alarak bu kıymetli oluşuma katkı sağlamıştır. Reşid Paşa ile birlikte yine devlet erkânından bazı kişiler de şirkete ait 925 hisse senedini satın almışlardır. Hissedarlara mülkiyet senedi de tanzim edilerek şirkete modern bir şirket görünümü kazandırılmaya çalışılmıştır. Bu önemli husus, dönemin kayıtlarında “*Şirket-i Hayriye namıyla teşkil olunan vapur kumpanyası tarafından dâhil olan zevata verilecek mülkiyet senedi tanzim ve kumpanyaya mahsus olarak hak ettirilen mühürle temhir olunarak*” şeklinde ifadesini bulmuştur. (BOA. İ. DH. 221/13077, H. 20/11/1266, lef, 5; BOA. İ. DH. 228/13691, H. 09/04/1267, lef, 1; Akyıldız, 2019, s. 51 – 52; 223).

Dönemin modern teknolojik ürünleri olan buharlı vapurlara sahip olabilmek adına da Şirket-i Hayriye'nin kuruluşundan sonra 1851 yılında çeşitli girişimlerde bulunduğu anlaşılmaktadır. Bu noktada Boğaziçi'nde yolcu taşımacılığında kullanılmak üzere her biri 60 beygir kuvvetinde olmak üzere 6 kıta vapur ile yine her biri 80 beygir kuvvetinde gemi çekecek iki vapurun satın alınması gündeme gelmiştir. Ayrıca buharlı vapurlar için gerekli olan makine ve teknelerin de ücretleri hesaplanarak şirkete dâhil olması istenmiştir. Teknik ayrıntıları üzerinde durduğumuz bu konu şirketin özellikle kuruluşundan itibaren İstanbul'da modern bir ulaşım sistemi kurmaya çalıştığını ve dönemin teknolojik olarak gelişmiş vapurlarına sahip olmaya çalıştığı kanıtlanmaktadır (BOA. İ. DH. 227/13579, H. 09/03/1267, lef, 1). İstanbul'daki ulaşım sistemlerinin modernleşmesinde ve Osmanlı'nın şirketleşme pratiğinde iç ve dış faktörlerin de önemli bir rolü bulunmaktaydı. Bu faktörlerin başında yabancı sermayeye aracılık eden yerli gayrimüslim tüccar, banker ve sarrafların edindikleri servetleri Batılı yaşam tarzı ve tüketim alışkanlıklarını edinmek için harcamaları gelmektedir. Ayrıca yine Kavalalı Mehmed Ali Paşa idaresindeki ve pamuk üretimiyle belli bir sermayeye sahip olan Mısır aristokrasisi de İstanbul'un 1850'li yılların başındaki gelişiminde ve tüketim alışkanlıklarının değişiminde önemli bir rol oynamıştır. Bu açıdan Şirket-i Hayriye'nin kurulması ve işletilmesinde Tanzimat Dönemi ile başlayan reform sürecinde tüketim alışkanlıklarının değişmesi ve üst gelir gruplarının Batılı yaşam tarzını öykünmelerinin belirleyici bir rol oynadığı söylenebilir. Bu açıdan Şirket-i Hayriye özelinde Osmanlı şirketleşmesi dış faktörler ile tüketim alışkanlıklarının değişiminin ortaya çıkardığı bir olgu olarak karşımıza çıkmaktadır (Koraltürk, 2007, s. 29 – 30).

Osmanlı Devleti'nin Şirket-i Hayriye dışında 19. yy.da şirketleşme sağlayabildiği diğer alanlar ise esnaf şirketleri ile bankacılıktı. Esnaf şirketleri özellikle gedik ve lonca sistemlerinin önemini kaybetmesinden ve Islah-ı Sanayi Komisyonu'nun teşkilinden sonra önem kazanmıştır. Islah-ı Sanayi Komisyonu İstanbul başta olmak üzere Tanzimat sonrası dönemde esnafları şirketleşme yönünde teşvik etmiş ve bu anlamda 1866 yılından sonra esnaf şirketleri ortaya çıkmıştır. Bu şirketler arasında Simkeşhane Esnafı Şirketi,

14 Ağustos 1866'da; Saraç Esnafı Şirketi 25 Haziran 1867'de; Kumaşçı Esnafı Şirketi 9 Nisan 1868'de; Dökmeci Esnafı Şirketi 14 Nisan 1868'de; Demirci Esnafı Şirketi 29 Nisan 1868'de; Tabakçı Esnafı Şirketi 16 Kasım 1870'te; Debbağ Esnafı Şirketi 28 Mart 1873'te teşkil edilmiştir (Osman Nuri, 1922, I, s. 748 – 749). Bu şirketlerin kuruluş tarihlerinden de anlaşılacağı üzere 1866 – 1873 yılları arasında kurulan bu şirketlerin milli bir nitelik gösterdikleri ve ülkenin öz kaynaklarıyla kuruldukları anlaşılmaktadır. Bu şirketlerin kuruldukları dönem itibarıyla sermayeleri orta ölçekli olmakla birlikte küçük ölçekli esnafı bir araya getirebilmeleri önem arz etmekteydi ve örnek olarak Debbağlar Şirketi her hissesi 5 Osmanlı Lirası olan 2.000 hisse senedinden oluşan 10.000 liralık bir sermayeye sahipti (Osman Nuri, 1922, I, s. 757–758). 1860'ların ikinci yarısında sonra simkeşleri, saraçları, dökümcüleri, debbağları ve kumaşçıları bir araya getiren bu esnaf şirketleri tüm iyi niyete karşın bilgi ve deneyim eksikliği ile sermaye yetersizliği gibi birtakım sebeplerden dolayı istenilen sonucu verememiştir (Çakır & Akkuş, 2015, s. 190 –192).

Osmanlı'nın esnaf şirketleri dışında şirketleşme sağlayabildiği alanlardan biri de bankacılıktı.⁷ Bilindiği üzere Osmanlı Devleti uzun yıllar milli bir bankaya sahip olamamış ve 4 Şubat 1863 tarihli bir fermanla kurulan Bank-ı Osmani Şahane veya diğer bir adıyla Osmanlı Bankası devlet adına ticari ve resmi işlemleri yürütmüştür. Bu banka Fransız ve İngiliz sermayesinin ortaklığıyla kurulmuş ve İstanbul başta olmak üzere şube açtığı yerlerde hazine işlemlerini yürütme, iç ve dış borç ödemelerinin anapara ve faiz taksitlerinin ödenmesi gibi çeşitli işlemler için de görevlendirilmişti. Bu işlev ve özellikleriyle Osmanlı Bankası bir devlet bankası vasfına sahip olmuştur (Eldem, 1999, s. 82 – 88).⁸ Devletin kendi öz kaynaklarıyla milli bir bankaya sahip olabilmesi Osmanlı Bankası'nın kuruluşundan 25 yıl sonra mümkün olmuştur. Milli bir karaktere sahip olan bu banka Ziraat Bankası'ydı⁹ ve banka günümüzde de başta tarımsal kredi olmak üzere ülkemizde birçok farklı alanda önemli işlevler üstlenmektedir. Ziraat bankası çiftçi ve köylüleri özellikle tefeci faizinden korumak ve üreticilerin mali/finansal ihtiyaçlarını karşılamak amacıyla teşkil edilmiştir (Dereci, 2023, s. 416 – 417, Atasagun, 1939, s. 22 – 43). Ziraat Bankası'nın milli bir karakter kazanması bankanın nüvesini teşkil eden Memleket Sandıkları¹⁰ ile Menafî Sandıkları'ndan kaynaklanmaktadır. 1863 yılında

⁷ Araştırmamız, Osmanlı'nın kendi öz kaynak ve tasarruflarıyla oluşturduğu şirketleri araştırmayı amaçlamaktadır. Bu anlamda ilgili dönemde birçok alanda faaliyette bulunan anonim şirketler teşkil edilmekle birlikte bunların birçoğu yabancı sermaye ile meydana getirilmiş ve bunlar genellikle Paris ve Londra gibi Avrupa başkentlerinden yönetilmişlerdir. Bu anlamda bu tür şirketler milli bir nitelik taşımaktan uzaktılar. Osmanlı'nın kendi öz kaynaklarıyla oluşturduğu şirketler arasında Şirket-i Hayriye, 1866 ve sonrasında teşkil edilen Esnaf Şirketleri, 1888'de kurulan Ziraat Bankası ve Türkiye Milli Bankası ile Ticaret ve Sanayi Bankası gelmekteydi. Bu dönemde teşkil edilen yabancı şirket ve faaliyetleri hakkında ayrıntılı bir analiz için bkz. (Pech, 1911, s. 38 – 332). Yerli şirketler ve faaliyetleri için de ayrıca bkz. (Toprak, 2012, s. 691 – 707; Yılmaz, 2011, 71 – 433; Kolay, 2019, s. 24 – 85; Çakır & Akkuş, 2015, s. 190 – 194).

⁸ Osmanlı Bankası ile ilgili en önemli kaynaklar arasında Eldem'in kaleme aldığı ve oldukça ayrıntılı olan Osmanlı Bankası Tarihi adlı eser ile Bayraktar'ın ayrıntılı bir şekilde kaleme aldığı doktora tezi bulunmaktadır. Osmanlı Bankası'nın tarihi ile üstlendiği ticari fonksiyonlarla ilgili geniş bir literatür bulunmaktadır. Bunlardan bazıları için bkz. (Eldem, 1999, 55 – 163; Bayraktar, 2002, s. 82 – 176; Bayraktar, 2011, s. 91 – 101).

⁹ Ziraat Bankası, Osmanlı'dan Cumhuriyet Türkiye'sine intikal etmiş önemli bir banka ve kredi kuruluşudur ve banka bugün de bu özellikleri koruyarak uluslararası bir konuma erişebilmiştir. Banka tarihi ve faaliyetleri erken tarihlerden itibaren akademik çalışmalara konu olmuştur. Bu kapsamda ayrıntılı bir çalışma için bkz. (Atasagun, 1939, s. 22 – 43).

¹⁰ Memleket Sandıkları, Tuna Vilayeti'ne vali olarak tayin edilen Mithat Paşa'nın bir eseridir. Paşa, Tuna valiliği sırasında çiftçilere kolay ve düşük faizle kredi vermek amacıyla bu sandıkları teşkil etmiştir. Memleket Sandıkları ilk defa 1863 (H.1280) tarihinde bugünkü Sırbistan topraklarında bulunan Pirot Kasabası'nda kurulmuştur. Kurulmasından sonra 1867 yılında çıkarılan bir nizamname ile Memleket Sandıkları ismini alan sandıkların bu tarihten sonra Osmanlı Devleti'nin her yerinde kurulması esas alınmıştır. Memleket Sandıkları, 1883 yılına kadar merkezi bir idareye tabi tutulmamış ancak bu seneden sonra Ticaret ve Nafia Nezareti'nin kontrolü

teşkil edilen Memleket Sandıkları'nın çeşitli nedenlerle tasfiye edilmesinden sonra 1883 yılında Menafi Sandıkları teşkil edilmiş ve Menafi Sandıkları 27 Ağustos 1888 [H. 19/12/1305] tarihinde kurulan Ziraat Bankası'nın esas nüvesini teşkil etmiştir. Menafi sandıklarının bankanın esas nüvesini teşkil ettiği kaynaklarda “*menafi sandıkları yerine kaim olmak üzere bir Ziraat Bankası teşkil olunmuş ve menafi sandıklarının hukuk ve vezaifi işbu bankaya devredilmiştir*”, şeklinde ifadesini bulmuştur. Ziraat Bankası'nın teşkil edilmesiyle banka idare merkezinin Dersaadet'te olacağı kaydedilmiş ve vilayet merkezleri ile yine ziraatın gelişme gösterdiği sancaklarda birer şubesinin bulunacağı belirtilmiştir. Ziraat Bankası'nın milli bir vasa sahip olduğu hükümetin himayesinde ve Ticaret ve Nafia Nezareti'nin kontrol ve denetiminde olmasından da anlaşılmaktadır. Bankanın 27 Ağustos 1888 tarihinde yayımlanan kuruluş nizamnamesi Ziraat Bankası Nizamnamesi adını taşımakla birlikte oldukça ayrıntılıydı ve 7 fasıl ile 42 maddeden oluşuyordu (BOA. Y. A. RES, 42/21, H. 25/08/1305, lef 1 – 2; BOA. ŞD. 1189/29, H. 01/06/1307, lef 1; Düstur, I. Tertip, C. VI, s. 136).

27 Ağustos 1888 tarihi itibarıyla resmi bir hüviyet kazanan Ziraat Bankası'nın sermayesi ve sermaye birikimi de Osmanlı şirketleşmesi adına önemli bir konudur. Bu noktada şirket sermayesinin nasıl oluşturulduğu/oluşturulacağı banka nizamnamesinin ikinci faslında ve 4 - 9. maddeleri arasında ayrıntılı olarak belirtilmiştir. Buna göre bankanın sermayesi öncelikle 1302 mali yılının sonuna kadar Menafi Sandıkları namına alınan ve biriken mevcut nakitlerden sonrasında Menafi Sandıkları alacaklarından meydana gelecek nakitlerden; üçüncü olarak 1303 mali yılı başlangıcından itibaren aşarın 1/11 hisse-i ianesinden ve son olarak bankanın teşkil edilmesinden itibaren verilecek borçların faizinden meydana getirilecekti. Ziraat Bankası'nın sermayesi 10 milyon Osmanlı Lirası'na ulaştığı tarihten itibaren ise aşardan alınan 1/11 hisse-i ianenin alınmasından vazgeçilecekti (BOA. Y. A. RES, 42/21, H. 25/08/1305, lef 2; BOA. ŞD. 1189/29, H. 01/06/1307, lef 1; Düstur, I. Tertip, C. VI, s. 136).

Yukarıda verilen sermaye oluşum şekillerinden de anlaşılacağı üzere Osmanlı Devleti milli bir bankayı meydana getirebilmek adına yerli kaynakları mümkün olduğu kadar kullanma gayreti içinde olmuş ve uzun yıllardır yabancı banka ve kuruluşların elinde olan mali sektörü kısmen de olsa rahatlatmak istemiştir. Ziraat Bankası, Osmanlı'nın yerli kaynaklarıyla meydana getirdiği bir kurum olmakla birlikte II. Abdülhamid döneminin tarımsal reform ve kredi işlemlerinde de önemli bir görev üstlenmiş ve banka bir devlet bankası olma vasfına sahip olarak Osmanlı topraklarında 400'den fazla şube açabilmeyi başarabilmiştir (BOA. Y. A. RES, 42/21, H. 25/08/1305, lef 1 – 2; BOA. ŞD. 1189/29, H. 01/06/1307, lef 1 – 2; Düstur, I. Tertip, C. VI, s. 136 – 143; Quataert, 1975, s. 213). Ziraat Bankası örneğinde görüldüğü üzere şirketleşme

altında çalışmaları esas kabul edilmiş ve sandıkların gelirlerini gösteren cetvelleri nezarete göndermeleri istenmiştir. Bu dönemde Memleket Sandıkları ıslahı için daha disiplinli ve sıkı bir yönetim modelinin benimsenmesi ihtiyacı da ortaya çıkmıştır. Bu suretle 1883 yılında ve sonraki yıllarda aşar vergisi onda bir [1/10] oranında artırılmış ve sandıklar için ayrılan ve aşar vergisi ile toplanan ilaveye yararlı şeyler, menfaatler anlamında Menafi İlane Hissesi adı verilmiştir. Menafi Hissesine izafeten bu sandıklara da Menafi Sandıkları ismi verilmiştir. Menafi Sandıkları 1883 yılından sonra birçok yerde teşkil edilmiştir. Bu noktada 1883'te Edirne Vilayeti'nde 20, Ankara Vilayeti'nde 23 Menafi Sandığı bulunduğu kaydedilmiştir. 1888 yılında Ziraat Bankası'nın kurulma aşamasında Menafi Sandıkları'ndan devredilen sermayenin miktarı 2.000.000 lira iken yerlerine Ziraat Bankası şubeleri açılan Menafi Sandıkları'nın sayısı da 250 civarındaydı. Ayrıntılı bilgi için bkz. (Ataşun, 1939, s. 1 – 17; Çatak, 2024, s. 51 vd).

pratiği bankacılık ve ticari krediler alanında daha çok az gelişmişliğin verdiği zaruretlerden kaynaklı ortaya çıkmış ve finans sektöründeki yabancı faktörü kısmen de olsa milli bir banka ve şirket ile giderilmeye çalışılmıştır.

Osmanlı Devleti'nin II. Meşrutiyet Dönemi Şirketleşme Tecrübesi

Osmanlı Devleti'nin yüzyıllar boyu uyguladığı ekonomi politikaları 19. yy.da değişim ve dönüşüm geçirirken 20. yy.ın ilk yılları Osmanlı ekonomisinde liberal ekonomi ile serbesti-i ticaret, serbesti-i rekabet ve teşebbüs-i şahsi gibi kavram ve terimlerin çokça görünür olduğu bir dönem olmuştur. Yeni tecrübe edilmeye başlanan bu kavramlar, II. Meşrutiyet'le birlikte daha görünür bir hâl almış ve teşebbüs-i şahsi kavramı II. Meşrutiyet'te en az hürriyet kadar duyulan bir kavram olmuştur. Kavram o denli bir etki yaratmıştır ki birçok kişi ilerleme ve gelişmenin en büyük sırrı olarak bu kavramı kabul etmiştir. Ayrıca bu yıllarda teşebbüs-i şahsi kavramı toplum hayatında dayanılacak ve yardım umulacak bir araç olarak görülmüştür (Halka Doğru, (40), 9 Kanun-u Sani 1329, s. 315 – 316).¹¹ Osmanlı toplumunun liberal ekonomiyi ve özel girişimciliği ekonominin ana unsuru olarak görmesinde İttihat ve Terakki'nin ünlü maliye nazırı Mehmed Cavid Bey'in¹² önemli bir rolü bulunmaktaydı. Cavid Bey, Ulum-ı İktisadiyye ve İctimaiyye Mecmuası'nda kaleme aldığı birçok yazısında özel girişimciliği ve serbest ticaretin Osmanlı ekonomisi için kaçınılmaz olduğunu ve Osmanlı'nın ancak ve ancak serbest ticaret ilkesiyle gelişebileceğini iddia etmiştir. İngiltere ve Fransa gibi Batılı ülkelerin ekonomi modellerini Osmanlı'ya uyarlayan Cavid Bey, iktisadi gelişmenin usul-ı himayeden ziyade serbesti-i ticaret ile mümkün olacağını dile getirmiştir (Ulum-ı İktisadiyye ve İctimaiyye Mecmuası, (4), 15 Mart 1325, s. 572 – 573).

Cavid Bey'in özel girişimciliği ve serbest ticareti savunduğu bu yıllar aynı zamanda Osmanlı coğrafyasında sermaye birikimi ve şirketleşmenin de önem kazandığı yıllardı. Bu dönemde özellikle İslami bir çizgide yayın yapan Sırat-ı Müstakim gibi dergiler II. Meşrutiyet'le birlikte Müslümanlar için para kazanmanın önemine vurgu yapıyor ve “*say ü amel efrad-ı insaniyyeyi medeniyete isal edecek bütün akvamın hayatını, istiklalini kâfil olacak esasların en mühimi*” olarak görüyordu. Bu tür yayınlar aracılığıyla Müslüman-Türk Osmanlı tebaasının sermaye birikimine özendirilmesi ve dünyevi yaşama da dört elle sarılmaları ayet ve hadislerle destekleniyordu (Sırat-ı Müstakim, (11), 10 Şevval 1326, s. 170–171). Sermaye birikimi ve özel girişimin özendirildiği Meşrutiyet Dönemi'nin hemen öncesinde de [1907] Anadolu'daki bazı üretim alanlarında -ki bunun başında halıcılık gibi ihracata dayalı alanlar geliyordu- belli

¹¹ Genel olarak Osmanlı modernleşmesi kapsamında değerlendirilecek bu tarihsel süreç birçok kaynakta ele alınmıştır. Ancak özellikle Sayar'ın Osmanlı iktisat dönüşümünün çağdaşlaşması üzerine kaleme aldığı eseri ile Ortaylı'nın 19.yy.'daki değişim ve dönüşümü konu ettiği eseri Osmanlı modernleşmesini anlamak açısından birer başyapıttır ve bunlar konumuzla ilgili doğrudan bilgiler de ihtiva etmektedir. Ayrıntılı bilgi için bkz. (Sayar, 2013, s. 227 – 254; Ortaylı, 2012, s. 139 – 193).

¹² Mehmed Cavid Bey, Osmanlı'nın son döneminde liberal ekonomiyi savunan ve bunun sözcülüğünü yapan ender entelektüellerden biridir. 1877/78 yılında Selanik'te dünyaya gelen Cavid Bey, ilm-i servet [iktisat] ve bu alanda yazdıklarıyla bilinen bir düşünürdür. 1896'da Mekteb-i Mülkiye'den dereceyle mezun olan Cavid Bey, Ziraat Bankası ve Maarif Nezareti gibi kurumlarda görev yaptıktan sonra 1908 yılında Mekteb-i Mülkiye'de ilm-i iktisad ve istatistik dersleri vermiştir. II. Meşrutiyet Dönemi'nde özellikle himayeci ekonomi politikasına karşı çıkmış ve Ulum-ı İktisadiyye ve İctimaiyye Mecmuası gibi dergilerde serbest ticaret ve dış ticaretin Osmanlı Devleti için önemine değinen makaleler kaleme almıştır. Ayrıntılı bir analiz için bkz. (Eroğlu, 2008, s. 13 – 22, 268 – 277; Karaman, 2001, s. 1 – 26).

bir sermaye birikimi sağlanmıştı. Örnek olarak Uşak Osmanlı Halı Ticarethanesi/Şirketi bu tür teşebbüslerden biriydi. 1907 yılı Mart ayında teşkil edilen bu şirketin sermayesi yerli girişimcilerin katılımları sonucunda 50.000 Osmanlı Lirası'nı bulmuştu ve şirket II. Meşrutiyet'in hemen öncesinde kurulduğu için milli şirketler için bir prototip kabul ediliyordu (Ahenk, (3254), 16 Safer 1325, s. 2; Ahenk, (3257), 20 Safer 1325, s. 3).

II. Meşrutiyet ortamında bireysel girişimcilik ve sermaye birikimi desteklenirken bu liberal ve özgürlükçü politikalar eleştirilmekten de nasibini almıştır. Bu eleştirileri yapanların başında ünlü sosyolog ve ideolog Ziya Gökalp¹³ gelmekteydi. Gökalp, Yeni Mecmua gibi süreli yayınlarda yazdığı makalelerinde Manchester İktisadî Okulu'nun Osmanlı okullarında okutulduğunu ve bu okulun iktisadî tümüyle kozmopolit gördüğüne dem vurarak iktisadî vatanperverliğin bu kozmopolit ekonomi modeliyle söz konusu olamayacağını dile getirmiştir. Ayrıca bırakınız yapsınlar, bırakınız geçsinler gibi bir ekonomi modelinin Osmanlı toplumunun ihtiyaçlarına uymadığını ve milli bir iktisat politikasının bununla mümkün olamayacağını belirtmiştir (Yeni Mecmua, (43), 9 Mayıs 1918, s. 322 – 323). Gökalp, bu liberal anlayıştan bir an önce vazgeçilmesi gerektiğini belirtirken Almanya'da Friedrich List ve Amerika'da John Rae gibi düşünürlerin ülkelerinin milli bir ekonomi ve iktisat politikası izlemelerinin önünü açtığını, yalnız Türklerin Manchester iktisadiyatından kurtulamadığını “*devlet, Manchester ananesinden bir türlü kurtulamıyor, milli iktisada doğru resmi bir adım atamıyordu*” sözleriyle eleştirmiştir (Yeni Mecmua, (43), 9 Mayıs 1918, s. 323).

II. Meşrutiyet Dönemi ekonomi politikalarının ilk yıllarında izlenen liberal ekonomik politika özellikle Balkan Savaşları sonucu değişmeye başlamış ve I. Dünya Savaşı Osmanlı Devleti'nde milli bir iktisat politikasının izlenmesini deyim yerindeyse zorunlu kılmıştır. Savaş dönemiyle birlikte Osmanlı 15 milyonu gıda maddeleri, 30 milyonu mamul ürünler olmak üzere toplam 45 milyon Osmanlı Lirası değerinde ithalatı yapamaz duruma gelmiş ve ülke 1915 yılında 45 milyonluk ithalatın %3'ünü bile yurt dışından getirememiştir (Toprak, 2012, s. 96 – 97). Böyle bir ortamda ülkenin kendi imkânlarıyla var olmasından başka bir alternatifi kalmadığı gibi bu durum bir zaruret hali de almıştır. Savaş hâli ekonomik modelin belirlenmesinde önemli bir rol oynarken İttihat ve Terakki Partisi, kapitülasyonları tek taraflı kaldırarak¹⁴ ve gümrük tarifesini düzenleyerek kendi milli iktisat politikasını belirlemeye başlamıştı. İttihatçıların ideoloğu Gökalp, kapitülasyonların kaldırılması ve gümrük tarifelerinin düzenlenmesi gibi ekonomik konuları “*devletin artık katıyen milli iktisadiyatı esas ittihaz ettiğine kati bir delil*” olarak yorumlamıştır (Yeni Mecmua, (43), 9 Mayıs 1918, s. 323; BOA. MV. 236/78, H. 17/10/1332, lef 1 – 2). Osmanlı'nın içinde bulunduğu bu zaruret durumu yerli

¹³ Meşrutiyet liberalizminin ilk yıllarında şirketlerin önemli bir kısmı gayrimüslim – yabancı sermaye ortaklığı ile kurulmuş ve sermaye birikiminden yoksun Müslüman unsur bu yıllarda ortaklık tabanından anonim şirketçiliğe geçememiştir. Yeni açılan birçok alan gayrimüslim ve yabancı sermayedarının eline geçmiş ve bu durum İttihatçılar ile dönemin birçok aydınının bu konu üzerine eğilmesine sebep olmuştur. İttihatçılar, Müslümanları iktisadî hayatta etkin kılmamanın biricik yolu olarak birikimi piyasa koşulları dışına yönlendirmekte bulmuşlardır. Bu bir anlamda ulusal bir yapılanma için zorunluluk iken “milli ve öteki” ayrımı da bu zorunluluğun doğal bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır. İlgili dönemde Tekin Alp, Musa Akyığıtzâde gibi düşünürler de bu soruna eğilmiş ve makaleler kaleme almışlardır. Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz. (Toprak, 2012, s. 152 – 184).

¹⁴ Kapitülasyonlar İttihat–Terakki'nin yoğun çabaları sonucu tek taraflı olarak 8 Eylül 1914 tarihinde kaldırılmıştır. Kapitülasyonların kaldırılması ekonominin milli bir nitelik taşıması ve yabancıların Osmanlı'daki adli, hukuki, idari ve mali alanlardaki imtiyazlarının son bulması açısından kayda değer bir gelişmeydi. Bkz. (BOA. MV. 236/78, H. 17/10/1332, lef 1 – 2).

kaynakların maksimize edilmesini ve şirketleşmenin de yeni bir ivme kazanarak hızlanmasını beraberinde getirmiştir. Bu durumu şirketlerin nicel artışlarında gözlemlemek mümkündür. II. Meşrutiyet öncesi Osmanlı coğrafyasında kurulan toplam anonim şirket sayısı 9'u geçmezken İttihat Terakki'nin yukarıda ifade edilen milli politikalara yönelmesi ve savaş durumu Anadolu'da daha önce tecrübe edilmeyen bir şirketleşme pratiğini beraberinde getirmiş ve II. Meşrutiyet yıllarında kurulan toplam anonim şirket sayısı 130¹⁵ olarak gerçekleşmiştir. Yine bu dönemde Ticaret ve Ziraat Nezareti tarafından neşredilen Memalik-i Osmaniye'de Osmanlı Anonim Şirketleri başlıklı eser dönemin şirketleşme sürecine ve şirketleşmenin nasıl ve kimler tarafından gerçekleştiğine ışık tutarken aynı zamanda Anadolu'daki sermaye birikimi hakkında da kayda değer bir bilgi vermektedir. Buna göre nezaret, şirketlerin kuruluş yerlerine göre dağılımını da vererek sermaye birikiminin Anadolu'da nerelerde yoğunlaştığına da dikkat çekmiştir. Buna göre kurulan şirketlerin 95'i İstanbul'da, 9'u İzmir'de, 7'si Konya'da, 4'ü Aydın'da, 2'si Bursa'da, 1'er tanesi de Ankara, Akşehir [Konya], Beyrut, Erzurum, Hayfa, İzmit, Karaman, Kastamonu, Kayseri, Kudüs, Manisa, Şam ve Uşak'ta kurulmuştu. Şirketlerin kurulduğu yerler göz önüne alındığında sermayenin daha çok Batı ve İç Anadolu bölgelerinde ve günümüz Türkiye'sinin sanayileşmesine paralel bir gelişme gösterdiği anlaşılmaktadır (Vakit, (323), 7 Zilhicce 1336, s. yok; Ticaret ve Ziraat Nezareti, 1334, s. 1 – 152).

II. Meşrutiyet'in yarattığı şirketleşme hamlesi sermaye birikimi alanında da kendini göstermiştir. İlgili yıllarda kurulan şirketlerin kuruluş sermayeleri 16.623.150 Osmanlı Lirası iken bunların ödenmiş sermayeleri 6.194.689 Osmanlı Lirası idi. Bu yıllarda kısmi bir sermaye birikimi söz konusuysa da sermaye birikimin Osmanlı'da yeterli olmadığı bilinen bir gerçektir. Sermaye sahiplerinin anonim şirket sandıkları ihdas ederek sermayelerini buralarda toplamaları ve iktisadiyat sahasına bu şekilde çıkmaları bekleniyordu ki bu durumun “*şimdiki ahval ve şeraite nazaran tabii bir netice gibi telakki edileceği*” ifade ediliyordu (Vakit, (323), 7 Zilhicce 1336, s. yok; Ticaret ve Ziraat Nezareti, 1334, s. ekler kısmında Umum Şirketlerin İcmâl Cedveli başlıklı tablo).¹⁶ Yerli sermaye sahiplerinin şirketleşmeye özendirildiği ve bunun zamanın şartları gereği olduğu belirtilirken II. Meşrutiyet Dönemi'nde (1908 – 1918) esas faaliyet alanı Osmanlı toprakları olan yabancı anonim şirketlerinin ilgili faaliyet alanlarında tekelleştikleri de görülmektedir. Bunlardan biri Osmanlı halıcılığını I. Dünya Savaşı'na kadar tekeline alan The Oriental Carpet Manufacturers Ltd şirketi idi ki 1907 yılında Londra merkezli ve 400.000 sterlin sermaye ile kurulan bu şirket, halıcılığın üretimden ihracatına kadar tüm alanlarında sektörü kontrol etmiş ve bu alanda bir tekelleşme haline gelmiştir (Yılmaz, 2023, s. 259 vd). Faaliyette bulunduğu alanda tekelleşen bir diğer şirket ise The Smyrna Fig

¹⁵ II. Meşrutiyet Dönemi'nde kurulan şirket sayısı Memalik-i Osmaniye'de Anonim Şirketler başlıklı ana kaynaktan numaralandırma hatasından dolayı 129 olarak verilmiştir, oysa gerçek şirket sayısı 130'dur. Anonim şirketler başlıklı metinde Osmanlı'da kurulan şirketler bahsinde en son Şirket-i Hayriye Anonim Şirketi verilmiştir ve bu 129. şirket olarak numaralandırılmıştır. Ancak bu dönem kurulan şirketlerin sektörel dağılımları ve kuruluş yerleri incelendiğinde şirket sayısının 130 olduğu görülmektedir. Ayrıntılı bilgi için bkz. (Ticaret ve Ziraat Nezareti, 1334, s. 150 – 152; Yılmaz, 2011, s. 57 – 59).

¹⁶ Ticaret ve Ziraat Nezareti tarafından neşredilen Memalik-i Osmaniye'de Osmanlı Anonim Şirketleri başlıklı eserde şirketler 6 sınıfa ayrılmıştır. Bunlar, 1- Ticari, 2- Sınai, 3- Zirai, 4- Mali, 5- İnşaat ve Nakliyat, 6- Sigorta ve İcraiye Gayeler Takip Eden Şirketler olarak belirtilmiştir. Bunların kuruluş sermayeleri 16.623.150 Osmanlı Lirası olarak verilirken ödenmiş sermaye miktarları da 6.194.689 Osmanlı Lirası idi.

Packers Ltd idi. 1912 yılında Londra’da kurulan bu şirket de İzmir ve çevresinde incir üretimi ve ihracatını kontrol etmek amacıyla teşkil edilmiş ve şirket kısa bir süre içerisinde incir üretim ve ticaretinde bir tekel haline gelmiştir (Levant Trade Review Haziran 1912, 2, (1), s. 45; Yılmaz, 2023, s. 242 – 243).

Yerli ve yabancı şirketlerin hem nicel olarak artış kaydettiği hem de faaliyet alanlarında dikkate değer bir tekelleşme sağladıkları II. Meşrutiyet Dönemi’nde toplam şirket sayısı 243 olarak gerçekleşmiştir. 1908 yılında sadece 3 şirket kurulmuşken daha sonra savaş yılları olmasına rağmen 1916’da 24, 1917 yılında 39 ve savaşın son yılı 1918’de 31 şirket kurulmuştur. 1850 -1918 yılları arasındaki 68 yıllık süreçte milli ve yabancı anonim şirket sayısının toplam 339 olduğu göz önüne alındığında Osmanlı’daki şirketleşme süreç ve pratiğinin neredeyse %71 inin II. Meşrutiyet Dönemi’nde gerçekleştiği söylenebilir. Bu aynı zamanda sermaye birikiminin de bu döneme paralel bir gelişme gösterdiğini kanıtlamaktadır (Toprak, 2012, s. 691 – 707).¹⁷

II. Meşrutiyet’in şirketleşmede öncü bir konuma sahip olduğu bu zaman dilimi aynı zamanda konumuz açısından önem teşkil eden Uhuvvet-i Osmaniye Halı Anonim Şirketi’nin de kuruluşuna şahitlik etmiştir.

Uhuvvet –i Osmaniye Halı Anonim Şirketi ve Faaliyetleri

II. Meşrutiyet Dönemi, Osmanlı Devleti’nde şirketleşmenin ciddi anlamda ivme kazandığı ve birçok milli şirket vasfına sahip şirketin ortaya çıktığı bir zaman dilimiydi. Bu dönemde teşkil edilen şirketlerden biri de konumuzu teşkil eden Uhuvvet-i Osmaniye Halı Anonim Şirketi’ydi. Bu şirketin, kuruluşu 1909 yılının ilk aylarına tesadüf edilmekle birlikte şirketin tesis edilmesi için Ticaret ve Nafia Nezareti tarafından 27 Mart 1909 tarihli [R. 14 Mart 1325] bir tezkire Şurâ-yı Devlet’e ve Meclis-i Vükela’ya gönderilmiş, bu iki kurum şirketin tesisine ilgili karar alarak durumu padişahın onayına bildirmiştir. Uhuvvet-i Osmaniye’nin Mart ayındaki bu kuruluş süreci şirket nizamnamesinin sunulması ve sonrasında nizamnamenin tadil ve tashih edilmesiyle sonuçlanmıştır (BOA. BEO. 3580/268436, H. 02/06/1327, lef 1). Şirketin kuruluş süreci daha sonraki yazışmalardan anlaşıldığı kadarıyla 1909 Haziran ayına kadar devam etmiştir. Şurâ-yı Devlet Nafia ve Maarif Dairesi şirket teşkilini ele alırken 9 Haziran 1909 tarihinde şirket nizamnamesinin 12. maddesinde değişiklik talep etmiştir. Talep edilen değişiklik şirketin meclis-i idare üyelerinin yenilenmesiyle ilgiliydi ve bu maddeyle ilgili değişiklik talep edilirken şirketin teşkil edilmesi süreci Ticaret ve Nafia Nezareti’ne havale edilmiştir (BOA. İ. DÜİT. 120/5, H. 20/05/1327, lef 3).

Şirket nizamnamesi için çeşitli tarihlerde devlet kurumlarınca değişiklik talep edilmesi şirketin resmi kuruluş sürecini uzatırken şirket bu bürokratik sürece rağmen resmi olarak 10 Ağustos 1909 [R. 28 Temmuz 1325] tarihinde kurulabilmiştir. Şirket, Duhanizâde Hacı Hafız Mehmed, Mânizade Hacı Hüseyin, Kalkanzâde Hacı Mahmud,

¹⁷ Toprak’ın araştırmasında, Osmanlı coğrafyasında kurulan Osmanlı ya da esas faaliyet alanı Osmanlı toprakları olan yabancı anonim şirketlerin 1849’dan 1918’e kadar sayıları verilmiştir. Ek olarak verilen bu bilgiler önemli olmakla birlikte bazı şirketlerin kuruluş tarihleri, kuruldukları yer veya sermayeleri hakkında birtakım eksiklikler söz konusudur. Örnek olarak Şirket-i Hayriye’nin kuruluş yılı 1849 olarak verilmiştir, ancak araştırmamızda da gösterdiğimiz üzere şirket 27 Eylül 1850 tarihinde teşkil edilmiştir. 1850 – 1918 yılları arası faaliyette bulunan Osmanlı ya da yabancı anonim şirket sayısı 339 olarak tespit edilmiştir. Bkz. (Toprak, 2012, s. 691 – 707; Ticaret ve Ziraat Nezareti, 1334, s. ekler kısmındaki tablolar).

Zar Mair Çeşimar Dahos Efendi, Rehvancızâde Mehmed Sadık, Seyidzâde İsmail Hakkı, Sevkiyazâde Mehmed Edip, dava vekili Mehmed Behram ve Hoseb Artinyan tarafından halı, kilim ve emtia-i saire ticaretiyle meşgul olmak amacıyla anonim bir şirket olarak teşkil edilmiştir. Şirketin tam isminin Uhuvvet-i Osmaniye Halı Anonim Şirketi olduğu kaydedilirken şirketin tabiiyeti sıfatıyla “*Devlet-i Aliyye'nin kavanin ve nizamati umumiyesine tabi*” bulunduğu belirtilmiştir. Merkezi Dersaadet olacak bu şirketin Osmanlı coğrafyasının sair mahallerinde veya yabancı ülkelerde şubeler açabileceği şirket nizamnamesinden anlaşılmaktadır. Ayrıca şirketin yönetim kurulu da bu süreçte belirlenmiştir. Buna göre Duhanizâde Hacı Hafız Mehmed yönetim kurulu başkanı iken Hoseb Artinyan genel müdür ve Subhi Kamil Bey de genel müdür yardımcısı olarak görev yapacaktı (BOA. ŞD. 1234/19, H. 13/05/1330, lef 6; BOA. A.} DVN. MKL. 62/6, H. 07/02/1325, lef 1 – 2; Annuaire Oriental, 1912, s. 186; Ticaret ve Ziraat Nezareti, 1334, s. 8).

Dersaadet merkezli bu şirketin sermayesi 30.000 Osmanlı Lirası idi ve bu sermaye her biri 10 liralık 3.000 hissedenden oluşmaktaydı. Şirket genel kurulunun bu sermayeyi bir kat artırma yetkisi de bulunmaktaydı. Bu şirketin hisse senetlerinin bedeli tamamen ödendikten sonra hissedara ait olacağı belirtilirken aynı zamanda yönetim kuruluna üye olmak için 25 hisse senedine sahip olunması gerektiği belirtilmiştir. Şirket yönetim kuruluna katılma hakkı için 10 hisse senedine sahip olmak gerekirken kurulda 10'dan fazla oya sahip olmak mümkün değildi. Şirketin mali yılı, 1 Mart - 28 Şubat tarihleri arasında kapsıyorken şirketin net gelirlerinden birinci temettü olarak hissedarlara %5, ihtiyat akçesi olarak %20, şirket kurucularına %10, yönetim kurulu azalarına %10 ve kalan %55'in ise ikinci temettü veya diğer bir ifadeyle dividand olarak dağıtılacağı öngörülmüştü. İhtiyat akçesi şirket faaliyetlerine devam ettiği müddetçe ayrılacaktı ve bu süre 50 yıl olarak belirlenmişti (BOA. A.} DVN. MKL. 62/6, H. 07/02/1325, lef 2; Ticaret ve Ziraat Nezareti, 1334, s. 8 – 9; Annuaire Oriental, 1912, s. 186; Yılmaz, 2011, s. 84).

10 Ağustos 1909 tarihi itibarıyla teşkil edilen bu şirketin dâhili nizamnamesi kuruluşundan yaklaşık 3 yıl sonra 1 Mayıs 1912 tarihinde yeniden tadil olmuştur. Bu değişiklik o dönem şirketlerin teşkiliyle birlikte denetim ve kontrol sağlayan Şurâ -yı Devlet ile Meclis-i Vükela tarafından verilmiştir. Nizamnamedeki ilgili değişikliklerin icrasına Ticaret ve Ziraat Nezareti sorumlu tutulmuştur (BOA. MV. 227/98, H. 14/05/1330, lef 1). Tadil olunan maddelerin onaylanan suretleri 30 Mayıs 1912 tarihli tezkire ile Ticaret ve Nafia Nezareti'nden şirkete bildirilmiştir. Tadil olunan nizamnamenin 1. maddesi şirkete halı ve kilim imalatı ile bunların yurt dışına ihracatına izin verirken aynı zamanda şirketin ticari faaliyetlerini genişleterek şirkete diğer ürünlerin ticaretini yapma yetkisi de tanımıştır. Uhuvvet-i Osmaniye'nin hem yurt dışına halı ihraç edebilmesi hem de diğer ticari emtianın ticaretini yapabilmesi şirketin sadece halıcılıkla ilgilenmediğini ve birkaç yıl içinde ticari faaliyet alanını maksimize edebildiğini göstermektedir. Tadil olunan nizamnamenin 5. maddesi ise şirket sermayesi miktarını değiştirmemekle birlikte hisse sayısı ve değerinde değişikliğe gitmiştir. Buna göre şirket sermayesi her biri 1.00 liralık 30.000 hisseye ayrılmıştır. Yine aynı nizamnamenin 30.

maddesinde şirket gelirlerinden hissedarlara öncelikli olarak %5 faizli adi temettü ve %60 dividand ödeneceği belirtilmiştir. Şirketin elde ettiği kâr payı ise 1911 yılından itibaren ödenmeye başlanacaktı. Uhuvvet-i Osmaniye Şirketi'nin ilk genel kurulu 1910 yılı hesaplarını incelemek üzere 10 Mayıs 1911 tarihinde toplanmış ve elde edilen 2.600 Lira ve 29 kuruş gayr-i safi gelirden şirketin ihtiyat akçesi için 1.000 lira ayrılırken her hisseye %20 oranında temettü dağıtılmıştır (Ticaret ve Ziraat Nezareti, 1334, s. 8 – 9; Yılmaz, 2011, s. 84 – 85).

Ticari faaliyetlerine başladıktan bir süre sonra 2.600 Osmanlı Lirası kâr elde eden şirket aynı zamanda Osmanlı sanayileşmesinde önemli bir yeri olan ve Yedikule İplik Fabrikası olarak geçen müessesenin de kurucusudur. Osmanlı sanayi istatistikinde de adı geçen bu fabrikanın kuruluş aşamasında öncelikle İstanbul Maltepe'de bulunan 7 dönümlük bir arazi üzerinde inşa edilmesi öngörülmüştür. Maltepe'deki arsanın sahibi Subhi Kamil Bey tarafından Şurâ-yı Devlet'e havale edilen arzuhal daha sonra Defter-i Hakani Nezareti tarafından 27 Şubat 1913 tarihinde Şurâ-yı Devlet Maliye ve Nafia Dairesi'ne gönderilmiş ve bu durum ilgili dairede görüşülmüştür. Adı geçen arsanın Şehzade Sultan Mehmed Vakfı'na ait olduğu kayıtlardan anlaşılırken üzerine fabrika inşa edilecek arazide mahallince gerekli keşiflerin yapıldığı ve bunların neticelendirildiği belirtilmiştir. Ayrıca bu tür şirketlerin talep ettiği arazi/arsaların daha önce tebliğ olunan irade gereği tahsis edilmelerinin uygun olduğu ve gerekli işlemlerin yapılması istenmiştir (BOA. ŞD. 86/28, H. 21/07/1327, lef 2, 8).

Yedikule'de inşa edilecek fabrika 1913 yılı içinde tamamlanmış ve üretim faaliyetlerine başlamıştır. Uhuvvet-i Osmaniye Şirketi'nin 12 Haziran 1914 tarihli 4. genel kurul toplantısı da bu fabrikada yapılmıştır. Fabrika kurulduktan bir süre sonra genişletilmiş ve halıcılığın yanında muşamba, perde, astar ve döşemelik kumaş gibi emtiayı üretecek bir şube de açılmıştır. Şirket, Yedikule İplik Fabrikası'nın yanında askeri ihtiyaçlar için bir çorap imalathanesi de tesis etmiştir, bu anlamda şirket Osmanlı askeri kurumlarıyla da bağlantılı olarak üretim faaliyetlerinde bulunmuştur. Yedikule'deki iplik fabrikası devlet kurumlarıyla ilgili üretim faaliyetlerinde bulunurken genişletilme sürecinde sermaye yetersizliğinden muzdarip olmuş ve bu süreçte şirkete iştirak edilmesi teklifi şirketin yabancıların eline geçmesine sebep olacak bir durum ortaya çıkarmıştır. Şirket böyle bir durumdan kaçınmak adına sermaye yetersizliğini 10.000 liralık hisse senedi satmak suretiyle telafi etmek istemiş ve bu durum yönetim kurulu tarafından teklif edilmiştir (Ticaret ve Ziraat Nezareti, 1334, s. 9). Sermaye yetersizliğinden muzdarip olan şirketin 1913 yılında hisse senetlerini satıp satmadığına dair bir bilgi bulunmamakla beraber şirket 1913'te yabancı kişi ve şirketlerle işbirliğine girmiştir. Şirketin işbirliği yaptığı kişilerin başında Joe A. Sykes gelmektedir. Sykes, Ottoman Cloth Company veya Osmanlı Aba Şirketi olarak da bilinen şirketin başında bulunuyordu. Sykes'in 9 Aralık 1913 tarihinde Edwin Whittall ile birlikte Yedikule'de bulunan fabrikanın yeniden yapılandırılması adına çeşitli girişimlerde bulunduğu anlaşılmaktadır. Sykes'in bu yönde bir teşebbüste bulunmasının temel nedeni Osmanlı Aba Şirketi'nin 1914 yılında The Oriental Carpet Manufacturers Ltd/Şark Halı Kumpanyası tarafından satın alınmasına giden süreçti. Bu tür yabancı şirketler

Yedikule'de bulunan fabrikayı da kontrol ederek başkent İstanbul'daki iplik üretiminde söz sahibi olmayı istiyorlardı (Yılmaz, 2023, s. 354 – 356).

Yedikule'deki iplik fabrikasını yabancı şirketler kontrol altına almak isterken bu fabrika 1329-1331 tarihli Osmanlı Sanayi İstatistiği'nde de Anadolu coğrafyasında yün iplik üreten beş¹⁸ fabrikadan biri olarak kaydedilmiştir. I. Dünya Savaşı'na kadar bu fabrika yün iplik üretiminde İstanbul'daki önemli sanayi tesislerinden biriyken savaşın başlaması ve Osmanlı'nın savaşa müdahil olmasıyla fabrika üretim faaliyetlerini tümüyle durdurmak zorunda kalmış ve fabrikanın üretim faaliyetleri bu süreç sonunda sekteye uğramıştır (1329 – 1331 Seneleri Sanayi –i İstatistiki, 1333, s. 110). Fabrikanın üretim faaliyetlerini zorunlu olarak durduğu dönemde Uhuvvet-i Osmaniye Şirketi, 1915 yılı hesaplarını incelemek adına genel kurulunu toplamış ve 1915 yılındaki bu toplantıda şirketin 1913 yılına ait yönetim kurulu raporları ile diğer evrakının tamamen imzalanmadığı ve onaylanmadığı anlaşılmıştır. Yine bu hesap ve evrakların Ticaret ve Ziraat Nezareti'ne gönderilmediği de kaydedilmiştir. Şirketin 1915 yılına ait yönetim kurulu ve hesap evraklarında eski müdür tarafından birçok suiistimalin yapıldığı ve şirketin yaklaşık 48.510 kuruş zarara uğratıldığı anlaşılmaktadır; ancak tüm bu suiistimallere rağmen şirket, 1914 yılında olduğu gibi 1915 yılında da kâr payı dağıtabilmiştir. 1914 yılındaki kâr payı %6 iken 1915 yılında savaşın olumsuz etkileri ve suiistimallerden dolayı bu oran %2'de kalmıştır. 1914 yılından sonra savaşın etkilerini yoğun hisseden Uhuvvet-i Osmaniye Şirketi, savaş öncesi dönemde 1913 yılında İstanbul Bahçekapı semtinde açtığı mağazanın da faaliyetlerini devam ettirememiştir (Ticaret ve Ziraat Nezareti, 1334, s. 8 – 9; Yılmaz, 2011, s. 86 – 87).

II. Meşrutiyet Dönemi'nin önemli bir milli halı şirketi olan Uhuvvet-i Osmaniye Halı Anonim Şirketi savaştan olumsuz etkilenmekle birlikte ticari gelirlerini çeşitli şekillerde koruyabilmiştir. Bu minvalde şirketin 27 Mayıs 1917 tarihinde toplanan genel kurul toplantısına sunulan yönetim kurulu raporları ile genel kurul zabıtlarında belirtildiği üzere şirketin 1916 yılında eski ilişkilerini tasfiye ettiği ve ticari işlemlerini iyi idare edebildiği için toplam 4.000 Osmanlı Lirası net gelir elde ettiği anlaşılmaktadır. Şirket, bu yıl elde ettiği 4.000 liranın bir kısmını eski borçlarını ödemek için kullanırken geri kalan kısmından ise şirket hissedarlarına %10 oranında kâr payı dağıtmış, dağıtabilmiştir (Ticaret ve Ziraat Nezareti, 1334, s. 9).

Uhuvvet-i Osmaniye Şirketi özelinde de görüleceği üzere I. Dünya Savaşı ve dönemin koşulları özellikle halı, döşemelik kumaş vb. üretim alanlarında faaliyet gösteren şirketleri zor durumda bırakmıştır. Şirketin kurulmasından sonra tesis ettiği Yedikule İplik Fabrikası her ne kadar ilk birkaç yıl üretim faaliyetlerini eksiksiz bir şekilde devam ettirebildiyse de savaş bu önemli tesisin üretim faaliyetlerinin tümüyle durmasına sebep olmuştur. Bu anlamda sermaye birikimi açısından daha başlangıç aşamasında olan bu tür şirketler savaş koşullarından menfi anlamda etkilenmiş ve bunların faaliyetleri süreklilik kazanamamıştır.

¹⁸ I. Dünya Savaşı'na (1914) kadar Anadolu'da yün iplik üretiminde bulunan diğer 4 fabrika şunlardan ibaretti: Beyköy Yün İplik Fabrikası, Bacakzâde Biraderler, Hamzazâdeler ve Şürekâsı, Kozineri Lui iplik ve Blacklair Yün İplik Fabrikası. Ayrıntılı bilgi için bkz. (1329 – 1331 Seneleri Sanayi –i İstatistiki, 1333, s. 110).

Sonuç

Şirketleşme olgusu sermaye birikimi ve kurumsallaşmaya bağlı olarak daha çok Batı'da belirgin bir hal alırken Osmanlı'da klasik dönemde şirketler Mudarebe ve İnan şirketleri olarak ortaya çıkmıştır. Klasik dönemde uygulanan Mudarebe sistemi devletin modernleşmeye başladığı 19. yy. ve Tanzimat Dönemi'nde daha pratik bir yol izlemiş ve bu dönemde Tanzimat bürokratlarının etkisiyle şirketleşme üzerinde durulmuştur. Tanzimat Dönemi Osmanlı şirketleşmesi, ilk örneği olan Şirket-i Hayriye'yle somutlaşmış ve bu süreç daha sonra Osmanlı'nın ilk milli bankası olan ve 1888 yılında kurulan Ziraat Bankası ile ivme kazanmıştır. Tanzimat ve II. Abdülhamid dönemi Osmanlı şirketleşmesine yeni bir ivme ve paradigma kazandırmış olsa da Osmanlı şirketleşmesi gerçek anlamda II. Meşrutiyet'le ortaya çıkmıştır. Bu dönemde özellikle İttihat ve Terakki Partisi'nin uyguladığı Milli İktisat Politikası ve yine Müslüman -Türk orta sınıfın sermaye birikimi yönünde teşvik edilmesi milli ve yerli şirketlerin daha önce görülmedik bir şekilde ortaya çıkmasına ve hızlı bir şekilde Anadolu'da varlık göstermelerine sebep olmuştur.

Bu dönemin ilk yıllarında uygulanma alanı bulan serbest ticaret veya serbest-i ticaret politikası özellikle İttihatçıların ünlü maliye nazırı Mehmed Cavid Bey tarafından savunulurken Balkan Savaşları ve sonrasında yaşanan I. Dünya Savaşı siyasal ve ekonomik konjonktürün farklı bir yöne savrulmasına ve Milli İktisat Politikası'nın her alanda uygulanmasına sebep olmuştur. Bu dönem ayrıca İttihatçılar üzerinde önemli bir etkisi olan Ziya Gökalp'in de Milli İktisat Politikası'nı savunduğu ve Osmanlı'nın ancak bu şekilde ayakta durabileceğini ifade ettiği bir zaman dilimiydi. II. Meşrutiyet'in bu uygulama ve söylemleri 1908 – 1918 yılları arasında 243 şirketin kurulmasına vesile olmuş ve bu anlamda Osmanlı şirketleşmesinin %70'inden fazlası yaklaşık bu 10 yıllık zaman diliminde gerçekleşmiştir. Bu dönem ayrıca Uhuvveti-i Osmaniye Halı Anonim Şirketi gibi milli halı şirketlerinin de ortaya çıkmasına şahit olmuştur. 10 Ağustos 1909 yılında kurulan bu milli şirketin kurucuları Osmanlı tebaası Müslüman ve gayrimüslim kişilerden oluşmaktaydı ve bu anlamda şirket heterojen bir yapıya sahipti. Halı, kilim ve vb. dokuma ürünlerinin üretilmesi amacıyla İstanbul'da teşkil edilen bu şirket daha sonra 1913 yılında Yedikule İplik Fabrikası'nı tesis etmiş ve bu fabrika yün iplik üretiminde I. Dünya Savaşı'na kadar önemli bir sanayi tesisi olarak hizmet vermiştir. Savaş dönemiyle beraber bu fabrika üretim faaliyetlerine ara vermek zorunda kalırken Uhuvvet-i Osmaniye Şirketi de savaş durumundan menfi anlamda etkilenmiştir. Şirketin İstanbul Bahçekapı semtinde açtığı mağaza da fabrika ile aynı kaderi paylaşırken şirket, 1916 sonrasında kısmen de olsa ticari gelirlerini toparlayabilmiş ve hissedarlarına %10 oranında bir kâr payı dağıtabilmiştir. Uhuvvet-i Osmaniye Şirketi özelinde de görüleceği üzere I. Dünya Savaşı ve dönemin koşulları özellikle yeni oluşum gösteren ve sermaye birikimi daha başlangıç aşamasında olan bu tür şirketlerin ayakta kalmasını zorlaştırmış ve bunların ticari hayatlarını sürdürmeleri mümkün ol(a)mamıştır. Her ne kadar Osmanlı şirketleşme olgusu ve sermaye birikimi istenilen düzeye erişememişse de son dönem Osmanlı Devleti'ndeki bu şirketleşme tecrübesi ve kısmi sermaye birikimi Cumhuriyet

Türkiye'sine intikal ederek Erken Cumhuriyet Dönemi'nde şirketleşmeyi teşvik eden esas unsurlardan biri olmuştur.

Kaynakça

Arşivler

T.C. Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi (BOA).

BOA. A.} DVN. MKL. 62/6, H. 07/02/1325.

BOA. BEO. 3580/268436, H. 02/06/1327.

BOA. İ. DH. 221/13077, H. 20/11/1266; 227/13579, H. 09/03/1267; 228/13691, H. 09/04/1267.

BOA. İ. DUİT. 120/5, H. 20/05/1327.

BOA. MV. 227/98, H. 14/05/1330; 236/78, H. 17/10/1332.

BOA. ŞD. 1189/29, H. 01/06/1307; 86/28, H. 21/07/1327; 1234/19, H. 13/05/1330.

BOA. Y. A. RES. 42/21, H. 25/08/1305.

Yayımlanmış Eserler

A. Cevdet Paşa (1980). *Ma'rûzât*. (Yay. Haz: Y. Halaçoğlu), Çağrı Yayınları.

A. Cevdet Paşa (2019). *19. Yüzyılda Osmanlı Devlet Yönetimi*. (Yay. Haz: S. Ali Kahraman), I, Yeditepe Yayınları.

Ahenk, (3254), 16 Safer 1325.

Ahenk, (3257), 20 Safer 1325.

Akyıldız, A. (2019). *Osmanlı'da Ulaşımın Modernleşmesi*. Timaş Yayınları.

Annuaire Oriental, 1912.

Anteplioglu, D. (2022). Japonya'da Meiji dönemi toplumsal sınıflarda değişim. *Journal of Turkic Civilization Studies*, 3 (1), 52 – 62.

Arslanlı, H. (1959). *Anonim Şirketler I (Umumi Hükümler)*. İstanbul Üniversitesi Yayınları.

Arslanlı, H. (1960). *Kollektif ve Komandit Şirketler*. Fakülteler Matbaası.

Ataşağın, Y. Saim (1939). *Türkiye Cumhuriyeti Ziraat Bankası 1888 – 1939*. Kenan Basımevi ve Klişe Fabrikası.

Bayraktar, K. (2002). Osmanlı Bankası'nın kuruluşu, faaliyetleri ve Osmanlı Devleti'nin moratoryum ilanındaki yeri. (Yayımlanmamış doktora tezi). İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Bayraktar, K. (2011). Osmanlı Bankası'nın merkez bankası fonksiyonu (1863 – 1875). *Ekonomi Bilimleri Dergisi*, 3 (1), 91 – 101.

Bozkurt, G. (1996). *Batı Hukukunun Türkiye’de Benimsenmesi (Osmanlı Devleti’nden Türkiye Cumhuriyeti’ne Resepsiyon Süreci (1839 – 1939))*. TTK Yayınları.

Braudel, F. (2017). *Maddi Uygarlık Ekonomi ve Kapitalizm XV. – XVIII. Yüzyıllar (Mübadele Oyunları)*. (Çev: M. Ali Kılıçbay), İmge Yayınları.

Çakır, C. & Akkuş, Y. (2015). Osmanlı İstanbul’unda Ticaret. *Antik Çağ’dan XXI. Yüzyıla Büyük İstanbul Tarihi* içinde (154 – 199. ss.), 6, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş. Yayınları.

Çatak, Ş. (2024). Memleket sandıklarından menafi sandıklarına Ziraat Bankası (1863 – 1918). (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi). Ankara: Hacettepe Üniversitesi Atatürk İlkeleri ve İnkılâp Tarihi Enstitüsü.

Dereci, Ş. (2023). Osmanlı döneminde Ziraat Bankası’nın tarım dışı uygulamaları. *Vakaniüvis-Uluslararası Tarih Araştırmaları Dergisi*, 8 (1), 415- 458.

Düstur, I. Tertip, C. I.

Düstur, I. Tertip, C. VI.

Eldem, E. (1999). *Osmanlı Bankası Tarihi*. (Çev: A. Berktay), Osmanlı Bankası Tarihi Araştırma Merkezi, Türkiye Ekonomik ve Toplumsal Tarih Vakfı.

Eroğlu, N. (2008). *İttihatçıların Ünlü Maliye Nazırı Cavid Bey*. Ötüken Neşriyat.

Erol, S. Işık (2022). *İslâm Ticaret Hukukunda Emek – Sermaye Şirketi: Mudâraba (İslami Bankacılık Perspektifinden)*. İksad Publishing House.

Gedikli, F. (1998). *Osmanlı Şirket Kültürü (XVI. – XVII. Yüzyıllarda Mudârebe Uygulaması)*. İz Yayıncılık.

Gedikli, F. (1999). Osmanlı Şirketleri. *Osmanlı Ansiklopedisi* içinde (433 – 442. ss.), 3, Yeni Türkiye Yayınları.

Genç, M. (2012). *Osmanlı İmparatorluğu’nda Devlet ve Ekonomi*. Ötüken Neşriyat.

Gözübenli, B. (2000). İnan. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* içinde (260 – 261. ss), 22, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

Halka Doğru, (40), 9 Kanun-u Sani 1329.

Hâtemi, H. (1979). *Medeni Hukuk Tüzelkişileri I*. Hukuk Fakültesi Yayınları.

İnalçık, H. (2012). Tanzimat Nedir? *Tanzimat Değişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu* içinde (29 – 56 ss), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Karaman, D. (2001). *Câvid Bey ve Ulûm-ı İktisâdiye ve İçtimâiye Mecmûası*. Liberte Yayınları.

Karasu, R. (2020). Ticaret Kanunu (Atatürk Dönemi). *Atatürk Ansiklopedisi* içinde, Erişim: 29/09/2024.

Kolay, A. (2019). *Anadolu’da İşletmeye Açılan İlk Demiryolu: İzmir – Kasaba Hattı ve Uzantıları (1863 – 1897)*. Türk Tarih Kurumu Yayınları.

Koraltürk, M. (1999). Osmanlı Devleti'nde Şirketleşme, İlk Anonim Şirket ve Borsanın Kuruluşu. *Osmanlı Ansiklopedisi* içinde, (443 – 448 ss.), 3, Yeni Türkiye Yayınları.

Koraltürk, M. (2007). *Şirket-i Hayriye (1851 – 1945)*. İDO Yayınları.

Korkmaz, M. (2024). 1850 tarihli Ticaret Kanunu'nda ve Osmanlı hukuk literatüründe anonim şirketler ve bu şirketlerin tüzel kişiliği meselesi. *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 73 (1), 555-91. <https://doi.org/10.33629/auhfd.1330828>.

Levant Trade Review, 2, (1), Haziran 1912.

Ortaylı, İ. (2012). *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*. Timaş Yayınları.

Osman Nuri (1922). *Mecelle-i Umûr-ı Belediyye*. C. I, Matbaa-i Osmaniye.

Osmanlı Anonim Şirketleri. (2011). (Yay. Haz: C. Yılmaz), Scala Yayıncılık.

Pech, E. (1911). *Manuel des Sociétés Anonymes, Fonctionnant en Turquie*. Gérard Frères.

Pollard, S. (1992). *Peaceful Conquest (The industrialization of Europe 1760 – 1970)*. Oxford University Press.

Quataert, D. (1975). Dilemma of development: the agricultural bank and agricultural reform in Ottoman Turkey, 1888-1908. *International Journal of Middle East Studies*, 6 (2), 210 – 227.

Sayar, A. Güner (2013). *Osmanlı İktisat Düşüncesinin Çağdaşlaşması (Klasik Dönem'den II. Abdülhamid'e)*. Ötüken Neşriyat.

Sırat-ı Müstakim, (11), 10 Şevval 1326.

Toprak, Z. (2012). *Türkiye'de Milli İktisat (1908 – 1918)*. Doğan Kitap.

Ticaret ve Ziraat Nezareti 1329 – 1331 Seneleri Sanayi – i İstatistiki. (1333). Matbaa –i Amire.

Ticaret ve Ziraat Nezareti, Memalik-i Osmaniye'de Osmanlı Anonim Şirketleri (1334). Hukuk Matbaası.

Ulum-i İktisadiyye ve İctimaiyye Mecmuası, (4), 15 Mart 1325.

Vakit, (323), 7 Zilhicce 1336.

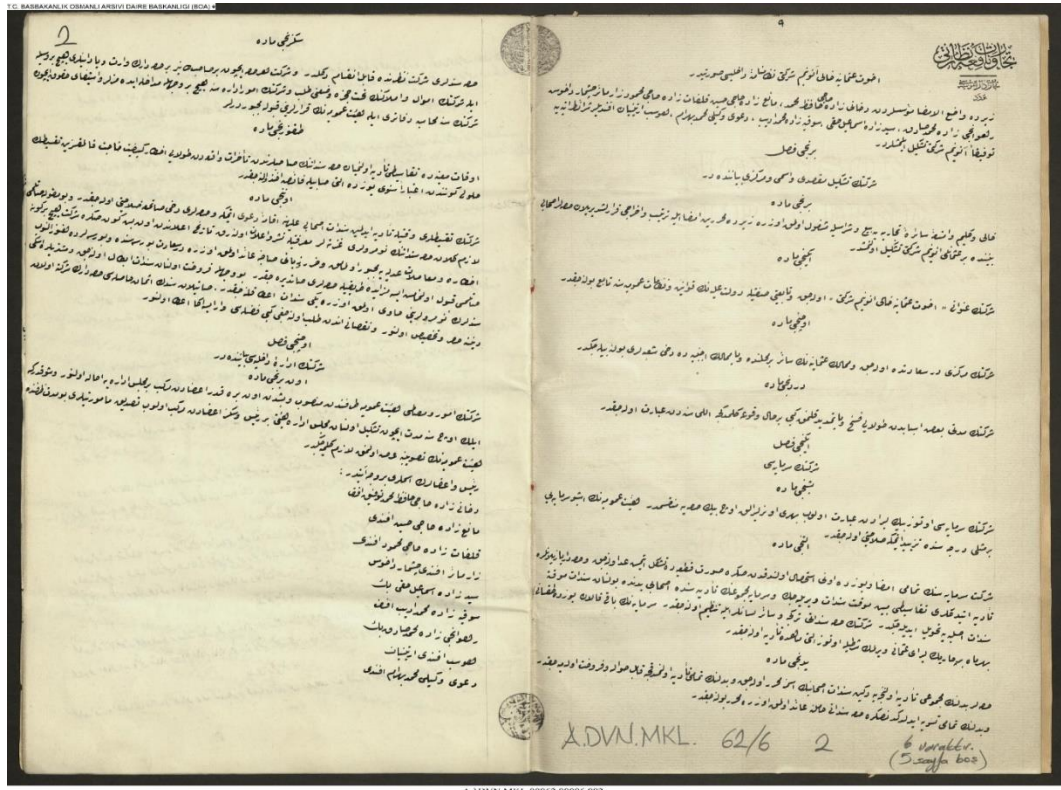
Yeni Mecmua, (43), 9 Mayıs 1918.

Yılmaz, E. (2023a). Osmanlı Devleti'nde yabancı şirketlerin hukuki statüleri ve tüzel kişilikleri: The Oriental Carpet Manufacturers Ltd örneği. *Türk Hukuk Tarihi Sempozyumu Bildirileri Kitabı (25 – 27 Ekim 2021)* içinde (891 – 928 ss.), Türkiye Adalet Akademisi Yayınları.

Yılmaz, E. (2023). *Bir Zamanlar Anadolu'da Halı Dokumak: Şark Halı Kumpanyası/ The Oriental Carpet Manufacturers Ltd (1907 – 1914)*. Paradigma Akademi Yayınları.

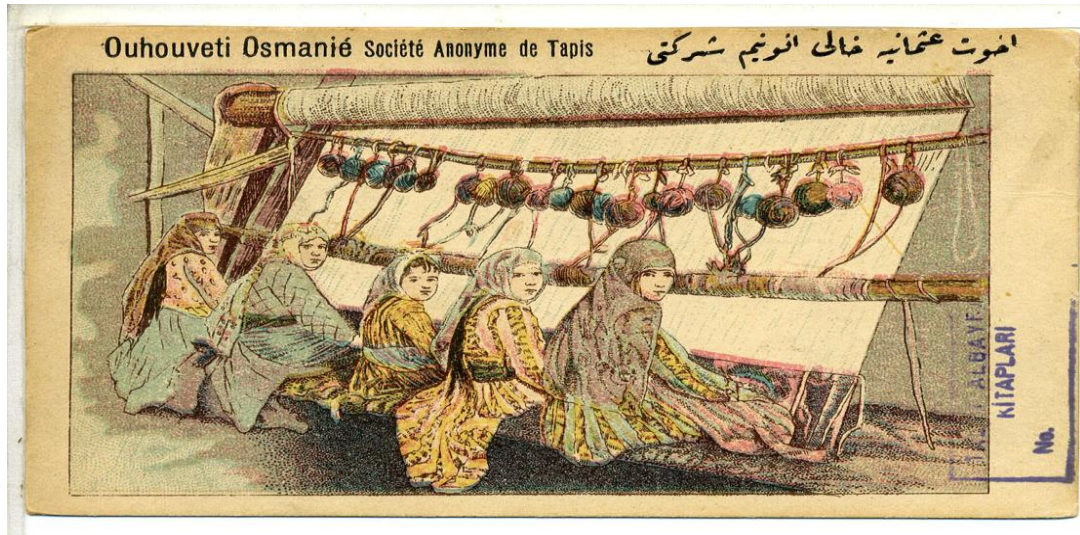
Ekler

1. Uhuvvet-i Osmaniye Halı Anonim Şirketi Nizamnamesi



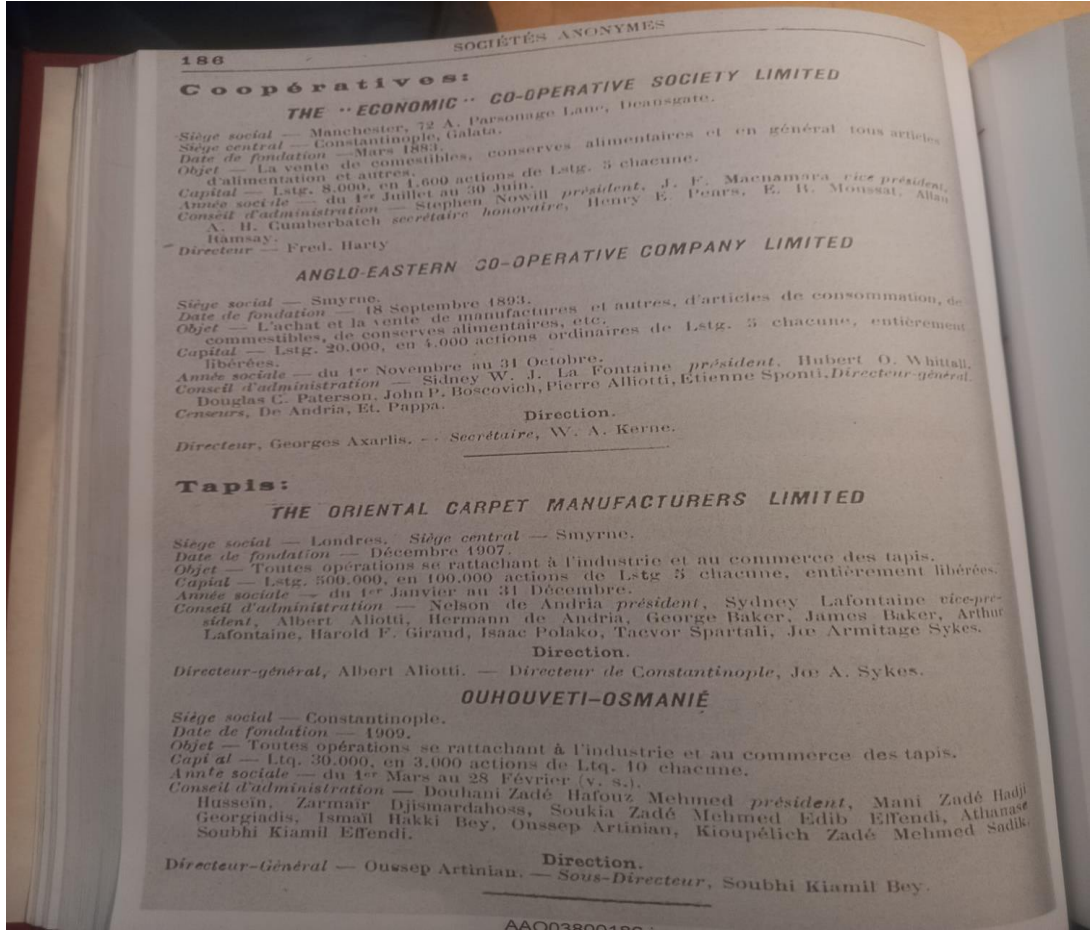
(BOA. A.} DVN. MKL. 62/6, H. 07/02/1325, lef 2).

2. Uhuvvet-i Osmaniye Halı Anonim Şirketi İçin Halı Dokuyan Genç Kadınlar



<https://sayisalarsiv.ibb.gov.tr/yordambt/yordam.php?aTumu=> (Erişim tarihi: 14/12/2024).

3. Uhuvvet-i Osmaniye Halı Anonim Şirketi Hakkında Annuaire Oriental'daki Bilgiler



(Annuaire Oriental, 1912, s. 186).

Çatışma beyanı: Makalenin yazarı, bu çalışma ile ilgili taraf olabilecek herhangi bir kişi ya da finansal ilişkileri bulunmadığını dolayısıyla herhangi bir çıkar çatışmasının olmadığını beyan ederler.



Asef Bayat'ın Post- İslamcılık Kavramsallaştırması ve Türkiye'de Post-İslamcılık Tartışmaları

Elifnur ÖZTÜRK* İhsan TOKER**

Özet

Asef Bayat, İslamcılıkla ya da siyasal İslam'la ilgili araştırma yapan Olivier Roy ve Gilles Kepel gibi, İslam Devrimi sonrası süreçte önce İran'da, sonra diğer İslam coğrafyasında yaşanmaya başlanan -reform yanlısı yeni siyasi aktörler ve söylemlerin yaygınlaşması, dinin yorumlanmasında farklı yaklaşımlar ortaya koyan düşünürlerin görünür olmaya başlaması ve özgürlük, eşitlik kavramlarını öne çıkaran toplumsal hareketlerin etkisini artırması gibi- bazı siyasi, entelektüel ve sosyal değişimleri gözlemlemektedir. Ancak Bayat, Roy ve Kepel'den farklı olarak siyasal İslam'ın sonu teorisini kabul etmekten ziyade İslamcılıktaki yeni süreci tanımlamak adına post-İslamcılık kavramsallaştırmasını geliştirmektedir. Post-İslamcılık kavramsallaştırması zaman içerisinde, bu makalede Türkiye örneğine değinildiği üzere, çeşitli tartışmalara yol açmaktadır. Bu çalışmada Türkiye'de post-İslamcılığa dair tartışmaları görünür kılmak amacıyla literatür taraması yapılmakta, çeşitli düşünürlerin ve araştırmacıların gazete yazıları, makaleleri ve kitapları analiz edilerek görüşleri ortaya konmaya çalışılmaktadır. Araştırma sonucunda Türkiye'de post-İslamcılığa dair tartışmalarda bir çeşitlenmenin olduğu görülmektedir. Bu çeşitlenme, özette, kavramı reddedenler, kabul edenler ve olumsuz anlam yükleyerek kavramı değerlendirenler olmak üzere üç temel kategoride ele alınabilmektedir. Post-İslamcılık üzerine yapılan tartışmaların varlığını önemli görmekle birlikte, bu kavramın refleksif alandan çıkarılarak çok daha detaylı ve incelikli analizler eşliğinde kritik edilerek açıklanması gerekliliği güncelliğini korumaktadır.

Anahtar Kelimeler: Post-İslamcılık, Asef Bayat, Türkiye.

Asef Bayat's Conceptualization of Post-Islamism and the Perspectives on Post-Islamism in Türkiye

Abstract

Asef Bayat observes some political, intellectual, and social changes, such as the spread of new reformist political actors and discourses, the emergence of thinkers who put forward different approaches to interpretation of religion, and the increasing influence of social movements that emphasize the concepts of freedom and equality, that began to take place in Iran and other Islamic geography after the Islamic Revolution. Bayat develops the conceptualization of post-Islamism to describe this new process in Islamism. In this study, a literature review has been conducted to indicate the perspectives on post-Islamism in Türkiye, attempts are made to reveal the opinions of various thinkers and researchers by analyzing their columns, articles, and books. As a result of this research, it is seen that there is a diversification in the perspectives on post-Islamism in Türkiye. This diversification can be briefly addressed in three basic categories: those who reject the concept, those who accept it, and those who evaluate it by attaching a negative meaning. While we accept that the existence of these perspectives is important, the necessity of taking this concept out of the reflexive field and explaining it critically with much more detailed and nuanced analyses remains up to date.

Keywords: Post-Islamism, Asef Bayat, Türkiye.

* Doktora Öğrencisi, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Din Sosyolojisi Anabilim Dalı, Ankara / Türkiye, elifnurztrk@gmail.com

ORCID ID: 0000-0001-6185-9474

** Prof. Dr. Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Din Sosyolojisi Anabilim Dalı, Ankara / Türkiye, iitoker@gmail.com

ORCID ID: 0000-0001-9033-9910

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

Öztürk, E. & Toker, İ. (2025). Asef Bayat'ın Post-İslamcılık Kavramsallaştırması ve Türkiye'de Post-İslamcılık Tartışmaları *Küllüye*, 6(1), 41-60. DOI: 10.48139/aybukulluye.1581036

Makale Bilgisi / Article Information

Geliş / Received	Kabul / Accepted	Türü / Type	Sayfa / Page
7 Kasım 2024	24 Şubat 2025	Araştırma Makalesi	41-60
7 November 2024	24 February 2025	Research Article	

Extended Abstract

Unlike Olivier Roy and Gilles Kepel, who advocate the theory of the end of political Islam, Asef Bayat accept the concept of post-Islamism which roots back to Islamism and does not indicate a rupture but a renewal and change in Islamism. For him, both Islamism and post-Islamism can make themselves visible in the same surroundings and even individual. Bayat finds the essence of post-Islamism in the change of religious interpretations, the strengthening of social movements, the prominence of the desire for democratization, and the spread of discourses such as justice and equality. He states that the discussions on the relationship between Islam and democracy should be read as a struggle for power. Therefore, post-Islamists are trying to create space for themselves in the political arena by using the idea that Islam is an inseparable with democracy. However, accordingly Bayat, the outcome of this struggle depends on which side aligns with the power of knowledge. Herein he evaluates that the contributions of intellectuals to the post-Islamist discourse is also important. Another significant point to consider in the post-Islamism debate is the power of civil movements. The strengthening of civil movements inevitably create change in political life and intellectual discourse (Bayat, 2015b).

It is seen that several academic studies have been written to evaluate the concept of post-Islamism in Türkiye. Almost all these studies, like Yusuf Evirgen (2021), Zeynep İrem Atalay-Üstün (2023) and Ali Haydar Beşer (2020)'s theses, Ali Kaya (2023) and Sümeyye Sakarya (2023)'s articles, refer to post-Islamism and critique its visibility in Türkiye in one way or another (political, social or intellectual). Unlike these studies, this article attempted to analyse the issue of how the diversified perspectives can be read and categorized. To demonstrate that a literature review was conducted, and a descriptive analysis was attempted to be presented based on researchers' and thinkers' columns, articles and books.

Yasin Aktay (2000) does not accept the idea of 'the end of political Islam'. According to him, the change on attitude or discourse of Islamism does not indicate a breaking off but shows its structure that makes it normal to speak out sensitivities (Aktay, 2013; 2014). Sümeyye Sakarya (2023) rejects the discourse of the end of political Islam and 'the conceptualization of post-Islamism'. According to her, if there is an end, it should also be valid for post-Islamism, and this represents that it should be argued that a 'post-post-Islamist' era has been started (Sakarya, 2024). Nilüfer Göle (2000; 2012) observes that there has been a change in Islamism in the political and public sphere and admits and utilises the concept of post-Islamism to explain this change. And she states that the AK Party demonstrates the change in Islamism in Türkiye and reveals the existence of an 'Islamist bourgeoisie' formed with the AK Party. But for her, this bourgeoisie has taken on a structure that transcends politics and even separates from it (Göle, 2013). It is seen that Nuray Mert (2011; 2020) emphasizes that the concept of post-Islamism should be approached critically because it originates from the West and is coming from a limited perspective such as the transfer of Islamism from the political sphere to the social sphere. Ercan Yıldırım (2016) highlights the concept of 'neoliberal Islamism' to represent the

political and social changes in Islamism and attributes a negative meaning to this change. Therewithal, it is seen that he accepts and uses the concept of post-Islamism by attaching a negative meaning to devalue Islamism (Yıldırım, 2019). Atasoy Müftüoğlu (2017) argues that there is a change in Islamism that can be perceived negatively, and this change is based on individualization, individual religiosity, intellectual dilemmas, secularization and capitalism. He also acknowledges the existence of the concept of post-Islamism by filling it with negative content such as the suppression of Islamism, passivity and sectarianism (Müftüoğlu, 2016).

Consequently, as seen above, there is a diversification in the perspectives on post-Islamism in Türkiye. However, it is possible to analyse this diversification in three categories: those who reject the concept (Aktay, Sakarya), accept it (Göle) and evaluate the concept by giving it a negative meaning (Mert, Yıldırım, Müftüoğlu). Beşer states that the concept of post-Islamism in Türkiye is mostly rejected or critically addressed on the grounds that the concept is shaped through the thesis of the end of Islamism (2020, p. 124). When these three categories are examined, it is seen that rejecting the concept and critical approach toward it are the majority. This situation necessitates the re-analysis of Asef Bayat's studies on post-Islamism.

Giriş

Post-İslamcılık, başta İran olmak üzere İslam coğrafyasında yaşanan siyasi (reform yanlısı yeni siyasi aktörler ve söylemlerin yaygınlaşması), entelektüel (dinin yorumlanmasında farklı yaklaşımlar ortaya koyan düşünürlerin daha görünür olmaya başlaması) ve sosyal (özgürlük, eşitlik gibi söylemleri öne çıkaran toplumsal hareketlerin etkisini artırması) değişimleri vurgulamak için ortaya konan bir kavramdır. Post-İslamcılık kavramının tezahürlerini İslamcılık üzerine yürütülen tartışmalarda bulmak mümkündür. Bu sebeple post-İslamcılığın anlaşılabilmesi adına öncelikle İslamcılık kavramının ve onda yaşanan değişimlerin ilgili yazarlar olan Olivier Roy, Farhad Khosrokhavar, Gilles Kepel ve Asef Bayat tarafından nasıl algılandığını ortaya koymak gerekir.

Olivier Roy, 1992 yılında Fransızca olarak kaleme aldığı “L’Echec de l’Islam politique” (Siyasal İslam’ın İflası) adlı eserinde siyasal İslam’ı ve siyasal İslam’ın karşılaştığı başarısızlıkları ortaya koymaya çalışmıştır. O, İslamcılığı özellikle ‘öze dönüş söylemi’ çerçevesinde, Hasan El Benna ve Ebul Ala Mevdudi’nin önderliğinde “*İslam’ı siyasal bir sistem olarak tanımlamaya çalışan yeni bir düşünce hareketi*” olarak nitelemiştir (Roy, 2005, ss. 10-11). ‘Modern İslamcı hareket’ İslam’ı hem din hem ideoloji olarak temel alması hem de eylemliliğe sahip olması dolayısıyla geleneksel İslamcı hareketten ayrılmış, “*Batı’ya ve Orta Doğu’daki rejimlere karşı muhalefeti alevlendirme*” görevini üstlenen bir hareket olarak algılanmıştır (Roy, 2005, s. 9). İslami hareket zamanla çeşitli başarısızlıklarla karşılaşmıştır. İslamcılığın siyasal anlamda köklü değişimlere yol açacak yeni bir söylem ve eylem geliştirememesi bu başarısızlığın bir nedenini oluşturmuştur. Elbette İslamcılık siyaset sahnesinde tamamen yok olmamıştır ancak yönetimlerle bütünleşmiş ve sıradanlaşmıştır. “*İslamcılık, yeni siyasal biçimler*

yaratamadan, yalnızca İslami hukuku, şeriatı yeniden kurmaya çalışan bir yeni-fundamentalizme dönüş”müştür (Roy, 2005, s. 12).

İslamcı hareketin bir diğer başarısızlığı özgün bir ekonomik söylem oluşturamamasından kaynaklanmıştır. ‘İslami ekonomi’ doktrini “... *sosyalizasyon ve üçüncü dünyacı bir devletçiliği (Humeyni dönemindeki İran) ya da üretimden çok spekülasyona yönelik bir ekonomik liberalizmi allayıp pullayan bir hamasetten başka bir şey*” ortaya koymamıştır (Roy, 2005, s. 12). Roy’a göre İslamcılık düşünsel anlamda da bir başarısızlık yaşamıştır. Roy bu başarısızlığın sebebini siyaset ve erdem arasındaki ilişkide aramıştır. Siyasetin sadece ahlaki bir unsur olarak görülmesi bu hareketleri geleneksel olanla benzer kılmış yani fikir olarak gelenekselin bir tekrarını yansıtmıştır. Tarihsel bağlamda siyasal İslam ne yeni bir toplum inşasını gerçekleştirebilme ne de ekonomik anlamda yeni bir tavır ortaya koyabilme noktasında başarılı olabilmıştır. Siyasal İslam artık küresel bir güç olmaktan çıkarak toplumsal bir alana sıkışıp kalmıştır (Roy, 2005, ss. 12-13). Roy’a göre bu başarısızlıklar ‘siyasal İslam’ın iflas’ ettiğini göstermiştir.

Olivier Roy, Farhad Khosrokhavar ile kaleme aldıkları “İran Bir Devrimin Tükenişi”nde 2000 yılında İran’da yapılan seçimleri değişimin bir ifadesi olarak okumaktadır. Ona göre seçimlerde İslami söylemin egale edilmesi ya da İslami söylemlerde bulunan kimselerin seçilmeyerek siyasetten uzaklaştırılması demokratik bir sekülerizasyon döneminden geçildiğini ortaya koymaktadır. Ruhban sınıfı içinde meydana gelen parçalanmalar sonucunda gelenekçiler artık demokrasinin ‘ideolojik bir İslam’ ile bir arada yürüyemeyeceği fikrini benimsemektedirler (Khosrokhavar & Roy, 2013, ss. 7-8). Khosrokhavar ve Roy’a göre siyasal İslam’daki yumuşama ve demokratikleşme ile el ele giden süreci anlatan post-İslamcılık, yeni sosyo-ekonomik yol alışla derinleşme imkânı bulabilmektedir. Bunların yanında post-İslamcılık, onlara göre, sivil toplumla ve entelektüellerle ilişkili, demokrasi, bireysel dindarlık, sekülerizasyon temalarıyla doğrudan bağlantılı bir kavram olarak değerlendirilmelidir (Khosrokhavar & Roy, 2013, ss. 15-16).

