Sayı / Issue 17 - Ekim / October 2026

MEVZU

Sosyal Bilimler Dergisi

Journal of Social Sciences

mevzu

Sosyal Bilimler Dergisi
Journal of Social Sciences

Yıl / Year: 2026 | | Sayı / Issue: 17

mevzu

Sosyal Bilimler Dergisi
Journal of Social Sciences

e-ISSN: 2667-8772
Yıl / Year: 2026 | | Sayı / Issue: 17

Kapsam / Scope : Sosyal ve Beşeri Bilimler Bilimler / Art and Humanities and Social Sciences

Periyot / Period:
Yılda 3 Sayı (15 Şubat & 15 Haziran & 15 Ekim)
Three times a year (15 February, 15 June, and 15 October)

Yayın Dili / Language Publication: Türkçe & İngilizce / Turkish & English

mevzu: sosyal bilimler dergisi uluslararası bilimsel hakemli bir dergidir.
mevzu: journal of social sciences is a international peer-revireved academic journal.

Yazarlar, Mevzu – Sosyal Bilimler Dergisi'nde yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası (CC BY-NC 4.0) olarak lisanslıdır. Dergide yayınlanan yazıların hukuki sorumluluğu yazarlarına aittir.
The authors own the copyright of their works published in Mevzu - Journal of Social Sciences and their works are licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International (CC BY-NC 4.0). The legal responsibility of the articles published in the journal belongs to the authors.

İletişim / Communication:
e-mail: mevzusbd@gmail.com
mevzusbd.com

Sahibi | Owner
ALi SEVER (Tekirdağ NKÜ.)

Yazı İşleri Müdürü | Responsible Manager
Ali SEVER (Tekirdağ NKÜ.)

Editör | Editor
Halil İbrahim DELEN (Dr. Tekirdağ NKÜ.)

Editör Yardımcıları | Editorial Assistants
Ali SEVER (Tekirdağ NKÜ.)

Etik Editörü
Muhammed Halit KAYA (İstanbul Üniversitesi SBE.)

Yayın Kurulu | Editorial Board
Abdullah Hamza TÜZGEN (Dr., İstanbul Medeniyet Ü.)
Banu ÖĞÜNÇ (Doç. Dr. Aksaray Ü.)
İnam UL HAQ (Dr. Riphah International Ü.)
Muhammet Emin ÜNAL (Dr., Tekirdağ NKÜ.)
Muhammed Yuşa YAŞAR (Dr., İstanbul Ü.)
Necati SÜMER (Prof. Dr., Siirt Ü.)
Ramazan AKKIR (Prof. Dr., Tekirdağ NKÜ.)
Turgay ÖNTAŞ (Doç. Dr., Tekirdağ NKÜ.)

Bilim ve Danışma Kurulu | Advisory Board
Abdoul Aziz AHMADOU (Dr., Université du Québec à Montréal (UQAM) – Kanada)
Ahmet GÜNŞEN (Prof. Dr., Trakya Ü. / Türkiye)
Almir FATİĆ (Prof. Dr., Saraybosna Ü. / Bosna Hersek)
Amir DURANOVİć (Prof. Dr., Saraybosna Ü. / Bosna Hersek)
Edina NURİKİ´C (Prof. Dr., Saraybosna Ü. / Bosna Hersek)
Engin ÇAĞMAN (Prof. Dr. Marmara Ü. / Türkiye)
Ergin JABLE (Prof. Dr., Piriştine Ü. / Kosova)
Esmaiel ABOUNOORİ (Prof. Dr., Semnan University / İran)
Fatma Ali ELBATANONY (Dr., Cairo University / Mısır)
Habip TÜRKER (Prof. Dr., İbn Haldun Ü. / Türkiye)
Hamit ÖZEN (Prof. Dr., Eskişehir Osmangazi Ü. / Türkiye)
Hisham BARBHUİYA (Dr., Albukhary Internatıonal Unıversıty / Malezya)
Lucky NUGROHO (Doç. Dr., Universitas Mercu Buana / Endonezya)
Mehmet Lütfi ARSLAN (Prof. Dr., İstanbul Medeniyet Ü. / Türkiye)
Merve Reyhan CEYLAN (Dr., İbn Haldun Ü. / Türkiye)
Mohammad Manzoor MALİK (Dr. Assumption University / Tayland)
Nebi MEHDİYEV (Prof. Dr., Trakya Ü. / Türkiye)
Ramazan YILDIRIM (Prof. Dr., İstanbul Ü. / Tükiye)
Salih İNCİ (Prof. Dr., İstanbul Medeniyet Ü. / Türkiye)
Sami AL-DAGHİSTANİ (Doç. Dr. Lund University / İsveç)
Şeyma TOZLU GÜLDAL (Dr. Öğr. Üyesi, İstanbul 29 Mayis Ü. / Türkiye)
Taner ATMACA (Doç. Dr., Düzce Ü. / Türkiye)
Tuğçe Elif TAŞDAN DOĞAN (Doç. Dr. Ankara Hacı Bayram Veli Ü. / Türkiye)
Veysel ÖZDEMİR (Prof. Dr., Fırat Ü. / Türkiye)

Dil Editörleri | Language Editors
Yusuf Buhan (Arş. Gör., Tekirdağ NKÜ.)

Hakem Kurulu | Referee Board
mevzu: sosyal bilimler dergisi en az iki hakemin görev aldığı çift taraflı kör hakemlik sistemi kullanmaktadır.
mevzu: journal of social sciences uses double - blind review fulfilled by at least two reviewers.

Açık Erişim Politikası | Open Access Policy
mevzu: sosyal bilimler dergisi içeriğine anında açık erişim sağlamaktadır.
mevzu: journal of social science provides immediate open access to its content.

Dizgi ve Tasarım | Design
Halil İbrahim DELEN

DİZİNLENMEBİLGİLERİ/ABSTRACTINGANDINDEXINGSERVICES

TR DİZİN	**Ulakbim Tr Dizin Sosyal Ve Beşeri Bilimler Veri Tabanı / Turkish National Database Social Science and Humanities Database: Kabul: Haziran 2022; Başlangıç Mart 2021**
MLA	**MLA International Bibliography | Modern Language Association: Başlangıç 2020**
PHILPAPERS	**PHILPAPERS: Bibliography of Philosopy: Başlangıç 2019**
EBSCO	**EBSCO - Central & Eastern European Academic Source (CEEAS): Başlangıç 2019**
ERIH PLUS	**European Reference Index for the Humanities and Social Sciences (ERIH PLUS): Başlangıç 2023**
İSAM	**- İSAM İlahiyat Makaleleri Veri Tabani / ISAM Articles on Theology Database: Başlangıç Nisan 2019** **- Türk Tarih, Edebiyat Kültür ve Sanat Makaleleri Veri Tabanı: Başlangıç Nisan 2019**
Dergimizin yer aldığı diğer indeksler için : https://mevzusbd.com	

İÇİNDEKİLER / CONTENTS

ARAŞTIRMA MAKALELERİ / RESEARCH ARTICLES

Anadolu Hadis Tarihinde Bir İşârî Yorum Örneği: Cemâl-i Halvetî'nin Sûret Hadisi Şerhi

An Example of Ishārī Interpretation in the History of Hadith in Anatolia: Jamāl al-Khalwatī's Commentary on the Hadith of the Divine Form

Mehmet Turan

1–38

Osmanlı Balkanlarında Canavar Resmi: Mali Merkezileşme, Vergi Politikası ve Toplumsal Tepkiler

The Swine Tax In The Ottoman Balkans: Fiscal Centralization, Tax Policy And Social Responses

Cüneyt İpteş – Ahmet Tabakoğlu

39–69

Arap Dilinin ve Tefsirlerdeki Lugavî Açıklamaların Meâl Yazımındaki Rolü

The Role of the Arabic Language and Linguistic Explanations in Commentaries in the Writing of Translations

Ahmet Turan Özdemir

71–110

Roma İmparatorluk Dönemi'nde Anadolu Eyaletlerinde Su Yapıları ile Propaganda

Water Structures and Propaganda in the Anatolian Provinces during the Roman Imperial Period

Fatih Altınışık

111–138

Philoponus'un Niceliksel Sonsuzluk Argümanı

Philoponus' Quantitative Infinity Argument

Abdullah Yıldız

139–163

Buhârî Ricâline Dair Erken Dönem Bir Eser: Kelâbâzî'nin Ricâlü Sahîhi'l-Buhârî'si ve Yazma Nüshalar Işığında Mevcut Neşirdeki Tasnif Problemleri

An Early Work on the Narrators of al-Bukhārī: al-Kalābādhī's Rijāl Ṣaḥīḥ al-Bukhārī and Classification Problems in the Existing Edition in Light of the Manuscript Copies

Nagihan Emiroğlu

165–200

XV. Yüzyılda Deşt-i Kıpçak'ta Ebulhayr Han'ın Yükselişi ve Özbek Hanlığı'nın Teşekkülü

The Rise of Abu'l-Khayr Khan in the Dasht-i Qipchaq in the 15th Century and the Formation of the Uzbek Khanate

Kürşad Köse – Muhittin Kavık

201–226

Gençlerde Kent Markası Vatandaşlığı Davranışını Ne Belirler? Katılım, Yer Kimliği ve Algılanan Faydaların Rolü

What Drives Youth Place Brand Citizenship Behavior? The Roles of Participation, Place Identity, and Perceived Benefits

Ömer Büyükbaş

227–262

Rus Dış Politikası Ekseninde RT'nin Gazze Krizindeki Çift Dilli Çerçeveleme Ayrışması

RT's Bilingual Framing Divergence in the Gaza Crisis on the Axis of Russian Foreign Policy

Ahmet Turan

263–299

Krizde Kurulan Bağlar: Deprem Sonrası Kadınların Sosyal Sermaye Pratikleri ve Sosyal İyi Oluş

Bonds Formed in Crisis: The Relationship Between Women's Social Capital Practices and Social Well-Being in the Aftermath of an Earthquake

Pelin Kılınç

301–345

Diplomatik Seferberlik ve Abraham Anlaşmaları: Batı Sahra Sorununda Değişen Dengeler

Diplomatic Mobilisation and the Abraham Accords: Shifting Balances in the Western Sahara Conflict

Abdüssamet Pulat

347–386

Üniversite Öğrencilerinin Evlilik ve İyi Evlilik Algıları Üzerine Metaforik Bir Çalışma

A Metaphorical Study of University Students' Perceptions of Marriage and a Good Marriage

Musa Gürel

387–420

Neo- Roma Cumhuriyetçiliği Özgürlük Anlayışının Özgünlüğü: Klasik Liberalizm Üzerinden Bir Değerlendirme

The Originality of the Neo-Roman Republican Conception of Liberty: An Assessment through the Lens of Classical Liberalism

Rezzan Ayhan Türkbay

421–460

Mantık ve Muʿtezile: Erken Dönemden Geç Döneme Aristoteles Mantığına Yönelik Eleştiriler

Logic and the Muʿtazila: Critiques of Aristotelian Logic from the Early to the Late Period

Özkan Şimşek

461–510

Sosyotelizme Maruz Kalmanın Algılanan Stres Üzerindeki Etkisinde Kişilerarası Farkındalık ve Psikolojik Sağlamlığın Aracı Rolleri

The Mediating Roles of Interpersonal Mindfulness and Psychological Resilience in the Effect of Exposure to Phubbing on Perceived Stress

Nurhan Naz – Dilan Malgaz Güçlü

511–547

Michael Hardt ve Antonio Negri'nin Çalışmalarında Emeğin Dönüşümü ve Siyasetin Yeni Özneleri

The Transformation of Labor and the New Political Subjects In the Work of Michael Hardt and Antonio Negri

Abdulbaki Kınsün

549–585

ARAŞTIRMA NOTU / RESEARCH NOTE

Kitâbü'n-Nâsih ve'l-Mensûh'un Nispeti Üzerine Bazı Tespitler

Remarks on the Attribution of Kitāb al-Nāsikh wa-al-Mansūkh

Mehmet Mücahit Gülyavşan

587–599

YAYIM İLKELERİ - PUBLİCATİON PRİNCİPLES

601-604

mevzu

sosyal bilimler dergisi | journal of social sciences

e-ISSN 2667-8772

mevzu, Ekim/October 2026, s. 17: 1-38

Anadolu Hadis Tarihinde Bir İşârî Yorum Örneği: Cemâl-i Halvetî'nin Sûret Hadisi Şerhi

An Example of Ishārī Interpretation in the History of Hadith in Anatolia: Jamāl al-Khalwatī's Commentary on the Hadith of the Divine Form

Mehmet TURAN

Dr., Diyanet İşleri Başkanlığı, Ankara Kur'an Eğitim Merkezi

Dr., Presidency of Religious Affairs, Ankara Qur'an Education Center.

mehmetturan2534@hotmail.com

ORCID: 0000-0002-7465-7625

ROR ID: https://ror.org/007x4cq57

DOI: 10.56720/msbd.2027.s17.366

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 31 Mart / March 2026

Kabul Tarihi / Date Accepted: 7 Temmuz / July 2026

Yayın Tarihi / Date Published: 15 Ekim / October 2026

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Ekim / October

Atıf / Citation: Turan, Mehmet. "Anadolu Hadis Tarihinde Bir İşârî Yorum Örneği: Cemâl-i Halvetî'nin Sûret Hadisi Şerhi". *Mevzu: Sosyal Bilimler Dergisi,* 17 (Ekim 2026): 1-38. https://doi.org/10.56720/msbd.2027.s17.366

İntihal: Bu makale, ithenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by ithenticate. No plagiarism detected.

web: https://mevzusbd.com | mailto: mevzusbd@gmail.com

Copyright © CC BY-NC 4.0

Öz

Anadolu hadis tarihi, rivayet ve tedris faaliyetlerinin yanı sıra hadislerin ilmî ve tasavvufî çevrelerde nasıl yorumlandığını gösteren geniş bir birikimi de ihtiva etmektedir. Bu birikimin belirgin yönlerinden biri, sûfî müelliflerin hadislerin zâhirî anlamını muhafaza edip onları işârî ve ahlâkî boyutlarıyla şerh etmeleridir. Osmanlı dönemi Anadolu tasavvuf geleneğinin önde gelen simalarından Cemâl-i Halvetî'nin hadis yorumları da bu anlayışı yansıtan başlıca eserler arasındadır. Temel hadis kaynaklarında sahih olarak nakledilen "Allah Âdem'i kendi sûretinde yarattı" rivayetindeki "sûret" lafzına bitişen zamirin merciine dair farklı görüşler, hadisin kelâm, hadis ve tasavvuf literatüründe uzun tartışmalara konu olmasına yol açmıştır. Bir kısım âlimler zamirin Hz. Âdem'e yahut insana râci olduğunu savunurken bazı sûfî çevrelerde rivayet, insanın ilâhî isim ve sıfatlarla münasebetini izah eden metafizik bir çerçevede ele alınmıştır. Hadis bu sayede insanın varlık içindeki konumu, ilâhî tecellilere mazhariyeti, ahlâkî kemali ve manevî terbiyesi gibi meselelerde başvurulan temel rivayetlerden biri hâline gelmiştir. Sûret hadisinin Osmanlı Anadolu'sundaki tasavvuf geleneğinde ne şekilde anlaşıldığı sorusu da buradan ayrı bir ehemmiyet kazanmaktadır. Ne var ki Osmanlı sûfîlerinin bu rivayete yönelik işârî yorumlarını müstakil olarak inceleyen çalışmaların sayısı oldukça azdır. Bu makalede Cemâl-i Halvetî'nin *Risâle fî hadîsi "İnnallâhe Teâlâ halaka Âdeme alâ sûretihî"* adlı eseri esas alınarak müellifin sûret hadisine dair işârî yorum yöntemi incelenmiştir. Çalışmanın amacı, Halvetî şeyhinin rivayeti hangi yorum ilkeleriyle ele aldığını, hangi delillere dayanarak açıkladığını ve tasavvufî düşünce içinde nasıl anlamlandırdığını ortaya koymak; böylece yaklaşımının Anadolu hadis tarihindeki yerini belirlemektir. Bu maksatla metin tahlili yöntemi benimsenmiş, risalede yer alan âyetler, hadisler, lügavî açıklamalar, mecazî yorumlar ve şiirler sistemli biçimde tasnif edilmiştir. Ayrıca sûret hadisinin hadis ilmi ve tasavvuf literatüründeki başlıca tartışmalarına temas edilerek müellifin bu gelenek içindeki konumu tayin edilmeye çalışılmıştır. İnceleme sonunda Cemâl-i Halvetî'nin sûret hadisine lafzî ve antropomorfik bir okumayla yaklaşmadığı, rivayeti insanın manevî hakikati ve ilâhî isimlerin insandaki tecellileri ekseninde yorumladığı görülmüştür. Müellifin "sûret" kavramını fizikî biçimden ziyade kalbin tasfiyesi, nefsin terbiyesi, ahlâkî olgunluk, marifetullah ve insanın kemale yönelişiyle irtibatlandırdığı anlaşılmıştır. Halvetî'nin işârî

yorumlarını temellendirirken istişhâd yöntemine ağırlık verdiği, âyetleri yorumun ana dayanağı kılarken hadisleri destekleyici unsur olarak kullandığı sonucuna ulaşılmıştır. Lügavî tahliller ve şiirler ise yorumun sezdirici ve sembolik yönünü kuvvetlendiren yardımcı vasıtalar mahiyetindedir. Cemâl-i Halvetî'nin sûret hadisine dair şerhi, Osmanlı Anadolu'sunda hadislerin sûfî çevrelerde nasıl anlaşılıp yorumlandığını gösteren değerli bir örnektir. Âyet, hadis, lügat ve şiiri bir araya getiren bu yorum tarzı, işârî hadis şerhinin mahiyetini ve tasavvufî muhitte aldığı şekli kavramaya imkân vermektedir.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Tasavvuf, Anadolu Hadis Tarihi, Cemâl-i Halvetî, Sûret hadisi, İşârî yorum, Hadis şerhi.

Abstract

The history of hadith in Anatolia encompasses a rich scholarly legacy that includes not only the transmission and teaching of hadith but also its interpretation within different scholarly and Sufi circles. One notable aspect of this legacy is the way Sufi authors, while preserving the outward meanings of hadiths, interpreted them in terms of their ishārī and ethical dimensions. The hadith interpretations of Cemāl al-Khalwatī, one of the prominent figures of the Anatolian Sufi tradition during the Ottoman period, constitute significant examples of this approach. The differing interpretations concerning the antecedent of the pronoun in the word "image" (ṣūra) in the hadith "Allah created Adam in His image," authentically transmitted in the principal hadith sources, gave rise to extensive discussions of the report in the literature of kalām, hadith, and Sufism. While some scholars maintained that the pronoun refers to Adam or to the human being, certain Sufi circles interpreted the report within a metaphysical framework that explains the relationship between the human being and the divine names and attributes. In this respect, the hadith became one of the principal reports invoked in discussions of the human being's place in existence, receptivity to divine manifestations, ethical perfection, and spiritual cultivation. Within this context, the interpretation of the Hadith of Ṣūra in the Sufi tradition of Ottoman Anatolia is of particular significance. However, studies specifically devoted to the ishārī interpretations of this report by Ottoman Sufis remain limited in the existing literature. This article examines Cemāl al-Khalwatī's method of ishārī interpretation of the Hadith of Ṣūra on the basis of

his *Risāla fī ḥadīth "Inna Allāha taʿālā khalaqa Ādama ʿalā ṣūratihi."* The principal aim of the study is to determine the interpretive principles through which Cemāl al-Khalwatī approached the report, the evidence he employed in explaining it, and the way he understood it within Sufi thought, thereby assessing the place of his approach within the history of hadith in Anatolia. To this end, the study employs textual analysis and systematically examines the Qurʾānic verses, hadiths, linguistic explanations, figurative interpretations, and poetry used in the treatise. It also addresses the major discussions surrounding the Hadith of Ṣūra in hadith scholarship and Sufi literature in order to situate Cemāl al-Khalwatī's approach within this tradition. The analysis demonstrates that Cemāl al-Khalwatī did not interpret the Hadith of Ṣūra through a literal or anthropomorphic reading; rather, he understood the report in relation to the spiritual reality of the human being and the manifestations of the divine names in the human being. He associated the concept of "image" with the purification of the heart, the disciplining of the lower self, ethical maturity, knowledge of God (maʿrifat Allāh), and the human journey toward perfection rather than with physical form. The study further finds that corroboration (istishhād) occupies a central place in his ishārī interpretations: he made Qurʾānic verses the principal axis of his interpretation and employed hadiths as supporting evidence. Linguistic analyses and poetry functioned as complementary elements that strengthened the suggestive and symbolic dimensions of his interpretation. In conclusion, Cemāl al-Khalwatī's commentary on the Hadith of Ṣūra constitutes a significant example of how hadiths were understood and interpreted in Sufi circles in Ottoman Anatolia. By bringing together Qurʾānic verses, hadiths, linguistic analysis, and poetry, his interpretive method provides valuable insight into the nature of ishārī hadith commentary and the form it assumed within Sufi circles in the history of hadith in Anatolia.

Keywords: Hadith, Sufism, History of Hadith in Anatolia, Cemāl al-Khalwatī, Hadith of Ṣūra, Ishārī Interpretation, Hadith Commentary.

Giriş

Hadisler, İslâm düşüncesinin teşekkül sürecinde hem normatif hükümlerin hem de manevî hayatın şekillenmesinde belirleyici bir kaynak hüviyeti taşımaktadır. Fıkhî ve kelâmî meselelerde başvurulan rivayetler tasavvufî

düşüncenin gelişiminde de etkili olmuş; sûfîler erken dönemden itibaren hadisleri zâhirî anlamlarının yanı sıra işârî ve bâtınî boyutlarıyla ele alarak metnin anlam imkânlarını genişleten bir yorum çizgisi geliştirmiştir.

Anadolu'da hadis ilminin tarihî seyri, rivayet ve öğretim faaliyetlerinden hadislerin şerh ve yorumuna uzanan geniş bir sahayı kuşatmaktadır. Bu alandaki araştırmalar daha ziyade hadislerin rivayeti, öğretimi, imlâ meclisleri ve dârülhadisler gibi kurumlar üzerinde yoğunlaşmıştır. Nitekim Ahmet Yücel, hadislerin yazılı rivayetini ve imlâ geleneğini tarihî seyri içinde incelemiş, hadis rivayetini şifahî safhadan sistemli ve kurumsal döneme uzanan bir süreç olarak tasvir etmiştir.[1] Buna karşılık Anadolu hadis tarihinin, hadislerin sûfî çevrelerde nasıl anlaşılıp yorumlandığına dair cephesi henüz yeterince aydınlatılmamıştır. Anadolu'da yetişen sûfîlerin hadisleri hangi esaslara göre şerh ettikleri, rivayetleri tasavvufî kavramlarla nasıl ilişkilendirdikleri ve yorumlarında hangi kaynaklara başvurdukları, bu tarihin ihmal edilmiş bir yönünü oluşturmaktadır. Cemâl-i Halvetî'nin hadis yorumları da söz konusu birikimin Osmanlı dönemindeki seçkin numuneleri arasında anılmaktadır.

"*Allah Âdem'i kendi sûretinde yarattı*" rivayeti, bu yorum geleneğinin en çok tartışılan metinlerinden biridir. Farklı lafızlarla nakledilmesi, özellikle "sûret" kavramı ve zamirin mercii hakkında tartışmaları beraberinde getirmiş; kelâm, hadis ve tasavvuf sahalarında rivayetin hem lafzî hem de sembolik düzlemde okunabileceğine dair değerlendirmeler yapılmıştır. Bu durum, rivayetin farklı disiplinlerin birikimi gözetilerek incelenmesini gerektirmektedir.

Tasavvuf geleneğinde rivayet, insanın varlık içindeki yerini ve ilâhî hakikatlerle irtibatını izah eden bir çerçevede ele alınmış; insan ilâhî isim ve sıfatların tecellîgâhı sayılmış, "sûret" kavramı da bu tecellîlerin sembolik ifadesi şeklinde yorumlanmıştır. Cemâl-i Halvetî de bu çizgide, hadis birikimini tasavvufî tecrübeyle birleştiren bir yorum tarzı ortaya koymuştur.

Çalışmanın merkezinde Cemâl-i Halvetî'nin *Risâle fî hadîsi "İnnallâhe Teâlâ halaka Âdeme alâ sûretihî"* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Carullah, 1084/5, vr. 81b-86b) adlı eseri bulunmaktadır. Bu risaleden hareketle müellifin

---

[1] Ahmet Yücel, "Hadislerin Yazılı Rivayeti ve İmlâ Geleneği", *Anadolu'da Hadis Geleneği ve Dârü'l-Hadisler*, ed. Muhittin Düzenli (Samsun: 2011), 37-48.

işârî yorum tarzı, delil örgüsü, yorum ilkeleri ve kavramsal çerçevesi sistemli biçimde tahlil edilmektedir.

Makalenin ilk bölümünde Cemâl-i Halvetî'nin hayatı ve eserleri tanıtılmış, ikinci bölümde söz konusu rivayet hadis ilmi ve tasavvuf açısından değerlendirilmiştir. Üçüncü bölüm ise müellifin rivayete dair işârî yorum yöntemine ayrılmış, bu sayede Osmanlı dönemi sûfî hadis şerhi geleneğinden belirgin bir örnek sunulmuştur.

1. Cemâl-i Halvetî'nin Hayatı ve Eserleri

1.1. Hayatı ve Kişiliği

15. yüzyıl Osmanlı ilim ve tasavvuf muhitinin önde gelen isimlerinden Cemâl-i Halvetî'nin asıl adı Muhammed'dir; doğum yeri ve tarihi hakkında farklı rivayetler bulunmaktadır. Kaynaklarda Aksaray, Amasya ve Karaman ihtimalleri zikredilmiş, nesebinin Hz. Ebû Bekir'e ulaştığı kaydedilmiştir. "Cemâlî", "Cemâleddîn" ve "Cemâl-i Halvetî" gibi adlarla anılan sûfî, "Çelebi Halîfe" unvanıyla şöhret bulmuştur.[2]

İlk tahsilini memleketinde tamamlayan Cemâl-i Halvetî, İstanbul'da medrese ilimleriyle meşgul olmuş, ardından tasavvufa yönelmiştir. Taşköprüzâde'nin naklettiğine göre bu yöneliş ilim tahsili sırasında başlamış ve onu

---

2 bk. Sinanüddîn Yûsuf b. Ya'kūb el-Halvetî, *Menâkıb-ı Şerîf ve Tarîkatnâme-i Pîrân ve Meşâyıh-ı Tarîkat-ı 'Aliyye-i Halvetiyye* (İstanbul, 1290), 16–17; Harîrizâde Kemâleddîn, *Tibyânü'l-vesâil* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, İbrahim Efendi Koleksiyonu, nr. 430), 245b; Cemâleddîn Hulvî, *Lemezât-ı Hulviyye ez Leme'ât-ı 'Ulviyye*, haz. Serhan Tayşi (İstanbul: Marmara Üniversitesi Yayınları, 1993), 427; Abdurrahman Câmî, *Evliyâ Menkıbeleri (Nefahâtü'l-üns)*, trc.-şerh. Lâmiî Çelebi, haz. Süleyman Uludağ – Mustafa Kara (İstanbul: Marifet Yayınları, 1995), 579; Sadık Vicdanî, *Tomâr-ı Turuk-i Âliyye*, haz. İrfan Gündüz (İstanbul: Enderun Kitabevi, 1995), 206; Osmanzâde Hüseyin Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ-i Ebrâr Şerh-i Esmâr-ı Esrâr*, haz. Mehmet Akkuş – Ali Yılmaz (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2006), 3/323; Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, haz. Mehmet Ali Yekta Saraç (Ankara: TÜBA Yayınları, 2016), 1/51.

Halvetiyye çevresine ulaştırmıştır.[3] Önce Hacı Halîfe'ye, daha sonra Abdullah Karamanî'ye intisap edip seyrüsülûkünü sürdürmüştür.[4]

Tasavvufa yönelişinde, Kur'ân'a gösterilen ilgisizlik karşısında yaşadığı iç muhasebenin etkili olduğu aktarılmaktadır. Bu tecrübe, ilim ile amelin birleşmesi gerektiği kanaatini kuvvetlendirmiş ve dünyevî hedeflerden uzaklaşmasına vesile olmuştur.[5] Daha sonra çeşitli şeyhlerle görüşmüş, nihayet Pîr Muhammed Erzincânî'ye intisap ederek hilâfet almış ve Amasya'da irşada başlamıştır. [6]

Şehzade II. Bâyezid ile Amasya'da tanışan Cemâl-i Halvetî, onun davetiyle İstanbul'a gelmiş ve Koca Mustafa Paşa dergâhında irşad vazifesini üstlenmiştir. [7] Bu görevi yaklaşık dokuz yıl devam ettirmiştir.[8]

Hayatının son döneminde Haremeyn'i ziyaret maksadıyla yola çıkmış, Şam civarındaki Tabut Korusu'nda vefat etmiştir. Bu yolculuğa, İstanbul'da meydana gelen depremin ardından yapılan istişare neticesinde karar verildiği rivayet edilir.[9] Vefat tarihi hakkında farklı görüşler bulunmakla birlikte 899/1494 yılı kabul görmüş; "Kad mâte şâhu'l-evliyâ" ibaresiyle tarih düşürüldüğü nakledilmiştir.[10]

---

3 Ebü'l-Hayr İsâmüddin Ahmed Efendi Taşköprüzâde, *eş-Şekâ'iku'n-Nu'mâniyye fî 'Ulemâ'i'd-Devleti'l-'Osmâniyye*, tahk. Ahmet Subhî Furat (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1985), 267.

4 Hulvî, *Lemezât-ı Hulviyye*, 428–429; Vicdanî, *Tomâr-ı Turuk-i Âliyye*, 206. Ayrıca bk. Mehmet Serhan Tayşi, "Cemâl-i Halvetî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1997), 7/302.

5 bk. Hulvî, *Lemezât-ı Hulviyye*, 430.

6 Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ-i Ebrâr*, 3/324; Sinanüddîn Yûsuf b. Ya'kūb el-Halvetî, *Menâkıb-ı Şerîf*, 18.

7 Hulvî, Lemezât-ı Hulviyye, 430.

8 Tayşi, "Cemâl-i Halvetî", 7/302

9 Hulvî, *Lemezât*, 433; Vassâf, *Sefîne*, 3/324; Sinanüddîn Yûsuf el-Halvetî, *Menâkıb*, 22

10 Hulvî, Lemezât-ı Hulviyye, 435; Vassâf, Sefîne-i Evliyâ-i Ebrâr, 3/324; Bursalı Mehmed Tahir, Osmanlı Müellifleri, 1/52; Vicdanî, Tomâr-ı Turuk-i Âliyye, 207.

1.2. Eserleri

Cemâl-i Halvetî, Osmanlı dönemi tasavvuf geleneğinde en çok eser veren sûfîlerden biri kabul edilmektedir.[11] Bursalı Mehmed Tahir eserlerinin sayısını yirmi bir olarak vermişse de şüpheli nispetler hesaba katıldığında bu sayının otuza yaklaştığı anlaşılmaktadır. Çoğu Arapça kaleme alınan bu eserler genellikle sûre ve âyetlerin tasavvufî yorumuna yöneliktir. Müellifin eserlerinden bazıları şöyle sıralanabilir:

Tefsirle ilgili eserleri: *Risâletu'l-Kevseriyye*, *Envâru'l-Kulûb*, *Tefsîru Sûreti'l-Fâtiha*, *Kitâbu'n-Nûriyye*, *Kitâbu Şerhi'l-Ebyât*, *Risâle-i Teşrihiyye*, *Risâletü'n-Nusretiyye*, *Risâle fî İsmeyni'l-A'zameyn*.

Hadisle ilgili eserleri: *Te'vîlâtü Erbaîne Hadîsen*[12], *Şerhu Erbaîne Hadîsen Kudsiyyen*[13], *Erbaîne Hadîsen*[14] , *Erbaîne Hadîsen*[15] ve bu makalenin konusunu teşkil eden risâle. [16]

Fıkıhla ilgili eserleri: *Risâle fî Beyâni Esrâri'l-Vudûi'z-Zâhiriyye ve'l-Ma'neviyye*.

Tasavvufla ilgili eserleri: *Risâletu'r-Râhimiyye*, *Sirâcu's-Sâlikîn*, *Fasl fi Âdâbi'z-Zikr*, *Şerh-i Sâd Kelime-i Sıddîk-i Ekber*, *Cevâhiru'l-Kulûb*, *Risâle-i Sûfiyye*, *Cengnâme*.

Diğer eserleri: *Risâletu'l-İslâmiyye*, *Te'vîlü Hubbu'd-Dünyâ Re'su Külli Hatî'e*, *Habbetu'l-Mahabbe*, *Risâle-i Fakriyye*, *Dîvançe*.

---

11 Tayşi, "Cemâl-i Halvetî", 7/302.

12 Cemâl-i Halvetî, *Te'vîlâtü Erbaîne Hadîsen,* thk-trc. İsmail Hısım (İstanbul: Ark Yayınevi, 2022).

13 Cemâl-i Halvetî, *Kudsî Kırk Hadis ve Şerhi,* thk-trc. İsmail Hısım (İstanbul: Ark Yayınevi, 2019).

14 Cemâl-i Halvetî, *Erbaûne Hadîsen* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Lala İsmail, 686/14), vr. 127b-140a; (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Lala İsmail, 686/13), vr. 116b-126b.

15 Cemâl-i Halvetî, *Erbaîne Hadîsen* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Lala İsmail, 686/5), vr. 44b-58b.

16 Eser Türkçe'ye de tercüme edilmiştir. bk. Cemâl-i Halvetî, *Marifet Kapısı: Risale Şerhleri*, çev. Ömer Çınar vd. (İstanbul: Sufi Kitap Yayınları, 2024), 99-110.

Kendisine nispet edilen eserler: *Esrâru'l-İlâhiyye*, *Risâle-i Etvâr-ı Seb'a*, *Makâle-i Tevsîkiyye*, *Risâle-i Tevhîdiyye*, *Te'vîlu Halakallâhu Âdeme 'alâ Sûretihi*.[17]

Cemâl-i Halvetî hakkında yapılan çalışmalar şunlardır:

Hadisle İlgili Çalışmalar:

1. Muhammet Yılmaz. "Cemal-i Halveti'nin Er-Risaletü'l-Kevseriyye Adlı Kırk Hadis Risalesi ve Hadis İlmi Açısından Değerlendirilmesi". *III. Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu*. Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi, 2016, 358-366.

2. İsmail Hısım. *Cemâl-i Halvetî ve Te'vilâtü Erbaîne Hadîsen ve Şerhu Erbaîne Hadîsen Kudsiyyen Adlı Eserlerinin Tahkik ve İncelemesi*. İstanbul: İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018. Bu çalışma 2019 ve 2022 yıllarında Ark Yayınları tarafından kitap olarak basılmıştır.

2. "Allah Âdem'i Kendi Sûretinde Yarattı" Rivayetinin Hadis ve Tasavvuf Açısından Değerlendirilmesi

2.1. Hadis İlmi Açısından Rivayetin Değerlendirilmesi

Cemâl-i Halvetî sûret hadisini senedini anmadan risalesine almıştır. Rivayet, Buhârî (öl. 256/870) ve Müslim'in (öl. 261/875) eserlerinde bulunmasının yanı sıra diğer hadis kaynaklarında da sahih olarak zikredilmiş, hakkında farklı mülahazalar ileri sürülmüştür.

Hadis literatüründe خَلَقَ اللهُ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ *"Allah Âdem'i kendi sûretinde yarattı"* rivayeti farklı lafızlarla nakledilmiş ve hakkında pek çok görüş serdedilmiştir. Ahmed b. Hanbel (öl. 241/855) ve Abd b. Humeyd (öl. 249/863) hadisi Ebû Hüreyre'den yalnızca *"Allah Âdem'i kendi sûretinde yarattı"* lafzıyla rivayet etmiştir.[18] Hz. Âdem'in boyunun altmış zira olduğunu, meleklerle

---

17 bk. Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, 1/51; Tayşi, "Cemâl-i Halvetî", 7/302; Muharrem Çakmak, "Türk Mutasavvıf Şairi Aksaraylı Cemal Halvetî", EKEV Akademi Dergisi 7/16 (2003), 192-193.

18 bk. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, thk. Şuayb Arnavut vd. (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 2001), 12/275; Abd b. Humeyd, *el-Müsned*, thk. Subhi el-Bedri es-Sâmerrâî-M. Muhammed Halil es-Saîdî (Kâhire: Mektebetü's-Sünne, 1988), 417

selamlaştığını ve yaratılışına dair diğer özellikleri anlatan mufassal tarîkler ise Ma'mer b. Râşid (öl. 153/770), Buhârî, Müslim ve İbn Hibbân (öl. 354/965) tarafından aktarılmıştır.[19]

Bazı rivayetlerde ise "sûret" lafzı, yüze vurmayı yasaklayan farklı bir bağlamda geçmektedir. Humeydî (öl. 219/834), Ahmed b. Hanbel, Müslim ve İbn Ebî Âsım (öl. 287/900) bu tarz rivayetleri Ebû Hüreyre'den tahrîc etmiş; Abd b. Humeyd Ebû Saîd'den, Abdurrazzâk es-San'ânî (öl. 211/826-27) ise Katâde'den mürsel olarak nakletmiştir.[20] Diğer bazı tarîklerde hem yüze vurma yasağı hem de قَبَّحَ اللَّهُ وَجْهَكَ، وَوَجْهَ مَنْ أَشْبَهُ وَجْهَكَ *"Allah senin yüzünü ve sana benzeyenlerin yüzünü çirkinleştirsin"* demekten nehyeden ifadeler bulunmaktadır.[21]

Ayrıca İbn Ebî Âsım ve Taberânî (öl. 360/971), İbn Ömer'den إِنَّ ابْنَ آدَمَ خُلِقَ عَلَى صُورَةِ الرَّحْمَنِ تَعَالَى *"Âdemoğlu Rahmân'ın sûreti üzere yaratılmıştır"* lafzıyla gelen tarîke yer vermiştir.[22]

Hadiste geçen "sûret" kelimesine bitişen zamirin kime râci olduğu da âlimler arasında tartışılmıştır. İbn Hibbân, zamirin Allah'a râci olamayacağını, aksi bir anlayışın küfre götüreceğini belirtmiş ve rivayeti Hz. Âdem'in diğer yaratılmışlardan üstünlüğü şeklinde yorumlamıştır. Ona göre bazı tarîklerde zamirin dövülen kimseye döndüğünü gösteren bir bağlam mevcuttur.[23] Nevevî

---

19 Ma'mer b. Raşid, *el-Cami'* (Abdürrezzak'ın *el-Musannef*'i içinde) (Beyrût: y.y., 1403), 10/384; Buhârî, "İsti'zân", 1; Müslim, "Cennet", 28; İbn Hibbân, *Sahîhu İbn Hibban*, thk. Şuayb Arnavut (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1993), 14/33. Rivayetin "suret" ifadesi bulunmayan tarîk için bk. Buhârî, "Enbiya", 1; Buhârî, *el-Edebü'l-müfred*, thk. Muhammed Fuad Abdülbaki (Beyrût: Dârü'l-Beşâiri'l-İslamiyye, 1989), 339.

20 bk. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 16/427; Humeydî, *el-Müsned*, thk. Hasan Selîm Esed ed-Dârânî (Dımaşk: Dâru's-Sekâ, 1996), 2/476; Müslim, "Birr", 115; İbn Ebî Asım, Ebûbekr Ahmed b. Amr b. Dahhâk, *es-Sünne*, thk. Muhammed Nasıruddin Elbani (Beyrût: el-Mektebetü'l-İslamî, 1400), 1/227-228; Abd b. Humeyd, *el-Müsned*, 283; Abdurrezzak es-San'ânî, *el-Musannef*, thk. Habiburrahman el-A'zamî, 2. bs. (Beyrût: el-Mektebetü'l-İslamiyye, 1403), 9/444.

21 bk. Abdurrezzak, *el-Musannef*, 9/445; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 12/382; İbn Ebî Âsım, *es-Sünne*, 1/229-230.

22 bk. İbn Ebî Âsım, *es-Sünne*, 1/228-230; Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, thk. Hamdî b. Abdülmecid es-Silefî (Musul: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 1983), 12/430.

23 İbn Hibban, *Sahih*, 13/18; 14/34

(öl. 676/1277) de zamiri farklı ihtimaller üzerinden değerlendirmiş ve bunun Hz. Âdem'in yaratılışındaki sabit şekle işaret edebileceğini kaydetmiştir.[24]

İbn Hacer el-Askalânî (öl. 852/1449) ise *"Kendi sûretinde"* ifadesinin, Hz. Âdem'in ilk yaratılışından beri değişmeden varlığını sürdürdüğünü gösterdiği kanaatindedir. Bu ifade, onun nazarında, âlemin ezelî olduğunu ve bir yaratıcısının bulunmadığını ileri süren Dehrîler'e, Tabiatçılar'a ve Kaderîler'e karşı bir reddiye mahiyeti taşımaktadır.[25] Bazı âlimler ise zamirin dövülen kimseye râci olduğunu söylemiş, yüze vurma yasağının gerekçesini bu yorumla açıklamıştır. Kurtubî (öl. 671/1273) bu te'vili en isabetli yorum olarak benimsemiştir.[26]

Rivayet eleştirilerden de nasibini almıştır. Hz. Ali, hadisi teşbih manasında yanlış anlayanları uyarmış ve Allah'ın misli olmadığını hatırlatmıştır.[27] Mâlik b. Enes (öl. 179/795) de bu hadisin rivayet edilmesini doğru bulmamıştır.[28] Buna karşılık selefin cumhuru hadisi sahih saymış, teşbih anlamını reddetmiş, lafzın zâhirî manasının murad edilmediğini söyleyerek hakiki manasının ilmini Allah Teâlâ'ya bırakmıştır. Nevevî'ye göre bu anlayış daha ihtiyatlı ve daha selametlidir. Halef âlimlerinden bir kısmı ise hadisi Allah'ın tenzihine uygun düşecek şekilde te'vil yoluna gitmiştir.[29]

Görüldüğü gibi "Allah Âdem'i kendi sûretinde yarattı" rivayeti hadis literatüründe farklı lafızlarla nakledilmiş, "sûret" lafzındaki zamirin merciine dair ihtilaf sebebiyle kelâmî ve tasavvufî yorumlara konu edilmiştir. Rivayetin aslının Buhârî ve Müslim gibi temel kaynaklarda yer alması, hadisçiler nezdinde sahih kabul edildiğine delildir. Bununla birlikte bazı tarîklerde geçen

---

24 Nevevî, *Şerhu Sahih-i Müslim* (Beyrût: Dârü İhyai't-Türâsi'l-Arabî, 1392), 16/166.

25 bk. İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-Bârî bi şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, thk. Muhammed Fuad Abdülbaki-Muhibbuddin Hatib (Beyrût: Dârü'l-Ma'rife, 1379), 11/3.

26 bk. Kurtubî, *el-Cami' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Abdulalim el-Berdûnî (Kâhire: Dârü'ş-Şa'b, 1372), 5/392.

27 bk. Rabî' b. Habîb, *Müsnedü'r-Rabî'*, thk. Muhammed İdris-Aşur b. Yusuf (Beyrût: Dârü'l-Hikme/Mektebetü'l-İstikâme, 1415), 314-315

28 bk. Ukaylî, *ed-Du'afâu'l-kebîr*, thk. Abdülmu'tî Emin Kal'acî (Beyrût: Dâru'l-Mektebeti'l-İlmiyye, 1984), 2/251; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnavut (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1413), 5/449-450; 6/320; 8/103.

29 bk. Nevevî, *Şerhu Sahîh-i Müslim*, 16/166.

"Rahmân'ın sûreti" lafzı ile yüze vurma yasağı bağlamındaki varyantlar, hadis âlimleri arasında farklı değerlendirmelerin doğmasına sebep olmuştur. Zamirin Allah'a, Hz. Âdem'e yahut dövülen kişiye râci olduğu yönündeki yorumlar da rivayetin bağlamı gözetilerek okunmasını zorunlu kılmaktadır.

Öte yandan Hz. Âdem'in yaratılış özelliklerini anlatan "boyu altmış zira idi" rivayeti genel kabul görmüş, diğer tariklerdeki sûret lafızlarının ise kimi âlimlerce idrâc ihtimali taşıdığı ileri sürülmüştür.[30]

Bu sebeple sûret hadisine dair tasavvufî ve işârî yorumların sağlıklı biçimde anlaşılması, her şeyden önce rivayetin hadis ilmindeki tartışmalı yapısının bilinmesine bağlıdır. Cemâl-i Halvetî'nin yorumları da lafzî ve teşbihî bir anlayışa değil, hadis etrafında oluşan bu yorum geleneği içinde şekillenmiş işârî bir okumaya dayanmaktadır. Rivayetin hadis ilmindeki anlam zemini belirginleştikten sonra sûfî yorumların hangi nazarî arka plan üzerinde yükseldiği daha açık biçimde görülebilecektir.

2.2. Tasavvufî Açıdan Rivayetin Yorumu

"Allah Âdem'i kendi sûretinde yarattı" hadisi, tasavvuf geleneğinde insanın ilâhî hakikatlerle irtibatını izah eden temel dayanaklardan biri sayılmıştır. Ne var ki sûfîler bu rivayeti lafzî anlamla sınırlı bir okumaya hapsetmemiş, işârî ve sembolik bir yorum zemininde açıklamışlardır. Zira Allah cisim, heyet ve şekil gibi mahlûkata ait niteliklerden münezzehtir. Bu sebeple hadisteki "sûret" kavramı, ilâhî isim ve sıfatların insanda zuhur ve tecelli edişine işaret eden bir anlam alanında değerlendirilmiştir.[31]

Vahdet-i vücûd düşüncesinde bu hadis, âlemin ilâhî isimlerin zuhuruyla beş mertebede teşekkül ettiğini ileri süren kozmolojik bir çerçeveyle birlikte okunmuştur. Gayb-ı mutlak, ceberût, melekût ve şehâdet âlemlerinden oluşan ilk dört mertebe ilâhî zuhurun derecelerini yansıtırken insan-ı kâmil mertebesi

---

30 Konuyla ilgili çalışmalar için bk. Kahraman, "Sûret Hadisi Üzerine Bağlam Esaslı Tahlîl Denemesi", *HTD*, 2003, s. 51-70. Ayrıca bk. Şaban Çiftçi, "Allah Âdem'i Kendi Sûretinde Yaratmıştır Hadisinin Tahrîc ve Değerlendirmesi", *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (Mart 2014), 1-20.

31 bk. Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *el-Futûhâtü'l-Mekkiyye* (Beyrût: ts.), 2/160-161, 246; *Tedbîrât-ı İlâhiyye*, çev-şerh Ahmed Avni Konuk, haz. Mustafa Tahralı (İstanbul: İz Yayınları., 1992), 19, 25, 76, 79, 234, 263.

bunların tamamını kendinde toplayarak âlemin özünü temsil etmektedir. Bu anlayışa göre insan-ı kâmil, kâinatın küçük bir nüshası (âlem-i sağîr) olarak Allah'ın isim ve sıfatlarına ayna olmaktadır.[32]

Bununla birlikte ilk dönem mutasavvıfları hadisi, vahdet-i vücûd nazariyesinde olduğu gibi insanı Allah'la özdeş kılacak biçimde yorumlamamıştır. Onlara göre buradaki "sûret" kelimesi "usul" ve "metot" anlamına gelmekte olup ifade, "Âdem'i tasvir ettiği ve güzel kıldığı sûret üzere yarattı" şeklinde anlaşılmalıdır.[33] Gazzâlî (öl. 505/1111) de sûret kelimesiyle renk, şekil ve heyet gibi zâhirî unsurların değil, insan ruhu ile ilâhî ruh arasında cevher, sıfat ve fiiller düzeyinde bir münasebetin kastedildiğini vurgulamıştır.[34]

Muhyiddîn İbnü'l-Arabî (öl. 638/1240) ise bu hadisin sıhhatini keşif yoluyla kabul etmiş, "Rahmân'ın sûreti" rivayetini de aynı bağlamda ele almıştır. Ona göre fark makamında "Allah'ın sûreti", cem makamında ise "kulun sûreti" anlamı ön plana geçer. İbnü'l-Arabî hadisi *"Allah Âdem'e bütün isimleri öğretti"*[35] âyetiyle irtibatlandırmış ve insanın, Allah'a ait yönlerin sonsuz çeşitliliğini bünyesinde barındırdığını söylemiştir. Şeyh-i Ekber'e göre insan bu istidadı ölçüsünde ilâhî sûreti açığa çıkarır; fakat pek azı bunu bütünüyle gerçekleştirebilir. Kabiliyetlerin fiiliyata dönüşme derecesine göre insan; melek, velî, peygamber yahut hayvan ve bitki seviyesinde bir varoluş sergilemektedir.[36]

Tasavvuf ilminde sûret hadisi, insanın metafizik konumunu açıklayan anahtar rivayetlerden biri hâline gelmiştir. Bazı sûfîler insanı Allah'ın sıfatlarının mazharı, kâinatın özü ve Hakîkat-i Muhammediyye'nin yansıması olarak görmüştür. Bu sebeple *"Allah Âdem'i kendi sûretinde yarattı"* hadisi, onlar için insan-ı kâmil anlayışının başlıca delili mesabesindedir.

---

32 bk. Esma Öztürk, "Son Devir Osmanlı Mutasavvıflarından Ahmed Avni Konuk'un (1868-1938) İnsan-ı Kâmil Anlayışı", *İslami Araştırmalar Dergisi* 25/3 (2014), 178.

33 bk. Süleyman Ateş, *İşârî Tefsîr Okulu* (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1998), 262-264; *İslâm Tasavvufu*, (Ankara: Pars Matbaası, ts.), 117-118

34 bk. Gazzâlî, *İhyâü ulûmi'd-dîn*, thk. Ali Muhammed Mustafa-Se'îd el-Mehâsinî (Dımeşk: Dârü'l-Feyhâ, 2010), 5/47.

35 Bakara 2/31.

36 bk. İbnü'l-Arabî, *el-Futûhâtü'l-Mekkiyye*, 1/136-137; William Chittick, *Hayal Âlemleri: İbn Arabî ve Dinlerin Çeşitliliği Meselesi* (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2003), 51.

Bu kısa açıklamaların ardından 15. yüzyıl Osmanlı sûfîsi Cemâl-i Halvetî'nin söz konusu rivayeti işârî bir bakışla ve bazı temel dayanaklar (âyet, hadis, Arap dili ve şiir) çerçevesinde nasıl yorumladığı incelenecektir. Tasavvufa duyduğu ilgi kadar hadis ilmiyle de yakından meşgul olan ve bu sahada eserler kaleme alan Cemâl-i Halvetî örneğinde, sûfî hadis yorumunun somut bir tezahürü ortaya konulacaktır.

3. Cemâl-i Halvetî'nin Sûret Hadisine Dair İşârî Yorum Metodu

Hadisler, İslâmî ilimlerin erken dönemlerinden itibaren sûfîlerin düşünce dünyasında zâhirî bir referansın ötesinde, işârî ve bâtınî hakikatlere ulaştıran bir vasıta addedilmiştir.[37] Cemâl-i Halvetî'nin "*Allah Âdem'i kendi sûreti üzere yaratmıştır*" hadisine dair işârî şerhi de bu anlayışın açık bir örneğidir. Müellif bu hadisi; insanın manevî mahiyetini, ilâhî isimlerle ilişkisini, peygamberî ruhun asıllığını, ahlâkî kemalin ehemmiyetini ve dünyanın metafizik boyutunu açıklayan bir metin olarak okumuştur. Hadisi işârî açıdan şerh ederken âyet, hadis, lügavî açıklama ve şiirleri temel dayanak olarak kullandığı görülmektedir. İşârî metodunu oluşturan bu dayanaklar aşağıda sırasıyla ele alınacaktır.

3.1. İşârî Yorumda Kullandığı Temel Dayanaklar

3.1.1. Âyetlerle Açıklama

Hadislerin âyetlerle açıklanması ve yorumlanması, esasen sahâbe döneminden beri bilinen ve uygulanan bir usuldür. Âyet ve hadis bütünlüğünün gözetilmesi, rivayetlerin doğru kavranması açısından büyük bir değer taşır. Bu sebeple rivayet metinlerinin tahlilinde âyetler sağlam bir istinat noktası kabul edilmiştir. Hadislerin âyetler ışığında ele alınması, işârî yorum geleneğine mensup sûfîler arasında da yaygınlık kazanmıştır. Sûfîler âyetleri delil olarak zikrederken çoğu zaman hadislere dair işârî ve tasavvufî izahlarını temellendirmeyi amaçlamışlardır. Hadis şerhlerinde âyetleri kimi zaman açıklamalarıyla

---

[37] Konu hakkında detaylı bilgi için bk. Fikret Karapınar, "Hadis ve Tasavvuf: Sûfîlerde Hadis Usulü ve Şerhi", *Sosyal Bilimlerde Disiplinlerarası Çalışmanın İmkânı: Tasavvuf Örneği Sempozyumu*, ed. Ahmet Cahid Haksever (Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınları, 2022), 149-184.

birlikte aktarmış, kimi zaman da onlara doğrudan işaret etmekle yetinmişlerdir.[38]

Cemâl-i Halvetî de bu usule uyarak *"Allah Âdem'i kendi sûretinde yarattı"* hadisinin muhtevasını pekiştirmek ve işârî şerhinde ortaya koyduğu tasavvufî görüşleri teyit etmek amacıyla âyetlere müracaat etmiştir.

Müellife göre bu hadisin sırlarını herkesin kavraması güçtür; bu ilme ancak Allah'ın lütfuyla erişilebilir. Halvetî bu noktada وَاَنَّ الْفَضْلَ بِيَدِ اللهِ يُؤْتيهِ مَنْ يَشَّاءُ وَاللهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ *"Muhakkak bütün lütuf Allah'ın elinde olup onu dilediğine verir. Allah büyük lütuf sahibidir"*[39] âyetini zikrederek hakikate ulaşmanın akıl ve nakille sınırlı kalmadığını, ilâhî inayetle gerçekleştiğini ve sûret hadisinin de bu sırlar arasında yer aldığını vurgulamıştır.[40]

Şârih, insanın hakikati kavramada kendi başına yeterli olmadığını, dalâletin de ilâhî iradenin bir tecellisi olduğunu belirtmiştir. Bu sebeple اِنَّ اللهَ يُضِلُّ مَنْ يَشَّاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَّاءُ *"Allah dilediğini sapkınlık içinde bırakır, dilediğini de doğruya iletir"*[41] âyetini delil göstererek hadisi, insanın ancak ilâhî meşîet dairesinde hidayete erdiği yahut dalâlete sürüklendiği bir hakikat şeklinde yorumlamıştır. [42]

Müellif sûret hadisini insan yaratılışının çok katmanlı yapısına da bağlamıştır. Halvetî'nin kanaatince insan, tıpkı Kur'ân gibi tabakalar hâlinde yaratılmıştır. Bu hususa وَقَدْ خَلَقَكُمْ اَطْوَاراً *"Oysa O sizi türlü evrelerden geçirerek yaratmıştır"*[43] âyetiyle işaret etmiş; sûretin zâhirî bir şekilden ibaret olmadığını, insanın ruh, akıl, kalp ve beden boyutlarını içine alan küllî bir varlık olduğunu savunmuştur.[44]

Müellifin nazarında hakikat bilgisine ulaşmak herkesin kârı değildir; bunun için bir mürşide ve rehbere ihtiyaç duyulur. Bu görüşünü açıklarken فَسْـَٔلُوا

---

38 bk. Zişan Türcan, *Hadis Şerh Geleneği* (Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2. Basım, 2020), 256-257.

39 Hadîd 57/29.

40 Cemâl-i Halvetî, *Risâle fî hadîsi "İnnallâhe Teâlâ Haleka Âdeme alâ Sûretihî"* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Carullah, 1084/5), 81b-82a.

41 Fâtır 35/8.

42 bk. Cemâl-i Halvetî, *İnnallâhe Teâlâ Haleka Âdeme alâ Sûretihî"* (Carullah, 1084/5), 82a.

43 Nûh 71/14.

44 bk. Cemâl-i Halvetî, *İnnallâhe Teâlâ Haleka Âdeme alâ Sûretihî"* (Carullah, 1084/5), 82b.

اَهْلَ الذِّكْرِ اِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ *"Eğer bilmiyorsanız bilgi sahibi olanlara sorun"*[45] âyetini delil olarak sunmuştur. Böylece sûret hadisinin te'vilini mürşid-mürid ilişkisinin terbiye edici yönüyle bağdaştırmış; insanın hakikati kendi başına çözemeyeceğini, Rabbini ancak mürşidin aynasında tanıyabileceğini dile getirmiştir.[46]

Cemâl-i Halvetî, sûret hadisinin zâhirine takılanların hataya düşeceği konusunda okuyucuyu uyarmıştır. Müteşâbih nasların yanlış anlaşılmaması için şu âyete dayanmıştır: يَدُ اللهِ فَوْقَ اَيْدِيهِمْ *"Allah'ın eli onların elleri üzerindedir."*[47] Müellifin anlayışında âyetteki "el" ifadesi nasıl mecazî olarak anlaşılmalıysa "sûret" lafzı da mecazî açıdan te'vil edilmelidir. Bu âyetten hareketle sûret hadisinin zâhirî bir şekil beyanından öte, ilâhî hakikatlere işaret ettiği sonucuna ulaşmıştır.[48]

Müellif sûret hadisini ahlâkî kemal ile de ilişkilendirmiştir. Bu yoruma göre sûret, insanın güzel ahlâkla bezenmesini gerektirir. Bu noktada قَدْ اَفْلَحَ مَنْ زَكّٰيهَا *"Nefsini arındıran elbette kurtuluşa ermiştir"*[49] âyetine yer vermiştir. Hadisi tasavvufî terbiyenin gayesiyle bu şekilde buluşturarak sûret kavramını bedensel şekilden ziyade kalbin tezkiyesiyle alakalı bir anlam çerçevesinde değerlendirmiştir.[50]

İnsanın Allah'a yakınlığını sûret hadisiyle açıklarken وَنَحْنُ اَقْرَبُ اِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ *"Biz ona şah damarından daha yakınız"*[51] âyetine atıfta bulunmuştur. Halvetî'ye göre insanın sûreti, ilâhî yakınlığın tecelli ettiği bir ayna gibidir; hadisin işaret ettiği hakikat de Allah'ın kuluna en derin düzeyde nüfuz eden yakınlığının idrakidir.[52]

Cemâl-i Halvetî fenâ ve visal tecrübesini izah ederken sûret hadisini "gözün sapmaması" ilkesiyle birlikte ele almış ve bu hususta مَا زَاغَ الْبَصَرُ وَمَا طَغٰى *"Göz ne kaydı ne de hedefinden şaştı"*[53] âyetini delil olarak kaydetmiştir. Bu izaha göre

---

45 Nahl 16/43.
46 bk. Cemâl-i Halvetî, *İnnallâhe Teâlâ Haleka Âdeme alâ Sûretihî"* (Carullah, 1084/5), 83b.
47 Fetih 48/10.
48 bk. Cemâl-i Halvetî, *İnnallâhe Teâlâ Haleka Âdeme alâ Sûretihî"* (Carullah, 1084/5), 84b.
49 Şems 91/9.
50 bk. Cemâl-i Halvetî, *İnnallâhe Teâlâ Haleka Âdeme alâ Sûretihî"* (Carullah, 1084/5), 85a.
51 Kâf 50/16.
52 bk. Cemâl-i Halvetî, *İnnallâhe Teâlâ Haleka Âdeme alâ Sûretihî"* (Carullah, 1084/5), 85a.
53 Necm 53/17.

sûret hadisini idrak yolundaki kişi manevî seyrinde istikamet üzere kalmalı, hayal ve vehimlere kapılmamalıdır. Müellif bu âyeti seyrüsülûkün doğruluğunu temin eden bir işaret olarak da yorumlamıştır. [54]

Şârih, "sâkî" metaforunu işlerken sûret hadisini Allah'ın ihsanıyla irtibatlandırmıştır. Burada وَسَقٰيهُمْ رَبُّهُمْ شَرَابًا طَهُورًا *"Rableri onlara tertemiz bir içecek verir"*[55] âyetini aktarmıştır. Bu yorumda sûret hadisinin işaret ettiği hakikat ilâhî içecekle, yani safiyet ve feyizle bağlantılı hâle gelmekte; insan Allah'ın lütfuyla manevî bir visale ermektedir. [56]

Müellif sûret hadisini kul ile Allah arasındaki sevgi bağıyla da açıklamış ve bu noktada يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ *"Allah onları sever, onlar da Allah'ı severler"*[57] âyetine başvurmuştur. Bu yorumda insanın sûreti ilâhî sevginin mazharıdır. Sûret hadisi, bu sevginin çift yönlü olduğuna, Allah'ın kuluna, kulun da Allah'a yönelişine delâlet etmektedir.[58]

Son olarak Cemâl-i Halvetî, sûret hadisini Allah'ın mülk ve kudretiyle münasebet içinde düşünmüştür. "Dünya Hak Teâlâ'nın hâkimiyetindedir" diyerek تَبَارَكَ الَّذِي بِيَدِهِ الْمُلْكُ وَهُوَ عَلٰى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ *"Mutlak hükümranlık elinde olan Allah, yüceler yücesidir ve O'nun her şeye gücü yeter"*[59] âyetini anmıştır. Müellife göre sûret, insan varlığının Allah'ın mutlak mülkü içindeki bir tecellisidir. [60]

Hâsılı Cemâl-i Halvetî'nin şerhinde benimsediği istişhâd yöntemi, rivayeti Kur'ân'ın anlam dünyası içinde ele alıp açıklamaya dayanmaktadır. Müellif hadisteki ifadeleri ilgili âyetlerle birlikte okumuş, zâhirden doğabilecek yanlış anlamaların önünü kesmiş ve işârî yorumunu Kur'ânî bir zemine oturtmuştur. Sûret hadisini ele alırken ilâhî lütuf, hidayet, insanın mertebeli yaratılışı, mürşid rehberliği, mecazî te'vil, nefis terbiyesi ve ilâhî yakınlık gibi konuları farklı âyetlerle desteklemiş, hadisin anlamını geniş bir çerçevede temellendirmiştir. Âyetler böylece yorumun kuruluşunda belirleyici delil vazifesi görmüştür.

---

54 bk. Cemâl-i Halvetî, *İnnallâhe Teâlâ Haleka Âdeme alâ Sûretihî"* (Carullah, 1084/5), 85b.
55 İnsân 76/21.
56 bk. Cemâl-i Halvetî, *İnnallâhe Teâlâ Haleka Âdeme alâ Sûretihî"* (Carullah, 1084/5), 86a.
57 Mâide 5/54.
58 Cemâl-i Halvetî, *İnnallâhe Teâlâ Haleka Âdeme alâ Sûretihî"* (Carullah, 1084/5), 86a-86b.
59 Mülk 67/1
60 Cemâl-i Halvetî, *İnnallâhe Teâlâ Haleka Âdeme alâ Sûretihî"* (Carullah, 1084/5), 86a.

3.1.2. Hadislerle Açıklama

Cemâl-i Halvetî, sûret hadisine dair işârî yorumlarını temellendirmek için çeşitli rivayetlere başvurmuş ve risalesinde on yedi hadisi senetsiz olarak nakletmiştir. Bu rivayetlerin hadis değeri ve sûret hadisiyle ilişkisi ayrı ayrı ele alınması gereken bir meseledir. Zira bunlar arasında zayıf, mevzû veya hadis kaynaklarında tespit edilemeyen nakiller bulunduğu gibi, sahih kaynaklardaki bazı rivayetler de sûret hadisinin anlamına doğrudan katkı sağlamamaktadır. Bu durum, müellifin rivayetleri öncelikle tasavvufî yorumunu destekleyen istişhâd unsurları olarak kullandığına delâlet eder. Dolayısıyla söz konusu rivayetler incelenirken hem sıhhat durumları hem de sûret hadisinin yorumuyla kurdukları ilişki ayrıca gözetilmelidir.

Cemâl-i Halvetî, risalesine konu edinip yorumlarının merkezine yerleştirdiği "*Allah, Âdem'i kendi sûretinde yaratmıştır*" rivayetini, insanın fizikî yaratılışından öte ilâhî isimlerin insandaki tecellisi olarak anlamıştır. Ona göre insan, Allah'ın sıfatlarının aynasıdır. Müellifin bu işârî yorumu, tasavvuf düşüncesinde insanın yaratılışı, ilâhî isimlerle münasebeti ve manevî kemali etrafında oluşan birikimin bir parçasıdır. Nitekim Ebû Abdurrahman es-Sülemî (öl. 412/1021), "*Allah Âdem'i kendi sûretinde yarattı*" rivayetini, Allah'ın Âdem'i tasvir ettiği sûret üzere yaratması ve sûretini güzel kılması şeklinde açıklamış; Âdem'in bâtınının marifetle, zâhirinin ise çeşitli hizmetlerle bezendiğini söylemiştir.[61] Daha önce zikredildiği üzere İbnü'l-Arabî de aynı rivayeti Âdem'in ilâhî isimlerle irtibatı ve insanın âlemdeki câmi' konumu çerçevesinde yorumlamış, insanın esmâ-i ilâhiyyeyi kuşatan bir varlık oluşuna dikkat çekmiştir. Cemâl-i Halvetî de bu çizgiyi takip ederek sûret hadisini ilâhî isim ve sıfatların insandaki tecellileri bağlamında işlemiş ve risalesinin temel eksenlerinden biri hâline getirmiştir.

Bu hadis, şerhin bütününü taşıyan asıl metindir. Cemâl-i Halvetî, insanın ilâhî isimlerin bir tecellisi olduğunu ön plana çıkarmak için pek çok rivayete müracaat etmiştir. Bu rivayetler şunlardır:

---

61 bk. Ebû Abdurrahman es-Sülemî, *Hakâiku't-tefsîr*, thk. Seyyid İmrân (Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001), 2/330.

1. إِنَّ ابْنَ آدَمَ خُلِقَ عَلَى صُورَةِ الرَّحْمَنِ : *"Âdemoğlu Rahmân'ın sûreti üzere yaratılmıştır."*[62]

Bu rivayet, hadisin Allah'ın "Rahmân" ismiyle bağını ortaya koymaktadır. Cemâl-i Halvetî, "Rahmân" kelimesinde elifin yazıda gizli oluşunu insanın bâtınî yönüyle ilişkilendirmiş, sûretin Rahmân'a nispet edilmesini de insanın rahmet sıfatlarına ayna oluşu şeklinde açıklamıştır.[63]

2. إِنَّ لِلْقُرْآنِ ظاهرًا وباطنًا لِبَطْنِهِ بَاطِنًا إِلَى سَبْعَةِ أَبْطُنٍ: *"Kur'ân'ın bir zâhiri ve bir bâtını vardır; bâtınının da yedi bâtına kadar uzanan bâtını vardır."*[64]

---

62 İbn Ebî Âsım, *es-Sünne*, thk. Muhammed Nasiruddin el-Elbânî (Beyrût: el-Mektebü'l-İslâmî, 1400), 1/229 (No. 518); Taberânî, *el-Mu'cemu'l-kebîr*, thk. Hamdî b. Abdilmecid es-Silefî (Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, ts.), 12/430 (No. 13580). "*Allah Âdem'i Rahmân'ın sûreti üzere yarattı*" lafzı bazı hadis kaynaklarında İbn Ömer ve Ebû Hüreyre'den rivayet edilmiş, ancak isnadları hakkında muhaddisler arasında ihtilaf ortaya çıkmıştır. Bir kısım âlimler rivayetin bu lafzını râvi vehmi veya mana ile rivayetin sonucu kabul ederken, bazı sûfî ve müteahhir müellifler hadisi te'vil ederek değerlendirmişlerdir. Hadis tenkidinde yaygın kanaat, sahih ve mahfuz lafzın "Allah Âdem'i kendi sûretinde yarattı" şeklinde olduğu yönündedir. Çiftçi, Allah Âdem'i Kendi Sûretinde Yaratmıştır" Hadisinin Tahric ve Değerlendirmesi, 13-16. Ayrıca bk. Nevevî, *Şerhu Sahihi Müslim* (Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1392), 16/166; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, thk. Muhyiddîn el-Hatîb (Mısır: el-Mektebetü's-Selefiyye, 1390), 5/183; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed el-Berdûnî-İbrahim Atfîş (Kâhire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye,1964), 20/114. Ayrıca bk. Münâvî, *Feydu'l-kadîr* (Mısır: el-Mektebetü't-Ticariyye el-Kübrâ, 1356), 3/445-446; İbn Adiyy, *el-Kamil fî du'afâi'r-ricâl*, thk. Yahya Muhtar Gazzavî (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1988), 4/144-153; İbn Fûrek, *Müşkilü'l-hadîs ve beyânuh*, thk. Musa Muhammed Ali (Beyrût: Âlemü'l-kütüb, 1985), 45-46.

63 Cemâl-i Halvetî, *İnnallâhe Teâlâ Haleka Âdeme alâ Sûretihî*" (Carullah, 1084/5), 83a.

64 Rivayetin bu lafzı farklı yorumlara konu olmuş, bazı müellifler onu Şiî-Bâtınî eğilimlerle irtibatlandırırken, Kur'ân'ın zâhir ve bâtın anlam yönler taşıdığı anlayışı çeşitli ilim çevrelerinde de kabul görmüştür. Bu çerçevede birçok Sünnî âlim, zâhir anlamı muhafaza eden ve dinin temel esaslarıyla uyum gösteren işârî yorumlara yer vermiştir. Tartışmalar daha çok bu yorumların kapsamı ve yöntemi üzerinde yoğunlaşmıştır. bk. Ali b. Ahmed es-Sâlûs, *Ma'a el-İsnâ Aşeriyye fî el-usûl ve'l-furû* (Riyâd: Dârü'l-Fadîle, 2003), 461-462. Rivayet için ayrıca bk. İbn Teymiye, *Mecmû'u'l-fetâvâ* (Medine: Mucemme'u'l-Melik Fehd li Tibâ'ati'l-Mushafi'ş-şerîf, 2004), 13/230.

Rivayet bu şekliyle hadis kaynaklarında geçmemektedir. Bununla birlikte *"Her âyetin bir zâhiri, bir bâtını vardır. Her âyetin bir haddi (sınırı), her haddin de bir matlaı (hakikatinin müşahede yeri) bulunur"* [65] rivayetiyle örtüşmektedir.

Cemâl-i Halvetî bu rivayeti insan ile Kur'ân arasındaki benzerliği açıklamak için getirmiştir. Kur'ân'ın çok katmanlı anlamları bulunduğu gibi insan da zâhir ve bâtın katmanlarına sahiptir. Sûret hadisi de bu açıdan insanın çok boyutlu bir varlık olduğuna işaret eder. [66]

3. القرآنُ والإنسانُ تَوْأَمانِ: *"İnsan ve Kur'an ikizdirler."*[67]

Hadis kaynaklarında yer almayan bu söz, müellifin sûret hadisini izah ederken doğrudan irtibat kurduğu başlıca unsurlardandır. Cemâl-i Halvetî insanı ilâhî kelâm olan Kur'ân'ın bir aynası şeklinde tasvir etmiş, her ikisinin de hakikate açılan birer kapı mahiyeti taşıdığını belirtmiştir. Bu tasvirde insan sûreti ile Kur'ân'ın bâtınları arasında karşılıklı bir uygunluk bulunmakta, sûret hadisinin anlamı da insan ile ilâhî hitap arasındaki bu irtibat üzerinden açıklık kazanmaktadır. [68]

4. كُنْتُ نَبِيًّا وَآدَمُ بَيْنَ الرُّوحِ وَالْجَسَدِ: *"Âdem ruh ile ceset arasında iken ben nebî idim."*[69]

---

65 bk. Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, 10/105 (No. 10107); *el-Mu'cemü'l-evsat* (Kâhire: Darü'l-Harameyn, 1995), 1/236 (No. 773); Süyûtî, *el-Camiu's-sağîr fi ehâdîsi'l-Beşîri'n-nezîr* (Beyrût: Darü'l-Fikr, ts.), No. 2727; Heysemî, *Mecma'u'z-zevâid ve menba'u'l-fevâid* (Beyrût, Mektebetü'l-Kudsî, 1982), 7/152 (11576-11579); Ebû Ya'lâ el-Mevsilî, *Müsned*, thk. Hüseyin Selim Esed (Dımeşk: Dâru'l-Me'mûn li't-Türâs, 1984), 9/278 (No. 5403).

66 Cemâl-i Halvetî, *İnnallâhe Teâlâ Haleka Âdeme alâ Sûretihî"* (Carullah, 1084/5), 82b.

67 Cemâl-i Halvetî bu rivayeti Hz. Peygamber'e nispet ederek aktarmış olsa da, söz konusu ifade hadis kaynaklarında yer almamaktadır. Ancak bazı tasavvufî kaynaklarda bu sözün Cüneyd-i Bağdâdî'ye ait olduğu belirtilmiştir. bk. Abdulhamîd en-Neyrîzî, *el-Bevâriku'n-nûriyye fî esrâri'l-hakâiki'z-zuhûriyye* (Riyâd: Merkezu Melik Faysal (Yazma Eserler) Kütüphanesi, 120566/B18054–18060), vr. 159. Ayrıca bk. Muhammed el-Kesnezân el-Hüseynî, *Mevsuatü'l-Kesnezân* (Beyrût: Darü'l-Mehabbe/Dâru Âyet, 2005), 18/122. Bununla birlikte bazı kaynaklarda aynı söz Hz. Ali'ye nispet edilmekte, ancak bu nispet de hadis literatüründe sabit bir rivayet olarak yer almamaktadır. bk. Mustafa İsmet Uzun, "Kur'ân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2002), 26/416.