Roy’a göre İslamcı hareket ‘ana akım sağ muhafazakâr hareketlere’ dönüşmekte, bu sebeple siyasal İslamcılar marjinal gruplar haline gelmekte ve fazlaca güç kaybetmektedirler. Ona göre, post-İslamcılığın Türkiye’deki örneğini AK Parti oluşturmaktadır. AK Parti hem İslam’ın demokratikleşmesine yol açmakta hem de Türkiye’de demokrasinin iyice yerleşmiş olması nedeniyle varlığını devam ettirebilmektedir (Roy, 2004). AK Parti’nin seçmen kitlesinin de sekülerleştiğini savunan Roy (2020), İslam’a ilişkin yaşanan tartışmaların azaldığını söylemekte ve bunun nedenlerini İslamcı entelektüellerin geri çekilmesine, Türk toplumunun açık bir toplum olmasına ve AK Parti’nin İslamcı hareket ve cemaatlerle bağlantıların zayıflamasına dayandırmaktadır. Ona göre siyasal İslamcılığın sonu yeni neslin eski neslin söylemlerini kabul etmemesi ve davranış kalıplarını tatbik etmemesinden kaynaklanmaktadır. Bunun bir örneğini ise Arap Baharı oluşturmaktadır. Özellikle Arap Baharında gözlemlenen ideolojik yoksunluk ve öncü bir liderin olmaması gibi durumlar ona göre siyasal İslam’ın iflasını kanıtlamakta ve yeni bir döneme geçişi göstermektedir (Roy, 2020). Tekrar

vurgulamak gerekirse ona göre günümüzde de siyasal İslam'ın iflası teorisi geçerliliğini korumaktadır. Geçmişte bu iflas İslamcı hareketteki yenilik getirmeyen söylem ve adımlarda aranabilirken günümüzde İslamcılıkta ve İslamcılarda gözlenen siyasal ve entelektüel değişimlerde ve Arap Baharı gibi toplumsal süreçlerde bulunabilmektedir.

Gilles Kepel, siyasal İslam'ın Kur'an ve sünnet temelli bir siyasi sistem kurma hedefinin olduğunu ifade etmektedir. İslami devlet, hukuk sistemini şeriat üzerinden kurmayı amaçlamaktadır (Kepel, 2018). İslamcı hareket ilk olarak ideologlar eliyle şekillendirilmekte, 1970'lerden itibaren ise toplumlarda yankı uyandırmaya başlamaktadır. 1979 Devrimi ile iki zıt İslamcı akım ortaya çıkmaktadır; İran'daki radikal İslam ve Suudi Arabistan'daki muhafazakâr (geleneksel) İslam (Kepel, 2001, s. 14). Tabilerine 'Asr-ı Saadete' dönme sözü veren İslamcılık, otoriterleşen, yolsuzluğa boğulan 'aşınmış rejimlere' karşı çıkmasıyla güç toplamakta ve toplumları mobilize etme imkanına kavuşmaktadır. Ona göre İslamcı hareketteki değişim Afganistan Savaşı ile belirgin hale gelmektedir. Bu savaşta 'hem radikal, hem ılımlı bütün militanlar' bir araya gelmekte, bu yönleriyle millet odaklılıktan İslamcılığa geçişi simgelemektedirler. Bu İslamcı hareket sadece Müslüman coğrafyayla sınırlı kalmamakta Batı'ya da uzanmaktadır (Kepel, 2001, ss. 15-17). Bunun yanında İslamcı hareket Doğu Bloku'nun yıkılması ile Orta Asya ve Kafkasya'ya doğru da bir yayılım göstermektedir. Ancak son kertede 1990'lı yıllarda İslamcılık isteneni vermemekte, bu hareket içinde olanlar birbiri içinde bir mücadeleye girişerek güç kaybetmeye başlamaktadırlar. Özellikle 1997 ve sonrası dönem "*İslamcı koalisyonun birçok toplumsal aktörünün*" bu koalisyondan ayrılmak için çabaladığı bir süreci yansıtmaktadır (Kepel, 2001, s. 20).

1990'lardan itibaren Müslüman coğrafya artık Batı ile kaynaşarak modernleşmektedir. İslamcılığın bu düşüşü ile 'müslüman demokrasiye' geçiş yaşanmaktadır (Kepel, 2001, ss. 13-14). Sonuç olarak Kepel'e göre günümüzde tek bir siyasal İslam'dan bahsetmek mümkün olmamaktadır. Siyasal İslam'ın biri radikalliğe diğeri ise çoğulculuğa kayan ve birbirine uymayan iki farklı eğilimi bulunmakta ve bu da siyasal İslam'ın gerilemesine yol açmaktadır (Kepel, 2018). Ona göre siyasal İslam üç evreden oluşmaktadır; 1997 yılında Afganistan'da başarısızlıkla sonuçlanan cihatçı hareketler evresi, 11 Eylül saldırılarının gerçekleşmesine yol açan ve yine başarısızlıkla sonuçlanan 'düşmanla uzaktan savaşma evresi' ve yine başarısızlığa doğru yaklaşan 'Avrupa merkezli, Avrupa ile Ortadoğu arasında gidip gelen ve tepeden değil tabandan gelen cihatçı hareket evresi'. Arap Baharı ile ivme kazanacağı düşünülen siyasal İslam'ın bekleneni verememesi ve Birleşik Arap Emirlikleri'nin modernleşme yanlısı adımları da siyasal İslam'da bir çatırdamanın olduğunu göstermektedir (Kepel, 2018).

Asef Bayat'a göre ise İslamcılık yani siyasal İslam 1970'lerde etkisini arttırmaktadır. "*Bayat'a göre İslamcılığın temel amacı toplumsal kalkınmadan ziyade İslami bir devlet kurmak, bu devleti İslami yasalar ile yönetmek ve 'ideolojik bir cemaat' oluşturmaktır*" (2015, s. 40). Ona göre 1979 İslam Devrimi ile İran'da tepeden inmececi bir 'İslamcılaştırma' süreci yürütülmeye başlanmıştır (Bayat, 1996, s. 43). Köklerini Şii On İki İmamlığından alan 'Velayet-i Fakih' doktrininin anayasaya entegre edilmesi, İslam hukukunun üstünlüğünün vurgulanması, parlamentonun oluşturulması ve yasaların

kabulü noktasında Fakih tarafından belirlenmiş on iki kişiden oluşan 'Anayasayı Koruyucular Konseyi'nin' gücünün devrim sonrası siyasette etkili olması, yeni İran İslamcılığının hüviyetini oluşturmuştur. Kadın haklarının geri bırakılması, eğitim sisteminin İslamileştirilmesi, gündelik hayatın giyim-kuşam, yeme-içme alışkanlıklarından tutun filmler, diziler, televizyon programları, tatillere varıncaya kadar düzenlenmesi bu İslamcılaştırma sürecinin ana noktalarını ortaya koymuştur (Bayat, 1996, s. 44). İslamcılık adına atılan tüm bu adımlar bir süre sonra ciddi eleştirilerle karşılaşmıştır.

Olivier Roy'un 'siyasal İslam'ın iflasi' olarak tanımladığı süreci merkeze alarak Bayat, aslında İslami aktivizmin ve söylemin sona ermediğini ifade etmektedir. İslam coğrafyasında din, siyaset üzerindeki etkisini sürdürmektedir (Bayat, 1996, s. 43). Ancak İslamcı ekonominin başarısızlıkları, İran-İrak Savaşı süreci ve sonrası toplumsal memnuniyetsizliklerin artması ve Humeyni sonrası ideolojik boşlukların meydana gelmesi İslamcılığın sürdürülebilirliğini zedelemektedir. Bu da post-İslamcı bir geçişe yol açmaktadır (Bayat, 1996, ss. 44-45). Ona göre sistematikleştirme gayretinde olduğu post-İslamcılık kavramının geleceği, ki bu kavram daha muhafazakâr kesimlerce eleştiriye tabi tutulmaktadır, siyasal ve toplumsal değişim ele alındığında başta İran olmak üzere İslam coğrafyası için yeni bir dönemin başlangıcına işaret edebilmesi açısından önem arz etmektedir (Bayat, 1996, s. 52).

Türkiye'de post-İslamcılığın mahiyeti üzerine değerlendirme yapma noktasında çeşitli akademik çalışmaların kaleme alındığı görülmektedir. Yusuf Evirgen'in "The AK Party's Ideological Shift: From 'Post-Islamism' to 'Muslim Nationalism'" (AK Parti'nin İdeolojik Kayması: Post-İslamcılıktan Müslüman Milliyetçiliğine, 2021) başlıklı yüksek lisans tezi ve Zeynep İrem Atalay-Üstün'ün "Post-Islamist Political Parties as Agents of Democratization in Muslim-Majority Countries" (Çoğunluğun Müslüman Olduğu Ülkelerde Demokratikleşme Aracı Olarak Post-İslamcı Siyasi Partiler, 2023) isimli doktora çalışması siyaset ve siyasal partiler üzerinden post-İslamcılığı değerlendirmeye gayret etmektedir. Bu tezlerin yanında Ali Haydar Beşer, "1990 Sonrası İslâmcıların Siyasal Söylem Farklılığı" başlıklı doktora tezinde bazı araştırmacılara (İhsan Dağı, Akif Emre, Mustafa Bölükbaşı gibi) atıf yaparak post-İslamcılığın Türkiye'de nasıl algılandığını ortaya koymaktadır. Ali Kaya 2023 yılında yayımlanan "Türkiye'de İslamcılığın Dönüşümü: Post-İslamcılık ve Sınırlılıkları" adlı makalesinde, Nilüfer Göle, İhsan Dağı, Menderes Çınar gibi araştırmacıların post-İslamcılık kavramsallaştırmasını nasıl kullandıklarını ifade etmektedir. Ona göre, bu araştırmacılar AK Parti'nin merkez sağa yaklaşarak post-İslamcı bir yapıya büründüğünü kabul etmektedirler. Kaya araştırmacıların bu kabulünün İslamcılıktan kopuş olarak açıklanabileceğini de vurgulamaktadır. Sümeyye Sakarya ise "Bir Unutuluş Serüveni: İslamcılık, Post-İslamcılık ve Siyasal Üzerine Notlar" makalesinde hem post-İslamcılık kavramını hem de siyasal İslam'ın sonu söylemini eleştirmektedir.

Bu çalışmaların hepsi neredeyse bir yönüyle post-İslamcılığa ve onun Türkiye'deki görünürlüğüne atıf yapmaktadır. Ancak bu çalışmalarda çoğunlukla Türkiye'de post-İslamcılığa dair farklı perspektiflere yer verme geri planda bırakılmaktadır. Bu makalede

Türkiye’de post-İslamcılık üzerine yürütülen tartışmaların araştırmacılar tarafından nasıl yorumlandığı analiz edilmeye çalışılmaktadır. Bu noktada çeşitlenen yorumların ve analizlerin nasıl kategorize edilebileceği hususu da değerlendirmeye alınmaktadır. Bu çalışmada Türkiye’de post-İslamcılık tartışmalarının kategorizasyonu araştırmacıların ya da akademisyenlerin gazete yazıları, makaleleri ve kitapları kullanılarak bu kavrama yükledikleri anlamlar ışığında ortaya konmaya çalışılmaktadır.

Bu makalede Türkiye’de post-İslamcılığa ilişkin tartışmaların nasıl ilerlediğini ortaya koyabilmek adına literatür taraması yapılarak betimsel bir analiz sunulma gayretinde bulunulmuştur. Ancak bu analizden önce post-İslamcılık kavramını sistematik bir şekilde tanımlama gayretinde olan Asef Bayat’ın fikirleri kendi metinleri temel alınarak belirtilmiştir. Asef Bayat’ın bu kavramı sistematik olarak tanımlama gayretinin yanında post-İslamcılık kavramını İslamcılığın sonu tezinden ziyade yeniden farklı bir dille başlangıcı olarak açıklaması onun fikirlerine öncelik verilmesini gerekli kılmıştır. Bu açıdan kendisinin içerisinden çıktığı İslam coğrafyasında yaşanan değişimlere farklı bir okuma sunduğu düşünülmüş ve fikirleri öne çıkarılmıştır.

Asef Bayat’ın Post-İslamcılık Kavramsallaştırması

Asef Bayat, post-İslamcılığı 1990’ların ikinci yarısından itibaren İran’da belirmeye başlayan ve İslamcılığın hem içsel hem de dışsal etkilerle değişen yüzünü gösteren bir unsur olarak değerlendirir (2015b, s. 42). Bayat’a göre post-İslamcılık İran’da kendisini üç şekilde görünür kılar: Tahran’daki modern şehirleşme projesi, Abdülkerim Süruş gibi entelektüellerin içinde bulunduğu reform yanlısı ‘alternatif düşünce hareketlerinin’ ortaya çıkışı ve ‘İslami feminizmin’ yükselmesi (1996, ss. 46-49). İslamcılar yönetici konumuna geçtiklerinde kendi iktidarlarını meşrulaştırma, gerekçelendirme ve kurumsallaştırma sürecinde kendi sistemlerine içkin olan bazı sıkıntılarla ve yetersizliklerle karşı karşıya gelirler. Bunları düzeltme noktasında attıkları adımlar sonucunda da eleştirilere maruz kalmaya başlarlar. Bu sebeple İslamcı elitler hem kendi iç sıkıntıları ve yetersizlikleri hem de toplumsal bazı istekler dolayısıyla kendilerini yenilemeye, dönüştürmeye çalışırlar ve bu yenilenme çabası İslamcılık üzerinde bir dizi niteliksel değişime yol açar (Bayat, 2015b, s. 42). “*İran ve Irak arasındaki savaşın sona ermesi (1988), Ayetullah Humeyni’nin ölümü (1989) ve İran’daki Cumhurbaşkanı Rafsancani’nin yönetiminde savaş sonrası yeniden yapılanma programı*” gibi adımlar onun post-İslamcılık kavramının temelini oluşturur (Bayat, 2020).

Bayat (2020), post-İslamcılık kavramını yalnızca değişimin nedenlerini göstermek maksadıyla değil, bunun yanında “*sosyal, politik, entelektüel alanlarda İslamcılığın ötesine geçmenin gerekçesini ve yöntemlerini kavramsallaştırmak ve strateji geliştirmek için bilinçli bir proje*” olarak açıklamaktadır. Bayat’ın bir değişimi göstermek amacıyla sistematikleştirme gayretinde olduğu bu kavram, İslam karşıtı, gayri İslami ya da laiklik yanlısı bir proje olarak okunmaktan ziyade “*dinselliği ve hakları, inanç ve özgürlüğü, İslam’ı ve özgürlüğü (dindâri ve âzâdi) birleştirme çabası*” olarak algılanmalıdır (2015b, s. 44). Bayat ileri sürdüğü post-İslamcılığın bireysellik, demokrasi, özgürlük ve modernlikle ilişkilendirilmiş yeni bir İslami söylem olarak anlaşılması gerektiğini

savunmaktadır. Bir diğer ifadeyle ona göre, İslamcılığın geleneksel kodlarında yer alan görev bilinci, otoriteye bağlılık, kutsal metinler ve geçmiş bilinci yerini, post-İslamcılıkla birlikte hak kavramına, çoğulculuk düşüncesine, tarihselliğe ve gelecek bilincine devretmektedir (Bayat, 2020).

Bayat, İslamcılık ve post-İslamcılığın bir değişimi ve farkı ortaya koyan iki ayrı ideoloji olarak tanımlandığını ifade etse de bunların birbirini tamamen dışlayan ve yok sayan süreçler olarak okunamayacağını vurgulamaktadır. Ona göre “... *gerçek dünyada birçok Müslüman her iki söylemin veçhelerine eklektik ve eş zamanlı bir biçimde bağlı*” olabilmektedir (Bayat, 2015b, s. 47). Buradan yola çıkarak post-İslamcılığın bir zihniyet yapısı olarak ortaya çıkması ve yayılmasının İslamcılığın sonunun geldiği anlamını taşımayacağını altını çizmektedir. Aksine “*eş zamanlı İslamlaşma ve post-İslamlaşma süreçlerine tanık*” olmanın mümkün olduğunu göstermektedir (Bayat, 2015b, s. 47).

Bayat'a göre post-İslamcılığın genişlemesi için arkasında güçlü bir toplumsal hareketi getirmesi gerekmektedir. Bir diğer ifade ile post-İslamcılığın yayılması Müslüman toplumların demokratikleşmesinin önünü açacak güçlü ve yönetimi ele geçirme kabiliyeti olan bir sivil topluma sahip olmasına bağlı olmaktadır (Bayat, 2015b, ss. 47-48). Bu çerçevede post-İslamcılık sadece siyasi alanda yaşanan değişimleri tanımlamak amacıyla kullanılmamakta, aynı zamanda toplumsal bir hareketi açıklamak maksadıyla da dolaşıma sokulmaktadır. Arap Baharı bunun bir örneğini oluşturur görünmektedir. Arap Baharını deneyimleyen bölgelerde bir yandan toplumda bir dinamizm -okuma yazma oranındaki, kent nüfusundaki, genç nüfustaki artış, neo-liberal ekonomik politikalarla sınıf farklılıklarının derinleşmesi ve küreselleşme ile gelen farklılaşma- söz konusuysen siyasi alanda her geçen gün daha da otoriterleşen ve toplum üzerindeki baskısını artıran bir yönetim söz konusu olmaktadır. Toplumda meydana gelen değişimler otoriter rejimleri sorgulamaya başlayan siyasi aktörlerin ortaya çıkmasına yol açmakta, bu da değişimi körükleyen ana etmen haline dönüşmektedir (Bayat, 2011).

Bayat, post-İslamcılık kavramını geliştirme sebebinin İslam'ın demokrasi ile uyumunu tartışmak olmadığını aksine esas amacının Müslümanların İslam'ı hangi gerekçelerle, demokratik değerlerle nasıl hercümerç ettiğini ortaya çıkarmak olduğunu ifade etmektedir (2015a, s. 119). Bunu da dini özgüçülük vurgusu çerçevesinde değerlendirmelerde bulunarak ortaya koymaktadır. Dini özgüçülüğün derinleşmesine yol açan üç temel unsur bulunmaktadır. Bunların başında oryantalist düşüncenin Müslüman toplumları açıklama noktasında baskın olarak kullanılmaya devam etmesi sonucunda oluşan tepkiler gelmektedir. Bunun yanında yerel otoriter rejimlerin ABD ve Batılı devletlerce desteklenmesi ve muhafazakâr ve demokratik olmayan toplumsal hareketlerin ortaya çıkışı ve yaygınlığı da bu düşüncüyü ciddi bir şekilde beslemektedir (Bayat, 2015b, s. 32). Bayat'a göre İslam'ın demokrasi ile uyumlu olup olmadığı tartışması dini özgüçülük ile ortaya çıkan esas mesele olarak belirlemektedir.

Bayat'a göre İslam doğası gereği demokratiktir gibi bir söylem, İslami iktidar düşüncesini demokratik kılmaya yönelik bir siyasi mücadele alanı olarak belirir ve böyle

bir söylemin genellikle entelektüel bir çabanın ürünü olarak okunması gerekir. Ona göre asıl “*zorlu iş demokratik yorumlara maddi güç kazandırmak, bunları popüler bilinç ile bir araya getirmektir*” (Bayat, 2015b, s. 37). Bayat’a göre sadece söylemin güçlü ve doğru olması yetmez. Çoğunluğun ve gücün nerede ve kimde olduğu bilginin ve söylemin gücünün kimin elinde bulunduğunu gösterir niteliktedir. “*İslâm ile demokrasinin uyumu ya da uyumsuzluğu... demokratik bir din isteyenlerle bunun otoriter bir biçimi peşinde koşanlar arasındaki güç dengesidir. İslamcılık ve post-İslamcılık bu iki toplumsal gücün hikâyesini anlatır*” (Bayat, 2015b, s. 37).

Bayat, post-İslamcı düşünün şekillenmesinde ve halk tabanına, çeşitli zümrelere (kadınlar, gençler vs.) yayılmasında da etkili olan en temel sınıfın dini entelektüel sınıf olduğunun altını çizmektedir (2015b, s. 151). Bu entelektüellerin temel amacı dini metinleri yeniden bir okumaya tabi tutarak siyasaya karşı yeni bir söylem geliştirmektir. Ancak bu yeni söylem dilinin bir sekülerleşme isteğinden ziyade “*bir dizi din adamı ve dinî fikirli entelektüelin asli dini siyasal tahakküm aracı olarak kullanılmış olan bir toplumda dinin kutsallığını ve devletin rasyonelliğini sağlamak üzere bir girişim*” olarak okunması gerekmektedir (Bayat, 2015b, s. 152). Bununla birlikte böyle bir entelektüel hareketin bir İslam reform hareketi olarak ele alınabileceği ifade edilmektedir. Bu bağlamda post-İslamcı söylemin esas aldığı meseleler “*teoloji, içtihat bilimi, dinî kurumlar ve din ile devletin birleşmesi*” temelinde gerçekleşmektedir (Bayat, 2015b, s. 152). İslam reformu olarak değerlendirilebilecek post-İslamcı söylem hem bizzat İslamcılığın içinden hem de egemen söylemin ana eksenini dışından kaynağını almaktadır.

Bayat, Türkiye’de post-İslamcılığa ilişkin olarak da bazı çıkarımlarda bulunmuştur. Ona göre Türkiye’de İslamcılık ve İslamcılardaki değişim çok köklü olmamıştır. Çünkü Türkiye Cumhuriyet’inde İslamcılar hiçbir zaman İslami devlet kurmayı amaçlamamıştır. Türkiye’de İslamcıların temel amacı çoğunlukla katı Kemalist rejim karşıtı söylem geliştirmek olmuştur. Onlar bu rejime karşı ‘laikliği derinleştirme, çoğulculuk ve sekülerleşme’ vurgusu yapmışlardır (Bayat, 2013, s. 10). Bu nedenle olmalıdır ki Bayat, Türkiye’de siyasi yaşamda süregiden post-İslamcı bir söylem ve tavır olduğunu ifade etmiştir. “*Türkiye tipik İslâmcı siyaseti hemen hemen hiç tecrübe etmedi; onun yerine ana dinî partileri (Refah, Fazilet ve özellikle Adalet ve Kalkınma partileri) büyük ölçüde seküler demokratik bir devlette dindar bir toplumu savunan post-İslâmcı bir yönelim sergilediler*” (Bayat, 2015b, s. 310).

Bayat, post-İslamcılık kavramına karşı getirilen bazı eleştirilere de değinmektedir. Bu eleştirilerin temelinde post-İslamcılığın Avrupalı araştırmacılar tarafından üretildiği ve kullanıldığı, siyasal İslamcılık olarak değerlendirilen bir İslamcılık türünde gerçekleşen değişim merkeze alınarak oluşturulduğu fikri yatmaktadır. Bu eleştiriye yönelenlere göre dönüşüme uğrayan temel unsur, post-İslamcılık söylemine dahil edilen ve değişimin öncü faktörü olarak sayılan siyasal İslam değil onun ‘sadece belirli bir radikal devrimci versiyonunu’ içermektedir (Bayat, 2020). Bir diğer söyleyişle bu kavramın kapsayıcılığına ilişkin şüpheler bulunmaktadır. Bu karşı çıkışı geliştirenlere göre post-İslamcılık kavramı ile değerlendirilen dönüşüm olgusu sadece ‘İslamcı siyasetin bir varyantına’ işaret etmektedir. Bu bağlamda Asef Bayat geliştirmiş olduğu

bu kavramın bir nevi yanlış anlaşıldığını ifade etmektedir. Ona göre post-İslamcılık kavramı “...analitik bir kategoriden ziyade ampirik bir kategori olarak sunuldu ve algılandı” (Bayat, 2020). Oysa bu kavram “hem bir durumu hem de ana bir hareketin... içinde somutlaşan bir proje”yi anlatmaktadır (Bayat, 2020).

Türkiye’de Post-İslamcılık Tartışmaları

Bayat'ın post-İslamcılık kavramsallaştırmasını aktardıktan sonra Türkiye’de bu kavram üzerine tartışmanın nasıl şekillendiği ele alınabilir. Ancak bundan önce Sinem Arslan'ın İslamcı söylemin değişik evrelerde dönüşüm geçirdiğini ifade ettiği fikrini ortaya koymak, aslında İslamcılıkta yaşanan değişimlerin sadece bugün değil tarihin belirli dönemlerinde de bazen aşırılaşarak bazen ise daha yumuşayarak yaşandığını bir kez daha vurgulamak açısından gereklidir. Bu özet aynı zamanda İslamcılık evresinden post-İslamcılık evresine geçişi görebilmek açısından da önemlidir.

Sinem Arslan’a göre İslamcı söylemi değiştiren kırılmalardan biri Soğuk Savaş ve sonrası dönemde olmuştur. Soğuk Savaş döneminde radikal bir İslami söylem oluşmuş ve İslamcılık siyasal mücadele alanına taşınmıştır. “Böylece 19. yüzyılda İslamcı söyleme hâkim olan devleti kurtarma fikri, yerini 20. yüzyılda devlet kurma fikrine bırakmıştır” (Arslan, 2022). İslamcı söylemde büyük dönüşüme yol açan bir diğer etken İran’da gerçekleşen 1979 Devrimi olmuştur. Uzun zamandan beri siyasi alandan uzak kalmış olan İslamcılık kendisini yeniden gösterme imkânı bulmuş hatta bir devlet yapılanması haline gelmiştir. İslamcı söylemde bir diğer önemli değişim 1990 sonrası dönemde olmuştur. Bu dönemde radikallik ya da uzlaşmazlık yerine daha ılımlı bir yaklaşım ve söylem inşa etme fikri öne çıkmıştır. Yeni İslamcı söylem “toplumu aşağıdan yukarıya İslamileştirmeye çalışan ve devlet yerine sivil topluma vurgu yapan yeni bir anlayışa kavuş”maya imkân sağlamıştır (Arslan, 2022). 2011 yılında Tunus’ta başlayan Arap Baharı, 1990lı yıllarda yeniden geri plana atılma gayreti içerisinde olunan İslamcılığın, söylem değiştirerek de olsa, yeniden siyasal arenada yer bulabilmesini sağlayan bir hareket olarak değerlendirilmiştir. Arap Baharı İslam coğrafyasında varolan ahlaki açıdan yozlaşmış rejimlerin eleştirisi olarak ortaya çıkmıştır. Yaşanan meşruiyet sorunları ve yapısal sıkıntılar “İslamcı hareketlerin gündemlerini önemli ölçüde” değiştirmiş ve iktidarda bulunan İslamcı çevreleri “iyi yönetim, ekonominin iyileştirilmesi ve istikrarın sağlanması gibi somut hedeflere” yöneltmiştir (Arslan, 2022).

Yasin Aktay, ‘siyasal İslam’ın sonu’ tartışmalarına katılan bir isimdir. O, siyasal İslam’ın sonunun geldiğini varsayabilmek için öncelikle ‘siyasal İslam’ kavramının geçerliliğini kabul etmek gerektiğini savunmaktadır. Ona göre bu kavramın kabulü ise onun bazı negatif unsurları da içinde barındırdığını tasdik etmek anlamına gelmektedir. Dolayısıyla bu kavramın kabulü ‘kültürel İslam veya geleneksel İslam’ kategorizasyonunun da onaylanmasını sağlamaktadır. Ona göre bu tür yorumların bir ucunda aşırı siyasallaşmış hatta bunun için silah gücüne başvurmuş İslamcı otoriteler bulunmaktayken (siyasal İslam) diğer bir ucunda dünya gelişmelerine kendisini kapamış, gelenekselliğe, kültüre önemli atıflar yapan muhafazakâr bir İslam ve İslamcılık (kültürel İslam) vurgusu bulunmaktadır (Aktay, 2000, ss. 103-104). Bu ayrımlar üzerinden

inceleme ve analiz çabaları İslamcılığı ve İslamcılarını anlamaya ket vurmakta ve bazı indirgemeci çıkarımlara yol açmaktadır.

Aktay'a göre Olivier Roy'un sistematize ettiği 'siyasal İslam'ın iflası' tezi farklı ülkelerden, oldukça farklı hareketlerin, duruşların, söylemlerin üzerinde durmaktadır. Roy'un bunu yapmaktaki amacı tüm bu farklılıklara rağmen "*her birinin başladığı noktadan ne kadar uzaklaşmış olduğunu*" ortaya çıkarmak isteğinde yatmaktadır (Aktay, 2000, s. 105). Bu hareketlerin başladıkları noktadan uzaklaşmış olmalarının Roy'da ifadesini bulan sebepleri ise hareketlerdeki tutarsızlıklar ve "*reel-politik duvarına ilk çarptığında kendini dönüştürme ihtiyacı hissedecek kadar hazırlıksız ve donanımsız*" olduğundan kaynaklanmaktadır (Aktay, 2000, s. 105). Ancak ona göre siyasal İslam'ın sonunun geldiğini savunanlar aceleci bir tavır sergilemektedir. Özellikle 1980'lerin sonundan itibaren baskı rejimlerinin İslamcılarını sessizleştirme gayreti içerisinde olduğunu ve bunda da başarılı olduklarını kabul etmektedir. Ancak İslamcılardaki bu sessizlik İslamcılığın sonundan ziyade bu 'son' söylemini savunanların anti-demokratik rejimleri kabul ettiklerini göstermektedir (Aktay, 2013, s. 111).

Aktay, Roy'un 2011'de kaleme almış olduğu "Post-İslami Devrim" başlıklı yazısına atıfta bulunarak Arap Baharı devrimlerini gerçekleştiren gençlerden yola çıkarak İslamcılarının yok olmadığını ancak siyasal anlamda İslamcılığın iddialarını ortadan kaldıracak bir yöne doğru evrildiklerini ifade ettiğini açıklamaktadır. Aktay'a göre daha dindarlaştırmış halklar söz konusu iken söylem olarak İslami bir jargonun oluşturulmamış olması Roy'u böyle düşünmeye sevk etmektedir (2014, s. 38). Aktay, aynı zamanda Gilles Kepel'in Orta Doğu'daki gelişmeler üzerine yaptığı konuşmasına da değinmektedir. Ona göre Kepel, Arap Baharında tabanın İslami liderlik ve içerikten azade olmuş söyleme sahip olduğundan yola çıkarak "*...bu durumunsa radikal İslam'ın can çekişmesi anlamına gelmesi dolayısıyla olağanüstü bir öneme sahip olduğunu ve bu halleriyle radikal İslam'ın sonu*"nu kanıtladıklarını söylediğini ifade etmektedir (Aktay, 2014, s. 41). Aktay, onların bu fikirlerini eleştirmek adına, İslamcılığın toplumla bizzat ilişki içerisinde olarak söylemini yenileyebileceğini savunmaktadır. "*...İslamcılarının diktatörlüğe karşı halkın iradesini, yönetimde yozlaşmaya karşı şeffaflık ve hesap verebilirliği savunması bağlamsal olarak bizatihi İslamcılıktır... Çünkü İslamcılık bir bakıma da mümkün olanın siyasetidir*" vurgusuyla bu kavramların kullanılmasının ve halkın bu isteklerde bulunmasının bağlamsal olarak İslam'a ve İslamcılığa uyduğunu ifade etmektedir (Aktay, 2014, s. 44).

Aktay'a göre, İran İslam Devrimi İslamcılar için İslamcılığın modern köklerini anlamak noktasında önem arz etmektedir. Çünkü devrim sayesinde İslamcı hareket, İslam devleti kurma, demokrasi ortamı oluşturma gibi olgular üzerine ortaya koyduğu fikirlerini yenileme ve yeni stratejiler belirleme imkanına erişmektedir (Aktay, 2013, s. 113). Bu doğrultuda Aktay, İslam'ın statik bir olgu olarak anlaşılmasına karşı çıkmakta ve zamanın ruhuna uygun olarak yenilenebileceğini savunmaktadır. Ancak İslam coğrafyası bugün yorum çıkmazı içerisinde. Bunun temel nedeni ise günceli takip eden bir 'âlim sınıfına' sahip olunmamasından kaynaklanmaktadır. Her ne kadar âlimin yeri 'aydın din adamı' tarafından doldurulmaya çalışılsa da bu yeterli olmamaktadır (Aktay, 2010, s. 267).

Ancak ona göre yeni yorumların kim tarafından ortaya konacağı ve nasıl uygulanacağı ya da böyle bir değişime neden ihtiyaç duyulduğu sorunsalından daha önemli sorun bu yenilenme sürecinin bir 'protestanlaşma' süreci olarak sunulmasında yatmaktadır (Aktay, 2010, s. 265). Çünkü Protestanlık hem bağlamsal hem söylemsel hem tarihsel hem de teolojik olarak İslam'la bir benzerlik taşımamaktadır. Bunun yanında kullanılan 'protestan İslam' kavramsallaştırması "*tekrar hayatıyet kazanmaya başlamış Müslüman varlığına karşı bir memnuniyetsizliğin, bir muhalefetin dili*"nin göstergesi olarak karşımıza çıkmaktadır (Aktay, 2010, s. 267). Tüm bu düşünceleri değerlendirildiğinde Aktay'ın siyasal İslam'ın sonu düşüncesini kabul etmediği görülmektedir. Ona göre İslamcılığın tavır ya da söylem değiştirmesi bir kopuşu değil onun bağlamsal ve duyarlılıklara ses çıkarmayı olağan kılan yapısını göstermektedir. Bu son söylemlerinin otoriter rejimleri destekleme anlamında anlaşılabilirliğini, İslam'da yenileşme söylemini protestanlaşma olarak ele almanın da değişime ket vurucu bir etkisinin olabileceğini ve bu protestanlaşma söyleminin İslamcılığın yeniden güç kazanmaya başlamasına karşı çıkanlar tarafından geliştirildiğini ifade etmektedir.

Sümeyye Sakarya'ya göre post-İslamcılık, İslamcılık fikrine sahip insanların onun gerektirdiği halleri yerine getirmediği her düzlemde kullanılan bir okuma olarak değerlendirilmektedir. Bu noktada Arap Baharı post-İslamcılık açısından önemli bir atıf merkezi haline gelebilmektedir. Çünkü göstericilerin ve İslamcı aktörlerin Arap Baharı ve sonrası süreçte ümmet yerine kendi halkları için insan haklarına vurgu yapmaları ve özgürlük istemeleri, İslam devleti, teokratik yönetimler yerine cumhuriyeti, seçimleri ve demokrasiyi savunmaları, şariat yerine hukuk kurallarını öncelik haline getirmek istemeleri İslamcılığın sonunu göstermektedir (Sakarya, 2023, s. 255). Ancak Sakarya'ya göre siyasal İslam'ın sonu, post-İslamcılık gibi kavramlar Arap Baharı sonrası süreçleri tanımlamak için de kullanılmakta, Türkiye'de AK Parti'nin seçim başarısızlıkları buna örnek olarak gösterilmektedir. Sakarya (2024) "*eğer İslamcılar 1990'larda ölüp post-İslamcıya dönüştülerse, Arap Baharında ölenlerin veya seçimlerde başarısız olanların İslamcılar değil post-İslamcılar olması*" ve bunun sonucunda 'post-post-İslamcı' yeni bir dönemin başlaması gerektiğini ifade etmektedir. Bu ifadelerinden yola çıkıldığında Sakarya'nın siyasal İslam'ın sonu söylemini ve post-İslamcılık kavramsallaştırmasını reddettiği, eğer bir son varsa bunun post-İslamcılık için de geçerli olması ve post-post-İslamcı bir evreye geçildiğinin savunulması gerektiğini ifade ettiği görülmektedir.

Ali Haydar Beşer'e göre Türkiye'de 1990'lar İslamcılığın en hızlı tırmandığı dönem olarak değerlendirilmektedir. Bu dönemden itibaren İslamcılık bir ideoloji olmaktan çok daha öteye geçirilerek yalnızca siyaseti değil toplumu, sanatı, kültürü, eğitimi ve ekonomiyi de etkisi altına alacak şekilde genişletilmektedir (Beşer, 2019, s.3). 28 Şubat'la birlikte İslamcılarda İslami Devlet doktrini terk edilmekte, İslami dönüşümün 'aşağıdan yukarıya doğru' gerçekleşmesi gerektiği fikri öne çıkmaya başlamaktadır (Beşer, 2019, s.6). Bu da İslamcılığın siyasetten ziyade toplumsal hareketler düzlemine kayması olarak ortaya konmaktadır. İslamcılıktaki bu yaklaşım kaymasının teorik temellere oturtulması açısından öne çıkarılan kavram ise 'yeni İslamcılık' olmaktadır (Beşer, 2019, s.7). Bunun yanında Beşer, İslamcı söylemin değişimini göstermek için

kullanılan bir diğer kavramın ‘post-İslamcılık’ olduğunu ifade etmektedir. Bu doğrultuda Beşer ‘post-İslamcı’ olarak nitelenen kesimin bazı özelliklerine değinildiğini vurgulamaktadır. Türkiye’de post-İslamcı kesimin İslami kaynaklardan ziyade Batılı kaynaklara yönelerek literatürlerini şekillendirdikleri ve fikirlerini bu şekilde genişlettiklerinin altı çizilmektedir. Post-İslamcılar dillerini Kemalist rejimi eleştirmek üzerine kurmuş olsalar da onu tamamıyla reddetmemekte, iyi yönlerini kabul edip katı yönlerinin törpülenmesi gerektiğini savunmaktadırlar. Ancak onların bu savunularının İslami siyasal bir rejim kurma düşüncesinden ziyade gündelik hayatın yeniden oluşturulması üzerinden analiz edilmesi gerekliliği de vurgulanmaktadır (Beşer, 2020, s. 124). Beşer’in İslamcılıkta bir değişimin yaşandığını, bu değişimin ortaya çıkarılması için yeni İslamcılık, post-İslamcılık gibi kavramların kullanılabilirliğini kabul ettiği görülmektedir.

Ali Kaya’ya göre Nilüfer Göle Türkiye’de İslamcılığın AK Parti ile “*önemli bir değişim geçirerek merkez sağa yaklaştığı*” fikrini savunmakta ve Göle’nin bu savunusunun İslamcılıkta radikal bir kopuş yaşandığını ileri sürdüğü şeklinde yorumlanabileceğini vurgulamaktadır (2023, s. 43). Kaya, bu kopuş fikrinin ise “*Türkiye’deki İslamcılığın siyasal talebini devlet eliyle kamusal alanının dönüşümüne indirgemesi*” sorununa yol açtığını belirtmektedir (2023, s. 43). Bu noktada Göle’nin İslamcılık, İslamcı aktörler ve kamusal alanda İslamcılarının görünümüne ilişkin fikirlerine değinmekte yarar bulunmaktadır. Nilüfer Göle’ye göre İslamcılığı ve ondaki değişimi anlamak adına İslam modernite ile uyumlu mudur sorusunun yanında hem İslam hem de modernizm birbirini nasıl etkilemektedir ve dönüştürmektedir sorularının da sorulması gerekmektedir (2000, s. 94). Göle, son yirmi yılda modern İslami harekette ciddi değişimin olduğunu ifade etmektedir. İslamcı aktörler giderek çeşitlenmekte, İslami söylemin ve değerlerin üretimi ve değişimine katkı sunmaktadırlar (Göle, 2000, s. 93). İslamcılık yeni orta sınıfları içine katan, kendi entelektüel, siyasi elitlerini oluşturan ve bu sayede toplumsal görünürlüğünü artıran bir yapıya kavuşmaktadır. İslamcılık politik ve devrimci hüviyetini yitirirken sosyal ve kültürel gündelik hayat pratiklerinde kendini daha görünür kılmaktadır. Bu da post-İslamcı geçişi göstermektedir (Göle, 2000, s. 94).

Nilüfer Göle’nin bu bağlamda özellikle kamusal alana atıf yaptığı görülmektedir. Kamusal alan özgürlüklerin ortaya çıktığı, farklılıkların karşılaştığı ve ‘sosyal farkındalığın’ olduğu bir alandır. Toplumsal hareketler kamusal alanın belirlenmesi ve kullanılması açısından önemli görülmekte; kamusal alanda kendiliğini ortaya koyabilmek önemli bir vatandaşlık adımı olarak ortaya çıkmaktadır. Avrupa’da yaşanan başörtüsü sorunları, camilerin yapılması ve yeme alışkanlıklarında helal gıdaların aranması Müslümanların kendilerini kamusal alanda gösterme çabalarının bir uzantısı olarak okunmalıdır (Göle, 2020). Göle, Türkiye’de ise bunun görünürlüğünü AK Parti ile İslamcı kimlikli yeni bir burjuva sınıfının oluşmasında bulmaktadır. Bu sınıf ‘mazlumluk, dışlanmışlık, batı karşıtlığı’ dilinden vazgeçerek dışa açılmakta “*kendi yaşam biçimleri, tüketim alışkanlıkları*” ile var olma gayretinde bulunmaktadır (Göle, 2013, s. 4). Bu çerçevede İslamcı burjuva sınıfı sadece İslamcı kimliği ile değil hatta daha da önemlisi burjuva kimliği ile öne çıkmaktadır. Göle, AK Parti’nin Türkiye’de İslamcılıkta yaşanan

değişimi gösterdiğini belirtmekte, AK Parti ile oluşan bir İslamcı burjuvazinin varlığını gözler önüne sermekte ancak bu burjuvazinin siyaseti aşan hatta ondan ayrılan bir yapıya büründüğünü ifade etmektedir. Göle, siyasal ve kamusal alanda İslamcılıkta bir değişim yaşandığını gözlemlemekte, bu değişimi açıklamak adına da post-İslamcılık kavramını kabul ederek kullanmaktadır.

Nuray Mert “Siyasal İslam’ın Kaçınıcı Ölümü...” (2020) başlıklı yazısında yapılan post-İslamcılık tanımları üzerinden post-İslamcılığa eleştiriler sunmaktadır. Post-İslamcılığın İslamcı hareketlerin siyasal alandan çekilerek yönünü toplumsal alana çevirdiği tanımından yola çıkarak yapılan eleştirilere katılmaktadır. O, “*İslamcılarının tepeden İslam devleti kurma hayalinden vazgeçip, toplumsal alanda örgütlenmeyi öne çıkarmasının siyasetten uzak bir yöneliş olmadığı şeklinde*” yapılan eleştirileri desteklemektedir (Mert, 2020). Mert’e göre post-İslamcılık okumasında İslam’ın toplumsallaşması ve demokratikleşme yolunda önemli bir adım olarak görülmektedir. Ancak bu sefer de başka bir problemle karşılaşma söz konusu olmaktadır; o da İslamcılığın hem iktidarı ele geçirme amacı ve bu minvalde izlenen yol hem de İslamcı ideolojinin demokrasi, bireysel haklar gibi meselelere yaklaşımı yani siyasal boyutları tartışmanın dışına itilmiş olmaktadır. Bu da post-İslamcılık yorumlarının İslami demokrasi güzellemesine yol açmaktadır (Mert, 2020). Mert’e göre post-İslamcılık liberal demokratların sandığı gibi bir demokrasi savunusunda bulunmamaktadır. “*Post-İslamcı denilen hareketler veya çevrelerin, iddiası, ..., kendi algıladıkları çerçevede İslami kuralları dayatan ve sadece siyasal iktidarın seçimle belirlendiği İslami demokrasilerdir*” (Mert, 2011). Bu sebeple bu kavramın büyük değişiklikler getirici bir söylem içerdiğini düşünmemek gerekmektedir.

Bunun yanında Mert tarafından, post-İslamcılık kavramı, Batı’nın İslam ülkelerine karşı geliştirdiği bir dış siyaset aracı olmaya elverişli bir kavram olarak değerlendirilir. Amerika ve Batı 1990’larda Soğuk Savaş ile ivme kazanan radikal İslamcılık ve İran’dan gelebilecek yeni bir tehdide karşı önlem alma noktasında yeni siyaset arayışına girer. Bu arayış sırasında buldukları çözüm ‘radikal’ ve ‘ılımlı’ İslam ayrımı yapmak ve ılımlı İslamcılarını desteklemektir (Mert, 2020). Bu devletlere göre ılımlı İslamcılarla ilişki içerisinde olmak onlara bazı imkanlar sağlayacaktır. Bu imkanlardan birisi ılımlı İslamcılarının radikalizmin önlenmesi noktasında işlevsel bir araç olacağı düşüncesidir. Bunun yanında Müslüman coğrafyada önemini yitirmeye başlayan seküler rejimlerin yerine gelebilecek en makul rejimlerin ılımlı İslamcılar tarafından oluşturulabileceğinin kabul görmesi de ılımlı İslamcılara olan yönelimi artırır (Mert, 2020). Mert’in Batı kaynaklı olmasından ve İslamcılığın siyasal alandan sosyal alana taşınması gibi kısıtlı bir perspektiften ele alınmasından dolayı post-İslamcılık kavramına eleştirel yaklaşılması gerektiğini vurguladığı görülmektedir.

Ercan Yıldırım 1980’lerden itibaren İslamcılığın değişim içerisinde olduğunu ifade etmektedir (2016, s. 7). İslamcılık hareketi dünya sistemi ile ilişki kurarak kendisini yenileyip dönüştürmektedir. İslamcılık artık İslam Devleti görüşünden, İslam’ı hayatın bütününde var etme çabasından koparak Müslümanların kamusal alanda görünürlüğünü sağlamak üzerine dil kuran, Batı’ya eleştiriler getirmek yerine Batı ile hatta piyasa

ekonomisi ile kaynaşan, İslami kaynaklara yönelerek oluşturulan ‘tecdid, ihya, ıslah’ gibi kavramların geri bırakılarak Müslümanların kamusal alanda görünürlüklerini artıracak ‘barış, çoğulculuk, çokkültürlülük, hoşgörü’ gibi kavramları kullanan bir hareket halini almaktadır. Ona göre siyasi anlamda bu yeni İslamcılığın temellerini Refah Partisinde aramak doğru değildir. Çünkü “*RP’ye yapılan eleştirilerin başında “Niçin İslami siyaset uygulamıyorsun” değil, “Neden 90’ların tezlerini, çoğulculuk, çokkültürlülük, bir arada yaşamayı hızlandırmıyorsun?”* gelmektedir (Yıldırım, 2016, s. 12). Yeni siyaset dilinin yanında İslami bir burjuvanın ortaya çıkması ve “*her sahada Müslümanların da bulunması*” anlayışı, İslami bankacılık sisteminin oluşturulması, katılım bankalarının kurulması, İslami tatil ihtiyaçları, İslami moda arayışları da bu yeni İslamcılığı görünür kılmaktadır (Yıldırım, 2016, s 13). Bu değişen İslamcılığı Yıldırım ‘neoliberal İslamcılık’ olarak tanımlamaktadır. Ona göre neoliberal İslamcılığın üç evresi bulunmaktadır: ‘adaptasyon’ (1980ler), ‘tartışma’ (1990lar), ‘sahiplenme ve uygulama’ (2000ler) (Yıldırım, 2016, s. 14). Yıldırım, bu analizleri yaparken günümüzde cevaplanması gereken en önemli soruların başında İslamcılarının düşüncelerini ne kadar İslam merkezli olarak oluşturdukları ya da oluşturmadıklarının geldiğini ifade etmektedir (2016, s. 15).

Bu kavramının yanında Yıldırım (2019), İslamcılıkta yaşanan değişimleri ‘post-İslamcılık evresine geçiş’ olarak da okumaktadır. Ona göre post ön eki ‘İslamcılık sonrası’ olarak değil ‘İslam’ın değersizleştirilmesi’ ya da ‘etkisizleştirilmesi’ olarak anlaşılmalıdır. İslamcılığın bu şekilde değerlendirilmesi post-truth çağının getirdiklerinden kaynaklanmaktadır. Bu çağda her problemin nedeni İslamcılık olarak algılanmaktadır. Çoğunlukla işlenen her suç, yapılan her hata İslamcılar ve İslamcılığa yıkıldığı için bu değersizleştirme ya da etkisizleştirme çabaları başarılı bir şekilde yürümektedir. Bu noktada gençlerin deizme yönelmesi, kadına karşı şiddetin yaygınlığı, başörtüsü sorunları, tarikat ve cemaatlerin yaptıkları usulsüzlükler üzerine yürütülen tartışmalar Türkiye’de “*post-İslamcılık için, İslamcılığı kötümek, değersizleştirmek*” maksadıyla malzeme olarak kullanılmaktadır (Yıldırım, 2019). Yıldırım İslamcılıktaki siyasal ve toplumsal değişimleri göstermek adına neoliberal İslamcılık kavramını öne çıkarmakta ve bu değişime olumsuz bir anlam yüklemektedir. Aynı zamanda İslamcılığı değersizleştirmek ve etkisizleştirmek şeklinde negatif anlam yükleyerek post-İslamcılık kavramını değerlendirdiği görülmektedir.

Atasoy Müftüoğlu, İslam Devrimi’ni İslamcılığı yeni bir seviyeye taşıması açısından önemli gördüğünü ancak Şii perspektife takıldığından ve millileştiğinden dolayı evrensel bir siyasal sistem kurma ya da söylem geliştirme, İslam toplumlarına yeni bir alan açma noktasında başarısız olduğunu ifade etmektedir. Müftüoğlu bunun yanında İslam coğrafyasında ciddi yapısal sorunların varlığına, bu sorunların kaynağını dışarıdan değil bizzat içeriden aldığına değinmektedir. O, bu sorunlara çözüm bulma noktasında ne düşünsel ne de kültürel anlamda bir yol haritasının da oluşturulmadığını savunmaktadır. Bunun sebebi ise İslam’ın felsefeye, içtihadı kapalı tutulmasından ve gelenekçiliğe gömülmesinden kaynaklanmaktadır. Bundan dolayı da evrensel bir İslami gelecekte söz edilemeyeceğine vurgu yapmaktadır. Ona göre güncel sorunları tartışacak ona çözümler sunacak İslamcı entelektüel bir zümre bulunmamakta, bu da büyük açmazlara neden

olmakta, bizi daha da bireyselleşmeye itmektedir. Bu bireysel dindarlık ise kendimizi daha çok neoliberalizme bırakmamıza, kapitalizme entegre olmamıza ve sekülerleşmemize yol açmaktadır (Müftüoğlu, 2017).

Müftüoğlu İslamcılığın 'post-İslamcı çevreler' tarafından baskı altına alındığını ifade etmektedir. Ona göre post-İslamcılar muhafazakâr, gelenekçi, sağcı, mezhepçi ve milliyetçi bir damara sahip olmaları hasebiyle “*İslami bütünü gerçekliğe dönüştürme bilincine/hassasiyetine/kaygısına/ufkuna sahip*” değillerdir (Müftüoğlu, 2016). Müftüoğlu'nun düşüncesinde kültürel bir İslam'la yoğrulan, İslam'ın tek bir yorumuna biat ettikleri için post-İslamcıların giriştikleri mücadele İslam için değil milliyetçilik ve mezhepçilik adına olmaktadır. Bu da toplumsal, siyasal alanda 'taşralılık ve köylülüğün' varlığını göstermektedir. “*Toplumlarımız, ... taşralılıkla malul bulunmamış olsalardı, post-İslamcı (muhafazakâr- edilgen) bir bağlamı- konumu seçmeyecek, emperyalist-ideolojik projeler tarafından aşağılanarak araçsallaştırılmayı reddeden bir direniş bilincine, kültürüne sahip bulunacaktır*” (Müftüoğlu, 2016). Müftüoğlu aslında evrensel hüviyete sahip olabilecek İslamcılığı yeniden canlandırmak ve Batı emperyalizminden koparak ona karşı ses çıkarmak için yapılması gerekenin 'tarihsel-varoluşsal-ontolojik farkındalık' yaratmakta yattığını vurgulamaktadır. Bu ise ancak “*düşünmekle, öğrenmekle, hatırlamakla, tanıklık etmekle, hakikatin ifadesi olmakla*” mümkün olmaktadır (Müftüoğlu, 2020). Müftüoğlu İslamcılıkta olumsuz olarak algılanabilecek bir değişimin yaşandığını ve bu değişimin bireysel dindarlık, entelektüel açmazlar, sekülerleşme ve kapitalizme dayandığını savunmaktadır. Post-İslamcılık kavramının varlığını içerisini İslamcılığın baskı altına alınması, edilgenlik, mezhepçilik gibi olumsuz var bir içeriklerle doldurarak kabul etmektedir.

Sonuç

Siyasal İslam, siyasal İslam'ın sonu, post-İslamcılık gibi kavramlar ve teoriler İslam coğrafyasındaki değişimleri göstermek adına öne sürülmektedir. İslamcılık genel olarak hem Olivier Roy'da hem Gilles Kepel'de hem de Asef Bayat'ta dinin siyaset üzerindeki belirleyiciliği olarak değerlendirilmekte, şeriat kurallarının siyasete ve topluma hakim olmasına dayandırılmakta ve 'siyasal İslam' olarak adlandırılmaktadır. 'Siyasal İslam'ın sonu' tezi ise Roy'da ve Kepel'de hem Batı'ya hem de geleneksel İslamcılığa karşı yeni bir söylem, siyaset ve ekonomi politikası ortaya koyamaması nedeniyle İslamcılığın yok oluşunu ifade etmek için kullanılmaktadır. Ancak 'post-İslamcılık' kavramını sistematik hale getiren kişi olarak bilinen Asef Bayat'a göre kökleri İslamcılıktan çıkan post-İslamcılık kavramı bir kopuşu değil İslamcılıkta bir yenilenmenin, değişimin olduğunu göstermektedir. Çünkü Bayat'a göre hem İslamcılık hem de post-İslamcılık aynı ortamda hatta aynı bireyde kendisini görünür kılabilir. İslamcılık hem de post-İslamcılık aynı ortamda hatta aynı bireyde kendisini görünür kılabilir.

İslam Devrimi'nin yarattığı düş kırıklıkları üzerinden değerlendirmelerde bulunan Bayat, post-İslamcılığın özünü genel itibariyle dini yorumların değişmesinde, toplumsal hareketlerin kuvvetlenmesinde, demokratikleşme isteğinin ön plana çıkmasında, adalet ve eşitlik gibi söylemlerin yayılmasında bulmaktadır. Bayat, İslam'ın demokrasi ile ilişkisi üzerine tartışmalar yürütmenin aslında bir iktidar mücadelesi olarak

okunması gerektiğini, post-İslamcıların İslam'ın demokrasi ile ayrılmaz bir bütün olduğu fikrini kullanarak kendilerine siyaset arenasında alan açmaya çalıştığını ifade etmektedir. Ancak Bayat'a göre siyasi güç gibi bilginin gücünün de kimin yanında olduğu bu mücadelenin sonucunu belirlemektedir. Bu noktada entelektüellerin de post-İslamcı söyleme katkılarının önemli olduğunu değerlendirmektedir.

Fakat post-İslamcılık tartışmalarında önemszenmesi gereken önemli noktalardan bir diğeri sivil hareketlerin gücünde yatmaktadır. Bir ülkede sivil toplum ne kadar güçlü ise değişim istekleri o kadar kolay kabul edilebilmektedir. Sivil hareketlerin güçlenmesinin siyasi hayatta, entelektüel söylemlerde değişim yaratması kaçınılmaz olmaktadır. Halkın taleplerine kapalı bir siyasi gündem etkisini koruyamamakta, halkı etkilemeyen bir fikir yaşamını devam ettirememektedir. Bu doğrultuda sağlam bir sivil toplum gücü elinde bulunduran taraf olmaktadır. Bayat'a göre bunun günümüzdeki önemli göstergelerinden biri Arap Baharı olarak değerlendirilebilmektedir. Arap Baharındaki kitle hareketlerinin söylemi genelde özgürlük, eşitlik, siyasaların seçimle belirlenmesi, ekonomik refah isteme üzerinden şekillenmektedir. Ancak bizce Arap Baharı sonrası yaşanan olaylar halkın bu söyleminin siyasi alanda ne kadar yankı bulduğunu tartışmalı hale getirmektedir.

Asef Bayat (2020) geliştirdiği kavramın eleştirilere tabi tutulduğunu ve bunun nedeninin kavramın yanlış anlaşılmasından kaynaklandığını ifade etmektedir. Ona göre post-İslamcılık kavramı istediğinin aksine ampirik olarak anlaşılmakta ve aktarılmaktadır. Ancak Bayat, bu kavramı analitik bir kavram olarak sunmaya çalıştığını vurgulamakta, özellikle bir durum ya da hareketin içinde görünür olan bir projeyi açıklamak için kullandığının altını çizmektedir.

Sonuç olarak, Türkiye'de post-İslamcılık kavramına ilişkin tasavvurlarda bir çeşitlenmenin söz konusu olduğu görülmektedir. Kimileri post-İslamcılık ya da Roy'un ifadesiyle siyasal İslam'ın iflası fikrini tamamen reddederken (Aktay, Sakarya) kimileri siyasal, kamusal ve entelektüel alanda değişimleri ortaya koymak adına post-İslamcılık kavramının kullanılabilirliğini kabul etmektedirler (Beşer, Göle). Bazıları post-İslamcılık kavramına Batı kaynaklı olması ve indirgemeci değerlendirme içermesinden dolayı eleştirel yaklaşılması gerektiğini düşünmekte (Mert), diğer bazı araştırmacılar bu kavramı olumsuz bir içerik olarak kabul etmekte (Yıldırım), diğer bazıları ise günümüz İslamcılığını ve İslamcılarını eleştirmek adına post-İslamcılık kavramına değinmektedirler (Müftüoğlu). Bu çeşitlenmeyi özet itibarıyla üç kategoride analiz etmek mümkün olmaktadır: 'kavramı reddedenler' (Aktay, Sakarya), 'kabul edenler' (Göle) ve 'olumsuz anlam yükleyerek kavramı değerlendirenler' (Mert, Yıldırım, Müftüoğlu).

Beşer, Türkiye'de post-İslamcılık kavramının, çoğunlukla kavramın İslamcılığın sonu tezi üzerinden şekillendiğinden yola çıkılarak reddedildiğini ya da eleştirel bir şekilde ele alındığını ifade etmektedir (2020, s.124). Türkiye'de post-İslamcılık tartışmaları başlığı altındaki detaylı değerlendirmelere veya özet itibarıyla oluşturulan üç kategoriye bakıldığında da bu kavrama ilişkin reddedici ve eleştirel yaklaşımın çoğunlukta olduğu görülmektedir. Bu durum ise özellikle kavramı sistematik hale getiren

Asef Bayat'ın post-İslamcılık üzerine yürüttüğü çalışmalarının tekrar tekrar analiz edilmesi gerekliliğini doğurmaktadır. Türkiye'de post-İslamcılık kavramı üzerinde çeşitli tartışmaların varlığını önemli görmekle birlikte bu kavramın, Yasin Aktay'ın da siyasal İslam'ın sonu tartışmaları için ifade ettiği gibi (2000, s. 103), refleksif alandan çıkarılarak çok daha detaylı ve incelikli analizler eşliğinde kritik edilerek açıklanması gerekliliği güncelliğini korumaktadır.

Kaynakça

- Aktay, Y. (2000). Siyasal İslam Anlatısının Sonu. *Tezkire Dergisi*, 9(17), 101-120. https://isamveri.org/pdfdrgr/D01353/2000_17/2000_17_AKTAYY.pdf
- Aktay, Y. (2010). *Korku ve İktidar*. (1. Basım). Pınar Yayınları.
- Aktay, Y. (2013). The “Ends” of Islamism: Rethinking the Meaning of Islam and the Political. *Insight Turkey*, 15(1), 111-125. <https://www.insightturkey.com/articles/the-ends-of-islamism-rethinking-the-meaning-of-islam-and-the-political>
- Aktay, Y. (2014). İslamcı Siyasetin Yeni Halleri ve Söylemleri. *Tezkire*, 48, 36-83. <https://avesis.aybu.edu.tr/yayin/3100b5d1-2ab2-4d09-8a3c-1414baeade85/islamci-siyasetin-yeni-halleri-ve-soylemleri>
- Arslan, S. (2022, 9 Aralık). Arap Baharı Sonrası İslamcı Hareketlerin Değişen Gündemi. *İLKE Analiz*. <https://www.ilkeanaliz.net/2022/12/09/arap-bahari-sonrasi-islamci-hareketlerin-degisen-gundemi/> adresinden 10 Mayıs 2023 tarihinde alınmıştır.
- Atalay-Üstün, Z. İ. (2023). *Post-Islamist political parties as agents of democratization in Muslim-majority countries*. (Yayın No. 832637) [Doktora tezi, Sabancı Üniversitesi]. YÖK Ulusal Tez Merkezi. <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tezSorguSonucYeni.jsp>
- Bayat, A. (1996). The coming of a post-Islamist Society. *Critique: Critical Middle Eastern Studies*, 5(9), 43-52. <http://dx.doi.org/10.1080/10669929608720091>
- Bayat, A. (2011, 13 Ağustos). *Asef Bayat'la Ortadoğu'nun yeni isyanı, yeni proleteriyası ve siyasal İslam üzerine*. (D. Yıldırım, Söyleşi ve Çev.). sendika.org. <https://sendika.org/2011/08/asef-bayatla-ortadogunun-yeni-isyani-yeni-proletaryasi-ve-siyasal-islam-uzerine-56740> adresinden 12 Mayıs 2023 tarihinde alınmıştır.
- Bayat, A. (Ed.). (2013). *Post- Islamism: The Changing Faces of Political Islam* (1. Baskı). Oxford University Press.
- Bayat, A. (2015a). İki Yörüngenin Hikayesi. (D. Özalpat, Çev.), *Sosyoloji Dergisi*, 31, 119-121. <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/593940>
- Bayat, A. (2015b). *İslâm'ı Demokratikleştirmek: Toplumsal Hareketler ve Post-İslâmıcı Dönüş* (1. Baskı). (Ö. Gökmen, Çev.), İletişim Yayınları.
- Bayat, A. (2020, 23 Aralık). *Post-İslamcılık Nedir?*. (M. A. Kuplay, Çev.). sosyalbilimler.org. <https://www.sosyalbilimler.org/post-islamcilik-nedir/> adresinden 8 Mayıs 2023 tarihinde alınmıştır.

- Beşer, A. H. (2019). Yeni Olan Ne? Yüzyılın Dönümünde “Yeni İslamcılık” Tartışmaları. “*Bir Başka Hayata Karşı*”: 1980 Sonrası İslamcı Dergilerde Meseleler, Kavramlar ve İsimler içinde. <https://www.muhammedbalci.com/hukukdunyasi/alintilar/1665.pdf>
- Beşer, A. H. (2020). *1990 Sonrası İslâmcıların Siyasal Söylem Farklılığı*. (Yayın No. 610485) [Doktora tezi, Sakarya Üniversitesi]. YÖK Ulusal Tez Merkezi. <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tezDetay.jsp?id=Lz7xRjGQeKFuZaPPId39g&no=OTi8oMKZOC7cC6ii8nq2wA>
- Evirgen, Y. (2021). *The AK Party's Ideological Shift: from 'Post-Islamism' to 'Muslim Nationalism'* (Yayın No. 705944) [Yüksek lisans tezi, Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi]. YÖK Ulusal Tez Merkezi. <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tezSorguSonucYeni.jsp>
- Göle, N. (2000). Snapshots of Islamic modernities. *Daedalus*, 129(1), 91-117. <https://europublicislam.hypotheses.org/files/2012/11/2000-Snashops-of-Islamic-Modernities.pdf>
- Göle, N. (2013, 25 Kasım). *Ak Parti'nin gücü güçsüzlük haline geldi*, Nilüfer Göle ile Söyleşi. (Ç. A. Morin, Söyleşi) Hürriyet. <https://f.hypotheses.org/wp-content/blogs.dir/96/files/2012/11/GOLE-Hurriyet-soylesi-25-KASIM-2013.pdf>
- Göle, N. (2020, 21 Kasım). *Prof. Dr. Nilüfer Göle: “Kamusal alana erişim olmadan toplum olmak mümkün değil”*. <https://haberler.bogazici.edu.tr/tr/haber/prof-dr-nilufer-gole-kamusal-alana-erisim-olmadan-toplum-olmak-mumkun-degil>
- Kaya, A. (2023). Türkiye’de İslamcılığın Dönüşümü: Post-İslamcılık ve Sınırlılıkları. *ESAM Ekonomik ve Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 4(1), 37-56. <https://dergipark.org.tr/en/download/article-file/2972479>
- Kepel, G. (2001). *Cihat: İslamcılığın Yükselişi ve Gerilemesi*. (2. Baskı). (H. Bayrı, Çev.), Doğan Kitap.
- Kepel, G. (2018, 14 Haziran). *Gilles Kepel: “Siyasal İslam’ın Üçüncü Dalgasının Sonuna Geldik. Şayet dördüncü dalga olursa birçok çelişkisi olacağı çok açık”*. (G. Kırnalı ve İ. Kocael, Söyleşi ve Çev.) <https://medyascope.tv/2018/06/14/gilles-kepel-siyasal-islam-in-ucuncu-dalgasinin-sonuna-geldik-sayet-dorduncu-dalga-olursa-bircok-celiskisi-olacagi-cok-acik/>
- Khosrokhavar, F. & Roy, O. (2013). *İran: Bir Devrimin Tükenişi*. (2. Baskı). (İ. Yerguz, Çev.), Metis Yayınları.
- Mert, N. (2011, 4 Şubat). Demokrasi Hayalleri ve Post-İslamizm. *Milliyet*. <https://www.milliyet.com.tr/yazarlar/nuray-mert/demokrasi-hayalleri-ve-post-islamizm-1347932>
- Mert, N. (2020, 8 Ağustos). Siyasal İslamın Bu Kaçınıcı Ölümü.... *T24*. <https://teststage.t24.com.tr/k24/yazi/siyasal-islam-in-bu-kacinci-olumu,2798>

- Müftüoğlu, A. (2016, 13 Ocak). Zihinsel Kölelik-Ahlaki Kölelik. *İslami Analiz*.
<https://islamianaliz.com/makale/7477254/atasoy-muftuoglu/zihinsel-kolelik-ahlaki-kolelik>
- Müftüoğlu, A. (2017, 3 Nisan). *Atasoy Müftüoğlu ile söyleşi: Türkiye'de ve dünyada İslamcılık*. (R. Çakır, Söyleşi). <https://medyascope.tv/2017/04/03/atasoy-muftuoglu-ile-soylesi-turkiyede-ve-dunyada-islamcilik/>
- Müftüoğlu, A. (2020, 3 Mart). Tarihsel, Varoluşsal, Ontolojik Farkındalık. *İktibas*.
<https://iktibasdergisi.com/2020/03/03/atasoy-muftuoglundan-siyasal-islam-yorumu/>
- Roy, O. (2004, 24 Ocak). *Olivier Roy: AKP Hristiyan demokratlarla aynı*. Hürriyet
<https://www.hurriyet.com.tr/gundem/olivier-roy-akp-hristiyan-demokratlarla-ayni-38560836>
- Roy, O. (2005). *Siyasal İslamın İflası*. (3. Baskı). (C. Akalın, Çev.), Metis Yayınları.
- Roy, O. (2020, 27 Eylül). *Prof. Olivier Roy: Erdoğan zihinleri İslamleştiremediği için taşları İslamleştiriyor*. (E. Başaran, Söyleşi ve Çev.). Gazete Duvar.
<https://www.gazeteduvar.com.tr/politika/2020/07/21/prof-olivier-roy-erdogan-zihinleri-islamlestiremediği-icin-taslari-islamlestiriyor>
- Sakarya, S. (2023). Bir Unutuluş Serüveni: İslamcılık, Post-İslamcılık ve Siyasal Üzerine Notlar. *İnsan&Toplum*, 13(1), 254-280. <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/3039877>
- Sakarya, S. (2024, 23 Temmuz). İslamcılar Aslında Yok mu?. *Tezkire*.
<https://www.tezkire.net/gundem/islamcilar-aslinda-yok-mu>
- Yıldırım, E. (2016). *Neoliberal İslamcılık 1980-2015: İslamcıların Dünya Sistemine Entegrasyonu*. (1. Baskı). Pınar Yayınları.
- Yıldırım, E. (2019, 3 Aralık). Post İslamcılık Sürecinde Enkazdan Çıkmak. *ercanyldrm.com*.
<https://ercanyldrm.com/post-islamcilik-surecinde-enkazdan-cikmak/> adresinden 27 Mayıs 2024 tarihinde alınmıştır.

Çatışma beyanı: Makalenin yazarı, bu çalışma ile ilgili taraf olabilecek herhangi bir kişi ya da finansal ilişkileri bulunmadığını dolayısıyla herhangi bir çıkar çatışmasının olmadığını beyan ederler.



Uluslararası Kuruluşların İkinci Karabağ Savaşına Yönelik Söylemleri: NATO,BM,AGİT

Tuğba YOLCU* M. Hamzaalp SÖKER R. Çağatay AKPINAR*****

Özet

Azerbaycan ve Ermenistan arasında bölgede yaşanan gerginliklerin neticesinde yaşanan Birinci Karabağ Savaşından sonra Karabağ sorunu ortaya çıkmıştır. Ermenistan'ın bu işgal hareketinden sonra bölgeye Rus Barış Gücünün gelmesiyle yaşanan hadiseler çok boyutlu bir hale gelmiştir. 2020 yılında yaşana İkinci Karabağ Savaşı ile birlikte sorunun çözümü çatışmaya dönüşmüştür. Küreselleşme sürecinin bir parçası olan uluslararası kuruluşların bu süreçteki rolleri sürecin gidişatı açısından önemlidir. Çalışma bu önemden hareketle İkinci Karabağ Savaşı'nda örnek olarak belirlenen uluslararası kuruluşların bu süreçteki konumları ve söylemleri incelemeye alınmıştır. Bu incelemede yöntem olarak Fairclough'ın söylem çözümlemesinden faydalanılmıştır. Çalışmada NATO, AGİT, Birleşmiş Milletlerin yapıları ve söylemleri incelenerek uluslararası kuruluşların söylemleri üzerine bir değerlendirme yapılmıştır. Çalışma sonucunda söz konusu uluslararası kuruluşların, uluslararası ilişkilerde realizmin yaklaşımı ile pasif bir rol üstlendikleri ortaya konulmuştur.

Anahtar Kelimeler: AGİT, Birleşmiş Milletler, İkinci Karabağ Savaşı, Ermenistan, Azerbaycan, NATO

Discourses of International Organizations Towards the Second Karabakh War: NATO, UN, OSCE

Abstract

The Karabakh conflict emerged after the First Karabakh War as a result of the tensions between Azerbaijan and Armenia in the region. After this occupation movement of Armenia, the event experienced with the arrival of the Russian Peacekeeping Force in the region have become multidimensional. With the Second Karabakh War in 2020, the solution to the problem turned into a conflict. The role of international organizations, which are part of the globalization process, in this process, is important for the course of the process. Based on this importance, the study examines the position and discourses of international organizations, which were determined as examples in the Karabakh War II, in this process. Fairclough's discourse analysis was utilized as a method in this analysis. In the study, the structure and discourses of NATO, OSCE and the United Nations were examined and an evaluation was made of the discourses of international organizations. As a result of the study, it was revealed that these international organizations assume a passive role in international relations with the approach of realism.

Keywords: OSCE, United Nations, Second Karabakh War, Armenia, Azerbaijan, NATO.

* Prof. Dr. Tarsus Üniversitesi, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü, Siyaset ve Sosyal Bilimler Anabilim Dalı, Mersin / Türkiye, tugbayolcu@tarsus.edu.tr.

ORCID ID: 0000-0002-7131-7545

** Yüksek Lisans Öğrencisi, Tarsus Üniversitesi, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü, Siyaset ve Sosyal Bilimler Anabilim Dalı, Mersin / Türkiye, alpsoker33@gmail.com.

ORCID ID: 0009-0009-7971-3794

*** Yüksek Lisans Öğrencisi, Tarsus Üniversitesi, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü, Siyaset ve Sosyal Bilimler Anabilim Dalı, Mersin / Türkiye, av.cagatay51@gmail.com.

ORCID ID: 0009-0006-9481-2019

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

Yolcu, T. & Söker, M.H. & Akpınar, R.Ç. (2025). Uluslararası Kuruluşların İkinci Karabağ Savaşına Yönelik Söylemleri: NATO,BM,AGİT, *Küllüye*, 6(1), 61-83. DOI: 10.48139/aybukulluye.1595099

Makale Bilgisi / Article Information

Geliş / Received	Kabul / Accepted	Türü / Type	Sayfa / Page
2 Aralık 2024	24 Şubat 2025	Araştırma Makalesi	61-83
2 December 2024	24 February 2025	Research Article	

Extended Abstract

The initial clashes between Azerbaijan and Armenia began in Baku, a significant city in Azerbaijan. In the early 20th century, the intense conflicts between Azerbaijan and Armenia temporarily subsided, creating a brief period of peace. However, with the onset of World War I, Armenians, supported by the Russians, resumed attacks on Azerbaijani Turks in the Caucasus region.

The sovereignty and administration of the Karabakh region, which has been a focal point of conflict between Armenia and Azerbaijan, has never historically passed to Armenia. It has been under the control of various Turkish states throughout history and was also under Iranian rule for a period. Russia gained control of the region during the decline of the Ottoman Empire, specifically in the early 19th century. The Karabakh Khanate, which once existed here, lasted for approximately 17 years. However, it was eventually abolished, and the Karabakh region, under the control of different administrative units at various times, was administered from Ganja from 1868 until the outbreak of the First World War. The early 1900s marked a period of political and cultural significance for the Azerbaijani state, as the historical importance and value of Karabakh to Azerbaijan were recognized, and the region began to receive due attention.

The significance of Karabakh extends beyond its economic, cultural, and social infrastructure within the historical backdrop of Azerbaijan; it also holds status as one of the oldest settlements in world history. In 1992, the European Parliament, dispatching observers to assess the region amidst escalating conflicts, specifically condemned the attacks on Azerbaijan. Despite United Nations warnings, Armenia, responsible for the Khojaly massacre in 1992, continued its occupation of the region until the onset of the Second Karabakh War. Under the tenure of Armenian Prime Minister Pashinyan, various regions of Azerbaijan were subjected to attacks, prompting the Republic of Azerbaijan to respond in defense of its territorial integrity. Ultimately, Azerbaijan emerged victorious from this conflict initiated by Armenia.

In the study, the positions of international organizations in the Second Karabakh War were evaluated and the statements made by the organizations were subjected to discourse analysis within the framework of their positions in the war. The main problem of the study is to determine the discourses and positions of international organizations in the Second Karabakh War. Based on this problem, the texts on the positions and official statements of NATO, OSCE, and UN in the war process were accessed from the official website and the discourses on the Second Karabakh War were evaluated in the texts. In this evaluation, Fairclough's discourse analysis method was utilized.

The first organization addressed in the study is the OSCE . When the position of the OSCE is evaluated, it can be said that expectations are high, especially from the Minsk Group established for the conflict in Karabakh. However, although the representatives of the Minsk Group, which was established by the OSCE to end the conflicts in Karabakh and which is co-chaired by the USA, Russia, and France, created a strong image, they remained inactive and ineffective. This situation has played a major role in the Karabakh

conflict remaining unresolved for many years. In its discourse, the OSCE has been a passive spectator of the war with a language that avoids being a party to the process but expresses peace and reconciliation. The main reason for this situation is the interests of Russia in the South Caucasus and the influence of the Armenian diaspora in France and the United States. A similar situation was also exhibited by NATO, which is discussed within the scope of the study. In 2020, NATO did not have a direct role in the Karabakh War, which involved conflicts between Azerbaijan and Armenia in the Nagorno-Karabakh region, but NATO's general stance was to encourage the peaceful resolution of conflicts and support dialogue between the parties. Due to the escalation of the conflict and the growing tensions in the region, NATO has called for an end to the conflict, a lasting peace between the parties and the restoration of stability in the region. Another organization examined within the study is the UN. In its statements, the UN condemns the ongoing escalation of violence and underscores the importance of adhering to international humanitarian law and protecting civilians. It also emphasizes that there is no military solution to the conflict and calls for an immediate cessation of hostilities.

Upon evaluating the discourses, it becomes apparent that these organizations assume a passive stance, refraining from imposing sanctions on the warring parties. This passivity can be attributed to the realist perspective in international relations. Reflecting this perspective, Kenneth Waltz characterizes international organizations as serving the interests of states. Consequently, he argues that their existence is contingent upon their ability to advance the interests of particularly powerful states. From this viewpoint, the focus on neutrality in the discourse of these organizations can be attributed to the influence of member states.

For instance, the influence of France within the OSCE Minsk Group has hindered the organization from fulfilling its intended mandate. The issue within the discourse of international organizations has been resolved through warfare rather than peaceful means. Therefore, while expectations of cooperation persist in the international system, realism continues to exert influence.

Giriş

Tarihsel süreç içinde Azerbaycan ile Ermenistan arasındaki ikili ilişkilerdeki çatışma ve gerilim hiçbir zaman kalıcı bir uzlaşmaya ulaşamamıştır; zira silahlı çatışmalar 2020'li yıllara kadar devam etmiştir. Bu karmaşık sorun, özellikle Dağlık Karabağ bölgesindeki toprak anlaşmazlıkları ve etnik gerilimler nedeniyle taraflar arasında sürekli bir çatışma ortamı yaratmıştır.

19. yüzyılda Çarlık Rusya'sının bölgeyi ele geçirmesiyle demografik değişiklikler meydana gelmiş, Sovyetler Birliği döneminde ise Karabağ, Azerbaycan Sovyet Sosyalist Cumhuriyeti'ne bağlı özerk bir bölge olarak tanınmıştır. Sovyetler Birliği'nin dağılmasıyla birlikte 1991-1994 yılları arasında iki ülke arasında yoğun çatışmalar yaşanmış ve Ermeniler Karabağ'ı kontrol altına almıştır.

1991'de Sovyetler Birliği'nin dağılmasıyla birlikte bölgedeki karışıklık devletler arasında doğrudan çatışmalara yol açmıştır. Bu dönemde, 1992'deki Hocalı katliamı da

dahil olmak üzere Birinci Karabağ Savaşı yaşanmış ve Ermenistan, İkinci Karabağ Savaşı'na kadar bölgeyi işgal altında tutmuştur. 2020'de yeniden patlak veren savaş sonucunda Azerbaycan, Karabağ'ın büyük bir kısmını geri almıştır.

Ermenistan başbakanı Paşinyan döneminde Azerbaycan'ın çeşitli bölgelerine saldırılar yapılmış, bu durumun üzerine Azerbaycan Cumhuriyeti toprak bütünlüğünü korumak için yapılan bu saldırılara karşılık vermiş, Demir Yumruk olarak adlandırılan operasyon başlatılmıştır. 44 gün süren operasyondan sonucunda Azerbaycan 30 yıl sonra Karabağ topraklarının sahibi olmuştur. Azerbaycan, savaştan uzak durmaya çalışmış ve Devlet Başkanı İlham Aliyev, her platformda barışçıl çözümden yana olduklarını vurgulamıştır. Ancak, 28 yıl süren müzakereler boyunca Ermenistan'ın kışkırtıcı söylemleri ve hamleleri barış ihtimalini ortadan kaldırmış; haksız işgal ve saldırılar devam ettikçe savaş kaçınılmaz hale gelmiştir. Bu süreçte, uluslararası örgütlerin eksikliği, özellikle somut yaptırımlar konusunda yetersiz kalmasıyla kendini göstermiştir. Barışçıl çözüm için hem ikili görüşmelerde hem de uluslararası düzeyde atılan adımlar, kalıcı barışa yönelik söylemlerle sınırlı kalmış ve bu söylemler, somut ve etkili bir çözüm üretememiştir (Rehimov, 2022). Çalışma bu durumdan hareketle İkinci Karabağ Savaşı'nda uluslararası kuruluşların rolü ve söylemleri üzerine bir değerlendirmeyi amaçlamıştır.

Bu amaçla çalışmada ilk olarak Azerbaycan ve Ermenistan'ın tarihsel süreç içindeki ilişkilerine yer verilmiştir. Sonrasında ise Karabağ savaşları ele alınmıştır. Çalışmanın bu başlıklarında araştırmaya temel oluşturacak teorik çerçeve ortaya konmuştur. Bu teorik çerçevede amaçlanan uluslararası kuruluşların bu süreçteki rollerinin dayandığı temelleri ortaya koymaktır. Çalışmanın diğer kısmında ise örnek olarak belirlenen Kuzey Atlantik Antlaşması Örgütü (NATO), Birleşmiş Milletler (BM) ve Avrupa Güvenlik ve İşbirliği Teşkilatı'nın (AGİT) yapısı ve savaştaki rolleri göz önünde bulundurularak söylemleri değerlendirilmiştir.

Çalışmanın Yöntemi

Çalışmada uluslararası kuruluşların İkinci Karabağ savaşında konumları değerlendirilerek, kuruluşların yaptıkları açıklamalar savaştaki konumları çerçevesinde söylem analizine tabi tutulmuştur. Çalışmanın temel problemi İkinci Karabağ savaşında uluslararası kuruluşların söylemleri ve konumlarının nasıl olduğunun belirlenmesidir. Bu problemden yola çıkarak çalışmada NATO, AGİT ve BM'lerin savaş sürecinde konumları ve resmi açıklamalarına dair metinler remi internet sitesinden ulaşılmış ve metinler içinde İkinci Karabağ savaşına dair söylemler değerlendirmeye alınmıştır.

Bu kuruluşların seçilmesinin sebepleri, her birinin İkinci Karabağ Savaşı'ndaki rollerine, etkilerine ve genel olarak uluslararası ilişkilerdeki konumlarına dayanmaktadır. Her bir kuruluşun savaşın dinamiklerinde farklı bir rolü ve farklı bir yaklaşımı olmuştur. NATO, özellikle askeri güvenlik ve savunma politikalarıyla bilinen, küresel güvenlik meselelerine doğrudan etki eden bir kuruluştur (NATO, 2024). Azerbaycan, 1992'den bu yana NATO'nun "Partnership for Peace" (Barış İçin Ortaklık) programına katılmaktadır. Bu nedenle, NATO'nun savaşın içindeki tutumu, bölgesel güvenlik dinamiklerine olan

etkisini anlamak için kritik önem taşır. NATO, savaşın başlangıcında doğrudan taraf olmasa da özellikle Ermenistan'ın Rusya'yla olan ilişkisi üzerinden NATO'nun yaklaşımını incelemek, Batı'nın bu savaşla nasıl ilişkilendiğini ortaya koymak açısından önemlidir. AGİT, Dağlık Karabağ sorununun çözülmesi için 1990'ların başında kurulan Minsk Grubu'nun bir parçasıdır (Kaya & Özdal, 2023). Bu grup, savaş boyunca taraflar arasında barış görüşmeleri düzenlemekle sorumludur. AGİT'in bu sorunda uzun süreli arabuluculuk rolü, kuruluşun İkinci Karabağ Savaşı'ndaki söylemlerini ve tavırlarını anlamak için önemlidir. BM, küresel barış ve güvenliğin sağlanmasında, insani yardımın koordinasyonunda ve uluslararası hukukun uygulanmasında merkezi bir rol oynayan bir kuruluştur (T.C. Dışişleri Bakanlığı, 2024). NATO, AGİT ve BM, dünya çapında etki sahibi ve küresel sorunlarla ilgilenen kuruluşlardır. Bu nedenle, bu kuruluşların savaşla ilgili açıklamaları, dünya politikasındaki büyük güç dengelerini ve bölgesel etkileri anlamada kritik rol oynamaktadır.

Çalışmaya örneklem oluşturması açısından savaşın gerçekleştiği Eylül-Kasım 2020 tarihleri arasında kuruluşların resmi temsilcilerin yaptığı açıklamalar belirlenmiş ve her kuruluş temsilcisinin iki farklı açıklaması değerlendirilmeye alınmıştır. Bu açıklamaların orijinal metin dili İngilizce olup Türkçeye çevrilerek aktarılmıştır. Metinde yabancı dildeki kaynaklardan yapılan alıntılar, doğru ve anlam kayması olmadan çevrilmiş, çevirinin sınırlılıkları ve zorlukları yansıtmaması adına çevirisi yapılan terimler orijinal dilde de dipnot olarak verilmiştir.

Bu değerlendirmede Fairclough'ın söylem çözümlemesi yönteminden yararlanılmıştır. Fairclough (2006: s.8-9), söylem çözümlemesinin çok boyutlu, çok işlevli, tarihsel ve eleştirel bir alan olduğunu, bu alanda ideoloji ve hegemonya kavramlarının merkezi bir rol oynadığını vurgulamaktadır. Fairclough, söylemi incelemeyi, dil ile sosyal pratik arasındaki ilişkiyi anlamak olarak tanımlar. Ona göre, söylem, toplumdaki olayların nasıl anlamlandırılacağına dair bir çerçeve sunar ve bu çerçeve, egemen sosyal güçlerin etkisiyle şekillenen bir düzeni yansıtır (Fairclough, 1995: s.96). Ona göre söylem, birbirine bağlı üç aşamadan oluşan bir çözümleme modelidir. Bu modelin merkezinde metin yer alır (Fairclough, 1995):

Metin Analizi (Text Analysis): Metnin yapısı (kişiler, yer, zaman, olaylar, anlatıcı), dil bilgisel özellikleri ve kullanılan kelimeler incelenir.

Söylem Uygulaması (Discourse Practice): Metnin üretimi ve yorumlanmasını kapsar. Dil bilgisel yapı ve kelime seçimleri üzerinden ideolojik, siyasi veya toplumsal ifadeler analiz edilir.

Sosyokültürel Pratik (Sociocultural Practice): Bu aşamada söylemlerin yorumlanmasıyla elde edilen verilerle geniş bir çerçevede söylemlerle ne amaçlandığı, verilen mesajlar, yazarın ideolojik taraf olup olmadığı değerlendirilir. Söylem çözümlemesi için Fairclough'ın bu üç boyutlu modeli ile çerçeve oluşturur. Bu çerçeve oluşturulduktan sonra söylemler uluslararası ilişkiler kuramları ve kuruluşların savaşta konumları açısından yorumlanmıştır.

Fairclough'un üç boyutlu "diyalektik ilişkili yaklaşımı", iletişim ve toplum konularında analitik bir çerçeve sunar. Bu yaklaşım, metinlerin bağımsız olarak değil, toplumsal bağlam ve diğer metinlerle ilişkili bir şekilde analiz edilmesi gerektiğini savunur. İlk adımda metnin dilsel özellikleri incelenir, ikinci olarak arka plan bilgisi ve benzer metinler üzerinden söylem yorumlanır. Son olarak, bu analizle dil kullanımının toplumsal sorunları nasıl gizlediği, meşrulaştırdığı ve sakladığı açıklanır (Özüdoğru, 2016: s.95).