68 Cemâl-i Halvetî, *İnnallâhe Teâlâ Haleka Âdeme alâ Sûretihî"* (Carullah, 1084/5), 82b.

69 Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'ini tahkik eden Şuayb el-Arnaût, rivayetin isnadı hakkında "İsnadı sahihtir. Râvileri, sahâbî Meysere el-Fecr dışında Sahîhayn râvilerinden oluşan güvenilir kimselerdir." değerlendirmesinde bulunmuştur. bk. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 34/202 (No. 20596). Aynı rivayet Buhârî'nin *et-Târîhu'l-kebîr*'inde de yer almakta olup, ayrıca

Hz. Peygamber'in ruhunun önceliğine işaret eden bu rivayet, Cemâl-i Halvetî'nin sûret hadisine dair açıklamalarında yer verdiği nakiller arasındadır. Müellif onu Hz. Âdem'in sûreti ile Hakîkat-i Muhammediyye arasında bağ kurmak amacıyla kullanmıştır. Bu yoruma göre Âdem'in sûreti Hz. Peygamber'in nuruyla ilişkilendirilmekte, Hz. Peygamber ise insanlık sûretinin aslı olarak takdim edilmektedir.[70]

5. أَنَا مِنَ اللهِ، وَالمُؤْمِنُونَ مِنِّي: "*Ben Allah'tanım, mü'minler de bendendir.*"[71]

Mevzû olduğu belirtilen bu rivayet, insan ile Allah arasındaki bağda Hz. Peygamber'in vasıta oluşunu öne çıkarmaktadır. Cemâl-i Halvetî bu sözden hareketle sûretin peygamberî bir asla dayandığını, mü'minlerin de bu asıldan beslendiğini söylemiştir.[72]

Muhammed Nâsırüddin el-Elbânî, rivayet için "sahih" demiştir. bk. Celâleddîn es-Süyûtî, *es-Sirâcü'l-münîr fî tertîbi ehâdîsi Sahîhi'l-Câmi'i's-sağîr*, thk. Muhammed Nâsırüddîn el-Elbânî (Beyrut: Dâru's-Sıddîk-Müessesetü'r-Reyyân, 1430/2009), 1/66; Buhârî, *et-Târîhu'l-kebîr*, No. 1606. Ayrıca bk. Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ* (Kâhire: Mektebetü'l-Küdsî, 1351), 2/129. Ayrıca bk. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, No. 20596; Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-evliyâ*, 9/53.

70 bk. Cemâl-i Halvetî, *İnnallâhe Teâlâ Haleka Âdeme alâ Sûretihî*" (Carullah, 1084/5), 83a.

71 Söz konusu rivayet, hadis otoriteleri nezdinde güvenilir kabul edilmemiş, hatta açık bir biçimde mevzû kapsamında değerlendirilmiştir. Nitekim bazı muhaddisler, bu lafzın Hz. Peygamber'e nispet edilen merfû bir rivayet olarak bilinirliğinin bulunmadığını özellikle kaydetmişlerdir. Buna karşılık nassların ortaya koyduğu temel ilke, mü'minlerin birbirleriyle aynı manevî bütünlüğü paylaşmalarıdır. Kur'ân'da yer alan "*Siz birbirinizdensiniz...*" (Al-i İmrân 3/195) ifadesi bu birlikteliği temellendirirken, sünnette de benzer anlam çerçevesini destekleyen sahih rivayetler yer almaktadır. Eş'arîler hakkında "Onlar bendendir, ben de onlardanım", Hz. Ali'ye hitaben "Ali bendendir, ben de Ali'denim" ve Hz. Hasan hakkında "Bu bendendir, ben de ondanım" şeklindeki rivayetler, bu anlam alanını teyit eden örnekler arasında zikredilmektedir. Buna mukabil, Deylemî tarafından isnadsız biçimde aktarılan ve Abdullah b. Cerâd'a dayandırılan "Ben Allah'tanım. Mü'minler de bendendir. Kim bir mü'mine eziyet ederse, bana eziyet etmiş olur..." lafzındaki rivayet, ilk zikredilen uydurma değerlendirmesinden ayrı tutulmamış, aynı tenkit çerçevesi içinde ele alınmıştır. İlgili değerlendirmeler için bk. Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ*, 1/205 (No. 619); İbn Teymiyye, *Ehâdîsü'l-kussâs*, thk. Muhammed b. Lütfî es-Sabbâğ (Beyrût: el-Mektebü'l-İslâmî, 1985), 55 (No. 4); Zerkeşî, *el-Leâliü'l-mensûre fi'l-ehâdîsi'l-meşhûre*, thk. Mustafa Abdulkâdir Atâ (Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986), 189; Sehâvî, *el-Mekâsıd*, thk. Abdullah Muhammed es-Sıddîk el-Ğamârî (Mısır: Mektebetü'l-Hâncî, 1956), 1/98 (No. 190).

72 bk. Cemâl-i Halvetî, *İnnallâhe Teâlâ Haleka Âdeme alâ Sûretihî*" (Carullah, 1084/5), 82b.

6. الْوَلَدُ سِرُّ أَبِيهِ:"*Evlat babanın sırrıdır.*"[73]

Cemâl-i Halvetî, Hz. Âdem ile Hz. Peygamber'in ruhu arasındaki bağı bu sözle ifade etmiştir. Müellifin tasavvurunda Hz. Peygamber, Âdem'in bâtınında bir baba; Âdem ise onun sırrını taşıyan bir evlat gibidir. Bu söz, sûret hadisini nübüvvet bağlamında açıklamaya hizmet etmektedir.[74]

7. سئل رسول الله ﷺ عن ألف الباء- من باسم الله الرحمن الرحيم- إلى أين ذهبت؟ قال: سرقها الشيطان:
Allah Rasûlü'ne (s.a.v.) "*Bismillâhirrahmânirrahîm'deki bâ harfinin elifi nereye gitti?*" diye sorulmuş, o da "*Şeytan onu çaldı*" cevabını vermiştir.[75]

Bu rivayet, besmelede yazılmayan elif üzerinden tasavvufî bir te'vile konu edilmiştir. Cemâl-i Halvetî buradan hareketle insanın bâtınında gizlenen hakikati açıklamış ve sûreti, ruhun örtülü hâli olarak nitelendirmiştir.[76]

8. لَوْلَا الْمُرَبِّي مَا عَرَفْتُ رَبِّي: "*Şayet terbiyecim olmasaydı Rabbimi tanıyamazdım.*"[77]

---

73 Rivayet hakkında "aslı yoktur" ve "uydurmadır" şeklinde görüşler belirtilmiştir. İlgili rivayet ve değerlendirmeler için bk. Şa'rânî, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, 1/397; Ukberî, *Divânü'l-Mütenebbî*, thk. Mustafa es-Sekâ (Beyrût: Dârü'l-Marife, 1983), 1/156; Suyûtî, *ed-Dürerü'l-müntesira*, thk. Muhammed b. Lütfî es-Sabbâğ (Riyâd: İmâdetu Şuûni'l-Mektebât-Câmiatü'l-Melik Suûd, ts.), 201; Sehâvî, *el-Mekâsıdü'l-hasene*, 1/453 (1268, 1300); Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ*, 2/452 (No. 2911).

74 bk. Cemâl-i Halvetî, *İnnallâhe Teâlâ Haleka Âdeme alâ Sûretihî*" (Carullah, 1084/5), 83a.

75 Rivayet hadis kaynaklarında yer almamaktadır. İbnü'l-Arabî'ye nisbet edilen *Tefsirü'l-Kur'ân*'da hadis olarak zikredilmiştir. Rivayetin tam metni şöyledir:
سئل رسول الله ﷺ عن ألف الباء- من باسم الله الرحمن الرحيم- إلى أين ذهبت؟ قال: "سرقها الشيطان وأمر- يعني رسول الله ﷺ - بتطويل باء باسم الله تعويضا عن ألفها، إشارة إلى احتجاب ألوهية الآلهية في صورة الرحمة الإنتشارية، وظهورها في الصورة الإنسانية، بحيث لا يعرفها إلا أهلها.
"Resûlullah'a ﷺ, *Bismillâhirrahmânirrahîm*deki 'bâ'nın elifinin nereye gittiği soruldu. O da: 'Onu şeytan çaldı' buyurdu. Resûlullah ﷺ, elifin telafisi için *Bismillâh* kelimesindeki bâ harfinin uzatılmasını emretti. Bu, ulûhiyyetin ilâhî mahiyetinin rahmetin yayılış sûretinde gizlenmesine ve beşerî sûrette görünmesine bir işarettir; öyle ki onu ancak ehli tanır." bk. Muhammed Seyyid Hüseyn ez-Zehebî, *Tefsîru İbn Arabî li'l-Kur'ân: Hakîkatuhu ve Hataruhu* (Medine: Medine İslam Üniversitesi Yayınları, ts.), 29.

76 bk. Cemâl-i Halvetî, *İnnallâhe Teâlâ Haleka Âdeme alâ Sûretihî*" (Carullah, 1084/5), 83a-83b.

77 Rivayet, bu lafızlarla hadis kaynaklarında geçmekle birlikte bu bir hadis değildir. Zünnûn el-Mısrî'ye ait bir sözdür. Cemâl-i Halvetî farklı lafızlarla manayla aktarmıştır. Sözün aslı şu şekildedir: عَرَفْتُ رَبِّي بِرَبِّي، وَلَوْلَا رَبِّي لَمَا عَرَفْتُ رَبِّي "Rabbimi, Rabbimle tanıdım; Rabbim olmasaydı Rabbimi tanıyamazdım." bk. Abdulkerim Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Küşeyriyye,* thk. Abdulahlim Mahmûd-Mahmûd b. eş-Şerîf (Kâhire: Dârü'ş-Şa'b, 1989), 514; İbn Kayyım el-Cevziyye, *Medâricü's-sâlikîn*, thk. Ali Muhammed el-İmrân vd. (Beyrût: Dârü İbn Hazm, 2019), 4/287.

Cemâl-i Halvetî mürşid-mürid ilişkisinin ehemmiyetini bu sözle temellendirmeye çalışmıştır. Müellife göre sûret hadisinin anlaşılması ancak mürşidin aynasında mümkündür; insan mürşid vasıtasıyla kendi sûretinde Rabbini idrak eder.[78]

9. رَأَيْتُ رَبِّي فِي الْمَنَامِ فِي صُورَةِ شَابٍّ مُوَفَّرٍ فِي خُفٍّ: *"Rabbimi rüyada, gür saçlı, ayağında mest bulunan bir genç sûretinde gördüm."*[79]

Rivayet, rubûbiyet nurunun mecazî sûretlerde görülmesine işaret etmektedir. Cemâl-i Halvetî "genç" kelimesini kudret, "saç" kelimesini ise celâl sıfatı şeklinde yorumlamıştır. Bu açıdan sûret hadisi bâtınî bir müşahede tecrübesini haber vermektedir.[80]

10. وَقَدْ رَأَيْتُ رَبِّي فِي أَحْسَنِ صُورَةٍ: *"Rabbimi en güzel sûrette gördüm."*[81]

Cemâl-i Halvetî, aslında daha uzun bir rivayetin[82] parçası olan *"Rabbimi en güzel sûrette gördüm"* ifadesini taktî' yoluyla nakletmiş ve mürşidin manevî vasıfları ekseninde şerh etmiştir. Ona göre "en güzel sûret", mürşidin aynasında tecelli eden rabbânî nurdur. Sûret hadisi bu bağlamda ilâhî tecellinin güzelliğine yönelmektedir.[83]

11. تَخَلَّقُوا بِأَخْلَاقِ اللَّهِ: *"Allah'ın ahlakı ile ahlaklanınız."*[84]

---

78 bk. Cemâl-i Halvetî, *İnnallâhe Teâlâ Haleka Âdeme alâ Sûretihî"* (Carullah, 1084/5), 83b.

79 Rivayetin "münker" olduğu bildirilmiştir. bk. Heysemî, *Mecmuau'z-zevâid*, 7/179 (No. 11745); Sübkî, Aliyyü'l-Kârî bu rivayetin uydurma olduğunu belirtmişlerdir. bk. Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ*, 1/499 (No. 1409); Elbânî de bunun uydurma olduğunu belirtmiştir. bk. Elbânî, *Silsiletü'l-ehâdîsi'd-da'îfe ve'l-mevdû'a* (Riyâd: Mektebetü'l-Me'ârif, 1992), 13/819 (No. 6371).

80 bk. Cemâl-i Halvetî, *İnnallâhe Teâlâ Haleka Âdeme alâ Sûretihî"* (Carullah, 1084/5), 83b.

81 Dârimî, "Rüya", 12 (No. 2195); Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, No. 3483; Hakîm et-Tirmizî, *Nevâdiru'l-usûl*, thk. Nureddin Boyacılar (Cidde: Dârü'l-Minhâc, 2015), 3/681; Süyûtî, *Cem'u'l-cevâmi'*, thk. Muhtar İbrahim el-Hâic vd. (Kâhire: el-Ezherü'ş-Şerîf, 2005), 21/574.

82 İlgili rivayet çeşitli tariklerden gelmiş olup, hadis tenkidi açısından farklı hükümlere konu olmuştur. Buna göre Muʿâz b. Cebel tariki "zayıf", Abdurrahman b. Âiş el-Hadramî tariki "hasen", Ebû Hüreyre tariki ise "çok zayıf" kabul edilmiştir. bk. Taberânî, *ed-Duâ,* 3/1461 (No. 1415); Hâkim, *Müstedrek*, 1/521; Tirmizî, "Tefsirü'l-Kur'ân", 39; Beyhakî, *Şu'abü'l-îmân*, No. 4774.

83 bk. Cemâl-i Halvetî, *İnnallâhe Teâlâ Haleka Âdeme alâ Sûretihî"* (Carullah, 1084/5), 84a.

84 San'ânî, *et-Tenvîr şerhu'l-Câmi'i's-sağîr*, thk. Muhammed İshak Muhammed İbrahim (Riyâd: Mektebetü Dâri's-Selâm, 2011), 1/324. Elbânî, rivayetin "aslının olmadığı"nı söylemiştir. bk. Elbânî, *Silsiletü'l-ehâdîsi'd-da'îfe*, 6/246 (No. 2822). Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr* (Beyrût: Dâru İhyâi't-

Müellif sûret hadisini ahlâkî boyutuyla yorumlarken bu rivayeti öne çıkarmıştır. Müellifin kanaatince Allah'ın sûreti üzere yaratılan insanın O'nun ahlâkıyla ahlâklanması bir zorunluluktur.[85]

12. إِنَّ لِلَّهِ تِسْعَةً وَتِسْعِينَ خُلُقًا، مَنْ تَخَلَّقَ بِهَا دَخَلَ الْجَنَّةَ : *"Allah'ın doksan dokuz ahlakı vardır; onlarla ahlaklanan cennete girer."*[86]

Cemâl-i Halvetî, sûret hadisinin ahlâkî yönünü desteklemek üzere bir başka rivayeti daha aktarmıştır. Bu habere göre insanın ilâhî sıfatlarla ahlâklanması cennete erişmenin anahtarıdır.[87]

13. إِنَّ مِنْ خِيَارِكُمْ أَحْسَنَكُمْ أَخْلَاقًا: *"Sizin en hayırlınız, ahlâkı en güzel olanınızdır."*[88]

Cemâl-i Halvetî bu hadisi güzel ahlâkın önemini vurgulamak amacıyla zikretmiştir. Onun düşüncesinde insanın manevî kemali ve ahlâkî olgunluğu[89] öne çıkmakla birlikte, bu rivayetin sûret hadisinin yorumu için doğrudan bir delil mahiyeti taşımadığı görülmektedir.

Türâsi'l-Arabî, 1420), 7/58; Gazzâlî, *el-Maksadü'l-Esnâ fî Şerhi Esmâ'i'l-Hüsnâ*, thk. Bisâm Abdulvehhâb el-Câbî (Kıbrıs: el-Cifân ve'l-Vâbî, 1987), 150. İlgili rivayet, *Kütüb-i Tis'a* başta olmak üzere *el-Mevsû'a min Etrâfi'l-Hadîs*, *Kenzü'l-ummâl*, *Câmi'u's-sağîr*, *Keşfü'l-hafâ*, *Ramûz*, Aliyyü'l-Kârî ile Şevkânî'nin mevzû'ât türü hadis mecmualarında tespit edilememiştir. Bununla birlikte, içerdiği anlam bakımından Hz. Peygamber'e nispet edilen *"Allah'ın doksan dokuz ismi vardır; bunları ihsâ eden kimse cennete girer"* rivayetiyle aynı istikamette bir muhtevaya işaret etmektedir. bk. Buhârî, *Tevhîd*, 12; Tirmizî, *Deavât*, 82.

85 bk. Cemâl-i Halvetî, *İnnallâhe Teâlâ Haleka Âdeme alâ Sûretihî"* (Carullah, 1084/5), 84a.

86 Cemâl-i Halvetî'nin aktardığı bu rivayet, söz konusu lafızla hadis kaynaklarında yer almamaktadır. Yani bu haliyle aslı olmayan bir rivayet niteliğini taşımaktadır. Bununla birlikte ahlâk konusunu ele alan bazı hadis mecmualarında, anlam bakımından aynı çerçevede değerlendirilebilecek rivayetlere rastlanmaktadır. Bu rivayetlerden birinde şu ifade yer alır: إن لله مائة وَسَبْعَة عشر. bk. Ebû Dâvûd et-Tayâlisî, *Müsned*, thk. Muhammed b. Abdülmuhsin et-Türkî (Mısır: Dârü Hicr, 1999), No. 84; İbn Ebî'd-Dünyâ, *Mekârimu'l-ahlâk*, thk. Yâsîn Muhanned es-Sevâs (Beyrût: Dârü Sâdır, 1999), No. 27; Hakîm et-Tirmizî, *Nevâdiru'l-usûl*, 2/64. İlgili rivayete benzerlik arz eden şu hadis de örnek gösterilebilir: إِنَّ لِلهِ تِسْعَةً وَتِسْعِينَ اسْمًا، مِائَةٌ إِلَّا وَاحِدًا، مَنْ أَحْصَاهَا دَخَلَ الْجَنَّةَ. bk. Buhârî, "Tevhîd", 12; Tirmizî, "Deavât", 82.

87 bk. Cemâl-i Halvetî, *İnnallâhe Teâlâ Haleka Âdeme alâ Sûretihî"* (Carullah, 1084/5), 84b.

88 Buhârî, "Menâkıb", 23; "Fezâilü ashâbi'n-nebî", 27; "Edeb", 38-39; Müslim, "Fezâil", 68; Tirmizî, "Birr", 47, 69

89 bk. Cemâl-i Halvetî, *İnnallâhe Teâlâ Haleka Âdeme alâ Sûretihî"* (Carullah, 1084/5), 84b.

14. حُبِّبَ إِلَيَّ الْخَلاءُ: *"Bana yalnızlık sevdirildi."*[90]

Bu rivayet, sûret hadisinin işârî yorumunda manevî tecrübe boyutunu temsil etmektedir. Cemâl-i Halvetî de bu açıdan yalnızlığı, insanın kendi sûretinde Rabbini tanımasına vesile olan bir hâl olarak görmüştür.[91]

15. إِنَّ لِلَّهِ آنِيَةً فِي أَرْضِهِ وَهِيَ قُلُوبُ عِبَادِهِ الصَّالِحِينَ وَأَحَبُّهَا إِلَيْهِ أَلْيَنُهَا وَأَصْفَاهَا وَأَصْلَبُهَا: *"Allah'ın yeryüzünde kapları vardır; bunlar sâlih kullarının kalpleridir. O'na en sevimli olanı da en yumuşak, en saf ve en sağlam olanıdır."*[92]

Cemâl-i Halvetî insan sûretinin asıl mekânının kalp olduğunu bu hadise dayandırmıştır. Müellife göre kalp, Allah'ın nazar ettiği en değerli kap olarak sûretin merkezinde bulunmaktadır.[93]

16. قَلْبُ الْمُؤْمِنِ بَيْنَ إِصْبَعَيْنِ مِنْ أَصَابِعِ الرَّحْمٰنِ : *"Mü'minin kalbi Rahman'ın iki parmağı arasındadır."*[94]

Cemâl-i Halvetî bu hadisi, kalbin değişkenliğini ve Allah'ın tasarrufu altında bulunuşunu açıklamak için kullanmıştır. Bu açıdan sûret hadisi, insan kalbindeki ilâhî tecellilerin akışını göstermektedir.[95]

17. إِنَّ اللَّهَ أَرْحَمُ لِعَبْدِهِ مِنَ الْوَالِدِ الشَّفِيقِ: *"Allah Teâlâ kuluna karşı şefkatli bir babadan daha merhametlidir."*[96]

---

90 Rivâyetin aslı şu şekildedir: حُبِّبَ إليّهِ الْخَلاءُ bk. Buhârî, "Bed'ü'l-vahy", 1.

91 bk. Cemâl-i Halvetî, *İnnallâhe Teâlâ Haleka Âdeme alâ Sûretihî"* (Carullah, 1084/5), 85a.

92 Süyûtî, rivayetin zayıf olduğuna işaret etmiştir. *Cem'u'l-cevâmi'*, 2/615; *el-Câmi'u's-sağîr*, No. 2375. Değerlendirmeler için bk. Süleyman el-Buceyrîmî, *Hâşiyetü'l-Bâcûrî ʿalâ el-Hatîb*, 1/114; Murtazâ ez-Zebîdî, *Tahrîcü İhyâ*, 3/1120.

93 bk. Cemâl-i Halvetî, *İnnallâhe Teâlâ Haleka Âdeme alâ Sûretihî"* (Carullah, 1084/5), 86a.

94 Müslim, "Kader", 17; Tirmizi, "Daavât", 89; "Kader", 7; İbn Mâce, Mukaddime, 13; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, thk. Şuayb Arnavut vd. (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 2001), No. 26679; Beyhakî, *Şu'abu'l-îmân*, thk. Ebû Hâcer Muhammed es-Se'îd b. Besyûnî ez-Zeğlûl (Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000), No. 757. Beyhakî'nin rivayetinde "kulun kalbi" denilmiştir. Hadisin devamı, "Onu dilediği gibi evirip çevirir" şeklindedir.

95 bk. Cemâl-i Halvetî, *İnnallâhe Teâlâ Haleka Âdeme alâ Sûretihî"* (Carullah, 1084/5), 86a.

96 Cemâl-i Halvetî'nin aktardığı rivayet, lafız bakımından hadis külliyatında aynen yer almaz. Bununla birlikte söz konusu ifade, sahih olarak nakledilen إِنَّ اللَّهَ أَرْحَمُ بِعِبَادِهِ مِنْ هَذِهِ بِوَلَدِهَا "Allah, kullarına karşı bu annenin çocuğuna karşı olduğundan daha merhametlidir" hadisinde dile getirilen anlamla örtüşmekte olup mana ile rivayet kapsamında değerlendirilebilir. Bu hadis

Müellif, sûret hadisinin ardındaki ilâhî rahmet boyutunu açıklarken bu rivayete başvurmuştur. İnsan sûreti onun gözünde ilâhî merhametin yansıdığı bir tecelli alanıdır.[97]

Görüldüğü üzere Cemâl-i Halvetî'nin sûret hadisini açıklarken başvurduğu rivayetlerin önemli bir kısmı, hadis usulü açısından sahih sayılan rivayetler arasında yer almamaktadır. Bunların bir bölümü zayıf, bir bölümü ise hadis literatüründe bulunmayan veya mevzû kabul edilen nakillerden ibarettir. Buna karşılık ahlâk, kalp ve manevî hayatla ilgili bazı rivayetlerin sahih kaynaklara dayandığı anlaşılmaktadır.

Hadis ilminin temel ölçütleri esas alındığında, sıhhati sorunlu rivayetlerin sûret hadisinin açıklanmasında delil olarak kullanılması metodolojik bakımdan tenkide açıktır. Zira bir rivayetin hadis olarak kabul edilmesi ve delil değeri kazanması, öncelikle isnad ve metin bakımından sıhhat şartlarını taşımasına bağlıdır. Bu ölçüyle bakıldığında Cemâl-i Halvetî'nin kullandığı rivayetlerin hepsinin aynı ilmî değere sahip olduğu söylenemez.

Bununla birlikte Cemâl-i Halvetî rivayetlerin sıhhat derecelerinden ziyade işaret ettikleri manaları esas almış, bu nakilleri sûret hadisinin işârî, ahlâkî ve metafizik boyutlarını açıklayan destekleyici unsurlar olarak kullanmıştır. Bu tavrıyla isnad tenkidini önceleyen muhaddis yaklaşımından ayrılmış, rivayetleri anlam ve irfan ekseninde yorumlayan tasavvufî geleneğe yakın bir çizgi takip etmiştir.

3.1.3. Lügavî Açıklamalar

Dil, düşünce, duygu ve isteklerin bir toplumda ses ve anlam bakımından ortak olan öğeler ve kurallar vasıtasıyla başkalarına aktarılmasını sağlayan çok yönlü ve gelişmiş bir sistemdir. Muhatapla iletişim kurmanın aracı olan dilin asıl gayesi anlatmak, anlamak, anlaşılmak ve anlaşmaktır. Ashabın, Hz. Peygamber'in sözlerini anlamadıklarında hemen soru sormaları da bu gayeyle ilgilidir. Bütün bilgi aktarımlarında olduğu gibi din de mesajını bir dil dizgesi

için bk. Buhârî, "Edeb", 18; Müslim, "Tevbe", 22; Ebû Dâvûd, "Cenâiz", 1; İbn Mâce, "Zühd", 35.

97 bk. Cemâl-i Halvetî, *İnnallâhe Teâlâ Haleka Âdeme alâ Sûretihî*" (Carullah, 1084/5), 86a.

içinde sunar. Dilin kendine has özellikleri sebebiyle dil verileri üzerinde oluşan farklı kanaatler, dinî metinlerin anlaşılmasına da yansımıştır.[98]

Cemâl-i Halvetî de Arap dilinin yapısından hareketle sûret hadisindeki zamirin taallukunu incelemiş ve kelimelerin iştikakına dayalı lügavî tahliller yapmıştır. Bu iki açıklama şöyledir:

Sûret hadisinin خَلَقَ اللهُ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ şeklindeki lafzında yer alan "*Onun sûreti*" (صُورَتِهِ) ifadesindeki zamirin kime râci olduğu, müellifin üzerinde durduğu ilk lügavî meseledir. Ona göre zamir Allah'a dönerse sûret; ilâhî sıfat, nur veya kelâm anlamına gelir ve bu durumda insan Allah'ın kelâmının yansıması olur. Zamir Hz. Âdem'e dönerse sûret, onun ruhu ile kalıbı arasındaki uyumu ifade eder. Cemâl-i Halvetî zamirin merciine dair her iki yorumu da mümkün görmüş ve hadisi bu ihtimaller çerçevesinde te'vil etmiştir.[99]

Müellif şerhinde "dünya" kelimesinin kökleri üzerinde de durmuş, dünya (اَلدُّنْيَا) kelimesinin دُنُوٌّ (yakınlık) ve دَنِيٌّ (aşağılık) köklerinden türediğini belirtmiştir. Bu açıklamaya göre dünya bir yandan Allah'a yakınlık yolunda perde olan bir mertebe, öte yandan aşağı ve maddî bir varlık alanıdır. Cemâl-i Halvetî bu açıklamayla sûret hadisini varlık-yokluk, yakınlık-uzaklık ve ulvî-süflî arasındaki gerilimlerle irtibatlandırmıştır.[100]

3.1.4. Şiir Kullanımı

Hadislerin anlaşılmasını kolaylaştırmak için şârihler şerhlerinde şiirden istifade etmişlerdir.[101] Cemâl-i Halvetî de sûret hadisini yorumlarken Arapça ve Farsça şiirlere müracaat etmiş, işârî yorumlarını edebî bir zeminde

---

98 bk. İlhan Ayverdi, *Kubbealtı Lugatı: Misalli Büyük Türkçe Sözlük* (İstanbul: Kubbealtı Yayınları, 2011), 283; Mehmet Çetin, *Metin Eksenli Hadis Tenkidinde Öznellik ve Yorumsallık (Teori ve Uygulama)* (Ankara: Gece Akademi, 2018), 55; Ömer Özpınar, *Hz. Peygamber'i ve Hadislerini Anlamak* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2012), 381 392.

99 bk. Cemâl-i Halvetî, *İnnallâhe Teâlâ Haleka Âdeme alâ Sûretihî"* (Carullah, 1084/5), 82a.

100 bk. Cemâl-i Halvetî, *İnnallâhe Teâlâ Haleka Âdeme alâ Sûretihî"* (Carullah, 1084/5), 85b-86a.

101 Şiirin dayanak veya istişhâd olarak kullanılmasıyla ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Ali Eroğlu, "Şiirle İstişhad ve İstişhad Açısından Medarik", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (İLTED) 11 (1993), 327; Harun Öğmüş, *Kur'an Yorumunda Şiirin Yeri* (İsam, 2010), 120-127; Mehmet Kaya, "Hak Dini Kur'an Dili Tefsirinde Şiirle İstişhâd", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* XVII/1 (2017), 10.

güçlendirmiştir. Şiirlerdeki üslup, mecaz ve semboller vasıtasıyla hadisin işaret ettiği hakikatleri daha anlaşılır kılmayı amaçlamıştır.

Müellife göre insanın hakikati cismanî varlığıyla sınırlı olmayıp ilâhî isim ve sıfatların tecellilerini yansıtan daha derin bir mahiyete sahiptir. Hadisin muhtemel anlamlarını açıklarken sûreti bazen "Allah" lafzının tertibiyle ilişkilendirmiş, bazen de Hz. Âdem'in ruhanî ve nebevî bir asla bağlı hakikat üzere yaratıldığını söylemiştir. Kâmil insanın görünüşte Âdemoğlu olsa da mana bakımından daha yüksek bir hakikatin mazharı olduğunu dile getiren şu Farsça beyti de istişhâd için nakletmiştir:

Birinci şiir:

گفتا به صورت ار چه ز اولاد آدمم

ز روی مرتبت به همه حال برترم

چون بنگرم در آینه عکس جمال خویش

گردد همه جهان به حقیقت مصورم

"Dedi ki: Sûret bakımından Âdem'in evladından olsam da / mertebe yönünden her hâlükârda hepsinden üstünüm. / Aynada kendi cemalimin aksine baktığımda / bütün cihan hakikatte benim sûretim olur."

Fahreddîn-i Irâkî'nin (öl. 688/1289) *Lema'ât* adlı eserinde yer verdiği bu Farsça beyit[102], Cemâl-i Halvetî'nin tasavvufî te'vilini temsilî bir dille desteklemektedir. Şiir, şerhte dile getirilen işârî yorumun sezdirici ve açıklayıcı bir dayanağı hâline gelmiştir.[103]

Cemâl-i Halvetî "*Âdem'i kendi sûreti üzere yaratmıştır*" hadisini açıklarken nebevî hakikatin önceliğini esas alan bir mahiyet tasviri ortaya koymuştur. Hz. Peygamber'in "*Âdem ruh ile ceset arasında iken ben nebî idim*" buyruğu, onun ruhânî asaletinin mahlûkatın yaratılışından önce tecelli ettiğine dair temel delildir. Bu düşünceye göre insan zâhirde Âdemoğlu görünse de bâtında nebevî

---

102 bk. Fahreddîn-i Irâkî, *Lema'ât: Aşka ve Aşıklara Dair*, trc-şerh. Ahmed Avnî Konuk (İstanbul: İlk Harf Yayınları, 2011), 28. Irâkî bu beyte ayrıca dîvanında da yer vermiştir. bk. *Dîvân*, thk. Nesrîn Muhteşem (Tahran: İntişârât-ı Züvvâr, 2007), 307.

103 bk. Cemâl-i Halvetî, *İnnallâhe Teâlâ Haleka Âdeme alâ Sûretihî*" (Carullah, 1084/5), 82b-83a.

hakikatle irtibatlı bir mana taşımaktadır. Müellif bu görüşünü, kâmil insanın hakikatini sembolik bir dille anlatan şu beyitle desteklemiştir:

İkinci Şiir:

وإنّي وإن كنتُ ابنَ آدمَ صورةً فَلِي فِيهِ مَعْنًى شَاهِدٌ بِأُبُوَّتِي

"Ben her ne kadar sûreten Âdemoğlu isem de / bunda benim babalığıma şahit olan bir mana vardır."[104]

Cemâl-i Halvetî yukarıdaki beytin kaynağını belirtmemiştir; ancak beyit, "Sultânü'l-âşıkîn" lakabıyla tanınan mutasavvıf şair İbnü'l-Fârız'a aittir. Şiir bu bağlamda zâhir-sûret ile bâtın-hakikat arasındaki münasebeti sezdiren temsilî bir dayanak işlevi görmektedir.

Cemâl-i Halvetî metnin devamında Hz. Peygamber'in (s.a.v.) ruhunun ehadiyyet tecellisinden zuhur ettiğini ve bu sûret üzere var olduğunu belirtmiştir. Evladın anne babaya benzemesinden hareketle "Evlat babanın sırrıdır" sözünü, Hz. Peygamber için kullanılan "ruhların annesi" ve "eşyanın babası" nitelemeleriyle birlikte ele almıştır. Böylece insanın yaratılışındaki nebevî izi, *"Âdem'i kendi sûreti üzere yarattı"* ve diğer rivayetteki *"Âdem'i Rahmân'ın sûreti üzere yarattı"* hadisleriyle irtibatlandırmıştır. Hz. Âdem'in dört âlemin bir nüshası olarak yaratıldığını söyleyen müellif, bu yaratılışın ardındaki hikmete "bunu rabbânî akıl veya küllî akıl ile iyi anla" sözüyle işaret etmiştir.[105]

Cemâl-i Halvetî, ahlâkın manevî yolculuktaki yerini açıklarken hadisleri te'vil etmiş ve bu te'vili güçlendirmek için şiirle istişhâdda bulunmuştur. *"Allah'ın ahlâkı ile ahlâklanınız"* hadisini aktardıktan sonra, kulun nefsânî huylarından sıyrılıp ilâhî sıfatların gölgesine yönelmesini anlatan şu beyti zikretmiştir:

Üçüncü Şiir:

ز خوی خلق سفر کن بخوی خلق خدا ز گوش جان بشنو پندهای غزالي

[104] İbnü'l-Fârız, *Dîvân* (Beyrût: Dâru Sâdır, 2005), 105.

[105] bk. Cemâl-i Halvetî, *İnnallâhe Teâlâ Haleka Âdeme alâ Sûretihî"* (Carullah, 1084/5), 83a.

"Kendi ahlâkından Allah Teâlâ'nın ahlâkına sefer eyle[106]; can kulağıyla işit Gazzâlî'nin nasihatlerini." [107]

Bu beyit, Cemâl-i Halvetî'nin sûret hadisi bağlamında geliştirdiği yorumu temsilî bir üslupla desteklemektedir. Beyitte insanın nefsânî vasıflarını aşarak ilâhî ahlâka yönelmesi telkin edilmektedir. Halvetî bu noktadan hareketle sûret hadisinin açıklamasından ahlâk ve tezkiye konusuna geçmiş, mü'minin ahlâkı hamîde ile donanmasının ehemmiyetini vurgulayan bazı rivayetlere yer vermiştir. Bu çerçevede "*Allah'ın doksan dokuz ahlâkı vardır; onlarla ahlâklanan cennete girer*"[108] ve "*Sizin en hayırlınız, ahlâkı en güzel olanınızdır*"[109] rivayetlerini naklederek güzel ahlâkın tasavvufî değerini öne çıkarmıştır. Ardından nefis tezkiyesi ve kalp tasfiyesi temasını "*Nefsini arındıran elbette kurtuluşa ermiştir*"[110] âyetine bağlamıştır. Böylece şiir ve rivayetler, sûret hadisinin doğrudan açıklaması olmaktan ziyade, onun yorumundan hareketle varılan ahlâkî ve tasavvufî sonuçları destekleyen istişhâd unsurları olarak kullanılmıştır. [111]

Dördüncü Şiir:

أَلا أَيُّهَا السَّاقِي أَدِرْ كَأْسًا وَنَاوِلْهَا

مَتَىٰ مَا تَلْقَىٰ مَن تَهْوَىٰ دَعِ الدُّنْيَا وَأَهْمِلْهَا

"Ey sâkî, kadehi döndür ve sun;
sevdiğine kavuştuğun an dünyayı bırak, ondan el çek!"[112]

Cemâl-i Halvetî, Hâfız-ı Şîrâzî'ye (öl. 792/1390) ait yukarıdaki mısraları zâhirî bir aşk ifadesi olmaktan çıkararak hadislerde anlatılan muhabbet, kalp, visal ve fenâ hakikatlerini açıklayan bir şahit olarak kullanmıştır. Onun yorumunda hitap eden Hak Teâlâ, "sâkî" Hz. Peygamber'in (s.a.v.) nuru, "kadeh"

---

106 Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, *Külliyât-Divân-ı Şems*, haz. Üstad Bediüzzaman Füruzanfer (Tahran: Neşr-i Râd, 1372), 128.

107 bk. Cemâl-i Halvetî, *İnnallâhe Teâlâ Haleka Âdeme alâ Sûretihî"* (Carullah, 1084/5), vr. 84a.

108 Rivayet daha önce zikredilmişti.

109 Buhârî, "Menâkıb", 23; "Fezâilü ashâbi'n-nebî", 27; "Edeb", 38-39; Müslim, "Fezâil", 68; Tirmizî, "Birr", 47, 69.

110 eş-Şems 91/9.

111 bk. Cemâl-i Halvetî, *İnnallâhe Teâlâ Haleka Âdeme alâ Sûretihî"* (Carullah, 1084/5), 84a-85b.

112 Hâfız-ı Şîrâzî, *Hâfız Dîvân*, trc. Abdulbâkî Gölpınarlı (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2019), 9-10. Ayrıca bk. https://ganjoor.net/hafez/ghazal/sh1.

kulların ilâhî sevgiden içtiği manevî kap, "dünya" ise kulun kendisine nispet ettiği zıllî varlıktır. Bu okumaya göre beyit, "Ey Muhammed, Bana yöneldiğin anda kendi varlığını bırak; zira Benim katımda en ağır günah senin varlık iddiandır" anlamını taşımakta olup meşâyıhın "Senin varlığın, hiçbir günahla kıyas edilemeyecek kadar büyük bir günahtır" sözüne dayanmaktadır. Müellif ardından aynı beyitteki kelimeler için başka ihtimaller de sıralamıştır: "Sâkî"yi Hz. Peygamber'in mazharı olan insanî ruh, "kadeh"i kalp ve onun bağlanma gücü, "dünya"yı insanî ruhun varlığı olarak; başka bir ihtimalde ise hitap edeni insanî ruh, "sâkî"yi talebiyle kalbini "mukaddes su" ile dolduran sâlik, "kadeh"i sâlikin kalbi, "dünya"yı da mal, evlat, neseb gibi zulmânî unsurlar ile berzah, melekût, ceberût gibi nurânî mertebeler dâhil insanın tasarrufu altındaki her şey olarak açıklamış ve *"Göz ne kaydı ne de hedefinden şaştı"*[113] âyetini buna delil getirmiştir. Son ihtimalde "hitap eden"i mahlûk, "sâkî"yi Hâlık, "kadeh"i ise ilâhî tasarruf altındaki insan kalbi olarak yorumlamış; bu yorumu *"Rableri onlara tertemiz bir içecek verir"*[114] âyeti ile *"Kalpler Rahmân'ın iki parmağı arasındadır"* ve *"Allah'ın yeryüzündeki kapları kalplerdir"* hadisleriyle[115] desteklemiştir. Şiirdeki "sevdiğine kavuştuğun an" ifadesini "Mabudun kuluna visali" şeklinde açıklamış, *"Allah onları sever, onlar da Allah'ı severler"* âyetine ve *"Allah Teâlâ kuluna karşı şefkatli bir babadan daha merhametlidir"* hadisine atıfta bulunmuştur.[116] Cemâl-i Halvetî, kime ait olduğunu belirtmediği hâlde Hâfız-ı Şîrâzî'ye ait olduğu tespit edilen bu mısraları; kalbin tasfiyesi, benliğin terki, ilâhî sevgi ve visal gibi kavramları işleyen hadislerin anlaşılmasına yardımcı bir istişhâd malzemesine dönüştürmüştür.[117]

Beşinci Şiir:

أَنَا مَنْ أَهْوَىٰ وَمَنْ أَهْوَىٰ أَنَا

نَحْنُ رُوحَانِ حَلَلْنَا بَدَنًا

"Ben, sevdiğimim; sevdiğim de benim.

---

113 en-Necm 53/17.

114 el-İnsan 76/21.

115 Hadisler daha önce zikredildi.

116 İlgili ayet ve hadis daha önce zikredildi.

117 bk. Cemâl-i Halvetî, *İnnallâhe Teâlâ Haleka Âdeme alâ Sûretihî"* (Carullah, 1084/5), 85a-85b.

Biz iki ruhuz; aynı beden içinde birleşip karar kıldık."[118]

Cemâl-i Halvetî, önceki beyitte geçen "dünyayı bırak" ifadesinin manasını sorup verdiği cevapta dünyanın hakikatte kulun değil, Allah Teâlâ'nın tasarrufunda bulunduğunu vurgulamış ve bu hükmü *"Bütün mülk elinde olan Allah'ın şanı ne yücedir"*[119] âyetiyle temellendirmiştir. Buna göre kulun elindeymiş gibi görünen dünya hakikatte Allah'ın kudretiyle idare edildiğinden, Hak Teâlâ kulunu kendisine yaklaştırmak istediğinde onu iradesini meşgul eden her şeyden soyutlar. Sâliki nefsânî bağlardan ayırıp ruhuna letâfet kazandıran bu soyutlanma, ancak Hz. Peygamber'in (s.a.v.) ruhaniyetine tâbi olan âriflerin yoluyla gerçekleşebilir. Müellif bu noktada, adını anmadığı fakat Hallâc-ı Mansûr'a ait olan yukarıdaki beyti istişhâd ederek sâlik ile sevilen arasındaki ruhani yakınlığı temsilî bir dille anlatmıştır. Beyitteki birlik ifadesinin zâhirine takılmanın hulûl inancına götüreceğini ve bunun tamamen bâtıl olduğunu belirten Cemâl-i Halvetî, şiirin asıl delâletinin hâl ilmine ait olduğunu, selim kalbin zâhire değil manevî maksada yönelmesi gerektiğini hatırlatmıştır. Şiir, zâhiri itibarıyla problemli görünse de tasavvufî te'vil içinde sâlikin hâlini anlatan bir şahit olarak kullanılmıştır.[120] Bu beyit, sûret hadisinin açıklanmasıyla doğrudan ilgili olmaktan çok, müellifin manevî yakınlık, muhabbet ve seyrüsülûke dair tasavvufî yaklaşımını yansıtan edebî bir istişhâd örneğidir.

Cemâl-i Halvetî'nin hadis şerhinde şiire yönelmesi, işârî yorumu açıklamaya yardım eden bir yöntem mahiyetindedir. Arapça ve Farsça beyitler; nebevî hakikat, insanın manevî yapısı, güzel ahlâkın gerekliliği ve fenâ-bekâ gibi tasavvufî konuları izah ederken başvurduğu edebî dayanaklar arasında yer almaktadır. Şiirin mecaz ve temsil dili, hadislerde zikredilen anlamların daha açık ifade edilmesine imkân tanımış; sûret-mana ayrımı, nebevî ruhun önceliği, kalbin arınması ve ilâhî muhabbet gibi meseleler şiir aracılığıyla somutlaştırılmıştır. Müellifin istişhâd ettiği beyitler zâhirde aşk söylemine sahip olsa da onun yorumunda seyrüsülûkün temel ilkelerini anlatan birer açıklama unsuruna dönüşmüştür. Bu yaklaşım, Cemâl-i Halvetî'nin hadisleri naklî delillerin

---

118 Hallâc-ı Mansûr, *Dîvânü'l-Hallâc*, haz. Muhammed Bâsil es-Sûd (Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1988), 158.

119 Mülk 67/1.

120 bk. Cemâl-i Halvetî, *İnnallâhe Teâlâ Haleka Âdeme alâ Sûretihî"* (Carullah, 1084/5), 86b.

yanında edebî malzemeyle de yorumladığını ve şiiri bâtınî manaların ifadesinde tamamlayıcı bir unsur saydığını göstermektedir.

Sonuç

Cemâl-i Halvetî *"Allah Âdem'i kendi sûretinde yaratmıştır"* rivayetini, hadis kaynaklarında tartışılan sened, tarik ve lafız farklılıkları ekseninde ele almamış; dikkatini rivayetin çağrıştırdığı anlam alanları üzerinde yoğunlaştırmıştır. Bu sebeple risalede hadis, teknik hadis meselelerinin konusu olmaktan çok, farklı yorumların etrafında şekillendiği bir hareket noktası hüviyetine bürünmüştür.

Rivayetin açıklanmasında en geniş yer âyetlere ayrılmıştır. Sûret kavramı ilâhî lütuf, hidayet, insanın yaratılışı, nefis terbiyesi, ahlâk ve Allah'a yakınlık gibi konularla ilişkilendirilmiş; hadis, çok sayıda âyetle örülen geniş bir düşünce dokusu içinde okunmuştur. Hadisler de aynı çerçevede yorum malzemesi olarak risalede yer bulmuştur. Ancak bu rivayetlerin sûret hadisiyle temas dereceleri birbirinden farklıdır: Bir kısmı doğrudan rivayetin açıklanmasına katkı sağlarken bir kısmı, sonradan varılan neticeleri destekleyen yardımcı nakillerdir. Ayrıca bu rivayetlerin tamamı hadis tenkidi bakımından aynı değeri haiz değildir; sahih haberlerin yanında zayıf, mevzû veya kaynaklarda tespiti mümkün olmayan nakiller de bulunmaktadır.

Şiirler ve lügavî açıklamalar da benzer bir görünüm arz etmektedir. Bunlar hadisin anlamını belirleyen asli unsurlardan sayılmamış, daha çok müellifin ulaştığı yorumları temsil ve mecaz diliyle kuvvetlendiren yardımcı malzemeler olarak kullanılmıştır. Özellikle şiirler, sûret hadisinin açıklanmasından ziyade hadisten hareketle kurulan düşünce dünyasının ifade vasıtaları hâline gelmiştir.

Risalenin bütünü dikkate alındığında hadisin özü ile hadisten hareketle geliştirilen yorumların aynı düzlemde bulunmadığı anlaşılmaktadır. Âyetler, rivayetler, şiirler ve diğer istişhâd unsurları hadise yakınlık bakımından aynı derecede değildir. Bu sebeple metnin değerlendirilmesinde rivayeti doğrudan açıklayan unsurlarla yorumun genişlemesine hizmet eden malzemelerin birbirinden ayrılması gerekir.

Sûret hadisi etrafında şekillenen bu yorum örgüsü, Osmanlı tasavvuf çevrelerinde bir hadisin hangi araçlarla yeniden anlamlandırıldığını

göstermektedir. İşârî hadis şerhlerindeki âyet, rivayet, şiir ve diğer istişhâd unsurlarının muhtevalarıyla birlikte hadisle kurdukları ilişkinin mahiyeti bakımından da ayrı ayrı incelenmesi lazımdır. Böyle bir inceleme, rivayetin kendisi ile etrafında teşekkül eden yorum birikimi arasındaki sınırların daha belirgin şekilde ayırt edilmesine imkân verecektir. Tasavvufî şerh geleneğinde kullanılan rivayetlerin hadis ilminin ölçütleriyle yeniden gözden geçirilmesi, işârî yorumların dayandığı zeminin daha sağlıklı biçimde anlaşılmasına katkı sağlayacaktır. Sûret hadisine dair yorumların klasik hadis şerhleriyle mukayeseli olarak ele alınması ise rivayet ile yorum arasındaki ilişkiyi daha görünür kılacak, hadis ilmi ile tasavvuf düşüncesi arasındaki irtibatın mahiyetine dair yeni araştırmalar için de malzeme sunacaktır.

Bütün bu hususlar, Cemâl-i Halvetî'nin hadis yorumlarını Anadolu hadis tarihinin tasavvufî yönünü temsil eden örneklerden biri olarak görmeyi mümkün kılmaktadır. Anadolu'da hadis geleneği rivayet ve tedris faaliyetleri, hadislerin yazılı aktarımı, imlâ meclisleri ve dârülhadisler gibi kurumsal yapılar etrafında gelişirken hadislerin sûfî çevrelerde şerh ve te'vil edilmesi de bu birikimin bir başka cephesini oluşturmuştur. Hadis tarihinin şifahî rivayetten sistemli ve kurumsal rivayete uzanan seyri, hadislerin sonraki dönemlerde farklı ilmî çevrelerde kazandığı yorum zenginliğinin tarihî zeminini teşkil etmiştir. Cemâl-i Halvetî'nin sûret hadisine dair açıklamaları, Osmanlı Anadolu'sunda bu birikimin tasavvufî düşünce içinde büründüğü şekli yansıtmaktadır. Âyet, hadis, lügat ve şiiri bir araya getiren bu yorum tarzı, Anadolu'daki sûfî hadis şerhinin mahiyetini ve beslendiği kaynakları kavramaya elverişli bir örnektir. Bu çalışmada Cemâl-i Halvetî'nin şahsında bir sûret hadisi yorumu incelenirken Anadolu hadis tarihinde işârî yorumun seyrine dair bir numune de değerlendirmeye sunulmuştur.

Kaynakça

Abd b. Humeyd. *el-Müsned*. thk. Subhi el-Bedri es-Sâmerrâî- M. Muhammed Halil es-Saîdî. Kahire: Mektebetü's-Sünne, 1988.

Abdurrahman Câmî. *Evliyâ Menkıbeleri (Nefahâtü'l-üns)*. trc.-şerh. Lâmiî Çelebi. Haz. Süleyman Uludağ-Mustafa Kara. İstanbul: Marifet Yayınları, 1995.

Abdurrezzak es-San'ânî. *el-Musannef*. thk. Habiburrahman el-A'zamî. 2. bs. Beyrût: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1403.

Aclûnî. *Keşfü'l-hafâ*. Kâhire: Mektebetü'l-Küdsî, 1351.

Ahmed b. Hanbel. *el-Müsned*. thk. Şuayb Arnavut vd. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 2001.

Ateş, Süleyman. *İşârî Tefsîr Okulu*. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1998.

Ateş, Süleyman. *İslâm Tasavvufu*. Ankara: Pars Matbaası, ts.

Ayverdi, İlhan. *Kubbealtı Lugatı: Misalli Büyük Türkçe Sözlük*. İstanbul: Kubbealtı Yayınları, 2011.

Buhârî, Muhammed b. İsmâîl. *el-Câmiu's-sahîh*. Riyâd: Dârü's-Selâm,1999.

Buhârî. *el-Edebü'l-müfred*. thk. Muhammed Fuad Abdülbaki. Beyrût: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1989.

Bursalı Mehmed Tahir. *Osmanlı Müellifleri*. Haz. Mehmet Ali Yekta Saraç. Ankara: TÜBA Yayınları, 2016.

Cemâl-i Halvetî. *İnnallâhe Teâlâ Haleka Âdeme alâ Sûretihî*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Carullah, 1084/5.

Çakmak, Muharrem. "Türk Mutasavvıf Şairi Aksaraylı Cemal Halvetî". *EKEV Akademi Dergisi* 7/16 (2003), 181-196.

Çetin, Mehmet. *Metin Eksenli Hadis Tenkidinde Öznellik ve Yorumsallık*. Ankara: Gece Akademi, 2018.

Çiftçi, Şaban. "Allah Âdem'i Kendi Sûretinde Yaratmıştır Hadisinin Tahric ve Değerlendirmesi". *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (Mart 2014), 1-20.

Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdirrahmân b. el-Fadl. *es-Sünen*. thk. Hüseyin Selim Esed. Suûdi Arabistan: Dâru'l-Muğnî, 2000.

Ebû Dâvûd et-Tayâlisî. *el-Müsned*. thk. Muhammed b. Abdülmuhsin et-Türkî. Mısır: Dârü Hicr, 1999.

Ebû Nuaym el-İsfahânî, Ahmed b. Abdillah. *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-esfiyâ*. 10 Cilt. Mısır: Matbaatü's-Saâde, 1974.

Eroğlu, Ali. "Şiirle İstişhad ve İstişhad Açısından Medarik". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11 (1993), 326-358.

Gazzâlî. *el-Maksadü'l-esnâ fî şerhi esmâ'i'l-hüsnâ*. thk. Bisâm Abdülvehhâb el-Câbî. Kıbrıs: el-Cifân ve'l-Vâbî, 1987.

Gazzâlî. *İhyâü ulûmi'd-dîn*, thk. Ali Muhammed Mustafa-Se'îd el-Mehâsinî. Dımeşk: Dârü'l-Feyhâ, 2010.

Hallâc-ı Mansûr. *Dîvânü'l-Hallâc*. Haz. Muhammed Bâsil es-Sûd. Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1988.

Hâfız-ı Şîrâzî. *Dîvân*. Trc. Abdülbâkî Gölpınarlı. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2019.

Heysemî, *Mecma'u'z-zevâid ve menba'u'l-fevâid*. Beyrût, Mektebetü'l-Kudsî, 1982.

Heysemî. *Mecmaʿu'z-zevâid*.

Hulvî, Cemâleddîn. *Lemezât-ı Hulviyye ez Lemeʿât-ı ʿUlviyye*. Haz. Serhan Tayşi. İstanbul: Marmara Üniversitesi Yayınları, 1993.

Humeydî. *Müsnedü'l-Humeydî*. thk. Hasan Selîm Esed ed-Dârânî. Dımaşk: Dâru's-Sekâ, 1996.

İbn Adiyy. *el-Kâmil fî duʿafâ'i'r-ricâl*. thk. Yahya Muhtar Gazzavî. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1988.

İbn Ebî Âsım. *es-Sünne*. thk. Muhammed Nasıruddin el-Elbânî. Beyrût: el-Mektebü'l-İslâmî, 1400.

İbn Hacer el-Askalânî. *Fethu'l-bârî bi şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. Beyrût: Dârü'l-Maʿrife, 1379.

İbn Hibbân. *Sahîhu İbn Hibbân*. thk. Şuayb Arnavut. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1993.

İbn Kayyım el-Cevziyye. *Medâricü's-sâlikîn*. thk. Ali Muhammed el-İmrân vd. Beyrût: Dârü İbn Hazm, 2019.

İbnü'l-Arabî. *el-Futûhâtü'l-Mekkiyye*. Beyrût: ts.

İbnü'l-Fârız. *Dîvân*. Beyrût: Dâru Sâdır, 2005.

Kahraman, Hüseyin. "Sûret Hadisi Üzerine Bağlam Esaslı Tahlîl Denemesi". *HTD* (2003), 51-70.

Karapınar, Fikret. "Hadis ve Tasavvuf: Sûfîlerde Hadis Usulü ve Şerhi". *Sosyal Bilimlerde Disiplinlerarası Çalışmanın İmkânı: Tasavvuf Örneği Sempozyumu*. ed. Ahmet Cahid Haksever. Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınları, 2022, 149-184.

Kesnezân, Muhammed el-Hüseynî. *Mevsûʿatü'l-Kesnezân*. Beyrût: Dârü'l-Mehabbe, 2005.

Kuşeyrî, Abdülkerîm. *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*. Kâhire: Dârü'ş-Şa'b, 1989.

Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî. *Mesnevî*. trc. Şefik Can. İstanbul: Şamil Yayınları, 2022.

Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî. *Dîvân-ı Şems*. Tahran: Neşr-i Râd, 1372.

Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî. *el-Câmi'u's-sahîh*. thk. Muhammed Fuâd Abdulbâkî. Beyrût: y.y., 1412/1991.

Nevevî. *Şerhu Sahîhi Müslim*. Beyrût: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1392.

Özpınar, Ömer. *Hz. Peygamber'i ve Hadislerini Anlamak*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2012.

Öztürk, Esma. "Ahmed Avni Konuk'un İnsan-ı Kâmil Anlayışı". *İslami Araştırmalar Dergisi* 25/3 (2014), 178.

Sâlih, Subhî. *Hadis İlimleri ve Hadis Istılahları*. trc. Mehmet Yaşar Kandemir. İstanbul: İFAV Yayınları, 2017.

San'ânî. *et-Tenvîr şerhu'l-Câmiʿi's-sağîr*. Riyâd: Dâru's-Selâm, 2011.

Sehâvî. *el-Mekâsıdü'l-hasene*. thk. Abdullah Muhammed es-Sıddîk el-Ğamârî. Mısır: Mektebetü'l-Hâncî, 1956.

Sülemî, Ebû Abdurrahman. *Hakâiku't-tefsîr*. thk. Seyyid İmrân. Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001.

Süyûtî. *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*. Mısır: 1974.

Süyûtî. *Cem'u'l-cevâmi'*. thk. Muhtar İbrahim el-Hâic vd. Kâhire: el-Ezherü'ş-Şerîf, 2005.

Taşköprüzâde. *eş-Şekā'iku'n-Nu'mâniyye*. İstanbul: 1985.

Tayşi, Mehmet Serhan. "Cemâl-i Halvetî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/302-303. Ankara: TDV Yayınları, 1997.

Tirmizî, Ebû Îsâ Muhammed b. Îsâ. *el-Câmi'u'l-kebîr*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1416/1996.

Türcan, Zişan. *Hadis Şerh Geleneği*. Ankara: TDV Yayınları, 2020.

Vicdanî, Sadık. *Tomâr-ı Turuk-i Âliyye*. İstanbul: Enderun Kitabevi, 1995.

Vassâf, Osmanzâde Hüseyin. *Sefîne-i Evliyâ-i Ebrâr*. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2006.

Yücel, Ahmet. "Hadislerin Yazılı Rivayeti ve İmlâ Geleneği", *Anadolu'da Hadis Geleneği ve Dârü'l-Hadisler*, ed. Muhittin Düzenli (Samsun: 2011), 37-48.

Zehebî. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. thk. Şuayb el-Arnavut. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1413.

https://ganjoor.net/hafez/ghazal/sh1.

mevzu

sosyal bilimler dergisi | journal of social sciences

e-ISSN 2667-8772

mevzu, Ekim/October 2026, s. 17: 39-69

Osmanlı Balkanlarında Canavar Resmi: Mali Merkezileşme, Vergi Politikası ve Toplumsal Tepkiler

The Swine Tax In The Ottoman Balkans: Fiscal Centralization, Tax Policy And Social Responses

Cüneyt İPTEŞ

Dr. Öğr. Üyesi, Kafkas Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi İktisat Tarihi ABD,

Ast. Prof. Dr., Kafkas University, Faculty of Economics and Administrative Sciences, Department of Economic History

cuneytiptes@hotmail.com

ORCID: 0000-0001-9108-2686

ROR ID: https://ror.org/04v302n28

Ahmet TABAKOĞLU

Prof. Dr., İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi İşletme ve Yönetim Bilimleri Fakültesi, İslam İktisadı ve Finansı Bölümü

Prof. Dr., İstanbul Sabahattin Zaim University, Faculty of Business and Administrative Sciences, Department of Islamic Economics and Finance

ahmet.tabakoglu@izu.edu.tr

ORCID: 0000-0002-4630-9631

ROR ID: https://ror.org/00xvwpq40

DOI: 10.56720/msbd.2026.s17.346

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 22 Şubat / February 2026

Kabul Tarihi / Date Accepted: 27 Eylül / September 2026

Yayın Tarihi / Date Published: 15 Ekim / October 2026

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Ekim / October

Atıf / Citation: İpteş, Cüneyt – Tabakoğlu, Ahmet. "Osmanlı Balkanlarında Canavar Resmi: Mali Merkezileşme, Vergi Politikası ve Toplumsal Tepkiler". *Mevzu: Sosyal Bilimler Dergisi,* 17 (Ekim 2026): 39-69. https://doi.org/10.56720/msbd.2026.s17.346

İntihal: Bu makale, ithenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by ithenticate. No plagiarism detected.

web: https://mevzusbd.com | mailto: mevzusbd@gmail.com

Copyright © CC BY-NC 4.0

Öz

Bu çalışma, Osmanlı Balkanlarında uygulanan canavar resmini mali merkezileşme, vergi politikası ve toplumsal tepkiler ekseninde ele almaktadır. Araştırmada öncelikle, canavar resminin Osmanlı Devleti'nin vergi uygulamalarındaki yeri belirtilmiştir. Bu kapsamda, Osmanlı Devleti'ndeki Umumi Kanunnameler, belirli bölgeleri kapsayan yasal düzenlemeler ve ilgili literatür incelenmiştir. Daha sonra, II. Mahmut döneminde gerçekleştirilen reformlar ve mali merkezileşme sürecinde canavar resminin ihdas edilmesi aktarılmıştır. Bu bilgilerle birlikte makalenin esas çerçevesini, 1857-1858 mali yılında uygulamaya konan vergi politikaları oluşturmaktadır. 19. yüzyıl Osmanlı Devleti'nde ilerleme kaydeden ticari tarım, Balkanlar'da domuz yetiştiricilerine bir fırsat penceresi sunmuştur. Bu olanaklardan yararlanan köylüler, yetiştirdikleri domuzları ihraç ederek ekonomik kazançlarını artırmışlardır. Bu doğrultuda Osmanlı Devleti idarecileri, vergi politikalarında değişime giderek vergi miktarını artırmıştır. Belirtilen artışlar yanında iltizam sisteminde yaşanan olumsuzluklar köylüler üzerindeki baskıyı giderek artırmıştır. İfade edilen gelişmeler bağlamında bu makale, canavar resmini yalnızca bir mali gelir kalemi olarak değerlendirmemekte, Osmanlı Devleti mali politikalarının taşradaki yansımalarını ortaya koymaktadır. Bu bakımdan değerlendirildiğinde bu makalenin, Osmanlı Devleti iktisadi ve mali tarihi literatürüne katkıda bulunması amaçlanmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Osmanlı Devleti, Osmanlı Devleti Maliyesi, Balkanlar, Canavar Resmi, Mali Merkezileşme, Vergi Politikası, Toplumsal Tepki

Abstract

This study examines the "swine tax" practised in the Ottoman Balkans through the perspective of fiscal centralisation, tax policy and social reactions. The research first outlines the role of the "swine tax" within the Ottoman fiscal system. In this context, the General Codices of the Ottoman Empire, legal regulations covering specific regions and the relevant literature have been examined. Subsequently, the reforms implemented during the reign of Mahmud II and the introduction of the "swine tax" within the process of fiscal centralisation are discussed. Alongside this information, the main framework of the article is constituted by the tax policies implemented in the 1857–1858 financial

year. The progress made in commercial agriculture in the 19th-century Ottoman Empire presented an opportunity for pig farmers in the Balkans. Peasants who took advantage of these opportunities increased their economic gains by exporting the pigs they reared. Consequently, Ottoman officials altered their tax policies to increase the amount of tax collected. Alongside these increases, the shortcomings of the iltizam system progressively intensified the pressure on the villagers. In the context of these developments, this article does not merely assess the "swine tax" as a mere source of fiscal revenue, but rather highlights the repercussions of the Ottoman Empire's fiscal policies in the provinces. Viewed from this perspective, this article aims to contribute to the literature on the economic and fiscal history of the Ottoman Empire.

Key Words: Ottoman Empire, Ottoman Public Finance, The Balkans, Swine Tax, Fiscal Centralisation, Tax Policy, Social Responses

Yazar Katkıları	Çalışmanın Tasarlanması / Conceiving the Study: Cİ (%80), AT (%20) Veri Toplanması/Data Collection: Cİ (%90), AT (%10) Veri Analizi / Data Analysis: Cİ (%80), AT (%20) Makalenin Yazımı / Writing up: Cİ (%90), AT (%10) Makale Gönderimi ve Revizyonu / Submission and Revision: Cİ (%90), AT (%10)

Giriş

Osmanlı Devleti için 19. yüzyıl, devlet mekanizmasının yeniden yapılandırıldığı ve merkeziyetçi reformların tüm kurumları kuşattığı bir dönemi ifade etmektedir. Bu dönüşümün izlenebileceği alanlardan bir tanesi de maliyedir. Modern bir ordu kurma, bürokrasiyi profesyonelleştirme ve merkezi otoriteyi taşranın en ücra köşelerine kadar yayma ideali ile yapılan düzenlemeler, devlet bütçesi açısından daha önce görülmemiş bir harcama baskısı meydana getirmiştir.

III. Selim döneminde Nizam-ı Cedit hareketiyle daha belirgin ve somut bir hale gelen modernleşme adımları, II. Mahmut tarafından da devam ettirilmiştir. Bu kapsamda, merkezi otoriteyi tahkim etme anlamında

gerçekleştirilen yeniliklerden bir tanesi de Yeniçeri Ocağı'nın lağvedilerek yerine Asakir-i Mansure-i Muhammediye ordusunun kurulmasıdır. Profesyonel ve merkezi bir ordunun kurulması sonrasında mali teşkilatta da merkezileşme başlamıştır. Ayrıca, Asakir-i Mansure-i Muhammediye ordusunun finansmanı için tedbirler alınmıştır.

II. Mahmut döneminde mali gelirleri artırma politikaları çerçevesinde çeşitli uygulamalar hayata geçirilmiştir. Bunlardan birisi de canavar resminin ihdas edilmesidir. Tanzimat öncesinde pek önemsenmeyen bir gelir kaynağı olsa da; devletin artan harcamaları sebebiyle canavar resminin yeniden tahsiline karar verilmiştir.

Belirtilen gelişmeler yanında 19. yüzyıl Osmanlı Devleti'nde ticari tarım, izlenen politikalar ve yapılan ticari anlaşmaların etkisiyle ilerleme kaydetmiştir. Bu bağlamda Balkan köylüleri, domuz sürüleri yetiştirerek ihracat imkanlarından faydalanmışlardır. Elde edilen iktisadi avantajlar, Osmanlı Devleti idarecilerini bu faaliyetlerden alınacak vergi miktarını artırmaya sevk etmiştir. Alınan kararla birlikte canavar resmi, Tanzimat öncesinde 1-2 akçe düzeylerinde iken 19. yüzyıl ortalarında 10 kuruşa yükseltilmiştir. Bu değişime tahsilat sürecinde yaşanan olumsuzluklar eklenmiş ve durum klasik bir vergi düzenlemesinin dışına çıkmıştır.

Bu çalışmanın amacı, 1857-1858 mali yılı sonrasında Osmanlı Balkanlarında canavar resmi üzerinden uygulanan mali politikaların, taşra toplumunda nasıl bir ekonomik ve sosyal reaksiyona dönüştüğünü analiz etmektir.

Bu doğrultuda çalışmada kullanılan kaynaklar; Cumhurbaşkanlığı Osmanlı Arşivi'nde (BOA) yer alan belgeler başta olmak üzere ilgili literatür kaynaklarından oluşmaktadır.

Çalışmanın önemi, Osmanlı iktisadi ve mali tarihindeki "vergi" olgusunu sadece toplanan gelirler ya da mevzuatlar üzerinden değil, mükellef tepkileri üzerinden de tartışmaya açmasından kaynaklanmaktadır. Öyle ki köylüler, artan vergi miktarları ve tahsilat uygulamaları nedeniyle domuz yavrularını itlaf ederek oluşturulan ekonomik yükten kurtulmak istemişledir.

Bu konuyla ilgili olarak, daha önce Şahin Yeşilyurt tarafından yazılmış bir makale bulunmaktadır. Bu makalede canavar resmi, 19. yüzyıl sonlarında oluşan bütçe açıklarının giderilmesi kapsamında toplanan bir gelir kaynağı olarak nitelenmiştir. Yine, Mehmet Ali Ünal'ın yazarı olduğu bir sözlük maddesinde vergi ile ilgili genel bilgiler verilmiştir. Bunlardan farklı olarak bu makale, canavar resmini mali merkezileşme çabaları, yürütülen vergi politikası ve meydana gelen toplumsal tepkiler bakımından incelemektedir.

1. Osmanlı Devleti Vergi Düzeninde Canavar Resmi

Devlet tarafından tahsil edilen vergi ve harçlar, Osmanlı Devleti mali terminolojisinde "tekalif" kavramı ile ifade edilmiştir. Yükümlülük anlamına gelen "teklif" sözcüğünün çoğulu olan tekalif, aynı zamanda, "tekalif-i emiriyye" şeklinde de kullanılmıştır. İslam toplumlarında vergiler, "tekalif-i şer'iyye" ve "tekalif-i fevkalade" olmak üzere ikiye ayrılmıştır. Osmanlı Devleti'nde domuzlar üzerinden alınan bir vergiyi ifade eden canavar resmi de tekalif-i şer'iyye yükümlülükleri arasında yer almıştır. Bu vergi, tarihi kayıtlarda resm-i hınzır ve resm-i canavar olmak üzere iki şekilde isimlendirilmiştir[1].

Canavar resmi ile ilgili literatürde şu bilgilere de yer verilmektedir: Osmanlı Devleti'nde domuz, Anadolu ve Arabistan bölgesinde beslenmemiştir. Buna karşın Rumeli'de, özellikle Bulgaristan ve Sırbistan'da, çokça domuz yetiştirilmiştir. Bu hayvanın vergisi tımar sahibi tarafından tahsil edilmişse de mukataa adıyla da bir kişiye tevcih edilebilmiştir. Ancak, 19. yüzyıl öncesinde bu vergiye önem verilmemiştir[2].

Fatih Sultan Mehmet'in Umumi Kanunnamesi'nde yer alan karara göre, yabanda yürüyen ve sığırla birlikte güdülen domuzların 2'sinden 1 akçe; evde kümeslerde eti için beslenen domuzlardan hayvan başına 1 akçe canavar resmi alınmıştır[3].

---

1 Ahmet Tabakoğlu, "Tekâlif", *TDV İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2011), 40/336.

2 Süleyman Sûdî, *Osmanlı Vergi Düzeni,* haz. Mehmet Ali Ünal (Isparta: Mahmûd Bey Matba'ası, 1996), 172-173.

3 *Osmanlı Vergi Mevzuatı* (Ankara: T.C. Maliye Bakanlığı Araştırma, Planlama ve Koordinasyon Kurulu Başkanlığı, 1999), 12.

Yine II. Beyazıt'ın Umumi Kanunnamesi'ne göre, domuzun sipahi dirliğinde beslenmesi sonucunda, sahibinin vergiyi kendi sipahisine ve hayvanın beslendiği yerin sipahisine vermesi gerektiği ifade edilmiştir. Bunun yanında, domuzların eti için kesilmesi halinde tımarlı sipahinin domuz başına 1 akçe alacağı belirtilmiştir[4].

Canavar resmi ile ilgili olarak, umumi kanunlar yanında belirli bölgeleri kapsayan yasal düzenlemeler de bulunmaktadır. Tarihsel açıdan değerlendirildiğinde bu düzenlemelerin 1494-1709 yılları arasında olduğu aktarılmaktadır. İlgili maddelerde, domuzlar için canavar ve hınzır kelimeleri kullanılarak *"hınzırın birinden birer akçe"*, *"canavar başına ikişer buçuk akçe"* gibi ifadelerle vergi miktarları tespit edilmiştir. Vergi miktarları bölgeden bölgeye ve tarihler itibariyle değişiklik göstermiştir[5].

Bu düzenlemelerdeki bazı hususları ayrıca aktarmakta fayda vardır: Kanuni Sultan Süleyman dönemine ait Kanunname-i Reaya-yı Budin ve Liva-i Estergon ve Liva-i Hatvan ve Liva-i Novigrad Kanunları'nda (1494-1566 yıllarına ait), domuzların ancak bir yaşını doldurmaları sonrasında vergi alınacağı belirtilmiştir. Bu kural, *"ve bid'at-ı hanazirlerinden üzerine yıl geçmişinden iki akçe alına"* şeklinde yazılmıştır. Buna benzer bir başka örnek IV. Mehmet dönemine ait Hatvan Livası Kanunnamesi'nde (1642-1693 yıllarına ait) yer almaktadır. İlgili maddede, *"ve bid'at için yılı geçmişinden iki akçe alınır ve tamam sâle olmayan hanazirden nesne alınmaz"* denilmiştir[6]. Bu maddelerden de anlaşılacağı üzere, bu kanunlara tabi olan bölgelerdeki domuzların vergilendirilmesi için hayvanların bir yaşını doldurmaları şartı getirilmiştir.

Domuzların vergilendirilmesi hakkında canavar resminden başka iki vergiden daha bahsetmek gerekir. Bunlar; *"bellût resmi"* ve *"bojik"*tir. Bellût, meşe ağacının bir çeşidi olup meyvesine "pelit" ya da "palamut" denilmiştir. Bu ürün domuzların beslenmesinde kullanılmaktadır. Bojik ise şehirde satılan

---

4 *Osmanlı Vergi Mevzuatı*, 50.

5 Şahin Yeşilyurt, "Osmanlı Maliye Sisteminde Hınzır Vergisi", *Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 24/3 (Eylül 2022), 1082.

6 Yeşilyurt, "Osmanlı Maliye Sisteminde Hınzır Vergisi", 1082.

domuzlardan alınan bir bac, yani ticaret vergisidir[7]. Hatvan Livası Kanunnamesi'nde bellût resminin domuz başına bir akçe; Silistre Livası Kanunu'nda (1569 yılına ait) ise bojikin iki domuz başına bir akçe olduğu belirtilmiştir[8].

Hicri 1274 (Miladi 1857-1858) senesi başlarında 3 aylığa kadar olan yavrular hariç olmak üzere, verginin hayvan başına 10 kuruş alınmasına karar verilmiştir. Osmanlı idarecileri hayvanların çokça yavrulamasını, ormanlarda masrafsızca beslenmelerini, yavrularından ve derilerinden ekonomik anlamda faydalanılmasını buna gerekçe göstermiştir[9]. Fakat, vergi miktarındaki artış hayvan sahiplerine ağır gelmiş ve vergi vermemek amacıyla hayvanların itlafına girişilmiştir[10].