Çalışmayı teorik bir çerçevede temellendirmek için öncelikle Azerbaycan-Ermenistan ilişkileri, Karabağ savaşları ve uluslararası kuruluşların yapısının detaylı bir şekilde sunulması gerekmektedir. Azerbaycan ve Ermenistan arasındaki ilişkiler, özellikle Dağlık Karabağ bölgesindeki anlaşmazlık, çalışmanın temel araştırma problemini anlamak için önemli bir arka plan sağlamaktadır. Ayrıca İkinci Karabağ Savaşı'nın sebeplerini ve sonuçlarını incelemek, kuruluşların söylem ve konumlarını değerlendirmek açısından kritik bir bağlam sunmaktadır. Bu kısmın çalışmanın teorik çerçevesinde bulunması, savaşın siyasi, tarihsel ve kültürel arka planını doğru bir şekilde anlamayı sağlar. Bu nedenle Azerbaycan-Ermenistan ilişkileri ve önceki Karabağ savaşlarının (1988-1994) temel özellikleri de bu bağlamda önemlidir. Çalışmanın teorik çerçevesinde uluslararası kuruluşların yapısı da oldukça önemli bir yer tutar. NATO, AGİT ve BM gibi uluslararası aktörlerin nasıl yapılandığı, rollerinin ne olduğu, nasıl işledikleri ve karar alma süreçleri, bu kuruluşların İkinci Karabağ Savaşı'ndaki tutumlarını anlamak için gereklidir. Özellikle bu kuruluşların görev alanları ve müdahale yetkileri, söylemlerinin nasıl şekillendiğini anlamada kritik bir rol oynamaktadır. Bu nedenle öncelikle çalışmanın teorik arka planı sunulmuş, sonrasında ise çalışmadan elde edilen bulgular analiz edilmiştir.

Azerbaycan-Ermenistan İlişkileri ve Tarihsel Süreç

18. yüzyılın sonlarına doğru Rusya, Kafkasya'da bağımlı bir Ermeni devleti kurma amacıyla Ermenilere yönelik faaliyetlerini yoğunlaştırmış ve onları İran ile Osmanlı İmparatorluğu'na karşı koruma sözü vererek desteklemiştir. Rusya, Ermenileri, bölgedeki yayılmacı emelleri doğrultusunda kullanmayı planlamıştır. 1826-1828 yıllarındaki Rusya-İran Savaşı sonucunda 1828'de imzalanan Türkmençay Antlaşması ile Rusya, Erivan ve Nahçıvan'ı ele geçirerek bu bölgeleri "Ermeni İli" olarak ilan etmiştir. Ayrıca, 1829'da imzalanan Edirne Antlaşması ile Azerbaycan topraklarında Ermeni nüfusu artmıştır. Bu gelişmeler, ilerleyen yıllarda Ermeni Devleti'nin temellerinin atılmasına zemin hazırlamıştır. Ermeniler, Azerbaycan topraklarında güç kazanarak ilk çatışmaları Bakü'de başlatmışlardır. 20. yüzyılın başlarında, 1. Dünya Savaşı'nın etkisiyle Ermeni devlet kurma hayalleri yeniden su yüzüne çıkmış ve Ermeniler, Rus desteğiyle Azerbaycan Türklerine karşı saldırılara başlamışlardır. Çarlık Rusyası, 1900'lerin başında, Kafkasya'da etnik nüfus yapısını değiştirmek amacıyla Azerbaycan'a Ermeni ve Hıristiyan nüfusunu yerleştirmiştir. Bu yerleştirme politikaları, bölgedeki demografik yapıyı kalıcı olarak değiştirmiş ve Sovyetler Birliği'nin kurulmasından sonra etnik gerilimleri artırmıştır. Karabağ bölgesi, tarih boyunca hiçbir zaman Ermenistan'a ait olmamış ve Türk devletlerinin egemenliğinde kalmıştır. Bir dönem İran'ın kontrolüne

girmiş olan bu bölge, 19. yüzyılın başında Rusya'nın eline geçtikten sonra, Karabağ Hanlığı yaklaşık 17 yıl varlığını sürdürmüştür. 1868'den Birinci Dünya Savaşı'na kadar ise bölge, Gence'ye bağlı olarak idare edilmiştir (Memmedli & Memmedli, 2017).

1918'de, Mart Olayları olarak bilinen Taşnak ve Bolşevik askerlerinin Bakü'ye girmesiyle terör olayları başlamış ve Azerbaycan'ın tamamına yayılan bir Ermeni terörü ortaya çıkmıştır. Bu çatışmalar sırasında, Bakü'de Sovyet güçleri Azerbaycanlı sivillere yönelik geniş çaplı katliamlar gerçekleştirmiştir. 1918 Mart Olayları, Azerbaycan tarihinde önemli bir dönüm noktası olarak kabul edilmektedir. Bu olaylar, Azerbaycanlıların ulusal kimlik ve bağımsızlık mücadelesinde önemli bir yere sahiptir. Güney Kafkasya Meclisi'nin kurulmasının ardından yapılan oylamada, Azerbaycan'ı temsil etmek üzere görevli vekiller Azerbaycan'ın bağımsızlığını ilan etmiş, Ermeniler adına katılan vekiller ise Ermenistan'ın bağımsızlığını ilan etmişlerdir. Bağımsızlık ilanlarının ardından Ermeni heyeti, Ermeni devletinin başkentinin Erivan olmasını Azerbaycan heyetinden talep etmiştir. Azerbaycan Milli Şurası'nda bu hususun görüşülmesi üzerine bölgedeki barışın sağlanması adına Erivan'ın Ermenilere verilmesi kabul edilmiştir (Hasanoğlu & Süleymanlı, 2013).

Erivan (bugünkü Yerevan), tarihsel olarak Azerbaycanlıların yoğun olarak yaşadığı bir bölgeydi. Ancak, Ermenilerin ulusal bir devlet kurma çabaları çerçevesinde, Erivan bölgesi Ermenilere verilmiş ve Ermenistan Demokratik Cumhuriyeti'nin başkenti olarak ilan edilmiştir. Bu durum, iki ülke arasındaki tarihi ve etnik gerginliklerin bir parçası olarak günümüze kadar etkisini sürdürmektedir.

1992 yılının başlarında Ermenistan'ın silahlı kuvvetleri, Sovyetler döneminde Hankendi şehrine intikal ettirilen Rus alayının zırhlı araçları ve mensuplarıyla birlikte Hocalı şehrine saldırmış ve şehrin kontrolünü ellerine almışlardır. Şehir bu saldırılarda ağır hasar almış ve burada yaşayan Azerbaycan vatandaşları en yakın yerleşim yeri olan Akhmedli İlçesine doğru göç etmeye başlamışlardır. Ancak, bu girişimleri sırasında işgalci Ermeni silahlı güçlerinin saldırısına uğramışlardır. Azerbaycan silahlı kuvvetleri Hocalı bölgesine girememiş ve yardım edememiştir. Tüm bu olayların ardından yerel ve küresel basın mensuplarının katılımıyla bölgedeki vahşet ve katliam gözlemlenmiştir. İnsanlık suçu sayılabilecek yöntemlerle bölge halkı öldürülmüş veya işkenceye maruz kalmıştır. Olay sonucunda içerisinde kadın ve çocukların bulunduğu 613 kişi hayatını kaybetmiştir. Uluslararası hukuku ve uluslararası sözleşmeleri yok hükmünde sayan bu olaylara karşı da uluslararası örgütler ve Batı Devletleri tarafından herhangi bir yaptırım uygulanmamıştır (Özarlan, 2014).

Karabağ Savaşları

1900'lerin başı, Azerbaycan Devleti için siyasi ve kültürel açıdan önemli bir atılım dönemi olmuştur. Bu dönemde, Karabağ'ın Azerbaycan için tarihsel önemi ve değeri kabul edilmiş ve bölgeye gereken önem verilmeye başlanmıştır. Karabağ'ın önemi, yalnızca Azerbaycan'ın tarihsel arka planında ekonomik, kültürel ve sosyal altyapısını oluşturmasından kaynaklanmamıştır. Aynı zamanda, bu bölge, en eski yerleşim

merkezlerinden biri olması nedeniyle dünya tarihi açısından da büyük bir öneme sahip olmuştur (Hasanov, 2018)

Birinci Dünya Savaşı'nın etkilerinin sürdüğü sıralarda, Azerbaycan 1918'de Karabağ da dahil olmak üzere sınırlarını belirleyerek egemenliğini ve bağımsızlığını ilan etmiştir. Azerbaycan Cumhuriyeti, bu belirtilen sınırlarla uluslararası bağlamda meşruiyetini 1920 yılındaki konferans ile kazanmıştır. Takvimler 1991 yılını gösterdiğinde, Sovyetler Birliği'nin dağılması ile birlikte bölgenin geleceği ve ülkelerin bağımsızlığı noktasında adeta bir dönüm noktasına gelinmiştir. Bu hızlı gelişen süreç içerisinde, bağımsızlığını kazanan Azerbaycan'ın var olan çatışma ortamında aktif ve etkin olarak kullanabileceği donanımlı bir silahlı kuvvet birimi bulunmamaktadır. Bu sebeple, 1992 yılına kadar savunma konusunda birtakım adımlar atmışlardır. Ancak Savunma Bakanlığı, uzun süredir var olan ihtiyaçlar temelinde çalışmadığı için hızlıca atılan bu adımların kısa vadede başarılı olması mümkün olmamıştır. Bu nedenle, bakanlık bölgede "Kuvayimilliyeye" benzeri bölgesel savunma grupları oluşturmuştur (Ekici, 2022).

19. ve 20. yüzyıllarda 600.000'e yakın Ermeni kökenli nüfus Azerbaycan bölgesine gönderilmiştir. Bölgede çoğunluk olmaya başlayan Ermeniler, kendi devletlerini kurma ve yönetme fikrini iyice benimseyip bunu gerçekleştirmek adına her fırsatı değerlendirmeye çalışmışlardır. Rus yönetimi tarafından bölgeye gönderilen Ermeniler, bu bölgede yer alan Azerbaycanlı mukimlere karşı birtakım provokasyon içerikli hareket ve eylemlerde bulunmuşlardır. 20. yüzyılın sonlarına gelindiğinde "Lozan Ermeni Kongresi" düzenlenmiş ve kongrede alınan karar ile Karabağ bölgesinin Ermenistan Devleti idaresinde olması gerektiği vurgulanmıştır. Devamındaki toplanan diğer kongrelerde de benzeri adımların atılması gerektiği sonucuna varılmıştır. 1987 yılında, Ermeni Kilisesi'nin başı tarafından Karabağ bölgesinin Ermeni toprağı olduğu ifade edilmiştir. Bu söylem, aslında bölgenin Ermenistan Devleti tarafından işgal ve saldırıya uğrayacağını gösteren en net işaret olarak karşımıza çıkmıştır; zira hemen ardından "Karabağ Mücadele Örgütü" ve buna benzer birtakım silahlı çeteler kurulmuştur. Batılı devletlerde yer alan Ermeni Kiliseleri, zengin, varlıklı, aydın, nüfuzlu Ermenilerin bu mücadeleye maddi ve ayni destek sağlamaları dile getirmiştir. Ardından, Ermeni yerel basın-yayın organları da Rus yönetiminin Karabağ bölgesinde Ermenistan hakimiyetine sıcak baktığı yönünde haberler yapmışlardır (Gökbel & Aghaddinli, 2022). Tarihler 1989 yılına geldiğinde ise Ermenistan Devleti, Karabağ bölgesinin kendi devletleri ile birleştiğini ilan etmiş ve agresif olarak sürdürdükleri politikayı, bölgenin ilhak edileceği sürece taşımışlardır.

Ermeniler, 1990'lı yıllara yaklaşılmaya birlikte saldırgan tutumlarını iyice artırmışlardır; bu hareketlenmelere karşı Gorbaçov yönetimi refleks göstermekte geç kalmış ve bazı yerlerin kontrolünü kaybetmiştir. Silahlı mücadele ortamı gün geçtikçe daha fazla alana yayılmış, Ermenilerin, Azerbaycan halkı için değerli olan Tophana'ya saldırmasıyla ülke yangın yerine dönmüştür. Bazı küçük şehirlerde başlayan protestolar Bakü'de artık tamamen birleşmiş ve kapsamlı bir hal almıştır. Bu protestolar, Rus yönetiminin tarafını belli etmesiyle Rus güçleri tarafından bastırılmıştır (Ekici, 2022).

1991 yılında Azerbaycan Meclisi, Karabağ bölgesindeki özerk yönetim şeklini kaldırarak kendi topraklarına bağlı bir yönetim şekline geçildiği kararını kabul etmiştir. Ermenistan için bu karar, bir savaş nedeni olarak değerlendirilmiştir. 1992 yılına gelindiğinde, yapılan referandum neticesinde bağımsız olan Azerbaycan halkı özgür olmalarını coşkuyla karşılamış ve bu dönemlerde Ermeni saldırıları hız kazanmış, şiddet boyutu bir üst seviyeye çıkmıştır. Bu süreçte komşu İran, bu çatışma için arabulucu olmayı teklif etmiştir; ancak Ermeniler lehine taraflı açıklamaları ve davranışları ile Azerbaycan'ın bağımsızlığını tanımaması sebebiyle bu arabuluculuk teklifi güvensizlik sebebiyle karşılık görmemiştir. 1992 yılında iyice alevlenen çatışmalar neticesinde bölgeyi incelemek adına gözlemci gönderen Avrupa Parlamentosu, yalnızca Azerbaycan'a yapılan saldırıları kınamıştır. Uluslararası örgütlerin işgaller karşısında almış olduğu kınama bildirimleri hiçbir şekilde karşılık görmemiştir. Bunun sonucunda Ermenistan yönetimine karşı birtakım ambargo uygulama kararı alınmıştır; ancak bu karar sözde kalmış ve Türkiye Cumhuriyeti dışında hiçbir ülke tam anlamıyla bu karara sadık kalmamıştır (Taşkiran, 1995).

Azerbaycan silahlı kuvvetlerinin 1994 yılının başlarında bir harekate girişmesi ile birlikte birkaç kasabayı geri kazanmışlardır. Bu ilerlemeleri sonrası Rus yönetimi, bir ateşkes yapılması noktasında devreye girmiştir; ancak ufak da olsa bölgede çatışmalar devam etmiştir. Bu çatışmalar sonucunda iki taraf açısından da kayda değer bir ilerleme olmamıştır. Mayıs 1994'te ise artık somut adımların atılması ile birlikte Bişkek'te imzalanan ateşkes sonucuyla Karabağ Savaşı için “dondurulmuş çatışma” tabiri kullanılmaya başlanmıştır. Kafkasya coğrafyası açısından iki tarafın sürekli savaşa hazır konumda bulunması ve bölgede tansiyonun düşürülememesi, bölgenin en büyük sorunlarından biri haline gelmiştir. AGİT çatısı altındaki Minsk Grubu'nun sürece dahil olması ile çözümü barış yanlısı Azerbaycan, uzunca bir süre uluslararası alanda bölgedeki haklılığını duyurmak için mücadele etmiştir (Özsoy & Baş, 2022).

1991'de Sovyetler Birliği'nin dağılmasının ardından Ermenistan bağımsızlık ilan edip Karabağ'ı işgal etmiştir. 1992'deki Hocalı katliamıyla başlayan işgaller, Birleşmiş Milletler'in uyarılarına rağmen devam etmiştir. Ermenistan Başbakanı Paşinyan döneminde Azerbaycan'a saldırılar yapılmış, buna karşılık Azerbaycan toprak bütünlüğünü savunarak Ermenistan'ı mağlup etmiştir. Bu çatışmalar, 2020'deki İkinci Karabağ Savaşı'na yol açmıştır. Küçük yaşlarından itibaren Ermenilerin ayrılıkçı hareketleri içinde aktif rol oynayan Paşinyan, aktif siyasete girmeden önce ABD'nin Ermenistan üzerindeki gücünü artırmak amacıyla ülkenin iç politikasını yönlendirmek için çeşitli çalışmalarda bulunmuştur. Nikol Paşinyan, “Benim Adımım” isimli ittifakın lideri olarak girdiği seçim neticesinde yüzde 70'e yakın bir oy oranı ile seçimi kazanmıştır. Paşinyan'ın seçimi kazanmasında, Ermenistan'da önceki yönetimin izlediği yanlış politikalar neticesinde yaşanan sosyal ve ekonomik hayattaki bozulmalar önemli bir rol oynamıştır. Paşinyan yönetiminde başlarda beklentiler bozulmuş; yapının düzeltilmesi ve Rus ile Ermeni ilişkilerinin iyi bir şekilde devam ettirilmesi hedeflenmiştir. Dış dünyada ise Batı ülkeleri Ermenistan ile daha yakın ilişkiler kurmak isterken, Türkiye ise Erivan yönetiminden bölgede sürekli tansiyonu yükselten ve

senelerdir bir çözüme kavuşturulamayan Dağlık Karabağ meselesinde çözüme yönelik olumlu adımlar atmasını beklemiştir (Veliyev, 2018).

27 Eylül 2020 tarihinde Ermenistan'ın ilk savaştan bu yana sürdürdüğü tacizlerin sonucunda Azerbaycan Devleti tarafından “Demir Yumruk” olarak adlandırılan operasyon başlatılmıştır. 44 gün süren bu operasyon sonucunda Azerbaycan, 30 yıl sonra topraklarının yeniden sahibi olmuştur. Azerbaycan, bu sürece kadar savaştan uzak durmaya çalışmış, devlet başkanı İlham Aliyev, bu hususun konuşulduğu tüm alanlarda barışçıl çözümden yana olduklarını belirtmiş; ancak yaşanan haksız işgalin ve saldırıların devam etmesi durumunda savaştan kaçınmayacaklarını ifade etmiştir. 28 yıl süren müzakereler ve bu süreçte Ermenistan tarafından kışkırtıcı söylemler ve hamleler, barışçıl bir çözüm ihtimalini ortadan kaldırmıştır. Azerbaycan-Ermenistan hattında sıcak gelişmeler yaşandığı dönemde Ermenistan Başbakanı Paşinyan'ın yaptığı açıklamada “Karabağ Ermenistan'a ait” ifadesi ve Ermenistan Savunma Bakanı Tonoyan'ın “yeni topraklar için yeni savaş” beyanı ile birlikte Ermenistan askeri güçlerinin Tovuz iline saldırması ve sıcak çatışmaların başlaması, Azerbaycan tarafından operasyonun başlaması için bardağı taşıran son damlalar olmuştur (Rehimov, 2022).

Azerbaycan'ın savaşı kazanması sonucunda Karabağ'da yaşayan Ermenilerin ülkelerine geri dönmesi için Laçın Koridoru açılmış; ancak zengin yer altı kaynaklarına sahip olan Karabağ'dan kendi ülkelerine dönen Ermenilerin maden kaçırdığına yönelik oluşan intiba sonucu açılan bu koridora sıkı kontroller uygulanmaya başlanmıştır. Savaş sonrasında 10 Kasım 2020 tarihinde imzalanan üçlü bildiriye göre Zengezur koridorunun açılması ve 30 yılı aşkındır iki devlet arasında yaşanan çatışmaların sona ermesine yönelik kararlar alınmış; ancak Ermenistan yönetimi bu kararları kabul etmemiştir (Erçakıca, 2021, s.304-306). Savaş sonrası dönemde bölgede görev yapan Rus Barış Gücü, Ermeni kuvvetlerini destekleyerek kalıcı barışın önünde engel teşkil etmiştir. Ermenistan, Azerbaycan ile 44 gün süren mücadelede yenilerek işgal ettiği topraklardan çekilmiş; ancak 2022 yılında Üç Bildiri'ye rağmen Azerbaycan'a yönelik saldırılar düzenlemiştir. Bu saldırılar sonucunda 49 Azerbaycan askeri şehit olmuştur. Üçlü Bildiri'de Rus Barış Gücü'nün mevcudununun 1960 asker olduğu belirtilmişken, bu sayı 10.000'i aşmış ve Karabağ'dan Ermeni askerlerinin çıkarılması gerçekleşmemiştir. Azerbaycan, Eylül 2023'te Ermeni terörüne son vermek için harekât başlatarak düşman kuvvetlerinin savaş araç ve gereçlerini ele geçirmiştir. Artsakh adlı korsan devlet feshedilmiştir. Karabağ'da özerk yapı kurulamayacağını anlayan Ermeniler, Ermenistan'a göç etmek istemiş; ancak Ermenistan bu kişilere vatandaşlık vermemiştir. Bu durum, gerilimi sürdürme amacına yönelik bir hamle olarak değerlendirilmiştir. Ermenistan, İkinci Karabağ Savaşı sırasında savaşlarda kullanılması yasaklanmış olan mühimmatları kullandığı belgeli olarak görülmüştür. Bu duruma başlıca örnek olarak Azerbaycan'da bir şehir olan Berde'ye msket bombasıyla yaptığı saldırı, Birleşmiş Milletler İnsan Hakları Yüksek Komiseri tarafından doğrulanmıştır. Ermenistan Savunma Bakanı, “Karabağ'da yaşanan çatışmalarda İskender Füzeleri kullanıldı; ancak nerede kullanıldığını söyleyemem” şeklinde bir ifade kullanarak savaş sırasında yasaklı mühimmat kullanıldığını doğrulamıştır. Azerbaycan Bağımsızlık Günü gecesinde

Ermenistan bu defa da Gence'deki sivilleri hedef alarak yasaklı olan balistik füzelerle saldırıda bulunmuştur (Taşçıoğlu, 2023).

Tüm bu süreçler değerlendirildiğinde, savaşa gidilen süreç ve savaş sırasında yaşananlar uluslararası kuruluşlarca da muhatap alınması beklenmektedir. Özellikle savaş suçu ve mutabakatlara uyulmaması süreci, uluslararası kuruluşların görev alanına girmesi beklenebilecek konulardır. İkinci Karabağ Savaşı'nda uluslararası kuruluşların rolü, barışın tesisi ve sürdürülebilir çözümün sağlanması açısından hayati önem taşımaktadır. Bu kuruluşların öncelikle taraflar arasında etkin ve tarafsız bir arabuluculuk yapması beklenen bir durumdur. Bölgedeki kalıcı bir çözüm için zemin hazırlanması, BM, AGİT ve diğer ilgili kuruluşların aktif katılımıyla mümkün olacaktır.

Uluslararası Kuruluşların Yapıları: NATO, AGİT ve BM

NATO, 4 Nisan 1949 tarihinde Brüksel'de kurulmuştur. Kurulma amacı, Sovyetler Birliği'nin Avrupa üzerindeki genişleme planlarına karşı bu riskin engellenmesi amacıyla faaliyet göstermeye başlamaktır. NATO, üye devletlerinin herhangi bir saldırıda toplu halde savunmayı ve sorumluluk alanlarında demokrasinin ve barışın sağlanmasını, korunmasını amaçlayan askeri ve siyasi bir ittifaktır. NATO'ya dahil olan ülkeler Almanya, Amerika Birleşik Devletleri, Arnavutluk, Belçika, Birleşik Krallık, Bulgaristan, Çek Cumhuriyeti, Danimarka, Estonya, Fransa, Hırvatistan, Hollanda, İspanya, İtalya, İzlanda, Kanada, Letonya, Litvanya, Lüksemburg, Macaristan, Norveç, Polonya, Portekiz, Romanya, Slovakya, Slovenya, Türkiye ve Yunanistan'dır. NATO, üç temel görev üzerine faaliyet göstermektedir. Bu görevler, toplu savunma ve ortaklıklar aracılığıyla işbirliği içinde güvenlik sağlanmasıdır. Şayet yaşanan bir diplomatik krizde NATO, tek başına ya da üye ülkelerle ve uluslararası kuruluşlarla birlikte savunma operasyonları yapmak üzere gerekli askeri yeteneğe sahiptir. Kuzey Atlantik Konseyi, NATO'nun temel siyasi karar verme organıdır. İttifaktaki ülkelere askeri ve siyasi açılardan danışmalarını, planlama yapabilmelerini sağlayacak bir ortam hazırlar. Konsey, büyükelçiler düzeyinde haftada bir ya da daha sık toplanabilmektedir. Devlet başkanları toplantısı her yıl veya iki yılda bir toplanmaktadır (NATO, 2024).

Azerbaycan NATO'nun "Barış İçin Ortaklık" projesine dahil olmuştur. Bunun temel sebeplerinden biri Ermeni lobisinin Azerbaycan ve ABD arasındaki ilişkilerin stratejik ortaklık düzeyine çıkmasının önündeki engeldir. Bir diğer sebep ise Azerbaycan'ın ABD ile ilişkilerini sürdürürken her zaman Rusya faktörünü dikkate almış ve Rusya'yı kıskırtmaktan kaçınmaya özen göstermiş olmasıdır (Yıldırım, 2021).

2000 yılına kadar Ermenistan ile NATO arasındaki ilişkiler düşük düzeydeydi, çünkü Ermenistan yönetimi ve siyasi elitleri NATO'ya güvenmiyor ve NATO'yu Türkiye ile eşdeğer görüyordu. Ayrıca, 1990'larda NATO'nun doğuya genişlemesiyle artan NATO-Rusya gerginliği de ilişkileri olumsuz etkiledi. NATO'nun Dağlık Karabağ sorunu üzerindeki rolü, doğrudan çatışmaların parçası olmaktan ziyade, bölgedeki istikrarı ve güvenliği izleme, diplomatik çözüm çabalarını destekleme ve ilgili ülkelerle işbirliği yapma şeklinde şekillenir. Ancak NATO'nun doğrudan taraflardan biri olmadığı için, sorunun çözümündeki etkisi sınırlıdır ve daha çok arka planda yer alır. 2000 yılından

sonra ise Ermenistan, NATO ile ilişkilerinde yakınlaşma sürecine girdi ve Aralık 2005'te Bireysel Partnerlik Eylem Planı imzalandı. Ermenistan, Rusya ve Kolektif Güvenlik Anlaşması Örgütü (KGAÖ) ile ilişkilerini geliştirirken NATO ile de işbirliği yapmaya başladı. Ermenistan'ın NATO ve KGAÖ ile ilişkileri çatışmacı değil, tamamlayıcı bir politika izlemekte ve bu denge politikası Ermenistan'ın ulusal çıkarlarına uygun görülmektedir. NATO Genel Sekreteri, 2010'da NATO'nun muhtemel bir Azerbaycan-Ermenistan savaşında Dağlık Karabağ olaylarına müdahil olmayacağını açıklamıştır (Asker, 2012, s.103).

Birleşmiş Milletler ise İkinci Dünya Savaşı sonrası kalıcı bir barış tesis etmek amacıyla kurulmuştur; zira 1. Dünya Savaşı sonrası kurulan Milletler Cemiyeti zayıf kalmış ve yeni bir dünya savaşı meydana gelmiştir. Birleşmiş Milletler fikri ilk olarak Atlantik Bildirisi ile tarih sahnesine çıkmıştır. Bu bildiri, İngiliz Başbakanı ile Amerika Birleşik Devletleri Başkanı arasında günlerce süren görüşmeler sonucu ortaya çıkmıştır. 1941 yılında yayınlanan bu ortak bildiri de birtakım ilkelere yer verilmiştir; bu ilkeler:

- Savaş sonrası toprak kazanılmayacağını belirten bir ilke
- İlgili bölgede yaşayanların onayı alınmadan bir toprak/sınır değişikliği yapılamayacak
- Milletlerin kendi geleceğini kendilerinin belirleyeceği
- Uluslararası işbirliğinin geliştirileceği
- Hammaddelerden eşit şekilde faydalanılması gerektiği
- İnsanların temel ihtiyaçlar noktasında sıkıntıya girmemesinin sağlanması
- Uluslararası sularda ticaretin serbestçe yapılabilmesi
- Mihver Devlet olarak tabir edilen devletlerin silasızlandırılması gibi ilkeler ile bildiri yayınlanmıştır (T.C. Dışişleri Bakanlığı, 2024).

Atlantik Bildirisi ile Birinci Dünya Savaşı sonrası tesis edilemeyen kalıcı barışı tehdit eden unsurlara dikkat çekilmiş ve bu hususların sağlanması ile ileride çıkabilecek Üçüncü Dünya Savaşı'nın engellenmesi amaçlanmıştır. 1943 yılında ise Tahran'da bir konferans toplanmış ve insan hakları noktasında birtakım olumlu kararlar alınmıştır. 1944 yılında ise Uluslararası Çalışma Örgütü kurulmuş ve artık ortak bir irade ile insan hakları, demokratik düzeylerin yükseltilmesi gibi konularda işbirliği yapma hususu hızlandırılmıştır. 1944 yılının sonlarına gelindiğinde ise artık Birleşmiş Milletler tasarısı oluşturulmuş ve bu diğer devletlere sunulmuştur. Buradaki öneride bahsedilen birimler; Genel Kurul, beş daimi üyenin yer aldığı ve kalan 6 üyesinin her iki yılda bir seçilecek üyelerden oluşan Güvenlik Konseyi, Uluslararası Adalet Divanı ve Sekreterlik birimleridir. Şüphesiz bu birimler arasında en güçlüsü Güvenlik Konseyi'dir; zira konsey, üye devletlerin asker göndermesi suretiyle oluşacak barış gücünün kullanılmasına karar verebilecektir. Birleşmiş Milletler'in nihai kurulması ise 1945 yılına gelindiğinde San Francisco Konferansı ile olmuştur. Kuruluşundan bugüne dek varlığını sürdüren Birleşmiş Milletler'in günümüzde 193 üyesi bulunmaktadır (Altınar, 2014).

İkinci Dünya Savaşı sonrasındaki süreçte ABD ve Rusya'nın başını çektiği kuruluşlar olan NATO ve Varşova Paktı arasındaki gergin ortam, zaman ilerledikçe dönemin

şartlarına uygun olarak uyarlanmaya ve değiştirilmeye çalışılmıştır; zira bu gergin ortam, ülkelerin savunma harcamalarındaki yükü fazlasıyla artırmıştır. 1970’li yıllara gelindiğinde artık daha uzlaşmacı bir zemin içerisinde yumuşama dönemi denebilecek bir dönem yaşanmıştır. Bu yumuşama politikaları ile ulusüstü haklar ve kavramlar olarak tabir edilen insan hakları, uluslararası hukuk ve entegre ekonomik sistemler üzerinde durulmuştur. Burada en büyük amaçlardan biri, Batı bloğu açısından gerginlik ve savaş ortamı ile Sovyetlerin yıkılmasının mümkün olmadığını anlaşılmış olmasıdır. Onlar da bu yumuşama döneminde Doğu Bloğu ülkelerinin zayıf noktaları olan ulusüstü kavramlar noktasında bir hamle yapmanın daha doğru olduğunu düşünmüş ve bu düzlemde hareket etmişlerdir (Demir, 2010).

Batı Bloku’nun bu hamleleri karşısında Sovyetlerin bir karşı hamlesi ise bu tür ortak bir işbirliği teşkilatı vasıtasıyla Rus yönetiminin ve Sovyet ülkesinin Avrupalılaşmasına bu sebeple kıtada daha fazla meşruiyet kazanacağını düşünmekteydiler. Böylece ABD’nin Avrupa Kıtadaki etkinliği azaltılmış olacaktı. Burada karşıt iki görüşün uzlaşma ve yumuşama döneminden beklentileri ve planları her ne kadar farklı da olsa, Sovyetlerin bu önerisine özellikle ABD’nin başını çektiği Batı Bloku tarafından destek verilmiştir. Süreç 1973 yılında Finlandiya’nın Helsinki kentinde başlamış ve Helsinki Nihai Senedi’ne 33 Avrupa ülkesinin imza atmasıyla o dönemki ilk adıyla Avrupa Güvenlik ve İşbirliği Konseyi’nin başlangıç adımı atılmış oldu. Nihai Senedi’nde ABD ve Kanada ise 1975 yılında imza atmış ve bugünkü ismiyle AGİT resmen kurulmuş ve faaliyete geçmiş olmuştur (Şeyşane, 2023).

Bu kurucu nihai senet ile büyük yıkımlara sebep olan 2. Dünya Savaşı sonrasında Avrupa kıtasında oluşan yeni ülke sınırlarına saygılı olunması ve ülkelerin toprak bütünlüğüne saygı duyulması gerektiği vurgulanmıştır. Ayrıca AGİT anayasası olarak bilinen nihai senette ulusüstü haklara ve küresel bir işbirliğinin hemen hemen her alanda sürekli olarak devam etmesi gerektiği belirtilmiştir. Teşkilat, özellikle çok yönlü bir insan hakları müktesebatı ortaya koymuş ve tüm bu ana ilkelerini destekleyici nitelikte birtakım yardımcı kuruluşlar veya alt organlar kurmuştur (T.C. Dışişleri Bakanlığı, 2024a)

Azerbaycan ve Ermenistan, bağımsızlıklarını kazandıktan sonra BM’ye ve Avrupa Güvenlik ve İşbirliği Konferansı’na (AGİK, daha sonra AGİT) üye olmuşlardır. Bu gelişmelerin ardından BM Güvenlik Konseyi (BMGK), Dağlık Karabağ sorununun çözümü konusunda AGİT’i yetkilendirmiştir. BM Kurucu Antlaşması’nın (BMKA) “Uyuşmazlıkların Barış Yolu ile Çözülmesi” başlıklı bölümü, özellikle çatışma kontrolü ve barışçıl çözümler konusunda bölgesel örgütlerin rolünü kabul etmektedir. Ayrıca, BMKA, Birleşmiş Milletler Güvenlik Konseyi’ne (BMGK) uyuşmazlıkların barışçıl yollarla çözülmesi için taraflara tavsiyelerde bulunma yetkisi vermektedir. Bu maddeler, uluslararası barış ve güvenliği ilgilendiren meselelerin bölgesel örgütler aracılığıyla çözülmesinin BMKA’nın ruhuyla uyumlu olduğunu göstermektedir (Kaya & Özdal, 2023).

Bulgular: İkinci Karabağ Savaşı’nda NATO, BM ve AGİT Söylemleri

Karabağ sorunun başladığı günden bu yana, birçok uluslararası kuruluş Karabağ sorununun farkında olmalarına rağmen sorunun çözümünü nihayete erdirme noktasında yetersiz kalmışlardır. Karabağ sorunun Rusya tekelinden çıkarılması amacıyla 1992 yılında kurulan Minsk Grubu, Dağlık Karabağ ihtilafının çözümü için üç öneride bulunmuştur. Bunlardan ilki “*toptan çözüm*” ile barış anlaşması ve toprak statülerinin eş zamanlı çözümünü; diğeri “aşamalı çözüm” ile bölge statülerinin ayrı ayrı çözüme ulaştırılmasını ve göçmenlerin durumunun belirlenmesini; son olarak ise “*Ortak Devlet*” önerisi ile Azerbaycan ve Dağlık Karabağ’ın ortak bir devlet kurmasını önermiştir. İlk iki öneri Ermenistan, üçüncüsü ise Azerbaycan tarafından reddedilmiştir ve girişimler sonuçsuz kalmıştır (Aslanlı, 2001).Tüm bu sürecin sonuçsuz kalması ile birlikte gelinen nokta 2020 yılında başlayan savaş olmuştur.

Çalışmada ilk olarak 28 Eylül 2020 tarihinde AGİT Parlamento Başkanı George Tsereteli açıklaması ele alınmıştır.

“Her iki tarafı da bölgede yaşayan sivillerin çıkarları doğrultusunda düşmanlıkları durdurmaya ve çatışmanın uzun vadeli çözümü için AGİT Minsk Grubu Eş Başkanlarının himayesinde müzakerelere yeniden başlamaya çağırıyorum....Bu son dönemdeki artıştan, özellikle de sivil ölümlerine ilişkin haberlerden ve bunun bölgesel güvenliğe yönelik oluşturduğu tehditten derin endişe duyuyorum. Bugün Eş başkanların da belirttiği gibi tarafların sahadaki durumu istikrara kavuşturmak için gerekli tüm tedbirleri alması gerekiyor. Siyasi çözümün alternatifi yok”¹ (OSCE, 2020).

Yukarıda yer alan açıklama dilsel özellikler açısından değerlendirildiğinde, “*Her iki tarafı da...çağırıyorum*” ifadesi, doğrudan ve resmi bir çağrıyı ifade etmektedir. “*Derin endişe duyuyorum*” ifadesi, duygusal bir tepkiyi; “*Sivil ölümleri*”, “*bölgesel güvenlik tehdidi*”, “*siyasi çözümün alternatifi yok*” gibi ifadelerle de çatışmanın ciddiyeti ve çözümün önemi vurgulanmaktadır. Metin kelime seçimi açısından değerlendirildiğinde güvenlik kaygılarının ön plana çıkarıldığı görülmektedir. Sosyokültürel pratikler açısından değerlendirildiğinde ise “*Siyasi çözümün alternatifi yok*” ifadesiyle, uzun vadeli ve sürdürülebilir bir çözüm arayışının önemi vurgulanmaktadır. Ayrıca tarafsız bir duruş sergilemeye çalışsa da AGİT Minsk Grubu’nun himayesinde müzakereleri teşvik ederek diplomatik ve barışçıl çözümleri metinde ön plana çıkardığı görülmektedir. 10 Kasım 2020 tarihi de Ermenistan, Azerbaycan ve Rusya Federasyonu arasında Dağlık Karabağ bölgesindeki çatışmaların sona erdirilmesine yönelik üçlü bildirinim imzalanmasının ardından AGİT Parlamento Başkanı George Tsereteli’nin yaptığı diğer açıklama analiz edildiğinde:

¹ Orijinal Metin: “*I call on both sides to cease hostilities in the interests of civilians who live in the area and recommit to negotiations under the auspices of the Co-Chairs of the OSCE Minsk Group in pursuit of long-term resolution of the conflict“,... I am deeply concerned by this most recent escalation, particularly by reports of civilian deaths and the threat that it poses to regional security. As stated today by the Co-Chairs, the sides must take all necessary measures to stabilize the situation on the ground. There is no alternative to a political solution.*”

“Umarım Dağlık Karabağ bölgesindeki savaşı durduracak anlaşmanın imzalanması, sonunda çatışma bölgesinde mahsur kalan sivillerin hayatlarını da koruyacaktır. Son haftalarda kaybedilen pek çok candan derin üzüntü duyuyorum ve silahlar susarken, tarafları savaş esirlerinin, tutukluların ve ölen savaşçıların cesetlerinin takasına gecikmeden devam etmeye teşvik ediyorum. Kalıcı barışa giden yol çoğu zaman savaştan daha zordur. Bu nedenle, tüm tarafları, ülke içinde yerinden edilmiş kişilerin ve mültecilerin güvenli bir şekilde geri dönüşlerine izin vermek, bu çatışmaya uzun vadeli ve kapsamlı bir çözüme ulaşmak ve en sonunda birlikte bir gelecek inşa etmek için iyi niyetle barışçıl müzakerelere yeniden bağlılık göstermeye çağırıyorum”²(OSCE, 2020a).

Metin dilsel özellikleri açısından irdelendiğinde, “Umarım”, “derin üzüntü duyuyorum” gibi ifadelerle duygusal bir ton kullanıldığı görülmektedir. “Tarafları teşvik ediyorum”, “barışçıl müzakerelere yeniden bağlılık göstermeye çağırıyorum” gibi ifadelerle doğrudan çağrı yapılırken, “Kalıcı barış”, “güvenli dönüş”, “kapsamlı çözüm”, “birlikte bir gelecek” gibi pozitif ve umut verici ifadelerle çözüm sürecine dair iyimser bir yaklaşım sergilenmektedir. Söylemde kullanılan dil ve kelime seçimi açısından ise dilin, resmi ve duygusal bir üslup taşıdığı gözlemlenmektedir. Bu duygusal üslup “Derin üzüntü”, “tarafları teşvik ediyorum” gibi ifadelerle de empati göstergesi olarak değerlendirilebilir. Metin sosyokültürel pratikler açısından değerlendirildiğinde ise tarafları savaşın sona erdirilmesi ve barış sürecine katılmaya teşvik ederek diplomatik ve barışçıl çözümleri savunduğu, aynı zamanda mültecilerin güvenli dönüşüne vurgu yaparak insani değerlere atıfta bulunduğu görülmektedir.

Bu açıklamalar ışığında AGİT’in konumu değerlendirildiğinde özellikle Karabağ’daki sorun için oluşturulan Minsk grubundan beklentinin yüksek olduğu söylenebilir. Ancak Karabağ’daki çatışmaları sonlandırmak amacıyla AGİT tarafından kurulan ve ABD, Rusya, Fransa eş başkanlığında faaliyet gösteren Minsk Grubu temsilcileri güçlü bir görüntü oluştursa da hareketsiz ve etkisiz kalmışlardır. Bu durum, Karabağ sorununun uzun yıllar çözümsüz kalmasında büyük bir rol oynamıştır (Özdal, 2021).

Uluslararası örgütler kapsamında sorunun en aktif temsilcisi olarak görülen AGİT Minsk Grubu, bilinçli olarak etkisiz hale getirilmiştir. Bunun temel sebebi ise Rusya’nın bölgedeki etkin politikaları doğrultusunda en başından beri sorunun çözüm sürecinde tek söz sahibi olmayı hedeflemesi olarak görülmüştür (Bozkuş, 2021). Söylemlerinde de görüldüğü üzere AGİT sürecin tarafı olmaktan kaçınan ancak barış ve uzlaşmayı ifade eden bir dil ile savaşın pasif bir izleyicisi olmuştur. Bu durumun temel nedeni olarak da Rusya’nın Güney Kafkasya’daki çıkarları ve Fransa ile ABD’deki Ermeni diasporasının etkisi ile Azerbaycan, müzakerelerden sonuç alamamıştır (Çalışkan, 2020).

² Orijinal Metin: “I hope the signature of the agreement that puts a stop to the war in the Nagorno-Karabakh region will finally protect the lives of civilians trapped in the conflict zone. I deeply regret the many lives lost in recent weeks, and, as guns fall silent, I encourage the sides to proceed without delay with exchanges of prisoners of war, detainees, and the bodies of fallen combatants”.

Benzer bir durum da çalışma kapsamında ele alınan NATO tarafından sergilenmiştir. 2020 yılında yaşanan ve Azerbaycan ile Ermenistan arasında Dağlık Karabağ bölgesindeki çatışmaları kapsayan Karabağ Savaşı'nda NATO'nun doğrudan bir rolü olmamıştır ancak NATO'nun genel tutumu, çatışmaların barışçıl yollarla çözülmesini teşvik etmek ve taraflar arasında diyalogu desteklemek yönünde olmuştur. NATO, çatışmaların tırmanmasından ve bölgedeki gerilimin artmasından dolayı çatışmaların sona ermesini, taraflar arasında kalıcı bir barışın sağlanmasını ve bölgede istikrarın yeniden tesis edilmesini istemiştir (Öztürk, 2020).

Bu durum söylemlerine de yansımıştır. 21 Ekim 2020 tarihinde NATO Genel Sekreteri Jens Stoltenberg ve Ermenistan Cumhurbaşkanı Armen Sarkissian arasında gerçekleşen ortak basın açıklamasında (NATO, 2020) yer verilen ifadeler, NATO'nun bu savaştaki rolünü açıklar niteliktedir. Açıklamada *“NATO'nun bu çatışmanın bir parçası olmadığını hatırlattım”* ifadesi, bu süreçte NATO'ya yönelik beklentilerin önünü kapatmaya yönelik bir açıklama olarak değerlendirilebilir. NATO, bu noktada tarafsızlığını *“Hem Ermenistan hem de Azerbaycan 25 yılı aşkın bir süredir NATO'nun değerli ortaklarıdır”* şeklindeki ifade ile pekiştirmiştir. Aynı zamanda söylemin ideolojik ve siyasi ifadesi olarak NATO hem Ermenistan hem de Azerbaycan'ı *“değerli ortaklar”* olarak tanımlayarak tarafsız bir duruş sergilemiştir. AGİT Minsk Grubu'nun çabalarının önemini vurgulayarak uluslararası iş birliğine ve diplomasiye verdiği önemi de dile getirmiştir. Söz konusu haberde yapılan *“Artık herkesin sürdürülebilir bir siyasi çözüme yönelik çalışması gerekiyor”* ifadesi ile NATO'nun sadece bir askeri güç olmadığını, aynı zamanda siyasi bir güç olduğunu da ortaya koymaktadır. Dolayısıyla bu söylem, NATO'nun misyonuna yönelik bir söylem olarak değerlendirilebilir.

Metinde NATO, Ermenistan, Azerbaycan ve AGİT Minsk Grubu gibi ana aktörler yer alıyor. Dilsel özellikler açısından değerlendirildiğinde ise *“derin kaygı duymaktadır”*, *“hayati önem taşıyor”*, *“kabul edilemez”* gibi güçlü ve duygu içeren ifadeler kullanılmıştır. Söylemin sosyokültürel bağlamı ise çatışmaların durdurulması ve ateşkese uyulması çağrısında bulunması, sivillere yönelik saldırıların kabul edilemez olduğu ve barışçıl çözüm arayışlarının devam etmesi gerektiği mesajını vermektedir.

23 Ekim 2020'de NATO Genel Sekreteri Jens Stoltenberg, NATO Savunma Bakanları toplantısında yaptığı açıklamalarda (NATO, 2020) da benzer ifadeler kullanmıştır.

“Dağlık Karabağ'ın durumundan son derece kaygılıyız. Tüm düşmanlıkların durdurulması çağrısında bulunuyoruz. Mücadelenin durması gerekiyor ve tabii ki sivil kayıpların çokluğundan da son derece kaygılıyız. Sivillerin hedef alınması kesinlikle kabul edilemez ve uluslararası hukuka aykırıdır. NATO bu çatışmanın bir parçası değil. Minsk Grubu'nun siyasi çözüm bulma çabalarını destekliyoruz. Bu arada, tüm çatışmaların durdurulması ve

ardından diplomatik, barışçıl bir çözüm aranması gerektiği konusunda çok güçlü bir mesaj veriyoruz.”³

İfadelerde dikkat çeken hususlardan biri, çözümün siyasi niteliğinin vurgulanması ve çözüm olarak Minsk Grubu’na işaret edilmesidir. NATO, savaşın tarafı olmadığını sıklıkla vurgulayarak, uluslararası alanda kendisine atfedilen misyonu realist bir bakış açısıyla açıklama eğilimi göstermektedir.

Söylem noktasında değerlendirme yapıldığında, ifadedeki kişiler sadece savaşın tarafları değil, aynı zamanda Minsk Grubu da taraf olarak işaret edilmiştir. “*Son derece kaygılıyız*”, “*sivil kayıpların çokluğu*” gibi ifadelerle duygusal bir ton ve aciliyet vurgusu yapılırken, “*Mücadelenin durması gerekiyor*”, “*sivillerin hedef alınması kesinlikle kabul edilemez*” gibi kesin yargılar içeren ifadelerle de sorumluluk ve hukuk vurgusu yapılmaktadır. Sosyokültürel pratikler açısından değerlendirildiğinde, NATO’nun açıklaması, hem çatışmanın durdurulmasına yönelik bir çağrı yapmakta, hem de uluslararası hukuk ve diplomasi vurgusuyla barışçıl bir çözüm arayışının önemini vurgulamaktadır. Sivil kayıplara yapılan vurgu, insani değerleri öne çıkararak kamuoyunun empatisini kazanma çabası olarak değerlendirilebilir. Ayrıca, ideolojik taraf açısından değerlendirildiğinde, söylemin NATO’nun tarafsız bir duruş sergilemeye çalıştığı, ancak Minsk Grubu’nu desteklediği için dolaylı olarak çatışmanın diplomatik yollarla çözülmesini tercih ettiği anlaşılmaktadır. Bu yollardan biri olarak ise Türkiye işaret edilmiştir. NATO Genel Sekreteri Stoltenberg, Ankara’ya gerçekleştirdiği resmi ziyaret sırasında, NATO’nun en güçlü üyelerinden biri olarak Türkiye’yi, bu çatışmada bölge üzerindeki etkisini kullanarak barışçıl bir çözüm bulmaya davet etmiştir (Sarıkaya & Aslanlı, 2021).

Çalışma kapsamında ele alınan bir diğer kuruluş ise BM’dir. BM Sözcüsü Stephane Dujarric’in 5 Ekim 2020 tarihinde yayınladığı basın bülteninde (UN, 2020) şiddetin tırmanışı, nüfusun yoğun olduğu bölgelerin hedef alınması, uluslararası insancıl hukuk kapsamında sivillerin ve sivil altyapının korunması çağrısı, müzakerelere geri dönülmesi uyarılarında bulunulmuştur. Metin dilsel özellikler açısından değerlendirildiğinde, “*kınamaktadır*”, “*ciddi şekilde endişe duyuyor*”, “*yükümlülüklerini hatırlatıyor*” gibi güçlü ve resmi ifadeler kullanılmıştır. “*Çatışmanın askeri çözümünün bulunmadığı*” ve “*düşmanlıkları derhal durdurma*” çağrısı, net ve kararlı bir duruşu ifade etmektedir. “*Uluslararası insancıl hukuk*”, “*sivil altyapı*”, “*müzakerelere geri dönülmesi*” gibi teknik ve spesifik terimler de söylemde tercih edilmiştir. Metin söylem uygulaması açısından değerlendirildiğinde ise kullanılan dil, resmi ve otoriter bir üslup taşımaktadır.

³ *Orijinal Metin: “Nagorno-Karabakh, we are extremely concerned about the situation. We call on cessation of all hostilities. Fighting has to stop. And, of course, we are also extremely concerned about the high number of civilian casualties. Any targeting of civilians is absolutely unacceptable and violating international law. NATO is not part of this conflict. We support the efforts of the Minsk Group to find a political solution. In the meantime, we convey a very strong message about the need to stop all fighting and then look for a diplomatic, peaceful solution.”*

“Kınamaktadır”, “ciddi şekilde endişe duyuyor” gibi ifadelerle uluslararası toplumun ve Genel Sekreter’in endişeleri ve talepleri güçlü bir şekilde dile getirildiği görülmektedir. Bu ifadeler, BM’nin çatışmanın insani boyutuna duyduğu hassasiyeti ve uluslararası hukuka olan bağlılığını ortaya koymaktadır. Sosyokültürel pratik açısından ise ifadelerde tarafsızlık vurgusu ön plana çıkmakta; çatışmanın askeri çözümünün olmadığını vurgulamakta ve uluslararası insancıl hukuka uyulması gerektiği belirtilmektedir. Bu söylemler, BM’nin barışçıl bir çözüm için diplomatik süreçlerin ve müzakerelerin önemini vurguladığını ve sivillerin korunması gerektiğini belirttiğini göstermektedir.

BM İnsan Hakları Şefi’nin 3 Kasım 2020’de yaptığı açıklamada ise savaşın insani yönüne vurgu yapıldığı belirtilmiştir, bu da BM’nin insan hakları ve insani değerler doğrultusunda daha güçlü bir mesaj verdiğini ortaya koymaktadır.

“Çatışmanın Eylül ayında yeniden alevlenmesinden ve şu anda gördüğümüz korkunç sonuçlardan buyana, ben de dahil olmak üzere taraflara, sivil can kaybının önlenmesi veya en azından en aza indirilmesi için mümkün olan tüm adımları atmaları yönünde defalarca çağrı yapıldı. Okullar ve hastaneler de dahil olmak üzere sivil altyapıya zarar verilmesinin yanı sıra sivilleri savaşçılardan ve sivil nesnelere askeri hedeflerden ayırmak için de kullanılıyor... Uluslararası insancıl hukuk bundan daha açık olamaz. Ayrım ilkesini veya orantılılık ilkesini ihlal ederek gerçekleştirilen saldırılar, savaş suçu teşkil edebilir ve çatışmanın tarafları, bu tür ihlalleri etkin, derhal, kapsamlı ve tarafsız bir şekilde soruşturmak ve bunları işlediği iddia edilenleri kovuşturmak zorundadır.”⁴(UN, 2020a).

Metin dilsel olarak değerlendirildiğinde, “Ayrım ilkesi”, “orantılılık ilkesi”, “savaş suçu” gibi teknik ve hukuki terimler kullanılmıştır. “Etkin, derhal, kapsamlı ve tarafsız bir şekilde soruşturmak” ifadesi, net ve kararlı bir duruşu ifade etmektedir. Söylem uygulamaları açısından ise kullanılan dil, resmi ve hukuki bir üslup taşımaktadır. Bu dil, BM’nin uluslararası hukuka olan bağlılığını ve çatışma esnasında insan haklarına yönelik hassasiyetini açıkça yansıtmaktadır.

Sosyokültürel pratikler açısından değerlendirildiğinde, “Ayrım ilkesi” ve “orantılılık ilkesi” gibi terimlerle, uluslararası hukukun temel prensiplerine atıfta bulunarak hukuki ve etik standartlar hatırlatılmaktadır. BM, tarafsız bir duruş sergileyerek tüm tarafları uluslararası hukuka uymaya çağırırken, hukukun üstünlüğüne vurgu yapmaktadır. Ancak bu yaklaşımın savaşın gidişatını değiştirmede ne kadar etkili olduğu ise sorgulanabilir. Çünkü, özellikle savaşın taraflarından biri olan BM’nin bu çabaları uygulamama noktasında kararsız kalması uluslararası toplumda ciddi hayal kırıklığına yol açmıştır.

⁴ Orijinal Metin: “Since the conflict reignited in September with the terrible consequences we are now seeing, there have been repeated calls, including by myself, for the parties to take all feasible steps to avoid, or at the very least minimize, the loss of civilian life and damage to civilian infrastructure, including schools and hospitals – as well as to distinguish civilians from combatants, and civilian objects from military objectives,”... “International humanitarian law cannot be clearer. Attacks carried out in violation of the principle of distinction or the principle of proportionality may amount to war crimes, and the parties to the conflict are obliged to effectively, promptly, thoroughly and impartially investigate such violations and to prosecute those alleged to have committed them.”

Özellikle BM Güvenlik Konseyi'nin 1993 yılında aldığı kararlarla, işgal durumuyla ilgili endişelerini dile getirdiği ve bu karar ile Ermenilerin işgal edilen topraklardan çekilmesini talep ettiği, ancak BM'nin bu kararların uygulanması konusunda kararlı adımlar atmaması çözüm sürecinde ciddi eksiklikler olduğunu göstermektedir. BM, tarafları sorunun çözümüne dahil olup askeri gerilimi önlemeye çalışmak şeklinde algılayarak görevini tamamladığını düşünmüş, ancak çatışmanın kökten çözümü için yaptırım uygulamamıştır (Paşa, 2021). Bu durum, BM'nin yalnızca diplomatik çabalarla sınırlı kaldığını ve etkin bir çözüm için daha güçlü adımlar atmadığını ortaya koymaktadır.

Sonuç

Dağlık Karabağ Sorunu uzun yıllardır çözülememiş ve iki ülke arasındaki çatışmalar, Güney Kafkasya bölgesinde genel bir istikrarsızlık kaynağı olmuştur. Bu durum, bölgedeki diğer ülkeleri ve uluslararası aktörleri de etkilemiştir. Dağlık Karabağ sorunu, çeşitli uluslararası kuruluşların farklı yaklaşımlarıyla ele alınmıştır. BM 1993'te aldığı dört karar ile Ermeni birliklerinin işgal ettiği Azerbaycan topraklarından çekilmesini talep etmiş, ancak bu kararların uygulanmasında etkisiz kalmıştır. AGİT Minsk Grubu aracılığıyla diplomatik müzakereler yürütmüş, fakat derin anlaşmazlıklar nedeniyle somut sonuçlar elde edememiştir. NATO, bölgedeki güvenlik stratejisi çerçevesinde Azerbaycan ve Ermenistan ile ilişkiler geliştirmiş ve barışın korunmasına yönelik çabaları desteklemiştir. Ancak bu uluslararası kuruluşların farklı yaklaşımları ve çabalarına rağmen, sorunun çözümünde kalıcı bir ilerleme sağlanamamıştır. Çalışmada söylemlerden de ortaya çıkan sonuç, belirlenen kuruluşların savaşın tarafı olmaktan kaçınması ile barış çağrısından öteye geçmemiştir. NATO'nun Dağlık Karabağ'daki çatışmalara ilişkin yaptığı açıklamalar, üç aşamalı bir analizle incelendiğinde, NATO'nun tarafsızlık ve barışçıl çözüm vurgusuyla hareket ettiği görülmektedir. NATO'nun doğrudan taraflardan biri olmadığı için, sorunun çözümünde etkisi sınırlıdır ve daha çok arka planda yer almaktadır. Açıklamalar, çatışmaların durdurulması, sivillere yönelik saldırıların kınanması ve diplomatik çözüm arayışlarının desteklenmesi gibi mesajlar içermektedir. NATO'nun uluslararası hukukun ve insan haklarının korunması gerektiğine dair vurguları, sosyokültürel değerlerin ve uluslararası normların önemini yansıtmaktadır. Bölgenin NATO'nun sorumluluk alanında olmaması sebebi ile NATO genel olarak bölgedeki güvenlik durumunu izleyen ve taraflar arasında barışçıl bir çözüm için çağrıda bulunan uluslararası bir aktör bu rolü üstlenmiştir. Ancak bu durum NATO üyesi ülkelerin bölgedeki farklı stratejik çıkarları ile değerlendirildiğinde Batı'nın genel tutumunu etkilemiştir. AGİT, özellikle Minsk Grubu aracılığıyla bu süreçte daha etkili olabilirdi, çünkü Minsk Grubu, Dağlık Karabağ'daki çatışmanın çözümü için yıllardır çalışan bir yapıdır. AGİT açıklamalarında ise duygusal bir ton kullanarak sivil kayıpların önemine vurgu yaparken, aynı zamanda tarafları müzakerelere ve barışa olan bağlılıklarını yeniden teyit etme çağrısı dikkat çekmektedir. BM açıklamalarında ise şiddetin devam eden tırmanışını kınarken, uluslararası insancıl hukukun gerekliliğini ve sivillerin korunmasını vurgulamaktadır. Ayrıca, çatışmanın askeri çözümünün

bulunmadığını ve tarafların derhal düşmanlıkları durdurmaları gerektiğini ifade etmektedir.

Söylemler değerlendirildiğinde, kuruluşların savaşın taraflarına yönelik herhangi bir yaptırımdan kaçındığı, pasif bir rol üstlendikleri görülmektedir. Bu durum, uluslararası ilişkilerde realist bakış açısıyla açıklanabilir. Realist bakış açısını yansıtan Kenneth Waltz, uluslararası kuruluşları devletlerin amacına hizmet eden kuruluşlar olarak tanımlamaktadır (Waltz, 2000). Dolayısıyla, özellikle güçlü devletlerin çıkarlarına hizmet edebildikleri ölçüde var olduklarını ifade etmektedir. Sorun, bu açıdan ele alındığında, kuruluşların söylemlerinin tarafsızlık üzerine yoğunlaşması, üye devletlerin etkisi ile açıklanabilir. Örneğin, AGİT Minsk Grubu'ndaki Fransa'nın etkisi, bu kuruluştan beklenen misyonu yerine getirememesine neden olmuştur. Uluslararası kuruluşların söylemlerindeki sorun, barışçıl bir yol ile değil, savaşla çözülmüştür. Dolayısıyla, uluslararası sistemde iş birliği beklentileri devam ederken, realizmin hala uluslararası sistemde diri kaldığı görülmektedir.

Kaynakça

- Altiner B. (2014). Birleşmiş Milletler: Amacı, gelişimi, etkinliği, uluslararası güvenliğe katkısı ve geleceği. *Avrasya Sosyal ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi*, 1(1), 1-9.
- Asker, A.(2012). Rusya'nın Ermenistan'da askerî varlığı: Hukuki ve politik bakış açısıyla bir değerlendirme. *Ermeni Araştırmaları*, 41 (Nisan 2012): 93-112.
- Aslanlı A. (2001). Tarihten günümüze Karabağ sorunu, *Avrasya Dosyası*, 7 (1), 393-430.
- Bozkuş, Deveci Y. (2021). Dağlık Karabağ Savaşı ve Güney Kafkasya'da yeni güç dengeleri. *Uluslararası İnsan Çalışmaları Dergisi*. 4(7), 54-65, <https://doi.org/10.35235/uicd.838271>
- Çalışkan, B. (2020). 2. Karabağ savaşı ve Güney Kafkasya'da yeni dönem. https://www.insamer.com/tr/2-karabag-savasi-ve-guney-kafkasyada-yeni-donem_3524.html. Erişim tarihi: 15 Mayıs 2024
- Demir S. (2010). Dünden bugüne Avrupa Güvenlik ve İşbirliği Teşkilatı. *Güvenlik Stratejileri Dergisi*. 6(11), 27-52.
- Ekici Y. (2022). Dağlık Karabağ'da Ermeni işgali. *Iğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*. 29,134-144, <https://doi.org/10.54600/igdirsosbilder.1022741>
- Erçakıca M. (2021). Dağlık Karabağ Sorununun ve Ateşkes Andlaşması'nın Uluslararası Hukuk ve İnsancıl Hukuk Açılarında Değerlendirilmesi. *Türkiye Adalet Akademisi Dergisi*, 12(47), 287-314.

- Fairclough N. (1995). *Critical discourse analysis: The critical study of language*. Longman: London and New York.
- Fairclough N. (2006). *Discourse and social change*. Cambridge: Polity Press
- Gökbel A. ve Aghaddinli M. (2022). Karabağ sorunu içerisinde Zengezurun yeri ve önemi. *Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, 7(1), 56-71.
- Hasanoğlu M. ve Süleymanlı N. (2021). Ermeni Devleti'nin oluşum sürecinde Güney Kafkasya'da nüfuz mücadelesi ve Azerbaycan. *Avrasya İncelemeleri Dergisi*, 2(2), 298-303.
- Hasanov B. (2018). Şimali Azərbaycanın Qarabağ Regionunun tarixi coğrafiyası. *Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi*, 34(2):98, 445-468.
- Kaya, S. ve Özdal B. (2023). AGİT'in Dağlık Karabağ Sorunu'nun çözümündeki yetersizliğinin analizi. *Ermeni Araştırmaları*, 73, 71-88.
- Memmedli M. ve Memmedli S. (2018). Doğu Anadolu'daki Ermeni faaliyetleri (1914-1918). *ANKASAM Bölgesel Araştırmalar Merkezi*, 2(2), 333-365.
- NATO (2024). NATO Nedir? , https://www.nato.int/nato-welcome/index_tr.html, Erişim tarihi: 15 Ocak 2025
- NATO. (2020, Ekim 21). *Joint press point*. https://www.nato.int/cps/en/natohq/opinions_178807.htm?selectedLocale=en. Erişim tarihi: 15 Mayıs 2024
- NATO (2020, Ekim 24). *Online press conference*. https://www.nato.int/cps/en/natohq/opinions_178947.htm?selectedLocale=en. Erişim tarihi: 15 Mayıs 2024
- OSCE (2020, Eylül 28). *OSCE PA president and secretary general condemn clashes in Nagorno-Karabakh conflict zone, urge restraint*. <https://www.osce.org/parliamentary-assembly/465036>. Erişim tarihi: 11 Mayıs 2024
- OSCE (2020a, Kasım 10). *With new agreement over Nagorno-Karabakh war, PA president hopes for long-lasting peace, condemns violence against parliamentarians*. <https://www.osce.org/parliamentary-assembly/469908>. Erişim tarihi: 10 Mayıs 2024

- Özarslan B. (2013). Soykırım suçunun önlenmesi ve cezalandırılması sözleşmesi açısından Hocalı Katliamı, *Hacettepe Hukuk Fakültesi Dergisi*. 4(1),187-214 .
- Özdal B. (2021). AGİ(K)T Minsk Grubu'nun Dağlık Karabağ sorununun barışçıl yöntemlerle çözüm (süzlüğü) sürecinde başarısız olma nedenlerinin analizi. *Karabağ'ın Dünü Bugünü Yarını Uluslararası Sempozyumu*, 35-163, İstanbul.
- Özsoy, B., ve Aydemir Baş, F. B. (2022). Küresel çözümsüzlükten vatan muharebesine: Dağlık Karabağ'da Minsk Grubu'nun rolü üzerine bir değerlendirme. *Süleyman Demirel Üniversitesi Vizyoner Dergisi*, 13(33), 143-160. <https://doi.org/10.21076/vizyoner.906936>
- Öztürk, S. (2020, Kasım 18). *Dağlık Karabağ'da 'NATO'nun görünmeyen zaferi: Azerbaycan'ın kullerinden doğuşu.* Euronews. <https://tr.euronews.com/2020/11/18/dagl-k-karabag-da-nato-nun-zaferi-azerbaycan-n-kullerinden-dogusu-gorus>. Erişim tarihi: 15 Mayıs 2024
- Özüdoğru M. (2016). *Eleştirel Söylemden Eleştirel Okumaya*. Ankara: Anı yayıncılık.
- Paşa E. (2021). Karabağ sorunu: Tarihi gerçekler, jeopolitik çıkarlar ve çözüm süreci, *Giresun Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi*, 7(1): 192-215, <https://doi.org/10.46849/guiibd.873368>
- Rehimov, R. (2022, Kasım 8). *Azerbaycan'ın zafer kazandığı 2. Karabağ Savaşı'nın üzerinden 2 yıl geçti.* Anadolu Ajansı. <https://www.aa.com.tr/tr/dunya/azerbaycanin-zafer-kazandigi-2-karabag-savasinin-uzerinden-2-yil-gecti/2695589>
- Sarıkaya Y., Aslanlı A. (2021). Karabağ sorununda diplomatik müzakereler ve Minsk süreci. Ataman, M. ve Pirinççi, F. (Ed.) *Çıkmazdan Çözüme Karabağ Sorunu* içinde (141-166) Seta, İstanbul.
- Şeyşane T. G. (2023). Çatışma çözümünde AGİT'in avantajları ve sınırlılıkları. *Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, 78(3), 479-503, <https://doi.org/10.33630/ausbf.1119265>
- T.C. Dışişleri Bakanlığı (2024a). Türkiye ve Avrupa Güvenlik ve İşbirliği Teşkilatı (AGİT), https://www.mfa.gov.tr/turkiye-ve-avrupa-guvenli-ve-isbirligi-teskilati-_agit_.tr.mfaErişim tarihi: 20 Mayıs 2024

- T.C. Dışişleri Bakanlığı (2024). “Birleşmiş Milletler Teşkilatı ve Türkiye”, <https://www.mfa.gov.tr/birlesmis-milletler-teskilati-ve-turkiye.tr.mfa>. Erişim tarihi: 20 Mayıs 2024
- Taşcıoğlu Ö. (2023). İkinci Karabağ Savaşı ve sonuçları. *Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*. 25(2), 543-566, <https://doi.org/10.26468/trakyasobed.1185429>
- Taşkıran C. (1995). *Geçmişten günümüze Karabağ meselesi*. Genelkurmay Basımevi, Ankara.
- UN (2020a, Kasım 3). *UN rights chief warns of possible war crimes in Nagorno-Karabakh conflict*. <https://unric.org/en/un-rights-chief-warns-of-possible-war-crimes-in-nagorno-karabakh-conflict/>. Erişim tarihi: 17 Mayıs 2024
- UN (2020, Ekim 5). *UN Secretary-General’s spokesman - on the Nagorno-Karabakh conflict*. <https://www.un.org/sg/en/content/sg/statement/2020-10-05/un-secretary-generals-spokesman-the-nagorno-karabakh-conflict>. Erişim tarihi: 17 Mayıs 2024
- Veliyev, C. (2018, Eylül 6). *Ermenistan’da Paşinyan dönemi ve Dağlık Karabağ sorunu*. Anadolu Ajansı. <https://www.aa.com.tr/tr/analiz-haber/ermenistanda-pasinyan-donemi-ve-daglik-karabag-sorunu/1341021>
- Waltz, N. (2000). Structural Realism after the Cold War, *International Security*, 25(1), 5-41, <https://doi.org/10.1162/016228800560372>
- Yıldırım, Z. (2012). U.S. Foreign policy towards Azerbaijan: From “Alliance” to “Strategic Partnership”, *Alternatives Turkish Journal of International Relations*, 11(4), 1-15.

Çatışma beyanı: Makalenin yazarı, bu çalışma ile ilgili taraf olabilecek herhangi bir kişi ya da finansal ilişkileri bulunmadığını dolayısıyla herhangi bir çıkar çatışmasının olmadığını beyan ederler.



Teoman Duralı'da Felsefe ve Edebiyat İlişkisi

Mehmet Sabri GENÇ*

Özet

Teoman Duralı, Türkçe'de yazılmış birçok özgün felsefe eserinin müellifidir. Türk filozof Teoman Duralı (1947-2021); felsefe tarihi, medeniyet felsefesi, biyoloji felsefesi, ahlâk felsefesi, tarih felsefesi, siyaset felsefesi gibi alanlarda eserler yayınlamıştır. Bunların yanı sıra Duralı'nın gözden kaçan bir yanı da şiir ve edebiyatın mahiyetiyle ilgilenmiş olmasıdır. Deniz ve Kâşiflik (2011) adlı bir de şiir kitabı olan Duralı, edebiyat ve felsefe ilişkisine dair yazılar kaleme almıştır. Aynı zamanda birçok söyleşisinde bu ilişkiye dair görüşler beyan etmiştir. Duralı'nın bu ilişkiye dair fikirleri, sosyal bilimlerin felsefi arka planına da ayrıca ışık tutmaktadır. Ayrıca Türkiye'de felsefe yapmanın mahiyetinin nasıl olmaması gerektiğini de açıklığa kavuşturmuştur. Bu makale Duralı'nın, sıklıkla ele alınan veya tartışılan; medeniyete, kültüre veya biyoloji felsefesi çerçevesinde ileri sürdüğü düşüncelerinin yanı sıra felsefe ve edebiyat ilişkisine dair fikirlerinin de varlığını ortaya koyma çabası gütmektedir. Dolayısıyla bu makalede, Duralı'nın felsefe ve edebiyat ilişkisine dair özgün fikirleri birçok konuyla paralel tartışılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Teoman Duralı, Edebiyat, Şiir, Felsefe

The Interface Between Philosophy and Literature in Ş. Teoman Duralı

Abstract

Teoman Duralı is the author of many original philosophical works written in Turkish. Turkish philosopher Teoman Duralı (1947-2021); He has published works in fields such as history of philosophy, philosophy of civilization, philosophy of biology, moral philosophy, philosophy of history, and political philosophy. Besides these, another overlooked aspect of Duralı is that he is interested in the nature of poetry and literature. Duralı, who also has a poetry book called Deniz ve Kâşiflik (2011, Sea and Expedition), has also written articles on the relationship between literature and philosophy. At the same time, he expressed his views on this relationship in many of his interviews. Duralı's ideas on this relationship also shed light on the philosophical background of social sciences. It also clarifies how the nature of philosophizing in Turkey should not be. This article aims to reveal the existence of Duralı's ideas on the relationship between philosophy and literature, as well as his frequently discussed ideas on civilization, culture or philosophy of biology. Therefore, in this article, Duralı's original ideas on the relationship between philosophy and literature are discussed in parallel with many topics.

Key Words: Teoman Duralı, Literature, Poetry, Philosophy

* Dr. Öğr. Üyesi, Gaziantep Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Gaziantep / Türkiye, msgench@gmail.com

ORCID : 0000-0001-5757-744X

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

Genç, M.S. (2025). Teoman Duralı'da Felsefe ve Edebiyat İlişkisi, *Küllüye*, 6(1), 84-98. DOI: 10.48139/aybukullüye.1626287

Makale Bilgisi / Article Information

Geliş / Received	Kabul / Accepted	Türü / Type	Sayfa / Page
24 Ocak 2025	26 Şubat 2025	Araştırma Makalesi	84-98
24 January 2025	26 February 2025	Research Article	

Extended Abstract

Philosophy and literature have the same source, but different methods. Their source of nourishment is human beings and everything that human beings interact with. However, the area where these two fields are closest to each other is 'language', our means of communication.

Teoman Duralı has touched upon the relationship between philosophy and literature in many of his works, interviews, conferences and articles. Duralı has attended to clarify the issue by philosophizing the relationship between philosophy and literature, getting to the heart of the matter and clarifying the issue with relevant examples from history. He also explicated why our own philosophical culture has a tragic appearance through this relationship. In this respect, he drew sharp lines between philosophy and literature and thereby also between philosopher and literary critic. Drawing this line, his concern is the idea that Turkish philosophical culture should be built on a solid systematic. In this article, Duralı's thoughts on the relationship between philosophy and literature are discussed thoroughly.

On the relationship between philosophy and literature, Duralı never prioritizes one over the other. He only emphasizes that the structure of philosophy and literature are distinct and that the basic elements of this distinction should not be overlooked. For example, he states that there are elements of philosophy in poetry and that the works of personalities such as Sheikh Galib, Yunus Emre and Nesimi are very good examples of this philosophy-literature relationship. However, he also states that we cannot consider Sheikh Galib a philosopher because of his great ability to use metaphor. Being a philosopher does not amount to official status. There is no plausible conception that a person get elevated when he is entitled as a philosopher, and he gets devalued when he is not. Based on this idea, Tolstoy, Shakespeare, Unamuno or Goethe cannot be inferior to philosophers. Duralı argues that these figures might be fairly given the title of philosopher within the framework of philosophical essays. For Duralı, wherever there are human beings, there must be thought; it is thus natural that thought must be found in literature. However, just because there is thought in a text does not necessarily mean that the text is philosophical. Because philosophy and thought are not the same thing. Only and only the way in which a thought, an idea, is woven together gives rise to philosophy. Therefore, although literature or the literary person does not have such a concern, they do have a worldview. Therefore, it is very difficult to find the sensitivity and rigor required by philosophy and philosophizing in non-philosophers. In particular, the most important problem is that a person who is not a philosopher, or who does not have the tendency to think philosophically, has a tendency to generalize, which raises a further problem. So, although there is a relationship between literature and philosophy, literature is not philosophy, and philosophy is not literature, just as mysticism, which is often confused with philosophy, is not philosophy. In spite of all this, Duralı published a book of poetry, *Deniz ve Kâşiflik* (2011) (Sea and Expedition), in addition to his main works in which he tried to build systematic thought reflecting his philosophical approach.

According to Duralı, it is not difficult to distinguish between the philosopher and the man of letters. Because the boundaries of philosophy and the ground on which it operates are quite clear. Philosophy is the construction of a system of thought. In the works of literati, on the other hand, there is no attempt to construct a system. Since the human being is unique and uniquely human, he or she cannot be abstracted, and thus, in layers of art such as novels, stories, plays and poems, the human being is portrayed in the most faithful and clearest manner. Philosophy-science, on the other hand, is obliged to objectify. For this reason, according to Duralı, social sciences cannot be accepted as science. Because when science wants to objectify human beings, it will have to analyze them. After the analysis, the integrity and individuality of the human being will be shattered and it will not be able to restore the same integrity. Literature or the literary critic, on the other hand, is able to analyze human beings by preserving their uniqueness, that is, their uniqueness unlike any other. Literature is the only field that has succeeded in understanding the individual human being without putting him into other molds and classifications.

Giriş

Edebiyat ve felsefe arasındaki ilişki, her iki alanın da birbirini beslediği, ancak ne edebi zevkin ne de düşünsel derinliğin birbirine üstün gelmeden, karşılıklı bir etkileşimle geliştiği bir anlayışa dayanır. Bu zeminde, felsefe edebiyatı, edebiyat ise felsefeyi zenginleştirir. Böyle bir bakış açısıyla yazan yazarların sayısı oldukça fazladır. Edebiyat söz konusu olduğunda, bir fikri ya da temayı işlerken belirli bir tez etrafında şekillenen roman, öykü, piyes ya da tiyatro eserleri; felsefe açısından ise soyut kavramlarla ifade edilmesi zor olan pek çok felsefî sorunun, edebiyatın canlı, betimleyici ve metaforik diliyle ele alındığı eserler, edebiyat ve felsefe arasındaki ilişkinin en çarpıcı örneklerindedir (Günay & Gündoğan, 2014, s. 7). Felsefe ve edebiyatın beslendiği kaynak aynıdır, yöntemleri farklıdır. Beslendikleri kaynak insan ve insanın etkileşim içinde olduğu her şeydir. Ancak bu iki alanın birbirine en yakın olduğu alan bildirişim aracımız olan ‘dil’dir. Teoman Duralı, buna ‘bildirişme sistemi’ demektedir (Duralı, 1987a, s. 297-298).

Edebiyat ile felsefe arasındaki ilişki karşılıklı bir etkileşimden doğar. Bu ilişki felsefenin edebiyatın mahiyetini sorgulayan yaklaşımıyla yani edebiyatın doğasına dair felsefî bir sorunun merkezde olduğu bir şekilde gelişir. Ayrıca ya bazı filozofların edebi metinlerden etkilenmesiyle, ya da felsefelerini şiir, roman, öykü, hikâye ve deneme gibi edebi türlerle ifade etmeleriyle kendini gösterir. Bu durum, edebiyatın felsefî bir form olarak kullanılmasıyla açığa çıkmaktadır (Yıldız, 2014, s. 520).

Duralı, felsefe ve edebiyat ilişkisine birçok eserinde, söyleşilerinde, konferanslarında ve makalelerinde değinmiştir. Duralı, felsefe ve edebiyat ilişkisinin bizatihi felsefesini yaparak, meselenin özüne inip tarihteki ilgili örneklerle meselenin özünü açıklığa kavuşturmaya çalışmıştır. Ayrıca kendi felsefî kültürümüzün neden *trajik* bir görüntüye sahip olduğunu da yine bu ilişki aracılığıyla izah etmiştir. Bu minvalde

felsefe-edebiyat, filozof-edebiyatçı arasına keskin çizgiler çekmiştir. Bu çizgiyi çekerken kaygı edindiği şey Türk felsefe kültürünün sağlam bir sistematik üzere inşa edilmesi gerektiği düşüncesidir. Duralı'nın bu husustaki düşünceleri; felsefe tarihi, medeniyet felsefesi, biyoloji felsefesi, ahlâk felsefesi, tarih felsefesi, siyaset felsefesi gibi alanlarda ileri sürdüğü fikirler kadar ayrıntılı tartışılmamıştır. Bu makalede, Duralı'nın felsefe ve edebiyat ilişkisi hakkındaki düşünceleri ayrıntılı ele alınacaktır.

Bu makale, nitel bir araştırma olarak tasarlanmış olup, insan davranışlarını, düşüncelerini, duygularını ve deneyimlerini derinlemesine incelemeyi amaçlayan bir yöntem olan nitel araştırmayı temel alır. Nitel araştırmalar, genellikle sayısal verilere dayalı analizlerden ziyade metinler, gözlemler ve anlatılar üzerinden anlam çıkarma üzerine yoğunlaşır. (Baltacı, 2019, s. 368-369) Bu tür çalışmalar, insan etkileşimini ve anlam üretimini doğrudan kavrayarak, genellikle küçük ve özgül örneklemeler üzerinde derinlemesine analizler yapar. (Creswell, 2023, s.43-47) Bu araştırma, literatür taraması yöntemiyle yapılmış bir nitel araştırma olup, ilgili kitaplar ve diğer kaynaklar üzerinden gerçekleştirilen derinlemesine okuma ve analizlere dayanmaktadır. Mevcut literatür, güvenilir kaynaklardan elde edilen verilerle incelenmiş ve sistematik bir şekilde analiz edilmiştir. Araştırma süreci, akademik çalışmalara yönelik kapsamlı okumalar, toplanan bilgilerin ana tema ve alt başlıklara göre sınıflandırılması ve bu veriler üzerinde objektif bir değerlendirme yapılması aşamalarını içermektedir.

Duralı'nın Bir Edebî Tür Olan Şiir Hakkındaki Düşünceleri

Duralı, kendi düşüncesini sistematikleştirdiği ana eserlerinin yanı sıra ayrıca şiir sanatıyla da yakından ilgilendiğinden bir şiir kitabı neşretmiştir (Duralı, 2011). Bu kitaba koyduğu, daha evvel *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi*'nde yayınladığı "Şiir" başlıklı makalesinde; şiiri, felsefeden farkını, sanatın ve diğer edebi türlerin mahiyetini ayrıntılı ele almıştır (Duralı, 2007).

Teoman Duralı, edebiyat ve felsefe ilişkisini ele alırken, bu konuyu izaha, uzmanı olduğu esas alan olan biyoloji felsefesiyle başlamaktadır. Eserlerinde insanın iki katmanlı bir varlık olmağı üzerinden, sanat üzerine düşüncelerini kurmaktadır. Bu iki katmanın zeminine dirim (*Fr. biotiques*)-beşer; üst katınaysa kendine özgü ayrıcalıklarıyla salt insan katmanı demektedir (Duralı, 2021, s. 46). Birbirine zorunlulukla bağlı ancak gerek yapısı gerekse inşa süreci bakımından bağımsızlaşan bu iki katmanı birbirinden ayıran unsur olarak sanatı, bunun benzersiz kanıtı ve yansıması olarak da şiir ve mûsikîyi görmektedir. Şiir ve mûsikî, insan duygularını en saf ve etkileyici biçimde ifade eden sanat dallarıdır. İkisi de sesleri araç olarak kullanır; ancak bu sesler doğal değil, bilinçli bir seçim sürecinin ürünüdür. Müzikte hem enstrümanların hem de insan sesinin katkısıyla zengin bir çeşitlilik sağlanırken, şiir yalnızca dilin kelimelerinden oluşur. Şiirin anlamı, bağlı olduğu dilin sınırlarıyla çizilmiş olsa da; ahenk, ölçü ve kafiye gibi unsurları sayesinde, tıpkı müzik gibi evrensel bir duygusal etki yaratabilir. Her iki sanatın da ortak noktası, estetik bir düzen ve kulağa hoş gelen bir uyum yaratma çabasıdır (Duralı, 2011a, s. 217).

Duralı'nın felsefî düşüncelerinin hep merkezinde ısrarla savunduğu şey dil ve ifade gücünün önemidir. Bu gücün elde edilmesi edebî geleneğe dayanır. Dil, bir milletin en değerli hazinesidir. Dil, kültürle ayrılmaz bir bütündür; kültürün her yönüne derinlemesine nüfuz eden, her kültürel ortamda etkisini gösteren bir ögedir. Dilin en belirgin özelliği, özneler arası olması ve bir kültürel bağlamda varlık kazanmasıdır. Tarihsel ve kültürel bir yapıya sahip olan dil, bu bağlamlardan kopararak değerlendirilemez. Dil, hem tarih ve kültürün bir ürünü hem de bu unsurların, geleneklerin ve anlamların taşıyıcısıdır. Dil sadece ortak bilgi ve evrensel verilerden oluşan logos değil, aynı zamanda “psyche”yi de içinde barındırır. *Logos*, dünyadaki varlıkları nesnel bir düzene koymaya çalışırken, *psyche*, bu nesnelere kaynaşarak ona kendi benliğini kazandırma arzusundadır. Bu nedenle her dil kendine özgüdür ve her dil, kendi dünyasına dair özgün bir bakış açısı taşır. Bir dil, o dili konuşanların ruhunu ve yaşam biçimini tinsel bir formda yansıtır. Dolayısıyla, her birey, kendi dilinin dünyasına ait bir bakış açısının etkisi altındadır. Her dil, o dili konuşanlara belirli bir algılama biçimi, dünyayı görme tarzı ve tutum sunar (Koç, 2015, s. 106-107). Ancak Türkçe, tarih boyunca ihmal edilmiş, yeterince korunmamış bir dildir. Dilimize şefkat ve özen göstermek, tarihimize ve kimliğimize sahip çıkmak anlamına gelir. Kelimeler, yalnızca iletişim araçları değil, aynı zamanda bir milletin hafızasıdır. Bu nedenle, dilin korunması ve geliştirilmesi, kültürel varlığımızın devamı için hayati önemdedir. Dil, bir milletin düşünce dünyasını şekillendirir (Saçıkara & Kirmani, 2022, s. 86-91). Bu anlamda önemli olan evvela edebî dildir ve bu bir dilin gelişmişlik düzeyini ve ifade gücünü gösterir. Bu nedenle, Duralı'ya göre güçlü bir edebiyat oluşturmadan felsefî dile geçmek mümkün değildir (Duralı, 2016, s. 62). Tüm diller, toplumlarının ihtiyaçlarını karşılayabilecek niteliktedir; bu yüzden “ilkel dil” diye bir şey yoktur. Ancak bir dilin yüksek ifade gücüne ulaşması ve incelenmesi, edebiyat aracılığıyla gerçekleşir. Edebiyatla zenginleşen bir dil, felsefe ve bilim dilini de doğurabilir. Tarihte, büyük medeniyetlerin güçlü felsefe-bilim geleneklerine dayandığını görürüz. Örneğin, İslam medeniyeti, Gazzâlî gibi merkez filozoflarla birlikte düşünce ve hayat anlayışını şekillendirmiştir. Günümüzde teori üretemeyen bir toplum, kimlik bunalımına sürüklenir. Bu nedenle, felsefeye ve güçlü bir düşünce altyapısına ihtiyaç büyüktür. Edebiyat dili, tasavvur gücü bakımından zengindir. Buna karşın, felsefe dilinde kavramların netliği ve yalınlığı esastır (Duralı, 2006, s.23). Filozof, hayal gücünü kullanarak kavramlarla bir düşünce sistemi inşa eder. Ancak bu hayal gücü, edebiyatçınınkinden farklıdır; soyut ve kavramsaldır. Örneğin, Eflâtun¹, hem üstün bir edebiyat ustası hem de büyük bir filozof olarak, kavramlarla düşünceyi birleştirmiştir. Edebiyat ve felsefe birbiriyle kesişse de, farklı işlevlere sahiptir. Edebiyat, bireyi ve duyguları tasvir ederken, felsefe tümel düşünceyle sistem kurar. Edebiyatçı insanı bir bütün olarak ele alır; filozof ise onu kategorize eder ve genellemeler yapar. Bu yüzden felsefe, doğası gereği soyut ve yapaydır. Şiir ile felsefe arasındaki fark da bu

¹ Duralı, kendi eserlerinde Platon yazımını yerine hep Eflâtun yazımını tercih ettiği için makalede de Platon adının Eflâtun olarak yazımını tercih edilmiştir.

noktada ortaya çıkar. Şiir, duygulara hitap eden bir sanattır; oysa felsefe, duygulardan arınmış düşünceyi hedefler. Ömer Naci Soykan'ın (Soykan, 2014, s. 183-184) “şiirin müziği” tanımında, bunu “dış ve iç müzik” diye ikiye ayırması ve şiirin iç müziği olarak ‘anlam’ı öne sürmesine karşılık Duralı; şiirin musikiyle olan ilişkisinin, özellikle divan edebiyatında daha belirgin olduğunu vurgulamaktadır. Ayrıca divan edebiyatını anlamak için klasik Türk musikisine aşina olmak gerektiğini söylemektedir (Duralı, 2016, s. 64).