2. Osmanlı Maliyesinde Merkezileşme Adımları ve Canavar Resminin İhdası (1808-1839)

II. Mahmut yönetiminde kamu maliyesinin merkezileşmesini iki dönemde inceleyebiliriz. 1826 yılına kadar olan dönem merkezileşme çizgisinin ilk evresidir; bu yıllar bir ara dönem formundadır. Bu süreçte Nizam-ı Cedid uygulamaları askıya alınmış, mali politikada belirgin bir işleyiş elde edilememiştir. Rusya ile yapılan savaş ve Sırp isyanı gibi etmenler mali açıdan muğlaklığa neden olmuştur[11].

1826 yılında II. Mahmut döneminin en önemli icraatlarından olan Yeniçeri Ocağı'nın lağvedilmesi gerçekleşmiştir. Bu gelişme sonrasında, mali alandaki merkezileşmenin ikinci safhası başlamıştır.

Osmanlı tarih yazımında Vak'a-i Hayriye olarak da bilinen bu olay, aynı zamanda, II. Mahmut'un merkezileşme hamlelerine engel olabilecek bir kurumun ilgasını ifade etmektedir. Avrupa devletlerine benzer bir şekilde, devletin idari sisteminin merkeziyetçi bir hale getirilmesi ve zamanın şartlarına uygun

---

7 Mehmet Ali Ünal, "Hınzır Resmi" *TTK Ansiklopedik Türk Tarih Sözlüğü* (Erişim 27 Temmuz 2026).

8 Yeşilyurt, "Osmanlı Maliye Sisteminde Hınzır Vergisi", 1082.

9 Sûdî, *Osmanlı Vergi Düzeni*, 172-173.

10 Abdurrahman Vefik Sayın, *Tekalif Kavaidi (Osmanlı Vergi Sistemi)* (Ankara: T.C. Maliye Bakanlığı, 1999), 500.

11 Yavuz Cezar, *Osmanlı Maliyesinde Bunalım ve Değişim Dönemi* (İstanbul: Alan Yayıncılık, 1986), 235.

bir biçimde yeniden düzenlenmesi için askeri yapılanmanın yenilenmesi kaçınılmaz olmuştur[12].

Vak'a-i Hayriye'nin ardından, Asakir-i Mansure-i Muhammediye ordusunun 1826'da kurulması ile askeri alanda merkezileşme sağlanmıştır. Bunu mali, idari ve mülki yapıda merkezileşme takip etmiştir. Bu tarihten itibaren Osmanlı Devleti maliyesinde geleneksel yapıdan kurtulup modern bir devlet kurumu olma safhası başlamıştır[13].

Mali alanda takip edilen merkezileşmenin temel sebebini şu şekilde ifade edebiliriz: Asakir-i Mansure-i Muhammediye ordusu maaşlı bir ordu durumundadır. Maaşları yanında bu ordunun beslenme, giyim ve barınma masrafları devlet tarafından karşılanmaktadır. Daha önceki dönemlerde yeniçerilere aylık 3.5 kuruş verilirken Asakir-i Mansure-i Muhammediye ordusu mensuplarına 15 kuruş verilmesi kararlaştırılmıştır. Bunun yanında, topçu, arabacı ve cephaneci birliklerinin maaşları daha yüksek bir seviyede belirlenmiştir. Bu askerlerin terfi etme ve emeklilik hakları da bulunmaktadır[14].

Sonuç itibariyle, askeri yapı ve sistemdeki merkezileşme mali kaynakların da merkezileşmesini zorunlu kılmıştır. Bu kapsamda, önceki senelerde eyalet ordusu için ayrılan gelirler merkezi hazineye bağlanmıştır[15].

Eyalet ordusu gelirlerinin merkezileştirilmesinden başka, 1820'lerden itibaren vergi toplama sürecinde de etkinlik artmıştır. İstanbul'da yaşayan bürokratlar ve büyük sermayedarlar ile taşrada yaşayan ayanlar arasındaki güçlü iş birliği zayıflayınca merkezde toplanan vergi gelirlerinde artışlar yaşanmıştır[16].

---

12 Kemal Beydilli, "Vak'a-i Hayriye", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/454.

13 Cezar, *Osmanlı Maliyesinde Bunalım ve Değişim Dönemi*, 235.

14 Abdülkadir Özcan, "Asâkir-i Mansûre-i Muhammediyye", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/458; Cezar, *Osmanlı Maliyesinde Bunalım ve Değişim Dönemi*, 246.

15 Cezar, *Osmanlı Maliyesinde Bunalım ve Değişim Dönemi*, 247.

16 Şevket Pamuk, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Paranın Tarihi* (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1999), 206; Şevket Pamuk, "Osmanlı İmparatorluğu'nda Mali Kurumların Evrimi:1500-1914", *Vergi Devletlerinin Yükselişi Alternatif Bir Dünya Tarihi, ed. Bartolome Yun-Casalilla vd.* (İstanbul: Selenge Yayınları, 2022), 146-152; Şevket Pamuk, *Osmanlı-Türkiye İktisadî Tarihi 1500-1914* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2005), 408-409.

II. Mahmut döneminde hazine yönetiminde de değişiklikler yapılmıştır. Bu çerçevede, III. Selim devrinde uygulamaya konan çoklu hazine sistemi devam ettirilmiştir. Fakat yapılan değişiklikler sonucunda;

- Hazine-i Amire'ye bağlı Mukataat Hazinesi ortaya çıkmıştır. Kesin kuruluş tarihi bilinmeyen Mukataat Hazinesi'nin ilk nüvesini Asakir-i Mansure-i Muhammediye ordusu giderlerinin finansmanı için Darphane'den ayrılıp tahsis olunan mukataalar oluşturmuştur.

- Mukataat Hazinesi'nde Asker Nazırı görevlendirilerek ordunun gelir ve giderlerinin idaresi bu hazine tarafından yapılmıştır.

- Hazine-i Amire, Daphane'nin düzenli gelirlerini üstüne alarak mali bakımdan genişlemiştir.

- Padişahın çeşitli gelirlerini ifade eden Ceyb-i Hümayun Hazinesi de birtakım gelirlerini Hazine-i Amire'ye bırakarak küçülmüştür[17].

Aktarılan bu gelişmelerle birlikte, Asakir-i Mansure-i Muhammediye ordusu giderlerinin finansmanında ve mali bakımdan merkezileşmede ilerleme kaydedilmiştir.

1827 yılında hazine yönetiminde bir diğer değişiklik daha gerçekleşmiştir. Darphane'den ayrılan mukataa gelirleri sebebiyle Mukataat Hazinesi genişleyince, bu hazine Hazine-i Amire ve başdefterdar yönetiminden ayrılarak müstakil bir kurum haline getirilmiştir.

1829 senesinde alınan karar sonrasında ise Mukataat Nezareti, Mukataat Nazırlığı ve Masarifat Nazırlığı olarak ikiye ayrılmıştır. Mukataat Nazırlığına hazinenin gelir, Masarifat Nazırlığına da gider idaresi verilmiştir. Böylece, tüm askeri giderlerin tek elden yapılıp askeri harcamalarda kontrolün sağlanması amaçlanmıştır.

Ağustos 1834'te Mukataat Nezareti ve Hazinesi unvanları kaldırılmıştır. Yerine, Asakir-i Mansure-i Muhammediye Hazinesi Defterdarlığı ve Redif Hazinesi kurulmuştur.

---

[17] Erdoğan Öner, *Osmanlı İmparatorluğu ve Cumhuriyet Döneminde Malî İdare* (Ankara: T.C. Maliye Bakanlığı Araştırma, Planlama ve Koordinasyon Kurulu Başkanlığı, 2005), 184-185.

II. Mahmut döneminde hazine yönetimi alanında yapılan son gelişmeler şunlardır: 1838'de Maliye Nezareti'nin kurulmasını takiben Asakir-i Mansure-i Muhammediye Hazinesi Darphane'den ayrılan Hazine-i Amire ile birleştirilmiştir. 1839'da Maliye Nezareti'nin ilgası sonrasında yeniden Mukataat Hazinesi ortaya çıkmış olsa da Ocak 1840'ta Mukataat Hazinesi ve defterdarlığı lağvedilmiştir[18].

Araştırmamıza konu olan yıllarda yapılan tağşişler, harcamaların finansmanı için uygulanan bir diğer mali enstrüman olmuştur. 1788-1844 yılları arasında Osmanlı kuruşu, Venedik dükası ve İngiliz sterlini karşısında %90 oranında değer kaybetmiştir. Ayrıca, 1808-1844 yılları arasında da kuruşun gümüş içeriği %83 oranında azalmıştır. Bu bakımdan incelendiğinde 1780-1850 döneminde, saray mutfağı için alınan ürünlerin fiyat endeksi de 10 kattan fazla artış göstermiştir. Burada ifade edilen değişimler, farklı bir bakış açısıyla, bir gelir sağlama politikası olarak da yorumlanabilir[19].

Şöyle ki, Osmanlı Devleti'nde yapılan tağşişler, aynı miktarda gümüşle itibari değeri daha fazla para basma imkanı tanımaktadır. Bu sayede, aynı cins para ile daha fazla ödeme yapılmaktadır. Bununla birlikte, eski paranın kullanımının yasaklanması sonrasında, tedavüldeki parayı daha düşük fiyatla satın alarak ve sikke basım ücreti tahsil ederek de ek gelirler sağlanmaktadır[20].

Nitekim 1828-1832 yıllarında yapılan tağşişler, masraflar çıkıldıktan sonra, toplam bütçe gelirlerinin yarısından daha fazla bir gelir oluşturmuştur[21].

Mali alandaki dönüşüme vergi politikalarındaki düzenlemeler ve zamlar eşlik etmiştir. Bu doğrultuda ilk olarak, II. Mahmut döneminde cizye vergisi miktarında yapılan artışlar aktarılabilir.

İslam toplumlarında Müslümanlar ve gayrimüslimler devletin sunduğu olanaklardan aynı ölçüde faydalanmıştır. Bu gerekçe ile Müslümanların ödediği zekata karşılık, gayrimüslimler cizye vergisine tabi tutulmuşlardır[22].

---

18 Öner, *Osmanlı İmparatorluğu ve Cumhuriyet Döneminde Malî İdare*, 184-185.
19 Pamuk, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Paranın Tarihi*, 210-211.
20 Pamuk, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Paranın Tarihi*, 213.
21 Pamuk, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Paranın Tarihi*, 217.
22 Ziya Kazıcı, *Osmanlı'da Vergi Sistemi* (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2019), 44.

Osmanlı Devleti'nde devlet hazinesi için padişaha bağlı görevliler tarafından toplanan bu vergi, istisnai durumlarda tımar veya mülk olarak bahşedilmiş; özel durumlarda iltizama verilmiştir. Bu alandan elde edilen gelirler, çoğunlukla askeri amaçlar için sarf edilmiştir[23]. Tablo 1'de 1691-1834 seneleri arasında, Osmanlı Devleti'ndeki cizye vergisi miktarları Esedi kuruş cinsinden aktarılmıştır.

Tablo 1: 1691-1834 Yıllarında Osmanlı Devleti'nde Cizye Vergisi Miktarları (Esedi Kuruş)

Yıllar	Âlâ	Ednâ	Evsat
1691	9	4.5	2.25
1695	10	5	2.25
1743	11	5.5	2.75
1804	12	6	3
1816	16	8	4
1824	24	12	6
1827	36	18	9
1829	48	24	12
1834	60	30	15

Kaynak: İnalcık, "Cizye", 8/47.

Kişinin gelir durumuna göre âlâ, ednâ ve evsat farklılaşmasıyla alınan cizye vergisi; III. Selim ve II. Mahmut dönemlerini kapsayan 1804-1816 senelerine bakıldığında, 12 yıl içerisinde toplam 4 kuruş artmıştır. Bu da yıllık ortalama vergi artışının 0.3 kuruş olduğunu belirtmektedir. Buna karşın II. Mahmut dönemindeki yıllık ortalama vergi artışı, 1816-1824 arası için 1 kuruş; 1824-1827 için 4 kuruş; 1827-1829 için 6 kuruş ve son olarak 1829-1834 için 2.4 kuruştur. Vergi miktarındaki bu güncellemeler 1827-1829 dönemine kadar giderek hızlanmış ve belirtilen aralıkta zirve yapmıştır.

Cizye vergisine yapılan zamlar Asakir-i Mansure-i Muhammediye ordusunun masraflarını karşılamak için yapılmıştır. Fakat, cizye vergisine zam kararı öncesinde idari yönetimde çekingenlik hakim olmuştur. Zam sebebiyle Hristiyan halkın huzursuz edilmesinden kaçınılmıştır. Bunun yanında, Rusya

[23] Halil İnalcık, "Cizye", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8/45.

ve Avrupalı devletlerin Osmanlı Devleti'nin iç işlerine olası müdahalesi önlenmek istenmiştir. Bu amaçla şeyhülislamdan fetva alınmış, reayanın gelirlerine göre vergide artış gerçekleşmiştir[24].

Cizye vergisindeki zamlar yapılan analize göre değişmektedir. Buna göre bir başka kaynak, bu zamların gerçek bir artışı belirtmediğini, bunun paranın ayarındaki değişimden kaynaklanan düzenlemeler olduğunu ifade etmektedir. Nitekim II. Mahmut'un da çıkardığı fermanla, gelişmeyi bu çerçevede izah ettiği ifade edilmektedir[25].

Vergilendirme hususunda belirtebileceğimiz bir diğer gelişme ihtisap vergileri hakkındadır. Esasen Hz. Peygamber döneminden itibaren varlığı bilinen ve Hz Ömer zamanında kurumsallaşan hisbe teşkilatı Osmanlı Devleti'nde de yer almıştır. Divanda alınan kararların ve kadı emirlerinin yerine getirilmesi için çalışan ihtisap teşkilatı ekonomik ve sosyal hayatın düzenlenmesinde etkili olmuştur. Devlet, muhtesip aracılığı ile ekonomik faaliyetleri kontrol etmiş ve esnaf teşkilatını denetlemiştir. Bu süreçte muhtesipler, yevmiye-i dekakin, damga resmi, bac-ı pazar, gemi ihtisabiyesi ve resm-i bitirme gibi vergileri toplamışlardır[26].

Şehir, kasaba, panayır ve pazar gibi yerlerde tahsil edilen bu vergiler bir iç tüketim vergisi mahiyetindedir. İhtisap vergileri, 1826 senesinde Asakir-i Mansure-i Muhammediye ordusunun masraflarına karşılık olmak üzere yeniden düzenlenmiştir. Bu vergilerin tahsili için İstanbul'da İhtisap Nazırlığı, diğer yerlerde ise İhtisap Müdürlükleri kurulmuştur[27].

Yeniliklerle birlikte ihtisap vergileri, daha önceki yılların aksine, önemli bir gelir kaynağı haline gelmiştir. Alım satımı yapılan zaruri malların vergilendirme süreçlerinde hedef alınması bu sonuca hizmet etmiş, yed-i vahit uygulamaları işleyişi kolaylaştırmıştır[28].

---

24 Cezar, *Osmanlı Maliyesinde Bunalım ve Değişim Dönemi*, 247.
25 İnalcık, "Cizye", 8/47.
26 Kazıcı, *Osmanlı'da Vergi Sistemi*, 146-149.
27 Şener, *Tanzimat Dönemi Osmanlı Vergi Sistemi*, 156.
28 Cezar, *Osmanlı Maliyesinde Bunalım ve Değişim Dönemi*, 250-251.

Vergi değişiklikleri bağlamında üçüncü örnek rüsum-ı cihadiyedir. On dokuzuncu yüzyıl başlarında artan devlet giderleri sonrasında iane-i cihadiye tedbirlerine başvurulmuştur. Bu kapsamda, vezirler ve taşradaki zenginler devlete yardıma çağrılmıştır. Asakir-i Mansure-i Muhammediye ordusunun kurulması sonrasında ise, ihtisap vergisindeki düzenlemeler yanında, rüsum-ı cihadiye adıyla yeni bir ihtisap vergisi ihdas edilmiştir[29].

Osmanlı Devleti'nde toplanan avarız vergisi türünden olan bu vergi, ayni veya nakdi olarak ödenmiştir. Savaşa yardım amacıyla miktarı merkezi otorite tarafından belirlenmiş ve halkın mali gücüne göre toplanmıştır[30].

Belirli bir zaman sonra vergiler, ilgili yerlerin vali, muhassıl, voyvoda gibi idarecileri tarafından toplanmıştır. Elde edilen gelirlerin zamanında hazineye ulaşması için emanet veya iltizam sistemi kullanılmış; mali gücü yüksek sarraflar devreye sokularak ödemelerde bir güvence sistemi oluşturulmuştur. Sarraflar, taksitlerin zamanında ödenmesinden sorumlu olmuşlar ve bu doğrultuda borç senedi imzalamışlardır[31].

Uygulama sürecinde meydana gelen haksızlıklar nedeniyle halkın itirazı görülmüş, gelen tekliflere bağlı olarak vergilendirmede düzenleme yapılmıştır. Örneğin, bu yıllarda hiç mali gücü olmayan Vidin'de iane mükellefiyeti kaldırılmıştır[32].

1836'da askeri masrafların artması ile ilgili sancak ve kazaların durumuna göre iane uygulamasında %12.5-%133.33 oranında artış yapılmıştır. Bu gelirin tahsiline 1838 senesinde son verilmişse de 1853'te yapılan Kırım Savaşı esnasında yeniden halkın yardımı talep edilmiştir. İlerleyen zamanda bu gelir türüne tekrar tekrar ihtiyaç duyulmuştur[33].

II. Mahmut döneminde meydana gelen vergi politikalarındaki değişim kapsamında canavar resminin ihdasından da bahsedebiliriz. İdari yönetim tarafından alınan karara göre bu vergi, ilk olarak Hicri 1249 senesinde Rumeli'de

---

29 Abdülkadir Özcan, "İâne", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/229.
30 Özcan, "İâne", 19/229.
31 Özcan, "İâne", 19/229.
32 Özcan, "İâne", 19/229.
33 Özcan, "İâne", 19/229-231.

toplanmıştır. Hicri 1250 senesinde emaneten idaresi uygun görülerek vergiyi toplama görevi Rumeli valisine ihale edilmiştir. Hicri 1250 senesi hasılatı belirlendikten sonra; Hicri 1251 senesi sonrasında, bölgeler itibariyle ve bir senelik müddetle iltizam usulüne göre toplanması öngörülmüştür[34].

Verginin yeniden toplanmaya başlanmasının gerekçeleri şu şekilde ifade edilmiştir:

- Canavar resmi esasen zahirelerden alınan öşür resmi gibidir, bu sebeple toplanmasında bir beis yoktur,
- Hicri 1249 senesinde Rumeli'de toplanan canavar resminden hayli gelir elde edilmiştir,
- Hazinenin masrafları günden güne artmaktadır, böyle bir durumda bu gelirin zayi olmaması gerekir[35].

Vergi toplama süreci ile ilgili olarak ayrıca, canavar resmi sadece tek bir vergi mahiyetinde tahsil edilmeli ve diğer vergilerden ayrı tutulmalıdır, denilmiştir. Diğer yerlerden farklı olarak İşkodra, canavar resminden muaf tutulmuştur[36].

---

34 BOA, *HAT, 541/26735, 28 Nisan 1835 (29 Zilhicce 1250)*; BOA, *HAT, 1287/49968, 28 Nisan 1835 (29 Zilhicce 1250)*.

35 BOA, *HAT, 541/26735, 28 Nisan 1835 (29 Zilhicce 1250)*; BOA, *HAT, 1287/49968, 28 Nisan 1835 (29 Zilhicce 1250)*.

36 BOA, *HAT, 541/26735, 28 Nisan 1835 (29 Zilhicce 1250)*; Günümüzde Arnavutluk sınırları içinde yer alan İşkodra, Osmanlı Devleti'nde kara yolu ticareti ve askeri bakımdan önemli bir merkez konumundadır. Orta Avrupa'nın anahtarı kabul edilen Belgrat ve İtalya'nın çeperinde yer alan bu şehir, aynı zamanda, Osmanlı Devleti'nin Balkanlar'daki yerleşim sürecinde de belirleyici olmuştur. Bu sebeple, II. Murat ve Fatih Sultan Mehmet Arnavutluk'a yapılan seferlere bizzat iştirak etmiştir. Belirtilen temel bilgiler yanında, canavar resminin ihdas edildiği yıllarda İşkodra'da bir isyan çıkmıştır. 1830-1835 yıllarında gerçekleşen bu hadisenin Rumeli'ye etkisi olmuştur. İşkodra'nın canavar resmi kapsamı dışında tutulması, isyan hareketlerini körüklememe ve halkı sakinleştirme gayelerinin bir parçası olarak değerlendirilebilir. Aktarılan bilgiler için bkz. Habibe Kazancıoğlu, "Balkanlarda Bir Osmanlı Şehri: İşkodra (İskenderiye)" *Rumeli İslâm Araştırmaları Dergisi* 13 (30 Nisan 2024), 9; Ali Erbaş, *II. Mahmud Döneminde İşkodralı Mustafa Paşa İsyanı* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022), 18, 73-102; Ahmet Eyicil - Süleyman Kekil, "1830-1835 İşkodra İsyanı'nın Rumeli'ye Etkisi" *BELLEK Uluslararası Tarih ve Kültür Araştırmaları Dergisi* 3/2 (2021), 161,174.

Hicri 1251 senesi sonrasında, verginin iltizam usulüne göre toplanacağı ifade edilmişse de Hicri 1254 senesinde Gümülcine kazasının canavar rüsumu voyvoda Kaşif Ağa'ya ihale edilmiştir. Buradan elde edilen gelirin Mansure Hazinesi'ne aktarıldığı belirtilmiştir[37]. Fakat, iltizam usulünün uygulanması sonrasında mültezimler ile halk arasında sorunlar yaşanmıştır.

Ortaya çıkan anlaşmazlığın temelinde, mültezimlerin haksız uygulamaları bulunmaktadır. Öyle ki, hayvanlar senede bir defa sayılıp mükelleflerden yılda bir kere vergi alınması gerekirken; hayvanların 4-5 kere sayıldığı görülmüştür. Bu durum, bölge halkının tepkisine neden olmuştur. Bu gerekçe ile rahatsızlıklarını bildiren Rum halkı Yunanistan'a kaçmıştır[38].

Her ne kadar Rumlar Yunanistan'a kaçmış ise de, Osmanlı Devleti topraklarına tekrar geri dönecekleri belirtilmiştir. Bahsedilen haksızlıklar dışında Rumların, vergiye ilişkin başka herhangi bir sorunları olmadığı aktarılmıştır[39].

Canavar resminin ihdası sonrasında, Osmanlı Devleti idarecileri Rumeli bölgesindeki gelişmeleri ajanlar vasıtasıyla takip etmiştir. Bu çerçevede bölgede bulunan bir ajanın, idari makamlarla daha önce birçok kez yazışmada bulunduğu belirtilerek; halkın vergiyi ödediği fakat bu verginin "canavar" resmi namıyla alınmasının ağırlarına gittiği ifade edilmektedir[40].

3. Domuz Ticaretinin Balkanlar'daki Ekonomik Getirisi ve Vergi Politikasında Dönüşüm

19. yüzyılın ilk yarısındaki diğer gelişmelere bakıldığında, 1838 yılında Osmanlı Devleti ile İngiltere arasında imzalanan Baltalimanı Ticaret Antlaşması uluslararası pazara açık bir ticari tarımı desteklemiştir. Bu çerçevede, Osmanlı Devleti'nde pamuk ve tütün üretiminin önemi artmıştır. Bunun yanında, uluslararası ticaret alanında özellikle Sırbistan bölgesinde yetiştirilen domuzların ve Romen buğdayının da ön plana çıktığı belirtilmektedir[41]. Sırplar, Bosnalı

---

37 BOA, *C..ML.., 125/5501, 5 Şubat 1839 (21 Zilkade 1254)*.

38 BOA, *C..DH.., 100/4997, 20 Ocak 1849 (25 Safer 1265)*.

39 BOA, *C..DH.., 100/4997, 20 Ocak 1849 (25 Safer 1265)*.

40 BOA, *HR.SYS., 1527/54, 31 Mart 1849 (7 Cemaziyelevvel 1265)*.

41 Mark Mazower, *Bizans'ın Çöküşünden Günümüze Balkanlar* (İstanbul: Alfa Basım Yayım Dağıtım, 2017), 74-75.

Müslümanlara sığır, koyun ve keçi; Habsburg tarafındaki nüfusa da domuz satmışlardır[42].

Sırbistan'da domuz sürüleri hızlı bir şekilde çoğalarak, bölge halkına önemli bir miktarda ihracat imkanı sağlamıştır. Yaz aylarında otlaklarda beslenen domuzlar, meşe palamudunun toprağa düşmesi sonrasında ormanlık arazilere götürülmüştür. Sonbahar aylarına denk gelen bu dönem sonrasında hayvanlar, mısırla beslenerek satışa hazır hale getirilmiştir[43].

Ticari alanda elde edilen bu gelişmelere karşın, 1852 senesinde Sırbistan'daki orman varlığı, bir önceki 20 yıla göre yarı yarıya azalmıştır. Fakat bu durumda bile domuzlar çabucak üreyerek kalabalık sürüler meydana getirebilmişlerdir[44].

Domuz yetiştiricileri her ne kadar orman varlığından olabildiğince istifade etmişlerse de 1850'lere giden yıllarda;

- Artan insan yoğunluğu sebebiyle ormanlık alanların yerleşime açılması,
- Tarımın yaygınlaşması nedeniyle ormanların ziraat için kullanılmaya başlanması,
- Çitleme hareketleri maksadıyla kereste ihtiyacının orman varlığından karşılanması,

Sürü sahiplerinin iktisadi yaşamını tehdit eden unsurlar arasına eklenmiştir. Çünkü, orman varlığı sayesinde domuzların beslenmesi ve yetiştirilmesi çok ucuza mal olmuştur. Belirtilen şartlar altında, hayvanların iyice olgunlaşmaları ve azami ağırlıklarına ulaşmaları için 2-3 yıl beklemek, sürü sahiplerini mali anlamda yormamıştır[45].

Bu koşullar altında Sırbistan'ın, 1840'lardan 1870'lere kadar domuz ihracatı net bir şekilde yükselmiştir. Bu durum, hayvanları besleme maliyetinin

---

42 Bruce McGowan, "Âyanlar Çağı 1699-1812", çev. Ayşe Berktay, *Osmanlı İmparatorluğu'nun Ekonomik ve Sosyal Tarihi ed. Halil İnalcık vd.* (İstanbul: Eren Yayıncılık, 2004), 807.

43 Michael Palairet, *Balkan Ekonomileri 1800-1914 Kalkınmasız Evrim* (İstanbul: Sabancı Üniversitesi, 2000), 113-114.

44 Palairet, *Balkan Ekonomileri 1800-1914 Kalkınmasız Evrim*, 115.

45 Palairet, *Balkan Ekonomileri 1800-1914 Kalkınmasız Evrim*, 115-119.

artması nedeniyle daha genç hayvanların satışa sunulması ve köylülerin nakit ihtiyacından kaynaklanmıştır. 1854-1856 yılları arasında 22 bin baş; 1857-1859 arasında 67 bin baş ve 1873-1875 arasında ise 74 bin baş hayvan ihraç edilmiştir. Elde edilen bu başarıda, hayvan ticareti yapan tüccarların uyguladıkları bir yöntem etkili olmuştur. Tüccarlar, satın aldıkları domuzları besleme imkanı daha iyi olan bölgelere taşımışlar ve hayvanların burada semirmelerini sağlayarak ticari anlamda daha fazla gelir elde etmenin yolunu bulmuşlardır[46].

Aktarılan gelişmeler göz önünde bulundurularak, Osmanlı Devleti'nde canavar resmi 10 kuruşa çıkarılmış ve vergi politikasında anlamlı bir değişikliğe gidilmiştir[47].

4. 1857-1858 Mali Yılı Sonrası: Toplumsal Tepkiler ve İdari Yönetimin Vergi Politikası Düzenlemeleri

1857-1858 mali yılında, canavar resmi miktarı 10 kuruş olarak belirlenmiştir. Bunun sonrasında yaşanan gelişmeler 3 farklı alt başlıkta yer alacaktır. Böylece, konunun daha anlaşılır bir şekilde aktarılması sağlanacaktır.

4.1. 1858-1861 Yılları: Katlanarak Artan Vergi Yükümlülüğü Sebebiyle Domuz Yavrularının İtlafı

1858-1861 yıllarında domuz yetiştiricileri açısından iki temel zorluk bulunmaktadır. Bunlar; vergi miktarının artırılması ve mültezimlerin uygulamalarıdır.

Canavar resminin 10 kuruşa yükseltilmesi, sürü sahipleri açısından daha fazla vergi yükümlülüğü anlamına gelmektedir. Vergileme süreçlerinde sorunlara yol açan bir diğer nokta ise mültezimlerin hayvanlardan senede birkaç defa vergi almaya çalışması ve yaptıkları usulsüzlüklerdir.

---

46 Palairet, *Balkan Ekonomileri 1800-1914 Kalkınmasız Evrim*, 119-122.

47 Bir önceki bölümde nakledildiği üzere Süleyman Sûdî ve Abdurrahman Vefik Sayın, domuz yetiştirmenin sürü sahiplerine sağladığı iktisadi ve ticari faydadan bahsetmişlerdir. Bu yazarlar, vergi miktarının 10 kuruşa çıkarılması kapsamında da 1857-1858 mali yılına vurgu yapmaktadırlar. Balkanlarda toplumsal tepkiye neden olan bu gelişmeyi, Osmanlı Devleti arşiv belgeleri de tarihsel açıdan teyit etmektedir. Bkz. Sûdî, *Osmanlı Vergi Düzeni*, 172-173; Sayın, *Tekalif Kavaidi (Osmanlı Vergi Sistemi)*, 500; Bölüm 4.

Rumeli Vilayeti'nin bazı yerlerinde mültezimler, vergiyi yasal sınırın çok üzerinde, iki kat nispetinde almışlardır. Ahalinin karşılaştığı sorunlar sebebiyle şikayetler artmış ve vergi ödemenin kolaylaştırılması talep edilmiştir. Bunun yanında, tahsilatın nasıl yapılacağına dair usullerin ilgili kişilere bildirilmesi istenmiştir[48].

Vergiler nedeniyle karşılaşılan güçlükleri, Agnad Kazakları adına yazılan arzuhal çok iyi özetlemektedir. Agnad Kazakları, Tulça sancağı dahilindeki Babadağı kazasında yaşamaktadırlar. Bu topluluk, Kırım Savaşı'ndan da etkilendiklerini ekleyerek; kendi yetiştirdikleri üzümler için öşür, üzümden elde edilen içkiler için %20 zecriye vergisi, domuzlar için 10 kuruş canavar resmi, koyun ve keçiler için 4 kuruş ağnam resmi, arı kovanları için kovan başına 4 kuruş vergi ödediklerini ifade etmişlerdir. Kırım Savaşı'ndan kalan 2 senelik vergilerinin de *"cebren"* ve *"kahren"* alındığını belirterek zor durumda kaldıklarını aktarmışlardır[49].

Mültezimlerin yaptığı usulsüzlüklere zimmetlerine para geçirme de eklenmiştir. Örneğin Niş ağnam ve canavar mültezimi Yuvanço, bu gerekçe ile ortağı tarafından şikayet edilmiştir. Meselenin tahkiki için Niş mutasarrıfına emirname yazılmıştır[50].

Olayların tarihi seyri bakımından değinilmesi gereken bir detay da şudur: Ağustos 1858 tarihine ait bir belgeden anlaşıldığı üzere, iki aylıktan küçük domuz yavruları vergiden muaf tutulmuştur[51]. Ancak bu kararda idarecilerin hesaba katmadığı bir ayrıntı bulunmaktadır. Bu husus, domuzların doğası gereği senede birden fazla yavrulamalarıdır.

Normal şartlar altında Ağustos ayında başlayan vergileme takvimi Eylül ayına kadar tamamlanmaktadır. Bu süreçte hayvanlar, ilgililer tarafından teker teker sayılarak mükelleflerin ödemesi gereken vergi miktarı tespit edilmektedir. Fakat, yeni doğumlar nedeniyle daha önce sayılmayan ve iki aylığı aşarak

---

48 BOA, *HR.MKT., 284/43, 11 Nisan 1859 (8 Ramazan 1275)*.
49 BOA, *MVL, 907/22, 29 Ekim 1859 (3 Rebiülahir 1276)*.
50 BOA, *A.]MKT.UM.., 357/66, 30 Temmuz 1859 (29 Zilhicce 1275)*.
51 BOA, *A.]MKT.NZD., 261/47, 13 Ağustos 1858 (3 Muharrem 1275)*.

vergiye tabi olacak yavrular mültezimler açısından iyi bir gelir kaynağıdır. Bu doğrultuda mültezimler, hayvanların sayımını tekrarlamak istemişlerdir[52].

Ortaya çıkan durumun giderilmesi için vergileme takviminin ikiye ayrılması gündeme gelmiştir. Buna göre ilk vergileme/hayvan sayım zamanı, Ağustos-Eylül arasında olacak; ikincisi ise Teşrin-i Sani'de başlayacak ve Kanun-ı Sani'de bitecektir. Bu düzenin kabul edilmesi halinde anlaşmazlıkların giderilebileceği düşünülmüştür[53].

Vergi miktarının tespiti sürecinde hayvan sahipleri de hayvanlarını sayımdan kaçırmış veya gizlemişledir. Bu konu da ayrıca, mültezimlerin sayımlarını tekrarlama gerekçeleri arasında yer almıştır. Çünkü, gizleme sebebiyle sayılamayan her hayvan, mültezimler için elde edilemeyen bir gelirdir[54]. Yine Vidin valisine gönderilen bir belgede, domuzların yarısından fazlasının ahali tarafından saklandığı ve ahalinin sayıma engel olduğu söylenmiştir. Buna karşın, bu aşamada çalıştırılabilecek bir mübaşirin görevlendirilmesi istenmiştir[55].

Yaşanan gelişmelere bağlı olarak, mültezimler de uyarılmıştır. Bu hususta, iki aylık yavrular hariç olmak üzere hayvanların her biri için 10 kuruş alınması ve sayımların senede bir defa yapılması gerektiği belirtilmiştir. Sadece bir yaşındaki yavruların piyasa değerinin olduğu, diğer yavruların maddi değerinin bulunmadığı vurgulanmıştır[56].

Yukarıda aktarılan olaylar neticesinde hayvan sahipleri, geçimlerini sağladıkları domuz yavrularını itlaf etmeye başlamışlardır[57]. Böylece, henüz gelir elde etmeden vergilendirmeye konu olan hayvanları ortadan kaldırma yoluna başvurmuşlardır.

Hayvan sahipleri ve mültezimler arasında yaşanan anlaşmazlıklar, ilgili idarecilerin bilgisi dahilindedir. Bu bağlamda karşılaşılan durumun değerlendirmesi yapılmıştır. Buradaki görüşe göre:

---

52 BOA, *İ..MMS., 16/688, 6 Aralık 1859 (11 Cemaziyelevvel 1276)*.
53 BOA, *İ..MMS., 16/688, 6 Aralık 1859 (11 Cemaziyelevvel 1276)*.
54 BOA, *İ..MMS., 16/688, 6 Aralık 1859 (11 Cemaziyelevvel 1276)*.
55 BOA, *A.]MKT.UM.., 357/66, 30 Temmuz 1859 (29 Zilhicce 1275)*.
56 BOA, *A.]MKT.MHM., 174/1, 26 Aralık 1859 (1 Cemaziyelahir 1276)*.
57 BOA, *İ..MMS., 16/688, 14 Aralık 1859 (19 Cemaziyelevvel 1276)*.

- İki aylık yavruların vergiden muaf tutulması kararı devam ettikçe taşradan gelen talepler karşılanamayacak ve yolsuzluklar devam edecektir.

- Domuz yavrularının telef edilmesi, domuzların yavrulama miktarını git gide azaltacaktır. Bu hal, ilerleyen yıllarda vergi kaynağının azalmasına neden olacaktır.

- Hazine, mültezimler ve domuz sahiplerinin faydasına olacak şekilde her sene Teşrin-i Sani'den başlamak üzere Kanun-ı Evvel sonuna kadar yılda bir defa sayım yapılabilir.

- Bir yaşından küçük yavrular vergiden muaf tutularak, sayım sürecinde yaşanan olumsuzluklar giderilebilir. Bu koşulda, vergi miktarına 2 kuruş zam yapılarak muafiyetlerden kaynaklanan fark kapatılabilir. Ancak yine de, zam yapılmaması daha münasip olacaktır.

- Alınacak kararlar ile yavruların telef edilmesi durumu ortadan kalkacak, hazinenin zarara uğraması önlenecektir. Bu durumda ayrıca, ahalinin hoşnutluğu da elde edilecektir.

14 Aralık 1859 tarihinde gerçekleştirilen bir toplantıya ait bu görüşler, daha sonra padişaha sunulmuştur. Padişahın 19 Aralıktaki kararına göre, 1 yaş altındaki yavrular vergiden muaf tutulmuş, vergi miktarının 10 kuruş olması uygun görülmüştür[58].

Padişahın görüşleri sonrasında yapılan düzenlemeler, piyasadaki olumsuzlukları gidermemiştir. Örneğin Varna ahalisi, 1860'ta padişaha bir arzuhal yazarak kesim zamanı gelmeyen domuzlardan dahi vergi alındığını bildirmişlerdir[59].

Yine, Niş'te de anlaşmazlıklar devam etmiştir. Sadaret'e gönderilen telgrafta yetkililer, rüsum-ı müctemianın ilga edildiği hakkında bilgilerinin olduğunu ifade etmişlerdir[60]. Fakat bununla birlikte, canavar resminin de toplumsal

---

58 BOA, *İ..MMS., 16/688, 14 Aralık 1859 (19 Cemaziyelevvel 1276)*.

59 BOA, *MVL, 915/6, 10 Temmuz 1860 (21 Zilhicce 1276);* Bu belgede Varna ahalisi, satışı yapılan domuzlardan da 10 kuruş vergi alındığını bildirmiştir. Satıştan alınan vergi, birinci bölümde yazıldığı üzere, "bojik" olarak adlandırılan bir bac vergisidir.

60 Osmanlı Devleti'nde ondalık ve salarlık türünden vergilere 17. yüzyıldan sonra "zecriye" adıyla yeni bir vergi eklenmiştir. Alkollü içkiler üzerinden alınan bu vergi, halkın şikayetleri

açıdan sorun oluşturduğunu belirtmişlerdir. Bu vergi için de bir düzenleme yapılması gerektiği hakkında bilgi vermişlerdir[61].

Niş'ten gelen taleplere Vidin'den gelen talepler eklenmiştir. Nihayetinde Vidin'e gönderilen telgrafta, canavar resminin makul bir miktara düşürüleceğinin bilinmesi istenmiştir[62].

4.2. 1861-1871 Yılları: Vergi Miktarında İtidal Dönemi

Toplumsal taleplere ve tepkilere kayıtsız kalmayan Osmanlı Devleti idarecileri, 1861 senesinden itibaren canavar resmi miktarını 5 kuruşa düşürmüştür. Yapılan değişiklikte, Hristiyanların canavar resmini çok bulması ve daha düşük bir seviyeye indirilmesi talepleri etkili olmuştur. Yine önceki yıllardaki gibi, bir yaşından küçük olan hayvanlar vergiden muaf tutulmuştur[63].

Vergi miktarının düşürülmesinde etkili olan bir diğer husus ise vergi miktarının yüksek olmasıdır. Bu sebeple köylüler vergi ödemekten kaçınmış, bu da vergi tahsilatı sırasında güçlükler yaşanmasına neden olmuştur. Yetkililer, bu mevzunun da bu anlamda etkili olduğu değerlendirmesini yapmıştır[64].

Yeni dönemde, vergi muafiyetleri kapsamına alınan hayvanlara kişinin kendisi için yetiştirdiği hayvanlar da eklenmiştir. Bu sayede, tamamen ticari maksatla yetiştiriciliği yapılan domuzlar vergiye tabi tutulmak istenmiştir[65].

---

sonrasında kaldırılmıştır. III. Selim devrinde İrad-ı Cedit hazinesinin gelirlerini artırmak amacıyla yeniden tahsil edilmeye başlanmıştır. Tanzimat döneminde ise alkollü içkilerden "rüsum-ı müctemia" adıyla tek bir vergi alınmasına karar verilmiştir. Bu verginin de tahsilatı sürecinde çeşitli olumsuzluklar yaşanmış, bunun üzerine halka kötü muamelede bulunulmaması yönünde emirnameler gönderilmiş ve çeşitli düzenlemeler yapılmıştır. Ancak, ilerleyen süreçte bu vergi ilga edilmiş; yerine "resm-i mirî" adıyla %10'luk bir vergi alınmaya başlanmıştır. Bkz. Yeter Öztürk, *XIX. Yüzyıl Arşiv Belgelerine Göre Osmanlı Devleti'nde İçki ve Yasakları* (Ordu: Ordu Üniversitesi, SBE, Yüksek Lisans Tezi, 2017), 90-94, 120, 112-139.

61 BOA, *A.]MKT.UM.., 486/64, 24 Temmuz 1861 (16 Muharrem 1278)*.

62 BOA, *A.]MKT.UM.., 487/70, 29 Temmuz 1861 (21 Muharrem 1278)*.

63 BOA, *İ.MMS., 23/994, 9 Ağustos 1861 (2 Safer 1278)*; BOA, *A.]MKT.MHM., 235/15, 12 Eylül 1862 (7 Rebiülevvel 1278)*.

64 BOA, *A.MKT.UM.., 499/74, 16 Eylül 1861 (11 Rebiülevvel 1278)*.

65 BOA, *A.]MKT.NZD., 380/52, 26 Kasım 1861 (23 Cemaziyelevvel 1278)*.

Vergi miktarının indirilmesi bağlamında ayrıca şu görüşlere de yer verilmiştir: Domuzlarda, koyunlar gibi süt ve yününden yararlanma imkanı yoktur; satılıncaya kadar bu hayvanlardan maddi bir menfaat elde edilememektedir. Vergi indirimleri yanında halkın esas talep ettikleri ise bu hayvanlar satıldıkça ve yerine yeni yetiştirilenler geldikçe hayvan başına 3 kuruş alınmasıdır. Fakat bu durumda, her köyden satılan hayvanların tespit edilmesi zor olacak ve hazine açısından bir fayda elde edilemeyecektir[66].

1862'deki değişikle birlikte vergi miktarı 5 kuruştan 3 kuruşa düşürülmüştür. Bu düzenlemedeki neden ise ağnam resmi ile canavar resmi arasında bir denge bulunması gereğidir[67].

1862 senesi ile birlikte tahsilat sürecinde de bir yenilik yapılmıştır. Verginin iltizam veya emaneten idaresi halinde, vergi tahsildarlarına sayım koçanı kullanma zorunluluğu getirilmiştir. Bu yenilik, sayım sürecine bir düzen getirecektir. Ayrıca, bastırılan tezkirelerden koçan başına 20'şer para alınarak hazineye ek bir gelir sağlanacaktır[68].

Vergi indirimleri sonrasında mültezimler, yine gelirlerini artırma yollarını aramışlardır. Bu bakımdan yaptıkları bir diğer usulsüzlük ormanlarda beslenen domuzlardan 40 para pelit resmi almaya çalışmalarıdır. Örneğin Bosna'da, ormanlara götürülen ve götürülmeyen hayvanlardan vergi alınmaya kalkışılmış, bu konuda hayvanlar arasında bir ayrım yapılmamıştır. Nitekim köylerinde hiç orman bulunmayan köylülerden de bu talep edilmiş, köylüler bu vergiyi ödememekte ısrar etmişlerdir[69].

Yine, bir yaşın altında olup iyi beslenen domuzlar da mültezimler tarafından vergilendirilmek istenmiştir. Fakat bu durumda mal sahipleri, hayvanlarının doğum zamanına yönelik iddialarında herhangi bir ispatta

---

66 BOA, *A.MKT.UM.., 499/74, 16 Eylül 1861 (11 Rebiülevvel 1278)*.

67 BOA, *İ..MVL., 472/21398, 13 Ağustos 1862 (16 Safer 1279)*.

68 BOA, *İ..MVL., 472/21398, 13 Ağustos 1862 (16 Safer 1279)*.

69 BOA, *ŞD., 245/25, 20 Ekim 1871 (5 Şaban 1288);* Birinci bölümde bu verginin adı "bellût resmi" olarak aktarılmıştır. Fakat incelenen döneme ait belgede bu vergi, "pelit resmi" olarak yazılmıştır. Mültezimler burada, Tanzimat öncesinde tahsil edilen bir vergiyi kullanarak gelirlerini artırmaya çalışmışlardır.

bulunamamışlardır. Bu haldeki hayvanların seçilmesinin mümkün olmadığı ifade edilmiştir[70].

Vergi tahsilatı süreci ile ilgili olarak şöyle bir değerlendirme yapılmıştır: Domuz yavrularının 20-30 kuruşluk bir değeri vardır. Bunların bir iki sene bekletilmesi sonrasında piyasa değerleri 150-200 kuruşa yükselmektedir. Ancak köylüler, bu faydayı unutarak mevcut yavruları büyümeden telef etmeye başlamışlardır. Halbuki, iki sene için 6 kuruş vergi ödeseler aradaki gelir farkı yine kendi yararlarına olacaktır. Hayvan itlaflarının hazineye de zararı dokunmaktadır[71].

4.3. İltizam Sisteminin Tıkanması: İhalelere Rağbetsizlik ve Emanet Usulüne Zorunlu Geçiş

Mali gelirlerin azalmaması ve vergi yükünün mükellefi zorlamaması amacıyla vergi miktarında indirime gidildiği ve tahsilat sürecine yönelik düzenlemelerin yapıldığı bir önceki bölümde aktarılmıştır. Bu kararlarda; vergi tahsilatının kolaylaşması ile hazineye düzenli bir gelir akışı oluşturma isteği ve domuz yavrularının itlaf edilmesini önleme ile vergi kaynağının yaşatılması düşüncesi etkili olmuştur.

Her ne kadar belirtilen tedbirler alınmışsa da hazinenin taşradan sağladığı nakit akışı esasen iltizam sistemine dayanmaktadır[72]. Müzayedeler ile bir kişiye tahvil edilen vergi geliri toplama hakkı sürecinde hazine, mültezimlerden "muaccele" denen peşin para ve "müeccele" denen taksitler almıştır. Fakat, domuz yavrularının itlaf edilmesi ile elde edilecek potansiyel gelirde azalma; 1 yaşından küçük yavruların ve eti için beslenen domuzların muafiyet kapsamına alınması; koçanlar basılarak tahsilat süreçlerinin denetlenmesi ve vergi miktarındaki azalma gibi etkenler iltizam sisteminde bir tıkanmaya neden olmuştur.

Bu etki, mültezim adaylarının müzayedelerde sundukları tekliflere ve müzayedelere katılma aşamasına yansımıştır. Bu durumda, vergi politikasında

---

70 BOA, *İ..MVL., 469/21276, 11 Nisan 1862 (11 Şevval 1278)*.

71 BOA, *İ..MVL., 469/21276, 11 Nisan 1862 (11 Şevval 1278)*.

72 Osmanlı Devleti'nde iltizam uygulaması için bkz. Mehmet Genç, "İltizam", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/154-158.

yapılan iyileştirmeler ile hazinenin gelirini artırma fikri amacına ulaşamamıştır[73]. Belirtilen gelişmeler sonucunda canavar resmi, iltizam sistemi yerine emaneten, yani devlet personeli tarafından idare edilmiştir[74].

Bu konuya ilişkin ilk örnek Aralık 1860 tarihine aittir. Tekfurdağı ve Kiliseli sancakları ile İstanköy ve Rodos Adaları'nda canavar resmi ihaleleri yapılmışsa da mültezim adayları tarafından önerilen teklifler düşük bulunmuştur. Sonunda, buradaki vergilerin emaneten idaresine karar verilmiştir[75].

Yine Şumnu sancağı özelinde ifade edilecek bilgiler, domuz yavrularının itlafının gelirleri ne ölçüde azalttığı özetlemektedir. Şumnu sancağının canavar resmi gelirleri Hicri 1275 senesinde 87 bin kuruşa ulaşmıştır. Ancak, Hicri 1276 senesinde 40 bin 620 kuruşa düşmüştür. Gelirlerdeki azalma 48 bin 6 kuruş ölçülerek, sebebinin ahalinin hayvanlarını azaltmasından kaynaklandığı rapor edilmiştir[76].

Kesriye sancağı vergi geliri azalması ise bir yaşını doldurmamış hayvanların vergiden muaf tutulmasına bağlanmıştır. Bu nedenle elde edilemeyen gelir 15 bin 700 kuruşu bulmuştur[77].

Filibe sancağında da benzer sorunlar vardır. Buradaki azalma ise 3 yük 45 bin 180 kuruştur. Bir yaşını doldurmamış hayvanlardan vergi alınmaması buna gerekçe gösterilmiştir[78].

Hicri 1276 senesinde Varna sancağının gelirleri de emaneten idare edilmiştir. Bu sancaktaki azalma 1 yük 19 bin 50 kuruşa ulaşmıştır. Bu düşüş, bir kazanın Varna'dan ilhak olunması ve domuzların senede bir defa sayılmasından kaynaklanmıştır[79].

---

73 Yıllara göre tahsil edilen canavar resmi miktarı için bkz. Yeşilyurt, "Osmanlı Maliye Sisteminde Hınzır Vergisi", 1084.

74 Osmanlı Devleti'nde çeşitli sebeplerle mültezimlere çekici gelmeyen mali gelirler, emanet sistemi ile işletilmiştir. Detaylı bilgi için bkz. Ahmet Tabakoğlu, *Osmanlı Mâlî Tarihi* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2016), 338-339.

75 BOA, *İ..DH.., 465/31049, 10 Aralık 1860 (26 Cemaziyelevvel 1277)*.

76 BOA, *İ..MVL., 462/20823, 23 Şubat 1862 (23 Şaban 1278)*.

77 BOA, *İ..MVL., 463/20879, 4 Mart 1862 (3 Ramazan 1278)*.

78 BOA, *MVL, 976/6, 23 Aralık 1863 (12 Recep 1280)*.

79 BOA, *MVL., 946/28, 8 Nisan 1862 (24 Muharrem 1279)*.

Emanet sisteminde vergi gelirleri devlet görevlileri tarafından toplanmaktadır. Bu süreçte hesaba katılması gereken, gelir azaltıcı rol oynayan bir kalem de maaşlardır. Örneğin Şumnu sancağındaki memurlara bir vergi tahsilatı dönemi için 1.680 kuruş ödeme yapılmıştır. Filibe sancağındaki maaş harcamaları ise 34 bin 728 kuruşa ulaşmıştır. Filibe'deki vergilendirme masrafı toplam gelirlerin %10'u seviyesindedir ve idareciler bu oranı kabul edilebilir bulmuştur. Emanet usulündeki tahsilat masraflarında *"kabul-i meşrut olan"* oran %10 olarak belirlenmiştir[80].

İltizam sisteminde yaşanan aksaklıklar, idarecileri bir çözüm bulma arayışına itmiştir. Bu doğrultuda ortaya konan mütalaalarda şunlara değinilmiştir: Rumeli Vilayeti'nde tahsilat sorunları yaşanmaktadır. Öyle ki, Hicri 1277 senesi hasılatı Hicri 1275 senesi hasılatından 5 bin 645 kese eksiktir. Bu sebeple ihalelere rağbetin artırılması gerekmektedir[81].

Bu amaçla, hayvan sayım zamanının değiştirilmesi, Ağustos ayından Eylül ayına alınması düşünülebilir. Bu değişikle birlikte, geçen sene Eylül ayında doğmuş ve bir senesini tamamlamış domuzlardan 3 kuruş vergi almak sahiplerine zulüm olmayacaktır. Bu yapılmazsa, Ağustos ayında 1 yaşını doldurmaması sebebiyle vergilendirilemeyen ve bir sonraki vergi dönemine kadar satışı veya kesimi gerçekleştirilen hayvanlardan vergi alınmamış olacaktır. Halbuki, canavar resmi hazinenin başlıca gelirleri arasında yer almaktadır.

Domuzların büyükleri en az 100 kuruş piyasa değerine sahiptir. Yavruları ise 50-60 kuruşa satılmaktadır. 1-2 aylık olanlar ise para etmemektedir. 1 yaşını doldurmuş hayvanlardan 3 kuruş vergi alınması aslında fazla değildir.

Ancak bu bilgilerle birlikte, 1 yaşını doldurmamış hayvanlardan vergi alınmamalıdır. Yavrulardan tekrar vergi alınmaya başlanırsa, sahiplerinin yavruları itlaf etmeye başlayacakları bilinmektedir. Bu ayrım ile hem hayvan sahiplerinin hoşnutluğu elde edilecek hem de hazine için daha kazançlı

---

80 BOA, *İ..MVL., 462/20823, 23 Şubat 1862 (23 Şaban 1278)*; BOA, *MVL, 976/6, 23 Aralık 1863 (12 Recep 1280)*.

81 BOA, *İ..MVL., 469/21276, 15 Temmuz 1862 (17 Muharrem 1279)*.

çıkılacaktır[82]. Buradaki görüşlerin Maliye Nezareti'ne bildirilerek padişahın cevabının beklenmesi istenmiştir[83].

Rumeli Vilayeti'nden elde edilen gelirlerin azalması, bir sonraki aşamada vergi tabanının genişletilmesi düşüncesini beraberinde getirmiştir. Bu çerçevede, daha önce vergilendirilmeyen Anadolu Vilayeti de vergi kapsamına dahil edilmiştir. Vergi döneminin ilk senesinde tahsilatlar emanet usulüne göre toplanacak, bölgelere göre gelirler tespit edilecektir. Bu uygulamanın tercih edilmesinin sebebi, canavar resminin daha önce Anadolu'da alınmamış olması ve vergi miktarının az olmasıdır. Daha sonraki dönemlerde, gelirler az da olsa müzayedeler yoluyla mültezimlerin bulunması düşünülmektedir. Hicri 1281 senesinden itibaren müzayedeler gerçekleştirilmesi düşünülmüştür[84].

Sonuç

Bu çalışma, Osmanlı Devleti Balkanlarında uygulanan canavar resmini yalnızca domuz yetiştiriciliğinden alınan bir vergi olarak değil, 19. yüzyılda mali merkezileşme politikalarının taşradaki yansımalarını gösteren önemli bir mali araç olarak değerlendirmiştir.

Araştırmada ulaşılan bulgular, canavar resminin yeniden ihdas edilmesinin temel nedeninin II. Mahmut döneminde başlayan merkezileşme süreci ve bu süreçte artan kamu harcamalarının finansmanı olduğunu ortaya koymaktadır.

Özellikle Asakir-i Mansure-i Muhammediye ordusunun kurulması sonrasında beliren mali ihtiyaçlar, devleti mevcut gelir kaynaklarını yeniden düzenlemeye ve daha önce tali önemde görülen bazı vergileri etkin bir biçimde tahsil etmeye yöneltmiştir.

Canavar resminin zahirelerden alınan bir vergi gibi görülmesi, devletin vergi tahsilatını meşrulaştırma gayelerinin bir yansıması olarak belirlenebilir.

---

82 BOA, *İ..MVL., 469/21276, 15 Temmuz 1862 (17 Muharrem 1279)*.
83 BOA, *İ..MVL., 469/21276, 22 Temmuz 1862 (24 Muharrem 1279)*.
84 BOA, *İ..MVL., 504/22806, 7 Mart 1864 (28 Ramazan 1280)*.

Araştırma kapsamında incelenen kanunnameler ve arşiv belgeleri, canavar resminin Osmanlı Devleti vergi sistemi içerisinde uzun bir geçmişe sahip olduğunu göstermektedir.

Tanzimat öncesinde sınırlı bir gelir kalemi niteliğinde olan bu vergi, merkezileşme politikalarının etkisiyle yeniden ihdas edilmiştir. 1857-1858 mali yılında vergi miktarının 10 kuruşa çıkarılmasıyla birlikte Balkanlar'da önemli ekonomik ve toplumsal sonuçlar doğurmuştur.

Çalışmada ulaşılan en önemli sonuçlardan biri, vergi politikalarının yalnızca hazine gelirlerini artırmaya yönelik düzenlemelerden ibaret olmadığıdır. Balkanlar'da domuz yetiştiriciliğine dayanan ticari tarımın gelişmesi ve domuz ihracatının önemli miktarda artması, idarecileri vergi miktarı artışına yöneltmiştir. Ancak vergi miktarının artırılması ile iltizam sisteminden kaynaklanan usulsüzlüklerin aynı dönemde yaşanması, üreticilerin ekonomik davranışlarını doğrudan etkilemiştir. Mükellefler, henüz maddi bir değeri bulunmayan domuz yavrularından vergi alınmasına karşın potansiyel gelir kaynağı olan bu hayvanları itlaf ederek maruz kaldıkları vergi yükünden kurtulmak istemişlerdir.

Bu durum, mali politikaların üretim kararlarını değiştirebildiğini ve kamu gelirlerini artırmaya yönelik adımların vergi kaynağını daraltabilecek sonuçlar doğurabileceğini göstermektedir.

Arşiv belgeleri ayrıca, Osmanlı Devleti idarecilerinin taşrada ortaya çıkan bu sorunları yakından takip ettiğini ve toplumsal tepkileri dikkate alarak vergi politikasında değişikliğe gittiklerini de göstermektedir. Öncelikle bir yaşından küçük domuzların vergiden muaf tutulması, ardından vergi miktarının 10 kuruştan 5 kuruşa düşürülmesi; daha sonrasında ise ağnam resmindeki miktarlar göz önünde bulundurularak 3 kuruşa indirilmesi, merkezi idarenin mali gelir ihtiyacı ile taşranın ekonomik gerçekleri arasında bir denge kurmaya çalıştığını belirtmektedir. Bununla birlikte tahsilat sürecinin düzenlenmesine yönelik esasların belirlenmesi, koçan uygulamasının getirilmesi ve mültezimlerin denetlenmesine ilişkin girişimler de devletin idari kapasitesini güçlendirme çabasının bir parçası olmuştur.

Diğer taraftan makale, iltizam sisteminin önemli yapısal sorunlar ürettiğini de göstermektedir. Vergi miktarındaki değişiklikler ve muafiyet

uygulamaları sonucunda ihalelere ilginin azalması, mültezimlerin gelir kayıplarını farklı yollarla telafi etmeye çalışmaları ve bazı bölgelerde emanet usulüne yönelmeyle sonuçlanmıştır.

Sonuç olarak bu araştırma, canavar resminin Osmanlı devleti maliyesi içinde sınırlı bir gelir kalemi olmanın ötesinde, mali merkezileşme, vergi politikaları, iltizam sistemi ve taşra toplumunun ekonomik davranışları arasındaki karşılıklı etkileşimi analiz etmeye imkan tanıyan önemli bir örnek olduğunu göstermektedir. Bu çalışmayla vergi politikalarının üretici davranışını değiştirebildiği, toplumsal tepkilerin ise merkezi idarenin mali kararlarını yeniden şekillendirebildiği görülmektedir.

Kaynakça

Beydilli, Kemal. "Vak'a-i Hayriye". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 42/454-457. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.

BOA. *A.]MKT.MHM., 174/1, 26 Aralık 1859 (1 Cemaziyelahir 1276)*.

BOA. *A.]MKT.MHM., 235/15, 12 Eylül 1862 (7 Rebiülevvel 1278)*.

BOA. *A.]MKT.NZD., 261/47, 13 Ağustos 1858 (3 Muharrem 1275)*.

BOA. *A.]MKT.NZD., 380/52, 26 Kasım 1861 (23 Cemaziyelevvel 1278)*.

BOA. *A.]MKT.UM.., 357/66, 30 Temmuz 1859 (29 Zilhicce 1275)*.

BOA. *A.]MKT.UM.., 486/64, 24 Temmuz 1861 (16 Muharrem 1278)*.

BOA. *A.]MKT.UM.., 487/70, 29 Temmuz 1861 (21 Muharrem 1278)*.

BOA. *A.]MKT.UM.., 499/74, 16 Eylül 1861 (11 Rebiülevvel 1278)*.

BOA. *C..DH.., 100/4997, 20 Ocak 1849 (25 Safer 1265)*.

BOA. *C..ML.., 125/5501, 5 Şubat 1839 (21 Zilkade 1254)*.

BOA. *HAT, 541/26735, 28 Nisan 1835 (29 Zilhicce 1250)*.

BOA. *HAT, 1287/49968, 28 Nisan 1835 (29 Zilhicce 1250)*.

BOA. *HR.MKT., 284/43, 11 Nisan 1859 (8 Ramazan 1275)*.

BOA. *HR.SYS., 1527/54, 31 Mart 1849 (7 Cemaziyelevvel 1265)*.

BOA. *İ..DH.., 465/31049, 10 Aralık 1860 (26 Cemaziyelevvel 1277)*.

BOA. *İ..MMS., 16/688, 14 Aralık 1859 (19 Cemaziyelevvel 1276)*.

BOA. *İ.MMS., 23/994, 9 Ağustos 1861 (2 Safer 1278)*.

BOA. *İ..MVL., 462/20823, 23 Şubat 1862 (23 Şaban 1278)*.

BOA. *İ..MVL., 463/20879, 4 Mart 1862 (3 Ramazan 1278)*.

BOA. *İ..MVL., 469/21276, 11 Nisan 1862 (11 Şevval 1278)*.

BOA. *İ..MVL., 469/21276, 15 Temmuz 1862 (17 Muharrem 1279)*.

BOA. *İ..MVL., 469/21276, 22 Temmuz 1862 (24 Muharrem 1279)*.

BOA. *İ..MVL., 472/21398, 13 Ağustos 1862 (16 Safer 1279)*.

BOA. *İ..MVL., 504/22806, 7 Mart 1864 (28 Ramazan 1280)*.

BOA. *MVL, 907/22, 29 Ekim 1859 (3 Rebiülahir 1276)*.

BOA. *MVL, 915/6, 10 Temmuz 1860 (21 Zilhicce 1276)*.

BOA. *MVL., 946/28, 8 Nisan 1862 (24 Muharrem 1279)*.

BOA. *MVL, 976/6, 23 Aralık 1863 (12 Recep 1280)*.

BOA. *ŞD., 245/25, 20 Ekim 1871 (5 Şaban 1288)*.

McGowan, Bruce. "Âyanlar Çağı 1699-1812". çev. Ayşe Berktay. *Osmanlı İmparatorluğu'nun Ekonomik ve Sosyal Tarihi*. ed. Halil İnalcık vd. 759-884. İstanbul: Eren Yayıncılık, 1. Basım, 2004.

Cezar, Yavuz. *Osmanlı Maliyesinde Bunalım ve Değişim Dönemi*. İstanbul: Alan Yayıncılık, 1986.

Erbaş, Ali. *II. Mahmud Döneminde İşkodralı Mustafa Paşa İsyanı*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022.

Eyicil, Ahmet - Kekil, Süleyman. "1830-1835 İşkodra İsyanı'nın Rumeli'ye Etkisi". *BELLEK Uluslararası Tarih ve Kültür Araştırmaları Dergisi* 3/2 (2021), 160-176. https://doi.org/https://dx.doi.org/10.52735/bellek.1033382

Genç, Mehmet. "İltizam". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 22/154-158. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.

İnalcık, Halil. "Cizye". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 8/45-48. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.

Kazancıoğlu, Habibe. "Balkanlarda Bir Osmanlı Şehri: İşkodra (İskenderiye)". *Rumeli İslâm Araştırmaları Dergisi* 13 (30 Nisan 2024), 9-30. https://dergipark.org.tr/tr/pub/rumeli/article/1463962

Kazıcı, Ziya. *Osmanlı'da Vergi Sistemi*. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2019.

Mazower, Mark. *Bizans'ın Çöküşünden Günümüze Balkanlar*. İstanbul: Alfa Basım Yayım Dağıtım, 2. Basım, 2017.

Öner, Erdoğan. *Osmanlı İmparatorluğu ve Cumhuriyet Döneminde Malî İdare*. Ankara: T.C. Maliye Bakanlığı Araştırma, Planlama ve Koordinasyon Kurulu Başkanlığı, 2. Basım, 2005.

Özcan, Abdülkadir. "Asâkir-i Mansûre-i Muhammediyye". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 3/457-458. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.

Özcan, Abdülkadir. "İâne". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 19/228-232. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.

Öztürk, Yeter. *XIX. Yüzyıl Arşiv Belgelerine Göre Osmanlı Devleti'nde İçki ve Yasakları*. Ordu: Ordu Üniversitesi, SBE, Yüksek Lisans Tezi, 2017.

Palairet, Michael. *Balkan Ekonomileri 1800-1914 Kalkınmasız Evrim*. İstanbul: Sabancı Üniversitesi, 2000.

Pamuk, Şevket. "Osmanlı İmparatorluğu'nda Mali Kurumların Evrimi:1500-1914". *Vergi Devletlerinin Yükselişi Alternatif Bir Dünya Tarihi*. ed. Bartolome Yun-Casalilla vd. 383-416. İstanbul: Selenge Yayınları, 2022.

Pamuk, Şevket. *Osmanlı İmparatorluğu'nda Paranın Tarihi*. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1999.

Pamuk, Şevket. *Osmanlı-Türkiye İktisadî Tarihi 1500-1914*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2005.

Sayın, Abdurrahman Vefik. *Tekalif Kavaidi (Osmanlı Vergi Sistemi)*. Ankara: T.C. Maliye Bakanlığı, 1999.

Sûdî, Süleyman. *Osmanlı Vergi Düzeni*. haz. Mehmet Ali Ünal. Isparta, 1996.

Şener, Abdüllatif. *Tanzimat Dönemi Osmanlı Vergi Sistemi*. İstanbul: İşaret Yayınları, 1. Basım, 1990.

Tabakoğlu, Ahmet. *Osmanlı Mâlî Tarihi*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2016.

Tabakoğlu, Ahmet. "Tekâlif". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 40/336-337. Ankara: TDV Yayınları, 2011.

Ünal, Mehmet Ali. "Hınzır Resmi". TTK Ansiklopedik Türk Tarih Sözlüğü. Erişim 27 Temmuz 2026. https://sozluk.ttk.gov.tr/detay/6293/H%C4%B1nz%C4%B1r%20Resmi

Yeşilyurt, Şahin. "Osmanlı Maliye Sisteminde Hınzır Vergisi". *Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 24/3 (Eylül 2022), 1075-1089. https://dergipark.org.tr/en/download/article-file/2203697

Osmanlı Vergi Mevzuatı. Ankara: T.C. Maliye Bakanlığı Araştırma, Planlama ve Koordinasyon Kurulu Başkanlığı, 1999.

mevzu

sosyal bilimler dergisi | journal of social sciences

e-ISSN 2667-8772

mevzu, Ekim/October 2026, s. 17: 71-110

Arap Dilinin ve Tefsirlerdeki Lugavî Açıklamaların Meâl Yazımındaki Rolü

The Role of the Arabic Language and Linguistic Explanations in Commentaries in the Writing of Translations

Ahmet Turan ÖZDEMİR

Dr., Sivas Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Arap Dili ve Belâgati ABD, Ast. Prof. Dr., Sıvas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Department of Arabic Language and Rhetorric

aturan76@hotmail.com

ORCID: 0000-0002-1547-8256

ROR ID: https://ror.org/04f81fm77

DOI: 10.56720/msbd.2026.s17.349

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 28 Şubat / February 2026

Kabul Tarihi / Date Accepted: 27 Ağustos / August 2026

Yayın Tarihi / Date Published: 15 Ekim / October 2026

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Ekim / October

Atıf / Citation: Özdemir, Ahmet Turan. "Arap Dilinin ve Tefsirlerdeki Lugavî Açıklamaların Meâl Yazımındaki Rolü. *Mevzu: Sosyal Bilimler Dergisi,* 17 (Ekim 2026): 71-110. https://doi.org/10.56720/msbd.2026.s17.349

İntihal: Bu makale, ithenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by ithenticate. No plagiarism detected.

web: https://mevzusbd.com | mailto: mevzusbd@gmail.com

Copyright © CC BY-NC 4.0

Öz

Kur'ân'ın farklı dillere çevrilmesi süreci, Türkçede lafızdan ziyade manayı esas alan "meâl" kavramıyla şekillenmiştir. İlâhî mesajın hedef dile doğru aktarılması, hem kaynak dilin hem de hedef dilin kurallarına tam hâkimiyet gerektirir. Kur'ân'ın dili Arapça olduğu için, mesajın anlaşılmasında ve tercümesinde Arap dili ve belâgati belirleyici bir role sahiptir. Nitekim klasik tefsir geleneği, dil kurallarını azami ölçüde kullanarak zengin bir bilimsel veri sunmuştur. Meâl yazacak kişi ve kurumların Arap dilinin teknik ve edebî inceliklerine yönelik donanım eksiklikleri ve tefsirlerdeki dilsel birikimi ihmal etmeleri meâllerin ilâhî murada uygunluğunu zedeleyen bir problem olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu durum anlam kaymalarına ve okuyucunun ilahî mesajı hatalı ya da eksik algılamasına yol açan metodolojik bir problemdir. Klasik tefsir geleneğinde yer alan lugavî izahlar, bu problemleri belli oranda aşmamızı sağlayacak dilsel veriler içermektedir. Bu çalışma, meâl yazımının temel ilkeleri çerçevesinde Arap dilinin ve tefsirlerde yer alan lugavî açıklamaların rolünü incelenmeyi amaç edinmektedir. Bu amaca ulaşabilmek için araştırma kapsamında, dilsel ağırlıklı klasik tefsirlerin sunduğu veriler ile Türkiye'de yaygın bazı Türkçe meâller mukayeseli bir incelemeye tabi tutulmuştur. Bu doğrultuda, Arap dili ve belâgati açısından teknik zorluklar barındıran problematik âyetler örneklem olarak belirlenmiş; bu âyetlerin klasik tefsirlerdeki lugavî tahlilleri esas alınarak ideal anlam çerçeveleri tespit edilmiştir. Sonuç olarak, ideal bir meâl metninin inşasında sadece kelime karşılıklarına bağlı kalmanın yetersiz olduğu, klasik tefsir geleneğindeki dilbilimsel birikimin metodolojik bir gereklilik olarak sürece dâhil edilmesi gerektiği ortaya konulmuştur. Bu çalışma, meâl müelliflerinin Arap dilinin teknik inceliklerine dair donanımlarının ve tefsirlerdeki dilsel verileri kullanma düzeylerinin, meâllerin bilimsel ve akademik niteliğini doğrudan belirlediğini somut örneklerle ispat etmeye çalışmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Tercüme, Kur'ân Meâli, Arap Dili, Lugavî Tefsir, Anlam.

Abstract

The process of translating the Quran into different languages, particularly in the Turkish context, has been shaped by the concept of "meâl," which prioritizes conveying the underlying meaning over a literal, word-for-word

translation. Accurately transmitting the divine message into a target language necessitates a comprehensive mastery of the linguistic rules governing both the source and target languages. Since the Quran was revealed in Arabic, the nuances of Arabic grammar and rhetoric play a decisive role in deciphering and translating its message. Historically, the classical tafsir (exegesis) tradition has established a profound scholarly record by rigorously applying these linguistic principles. However, a significant methodological problem arises when translators or institutions lack expertise in the technical and literary intricacies of Arabic or neglect the linguistic heritage preserved in classical commentaries. Such deficiencies undermine the accuracy of translations and risk misrepresenting the divine intent, leading to semantic shifts and erroneous or incomplete perceptions by the reader. This study examines the role of the Arabic language and the linguistic explanations found in classical commentaries within the framework of fundamental Quranic translation principles. To this end, the research conducts a comparative analysis between the data provided by linguistically-oriented classical commentaries and several widely used Turkish translations. Specifically, verses presenting technical difficulties in terms of Arabic syntax and rhetoric were selected as case studies. Ideal semantic frameworks for these verses were established based on the linguistic analyses found in classical exegesis. The findings demonstrate that relying solely on lexical equivalents is insufficient for constructing an ideal translation. Instead, incorporating the linguistic knowledge accumulated in the classical commentary tradition is a methodological necessity. By providing concrete examples, this study asserts that a translator's expertise in the technical nuances of Arabic and their integration of exegetical linguistic data directly determine the scientific and academic quality of Quranic translations.

Keywords: Exegesis, Translation, Interpretation of the Quran, Arabic Language, Linguistic Exegesis, Meaning.