İnsanın üst yapısında vuku bulan aslî insanî etkinlikler olan duygulanma ile düşünme, dil aracılığıyla kendini dışa vurur. Duygulanma ile düşünme iç içeyken, birbirlerine bağlıken, bunları birbirinden ayıran felsefe-bilim geleneğinin başlaması olmuştur. Tabii olan duygu-düşünce birlikteliğinin birbirinden ayrılmasıyla, düşünme duygudan arındırılmaya çalışılmıştır, hatta bir nevi tecrit edilmiştir. Metafizik, aklın varlık üzerinde yürüttüğü bir incelemedir. Paranın iki yüzü gibi, varlığın bir yönü kendisi, diğer yönü ise kavramdır. Varlık ile var olan arasındaki ilişki, kavram aracılığıyla kurulur. Kavram, varlığın dile yansıyan halidir. Bu nedenle var olandan varlığa geçiş dil aracılığıyla gerçekleşir. Dilin kalıcılığı burada büyük önem taşır. Dil, bir toplumun anlam dünyasının şekillendirilmesinde temel bir rol oynar. Bu bakımdan dildeki kavramların, Descartes'in dediği gibi, açık ve seçik olması gerekir ki, kavram kargaşası ortaya çıkmasın. Felsefe ve bilim, ancak sağlam bir dil ile yapılabilir. Dilin bozulması düşünmenin düzenini bozar. Mantığın kaynağı olan dil düzgün kullanılmazsa, mantıklı düşünme bozulur ve boş kalan alanı duygular doldurur. Duyguların karıştığı düşüncede ise tutarlılıktan bahsedilemez (Çapku, 2022, s. 17). Duygu ve düşünce ayrımını ilk defa doğru yapan, düşüncenin metotları üzerinde düşünen, ‘ben nasıl düşünüyorum?’ sorusuna cevap arayan ve bu cevaplarını *Organon* adlı altı ciltlik eserinde toplayan filozof Aristoteles (384-322) olmuştur. Düşünmenin nazariyesini yaparak biçimsel düşünme fikrini yani mantık bilimini ortaya koymuştur (Duralı, 2019, s. 15-16). *Poetika* adlı eseriyle de duygulanmanın dil zemininde sanat yoluyla ifadesi olarak şiiri ele almıştır. Bu sebepten olsa gerek Duralı, şiir veya edebiyat hakkındaki düşüncelerini Aristoteles'e dayandırmaktadır. Ona göre, duygulanmanın güzelliği hedefleyen dilce ifadesinin teorisine ‘poetika’ denmektedir ve hem mantığın hem de poetikanın kurucusu Aristoteles'tir. Kişinin manevi yurdu, diliyle şekillenir; insanın temel faaliyetleri olan duygulanma ve düşünme, dil aracılığıyla ifade bulur. Bu iki unsur aslında birbirinden ayrılamaz bir bütündür. Ancak felsefe ve bilim, bu doğal birlikteliği bozarak düşünmeyi duygulardan ayırmıştır. Bu ayrımı, düşünmeyi kurallar çerçevesinde düzenleyen, mantık bilimini sistematize eden Aristoteles gerçekleştirmiştir. Aristoteles, düşünmeyi mantıksal bir düzen içinde ele aldığı gibi, duyguların dildeki düzenlenişine de katkı sağlamıştır. Mantığın biçimsel düşünme teorisini geliştirdiği gibi, duyguların güzelliği hedefleyen dilsel ifadesine yönelik teori olan poetikayı da ortaya koymuştur. Böylece mantık, biçimsel düşüncenin; poetika ise sanatın dil aracılığıyla duyguları ifade etmesinin temelini oluşturmuştur. Her iki teorik yapı da felsefe ve bilimin kurucusu Aristoteles'e dayanır (Duralı, 2011a, s. 218).

Aristoteles ile başlayan şiir ile felsefenin ayrımı aynı zamanda hocası Eflâtun'a (427-347) büyük bir itirazdır. Aristoteles'e göre hocası Eflâtun'un felsefe-bilim

hususunda çok ilerleyememesinin en büyük nedeni, onun edebiyatı felsefeye, felsefeyi edebiyata karıştırmasıdır. Bu karıştırma, beraberinde düşüncelerin de karmaşıklaşması demektir. Eflâtun büyük bir filozof olmasına rağmen, onu bu sebeple ne tam olarak sistematik düşünen bir filozof ne de tam olarak bir edebiyatçı sayabiliriz. Duralı bu durumun yine de Eflâtun'un "büyüklüğüne, yol açıcılığına halel getirmediğini" vurgulamıştır (Duralı, 2016, s. 64).

Eflâtun'un kullanmış olduğu teşbihler, metaforlar onun düşüncelerinin Yahudi, Hıristiyan ve Müslüman mistisizmlerini etkilemesine neden olmuştur. Duralı (2011b) "Eflâtun, hem dini mistiklerin hem de felsefenin, bilimin fışkırdığı suyun başıdır" demiştir (s. 17). Eflâtun'un zaman zaman salt felsefî olarak kavramların anlamlarını müphemlikten kurtararak tartışması, sınırlarını çizmesi onu salt filozof kılsa da, zaman zaman da kavramların anlamlarını belirsizleştirmesi, müphem bir hâle sokması onu salt filozofluktan ayırarak edebî alana sokmuştur. Ancak Duralı'ya göre, eğer dil edebîleşmemişse, o dilden bir felsefe-bilim dili türetemezsiniz. Yani başka deyişle Eflâtun olmasaydı, Aristoteles olmazdı. Çünkü bir dilin edebî olması, o dilin gelişmişliğini göstermektedir. Bu sebeple, öncelik edebî dilindir. Bu nedenle, dil edebîleşmemişse, oradan felsefî bir dile geçilememekte, ancak edebiyat yoluyla zenginleşmiş bir dilden felsefe üretilebilmektedir (Duralı, 2016, s. 62-66).

Duralı, şiirle salt düşünce üretilemeyeceğini, buna karşılık şiirin salt duygu olduğunu savunmaktadır. Mistiklik, dinin en yüksek mertebesi olarak nasıl zirveyi temsil ediyorsa, şiir de duyguların ve duygu ifadesinin en üst seviyesidir. Ancak duygular, düşünce olmadan ifade edilemez; düşüncenin içine yerleştirilmek zorundadır. Buna rağmen, düşüncenin şiirdeki ağırlığı ne kadar az olursa, o şiir o kadar etkileyici ve güzel olur. Aksi halde, düşüncenin baskın olduğu şiir, şiirselliğini yitirerek bir slogana ya da bir şîara dönüşür. Şiirin meydana getirilmesi açısından farklı gelenekler arasında temelde bir fark yoktur. Goethe'nin (1749-1832) şiirleri de Divan şiiri de aynı derecede muazzamdır. Fark, şairlerin duygu dünyalarından ve ait oldukları şiir geleneğinin dayandığı teknikten kaynaklanır. Bu teknik, iki temel unsurdan oluşur: dil ve o dilin ifadesi. Şiir dile sıkı sıkıya bağlıdır ve bu bağlılık, vezin ile kafiye gibi unsurlarla somutlaşır (Duralı, 2022, s. 286-287).

Duralı, felsefî düşüncenin ana gâyesinin, düşüncüyü duygudan ayırıp arındırmak olduğunu belirtmektedir. Normal gündelik hayatta, tabii olarak duygu ile düşünce iç içeyken, felsefe bu ikisini birbirinden ayırarak sunî, hayata aykırı, soğuk bir alana adım atmaktadır. Modern anlamda felsefe işte bu geleneğe dayanmaktadır (Duralı, 2016, s. 63).

Duralı'nın Felsefe ve Edebiyat İlişkisinin Gelişimine Dair Düşünceleri

18., 19. ve 20. Yüzyıldaki gelişmeler, çağların hâkim düşüncelerine karşı manifesto niteliğinde yeni edebî türlerin, ideolojilerin ve felsefî akımların ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Rönesans ve reform hareketleri, aydınlanma dönemi, bilimsel anlayışın değişimi ve tekniğin gelişmesi, kilise otoritesinin azalması, Fransız ihtilali, Sanayi Devrimi gibi gelişmeler birey üzerinde yeni baskılar olarak ortaya çıkmıştır. Düşünce ve kültür alanındaki kırılmalar felsefe ve edebiyatın zorunlu olarak bir araya gelmesine

sebepler olmuştur (Akış, 2014, s. 293-294). İşte böyle bir zorunluluk neticesinde, Aristoteles'in ekmiş olduğu tohumdan neşet eden yukarıda bahsettiğimiz geleneğe aykırı davranan, felsefeyle edebiyatı karıştırarak sunanlar Fransız düşünürler olmuştur. Bu düşünürlerle 'denemeciler' denmektedir.

Tanzimat sonrası Türk aydınlarını da derinden etkileyen bu düşünüş tarzı İngiliz felsefe-bilim geleneğince küçümsemiş ve bu türden filozoflara Fransızca telaffuzuyla 'philosophe' (bir nevi feylozof) diyerek, onları Duralı'nın deyimiyle 'tatlısu filozofu' olarak görmüşlerdir. 1790'larda Avrupa'ya yapılan seyahatlerin artmasıyla birlikte, farklı kültürlerden çeşitli unsurlar Osmanlı'ya taşınmaya başlanmıştır; bu unsurlar arasında felsefe de yer almıştır (Kara, 2001, s. 23-24). Felsefe-bilim, denel ve fikrî gerekçelerle temellendirilmiş sağlam çıkarımların, sıkı bir mantık düzeni içinde sunulduğu çalışmaları içermektedir. Bu açıdan felsefe-bilim çalışmaları, mecazlı anlatımların, belli bir estetik anlayış ve duyuşla serpiştirildiği edebi denemelerden çok farklıdır. Ülkemizde ise bu fark sıklıkla birbirine karıştırılmaktadır. Bunun başlıca sebeplerinden biri, felsefe-bilim yapma örneklerinin yanlış coğrafyalardan seçilmiş olmasıdır (Duralı, 2018, s. 19). 17. yüzyıldan itibaren Fransa'da en ciddi mantık ve metafizik akımı olarak Descartes'çılık öne çıkmıştır. Ancak 18. yüzyılın ikinci yarısında Descartes'çılıkla paralel olarak yeni bir düşünce akımı daha doğmuştur: *Aydınlanma felsefesi*. Halk arasında "fanfifong" diye küçümsemenin bu akım, süslü bir üsluba sahip olsa da anlam yönünden zayıf, yüzeysel ve geçici bir felsefe tarzı olarak görülmüştür. Bu akımın özellikleri arasında, toplum ve siyaset konularına odaklanan, gazeteciliğin yüzeyselliğini andıran ve edebiyatla karıştırılan bir felsefe anlayışı vardır. Fransız filozoflarına duyulan bu küçümseme, İngilizcede "philosopher" yerine alaycı bir biçimde "philosoph" denilmesiyle ifadesini bulmuştur. Türkçede ise bu küçümseyici anlam, "feylesof" kelimesiyle karşılanmıştır (Duralı, 2010, s. 14).

Duralı bu hususta Fransız düşünür J.P. Sartre'ı (1905-1980) örnek vermektedir. Edebiyat ile felsefenin bir arada olması, iyi bir filozof olmaya engeldir. Bunun en tipik örneği de Duralı'ya göre Jean Paul Sartre'dır. Sartre'ı düşünce sistematığı açısından ciddi bir filozof olarak görmez ve felsefî düşüncesinin edebiyatçı yönü tarafından bozulduğunu belirtmektedir. Çünkü Duralı'ya göre, edebiyatçılık ile filozofluk arasında ters bir orantı vardır. Edebî yetenek ne kadar yüksekse, felsefî sistematik düşünce yeteneği o kadar zayıflamaktadır. Bu iki alanın da ortak paydası dil olmasına, hatta ikisini de dili zirveye çıkaran etkinlikler olarak görmesine rağmen, felsefeyle edebiyatın dili kullanma yöntemi olarak birbirinden keskin bir şekilde ayrıldığını beyan etmektedir. Felsefe, öncülü olarak edebiyattan devraldığı kavram servetini alıp başka bir işleminden geçirir. Bunu, "*felsefenin edebiyattan aldığı suyu arıtarak kullanma*" (Duralı, 2016, s. 63) teşbihiyle dile getirmektedir. Edebiyat ve özellikle şiir söz konusu olduğunda, temel unsur duygudur; duygu olmadan şiir var olamaz. Buna karşılık, felsefe denildiğinde duygudan arındırılmış ve tamamen düşünceye dayalı bir süreç akla gelmektedir. Çünkü düşüncelere duygular karışırsa, bu düşüncede bir tutarlılıktan bahsetmek mümkün olmayacaktır (Duralı, 2000, s. 63). Ancak edebiyat ile felsefeyi birleştiren en önemli unsur dildir. Her ne kadar fizik veya matematik gibi disiplinlerde kullanılan dil farklı bir biçim olsa da, temelde her şey

dile dayanır. Felsefe, dili daha kesin ve analitik bir şekilde kullanır; kavramların sınırlarını belirlemek ve anlamlarını netleştirmek zorundadır. Buna karşılık, edebiyat böyle bir titizlik göstermek zorunda değildir; hatta bu tür bir titizlik, edebiyatın doğasına zarar verebilmektedir. Özellikle romanda, kavram çözümlenmelerine gidildiğinde eser roman olmaktan çıkıp estetik bir değer taşımaktan uzaklaşmaktadır. Çünkü edebiyat bir sanattır ve sanatın amacı, güzelliği ön plana çıkarmaktır. Hatta çirkinlik bile estetik bir değer taşıyabilir; zira çirkinliğin güzellikten tamamen yoksun olması, onu çirkin yapan şeydir. Felsefenin amacı ise güzellik veya estetik değil, bilgiye ulaşmaktır. Felsefe, bilginin oluşmasını sağlayan koşulları hazırlarken, bilim bu temel üzerine sistemli bilgi yapıları sunmaktadır. Edebiyat da bilgi verebilir, ancak bu onun asıl amacı değildir. Örneğin, tarihî romanlar belirli bir döneme dair bilgi aktarmaktan ziyade, o dönemin toplumsal ve insani ilişkilerini işleyerek bir atmosfer yaratmayı hedeflemektedir (Duralı, 2009, s. 33-34).

Duralı, Sartre'ın yanı sıra Dostoyevski (1821-1881) ve Tolstoy'un (1828-1910) eserlerine de değinerek konuyu daha da açar. Bu isimlerin olağanüstü romancılar olduğunu, edebiyatlarında felsefeyi çok iyi kullandıklarını dile getirerek, bu kişilere edebiyatçı mı yoksa filozof mu diyeceğiz diye sorarak konuyu tartışır. Bu tartışmasında, filozof ile edebiyatçıyı ayırabilmenin çok zor olmadığını söyler. Bu ayrımı yaparken, göz önünde bulundurulması gereken esas unsurun, mevzubahis eserde bir düşünce sistemi olup olmadığına bakmak olduğunu dile getirir. Tolstoy'un, Dostoyevski'nin veya Sartre'ın eserlerinde bir sistem inşası çabasının olmadığını belirtir. Çünkü ona göre, romancı, hikâyeci veya tiyatro yazarlarında, insan en yalın hâliyle, açık-seçik tasvir edilir. Metafizik bir varlık olan insan, kavramsal açıdan soyutlanabilse dahi, varlık olarak soyutlanamaz, nesnelleştirilemez. Bu sebeple, konusu tüm unsurlarıyla insan olan edebiyat, felsefe gibi varlığı ele alamayacağından daha mümbit bir alanda tasavvur yeteneğini konuşturur. Felsefe-bilim ise öncelikle ele aldığı varlığı nesnelleştirmek mecburiyetindedir. Zira nesnelleştiremediği şeyi kendine konu edinemez. Bu çerçevede insanın kesinlikle nesnelleştirilemeyeceği düşüncesini Duralı, insanın bilimsel olarak tahlil edildikten sonra bütünlüğünün tekrar insana iade edilemeyeceği iddiası üzerine oturtur. İşte, bir bütün olan insanın türlü tahlillerini farklı bir dil ve yöntemle ele alan edebiyat, insanı tahlil ettikten sonra onun bütünlüğünü tekrardan ona teslim edebilen edebiyattır. Buysa, edebiyat ve edebiyatçının büyük başarısıdır (Duralı, 2016, s. 63). Roman, özellikle de hikâye gibi kısa anlatı türleri, zihnimizin ve hayal gücümüzün gelişiminde eşsiz bir yere sahiptir. Edebiyat, insanı bireysel düzeyde ele alır ve ortaya koyar; bu yönüyle başka hiçbir sanat ya da bilim dalıyla kıyaslanamaz. Çünkü bilim ve felsefe, bireyselden ziyade genellemelerle çalışmak zorundadır. Yunan'da ortaya çıkan felsefe ve bilim de bu nedenle bireyselden çok bütünü anlamaya yönelik sentezlere yönelmiştir. Bilim, genelleme olmadan var olamaz; bireyselden yola çıkarak genele ulaşır. Örneğin, "sürtünmelerden enerji doğar" gibi bir açıklama tüm bireysel örnekler için geçerli bir genellemedir. Ancak insanı anlamaya yönelik bir genelleme yapamazsınız. Böyle bir girişim, günümüzde bilim adı altında yapılan bazı yüzeysel ve yanıltıcı yaklaşımlara yol açar. İnsan, bireysel ve eşsizdir; bu bireyselliği tam anlamıyla yansıtan

tek alan edebiyattır. Tiyatro ve roman, insana birey olarak odaklanır, onun karmaşıklığını ve eşsizliğini ortaya koyar. İnsan hikâyesini, bireyselden yola çıkarak bireysel bir anlatıyla sürdürmek edebiyatın temel özelliğidir. Bu, edebiyatı diğer disiplinlerden ayıran en önemli farklardan biridir (Duralı, 2022, s. 104-105). Edebiyat, insan tekini alıp, onu başka kalıpların içine sokmadan ve tasniflere yerleştirmeden tahlil eder. Felsefeyse, insan tekini alıp, kalıpların içine sokmak ve tasniflere yerleştirmek zorundadır. Çünkü felsefe tümelcidir, küllîdir, hiçbir şeyi cüz halinde bırakamaz, onu alıp bir tasnifin içine yerleştirmek mecburiyetindedir (Duralı, 2016, s. 63).

“Bir adam hem mutasavvıf hem filozof olabilir mi? Olabilir. Filozof olursunuz, aynı zamanda bahçivansınızdır. Filozofsunuz ve aynı zamanda pul biriktirirsiniz, şair olabilirsiniz, engel değil buna. Ama şiirinize felsefe karıştıramazsınız, felsefenize de şiir karıştıramazsınız,” (Duralı, 2022, s. 288) diyen Duralı'nın bu düşüncelerini daha iyi anlayabilmek için edebî ve felsefî dile dair verdiği örneklere bakabiliriz. Duralı, edebiyat dilinin; hem söz varlığı bakımından, hem de sözlerin içyapıları açısından felsefeye göre daha zengin olduğunu vurgulamaktadır. Edebiyat dilinde söz, üstün bir tasavvur gücüyle donatılmış ve sözün tasavvur içeriği çok yükseltilmiştir ancak, felsefe dilinde yaşama felsefesi hariç sözün tasavvur gücü en aza iner. Yaşama felsefesinde tasavvur içeriği önemsenir ancak felsefenin öteki dallarında tasavvur içeriği azalır, hatta mümkünse tüm tasavvur gücünden arındırılarak kavram yahut söz tek anlamlı hâle getirilir. Bu işlem, matematikte gördüğümüz yalınlık gibidir, böylece istenilen şey salt kavramın ortaya çıkarılmasıdır. Salt kavramlara Fransızca'da *idée*, Türkçe'de *fikir* denmekte ve felsefeye aranan şeyse işte bu tasavvurdan arındırılmış kavramlarla örülmüş fikirlere. Böyle bir fikirde, tasavvur neredeyse yoktur. Tasavvurdan tamamen arındırılmış kavramaysa, *istilâh* ya da *terim* denmektedir. Dolayısıyla bir filozof ile bir edebiyatçının bu minvalde ortak yönleri sadece hayal güçleridir. Bir filozof sistematik bir düşünce yapısını hayal eder ve bu sistemini bahsettiğimiz şekilde oluşturduğu kavramlarla inşa eder. Kavramlar salt soyuttur, gerçeklikte karşılığı bulunmaz. İşte felsefî düşüncenin en zor yanı da budur. Duralı buna “transsendental analitik” işlem demektedir (Duralı, 2021, s. 129). Bu hususta Duralı, ‘bardak’ kavramını ele alır. Bardak kavramının gerçeklikte karşılığı doğrudan gösterilemez. Hiçbir “gerçek bardak”, “bardak” kavramının tam olarak temsilcisi olamaz çünkü gerçeklikteki nesne ile kavram iki ayrı düzlemin unsurlarıdır. Gerçeklikte karşımıza çıkan bir bardak somut bir nesne iken, “bardak” kavramı, soyut bir düşünceyi, hakikatin zihinsel bir yansımalarını ifade eder. Gerçeklikte bir nesne olarak karşımda duran bardak, yalnızca pek çok potansiyel “bardak” türünden biridir. “Bu nedir?” sorusuna “Bardaktır” diye verdiğimiz cevap, nesneyi, zihnimizdeki soyut kavrama geri bağlamak anlamına gelir. Yani, o nesne, “bardak” kavramının bir örneği ya da karşılığıdır, ancak kendisi kavramın tam bir karşılığı değildir. Bu, kavramların ve somut nesnelerin birbirlerinden farklı, ancak bir şekilde ilişki kuran iki ayrı alan olduğunu gösterir (Duralı, 2016, s. 63).

Dolayısıyla, felsefî olarak ele alınan kavram hiçbir zaman tüketilemez bir şeydir. Duralı bu hususları açıkladıktan sonra bir filozofla bir edebiyatçının hayal gücü arasındaki farka değinir. Eflâtun'un mağara metaforu aracılığıyla, bir ‘kavram’ın gerçeklik dünyasının dışında bir âlemden beslendiğini, hakikat âleminin yansıması

olduğunu ileri sürmesinin zor ve karmaşık bir öğretisi olduğunu ve bunun son derece önemli ve olağanüstü bir hayal gücü gerektirdiğini söyler. Filozof ile edebiyatçının hayal gücü arasındaki farkı, bir filozofun hayal gücünün, bir matematikçinin hayal gücü gibi soyut olmasına bağlar (Duralı, 2016, s. 62). Yani bir filozof, kaleme almış olduğu metnini gerçeklikte var olanların resimleriyle süslemez veya onlarla kurmaz. Tersine, tüm bunlardan soyutlanmış biçimlerle kurar. Bu *transsendental analitik* bir yöntemdir. Edebiyattaki gibi bir biçim olmakla birlikte bu biçim soyuttur. Sanatta ise *transsendental estetik* söz konusudur. Bu, “*aklın ve gönlün işlediği algılanan/duyulandan, yüce bir duygulanışın ortaya çıkışı*” (Duralı, 2021, s. 129) demektir.

Duralı, böylece felsefenin edebiyatla ilişkisini Eflâtun’un diyaloglarıyla başlatır. Bu diyaloglarda, olağanüstü bir hayal gücü olmakla birlikte, metaforlar ve teşbihlerle bezeli fikirler vardır. Bu ilişki, Aristoteles’in sistematığıyla birlikte birbirinden keskin bir şekilde ayrılmıştır (Duralı, 2011b, s. 14-18). Felsefeyle edebiyat arasındaki tek birliktelik ikisinin de hayal gücüne dayanmasıyla, varlığın ele alınışı bakımından birbirinden keskin sınırlarla ayrılırlar. Dili incelten, yüksek ifade gücüne ulaştıran edebiyattır. Ancak ve ancak edebiyat yoluyla zenginleşmiş bir dilden felsefe ya da bilim dilini rahatlıkla üretebilirsiniz. Dolayısıyla edebiyat, felsefenin öncülüdür. Felsefede dil, temel bir rol oynar. Dilin doğru biçimde kullanılması, dilbilgisi kuralları, yazım ve telaffuzunun güzelliği, cümle yapısının düzgünlüğü gibi unsurların hepsi önemli bir yer tutar. Ancak bir dilin tam anlamıyla işlenip oturması, o dilin büyük bir edebiyat mirasına sahip olduğu anlamına gelir. Bu tür diller, metafizik odaklı felsefeyi taşıyabilecek kadar güçlü bir iletişim gücüne sahiptir. Yani, felsefeyi ifade edebilecek yeterliliğe sahip bir dilin temelleri, öncelikle şiir, müzik ve diğer edebiyat alanlarında çok gelişmiş bir kültürle atılır. Bu tür bir kültür, dâhiler yaratmış bir toplum, felsefeyi de anlayacak ve ortaya koyacak kapasiteye sahip demektir. Yani, dilin ve edebiyatın derinliği, o toplumun düşünsel derinliğini de yansıtır ve onun felsefî düşüncelerini şekillendirmede belirleyici olur (Duralı, 2010, s. 17).

Duralı’ya göre, edebiyatla felsefenin kesiştiği yerde deneme türü vardır. O, felsefî deneme türü ile edebî deneme türünü birbirinden ayırır. Edebî denemelere Fransızların ‘*essai*’, felsefî denemeyeyse İngilizlerin ‘*inquiry*’ dediğini vurgular. Bu noktada ‘*edebî felsefecilik*’ adlandırmasını kullanır. Felsefî denemeciler, herhangi bir felsefî fikri metnin merkezine alıp, farklı veçhelerle o fikri delillendirmeye çalışırlar. Edebî denemelerdeyse, düşünceye öte duygular ön plana çıkarılmaktadır. Felsefî denemelerde, merkez düşünceyle yani ileri sürülen ana fikirle, metinde yer alan diğer fikirler arasında bir insicam vardır. Edebî denemede her ne kadar duygu-düşünce tutarlılığı aransa da yine de felsefî denemedeki insicamı yakalanamaz, çünkü edebî denemede güzellik ön plana çıkmaktadır. Duralı bu düşüncelerden hareketle, Francis Bacon’ı (1561-1626) felsefî denemecilere; André Gide (1869-1951), Bernard Shaw (1856-1950), Aldous Huxley (1894-1963) gibi yazarlarıysa edebî denemecilere örnek gösterir. Bunun yanı sıra bazı felsefe geleneklerinde, sistematik düşüncelerle örülmüş felsefeden öte, felsefî denemeciliğe daha çok önem verilmiştir. Duralı, bu hususta Bacon ve Locke (1632-1704) gibi filozofların isimlerini anarak İngiliz felsefesini buna örnek vermektedir. Alman

felsefe geleneğininse daha çok sistematik düşünceye önem verdiğini ve bu geleneğin; Leibniz (1646-1716), Kant (1724-1804), Fichte (1762-1814), Hegel (1770-1831), Nietzsche (1844-1900) ve Marx'tan (1818-1883) Heidegger'e (1889-1976) kadar böyle olduğunu ve her birinin de düşüncelerini; biyoloji, fizik, toplum, filoloji, tarih veya iktisat gibi herhangi bir bilimsel zemine oturttuğunu ileri sürer (Duralı, 2016, s. 64). Mekanik ve nedensel zorunlulukların, bir toplumda mutlaka büyük bir felsefî gelenek doğuracağına dair bir kural koymak yanlıştır. İnsan olayları, mekanik bir nedensellikten bağımsızdır; dolayısıyla her dramatik ya da trajik bir toplumda, kendiliğinden üst düzey bir felsefe ortaya çıkmaz. Ancak, dramatik ve trajik ruh halleri, üstün edebiyat eserlerinin belirlenmesinde önemli bir ölçüt olabilir. Şiir gibi edebî eserler, duygusal aşırılıklara kayma eğiliminde olabilir, ancak bu aşırılığa karşı koyan en önemli şey duygululuk ve duyguların denetimidir. Duygusal aşırılıklar, felsefî düşünüşün karşısında engel teşkil eder. Bu nedenle, filozof veya bilim insanı, duyguların etkisinden kurtulup akla yönelmelidir. Akıl, düşünme sürecini yönlendirmenin yanı sıra, duyguları denetleyip onların kontrolden çıkmasını engellemelidir. Düşünme süreci, aklın kontrolünde olup, kişisel ve öznel yargılardan arınmış olmalıdır. Aklın yönlendirdiği düşünceler, insanın halini, tavırlarını ve davranışlarını şekillendiriyorsa, buna “aklıselim” denir. İnsanlar arasında, özellikle duygusal bir konuda aklın rehberliğinde bir anlaşmaya varılması da sağduyuya dayanır. Sağduyu, akılselimle paralel olarak, toplumsal uyumu sağlayan ve düşünce birliğini mümkün kılan bir özelliktir. Kant gibi filozoflar, akılselimin yanı sıra, sağduyu konusunda da öne çıkmışlardır; bu da onları bilgeliğe daha yakın kılar (Duralı, 2010, s. 17).

Modern felsefe geleneği, Aristoteles ile şekillenmiş ve daha sistematik bir yapıya kavuşmuştur. Öte yandan, Fransız felsefesi edebiyatla daha iç içe geçmiş bir yaklaşımı benimsemiştir. Edebiyatla felsefenin kesişim noktasında ise deneme türü vardır. Özellikle 19. yüzyıl Fransız düşüncesini tayin etmiş olan şey işte bu edebiyat denemeciliğidir (Duralı, 1987b, s. 14). Bu bağlamda, felsefî denemeler ve edebî denemeler arasında bir ayırım yapmak gerekir. Felsefî denemeler, sistematik düşünceyi tartışırken, edebî denemeler güzelliği ve estetiği ön plana çıkarır.

Duralı, edebiyat ve felsefe ilişkisine dair düşüncelerinde hiçbir zaman birini diğerine üstün tutmamaktadır. Sadece felsefe ve edebiyatın yapısının birbirinden ayrı olduğunu ve bu ayırımın temel unsurlarının gözden kaçırılmaması gerektiğini vurgulamaktadır. Örneğin, şiirde de felsefenin unsurları olduğunu ve Şeyh Gâlib (1757-1799), Yûnus Emre (1238-1320), Nesîmî (1369-1417) gibi şahsiyetlerin eserlerinin buna çok iyi birer örnek olduğunu belirtmektedir. Ancak burada Şeyh Gâlib'in teşbih kullanma yeteneğinin muhteşem olmasından ötürü onu filozof sayamayacağımızı da belirtmektedir. Filozofluk bir makam değildir. Bir şahsiyet filozof olunca yükselecek, olamayınca değeri düşecek diye bir husus söz konusu olamaz. Bu durum Tolstoy'u, Shakespeare'i (1564-1616), Unamuno'yu (1864-1936) ya da Goethe'yi filozoflardan aşağı düşürmez. Duralı, bu şahsiyetlere belki felsefî deneme çerçevesinde filozofluk payesi verilebileceğini söylemektedir (Duralı, 2016, s. 65).

Sonuç

Duralı'nın felsefe ve edebiyat ilişkisine dair düşüncelerini özetleyecek olursak şunları belirtebiliriz. İnsanın olduğu her yerde düşünce vardır, düşüncenin de dolayısıyla edebiyatta olması çok doğaldır. Ancak bir metinde düşünce var diye o metnin felsefeyi haiz olması gerekmemektedir. Çünkü felsefe ile düşünce aynı şey değildir. Ancak ve ancak bir düşüncenin, fikrin örülme biçimi felsefeyi ortaya çıkarmaktadır. Bundan dolayı, edebiyatın ya da edebiyatçının böyle bir kaygısı olmamakla birlikte, bir dünya görüşü vardır. Dolayısıyla, felsefenin ve felsefeciliğin gerektirdiği hassasiyeti ve titizliği felsefeci olmayanlarda bulabilmek çok zordur. Özellikle de en önemli sorun şudur ki, felsefeci olmayan ya da felsefi düşünme eğilimine sahip olmayan bir kişinin genelleme eğilimi olduğundan, bu ayrıca bir sorunu ortaya çıkarmaktadır. Şu hâlde, edebiyat ile felsefe arasında bir ilişki var olmasına rağmen, edebiyat felsefe değildir; felsefe de edebiyat değildir. Bunun gibi, felsefeyle çok karıştırılan mistisizm de felsefe değildir.

Tüm bunlara karşın Duralı, filozofluğunun yansıdığı sistematik düşünce inşa etmeye çalıştığı ana eserlerinin yanı sıra bir de *Deniz ve Kâşiflik* adıyla şiir kitabı neşretmiştir. Naçizane derleyerek yayınladığım şiirleri, Duralı'nın seyahat notları gibidir. Aynı zamanda ciddi bir duygulanımla yazılmış, ömrü boyunca vuku bulmuş hadiselere de kayıtsız kalmayarak kaleme aldığı otobiyografik şiirlerdir. Kendisi bir söyleşisinde de bahsettiği üzere “şiirlere hayrandır” (İhsan & Tufan & Yusuf, 2014, 2:09:15). Edebiyat ona göre, insan için hayattır. İnsan bilimle ele alınamaz. İnsanı ele aldığını düşünen sosyal bilimleri, yani sosyoloji ve psikolojiyi bilim olarak kabul etmez, çünkü ona göre insan mekanik bir varlık olmadığından nesnelleştirilemez. Dolayısıyla insanı tek ele alan ve alabilecek olan alan edebiyattır. Çünkü insan bir bireydir ve genellenemez, her insan biriciktir.

İnsanın varlığında önce birey tarafı belirmektedir. Edebiyat ise insanın bu birey tarafını merkeze alır. Şiirle duygularımı ifade ederek kendimi bir birey olarak ele alabilirken, roman ya da hikâyelerde ise hedeflediğim insanın özelliklerini betimleyerek onu tanımlarım. Felsefe ve bilimde ise insanın bireyselliği değil, tümelliği öne çıkar. Tümeli belirlerken kavramları dikkatlice sınırlamak ve netleştirmek gerekir. Edebiyat ise bireyi incelerken, kavramları incelikle işler. Duralı edebiyatı bu anlamda bir kuyumculuk sanatına benzetir. İşte, bu biricikliği yani insanın başkasına benzemez tarafını açığa çıkaran da edebiyattır. Bu hususta romanı örnek vererek onda genelleme olmadığını söyler ve romanın insanı insan olarak ele aldığını ve onun yaşam serüvenini “biricik yaşam serüveni” olarak ortaya koyduğunu belirtir.

Duralı'ya göre filozof ile edebiyatçıyı birbirinden ayırmak zor değildir. Çünkü felsefenin sınırları ve iş gördüğü zemin oldukça belirgindir. Felsefe bir düşünce sistemi inşa etmektir. Edebiyatçıların eserlerindeyse bir sistem inşası çabası bulunmamaktadır. İnsan tek ve biricik olduğundan soyutlanamaz ve böylece de roman, hikâye, tiyatro, şiir gibi sanat katmanlarında insan en sadık ve en açık-seçik biçimde tasvir edilir. Felsefe-bilim ise nesnelleştirmek mecburiyetindedir. Bu sebeple Duralı'ya göre sosyal bilimler, bilim olarak kabul edilemez. Çünkü bilim insanı nesnelleştirmek istediğinde tahlil etmek mecburiyetinde kalacaktır. Tahlilin ardındansa insanın bütünlüğü ve bireyliliği parçalanacak ve tekrar aynı bütünlüğü iade edemeyecektir.

Edebiyat ya da edebiyatçıysa insanın biricikliğini yani başkasına benzemez olan tarafını koruyarak onu tahlil edebilmektedir. Edebiyat insan tekini konu edinerek onu başka kalıpların içine sokmadan ve tasniflere yerleştirmeden onu anlamayı başarmış tek alandır.

Kaynakça

- Akış, Y. (2014). Bir varoluşçu drama yazarı olarak soren kierkegaard. Felsefe ve Edebiyat. M. Günay & A.O. Gündoğan (Ed.) içinde (s. 289-306). Çizgi Kitabevi.
- Baltacı, A. (2019). Nitel araştırma süreci: Nitel bir araştırma nasıl yapılır?. *Ahi Evran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 5(2): 368-388.
- Creswell, J.W. (2023). *Nitel araştırma yöntemleri*. Siyasal Kitabevi.
- Çapku, A. (2022) Şaban teoman duralı düşüncesinde temel meseleler. *Temaşa Erciyes Üniversitesi Felsefe Bölümü Dergisi*, 17: 5-16. <https://doi.org/10.55256/temasa.1099315>.
- Duralı, Ş.T. (1987a). Bize gelenler. *Felsefe Arkivi Dergisi*, 26: 297-299.
- Duralı, Ş.T. (1987b). Canlılar sorununa giriş. Remzi Kitabevi.
- Duralı, Ş.T. (2000). Felsefe-bilime giriş. Çantay Yayınları.
- Duralı, Ş.T. (2006). Çağdaş küresel medeniyet. Dergâh Yayınları.
- Duralı, Ş.T. (2007). Şiir. *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi*, 12: 87-107.
- Duralı, Ş.T. (2009). *Sorun çağının anatomisi*. der. M.S. Genç. Şûle Yayınları.
- Duralı, Ş.T. (2010). Dârulfünûn felsefe bölümü yüz on yaşında. *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi*, 18: 11-33
- Duralı, Ş.T. (2011a). *Deniz ve kâşiflik*. der. M. S. Genç. Şûle Yayınları.
- Duralı Ş.T. (2011b). Felsefe-bilimin doğuşu. Dergâh Yayınları.
- Duralı, Ş.T. (2016). Edebiyat ve felsefe üzerine mülâhazalar. *Karabatak Edebiyat ve Sanat Dergisi*, 26: 62-66.
- Duralı, Ş.T. (2018). *Hayatın anatomisi*. Dergâh Yayınları.
- Duralı, Ş.T. (2019). *Felsefe – bilimin odağında metafizik*, der. M. S. Genç. Şûle Yayınları.
- Duralı, Ş.T. (2021). *Sorun nedir? Felsefe-bilim düşüncüsü*. Dergâh Yayınları.
- Duralı, Ş.T. (2022). *Din ve felsefe-bilim açısından doğu ve batı medeniyetleri*. Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları.
- Günay, M., Gündoğan, A.O. (Ed.). (2014). *Felsefe ve edebiyat*. Çizgi Kitabevi.
- İhsan, G. & Tufan, T. & Yusuf S. (24 Mayıs 2014). *Kafa Dengi* [Video]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=cPKIQIIRCBc>
- Kara, İ. (2001). *Bir felsefe dili kurmak*. Dergâh Yayınları.

Koç, E. (2015). Felsefe ve edebiyat. *Kırıkkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 5 (1): 105-118.

Saçıkara T. & Kirmani T. (2022). Prof.dr. teoman duralı ile konuşmalar. Gerçek Hayat.

Soykan, Ö.N. (2014). Şiir ve felsefe. Felsefe-Edebiyat ve Değerler. C. Kabakcı & S. Yakar (Ed.), içinde (s. 179-185). Kahramanmaraş Belediyesi Yayınları.

Yıldız, M. (2014). Edebiyatın felsefî temeli üzerine bir deneme. Felsefe-Edebiyat ve Değerler. C. Kabakcı & S. Yakar (Ed.), içinde (s. 519-526). Kahramanmaraş Belediyesi Yayınları.

Çatışma beyanı: Makalenin yazarı, bu çalışma ile ilgili taraf olabilecek herhangi bir kişi ya da finansal ilişkileri bulunmadığını dolayısıyla herhangi bir çıkar çatışmasının olmadığını beyan ederler.



Osmanlı Son Dönemi'nde Samsun'da Eski Eser Kaçakçılığı ve İlk Resmi Arkeolojik Kazının Tarihsel Zemini

Ali Emre İŞLEK* Michael Deniz YILMAZ**

Özet

Osmanlı Devleti'nin siyasi ve mali zorluklarla yüzleştiği son dönemlerinde Batılı devletlere mensup gezgin, araştırmacı, diplomat ve misyoner gibi ünvan veya sıfatlara sahip kişiler çok geniş bir alana yayılmış eski eserleri bulmak ve ülkelerine götürmek amacıyla faaliyetlerde bulunmuştur. Bu faaliyetlerden Karadeniz kıyı kentleri ve bu çalışmanın konusunu teşkil eden Samsun da nasibini almıştır. Eski eser konusunda ilk gelişmeler 1870'li senelerde başlamış ve yıllar içinde artan bir ivmeyle devam etmiştir. Samsun, 19. yüzyılda Karadeniz'deki uluslararası taşımacılığa entegre olmasıyla başka bölgelerde kaçak kazılarla bulunan eski eserlerin çeşitli yerlere gönderilmesinde de bir merkez konumuna gelmiştir. Eski eserlerin aranmasına ve ticaretine dair yaşanan bu gelişmeler, beraberinde şikayetleri de getirmiş ve artan şikayetleri yerinde incelemek ve alınabilecek tedbirleri belirlemek amacıyla Müze-i Hümayûn müdürü Halil Edhem Bey 1906 senesinde Samsun'a gelmiştir. Halil Edhem Bey'in Samsun ziyareti sonrasında Theodor Makridi Bey aynı sene içinde görevlendirilerek Akalan Köyü civarında gerçekleştirdiği kazı ile Samsun'da, Osmanlı Dönemi'ndeki ilk ruhsatlı kazı gerçekleştirilmiştir. Bu çalışmada, Osmanlı arşivleri, hatırat ve araştırma yayınlarından elde edilen bilgiler ile konuyu teşkil eden gelişmeler çerçevesinde Samsun ilk ruhsatlı arkeolojik kazının hangi şartlar dahilinde başladığına dikkat çekmek amaçlanmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Samsun, Asar-ı Atika, Kaçak Kazı, Halil Edhem Bey, Theodor Makridi Bey.


Smuggling of Ancient Artifacts and the Background of the First Official Archaeological Excavation in Samsun During the Late Ottoman Period

Abstract


During the late Ottoman Period when the Ottoman State was facing political and financial difficulties individuals from other nations such as wanderers, researchers, diplomats and even missionaries engaged in activities to enrich the museums in their states with the ancient artifacts from the ancient settlements within the vast area under the Ottoman State. The Black Sea settlements including Samsun has taken its share from such activities. The first developments related to ancient artifacts began in the 1870's and increased in the following years. With Samsun being integrated into the international seafaring in Black Sea, Samsun became a hub for smuggling ancient artifacts which were discovered by illegal excavations in various places. With the increase of the search and trade of ancient artifacts, complaints were made and with the increasing complaints Müze-i Hümayûn director Halil Edhem Bey in order to investigate the complaints and to determine precautions visited Samsun in 1906. Following Halil Edhem Bey's visit, within the same year Theodor Macridy Bey was tasked to excavate in the vicinity of Akalan Village, which became the first official excavation in Samsun. In this research, information gained from Ottoman archives, memoirs and research publications were used with the developments constituting the topic in order to present a historical background for the developments related to ancient artifact smuggling in Samsun and its vicinity, as well as to draw attention to the circumstances in which first official archaeological excavations were begun.

Key Words: Samsun, Ancient Artifacts, Illegal Excavation, Halil Edhem Bey, Theodor Macridy Bey.

*Arş. Gör. Dr. Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri, Tarih Bölümü, Samsun/Türkiye, ali.islek@omu.edu.tr.

ORCID : 0000-0002-5873-5865

**Arş. Gör. Dr. Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri, Arkeoloji Bölümü, Samsun/Türkiye, michaelyilmaz@gmail.com

ORCID : 0000-0003-1908-5537

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

İşlek, A.E. & Yılmaz, M.D. (2025). Osmanlı Son Dönemi'nde Samsun'da Eski Eser Kaçakçılığı ve İlk Resmi Arkeolojik Kazının Tarihsel Zemini, *Külliyeye*, 6(1), 99-120. DOI: 10.48139/aybukulliyeye.1512751

Makale Bilgisi / Article Information

Geliş / Received	Kabul / Accepted	Türü / Type	Sayfa / Page
8 Temmuz 2024	10 Mart 2025	Araştırma Makalesi	99-120
8 July 2024	10 March 2025	Research Article	

Extended Abstract

In the 18th century major nations began to establish museums within their capitals. Following this event the interest to ancient civilisations and artifacts began to increase. With the increased interest a need to procure and study to ancient artifacts belonging to ancient civilisations started to grow rapidly.

During the late Ottoman Period when the Ottoman State was facing political and financial difficulties individuals from other nations engaged in activities to enrich the museums in their states with the ancient artifacts from the ancient settlements within the vast area under the Ottoman State. These individuals consisted of various professions such as wanderers, researchers, diplomats and even missionaries.

The Black Sea settlements including Samsun has taken its share from such activities. The first developments related to ancient artifacts being smuggled or found began in the 1870's. Such activities are known to have increased in the following years with Samsun being integrated into the international seafaring in the Black Sea. Samsun became a hub for smuggling of ancient artifacts which were discovered by illegal excavations and coincidental finds in various places.

With the increase of the search and trade of ancient artifacts, complaints were made to the Ottoman administrative bodies and with the increasing complaints Müze-i Hümayûn (İstanbul Archaeological Museum) director Halil Edhem Bey in order to investigate the complaints and to determine precautions visited Samsun in 1906. Following Halil Edhem Bey's visit, within the same year Theodor Macridy Bey was tasked to excavate in the vicinity of Akalan Village, which became the first official archaeological excavation in Samsun.

In this research, information gained from Ottoman archives as well as memoirs and research publications written by wanderers, researchers, diplomats and missionaries were used with the developments constituting the topic in order to present a historical background for the developments related to ancient artifact smuggling in Samsun and its vicinity. Furthermore this research as well as putting together various sources of information in order to present a historical background for the developments related to ancient artifact smuggling in Samsun also aims to draw attention to the circumstances in which first official archaeological excavations in Samsun were begun. All of the ancient settlements and finds spots which have been mentioned by the sources have also been overlapped with the modern knowledge and researches carried out in Samsun in order to establish the following researches carried out in the mentioned ancient settlements and find spots as well as to present their current situations.

Giriş

İnsanlık tarihinin daha eski devirlerinde insanların yaşamlarını nasıl sürdürdüklerine, nasıl meskenler içerisinde yaşadıklarına, günlük yaşamda veya dini-siyasi törenlerde ne çeşit ürünler kullandıklarına dair artan ilgi, arkeolojinin akademik bir disiplin olarak gelişiminde önemli bir rol oynamıştır. Geçmiş devirlere yönelik olarak artan bu ilgi ve ilmi metodlar dahilinde yapılan arkeolojik kazılar ve araştırmalar neticesinde Mezopotamya, Anadolu ve Mısır'da kurulan ve gelişim gösteren uygarlıkların tarihleri aydınlatılmaya başlanmıştır (Özdoğan, 2022, s. 1-50). Bu süreç içerisinde bu eski uygarlıklardan günümüze intikal eden yerleşim yerlerinin ve anıtsal alanların keşfine yönelik çalışmalar büyük bir ivme kazanmıştır. Bu yöndeki çalışmalar ağırlıklı

olarak, İngiltere, Fransa, Amerika Birleşik Devletleri, Almanya gibi devletlerin vatandaşı olup seyyah, araştırmacı, diplomat, misyoner gibi çeşitli ünvanlar altında geçmiş dönem uygarlıklarının kurulduğu bölgelerde seyahatler gerçekleştiren bulunan kimselerce gerçekleştirilmiştir (Şahin, 2007, s. 104-109). Bununla birlikte, bu kimselerin çabaları yalnızca bilimsel merakın bir sonucu olarak gerçekleşmemiş; bilakis Avrupa'nın dünyanın geri kalanı üzerindeki yayılmacılığının ve kıymetli nesnelere, unsurları hükmü altına alma isteğinin de bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır (Bayraktar, 2011, s. 287-289). Eski eserlere dair bir anlamda bir uyanışın başladığı ve olağanüstü bir ilgi ile devam ettiği bu süreç, egemenliği altındaki toprakların büyük bir kısmı Mezopotamya, Anadolu ve Mısır'da daha önceki devirlerde gelişim gösteren uygarlıklara ev sahipliği yapmış olan Osmanlı Devleti'ndeki siyasi ve sosyo-kültürel gelişmeler üzerinde derin izler bırakmıştır (Şimşek & Dinç, 2005, s. 104-111). Eski eserlerin kültürel bir miras kabul edilip korunması gerektiğine dair bilincin henüz İstanbul'daki üst düzey devlet adamları ve yerel idareciler nezdinde oluşmadığı bir dönemde gerçekleşen bu hadiseler, ilerleyen senelerde birtakım yasal düzenlemeleri ve zihniyet değişimini beraberinde getirmiştir (Eldem, 2022, s. 245-275; Görgülü & Özbey, 2024, s. 54-56).

Eski eserlerin kültürel bir miras kabul edilmesine dair zihniyet değişimi, imparatorluk sınırları içerisinde çeşitli yerlerde dağınık ve harap halde bulunan eski eserlerin toplanarak bir mekanda korunmalarını ve sergilenmelerini temin etmek amacıyla müze kurma çalışmalarını beraberinde getirmiştir (Shaw, 2004, s. 1-45). Fethi Ahmet Paşa'nın bu konudaki yoğun gayretleri neticesinde daha önce eski silahların depolandığı bir yer konumundaki Aya İrini Kilisesi içerisinde eski silahlar ve eski eserler, iki ayrı galeri içerisinde teşhir edilmeye başlanmıştır (Serbestoğlu & Açık, 2013, s. 157-160). Çok az sayıda nesnenin sergilendiği bu galerilere Roma ve Bizans devri eserleri de eklenmiştir. Kurumsal (idari) bir kimliğe sahip olunmaksızın faaliyetlerin yürütüldüğü bu binada eserlerin teşhiri 1869 senesine kadar devam etmiştir. Yapının, padişahın iradesiyle resmi bir statü alması ve müdürünün atanması ise 1869 senesinde gerçekleşmiştir (Muşmal & Gümüş, 2022, s. 25-43). Galatasaray Sultanisi'nde tarih öğretmenliği vazifesini yürüten Edward Goold isimli bir İrlandalı 8 Temmuz 1869 tarihinde müdür olarak atanmıştır. Goold'un müdürlüğü esnasında kurumsallaşma anlamında ilk adımlar atılarak müzedeki eserlerin bir kataloğu çıkartılmış ve Marmara Denizi'nin güney kıyıları ile Tekirdağ taraflarından bulunan 200 civarındaki eser envantere kazandırılmıştır (Kuruloğlu, 2010, s. 48-49).

Bu olumlu gelişmelere rağmen sadrazamlık makamında yaşanan değişim 1871 senesinde müze müdürlüğü görevinin kaldırılmasına ve Edward Goold'un vazifesinden el çektirilmesine neden olmuştur. Goold'un yerine getirilen Carlo Terenzio ise müzedeki eserlerin muhafızlığı vazifesini sadece bir sene sürdürebilmiştir (Saatçi, 2021, s. 462-463). 1872 senesinde sadrazamlık makamında tekrar meydana gelen değişikliklerle müzenin kurumsallaşması bakımından yeni bir süreç başlamış ve yeni sadrazam Ahmet Vefik Paşa, Müze-i Hümayûn'un tekrar bir müdüriyet olarak faaliyet yürütmesine izin vermiştir. Müzenin tekrar müdüriyet haline çevrilmesini takip eden diğer olumlu gelişme ağustos ayında müdürlüğüne Philip Anton Dethier'in getirilmesi olmuştur (Kuruloğlu, 2010, s.50). Dethier bu vazifesinde kendisinden önceki müdürler Edward Goold ve Carlo Terenzio'ya nazaran daha uzun bir süre bulunmuş ve 1872-1881 seneleri arasında görevini sürdürmüştür. Müzeciliğin asıl gelişim süreci ise Osmanlı

Devleti'nin kendi vatandaşları olan Osman Hamdi ve Halil Edhem Beylerin¹ müdürlükleri döneminde olmuştur. Osman Hamdi Bey'in müdür sıfatıyla 1887 senesinde Sayda'da gerçekleştirdiği kazılar neticesinde kazandırılan eserler, Müze-i Hümayûn'un Avrupa'daki diğer müzeler nezdinde önemli bir yere sahip olmasını sağlamıştır (Sönmez, 2020, s.769-778).

Osmanlı Devleti'nde eski eserlerin bulunup, korunmasına dair gelişmelerin ikinci safhasını 1869, 1874, 1884, 1906 ve 1912 senelerinde çıkartılan "Asâr-ı Atika" nizamnâmeleri teşkil etmiştir (Çal, 1997, s. 391-394). Bu nizamnâmeler ile devlet adamları eski eserlerin diğer ülkelere kaçırılması, az bir değer karşılığında satılarak Avrupalı zenginlerin koleksiyonlarına girmesi ve sorumlulukları altındaki somut kültürel mirasın talan edilmesinin önüne geçmek istemişlerdir.

1869 senesinde çıkartılan ilk nizamnâme, eski eser arayıp çıkartmak isteyenlerin mutlak surette Maarif Nezareti'nden izin almalarını gerekli kılması, çıkarılan eserlerin Osmanlı Devleti sınırları dışına çıkartılmayacak olması gibi sınırlılıkları getirmiş olması ve eski eser çıkarma işinin nasıl bir usulde gerçekleşeceğini madde madde belirlemesi yönüyle büyük bir adıma karşılık gelmiştir (Karaduman, 2004, s. 80). 1869 senesinde çıkartılan nizamnâmeye nazaran eski eserlerin Osmanlı Devleti sınırları dışına, bir kota dahilinde de olsa çıkarılmalarına izin tanıyan 1874 tarihli nizamnâme, kültürel mirasın korunması anlamında bir geri adım niteliği taşımıştır (Çelik, 2016, s. 25-45; Muşmal & Gümüş, 2021, s. 17-25,74-77). Eski eserlerin, Osmanlı Devleti'nin egemenlik haklarını zedelemeyecek mahiyette esaslar çerçevesinde çıkarılıp sergilenmesine ışık tutacak bir nizamnâmenin çıkarılması için Osman Hamdi Bey'in Müze-i Hümayûn müdürlüğü dönemini beklemek gerekmiştir (Çal, 1997, s. 391).

19. yüzyılın son çeyreğinden ve 20. yüzyılın ilk çeyreğine uzanan yarım yüzyıllık süreç, Osmanlı Devleti egemenliğindeki topraklarda yukarıda yer verilen gelişmeler zemininde yeni arkeolojik alanların tespit edilip yoğun kazı çalışmalarının gerçekleştirildiği bir döneme karşılık gelmiştir. Bu dönemde, bilhassa Batı Anadolu ile Suriye ve Irak'ın kuzeyindeki harabelerde gerek Müze-i Hümayûn yetkililerince gerekse İngiliz, Fransız, Amerikalı, Alman arkeologlarca çok sayıda kazı gerçekleştirilmiştir (Eldem, 2004, s. 121-135).

Osmanlı tebaasından olan veya olmayan arkeologların yürüttükleri kazı çalışmaları ile önemli bir ivmenin yakalandığı bu süreç içerisinde Karadeniz'e kıyı şehir ve beldelerde de eski eserlerin bulunmasına yönelik ilgide artış yaşanmıştır. 19. yüzyılın ilk yarısında Karadeniz'in uluslararası deniz ticaretine açılması bölgedeki şehirlerin gelişimini hızlandırmıştır. Bu dönemde bilhassa Messageri Maritime, Lloyd, Ropit gibi deniz taşımacılığında önde gelen şirketlerin Trabzon, Giresun, Samsun, Sinop ve İnebolu'daki iskele ve limanlardan Sivastopol, Odessa, Köstence, Varna, İstanbul, Selanik, İzmir'e düzenli olarak seferler gerçekleştirmiştir (Mahmuzlu, 2017, s. 146-154). Bu düzenli seferler, Karadeniz sahil şeridindeki şehirlerin

¹ Sultan II. Abdülhamid döneminde sadrazamlık yapmış olan İbrahim Edhem Paşa'nın oğulları Osman Hamdi ve Halil Edhem beyler, eski eserlerin bir kültür varlığı olarak korunması konusunda büyük emek vermişlerdir. Müze-i Hümayun'un (İstanbul Arkeoloji Müzesi) barındırdığı eserlerin genişliği, kataloglamalarının yapılması ve modern usullerle teşhiri konularında çok kısa bir sürede döneminin önde gelen müzelerine yakın bir konuma erişmesi bu iki ismin çabaları ile olmuştur. 19.yüzyılın sonunda büyük bir ivme kazanan arkeolojik kazıların Osmanlı Devleti'nin egemenlik haklarına yaraşır şekilde gerçekleştirilmesine altyapı sağlayan nizamnamelerin düzenlenmesi ve fiiliyatta uygulanmasında da emek göstermişlerdir. Osman Hamdi Bey, İslam öncesi uygarlıkların eserleri üzerinde çalışmalar yürütmüş; kardeşi Halil Edhem Bey ise Anadolu'daki İslami devir kitabelerinin, sikkelerinin, mezar taşlarının ortaya çıkartılması ve korunması konusunda yoğun bir araştırma ve yayın faaliyetinde bulunmuştur (Eyice, 1995, s.18-21).

Osmanlı Devleti'nin başkenti İstanbul ile Ege ve Akdeniz'in önde gelen ticaret merkezleri arasında çok kuvvetli bir finansal-sosyal bağın kurulmasını beraberinde getirmiştir. Bu süreçte Anadolu'da henüz etkin bir demiryolu ve şose yol ağının kurulamamış olması da Karadeniz'deki iskele ve limanların Anadolu'nun iç bölgeleri ile Suriye ve Irak'ın kuzeyinin Osmanlı Devleti'nin diğer bölgeleri ve İstanbul ile bağlantısının kurulmasında önemli bir merkez olarak ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Bu durumun, bu makalede ele alınan arkeolojik kazılar bağlamındaki önemi ise bilhassa 20. yüzyılın başında Musul, Bağdat, Yozgat gibi uzak yerlerde gerçekleştirilen kazılar neticesinde çıkarılan eski eserlerin İstanbul'a taşınmasında Karadeniz kentlerinin ve bilhassa Samsun'u önemli bir merkez konumuna gelmesidir. Bu çalışmada, yer verilen bu gelişmeler ışığında Samsun'da eski eserlerin bulunmasına dair meydana gelen hadiseler değinilecek ve 1906 senesindeki "Akalan Kazısı"nın nasıl bir zemin üzerinde gerçekleştiği irdelenecektir.

19. Yüzyılda Samsun'da Bulunan Eski Eserler ve Gerçekleştirilen Kaçak Kazılar

Samsun'da eski eserlerin bulunmasına dair ilk gelişmeler yol genişletme, bataklık ıslahı gibi bayındırlık/imar faaliyetleri esnasında tesadüfen sikke, büst, heykel gibi eserlerin bulunması ile gelişim göstermiştir. Bu hususta zikredilebilecek ilk örnek Samsun'dan Amasya'ya uzanan şose yolun genişletme çabaları sürerken on beş adet altın sikke ile bir adet altın yüzüğün bulunmasıdır (BOA, *İ.MVL.* 497- 22489, [18 Cemâzie'l-âhir 1280 / 30 Kasım 1863]). Bulunan nesnelere il meclisine getirilerek kaç adet oldukları, ne kadar ağırlık ve kıymetlerinin olduğu belirlenerek kayda geçirilmiştir. İl genel meclisi ile Meclis-i Vâlâ arasında yürütülen yazışmalarda, sikkelerin bulunduğu yerin herhangi bir şahsa ait olmadığı üzerinde durularak ilgili mahalde başka sikkelerin veya tarihi kıymeti bulunan eserlerin de bulunup bulunmadığının tekrar tetkik edildiğine, yani birkaç gün daha kazı yapıldığına dair bilgilendirmede bulunulmuştur. Bulunan sikkelerin "İslâmî meskûkât" sınıfına dahil olmaması sebebiyle değerinin yarısına karşılık gelecek kısmı hazineye, yarısı ise bulan kimselere verilmek suretiyle mesele neticelendirilmiştir (Şahin, 2023, s.125-127).

Samsun'da bu dönemde eski eser çıkarıldığını veya tesadüfen bulunduğu gösteren 1874 senesine tarihli kayıtlardan, Bodos isminde bir kimsenin Samsun'dan İstanbul'a yirmi yedi adet altın sikke getirdiği öğrenilmektedir (BOA, *MF.MKT.* 17-93, [23 Muharrem 1291 / 12 Mart 1874]). Bu yazışmalardan, sikkelerin nereden çıkarıldığına değinilmeksizin Bodos ismindeki kimseyle bir pazarlık yapıldığı ve neticesinde sikkelerden üç adedinin Müze'de teşhir edilmek üzere 183 kuruşa karşılık gelen bir tutar ile satın alındığı; beraberinde getirdiği yirmi dört adet sikkenin ise Rüşumat İdaresi vasıtasıyla kendisine iade edilmesine karar verildiği öğrenilmektedir (Şahin, 2023, s. 127).

Samsun'da bu senelerde yol yapımı, genişletmesi veya bataklık alanların ıslahı gibi bayındırlık faaliyetleri yürütülmekte iken tesadüf sonucu eski eser bulunduğunu gösteren diğer kayıtlar 1891 ve 1892 senelerine tarihlidir. Bu kayıtlarda yer alan bilgilerden, şehirde uzun bir süredir salgın hastalıklara sebep olan bataklık alanların ıslahının yapılarak başta sıtma olmak üzere çeşitli hastalıkların önünün alınmasına yönelik çalışmalar yürütülür iken bir adet gümüş sikkenin bulunduğu öğrenilmektedir. Sikkenin bulunması üzerine bir süre için bataklığı kurutma çabalarına ara verilmiş ve daha başka tarihi nitelikli eserin de ortaya çıkartılabileceği ihtimali düşünülerek konu hakkında Müze-i Hümayûn yetkilileri bilgilendirilmiştir. Bataklığın kurutulması esnasında sikke bulunduğuna dair bilgilendirmeden sonra Müze-i Hümayûn

yetkililerinin yaptıkları görüşmeler neticesinde bataklığın ıslahına bir süre için ara verilmesinin gerekli olacağına dair görüş belirmiş ve durum Maarif Nezareti'ne ve Sadâret'e arz edilmiştir. Meseleye dair yazışmaların nihayetinde ise Samsun'daki mahalli yetkililerden bataklık ıslahına ara verilmesi istenmiştir (Şahin, 2023, s. 128).

Konu ile ilgili tetkik ettiğimiz kayıtlar, gümüş sikkenin bulunması ve Müze-i Hümayûn yetkililerinin bilgilendirilmesi sonrasında bölgede daha etraflı bir kazı yapılması neticesinde daha fazla sayıda eserin bulunabileceğine dair resmi merciler arasında bir mutabakat bulunduğunu ortaya koymaktadır. Fakat, Maliye Nezareti'nin böyle bir kazı gerçekleştirilmesi konusunda Maarif Nezareti'ne ödenek sunamayacağına temas edilerek meselenin üzeri bir anlamda kapatılmıştır (BOA, *DH.MKT.* 1892-58, [19 Rebîu'l-âhir 1309 / 22 Kasım 1891]; BOA, *DH.MKT.* 1934-116, [22 Şa'ban 1309 / 22 Mart 1892]); Cumont & Cumont, 1906, s. 113]. Osmanlı coğrafyası genelindeki daha geniş ölçekli arkeolojik alanlarda dahi müze yetkililerinin uhdesinde çok az sayıda uzman kimsenin yer aldığı hususu da dikkate alındığında, Samsun'da tesadüfen bulunan bir adet gümüş sikkeden yola çıkarak geniş çaplı bir kazıya Müze-i Hümayûn yetkililerinin sıcak bakmayacağını tahmin etmek güç olmamaktadır.

Yukarıda yer verilen örnekler, Samsun'da eski eser bulunması sürecinin tesadüfi durumlar üzerinden başladığını göstermektedir. Fakat, bataklık ıslahı, yol genişletmesi gibi bayındırlık çalışmaları esnasında tarihi kıymeti bulunan eserlerin bulunması halk arasında define aranmasına yönelik bir ilgiye sebep olmuş olmalıdır. Nitekim, daha sonraki senelere tarihli yazışmalar veya tarihi coğrafya alanında çalışmalar yapmak üzere bölgeye gelen Cumont kardeşlerin müşahadeleri de 19. yüzyılın sonlarından 20. yüzyılın başına uzanan süreçte Samsun'da kaçak kazıların veya defneciliğin ne kadar yaygın olduğunu ortaya koymaktadır.

Samsun'da kaçak kazı gerçekleştirilmesi yoluyla eski eser bulunduğunu gösteren kayıtlardan ilki, Yusuf isminde bir şahsın Kara Samsun mevkiinde yani Antik dönemdeki "Amisos" şehrinin kalıntıları üzerinde gerçekleştirdiği kaçak kazıda bir altın kazan bulması hakkındadır. Bu hadiseyi çalışmamız açısından önemli kılan husus ise kaçak kazı neticesinde bulunan kazanın Yunanistan'ın Samsun'daki konsolosu Yorgopulos Kostaki'ye iki sene önce Yusuf ismindeki şahıs tarafından emaneten verildiğine, fakat geri alınmadığına dair anlaşmazlıktır². Yusuf, konsolosa emaneten verdiği fakat daha sonra geri alamadığı kazan sebebiyle Yunanistan'ın Samsun'daki konsolosu Yorgopulos Kostaki'den şikayetçi olmuştur. Şikayeti neticesinde, meselenin etraflıca aydınlatılabilmesi amacıyla tahkikat gerçekleştirilmiştir. Meselenin eser kaçırma girişimi niteliği taşıması ve hadisenin merkezinde bir yabancı devlet görevlisinin yer alması sebebiyle henüz tahkikat etmekte iken, konuya dair bazı iddialar basında da yer almıştır³. Belirtilen bu şartlar dahilinde başlayan tahkikat ve mahkeme süreci 1892 senesi Eylül ayından 1893 senesi Kasım ayına kadar uzanan bir seneden uzun bir zaman dilimi boyunca devam etmiştir. Meselenin taraflarından birinin yabancı bir

² Samsun'daki Yunan konsolosunun taraflarından biri olduğu davaya dair Osmanlı makamları nezdinde yürütülen yazışmaların künyesi şöyledir: BOA, *MF.MKT.* 149-119, (19 Safer 1310 / 12 Eylül 1892); BOA, *HR.TH.* 691-2, (7 Şubat 1893); BOA, *HR.TH.* 131-27, (8 Temmuz 1893); BOA, *MF.MKT.* 180-122, (2 Rebîu'l-evvel 1311 / 13 Eylül 1893); BOA, *MF.MKT.* 185-57, (24 Rebîu'l-âhir 1311 / 4 Kasım 1893).

³ Osmanlı topraklarında çıkarılan bir eski eserin yabancı bir devlet görevlisi vasıtasıyla yurt dışına çıkarılmak istenmesi, kamuoyunun dikkatini çekecek mahiyete sahip olduğu için İstanbul'da yayınlanan Sabah Gazetesi'nde yer almıştır.

devletin görevlisinin bulunması sebebiyle, dava boyunca Hariciye, Adliye ve Maarif nezaretleri nezdinde yazışmalar gerçekleştirilmiştir.

Yunanistan'ın Samsun'daki konsolosu Yorgopulos Kostaki'nin taraflarından biri olduğu bu davanın Osmanlı hükümet yetkililerince dikkatle takip edilmesi, yabancı devlet görevlilerinin Osmanlı Devleti yönetimindeki bölgelerden eski eser kaçırılması işi içerisinde henüz 1760'lı senelerden itibaren faal olarak bulunarak zaman içerisinde oldukça kötü bir şöhrete kavuşmalarından kaynaklanmaktadır⁴. Eski eser kaçırılmasının hızlandığı ve imparatorluğun dört bir tarafındaki eserlerin bir anlamda yağma ve talana uğradığı bir dönemde Yunan Konsolosu hakkındaki iddialar üzerinde etraflıca durulması bu konudaki hassasiyetin bir yansıması durumundadır⁵. İngiltere'nin Samsun'daki konsoloslukunda görevli bulunan Alfred Biliotti'nin de 1883 senesinde Kavak'ta yer alan Çirişli (Çamurlu) Tepe'de⁶ Osmanlı hükümetinin ve Samsun'daki mahalli idarecilerin izni olmadan eski eser elde etmek üzere kaçak kazı gerçekleştirmiş olduğu dikkate alındığında, Yorgopulos Kostaki'nin taraflarından biri olduğu bu meseleye neden bu denli önem verildiği anlaşılmaktadır. J. G. C. Anderson'a göre, daha evvel Biliotti'nin eski eser çıkarıp kaçırıldığı Çirişli Tepe, daha sonra Samsun'da antikacılık işiyle meşgul olan M. Yenidoumian Bey tarafından da tarihi eser toplamak için kaçak olarak kazılmıştır (Anderson, 1903, s. 50; Cumont & Cumont, 1906, s. 122; Bailey, 1975, s. 79-80; Summerer, 2015, s. 573).

Samsun ve çevresinde ruhsatsız olarak kazı gerçekleştirildiğine dair yer verdiğimiz bu bilgileri Osmanlı dönemindeki ulaşım ve haberleşme alt yapısı ve Samsun'un denize kıyı bir yerleşim yeri olması açısından değerlendirdiğimizde, şehrin koleksiyonerlere ve aracılara ev sahipliği yaptığına dair bir değerlendirmede bulunmak mümkündür. Cumhuriyet'in ilanını takip eden senelerde dahi Anadolu'da geniş ölçekli bir karayolu bulunmadığı; şose yolların bakım-onarımlarının zamanında gerçekleştirilemediği bilinmektedir. Bu durum sebebiyle her türlü malın ve yolcuların taşınmasında asıl paya sahip olan ulaşım türü, denizyolu olmuştur. 19. yüzyılda Karadeniz'in Osmanlı Devleti'ne ait kısımlarının uluslararası ticarete entegre olması neticesinde Samsun; Rusya, Avusturya, Fransa, Bulgaristan, Romanya, Yunanistan gibi devletlerin bandıralarını taşıyan vapurlara ev sahipliği yapan bir merkez konumuna ulaşmıştır. Bu vapurlar Samsun İskeleyi'ne düzenli seferler gerçekleştirerek, Anadolu'nun iç ve güney kesimlerine gelen-giden yolcuların taşınmasında ve eşyaların naklinde oldukça önemli bir yere sahip olmuştur. Bu çalışma kapsamında tetkik ettiğimiz Osmanlı dönemi kayıtları, Samsun İskeleyi'nden İstanbul'a taşınan eşyalar arasında Yozgat, Diyarbakır, Ninova (Günümüzde Irak) gibi yerlerde ruhsatsız veya ruhsatlı olarak gerçekleştirilen kazılarda çıkan buluntuların da yer aldığını ortaya koymaktadır. Zikrettiğimiz bu kayıtlar içerisinde yer alan bir belgede, Yozgat yakınlarındaki Akdağmadeni'nde Osmanlı tebaasından Pavli isimindeki bir kimsenin

⁴ Eski eserlerin yabancı devlet görevlilerinin iştiraki ile kaçırılmasına İzmir örneğinde yaşanan gelişmeler ekseninde bakıldığında, İngiltere ve Fransa devletlerinin konsoloslarının ve diğer resmi görevlilerinin henüz 1760'lı senelerden itibaren faal rol oynadıkları anlaşılmaktadır. İngiltere ve Fransa'daki resmi veya özel statüdeki müzelerin katalogları üzerinde gerçekleştirilen bir akademik çalışmada, İzmir'deki hangi ören yerlerinden hangi eserlerin kimler vasıtasıyla kaçırıldığına dair detaylı bilgiler yer almaktadır (Gür, 2021, s. 123-136).

⁵ Osmanlı Devleti egemenliğindeki bölgelerden eski eserlerin kaçırılmasında Yunanistan devleti yetkililerinin veya tebaasının da rol oynadığı ve her iki devlet arasında birbirini suçlayıcı mahiyette yazışmaların gerçekleştirildiği bilinmektedir (Şahin, 2021, s. 124-130).

⁶ Çirişli (Çamurlu) Tepe, Kale Yeri Tepesi (Samsun İl Özel İdaresi, 2012, s. 571) ve Açık Hava Kutsal Alanı (Samsun İl Özel İdaresi, 2012, s. 572) olarak tescilli olmakla birlikte uzun süre yerleşim yerinin konumu bilinmemekte olduğu ifade edilmektedir (Bilgi vd. 2002, s. 284; Bilgi vd. 2004b, s. 393-394).

kaçak kazı gerçekleştirdiği ve burada bulduğu eserlerden bir kısmını Samsun'da tanınmış bir tüccar olan Pandelli'ye satmış olduğunun yapılan tahkikat neticesinde anlaşıldığı bilgisi yer almaktadır. Yine söz konusu kayıttan, bu kaçak kazıda ele geçirilen eserlerden bir kısmının Samsun üzerinden İstanbul'a götürüldüğü anlaşılmıştır (BOA, *DH.İD.* 28-40, [23 Zilkâde 1340 / 13 Ekim 1914]). Verilen bu örnekler birlikte değerlendirildiğinde ise, 19. yüzyılın ortalarından itibaren uluslararası ulaşımda ve ticarete oldukça önemli bir konuma erişen Samsun'da, uzak veya yakın bölgelerden buraya getirilen eski eserleri alan ve muhtemelen bunların aracılığını yaparak önemli gelirler elde eden bir zümrenin veya koleksiyoner olarak adlandırılabilir olan kimselerin ortaya çıktığını iddia etmek mümkün olmaktadır.

Bu iddiamızı güçlendiren dört önemli delil bulunmaktadır. Bu delillerden ilki, İstanbul Arkeoloji Müzesi (Müze-i Hümayun) bünyesinde tutulan arşivde yer alan kayıtlarda 1896 ve 1900 seneleri arasındaki dönemde Samsun'da kaçak olarak çıkarıldığı belirlenen birtakım eserin İstanbul'daki kuyumcular, sarraflar ve koleksiyonerler tarafından satıldığına dair yer alan yazışmalardır⁷. İddiamıza delil olarak gösterebileceğimiz ikinci husus Osmanlı tebaasından bir Rum olan M. Papageorgiadis'in İstanbul'da yayınlanan *Κωνσταντινούπολις* (*Constantinopolis*) Gazetesinin 13 Mayıs ile 15 Mayıs 1899 tarihli nüshalarında yayınlanan makalelerinde Kara Samsun mevkiinde yani "Amisos" kalıntıları üzerindeki mezarlarda kaçak kazılar yapıldığına dair tafsilatlı bilgiler vermesidir (Cumont & Cumont, 1906, s. 113-114). İddiamıza delil olarak gösterebileceğimiz üçüncü husus 1900 senesinde Samsun'a gelen Cumont kardeşlerin, şehrin bu dönemde civar bölgelerden kaçak olarak getirilen eski eserlerin İstanbul'a taşındığı bir merkez durumunda olduğuna tanıklık etmeleridir (Cumont & Cumont, 1906, s. 111-120). İddiamıza delil olarak gösterebileceğimiz dördüncü ve en önemli husus ise 1906 senesinde Akalan Kalesi'ndeki kazıyı gerçekleştiren Theodor Makridi Bey'in birinci ağızdan verdiği bilgilerde, Halil Edhem Bey'in kaçak kazılar gerçekleştirildiğine dair şikayetlerin artması neticesinde 1906 senesinde Samsun'a geldiğini, Osmanlı tebaasından Mihalaki Theodoridi'nin mağazasında eski eserler gördüğünü ve bunların bulunduğu yerin ortaya çıkarılması için kendisini görevlendirdiğini belirtmesidir (Makridi, 1907, s. 167).

Samsun'daki mahalli idareciler ile eski eserlerin korunması konusunda sorumluluğu bulunan Maarif Nezareti yetkilileri arasında yazışmalar, Samsun ve çevresinde Asâr-ı Atikâ Nizamnâmesi'nde belirtilen şartlara aykırı olarak, ruhsatsız biçimde kazı yapanlara kesinlikle fırsat verilmemesi, bu tarz işlere kalkışanlar hakkında yasal takibatın başlatılması ve gereken hallerde bu gibi kimselerin tutuklanmaları konusunda büyük bir mücadele verildiğini ortaya koymaktadır. Fakat bu konuda alınmaya çalışılan tüm tedbirlere rağmen dönemin mahalli idarecilerin emrinde çok az sayıda zabtiye neferi bulunması ve bütçelerinin oldukça az olması kaçak kazıların önüne geçilememesine sebep olmuş olmalıdır.

Yukarıda yer verdiğimiz gelişmeler Samsun'da eski eser çıkartılması hususunun iki farklı konu üzerinden geliştiğini ortaya koymaktadır. Fakat Samsun'da eski eserlerin bulunması veya

⁷ Osmanlı Arşivi bünyesine 2023-2024 senesinde dahil edilen Arkeoloji Müzesi kataloğundaki dosyalarda, bakır, altın ve gümüş gibi kıymetli madenlerden elde edilen muhtelif cinsteki eski eserin İstanbul'a getirildiği ve bunların müzede teşhir edilebilecek nitelikte olup olmadıklarının incelendiğine dair yazışmalar yer almaktadır. Bu arşivde yer alan belgeler bir başka makalemizde tafsilatlı olarak tafsilatlı olarak değerlendirileceği için burada yalnızca dosya ve gömlek numaralarına işarette bulunulmuştur (BOA, *MÜZ.ARK.* 12-35,12-50, 12-68, 12-72, 18-23, 18-26, 35-51).

envantere kazandırılması konusundaki gelişmeler yalnızca yukarıda verilenlerle sınırlı değildir. Tesadüfen eser bulunması veya kaçak kazılar yoluyla eser çıkartılması hususlarının dışında en önemli gelişme resmi makamlardan izin almak suretiyle yani ruhsatlı olarak kazı yapılmasıdır.

Samsun ve yakın çevresinde ruhsatlı olarak kazı yapıldığına veya teşebbüs edildiğine dair tespit edilebilen ilk girişim 1866 senesinde gerçekleşmiştir. İngiltere'nin İstanbul'daki sefirliğinden Hariciye Nezareti'ne iletilen talep yazısında, bu devletin tebaasından olan Bolan isminde bir kimsenin Samsun'da Kelebeş isimli bir mahal ile birlikte Babakale ve Alaşehir'de, antik dönem tanrılarında biri adına inşa edilen mabetlerin büyüklüklerini tespit edebilmek amacıyla kazı gerçekleştirmesine izin verilmesi istenmiştir. Kazı yapılması yönünde talep edilen Kelebeş isimli mevki, Bafra'ya bağlı Dededağı köyündeki bir höyük ve yanında yer alan tümülüstür⁸. Tunç çağına ve Roma dönemine tarihli eserleri barındırdığı bilinen bu höyükte ve Sardes gibi büyük ölçekli bir antik kentte kazı yapılmasına dair İngiliz seferatinden iletilen talep nezaret yetkilileri nezdinde görüşüldükten sonra karara bağlanmıştır. İlgili kararda o zamanki tarihte, yani 1866 senesinde yerleşmiş durumda bulunan temayül gereğince, bulunduğu eserlerin üçte ikisini kendisi almak, üçte birini ise Osmanlı makamlarına vermek suretiyle Bolan isimindeki kimsenin kazı yapmasına izin verilmiştir. İlgili karar Biga ve Canik mutasarrıflıkları ile Aydın valiliğine iletilmiş ve Bolan isimli kimseye kazı işi için yardımda bulunulması istenmiştir (*BOA, HR.MKT. 550-19, [19 Safer 1283 / 3 Temmuz 1866]; Şahin, 2023, s.130-131*)).

Samsun ve yakın çevresinde ruhsatlı kazılar gerçekleştirilmesine ikinci önemli gelişme Seyyid Ahmed isminde Osmanlı tebaasından bir müslimin, Polathaneli Ali Reis ve Boşnakzade Ali Ağa gibi arkadaşları ile birlikte şehir merkezine yaklaşık iki kilometre mesafede bulunan Uzgur köyü civarındaki İkiz tepe isimli mahalde⁹ kazı yapmak üzere izin talebinde bulunmalarıdır. Seyyid Ahmed'in talebi yaklaşık altı aylık bir zaman diliminde ilgili merciler nezdinde görüşülmüştür. Bu değerlendirmeler 1874 senesinde yayınlanan son nizamname çerçevesinde yapılmış ve kendisi ile arkadaşlarına talep olunan İkiz Tepe mahallinde bir yıl süre ile kazı yapmaları yönünde izin verilmiştir (*BOA, MF.MKT. 41-86, [24 Receb 1293 / 15 Ağustos 1876]; BOA, MF.MKT. 44-2, [15 Şevval 1293 / 3 Kasım 1876]; BOA, MF.MKT. 45-31, (10 Zilkâde 1293 / 27 Kasım 1876); BOA, MF.MKT. 46-58, [19 Safer 1294 / 5 Mart 1877]*)).

Rus Eski Eserler Müzesi Yetkililerinin Samsun'da Kazı Gerçekleştirme Girişimleri

İngiltere, Amerika, Fransa, Almanya gibi devletlerin uyuğunda olup seyyah, araştırmacı, misyoner, diplomat gibi farklı sıfatlarla seyahat gerçekleştiren kimselerin çalışmaları neticesinde Osmanlı Devleti egemenliğindeki toprakların eski eserler bakımından oldukça zengin bir durumda bulunduğu henüz 17. yüzyıl sonlarında belirlenmişti. Bu durum ise seyyah, araştırmacı, misyoner, diplomat gibi farklı sıfatlarla anılan kimselerin Doğu'nun zenginliklerini elde etme amacıyla Anadolu'ya ve eski Mezopotamya medeniyetlerinin hüküm sürdükleri

⁸ Belgede yer alan "Kelebeş" isimli mahal, Bafra ilçesi sınırları içerisindeki Dededağı Köyü'nde bulunan Kelbeş Tepe Höyük ve Tümülüsü'dür (Samsun İl Özel İdaresi, 2012, s. 356; Şahin, 2023, s.130).

⁹ Günümüzde Uzgur Tümülüsü ve Kuşçulu Tümülüsü olarak bilinen arkeolojik alanı konu edinen çalışmaların künyesi şöyledir: Uzgur Tümülüsü (von der Osten, 1929, s. 29-31, Fig. 50-51; Bilgi vd., 2002, s. 285; Bilgi vd., 2004b, s. 395; Ünan, 2010, s. 109-110; Samsun İl Özel İdaresi, 2012, s. 60; Türker, 2017a, s. 396-397) ve Kuşçulu Tümülüsü (von der Osten, 1929, s. 29-31, Fig. 50-51; Bilgi vd., 2002, s. 285; Bilgi vd., 2004b, s. 395; Ünan, 2010, s. 110-111; Samsun İl Özel İdaresi, 2012, s. 63; Türker, 2017a, s. 396). Bu iki tümülüs birlikte İkiztepe olarak anılmaktadır (Bilgi vd., 2002, s. 285; Bilgi vd., 2004b, s. 395; Ünan 2010, s.110; Samsun İl Özel İdaresi, 2012, s. 60,63; Türker, 2017a, s. 396). Uzgur Tümülüsü 2012-2013 yıllarında Samsun Müzesi tarafından kazılmıştır (Türker, 2017a, s. 397).

bölgelere gelmelerine neden olmuştu. Nitekim kısa bir sürede İngiltere, Fransa, Almanya gibi devletlerin tebaasından bulunan araştırmacılar Osmanlı hükümetinden izin alarak gerçekleştirdikleri kazılar neticesinde Troya, Bergama, Baalbek gibi arkeolojik alanlardan ülkelerinin müzelerine çok sayıda eser kazandırmışlardır¹⁰. Ülkesindeki müzeleri Anadolu ve Mezopotamya menşeli eski eserlerle doldurma yarışında geç kaldığının farkında olan Rusya ise, İstanbul'daki elçilik binası içerisinde bir okul kurarak bu yarışa geç de olsa katılmak istemiştir. 1894 senesi ortalarından Osmanlı hükümetinden gerekli izinlerin alınmasından sonra bu okul faaliyete başlamıştır¹¹. Rus Asar-ı Atika Mektebi yetkilileri okulun kuruluşunu takip eden kısa süreçte başkent İstanbul başta olmak üzere Manastır, Selanik, Kosova, Trabzon, Kastamonu vilayetleri dahilindeki şehir ve kasabalarda eski eser tespiti amacıyla araştırma yapmak üzere izin taleplerinde bulunmuş ve oldukça yoğun faaliyetler yürütmüştür¹².

Eski eser bulunan mahallerde yüzey araştırmaları yürütmek ve gereken mahallerde kazı yapmak için Osmanlı hükümetinden sürekli izin talebinde bulunan okulun bu dönemde müdürlüğü görevini yürüten Uspenski, Rumeli vilayetlerindeki çalışmalarına ara vermesinin ardından bu defa Karadeniz sahil şeridindeki şehirlerde yüzey araştırmaları yapmak için talebinde bulunmuştur. 1895 senesindeki bu talebi, Samsun'un da içerisinde yer aldığı Karadeniz sahil kentlerinde gezi yaparak önemli görülen yerlerin fotoğraflarının çekilmesini ihtiva ettiği için uygun görülmüş; kendisine ve ekibine gerekli kolaylığın gösterilmesi yönündeki emirnameler ziyaret edeceği mahallerin idarecilerine gönderilmiştir (Papayorgiadis, 1896, s. 25-29; Leper, 1904, s. 249-260; Leper, 1908, s. 312-316)¹³. Fakat, Uspenski ve ekibine görünürde izin verilmiş olmakla birlikte hal ve hareketlerinin takip edilmesi ve 1894 senesinde yayımlanan son nizamnâme'ye aykırı bir tahrip ve eser kaçırma teşebbüslerinin olması halinde durumlarının telgrafla derhal İstanbul'a iletilmesi istenmiştir (BOA, *MF.MKT.* 379-80 [4 Zilhicce 1312 / 29 Mayıs 1895]; Şahin, 2023, s. 133-134).

Uspenski'nin bir sonraki izin talebi 1904 senesi Nisan ayında gerçekleşmiştir¹⁴. Yakın bir tarihte bataklık ıslahı esnasında sikkeler bulunmuş olan ve ruhsatsız kazılar neticesinde eski eserler ele geçirilmiş bulunan Kara Samsun mevkiinde ve şehrin batısındaki Kuru Pelit köyü civarında araştırma yapmak için talepte bulunmuştur¹⁵. Fakat bu defaki talebi yaklaşık iki

¹⁰ Osmanlı Devleti egemenliğindeki geniş coğrafya üzerindeki sayısız ören yeri, tümülüs, arkeolojik alandaki eski eserler söz konusu edinilen dönemde tam bir yağmaya maruz kalarak kaçak yollarla götürülmüştür. Günümüzde yalnızca İngiltere, Fransa, Amerika Birleşik Devletleri gibi ülkelerde değil; Hollanda, Danimarka gibi ülkelerde müzelerin değerli parçaları arasında vaktiyle Osmanlı Devleti egemenliğindeki yerlerden götürülen eserler yer almaktadır (Yılmaz, 2015, s. 25-295; Özkan, 2019, s. 9-35).

¹¹ Rusya Sefareti içerisinde eski eser alanında uzman yetiştirmek amacıyla bir okul kurulmak istenmesine dair ilk gelişme 1893 senesi Aralık ayında Saint Petersburg'daki bir gazetede yazı yayınlamasıyla gerçekleşti. İlerleyen aylarda resmi olarak başvurunun yapılması ile süreç başladı ve Osmanlı hükümeti gerekli incelemeleri yaptıktan sonra okulun kurulmasına müsaade edildi. Okulun kurulması sürecine dair Osmanlı resmi kayıtlarının künyesi şöyledir: BOA, *YA.HUS.* 286-38, (5 Cemâzie'l-âhir 1311 / 14 Aralık 1893); BOA, *HR.İD.* 2031-11, (15 Ağustos 1894).

¹² Sözü edilen müze ve içerisindeki okul, 1894-1914 yılları arasında faaliyet göstermiş olan İstanbul Rus Arkeoloji Enstitüsü (Русский археологический институт в Константинополе)'dür. Enstitünün ilk müdürü tanınmış bir arkeolog olan Fyodor Uspenski'dir.