Giriş

Kur'ân'ı anlama çabası, ilk muhataplarından itibaren İslam düşünce tarihinde süreklilik arz eden bir faaliyet olarak varlık göstermiştir. Hz. Peygamber hayattayken âyetler, her ne kadar bir disiplin ya da kurallar bütünü içerisinde

olmasa da bir şekilde tercüme ve izah edilmiş, bu çaba sahabeyle devam etmiş ve zamanla sistemleşerek günümüze kadar devam etmiştir.[1]

Kur'ân'ı anlamanın bir ürünü olan Kur'ân'ın tercümesi Türkiye'ye özel "meâl" kavramıyla bilinmektedir. Bu ismin verilmesindeki temel etken, ilâhi niteliklere sahip olan Kur'ân'ın başka bir dile tercümesinin tam manasıyla mümkün olmayıp, Kur'ân'ın ancak başka bir dile lafzî değil manevî bir tercüme yöntemi ve belirli izahlarla aktarılabilir olmasıdır.[2] Kur'ân tercümesinde ve meâllerinin sağlıklı bir şekilde oluşturulmasında başvurulması gereken temel kaynakların başında tefsir literatürü gelmektedir. Zira tefsir, doğrudan Kur'ân'ın anlaşılmasını hedefleyen ilim dalıdır. Bu bağlamda, özellikle lugavî yönü güçlü olan tefsirler, meâl çalışmalarında doğru anlamı tespit etme sürecine önemli katkılar sağlar. Çünkü meâl, bir tercüme türü olarak tanımlansa da, aynı zamanda anlam seçimi içeren bir yorum faaliyetidir. Meâl müellifi, âyetlerin potansiyel anlam seçenekleri arasında bir tercih yapmak durumundadır ve bu tercih, dilsel tahlil ve izahların niteliğine doğrudan bağlıdır.[3] Ayrıca Kur'ân'ın tercüme sürecinde sadece kelime karşılıklarına bağlı kalmak, Kur'ân'ın çok boyutlu ve zengin anlam dünyasını daraltmak anlamına gelebilir. İşte bu nedenle, gerek klasik tefsirlerde gerekse lugavî yönü güçlü tefsirlerde yer alan dilsel açıklamalar, meâl çalışmalarının olmazsa olmaz bir parçası olmalıdır. Bu açıklamalar hem tefsir ilminin ana malzemelerinden bir kısmını oluşturmakta hem de Kur'an'a yönelik yorumlar için bir kontrol mekanizması işlevi görmektedir.[4]

Türkiye'deki Kur'ân meâli telif süreci, Cumhuriyet'in ilk yıllarından itibaren bireysel ve kurumsal gayretlerle şekillenmiş, lafzî tercümeden tefsirî meâle, edebi kaygılardan akademik titizliğe uzanan geniş bir yelpazede gelişme kaydetmiştir. Elmalılı Hamdi Yazır'ın (1878-1942) tefsirine yazdığı meâl ile temelleri sağlamlaştırılan bu serüven, günümüzde dil bilimsel verileri ve çağdaş ihtiyaçları merkeze alan çok boyutlu bir literatüre dönüşmüştür. Son

---

1 Faruk Gürbüz, *Tercüme Problemleri ve Mealler* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2004), 23-24.

2 M. Zeki Duman, *Beyânu'l-Hak, Kur'ân-ı Kerîm'in Nüzul sırasına Göre Tefsiri* (Ankara: Fecr Yayınevi, 2006), 1/10.

3 Gürbüz, *Tercüme Problemleri ve Mealler*, 60.

4 Abdullah Karaca, "Dilbilimsel Tefsirle İlgili Akademik Çalışmalara Bir Bakış", *Artuklu Akademi Dergisi* 11/2 (2024), 293-317.

yıllarda bu alandaki akademik derinlik, özellikle Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi tarafından üçüncüsü düzenlenen "Uluslararası Kur'ân Meâlleri: Sorunlar ve Çözüm Önerileri" başlıklı ilmi toplantılarla ivme kazanmıştır. Bu sempozyumlar, meâl yazımındaki kronikleşmiş metodoloji sorunlarını masaya yatırarak literatürdeki büyük bir boşluğu doldurmuş, bu konuda çalışmalar yapan akademisyenleri ortak bir zeminde buluşturmuştur. Özellikle "Meallerdeki Dilbilimsel Sorunlar", "Belağat İlminin Mealler Üzerindeki Etkisi" başlıklarında ele alınan konular Arap dili ve belâgatinin ve tefsirlerdeki lügavî izahların meâl yazımında vazgeçilmez olduğunu tescillemiştir.[5]. 2026 yılı içerinde 4.sü planlanan meâl sempozyumunun temel konusunun "Tefsir birikiminin mealler üzerine etkisi"[6] olarak belirlenmesi bizim çalışmamızın önemini ortaya koymaktadır. Yine bu süreçte, Faruk Gürbüz'ün Tercüme Problemleri ve Meâller adlı eseri, çeviri süreçlerindeki yapısal aksaklıkları ve kavramsal kaymaları geniş bir perspektifle ele alarak alana dair eleştirel ve sistematik bir çerçeve çizmiştir. Bu çalışmamız, söz konusu tarihsel birikimin bir halkası ve devamı niteliğinde olup, mevcudu tekrar etmek yerine, eksikliği hissedilen teknik bir boşluğu doldurmaya katkıda bulunma iddiasını taşımaktadır. Bu çalışma, bahsi geçen bu kuramsal zemine ve nitelikli literatüre eklemlenerek, odağı doğrudan dilsel verilere yöneltmektedir. Meâl yazımında Arap dilinin inceliklerinin, sarf, nahiv ve belâgat çerçevesinde tefsirlerdeki dilbilimsel açıklamaların meâle nasıl yansıtılması gerektiği âyetlerden örneklerle ele alınmaktadır. Teorik tartışmaların ötesinde, tefsir geleneğindeki dilsel zenginliğin günümüz Türkçesine aktarılmasındaki imkânlarını sorgulayan bu yaklaşımla, meâl yazım serüvenine pratik ve somut bir katkı sunma amaçlanmaktadır. Ancak bu devasa alanın tamamını ele almak makalenin derinliğini zayıflatabileceğinden,

---

5 Örnek olarak şu tebliğer verilebilir: İsa Kanik, Kur'ân'daki Mecaz-Deyim ve Çokanlamlı Lafızların Meâllere Yansıtılma(ma)sı Meselesi; Elanur Baysan, Kelimede Gerçekleşen Harf Haziflerinin Kur'ân-ı Kerim'deki Edebî Boyutu ve Meallere Yansımaması; Serkan Ünal, Kur'ân-ı Kerîm Meâli Hazırlamada Mânâ Tercihine Yönelik Bazı Lügavî ve Usûlî Genel Prensipler; Tuğba Yıldırım, Bir Çeviri Problemi Olarak Kur'ân-ı Kerîm'deki Mecazî İfadelerin Türkçe Meallere Yansıması; Recep Demir, Dilbilim Açısından Mehmet Okuyan'ın Meâl-Tefsiri.

6 Muş Alparslan Üniversitesi, "Kur'ân Meâlleri: Sorunlar, Çözüm Önerileri-IV –Tefsir Birikiminin Mealler Üzerindeki Etkisi" (Erişim 31 Temmuz 2026).

araştırmada yalnızca meâl yazımına doğrudan etki eden ve anlam kaymalarına en sık yol açan temel dilsel meseleler örneklem olarak seçilmiştir. Bu problem odaklı yaklaşımla, seçili örnekler üzerinden konunun bütününü temsil eden bir yaklaşım sergilenmiştir.

1. Meâl Kavramı ve Meâl Yazımının Temel İlkeleri

Meâl kelimesi, Arapçada "dönmek, ıslah etmek" anlamına gelen "evl" fiilinden mimli mastardır.[7] Bu kelime "ulaşılan hedef, gaye" mânasında bir yerin ismi olabildiği gibi, "eksiltmek" anlamına da gelmektedir. Bu sebeple bir sözün anlamını aynen değil de, biraz eksiğiyle ifade etmemeye meâl denilmiştir.[8] Zamanla bu kavram, Kur'ân'ın kelime kelime tercümesinden ziyade anlam ve mefhum bakımından aktarılmasını ifade eden bir terim haline gelmiştir.[9]

Metnin dilsel formuna sadık kalan lafzî tercüme, bilimsel eserlerde mümkün olsa da Kur'ân gibi hem akla hem kalbe hitap eden, yüksek belâgat ve üslup derinliğine sahip bir metinde yetersiz kalmaktadır.[10] Kur'ân'ın lafzı ile manası arasındaki mucizevi bütünlük, onun başka bir dile tam manasıyla aktarılmasını teorik olarak imkansız kılar; bu sebeple yapılan çalışmalar asıl metnin yerini tutan bir "tercüme" değil, anlamı yaklaştırmayı hedefleyen bir "meâl" olarak kabul edilir.[11]

Kur'ân tercümesi, teknik zorluklarına rağmen tarihi bir ihtiyaç olarak süregelmiştir. Muhammed Hamidullah (1908-2002), Selman-ı Farisî'nin Hz. Peygamber'in izniyle Fatiha suresini Farsçaya çevirdiğini ve hicri 127 gibi erken tarihlerde farklı dillerde tercüme faaliyetlerinin başladığını belirtir.[12] İslam'ın ilk asırlarında kapsamlı tercümelerin azlığı, Arap olmayan halkların dinin dili olan Arapçayı hızla benimsemelerine ve tercümeye ihtiyaç duymamalarına

---

7 Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2005), "evl", 40.

8 Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dîni Kur'ân Dili* (İstanbul: Çelik-Şura, ts.), 1/29.

9 Mustafa Öztürk, "Meâl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2019), 2/205-207).

10 Yazır, *Hak Dîni Kur'ân Dili*, 1/13.

11 Vehbe Zühayli, *Fert ve Topluma Kur'ân'ın Mesajı*, çev. Halil İbrahim Kutlay (İstanbul: Risâle, 2018), 249-250; Muahmmed Ali Tekin, "'Lisân-ı Beşer Lisân-ı Kur'ân'a Tercümân Olamaz' Adlı Makale ve Bir Değerlendirme", *Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/1 (2017), 101-119.

12 Muhammed Hamîdullah, *Le Saint Coran* (Paris: Club français du livre, ts.), 36.

bağlanabilir.[13] Ancak sonraki asırlarda, Arapça bilmeyen geniş kitlelerin ilahî mesajı anlaması amacıyla tercüme çalışmaları artmış; özellikle Türkçede bu faaliyetler, klasik çeviriden ayrı bir derinliği ifade eden "meâl" terimiyle kavramsallaştırılmıştır.

Meâl kavramı, ilim geleneğimizde Elmalılı Hamdi Yazır ile özgün bir tanım kazanmıştır.[14] Yazır, "Yeni Meâlli Türkçe Tefsir" başlığıyla bu terimi ilk kez teknik anlamda kullanmıştır. Yazır'a göre meâl, Kur'ân'ın kelimesi kelimesine bir karşılığı değil, mana ve mesajının başka bir dile aktarılmasıdır. Kelime kökenindeki "eksiltme" manasına dikkat çeken Elmalılı, hiçbir tercümenin ilahî kelamın derinliğini her yönüyle yansıtamayacağını ve mutlaka eksiklikler barındıracağını vurgulayarak bu çalışmaların "tercüme" değil ancak "meâl" olarak adlandırılabileceğini savunmuştur.[15]

Meâllerin temel amacı Kur'ân'ın anlaşılmasını sağlamaktır.[16] Ancak mütercimlerin lafza sadık kalma çabası, çoğu zaman metnin hukukî bir dil gibi kuru ve yavan kalmasına, estetik ve duygusal derinliğin zayıflamasına yol açmıştır.[17] Meâl, "Bu âyette ne denilmek istenmiştir?" sorusuna sınırlı bir alanda cevap ararken; tefsir, dini esaslar çerçevesinde daha özgür bir yorum alanı sunar.[18] Günümüzde Kur'ân'ı anlamanın en yaygın yolu olan meâl, tefsir ilminin bir dalı olarak görülmektedir.[19] Yapılan çevirilerin "meâl" olarak adlandırılması ise ilahî kelâmın yorumdan arındırılarak tam olarak aktarılamayacağının peşinen kabul edildiği bir tevazu ifadesidir.[20]

---

13 Ekiz, Necmettin Salih. "Kur'an Tercümesi Meselesi ve Muhammed Abdu'l-Azim ez-Zürkanî'nin Yaklaşımı". Düzce Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 3 / 2 (Aralık 2019): 105-120 .

14 Osman Arpaçukuru, "Kur'an'ın Anlamlarının Türkçeye Aktarımı: Meâl mi, Tercüme mi?", *AİBÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/2 (2020), 694-710.

15 Yazır, *Hak Dîni Kur'ân Dili*, 1/29.

16 Fethi Ahmet Polat, "Kur'ân'ı Doğru Anlama Bağlamında Meâlci Söylemin Açmazları", *Kur'ân Meâlleri Sorunlar, Çözüm Önerileri* (İstanbul: Kitap Dünyası, 2023), 1/23-24.

17 Öztürk, "Meâl", EK-2/205-207.

18 İsmail Çalışkan, *Muhammed Esed'in Kur'ân Mesajı'nın Tahlil ve Tenkidi* (Ankara: Ankara Okulu, 2009), 42.

19 Dücane Cündioğlu, *Kur'ân Çevirilerin Dünyası* (İstanbul: Kitapevi, 1999), 15.

20 Mustafa Öztürk, *Kur'an ve Tefsir Kültürümüz* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015), 38.

Meâl yazımı kolay bir süreç değildir. Söz konusu olan, Allah'ın kelamının bir başka dile aktarılmasıdır. Bu da meâl hazırlanırken birçok unsuru ve prensibi göz önünde bulundurmayı, belirli bir usul ve yöntem belirlemeyi gerekli kılar.[21]

1.1. Kur'ân'ın Dilsel ve İlâhî Mahiyetine Dayalı İlkeler

Kur'ân meâlinde temel ilke, Allah'ın kelâmının beşerî bir dil olan Arapça aracılığıyla vahyedilmiş olmasıdır. Dil, ilâhî maksadın insan idrakine taşındığı bir vasıta olduğundan; Kur'ân'ın anlamı ancak dilin yapısı, imkânları ve sınırlılıkları çerçevesinde kavranabilir.[22] Bu sebeple meâl müellifinin sadece Arapçaya değil, hedef dilin ifade imkânlarına da tam hâkim olması; kelimelerin bağlam içindeki çok anlamlılıklarını ve delâlet alanlarını isabetle belirlemesi şarttır.[23]

Kur'ân'ın dilsel ve ilâhî mahiyetinin bir sonucu olarak, onun kendi kendini açıklayan bir metin oluşu da meâl yazımında belirleyici bir ilke teşkil eder. Zira Kur'ân, bir yerde mücmel bıraktığını başka bir yerde tafsil etmiş, mutlak ifadeleri kayıtlamış ve genel hükümleri başka âyetlerle tahsis etmiştir.[24] Bu iç tutarlılık ve âyetlerin birbirini açıklaması Kur'ân'ın anlaşılmasında Kur'ân'ın yine Kur'ân ile tefsir edilmesini zorunlu kılar. Bu yöntem, ilâhî kelâmın kendi bütünlüğü içinde kavranmasını sağladığı için, meâl yazımında en güvenilir yaklaşım olarak kabul edilebilir.

1.2. Lafız, Mana ve Anlam İlişkisine Dair İlkeler

Kur'ân meâli; içerik, anlam ve dilsel özelliklerin bir bütün olarak ele alınmasını gerektiren kuşatıcı bir faaliyettir.[25] Mana, sadece lafızdan çıkan bir sonuç değil, aynı zamanda mütekellimin o lafza yüklediği maksattır. Bu sebeple Kur'ân'ın ne söylediğine odaklanırken, ilahî muradın kavranabilmesi için

---

21 Polat, "Kur'ân'ı Doğru Anlama Bağlamında Meâlci Söylemin Açmazları", 34.

22 Dücane Cündioğlu, "Kur'ân'ı Anlamanın Anlamı", *1. Kur'an Haftası Kur'ân Sempozyumu* (Ankara: Fecr Yayınevi, 1995), 179.

23 Ali Bulut, *Çeviri Teknikleri ve Başlıca Arapça Kalıplar* (İstanbul: İfav, 2023), 15.

24 Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn Abdisselâm el-Harrânî İbn Teymiyye, *Mükaddime fî usûli't-tefsîr* (Beyrut: Dâru mektebeti'l-Hayât, 1980), 39.

25 Gülnur Külünkoğlu, "Kur'ân Tercümlerinde yeni Yaklaşımlar: Alaaddin Al-Tarawneh ve Hibrit Metodu", *Kur'ân Meâlleri Sorunlar, Çözüm Önerileri* (İstanbul: Kitap Dünyası, 2023), 78.

"niçin" söylediğine de yoğunlaşmak gerekir. Zira hakiki anlam, bazen doğrudan ifadenin içinde değil, o ifadenin sevk ediliş amacında saklı olabilir.[26]

Lafız ve mana arasındaki bu hassas denge, meâlin sınırlarını ve kaçınılmaz öznelliğini belirler. Beşerî metinlerin bile tam karşılıkla aktarımı imkânsızken, ilahî kelâmın dünyasını başka bir dile sığdırmak ancak sınırlı bir açıklama ve yorumla mümkündür. Bu sebeple meâlin Kur'ân'ın kendisi değil, onun anlamına dair yorumları olduğu ilkesi unutulmamalıdır.[27] Hasan Basri Çantay (1887-1964) gibi alimlerin de vurguladığı üzere, meâl Allah kelâmının kendisi değil, ona dair bir beşerî anlama çabasıdır.[28] Bu anlama sürecine dahil olan unsurlar ve yorum farkları, doğal olarak meâller arasındaki çeşitliliğin temel sebebini oluşturur.[29]

1.3. Arapça Dil Yapısı ve Kur'ân Diline Bağlı İlkeler

Kur'ân dili, beşerî metinlerin aksine vahyedildiği toplumun zihniyet ve kültür dünyasını sadece yansıtmakla kalmamış, onu kökten dönüştürmüştür. Bu karakteristik özellik, Kur'ân'ın hem doğru anlaşılmasında hem de başka bir dile aktarılmasında kilit bir rol oynar. Dolayısıyla meâl yazımında bu dönüştürücü mahiyetin mutlaka dikkate alınması gerekir.[30]

Kur'ân 23 yıllık bir sürede farklı vesileler ve ortamlarda inip tamamlansa da âyetler arasında bir insicam ve hedef birliği vardır. Meâl yazımında âyetler birbirinden kopuk ele alınamaz. Mutlaka sözün tabi bağlamına başvurmak gerekir.[31] Buna iç bağlam denilir. Bu iç bağlam kadar dış bağlamda bu tarz çalışmalarda önemlidir.[32] Yani nüzul ortamı, muhatap kitlenin zihniyeti ve tarihî şartlar da dikkate alınmalıdır. Zira Tercüme aslında bir dile emanet edilmiş koca bir dünyanın bir başka dil dünyasında anlaşılır kılınma çabasıdır. Bu

---

26 Cündioğlu, "Kur'ân'ı Anlamanın Anlamı", 196.

27 Tekin, "'Lisân-ı Beşer Lisân-ı Kur'ân'a Tercümân Olamaz' Adlı Makale ve Bir Değerlendirme".

28 Hasan Basri Çantay, *Kur'ân-i Hakîm ve Meâl-i Kerim* (İstanbul: Mürşid Çantay, 1990), 1/9.

29 Muhammed Ebû Zehrâ, *Zehratü't-tefâsîr* (Kâhire: Dâru'l-Fikri'l-Arabiyyi, 1987), 10/5408.

30 Çalışkan, *Muhammed Esed'in Kur'ân Mesajı'nın Tahlil ve Tenkidi,* 14.

31 Cündioğlu, "Kur'ân'ı Anlamanın Anlamı", 181.

32 Esat Özcan, "Bağlam Bilgisinin Eksikliğinin Meallere Etkisi", *Kur'ân Meâlleri Sorunlar, Çözüm Önerileri* (İstanbul: Kitap Dünyası, 2023), 111-112.

sebeple meâl yazan kişinin Kur'ân'ın indirildiği ve anlam kazandığı ortam bilgisine ve kültürel dokuya vakıf olması gerekir.[33]

1.4. Yazarın İlmi Ehliyeti ve Dil Yetkinliğiyle İlgili İlkeler

Meâl yazımı, sıradan bir tercüme faaliyeti değil, yüksek düzeyde ilmî ve dilsel yeterlilik gerektiren bir uzmanlık alanıdır. Kur'ân'ın ilâhî kelâm oluşu, onu başka bir dile aktaracak kimsenin yalnızca teknik değil, aynı zamanda metodolojik bir donanıma da sahip olmasını zorunlu kılar. Bu bağlamda meâl yazacak kişinin öncelikle Arap dili, nahiv, sarf ve belâgat ilimlerine derinlemesine hâkim olması gerekir. Çünkü Kur'ân'ın nazmı, üslûbu ve edebî sanatları ancak bu altyapı ile doğru biçimde çözümlenebilir.[34]

Bunun yanında Kur'ân ilimlerine vukûfiyet, meâl yazımının vazgeçilmez şartlarındandır. Nüzûl sebepleri, muhkem-müteşâbih, âm-hâss, mutlak-mukayyed ve nâsih-mensûh gibi disiplinler, âyetin yalnızca ne söylediğini değil, neyi kastettiğini belirlemede belirleyici rol oynar. Fıkıh, akâid ve hadis gibi temel İslâmî ilimler de Kur'ân'ın kavramsal dünyasını inşa eden ana referanslardandır. Bu ilmî çerçeveye sahip olunmaksızın yapılan meâller, çoğu zaman bağlamı koparan ve anlamı daraltan sonuçlar doğurur.[35]

Bunlara ilâveten, hedef dilin edebiyatına hâkimiyet de meâl yazımının ayrılmaz bir parçasıdır. Bu noktada meâl yazımında akıcılık ile metne sadakat arasında bir denge kurulmalıdır. Aşırı lafzî sadakat metni ağır ve anlaşılmaz kılarken, aşırı akıcılık da kaynak metindeki anlam, vurgu ve kültürel derinliğin kaybolmasına yol açabilir.[36]

2. Tefsir İlminin Arap Diliyle İrtibatı

---

33 Polat, "Kur'ân'ı Doğru Anlama Bağlamında Meâlci Söylemin Açmazları", 29.

34 Mehmet Çelen, "Meâl Yazma Liyakati ve Yayımlanma Şartları", *Kur'ân Meâlleri Sorunlar, Çözüm Önerileri* (İstanbul: Kitap Dünyası, 2023), 62.

35 Çelen, "Meâl Yazma Liyakati ve Yayımlanma Şartları", 62.

36 Külünkoğlu, "Kur'ân Tercümlerinde yeni Yaklaşımlar: Alaaddin Al-Tarawneh ve Hibrit Metodu", 78.

Tefsir kelimesi, "kapalı bir şeyi açmak, açıklamak" anlamındaki "فَسَرَ" fiilinden türemiş tef'îl bâbından bir mastardır. "الفسْرُ" ve "التَّفْسِرَةُ" kelimeleri, doktorun hastanın idrarına bakması ve ona göre hüküm vermesi anlamındadır.[37]

Tefsir, bazen kelimelerin ve garip lafızların anlamlarını izah etmek için, bazen de te'vil yani yorum için kullanılan bir kavramdır.[38] Ebû Hayyân (öl. 745/1344 tefsiri şu şekilde tanımlar: "Bu ilim, lafızların telaffuz ediliş biçimini, Kur'ân'daki delaletlerini, müfret ve terkip hâllerindeki hüküm ve anlamlarını, bu anlamların hâle uygunluk durumlarını araştıran bir ilimdir."[39] Zerkeşî (öl. 794/1392) tefsiri, "Kendiyle Peygamber (s.a.v)'e indirilen kitabın anlaşıldığı, âyetlerin manalarının açıklanıp hükümlerin çıkarıldığı ilim" olarak izah etmiştir.[40] Zehebî (1915-1977) bazılarını zikrettiğimiz tanımları inceler ve şu sonuca ulaşır: "Bu tanımlar tefsirin, beşerin takati nispetinde Allah'ın muradını inceleyen ilim olduğu hususunda birleşmektedir. Çünkü tefsir, Kur'ân'ın manalarının anlaşılması ve Allah'ın muradının beyan edilmesinin kendisine bağlı olduğu her şeyi kapsayan, bir disiplindir."[41] Tefsir ilmi, Kur'an âyetlerinden hüküm çıkarmayı, kapalı ifadelerin anlamlarını keşfetmeyi ve ilahi kelamdaki maksadı beyan etmeyi amaçlamaktadır.[42]

Tefsirin kimi zaman kelimelerin ve garip lafızların anlamlarını açıklamak, kimi zaman da te'vil ve yorum yapmak için kullanılan bir kavram olması, onun doğrudan Arap dilinin semantik imkânlarıyla irtibatlı olduğunu göstermektedir. Zira lafızların kök anlamları, kullanım alanları, bağlamları ve anlam ihtimalleri dikkate alınmaksızın Kur'ân metninin sağlıklı bir şekilde anlaşılması ve âyetlerden hüküm çıkarılması mümkün değildir. İlk dönem tefsir çalışmalarının dilcilere ait olması bunu teyit etmektedir. Dil alimleri âyetlerdeki kelime ve

---

37 Ahmed Ebü'l-Hüseyn İbn Fâris, *Mu'cemü mekâyîsi'l-lüga*, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârun (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1979), "fsr", 4/504.

38 İsfahânî, "fsr", 381-382.

39 Ebû Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahru'l-muhît* (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993), 1/121.

40 Ebû Abdillah Muhammed ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Ebû'l-Fadl ed-Dimyâtî (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2006), 1/13.

41 Muhammed Hüseyn ez-Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn* (Kâhire: Mektebetü Vehbiyye, ts.), 1/13.

42 Ali Turgut, *Tefsir Usûlü ve Kaynakları* (İstanbul: İfav, 1999), 4.

terkiplerin anlamlarını tespit etmeye çalışmışlar ve bazı lugavî izahlarda bulunmuşlardır.[43]

Kur'ân-ı Kerîm, muhataplarının anlayıp düşünebilmesi için "apaçık bir Arapça" ile indirilmiş[44], böylece tefsir ilmi ile Arap dili arasında ayrılmaz bir bağ kurulmuştur. Âyetlerde vurgulanan "mübîn" vasfı, Kur'ân'ın maksatlarını beyân ilminin en üstün özellikleriyle ortaya koyduğuna ve bu eşsiz üslubuyla insanlığı aciz bıraktığına delalet eder.[45] Dolayısıyla Kur'ân, Arap dilinin yapı ve imkânlarını kullanmakla birlikte, bu dili mucizevi bir seviyeye taşımıştır.[46]

Râgıb el-İsfahânî (öl. 502/1108), bir müfessirin vakıf olması gereken ilimlerin başında; dil (lugat), kelime yapısı (iştikâk), cümle bilgisi (nahiv) ve kıraat ilmini sayar.[47] İlk dört ilmin tamamen Arap diliyle ilgili olması, Kur'ân'ın lafzen Arapça bir hitap olmasından kaynaklanır. Nitekim nahiv ilminin doğuşundaki temel etken Kur'ân'ın dil yapısını korumak, onu yanlış okumalardan muhafaza etmek ve ilâhî manaları doğru bir zeminde açıklamaktır.[48]

Kur'ân, Allah'ın kelâmı olmasının yanı sıra dilsel bir olgu olduğundan, doğru anlamın elde edilmesi Arap dilinin yapısına ve üslûbuna tam vukufiyete bağlıdır.[49] Müfessirler, dilin sağladığı imkânlarla bir âyet için birden fazla muhtemel mana zikrederek geniş bir anlam dünyası sunabilirler. Ancak meâl çalışmalarında, bu çok boyutlu yapıyı tek bir dile sığdırma zorunluluğu nedeniyle tefsirdeki kadar geniş bir hareket alanı bulmak mümkün değildir.[50]

---

43 Ömer Özsoy - İlhami Güler, *Konularına Göre Kur'ân (Sistematik Kur'ân Fihristi)* (Ankara: Fecr Yayınevi, 1996), 18.

44 eş-Şuarâ 26/92-95.

45 Ebü'l-Kāsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf ʿan ḥaḳāʾiḳı gavâmizi't-tenzîl ve ʿuyûni'l-eḳāvîl fi vücûhi't-teʾvîl* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1209), 984.

46 Ebû Zehrâ, *Zehratü't-tefâsîr*, 10/5408.

47 Râgıb el-İsfahânî, *Tefsîrü'r-Râgıb el-İsfahânî*, thk. Muhammed Abdulazîz Bisyûnî (Tanta: Külliyetü'l-Âdâb, 1999), 1/38-39.

48 Mahmûd Ahmed es-Sağîr, *el-Edevâtü'n-Nahviyye fi kütübi't-tefsîr* (Dımeşk: Dâru'l-Fikr, 2001), 23.

49 Fevzi Zülaloğlu, *Temel Kaynağımız Kur'ân* (İstanbul: Ekin Yayınevi, 2011), 196-197.

50 Ahmet Karadağ, "Meâl Eleştirilerinde Bir Yöntem Sorunu: Meâl Hatasımı Anlam Zenginliği mi?", *Kur'ân Meâlleri Sorunlar, Çözüm Önerileri* (İstanbul: Kitap Dünyası, 2023), 271.

3. Tefsirlerdeki Lugavî Açıklamaların Kur'ân'ın Anlaşılmasına Katkısı ve Meâllere Yansıması

Kur'ân'ın doğru ve derinlemesine anlaşılmasında en büyük paya sahip unsurlardan biri lugavî tahlillerdir. Zira Kur'ân, her şeyden önce Arapça bir metindir. Bu onun anlaşılmasında dilsel bir süreci zorunlu kılmaktadır. O yüzden tefsir veya meâl kaleme alan ilim adamının dilin özelliklerini bilip çalışmasını dil temeli üzerine bina etmelidir.[51] Kur'an'ın sarf, nahiv ve belagat temelindeki dilsel tahlili, temelleri bizzat Hz. Peygamber'in açıklamaları ve sahabenin uygulamalarıyla atılmış, zamanla sistematik bir disipline dönüşmüş köklü bir süreçtir. [52]

3.1. Sarf İlminin Meâl Yazımına Katkısı

Bir lafzın sarf yönünü bilmek, tek bir lafızdan birçok mananın elde edilmesine, istenen mananın açıklığa kavuşmasına ve uzak manaların dışarıda tutulmasına yardım eder.[53] Yani lafzın taşıdığı morfolojik kalıp lafız ile mana arasındaki bir köprü olup, onun delâletini belirlemektedir.[54]

3.1.1. Fiillerin Yapı ve Kalıpları

Arapçada fiillerin yapı ve kalıpları manayı doğrudan etkileyen unsurlardandır. Çünkü fiiller girdikleri bâba göre yeni anlamlar kazanırlar.[55] Bu sebeple âyetlere mana verirken bu olgunun dikkate alınması gerekir. Örneğin, Bakara Suresi 60. âyettindeki "اسْتَسْقٰى" fiili, "su istemek" demektir. Fiilin başındaki "sin" ve "te" harfleri talep bildirir. Râgıb el-İsfahânî bu kelimeyi "su talep etmek"

---

51 Zeynep Akbudak, "Günümüz Kur'ân Meâllerinde Öne Çıkan Bazı Problemler", *Iğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 32 (2023), 68-83.

52 Sağîr, *el-Edevâtü'n-Nahviyye fî kütübi't-tefsîr*, 23-24.

53 Zerkeşî, *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân*, 208.

54 Temmâm Hassân, *el-Lügatü'l-Arabiyyetü ma'nahâ ve mebnâhâ* (Mağrib: Dâru's-Sekâfe, 1994), 82; Mustafa Karagöz, *Dil Bilimsel Tefsir ve Kur'ân'ı Anlamaya Katkısı* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015), 248.

55 Avnullah Enes Ateş - Ahmet Ceylan, "Fiil Baplarının Anlam Farklılığının Kur'an Yorumuna Etkisi", *Kur'ân Meâlleri Sorunlar, Çözüm Önerileri* (İstanbul: Kitap Dünyası, 2023), 2/50.

olarak açıklar.[56] Meâllerde bu incelik; "dilemek"[57], "istemek"[58], "su arama" şeklinde karşılık bulmuştur.[59]

Tefsirlerde, bir fiilin sülâsî kalıbıyla ziyâde bâbın kalıbı arasındaki farka işaret edilmektedir. Doğal olarak bu farklılık tefsire ve meâllere yansıyacaktır. Örneğin, رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا "*Ey Rabbimiz! Unutur, ya da yanılırsak bizi sorumlu tutma!*"[60] âyetindeki "اخطأ" fiili aynı fiilin sülâsisi "خطأ" ile şu şekilde kıyaslanmaktadır; Bir meselede kasıtsız bir hata yapıldığında Araplar "اخطأ في المسألة" derler. Özellikle kasıtlı olarak günah işlendiğinde ise "خطئ خطئا عظيما" denilir. Buna göre âyetin anlamı "kasıtsız olarak doğru olanı terk ettiğimizde bizi sorumlu tutma" şeklindedir.[61] Bu bölüm bazı meâllerde "*Rabbimiz! Unutursak veya hataya düşersek bizi sorumlu tutma*." olarak tercüme edilerek yapılan hatanın kasıtsız oluşuna işaret edilmemiştir.[62] Bazı müellifler "bilmeden hata yaparsak" ifadesiyle fiilin kalıbından gelen "kasıtsızlık" vurgusunu meâle yansıtmıştır.[63]

3.1.2. İsmin Yapı Çeşitliliği

Sarf ilmindeki ism-i fâil, ism-i mefûl ve ism-i tafdîl gibi farklı kalıplar, anlam değişikliği ve zenginliği sağlamak amacıyla kullanılan kalıplardır.[64]. Dilcilere göre, fiiller zamanla sınırlı olup yenilenmeye (hüdûs) delalet ederken, isimler zamandan bağımsız bir süreklilik (sübût) ve süreklilik ifade ederler.[65] Ancak

---

56 İsfahânî, *Tefsîrü'r-Râgıb el-İsfahânî*, 1/1/206.

57 *Kur'ân-ı Kerim Meâli*, çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2008), el-Bakara 2/60.

58 Celal Yıldırım, *Tefsirli Kurân-ı Kerim Meâli* (İzmir: Anadolu Yayınları, 1995), el-Bakara 2/60.

59 Çantay, *Kur'ân-i Hakîm ve Meâl-i Kerim*, el-Bakara 2/60.

60 el-Bakara, 2/286.

61 Celâlüddîn el-Mahallî - Celâlüddîn es-Suyûtî, *Tefsîru'l-Celâleyn el-Müyesseru*, thk. Fahruddîn Kabâve (Beyrût: Mektebetü Lübnân Nâşirûn, 2003), 49; Cemaleddîn Mehmed el-Münşî, *Nezîlü't-Tenzîl* (Süleymaniye Kütüphanesi, Melihşah Sultan, 19), 43b.

62 Muhamed Ali es-Sâbûnî, *Saffetü't-tefâsîr-Tefsirlerin Özü*, çev. Sadreddin Gümüş - Nedim Yılmaz (İstanbul: Ensar Neşriyat, 1992), 1/333, el-Bakara 2/286.

63 *Kur'an Mesajı Meal Tefsir*, çev. Muhammed Esed, Türkçeye çev. Ahmet Ertürk (İstanbul: İşaret Yayınları, 1999), el-Bakara 2/286.

64 İbn Usfûr el-İşbilî, *el-Mümtiu'l-Kebîr fi't-tasrîf*, thk. Faruddîn Gabave (Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1999), 37.

65 Fâzıl Sâlih es-Sâmerrâî, *Meâ'ni'l-ebniyeti fi'l-lüğati'l-Arabiyye* (Beyrut: Daru İbn Kesîr, 2017), 9.

isimlerdeki bu süreklilik derecesi kalıba göre değişir; ism-i fâil, fiile kıyasla daha kalıcı bir nitelik bildirse de sıfat-ı müşebbehe gibi kalıplara oranla geçici bir duruma işaret ederek anlamda ince nüanslar oluşturur. Örneğin, فَلَعَلَّكَ تَارِكٌ بَعْضَ مَا يُوحٰى اِلَيْكَ وَضَائِقٌ بِهٖ صَدْرُكَ اَنْ يَقُولُوا لَوْلَا اُنْزِلَ عَلَيْهِ كَنْزٌ اَوْ جَاءَ مَعَهُ مَلَكٌ "*Şimdi onların: "Ona bir hazine indirilmeli veya onunla birlikte bir melek gelmeli değil miydi?" demeleri dolayısıyla göğsün daralıp sana vahyolunanlardan bir kısmını terk mi edeceksin?*"[66] Zemahşerî (öl. 538/1144) bu âyeti şöyle izah eder:

> "Sen niçin Allah "ضَيِّقٌ" kelimesini kullanmadı da onun yerine "ضائقٌ" kelimesini kullandı dersen? Ben, Allah resulündeki darlık sabit değil geçici olduğundan dolayı derim. Çünkü onun kalbi insanların en geniş olanıdır. Bunun misali senin Zeyd'in liderlik ve cömertliğinin sabit şeyler olduğunu ifade ederken "زيدٌ سيّدٌ وجوادٌ" cümlesini, bu özelliklerin onları sabit olmayıp, hüdûs olduğunu bildirmek için "زيدٌ سائدٌ وجائدٌ" demen gibidir."[67]

"ضَيِّقٌ" kalıbı sıfat-ı müşebbehe kalıbıdır. Bu kalıp, zikredilen vasfın mevsufta yerleşmiş olduğuna delalet ederken, âyette kullanılan ism-i fâil kalıbında vasfın sabit olması söz konusu değildir.[68] Bu bölüme "geçici olarak" veya "belirli bir süre" anlamları verilerek meâllere yansıtılabilir. Fakat incelediğimiz meâllerde bu manaya işaret edilmemiştir.

Nahiv alimleri bazı İsmi fâil kalıplarının sonuna ta-i merbûta'nın gelmesi durumunda fiil manasını kazandığını, "ta"nın olmadığı durumda ise neseb (ismi mensûb) manasını elde ederek sübûta delalet ettiğini söylerler. Bunun örneklerinden birisi "مُرْضِعٌ" kelimesidir. Bu şekliyle ismi fâil kalıbında olsa da kendisinde nisbe manası vardır. "ذات ارْضَاع" "emzirme özelliğine sahip" kadın anlamındadır. Sonuna "مرضعة" şeklinde "ta" geldiğinde ise fiil manası kazanarak hüdûs ifade eder.[69] Buna göre, يَوْمَ تَرَوْنَهَا تَذْهَلُ كُلُّ مُرْضِعَةٍ عَمَّا اَرْضَعَتْ "*Onu göreceğiniz gün, her emzikli kadın emzirmekte olduğu çocuğundan geçer*"[70]âyetindeki "مُرْضِعَةٍ" fiil manasındadır. Sonundaki "ta" ise o anda emzirme eyleminin olayının var olduğunu bildirmektedir.[71] "ta"nın kullanılmadığı " اَلسَّمَاءُ مُنْفَطِرٌ بِهٖ كَانَ

---

66 Hûd 11/12.
67 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/478.
68 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 12/16.
69 Muhammed b. Mükerrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab* (Beyrut: Daru Sadır, t.s.), "rda'", 8/127.
70 el-Hac 22/2.
71 Münşî, *Nezîlü't-Tenzîl*, (Melihşah Sultan, 19), 224/b.