¹³ Rusça kaynakların çevirisinde emeği geçen Gulnaz ÇAKIR'a gösterdiği özverili emeği için teşekkürlerimizi sunarız.

¹⁴ Uspenski'nin bu talebinden çok kısa bir süre öncesinde ise Rus Asar-ı Atika Mektebi'nde kâtip olarak görev yapmakta olan Mösyö Loper'e İnebolu, Sinop, Samsun, Ordu ve Giresun'da araştırma yapmak üzere izin verilmesi talebinde bulunulmuştur. Loper'in gezeceği yerlerdeki harabelerin fotoğraflarını çekip, çizimlerini yapacağı göz önünde bulundurulurken bu talebi uygun görülmüştür (BOA, *HR.TH.* 301-33, [7 Nisan 1904]).

¹⁵ Kurupelit Köyü yakınlarında günümüzde bilinen ve önem arz eden yerler arasında: "Çakalca-Karadoğan Höyüğü" (Akyüz vd., 2011, s. 117-134; Samsun İl Özel İdaresi, 2012, s. 41; Şirin & Kolağasıoğlu, 2016); "Kurupelit Tümülüsü" (Samsun İl Özel İdaresi, 2012, s. 39; Ünan, 2010, s. 114-115) ve "Demirkent Tümülüsü" (Samsun İl Özel İdaresi, 2012, s. 40; Ünan, 2010,

senelik bir zaman dilimine yayılarak değerlendirilmiş; 1906 senesinde yayımlanan nizamnamenin 10. maddesine dayanarak kazı yapmanın yalnızca Osmanlı Devleti uhdesinde bulunduğu gerekçe gösterilecek reddedilmiştir. Talebin reddedilmesine gerekçe olarak sunulan ikinci husus ise Müze-i Hümayûn müdür muavini Halil Edhem Bey'in bu tarihte (1906 senesinde) zikredilen bölgelerden henüz dönmüş olması olmuştur (BOA, *İ.MF.* 12-27, [23 Rebiu'l-âhir 1324 / 16 Haziran 1906]; Şahin, 2023, s. 135-136). Fakat, bu talebin reddedilmesinin altında yatan asıl sebep, okul yetkililerinin birkaç sene önce Manastır'da gerçekleştirilen kazıda çıkarılmış olup Müze-i Hümayûn'a teslim etmeleri gereken eserleri vermemeleri olmalıdır. Eserlerin Müze-i Hümayûn'a verilmediğine dair İstanbul'daki Rus Sefareti nezdinde uzunca bir süre girişimde bulunulması neticesinde iadelerinin sağlanması, Müze-i Hümayûn'un uhdesinde bulunduğu Maarif Nezareti yetkililerini red cevabı vermeye yöneltmiş olmalıdır¹⁶. Nitekim 1. Dünya Savaşı senelerinde Ruslar tarafından işgale edilen Trabzon, Erzurum ve Van gibi önemli şehirlerde ve civar yerleşim yerlerinde Rus Asar-ı Atika Mektebi görevlilerinin de yardımları alınarak çok sayıda kaçak kazının gerçekleştirilmesi ve eski eserlerin bu bölgelerden kaçırılması, Osmanlı hükümet yetkililerinin bu kuruluşun yetkililerine karşı duyduğu güvensizliğin yersiz olmadığını zaman içerisinde ortaya çıkarmıştır¹⁷.

Halil Edhem Bey'in Kaçak Kazıların Önüne Geçilmesi Amacıyla Samsun'a Gelmesi ve İlk Arkeolojik Kazı Olan "Akalan Kazısı"nın Gerçekleştirilmesi

Literatürde Samsun ve çevresindeki yerleşim yerlerinde ilk kazıların 20. yüzyılda başladığına dair genel bir kabul yer almakta ve birbirini tekrar eden bir ifade biçimi olarak Theodor Makridi Bey¹⁸ tarafından Müze-i Hümayûn adına Akalan'da gerçekleştirilen kazı ile Samsun ve çevresinde çalışmaların başladığı ve Cumhuriyet devrinde farklı arkeolojik alanlarda yapılan kazı çalışmaları ile devam ettirildiği belirtilmektedir. Farklı çalışmalarda tekrar edilen bu bilgiler kazı çalışmalarının resmi makamlardan izin alınmak suretiyle ve uzman kimseler yani arkeologlar tarafından gerçekleştirilmesi anlamında doğrudur. Fakat, 1906 senesindeki Akalan Kazısı'nın hangi sebeplerle başladığı ve öncesinde hangi gelişmelerin yaşandığını ortaya koyabilme anlamında sınırlayıcı ve yanıltıcı mahiyettedir. Çalışmamızda Samsun ve çevresindeki eski eserlerin izinsiz olarak çıkarılmasına dair yaşanan gelişmelere temas etmek ve İstanbul'daki üst düzey yöneticiler ile mahalli idarecilerin bu kazıların önüne

s. 105) bulunmaktadır. Rus Enstitüsü'nün ilgilendiği alanlar bu alanlardan biri olduğu düşünülmektedir. Ancak bu olasılıklar arasında en muhtemel olanı Çakalca-Karadoğan Höyüğü olarak görülmektedir.

¹⁶ Okul müdürü Uspenski'nin gözetiminde Manastır'da yürütülen kazılarda elde edilen eski eserlerin bir bölümünün Müze-i Hümayûn'a devrinin gerçekleştirilmemesi anlaşmazlığa sebep olmuştur. Eserlerin müzeye verilmesi konusunda Rus Sefaret nezdinde yapılan ihtarlar ise dikkate alınmamıştır. Bu konudaki yazışmaların künyesi şöyledir: BOA, *HR.TH.* 222-20, (6 Şubat 1899); BOA, *DH.MKT.* 2191-63, (6 Zilhicce 1316 / 17 Nisan 1899); BOA, *DH.MKT.* 2210-21, (3 Safer 1317 / 13 Haziran 1899).

¹⁷ I. Dünya Savaşı esnasında Rus işgaline uğrayan yerlerde Asar-ı Atika Mektebi yetkililerinin de bulunduğu kimseler eliyle kaçak kazılar yapılmış ve çok sayıda önemli tarihi eserin kaçırılmıştır. (Akarca, 2016, s. 251-261; Belli, 2017, s. 439-462.) Trabzon'da ise Osmanlı döneminde tutulan ve hıfzedilen arşivin bir kısmı Uspenski'nin gözetiminde yakılmıştır (Usta, 2014, s.145-146; Şahin, 2023, s. 134).

¹⁸ Makridi Bey, Osmanlı'dan Cumhuriyet'e uzanan süreçte arkeolojinin gelişiminde önemle yere sahip birkaç kişiden biri durumundadır. Müze-i Hümayûn'da Fransızca tercümanlığı ile başlayan kariyeri, kazılara nezaret ettiği komiserlik vazifesi ile bambaşka bir hal almıştır. İlerleyen senelerde ise Boğazköy, Akalan gibi yerlerde birbirine çok yakın tarihlerde kazıları ilk defa gerçekleştiren isim olmuştur (Cinoğlu, 2002, 18-34).

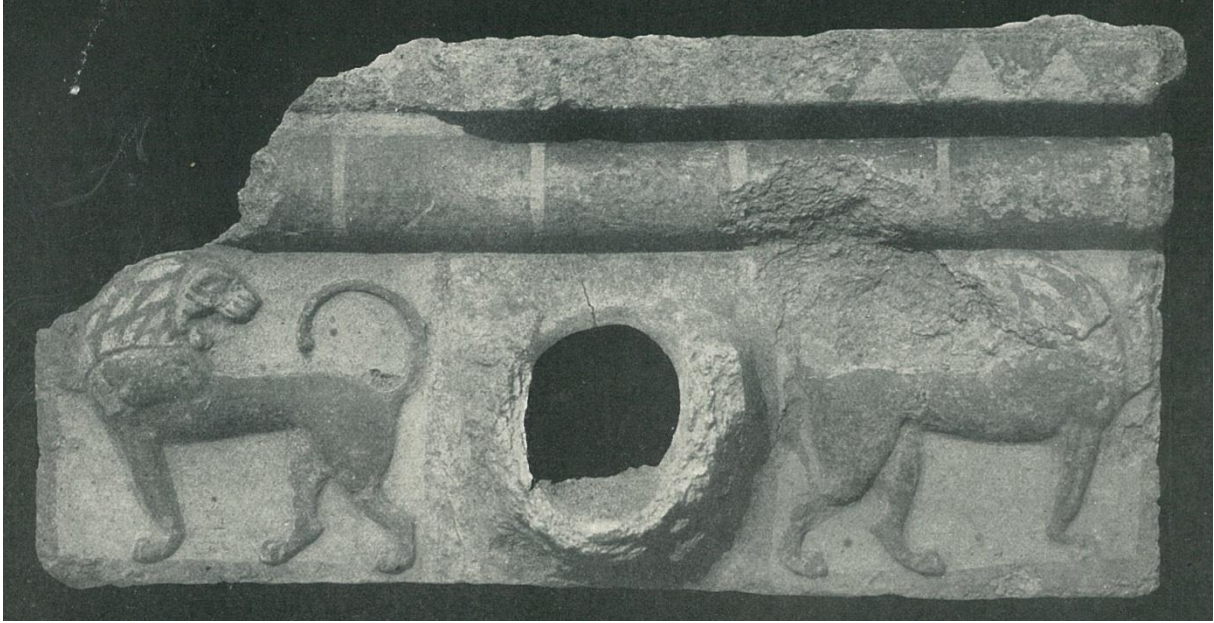
geçilebilmesi anlamında neler yaptıklarını ortaya koymak suretiyle 1906 senesindeki Akalan Kazısı öncesindeki dönem aydınlatılmaya çalışılmıştır¹⁹.

Müze-i Hümayûn müdür muavini Halil Edhem Bey, yukarıda yer verilen gelişmelerin neticesinde, artan şikayetleri yerinde incelemek ve koruma altına alınması gereken yerler varsa bunları korumaya yönelik tedbirler alınmasına öncülük etmek amacıyla 1906 senesi Mayıs ayında Samsun'a gelmiştir²⁰. Bu ziyaret ve teftişi esnasında Osmanlı tebaasından Mihalaki Theodoridi'nin mağazasında kendisine bazı eski eser buluntuları takdim edilmiştir.

Halil Edhem (Eldem) Bey Mihalaki Theodoridi'nin dükkanında, köylülere getirilmiş olan boyalı pişmiş toprak mimari kaplama levhaları görmüştür. Bu mimari kaplama levhalarına Müze-i Hümayûn adına satın alıp, başka parçaların gelmesi durumunda bu parçaların da Müze-i Hümayûn adına satın alınmasını ve bahsi geçen parçaların kaynağının belirlenmesini istemiştir. Mihalaki Theodoridi'nin Halil Edhem Bey'e buluntuların kökenini bildirmesi üzerine Akalan Kalesi'ni öğrenen ve buluntuları ışığında önemini anlayan Halil Edhem Bey, bu esnada Boğazköy'deki kazıların komiserliği görevini yürüten Theodor Makridi Bey'i Akalan Kalesi'nde yüzey araştırması yapmak üzere görevlendirmiştir. Dresdenli bir sanatsever olan Johannes Mühlberg'in yaptığı bağış neticesinde aynı yıl (1906) içerisinde Akalan Kalesi'nde yüzey araştırması yerine kazı çalışmaları gerçekleştirilir (Macridy, 1907, s. 167). Theodor Makridi Bey'in Akalan Kalesi'nde gerçekleştirdiği bu çalışmalar Akalan Kalesi'nden antikacı Mihalaki Theodoridi'ye getirilmiş olan pişmiş toprak mimari kaplama levhalarından başka örneklerin (**Resim 1-2**) bulunmasının (Macridy, 1907, s. 172-174, Fig. 14-26; Åkerström, 1966, s. 121-133, Taf. 61-67; Summerer, 2005, s. 125-139, Taf. 67-73) yanı sıra yerleşim hakkında detaylı bilgilere ulaşılmasına da vesile olmuştur (Macridy, 1907, s. 167-175).

¹⁹ Osmanlı döneminde resmi makamlardan izin alınmak suretiyle gerçekleştiren diğer kazılar ise 1906 senesindeki Akalan ve 1908 senesindeki Amisos kazıları olmuştur (Macridy, 1907, s. 167-175; Atasoy 1997, s. 38-39,95).

²⁰ Bu çalışma kapsamında müracaat ettiğimiz Osmanlı arşiv evrakı Makridi Bey'in makalesinde bilgileri doğrulamakta ve Halil Edhem Bey'in 1906 senesinde Samsun'a geldiğini teyit etmektedir. Halil Edhem Bey'in Samsun'a geldiğini gösteren kayıtların künyesi şöyledir: BOA, *MF.MKT.* 928-57, (23 Rebiu'l-evvel 1324 / 17 Mayıs 1906); BOA, *İ.MF.* 12-27, (23 Rebiu'l-evvel 1324 / 17 Mayıs 1906). Halil Edhem Bey'in gerekli incelemeleri yapmak üzere birkaç günlük kısa bir zaman diliminde Samsun'a geldiği bu dönem, Osmanlı Devleti egemenliğindeki geniş topraklar üzerinde gerek define bulmaya yönelik kaçak kazılar yapan kimseler eliyle gerekse devlet eliyle verilen ruhsatlı kazıları gerçekleştiren Heinrich Schliemann gibi kimseler örneğinde olduğu üzere gerçek anlamda bir talana ve yağmaya sahne olmuştur.



Resim 1. Akalan Kalesi'nde 1906 yılında tespit edilen pişmiş toprak mimari kaplama levhası (Macridy, 1907, Fig. 15).



Resim 2. Akalan Kalesi'nde 1906 yılında tespit edilen pişmiş toprak mimari kaplama levhası (Summerer, 2008, Fig. 4).

1906 yılında Theodor Makridy Bey ile başlayan Akalan Kalesi'nde arkeolojik kazılar sonraki yıllarda çeşitli araştırmacılar tarafından gerçekleştirilen yüzey araştırmalarına da sahne olarak bu merkezdeki arkeolojik araştırma sürecini başlatmıştır²¹.

²¹ Akalan Kalesi'nde (Samsun İl Özel İdaresi, 2012, s. 42) gerçekleştirilen arkeolojik kazı ve araştırmaların yayınları aşağıda sunulmuştur. Macridy, 1907, s. 167-175; von der Osten, 1929, s. 28-35; Kökten, 1945, s. 471; Alkim, 1973, s. 438; Alkim, 1974, s. 25; Özsait, 1990, s. 124; French, 1991, s. 238; Kızıltan, 1991, s. 226; Dönmez, 1999, s. 513-536; Dönmez, 2000, s. 330-334; Bilgi vd., 2002, s. 282-283,286; Bilgi vd., 2003, s. 43-44; Bilgi vd., 2004a, s. 89; Bilgi vd., 2004b, s. 393; Bilgi vd., 2005, s. 115-116; Saka vd., 2002, s. 1-6; Özsait, 2004, s. 273; Dönmez, 2004, s. 67-91; Dönmez, 2005, s. 16-17; Dönmez & Ulugergerli, 2008, s. 249-264; Dönmez & Ulugergerli, 2010, s. 13-40; Türker, 2016, s. 31; Türker, 2017b, s. 117,122-123; Yılmaz, 2024a, s. 599-612; Yılmaz, (BASKIDA)

1906 ve 1907 yıllarında Samsun'dan satın alma yoluyla İstanbul Arkeoloji Müzesi'ne kazandırılan eserlerin fazlalığı sebebiyle, Samsun'da bu defa -halk arasında Kara Samsun veya Gavur Samsun şeklinde adlandırılan- antik döneme ait Amisos şehri harabeleri üzerinde 1908 senesinde yine Makridi Bey tarafından bir kazı gerçekleştirilmiştir (Atasoy, 1997, s. 39,95).

Sonuç

19. ve 20. yüzyıllarda Osmanlı coğrafyası bünyesinde çoğunlukla yetkili mercilerden izin alınmadan gerçekleştirilen kaçak kazılar neticesinde ortaya çıkan eski eserlerin kaçırılması çalışmanın temelini oluşturmaktadır. Samsun'da aynı dönemde gerçekleşen benzer hadiseler, resmi yazışma evrakında (arşiv belgeleri) yer alan bilgiler ve dönemin tanıklarının yazılı anlatıları üzerinden irdelenerek sunulmuştur.

Yer verilen bu iki kaynak grubundaki veriler, Samsun'da kaçak kazıların 1870'li senelerden itibaren başladığını ve 20. yüzyıl başlarına gelindiğinde idareciler açısından büyük bir sorun teşkil ettiğini ortaya koymaktadır. Bu süreçte Samsun'un yerli halkı ve diplomatik görev ile Samsun'da bulunmuş kimseler, eski eserlerin kaçırılmasında başat role sahip olmuştur. Gerçekleştirilen bu kaçak kazılar ve eski eser kaçakçılığı sonucunda kültürel mirasın yitirilmesi, zaman içerisinde Osmanlı kamuoyunda ve idareciler nezdinde farkındalığın oluşmasına zemin hazırlamıştır. Bu durumun bir sonucu olarak kaçak kazıların önüne geçme ve tedbirler alma konusunda ilk girişimler başlamış ve zamanla sağlam bir yasal zemine dayanmıştır. Müze-i Hümayûn müdürü muavini Halil Edhem Bey bu sürecin devamında hangi tedbirlerin alınabileceği hususunda bir görüşe varmak ve gerekli görülen mahallerde hızlı bir biçimde kazılar gerçekleştirilmesi suretiyle eski eserlerden bir kısmını olsun müzeye kazandırabilmek amacıyla 1906 senesinde Samsun'a gelmiştir. Kendisine, daha önce Samsun yakınlarındaki Akalan köyü yakınlarında bulunan eserler takdim edilmiştir. Bu eserlerin çıkarıldığı mahallin iyice araştırılması amacıyla, bu esnada Boğazköy'deki kazılara nezaret eden Theodor Makridi Bey Samsun'a çağırılmıştır. Bu gelişmelerin sonucu olarak Makridi Bey Samsun'a gelmiş ve Akalan Kalesi'nde, Osmanlı dönemindeki ilk ruhsatlı arkeolojik kazıyı gerçekleştirmiştir.

1870'li yıllardan başlayarak 1906 yılında Akalan Kalesi'nde gerçekleştirilen kazı çalışmalarına kadar geçen süreçte izinli veya izinsiz bir şekilde kazı yapılan arkeolojik alanların günümüze kadar ulaşmış olduğu görülmektedir. Günümüze kadar ulaşmış olan bu arkeolojik alanların bazılarında tahribatlar olduğu bilinmektedir. Çalışma kapsamında ifade edilen merkezlerin araştırılmalarına kronolojik sırayla bakacak olursak:

1876 yılında Seyyid Ahmed adlı kişinin Uzgur Köyü İkiztepeler Mahallesi'nde define bulma amacıyla izin talep ettiği İkiztepeleri oluşturan Uzgur Tümülüsü (von der Osten, 1929, s. 29-31, Fig. 50-51; Bilgi vd., 2002, s. 285; Bilgi vd., 2004b, s. 395; Ünan, 2010, s. 109-110; Samsun İl Özel İdaresi, 2012, s. 60; Türker, 2017a, s. 396-397) ve Kuşçulu Tümülüsü (von der Osten, 1929, s. 29-31, Fig. 50-51; Bilgi vd., 2002, s. 285; Bilgi vd., 2004b, s. 395; Ünan, 2010, s. 110-111; Samsun İl Özel İdaresi, 2012, s. 63; Türker, 2017a, s. 396) günümüzde tescilli kültür varlıkları konumundadır. İki Tümülüs 1926 (von der Osten, 1929, s. 29-31, Fig. 50-51), 2000 (Bilgi vd., 2002, s. 285; Bilgi vd., 2004b, s. 395) ve 2015 (Türker, 2017a, s. 396-397) yıllarında incelenmiş olup, Uzgur Tümülüsü 2012-2013 yıllarında Samsun Arkeoloji Müzesi tarafından kazılmış ancak bu çalışma yayınlanmamıştır (Türker, 2017a, s. 397).

1883 yılında Alfred Biliotti ve sonrasında olan M. Yenidoumian Bey tarafından tarihi eser toplamak ve kaçırmak için izinsiz bir şekilde kazıları gerçekleştirilen Çirişli (Çamurlu) Tepe'nin (Anderson, 1903, s. 50; Cumont & Cumont, 1906, s. 122; Bailey, 1975, s. 79-80; Summerer, 2015, s. 573) 2000 yılına kadar yeri bilinmemekte olup tekrar keşfedilmiş ve tescillenmiştir (Bilgi vd., 2002, s. 284; Bilgi vd., 2004b, s. 393-394; Samsun İl Özel İdaresi, 2012, s. 571-572).

1904 yılında Rus Asar-ı Atika Mektebi'nin Kara Samsun ve Kuru Pelit Köyü civarında kazı çalışması gerçekleştirmek üzere Müze-i Hümâyûn'dan izin talebinde bulunduğu ve izin verilmediği önceden ifade edilmiştir. İlk alan olan Kara Samsun, Amisos antik kentinin bulunduğu alan olup günümüzde tescilli olan kültür varlıklarından biridir (Samsun İl Özel İdaresi, 2012, s. 66-67). 1904 yılını takip eden yıllar içerisinde burada Müze-i Hümâyûn tarafından 1908 yılında (Atasoy, 1997, s. 39,95), Samsun Arkeoloji Müzesi tarafından 1991 (Akkaya, 1993, s. 207-213) ve 1996 (Ertuğrul & Atasoy, 1998, 523-530) yıllarında kazı çalışmalarıyla 2000 yılında yüzey araştırmaları (Bilgi vd., 2002, s. 285; Bilgi vd., 2004b, s. 396) gerçekleştirilmiştir (Atasoy, 1997, s. 46-53). İkinci alan olan Kuru Pelit Köyü yakınındaki alanın günümüzde de tescilli kültür varlıkları olan Çakalca-Karadoğan Höyüğü (Akyüz vd., 2011, s. 117-134; Şirin & Kolağasıoğlu, 2016, s. 1-40; Şirin, 2020, s. 514-522; Samsun İl Özel İdaresi, 2012, s. 41; Şirin & Kolağasıoğlu, 2016), Kurupelit Tümülüsü (Samsun İl Özel İdaresi, 2012, s. 39; Ünan, 2010, s. 114-115) veya Demirkent Tümülüsü (Samsun İl Özel İdaresi, 2012, s. 40; Ünan, 2010, s. 105) olduğu tahmin edilmektedir. Bahsi geçen alanlardan sadece Çakalca-Karadoğan Höyüğü'nde günümüze kadar ki süreç içerisinde 2009 yılında tramvay hattı yapımı sırasında eserlere rastlanması üzerine Samsun Arkeoloji Müzesi tarafından bir kurtarma kazısı gerçekleştirilmiş (Akyüz vd., 2011, s. 117-134; Şirin & Kolağasıoğlu, 2016, s. 1-40; Şirin, 2020, s. 514-522), ardından 2019 yılında yüzey araştırması kapsamında incelenmiştir (Türker & Tırıl-Özbilgin, 2022, s. 195).

1906 yılında Müze-i Hümâyûn adına Theodor Makridi Bey tarafından kazısı gerçekleştirilen (Macridy, 1907, s. 167-175) Akalan Kalesi'nde ilerleyen yıllarda arkeolojik yüzey araştırmaları ve bazı teknik geziler gerçekleştirilmiştir. Gerçekleştirilen bu çalışmalar 1926 (von der Osten, 1929, s. 31-32), 1941 (Kökten, 1945, s. 471), 1972 (Alkım, 1973, s. 438; Alkım, 1974, s. 25; Kızıltan, 1991, s. 226), 1988 (French, 1991, s. 238), 1988 ve 2002 (Özsait, 1990, s. 124; Özsait, 2004, s. 273), 1997 ve 2004 (Dönmez, 1999, s. 513-536; Dönmez, 2000, s. 330-334; Dönmez, 2004, s. 67-91; Dönmez, 2005, s. 16-17), 2000-2003 (Bilgi vd., 2002, s. 282-283,286; Bilgi vd., 2003, s. 43-44; Bilgi vd., 2004a, s. 89; Bilgi vd., 2004b, s. 393; Bilgi vd., 2005, s. 115-116; Saka vd., 2002, s. 1-6; Dönmez & Ulugergerli, 2008, s. 249-264; Dönmez & Ulugergerli, 2010, s. 13-40), 2015-2016 (Türker, 2016, s. 31; Türker, 2017b, s. 117,122-123), 2022-2024 (Yılmaz, 2024a, s. 599-612; Yılmaz, (BASKIDA)) yıllarında gerçekleştirilmiştir (**Tablo 1**). Akalan Kalesi'nde gerçekleştirilen bu çalışmalar sonucunda Akalan Kalesi'nde 1906 yılında tespit edilen pişmiş toprak mimari kaplama levhalarına (Macridy, 1907, s. 172-174, Fig. 14-26; Åkerström, 1966, s. 121-133, Taf. 61-67; Summerer, 2005, s. 125-139, Taf. 67-73) ait yeni örnekler de tespit edilmiştir (Bilgi vd., 2003, s. 44, Resim 12; Yılmaz, 2024b, s. 86-103).

Tablo 1. Akalan Kalesi'nde Gerçekleştirilen Arkeolojik Çalışmaları (1906-2024)

Yıl	Araştırmacı	Araştırma Türü	Yayın
1906	Theodor MACRIDY	Kazı	Macridy, 1907, s. 167-175.
1926	Hans Henning von der OSTEN	Yüzey Araştırması	von der Osten, 1929, s. 31-32.
1941	İsmail Kılıç KÖKTEN		Kökten, 1945, s. 471.
1972	Uluğ Bahadır ALKIM		Alkim, 1973, s. 438; Alkim, 1974, s. 25; Kızıltan, 1991, s. 226.
1988	Mehmet ÖZSAİT		Özsait, 1990, s. 124.
	David FRENCH	Gezi	French, 1991, s. 238.
1997	Şevket DÖNMEZ	Yüzey Araştırması	Dönmez, 1999, s. 517; Dönmez, 2000, s. 330-334; Dönmez, 2004, s. 67-91.
2000	Önder BİLGİ		Bilgi vd., 2002, s. 282-283,286; Bilgi vd., 2004b, s. 393.
2001			Bilgi vd., 2003, s. 43-44; Bilgi vd., 2004b, s. 393.
2002			Mehmet ÖZSAİT
	Önder BİLGİ	Yüzey Araştırması ve Jeofizik Çalışmaları	Saka vd., 2002, s. 1-6; Bilgi vd., 2004a, s. 89; Bilgi vd., 2004b, s. 393; Dönmez & Uluggerli, 2008, s. 249-264; Dönmez & Uluggerli, 2010, s. 13-40.
Bilgi vd., 2004b, s. 393; Bilgi vd., 2005, s. 115-116; Dönmez & Uluggerli, 2008, s. 249-264; Dönmez & Uluggerli, 2010, s. 13-40.			
2004	Şevket DÖNMEZ	Yüzey Araştırması	Dönmez, 2004, s. 67-91; Dönmez, 2005, s. 17.
2015	Atıla TÜRKER		Türker, 2016, s. 31; Türker, 2017a, s. 391.
2016			Türker, 2017b, s. 117,122-123.
2022	Michael Deniz YILMAZ		Yılmaz, 2024a, s. 599-612.
2023			Yılmaz, (BASKIDA).
2024			Hazırlık aşamasında

Kaynakça

Akarca, H. D. (2016). İlmî İşgal: Birinci Cihan Harbi'nde Rus Bilim Adamlarının Trabzon ve Civarında Gerçekleştirdikleri Arkeolojik Faaliyetler. V. Usta (Ed.). *Doğu Karadeniz'de Rus İşgali ve Muhacirlik* içinde (251-262. ss.), Serander Yayınevi.

Akkaya, M. (1993). Amisos Antik Kenti Kurtarma Kazısı. *Müze Kurtarma Kazıları Semineri*, (III), 207-218.

Akyüz, U., Kolağasıoğlu, M., & Şirin, O. A. (2011). Samsun İli, Atakum İlçesi, Çakalca (Karadoğan Höyük) Kurupelit Kurtarma Kazısı 2009. *Müze Çalışmaları ve Kurtarma Kazıları Sonuçları*, (19), 117-134.

Alkım, U. B. (1973). İslâhiye ve Samsun Bölgesinde 1972 Dönemi Çalışmaları. *Belleten*, XXXVII(147), 435-438.

Alkım, U. B. (1974). Tilmen Höyük ve Samsun Bölgesi Çalışmaları 1972. *Türk Arkeoloji Dergisi*, 21(2), 23-28.

Anderson, J. G. C. (1903). *Studia Pontica I: A Journey of Exploration in Pontus*. H. Lamertin.

Atasoy, S. (1997). *Amisos: Karadeniz Kıyısında Antik Bir Kent*. TOFED.

Åkerström, Å. (1966). *Die Architektonischen Terrakotten Kleinasiens*. CWK Gleerup.

Bailey, D. M. (1975). *A Catalogue of the Lamps in the British Museum I: Greek, Hellenistic and Early Roman Pottery Lamps*. British Museum Publications.

Barchard, D. (2006). The fearless and Self-Reliant Servant: The life and Career of Sir Alfred Biliotti (1833–1915): An Italian Levantine in British Service. *Studi Micenei Ed Egeo-Anatolici*, (XLVIII), 5-53.

Bayraktar, K. (2011). Arkeolog, Bankacı, Casus, Sefir: Austen Henry Layard ve Osmanlı Coğrafyası. *C.Ü. İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi*, XII(1), 281-302.

Belli, O. (2017). I. Dünya Savaşı Sırasında Rusların Van Kalesi'nde Yapmış Olduğu Arkeolojik Kazılar ve Rusya'ya Kaçırılan Tarihi Eserler. *Uluslararası Birinci Dünya Savaşı'nın 100. Yılı Bildiriler Kitabı II* içinde (439-462 ss.), Türk Tarih Kurumu.

Bilgi, Ö., Atasoy, S., Dönmez, Ş., & Summerer, L. (2002). Samsun (Amisos) Bölgesinin Kültürel Gelişimi Projesi ile İlgili Yüzey Araştırması 2000. *Araştırma Sonuçları Toplantısı*, 19(1), 279-296.

Bilgi, Ö., Atasoy, S., Dönmez, Ş., & Ulugergerli, E. U (2004a). Samsun İli 2001 Dönemi Yüzey Araştırması. *Araştırma Sonuçları Toplantısı*, 21(1), 87-96.

Bilgi, Ö., Atasoy, S., Dönmez, Ş., & Summerer, L. (2004b). Samsun (Amisos) Bölgesinin Kültürel Gelişimi Projesi. *Belleten*, LVIII(252), 387-402.

Bilgi, Ö., Atasoy, S., Gökçe, F., & Dönmez, Ş. (2003). 2001 Yılı Samsun İli Yüzey Araştırması. *Araştırma Sonuçları Toplantısı*, 20(2), 41-50.

Bilgi, Ö., Dönmez, Ş., & Ulugergerli, E. U. (2005). Samsun İli 2003 Dönemi Yüzey Araştırması. *Araştırma Sonuçları Toplantısı*, 22(1), 115-124.

Cinoğlu, U. (2002). *Türk Arkeolojisinde Theodor Makridi*. (Yayımlanmamış doktora tezi). İstanbul: Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü.

Cumont, F. & Cumont, E. (1906). *Studia Pontica II: Voyage D'exploration Archéologique Dans le Pont et la Petite Arménie*. H. Lamertin.

Çal, H. (1997). Osmanlı Devleti'nde Asar-ı Atika Nizamnameleri. *Vakıflar Dergisi*, (XXXVI), 391-400.

Çelik, Z. (2016). *Asar-ı Atika: Osmanlı İmparatorluğu'nda Arkeoloji Siyaseti*. Koç Üniversitesi Yayınları.

Dönmez, Ş. (1999). Sinop-Samsun-Amasya İlleri Yüzey Araştırması 1997. *Araştırma Sonuçları Toplantısı*, 17(II), 513-536.

Dönmez, Ş. (2000). Orta Karadeniz Bölgesi Yüzey Araştırması. O. Belli (Ed.), *Türkiye Arkeolojisi ve İstanbul Üniversitesi içinde* (330-334 ss.), İstanbul Üniversitesi.

Dönmez, Ş. (2004). Akalan Hakkında Yeni Gözlemler. *Anadolu Araştırmaları*, 17(1), 67-91.

Dönmez, Ş. (2005). Akalan ve Yakın Çevresi Yüzey Araştırması-2004. *Türk Eskiçağ Bilimleri Enstitüsü Haberler*, (19), 16-17.

Dönmez, Ş. & Ulugergerli, E. U. (2008). Geopgysical Research at Akalan. *Ancient West & East*, (7), 249-264.

Dönmez, Ş. & Ulugergerli, E. U. (2010). Akalan Arkeolojefizik Araştırmaları. *Anadolu Araştırmaları/Jahrbuch für Kleinasiatiscche Forschung*, XIX(1), 13-40.

Eldem, E. (2010). An Ottoman Archaeologist Caught Between Two Worlds: Osman Hamdi Bey (1842-1910). D. Shankland (Ed.). *Archaeology, Anthropology and Heritage in the Balkans and Anatolia: The Life and Times of F.W. Hasluck, 1878-1920* içinde (121-149 ss.), Gorgias Press.

Eldem, E. (2022). Huzurlu Bir İlgisizlikten Sıkıntılı Bir Kaygıya: Osmanlıların Gözünde Eski Eserler (1799-1869). Z. Bahrani, Z. Çelik & E. Eldem (Ed.). *Geçmişe Hücum: Osmanlı İmparatorluğu'nda Arkeolojinin Öyküsü 1753-1914* içinde (243-281 ss.), SALT Yayınevi.

Ertugrul, Ö. & Atasoy, S. (1998). 1996 Amisos Kazıları. *Kazı Sonuçları Toplantısı*, XIX(II), 523-530.

Eyice, S. (1995). Halil Ethem Eldem. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* içinde (18-21. ss), 11, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

French, D. (1991). The Iron Age in the Black Sea. *Thraica Pontica*, (IV), 237-240.

Görgülü, U. & Özbey, S. Ö. (2024). Cumhuriyet'in 100. Yılında Türkiye Arkeolojisi. *Türk Arkeoloji ve Etnografya Dergisi*, (87), 50-69.

Gür, B. (2021). *Smyrna'dan Batı Dünyasına: Dünya Müzelerinin Oluşumunda İzmir'in Arkeolojik Mirası*. Arkeoloji ve Sanat Yayınları.

Karaduman, H. (2004). Belgelerle İlk Türk Asar-ı Atika Nizamnamesi. *Belgeler*, 25(29), s.73-92.

Kızıltan, Z. (1992). Samsun Bölgesi Yüzev Araştırmaları 1971-1977. *Belleten*, LVI(215), 213-241.

Koşay, H. Z., Orgun, M. E. Z., Bayram, S. & Tan, E. (2013). *Osmanlı İmparatorluğu ve Türkiye Cumhuriyeti Çağlarında Türk Kazı Tarihi II*. Türk Tarih Kurumu.

Kökten, İ. K. (1945). Kuzey-Doğu Anadolu Prehistoryasında Bayburt Çevresinin Yeri. *Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, III(5), 465-486.

Kuruloğlu, F. (2010). Osmanlı Devleti'nde Müzecilik. *Tarih Okulu Dergisi*, (VI), 45-61.

Leper, R. (1904). Из Амиса (Самсуна). [=Amisos Yazıtları]. *Известия Русского Археологического института в Константинополе* [=Konstantinopolis Rus Arkeoloji Enstitüsü Haberleri], (IX), 249-260.

Leper, R. (1908). Экскурсия в Самсун. [=Samsun'a Gezi]. *Известия Русского Археологического института в Константинополе* [=Konstantinopolis Rus Arkeoloji Enstitüsü Haberleri], (XIII), 312-316.

Macridy, T. (1907). Une Citadelle Archaique du Pont: Foilees du Musée Impérial Ottoman. *Mitteilungen der Vorderasiatischen Gesellschaft*, (4), 167-175.

Mahmuzlu, E. (2017). The Transformation of Merchantile Shipping in Eastern Anatolian Black Sea Ports Between 1834-1914. E. Eldem, S. Laiou, & V. Kechriotis (Ed.). *The Economic and Social Development of the Southern Black Sea Cost and Hinterland Late 18th-Beginning of the 20th Century içinde* (123-156 ss.), Ionian University Press.

Muşmal, H. & Gümüş, H. (2021). *Türkiye'de Müzecilik (1839-1938)*. Selenge Yayınları.

Muşmal, H. & Gümüş, H. (2022). *Türkiye'de Eski Eser Kaçakçılığı (1839-1938)*. Palet Yayınları.

Özdoğan, M. (2022). *50 Soruda Arkeoloji*. Bilim ve Gelecek Kitaplığı.

Özkan, S. (2019). *Osmanlı Devleti'nde Arkeolojik Kazılar ve Müzecilik*. Ege Üniversitesi Basım Evi.

Özsait, M. (1990). Orta Karadeniz Bölgesi'nde Yeni Prehistorik Yerleşimler. B. Kodaman, J. L. Bacqué-Grammont, M. A. Ünal, & M. Özbalcı (Ed.). *Tarih Boyunca Karadeniz Kongresi Bildirileri II/1 içinde* (124-131 ss.), Ondokuz Mayıs Üniversitesi.

Özsait, M. (2004). 2002 Yılı Samsun-Amasya Yüzev Araştırmalarının İlk Sonuçları. *Araştırma Sonuçları Toplantısı*, 21(2), 273-284.

Паpayorgiadis, H. (1906). Экскурсия по Анатолии. [=Anadolu Gezisi]. *Известия Русского Археологического института в Константинополе* [=Konstantinopolis Rus Arkeoloji Enstitüsü Haberleri], (I), 25-29.

Ritter, C. (1858). *Die Erdkunde im Verhältniß zur Natur und zur Geschichte des Menschen, oder allgemeine vergleichende Geographie, als sichere Grundlage des Studiums und Unterrichts in physicalischen und historischen Wissenschaften: Drittes Buch, West-Asien*. Ebrudt und Verlegt.

Saatçi, M.B. (2021). Müze-i Hümayun Müdürü Dr. Philip Anton Dethier'nin Osmanlı Maarif Nazırları Dönemindeki (1872-1881) Faaliyetleri Üzerine Bir Değerlendirme. *Belgi Dergisi*, (21), 459-482.

Saka, Ö., Kadioğlu, S., Dönmez, Ş., Gündoğdu, N. Y., Önal, K. M. Uluggerli, & E. U. (2002). Akalan Kalesi'nde (Samsun) Yapılan Jeofizik Ön Çalışmaları ve Radar Ölçüm Örneği. *S.D.Ü. Fen Bilimleri Enstitüsü Dergisi*, 6(1), 1-6.

Samsun İl Özel İdaresi (2012). *Taşınmaz Kültür Varlıkları Envanteri*. Samsun İl Özel İdaresi.

Shaw, W. M. K. (2004). *Osmanlı Müzeciliği: Müzeler, Arkeoloji ve Tarihin Görselleştirilmesi*. İletişim Yayınları.

Serbestoğlu, İ. & Turan, A. (2013). Osmanlı Devleti'nde Modern Bir Okul Projesi: Müze-i Hümayûn Mektebi. *Gazi Akademik Bakış*, 6(12), 157-172.

Sönmez, A. (2020). Osman Hamdi Bey'in Sayda Kazısı ve Bu Kazının Müze-i Hümayûn'un Gelişimine Etkisi. *History Studies*, 12(3), 765-788.

Summerer, L. (2005). Griechische Tondächer im Kappadokischen Kontext: Die Architectuterrakotten aus Akalan. F. Fless & M. Treister (Ed.), *Bilder und Objekte als Träger Kultureller Identität und Interkultureller Kommunikation im Schwarzmeergebiet: Kolloquium in Zschortau/Sachsen vom 13.2-15.2.2003* içinde (125-139 ss.), Verlag Marie Leidorf GmbH.

Summerer, L. (2008). Indigenous Responses to Encounters with the Greeks in Northern Anatolia: The Reception of Architectural Terracottas in the Iron Age Settlements of the Halys Basin. P. Guldager Bilde, & J. Hjarl Petersen (Ed.). *Meetings of Cultures in the Black Sea Region: Between Conflict and Coexistence* içinde (263-286 ss.), Aarhus University Press.

Summerer, L. (2015). Bulls and Men on the Mountaintop. Votive Terracottas from Çirişli Tepe (Central Black Sea). A. Muller & E. Laflı (Ed.). *Figurines de terre cuite en Méditerranée grecque et romaine, Vol. 2: Iconographie et contextes* [=Akdeniz Dünyası'nda Yunan ve Roma Pişmiş Toprak Figürinler, Cilt 2: İkonografi ve bağlamları] içinde (571-586 ss.), Presses Universitaires du Septentrion.

Şahin, B. (2023). Samsun'da Osmanlı Dönemi Âsâr-ı Atıka Araştırmaları (1863-1911). *Karadeniz İncelemeleri Dergisi*, 17(35), 121-145.

Şahin, G. (2007). Avrupalıların Osmanlı Ülkesindeki Eski Eserlerle İlgili İzlenimleri ve Osmanlı Müzeciliği. *Tarih Araştırmaları Dergisi*, 26(42), 101-125.

Şahin, G. (2021). Osmanlı Devleti ile Yunan Krallığı Arasında Yaşanan Eski Eser (Âsâr-ı Atıka) Rekabeti ve Avrupalı Devletlerin Rolü (1821-1914). *Stratejik ve Sosyal Araştırmalar Dergisi*, V(Özel Sayı "Türk Yunan İlişkileri"), 117-137.

Şimşek, F. & Dinç, G. (2009). XIX. Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğunda Eski Eser Anlayışının Doğuşu ve Bu Alanda Uygulanan Politikalar. *Uludağ Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 10(16), 101-127.

Şirin, O. A. & Kolağasıoğlu, M. (2016). *Çakalca-Karadoğan Höyüğü: Arkaik Dönemde Amisos ve Kybele Kültü.* SAMTAR.

Şirin, O. A. (2020). Çakalca-Karadoğan Höyüğü Kurtarma Kazısı: Amisos'ta Miletos Kolonizasyonuna Dair Buluntular. *Amisos*, 5(9), 513-551.

Türker, A. (2016). Samsun Bölgesi Arkeolojik Yüzeý Araştırması 2015 Yılı Çalışmaları Sonuç Raporu: Atakum Lokalitesi ve Kültürel Mirasını Koruma Önerileri. B. Şişman (Ed.). *Atakum'a Akademik Bir Bakış: Yeni Atakum* içinde (27-44 ss.), Atakum Belediyesi.

Türker, A. (2017a). Samsun Bölgesi Arkeolojik Yüzeý Araştırması 2015 Yılı Çalışmaları: İlkadım ve Canik Lokaliteleri. *Araştırma Sonuçları Toplantısı*, 34(1), 391-416.

Türker, A. (2017b). Samsun Bölgesi 2016 Yılı Prehistorik ve Protohistorik Dönem Arkeolojik Yüzeý Araştırması Sonuç Raporu. *Araştırma Sonuçları Toplantısı*, 35(1), 117-146.

Türker, A. & Tırıl-Özbişin, C. G. (2022). Samsun Kıyı Kesimi 2019 Yılı Arkeolojik Yüzeý Araştırması Raporu. C. Keskin (Ed.). *2019-2020 Yılı Yüzeý Araştırmaları, I* içinde (193-210 ss.), Kültür Varlıkları ve Müzeler Genel Müdürlüğü Yayınları.

Usta, V. (2014). Tanıkların Kaleminden Rus İşgalinden Sonra Trabzon'un Durumu. *Karadeniz İncelemeleri Dergisi*, 17(17), 135-172.

Ünan, S. (2010). *Samsun ve Çevresi Mezar Tipleri ve Ölü Gömme Adetleri (MÖ. III. Bin - MS IV. YY.)*. (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi). Kütahya: Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Von der Osten, H. H. (1929). *Explorations in Central Anatolia Season of 1926*. University of Chicago Press.

Yılmaz, M. D. (2024a). Akalan Kalesi ve Çevresi (Samsun) Arkeolojik Yüzeý Araştırması: 2022 Sezonu. *Araştırma Sonuçları Toplantısı*, 39(2), 599-612.

Yılmaz, M. D. (2024b). Recent Archaic Period Decorated Architectural Terracotta Finds from Akalan Citadel (Discovered During the 2022-2023 Research Campaigns). *Arheologia*, (4), 86-103.

Yılmaz, M. D. (Baskıda). Akalan Kalesi ve Çevresi (Samsun) Arkeolojik Yüzeý Araştırması: 2023 Sezonu. *Araştırma Sonuçları Toplantısı*, 40

Yılmaz, Y. (2015). *Anadolu'nun Gözyaşları: Yurtdışına Götürülmüş Tarihi Eserlerimiz*. YEM Yayınları.

Arşiv Kaynakları

T.C. Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi (BOA).

Arkeoloji Müzesi (MÜZ.ARK.) Nr. 12-35,12-50, 12-68, 12-72, 18-23, 18-26, 35-51.

Dahiliye Nezâreti- İdârî Kalemî (DH.İD.) Nr. 28-40.

Dahiliye Nezâreti- Mektubî Kalemî (DH.MKT.) Nr. 1892-58, 1934-116, 2191-63, 2210-21.

Hariciye Nezâreti- İdare (*HR.İD.*) Nr. 2031-11.

Hariciye Nezâreti- Mektubî Kalemi (*HR.MKT.*) Nr. 550-19.

Hariciye Nezâreti- Tahrirat (*HR.TH.*) Nr.691-2, 131-27.

İrâdeler- Maarif (*İ.MF.*) Nr. 12-27.

İrâde Meclis-i Vâlâ (*İ.MVL.*) Nr. 497-22489.

Maarif Nezâreti- Mektubî Kalemi (*MF.MKT.*) Nr. 17-93, 41-86, 44-2, 45-31, 46-58, 149-119, 180-122, 185-57, 557-47, 928-57.

Yıldız Sarayı- Hususî Maruzat (*Y.A.HUS.*) Nr. 286-38.

Çatışma beyanı: Makalenin yazarı, bu çalışma ile ilgili taraf olabilecek herhangi bir kişi ya da finansal ilişkileri bulunmadığını dolayısıyla herhangi bir çıkar çatışmasının olmadığını beyan ederler.



Tasavvuf'ta Kalbin Tasfiye ve Tehallisi: Şeyh Muhammed Firsâfi'nin "Kalbini Tanı" Kasidesi Örneği

Mehmet Saki ÇAKIR*

Özet

Sûfiler, kalbe odaklanarak onun yaşadığı haller aracılığıyla, manevî hastalıklardan arındırılmasına gayret ederler. Aynı zamanda, kalbin güzel huylarla bezenmesine de özel bir dikkat gösterir ve bu hususta çeşitli tavsiyelerde bulunurlar. Kalbe dair müritlerine tavsiyelerde bulunan son dönem sûfilerden biri de Şeyh Muhammed Firsâfi'dir. XIX. yüzyılın Nakşî-Hâlidî sûfilerinden olan Firsâfi, Siirt'te yaşamış ve "Şeyh-i Hazîn" lakabıyla tanınmıştır. Firsâfi, *Dîvân*'ında yer alan "*Kalbini Tanı!*" kasidesinde, kalbin hallerine temas ederek onun insan hayatındaki önemini vurgulamıştır. Şeyh-i Hazîn, kalbi "cismin kubbesi", "arş-ı Rahmân" ve "arş-ı ekber" ifadeleriyle tanımlar. Şiirlerinde, kalbin manevî hastalıklardan arındırılmasını (*tasfiye*) ve güzel huylarla süslenmesini (*tehallî*) ele alır. Kasidenin başlangıcında, "*Kalbini tanı!*" ifadesiyle manevî ilerlemenin, kalp âlemini tanımakla başladığını belirtir. Ardından, "*Tevbe et!*" diyerek tasavvufun ilk makamına işaret eder. "*Kalbi şeytanın vesveselerinden temizle!*" öğüdüyle kalbin tasfiyesine; "*Allah'ın ismini kalbinde nakşet!*" ifadesiyle ise tehallîye dikkat çeker. Ona göre, kalp Allah'a itaat ettiğinde bütün beden ona tabi olur. Bu özellikteki bir kalp, nazargâh-ı ilâhî olduğundan keşif ve ilhama müyesser olur.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Kalp, Tasfiye, Tehallî, Şeyh Muhammed Firsâfi.

The Purification and Beautification of the Heart in Sûfism: The Example of Sheikh Muhammad Firsâfi, 'Know Your Heart' Qasida

Abstract

Sufis focus on the heart, striving to purify it from spiritual ailments through the states it experiences. Additionally, they place special emphasis on adorning the heart with virtuous qualities and provide various recommendations on this matter. One of the late-period sufis who offered significant advice to his disciples about the heart is Sheikh Muhammad Firsâfi. A prominent figure among the Naqshbandî-Khâlidî sufis of the 19th century, Firsâfi lived in Siirt and was known by the title "Sheikh Hazîn". In his *Dîwân*, particularly in the *qasîda* "*Know Your Heart!*" he highlights the importance of the heart by addressing its conditions and its vital role in human life. Sheikh Hazîn describes the heart as "*the dome of the body*", "*Arsh al-Rahman*" and "*Arsh al-Akbar*". At the beginning of the *qasîda*, he emphasizes that spiritual progress begins with knowing the realm of the heart by stating, "*Know your heart!*" He then points to the first station of sufism with the exhortation, "*Repent!*" Through the advice "*Cleanse the heart from Satan's whispers!*" he addresses the purification of the heart, and with the phrase "*Engrave Allah's name in your heart!*" he underlines the significance of adorning the heart with divine remembrance.

Keywords: Sufism, Heart, Purification (*Tasfiyah*), Beautification (*Tahallî*), Sheikh Muhammad Firsâfi

*Doç. Dr. Uşak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Tasavvuf Anabilim Dalı, Uşak / Türkiye, m.saki@hotmail.com

ORCID : 0000-0003-1216-7249

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

Çakır, M.S. (2025). Tasavvuf'ta Kalbin Tasfiye ve Tehallisi: Şeyh Muhammed Firsâfi Dîvânı Örneği *Küllîye*, 6(1), 121-135. DOI: 10.48139/aybukulliyeye.1581427

Makale Bilgisi / Article Information

Geliş / Received	Kabul / Accepted	Türü / Type	Sayfa / Page
8 Kasım 2024	18 Mart 2025	Araştırma Makalesi	121-135
8 November 2024	18 March 2025	Research Article	

Extended Abstract

From the early period, Sufis have ensured their spiritual advancement by referring to the Qur'an and Sunnah. In this context, they have engaged in the "lore of the heart" by taking into account the verses and hadiths that emphasize the importance of the heart. Sufis developed a method of spiritual training with specific rules for the education of disciples in this lore. In later periods, this method was referred to as *sayr u sulūk* (spiritual journey). The process of progressing through spiritual ranks in *sayr u sulūk* takes place in the realm of the heart. Sufis approach the heart from two perspectives in spiritual training. The first is purification (*tasfiya*) -cleansing the heart from bad traits, which are considered spiritual diseases. The second is embellishment (*tahallī*) -adorning the heart with good morals. The purification and embellishment of the heart are among the most significant issues in sufism, and the views of sufis on this subject can be found from the early period. Over time, this matter has gained varying levels of importance across different sufi traditions, schools, and orders.

The education and training of disciples differ according to their level of knowledge and cultural characteristics. In this regard, sufis have sought to convey the truths of the spiritual world in a way that both the general public (*'awām*) and the elite (*khawāṣ*) could comprehend. While educating their disciples, they also composed *qasīdas* (odes) in a language that would attract their attention and appeal to them. One example of this is Sheikh Muhammad Firsāfi (d. 1309/1892). Living in the 19th century in Siirt, Firsāfi was one of the Naqshbandī-Khālīdī sheikhs and had many disciples in and around Siirt. He traveled from Siirt to the village of Tawila in Sulaymaniyah to complete his spiritual training under Sheikh Osman Sirājeddin Tawilī (d. 1866), one of the khalifas (successors) of Mawlānā Khālīd Baghdādī (d. 1242/1827). Returning to his homeland, the village of Firsāf (Dereyamaç) in Siirt, he engaged in spiritual guidance and mentorship. Firsāfi authored a *Dīwān* (poetry collection) in which he explored matters of the heart and conveyed his spiritual experiences. He used the pen name Ḥazīn in his poetry and became widely known as Sheikh Ḥazīn. His spiritual influence has continued through the successors he trained.

Sheikh Ḥazīn expressed his views on the heart in various parts of his *Dīwān*. Although he lived in the 19th century, his poetry is still recited by his disciples in Siirt and its surroundings from generation to generation. One of his well-known Kurdish *qasīdas* begins with "Tu kalbe xu naske!" (Know your heart!), where he succinctly conveys his thoughts on this subject. This study specifically examines his views on the heart through the lens of this *qasīda*, while also referencing other poetic works where relevant. Additionally, it highlights how the fundamental sufi concept of spiritual training was expressed through poetry in a specific local context. In his Kurdish poems about the states of the heart, Sheikh Ḥazīn used an extremely simple and understandable style. This serves as a beautiful example of how a sufi could influence his local community through a channel they could comprehend. In his poetry, he directly addresses the reader, urging

them to "know your heart and repent!", emphasizing spiritual responsibility. According to the sheikh, learning about the states of the heart is a personal religious obligation (*farḍ al-'ayn*) for everyone. Thus, he stresses that individuals must be aware of their heart's condition and remain in a state of repentance at all times.

Sheikh Ḥazīn discusses the purification of the heart from bad traits and its adornment with good character. He advises against spiritual diseases such as arrogance, envy, and miserliness while encouraging the adoption of virtues such as humility, sincerity, and gratitude. To achieve this, he recommends the remembrance of Allah (dhikr) and following a wise spiritual guide (murshid). According to him, a murshid serves as a guide who leads individuals out of the darkness of the metaphorical world of existence into the realm of true, luminous existence. Sheikh Ḥazīn's reference to "the armies of the heart" in his work indicates that he was influenced by Imam Ghazālī.

Giriş

Erken dönemden itibaren sūfîler, manevî alandaki terakkilerini Kur'ân-ı Kerîm ve Sünneti referans alarak sağlamışlardır. Bu bağlamda, Kur'ân-ı Kerîm'de ve Hz. Peygamber'in sözlerinde kalbin önemine işaret eden ayet ve hadisleri ölçü olarak "kalp ilmi"yle meşgul olmuşlardır. Sūfîler, bu ilimde müritlerin manevî eğitimi için belli kuralları olan terbiye usûlü geliştirmişlerdir. Sonraki dönemlerde bu usûle seyr u sülûk denilmiştir. Seyr u sülûkte manevî mertebelerin aşılması, kalp âleminde gerçekleşmektedir (detaylı bilgi için bk. Emektar, 2023; Frager, 2003).

Sūfîler, manevî terbiyede kalbi iki yönden ele alırlar. Birincisi, kalbin manevî hastalık sayılan kötü huylardan arındırılması yani tasfiye edilmesidir. İkincisi ise güzel ahlak ile süslenmesi, yani tehallî veya tezyîndir. Kalbin tasfiye ve tehallîsi, tasavvufun en mühim meselelerinden olup erken dönemden itibaren sūfîlerin bu konudaki görüşlerine rastlanılmaktadır (bk. Muhâsibî, 2016). Bu mesele, tarihi süreçte her meşrep, ekol ve tarikatta farklı boyutlarda önem kazanmıştır (Şimşek, 2015, ss. 39-40).

Müritlerin talim ve terbiyesi, ilmi seviyelerine ve kültürel özelliklerine göre değişmektedir. Bu bağlamda, sūfîler mana âlemine dair hakikatleri, avâm ve havâs için farklı biçimde, onların idrak edeceği bir üslupla aktarmaya çalışmışlardır. Müritleri eğitirken, muhabbeti celbetmek maksadıyla onların anlayacağı dilde kasideler söylemişlerdir. Bu nedenle, pek çok sūfî yaşadığı toplumun dilinde kasideler yazarak tasavvufî görüşlerini aktarmıştır. Bunun bir örneği de Şeyh Muhammed Hazîn Firsâfî (ö. 1309/1892)'dir. XIX. yüzyılda Siirt'te yaşayan Firsâfî, Nakşî-Halidî şeyhlerinden olup Siirt ve civarında çok sayıda müridi olmuştur. Firsâfî, Siirt'ten Süleymaniye'nin Tavîle köyüne gidip Mevlânâ Hâlid Bağdâdî'nin (ö. 1242/1827) halifelerinden Şeyh Osman Siraceddin Tavîlî (ö. 1866)'nin nezdinde manevî eğitimini tamamlamış ve kendi memleketi olan Siirt'in Firsâf (Dereyamaç) köyünde irşad faaliyetlerinde bulunmuştur. Firsâfî, bir *Dîvân* telif etmiş olup şiirlerinde kalbi meseleleri işlemiş ve edindiği tecrübelerini aktarmıştır. Şiirlerinde "Hazîn" mahlasını kullanan Firsâfî, Şeyh-i Hazîn

diye meşhur olmuştur. Şeyh-i Hazîn'in irşadı, yetiştirdiği halifeleri vasıtasıyla günümüze kadar ulaşmıştır (Baz, 2015).

Şeyh-i Hazîn, kaleme aldığı *Dîvân*'ının muhtelif yerlerinde kalbe dair görüşlerini serdetmiştir. XIX. yüzyılda yaşamasına rağmen, şiirleri günümüzde Siirt ve çevresinde nesilden nesile müritleri tarafından okunmaya devam etmektedir. "Tu kalbe xu naske! (Kalbini tanı!)" diye başlayan Kürtçe kasidesi, bu görüşlerini veciz bir üslupla aktardığı manzumelerinden biridir. Bu çalışma, adı geçen kaside özelinde, şeyhin kalp hakkındaki görüşlerini ele almaktadır. Görüşleri izah açısından yer yer başka kasidelerine de yer verilmiştir. Çalışma ayrıca, sûfi düşüncenin temel unsurlarından olan manevi terbiyenin, yerel bir bölgede şiir aracılığıyla nasıl ifade edildiğini incelemek bakımından da önem arz etmektedir.

1. Tasavvuf Literatüründe Kalp

1.1. Kalp Kavramı ve Sûfilerin Kalbi Önemsemesi

"Kalp", Arapça kökenli bir kelime olup farklı ilimlerde çeşitli anlamlar taşımaktadır. Lügatte, "ters çevirmek, bir şeyi başka bir şeye dönüştürmek ve değiştirmek" gibi anlamlara gelir. Bu anlam, kelimenin kullanım alanlarına ve bağlamlarına göre değişebilir. Tasavvufî literatürde ise "kalp", fiziksel bir organdan ziyade, manevi bir anlama sahiptir. Dolayısıyla kalp, insanın iç dünyasını temsil eder ve Allah ile olan ilişkisinin merkezidir. Tasavvufta kalp, sadece bilgi ve düşünce değil, aynı zamanda manevi bir idrak ve his merkezi olarak da kabul edilir (Cebecioğlu, 2009, s. 341).

İnsana ait mükellef fiiller iki kısma ayrılır: Zahire taalluk eden hükümler ve batına taalluk eden hükümler. Başka bir ifadeyle, insanın bedenini ilgilendiren ve kalbini ilgilendiren hükümlerdir. Bedeni ilgilendiren hükümler, fıkhnın zahiri olarak düzenlediği emir ve yasaklardır. Kalbi ilgilendiren hükümler ise iman konuları, ihlâs, rızâ, sıdk huşû gibi manevi hallerdir (Abdülkadir İsa, 2001, s. 21). İslam dininde kalple ilgili hükümler insanın ıslahı açısından daha önemlidir. Bunun başlıca sebebi Kur'ân-ı Kerîm ve hadislerdeki referanslardır. Yüce Allah şöyle buyurur: "*O gün, ne mal fayda verir ne de evlât! Ancak Allah'a kalb-i selîm (temiz bir kalp) ile gelenler o günde fayda bulur (eş-Şu'arâ 26/88-89).*" Yine başka bir ayette: "*Mü'minler ancak o kimselerdir ki; Allah anıldığı zaman kalpleri ürperir (el-Enfâl 8/2).*" Diğer bir ayette, imanın kalpte temekkün etmesine dair bir dua öğretilir: "*(Onlar şöyle yakarurlar): "Rabbimiz! Bizi hidayete erdirdikten sonra kalplerimizi eğriltme! (Âl-i İmrân 3/8).*" Hz. Peygamber'in şu hadisi, dini yaşantıda kalp ilminin ve manevi hallerin önemini açıkça vurgular: "*Dikkat edin! Vücutta öyle bir et parçası vardır ki, o iyi olduğunda bütün vücut iyi olur. O bozulduğu zaman bütün vücut bozulur. Dikkat edin! O kalptir (Buhârî, "İmân", 39; Müslim, "Musâkât", 107).*" Bu gibi referanslardan dolayı sûfiler, manevi terakkide hal ve makamların merkezi olan kalbe yönelmişlerdir.

Öte yandan bazı sûfiler, Kur'ân-ı Kerim ayetlerini anlamada kalbin önemli bir rol üstlendiğini öne sürer. Bu Bağlamda, erken dönem sûfilerinden Haris b. Esed el-Muhâsibî (ö. 243/857), *er-Riâye* adlı eserinin girişinde vahiyden doğru bir mesaj almanın (fehim)

önemine temas eder. O, vahyi doğru bir biçimde anlamının, can kulağıyla dinlemek gibi bir mana içeren *hüsnü'l-istimâ* ile mümkün olduğunu belirtir. Bunun gerçekleşmesi için kalbin şahit olmasıyla mesajın doğru algılanması gerektiğini ifade eder. “Şahit iken dinlemek” söylemi, şu ayetten iktibastır: “*Şüphesiz ki bunda kalbi olan ve şahit olup kulak veren kimse için elbette bir öğüt vardır (Kâf 50/37).*” Kalbin şahit olması, gafletten tamamen uzak olup nefsin payından arınmış olmasıyla mümkündür. (Muhâsibî, 2003, ss. 33-34). Kalbin bu durumu, sûfîlerin müşahede halleriyle ilişkilidir.

İmam Gazzâlî (ö. 505/1111), sûfîlerin gaye edindiği marifetin ancak kalp aleminde tahakkuk ettiğini söyler. Bu manada kalbin, manevi hallerin merkezi olduğuna dikkat çeker. Bu hususla ilgili şu ifadeleri kullanır:

“...İnsan, marifete ancak kalbiyle hazırlanabilir. Başka bir yöntemle marifete erişemez. Kalp, Allah'ı bilen, Allah'a yaklaşan, Allah için amel eden, Allah için çabalayan ve Allah'ın bahşettiği sırları keşfedendir. Diğer azalar ise onun yardımcıları ve çalıştırdığı aletler mesabesinde dir...”

“...Muhatap olan, kalptir. Kötülenmeye maruz kalan kalptir. Allah'a yaklaşmakla saîd olan ve temizlendiğinde kurtuluşa eren kalptir. Kirlendiğinde şakî olup rahmetten mahrum olan da kalptir. Hakikatte Allah'a itaat eden kalptir. İbadet edip gelen nurları diğer azalara saçan kalptir...” (Gazzâlî, 2004, s. 3/2).

1.2. Kalbin Mahiyetine Dair Sûfîlerin Görüşleri

Tasavvuf geleneğinde, Allah'ı tam anlamıyla kavramanın ve tanımanın dünyevî akıl yoluyla mümkün olmadığına inanılır. Sûfîler, insanın sınırlı akıl ve zeka kapasitesinin, sonsuz ve münezze olan Allah'ı tam olarak idrak etmeye yetmeyeceğini savunurlar. Manevi yolculuktaki kul-Rab ilişkisi marifet kavramıyla izah edilir. Burada insanın Allah'ı tanınması ve idraki, Allah'ın kendisini insana tanıtmaya ve göstermesiyle gerçekleşir (Kelâbâzî, 2001, s. 69). Literatürde bu düşünce ârif-i billah kavramıyla ifade edilir. Bu da müşahede tecrübesiyle oluşur. Müşahede, insanın kalbinde Allah'ın varlığını ve birliğini daha derinden hissetmesini sağlar. Sûfîler, bu manevi yükselişin sonucunda, ilham ve keşifle kalbe dolacak olan manevi tecellilerin ortaya çıkacağına inanırlar. Bu ilham ve keşifler, insanın Allah'a vuslat yolundaki sırları ve yol işaretleridir. Bu yaklaşım, tasavvufun merkezinde yer alan marifet ve seyr u sülûk kavramıyla uyumludur. Bundan dolayı sûfîler, kalbin derinliklerinde idrak edilen Allah'a vuslatı “marifetullah” kavramıyla ifade ederler (Hücvârî, 2007, ss. 297-308).

Mârifetullah hakikatine ulaşmaya yardımcı olacak idrak araçları hakkında sûfîler, farklı tasnif ve tariflerde bulunurlar. Mârifetullahı kazanmayı hedef hâline getirmiş tüm sûfîler, bu araçları araştırmışlardır. Bunu tecrübe ederek kazanan âriflerin görüşlerinin, kalp ve makamlarını tanıtmaya etrafında şekillendiği görülmektedir. Tasavvuf ilminde kalp, bilgi kaynağının en önemli aracıdır. Bir et parçası olan sanavberî (çam kozalağı şeklinde) kalple ilişkisi olmakla birlikte, asıl ondan ayrı olan bu anlamdaki kalbe “Rabbânî latîfe” denir. Bu adlandırma, mânevî cevherin vücuttaki kalp ile ilişkisi ve işlevlerinin onun aracılığıyla gerçekleşmesi dolayısıyladır (Uludağ, 2001, s. 230).

Kalp âlemi hakkında, ilk sûfilerden itibaren farklı görüşler serdedilmiştir. Bu bağlamda Hakîm et-Tirmizî (ö. 320/932), Kur'ân-ı Kerîm'de ve hadislerde geçen sadr, kalb, fuâd ve lüb kelimelerini, aralarındaki farkları izah etmek amacıyla müstakil bir risale kaleme almıştır. Risalede, kalbin bâtinî makamları içine alan bir ism-i câmi' olduğundan söz ettikten sonra kalbin umumî delâletini, mündemiç olduğu mertebeler itibariyle, göz ve harem (kutsal topraklardaki yasaklı bölge) kelimelerinin kullanımına benzetmiştir. Tirmizî'ye göre, kalbin içerdiği mertebeler dıştan içe doğru sırasıyla sadr, kalb, fuâd ve lübdür. Kalbin bu makamlarının farklı işlev ve etki alanları bulunmaktadır. Bunların sıralama ve işlevleri şu şekildedir:

Birinci makam, en dışta olan sadrdır. Kin, şehvânî arzu ve isteklerin girdiği yer buradır. Aynı zamanda sadr bazen daralır, bazen de inşirah eder. Sadrın yeri, nefis-i emmârenin velayet mertebesi ve İslam nurudur.

İkinci makam, sadrın içindeki kalbtir. Sadr, kalb için bir meydan gibidir. Kalb, iman nûrunun menbâdır. Kalbten sâdır olan yakîn, ilim ve niyet ise sadra ulaşır.

Üçüncü makam, gözdeki göz bebeği gibi olan fuâddır. Burası mârifet, havâtır ve rü'yet yeridir. Kişi, bir şeyden istifade ettiğinde bunu öncelikle fuâd bunu hisseder.

Dördüncü makam, gözün nûru niteliğindeki lübdür. Kalbin nûru olan bu makam, büyük bir dağ gibidir. Tüm makamlar lüb etrafındadır ve lüb salâha ermeden diğer makamların nurları tamamlanmaz. Lüb, tevhid nûrunun madenidir (Tirmizî, 1958, ss. 33-36).

Ebû Tâlib el-Mekkî (ö. 386/996)'ye göre, kalbin zahiri akıldır. Aklın kalpteki yeri, görme özelliğinin gözdeki fonksiyonuna benzer. el-Mekkî, kalbe gelen düşüncelerin kaynağını açıklarken kalbin dilinden ve kulağından söz eder. Bu bağlamda şunları söyler:

"Kalp, melekût hazinelerinden bir hazine olup bir aynaya benzer. Kalbe yakînden, ruhtan ve melekten gelen düşünceler Allah'ın hazinelerinden gelir. Bu düşünceler, gayb hazinelerinden gelerek kalbin ortasına iner, burada yanar ve parlayarak tesirini gösterir. Bazı düşünceler kalbin kulağına tesir ederek bir anlayış sûretinde zuhur eder. Bazıları kalbin diline tesir ederek kelâm olarak ortaya çıkar ki bu zevk adını alır. Bir kısmı ise kalbin koklama yetisine etki ederek ilim olur; buna fikir denir. Kalbin gözünde ve kulağında etki eden düşünceler, kalbin içine intikal ederek özüne ulaşır. Bu, kalpte oluşan vecd hâlidir ve mücâhede makamına işaret eder" (el-Mekkî, 2003, s. 487).

İmam Gazzâlî, *İhyâu ulûmiddîn* adlı eserinin "*Kitâbu şerhi acâibi'l-kalb*" başlıklı bölümünde, iç idrak dünyasından (havâss-ı bâtına) bahsetmektedir. Bölümün ön sözünde, marifetullah istidadının ancak kalp ile mümkün olacağına vurgulamış ve nefis, ruh ve akıl kavramlarını kalpten ayırarak açıklamıştır. (Gazzâlî, 2004, s. 3/2-5) Gazzâlî'ye göre kalbin orduları, fonksiyonlarına göre üçe ayrılır:

İrade: Menfaatleri celbetmeye ve zararları defetmeye yarar.

Kudret: Azaları, işlerini yapması için harekete geçirir.

İlim ve idrak araçları: Görme, işitme, tatma ve koklama gibi kuvvetlerle eşyaları bilip idrak eden sınıftır.

Bu sınıfın zâhiri ve bâtini araçları vardır. Zâhiri araçlar göz, kulak, burun, gibi azalardır. Bâtini araçlar ise hayal kuvveti, hâfıza, müfekkire, hiss-i müşterek ve tezekkür kuvvetleridir (Çamdibi, 1994, s. 161). Bu mânevi araçların işleyişi hakkında İmam Gazzâlî, *İhyâu ulûmiddîn* adlı eserinde şu açıklamalarda bulunur:

“Bâtın araçlar dimağın içerisindeki boşlukta yer alır. Bu da beş tanedir. Çünkü insanoğlu bir şeyi gördükten sonra iki gözünü kapatır. Gözünü kapatmadan önce, gördüğü o şeyin sûretini idrâk eder ki bu hayaldir. Sonra o suret, onu muhafaza eden bir şey ile kişiyle beraber kalır ki bu da muhâfız askerdir. Sonra kişi, hafızasındaki şeyler hakkında düşünür ve hafızasındakilerin bir kısmını diğeriyle birleştirir. Unuttukları varsa, onları hatırlar ve geri getirir. Son olarak hayaline görünen mânâların tamamını, hiss-i müşterek ile bir araya getirir. Bu bakımdan iç âlemde; hiss-i müşterek, tahayyül, tefekkür, tezekkür ve hafıza vardır. Eğer Allah Teâlâ hıfz, fikr, zikr (hatırlama) tahayyül kuvvetlerini yaratmasaydı, kişinin dimağı el ve ayak gibi bu kuvvetlerden yoksun olurdu. İşte bu kuvvetler de bâtın âleminin ordularıdır. Onların kışlaları da bâtın âleminde. İşte buraya kadar saydıklarımız kalp ordularının kısımlarıdır.” (Gazzâlî, 2004, s. 3/6).

Gazzâlî, *Kimyâ-yı Sa'âdet* adlı eserinde ise kalbi bir aynaya benzetir. Aynı şekilde levh-i mahfûz da bir ayna gibidir ve her şeyin sûreti burada bulunmaktadır. İki ayna karşı karşıya geldiğinde birindeki suret diğere geçer. Gazzâlî, levh-i mahfûzda bulunan sûretlerin, kalp dünyevî şehvetlerle dolu değilse, kalpte yansıdığını ifade eder. Ancak kalp dünyevî meşgalelerle doluyorsa, melekût âlemi ona kapanır (Gazzâlî, 1996, s. 24).

Kalbin mânevî yapısına ilişkin bir diğer önemli tasnif, Nakşibendiyye tarikatının Müceddidiyye kolunun kurucusu kabul edilen İmam-ı Rabbânî (ö. 1034/1624) tarafından yapılmıştır. İmam-ı Rabbânî, idrak araçlarını letâif-i âşere (on lâtife) tasnifiyle izâh eder. Bu tasnife göre, lâtifelerin beşi emir âlemi, diğer beşi ise halk âlemine aittir. Emir âlemine ait beş lâtife; kalb, ruh, sır, hafî ve ahfâdır. Halk âlemine ait lâtifeler ise hava, su, ateş, toprak ve nefis-i nâtika olarak sıralanır. İmam-ı Rabbânî, Nakşibendiyye tarikatında seyr u sülûkün emir âlemi üzerine inşa edildiğini ve mârifetullahın bu lâtifelerin aslına dönüşü ile gerçekleştiğini ifade eder. Bu dönüş neticesinde tahakkuk edecek mânevi yakaza haliyle, mârifetullahı ait idrâk bilinci açılır. Bu süreçte, kalb latîfesinden başlayarak emir âlemine ait ruh, sır, hafî ve ahfâ latîfeleri, yaratılış maksatlarına uygun hâle getirilir ve görevlerine uygun hareket etmeleri sağlanır. İmam-ı Rabbânî, bu latîfeleri seyr u sülûkte zikir ile tatbik ederek temellendirmiştir (Sirhindî, 2006, s. 3/368, 165. Mektup).

Âlem-i emir çerçevesindeki bu unsurların vücuttaki konumları da belirtilmiştir: Kalb, sol memenin dört parmak aşağısında; ruh, sağ memenin dört parmak aşağısında; sır, sol memenin iki parmak yukarısında; hafâ, sağ memenin iki parmak yukarısında; ahfâ ise boğaz çukurunun iki parmak altındadır. Bu latifeler İmâm-ı Rabbânî'ye göre nuranî birer cevherdirler ve kendi makamlarına yükseldiklerinde, keşif ehline yerleri boş delik olarak görünmektedir (Verkânîsî, 2018, s. 47).

Çalışmada konu edilen Osmanlı'nın son dönem sûfilerinden Şeyh-i Hazîn, kalbe dair görüşlerini kasidelerinde dile getirmiştir. O, bir beytinde Gazzâlî'yi takip ederek kalbin birçok askerinin olduğunu ve bunların melekler gibi ona hizmet ettiğinden bahseder:

عَسَاكِرٌ بُوَ قَلْبٍ هُنَّ بِرُكُلِكَ مُسَخَّرٌ دِينُ بُوَ وَى شِبْهِ مَلَكٍ

(Bulut & Aydın, 2016, s. 163)

Kalbin birçok askerleri vardır. Kalbin emrine melekler gibi boyun eğerler.

Başka bir beytinde ise kalp için "cismin kubbesi" ifadesi kullanarak Allah'ın buraya tecelli ettiğini ve bu tecelliden Hz. Musa'nın Tur Dağı'nda yaşadığı hâle benzer bir hâli tecrübe ettiğini ifade eder:

قبة جسمي بُنيان تجلَّى فيها الرَّحْمَن

مدكوكًا صارَ صَعْقَان كموسى بن عمران

(Bulut & Aydın, 2016, s. 155)

Vücudumun kubbesi kalbim sağlam. Oraya tecelli etti Rahman.

Bu, vücudumu paramparça etti. İmran oğlu Musa gibi kendinden geçti.

Şeyh-i Hazîn bazı beyitlerinde kalbin bir nazargâh-i ilâhi olduğuna işaret ederek "arş-ı Rahmân, "arş-ı ekber" ifadelerine yer verir:

قلبي تا عرشِ رَحْمَانِهِ مَسْبِيرًا دَسْتِ شَيْطَانِهِ

....

قَلْبِي تَا عَرْشِ أَكْبَرَا خُدِي لِي دِكْتِ نَظْرَا

(Bulut & Aydın, 2016, ss. 165-166).

Kalp Allah'ın arşıdır, verme şeytan eline.

....

Kalp arş-ı ekberdir, Allah'ın nazargâhıdır.

2. "Tu Kalbe Xu Naske/Kalbini Tanı" Kasidesi Örneğinde Kalbin Tasfiye ve Tehallîsi

Şeyh Muhammed Hazîn, *Dîvân*'ında müritlerine kalbin ıslahı ile ilgili çeşitli tavsiyelerde bulunmuştur. Bu bağlamda, "Tu kalbe xu naske/Kalbini tanı" diye başlayan kasidesinde, kalbin manevi hastalıklardan kurtulması, yani tasfiye edilmesi ve güzel ahlak ile süslenmesi, yani tehallî/tezyîn üzerinde durmuştur. Şeyh-i hazîn, tasfiye ve tehallîyi şöyle ifade eder:

تَوَقَّلِي رُ صِفَاتِي دَمِيمَةً مَنَزَّهُ بِكِهِ بِصِفَاتِي حَمِيدَةً مُزَيَّنَ بِكِهِ

Sen kalbi kötü sıfatlardan temizleyip arındır. Güzel sıfatlarla da süsleyip güzelleştir

(Bulut & Aydın, 2016, s. 162).

2.1. Kalbin Tasfiyesi

Tasavvufta, insanın manevi gelişimini ve Allah'a yakınlığını artırmaya yönelik çeşitli kavram ve uygulamalar bulunmaktadır. İhlas, muhasebe, mücâhede, riyâzet, tevekkül ve zikir bunlardan bazılarıdır. Klasik eserlerde hal ve makam olarak yer alan bu kavramlar, genellikle amellerin ıslahı ve kalbin tasfiye edilmesine yöneliktir. Tasfiye (تصفيه), kişinin kalbini manevi hastalıklardan arındırma ve kötü huylardan kurtarma sürecini ifade eder. Bu süreçte birey, nefsinin kötü eğilimleriyle mücadele eder, arzularını kontrol altına alır ve manevi kirlilerden arınır. Böylece kişi, yukarıda geçen makam ve hallerle hemhâl olur.

Allah'a kulluk vazifesinde, mümin kişinin kalbini muhafaza etmesi ve kötülüklerden arındırması gerekmektedir. Zira kalbin manevi olarak perdelendiği veya kirlendiğine dair Kur'an-ı Kerim'de ayetler bulunmaktadır. Bir ayette yüce Allah, kalplerin perdelendiğinde kişinin Rabbini anmaktan kaçındığını şöyle ifade eder: *"Kur'an'ı anlamamaları için kalpleri üzerine perdeler, kulaklarına da ağırlık koyarız. Kur'an'da (ibadete lâyık ilâh olarak) sadece Rabbini andığın zaman arkalarına dönüp kaçarlar (el-İsrâ 17/46)."* Bir başka ayette ise kalbin mânevî hastalığı "körlük" metaforu ile açıklanmıştır: *"Gerçek şudur ki, gözler kör olmaz, fakat asıl göğüslerin içindeki kalpler kör olur (el-Hac 22/46)."* Dolayısıyla mümin kişinin kulluk vazifesinde, ibadetle kendini kötülüklerden arındırması gereklidir. Bu hususa Yüce Allah şu ayette işaret etmektedir: *"Sen ancak, görmedikleri hâlde Rablerinden için için korkanları ve namaz kılanları uyarırsın. Kim arınırsa ancak kendisi için arınmış olur. Dönüş ancak Allah'adır (Fâtır, 35/18)."*

Sûfiler, tasavvufî eğitimde kötülüklerden arınma sürecinde kalplerine yönelirler. Mânevî yolculukta kemale erişirken, insan bedeninin merkezi olan kalbi tüm kötü huylardan tasfiye etmeye ve bununla yetinmeyip onu muhafaza etmeye büyük önem verirler. Tasfiye, tasavvufun ilk dönemlerinden itibaren sûfilerin üzerinde durduğu bir kavramdır. Bu kavram, birçok sûfi tarafından tasavvufun etimolojisiyle ilişkilendirilmiştir. Onlara göre tasavvuf veya sûfi, "safılık"tan türemiş olup kalbin arındırılması anlamına gelmektedir. Bu bağlamda Bîşr el-Hâfî (ö. 227/841) şöyle der: *"Sûfi kalbini Allah için arındırıp saflaştırandır."* (Kelâbâzî, 2001, s. 10). Yine Cüneyd-i Bağdâdî (ö. 297/909) tasavvufu tanımlarken "tasfiye" merkezli bir çerçeve çizer: *"Kalbi dünyevî hayata uymaktan ve nefsanî huylardan tasfiye etmek. Beşerî sıfatları törpülemek, nefsanî isteklerden uzak durmak; rûhânî sıfatlara erişmeye çabalamak ve hakikî ilimlere sarılmak"* (Kelâbâzî, 2001, s. 19).

Benzer şekilde Abdülkadir Geylânî (ö. 561/1166) de tasfiyenin önemini vurgulayarak şu ifadeleri kullanır:

"Helal yemek ile kalbini saflaştır ki Rabbini tanıyasın. Lokmanı, hırkanı ve kalbini saflaştır. Tasavvuf, 'safâ'dan türemiştir. Tasavvuf konusunda sadık

olan bir sûfî, kalbini Mevlâ'sı dışındaki her şeyden tasfiye eder. Bu tasfiye işi, keramet izhâr etmekle, salihlerin hikâyelerini anlatmakla, parmakları tesbîh ve tehlîl ile hareket ettirmekle gerçekleşmez. Ancak Hakk'ı talep ederken sadakat, dünya yaşantısında zühd, kalbi halktan ayırmak ve Mevlâ'nın dışındaki her şeyden sıyrılmakla gerçekleşir." (Geylânî, 1998, ss. 115-116).

Şehâbeddin Sühreverdî (ö. 632/1234) de sûfî ve tasavvuf kökenine dair birçok görüşü naklettikten sonra aynı şekilde kendi görüşünü tasfiye ile açıklar: "Sûfî, dâima kalp tasfiyesi ile meşgul olan kişidir. Kalbini nefsin şaibesinden tasfiye ederek vaktini bulanıklıktan arındırır. Bu tasfiyeye yardımcı olarak Rabbine sürekli muhtaç olduğunu tefekkür eder. Bu muhtaçlığın devam etmesi, gönlündeki bulanıklığı giderir. Nefsi harekete geçip nefsânî bir arzusu ortaya çıkacak olsa, güçlü basiretiyle bunu fark eder ve hemen nefsinden kaçıp Allah'a sığınır." Yine Sühreverdî, tasfiyeyi cem' hali ile ilişkilendirip bunun aksinde nefis harekete geçtiğinde, fark halinin meydana geleceğinden bahseder (Sühreverdî, 2006, s. 69).

Gazzâlî ise kalbin tasfiyesinin peygamberlerden öğrenilmesi gerektiğine dikkat çeker. Peygamberler, insanlara dini öğretirken, kalbin ıslahı ve tasfiyesi konusunda da rehberlik ederler. Gazzâlî, bu hususta şu ayeti hatırlatır: "Ümmîlere kendi içlerinden, onlara âyetlerini okuyacak, onları arındıracak, onlara kitabı ve hikmeti öğretecek bir elçi gönderen O'dur (Cuma 62/2)." Gazzâlî'ye göre, peygamberler, insanları terbiye ederken onları hayvânî sıfatlardan kurtarıp meleklerin güzel huylarıyla adeta süslerler (Gazzâlî, 2012, s. 229).

Şeyh-i Hazîn, kalple ilgili kasidesine "kalbini tanı!" diye başlar. Dolayısıyla, manevi yolculuğun kalbe odaklanıp onu tanımakla başladığını belirtir. Bu ilk beyitte, kalp ile ilgili sorumlulukları özetler. Buna göre, kalp öncelikle şeytanın vesveselerinden ve kötü kuruntularından temizlenmeli, ardından kalpte İsm-i Celâl (lafzatullah) aşk ve zevk ile nakşedilmelidir. Daha sonra ise bütün duyu organlarının, kalpte nakşedilmiş Allah ismine göre hareket etmesi sağlanmalıdır. Şeyh-i Hazîn, bu düşüncelerini şu ifadelerle dile getirir:

تَوَقَّلِي خُوهُ نَاصِكَه وَتَوْبَه بَكَه رُ خَوَاطِرِ شَيْطَانِ پَاقَزِ بَكَه
وَ اِسْمِ جَلَالِ تِي دَا نَفْشِي بَكَه حَوَاسِي دِ حَمْسَه لِسَرِ جَارِي بَكَه

(Bulut & Aydın, 2016, s. 162)

Sen kalbini tanı ve tevbe et! Şeytanın havatırından temizle!

İsm-i Celâl'i onda nakşet! Beş duyuyu da ona göre icra et!

قَلْبِي خُوهُ بِحَقِّي نَاصِ بَكَه رُ ظَلَمَتِي پَاقَزِ بَكَه
بِشَوُقُ وَ دَوْقُو لَدَّتِي ذِكْرِ خُدِي تِيدَا بَكَه

(Bulut & Aydın, 2016, s. 165)

Kalbini iyi tanı, temizle karanlıktan.

Aşk ile hem zevk ile, Allah'ı zikret her an.

Zikrin ihlâs ve zevkle yapılması gerektiğini belirten Şeyh-i Hazîn, kalbin mânevî hastalıklardan temizlenmesinin önemini vurgular. Daha sonra hadislerde sakınılması istenen mânevî hastalıkların bir kısmını sıralar. Bunlar; kibir, riya, ‘ucb (ibadeti beğenme), hased (kıskançlık), hırs, tamahkârlık, suizan (kötü zan), cimrilik ve kin gütmedir. Şeyh-i Hazîn, bu hastalıkları şu şekilde ifade eder:

بِإِخْلَاصٍ لَذْتُ تُو دُغْرَى بِكِهِ تُو قَلْبِي زِ أَمْرَاضَانِ طَاهِرِ بِكِهِ
كُو كِبْرُ رِيَاءٍ وَ عُجْبُ حَسَدٍ وَ حِرْصُ طَمَعِ سُوءِ الظَّنِّ بُوخْلِ حَقْدِ

(Bulut & Aydın, 2016, s. 162)

İhlas ve lezzet ile zikir eyle kalbi, hastalıklardan temizle!

Ki kibir, riya ‘ucb haset hırs, tamahkârlık suizan cimrilik kin gütme!

Sonraki beyitte, bu hastalıkların çirkin eylemlere sebep olduğunu ve her birinin şeytanın insana kötü amel yaptırmak için kullandığı birer kapı olduğundan bahseder. Şeyh-i Hazîn, bu bağlamda, mânevî hastalıkların yalnızca bireye zarar vermekle kalmayıp, şeytana insana nüfuz etme yolları açtığını ifade eder. Son mısırada, kişinin bahsedilen kötü sıfatlardan kalbini temizlemesi gerektiğini vurgular. Ayrıca, kalbin övülen meziyetlerle süslenmesi gerektiğini belirterek, bu sürece ilişkin şu açıklamayı yapar:

صِفَاتِي قَبِيحُنْ وَ طَوْلُ الْأَمَلِ أَبْوَابِ ابْلِيسِ أَقْنُ أَيُّ بَدِّ عَمَلِ
تُو قَلْبِي زِ صِفَاتِي دَمِيمَةٍ مُنْزَهَةٍ بِكِهِ بِصِفَاتِي حَمِيدَةٍ مُزِينٍ بِكِهِ

(Bulut & Aydın, 2016, s. 162)

Uzun emel sahibi olmak gibi bunlar kötü sıfatlardır. İblis'in kapılarıdır bunlar ey kötü amel sahibi!

Sen kalbini kötü sıfatlardan temizleyip arındır. Güzel sıfatlarla da süsleyip güzelleştir.

2.2. Kalbin Tehallîsi

Kalbin manevî olarak ıslahının ikinci aşaması, kötülüklerden arındırıldıktan sonra güzel huylarla süslenmesidir. Kalbin süslenmesi tasavvufta “tehallî” (التحلي) ve “tezyin” (التزيين) kavramlarıyla ifade edilmektedir. Hucvîrî (ö. 465/1072) tehallîyi, “söz ve ameli övülen bir topluluğa benzemek” şeklinde tanımlar (Hücvîrî, 2007, s. 432).

Muhyiddin İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240), *Fütühâtü'l-Mekkiyye* adlı eserinde tehallî kavramına ayrı bir başlık açmış, bir şiirle girizgâh yaptıktan sonra sûfilerin sözlerini naklederek bu kavramı izah etmiştir. Bu bağlamda İbnü'l-Arabî, bazı sûfilerin “sadık insanlara söz, fiil ve davranışta benzeyerek süslenmek” şeklindeki tehallî tanımını eleştirmiştir. Ona göre süslenme anlamındaki tehallî, sadıkların halleridir ve bunun mahiyetini anlamak için ne ile süslandıklarına bakılmalıdır. Eğer başkalarına ait bir şeyle süslenmişlerse, kendilerine ait olmayan bir şeyi alıp bir nevi “yalan elbise” giymişlerdir. Fakat kendilerine ait bir ahlakı tezahür edip süslenmişlerse bu durumda sadık olurlar.

İbnü'l-Arabî, bu hususları belirttikten sonra tehallîyi "İlâhî isimler ile süslenmek" olarak tanımlar. Buna göre sadıkların "İlâhî isimlere bürünmesi", onları isimlerden ayırıştırılması güç bir biçimde olup meşru bir zeminde gerçekleşmelidir. Öyle ki onlar görüldüklerinde Allah'ı hatırlatırlar (İbnü'l-Arabî, 1999, s. 4/168).

Kalbin süslenmesi hususu, daha çok tasavvuf eserlerinde "güzel ahlâk edinme" bağlamında ele alınır. Nitekim güzel ahlâk sahibi kimse, kalbini bir nevi güzelliklerle süslemiştir. Güzel ahlâk, tasfiye gibi tasavvufun temel hedeflerinden olup sûfiler arasında tasavvufu doğrudan "güzel ahlâk" şeklinde tanımlayanlar olmuştur. Muhammed b. Ali el-Kassâb (ö. 275/888), "Tasavvuf nedir?" sorusuna şu cevabı vermiştir: "Güzel bir zamanda, kerim bir kişiden, iyi bir toplulukla birlikte ortaya çıkan güzel ahlaktır." Yine Ebu Muhammed el-Cerîrî (ö. 321/933) tasavvufu, "bütün güzel ahlakı edinmek ve bütün kötü ahlaklardan sıyrılmak" olarak tanımlar (et-Tûsî, 2008, ss. 49-50). Örnek alınması gereken güzel ahlâk, Hz. Peygamber'in ahlakıdır. Nitekim Kur'ân-ı Kerîm'de: "*Sen elbette yüce bir ahlâk üzeresin*" (el-Kalem 68/4)" buyurulmaktadır. Hz. Peygamber ise "Ben ancak güzel ahlâkı tamamlamak için gönderildim." buyurmuştur (Muvatta, "Husnü'l-Halk", 8).

Öncelikle kalbin kötü sıfatlardan temizlenmesi gerektiğini belirten Şeyh-i Hazîn, hemen ardından bu kötü sıfatlar yerine güzel huyların yer edinmesi gerektiğini vurgular. Bu güzel hasletler, kalp için birer süs niteliğinde olup kalbi güzelleştirmektedir. Şeyh-i Hazîn'in örnek aldığımız kasidesinde güzel ahlaka dair şunlar geçmektedir: Tevazu, ihlas, şükür, cömertlik, muhabbet, affetmek ve tefekkür. O, güzel ahlakın yanı sıra kişinin işlerini Allah'a havale etmesi gerektiğini şöyle ifade eder:

تُو قَلْبِي رُ صِفَاتِي دَمِيمَةً مُنَزَّهَةً بِكِهِ بِصِفَاتِي حَمِيدَةً مُزِينَةً بِكِهِ
بِتَوَاضُعِ اخْلَاصِ ذِكْرِ نَعْمٍ رُبُّهُ مُؤْمِنَانِ حَبِّ خَيْرِ كَرَمٍ
أُمُورَانِ رُبُّهُ خَالِقِي خَوْ تَقْوِيضِ بِكِهِ كَسِي كُو عِدَاوَتِ بَتَا كِرُ تُو عَفْوِي بِكِهِ

(Bulut & Aydın, 2016, s. 163)

Sen kalbini kötü sıfatlardan temizleyip arındır. Güzel sıfatlarla da süsleyip güzelleştir.

[İyi huylar] Tevazu, ihlas, nimetleri anmak, müminleri sevip onlar için hayrı istemektir.

İşlerini yaratıcıya havale et! Sana kötülük yapanı da başışla affet!

Şeyh-i Hazîn'e göre kişi, bir taraftan kalbin tasfiye ve tehallisi ile meşgul olurken diğer taraftan da her an ölümü tefekkür ederek *râbîta-i mevt* yapmalıdır. Bu şekilde sürekli nefis ve şeytanla cihad halinde olmalıdır. Böylece, Cüneyd-i Bağdâdî'nin söylediği "tasavvuf, sulhu olmayan bir cenktir." anlayışı gerçekleşmiş olur (Kuşeyrî, 1989, s. 466). Bütün bunların gerçekleşebilmesi için kişinin kalbin hallerini bilmesi gerekir. Dolayısıyla Şeyh-i Hazîn, kalbin hallerini bilmenin farz-ı ayn olduğunu savunmaktadır. Zira bu eğitim ile mana âlemindeki perdeler aşılıp hikmet nuru elde edilmektedir:

بِهَرِّ كُلِّ سَاعَةٍ تَفَكَّرُ دِ مَوْتِي بِكِهِ
جِهَادًا دِ كُلِّ نَفْسٍ وَ شَيْطَانٍ بِكِهِ
تَعْلِيمًا أَحْوَالِ قَلْبٍ فَرَضَ عَيْنَا لِسَرِّ أُمَّتِي
رُبُّ بُو رَفَعِ حِجَابٍ وَ نِقَابٍ جَلْبَا نَوْرِ حِكْمَتِي
(Bulut & Aydın, 2016, s. 163)

Her an ölümü tefekkür et! Nefis ve Şeytan ile cihad et!

Kalbin hallerini öğrenmek ümmete farz-ı ayndır, aradaki örtü ve perdenin kalkıp hikmet nurunu celp etmek için

Kalbin tasfiye ve tehallisindeki gaye, kulun Allah'a itaat etmesidir. Kulun itaati ise kalbinin Rabbine itaatiyle gerçekleşir. Çünkü kalbin itaatiyle, beden diğer organları da Allah'a itaat eder. Hz. Peygamber'in hadisinde geçen kalbe dair bu hakikati, Şeyh-i Hazîn müritlerine şöyle telkin eder:

وَكُو قَلْبٍ مُطِيعٍ رَبِّي خَوْه دَبِي
جَمِيعِ بَدَنِ تَابِعِ وَي دَبِي كُوپَاءُ
وَدَسْتُ وَسَمْعُ وَبَصَرُ
وَفَرَجُ لِسَانٍ نَاطِقِي بِخَيْرٍ وَشَرٍ
(Bulut & Aydın, 2016, s. 163)

Kalp, Allah'a itaatkâr olduğunda bütün beden ona tabi olur.

Bunlar; el, ayak duyma, görme ve avret yeriyle, hayır ve şerri konuşan dildir.

2.3. Kalbin Hekimi: Mürşid-i Kâmil

Tasavvufta, manevi eğitim ve dolayısıyla tasfiye ile tehallî, bir mürşit nezdinde gerçekleşir. Tecrübeye dayalı bir ilim olduğundan dolayı sûfiler, mürşidin gerekliliğini savunurlar. Bu mürşit, adeta bir hekim gibi manevî hastalığı teşhis eder ve sonrasında zikir, tefekkür ve hizmet gibi yöntemlerle tedavi eder.

Şeyh-i Hazîn'e göre, kalbin tasfiye ve tehallîsi elbette bu hususta mahir olan bir rehber eşliğinde olmalıdır. Kalbin hastalıklarının tedavisinde, birinci ilaç olarak zikr-i Celâle işaret ederken, ikinci olarak da bu zikrin icrasında rehberlik eden mürşid-i kâmilden söz eder. Mürşid-i kâmil, Kur'ân-ı Kerîm ayetlerinin sırrı ile tedavi eder. Rabbânî feyz ve nur ile müridi ilahî cezbeyle ulaştırır:

دَرْمَانِ أَمْرَاضِ قَلْبِي ذِكْرُ جَلَالِ
حَكِيمِكَ مُرْشِدَهُ شَيْخِكَ صَاحِبِ كَمَالِ
بِأَسْرَارِ آيَاتِ قُرْآنِ دَرْمَانِ دِكْتُ
بِقِيْضِي وَ انْوَارِ رَبَّانِي مَجْدُوبِ دِكْتُ
(Bulut & Aydın, 2016, s. 163)

Kalbin hastalıklarının ilacı: Zikr-i Celâl, hekim bir mürşit ve kemâl sahibi bir şeyhtir.

Kur'ân ayetlerinin sırlarıyla tedavi eder, Rabbânî feyz ve nurlarla meczûb eder.

Şeyh-i Hazîn, şehâdet âlemini karanlık ve varlığı hakiki olmayan bir denize benzetir. Mürşid-i kâmil, müridi bu şehâdet âleminde bulunduğu karanlık ve mecazi denizden çıkarır, nurani ve hakiki varlık denizine ulaşmasını sağlar. Bu beyitte Şeyh-i Hazîn, ayrıca İmam Gazzâlî'nin *İhyâ*'da bahsettiği kalbin ordularına da temas eder:

دِ بَحْرًا وَمَجَازِي وَظُلْمَانِي خَارِجٌ دِكْتِ
مُسَخَّرٌ دِبْنُ بُو وَي شِبْهَ مَلَكِ
دِ بَحْرًا وَجُودًا حَقِيقِي وَنُورَانِي دَا وَاقَعِ دِكْتِ

(Bulut & Aydın, 2016, s. 163)

Mürşit, müridi mecazi ve karanlık denizden çıkarıp, varlığı hakiki olan nurani denize atar.

Kalbin birçok askerleri vardır. Kalbin emrine melekler gibi boyun eğerler.

Sonuç

Tasavvufun temel amaçlarından biri olan bireyin manevi yükselişi, doğrudan kalbin arındırılması ve güzel ahlakla donatılmasıyla ilişkilendirilmiştir. Bu bağlamda kalp, insanın iç dünyasının merkezi ve Allah ile olan ilişkisinde anahtar bir unsur olarak görülmüştür. Buna dayanarak, şeyhler müritlerini Kur'ân-ı Kerîm ve hadislerin referansıya, kalp hallerini dikkate alarak manevi eğitimle terbiye etmeyi hedeflemişlerdir. Şeyhler, bu eğitimi verirken, muhatapları olan müritlerin dil ve kültürel özelliklerini göz önünde bulundurmuş; sohbet ve şiirlerini onların anlayabileceği bir dil ve üslupla sunmuşlardır.

Şeyh-i Hazîn, kalbin hallerinden bahsettiği Kürtçe şiirlerinde son derece sade ve anlaşılır bir üslup kullanmıştır. Bu da bir sûfinin, yerel bölgeye onların anlayacağı bir kanal ile etki etmesinin güzel bir örneğini teşkil eder. Şeyh, şiirinde okuyucuya hitaben "kalbini tanı ve tevbe et!" diyerek manevi sorumluluğuna dikkat çeker. Çünkü şeyhe göre, kalbin hallerini öğrenmek herkese farz-ı ayndır. Bu nedenle, insanın kalbinin hallerini bilmesi ve her an tevbe halinde olması gerektiğini vurgular. Şeyh, kalbin kötü huylardan arındırılması ve güzel huylarla bezenmesinden bahsetmiştir. Bu bağlamda kibir, haset ve cimrilik gibi manevi hastalıklardan kaçınılmasını; tevazu, ihlas ve şükür gibi güzel ahlakların kazanılmasını tavsiye etmiştir. Bu durumun nasıl sağlanması gerektiği konusunda ise Allah'ı zikretmeyi ve hikmet sahibi bir mürşide tabi olmayı önermiştir. Ona göre mürşit, kişiye rehberlik ederek bulunduğu karanlık ve mecazî varlık âleminde çıkarıp hakiki ve nurani varlık âlemine ulaştırır. Şeyh-i Hazîn'in eserinde "kalbin orduları"ndan bahsetmesi, onun İmam Gazzâlî'den etkilendiğini göstermektedir. Şeyh-i Hazîn'in şiirlerinde ifade edilen "kalbin hekiminin mürşid-i kâmil olduğu" vurgusu, bireyin yalnızca kendi çabasıyla değil, aynı zamanda tecrübeli bir rehber eşliğinde manevi yolculuğunu sürdürebileceğini göstermektedir. Bu anlayış, tasavvufun bireysel deneyimi önemseyen ancak cemaat bilinci ve mürşit rehberliğini de önceleyen yapısını gözler önüne sermektedir.

Kaynakça

Abdülkadir İsa. (2001). *Hakâiku ani't-tasavvuf*. Dâru'l-irfân.

Baz, İ. (2015). Siirtli Âşık Bir Sûfi: Şeyh Muhammed Hazîn-i Firsâfi. *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6(11), 89-126.

Bulut, A., & Aydın, M. (2016). *Şeyh Muhammed el-Hazîn ve Dîvânı*. Ravza Yayıncılık.

- Cebecioğlu, E. (2009). *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*. Ağaç Kitabevi Yayınları.
- Çamdibi, M. (1994). *Şahsiyet Terbiyesi ve Gazâlî*. M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.
- el-Mekkî, E. T. (2003). *Kûtu'l-Kulûb*. Semerkand Yayınları.
- Emektar, R. (2023). *Tasavvufta Kalp Kavramı ve Önemi*. İlahiyat.
- et-Tûsî, E. N. S. (2008). *El-Luma 'fi't-tasavvuf*. Şirketü'l-Kuds.
- Fragar, R. (2003). *Kalp, Nefs ve Ruh: Tekamül, Denge ve Uyumun Sufice Psikolojisi* (Çev. İ. Kapaklıkaya). Gelenek Yayıncılık.
- Gazzâlî, E. H. (1996). *Kimyâ-yı Sa'âdet* (Çev. A. Arslan,). Merve Yayınları.
- Gazzâlî, E. H. (2004). *Ihyâu 'ulûmuddîn* (1-4). Dâru'l-marife.
- Gazzâlî, E. H. (2012). *Minhâcü'l-âbidîn ilâ cenneti Rabbi'l-âlemîn*. Dâru'l-Beşâri'l-İslâmiyye.
- Geylânî, A. (1998). *Fethü'r-Rabbânî ve'l-feyzü'r-Rahmânî*. Dâru'l-fikr.
- Hücvîrî, A. b. O. (2007). *Keşfü'l-Mahcûb* (Çev. Ahmed Abdurrahim es-Sâih - Tefvik Ali Vehbe,). Mektebetü's-Sekâfetü'd-dîniyye.
- Kelâbâzî, E. B. el-Buhârî. (2001). *et-Ta'arruf li-mezhebi ehli't-tasavvuf*. Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Kuşeyrî, A. (1989). *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*. Müessesetü'd-dârü's-şâ'b.
- Muhâsibî, H. b. E. (2003). *er-Riâye li-Hukûkillah*. Dâru'l-Maârif.
- Muhâsibî, H. b. E. (2016). *el-Mesâil fî a'mâli'l-kulûb ve'l-cevârih*. el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türas.
- Sirhindî, A. (2006). *Mektûbât* (Çev. M. M. Minzelevî; 1-2). Yâsin Kitabevi.
- Sühreverdî, Ş. (2006). *Avârifü'l-maârif* (1-2). Mektebetü's-sakâfetu'd-dîniyye.
- Şimşek, H. İ. (2015). Tasavvufta Kalbin Kirlenmesi ve Temizlenmesi Konusu. *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 14(28), 35-48.
- Tirmizî, H. (1958). *Beyânu'l-fark beyne's-sadr ve'l-kalb ve'l-fuâd ve'l-lub*. Daru ihyâu kutubu'l-arabiyye.
- Uludağ, S. (2001). Kalb. İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (C. 24, ss. 229-232). TDV Yayınları.
- Verkânîsî, Ş. F. (2018). *Âdâb-ı Şeyh Fethullah* (Çev. M. S. Çakır,). Hâcegân Yayınları.

Çatışma beyanı: Makalenin yazarı, bu çalışma ile ilgili taraf olabilecek herhangi bir kişi ya da finansal ilişkileri bulunmadığını dolayısıyla herhangi bir çıkar çatışmasının olmadığını beyan ederler.



Değerler Eğitimi Açısından Tıva Masallarının İncelenmesi

Mehtap MÜÇÜK KOTAN*

Özet

Toplumların eğitilmesinde bir uyarı niteliğinde olan masallar farkındalık bilincinin artmasını sağlamakta ve milletlerin kültürel değerlerini geleceğe taşıyarak nesiller arasında değer aktarımında bir köprü görevi üstlenmektedir. Ait oldukları milletlerin gerçekleri üzerine kurgulanan masallar, bu gerçeğin anlaşılmasını zıtlıklar üzerinden ifade ederek verilmek istenen mesajı ortaya koymaktadır. Masallar, iyi ve kötüyü temsil eden mitolojik varlıkların anlamlandırılmasında; toplumların psikolojik, sosyolojik, kültürel öğelerinin neden-sonuç ilişkisi içerisinde değerlendirilmesinde etkilidir. Bir toplumun geçmiş ve gelecek arasındaki kültürel değerlerinin korunması ve yaşatılmasında masalların etkisi yadsınamaz. İnsanlar, kendi yaşamlarında hoşnut olmadıkları durumları, bunların üstesinden gelebilecekleri çözüm noktalarını ve hayattan beklentilerini farklı masal olaylarından hareketle çeşitli varlıklar üzerinden açıklamaktadırlar. Böylece birey, geçmişten günümüze değişen sosyal şartlara ve içerisinde buldukları toplumların gelenek-göreneklerine göre onaylamadıkları pek çok unsuru olumsuz tipler üzerinden anlatmaya ve aktarmaya çalışmışlardır. Bu tipler, masal kahramanlarıyla sürekli bir mücadele içerisinde ve genellikle olumsuz, kötü, zararlı nitelikleriyle ön plandadırlar. Böylece kültürel değerleri aktarma araçlarından biri olan masalarda genellikle iyiler ödüllendirilirken kötüler ise cezalandırılmaktadır. Bu çalışmada Tıva Türklerinin masallarında geçen olumsuz tipler, iyi-kötü zıtlığı üzerinden değerler eğitimi açısından incelenmiştir. Çalışma Türk dünyası eğitim değerlerini daha iyi tanıtmayı amaçlamaktadır. Aynı zamanda değer aktarımının masalarda bir eğitim aracına dönüşmesinin sonuçları Tıva Türklerinin masallarından hareketle hangi kültürel değerlerle ortaya konulduğu tespit edilerek değerlendirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Masal, Değerler Eğitimi, Kötü, Olumsuzluk, Tıva.


An Analysis of Tıva Folktales in Terms of Values Education

Abstract

Folktales, which serve as a form of social instruction, play a crucial role in raising awareness and ensuring the transmission of cultural values across generations. Acting as a bridge between the past and the future, folktales encapsulate the realities of the societies to which they belong, often presenting these truths through contrasts to effectively convey their intended messages. These narratives are instrumental in defining mythological beings that represent good and evil and in analyzing the psychological, sociological, and cultural elements of societies within a cause-and-effect framework. The impact of folktales on preserving and sustaining a society's cultural values between past and future is undeniable. People express their dissatisfaction with real-life situations, their means of overcoming challenges, and their expectations from life by interpreting different folktale events through various characters and entities. In this way, individuals have historically used negative archetypes to critique and transmit the elements of their society that they disapprove of, based on the evolving social conditions and traditions they are embedded in. These negative figures are often in constant struggle with folktale heroes and are primarily characterized by their adverse, malevolent, and harmful traits. Consequently, folktales, as a medium for transmitting cultural values, typically reward virtuous characters while punishing those who embody wickedness. This study examines the negative characters in the folktales of the Tıva Turks from the perspective of values education, focusing on the dichotomy between good and evil. The research aims to provide a deeper understanding of the educational values in the Turkic world. Additionally, it evaluates the role of folktales as a tool for values transmission by identifying the specific cultural values embedded within the folktales of the Tıva Turks.

Keywords: Folktale, Values Education, Evil, Negativity, Tıva.

*Dr. Öğr. Üyesi Kafkas Üniversitesi Kafkas Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Halk Bilim Bölümü, Kars / Türkiye, mehtapmucuk@kafkas.edu.tr

ORCID : 0000-0002-7315-2588

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

Müçük Kotan, M. (2025). Değerler Eğitimi Açısından Tıva Masallarının İncelenmesi *Küllüye*, 6(1), 136-152.

DOI: 10.48139/aybukullu.1589059

Makale Bilgisi / Article Information

Geliş / Received	Kabul / Accepted	Türü / Type	Sayfa / Page
21 Kasım 2024	18 Mart 2025	Araştırma Makalesi	136-152
21 November 2024	18 March 2025	Research Article	

Extended Abstract

Fairy tales, as a significant heritage of cultural values, play a crucial role in fostering social cohesion, solidarity, and the development of social life. By enhancing both material and moral sensitivity across generations, they contribute to cultural transmission and prepare individuals for the future. Fairy tales not only bridge the past with the present but also aid in shaping the future. They achieve this through values education, serving as a medium for imparting and sustaining key virtues such as kindness, beauty, honesty, truthfulness, and patience. Furthermore, they enable individuals to perceive themselves, their society, and nature within a meaningful and coherent framework. In addition to fostering a sense of responsibility, fairy tales facilitate the acquisition of social and moral norms, guiding individuals to act in accordance with the expectations of their community. Individuals raised within the framework of these societal norms develop an understanding of the importance of avoiding harmful behaviors that contradict communal values.

Fairy tales are fundamentally structured on dualities, featuring numerous characters that represent both good and evil. Protagonists embodying goodness typically possess social virtues and engage in a struggle against antagonistic figures. In contrast, characters representing evil seek to overpower and surpass the good, engaging in actions that defy social norms and are deemed unacceptable. As a result, fairy tales reinforce the moral principle that good is rewarded while evil is punished. Through this educational metaphor, an essential characteristic of fairy tales, individuals acquire social values, enabling them to navigate the future with greater awareness and preparedness. Additionally, fairy tales provide insight into and understanding of a society's cultural codes. Functioning as an effective tool for transmitting social norms, fairy tales play a significant role in values education. By facilitating the teaching of ethical principles, they serve as a guide for individuals. Through the contrasts presented in fairy tales, individuals develop problem-solving skills and learn how to handle the challenges they encounter in everyday life. Consequently, the messages conveyed through fairy tales become more impactful and enduring. Individuals who internalize these educational values strive to lead their lives according to them and, in turn, contribute to raising socially conscious future generations. The specific manifestations of these values vary across societies, yet they consistently play a pivotal role in maintaining social harmony. Since communities shape their lives in accordance with these values, they play an essential role in preserving social order, peace, and stability.

This study examines negative character types in Tıva Turkish fairy tales that have been translated into Turkish. Given the limited academic research on Tıva Turks, this study aims to introduce the Tıva Turks to the scholarly community while also exploring how values education is conveyed through fairy tales. The selected Tıva fairy tales serve as a sample for identifying undesirable elements rejected by society, analyzing the messages embedded within these narratives, and examining the values embodied by characters representing goodness. The study seeks to determine which values are emphasized in Turkish educational traditions. A total of twenty fairy tales were analyzed, leading to the identification of fourteen distinct values.

Giriş

İnsan dünyaya geldiği ilk andan itibaren sosyal ve kültürel çevreyle bir iletişim içerisinde olur. Bu etkileşim ise çevreye uyum sağlamasında yardımcı olur ve sonrasında toplumun benimsediği davranış düşünce kalıpları kendisini etkiler. İnsanı etkileyen bu düşünce davranışlar “değer” olarak belirlenir (Kaplan ve Peker, 2022, s. 476). Değer; felsefede belli duyguları, istekleri, amaçları, ihtiyaçları ve eylemleri yararlı hâle getiren nitelikler (Cevizci, 1999, s. 201), nesne ve olayların bir toplum, sınıf ya da insan bakımından taşıdığı önemi belirleyen unsurdur (Ozankaya, 1975, s. 31). Psikolojide ise değer; herhangi bir nesne, varlık veya etkinliğe ruhsal, ahlaksal, toplumsal açıdan ya da estetik bakımdan bilinen önem veya üstünlük derecesi; birey veya grup için herhangi bir şeyin özelliği (Bakırcıoğlu, 2012, s. 592) gibi tanımlanmaktadır. Değerler, iyi ile kötü davranışlar içinde ayırım yapılmasına olanak sağlayan kabuller ve inançlardır (Güven, 2014, s. 225). Sosyal bilimlerde değer, insan davranışlarını belirleyen temel etkenlerdir (Kuşdil ve Kağıtçı, 2000, s. 60).

Türk Dil Kurumunun <https://sozluk.gov.tr/> adresinde yer alan Güncel Sözlük’ünde değer:

1. “Bir şeyin önemini belirlemeye yarayan soyut ölçü, bir şeyin değdiği karşılık; fehamet, kadir, kıymet, 2. Bir şeyin para ile ölçülebilen karşılığı; kıymet, paha, valör, 3. Üstün, nitelik, meziyet; kıymet, 4. Üstün, yararlı nitelikleri olan kimse, 5. Bir ulusun sahip olduğu sosyal, kültürel, ekonomik ve bilimsel değerlerini kapsayan maddi ve manevi öğelerin bütünü, 6. Uğrunda belli bir bedel ödenecek veya belli bir zahmet göze alınacak nicelik veya nitelikte olan, 7. Kişinin isteyen, gereksinim duyan bir varlık olarak nesne ile bağlantısında beliren şey, 8. Bir değişkenin veya bilinmeyeninin sayı ile anlatımı” (Erişim tarihi: 20 Eylül 2023).

biçiminde tanımlanmaktadır. Bütün bu tanımlamalar ve yaklaşımlar gösteriyor ki değerler, çeşitli olaylar karşısında insan davranışlarının belirlenmesinde bireyin arzularının yanı sıra toplumun birey üzerindeki rolleriyle şekillenen ölçütler bağlamından oluşmaktadır.

Bir toplumun değerleri o toplum içerisinde yetişen bireylerin kişiliğinin oluşmasında öneme sahiptir. Bireyler, gelecekte yaşam tarzlarını, kültürlerini ve hayata bakış açılarını bu değerler sayesinde kazanmaktadır. Öyle ki bu değer kazanımı insanların yaşamlarının belli bir kesitinde değil, ömürleri boyunca sürmektedir. İşte doğumdan ölüme kadar süren bu değer kazanım sürecine genel olarak *değerler eğitimi* adı verilmektedir (Yaman, 2012, s. 18). Topluma yön vermenin en önemli ve ilk unsurlarından biri eğitimidir. Çünkü toplum içerisinde barındırdığı değerleri, genç kuşaklara aktararak yaşatmaktadır. Bu nedenle değerlerden yoksun bir eğitim düşünmek pek mümkün olmayacağından değerleri eğitimin vazgeçilmez temeli olarak görmek gerekir (Karakas ve Akın, 2018, s. 89). Değerler eğitiminde amaç; bütün insanları evrensel değerler paydasında toplama ve toplum için örnek karakterler ortaya çıkararak ahlâkî değerlere sahip sorumluluk duygusu içinde hareket eden insanların yetişmesini sağlamaktır. Değerler eğitimi, insanlarda; adalet, inanç, erdem ve sevgi gibi toplumsal yaşamın vazgeçilmez medenî değerlerini kazandırmayı hedeflemektedir (Altan, 2011, s. 55). Toplum içerisinde bir arada daha iyi

yaşamak, toplumsal düzeni sağlamak ve ortak bir noktada buluşmak için çeşitli kurallar çevresinde bireye değerler eğitiminin verilmesi ve bunlara uyulması gerektiği bilinci kazandırılmalıdır.

Değerleri bilimsel açıdan sınıflandıran araştırmacılar içerisinde en bilinen ve kabul görenlerine Spranger, Rokeach ve Schwartz örnek verilebilir. Rokeach'ın sınıflandırması şu şekildedir:

1. Amaç Değerler: Aile Güvenliği- Barış İçinde Bir Dünya- Başarılı Olma- Bilgelik- Dini Olgunluk- Eşitlik- Gerçek Dostluk- Güzellikler Dünyası- Heyecanlı Verici Bir Yaşam- İç Huzur- Kendine Saygı- Mutluluk- Gerçek Dostluk- Özgürlük- Rahat Bir Yaşam- Sosyal Kabul- Ulusal Güvenlik- Zevk,

2. Araç Değerler: Bağımsız Olma- Bağışlayıcı- Cesaretli- Dürüst Entelektüel- Geniş Görüşlü- Hırslı- İtaatkâr- Kendini Kontrol Eden-Kibar- Kendine Hâkim- Mantıklı- Neşeli- Sevecen- Sorumluluk Sahibi- Temiz- Yardımsever- Yaratıcı Olma biçiminde sınıflandırılmıştır.

Spranger (1928) altı temel değer grubu oluşturmuştur. Bunlar, Estetik, Teorik (Bilimsel), Ekonomik, Siyasi, Sosyal ve Dinî değer gruplarıdır. Schwart ise değerleri güç, başarı, hazcılık, uyarılım, özyönelim, evrenselcilik, iyilikseverlik, geleneksellik, uyma, güvenlik gibi on farklı grupta incelemiştir (Akbaş, 2004: 55, 57).

Çalışmada Türkiye Türkçesine aktarılmış olan Tıva masalları ele alınmıştır. Haklarında sınırlı çalışma yapılan Tıva Türklerini her anlamıyla Türkiye bilim dünyasına tanıtmak ve Tıva Türklerinin geleneksel anlatı türleriyle değerler eğitiminin nasıl ve ne şekilde verildiğini ortaya koymak üzere Tıva masalları örneklem olarak seçilmiştir. Değerler eğitimi olumsuz tipler üzerinden ele alınmıştır. Çünkü insanlar, toplum tarafından beğenilmeyen ve istenmeyen pek çok unsuru bu olumsuz varlıklara yükleyerek anlatmaktadırlar. “Ayı Oğlu Iygılak-Kara Möge”, “Ayı'nın” Oğlu”, “Avcı Kalga”, Zavallı Oğlak”, “Boralday”, “Bay Nazar”, “Balıkçı Bagay Oğlan”, “Oğlak”, “Arslan ile Karınca”, “Aç Kurt ile Oğlak”, “Süt Katıp İçer Sümeldey”, “Akıllı Oğlan”, “Zeki Mamay ile Ahmak Dulun”, “Yalnız Develi Yalnız Kel, Yedi Develi Yedi Kel”, Balıkçı Balgay Oğlan”, “Gezgin Lama”, Diken Başındaki Yün”, “Tavşan”, Rahvan Kulun”, “Uyanık Kurt” ve “Yedi Yavrulu Saksığan” olmak üzere toplamda yirmi bir masal metni incelenmiştir.

1.Masal

Masal türü üzerine çok fazla araştırma yapılmış ve farklı araştırmacılar tarafından yapılan çeşitli tanımlamalar ileri sürülmüştür. Bunlardan bazıları şöyledir: Masal, nesirle söylenmiş, dinlik ve büyüklük inançlarından ve törelerden bağımsız tamamıyla hayal ürünü anlatılardır (Boratav, 2016, s. 85), terbiye ve ahlâka faydalı olan hikâyedir (Devellioğlu, 2010, s. 726), masallar, yüzyıllarca birikmiş irfanını ve belirli bir hayat düzenini, yaşamak zorunda olduklarımızla yaşamak istediklerimizi bir arada kendisine özgü bir atmosferde ve üslupla, kendi mantık silsile içinde geleneksel motiflerle anlatan sözlü anlatım türüdür (Günay, 1998, s. 425). Masal, halkın ortak malı olarak meydana gelen, bir varmış bir yokmuş gibi klişe bir anlatımla başlayan, masal ilerledikten ve bir

bölümden başka bir bölüme geçilirken de az gitmiş uz gitmiş bir arpa boyu yol gitmiş gibi geçiş cümlesi bulunan, masal sona erdiğinde ise gökten üç elma düştü, biri anlatana, biri dinleyene, biri de bana, onlar erdi muratlarına biz çikalım kerevetine gibi belirli sözlerle biten, gerçek hayatta rastlanabilecek olayların yanı sıra olağanüstü olay ve kahramanların bulunduğu bir sözlü anlatımdır (Seyidoğlu, 1999, s. 11). Masal, epizot ve motif silsileleri içeren belirli uzunluktaki anlatıları kapsamaktadır (Thompson, 1977, s. 8). Masallar taşıdıkları iletiler doğrultusunda iyilik, güzellik, doğruluk, yardımseverlik gibi evrensel değerlerle oluşturulan ve içerisinde bulunduğu toplumun kültürel unsurlarından, geleneklerinden ve gerçeklerinden beslenen, kendine ait bir dil ve anlatımı olan milletin yarattığı sözlü bir anlatıdır.

Masallar şekil ve içerik olarak çeşitli özelliklere sahiptir. Masalda her şey daha basit ve hafiftir, başka dünyanın varlıklarına rastlanmaktadır. Cadı kadınlar, devler, cüceler, büyücüler, canavarlar ve diğer olağanüstü varlıklar bulunur. Ayrıca insanın bütün hayatı unsurları vardır (Ewig, 2014, s. 226-227). Masalarda olayların geçtiği yer ve zaman belirli değildir, hemen hemen bütün masalarda meziyetler güzelde, iyide ve güçlüdeyken kusurlar ise çirkinde, kötü de ve zayıfta görülür (Tezel, 2013, s.8-9). Üç bölümden oluşan masallar; *gerçekçi* başlar, sonra *fantastik* gelişir ve *idealistçe* son bulur (Buch, 2006, s. 225). Bunlar mensur ürünler olmakla birlikte belirli kurallar bağlı kalınarak eklenenler dışında şiir biçiminde olan bölümler bulunmamaktadır ve masalarda masalın başı (giriş), masalın kendisi (gelişme), masalın sonu (sonuç) olmak üzere üç bölümden oluşmaktadır (Sakaoğlu, 2019, s. 82, 84-85, 89). Bu anlatıda kötüler cezalandırılırken iyiler ödüllendirilir, hem olağan hem de olağanüstü kişilere yer verilir, gerçek hayattan beslenen masalarda yer ve zaman hakkında kesin bir bilgi yoktur. Masalın başında ortasında ve sonunda uzun veya kısa kalıp sözler bulunmaktadır.

Avrupa’da folklorun bilim olarak ortaya çıkmasıyla masal çalışmaları başlamıştır. Aisopos, La Fontaine ve Grimm Kardeşler bütün dünyadaki masal çalışmalarında rol model oluştururlar. Anadolu sahasında masal araştırmaları adı altında masal neşri şahsî çabalarla ele alınmıştır. Ardından kitap ve dergilerde yayımlar yapılmıştır. Bu çalışmalardan ilki İzzet Ulvi tarafından Türk Yurdu dergisinde yayımlanan masallar ve K. D. Hanım’ın Türk Masalları adıyla yayımlanan masal kitaplarıdır¹. Sonra üniversitelerde bir folklor kürsününün kurulmasıyla birlikte Pertev Naili Boratav ile masal çalışmaları büyük bir hız kazanmıştır. Mehmet Tuğrul, Edip Ahmet Yüksel, Tahir Alangu, Saim Sakaoğlu, Bilge Seyidoğlu, Umay Günay, Ahmet Ali Arslan, Esmâ Şimşek, Behiye Köksal gibi isimlerle Türk folklor masal çalışmaları hakkında önemli eserler verilmiştir. Günümüzde de masal çalışmaları yüksek lisans ve doktora çalışmalarıyla devam etmektedir.

2.Masalarda Değerler Eğitimi

¹ Türk Folklor araştırmaları tarihinde masal araştırmaları bu iki eserle başlamıştır. O tarihten bugüne yapılan çalışmalardan bahsetmek makale hacmini aşacağından daha detaylı masal çalışmaları için Saim Sakaoğlu’nun “Masal Araştırmaları” adlı kitabına bk. s. 56-81.

Masallar, toplumun âdetlerini, gelenek ve göreneklerini, ahlak niteliklerini anlatmayı ve birden fazla iletiyle halkı eğitmeyi amaçlamaktadır. İçeriğinde barındırdığı değerlerin korunması, yaşatılması ve gelecek nesillere aktarılmasında çocuk-yetişkin ayrımı yapılmaksızın bütün bir topluma yol göstermektedir. İnsanların duygularını besleyen, onları hayata hazırlayan masallar, kültürel değerlerin benimsenmesi ve kişisel farkındalığın gelişmesinde bir eğitim aracı niteliğinde olan değerler sistemiyle örülüdür. Bu değerler eğitiminin anlatıldığı türlerden biri de masallardır ve masallar, iyilik-kötülük, güzellik-çirkinlik gibi evrensel değerleri içerisinde doğduğu toplumun normları çerçevesinde oluşturur. Masallar, çocuklardan yetişkinlere kadar toplumun her kesimine maddi ve manevi değerlerin aktarılması ve yaşatılmasında önemli bir rol oynar.

Günümüz bilim hayatında mit ve masal araştırmalarının çocukluktan yetişkinliğe kadar eğitim sürecinde ruh ve zihnin gelişiminde önemli bir araç olduğu düşünülmektedir. Çağdaş pedagoji, masallarla mitlerin gelecek nesillerin içinde buldukları dünyayı algılayabilmesinde bilimsel düşünceye ve yaratıcılıklarına büyük bir katkı sunduğu görüşündedir (Akdeniz, 2006, s. 179). Masallar, çocuklara gerçek dünyanın dışında hayal kurma güçlerini geliştirerek onların soyut düşünme ve algılama becerilerini güçlendirmektedir. Böylece çocuklar ve yetişkinler için masallar ayrı anlamlar ifade etmektedir. Çocuk kendi iç dünyasını masal olaylarıyla kurguladığından doğaüstü olayları yadırgamadan masaldaki kurguyu içselleştirebilmektedir. Bundan dolayı masalarda geçen korku, tedirginlik ve maceralar, çocuğun ruhsal gelişimi yönünden oldukça önemlidir. Masalları içselleştiren çocuk, o ruhsal güdüyle zorluklar karşısında mücadele etme becerisi kazanmaktadır (Bilkan, 2009, s. 32). Çocuk soyut düşünebilme yeteneğinin gelişmesinde kazandığı değerlerin bir muhakemesini yaparak bu muhakemede kendi inanç ve düşünceleriyle bir değerler sentezine varmaktadır. Değerler sistemine ulaşan çocuk edindiği değerleri ileriki yaşlarda *prensip* olarak adlandırıp bunlara anlam kazandırmaktadır. Bu noktada önem arz eden husus çocuğun düşünme yeteneğiyle değerler sistemini algılayabilme kabiliyetidir. Dikkat edilmesi gereken nokta ölçülü bir şekilde değerlerin kazandırılmasıdır. Yalnızca çizgi filmlerle büyütülen çocuk, toplum kurallarından oldukça uzaklaşacak ve kuralları anlayabilme yetisi zayıf olacaktır. Bu nedenle masallardaki temel hususlardan birini amaçlayan *kerevetine çıkma* veya *kıssadan hisse* olarak adlandırılan düşünme unsurundan eksik kalacaktır (Uçak, 2011, s. 80). Buradan mahrum bırakılan çocuk, iyi ile kötüyü ayırt etmede zorlanacak ve çoğu değerden yoksunlaşacaktır (Gümüštepe, 2023, s. 32). Toplumun eğitilmesinde önemli bir rol oynayan masallar, çocuğun hem ahlakî hem de sosyal gelişimine büyük bir katkı sağlamakta ve masallardan hareketle çocuklar, toplumsal gerçeklerin sentezine ulaşmaktadırlar.

Masallar, çocukları eğlendirirken aynı zamanda sosyal gelişiminde de önemli faydalar sağlar ve *adalet*, *doğruluk-dürüstlük*, *iyilik-güzellik*, *sabır* gibi değerlere vurgu yapar. Bu değerlerle masallar; insanları sosyal, kültürel, ahlakî ve kişilikli bireyler olarak yetiştirmenin yanı sıra günlük hayatta karşılaştıkları sorun ve sıkıntılardan uzak tutma işlevi de görür (Çıblak, 2008, s. 39–50). İnsanlar yaşamları boyunca mücadele ettikleri zorluklar karşısındaki beklentilerini, çözüm önerilerini masallardaki olaylar ve

kahramanlar aracılığıyla anlatmışlardır. Böylece edindikleri tecrübelerle gelecekteki nesillerinde birtakım zorluklarla karşı karşıya kalabileceklerini öngörmüş; onları masallardaki kahramanlar ve olaylar üzerinden uyararak deneyimli kılmaya çalışmışlardır. Yaşamın gerçekleriyle masal kahramanlarının mücadeleleri karşılaştırıldığında bir benzerlik olduğu görülmektedir. Bu nedenle masallar, içerisinde doğduğu toplumun yaşam aynasıdır (Yavuz, 1997, s. 15). Tarihsel süreç içerisinde her toplum kendi değerlerini bir sonraki kuşağa aktarma çabası içerisindeydi. Böylelikle toplumun sahip olduğu değer bir devamlılık göstermekte kendini yenilemekte ve canlılık kazanmaktadır. Değerler eğitimindeki amaç değerlerin genç nesillere öğretilmesi niteliğini taşımaktadır (Kaplan ve Peker, 2022, s. 480). Toplumlar, nesillere huzur, barış gibi değerleri edindirmek ve bunların sürdürülmesini sağlamaya yönelik düzenlemeleri yapmalıdır. Gelecek nesilleri içerisinde bulunduğu toplumun değerlerinden haberdar etmek ve onları bu değerlerle donanımlı bir şekilde yetiştirmek gerekir. Değerler çeşitli normları ortaya koymakta ancak bu normlara uyulduğu zaman toplumsal düzen sağlanmakta ve kargaşa da önlenmektedir (Katı, 2024, s. 9). Bunlar ise eğitim, toplumsal bir eğitime, yönlendirme ve bilgilendirmeyle birlikte şekillenmektedir. Normlar yazılı veya sözlü olsun toplum tarafından uyulması gereken kuralları kapsamaktadır. Toplumu eğitmenin ve bilgilendirmenin önemli bir kaynağı olan masallar da toplumsal değerler etrafında oluşmaktadır. Bütün bu değerlerin amacı; masalın eğitim değerini ortaya koymak ve halk kültürünün bu zengin kaynağına insanların daha geniş bir perspektiften bakmasını sağlamaktır.

3. Tıva Masallarında Değerler Eğitimi

Tıva Türklerinin masalları üzerine yapılmış bazı araştırma ve incelemelerde masallar, konu ve tip özellikleri bakımından kendi aralarında sınıflandırılmıştır. Güney Sibirya Türk topluluklarından biri olan Tıva Türklerinin sözlü edebiyat türleri içerisinde yer alan masal sınıflandırmalarından biri şu şekildedir:² “Kahramanlık masalları”, “büyü/sihir masalları”, “sosyal hayat/gerçek masalları” ve “hayvan masalları”ndan oluşmaktadır. Kahramanlık masallarında masalsı ve epik bir çizgi vardır. Folklorun büyük çoğunluğu büyü/sihir masalları üzerinde yoğunlaşmaktadır. Bu masalların yaygınlık göstermesi Tıva folklorunda epik geleneklere olan bağlılıktan kaynaklanmaktadır. Masallarda bulunan yaşamla ilgili tasvirlerin çoğu güçlü kahramanların canavarlarla olan mücadelesi ve kahramanın esir kızları kurtarması açıkça ortaya konulmaktadır. Sosyal-gerçekçi masallarda; normal insanların hanlara, beylere ve zenginlere meydan okudukları görülmektedir. Ayrıca Tıva masallarında satirik yönler de dikkat çekmektedir. Bu masallarda yalancılık, tembellik, açgözlülük gibi kusurlar anlatılmaktadır. Hayvan masallarında ise daha zayıf ancak daha akıllı ve kurnaz hayvan ile daha güçlü ancak daha aptal olan hayvan mücadelesi vardır (Aça, 2007, s. 26-27-28). Genel olarak Tıva masallarında görülen bu farklı temalarla o toplumun kültürel, psikolojik, sosyolojik ve etik değerleri açığa çıkarılmaktadır. Bunları ise her toplum kendi mitolojisinden, kültüründen toplumsal değerlerinden hareketle farklı olumsuz tipler üzerinden sembolik anlatımlarla ortaya koymaktadır.

² Tıva Türklerinin diğer masal sınıflandırmaları için bk. (Aça, 2007, s. 24-25-26-27-28).

Erika Taube (1994, s. 31), Tıva mitolojisinin karakterleri ile Tıva halkı arasındaki bağa ve masalların sosyal arka planına şu ifadelerle işaret etmektedir:

“[Tıva masalları] insanın henüz kavramadığı, eski mitolojik fikirlere dayanan doğal güçlerle mücadelesini yansıtmaktadır. İnsan ve canavar eşit ortaklık ilişkisi içinde yaşar, birbirlerine yardım eder ve bir ilişkiye girer. Tıva masalları gerçek dünyadan bağımsız bir fantezi olmadığı için masalların insanın hayal gücünden türetilen fantastik görüntüleri bir şekilde gerçek dünyayla bağlantılıdır (Taube’den akt. Hallaç, 2022, s. 323).

Tıva masallarında mitolojik varlıklarla mücadele hayal ve gerçek ekseninde işlene de gerçek dünyayla bağlantı kopmamaktadır. Masallar, sosyal gerçekliğin arka planını *mitik varlıklar* üzerinden aktarmaktadır.

Tıva halk masalları üzerine yapılan çalışmalar 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Wilhelm Radloof, N. Potanin, N. F. Katanov, F. Ya Kon gibi isimlerce derlenip yayımlanmaya başlamıştır.³

4. Tıva Masallarında Öne Çıkan Değerler

Tıva Türklerinde olumsuz olağanüstü ve olağan tiplerin kötü eylemleriyle iyiye nasıl zarar verdikleri belirlenmiştir. Tıva Türklerinde temsil edilen değerlerin masallarda neler olduğu, olağanüstü ve olağan tiplerden hareketle ortaya konulmuştur. Ayrıca olağanüstü ve olağan tiplerin kötü ve istenmeyen eylemlerinden yola çıkılarak kötü karşısında hangi iyi değerlerin temsil edildiği aşağıda sıralanmıştır.

4.1. Zayıfı Korumak

İnsan padişah bile olsa gücü ve yetkiyi elinde bulundurduğu için haksız işlere girişmemelidir (Yavuz, 1997, s. 45). Bu güç ve yetki sayesinde birilerine karşı zorbalık yapmak ve kendisinin olmayan birtakım şeylere sahip olma isteği insanı olumsuz durumlara sürükler. Gerçek dünyanın bir ayağını oluşturan masallarda aynı zamanda iyi-kötü, güçlü-güçsüz, zengin-fakir, güzel-çirkin gibi çatışmalara yer verilir. Bunlar ise masallarda çeşitli varlıklar üzerinden iletilir. *Ayı Oğlu İygilak-Kara Möge* masalında, bakır gagalı, bakır tırnaklı çok büyük bir adam bakır gagasını ve bakır tırnağını ateşte kızdırarak oturur. İnsanların evini dağıtır, aşını-yemeğini yer. Bunu gören kahraman iki bacağı koparıp onu ayaksız ve bacaksız bırakır. Bu Albis-şeytan⁴ aynı zamanda her yıl bir kadından haraç alır ve bir kızını alıp kendisine kadın kılacağını söyleyerek öldürüp sonra da yer. Daha sonra Albis-şeytan her yıl doğum yapan kadının yanına giderek beli, ayağı-tabanının tutmadığını ve hastalandığını söyleyip kadından kızını ister. Kadın

³ Tıva halk masalları ile ilgili çalışmalar bu araştırmacılarla başlamıştır. O tarihten bugüne yapılan çalışmalardan bahsetmek makale hacmini aşacaktır. Tıva masalları üzerine yapılan daha detaylı çalışmalar için bk. (Aça, 2007, s. 7-21).

⁴Albis-şeytan Türk mitolojisinde dev, şeytan, cin gibi çeşitli olağanüstü varlıklarla ilişkilidir. Albis-şeytan için daha detaylı bilgi için Abdülkadir İnan “Tarihte ve Bugün Şamanizm”, Celal Beydili “Ansiklopedik Türk Mitolojisi Ansiklopedik Sözlük”, Pertev Naili Boratav “Türk Mitolojisi/Oğuzların-Anadolu, (Azerbaycan ve Türkmenlerinin Mitolojisi)”, İbrahim Dilek “Türk Mitolojisi Sözlüğü.”

ağlayarak kızını götürür. Bunu öğrenen kahraman gidip Albıs-şeytanı öldürür. Albıs-şeytan, burada gücünün üstünlüğüyle zalimliği temsil eder. Güçsüz olan kişi üzerinden bir egemenlik kurmaya çalışır ve böylece gücü yetmeyen insana karşı bir üstünlük sağlama, baskın olma ve bu sayede istediğini elde etme çabası görülür. Fakat haksız olan ve elindeki güçle bir otorite kurmak isteyen bu varlık, masal sonunda cezalandırılır. *Balıkçı Bagay Oğlan* masalında balıkçı her gün kendisiyle eşinin resmini götürüp ona bakıp av avlarmış. Bir gün rüzgâr resmi uçurur ve bu resim de bir hanın yanına gider. Han resimdeki kadını görüp böyle güzel bir kişinin bu yakınlarda yaşadığını düşünür ve hemen onu kaçırap almayı planlar. Bütün askerlerini alıp yoksul balıkçının güzel karısını zorla elinden alır. Aradan zaman geçer başka bir kılıkta yaşlı balıkçı hanın evine gider. Kadın, eşini tanır ve birlikte hana tuzak kurarak onu cezalandırırlar. Yoksul balıkçı ve eşi de kavuşurlar (Aça, 2007, s. 374-375-376, 466, 470).

4.2. Doğru Yoldan Kazanma

Masallarda güzel olan birçok şey Kafdağı'nın arkasındadır. Bundan hareketle masallarda yer alan kahramanlar, bin bir zorlukla yola çıkarak *ellerinde asa, ayaklarında çarık*, bütün engelleri aşmaya çalışırlar. İyiliğin ve arzulanın ümitlerin peşine koyulurlar (Yavuz, 1997, s. 29). *Ayı'nın Oğlu* masalında, üç arkadaş konakladıkları yerde avlanmaya karar verirler. Önce bir arkadaş evde kalır ve diğer ikisi ava giderler. Evdeki arkadaş kuzuyu kesip arkadaşlarına yemek yapar ve onları beklerken yer altından bakır burunlu ve bakır tırnaklı Albas çıkar ve yemeği alıp kaçarak gider. İkinci gün evde kalan arkadaş da aynı şeyleri yaşar ve üçüncü gün evde kalan arkadaş, Albas'ı yaralar ve yer altına kaçan Albıs'ı öldürür (Golatenko, 1998, s. 72-78). Burada da hiçbir emek ve çaba harcamadan bir başkasının kazandığını ondan zorla alma durumu vardır. Ama bu haksız kazanç bir şekilde gün yüzüne çıkmaktadır. Gök kubbenin altında hiçbir kötülük, sonsuza değin gizli kalmaz ve insanlara kötülük yapanın kendisi de zarar görmektedir (Yavuz, 1997, s. 42-43). Hiçbir emek harcamadan bir başkasının kazandığına ortak olmaya çalışmak ve bunu da gücün verdiği bir üstünlük çabasıyla elde etmeye çalışmanın doğru olmadığı vurgulanmıştır. Ayrıca bu tarz kötü eylemlerden insanların uzak durması gerektiği masallarda bir uyarı niteliğinde verilmiştir.

4.3. Nasihat

Sözlü kültür unsurları, toplumların zihniyet dünyalarının yazılı olmayan tarihleridir (Yıldırım, 2018, s. 1044). Masallar toplumların sözlü zihinsel dünyalarını ortaya koymaktadır. *Avcı Kalga* masalında, Avcı Kalga evine giderken binlerce yamyama yakalanır ve bu yamyamlar, insan eti yemekte dirler. Avcı Kalga'ya fırsat vermeden onu yakalarlar. Avcı Kalga'nın aklına kendisine verilen nasihat gelir. "*Sarı saplı bıçak*" bıçak dediği zaman kuru ağaçtan inerek kurtulup gider (Aça, 2007, s. 443). Bu masalda vahşi doğayla insanın nasıl mücadele edebileceği ve kendisini koruyabileceğini gösterir. Zorluklar karşısında insanın kendini nasıl kurtarabileceğine dair aklını kullanabilme yetisi ve bunun sonucunda zafere ulaşma çabası anlatılmaktadır. Ayrıca hazıra konma ve hiçbir emek harcamadan istediğini elde etme gibi durumlar karşısında verilen nasihatlerin uygulamada yerini bulması ve bu sayede çıkış yolu bulma fırsatını sunmaktadır. Böylece çocuklara ve yetişkinlere masallarda "*nasihatleri dinlemeyi*" öğretir. Her masalın bir

iletisi olduğu düşünüldüğünde bu masalların aynı zamanda nasihat verdiğini ve bunu dinleyenlerin başarıya ulaştığı gözden kaçırılmamalıdır.

4.4. Güç ve Akıl Birlikteliği

Günümüzde ulaşılmaması istenilen hedefler için gösterilen mücadeleler ve masal anlatılarındaki mücadeleler arasında bir bağ olduğunu söylemek mümkündür. İnsanların bu “yaşam pastası”ndan bir pay elde edebilmek adına eğitim sürecinin başından sonuna kadar verdikleri imtihanlar, masallardaki “mutlu sona ulaşmak için ortadan kaldırılacak devlerden ve masallardaki cadıların, kötü kalpli büyücülerin yaptıkları kötülüklerden başka bir şey değildir (Yavuz, 1997, s. 25). Masallar, yaşadığı toplumun hangi kültürel değerlere izin verip vermediğini gösteren öğretilerdir. Bir toplumun değer yargılarını ortaya koymakta ve bunu gerçekle hayal ekseninde işlemektedir. *Zavallı Oğlak* masalında, oğlağın yedi anasını bir cadı yer. Sonra da oğlağı yemek ister ve evine götürür. Ancak oğlak, cadının çocuklarını kandırır ve öldürür. Budak toplamaya giden cadı gelir ve çocuklarının öldürüldüğünü görür. Bir ine gizlenir ve oğlağa onu nasıl öldüreceğini sorduğunda *bir karış saplı baltayı başıma vurduğunda* cevabını alır. Cadı baltayı kendi kafasına indirip oğlağa serçe parmağını kesme, der. Oğlak, cadıyı dinlemez ve onun parmağını keserek annesini cadının parmağının içinden çıkarır. Bu masalda cadı zayıf olana karşı kuvveti simgelemektedir. Gücü sayesinde üstünlük kurduğunu düşünürken akıl yetisinden eksik olmasının verdiği bir başarısızlık sınavı vardır. Akıl olmadığında gücün tek başına bir işlevi yoktur ve kontrolsüz kullanılan bir güç büyük bir zarar vermektedir. Bu masalda da kötülük edenin kötülük bulacağı iletisi vardır. *Oğlak* masalında, oğlağın yanına bir kurt gelir ve onu yemek ister. Ancak oğlak, kurdu korkutup gönderir. Sonrasında kurt, ayı ile karşılaşır ve ayı, kurdun oğlaktan korkmasına şaşırır. Ayı, kurdu yanına alarak ikisi birlikte oğlağın yanına giderler. Oğlak tekrar iki güçlü hayvanı korkutup gönderir. Ayı, kurdu öldürür ve oğlak ölen kurdu alıp gider. Yedi kurtla karşılaşır ve kurdu öldürdüğünden söz edince bu yedi kurt da oğlaktan korkarlar. Böylece oğlak kendisinden güçlü bütün hayvanların üstesinden aklı sayesinde gelmiş olur. *Arslan ile Karınca* masalında, arslan insan yemek ve böylece insanın ne kadar güçlü olduğunu görmek ister. Akıllı bir bakşı, arslanla karşılaşır ve arslan onun hasta olduğunu görünce ona dokunmaz. Bakşı insanın koşuşunun karıncadan daha hızlı olduğunu söyler ve arslan buna sinirlenir. İnsanın karıncadan daha hızlı olmasını kabul etmez. Bakşı karıncanın insanın küçüğü olduğunu söyleyerek arslanı karınca ile yarıştıır. Arslanın yanında bir köpeği vardır. Arslan insan denilen küçük karıncanın kendisinden hızlı olduğunu söyleyince köpek de onu terk edip insanın yanına gelir. *Aç Kurt ile Oğlak* masalında aç kurt, oğlağı yemek ister ve bunun için oğlağa budunu kesmemesini söyler. Oğlak bunun için kendisinden bir çakı ister. Kurt çakıyı almaya giderken çakıyı verecek kişi bir başka şey ister ve bu durum böyle devam eder. Kurt en sonunda kendi sonunu kendi hazırlar ve aç gözlülüğü yüzünden gittiği yerde öldürülür (Aça, 2007, s. 481, 477, 479, 491-492, 499-501). Sadece belli bir güce sahip olmak ve bu güç sayesinde istediğini elde etmeye çalışmak veya istediğine zarar vermek gibi bir düşüncesinin yanlışlığı masallarda belirtilmiştir.

4.5. Mücadelecilik

Sonuna kadar mücadele etmekten korkmayan sonunda bir şekilde başarıya ulaşmaktadır. Sabırlı, kararlı ve cesur olan insanlar amaçlarına bir şekilde ulaşırlar. Masallarda mutluluğa gidilen yol uzun ve çetindir (Yavuz, 1997, s. 41, 49). *Boralday* masalında; Şulbus, Boralday adlı kahramanı yakalar ve koyunlara dağa sürmesini söyler, sonra onu çukura iter ve orada hayvanları bağlamasını daha sonra da mangalı yakmasını ister. Mangal kızıştıktan sonra yaşlı adamı orada kızartıp yemeyi düşünür. Ancak yaşlı adam, Şulbus'u yakalar ve tek gözünü yakar. Şulbus onu yakalamasın diye koyunların arasına saklanır. Şulbus ise onu yakalamak için koyunları yukarı atmaya başlar. Boralday, bu koyunlardan birine yapışır ve Şulbus bunu fark etmez, onu koyunla birlikte yukarı atar. Böylece yaşlı adam, özgürlüğüne kavuşur (Golatenko, 1998, s. 36-38). Başarı çeşitli uğraşlar sonucunda hem zihinsel hem de fiziksel bir mücadele sonucu elde edilir. Bu yüzden korkmadan cesur bir şekilde ilerledikçe engeller daha kolay bir şekilde aşılmaktadır.

4.6. Zorlukları Aşmak

Masallarda kahraman, hedefine ulaşmak için çeşitli engelleri aşmak zorundadır ve ancak bu engellerle mücadele ettiğinde amacına ulaşmış olur. *Bay Nazar* masalında, Er Töştük'ün babası devesini ararken Celbege ile karşılaşır ve canını kurtarmak için oğlunu kendisine göndereceğini söyler. Er Töştük, atının kendisine yardım etmesi üzerine Celbege'den kurtulmayı başarır (Hallaç ve Yıldırım, 2022: 13-14). Kahraman masalda mücadele ettiği doğaüstü varlıkla olan sınavı geçer ve yoluna kaldığı yerden devam eder. Hedefe ulaşmak için ümitsizliğe düşmemek insanın mutlu bir sona ulaşmasında etkilidir.

4.7. Analitik ve Dikkatli Düşünme

Zekâ, sağduyu ve dikkat, kaba gücü yener ve en karmaşık olan sorunları dahi çözüme kavuşturur. Dikkatsiz insanın yanlış yapma riski daha yüksektir. Zekâ ve yetenek kişinin sahip olduğu birçok zenginlikten çok daha önemlidir (Yavuz, 1997, s. 43). *Süt Katıp İçer Sümeldey* masalında, Ay Haan'ın gelininin çok akıllı olduğunu duyan Sarıg Haan bir plan yapar ve Ay Haan'ın yurdunu yağmalayıp, gelinini, oğlunu ve bütün askerlerini alıp gider. Ay Haan'ı da dört kazığa bağlar. Ay Haan, Sarıg Haan'a yurdunu yağmalanının kolay olmadığını söyler ve Sarıg Haan kolayının ne olduğunu sorunca Ay Haan üstü kapalı bir şekilde ailesini içerisine düşüğü durumdan haberdar edecek bir mesaj gönderir. Akıllı gelini bu mesajı çözerek Ay-Haan'ı kurtarır. Daha sonra Ay-Haan'da Sarıg-Haan'ın ülkesini yağmalayarak döner. *Akıllı Oğlan* masalında, han, akıllı oğlana ne gördüklerini söyler ve aldığı cevaptan çok memnun olur. Ona bir şeyler ikram ederken akıllı oğlan onları yemeyeceğini söyler. Han bunun nedenini sorduğunda akıllı oğlan tek tek bunların cevabını verince han sinirlenip akıllı oğlanı öldürmeyi emreder. Ancak hanın annesi gelip akıllı oğlanın doğruları söylediğinden bahsedince han, akıllı oğlan sayesinde gerçekleri öğrenip onu mükâfatlandırır (Aça, 2007, s. 428, 433, 446-448). Yukarıdaki masal örneklerinde de insanlar çok varlıklı olmalarına rağmen akli doğru kullanmadıklarında ve hileyle bir şeye sahip olmak istediklerinde genellikle istediklerine ulaşamazlar ve yenilirler.

4.8. Aşırı Yüklenme⁵

Her insanın sahip olduğu bir zekâ ve anlama yetisi vardır. Bunun üzerinde bir insana yüklenmek ve gereğinden fazlasını istemek zararlı sonuçlara yol açabilir. *Zeki Maanay ile Ahmak Duluñ* masalında, Zeki Maanay, kardeşi Ahmak Duluñ'dan bazı şeyleri yapmasını ister. Ancak kardeşi onu yanlış anlayıp her defasında sonu felakete neticelenecek bazı girişimlerde bulunur ve en son da Ahmak Duluñ'un ölümüne neden olur. Sonunda Zeki Maanay kardeşini öldürdüğü için bir pişmanlık duyar (Aça, 2007, s. 452, 455). Bu masalda da görüldüğü üzere her şeyin daha fazlasına sahip olma, bir şeyi aşırı isteme ve bir insana çok yüklenme felakete neden olmaktadır. Masalda pişman olunan bir son vardır ve bu son pişmanlığın bir fayda vermeyeceğini ortaya koymaktadır.

4.9. Kıskançlık

Kıskançlık, hırs ve şantaj gibi kötü nitelikler sonunda sahibine *bumerang* gibi geri dönmektedir (Yavuz, 1997, s. 42). *Yalnız Develi Yalnız Kel, Yedi Develi Yedi Kel* masalında, Yalnız develi Yalnız Kel ile yedi develi Yedi-Kel komşu olarak yaşarlar. Yalnız Kel, Yedi Kel kardeşten çok daha fazla buğdaya sahip olduğu için bu kardeşler Yalnız Kel'i çok kıskanıp Yalnız develi birinin bu kadar çok buğdaya sahip olmasını çekemezler. Bu yüzden ona tuzaklar kurarak onu öldürüp mallarına sahip olmak isterler ancak her defasında başarısız olurlar. Sonunda kurdukları bir tuzakla kendi sonlarını hazırlar ve Yalnız Kel her şeyin sahibi olarak hayatına devam eder (Aça, 2007, s. 459, 462). Kıskançlık yüzünden sağlıklı düşünemeyen Yedi Kel, kurdukları oyunlara kendileri düşer. Kıskanç olma duygusunun esiri olurlar ve kıskanç olan insan genellikle bir zarara uğramaktadır. Bu yüzden insanlar daha iyi, doğru ve güzel olana yönlendirilmeli ve bu davranışlarla bir şeyleri başarma arzusu pekiştirilmelidir.

4.10. Dürüstlük

Yalanın ve kurnazlığın getireceği mutluluk kısa ömürlü olur ve böylece *yalancının mumu da yatsıya kadar yanar*. Çünkü konuşulan yalanlar bir şekilde gün yüzüne çıkar ve yalan konuşan insanın başına çok büyük sorunlar açar (Yavuz, 1997, s. 40-41). *Balıkçı Balgay Oğlan* masalında, Lama adındaki kişi Karatı-Haan kızını çok beğenir ve onu almak ister. Bunun için bir plan yapar ve öncelikle Karatı-Haan'a zehir vererek onun hastalanmasına neden olur. Daha sonra Karatı-Haan'ı iyileştirebileceğini söyler ve bunun içinde hanın kendi kızını bir altın sandık içinde suya atmasıyla mümkün olacağını anlatır. Karatı-Haan başta kabul etmezse de sonrasında kabul eder. Lama suya atılan sandığı almak ister ancak dediği gibi olmaz sandığı ondan önce bir balıkçı alır ve kızı oradan çıkarıp onun yerine köpek koyar. Lama, sandığı alır ancak balıkçının koyduğu köpek tarafından öldürülür (Aça, 2007, s. 466, 470). Yalan konuşan Lama bu yalanını canıyla öder ve söylediği yalanı yaşamının son bulmasına neden olur. Yalan konuşan kim olursa olsun toplum içerisinde herhangi bir değeri yoktur ve toplum tarafından güvenilmeyen insanlar böyle cezalandırılmaktadır.

⁵ Bilişsel Yüklenme kuramı içerisindeki yer alan aşırı yüklenme, çoklu ortamlarda çalışırken bağlantıların oluşturulması, isimlendirilmesi ve bu bağlantıların izini kaybetmemek için harcanan çaba sonucunda kullanıcıların daha fazla zihinsel olarak yüklenmesi şeklinde tanımlanmaktadır (Kılıç Çakmak, 2007, s.8)

4.11 Kararlılık

Kararlı, sabırlı ve cesur insanlar hedefledikleri noktaya ulaşabilirler. *Gezgin Lama* masalında, lama gezginlik edip yaşar. Bir gün karşısında ikiye ayrılan bir yolda ne yapacağına ve nereye gideceğine bir türlü karar veremeyince çarpık çurpuk yürürken apış arası yarılıp ölür (Aça, 2007, s. 471). Bu masalda da insanın kararlı olmasına dikkat çekilmiştir. Kararlı olmayan insanın yolu aydınlığa çıkmamaktadır.

4.12. İletişimde Hassasiyet

Masallar insanların birbirilerine karşı saygılı ve hoşgörülü olmaları gerektiğini öğretir. Bu sebeple karşılıklı birbirilerini dinlemeyi öğütler. *Diken Başındaki Yün* masalında eşler birbirilerini dinlemeden ağız dalaşı yaparlar ve bu sırada elinde bir kısrakları olan bu eşlerin kısraklarını oradan geçen biri alıp gider. Ağız dalaşından bunu çiftler fark edemez ve elindekinden olurlar (Aça, 2007, s. 471- 472). Bu örnekte bir kargaşa sonucu birbirini dinlemeyen çiftlerin masalın sonunda sahip olduklarını kaybettikleri ve hüsrana uğradıkları görülmektedir.

4.13. Aldanmaya Karşı Duyarlılık

Masallar insanlara yol göstermekte ve karşılaşılan birçok engelle birlikte bu sorunların üstesinden nasıl geleceklerine dair çeşitli çözümler de sunmaktadır. Bu sebeple her zaman daha temkinli olmak ve sağduyuyla olaylara yaklaşmak gerekir. Böylece hem kandırılmaktan hem de kötü sonuçlara yol açabilecek pek çok şeyden korunmuş olunur. *Tavşan* masalında, tavşan yere uzanıp bir gözünü kapatır ve kör taklidi yapar. Sırasıyla kaplan, kurt ve tilki, tavşanın yanına gelip neden böyle yaptığını sorarlar. Tavşan da gözünü çıkarıp yediğini ve onun lezzetinden böyle uzandığını söyler. Kaplan da hemen gözünün birini çıkarır ve tam ağzına atacağı sırada tavşan, uyanık davranıp kaplanın ağzına şıvaga atıp kaplanın gözünü kendisi yer. Sonra kaplan diğer gözünü çıkarınca tavşan aynı oyunu oynayarak yine kaplanın gözünü kendisi yiyip onun ağzına şıvaga atar. Tavşan daha sonra kaplana oynadığı oyunu kurt ve tilkiye de oynayıp onların da gözlerini yiyerek oradan kaçır. Yolda tavşanın karşısına yoksul bir ihtiyar çıkar. Tavşan, ihtiyara şu tarafta gözleri kör olan kaplan, kurt ve tilkinin yattığını haber verip onları öldürmesini söyleyince ihtiyar da gidip onları öldürtür. *Rahvan Kulun* masalında, kurt, bir rahvan görür ve onu yemek ister. Ancak rahvan her defasında kurdu kandırarak kurtulmayı başarır ve en son da kurt kendisini yemeye geleceği zaman ayağının altında bir yazı olduğunu ancak onu okuduğunda kendisini yiyebileceğini söyler. Kurt yazıyı okumaya eğildiğinde rahvan tepip kurdu öldürür. *Uyanık Kurt* masalında, birkaç avare kurt, bilgili ve uyanık bir bozkurta gelip kendilerine yemek bulmalarını ister. Uyanık kurt onların hayvanları arasında yer alan zayıf ve titrek bir atı işaret eder. Ancak bunu kabul etmeyen diğer kurtlar ona kızıp daha gösterişli bir atı yerler. Sonrasında uyanık kurt başlarının belada olduğunu ve kaçmalarını söyler. Çünkü o beğenmedikleri ata er bir kişi binip onların peşinden koşar. Uyanık kurt kendisini dinlemedikleri için o kurtlara kızır çünkü o atın çok hızlı olduğundan bahseder. Er kişi bunlara yetişip bütün kurtları öldürür. *Yedi Yavrulu Saksagan* masalında uyanık tilki, saksaganı tehdit ederek onun yavrularını sürekli yemektir. Tarla faresi bunu öğrenip saksagana akıl verir ve tilki geldiğinde ne

yapacağını anlatır. Tilki, saksığana bu akli tarla faresinin verdiğini görünce onu yakalar ancak tarla faresi tilkiden daha uyanık çıkararak tilkinin elinden kurtulur. Tilki tekrar saksığana gelip onu tehdit eder ama artık başarılı olamaz (Aça, 2007, s. 474- 475, 483-484, 486-487, 489-490). Yukarıdaki masal örneklerine bakıldığında da kurnazlık yapıp kendini uyanık gören masal kahramanları hiç beklemedikleri bir sonla karşılaşır ve gerektiği cezayı alırlar. Kaba güçle elde edilecek birçok şey farkında olmadan kötü sonuçlara yol açabilir.

4.14. Minnetarlık

İyiliğin değeri bilinmelidir ve nankör olmaktan kaçınılmalıdır. Ekmek veren elin ısırılmamasına dikkat edilmelidir (Yavuz, 1997, s. 41). *Moortay masalında*, Moortay bakışı, sefil bir hâlde tarla farelerinin başı Eredot'a rast gelir ve Eredot kendisine yardım edip bütün tarla farelerinden Moortay bakışına yiyecek getirtir. Tarla fareleri her ne kadar bu bakışı için çalışsalar da bakışı onlara zarar verir, daha sonra onları yemeye başlar ve en son da tarla farelerini yok eder (Aça, 2007, s. 494-495). İyiliğin karşılığında yapılan kötülükler ve nankörce davranış sergileyip iyilikbilmezler, kötü sonuçların doğmasına neden olmaktadır.

Sonuç

Tarihî süreç içerisinde uzun bir coğrafyaya yayılan Türk topluluklarından biri olan Tıva Türklerinde tespit edilen değerlerin olumsuz tiplerde hangi kötülükler sonucu ortaya çıktığı ve bu kötülüklerin sonucunda hangi temel değerlerin ortaya konulduğu sorusundan hareket edilmiştir. Bu tiplerin ortak özellikleri sahip oldukları gücü kontrolsüz kullanma ve akıl yetisinden eksik olmadır. Bundan dolayı incelenen masallarda dikkat çeken nokta akıl ve güç birlikteliğiyle başarıya ulaşma iletisi yer almaktadır. İyilerin değerini ortaya çıkarma, kötünden hareketle ders vermenin amacına ulaşmasında kötünün işlevinin masalda ne kadar etkili olduğu belirlenmiştir. Masallarda iyi-kötü, güzel-çirkin gibi değerler evrensel olmakla birlikte bu değerleri temsil eden tipler, her toplumda değişiklik göstermektedir. Çünkü her toplum kendi toplumsal değerlerine masallarda yer verir. Toplumlarda öne çıkan değerler aynı zamanda o toplumun kültürünü yansıtır. Zıtlıklarla örülü olan masallar, kötünden hareketle iyi olan ve iyiliği temsil eden değerlerin anlaşılmasını sağlar. Masallar, toplumlar için önem arz eden iyilik, adalet ve hoşgörü gibi değerleri öne çıkaran bir sonla biter. Böylelikle gelecek nesillere bu değerleri aktaran bir vazife görür. Kültürel değerleri gelecek nesillere aktarmak ve yaşatmak için masallara günümüzde daha fazla olanak sağlanmalıdır. Özellikle hızla ilerleyen teknoloji aracılığıyla masallara sosyal medyada yer verilmeli, görsel ve işitsel olarak gelenek ve görenekler aktararak yaygınlaştırılmalıdır.

Tablo:1

Değerin Adları	Geçtiği Masal	Bulunma Sayısı
Güç ve Akıl Birlikteliği	Zavallı Oğlak Oğlak Arslan ile Karınca	4

	Aç Kurt ile Oğlak	
Aldanmaya Karşı Duyarlılık	Tavşan Rahvan Kulun Uyanık Kurt Yedi Yavrulu Saksığan	4
Zayıfı Korumak	Ayı Oğlu Iygıllak-Kara Möge, Balıkçı Bagay Oğlan	2
Analitik ve Dikkatli Düşünme	Süt Katıp İçer Sümeldey Akıllı Oğlan	2
Mücadelecilik	Boralday	1
Zorlukları Aşmak	Bay Nazar	1
Nasihahat	Avcı Kalga	1
Aşırı Yüklenme	Zeki Maanay ile Ahmak Dulun	1
Kıskançlık	Yalnız Develi Yalnız Kel, Yedi Develi Yedi Kel	1
Dürüstlük	Balıkçı Balgay Oğlan	1
Kararlılık	Gezgin Lama	1
İletişimde Hassasiyet	Diken Başındaki Yün	1
Doğru Yoldan Kazanma	Ayı'nın Oğlu	1
Minnettarlık	Moortay	1

Tabloda en çok bulunan değerden en az bulunan değere doğru bir sıralama yapılmıştır. Güç ve akıl birlikteliği (4), aldanmaya karşı duyarlılık (4), zayıfı korumak (2), analitik ve dikkatli düşünme (2), mücadelecilik (1), zorlukları aşmak (1), nasihat (1), aşırı yüklenme (1), kıskançlık (1), dürüstlük (1), kararlılık (1), iletişimde hassasiyet (1), doğru yoldan kazanma (1), minnettarlık (1). Toplamda 21 masalda 14 değer tespit edilmiştir.

Kaynakça

Akbaş, O. (2004). Türk milli eğitim sisteminin duyuşsal amaçlarının II. kademedeki gerçekteleşme derecesinin değerdendirilmesi. (yayımlanmamış doktora tezi), Ankara: Gazi Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü.

Aça, M. (2007). *Tıva halk masalları*, Konya: Kömen Yayınları.

Akdeniz, S. (2006) "Bir masal metinleri inceleme modeli önerisi ve uygulaması", *Ankara Üniversitesi II. Ulusal Çocuk ve Gençlik Edebiyatı Sempozyumu*, Ankara Üniversitesi: Eğitim Bilimleri Fakültesi (179-187 ss)

Altan, M. Z. (2011). Çoklu zekâ kuramı ve değerler eğitimi, *Pegem Eğitim ve Öğretim Dergisi*, 1(4), 53-57.

Bakırcıoğlu, R. (2012). *Ansiklopedik eğitim ve psikoloji sözlüğü*, Ankara: Ani Yay.

- Beydili C. (2004). *Ansiklopedik Türk mitolojisi ansiklopedik sözlük* (E. Ercan Çev.). Ankara: Yurt Kitap-Yayın.
- Bilkan, A. F. (2009). *Masal estetiği*, İstanbul: Timaş Yayınları.
- Boratav P.N. (2012). *Türk mitolojisi/Oğuzların-Anadolu, (Azerbaycan ve Türkmenlerinin Mitolojisi)*. Ankara: BilgeSu Yayınları.
- Boratav, P. N. (2016). *100 soruda Türk halk edebiyatı*, Ankara: BilgeSu Yay.
- Buch, W. (2006). “Masal ve efsane üzerine”, *Halk Biliminde Kuramlar ve Yaklaşımlar 1. Kitabı içinde* (çev. Ali Osman Öztürk), (223-228. ss.), Ankara: Geleneksel Yayınları.
- Cevizci, A. (1999). *Felsefe sözlüğü*, 3. Baskı, İstanbul: Paradigma Yayınları
- Çıblak, N. (2008). “Teknoloji çağında kültürel miras olan masalların korunması”, *Türklük Bilimi Araştırmaları*, S.23, 39-50.
- Devellioğlu, F. (2010). *Osmanlıca Türkçe ansiklopedik lügat*, Ankara: Aydın Kitabevi Yay.
- Dilek İ. (2021). *Türk mitolojisi sözlüğü*. Ankara: Türk Dil Kurumu.
- Ewig, U. (2014). “Masal, masal araştırması ve masal derlemesi üzerine”, *Halk Biliminde Kuramlar ve Yaklaşımlar 2 Kitabı içinde* (çev. Zeki C. Arda), (224-231. ss.), Ankara: Geleneksel Yayınları.
- Golatenko, R. V. (1998). *Tuvinskie Narodniye Skazki, Moskva: Detskaya Literatura*.
- Gümüštepe, P. N. (2023). Mustafa Ruhi Şirin’in “Mavi Rüyalara Gören Çocuk” adlı eseri bağlamında Türk masallarında değerler eğitimi üzerine düşünceleri, *Turan*, 4, 30-46.
- Günay Umay (1998). “Masal”, *Masal Türk dünyası el kitabı içinde* C.III, (158.ss.), Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları.
- Güven, A. Z. (2014), Türk efsanelerinin değerler eğitimi bakımından incelenmesi, *Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 11(26), 225-246.
- Hallaç, A.T. (2022). Türk dünyasında alkarısı, (yayımlanmamış doktora tezi), Ankara: Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Hallaç, A.T. ve Yıldırım, S. (2022). Altay Tıvaları ve Er Töştük anlatısının Altay Tıva varyantı: Bay Nazar, *Motif Vakfı*, C. 15, S. 37, 1-21.
- İnan A. (2015). *Tarihte ve bugün Şamanizm* (8.Baskı). Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları.
- Taube, E. (1994). *Skazki İ Predaniya Altayskih Tuvintsev*. Moskva: Vostochnaya Literatura.
- Tezel, N. (2013). *Türk masalları*, İstanbul: Bilge-Kültür-Sanat Yay.
- Thompson, S. (1977). *The folktale*. Berkeley: University of California Press.
- Türk Dil Kurumu. Güncel Türkçe sözlük. Erişim tarihi: 20 Eylül 2023, <https://sozluk.gov.tr/>

- Kaplan, P. & Peker, S. (2022). Değerler eğitimi açısından Bolu masalları, IX. *Uluslararası Türk Dünyası Araştırmaları Sempozyumu Bildirileri Kitabı*, C. II, (475-494 ss.), Çizgi Kitabevi
- Karakaş, R. & Akın, E. (2018). Değerler eğitimi bakımından Siirt menkıbeleri. *Folklor ve Edebiyat*, C. 24, S. 94, 87-101.
- Katı, Y. (2024). *Türk halk anlatmalarında değerler eğitimi*, Ankara: İksad Yayınevi.
- Kılıç Çakmak, E. (2007). Çoklu ortamlarda dar boğaz: aşırı bilişsel yüklenme, *Gazi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 27 (2), 1-24.
- Kuşdil, M. E. ve Kağıtçıbaşı, Ç. (2000). Türk öğretmenlerin değerler yönelimi ve Schwartz değer kuramı. *Türk Psikoloji Dergisi*, 15 (45), 59-76.
- Müçük, M. (2023). Türk dünyası masallarında olumsuz tipler. (yayımlanmamış doktora tezi) Ankara: Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Ozankaya, Ö. (1975). *Temel toplumbilim terimleri sözlüğü*, Ankara: Türk Dil Kurumu Yay.
- Özensel, E. (2003). Sosyolojik bir olgu olarak değer. *Değerler Eğitimi Dergisi*, 1(3), 217-239.
- Sakaoğlu, S. (2019). *Masal araştırmaları*, Ankara: Akçağ Yay.
- Seyidoğlu, B. (1999). Erzurum masalları, İstanbul: Erzurum Kitaplığı
- Uçak, S. (2011). Masalsız toplum ve okulda değerler eğitimi. *İGEDER II. Ulusal Öğretmenim Sempozyumu Bildiri Kitabı* (27 Kasım 2010) (77-90 ss.), İgeder Kitapları.
- Yaman, E. (2012). *Değerler eğitimi*. Ankara: Akçağ Yayınları
- Yavuz, M. H. (1997). *Masallar ve eğitimsel işlevleri*. Ankara: Ürün Yayınları.

Çatışma beyanı: Makalenin yazarı, bu çalışma ile ilgili taraf olabilecek herhangi bir kişi ya da finansal ilişkileri bulunmadığını dolayısıyla herhangi bir çıkar çatışmasının olmadığını beyan ederler.



Ailenin Sosyalleştirme ve Toplumsal Değer Aktarma İşlevi Bağlamında Ebeveyn Davranışlarına Yönelik Tutum Ölçeği Geliştirme Çalışması

Şahin DOĞAN* Fatma SARAÇOĞLU**

Özet

Bu araştırmanın amacı ebeveyn davranışlarına yönelik geçerli ve güvenilir bir tutum ölçeği geliştirmektir. Araştırma kapsamında Türkiye genelinde, sosyal medya aracılığıyla 18 yaş ve üzeri kadın ve erkek 600 kişiye anket uygulanmıştır. Yapılan açımlayıcı faktör analizi sonucunda verilerin yedi alt boyuta dağıldığı görülmüştür. Bu yedi faktör “Ebeveyn Bağımlılığı”, “Aile Değerleri”, “Ebeveyn Egosu”, “Çocuk Merkezli Ebeveyn”, “Ebeveyn Fedakârlığı”, “Çocuk Bağımlılığı” ve “Sorumluluk” olarak adlandırılmıştır. Oluşan bu yedi boyut toplam varyansın %60,224’ünü açıklamaktadır. Yapılan test sonucunda “Cronbach Alpha” güvenilirlik katsayısı 0,92 olarak bulunmuştur. Faktör alt boyutlarının güvenilirlik katsayıları; “Ebeveyn Bağımlılığı” 0,83, “Aile Değerleri” 0,83, “Ebeveyn Egosu”, 0,75, “Çocuk Merkezli Ebeveyn” 0,73, “Ebeveyn Fedakârlığı”, 0,74, “Çocuk Bağımlılığı”, 0,84, ve “Sorumluluk” 0,70 olarak bulunmuştur. Yapılan bağımsız gruplar t-testi sonucunda ölçekteki bütün maddeler için alt üst grup ayırt ediciliği sağlandığı sonucu çıkmıştır. Ölçekte toplam 32 soru bulunmaktadır. Yapılan korelasyon analizi sonucu bütün faktörlerin pozitif korelasyona sahip oldukları ve (p<0,01) düzeyinde anlamlı oldukları sonucu çıkmıştır. Analiz sonuçları ebeveynlerin çocuk yetiştirme tutumlarına yönelik geçerli ve güvenilir bir ölçüm aracı olduğunu göstermektedir. Ailenin Sosyalleştirme ve Toplumsal Değer Aktarma İşlevi Bağlamında Ebeveyn Davranışlarına Yönelik Tutum Ölçeği aile sosyolojisi ve eğitim sosyolojisi alanlarında yapılan çalışmalarda kullanılabilir bir ölçüm aracı olarak değerlendirilebilir.

Anahtar Kavramlar: Ailenin İşlevi, Sosyalleşme, Değerler, Ebeveyn Tutumları, Tutum Ölçeği

Scale Development Study on Parents' Child Raising Attitudes in the Context of Socialization and Social Value Transfer Function of the Family

Abstract

The aim of this study is to develop a valid and reliable scale for parental attitudes. The study involved administering a questionnaire to 600 male and female respondents in Turkey, aged 18 years and over, through social media. The exploratory factor analysis revealed the distribution of the data into seven sub-dimensions. These seven factors are named “Parental Addiction,” “Family Values,” “Parental Ego,” “Child-Centered Parent,” “Parental Sacrifice,” “Child Addiction,” and “Responsibility.” These seven dimensions explained 60.224% of the total variance. The test yielded a “Cronbach Alpha” reliability coefficient of 0.92. The reliability coefficients of the sub-factor dimensions are as follows: “Parent Addiction,” 0.83; “Family Values,” 0.83; “Parental Ego,” 0.75; “Child-Centered Parent 0.73; “Parental Sacrifice,” 0.74; “Child Addiction,” 0.84; and “Responsibility,” 0.70. The independent groups t-test led to the conclusion that all items in the scale achieved lower and upper group discrimination. There are a total of 32 questions on the scale. As a result of the correlation analysis, it was concluded that all factors had a positive correlation and were significant at the (p < 0.01) level. The results of the analysis show that it is a valid and reliable measurement tool for parents' child-rearing attitudes. The Scale of Attitudes towards Parental Behavior in the Context of the Socialization and Social Value Transfer Function of the Family can be considered as a measurement tool that can be used in studies in the fields of family sociology and sociology of education.

Keywords: Family Function, Socialization, Values, Parental Attitudes, Attitude Scale

* Doç. Dr. Çankırı Karatekin Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Sosyoloji Bölümü, Çankırı / Türkiye, sahindogan@karatekin.edu.tr

ORCID ID: 0000-0002-7330-7447

** fatmasaracoglu.2565@gmail.com

ORCID ID: 0000-0003-2705-4183

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

Doğan, Ş. & Saraçoğlu, F. (2025). Ailenin Sosyalleştirme ve Toplumsal Değer Aktarma İşlevi Bağlamında Ebeveyn Davranışlarına Yönelik Tutum Ölçeği Geliştirme Çalışması *Külliyeye*, 6(1),153-177.

DOI: 10.48139/aybukulliyeye.1591290

Makale Bilgisi / Article Information

Geliş / Received	Kabul / Accepted	Türü / Type	Sayfa / Page
26 Kasım 2024	19 Mart 2025	Araştırma Makalesi	153-177
26 November 2024	19 March 2025	Research Article	

Extended Abstract

This study, aimed to create an attitude scale for parental attitudes based on the role and function of the family in the raising, socialization, identity acquisition, and internalization of social norms. Within the scope of the study, not only the micro/individual dimension of parental attitudes in intra-family relations was included, but also the social/sociological dimension of parental attitudes was considered. As the main problem, the study focused on how the family's function of raising, socializing, and transferring social norms to individuals is reflected in parents' child-raising attitudes. In accordance with the research topic, problem, and scope, we created a valid and reliable scale to measure parents' child-raising attitudes. Although the target group of the scale is parents with children, it is believed that it will also be useful for prospective parents.

The research involved administering a questionnaire to 600 male and female respondents aged 18 and over through social media across Turkey. "Attitude Scale Development Study on Parental Behavior in the Context of the Socialization and Social Value Transfer Function of the Family" was developed by Şahin Doğan. The questionnaire includes 6 demographic questions and 37 attitude questions. We used Likert-type questions with five response categories for the parental attitude scale. These are "strongly agree," "agree," "undecided," "disagree," and "strongly disagree."

As a result of the analysis, the KMO value was found to be .925. The chi-square value of Bartlett's analysis was found to be significant ($X^2= 7044.828$ sd= 378, $p<0.0001$). As a result of the exploratory factor analysis, it was seen that the data were distributed into seven sub-dimensions. The test yielded a "Cronbach Alpha" reliability coefficient of 0.92. The reliability coefficients of the factor sub-dimensions are as follows: "Parental Dependency" 0.83, "Family Values" 0.83, "Parental Ego" 0.75, "Child-Centered Parent" 0.73, "Parental Sacrifice" 0.74, "Child Dependency" 0.84, and "Responsibility" 0.70. These seven dimensions explained 60.224% of the total variance.

In the family values factor, the ideal or desirable behaviors of parents were included in the functions of the family that socialize, produce values, and prepare children for the future. In family communication, the focus was on attitudes in which children are carefully listened to and guided; love and discipline are reflected in parental behaviors in a balanced manner; and moral values and social norms are transmitted to children (democratic, educating, nurturing, and developing).

In the parental addiction factor, parents' media and communication addiction and certain possible negative consequences of this addiction are considered. Attitudes were measured with questions about parents' TV and social media addiction preventing them from allocating sufficient and qualified time to their children and this addiction causing undesirable behaviors in raising children (indifferent, negligent and irresponsible, overindulgent, pampering).

The child addiction factor focuses on the possible problems that may arise in terms of socialization, communication, and social adaptation in children's social media addiction. The effect of social media addiction on children's withdrawal, decrease in peer interactions, and differentiation and limited level of daily life communication was taken into consideration.

The parental sacrifice factor includes the extent to which parents sacrifice for their children in terms of economy, health, time, and basic lifestyles (selfish and non-individualistic) and their level of care for their children (protective, selfless, devoted, and nurturing parents)..

The factor of parental ego is the extent to which parents emphasize their ideals, goals, wishes, and dreams in their child-rearing styles. Parental attitudes, such as authoritarian, oppressive, and helicopter parenting, are at the forefront because they constantly compare, compete, and set goals for their children with a concern for perfection, leading to some possible negative consequences. These attitudes in the authoritarian and oppressive category are also associated with behaviors called helicopter parenting.

The child-centered parenting factor refers to parents' tendency to be inconsistent and incapable of creating measure and balance in their child-rearing styles. It includes parental behaviors that ignore and do not accept their children's mistakes and blame others for the problems (overprotective, defensive, child-centered), the possible negativities that these behaviors may cause in children (social maladaptive function), and excessive parental behaviors that spend more than their own means for their children (such as buying very expensive phones and clothes) and believe that their children will grow up better in this way, instead of exhibiting exemplary behaviors to their children and ensuring that they internalize social values.

The responsibility factor is related to parental behaviors (permissive, lax) that focus on meeting the wishes of the child rather than education (nurturing) and that are consumption- and show-oriented.

As a result of the independent samples t-test, it was concluded that there was a significant difference between the upper and lower groups in favor of the upper group of 27% ($p < .01$). The correlation analysis indicated that all factors had a positive correlation and were significant at the level of ($p < 0.01$).

In conclusion, the “Scale of Attitudes Towards Parental Behavior” developed in this study was prepared based on the socialization and value transfer function of the family and considering the sociological dimension of the issue. The scale items are multidimensional and comprehensive, including ideal, positive, and negative behaviors of parents, which were developed by taking into account the relevant literature. The analysis yielded a measurement level with high statistical validity and reliability. Thus, we have obtained a scale with validity and reliability, suitable for use in scientific studies on attitudes towards parental behaviors.

Giriş

Aile, tarihsel süreçte pek çok evreden geçerek değişime uğramış esnek bir toplumsal birimdir. Zaman içinde farklı toplumlar ve farklı kültürlerde kendine özgü çeşitlilikler barındırarak varlığını devam ettirmiştir (Aydın, 2011, ss. 40-43; Giddens, 2021, ss. 394-439; Özensel, 2023, ss. 13-28). Dinamik yapısı, işlevi ve toplumsal yapının diğer birimleri ile kurduğu ilişki nedeniyle hem makro hem de mikro düzeyde birçok kuramsal yaklaşımın araştırma konusu olmuştur (Canatan, 2013, s. 19; Marshall, 2020, ss. 7-8; Gökçe, 2019, s. 187). Sanayi Devrimi sonrasında Batı toplumlarında modernleşme olarak adlandırılan sosyo-ekonomik, kültürel, hukuki, siyasi vb. birçok yapıda başlayıp büyük dönüşümlere neden olan değişim süreci zamanla Batı dışı diğer toplumlara da sirayet etmiş ve o toplumlarda da modernizasyon süreçleri başlamıştır. Bu süreçlerle birlikte

birçok toplumun yapısında meydana gelen köklü kurumsal değişimler sadece pozitif gelişme/yenilik olarak kalmamış aynı zamanda aile yapısı ve ebeveyn rolleri/tutumlarının da olduğu birçok alanda sancılı/çetrefilli bir dönüşüme neden olmuştur (Yıldırım, 2013, ss. 121-128; Gökler & Atamtürk, 2021). Aile, günümüz sanayi toplumlarında yoğun biçimde kendini gösteren buhran ve bunalımların çözümünde ekonomiyi, kültürü, hukuku, eğitimi ve değerleri de kapsayan boyutuyla ve kurumsal yapısıyla öne çıkarılmıştır. Bu kapsam ve boyuttan yola çıkılarak sosyal düzenin ancak toplumsal normlarla uyumlu ve denge halindeki bir aile ortamında sağlıklı nesillerin yetiştirilmesiyle sağlanabileceği genel kanısı oluşmuştur (Doğan, 2009, ss. VII-3). Ayrıca ailenin insanın ve toplumun gelişiminde birincil düzeyde önemli olduğu düşüncesi yaygınlaşmıştır. Bu yaygın kanıya göre insanın ve toplumun gelişebilmesi için çocukların sağlıklı aile ortamında ve sağlıklı bireyler olarak yetiştirilmesi, sosyalleştirilmesi ve toplumsal normları içselleştirmesi gerekmektedir (Yıldırım & Yıldırım, 2013, ss. 140-142). Bu ideal durum ise ancak ebeveynlerin bu amaca uygun tutum geliştirmesiyle sağlanabilir. Çünkü bireylerin sosyal davranışlarına yön veren motivasyon, istek, öğrenme ve idrak etme süreçleri inançların ve tutumların etkisiyle yönetilmektedir (Krech & Crutchfield, 1980, s. 201). Bu yüzden bireylerin toplumsal normlarla uyum halinde sosyalleşmelerinde ve kişisel gelişimlerini sağlıklı biçimde yürütebilmelerinde ebeveyn tutumlarının rolü merkezi öneme sahip bir gerçekliktir.

Günümüzde ailenin hem kurumsal işlevi hem de bireylerin gelişimi açısından zor ve büyük bir sorumluluğu vardır. Aile yalnızca aile fertlerinin fiziksel ve zihinsel olarak sağlıklı gelişimini sağlayan bir topluluk değildir. Aile aynı zamanda eğitim, sosyalleşme ve sağlam kültürel bağların oluşması noktasında aile bireylerinde entelektüel yatkınlık, ahlaki değer, inanç ve tutumların oluşturulduğu bir ilişkiler sistemidir (Ceka & Murati, 2016). İnsan davranışlarına yön veren tutumlara bireyin zihin dünyasına hâkim olan “ferdi benlik” ve “sosyal benliğin iç içe geçtiği kompleks bir yapı etki eder (Mead, 2021, ss. 195-200). Bireyin gelişmesinde ve kişiliğinin olgunlaşmasında birincil nitelikte ilişkiler daha baskındır ve aile ortamında bu ilişki biçimi sürdürülür (Akyüz, 2008, s. 23). Yetişkin nesil ve genç nesil arasında temel bir sorumluluk/görev paylaşımı vardır. Yetişkinler fikri ve ahlaki değerleri ve toplumsal normları çocuklara/gençlere öğretme (eğitim, terbiye, sosyalleştirme) ve aktarma rolü üstlenirler (Durkheim, 1955, ss. 46-50). Bireylerin gelişiminde genetik faktörler, ebeveyn çocuk yetiştirme biçimleri ve çevresel (toplumsal) faktörler etkilidir ve bu gelişim çok boyutlu bir yapıdadır (Maccoby, 2000; Holden & Miller, 1999). Bu yüzden aileye ve ebeveyn-çocuk ilişkilerine yönelik yapılacak çalışmalarda tüm bu faktörler ve boyutlar dikkate alınmalıdır.

Bu araştırmada; ailenin bireylerin yetiştirilmesinde, sosyalleşmesinde, kimlik edinmesinde ve toplumsal normları içselleştirmesindeki rolü ve işlevi esas alınarak ebeveyn davranışlarına yönelik tutum ölçeği oluşturmak hedeflenmiştir. Çalışma kapsamında, sadece ebeveyn tutumlarının aile içi ilişkilerdeki mikro/bireysel boyutu yer almamış, aynı zamanda ebeveyn tutumlarının toplumsal/sosyolojik boyutu da dikkate alınmıştır. Temel problem olarak ailenin bireyleri yetiştiren, sosyalleştiren ve onlara toplumsal normları aktaran işlevinin ebeveynlerin çocuk yetiştirme tutumlarında nasıl yer ettiğine odaklanılmıştır. Bu amaçla araştırma konusu, problemi ve kapsamına uygun biçimde ebeveynlerin çocuk yetiştirme tutumlarını ölçmek için geçerli ve güvenilir bir ölçek oluşturulmuştur. Oluşturulan ölçeğin hedef kitlesi çocukları olan ebeveynler olmakla beraber ebeveyn adayları için de faydalı olacağına inanılmaktadır. Ailenin Sosyalleştirme ve Toplumsal Değer Aktarma İşlevi Bağlamında Ebeveyn Davranışlarına Yönelik Tutum Ölçeği aile sosyolojisi ve eğitim sosyolojisi alanlarında yapılan çalışmalarda kullanılabilecek bir ölçüm aracı olduğu söylenebilir.

Ebeveyn tutumları üzerine yapılan çalışmalarda ulusal ve uluslararası literatürde zengin bir içerik vardır. Araştırma konusu olarak ebeveyn tutumları birçok çalışmada yer almış, farklı açılardan, farklı kuramlar, örneklem grupları ve yaklaşımlarla konuya yaklaşılarak araştırma ölçekleri geliştirilmiş ve meta-sentez/analiz çalışmaları yapılmıştır (Giddens, 2021, ss.394-439; Kırman & Doğan, 2017; Sümer ve diğerleri, 2010). Türkiye literatüründe ise 11.09.2024 tarihinde Ulusal Tez Merkezi (YÖK TEZ) web taramasına göre, 2002-2024 yılları arasında yapılmış ve sadece tez başlığında “ebeveyn tutumları” olan 303 çalışma vardır. Sadece YÖK TEZ’in kayıtları dikkate alındığında bile ebeveyn tutumlarının kapsamının genişliği ve araştırma konusu olarak seçilmesinin ne kadar önemli olduğu görülebilir. Kağıtçıbaşı (1993, s. 61-63), ailenin insanın gelişimindeki öneminin birincil düzeyde olduğunu ve sosyalleşme sürecinin önemli bir bölümünün aile ortamında gerçekleştiğini söylemiştir. Ona göre aile; çözümleme birimi gibi düşünülerek hem bireysel hem de toplumsal boyutu dikkate alınarak, çok yönlü bakışla yaklaşılarak ve ilgili tüm bölümlerin çalışmalarından yararlanılarak ele alınmalıdır. Ayrıca ebeveyn tutumlarıyla ilgili Türkiye’de yapılan araştırmalarda kullanılan ölçekler sıklıkla Türkiye dışında geliştirilmiş ve uygulanmış ölçeklerdir. Türkiye’deki araştırmacıların önemli bir bölümü bu ölçekleri uyarlayarak kendi çalışmalarında kullanmışlardır (Sümer ve diğerleri, 2010). Türkiye dışında farklı toplumsal yapı, kültür ve örneklem grubu üzerinden oluşturulan ölçeklerin Türkiye evreninde kullanılması araştırma bulgularının yerel unsurları gözden kaçırmaya neden olabilir. Çalışma ölçeği araştırma evreninin (Türkiye) kendine özgü yapısı ve koşulları içinde oluşturulmuş ve araştırmacı tarafından geliştirilmiştir. Böylece literatüre kendi sınırlılıkları içinde özgün katkı sunmak hedeflenmiştir.

Ailenin Toplumsal Normlarla Uyumlu Sosyalleştirme İşlevi

Aile; sosyal kurumlar arasında yaşam tarzı, değer ve kültürün somut ve ilk elden görünür olduğu sosyo-ekonomik bir birimdir. Aynı zamanda neslin devamını, çocukların korunmasını, yetiştirilmesini ve sosyalleşmesini sağlayan ve “*yaşamsal niteliği gereği birinci sırayı alan*” toplumsal kurumdur (Gökçe, 2019, s. 187). Ailenin işlevi, türü, biçimi ve yapısı yaşanan toplumun hukuki, siyasi, ekonomik (üretim biçimi ve ilişkileri) ve dini özelliklerine göre şekillenip, tarihsel süreçte farklılaşarak çeşitlenmiştir (Yıldırım, 2013, ss. 121-138; Tacoğlu-Poyraz, 2020, s. 143). Dünyanın her yerinde aynı biçimde sürdürülüp aynı anlamı ve değeri taşımasa da ailenin görevleri ve işlevleri bazı genel sınıflandırmalar üzerinden değerlendirilmiştir. Ailenin biyolojik işlevi neslin devamını sağlayan unsura, ekonomik işlevi aile üyelerinin maddi ihtiyaçlarını karşılayan yönüne, koruyuculuk işlevi aile bireylerinin manevi ve maddi tüm zorluklar/zararlardan koruma boyutuna, psikolojik işlevi aile içi duygusal dengenin geliştirilmesine ve eğitim işlevi ise aile fertlerinin bireysel ve toplumsal açıdan yetişmesi, sosyalleşmesine karşılık gelmektedir. Eğitim işlevi; formel, geleneksel, kültürel ve kişisel eğitim dışında aynı zamanda dini eğitim ve pratiklerini, boş zamanların değerlendirilmesini ve sosyal statü elde etme çabasını da içermektedir (Aydın, 2011, ss. 37-40; Gökçe, 2019, s. 188; Akyüz, 2008, ss. 79-80).

Sanayileşmenin, kentleşmenin, dijitalleşmenin ve kapitalist ekonomik ve kültürel modelin aşamalı olarak toplumsal yapıyı dönüştürmesi sonucunda ailenin işlevleri de yapısal değişim geçirmiştir (Özensel, 2023, ss. 14-28). Ailenin işlevi geleneksel toplum yapısında toplumsal yapının tüm bileşenlerinin ihtiyaçlarına cevap verirken (aileye yönelik toplumsal kurum yaklaşımı) günümüz toplumlarında psikolojik ve toplumsal açıdan manevi destek boyutuyla (aileye yönelik aile pratikleri yaklaşımı) daha çok öne çıkmaktadır (Giddens, 2021, s.404). Günümüzde aile; ekonomik, fizyolojik ve boş

zamanlar işlevini diğer toplumsal kurumlara önemli ölçüde aktarırken, eğitim işlevinde formel eğitime destek olma ya da alternatifler oluşturma açısından biçimsel dönüşüme uğramıştır. Sosyalleşme, değer üretme/aktarma ve psikolojik işlevinde ise değişen sosyo-kültürel ve ekonomik koşullar nedeniyle değişime uğramıştır. Fakat ailenin sosyalleştirme, değer üretme/aktarma ve psikolojik işlevlerinde zamanla oluşan bu farklılıkların hem geleneksel aile rollerinde yeni biçimlerin/seçeneklerin öne çıkmasıyla hem de küresel, dijital ve siber dünyanın buhranlarına karşı koruma kalkanı oluşturma potansiyeliyle aynı zamanda daha çok önem kazanmasına da neden olmuştur (Özensel, 2023, ss. 14-28; Coşkun, 2018, ss. 257-276).

Sosyalleşme, insan gelişimi açısından bireysel olduğu gibi toplumla bir arada yaşama açısından da toplumsaldır. Bireysel ve toplumsal unsurların karşılıklı etkileşimiyle gerçekleşen sosyalleşme; ekoloji, kültür ve tüm sosyal çevreyi içine alan karmaşık yapı bir durumdur. Bu yönüyle sosyalleşme hem gönüllü (sosyalleşme) hem de istemsiz (kültürleşme) bir süreçle gerçekleşir (Kağıtçıbaşı, 1993, ss. 61-66). Gelişim hayat boyu devam eden bir süreçtir. Bu süreç çok yönlü, çok boyutlu, esnek, multidisipliner ve bağlamsaldır. Aile, okul, akran grupları, şehir, mahalle, cemaat (topluluk) vb. birçok ortamda; tarihi, ekonomik, kültürel ve toplumsal faktörlerden etkilenerek ömür boyu devam eder (Santrock, 2021, ss. 7-11).

Durkheim (1955, ss. 46-48, s. 103), toplum, kurumlar, aile ve sosyalleşmeye geniş bir çerçeveden bakmaktadır. O, terbiye (eğitim, sosyalleşme) kavramı üzerinden geliştirdiği önemli bir eğitim sosyolojisi yaklaşımı oluşturmuştur. Ona göre terbiye; genç neslin yetişkin nesil tarafından çok boyutlu kurumsal yapılarla (aile, topluluklar, kurumlar) eğitilmesidir. Bu terbiye; bireylerin fikri, ahlaki ve fiziksel hallerde ideal bir duruma gelmesine yarayan her türlü bilgi, davranış, tutum ve eğitim içeriğinin olduğu kompleks bir yapıdır. Durkheim, insanın iki tür varlığından söz etmiştir. İlki bireysel meselelerde bireysel karşılığın olduğu "*ferdi varlık*" kısmıdır. İkinci kısım ise "*sosyal varlık*"tır. Burada (sosyal varlıkta) "*alışkanlıklar, hisler, fikirler, her neviden toplumsal adetler, töreler, meslekten gelme an'aneler, gelenek, görenekler, ahlaki ameller ve dinden gelen ahlak ve dini inançlar*" vardır. Terbiye etmenin amacı her bireyde işte bu sosyal varlığı kurmaktır.

Kağıtçıbaşı (2019, ss. 31-33, s. 109, ss. 179-180), benlik, aile ve toplum ilişkisini bağlamsal, gelişimsel, işlevsel ve kültürel/kültürler arası yaklaşımlardan beslenerek açıklamıştır. Aile ve ailenin çocuğu sosyalleştirmesi sürecini farklı sosyo-kültürel çevrelerle birlikte değerlendirmiştir. Bilişsel ve sosyal yetkinlik kapsamında ebeveyn ve çocuk arasındaki aktif etkileşimin yeterli bir sosyalleşme oluşturacağından söz etmiştir. Geleneksel toplumların bağımlı aile/insan modeliyle modern toplumun bağımsız aile/insan modelini sentezlemiş ve aile ve çocuk çalışmalarında psikolojik/duygusal bağlılık modelini önermiştir. Bu modelde; nesiller arası duygusal bağlılığın olduğu, çocuğun ekonomik olmaktan ziyade psikolojik değerinin öne çıktığı, hem aile/grup bağlılığının hem de kişisel özerklik ve değerlerin yer bulduğu ve aynı zamanda ebeveyn kontrollünde çocukların yetiştiği bir etkileşimli ilişki vardır.

Özensel (2023, s. 18), ailenin sosyalleşme işlevini; çocuğun uzun bir süreçte (yaşam boyu) kişiliğinin gelişmesi, bireysel ve toplumsal rolleri öğrenmesi ve insanın davranış, tutum ve alışkanlıklar geliştirerek yaşadığı toplumla uyumlu ve faydalı bir fert haline gelmesi biçiminde açıklamıştır. Ona göre aile; toplumsal normların ve ortak değerlerin içselleşmesiyle ve bir sosyal benlik ve sosyo-kültürel karakter oluşmasıyla meydana gelen insanların sosyalleşme sürecinin ve toplumla bütünleşmenin en önemli kaynağıdır.

Günümüzde her ne kadar ailenin yapısı, konumu, değeri ve işlevi farklılaşıp önemli bir dönüşüm geçirmiş olsa bile ailenin toplumsal normlarla uyumlu sosyalleştirme işlevi hala konuşulan konular arasında üst sıralardadır (Özensel, 2023, ss. 13-28; Öztürk, 2019). Bunun en önemli nedenlerinden biri yeni dijital çağda insanların yaşadığı bireysel/toplumsal sorunların hem kaynağında hem de çözümünde aileye, ebeveynlere, çocuk yetiştirilmesine ve toplumsal normlara gönderme yapılmasıdır. Çünkü problemlerin kaynağı olarak olumsuz (sorunun kaynağı, istenmeyen) ebeveyn tutumlarıyla yetişen bireylerin sorunlu sosyalleşmesi gösterilirken aynı zamanda problemlerin çözümünde olumlu (önerilen, ideal) ebeveyn tutumlarıyla yetişen bireylerin sağlıklı sosyalleşmesi önerilmektedir (Öztürk, 2019).

Ebeveyn Tutumları ve Çocuk Yetiştirme

Tutumlar; duygusal, davranışsal ve bilişsel öğelerde ortaya çıkan bir uyarıcı ya da nesneye karşı gruplama veya yerleştirme sonucunda oluşan değerlendirmeler bütünüdür. Kişilerin bir uyarana karşı geliştirdikleri duygusal açıdan olumlu/olumsuz hisleri, davranışsal açıdan olumlu/olumsuz davranma eğilimleri ve bilişsel açıdan olgu, bilgi ve inançları kapsayan düşünceleri tutumlara örnek verilebilir. Tutumların; karmaşık süreçlerle ortaya çıkan, çoklu faktörlerden beslenen, uzun bir süreçte oluşan ve değişmesi zaman alan bir yapısı vardır. (Taylor ve diğerleri, 2015, ss. 140-142; Kağıtçıbaşı & Cemalcılar, 2021, ss. 129-131; Krech & Crutchfield, 1980, s. 201).

Baumrind, (1966, 1971) ebeveynlerin çocuk yetiştirme tarzları üzerine kapsamlı ve kuramsal temel oluşturan çalışmalar yapmıştır. O, öncelikle çocuk yetiştirme stillerini kontrol, iletişimde açıklık, olgunluk beklentisi ve bakım destek olarak dört boyutla ilişkilendirmiştir. Ayrıca Baumrind, ebeveyn tutumlarını *otoriter*, *demokratik* ve *izin verici* olarak üç kategoride toplamıştır. Berzonsky, ebeveyn tutumlarını *otoriter*, *ilgisiz*, *aşırı koruyucu*, *izin verici/gevşek* ve *demokratik/tatlı-sert disiplin* şeklinde beşli kategoride düzenlemiştir. Schaefer ve Bell ise *diktatör*, *aşırı koruyucu*, *demokratik* ve *aşırı serbest* biçiminde dört kategoride ve kontrol-bağımsızlık ve düşmanlık-sevgi olarak iki boyutta ebeveyn tutumlarını sınıflandırmışlardır (Çabuk-Kaya, 2012, ss. 122-123).

Otoriter (baskılı) ebeveyn tutumu: Temelinde katı disiplinin ve kontrolün olduğu ve çocuktan kurallara kesin itaatin beklendiği bir tutumdur. Ebeveynlerin kontrol ve olgunluk beklentisi boyutlarında tutumları burada öne çıkmaktadır. Geleneksel aile yapılarında daha sık görülme olasılığı vardır. Bu tutumla yetiştirilen çocukların özgüven sorunları yaşama ihtimali fazladır. Çocuktan sessiz, uslu, uyumlu olma beklentisi çocuğun duygusal hassasiyetinin aşırıya kaçmasına ya da tam tersi isyankâr ve söz dinlemez olmasına neden olabilmektedir (Baumrind, 1996, 1971; Sertelin, 2003; Çabuk-Kaya, 2012, s.123).

Demokratik ebeveyn tutumu: Bu tutumda, ebeveynler çocuklarına kontrol, açık iletişim, bakım destek ve olgunluk boyutlarında dengeli ve tutarlı yaklaşım sergilemektedirler. Ebeveyn stilleri ne katı ne de gevşektir. Aile içi kurallar tüm aile bireyleriyle beraber oluşturulur, çocuğa kurallar mantık çerçevesinde açıklanır ve herkesin bu kurallara uyması beklenir. Çocuklar kişisel özelliklerinin tüm yönleriyle kabul edilir, onlara yol gösterilir, onların düşünceleri dinlenir ve bu düşünceler ebeveynler tarafından dikkate alınır. Bu tutumla yetiştirilen çocukların hem kendilerine hem de çevrelerine karşı duyarlılıklarının gelişmiş olma olasılıkları ve sınırlarının farkında olarak aktif, sorumluk sahibi, hoşgörülü ve saygılı davranışlar ortaya koyma potansiyelleri yüksektir (Baumrind, 1996, 1971; Çabuk-Kaya, 2012, s. 123).

İzin verici ebeveyn tutumu: Burada ebeveynler çocuk yetiştirmede açık iletişim ve bakım destek boyutlarında yüksek dozda tutumlar sergilerler. Kontrol ve olgunluk beklentisi boyutlarının ebeveyn tutumlarına yansımaları ise düşük düzeydedir. Ebeveynler

çocuklarına karşı sevecen ve sıcak yaklaşımlar sergileseler bile onlara çok fazla serbestlik tanırırlar. Onları kontrol etme ve onlardan olgun tavırlar bekleme noktasında etkisiz bir tutum ortaya koyarlar ve çocuklarını ihmal etme eğilimi gösterebilirler (Baumrind, 1996, 1971; Çabuk-Kaya, 2012, s. 123). Bu tutumun etkisiyle yetişen çocuklar öz düzenleme/denetim becerisinde sorunlar yaşama, aşırı bencil/bireyci davranışlar sergileme ve sorumluluk alma/yerine getirmede yetersiz kalma, doyumsuzluk ve aşırı ilgi bekleme gibi olasılıklarla yüzleşmek zorunda kalabilirler (Sümer ve diğerleri, 2010).

Holden & Miller'in (1999, s. 226), ebeveyn davranışları meta analiz tablosunda ise 1931-1981 yılları arasında yapılan tüm çalışmalar sınıflandırılmıştır. Tabloda çok sayıda ideal, olumlu ve olumsuz ebeveyn tutumları yer almaktadır. Tüm bu çalışmalarda aşırı korumacı, gevşek, sıkı, kabul eden, reddeden, diktatör, işbirlikçi, yatıştırıcı, şefkatli, koruyucu, zorlayıcı, hassas, aşırı duyarlı, agresif, cezalandırıcı, müsamahakâr, aşırı hoşgörülü, ihmalkâr, kayıtsız, savunucu (inkâr, baskı), çocuk merkezli, ebeveyn merkezli, kolaylaştırıcı, düzenleyici, saldırgan, çelişkili vb. birçok tutum adlandırması vardır. Ebeveyn tutumları ve çocuk yetiştirme stilleri üzerine yapılan çalışmaların tarihsel seyri dikkate alındığında araştırmalarda zengin bir içerik olduğu görülmektedir. Araştırma konusunun çok boyutlu olması ve multidisipliner çalışmalarla araştırma kapsamının genişlemesi bu çeşitliliğin oluşmasında etkili olmuştur. Ayrıca bireysel, toplumsal ve kültürel farklılıklar çok sayıda ebeveyn tutumu ve stilin ortaya çıkmasına neden olmuştur (Kağıtçıbaşı, 2019, ss. 51-79).

Türkiye literatüründe ise giriş bölümünde verilen örnekler dışında psiko-sosyal gelişim merkezli araştırmalar da vardır. Bu araştırmalarda aile içi iletişim, çocuk yetiştirme davranışları ve çocukların değer/norm merkezinde sosyalleşmesi açısından olumlu, olumsuz ve ideal ebeveyn davranışları dikkate alınmıştır. Yıldırım (2013), çocuk yetiştirmede ve disiplin sağlamada iletişimin çok önemli olduğunu belirtmiştir. İletişimde yaygın biçimde gözlenen olumsuz tutumları suçlama, emir verme, tehdit içeren ifadeleri kullanma, etiketleme, nasihat verme/nutuk atma, acındırma ifadelerine başvurma ve kıyaslama olarak sınıflandırmıştır. Aile içi iletişimi güçlendiren ve destekleyen tutumları ise nitelikli beraberlik (zaman paylaşımı), empati kurma, kabul etme, dürüstlük ve katılımlı dinleme şeklinde örneklendirmiştir.

Cüceloğlu (2017, ss. 103-175), çocuklarını geliştiren ebeveynler üzerine kaleme aldığı eserinde korku ve kaygı kültürünün/ikliminin hâkim olduğu aile içi ilişkileri yerine saygı ve güvene dayalı bir aile ikliminin önemi üzerinde durmuştur. O, ebeveyn ve çocukların iletişimde ve aile değerlerinin yerleştirilmesinde etkili olan önemli faktörlere değinmiştir. Aile değerlerinin yerleşik olması için değerlerin iyi olanı bulma, doğru davranışa yönelme ve adil bir aile ortamı oluşturmayı hedeflemesi gerektiğini vurgulamıştır.

Ebeveyn Tutumları ve Çocuk Yetiştirme Stilleri Üzerine Yapılan Bazı Çalışmalar

Kağıtçıbaşı, (2019, s. 31) aile, sosyalleşme ve ebeveyn tutumlarının da konu dâhilinde olduğu çalışmalarında “*gelişim psikolojisi ve insan ilişkilerini kültürel bağlamda*” analiz etmiştir. Benliği (birey) ve aileyi (grup) kültürel (toplum) bağlamında bütünleştirerek, farklı araştırma yöntemlerini, perspektiflerini (Bireyci/modern/psikolojik bakış ve toplumcu/geleneksel/sosyolojik bakış) ve hâkim paradigmaları sentezleyerek birçok çalışma yürütmüştür. Kağıtçıbaşı (2019, ss. 51-79), bireysel ve toplumsal farklılıkların da dikkate alındığı ve Türkiye'nin de aralarında olduğu sekiz ülkede yapılan “*Çocuğun Değeri*” araştırma bulgularıyla ailenin ve ebeveyn tutumlarının anlamında kültürel ve toplumsal öğelerin önemli olduğunu öne sürmüştür. Çalışmanın algılanan

ebeveyn tutumları bulgularında Amerikalı ve Alman çocuklarla Koreli ve Japon çocukların sonuçlarında farklılık oluşmuştur. Ebeveynlerinin uyguladığı sıkı disiplini Amerikalı ve Alman ergenler az sevilme olarak algıırken Japon ve Koreli ergenler iyi/normal şeklinde yorumlamıştır. Hatta Japon ergenler açısından zayıf denetim ve fazla özerklik aile tarafından reddedilme olarak algılanmıştır.

Ebeveyn tutumları üzerine Türkiye’de yapılan araştırmaların genel görünümü için meta-analiz/sentez çalışmaları önemli bir veri kaynağıdır. Çoban ve diğerleri (2021), Acarindex, Ulakbim ve Dergipark veri tabanlarından 2005-2020 yılları arasında ebeveyn tutumları ve duygusal/gelişimsel problemlerin birlikte ele alındığı tüm çalışmalara yönelik bir içerik analizi yapmıştır. Analiz sonucunda çalışmaların 2018-2019 yıllarında yoğun biçimde yapıldığı, çoğunlukla davranış bozukluklarına odaklandığı ve bir çalışma hariç diğer çalışmalarda nicel yaklaşımın tercih edildiği bulgularına ulaşılmıştır.

Sümer ve diğerleri (2010) ebeveyn tutumlarının çalışma konusu olarak seçildiği 34 yayın üzerinden meta analiz çalışması gerçekleştirmiştir. Türkiye’de yapılan bu araştırmalarda kullanılan ölçeklerin çoğunlukla çeviri ya da uyarlama olduğu, kullanılan ölçeklerde aile hayatı, çocuk yetiştirme, tutumlar ve kabul-ret temalarının öne çıktığı sonucuna ulaşılmıştır. Yine en yaygın olarak çalışılan bağımlı değişkenlerin bağlanma stilleri, kaygı, kendini kabul, saldırganlık, genel psikolojik uyum, benlik saygısı ve akademik başarı olduğu görülmüştür. Çalışma sonucunda baskı, disiplin ve aşırı koruyucu ebeveyn tutumlarının çocuklara ve ergenlere tutarlı biçimde olumsuz etki ettiği ve demokratik ve kabul eden tutumların ise tutarlı olumlu etki ettiği sonucuna ulaşılmıştır. Ayrıca araştırmalarda yaygın biçimde kesitsel yöntemle ve tek bir kaynaktan veri alındığı belirtilmiştir.

Kırman & Doğan’ın (2017) yaptığı meta analiz çalışmasında ise 0-6 yaş aralığında çocukları olan ailelerin örneklem grubunda olduğu, 15’i tezdin 15’i özgün araştırmadan oluşan toplam 30 eser incelenmiştir. Analiz sonucunda demokratik ebeveyn tutumlarının çocukların sosyal becerilerini olumlu biçimde etkilediği ve anne baba tutumlarının çocuğun davranışları üzerinde etkili olduğu ve ebeveyn/çocuk ilişkilerinde hem ebeveyninden hem de çocuktan kaynaklı birçok değişkenin de etkisinin olduğu görülmüştür.

Yılmaz & Büyükcebeci’nin (2019) çalışma konusu literatürde “*helikopter ebeveynlik*” olarak adlandırılan “*çocukları üzerine aşırı odaklanan, ihtiyaç duyulandan daha fazla yardım eden, onların hayatını programlamaya ve yönetmeye çalışan, müdahaleci ve mükemmeliyetçi*” ebeveyn tutumlarıdır. Araştırmada; helikopter ebeveyn tutumlarının gençlerin yaşam doyumu, öz-yeterlik, iyimserlik ve psikolojik iyi oluşları üzerindeki etkileri incelenmiştir. Çalışmada helikopter tutumlarının en olumsuz yüksek etkisi gençlerin temel yaşam becerileri boyutunda ortaya çıkmıştır. Ayrıca ebeveynlerin özel hayat konusundaki helikopter tutumlarının gençlerin iyimserlik hallerine olumlu etki oluşturduğu görülmüştür.

Ayhan & Öztürk’ün (2021), internet bağımlılığı olan ve özellikle çocuklarıyla ilgili her türlü bilgiyi sanal ortamda paylaşmaktan kaçınmayan ebeveyn tutumları için geliştirilen “*paylaşan ebeveynlik*” kavramına yönelik çalışmaları vardır. Araştırmaya göre; paylaşan ebeveynlik olgusunun ebeveynler açısından aile ve toplum tarafından desteklenme, ruhsal iyi hissetme ve kendini sosyal medya platformlarında aktif kılma gibi olumlu bazı işlevleri olsa da çocuklar için özellikle gelişimsel ve psikolojik sorunlara yol açma, dijital kimlik hırsızlığına açık hale gelme (güvenlik problemi) ve ebeveyn-çocuk ilişkisinin zedelenmesi açısından yıkıcı sonuçlar doğurabilmektedir. Bu sorunların aşılabilmesi için ise ebeveynlerde “*dijital okuryazarlık*” bilincinin güçlendirilmesi gerekmektedir.

Özyürek & Nehir’in (2021) yaptıkları araştırmada aile aidiyeti, genç/ebeveyn iletişimi ve ahlaki olgunluk ilişkisi incelenmiştir. Çalışma nicel yaklaşımla yürütülmüş ve

çalışma kapsamında Fen Lisesi, Anadolu Lisesi, İmam Hatip Lisesi ve Meslek Lisesi'nde eğitim gören 560 öğrenci anket formunu doldurmuştur. Ergenlerin ahlaki olgunluk seviyeleri ebeveynlerin sosyo-demografik özelliklerine ve tutumlarına göre değerlendirilmiştir. Araştırma sonucunda okul türü ve anne-baba tutumları ile ergenlerin Ahlaki Olgunluk Ölçeği puanları arasında anlamlı farklar bulunmuştur. Fen Lisesi ve İmam-Hatip Lisesi'ne devam eden ergenlerin ahlaki olgunluk düzeyi, Anadolu Lisesi ve Meslek Lisesi'ne devam edenlerden daha yüksektir. Ebeveynlerinin çocuk yetiştirme stillerini demokratik tutum olarak betimleyen gençlerin ahlaki olgunluk düzeyleri daha yüksek ve ebeveyn/genç ilişkisi daha olumludur. Gençlerin Aile Aidyeti ve Kendilik Aidyeti skorları arttıkça Ahlaki Olgunluk Ölçeği skorları da artmaktadır.

Gökoğlu (2022), tez çalışmasında modern toplumda ailelerin çocuklarıyla ilişkisinin farklılaşmasına, aile içi iletişimde geçirilen zamanın azlığına, çocukların dijital teknolojilerin hâkim olduğu bir sosyalleşmenin içine doğup/yetiştigiine vurgu yaparak ebeveyn tutumlarının Z Kuşağı'nın değer yönelimlerine etkisini araştırmıştır. Araştırmada elde edilen bulgulara göre hem ebeveyn tutumları hem değer yönelimleri demografik değişkenlere göre farklılık göstermektedir. Araştırma sonucuna göre ebeveynlerin demokratik tutumlarının ergenlerin değer yönelimlerine pozitif anlamlı etkisi, korumacı/talepkâr tutumlar ve otoriter tutumların ise negatif anlamlı etkisi vardır.

Türkiye'de yapılan ölçek oluşturma/geliştirme çalışmalarında Ogelman & Özyürek (2021) tarafından geliştirilen "Anne-baba Tutum Ölçekleri (4-12 Yaş): Geliştirilmesi, Geçerlik ve Güvenirlilik Çalışması" istendik anne-baba tutumları ve istenmeyen anne-baba tutumları şeklinde iki faktörlü bir yapıdan oluşmaktadır. Yaman ve diğerleri (2018), çocuk yetiştirilmesinde manevi baş etme stratejilerine yönelik tek faktör üzerinden ölçek geliştirme çalışması yapmıştır. Kürüm & Ekşi (2022) ise "Kimlik Kavramına Ahlaki Bir Bakış: Ahlaki Kimlik Ölçeğinin Geliştirilmesi ve Psikometrik Özelliklerinin İncelenmesi" çalışmasında duygu, düşünce ve davranış alt boyutundan oluşan üç faktör üzerinden araştırma bulgularını oluşturmuştur. Demir (2016), geliştirdiği "Sosyal Medya ve Aile İçi İletişim" ölçeğini kullanarak aile iletişimde sosyal medya kullanımını çalışmıştır. Dört faktör üzerinden araştırma bulgularını oluşturmuştur. Araştırma sonucuna göre sosyal medya kullanım sıklığı ve süresi aile içi iletişime etki etmektedir. Sosyal medyayı yoğun biçimde kullanan gençlerin aile sohbetlerinden sıkıldığı, gün boyunca odalarından dışarı çıkmadıkları zamanların olduğu ve duygu, sorun ve düşüncelerini aileleriyle paylaşmak yerine sosyal medya üzerinden paylaşmayı daha çok tercih ettikleri görülmüştür.

Bulgular ve Yorum

Araştırmanın Yöntemi

Çalışma Grubu

Bu ölçek geliştirme çalışmasında nicel araştırma yöntemlerinden anket tekniği uygulanmıştır. Çankırı Karatekin Üniversitesi etik kuruluna 25.10.2024 tarihinde başvurulmuş ve 46 no'lu toplantıda araştırma izni alınmıştır. Anket uygulaması Google forms aracılığıyla yapılmış ve 26.10.2024 ile 07.11.2024 tarihleri arasında Ankara, İstanbul, İzmir, Samsun, Diyarbakır, Gaziantep, Eskişehir gibi Türkiye'nin 25 farklı ilinde ikamet eden 18 yaş ve üzeri kadın ve erkek katılımcılara uygulanmıştır. Anket gönüllülük esasına dayalı olarak yapılmıştır. Anket uygulaması yapılmadan önce katılımcılara gerekli bilgiler verilmiştir. Anket uygulaması kolayca ulaşılabilen örnekleme (convenience sampling) tekniği ile yapılmış ve toplam 600 anket verisi toplanmıştır. Alan yazında faktör analizi için örnekleme büyüklüğünün kaç kişi olması gerektiği konusunda farklı görüşler bulunmaktadır.

Faktör analizinde yeterli örneklem büyüklüğü için 50'nin çok zayıf, 100'ün zayıf, 200'ün orta, 300'ün iyi, 500'ün çok iyi ve 1000'in mükemmel olduğu belirtilmektedir. Genel olarak en az 300 kişinin örneklem sayısı için yeterli olduğu şeklinde bir kanaat vardır. Bununla beraber yüksek yük değerleri elde etmek için büyük örneklemelerin gerekmediği 150 kişinin örneklem büyüklüğü için yeterli olduğu şeklinde de görüşler bulunmaktadır (Tabachnick & Fidell, 2001). Faktör analizinde güvenilir sonuçlar alınabilmesi için mutlaka 200 kişinin olması gerektiğini, faktör sayısının açık ve az sayıda olduğu durumlarda sayının 100'e kadar indirilebileceğini ancak büyük örneklemelerle çalışmanın daha sağlıklı olacağı vurgulamıştır. Örneklem büyüklüğü madde sayısı veya faktör sayısına bakarak da tahmin edilebilmektedir. Bryman & Cramer (2001, s. 263) değişken (madde) sayısının 5 veya 10'la çarpılması gerektiğini belirtmişlerdir. Yapılan ölçek geliştirme çalışması her iki kriteri de sağlamaktadır.

Veri Toplama Araçları

“Ailenin Sosyalleştirme ve Toplumsal Değer Aktarma İşlevi Bağlamında Ebeveyn Davranışlarına Yönelik Tutum Ölçeği Geliştirme Çalışması” Şahin Doğan tarafından geliştirilmiştir. Ölçek soruları hazırlanırken önce alan yazın taranmış aile, eğitim, sosyalleşme, değer aktarımı, ebeveyn tutum ve davranışları, sosyal medya, gençlik gibi ilgili konulardan sorular hazırlanmıştır. Anket soruları hazırlanırken alan yazındaki hiçbir ölçekten soru alınmamıştır. Önce 45 soruluk bir soru havuzu oluşturulmuş ve ölçek soruları hakkında beş alan uzmanından görüş alınmıştır. Ayrıca 10 ebeveyn ile görüşülmüş ve sorular hakkındaki değerlendirmeleri istenmiştir. Uzman görüşleri ve ebeveyn değerlendirmeleri doğrultusunda 5 soru anlam benzerliğinden dolayı 3 soru da konuyla çok alakalı bulunmadığı için ölçekten çıkarılmıştır. Yapılan düzenlemeler sonucunda ölçekteki soru sayısı 37'ye düşmüştür. Saha araştırması öncesinde sorular hakkında anlaşılmayan veya yanlış anlaşılan soruların belirlenmesi için 110 kişiye pilot uygulama yapılmıştır. Son düzenlemeler yapıldıktan sonra saha araştırması yapılmıştır.

Soru kağıdında 6 demografik soru 37 adet de tutum sorusu bulunmaktadır. Ebeveyn tutum ölçeği için Likert tipi beşli cevap kategorileri kullanan sorular kullanılmıştır. Bunlar “kesinlikle katılıyorum”, “katılıyorum”, “kararsızım”, “katılmıyorum”, “kesinlikle katılmıyorum” şeklindedir. Sorular olumlu soru şeklinde sorulmuş olup ölçekte olumsuz soru bulunmamaktadır. Soruların puan değerleri “Kesinlikle katılıyorum” beş puan, “Katılıyorum” dört puan, “Kararsızım” üç puan, “Katılmıyorum” iki puan ve “Kesinlikle katılmıyorum” bir puan üzerinden değerlendirilmiştir.

Bulgular

Tablo 1: Demografik Değişkenler.

Değişken	Sayı	Yüzde
Cinsiyet		
Kadın	317	52,8
Erkek	283	47,2
Yaş		
1-18-24	185	30,8
2-25-30	96	16,0
3-31-35	85	14,2
4-36-40	85	14,2
5-41-45	54	9,0
6-46-50	45	7,5

7-51-55	22	3,7
8-56 ve üzeri	28	4,7
Medeni durum		
Evli	381	63,5
Bekâr	219	36,5
Eğitim düzeyi		
İlkokul mezunu ve altı	67	11,2
Ortaokul mezunu	85	14,2
Lise mezunu	185	30,8
Ön lisans	92	15,3
Lisans	153	25,5
Lisansüstü	18	3,0
Meslek		
İşçi	85	14,2
Memur	74	12,3
Esnaf	57	9,5
Serbest Meslek	26	4,3
Emekli	29	4,8
Ev hanımı	109	18,2
Öğretmen	31	5,2
Çiftçi	11	1,8
İşsiz	25	4,2
Öğrenci	109	18,2
Diğer	44	7,3
Aylık kazanç		
10000tl ve altı	26	4,3
10001-20000TL	45	7,5
20001-30000TL	121	20,2
30001-40000TL	123	20,5
40001ve üzeri TL	64	10,7
Düzenli kazancı yok(ev hanımı, öğrenci gibi)	221	36,8
Toplam	600	100

Açımlayıcı Faktör Analizi Sonuçları

Anket verilerinin faktör analizi için uygunluğunu ölçmek için KMO ve Bartlett testi yapılmıştır. KMO değerinin 0,60 ve üzerinde olması örneklem büyüklüğünün yeterli olduğu anlamına gelir. Yapılan analiz sonucunda KMO değeri ,925 olarak bulunmuştur. Yapılan Bartlett's analiz sonucunun ki-kare değeri anlamlı bulunmuştur($X^2= 7044,828$ sd= 378, $p<0,0001$). Ki-kare değerinin anlamlı çıkmış olması değişkenler arasındaki korelasyonların anlamlı olduğu ve faktör analizi yapılabileceği anlamına gelmektedir. Örneklem büyüklüğü için KMO değerinin 0,50-0,60 arasında ise “kötü”, 0,60-0,70 arasında ise “zayıf”, 0,70-0,80 arasında ise “orta”, 0,80,0,90 arasında ise “iyi”, ve 0,90 üzerinde ise mükemmel kabul edilir (Şencan, 2005; Çokluk vd. s. 207). Bu araştırmadaki KMO değeri 0,925 olarak çıkmıştır ve mükemmel grubunda yer almaktadır. Analiz sonuçları Tablo 2’de gösterilmiştir.

Tablo 2 : KMO ve Bartlett's Testi Değerleri

Kaiser-Meyer-Olkin Measure of Sampling Adequacy.		,925
Bartlett's Test of Sphericity	Approx. Chi-Square	7044,828
	df	378
	Sig.	0,0001

Açımlayıcı faktör analizi için Principal Axis Factoring. analizi eğik döndürme yöntemi (Direct Oblimin) uygulanmıştır. Binişik olan 5, 13, 21, 22, 23, 24, 31,32 ve 37, sorular analizden çıkarılmıştır. Ölçeğin son halinde toplam 28 tutum sorusu bulunmaktadır. Açımlayıcı faktör analizi sonucunda yedi faktörlü bir yapı oluşmuştur. Faktör adları, soru sayıları, açıkladıkları varyans oranları Tablo 3'te gösterilmiştir.

Tablo 3: Faktör Alt Boyutları ve Açıkladıkları Toplam Varyans Miktarları

Faktörler	Öz değer	Kümülatif %
1.Ebeveyn bağımlılık	32,308	32,308
2.Aile değerleri	4,458	36,766
3.Ebeveyn egosu	3,525	40,291
4.Çocuk merkezli ebeveyn	3,187	43,478
5.Ebeveyn fedakârlığı	2,773	46,251
6.Çocuk bağımlık	2,604	48,856
7.Sorumluluk	2,129	50,984

Tablo 3'te görüldüğü üzere yedi faktör toplam varyansın %60,224'nü açıklamaktadır. Sosyal bilimlerde %40 ile %60 arasında değişen varyans oranları yeterli kabul edilmektedir (Tavşancıl, 2002, s. 48). Sırasıyla faktörlerin toplam varyansa yaptıkları katkı ise şu şekildedir: birinci faktör=%32,308; ikinci faktör =%4,458; üçüncü faktör= %3,525; dördüncü faktör=%3,187; beşinci faktör=%2,773; altıncı faktör=%2,604; yedinci faktör =%2,129 şeklinde sıralanmaktadır.

Tablo 4: Faktör Maddelerinin Betimsel İstatistiği

Item Statistics			
	\bar{X}	SD	N
1. Ebeveynler çocukları için maddi fedakârlıkta bulunmalıdır.	4,46	0,67	600
2.Ebeveynler çocuklarının okul başarısı için televizyon izleme saatlerini sınırlandırmalıdır.	4,47	0,73	600
3. Günümüzde bazı ebeveynlerin çocuklarının her istediğini alması çevredeki diğer ebeveynleri bütçelerini aşan tüketime zorlamaktadır (örneğin arkadaşlarının hepsinin cep telefonu var benim yok gibi).	4,20	0,91	600
4.Ebeveynler çocukları için gerektiğinde sağlıklarından fedakârlıkta bulunmalıdırlar (organ bağışı gibi).	4,21	0,87	600
5. Bazı ebeveynler televizyon dizileri yüzünden çocuklarıyla ilgilenemiyorlar.	4,20	0,94	600
6. Ebeveynler çocukları için kendi rahatlarından fedakârlıkta bulunmalıdırlar.	4,39	0,75	600

7. Bazı ebeveynler çocuklarını baştan savmak için internet sitelerinde vakit geçirmelerine izin veriyorlar fakat çocuklar çok tehlikeli sitelerde (şiddet ve korku içeren) uzun zaman kalıyorlar.	4,41	0,80	600
8. Ebeveynler yorgun da olsalar akşamları ve hafta sonları çocukları için zaman ayırmalıdır.	4,50	0,73	600
9. Bazı ebeveynler çocuklarını gereksiz yere şımartmaktadırlar.	4,35	0,85	600
10.Çocuklara sorumluluklarını (temizlik, düzen, başkalarına saygı gibi) öğretmemek çocuğa yapılan en büyük kötülüktür.	4,39	0,97	600
11.Bazı ebeveynler çocuklarının her istediklerini aldıklarında çok mutlu olacaklarına inanıyorlar.	4,18	0,91	600
12. Her istediklerine kolayca ulaşabilen çocuklar hiçbir şeyin kıymetini bilmiyorlar.	4,36	0,87	600
14. Aşırı koruyucu tutumlar çocukların öz güvenlerinin azalmasına neden olmaktadır.	4,25	0,81	600
15.Bazı ebeveynler çocuklarıyla ilgilenme yerine onları cep telefonu veya tabletle avutmaya çalışıyorlar.	4,37	0,83	600
16. Bazı ebeveynler sosyal medya bağımlılığı nedeniyle çocuklarına yeteri kadar zaman ayıramıyorlar.	4,28	0,89	600
17. Bazı ebeveynlerin sosyal medya bağımlılığı çocuklarına kötü örnek olmaktadır.	4,42	0,75	600
18.Günümüzde bazı ebeveynlerin çocuklarını sürekli başkalarıyla kıyaslayarak başarısız olduklarını vurgulamaları çocukların öz güvenlerinin azalmasına neden oluyor.	4,42	0,74	600
19.Mükemmeliyetçi ebeveyn davranışları çocukların öz güvenlerinin azalmasına neden olmaktadır.	4,20	0,84	600
20. Günümüzde bazı ebeveynler kendi egoları (saygın mesleklerden birine sahip çocuğun ebeveyni olmakla öğünmek gibi) için çocuklarına sürekli baskı yaparak ruh sağlıklarını bozuyorlar.	4,25	0,82	600
23.Çocuklar Ebeveynlerinin yanında kendi fikirlerini rahat ifade edebilmelidirler.	4,50	0,76	600
24. Ebeveynler çocukların fikirlerine önem vermeli, yanlışlarını ikna ederek düzeltmelidirler.	4,56	0,68	600
25. Ebeveynler çocuklarına karşı tutumlarında sevgi ve disiplini dengeli yürütmelidirler.	4,56	0,61	600
26. Ebeveynler çocuklarına toplumun ahlâk kurallarını öğretmelidirler.	4,64	0,57	600
27. Ebeveynler çocuklarına aile değerlerini öğretmelidirler.	4,65	0,55	600

28. Günümüzde bazı ebeveynler bütçelerini aşan şekilde çocuklarına gereksiz şeyleri alıyorlar.	4,18	0,88	600
29. Günümüzde bazı ebeveynler çocuklarının hiçbir hatasını kabul etmek istemeyen ve sürekli başkalarını suçlayan bir tavır sergiliyorlar.	4,10	0,94	600
30. Çocuklarının hiçbir hatasını kabul etmek istemeyen ebeveynlerin çocukları hayatta ciddi uyum problemi yaşıyorlar.	4,24	0,81	600
32.Çocuklara arkadaşları ile paylaşma sorumluluklarını öğretmemek bencil bir kimliğe bürünmelerine neden olmaktadır.	4,39	0,72	600
33. Günümüz çocukları internet sitelerine olan bağımlılık nedeniyle içine kapanık büyüyorlar.	4,31	0,85	600
34. Günümüz çocukları internet sitelerine olan bağımlılık nedeniyle gerçek hayatta iletişim problemi yaşıyorlar.	4,35	0,85	600
35. Günümüz çocukları internet sitelerine olan bağımlılık nedeniyle evden pek dışarı çıkmak istemiyorlar.	4,36	0,84	600
36.Başkalarına saygılı olma gibi sorumluluklarını öğrenmeden büyüyen çocuklar arkadaşlarıyla uyum problemi yaşıyorlar.	4,36	0,80	600

Tablo 4'teki betimsel istatistik sonuçlarına bakıldığında en yüksek puan ortalamasının 4,50 en düşük puan ortalamasının ise 4,10 olduğu görülmektedir. Genel olarak bakıldığında bütün soruların puan ortalamaları oldukça yüksektir.

Tablo 5: Soruların Faktör Yük Değerleri

	Structure Matrix							Düzeltilmiş madde toplam korelasyonları
	1	2	3	4	5	6	7	
16. Bazı ebeveynler sosyal medya bağımlılığı nedeniyle çocuklarına yeteri kadar zaman ayıramıyorlar.	,801							,585
15.Bazı ebeveynler çocuklarıyla ilgilenme yerine onları cep telefonu veya tabletle avutmaya çalışıyorlar.	,787							,560
17. Bazı ebeveynlerin sosyal medya bağımlılığı çocuklarına kötü örnek olmaktadır.	,714							,709
7. Bazı ebeveynler çocuklarını baştan savmak için internet sitelerinde vakit geçirmelerine izin veriyorlar fakat çocuklar çok tehlikeli sitelerde (şiddet ve korku içeren) uzun zaman kalıyorlar.	,615							,706

9. Bazı ebeveynler çocuklarını gereksiz yere şımartmaktadırlar.	,592							,658
26. Ebeveynler çocuklarına toplumun ahlâk kurallarını öğretmelidirler.	,832							,650
27. Ebeveynler çocuklarına aile değerlerini öğretmelidirler.	,802							,732
25. Ebeveynler çocuklarına karşı tutumlarında sevgi ve disiplini dengeli yürütmelidirler.	,734							,699
19. Mükemmeliyetçi ebeveyn davranışları çocukların öz güvenlerinin azalmasına neden olmaktadır.			,732					,469
18. Günümüzde bazı ebeveynlerin çocuklarını sürekli başkalarıyla kıyaslayarak başarısız olduklarını vurgulamaları çocukların öz güvenlerinin azalmasına neden oluyor.			,663					,555
20. Günümüzde bazı ebeveynler kendi egoları (saygın mesleklerden birine sahip çocuğun ebeveyni olmakla öğünmek gibi) için çocuklarına sürekli baskı yaparak ruh sağlıklarını bozuyorlar.			,660					,608
14. Aşırı koruyucu tutumlar çocukların öz güvenlerinin azalmasına neden olmaktadır.			,555					,563
29. Günümüzde bazı ebeveynler çocuklarının hiçbir hatasını kabul etmek istemeyen ve sürekli başkalarını suçlayan bir tavır sergiliyorlar.				,856				,539
28. Günümüzde bazı ebeveynler bütçelerini aşan şekilde çocuklarına gereksiz şeyleri alıyorlar.				,633				,634
30. Çocuklarının hiçbir hatasını kabul etmek istemeyen ebeveynlerin çocukları hayatta ciddi uyum problemi yaşıyorlar.				,563				,513
2. Ebeveynler çocuklarının okul başarısı için televizyon izleme saatlerini sınırlandırmalıdır.					,649			,489
6. Ebeveynler çocukları için kendi rahatlarından fedakârlıkta bulunmalıdırlar.					,648			,542
8. Ebeveynler yorgun da olsalar akşamları ve hafta sonları çocukları için zaman ayırmalıdırlar.					,621			,373
1. Ebeveynler çocukları için maddi fedakârlıkta bulunmalıdır.					,586			,471
4. Ebeveynler çocukları için gerektiğinde sağlıklarından fedakârlıkta bulunmalıdırlar (organ bağışı gibi).					,535			,547

Tablo 6’da görüldüğü üzere birinci faktör beş maddeden, ikinci faktör üç maddeden, üçüncü faktör dört maddeden, dördüncü faktör üç maddeden, beşinci faktör altı maddeden, altıncı faktör dört maddeden, yedinci faktör de üç maddeden oluşmaktadır.

Araştırma ölçeği faktör adlandırması literatürde yer alan çalışmalarla oluşan sınıflandırmalar/kavramlaştırmalar ve sosyolojik bağlam dikkate alınarak ve Türk toplum yapısının ve kültürünün farklılığı da gözetilerek yapılmıştır. Ölçeğin 25, 26 ve 27. maddeleri aile değerleri açısından istendik, olumlu, demokratik (Baumrind, 1966, 1971; Özyürek & Nehir 2021; Cüceloğlu, 2017) ebeveyn davranışlarını ölçmek amacıyla oluşturulmuştur. Durkheim’in (1955) sosyalleşme (terbiye) ve eğitim kavramları ve ailenin temel işlevleri öne çıkarılarak sorular oluşturulmuştur. 7, 9, 15, 16 ve 17. maddeler yeni medya ve TV bağımlılığı etkisiyle kayıtsız, ilgisiz, ihmalkâr ve sorumsuz (Holden & Miller, 1999; Ayhan & Öztürk, 2021) tutumlar sergileyen olumsuz ebeveyn davranışlarına karşılık gelmektedir. 33, 34, 35 ve 36. maddeler ilgisiz, kayıtsız ve ihmalkâr (Holden & Miller, 1999; Gökoğlu, 2022; Demir, 2016) ebeveyn tutumları sonucunda ortaya çıkan çocukların dijital bağımlılığıyla ilgilidir. 1, 2, 3, 4, 6 ve 8. maddeler ideal, olumlu, koruyucu, özverili, geliştiren ve fedakâr (Holden & Miller, 1999; Yıldırım, 2013; Cüceloğlu, 2013) ebeveyn tutumlarını ölçmek için hazırlanmıştır. Durkheim’in (1955) terbiye ve eğitim kavramları ve ailenin temel işlevleri dikkate alınarak sorular hazırlanmıştır. 14, 18, 19 ve 20. maddeler olumsuz, otoriter, baskıcı, helikopter (Baumrind, 1966, 1971; Holden & Miller, 1999; Yılmaz & Büyükcebeci, 2019) ebeveyn tutumlarını ve egoist ebeveyn davranışlarını karşılamaktadır. 28, 29 ve 30. maddeler savunucu, aşırı korumacı ve çocuk merkezli (Holden & Miller, 1999) ebeveyn tutumlarını ölçmeye yöneliktir. Ölçeğin 10, 11 ve 12. maddeleri ise olumsuz, izin verici ve gevşek (Baumrind, 1966, 1971; Holden & Miller, 1999) ebeveyn tutumlarına ve sorumluluktan kaçınan ebeveyn davranışlarına uygun biçimde oluşturulmuştur. Yine Durkheim’in (1955) terbiye ve eğitim kavramlarının açılımı ve ailenin temel işlevleri temel alınarak ebeveyn sorumluluğunda olumsuz tutumlar ölçülmüştür.

Ebeveyn Davranışlarına Yönelik Tutum Ölçeğinin Geçerlik ve Güvenirliği

Tablo 7: Faktör Analizi Sonucunda Belirlenen Alt Boyutlar ve Bu Boyutlara Ait Güvenirlik Katsayıları

Faktörler	Cronbach’s Alpha Değeri
1.Ebeveyn bağımlılık	0,83
2.Aile değerleri	0,83
3.Ebeveyn egosu	0,75
4.Çocuk merkezli ebeveyn	0,73
5.Ebeveyn fedakârlığı	0,74
6.Çocuk bağımlılık	0,84
7.Sorumluluk	0,70
Toplam	0,92

Tablo 7’de görüldüğü gibi ölçeğin güvenilirlik derecesini ölçmek için “güvenilirlik testi” uygulanmıştır. Yapılan test sonucunda “Cronbach Alpha” güvenilirlik katsayısı 0,92 olarak bulunmuştur. Alpha katsayısının yüksek olması sorular arasındaki iç tutarlılık ve homojenliğin iyi düzeyde olduğu anlamına gelir. Faktör yük değerleri; birinci faktör, 0,83, ikinci faktör 0,83, üçüncü faktör 0,75, dördüncü faktör 0,73, beşinci faktör 0,74, altıncı faktör 0,84, ve yedinci faktör 0,70 olarak bulunmuştur.

Tablo 8: Ölçek Maddelerinin Ayırt Ediciliklerini Belirlemek Üzere Yapılan Bağımsız Grup T- Testi (Independent Samples T-Test) Sonuçları

Madde	Gruplar	N	\bar{X}	Ss	t	sd	p
23	Üst	81	4,888	,4472	5,898	160	.000
	Alt	81	4,148	1,038	5,898	160	.000
24	Üst	81	4,938	,2892	6,397	160	.000
	Alt	81	4,358	,7633	6,397	160	.000
25	Üst	81	4,876	,4296	4,927	160	.000
	Alt	81	4,333	,8944	4,927	160	.000
26	Üst	81	4,913	,2827	5,307	160	.000
	Alt	81	4,358	,8987	5,307	160	.000
27	Üst	81	4,913	,2827	5,923	160	.000
	Alt	81	4,358	,7954	5,923	160	.000
5	Üst	81	5,000	,0000	10,235	160	.000
	Alt	81	3,728	1,118	10,235	160	.000
7	Üst	81	5,000	,0000	8,581	160	.000
	Alt	81	4,000	1,048	8,581	160	.000
9	Üst	81	5,000	,0000	8,939	160	.000
	Alt	81	3,925	1,081	8,939	160	.000
15	Üst	81	4,901	,3393	7,200	160	.000
	Alt	81	3,975	1,106	7,200	160	.000
16	Üst	81	4,839	,4598	6,747	160	.000
	Alt	81	3,938	1,110	6,747	160	.000
17	Üst	81	4,864	,4108	6,469	160	.000
	Alt	81	4,098	,9824	6,469	160	.000
32	Üst	81	4,876	,3310	8,388	160	.000
	Alt	81	4,000	,8803	8,388	160	.000
33	Üst	81	4,851	,4503	8,185	160	.000
	Alt	81	3,839	1,018	8,185	160	.000
34	Üst	81	4,876	,3668	7,326	160	.000
	Alt	81	4,000	1,012	7,326	160	.000
35	Üst	81	4,901	,3393	8,300	160	.000
	Alt	81	3,950	,9734	8,300	160	.000
36	Üst	81	4,901	,3002	8,077	160	.000
	Alt	81	3,975	,9871	8,077	160	.000
1	Üst	81	5,000	,0000	17,195	160	.000
	Alt	81	3,432	,8206	17,195	160	.000
2	Üst	81	5,000	,0000	13,687	160	.000
	Alt	81	3,580	,9336	13,687	160	.000
3	Üst	81	5,000	,0000	11,587	160	.000
	Alt	81	3,530	1,141	11,587	160	.000
4	Üst	81	5,000	,0000	13,503	160	.000
	Alt	81	3,444	1,036	13,503	160	.000
6	Üst	81	5,000	,0000	10,561	160	.000
	Alt	81	3,765	1,052	10,561	160	.000
8	Üst	81	5,000	,0000	8,692	160	.000
	Alt	81	3,938	1,099	8,692	160	.000
14	Üst	81	4,703	,6009	5,531	160	.000
	Alt	81	4,000	,9746	5,531	160	.000
18	Üst	81	4,777	,5916	4,832	160	.000
	Alt	81	4,172	,9590	4,832	160	.000
19	Üst	81	4,703	,6790	5,429	160	.000
	Alt	81	4,000	,9486	5,429	160	.000
20	Üst	81	4,765	,5760	6,002	160	.000
	Alt	81	4,037	,9279	6,002	160	.000
28	Üst	81	4,790	,4668	6,695	160	.000
	Alt	81	3,888	1,118	6,695	160	.000

29	Üst	81	4,728	,5703	7,047	160	.000
	Alt	81	3,679	1,212	7,047	160	.000
30	Üst	81	4,753	,5369	6,500	160	.000
	Alt	81	3,876	1,088	6,500	160	.000
10	Üst	81	4,950	,2180	7,957	160	.000
	Alt	81	3,814	1,266	7,957	160	.000
11	Üst	81	4,839	,4017	9,260	160	.000
	Alt	81	3,716	1,015	9,260	160	.000
12	Üst	81	4,864	,4677	6,853	160	.000
	Alt	81	4,037	,9803	6,853	160	.000

Tablo 8’de görüldüğü üzere maddelerin üst ve alt grupları ayırt etme testi için veriler %27’lik üst ve alt şeklinde iki gruba ayrılmış ve puanlar büyükten küçüğe doğru sıralanmıştır. İki grup arasındaki farkı görmek için bağımsız örneklem t-testi analizi uygulanmıştır. Tabloda da görüleceği üzere üst ve alt gruplar arasında istatistiksel %27’lik üst grup lehine anlamlı fark olduğu sonucu çıkmıştır ($p < .01$). Analiz sonuçlarına göre %27’lik üst ve alt gruplar arasında madde ayırt edicilik özelliğinin sağlandığını söyleyebiliriz.

Tablo 9: Faktörler Arası Korelasyon Değerleri

	\bar{X}	Sd	1	2	3	4	5	6
1 Ebeveyn bağımlılık	4,36	0,64	1					
2 Aile değerleri	4,61	0,50	,518**	1				
3 Ebeveyn egosu	4,28	0,61	,521**	,420**	1			
4 Çocuk merkezli ebeveyn	4,17	0,71	,516**	,387**	,471**	1		
5 Ebeveyn fedakârlığı	4,37	0,52	,531**	,464**	,406**	,385**	1	
6 Çocuk bağımlık	4,34	0,69	,625**	,457**	,490**	,508**	,478**	1
7 Sorumluluk	4,31	0,73	,523**	,419**	,414**	,437**	,454**	,482**

Not: ** $p < 0,01$

Tablo ’da görüldüğü gibi alt boyutlar arası ilişkinin anlamlı olup olmadığını anlamak için Pearson Çarpım Korelasyon analizi yapılmıştır. Analiz sonucunda bütün faktörler arasında pozitif ve $p < 0,01$ düzeyinde anlamlı bir korelasyon olduğu görülmüştür.

Tartışma ve Sonuç

Ebeveyn tutumları literatürde geniş yer kaplayan ve zengin içeriklere sahip bir araştırma konusudur (Sümer ve diğerleri, 2010; Çoban ve diğerleri 2021; Kırman & Doğan’ın 2017). Ebeveyn tutumlarıyla alakalı araştırmalar kapsamının geniş olması, birçok disiplinin çalışma alanına girmesi ve insan gelişiminde yüklendiği fonksiyonuyla literatürde önemli düzeyde bir birikime ulaşmıştır (Kırman & Doğan, 2017). Fakat ailenin sosyalleşme ve değer aktarma işlevi ve ebeveyn tutumlarının toplumsal/mezzo-makro boyutu gibi faktörlerin incelendiği çalışmalar görece daha az sayıdadır. Araştırmalarda kullanılan ölçeklerde sıklıkla uluslararası literatürde öne çıkmış bazı çalışmalardan uyarlanarak oluşturulan ölçekler tercih edilmiştir (Sümer ve diğerleri, 2010). Fakat bu ölçeklerle ortaya çıkarılan araştırma bulgularında çalışma evreninin her toplumda ve toplumların sosyal yapılarında farklılaşan yerel unsurların gözden kaçırılması ihtimali oluşmuştur (Kağıtçıbaşı, 1993).

Ailenin sosyalleştiren ve değer aktaran işlevi bağlamında oluşturulan bu araştırmanın “Ebeveyn Davranışlarına Yönelik Tutum Ölçeği” analiz sonuçları yedi

faktörden oluşmaktadır. *Aile değerleri* faktöründe ailenin sosyalleştiren, değer üreten ve çocukları geleceğe hazırlayan işlevlerinde ebeveynlerin ideal/istendik davranışlarına yer verilmiştir. Aile içi iletişimde çocuklarında dikkatle dinlenilerek özenle yönlendirildiği, sevgi ve disiplinin dengeli biçimde ebeveyn davranışlarına yansıdığı ve ahlak değerlerinin ve sosyal normların çocuklara aktarıldığı (demokratik, eğiten, terbiye eden, geliştiren) tutumlara odaklanılmıştır. Yukarıdaki bu tutum Durkheim'in (1955) terbiye (sosyalleşme, norm/değer üretme, aktarma), Baumrind'in (1966, 1971) demokratik tutum ve Cüceloğlu'nun (2017) geliştiren ebeveyn olarak adlandırdığı genel bir kategoridir. Bu kategoride ebeveynlerin özerklik ve sorumluluk arasında olumlu ve dengeli tutumlarına ve ideal/istendik davranışlarına gönderme yapılmaktadır. Yapılan bazı araştırmalarda (Sümer ve diğerleri, 2010; Gökoğlu, 2022) ailenin temel işlevlerini de kapsayan (sosyalleştirme, değer/norm aktarımı, eğitim) bu dengeli tutum ve farklı değişkenler arasında olumlu ilişki saptanmıştır. Özyürek & Nehir'in araştırmasında da demokratik tutum sergileyen ebeveynlerin çocuklarının ahlaki olgunluk düzeylerinin diğer çocuklara göre daha yüksek olduğu görülmüştür.

Ebeveyn bağımlılığı faktöründe ebeveynlerin medya ve iletişim bağımlılığı ve bu bağımlılığın muhtemel bazı olumsuz sonuçları vardır. Ebeveynlerin TV ve sosyal medya bağımlılığının çocuklarına yeterli ve nitelikli zaman ayırmaya engel teşkil etmesine ve bu bağımlılığın çocuk yetiştirirken istenmeyen davranışların sergilenmesine (kayıtsız, ilgisiz, ihmalkâr ve sorumsuz, aşırı serbest, şımartan) neden olmasına yönelik sorularla tutumlar ölçülmüştür. Ayrıca bu faktörde çocukların zararlı medya içeriklerine maruz kalmasının olumsuz bazı sonuçları dikkate alınmıştır. Holden & Miller'in (1999) meta analiz tablosunda yer alan kayıtsız, ilgisiz, ihmalkâr ve sorumsuz olarak adlandırılan bu olumsuz tutumların çocuk terbiyesi ve çocuk gelişiminde negatif yönlü ilişkisi vardır. Ayhan & Öztürk'ün (2021) çalışmasında paylaşılan ebeveynlik kavramlaştırmasıyla dijital bağımlılığı olan ebeveynlerin olumsuz tutumları ve bu tutumların olumsuz sonuçları ele alınmıştır.

Çocuk bağımlılığı faktörü çocukların sosyal medya bağımlılığında sosyalleşme, iletişim ve sosyal uyum açısından ortaya çıkacak muhtemel problemler üzerinedir. Çocukların içe kapanmasında, akran etkileşimlerinin azalmasında ve gündelik hayat iletişimlerinin farklılaşıp sınırlı düzeyde kalmasında sosyal medya bağımlılığının etkisi dikkate alınmıştır. Bağımlılığın sosyal normları (saygı temelli) ve paylaşmayı içselleştirememiş bencil ve bireyci çocuk/genç davranışlarına olumsuz yansımaları ortaya çıkarmak ve bu davranışların oluşmasında etkili olan kayıtsız, ilgisiz, ihmalkâr (Holden & Miller, 1999) ebeveyn tutumlarını belirlemek hedeflenmiştir. Demir (2016) sosyal medya kullanımını aile içi ilişkiler ve iletişim boyutuyla birlikte ele alarak ölçek geliştirme çalışması yapmıştır. Araştırma sonucunda sosyal medya kullanım artışı ve gençlerin aile içi iletişimleri ve toplumsal yüz yüze etkileşimleri (yüz yüze yerine sanal etkileşim) arasında negatif bir ilişki olduğu görülmüştür.

Ebeveyn fedakârlığı faktöründe ekonomi, sağlık, zaman ve temel hayat tarzları açısından ebeveynlerin çocukları için ne ölçüde fedakârlık yaptığı (bencil ve bireyci olmayan) ve çocuklarıyla ilgilenme düzeyleri (koruyucu, özverili, fedakâr, geliştiren ebeveyn) yer almaktadır. Holden & Miller'in (1999) tablosunda koruyucu ebeveyn tutumlarına karşılık gelen bu faktör Durkheim'in (1955) değer üretip aktarmayı sağlayan terbiye eden, Cüceloğlu'nun (2017) geliştiren ebeveyn ve Yıldırım'ın (2013) nitelikli beraberlik olarak adlandırdığı davranışlarla ilgilidir.

Ebeveyn egosu faktöründe ebeveynlerin çocuk yetiştirme stillerinde kendi ideal, hedef, istek ve hayallerini öne çıkarmaları ele alınmıştır. Mükemmellik kaygısıyla sürekli çocuklarını kıyaslayan, yarıştıran ve hedefler koyan ebeveyn tutumları (otoriter, baskıcı, helikopter ebeveynlik) ve bu tutumların olası bazı olumsuz sonuçları ön plandadır.

Baumrind (1966, 1971) ve Holden & Miller'in (1999) otoriter ve baskıcı kategorisinde yer alan bu tutumlar aynı zamanda helikopter ebeveyn olarak adlandırılan davranışlarla da ilişkilidir. Geleneksel toplum aile yapısında genellikle gözlenen çocukların kişiliğine yönelik otoriter ve baskıcı ebeveyn tutumları modern ve dijital toplumda farklı bir biçime evrilerek çocukların eğitimi, gelişimi ve kariyerine yönelik otorite kurma/baskı oluşturmaya yönelik ebeveyn egolu tutumlara dönüşmüştür. Yılmaz & Büyükcebeci (2019) yaptıkları çalışmada helikopter ebeveynliğini psikoloji kavramlarıyla birlikte ele almışlardır ve araştırmalarında çocukların temel yaşam becerilerinin gelişmesinde bu tutumun olumsuz etki ettiği görülmüştür.

Çocuk merkezli ebeveyn faktörü ebeveynlerin çocuk yetiştirme stillerinde ölçüyü ve dengeyi oluşturamama ve tutarsız davranma eğilimlerine yöneliktir. Çocuklarının hatalarını görmezden gelen, kabullenmeyen, sorunlar için başkalarını suçlayan ebeveyn davranışlarını (aşırı koruyucu, savunucu, çocuk merkezli), bu davranışların çocuklarda yol açacağı muhtemel olumsuzlukları (sosyal uyum bozucu işlev) ve çocuklarına örnek davranışlar sergileyip toplumsal değerleri içselleştirmelerini sağlama yerine, çocukları için kendi imkânlarının üstünde harcamalar yapan (çok pahalı telefon, kıyafet almak gibi) ve bu şekilde çocuklarının daha iyi yetişeceğine inanan ölçsüz ebeveyn davranışlarını içermektedir. Bu faktör Holden & Miller'in ebeveyn tutumları meta analiz tablosunda aşırı koruyucu, savunucu ve çocuk merkezli tutumlar tanımlarına uyumludur. Ayrıca Kağıtçıbaşı'nın (2019) geleneksel-modern çocuk yetiştirme davranışlarının sentezinden oluşturduğu psikolojik/duygusal bağlılık çocuk yetiştirme modelinin sadece duygusal boyutuyla ilgilidir. Burada çocuklarıyla gerekenden fazla duygusal bağ oluşturan ebeveynler psikolojik bağlılığı, kişisel özerkliği ve sorumluluk/norm sahibi çocuklar yetiştirmeyi göz ardı etmektedir.

Sorumluluk faktörü çocuk yetiştirirken eğitimden (terbiye etme) ziyade çocuğun isteklerini karşılamayı merkeze alan, tüketim ve gösteri odaklı ebeveyn davranışlarıyla (izin verici, gevşek) ilgilidir. Çocukların özbakım becerileri kazanmasının, sosyal davranışları içselleştirmesinin ve ahlaki değerleri özümsemesinin ihmal edildiği bu tutumlarda çocukların her istediğini alarak onları mutlu edeceğine inanan ebeveyn davranışları ve bu davranışların muhtemel olumsuz bazı sonuçları vardır. Baumrind'in (1966, 1971) izin verici ebeveyn ve Holden & Miller'in (1999) tablosunda gevşek ebeveyn tutumlarında irdelenen bu özellikler çocukların sosyal davranışları, ahlak/norm kurallarını içselleştirmesi ve sorumluluk almasında negatif etki oluşturmaktadır. Sümer ve diğerlerinin (2010) meta analiz çalışmasında izin verici ebeveyn tutumlarının çocuklarda ve ergenlerde bazı olumsuz sonuçlara yol açtığı görülmüştür. Durkheim'in (1955) terbiye etmeye, sosyal benliği güçlendirmeye ve ahlaki gelişim sağlamaya yönelik tutumları içeren sosyalleşmenin/sosyalleştirmenin (toplumsallık) ebeveynlerce içselleştirilmemesi birey ve toplum açısından olumsuz sonuçlar doğurmaktadır.

Türkiye'de yapılan bazı orijinal (uyarlama olmayan) ölçek geliştirme çalışmalarında Ogelman & Özyürek (2021) istendik ve istenmeyen tutumlar şeklinde iki faktörlü bir yapı ortaya çıkmıştır. Kürüm & Ekşi'nin (2022) çalışmasında duygu, düşünce ve davranış olarak üç faktör vardır. Demir'in (2016) çalışmasında aile içi iletişimde sosyal medya etkisi dört faktör üzerinden yapılandırılmıştır. Yaman ve diğerleri (2018) ise çocuk yetiştirilmesinde manevi baş etme stratejilerine yönelik tek faktör üzerinden araştırmalarını yürütmüşlerdir. Bu çalışmada ise yedi faktörlü bir yapı ortaya çıkmıştır.

Sonuç olarak, bu çalışmada geliştirilen "*Ebeveyn Davranışlarına Yönelik Tutum Ölçeği*" ailenin sosyalleştirme ve değer aktarma işlevi bağlamından yola çıkarak ve konunun sosyolojik boyutu da gözetilerek hazırlanmıştır. Ölçek maddeleri ilgili literatürü

de dikkate alarak oluşturulan ve ebeveynlerin ideal, olumlu ve olumsuz davranışlarını da içeren çok boyutlu ve kapsamlı bir yapıdadır. Yapılan analiz sonucunda da istatistiksel açıdan geçerliği ve güvenilirliği yüksek bir ölçme düzeyine ulaşılmıştır. Böylece ebeveyn davranışlarına yönelik tutumlarla ilgili yapılacak bilimsel çalışmalarda kullanılabilir geçerliği ve güvenilirliği sağlanmış bir ölçek elde edilmiştir.

Kaynakça

- Akyüz, H. (2008). *Kurumlar Sosyolojisi*. Ankara: Siyasal Kitabevi.
- Aydın, M. (2011). *Kurumlar Sosyolojisi*. Ankara: Kadim yayınları.
- Ayhan, H. & Öztürk, E. (2021). Dijital dünyada ebeveyn olmanın görünürde normal bir yansıması olarak paylaşılan ebeveynlik (sharenting): geleneksel bir derleme. *Türkiye Klinikleri J Foren Sci Leg Med*, 18(2), 165-77.
- Baumrind, D. (1971). Harmonious parents and their preschool children. *Developmental Psychology*, 4(1), 99-102.
- Baumrind, D. (1966). Effects of Authoritative Parental Control on Child Behavior, *Child Development*, 37(4), 887-907.
- Bryman, A., & Cramer, D. (2004). Constructing variables. *Handbook of data analysis*, 17-34.
- Canatan, K. (2013). Aile Sosyolojisi: kavramları, perspektifi ve gelişimi. (K. Canatan & E. Yıldırım Ed.). *Aile Sosyolojisi* içinde (ss. 15-30). İstanbul: Açılım Kitap.
- Ceka, A., & Murati, R. (2016). The role of parents in the education of children. *Journal of Education and Practice*, 7(5), 61-64.
- Coşkun, H. (2018). Modernleşme Sürecinde Ailede Kimlik. (Öğük Ed.). *Kadın ve Aile Üzerine Araştırmalar* içinde, (ss. 255-278). Ankara: İlahiyat Yayınları.
- Cüceloğlu, D. (2017). *Geliştiren Anne-Baba*. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Çabuk-Kaya, N. (2012). *Aile ve Çocuk*. (A. Kasapoğlu & N. Karkiner Ed.), *Aile Sosyolojisi* içinde, (ss. 106-131). Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları.
- Çoban, A. & Bilgen, Z. ve diğerleri. (2021). Karşılaşılan duygusal ve davranışsal problemlerin ebeveyn tutumu ile ilişkisinin incelenmesi: içerik analizi. *Uluslararası Toplum Araştırmaları Dergisi*, 11(18), 4302-4335.
- Çokluk, Ö., Şekercioğlu, G., & Büyüköztürk, Ş. (2012). *Sosyal Bilimler İçin Çok Değişkenli İstatistik: SPSS ve LISREL Uygulamaları*. Ankara: Pegem Akademi.
- Demir, Ü. (2016). Sosyal medya kullanımı ve aile iletişimi: Çanakkale’de lise öğrencileri üzerine bir araştırma. *Selçuk İletişim*, 9 (2): 27-50.
- Doğan, İ. (2009). *Dünden Bugüne Türk Ailesi*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları.
- Durkheim, E. & Fouconnet, P. (1950). *Terbiye ve Sosyoloji*. (İ. M. Seydol, Çev.). Milli Eğitim Derleme ve Sosyal Bilimler Serisi. İstanbul: Sinan Neşriyat Evi.
- Giddens, A. & Sutton, P. W. (2021). *Sosyoloji*. İstanbul: Kırmızı Yayınları.
- Gökçe, B. (2019). *Türkiye'nin Toplumsal Yapısı ve Toplumsal Kurumlar*. Ankara: Savaş Yayınevi.
- Gökler, R. & Atamtürk, E. (2021). Ebeveynlik rollerindeki değişim. *Sosyal Politika ve Sosyal Hizmet Çalışmaları Dergisi*, 2(2), 151-177.
- Gökoğlu, S. (2022). Aile tutumlarının Z kuşağının değer yönelimleri üzerine etkisi. *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*. (Yüksek Lisans Tezi).
- Holden, G. W., & Miller, P. C. (1999). Enduring and different: a meta-analysis of the similarity in parents' child rearing. *Psychological Bulletin*, 125(2), 223.
- Kağıtçıbaşı, Ç. (1993). *İnsan-Aile-Kültür*. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Kağıtçıbaşı, Ç. (2019). *Benlik, Aile ve İnsanın Gelişimi Kültürel Psikolojide Kuram ve Uygulamalar*. İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları.

- Kağıtçıbaşı, Ç. & Cemalcılar, Z. (2021). *İnsan ve İnsanlar*. İstanbul: Evrim Yayınları.
- Kırman, A. & Doğan, Ö. (2017). Anne-baba çocuk ilişkileri: bir meta-sentez çalışması. *Hacettepe Üniversitesi Sağlık Bilimleri Fakültesi Dergisi*, 4(1), 28-49.
- Krech, D. & Crutchfield, R. S. (1980). *Sosyal Psikoloji*. (E. Güngör Çev.). İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Kürüm, B. & Ekşi, H. (2022). Kimlik kavramına ahlaki bir bakış: Ahlaki kimlik ölçeğinin geliştirilmesi ve psikometrik özelliklerinin incelenmesi. *Değerler Eğitimi Dergisi*, 20 (43), s. 135-167.
- Maccoby, E. E. (2000). Parenting and its effects on children: On reading and misreading behavior genetics. *Annual review of Psychology*, 51(1), 1-27.
- Marshall, G. (2020). *Sosyoloji Sözlüğü*. (O. Akınhay ve D. Kömürcü, Çev.). Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- Mead, G. H. (2021). *Zihin, Benlik ve Toplum*. (Y. Erdem, Çev.). Ankara: Heretik Yayınları.
- Ogelman, H. & Özyürek, A. (2021). Anne-baba tutum ölçekleri (4-12 yaş): geliştirilmesi, geçerlik ve güvenilirlik çalışması. *Uluslararası Eğitim Bilim ve Teknoloji Dergisi*, 7(1), 1-16.
- Özensel, E. (2023). Değişen aile değişmeyen aile değerleri. *Sosyoloji Divanı*, 11 (21), 13-29.
- Öztürk, A. (2019). Doğu-İslam dünyasında ailenin sosyo-politik temelleri ve sosyolojik dönüşümü üzerine. *Çeşm-i Cihan Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları E-Dergisi*, 6(1), 2-18.
- Büyüköztürk, Ş. (2015). *Sosyal Bilimler İçin Veri Analizi El Kitabı*. Ankara: Pegem Akademi
- Özyürek, A & Nehir, G. (2021). Ergenlerde ahlaki olgunluk, aile aidiyeti ve ergen-ebeveyn ilişkilerinin incelenmesi . *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, 10(1), 247-265 .
- Santrok, J. W. (2021). *Yaşam Boyu Gelişim, Gelişim Psikolojisi*. (G. Yüksel, Edt. M. Sayıl, Çev.). Ankara: Nobel Yayıncılık.
- Sertelin, Ç. (2003). Ebeveyn tutumlarının sosyo-kültürel yapı ve aile fonksiyonlarıyla ilişkisi. *İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*. (Yüksek Lisans Tezi). 05.10.2024 tarihinde YÖK TEZ kataloğundan erişildi.
- Sümer, N., Gündoğdu-Aktürk, E. & Helvacı, E. (2010). Anne-baba tutum ve davranışlarının psikolojik etkileri: Türkiye’de yapılan çalışmalara toplu bakış. *Türk Psikoloji Yazıları*, 13 (25), 42-59.
- Şencan, H. (2005). *Sosyal ve Davranışsal Ölçümlerde Güvenilirlik ve Geçerlilik*. Ankara: Seçkin Yayıncılık.
- Tabachnick, B. & Fidell, L. (2001). *Using Multivariate Statistics*. Allyn & Bacon, Needham Heights, MA.
- Tacoğlu-Poyraz, T. (2020). Türkiye’de aile. (N. G. Ergen Ed.). *Türkiye’nin Toplumsal Yapısı* içinde (ss. 143-182). Ankara: Siyasal Kitabevi.
- Tavşancıl, E. (2002). *Tutumların Ölçülmesi ve SPSS ile Veri Analizi*. Ankara: Nobel Akademi.
- Taylor, S. E., Peplau, L. A. & Sears, D. O. (2015). *Sosyal Psikoloji*. (A. Dönmez Çev.). Ankara: İmge Kitabevi Yayınları.
- Yaman, K. G., Sanver Gürsoy, H., Canel, A. N., & Ekşi, H. (2018). Maternal Spiritual Coping Scale: Development and validation. *Spiritual Psychology and Counseling*, 3, 9–21.

- Yılmaz, H. & Büyükcebeci, A. (2019). Bazı pozitif psikoloji kavramları açısından helikopter ebeveyn tutumlarının sonuçları. *Türk Psikolojik Danışma ve Rehberlik Dergisi*, 9(54), 707-744.
- Yıldırım, E. & Yıldırım, E. (2013). Aile içi ilişkiler ve iletişim. (K. Canatan & E. Yıldırım Ed.). *Aile Sosyolojisi* içinde (ss. 139-152). İstanbul: Açılım Kitap.
- Yıldırım, E. (2013). Toplumsal değişme sürecinde aile. (K. Canatan & E. Yıldırım Ed.). *Aile Sosyolojisi* içinde (ss. 121-138). İstanbul: Açılım Kitap.

Çatışma beyanı: Makalenin yazarı, bu çalışma ile ilgili taraf olabilecek herhangi bir kişi ya da finansal ilişkileri bulunmadığını dolayısıyla herhangi bir çıkar çatışmasının olmadığını beyan ederler.



Bilim Şehitliği Üzerine Bir Deneme: Bruno ve Hypatia Örneği

Mehmet Ali YILDIZ*

Özet

Bilim şehidi nitelemesi on dokuzuncu yüzyılın ortalarından beri kullanılmaktadır. Bu çalışmanın amacı seküler bir alanı ifade eden bilimin, dinsellikle kayıtlı uzun bir geçmişe sahip olan şehitlik ile bileşimini mümkün kılan koşulları ya da gerekçeleri irdelemektir. Bunun için öncelikle şehitliğin Antik Yunan, Roma ve Orta Çağ Hıristiyanlığı dönemlerindeki kullanımının ve son olarak “bilim şehidi” terkinbine dönüşmesinin izini sürdük. Şehitlik teriminin, tanıklık ve kahramanlık anlamlarını içerecek şekilde dini bir kullanıma kavuştuğunu tespit ettik. Modern dönemdeki sekülerleşmeyle birlikte dini kurumların zayıflamasının da etkisiyle şehitlik terimi, yeni bilimi yüceltmeye çalışan ya da Kilise özelinde dinden nefret eden kimselerin kaleminde “bilim şehidi” şeklini aldı. Dikkat çeken ilk husus bilimin şehitlerinin olmasıdır. İkincisi ise, iddia edilen türden şehitlerin bulunmamasıdır. Bu çalışmada bilim şehidi üretimlerinin tamamen çarpıtmalarla yürütülen bir kurgu sürecine yaslandıklarını ileri sürdük. Bu iddiayı, bilim şehidi olarak gösterilen iki ünlü ismin (Hypatia ve Bruno) yaşam ve ölümlerini inceleyerek açıklığa kavuşturduk. Son olarak, keyfilik ve tutarsızlık barındıran bu kullanımın eleştirilmesi gerektiğini ve bu sorumluluğun da öncelikle bilim camiasında olduğunu vurguladık.

Anahtar kelimeler: Bilim, Şehit, Bilim Şehidi, Hypatia, Bruno

An Essay on Martyrdom of Science: The Example of Bruno and Hypatia

Abstract

The designation *martyr of science* has been in use since the mid-nineteenth century. The aim of this study is to examine the conditions or justifications that enable the combination of *science*, which represents a secular domain, with *martyrdom*, a concept historically embedded in religiosity. To this end, we first traced the usage of martyrdom in Ancient Greek, Roman, and Medieval Christian contexts, ultimately examining its transformation into the compound term *martyr of science*. Our findings indicate that the term *martyrdom* acquired a religious connotation encompassing meanings of testimony and heroism. With secularization in the modern era and the weakening of religious institutions, the term *martyr of science* emerged, either as a means of glorifying modern science or as an expression of hostility towards religion, particularly the Church. The first noteworthy point is the existence of *martyrs of science*. The second is the absence of martyrs who fit the purported category. In this study, we argue that the construction of *martyrs of science* is entirely based on distortions and constitutes a fabricated narrative. We substantiate this claim by examining the lives and deaths of two renowned figures often labeled as *martyrs of science*—Hypatia and Giordano Bruno. Finally, we emphasize that this arbitrary and inconsistent usage warrants critique, and that the primary responsibility for such criticism lies within the scientific community itself.

Keywords: Science, Martyr, Martyr Of Science, Hypatia, Bruno

*Dr. Öğr. Üyesi, Muş Alparslan Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Muş / Türkiye ma.yildiz@alparslan.edu.tr

ORCID ID: 0000-0002-1737-6245

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

Yıldız, M.A. (2025). Bilim Şehitliği Üzerine Bir Deneme: Bruno ve Hypatia Örneği, *Küllüye*, 6(1), 178-195.

DOI: 10.48139/aybukullüye.1616085

Makale Bilgisi / Article Information

Geliş / Received	Kabul / Accepted	Türü / Type	Sayfa / Page
8 Ocak 2025	18 Mart 2025	Araştırma Makalesi	178-195
8 January 2025	18 March 2025	Research Article	

Extended Abstract

The use of the term ‘martyr of science’ is relatively recent. This combination of a secular field like science and a religious concept like martyrdom is remarkable. The question is not only why science uses the characterisation of martyrdom, but also how it uses it. Does it mean those who died or were killed for the sake of science? Or is it intended to honour some names who have done scientific work by describing them as martyrs much later? In other words, is martyrdom used as a propaganda discourse?

The word martyr was used in Ancient Greek in the sense of ‘witness’. This meaning was also used in Roman times and in the early years of Christianity. However, the testimony of Jesus Christ with his death on the cross and the testimony of the apostles to him gave birth to the concept of martyrdom in the sense of bearing witness to this religious truth at the cost of one's life. Thus, testimony in the legal sense and the cult of heroism were combined in martyrdom and religiousised. Throughout the Middle Ages, Christian martyrs were placed in a special position. The clergy laid down the conditions for a person to be recognised as a martyr. While martyrdom was a special and exceptional status in the centuries when Christianity dominated the West, with the sectarian conflicts in the Renaissance and early modern period, martyrdom narratives became widespread and these narratives were written down by Protestants and Catholics in martyr albums.

With the influence of the developments in the Renaissance, the early modern period marks a period in which traditional assumptions were subjected to criticism and thus the authority represented in the Church began to be shaken. In this war against the old, the new also applauded the heroes of this struggle. Many names in art, literature and politics began to be honoured. Interestingly, it was much later, in the nineteenth century, when science had established itself and was completely free from the threat of the Church, that the term ‘martyr of science’ was used for the first time. Initially, the term was used not only for those who allegedly sacrificed their lives for the sake of science, but also for those who faced hardships for this cause, and for those who played an important role in the scientific transformation despite living a comfortable life. The term then retained this loose usage until today.

Hypatia and Bruno are the two names to whom the characterisation ‘martyr of science’ is most often applied. These are the two best examples of the arbitrariness and frivolity in the use of the characterisation. Namely, although both were brutally murdered, neither of their murders had anything to do with science. Hypatia seems to have been the victim of a political dispute between Cyril, the bishop of Alexandria, and Orestes, the governor of the city. There is no data to support the claims that she wrote works in the scientific field, especially on mathematics, but even if all of these claims are accepted as true, her murder has nothing to do with these works. Moreover, even to think that modern science, which is being defined in the nineteenth century, was represented by Hypatia in the four centuries would be to turn the concepts upside down.

Bruno may be a better example since the data on him are more abundant and healthy. However, what is especially emphasised in the studies on Bruno is that his execution by burning cannot be associated with any scientific theory, including the Copernican theory. The surviving records of his trial clearly show that he was accused of religious heresy and insulting the values of Christianity and was therefore sentenced to death.

It seems that there are two important motives underlying the eagerness to make martyrs of science: firstly, to glorify the new modern natural sciences as a religion, and

secondly, to attack traditional religious assumptions in the Church in particular. The silence of those who emphasise the method and rationality of science in the face of such attempts to religiousise science is also striking. However, the responsibility to criticise the issue falls first and foremost on the members of the scientific community.

Giriş

Bilim ve şehitlik sözcüklerinin birlikteliğiyle oluşturulan ‘bilim şehidi’ (*martyr of science*) şeklindeki terkip görece yakın zamanda kullanılmaya başlanmıştır. Bilim insanı (*scientist*) kavramının bile on dokuzuncu yüzyılın başlarında icat edildiği (Fara, 2012, s. 14), sonlarında dolaşıma girdiği ve ancak yirminci yüzyılda yaygınlaşmaya başladığı dikkate alındığında bunda garipsenecek bir şey yoktur. Fakat modern bilimin kendisini var etmek için Kilise ile mücadele etmek zorunda kaldığı anlatısında belirginleşen ‘sekülerlik’ ile şehitlik teriminin neredeyse yalnızca dinsel terminolojiye ait bir kavram olduğu gerçeğinin aksettirdiği ‘kutsallık’ (ya da dinsel) göz önüne alındığında ‘bilim şehidi’ nitelemesinin, hiç olmazsa ilk etapta, bir tuhaflık sergilediği söylenebilir. Bu tuhaflığı su yüzüne çıkarıp görünür kılanlar ise bizzat bilim insanlarının kendileri veya bilimin her türlü soru ve soruna çözüm üretebileceğine inanan bilimcilerdir.¹

Yaygın kullanımına karşın “bilim şehidi” terkinin anlamına, sınırlarına, bilim şehidi olmanın ölçü ya da kriterlerine dair literatürde hemen hiçbir şeye rastlanmamaktadır. Hristiyan gelenekte üzerine düşünülen, tartışılan, din adamlarınca titiz bir şekilde kriterleri saptanan şehitlik, bilimsel alanda kimin, neyi kastetmeye çalıştığını ayırt edemeyeceğimiz, herkesin dileğince kullandığı bir nitelemeye dönüşüyor. Öldürülenler için kullanıldığı kadar (Hypatia), bilimle uğraştığı için sıkıntı çekenler (Galileo) için de bilimle uğraşmasına karşın tamamen başka gerekçelerle hayatını kaybedenler (Bruno) için de kullanılmaktadır. Hal böyle olunca “şehitlik nedir?” sorusu öncelikle takip edilmesi gereken ve anlamın belirsiz olduğu bir sahaya çıkarmaktadır bizi. Bununla başlayarak biz şu sorulara da cevap arıyor olacağız: O salt dinsel bir terim midir? Öyle ise, ‘bilim şehidi’ şeklindeki kullanımın açığa vurduğu anlam kayması nasıl izah edilebilir? Değilse, dinsel alan haricinde şehitlik ne gibi anlamlara sahiptir ve bilim özelinde bu terim ne ifade etmektedir? Bu ve benzeri sorgulamalar çalışmamızın ilk iki alt başlığında takip edilecektir. Şehitlik teriminin Batı düşüncesindeki seyrine hasredilen ilk bölümde terimin Antik Yunan dilindeki anlamına değindikten sonra Orta Çağ’da dinsellikle ilişkisini çözümlemeye ve bunu yaparken de anlam değişimlerine ışık tutacak şekilde şehitliğin tarihi yolculuğunu resmetmeye çalışacağız. Sözcüğün etimolojik ve geleneksel köklerinin tespiti terimin günümüzdeki kullanımını değerlendirmek için kritik önemi haizdir. Bilim ile din ilişkisine ayrılan sonraki alt başlıkta ise ‘bilim şehidi’ teriminin kullanımını netice veren modern dönüşüme, seküler bir alan olarak konumlandırılabilir olan bilimin kendi şehitlik anlayışını geliştirerek şehitlik anlatılarını tedavüle sokmasıyla sonuçlanan ‘kutsal bilim’ arayışının yansımalarına değineceğiz.

Bilim özelinde değerlendirildiğinde şehitlik söylemlerinin dayattığı (veya gizlediği) çeşitli hususlar vardır. En kaba anlamıyla dahi şehitliğin ‘bir şey uğruna ölmek’ ile ilişkili olduğu kabul edilirse eğer, bilim şehidi olarak nitelendirilenlerin ölüm sebepleri

¹ Bilim ve şehitlik ilişkisine dair herhangi bir açıklamaya ya da sorgulamaya girişmeksizin, bilim şehitlerini konu edinen çok sayıda akademik çalışma bulunmaktadır. Örnek vermek gerekirse Andrian Berry’nin Türkçeye *Bilimin Arka Yüzü* (2014) olarak çevrilen kitabının bölümlerinden birinin adı “Bilim Şehitleri”dir. Yine mesela Brewster’in daha 1841 yılında kaleme aldığı kitabının başlığı da aynıdır: *Martyrs of Science* (Bilim Şehitleri).

ve ölüm şekilleri de tartışma konusu olabilecektir. ‘Bilim şehidi’ teriminin makul bir kullanım alanı ya da karşılığı olduğunun kabul edilmesi durumunda, “O halde bilim şehidi kimdir?” sorusuyla karşı karşıya kalacağız. Nitekim Hypatia ve Bruno başta olmak üzere Kopernik ve Galileo da dâhil birçok isim için ‘bilim şehidi’ nitelmesi kullanılmaktadır. İlk cevap arayacağımız şey, terimin bu kullanımlarının makul olup olmadığıdır. Bu sorgulamaya eşlik eden başka sorular da vardır: İleri yaşında ve hasta yatağında ölen bir bilim insanına ‘bilim şehidi’ denilebilir mi? Denilebilirse, kavramın anlam genişlemesinin varacağı absürt durumu izah etme sorumluluğunu kimler üstlenecektir? Son bir sorgulama da bilimle ilişkilendirilmeleri dahi güç olan veya ancak demagojik çarpıtmalarla ilişkilendirilebilen insanlar için ‘bilim şehidi’ teriminin niçin kullanıldığına yöneliktir. Buradaki durum bir cehaletin mi göstergesidir yoksa çözümlenmesi gereken bir çarpıtma mıdır söz konusu olan? Acaba bilim, bilimcilerin şehit üretimleriyle kutsanmaya mı çalışılmaktadır? Bu çalışmanın Hypatia ve Bruno’ya hasredilen alt başlığı bu iki ünlü isim üzerinden mezkûr sorular etrafında şekillenmiştir. Bu bölümde Hypatia ve Bruno’nun bilimsel söylem, tavır veya eylemlerinden dolayı öldürülüp öldürülmediklerini tartışacağız. Ardından, “-miş gibi” yapmış olanları da ekleyerek, Galileo’ya kısa bir değiniyle, Hıristiyanlık ve İslam geleneklerinde, “şehit kabul edilir” ya da “şehit hükmündedir” denilerek şehitlik çemberinin hiç durmaksızın genişletilmesinin benzerini bilimi bir din gibi konumlandırılanların yaklaşımlarında da yakalamak mümkün mü, buna bakacağız.

Şehit teriminin kavramsal çözümlenmesine ek olarak bu çalışma ‘bilim şehidi’ olarak nitelendirilen insanlardan birkaçının bilimsel karakterine ve ölümüne odaklanmakla biyografik ve tarihsel bir araştırma niteliği de taşımaktadır. Modern bilimin doğup yeşerdiği, temel mantalitesini ve dünya görüşünü kendisine borçlu olduğu Batı ise çalışmamızın sınırlarını işaret etmektedir.

Şahitlik ve Şehitlik: Terimin Batı’daki Serüveni

Şehit anlamında kullanılan *martyr* terimi Yunanca *mártys/martus* kökünden türetilmiş olup orijinalinde ‘tanık’ (*witness*) veya ‘tanıklık eden’ (*testifier*) sözcüklerine denk düşer (Preißler, 2006, s. 1158; Shepardson, 2004, s. 45). Yunanlılar *martyr* terimini mahkemelerde yasal sonuçları olan işler için kullanırlardı (Harvey vd., 2016, s. 33). “Tanık” veya “tanıklık” anlamındaki bu terim ve ondan türetilen terimler “tanık göstermek” veya “tanrıları tanık olarak çağırmak” gibi anlamlarda kullanılırdı (Pinckaers, 2016, s. 39). Yaygın anlamıyla ‘şehit’ (*martyr*) ifadesi ise “dini konumu ve dini topluluğu için ölümü bilinçli bir şekilde kabul eden ve ölümden sonra ayrıcalıklar elde eden, geride kalanlar için de bir rol model haline gelen bir kişiyi ifade eder.” Bu anlamıyla Yahudiler, Hıristiyanlar ve Müslümanlar kadar diğer dinlerin mensupları da kavrama aşinalardır (Preißler, 2006, s. 1158). Şahitlik anlamında kullanılan terim zamanla daha çok şehitlik anlamını vermek için kullanılır olmuşsa da bu durum terimin kök anlamından uzaklaştırıldığı bir sapmaya işaret etmez çünkü şehitlik şahitlikle ilişkilendirilmiş, şahitlikle ulaşılabilecek yüce bir makam olarak konumlandırılmıştır.

Terimin ‘tanıklık’ anlamı çözümlenirken modern bir hukuk kavramının eski dünyanın kurumlarına yansıtılmamasına dikkat edilmelidir. Yunanlılar, Romalılar ve Yahudiler için hukuki işlemlerde fiziksel kanıtlar bugünkü kadar rol oynamıyordu, onlar için önemli olan tanığın güvenilir olup olmadığıydı. Kuşku giderilemezse son çare olarak sanığa yemin ettirilir, böylece dolaylı olarak Tanrı tanıklığına çağrılmış olurdu (Harvey vd., 2016, s. 33). Fakat şehit terimine dinsel anlamını kazandıracak olan şey Tanrı’nın tanık olması değil, aksine Tanrı’ya/Tanrısallığa tanık olunmasıydı.

Tanıkların güvenilirliğine ilişkin sorunun dini alanda önemli bir karşılığı vardır. Tanrı'nın var olduğunu, nasıl biri olduğunu nereden biliyoruz? Denilebilir ki, Tanrı'nın varlığının kabul edilmesi ve ona inanılması için 'tanıklara' ihtiyaç duyulmaktadır ve tanıkların etkisi de onların güvenilirlikleriyle ilişkilidir. Hristiyanlık, Tanrı'nın varlığının sorgulanmadığı bir kültürde doğduysa da Tanrı için yeni durumlar sundu: Tanrı'nın oğlu kabul ettiği İsa'yı gönderdiği, onu ölüme mahkûm ettiği ve ölümünden sonra onu tekrar dirilttiği bir durum. Başkalarını bu iddiaların doğruluğuna ikna edecek olanlar tanıklardı. Dirilişe bizzat tanık oldukları için havariler güvenilirirdi ama Mesih'e daha geniş anlamda tanıklık etmek tanığın güvenilirliğinin kanıtlanmasını gerektiriyordu. Bunun tek yolu da tanıklık edilen gerçekliğe bağlılığın yaşam ve davranışlarla gösterilmesinden geçiyordu. Acıyı ve hatta ölümü içeren böylesi bir tanıklık, onların tanıklıklarının önemli bir parçasıydı (Harvey vd., 2016, s. 34-35).

Yeni Ahit'te *marturion* kelimesi 'tanık/tanıklık' hukukî anlamından sıyrılarak 'şehitlik' anlamını bir anda kazanmamıştır. Sözcük daha havariler döneminde bile 'ölüm', 'acı', 'tanık' kavramlarıyla bağlantılı bir şekilde kullanılıyorsa da anlam bakımından sözcüğün bu metinlerdeki değişim süreci aşamalı bir seyir izlemiştir (Jensen, 2010, s. 3-4). Luka'da *martus* sıfatı İsa'ya tanıklık eden havarilere tahsis edilmiştir (Pinckaers, 2016, s. 40). Bununla birlikte Luka 24.48'de ve Elçilerin İşleri 1.8'de İsa'nın, kendisinin ölümüne ve dirilişine tanıklık edecek olan havarilerini *marturej* (tanıklar) olarak belirlemesi tanıklığın mahkeme salonunun çok ötesine uzanacak şekilde anlaşıldığını göstermektedir. Tanıklığı kişisel dönüşümle de ilişkilendirerek Pavlus terimin anlamını daha da genişletti. Yapılması gereken gerçeğin itirafıdır ama bu itiraf kişinin kimliğinin itirafı haline gelir (Jensen, 2010, s. 4; Pinckaers, 2016, s. 40). Pavlus'a göre Mesih'i örnek almak "onun öldüğü gibi ölecek kadar onu takip etmek"tir ve Mesih'e tanıklık etmek Mesih için acı çekmekle ayrılmaz bir şekilde bağlantılıdır (Jensen, 2010, s. 5).

Yuhanna'da *martus* teriminin kişinin, İsa yüzünden ölümüyle ilişkilendirilen kullanımı şehitliğin anlamına oldukça yakın bir kullanım örneğidir. Elçilerin İşleri'nde şehitlik Mesih'in ölümü ile ilişkilendirilmiştir ve bunun, tehdit ve işkence altında İncil hakikatlerine tanıklık etmek anlamıyla birleştirilmesiyle elde edilen yeni şehitlik anlayışı kısa sürede kendisini kabul ettirmiştir. Aslında İncil'in tamamı İsa'nın Tanrı'nın Oğlu olduğu, bu nedenle öldürüldüğü, Tanrı'nın onu ölümden dirilttiği ve ona tüm iman edenlere yaşam aktarma gücü verdiği tanıklıklarının ifadesidir (Pinckaers, 2016, s. 44, 46-47). İman uğruna ölmek ile ölüme katlanarak mükemmel ve güvenilir bir tanık haline gelen İsa'nın ölümü arasında özel bir ilişki vardır (Rahner SJ, 2016, s. 150). İsa'nın tanıklığının onun ölümüne yol açması gibi havarilerin ve ilk Hristiyanların tanıklıkları da onları zulüm ve ölüm tehditleriyle yüz yüze getirecekti ve tam bir tanıklıkla onlar şehitler (*martyrs*) haline geleceklerdi (Pinckaers, 2016, s. 47).

Mesih'e *martus* unvanını vererek onun kendi tanıklığından söz eden metinlere özellikle dikkat edilmelidir çünkü sözcüklerin ötesinde bu metinler "Hristiyan şehitliğini tanımlayan tanıklığın birincil kaynağını açığa vurur." (Pinckaers, 2016, s. 44-45). Hristiyanlığın özünde, iktidardaki dini ve hukuki güçler tarafından haksız yere yargılanıp idam edilen bir kurtarıcı olarak İsa bulunduğundan, onun ölümünün ardından kilise yaşamının ilk yıllarında şehitlerin öne çıkması hiç de şaşırtıcı değildir (Jensen, 2010: 3). Öte yandan İsa'nın çarmıha gerilmesi, Hristiyanlar için kurbanlık ölüm düşüncesini güçlendirmişse de Hristiyan şehit karakterine ilişkin kavramlar ikinci yüzyılda hızla ortaya çıkan zulümlerin sonucuydu (Preißler, 2006, s. 1158). Fakat bundan önce İncil metinleri tanıklıktan şehitliğe doğru aşamalı bir gelişimin metinsel dayanağını teşkil etmişlerdir.

Nitekim en az yüzyıl boyunca ölüm aracılığıyla tanıklık etmek (witnessing) ile Mesih uğruna zorluklara katlanmak anlamındaki tanıklık birbirinden ayırt edilmedi. Yaygın kanı şehitliğin (martyrdom) teknik anlamıyla ilk defa *The Martyrdom of Polycarp*'ta kullanıldığı şeklindedir. Burada Polycarp Mesih'e benzer ölüm şekliyle onun çektiği ıstırapı taklit etmiş olarak sunulur. 155 yılında yazılan bu metinle birlikte şehitler (*martyrs*) ve şehitlik (*martyria*), zulüm altında inancını itiraf etmekten ayrıştırılarak ölümle verilen tanıklık için kullanılan teknik terimler haline geldi (Harvey vd., 2016, s. 37-38). Zulüm gören ama hayatta kalan itirafçıların aksine artık yalnızca Mesih uğruna gerçek ölüm acısını çekmiş olanlar şehit olarak adlandırılacaktı (Pinckaers, 2016, s. 48).

Hıristiyan şehitlik anlayışı Roma'da yaygın olan ve övgü toplayan ölüm biçimlerinden de ayrıştı. Pagan Roma, korkmadan ölüme yürümeye alışkındı, gladyatörler/arenalar bunun canlı ve törensel temsilleriydi. Fakat Straw'ın belirttiği gibi Hıristiyanlar bundan fazlasını yaparak “ölümün kendisini yendiler.” Ölüm bedene ait olup ruha ait olmadığı için ondan korkmaya gerek yoktu. Ayrıca Hıristiyan şehidin kahramanca ölümü “çarmıhtaki İsa'nın paradoksal zaferini özetliyor ve dirilişi önceden haber veriyordu.” Öte yandan Romalıların ölüme doğru giden yolda saldırganlığa değer verdikleri yerde İsa'yı taklit eden Hıristiyanlar pasifliği ve fedakârlığı vurgulamış oluyorlardı. İtiraf ve yalvarma paganlar için küçük düşürücüyken Hıristiyanlar için en yüksek kutsallığın göstergesiydi. Öyle ki onlar Stoacıları da ileri giderek “acı çekmek için acı çekmekle” övünür hale geldiler. Bu yaklaşım intihar ile şehitlik arasındaki çizgileri de bulanıklaştırdıysa da (Straw, 2002, s. 39, 42-43) hem Augustinus hem de Aquinas açık bir şekilde şehitliği intihardan ayırdılar (Wicker, 2016, s. 88).

Roma Hıristiyanlığı resmî din olarak benimsemeden önce şehitler hakkında kaleme alınan metinler sabır, cesaret ve dayanıklılığı övüyordu. Bu metinler zulüm gördükleri için dinden dönme riski taşıyan Hıristiyanların kararlılığını arttırmak için yazılmış olmalıdır (Harvey vd., 2016, s. 38-40). Hıristiyanlar şehitlerine coşkulu bir saygı gösteriyorken, 300'lü yıllarda “şehitliğe duyulan büyük özlem kurumaya başladı.” Hıristiyanlığın Roma İmparatorluğu'nun resmî dini olmasıyla, “şehitlik imparatorluk topraklarındaki anlamının ve rolünün çoğunu kaybetti.” Bu noktadan sonra şehitlere yönelik özel bir bağlılık türü ortaya çıktı. Şehit mezarları önemli yerlere dönüştürülürken şehitlere saygı da ilahi bir hizmet olarak kabul edildi (Preißler, 2006, s. 1159-1160). Yunan kahramanlarına hürmetin unsurları azizlere hürmetin unsurlarına dönüşürken (Gronover, 2006, s. 1947), dört ve beşinci yüzyıllarda şehitlerle ilgili oluşturulan kültler her yere yayıldı ve şehit türbeleri pagan tapınakların yerini aldı (Harvey vd., 2016, s. 43).

Hıristiyanlığın İmparatorluk sınırlarının ötesine yayılmasıyla Hıristiyan olmayanlara yönelik yeni misyon yeni şehitlik anlayışlarına yol açtı (Preißler, 2006, s. 1160). Önceleri yalnızca “inançları uğruna işkence altında ölen Hıristiyanları” ifade eden şehit teriminin kullanımı da hapisanelerde ve sürgünde ölenlerden fazla olarak sürgünden dönenleri bile kapsayacak kadar genişletildi (Pinckaers, 2016, s. 49). Fakat daha sonraları Thomas Aquinas şehitliğin ölümü gerektirdiğini, Mesih uğruna ölümle sonuçlanmayan acıların ancak mecazi anlamda şehitlik olarak kabul edilebileceğini savundu (Wicker, 2016, s. 83). Ona göre “mükemmel şehitlik fikri, kişinin Mesih aşkına ölüme katlanmasını gerektirir.” (Aquinas, 2016, s. 145). Öte yandan şehitliği erdemlerle ilişkilendirerek Aquinas onun alanını genişletmiş de oldu. Buna göre “Tanrı'ya yönelik olduğu sürece herhangi bir insani iyilik şehitlik sebebi olabilir.” (Wicker, 2016, s. 83). Aquinas şehitliği metanet ve cesaret, iman ve hayırseverlik ve hakikat ve adalet erdemleriyle doğrudan ilişkilendirdi. Metanet ve cesaretle şehit Hıristiyan cesaretinin modeli haline gelir. Cesaretin Mesih'e olan inanç tanıklığıyla birleştirilmesi gerekir. Şehitliğin itici nedeni ise

hayırseverliktir (Pinckaers, 2016, s. 135-136). Hayırseverlik yönlendirici eylem, cesaret erdemi ortaya çıkaran eğilim, inanç ise şehitliğin nihai iyiliğidir (Wicker, 2016, s. 83).

Rönesans ve bilhassa reformasyonu takip eden süreçte şehitlik anlayışının modern görünümünü belirlemede etkili olan gelişmeler yaşandı. Shepardson'un belirttiği gibi kişi 'şehit' unvanıyla tanınca öncelikle "ait olduğu hareketin bir temsili ve somut örneği haline", ardından mücadelenin sembolü haline geldi. Bu dönüşüm, şehitlerin yaşamlarını ve ölümlerini derleyen anlatımları (martyrology) sonuç verdi. On altıncı yüzyılda birçok Protestan şehitlik albümü kaleme alındı. Bu albümler erken Hıristiyan şehitlik anlayışına yaslanmakla Protestanlığın ilk Hıristiyanlığın mirasçısı olduğunu savunarak Katolik hiyerarşiye karşı itaatsizliği meşrulaştırmış oluyordu. Katolik polemikçiler ise karşı çalışmalar (antimartyrologies) yayınlamaya bahsi geçenlerin yanlış bir tanıklık için öldüklerini ve şehit olmadıklarını savundular. Bu şehitlik albümleri bir yandan sadık dindarlara teselli ve cesaret veriyorken öte yandan doğru doktrin için model sağlıyordu. Bu şehitlik kayıtları belirgin bir propaganda içermekte, temsil ettiği inancın polemikçi duruşunu somutlaştırmaktaydı (Shepardson, 2004, s. 46). Şehit anlatıları üzerinden sergilenen tam bir propaganda savaşıydı.

Cesaret ve metanetle ölüme yürüyen şehit, Antik Yunan'daki 'kahraman'ın Hıristiyan dünyasındaki izdüşümü olarak görülebilir; panteondaki tanrılara özenen Antik Yunan kahramanının çarşıdaki İsa'ya özenen Hıristiyan şehidine evrildiğini söylemek mümkündür. Tıpkı, sergiledikleri cesaretle kahramanların yarı tanrısal bir makama ulaşmalarında olduğu gibi Hıristiyan şehit de İsa'nın çilesini ve ölümünü taklit etmekle kutsal bir makama erişmiş oluyordu. Orta Çağ kahramanını simgeleyen şehitlerle ilgili kahramanlık öykülerinin albümlerde toplanması da Antik anlatılara benzetilebilir. Konumuz bağlamında burada asıl dikkat çekilmesi gereken husus ise bu yeni yazın türüyle şehitlik anlatılarının propaganda malzemesine dönüştürülmesidir; bu, bilim şehitleri anlatılarının temel mantığını ve amacını işaret etmesi bakımından önemlidir. Bu anlatılar, yalnızca bir dava uğruna canını feda edenlerin övülmelerini ve isimlerinin yaşatılmasını değil, davanın haklılığına dair temel göstergeler olarak aynı zamanda geride kalanların teşvikini ve motivasyonunu da hedeflemekteydi.

Bilimsel Şehitlik: Kutsalın Dönüşümü

Orta Çağ'da kahramanlarla azizler benzer işlevlere sahipti. Onlar mucize gösteren, şifacı, kurtarıcı ve hayırsever kimseler olarak onurlandırılırlardı. İnsanın, dindar ve erdemli davranışlarla bir ahiret kazanabileceği anlayışı kahramanın imajıyla bağlantılıydı ve Antik Çağ'dan alınmaydı. Azizlere duyulan saygı ile kahramana duyulan saygı birbirini etkiliyordu. Kahramanca bir ölüm de artık kişinin sadece kendi grubu için ortaya koyduğu bir fedakârlık olarak değil aynı zamanda bir inanç ve bu inancın ikrarı olarak da yorumlanıyordu. Böylece Yunanlıların tanıdığı (martyr) Hıristiyanların şehidine (Martyr), eşzamanlı olarak kahraman da toplumsal değerlerin kişileştirilmiş göstergesine dönüşüyordu. İyilik uğruna kendisini feda eden kahraman imgesi adanmışlığın taklidini teşvik ediyordu. Modern kahramanlık anlayışı başlangıçta dini ve dünyevi idealleri birleştiriyorduysa da ilerleyen süreçte kahramanlık niteliğinin Hıristiyan kökleri reddedildi ve onların yerine zihinsel disiplin ile rasyonel irade konuldu. Aydınlanma Çağı'nda ise gücü azalan Hıristiyan idealleri yeni ideallerle değiştirildi. Geleneksel dinin yerini kahramanlara gösterilen onur aldı ve yeni kahramanların takipçileri modern dünyayı yeniden büyülediler. Romantizmin mitlere ve efsanelere ilgi duymasından dolayı mitsel kahramanların dönüşümü için gerekli mekanizmalar mevcuttu. Azizlere duyulan saygı "batıl inanç" olarak etiketlendikten hemen sonra şehit figürü dünyevi kahraman

olarak geri döndü, savaşlarda ölen askerler modern ulusal azizlere dönüştü. Savaşçı monarşiler ve generaller eliyle askerlerden başka kâşifler, sanatçılar ve şairler de kültürel kahramanlara dönüştürüldü (Behrenbeck, 2006, s. 851-852). Bilimsel çalışmalarıyla tanınan bazı isimlerin kahramana ve “şehit”e dönüşmesi yakın tarihli olmakla birlikte bunların sonrasına rastlar. Bunun için birkaç aşamanın aşılması gerekiyordu. Hakikat iddiasından dolayı zorlu rakip konumunda bulunan dinin etki gücü kırılmış ve dinden boşalan ilgili bazı alanları doldurmakla bilimsel söylem onun yerini almaya başlamıştı belki ama son olarak bilimin kahramanları olarak anlatılacak “bilim şehitleri”nin geçmiş tarihlere yerleştirilebilmesi için tarihsel kurgunun propagandanın gücüyle birleşmesi gerekiyordu. Ridley (2022, s. 67), “İster inanın ister inanmayın bilim insanları da insandırlar...” derken bugün dahi dikkatlerimizi bu propagandanın gücüne çekmektedir.

Doğayı bir dizi aktif güçle doldurmakla Rönesans natüralizmi, tamamen doğüstü bir varlık olarak “Tanrı’nın açıklayıcı rolünü görmezden gelme eğilimi” sergilemişti zaten (Shapin, 2021, s. 66). Bununla birlikte, modern doğa bilimleri ile Kilise arasındaki çekişmenin (veya çatışmanın) bilhassa erken modern dönemde göz ardı edilemeyecek şekilde su yüzüne çıktığına kuşku yoktur. “Bilim çağı” olarak nitelendirilen 17. yüzyılda kendilerine ait sistematik oluşturmaya başlayan doğa bilimleri tüm alanları etkisi altına almaya başladı. Toplumunu yakından ilgilendiren buluşlarla bu bilimlerin neredeyse tartışılmaz bir konuma yükselmesi varlığa bakışta önemli değişimlere yol açtı (Kahraman, 2015, s. 150, 152). Bruno, Kepler ve Galileo fikirleriyle Katolik kilisesini sarsmışlardı (Ridley, 2022, s. 26). Bu gibi düşünürlerin çalışmalarıyla bilim niceliksel yapıya indirgendi ve felsefi veya dini metinlerden ziyade var olanı olguya indirgeyen akıl ve deney temelli bir yaklaşım benimsendi. Niceliksel ölçüm araçlarının artmasıyla aklın vahye ihtiyaç duymadan kendi kendine anlayıp hükmedebileceği bir varlık algısı oluştu ve din de bu çerçevede yorumlandı. Dini denetimden kurtulmak isteyen modern özne “aklı mutlaklaştırarak” onun boyunduruğuna girdi. Diğer tüm insani faaliyetlerden ayrıcalıklı bir yer edinen bilim nesnel, saf, nötr bilgiyi temsil eder hale geldi. Kùltürler ve insanlar üstü bir etkinlik olarak bilim mit haline gelince tüm insani faaliyet alanlarının temeline oturtuldu. Bilim ile ilerleme, ilerleme ile mutluluk aynı şey olarak görülünce felsefe ve dinin yerini bilimin alacağına ve onun insanın tüm sorularına cevap üretebileceğine inanılmaya başlandı. Büyüsüz ve mucizesiz bir dünya resmi sunan bu bilimin gücü düşünürlere varlıktan başka değerleri de kurgulama yetkisi verdi. Değerlerin de insandan hareketle tanımlanması seküler yapının oluşumuna temel oluşturdu. Galileo ve Newton gibi inançlı bilim insanları dahi artık sadece açıklanamayan boşlukları izah edebilmek için tanrıyı yardıma çağırıyorlardı. Tanrı’ya açılan alanın gittikçe daralması mekanik dünya tasarımıyla uyumlu bir gelişmeydi. Saat metaforuyla desteklenen mekanik dünya tasarımı eski metafiziğin Tanrı’sını tahtından ederek onun yerine deist bir Tanrı anlayışını ikame etti. Özerklik ilan eden modern özne Tanrı da dâhil tüm metafizik meseleleri akılla yeniden inşa edip rasyonelleştirince Tanrı da bir bilgi nesnesi haline geldi (Kahraman, 2015, s. 152-159). Tüm bu gelişmeleri özetlercesine Gronover (2006, s. 1947), Aydınlanma Çağı ve bilimler aracılığıyla azizlerin mucizelerden ve mitlerden arındırıldığını söylerken haklıdır fakat tespiti eksiktir: aynı Aydınlanma Çağı ve bilimler, yeni mitler oluşturduğu gibi mucizeleri kendinden menkul yeni azizler de doğurdu.

Ian G. Barbour modern bilim ile dinin on yedinci yüzyıldaki karşılaşmasını dostça bir buluşma olarak görür. Çünkü bu dönemin düşünürlerinin çoğu “bilimsel çalışmalarında Tanrı’nın elişini araştırdıklarını savunan dindar Hıristiyanlardı.” On sekizinci yüzyılda çoğu bilim insanı hala düzenleyici bir Tanrı’nın varlığını kabul etse de onlar artık âlemde ve insan yaşamı üzerinde aktif rol oynayan bir Tanrı’ya

inanmıyorlardı. Bu dönemde Fransız aydınlanmacıları dinin tüm biçimlerine şiddetli bir düşmanlık beslemiş, “bilim adına saldırgan bir ateizm” geliştirmişlerdir. Benzer şekilde on dokuzuncu yüzyılda da bazı bilim insanları “dine düşman kesildi.” (Barbour, 2012, s. 13, 104).

Neticede tanrıyı tahtından indiren egemen sınıf onun yerine bilimi koymuştu (Levontin vd., 2015, s. 78). Ridley (2022, s. 43), Batı toplumlarında bilimin din üzerindeki etkisinin yıkıcı olduğunu, bilimin gelişmesi ve teknolojinin hayatımızın her alanına girmesiyle toplumun eskisine nazaran daha laik hale geldiğini belirttikten sonra şu tespiti yapar: “Adeta bilim ve teknoloji, kimileri için yeni bir dine dönüşmüştür.” Başka bir şekilde Mumford da (2024, s. 74) şunu kaydeder: “Mekanik unsurlar yeni bir din haline geldi...”

Lewontin bir kurumun “dünyayı meşru kılacak biçimde açıklayabilmesi için bazı özelliklere sahip olması” gerektiğini kaydeder: 1. Kurum, sıradan toplumsal mücadelelerin ötesindeki insanüstü bir kaynaktan geliyor gibi görünmelidir. 2. Onun “fikirlere, beyanları, kuralları ve eylemlerinin sonuçları” insani hata ya da uzlaşımın ötesinde “aşkın bir gerçekliğe ve doğruluğa sahip olmalıdır.” 3. Açıklamaları “mutlak bir kaynaktan geliyor gibi görünmeli” ve “tüm zamanlar ve mekânlar için doğru olmalıdır.” 4. Kurumun iç işleyişini kimse anlamasın diye mistik ve örtülü bir niteliğe, batını bir dile sahip olmalıdır. Hıristiyanlığın veya dünyadaki herhangi diğer bir dinin bu gereksinimleri mükemmelen karşıladığını ve tam da bu yüzden dinin ideal bir kurum olageldiğini vurgulayan Lewontin bu tanımlamanın bilime de uyduğunu belirtir. Şöyle ki; 1. “Bilim bütün dönemler için doğru olan, tarafsız ve apolitik bir metoda sahip olduğunu iddia eder.” 2. Bilim insanları “...bilimin toplumsal münakaşasının üzerinde olduğuna gerçekten inanırlar.” 3. Bilimsel doğruların bir çeşit evrensel hakikat oldukları iddia edilir. 4. Bilim konuşurken, “bilimin dışındaki zavallıların” söze girmesine izin verilmez ve buna uygun olarak bilim gizemli kelimelerle konuşur (Lewontin, 2015, s. 18-20).

Gregory W. Dawes de, H. M. Kallen’den (1951, s. 7) şunu aktarmaktadır: “...bir bilim dininin müntesipleri, zihin hayatında, gözlemleri ya da laboratuvarları kilise, formülleri de kendi uzmanlık alanlarının ayin ve törenlerini düzenleyen yanılmaz vahiyler olarak gören bir başka hoşgörüsüz tarikatın dogmatik müntesipleri gibi görünürler.” (Dawes, 2016, s. 175-176).

Bilimin din olarak nitelendirilmesi bilimle ilgilenen çoğu kimse -bilimcilerin tümü- tarafından aşırı bir iddia, abartı ya da çarpıtma olarak görülebilir. Biz Kallen ve Levontin’in görüşlerini, bilimin din olarak görülmesini gerektiren dayanaklar oldukları için aktarmadık. Burada bu açıklamaların, bilimin bir din olarak değerlendirilebileceğini ve bunun makul bir açıklamasını yapmanın mümkün olduğunu göstermek gibi gerekli bir işlevi vardır. Biz G. W. Dawes’i (2016, s. 85-86) takiple dinle bilim arasında bazı paralellikler olduğunu ve bilimin zaman zaman din gibi işlediğini belirtmekle yetiniyoruz. Öte yandan “bilim şehitliği” özelinde meselenin, yok etmeye çalıştığı argümanlara ve dile yaslanmakla bilimin dinselleşmesi olarak değerlendirilebileceği de vurgulanmalıdır. Nitekim buraya kadarki açıklamalarımızla zemin hazırladığımız ve takip eden başlıkta ele alacağımız örneklerin odak noktası, şehitlikle ilişkisi üzerinden bazı tarihsel anlatılarla bilimin nasıl din gibi konumlandırıldığını göstermek ve bazı bilimcilerin salt propagandanın gücüne yaslanarak gerçekleri nasıl ters yüz ettiklerini serimlemek olacaktır.

Bruno ve Hypatia: ‘Bilim’ ve ‘Şehitlik’ Bileşiminin Düşündürdükleri

Batı düşünce tarihinde “şehitlik” teriminin geçmişte sadece dinsel bir terim olarak kullanıldığını görüyoruz. Fakat terimin kullanım alanı modern dönemle birlikte genişlemeye başlamıştır. Aslında modern hareketlerin birçoğu kendi kahramanlarını veya kahraman kültlerini oluşturmaya çalışmıştır demek yanlış olmaz. On dokuzuncu yüzyıl ve sonrasında modernizmin veya Aydınlanmanın özel kazanımları ya da değerleri olarak kabul görmeye başlayan temel unsurlar bir şekilde kahramanlık ve şehitlikle ilişkilendirilmeye başlandı. Demokrasi şehidi, devrim şehidi, akıl şehidi, özgürlük şehidi gibi kullanımlar yaygınlaşmaya başladı. Çoğu propagandadan öteye geçmeyen ve oldukça zayıf duran bu kullanımların sorumluluğunu bilimde aramak elbette doğru değildir. Fakat kahraman kültürünü dinsel formuyla kullanmaya en hevesli kesimin bilimciler olduğunu ve bunu yaparlarken gerçeklik kaygısı taşımadan tamamen keyfi bir tavır sergilemekle belki de bu konudaki ciddiyetsizliğin başını onların çektiğini kaydetmek gerekir. Bu iddianın altını doldurmak için yukarıda anlatılanlardan fazla olarak örnekler eşliğinde “bilim şehidi” teriminin analizini yapmamız gerekmektedir.

“Bilim şehidi” (martyr of science) şeklindeki kullanım biri *terkipte alakalı* diğeri yaşanmışlık anlamında *gerçeklikle alakalı* iki sorun barındırmaktadır. Terkipten kaynaklanan sorun bilim ve şehitlik kavramlarının bileşiminde açığa çıkan, doğrudan göze ilişen uyumsuzluk sorunudur. Modern bilim gibi seküler (dindışı) yer yer aşırı pozitivist (din karşıtı) bir yapı, yalnızca kutsal bir eylemi ifade edecek tarzda din uğruna ölmeyi ifade etmek için kullanılmış görünen şehitlik terimiyle nasıl ve neden birleştirilir? Bunun sebebi, alternatif sözcük bulunamaması değildir herhalde; çok daha makul bir biçimde “bilim kahramanı” deyimini tercih edilebilirdi mesela. Dine mesafeli duranlarla birlikte tamamen ona cephe alanların dahi şehitlik söylemine sığınmalarının altında yatan başka bir sebep, kavramı kullanmayı onlar açısından ‘meşru’ hale getiren başka bir itki olmalıdır. Galileo, Brahe ve Kepler’in dahi bilim şehidi olduklarını savunmak için 1841’de kaleme aldığı *Martyrs of Science or Galileo, Tycho Brahe and Kepler* adlı kitabın ithaf kısmında David Brewster sonrakilerden daha açık sözlü durmaktadır: “*Her ne kadar bilimin ulusların gücünü ve zenginliğini oluşturduğu ve aile ocağını en önemli konforlarla kuşattığı bu günlerde, ona bağlı olanların zulme uğraması ya da ihmal edilmesi gibi bir risk olmasa da, yine de Takdir-i İlahinin rütbe ve makam bahşettiği kişilerin teveccühü, bilimsel girişime yönelik en güçlü teşviklerden ve aynı zamanda onun en meşru ödülllerinden biri olacaktır.*” (Brewster, 1841, s. iii-iv).

Brewster’in sözlerinden şehit anlatılarının iki amacı net olarak okunabiliyor: bilimsel girişimi teşvik etmek ve meşru bir ödülün sahibi olmak. Aksi takdirde, Fransız Aydınlanmacıların, on dokuzuncu yüzyılın Comteçu pozitivistlerinin veya yirminci yüzyılın mantıkçı pozitivistlerinin salt dinsel çağrışıma sahip bir sözcüğü bile isteye bilimin yanı başına konumlandırabildiklerini veya bu teşebbüsler karşısında sessiz kalmayı tercih ettiklerini düşünmek safdillik olacaktır. Fakat bilimin geleneksel dini yapının yerine konulduğu ve tüm hakikat iddialarını evrensel bir şekilde kendisinde toplayan yeni bir din olarak konumlandırıldığı bir durumda, bu dinin de şehitlere ihtiyacı olacaktır. Bilim adma gidişattan rahatsızlık duyan pozitivist Hans Reichenbach bile şöyle serzenişte bulunmaktaydı:

Bilimin tüm sorunlara çözüm getireceği inancı o denli yaygındır ki, bilim günümüzde, daha önceleri dinin karşıladığı sosyal bir işlevle, kişilere ve topluma kesin güvenlik sağlama işleviyle, yüklü hale gelmiştir. Denebilir ki, bilime beslenen inanç, Tanrı’ya olan inancın yerini almıştır, bugün. (...) Bilimi yanılmaz kabul eden bir felsefede, teolojinin tüm sakıncalarını (bağnazlığını, düşünce üzerinde kurduğu

denetimi, ve sağladığı aldatıcı güvenliği) yeniden canlanmış bulmak hiç de olanaksız değildir (Reichenbach, 1993, s. 38).

Dinselleşme eğiliminin yol açtığı ve Reinchenbach'ın bilim camiasında bağınazlık ve aldatıcı güvenlik olarak tasvir ettiği bilimi kutsama eğiliminin yol açtığı tuhaf görüntüye dair bu kadarı yeterlidir. Şimdi ikinci soruna, yani “bilim şehidi” söyleminin gerçeklikle ilişkisine değinelim. Burada bilim ve şehitlik bileşimini analiz edeceğiz. Bunun için öncelikle bize bir bilim insanı ve ikinci olarak da bu insanın şehitliğini ifade eden bir öldürülme vakası gerekecek. Kişinin bilim insanı olarak nitelendirilip nitelendirilemeyeceğinden bağımsız olarak bu konunun ölümüyle ilişkisine odaklanacağız. Yani “bilim şehidi”ni bilimsel tavrından dolayı öldürülmüş olma durumu için kullanıyor olacağız. Bilimsel çalışmalar yapan insanları nasıl ve ne durumda ölürlerse ölsünler ‘şehit’ olarak niteleyemeyeceğimize göre yakalamaya çalışacağımız şey bilimsellikle ölüm arasında “bilimsel çalışmalarından dolayı öldürülmüş olmak” anlamını verecek şekilde gerçek bir bağlantı bulmak olacak. Şimdi yapacağımız şey, “bilim şehidi” terkinin gayet anlamlı ve yerinde bir kullanım olduğunu ‘varsayarak’, “bilim şehidi” etiketinin kendilerine en çok yakıştırıldığı iki meşhur isme (Bruno ve Hypatia) odaklanmak ve söz konusu şehitlik tarifini geçerlilik bakımından sınamak olacak.

1548'de doğan Bruno 14-15 yaşlarında katıldığı Dominik tarikatından 1576'da ayrıldı. Avrupa'da birçok yeri (İtalya, Fransa, İsviçre, İngiltere ve Almanya) gezdikten sonra İtalya'ya döndüğünde suçlanıp tutuklandı ve 1592'de Venedik'te engizisyon tarafından yargılandı. 1593'te “mürted bir keşiş” olarak görüldüğü (Boulting, 2013, s. 288) Roma'ya iade edildi ve orada yargılaması 1600'e kadar sürdü. Aynı yıl mahkûm edildi ve kazığa bağlanarak yakıldı (Herzfeld, 1932, s. 241). Onun ölümü trajiktir, nitekim Agnes Imhof (2006, s. 1626) Bruno'yu ‘özgür düşünürlüğü şehidi’ yapan şeyin onun “muhteşem ölümü” olduğunu kaydederken vahşet ile yüceltme arasındaki bağı ifşa eder. Bu trajedinin kendisi, şehit kültürünü besleyen bir faktör olarak durmaktadır.

Yargılamanın haklılığını tartışmadan ve elbette yakılarak öldürülmenin vahşetini hafife almaksızın, bizi burada ilgilendiren şeye, bu yargılamanın nedenine odaklanmalıyız: Bruno neden yakılarak öldürüldü? Ya da Shackelford (2009, s. 64) gibi daha açık sorarsak, “Katoliklerin kurtuluş ve ebedi yaşam öğretisinin anahtarı olan Kutsal Teslis doktrinini reddeden bu kovulmuş keşiş ve pişmanlık duymayan bu sapkın nasıl oldu da ‘dünyanın ilk bilim şehidi’ haline geldi?”

Venedik'teki yargılama sürecine ilişkin 1880'lerde yayımlanan belgeler Bruno'nun sapkınlıklar temelinde suçlandığını göstermektedir: ayinler yapmak, ruh göçünü ve sonsuz dünyaların varlığını savunmak, insanlara büyücülüğü öğretmek... (Herzfeld, 1932, s. 241). Kadim kültürlerin onun için belirli bir çekiciliği vardı (Boulting, 2013, s. 284). Sorgu kaydı Bruno'nun Teslis, enkarnasyon ve ayinlerle ilgili sorguya çekildiğini gösteriyor: İsa'nın ve havarilerinin büyücü olduğunu söylemiş miydi? Ruh göçüne inanıyor muydu? Fuhuşun küçük bir günah olduğunu düşündüğü için, fuhuşu yasaklayan Kilise'yi kınıyor muydu? Bunlardan başka bazı cemiyetler hakkında sorgulandı ve İlahi takdiri inkâr edip etmediği de soruldu. Fakat ilginçtir ki sürecin hiçbir yerinde ne herhangi bir fiziksel teoriden ne de özel olarak Kopernik teorisinden bahsedilmektedir. Yargı konusu, enkarnasyon ve Teslis dogmasına yönelik sapkınlıklardı (Herzfeld, 1932, s. 242) ve Boulting'e (2013, s. 281) göre Venedik'teki mahkeme “dikkatli, ölçülü ve dürüst hareket etmiş görünmektedir.”

Bruno'nun Roma engizisyonundaki yargılama süreci ise 1593'ten başlayarak yaklaşık yedi yıl sürdü. Bu süreçle ilgili yayınlanan belgeler daha yetersizdir ama sürecin

Venedik'tekiyle benzer bir zeminde ilerlemiş olduğunu varsaymak gerekir. Burada da Kopernik teorisinden bahsedilmemektedir. İdamın görgü tanığı olan Gaspare Scioppio bir mektubunda hükmün açıklanmasını işittiğini, Bruno'nun sakramentlere ve enkarnasyona karşı sapkınlıkları, ruh göçünü ve dünyaların sonsuzluğunu öğretmesi, İsa'nın tanrısallığını kabul etmemesi ve İsa ile havarilerinin büyücü olduğunu savunması nedeniyle mahkûm edildiğini yazmıştır (Herzfeld, 1932, s. 242). Shackelford'un, Bruno'nun suçlarının açıkça dini nitelikte olduğunu savunan Angelo Mercati'den aktardığı gibi durum, Kilise'nin bu müdahaleyle Güneş merkezli hipotezi "Hıristiyan inancına karşı bir silah olarak kullanacak olanlara" uyarıda bulunması olarak da değerlendirilemez. Yargılamada bu teorinin esas alındığını gösterir hiçbir işaret yoktur. Kaldı ki aynı Shackelford'un (2009, s. 62, 66-67) aktardığına göre "Katolik kilisesi astronomlar üzerinde düşünce kontrolü uygulamamıştır" ve Kopernik hipotezini bir gerçeklik olarak değil de bir hipotez olarak öğrettiği sürece Galileo dahi "dünyanın konumu ve hareketliliği hakkında istediğine inanmakta" özgür bırakılmıştır.

Bu belgelerin güvenilirliği sorgulanacak olursa veya belgelerin bu şekilde yorumlanmalarına kuşkuyla bakılırsa, Bruno'nun mahkumiyetinin Kopernik teorisine alakası olmadığını gösteren, bu belgelerden bağımsız ama onlardan çok daha ikna edici bir argüman ileri sürülebilir: Bruno 1600'de idam edildi. Galileo ise 1611'de bu idamın gerçekleştiği Roma'ya üç defa geldi. Bruno Kopernik teorisinden dolayı soruşturulmuş olsaydı ve bu teori gerekçe gösterilerek idam edilmiş olsaydı Kopernik teorisini daha açıktan ve yayınladığı kitaplarla savunan, üstelik meslekten bir bilim insanı olan Galileo'nun hasımları bu süreçte sessiz durur muydu? Ya da Galileo göz göre göre böylesi bir risk alarak Roma'ya defalarca gider miydi (Herzfeld, 1932, s. 242)? Bruno'nun Roma'da yargılanmaya başlandığı 1593'ten 1615'e kadar Galileo'ya neden karışılmadı ve ona dava neden çok sonraları 1615'te açıldı?

Michael White'ın 2002 tarihli *The Pope and the Heretic: The True Story of Giordano Bruno, the Man Who Dared to Defy the Roman Inquisition* (Papa ve Sapkın: Roma Engizisyonuna Karşı Çıkmaya Cesaret Eden Giordano Bruno'nun Gerçek Hikâyesi) adlı kitabını Bruno'nun yaşamı ve ölümünün "kurgulanmış popüler anlatısı" olarak değerlendiren Shackelford (2009, s. 63), devamında kurgunun basitliğiyle alakalı imalı bir şekilde şunları kaydediyor: "*Yine örtük akıl yürütmeyi görüyoruz: Bruno yenilikçi bir doğa bilimciydi; sonunda modern bilimin temelini oluşturan fikirleri nedeniyle kilise tarafından idam edildi; dolayısıyla kilise bilimsel fikirlerin özgürce gelişmesini sınırlamak için onu öldürdü.*"

Bazı sapkınlıkları kararlılıkla sürdürdüğü için diri diri yakılan Bruno, kimi yazarlara göre bir filozof veya bilim insanı değil de dini bir düşünür ve yazardı. Bu görüşe göre "...Bruno bir bilim şehidi değildi çünkü o bir bilim insanı değildi!" (Shackelford, 2009, s. 62, 66). Bu bahsi, Herzfeld'in (1932, s. 242) sözleriyle noktalarıp daha ilginç bir şehitlik iddiasına, Hypatia bahsine geçelim: "Bruno'ya belki Panteizm'in, Budizm'in, Üniteriyenizmin şehidi denilebilir ama kesinlikle bilim şehidi olduğu söylenemez."

370-415 yılları arasında İskenderiye'de yaşamış olan Hypatia sert mizaçlı İskenderiye patriği piskopos Cyril ile kendisinin eski öğrencisi ve arkadaşı İskenderiye valisi Orestes arasındaki çatışmanın arasında kalmış görünmektedir. Onun öldürülmesine giden süreci özetleyelim: Yahudilerle Hıristiyanlar arasındaki gerilimde Yahudilerin Hıristiyanları katletmelerinin ardından Cyril Yahudi sinagogları ele geçirip Yahudileri şehirden sürdü (Watts, 2017, s. 108-109). Şehirdeki gerilim tırmanırken hem Cyril hem Orestes imparatora rapor göndererek kendisinin haklı olduğunu göstermeye çalıştı

(Richeson, 1940, s. 77). Gittikçe tırmanan gerginlikte Cyril dini otoritesinden, Orestes ise siyasi otoritesinden güç alıyordu. Cyril'in şehir dışından getirdiği keşişler Orestes'in geçişi sırasında ona hakaret edip saldırdılar; içlerinden biri, Ammonius, Orestes'in kafasına taş attı. Orestes bu keşişi işkenceyle öldürürken Cyril keşişi şehit ilan etti (Rist, 1965, s. 222-223). İmparatorluk yönetiminde daha fazla rol almak için şehirde istikrarı sağlaması gereken Orestes çeşitli gruplarla görüşmeler yapmaya başladı. Hypatia tarihin bu kesitinde olaya dahil olmuş görünüyor. O tarafsız bir hakem gibi duruyordu çünkü Cyril ile de herhangi bir sorunu yoktu. Muhtemelen şehirdeki gerilimi nasıl yöneteceklerini konuşmak üzere Hypatia ile Orestes düzenli olarak görüşmeye başladı. Ardından Orestes ve adamları Cyril'in organize ettikleri ayinlere katılmayı bıraktılar. Bu, karşı taraf için Hypatia'nın kötü etkisi olarak yorumlanmış olabilir. "Hypatia'nın Orestes'i Pisagor müziği, usturlaplar ve sihrin garip bir kombinasyonu ile büyülediğine dair bir söylenti yayılmaya başladı". Daha sonra Hypatia'nın valiyi kontrol etmek için sihir kullandığı söylentisi yayıldı ve zamanla Hypatia Cyril ile Orestes'in barışmasının önündeki en büyük engel olarak görülmeye başlandı. Cyril'in kilisesinden bir grup Hypatia ile yüzleşmek için, belki de korkutmak için yola koyuldular. "Ancak öldürme niyetiyle dışarı çıktıklarını hayal etmek zor." Fakat sokakta Hypatia ile karşılaştıklarında durum kontrolden çıktı; onu sürükleyerek bir kiliseye götürdüler, kiremitlerle vücudunu parçaladılar ve daha sonra parçalanmış kalıntılarını yaktılar (Watts, 2017, s. 112-115).

Hypatia'nın dinsel kutuplaşmaların ayyuka çıktığı bir dönemde Cyril ve Orestes arasındaki çekişmenin tırmandırdığı bir çatışma ortamının kurbanı olduğu gayet açık. Richeson da (1940, s. 77) Hypatia ile ilgili ilk dönem kaynaklarındaki rivayetleri aktardıktan sonra onun ölüm sebebinin Orestes ile olan dostluğu olduğunu tespit etmiştir. Peki "bilimin ilk şehitlerinden birisi olma" şerefine ulaştığı (Sarton, 2010, s. 110, 130) iddialarının dayanağı ne? Bu cinayette bilime dair herhangi bir şey var mı? İlla şehit denilecekse "politika şehidi" ya da "pagan şehit" denilebilir belki fakat bilim? Felsefe, astronomi ve matematikle ilgilendiğine hatta derinlikli bir filozof olduğuna dair tüm anlatıları doğru kabul etsek dahi -ki matematik haricindeki başarılarına dair bilgiler oldukça yetersizdir (Acerbi, 2008, s. 435)- onu "bilim şehidi" olarak nitelendirmek için çarpıtma ve propaganda haricinde hiçbir etkili yöntem yok gibi görünüyor. O halde şimdi odaklanmamız gereken şey, Berry'nin (2014, s. 172) "siyasal kıskançlığın kurbanı" dediği ve Watts'ın (2017, s. 154) yerinde bir tespitle "talihsiz zayıf" olarak nitelendirdiği Hypatia'nın nasıl "bilim şehidi"ne dönüştürüldüğü olmalı.

Beşinci yüzyılda, Hypatia'yı tanyanların çoğunun hayatta olduğu bir zamanda yazan tarihçi Socrates Scholasticus, Hypatia'nın kilisedeki bir çatışma yüzünden öldürüldüğünü yazmış, altıncı yüzyıl başlarında yazdığı *Life of Isidore*'de Damascius ise Hypatia'nın öldürülmesini onun yaşamı boyunca felsefi pratiğine sadık kalmasının trajik ama kahramanca bir kanıtı olarak değerlendirmiştir. Modern döneme geldiğimizde Kilise'yle yeni bilimlerin sıklıkla çatışıyor olduğu bir ortamında argümanlarını güçlendirmek isteyenlerin Hypatia'yı keşfettikleri görülüyor. Modern Avrupa dillerinde Hypatia üzerine ilk defa yazan İrlandalı düşünür John Toland (1670-1711), daha önce İncil'i eleştirmek için yazdığı bir kitaptan dolayı yargılanıp kazıkta yakılmaya mahkum edilmiş ama bu sondan kurtulmuş biridir. Hypatia üzerine yazdığı incelemesi *Tetradymus*'da Toland, İskenderiye Hıristiyanlığının gaddarlığına, onlardaki cehalet ve batıl inancın tiranlığına vurgu yapar. Toland'a cevap 1721'de Hypatia'yı İskenderiye'nin küstah metresi olarak niteleyen İngiliz Thomas Lewis'ten gelir. Lewis Cyril'in itibarına saldırmak için kullanılan Hypatia'nın özel bir kadın olmadığına, diğer kadınlardan tek farkının eğitimli olması olduğuna dikkat çeker. 1728'de Fransa'daki bir dergide M.G.

adını kullanan bir yazar “Dissertation sur Hypatia” başlığı altında, Toland’ın kendinden önceki kusurlu anlatılara bir şey ekmediğini, Tanrı’ya saldırmaya cüret eden bu adamın azizlere iftira atmaktan da çekinmeyeceğini belirtir. 1720’lerde Hypatia cinayetinin neden bu kadar önemli bir meseleye dönüştüğünü sorgulayan yazar, buradan hareketle kendi zamanının dinsel hizipçiliğinin eleştirisini yapar. Yazar “Hypatia’yı dini hoşgörüsüzlüğün kurbanı olmaktan çıkarıp kadın entelektüellerin gerçek potansiyelini gösteren bir örneğe dönüştürmeye” çalışır. Fakat tarihi gerçeklerle uyumlu bu fikirlerle kimse ilgilenmedi. Toland’dan sonra Voltaire ve İngiliz yazar Edward Gibbon gibi isimler, Hypatia’nın katili olarak Cyril’i göstermeye devam ederek bunu “Katolik Kilisesi’ne saldırmak için kullandılar.” (Watts, 2017, s. 122, 128, 135-139).

Hypatia on sekizinci yüzyılın sonları ve on dokuzuncu yüzyılın başlarında edebiyat sohbetlerine konu olmayı sürdürdüyse de ancak on dokuzuncu yüzyılın ortalarında popüler hale geldi. Hypatia hızla yazarlar, çizgi romancılar ve film yapımcıları için bir sembole dönüştü. 1980’lerde ise Hypatia iki akademik dergiye isim olarak eklendi: Hypatia: Feminist Studies ve Hypatia: A Journal of Feminist Philosophy. Yüzyılın sonlarında ve yirmi birinci yüzyıl başlarında Hypatia birçok fantastik edebi metne konu oldu ama hiçbiri 2009 tarihli Agora filmi kadar etki uyandırmadı. Diğer birçok uyarlama bir filozof olarak Hypatia’nın başarılarına odaklanırken bu film ilginç bir şekilde “Hypatia’yı gezegenlerin eliptik bir yörüngeye sahip olduğu güneş merkezli bir sistemde yaşadığımızı anlayan ilk astronom olarak tasvir ediyor.” Filmde dikkat çeken başka bir husus da Hypatia’nın, babasının kölelerinden biri tarafından cinsel saldırıya uğradığının gösterilmesidir (Watts, 2017, s. 139-146). Böylece yönetmen Kopernik ve Galileo gibi erken modern dönem bilim insanları üzerinden kurgulanan bilim ile Kilise çatışmasının köklerini bin beş yüz yıl geçmişi bulunan bir çatışma geleneği gibi aksettirmeye çalışıyor. Öldürülmüş olması yetmemiş olacak ki, eklenen cinsel saldırı sahnesiyle trajedinin dozajını arttırarak mağduriyet algısı pekiştirilmeye çalışılmış olmalı. Neticede Aydınlanma düşünürlerinin ve bilimcilerin Kilise ile mücadelelerinde kullanışlı bir malzemeye dönüştürdükleri ve kadın olması dolayısıyla feministlerin de büyük bir gayretle koruya dâhil olduğu yakın zamanlı bir süreç onun “bilim şehidi” olarak etiketlenmesinin nedenini de bu etiketin propaganda ürünü olmaktan öte bir anlam taşımadığını da göstermektedir. Onun, başarılarından ziyade yaşamının ve ölümünün romantikleştirilmesinden dolayı kaynaklarda adının geçtiğini de (Alic 1986, s. 41) not edip bütün olarak tabloyu Acerbi’nin (2008, s. 435) deyişiyle “akademik romantizm” olarak özetleyebiliriz.

Öte yandan Hypatia’nın öldürülmesinde sorumluların devlet tarafından ciddi bir şekilde cezalandırılmaması (Watts, 2017, s. 119), kurgularda aksettirildiği gibi Hypatia’nın güçlü bir taraftar kitlesine sahip olmadığını gösteren bir işaret olarak değerlendirilebilir. Öyle görünüyor ki “vahşice katledilmesi”nin yol açtığı duygusal etki haricinde onun ölümü hiçbir ciddi tepkiyle karşılanmamıştır. Bu, bir soruyu da doğurmaktadır: Acaba Hypatia yaşanan toplumsal çatışmada belirgin şekilde politik bir tavır mı almıştı? Toplum onun ölümünü öngörülebilir bir son olarak kabul ettiği için mi sessiz kaldı? Bunu bilmiyoruz ama bu kuşkuyu besleyen başka bir veri daha var: Watts’ın (2017, s. 121) aktardığına göre onun ölümünden sonra Orestes, Cyril ve İskenderiye’nin ileri gelenleri arasındaki çatışma çözülmüş ve son bulmuştur.

Çok kısa da olsa, şöhreti ve konumlandırıldığı yerden dolayı, öldürülmemesine rağmen şehit ilan edilen meşhur bilim insanı Galileo Galilei de değiniyi hak ediyor. Onu ilk defa “bilim şehidi” ilan eden on dokuzuncu yüzyıl fizikçisi David Brewster’tir (Gingerich, 1982, 124). Brwester’in 1841 tarihli *Bilimin Şehitleri (Martyrs of Science)*

üst başlıklı kitabında Tycho Brahe ve Kepler ile birlikte Galileo da kapakta yer alan bilim şehitlerindedir. Smirnov (1990, s. 157) ise tam olarak şöyle iddia etmektedir: “Galileo kelimesinin tam anlamıyla bir bilim şehidiydi.” Everett (2001: 38) onun akıl şehidi olmaktan çok uzak olduğunu söylerken, Dawes (2016, s. 1) “Galileo bilim şehidi olarak hatırlanabilirdi ama kendisinin şehitlik arzusu yoktu.” demektedir, Brewster (1841, s. 93) ise onun şehitlik makamını reddetmesine içerlemektedir: “Çağın bu büyük ruhu, bu yıldızların başrahibi, bilimin bu temsilcisi, şan ve şeref dolu kariyeri sona ermek üzere olan bu yaşlı bilge, kendisinin imrendiği ve ölümsüz defnelerle örülü şehitlik tacını neden reddetti?”

Aslında Galileo'nun şehit olduğu iddialarının yenilir yutulur hiçbir tarafı yoktur çünkü kendi evinde ve ileri yaşında hiçbir dış etki olmaksızın ölmüştür. Bu konudaki sağlam veriler -Hypatia örneğindeki gibi- keyfi çarpıtmaları kısmen önlediği için bilim şehitliği sevdalıları Galileo'nun yargılanma süreçlerini ajite etmekte, onun uzun süre hapsedildiğini ve işkence gördüğünü ileri sürmekte ve sıkıntılı bir yaşamın sonundaki ölümü de şehitlik olarak nitelemeye hakları varmış gibi davranmaktadırlar. Oysa Galileo'nun yargı kayıtlarının çoğu mevcut olduğu gibi yaşamının tüm detayları da bilinmektedir. Ciddi bir araştırmacı kısa bir araştırmayla Galileo'nun hiçbir şekilde işkence görmediğini, yine hiçbir şekilde tek bir gün dahi hapsedilmediğini, çarpıtıldığı ev hapsini bile sözüm ona onu öldürmeye çalışan Kilise babalarının şatosunda lüks içerisinde geçirdiğini görecektir. Detaylar için ilgilileri Finocchiaro'nun (2009, s. 68-78) titiz çalışmasına yönlendirmekle yetiniyoruz.

Değerlendirme ve Sonuç

Antik Yunan dilinde ‘tanıklık’ anlamında kullanılan ‘martyr’ sözcüğü, günümüz İngilizcesinde şehitlik (martyrdom) ve bilim şehitliği (martyr of science) anlamını vermek için aynen kullanılmaktadır. Lakin terimin günümüzdeki anlamına kavuşması uzun bir Orta Çağ tecrübesine ek olarak Rönesans ve erken modern dönem gelişmelerinden bağımsız düşünülemez. Terimin Antik Yunan’daki hukuki anlamı Roma toplumunda olduğu gibi ilk dönem Hıristiyanlar tarafından da korundu: İsa Mesih tanrısallığın, havariler de İsa Mesih’in tanıklarıydı. Sıkıntı çekerek inançlarından dolayı öldürülen inançlı kimseler önce kahraman ilan edildiler, ardından ilahi hakikat uğruna canlarını feda etmekle Mesih’i taklit ederek sergiledikleri tanıklıktan dolayı şehit mertebesine yükseltildiler. Canlarını feda ederek şahitler (martyrs) şehitlere (Martyrs) dönüştüler.

Hıristiyanlığın ilk dönemlerinde bu şehitlik makamı, pagan Roma’nın zulümleri karşısında müminlerin sebat ve kararlılığını arttırarak onlara moral ve motivasyon sağladı. Fakat Hıristiyanlığın kendisini Roma’ya kabul ettirmesi şehitlik propagandasının şiddetini düşürünce şehitler onları yücelten anlatı ve uygulamalarla dinsel geleneğin bir parçasına dönüştürüldü. Şehitlik, acı ve ıstırap içerisinde bir yaşam süren, işkencelere rağmen dinlerinden dönmeyi reddederek katledilen inanç sahiplerini onurlandırmak için ve daha istisnai hallerde kullanılır oldu. Şehit üretimindeki bu sakin tablo çok sonraları Rönesans ve erken modern dönemde baş gösteren mezhep savaşlarının etkisiyle değişti. Protestanlar ve Katolikler şehitliği yeniden canlandırdılar ve onların ölüme doğru giden yaşam serüvenlerini geride kalanlara aktarmak için şehit albümleri ürettiler.

Aynı tarihlerde, Avrupa’da hemen her alanda köklü değişimlerin baş gösterdiği, modern doğa bilimlerinin temellerinin atılmaya çalışıldığı bir geçiş sürecinin, paradigmatal bir dönüşümün sancuları çekiliyordu. Kilise’nin dogmaları kadar, Aristotelesçi doğa felsefesine dair kabulleri de saldırı altındaydı. On altı ve on yedinci yüzyılda Kopernik, Galileo, Brahe ve Kepler gibi düşünürlerin çalışmaları ve Descartes, Spinoza, Hobbes ve

Locke gibi düşünürlerin kapsamlı teorileriyle on sekizinci yüzyıla gelindiğinde epey mesafe kat edilmişti. Fransız Aydınlanmacılarının açıktan saldırılarıyla Kilise kurumunun entelektüel itibarı, bilim ve teknik alanındaki buluşların yol açtığı heyecan ve değişimlerle de toplum nezdindeki itibarı ciddi yaralar alıyordu. Bu sürece çeşitli alanlarda öncülük eden isimler modern dönemin yeni kahramanları olarak konumlandırıldı. On dokuzuncu yüzyıla birlikte gücünü iyiden iyiye tahkim eden bilim tüm doğruluk ve hakikat iddialarını kendinde toplayıp Kilise'nin rolünü devralan bir görüntü sergileyince bazı düşünürler ve bilim insanları kendilerini bilimi din gibi konumlandırmaya ve bu kutsal bilimin kahramanlarını taltif edip yüceltmeye vazifeli gördüler. "Bilim şehidi" etiketi böylece tedavüle girdi ve neredeyse ciddi hiçbir sorgulamaya uğramadan günümüze kadar geldi.

Dini kullanımında şehitlik ilahi bir şeye, bir duruma ya da genel olarak ilahi hakikatlere canıyla tanıklık etmek gibi bir anlama tekabül etmekteyken, bu bilim şehitleri tam olarak neyin şahitleridirler acaba? Hypatia, Bruno ve Galileo'nun 'ölümleri' bağlamında ortak bir paydada birleştirilmesi mümkün mü? Hypatia'nın ölümüyle tanıklık yaptığı şey olsa olsa Cyril ile Orestes arasındaki politik çatışma olabilir. Onun 400'lerin başındaki ölümüyle 1800'lerden sonra tanımlanmaya başlanan bir şeye tanıklık etmiş olduğunu savunmak çok ilginç durmaktadır. Bruno kendi savunmasından da anlaşılacağı gibi kendi ezoterik görüşlerinin doğruluğuna ve Kilise'de temsil edilen dinin yanlışlığına tanıklık etmiştir. Galileo'nun ise ölümüyle ilişkilendirebileceğimiz bir tanıklığı dahi yoktur. Kendisini gelenekten ayırıştırmayı ve ona cephe almayı görev bilen yeni paradigmanın taraftarlarının aynı gelenekle özdeşleşmiş sözcükleri bu kadar gelişigüzel kullanıyor olmaları bir yana, asıl dikkat çeken şey gerçekleri ters yüz ederek sergiledikleri rahatlık ve propagandanın gücüne olan inançlarıdır. Öldürülmeleriyle bilim arasında neredeyse hiçbir bağlantı bulunmayan Hypatia ve Bruno başta olmak üzere modern bilimin gelişiminde önemli roller üstlenmiş olan Kopernik, Galileo, Brahe ve Kepler gibi isimlerle birlikte adı sanı duyulmayan onlarca isim de şehit ilan edildi. Papa fermanlarının yerini bazı bilim insanlarının fermanları almaya başladı desek yeridir. Fakat bilimsel hakikat uğruna canlarını feda ettiklerini iddia ettikleri insanların hiçbirinin işkence görmemiş ve bilimden dolayı öldürülmemiş olması, aksine çoğunun lüks ve şatafat içerisinde, bazılarının saraylarda yaşam sürmüş olduğu gerçeği bile bu furyayı durdurmaya yetmemiştir.

Bilim şehidi ilan edilenlerin şehitliklerini ortaya koymak için yazarların kırk dereden su getirmeleri de bu çabaya karşın tablodaki absürtlüğü giderememiş olmaları da iddialarının asılsızlığını ve çarpıtmanın boyutunu göstermesi bakımından kayda değerdir. En popüler iki ismin öldürülmelerine giden sürecin nasıl ters yüz edildiği ifşa edildiğinde, adı sanı bilinmeyen onlarca ismin şehitlik payesine kavuşturulmasındaki ciddiyetsizliğin boyutlarını tahmin etmek zor olmasa gerektir. Öyle görünüyor ki bu kurgu ve çarpıtmaların altında yatan iki önemli itki bulunmaktadır: bilimi bir din gibi konumlandırma hevesi ve Kilise özelinde dine duyulan nefret.

Bazı düşünürlerin vahşice katledilmelerini olağan zayıyat olarak değerlendirmedeki soğukkanlılık veya vurdumduymazlık ile açık dini ve politik gerekçeleri yok sayıp şehitler üretmeye çalışan ateşli bilimci dogmatizm aynı aşırılığın iki ucu gibi durmaktadırlar. Bilimin şehitlere, dinsel yapıların ise bu şehitlik mitleriyle mücadele ederek kendi şehitlerini kutsamaya ihtiyacı yoktur. En çok da bilimcilerin sessizliği düşündürücüdür. Oysa herkesten önce onların ve tabi kendilerini bilimsel camianın bir üyesi kabul edenlerin bu şehit üretim mekanizmasına, bu dogmatik tavırlara karşı durması

gerekmektedir. Aksi takdirde bilimcilerin efsanevi şehit hikâyeleri, bilim içerisindeki savunulamaz dogmalar olarak yaşamaya devam edecektir.

Kaynakça

- Acerbi, F. (2008). Hypatia. *New dictionary of scientific biography* içinde (435-437. ss.), 3, Thomson & Gale.
- Alice, M. (1986). *Hypatia's heritage: a history of women in science*. The Woman's Press.
- Aquinas, T. (2016). Thomas Aquinas on martyrdom. B. Wicker (Ed.). *Witnesses to faith? Martyrdom in Christianity and Islam* içinde (139-146. ss.), Routledge.
- Barbour, I. G. (2012). *Bilim ve din*. (Çev. N. Mehdiyev, M. Camal), İnsan Yayınları.
- Behrenbeck, S. (2006). Hero / Heroism. K. von Stuckrad (Ed.). *The Brill dictionary of religion* içinde (850-853. ss.), 4, Brill Academic Publishers.
- Berry, A. (2014). *Bilimin arka yüzü* (17. baskı). (Çev: R. L. Aysever), Tubitak Yayınları.
- Boulting, W. (2013). *Giordano Bruno his life, thought, and martyrdom*. Routledge.
- Brewster, D. (1841). *Martyrs of science or Galileo, Tycho Brahe and Kepler*, Harper & Brothers.
- Dawes, G. W. (2016). *Galileo and the conflict between religion and science*. Routledge.
- Everett, T. J. (2001). The rationality of science and the rationality of faith. *The Journal of Philosophy*, 98(1), 19-42.
- Fara, P. (2012). *Bilim dört bin yıllık tarih*. (Çev: A. Babacan), Metis Yayınları.
- Finocchiaro, M. A. (2009). That Galileo was imprisoned and tortured for advocating Copernicanism. R. L. Numbers (Ed.). *Galileo goes to jail* içinde (68-78. ss.), Harvard University Press.
- Gibbon, E. (Trsz). *The decline and fall of The Roman Empire*. The Modern Library.
- Gingerich, O. (1982). The Galileo affair, *Scientific American*, 247(2), 132-143.
- Gronover, A. (2006). Veneration of saints. K. von Stuckrad (Ed.). *The Brill dictionary of religion* içinde (1946-1948. ss.), 4, Brill Academic Publishers.
- Harvey, A., Finn, R. & Smart, M. (2016). Christian martyrdom: history and interpretation. B. Wicker (Ed.). *Witnesses to faith? Martyrdom in Christianity and Islam* içinde (33-48. ss.), Routledge.
- Herzfeld, K. F. (1939). The process of Giordano Bruno. *Science*, 75, 241-242.
- Imhof, A. (2006). Renaissance. K. von Stuckrad (Ed.). *The Brill dictionary of religion* içinde (1623-1627. ss.), 4, Brill Academic Publishers.
- Jensen, M. P. (2010). *Martyrdom and identity*, T&T Clark International.
- Kahraman, Y. (2015). Modern bilim ve din. *Milel ve Nihal*, 12(2), 147-170.
- Kallen, H. M. (1951). Democracys true religion. *The Saturday Review*, 28, 6-7.
- Lewontin, R. C. (2015). *İdeoloji olarak biyoloji*. (Çev: C. Adanur), Kolektif Kitap.

- Lewontin R. C., Rose, S. & Kamin, L. J. (2015). *Genlerimizden ibaret değiliz biyoloji, ideoloji ve insan doğası*. (Çev: G. K. Sevinç vd.), Yordam Kitap.
- Mumford, L. (2024). *Teknoloji ve uygarlık*. (Çev: A. Çavdar), Ayrıntı Yayınları.
- Pinckaers, S. (2016). *The spirituality of martyrdom: to the limits of love*. (Trans: P. M. Clark, A. Hounsokou). The Catholic University of America Press.
- Preißler, H. (2006). Martyr. K. von Stuckrad (Ed.). *The Brill dictionary of religion* içinde (1158-1161. ss.), 4, Brill Academic Publishers.
- Rahner SJ, K. (2016). Broadening the classical concept of martyrdom. B. Wicker (Ed.). *Witnesses to faith? Martyrdom in Christianity and Islam* içinde (147-150. ss.), Routledge.
- Reichenbach, H. (1993). *Bilimsel felsefenin doğuşu* (2. baskı). (Çev: C. Yıldırım), Remzi Kitabevi.
- Richeson, A. W. (1940). Hypatia of Alexandria. *National Mathematic Magazine*, 15(2), 74-82.
- Ridley, B. (2022). *Bilimin sınırları*. (Çev: O. Tuncay), Ketebe Yayınları.
- Rist, J. M. (1965). Hypatia. *Phoenix*, 19(3), 214-225.
- Sarton, G. (2010). *Antik bilim ve modern uygarlık* (2. baskı). (Çev: M. Dosay, R. Demir), Gündoğan Yayınları.
- Shackelford, J. (2009). That Giordano Bruno was the first martyr of modern science. R. L. Numbers (Ed.). *Galileo goes to jail* içinde (59-67. ss.), Harvard University Press.
- Shapin, S. (2021). *Bilimsel devrim*. (Çev: A. Yurdaçalış). Vadi Yayınları.
- Shepardson, N. (2004). Martyrs and martyrology. J. Dewald (Ed.). *Encyclopedia of The Early Modern World* içinde (45-47. ss.), 4, Thomson & Gale.
- Smirnov, B. A. (1990). Review towards possible production of Barrie Stavis' Lamp at Midnight. *Cardozo Studies in Law and Literature*, 2/(2), 157-159.
- Straw, C. (2002). "A Very Special Death": Christian martyrdom in its classical context. M. Cormack (Ed.), *Sacrificing the delf: perspectives on martyrdom and religion* içinde (29-57. ss.), Oxford University Press.
- Watts, E. J. (2017). *Hypatia the life and legend of an ancient philosopher*, Oxford University Press.
- White, M. (2002). *The pope and the heretic*. HarperCollins e-books.
- Wicker, B. (2016). Still a 'Noble Army' after 11 September 2001?. B. Wicker (Ed.). *Witnesses to faith? Martyrdom in Christianity and Islam* içinde (79-98. ss.), Routledge

Çatışma beyanı: Makalenin yazarı, bu çalışma ile ilgili taraf olabilecek herhangi bir kişi ya da finansal ilişkileri bulunmadığını dolayısıyla herhangi bir çıkar çatışmasının olmadığını beyan ederler.