وَعْدُهُ مَفْعُولًا" "*O günde gök yarılır, Allah'ın va'di gerçekleşir.*"[72] âyetinde "مُنْفَطِر" ismi fâili ise, sübuta delalet eder ve kıyamet gününün azametini ifade için sabit bir sıfat olarak kullanılmıştır. Burada "مُنْفَطِر" mensubiyet ifade eder. Yani gökyüzü yarılma özelliğine vasfına sahiptir.[73] Aynı kullanımın bir benzeri هُوَ الَّذِى يُسَيِّرُكُمْ فِى الْبَرِّ وَالْبَحْرِ حَتّٰى اِذَا كُنْتُمْ فِى الْفُلْكِ وَجَرَيْنَ بِهِمْ بِرِيحٍ طَيِّبَةٍ وَفَرِحُوا بِهَا جَاءَتْهَا رِيحٌ عَاصِفٌ" "*O, sizi karada ve denizde gezdirip dolaştırandır. Öyle ki gemilerle denize açıldığınız ve gemilerinizin içindekilerle birlikte uygun bir rüzgârla seyrettiği, yolcuların da bununla sevindikleri bir sırada ona şiddetli bir fırtına gelip çatar...*"[74] âyetinde de vardır. Âyette ilk önce rüzgârın sıfatı "بِرِيحٍ طَيِّبَةٍ" şeklinde müennes takısıyla gelmiştir. Bu, rüzgârın o andaki fiilî esişini ve geçici durumunu ifade eder. Meâllerde "uygun" veya "elverişli" rüzgâr denilerek bu akışkan mana yansıtılmaya çalışılmıştır.[75] "Tatlı bir rüzgar" olarak yapılan tercüme de bu mananın yansımasıdır.[76] Daha sonra "رِيحٌ عَاصِفٌ" şeklinde müennes bir kelime olan rüzgârın sıfatı, müenneslik takısı almadan kullanılmıştır. Bu durum, şiddetli esmenin rüzgârın o anki ayrılmaz bir vasfı haline geldiğini gösterir.[77] Bu dilsel incelik, rüzgârın yumuşak esişinin bir eylem, şiddetli esişinin ise artık yerleşik bir yıkıcı karakter olduğunu ortaya koyar. Meâllerde bu ayrımı korumak, ism-i fâil kalıbındaki bu nüansları bilmeye bağlıdır.

İsmin yapı çeşitliğinin mana çeşitliliğine delâlet etmesine[78] فَكَيْفَ اٰسٰى عَلٰى قَوْمٍ كَافِرِينَ âyetindeki "كَافِرِينَ" ism-i fail kalıbı örnek olarak verilebilir. Bu kelime genelde "*küfürde ısrar edenler*" şeklinde izah edilmiştir.[79] Bu manayı sağlayan, ism-i fâilin sübût ve istimrâr ifade etmesidir. Bu kelimeyi "inkarcı bir topluluk"[80] "hakkı inkar eden topluluk"[81] olarak çevirenler olmuştur. Bu iki çeviri ism-i fâil kalıbının manasını tam olarak yansıtmamaktadır. Celâl Yıldırım

---

72 el-Müzzemmil 73/18.

73 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/1152.

74 Yunus 10/22.

75 *Kur'ân-ı Kerim Meâli*, çev. Halil Altuntaş, Muzaffer Şahin, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2008), Yunus 10/22.

76 *Kur'an Mesajı Meal Tefsir*, Yunus 10/22.

77 Ebü'l-Bekā İbn Yaîş, *Şerhü'l-Mufassal* (Mısır: İdâratü't-Tıbaa ve'l-Münîriyye, ts.), 10/100.

78 el-Arâf 7/93.

79 Münşî, *Nezîlü't-Tenzîl*, (Melihşah Sultan, 19), 117a; Ebû Zehrâ, *Zehratü't-tefâsîr*, 6/2901.

80 *Kur'ân-ı Kerim Meâli*, 2008, el-Â'râf 7/93.

81 Esed, *Kur'an Mesajı Meal Tefsir*, el-Â'râf 7/93.

yukarıdaki âyete "*Bu durumda küfürde (ısrar edip kalan) bir kavim için ne diye tasalanayım*" şeklinde meâl vererek ism-i fâildeki sübût ve istimrâr manasını yansıtmıştır.[82]

3.2. Nahiv İlminin Meâl Yazımına Katkısı

Nahiv ilminin ortaya çıkış sebeplerinden en önemlisi, Kur'ân okuyuşunda yapılan hatalardır. Bu hatalar zaman zaman Kur'ân'ın yanlış anlaşılması boyutuna kadar varmış, bunların önüne geçme arzu ve çabaları nahiv ilminin gelişimini ve teşekkülünü hızlandırmıştır.[83]

Abdülkâhir el-Cürcânî (öl. 471/1078-79) nahiv ilminden yüz çevirmenin Allah'ın kitabını anlamaktan yüz çevirmek kadar ciddi bir şey olduğunu söyler. Ona göre lafızların anlamları kilitlidir ve onu açacak olan anahtar i'râb ilmidir.[84] Kur'ân'ın doğru anlaşılmasında büyük öneme sahip olan nahiv ilminden meâl hazırlayan mütercimin faydalanmaması düşünülemez.

3.2.1. İ'râb ve İ'râbın Anlam Belirleyiciliği

İ'rab, kelimenin başına gelen âmiller sebebiyle kelimenin sonunda meydana gelen değişikliktir. İ'rab, kelime sonlarındaki şekilsel değişikliklerden ziyade, cümlenin yapısını ve anlamını belirleyen temel unsurdur.[85] Kur'ân tefsirinde hayati bir öneme sahip olan bu konu, zamanla "i'râbu'l-Kur'ân" literatürünün doğmasına yol açmış, bu eserlerde âyetler dil bilgisel açıdan çözümlenerek i'rabın anlam üzerindeki belirleyici etkisi tespit edilmeye çalışılmıştır.[86]

3.2.2. Mübteda ve Haber

İsim cümlesinin iki temel ögesi olan mübteda ve haberin doğru tespiti âyete doğru anlam ve meâl vermede önemlidir. Örneğin; [87] ذٰلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ

---

82 Yıldırım, *Tefsirli Kurân-ı Kerim Meâli*, el-Â'râf 7/93.

83 Adem Yerinde, "Nahiv Kavramının Tarihî Arka Planı ve Terimleşme Süreci", *İ.Ü. Şarkiyat Mecmuası* 30 (2017), 209-259.

84 Abdulkâhir el-Cürcânî, *Delâilü'l-İ'câz Söz Dizimi ve Anlambilim*, çev. Osman Güman (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015), 32.

85 Abbâs Hasan, *en-Nahvü'l-Vâfî* (Mısır: Darü'l-Meârif, 1975), 3/74.

86 Mehmet Kaya, "Farklı İ'râb Değerlendirmelerinin Tefsire Etkisi", *Journal of Divinity, Faculty of Hitit University* 13/25 (01 Ocak 2014), 175-175.

87 el-Bakara 2/2.

هُدًى لِلْمُتَّقِينَ âyetindeki "ذٰلِكَ" mübteda, "لَا رَيْبَ فِيهِ" nefy cümlesi haber, "هُدًى لِلْمُتَّقِينَ" cümlesi ise ikinci haberdir.[88] Buna göre âyetin meâli şöyle olmalıdır: "İş*te bu Kitap; kendisinde hiç şüphe yoktur, muttakiler için yol göstericidir.*" Birçok meâlde "لَا رَيْبَ فِيهِ" kısmı kitabın sıfatı olarak tercüme edilerek, yukarıdaki i'râba uygun olmayan bir anlam verilmiştir.[89] Bakara sûresindeki ذٰلِكَ مِنْ اَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهِ اِلَيْكَ "*İşte bu, gayb haberlerindendir. Onu sana biz vahiy yolu ile bildiriyoruz.*"[90] âyetinde de "ذٰلِكَ" mübteda, "مِنْ اَنْبَاءِ الْغَيْبِ" bölümü haberdir. "نُوحِيهِ اِلَيْكَ" bölümü ise hal veya ikinci haberdir.[91] Çantay "نُوحِيهِ اِلَيْكَ" kısmını hâl olarak tercüme etmiştir.[92] Bu kısmın ikinci haber olarak da tercüme edilmesi mümkündür.[93]

Nahiv kurallarından biri, mübteda ve haber varlıklarına delalet eden bir şeyin olması durumunda hazfedilmesidir.[94] Bu durumun ihmâli âyetin meâline doğrudan bir eksiklik olarak yansıyacaktır. Örneğin: بَلْدَةٌ طَيِّبَةٌ وَرَبٌّ غَفُورٌ "*Beldeniz güzel bir belde, Rabbiniz de çok bağışlayıcı bir Rabdir.*"[95] âyetindeki "بَلْدَةٌ" ve "رَبٌّ" kelimeleri mahzuf mübtedâların haberleridir. Takdir "مَكانُكم بلدةٌ طيبةٌ " و رَبُّكُمْ ربٌّ غفُورٌ" "Mekânınız güzel bir belde ve Rabbinizde bağışlayan bir Rab" şeklindedir.[96]

3.2.3. Cümlenin Yapısı (Sıfat veya İsti'nâfiye Olması)

Arapçada sıfat üç şekilde gelebilir; müfret, cümle ve şibh-i cümle. Cümle ya isim cümlesi ya da fiil cümlesi olur.[97] Sıfat olarak i'rab olunan cümlenin aynı zamanda isti'nâfiye olması da muhtemeldir. Meânî ilminde, öndeki cümlenin gerektirdiği ve bu cümlede gizli bulunan soruya cevap konumunda olması

---

88 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 221-222.

89 Esed, *Kur'an Mesajı Meal Tefsir*, el-Bakara 2/2; Altuntaş - Şahin, *Kur'ân-ı Kerim Meâli*, el-Bakara 2/2.

90 Yusuf 12/102.

91 Muhyüddîn ed-Dervîş, *İ'râbü'l-Kur'ân ve Beyânühü* (Beyrut: Daru İbn Kesîr, 1992), 4/60.

92 Çantay, *Kur'ân-i Hakîm ve Meâl-i Kerim*, Yûsuf 12/102, 3/365.

93 *Kur'ân-ı Kerim Meâli*, 2008, Yûsuf 12/102; es-Sâbûnî, *Saffetü't-tefâsîr-Tefsirlerin Özü*, Yûsuf 12/102, 3/192.

94 Hasan, *en-Nahvü'l-Vâfî*, 1/508.

95 es-Sebe 34/15.

96 Dervîş, *İ'râbü'l-Kur'ân ve Beyânühü*, 8/81; el-Münşî, *Nezîlü't-Tenzîl*, (Melihşah Sultan, 19), 287b.

97 Mustafa Meral Çörtü, *Sarf – Nahiv – Edatlar* (İstanbul: İfav, 2012), 391.

sebebiyle takip eden cümleyi arada vav bağlacı kullanmadan ayırmaya istînâf denir. Öndeki cümleye vav ile bağlanmayarak ondan ayırılmış olan ikinci cümle "isti'nâf" ve "müste'nefe" adlarıyla anılır.[98] Bu i'râb farklılığı doğal olarak tercüme ve meâllere yansıyacaktır. Örneğin, فَأَخْرَجْنَا مِنْهُ خَضِرًا نُخْرِجُ مِنْهُ حَبًّا مُتَرَاكِبًا (el-En'âm, 6/99) âyetindeki "نُخْرِجُ مِنْهُ حَبًّا مُتَرَاكِبًا" cümlesi genel olarak sıfat olarak i'râb olunmuştur.[99] Bu durumda âyet "*Ondan da kendisinden birbiri üzerine binmiş dâneler çıkardığımız filiz çıkardık.*" Anlamındadır. Fakat bazı müfessirler bu cümlenin isti'nâfiye olabileceğini de söylemişlerdir. O zaman anlam "*Biz ondan bir filiz çıkardık. O filizden de birbiri üzerine binmiş taneler çıkarırız.*" olur.[100] Genel kanaat ilgili bölümünün sıfat olması doğrultusunda iken meâllere çoğunlukla başlangıç cümlesi olarak yansımıştır.[101] Sıfat olarak da tercüme edilmiştir.[102]

Bu izahlar, meâllerdeki farklılıkların bir kısmının dilsel alternatiflerden kaynaklanan doğal bir sonuç olduğunu kanıtlamaktadır. Bu alternatiflerden birini kesin doğru olarak nitelemek ancak güçlü bir karineyle mümkündür. Eğer bu yoksa mevcut ihtimalleri bir çelişki değil, Kur'ân'ın ifade gücündeki mana zenginliği olarak değerlendirmek daha isabetli bir yaklaşımdır.

3.2.4. Lâzım ve Müteaddî Fiiller

Fiiller mefûl alıp almamasına göre lâzım ve müteaddî olarak iki kısma ayrılır. Lâzım, mefulün bih almayan fiil iken müteaddî, mefûlün bih alan fiillerdir.[103] Bu ayrıma dikkat edilmesi tercümelerde dikkat edilmesi gereken bir

---

98 İsmail Durmuş, "İstînâf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 367-368.

99 Muhammed b. Ali b. Muhammed eş-Şevkâni, *Fethü'l-kadîr el-Câmiu' beyne'l-fenneyi'r-rivâye ve'd-dirâye min ilmi't-tefsîr* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2007), 2/203; ed-Dervîş, *İ'râbü'l-Kur'ân*, 3/184; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 7/399.

100 Şehâbeddin Mahmûd el-Âlûsî, *Rûhu'l-meʿânî fî tefsîri'l-Kurʾâni'l-ʿaẓîm ve's-sebʿi'l-meṯânî* (Beyrût: Dâru İhyai'-türâsi'l-Arabiyyi, ts.), 7/238; el-Münşî, *Nezîlü't-Tenzîl*, (Melihşah Sultan, 19), 102a.

101 Bk.Çantay, *Kur'ân-i Hakîm ve Meâl-i Kerim*; Altuntaş - Şahin, *Kur'ân-ı Kerim Meâli*; Yıldırım, *Tefsirli Kurân-ı Kerim Meâli*; Mustafa Öztürk, *Nüzul Sırasına Göre Kur'ân-ı Kerim Meali-Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), el-En'âm 6/99.

102 *Kur'an Mesajı Meal Tefsir*, el-En'âm 6/99.

103 Muhammed Fâdıl Sâlih es-Sâmerrâî, *en-Nahvü'l-Arabiyyü* (Beyrut: Daru İbn Kesîr, 2019), 2/401-402.

hususdur. Örneğin "Yeterli olmak" manasındaki "كفي" fiilinin faili "ب" harfi cerriyle bitişik gelir ve müteaddî olarak kullanılmaz. Ama "وَكَفَى اللهُ الْمُؤْمِنِينَ الْقِتَالَ" "*Allah, muharebe (hususunda) müminlere destek oldu. (onlara kafi geldi).*"[104] âyetindeki "كفي" fiili iki mefûl alarak müteaddî olarak kullanılmıştır. Bu durumda "الْمُؤْمِنِينَ" birinci, "الْقِتَالَ" ikinci mefûldür. "كفي" fiili bu âyette "وَقى" "korudu" anlamındadır.[105] Âyetin manası "*Allah Mü'minleri savaşta korudu*." şeklindedir. Bu âyet genelde "Allah savaşta mü'minlere yetti."[106], "Allah, savaşta mü'minlere kâfi geldi."[107] şeklinde tercüme edilmiştir. Bu âyeti, "Allah Mü'minlere (melekler ve rüzgâr ile) savaşta yardım etti." şeklinde izah edenler de mevcuttur.[108] Çantay "كفي" fiilin koruma ve destek olma manasını "Allah Muharebe (hususunda) mü'minlere el verdi." şeklinde yansıtabilmiştir.[109]

3.2.5. Edatlar

Edatlar manayı doğrudan etkileyen unsurlardandır. Edatlarla ilgili birçok müstakil eser yazılmış, edatların bildirdiği anlam zenginlikleri müfessirlerin izahları çerçevesinde daha da gelişmiş ve zenginleşmiştir.[110] Edatların meâllere etkisiyle ilgili birkaç örnek verilebilir; "لات" edatı mübalağa bildiren nefiy edatıdır. "ليس"ye benzer ve ma'mülleri ism-i zaman olma şartıyla onun gibi amel eder. Ma'mullerden birisi hazf olunur. Genellikle ismi mahzuftur.[111] Örneğin, كَمْ اَهْلَكْنَا مِنْ قَبْلِهِمْ مِنْ قَرْنٍ فَنَادَوْا وَ لَاتَ حِينَ مَنَاصٍ "*Biz onlardan önce nice nesilleri helâk ettik. Onlar da feryat ettiler, ama artık kurtuluş zamanı değildi.*"[112] âyetinde "لا" "التاء" harfi ziyadesiyle hususiyet kazanarak tüm zamanların nefyedilmesi kastedilmiştir. Burada "لات"nın ism-i hazf olunmuştur.[113] Yani helak olan kavimler için herhangi bir zaman dilimde kurtuluş söz konusu değildir. Bu âyete mana

---

104 el-Ahzâb 33/25.
105 Dervîş, *İ'râbü'l-Kur'ân*, 7/227.
106 Yıldırım, *Tefsirli Kurân-ı Kerim Meâli*, e-Ahzâb 33/25.
107 *Kur'ân-ı Kerim Meâli*, 2008, el-Ahzâb 33/25.
108 el-Münşî, *Nezîlü't-Tenzîl*, (Melihşah Sultan, 19), 281a.
109 Çantay, *Kur'ân-i Hakîm ve Meâl-i Kerim*, el-Ahzâb 33/25, 2/744.
110 es-Sağîr, *el-Edevâtü'n-Nahviyye*, 13.
111 Hasan bin Kâsım el-Murâdî, *el-Cena'd-Dânî fî hurûfi'l-meânî*, thk. Fahru'd-Dîn Kabâveh - Muhammed Nedîm Fâzıl (Beyrût: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1992), 488.
112 es-Sa'd 38/3.
113 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/918; el-Münşî, *Nezîlü't-Tenzîl*, (Melihşah Sultan, 19), 300a.

verirken "لات" nin "ليس" ye benzediğini, isminin mahzuf olduğunu ve bütün zaman dilimlerini nefyettiği bilgisini göz nünde bulundurmak gerekir Çantay buraya "Halbuki (o vakit, azabdan kaçış) kurtulma vakti değildi." anlamını vererek bu edattaki özellikleri meâle yansıtmıştır.[114] Bazı meâllerde edatın manası ve belirtiği zaman meâle yansıtılırken, "لات" nin mahzuf olan ismi takdir edilememiştir.[115]

Lâmu'l-Akibe (ل)'nin bildirdiği mananın tercümeye yansıtılıp yansıtılmaması âyetlere farklı meâllerin verilmesine sebep olmaktadır. Normalde bu harf illet bildirir. Fakat âkibe manası da ifade edebilir.[116] Örneğin, فَالْتَقَطَهُ اٰلُ فِرْعَوْنَ لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا وَحَزَنًا "*Nihâyet Firavun ailesi kendilerine düşman ve üzüntü kaynağı olacak olan o çocuğu bulup aldı.*"[117] âyetindeki "لِيَكُونَ" kelimesindeki lâm lamu âkibedir. Yani Musa, Fravun ve yandaşlarına düşman olacak ve onlarda onu aldıklarından dolayı üzüleceklerdir.[118] Zira onlar Musa (as)'ı kendilerine düşman olsun diye almadılar. Fakat sonuç bu şekilde oldu. Buradaki lâm harfine illet manası verdiğimizde "Onlara düşman olması için onu aldı" şeklinde anlamsız bir söz ortaya çıkacaktır. Akıbet anlamında ise, "Onu aldı, ne var ki o onlara düşman oldu" şeklinde makul bir hal alacaktır.[119] Bu mana birçok meâle yansıtılırken, bazılarında bu harfin illet bildirme boyutu daha çok ön plana çıkartılmıştır.[120] Aynı harf لِيَحْمِلُوا اَوْزَارَهُمْ كَامِلَةً يَوْمَ الْقِيٰمَةِ "*Ki kıyamet günü hem kendi vebal-lerini tam olarak yüklensinler.*"[121] âyeti ile وَلَا تَقُولُوا لِمَا تَصِفُ اَلْسِنَتُكُمُ الْكَذِبَ هٰذَا حَلَالٌ وَهٰذَا حَرَامٌ لِتَفْتَرُوا عَلَى اللهِ الْكَذِبَ "*Dillerinizin yalan yere vasıflandıra geldiği şeyler için: «Şu*

---

114 Çantay, *Kur'ân-i Hakîm ve Meâl-i Kerim*, es-Sa'd 38/3.

115 *Kur'ân-ı Kerim Meâli*, 2008, es-Sâ'd 38/3; Yıldırım, *Tefsirli Kurân-ı Kerim Meâli*, es-Sa'd 38/3.

116 Mustafa el-Galâyînî, *ed-Dürûsü'l-Arabiyye li'l-merhalati'l-i'dâdiyye* (Beyrût: Mektebetü'l-Asriyye, 2005), 46.

117 el-Kasas 28/8.

118 Münşî, *Nezîlü't-Tenzîl* (Melihşah Sultan, 19), v.260b.

119 Avnullah Enes Ateş, "Kur'an Çevirilerinde Akıbet Lâmı", *Tasavvur Tekirdağ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (2021), 177-205.

120 "*Nihâyet Fravun ailesi kedilerine düşman ve üzüntü kaynağı olacak olan o çocuğu bulup aldı*" Bk. *Kur'ân-ı Kerim Meâli*, 2008, el-Kasas 38/8. Hasan Basri Çantay da bu lâma âkibet manasını çok bariz bir şekilde yansıtmıştır. "*Bunun üzerine Firavun adamları onu yetik olarak aldılar. Çünkü o, âkıbet kendileri için bir düşman ve bir tasa olacak.*" Bk. Çantay, *Kur'ân-i Hakîm ve Meâl-i Kerim*, el-Kasas 28/8. Celal Yıldırım "üzülmelerine sebep olsun diye" anlamını vererek illet bildirme boyutunu ön plana çıkarmıştır. Bk. Yıldırım, *Tefsirli Kurân-ı Kerim Meâli*, el-Kasas 28/8.

121 en-Nahl, 16/25.

helaldir, bu haramdır» demeyin. Çünkü (bu sûretle) Allaha karşı yalan uydurmuş olursunuz."[122] âyetinde de vardır. Birinci âyetin anlamı şöyledir; onların Kur'ân hakkındaki öncekilerin masalları ifadesi onları hem kendi günahlarını tam olarak yüklenmelerine hem de saptırdıkları insanların günahlarını üstlenmeleri sonucuna götürmüştür.[123] İkinci âyetteki "لِمَا تَصِفُ" kelimesindeki lâm harfi lâm-ı akibedir.[124] Buna göre âyete "*Dillerinizin yalan yere vasıflandırması neticesinde şu helaldir şu haramdır demeyin*" şeklinde anlam vermek daha isabetli olacaktır.

3.2.6. Zamirlerin Mercii

Arapça gramer yapısı içinde zamirin mercii meselesi oldukça belirleyici bir konudur. Zamirin râci olduğu ismin doğru tespit edilmesi, mananın da doğru verilmesine imkân verecektir. Ancak zamirin birden çok kelimeye mercii olabilecek şekilde gelmesi, hem tefsirde hem de meâlde bir tercih yapmayı zorunlu kılmaktadır.[125] Zamirlerin merciini belirlemede tefsirlerdeki izahlar bu tercih konusunda mütercime alternatifleri görme ve onlardan birini tercih etmede kolaylık sağlayacaktır.

Örneğin, قَالَ يَا نُوحُ اِنَّهُ لَيْسَ مِنْ اَهْلِكَ اِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ (Hûd, 11/46) âyetinde "اِنَّهُ" daki zamir çoğu Meâlde Nuh'un oğluna veya onun yaptığı şeye döndürülmüştür. Buna göre meâl şöyledir; *(Allah da şöyle) buyurdu: «Ey Nuh, o kat'iyyen senin ailenden değildir. Çünkü onun işlediği salih olmayan (kötü) bir iştir*.[126] Birçok meâlde bu tercüme tercih edilmiştir.[127] Osmanlı müfessirlerinden Münşî zamiri yakına değil de uzağa, Nuh'un oğlu için bağışlanma isteğine döndürmektedir ki önceki âyetlerde Nuh oğlunun ailesinden olduğu söylemiş ve onun kurtulmasını talep etmişti. Bu tercihe göre mana şöyledir: "*Ey Nuh o senin ailenden değildir ve*

---

122 Nahl, 16/116.

123 Münşî, *Nezîlü't-Tenzîl*, (Melihşah Sultan, 19), 180b.

124 Münşî, *Nezîlü't-Tenzîl*, (Melihşah Sultan, 19), 187a.

125 Enes Kılıçkeser - Şükrü Şirin, "Elmalılı Tefsirinde Zamirlerin Mercii Meselesi", *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 8/1 (2024), 240-258.

126 Hûd, 11/46,

127 Çantay, *Kur'ân-i Hakîm ve Meâl-i Kerim*, Hûd 11/46; Altuntaş - Şahin, *Kur'ân-ı Kerim Meâli*, Hûd 11/46; Ömer Nasuhi Bilmen, *Kur'ânı Kerimin Türkçe Meali Alisi ve Tefsiri* (İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1985), Hûd 11/46.

senin onun kurtuluşunu istemen uygun bir iş değildir."[128] Bu tercihi "فَلَا تَسْئَلْنِ مَا لَيْسَ لَكَ بِهٖ عِلْمٌ" "*Hakkında bilgi sahibi olmadığın şeyi benden isteme.*"[129] âyeti destekler. Bu özgün mana, incelenen yaygın meâllerin çoğunda doğrudan metne yansıtılmamış olsa da, Öztürk meâlinin dipnotunda bu manaya işaret etmiştir.[130]

Fetih sûresindeki وَتُعَزِّرُوهُ وَتُوَقِّرُوهُ وَتُسَبِّحُوه (Fetih 48/9) âyetindeki zamirlerin mercii konusunda ihtilaf edilmiştir. Tercih edilen, zamirlerin Allah lafzına dönmesidir.[131] Bu durumda "وَتُعَزِّرُوهُ" Allah'a (onun dinine) yardımcı olmak, "وَتُوَقِّرُوهُ" Allah'a ta'zim ve saygı, anlamında, "وَتُسَبِّحُوهُ" ise Allah'ı tesbih etmek anlamında olur. Zira tesbih sadece Allah için olacağı aşikârdır. Böyle bir durumda zamirlerin merciini zaruret olmadıkça parçalamak, ayırmak uygun değildir.[132]

3.3. Belâgat İlminin Meâl Yazımına Katkısı

Belâgat, Kur'ân'ın i'câzını temellendiren, ilahî kelâmın ihtiva ettiği edebî incelikleri ve veciz anlatım esaslarını gün yüzüne çıkaran temel bir disiplindir.[133] Kur'ân'ın Arapça nüzulü onun doğru anlaşılmasında teşbih, kinaye, istiare ve mecaz gibi edebî sanatları içeren belâgat ilmiyle zorunlu bir ilişki kurmasını gerekli kılar.[134] Müfessir ve mütercimler için vazgeçilmez bir rehber olan bu ilim; meânî, beyân ve bedî' dalları[135] aracılığıyla hem kaynak dilin hem de hedef dilin belâgatine vakıf olmayı gerektirir. Neticede belâgat, Kur'ân tefsiri ve meâl çalışmalarında edebî derinliğin muhafazası ve anlamın isabetle aktarılması noktasında merkezî bir rol ifa eder.[136]

---

128 el-Münşî, *Nezîlü't-Tenzîl*, (Melihşah Sultan, 19), 153a-154b.

129 Hûd, 11/47.

130 *Nüzul Sırasına Göre Kur'ân-ı Kerim Meali*, 329.

131 Çantay, *Kur'ân-i Hakîm ve Meâl-i Kerim*, 3/921.

132 Fâzıl Salih es-Sâmerrâi, *Esiletün Beyâniyyetün fi'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Beyrût: Dâru İbn Kesîr, 2013), 3/102.

133 Seyyid Ahmed el-Hâşimî, *Cevâhirü'l-belâğa fi'l-meânî ve'l-beyân ve'l-bedî'* (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1999), 13.

134 Muhamed Rıf'at Ahmet Zencîr, *Mebâhis fi'l-Belâga ve İ'câzi'l-Kur'ân'il-Kerîm* (Dubai: Hükûmetü Dubai, 2007), 22-23.

135 Hâşimî, *Cevâhirü'l-belâğa*, 16.

136 Süleyman Koçak, "Kur'an Deyimlerinde Teşbihin Genel Özellikleri", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 7/4 (2007), 341-370.

3.3.1.Meânî İlmi

Meânî ilmi, sözün muktezâ-i hâle uygunluk şartlarını ve ilkelerini inceleyen ilim dalıdır.[137] Meânî ilminin konularından biri haberî ve inşâî cümlelerdir. Her bir cümlenin birçok kullanım maksadı bulunmaktadır.[138] Bunları bilmek Kur'ân tercüme ve meâllerini etkileyen unsurlardandır.

3.3.1.1. Emir Fiilin Kullanım Maksatları

İnşâi cümlelerden olan emir, genelde vucûp bildirir. Yani emredilen işin yapılmasını gerekli kılar.[139] Fakat emir bazı belâğı maksatlarla başka manalar için kullanılabilir. O manalardan biri ibâhadır.[140] Örneğin, فَالْانَ بَاشِرُوهُنَّ وَابْتَغُوا مَا كَتَبَ اللهُ لَكُمْ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ (Fetih 48/9) âyetinde dört emir fiil kullanılmıştır. Bu emirlerin tamamı ibâha anlamındadır.[141] Bu âyet genelde "*Artık eşlerinize yaklaşın ve Allah'ın sizin için yazıp takdir etmiş olduğu şeyi arayın. Şafağın aydınlığı gecenin karanlığından ayırt edilinceye kadar yiyin, için*." şeklinde tercüme edilmiştir.[142] Âyetteki emir fiillere ibâha anlamı veren mütercimler de vardır. Örneğin Öztürk "*Artık bundan böyle (ramazan ayının gecelerinde de) karılarınızla ilişkiye girebilir ve Allah'ın size tanıdığı bu imkandan/ruhsattan faydalanabilirsiniz. Tan yerinin aydınlığı gecenin karanlığından iyice ayrılıncaya kadar yiyip içebilirsiniz.*" şeklinde emir fiillere ibaha manasını vermiştir.[143]

3.3.1.2. İstifhâmın Kullanım Maksatları

İstifhâm, bilinmeyen bir şeyi bilme talebine denir. Birçok edat kullanılır ve her bir edatın kendine hâs bir anlamı vardır.[144] İstifhâmın belâgat ilmiyle

---

137 Ebû Ya'kûb Yûsuf b. Muhammed es-Sekkâkî, *Miftâhü'l-Ulûm*, thk. Abdulhamîd Hindavî (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2014), 247; el-Hatîb el-Kazvînî, *el-Îzâh fî ulûmi'l-belâğa* (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003), 23; el-Hâşimî, Cevâhirü'l-belâğa, 46.

138 Ali Bulut, *Belâgat Meânî - Beyân - Bedî'* (İstanbul: İfav, 2020), 103.

139 Zekiyyüddîn Şa'bân, *Usûlü'l-fıhhi'l-İslâmiyye* (İstanbul: el-Mektebetü'l-Hanefiyye, ts.), 310; Yunus Apaydın, *İslam Hukuk Usûlü* (Kayseri: Kimlik Yayınları, 2016), 253.

140 es-Sekkâkî, *Miftâhü'l-Ulûm*, 428; el-Hâşimî, Cevâhirü'l-belâğa, 71.

141 Endelüsî, *el-Bahru'l-Muhît*, 2/56-57.

142 Çantay, *Kur'ân-i Hakîm ve Meâl-i Kerim*, el-Bakara 2/187; Yıldırım, *Tefsirli Kurân-ı Kerim Meâli*, el-Bakara 2/187; *Kur'ân-ı Kerim Meâli*, 2008, el-Bakara 2/187.

143 *Nüzul Sırasına Göre Kur'ân-ı Kerim Meali*, el-Bakara 2/187.

144 Hâşimî, *Cevâhirü'l-belâğa*, 78.

irtibatı, istifhâmın bilinmeyen bir şeyi öğrenmeyi talep etme maksadının dışında farklı maksatlar için kullanılmasıdır. Bu maksatlar mevcut karinelerden ve bağlamdan anlaşılır.[145] Bu maksatların göz önünde bulundurulması meâl yazımında göz önünde bulundurulmalıdır. Örneğin, هَلْ جَزَاءُ الْاِحْسَانِ اِلَّا الْاِحْسَانُ (er-Rahmân 55/60) âyetindeki istifhâm nefy ve inkar içindir. Buradaki "اِلَّا" hasr içindir.[146] Bu âyet Türkçe meâllere şu şekillerde yansımıştır. "*iyiliğin karşılığı yalnız (ancak) iyiliktir*"[147], "*iyiliğin karşılığı da ancak işte böyle iyiliktir*"[148], "*İyiliğin Karşılığı iyilikten başka bir şey olabilir mi?*"[149], "*İyiliğim mükafatı iyilikten başka mıdır*?"[150], "*Tevhide iman ve bu imana yaraşır güzellikte işler yapmanın karşılığı cennet değil de nedir*?!"[151] "*İyiliğin mükâfatı, iyilikten başka mıdır?, -elbette değildir*."[152] Hamîdullah'ın hazırladığı Fransızca tercüme ise "*Ne Yani! İyiliğin iyilikten başka bir ödülü/karşılığı var mıdır?*"[153] Yukarıda bir kısmını verdiğimiz meâllerin ortak yönü, iyiliğin karşılığın iyilik olduğu fikrini vermesidir. Bu meâllerden bir grubu, istifham formatını korumadan manayı vermeye çalışırken bir gurup ise istifhâm formatını koruyarak manayı vermeye çalışmıştır. Bu meâller içerinde özellikle Çantay, Bilmen, Hamidullah, ve Öztürk'ün meâlleri istifhâmın hem belâği maksadını hem de hasr manasını yansıtabilmişlerdir.

3.3.1.3. Müsned ve Müsnedün İleyhin Durumları

Meânî ilminin en önemli konularından biri, cümlenin vazgeçilmez iki unsu olan müsned ve müsnedün ileyh konusudur. Müsned ve müsnedün ileh bazı belâğî maksatlarla öne geçebilir, hazfedilebilir, marife veya nekra olarak kullanılabilir. Her bir halin bilinmesi metni doğru anlamaya yardımcı olur. Aynı durum meâller için de geçerlidir. Örneğin, Müsned takdimini gerektirecek bir

---

145 Hâşimî, *Cevâhirü'l-belâğa*, 83.

146 Dervîş, *İ'râbü'l-Kur'ân ve Beyânühü*, 9/416; el-Hâşimî, Cevâhirü'l-belâğa, 83.

147 Yıldırım, *Tefsirli Kurân-ı Kerim Meâli*, er-Rahmân 55/60; *Kur'ân-ı Kerim Meâli*, 2008, er-Rahmân 55/60.

148 *Kur'an Yolu Meâli*, çev. Hayrettin Karaman vd. (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2018), er-Rahmân 55/60.

149 *Kur'an Mesajı Meal Tefsir*, er-Rahmân 55/60.

150 Çantay, *Kur'ân-i Hakîm ve Meâl-i Kerim*, er-Rahmân 55/60.

151 *Nüzul Sırasına Göre Kur'ân-ı Kerim Meali*, er-Rahmân 55/60.

152 Bilmen, *Kur'ânı Kerimin Türkçe Meali Alisi ve Tefsiri*, 1/el-Rahmân 55/60.

153 *Le Saint Coron*, çev. Muhammed Hamidullah (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2012), er-Rahmân 55/60.

durumda öne geçer. O gerekçelerden biri de tahsis manasıdır.[154] لِلّٰهِ مُلْكُ السَّمٰوَاتِ وَالْاَرْضِ وَمَا فِيهِنَّ âyetinde müsned olan "لِلّٰهِ" lafzı, tahsis manasını bildirmek için takdim etmiştir.[155] Bu sebeple âyete bu istikamette "*Göklerin, yerin ve bunlardaki her şeyin hükümranlığı yalnızca Allah'ındır.*"[156] anlamının verilmesi daha isabetlidir.

3.3.1.4. Kasr Üslûbü

Kasr, Bir meselenin veya durumun özel bir yolla bir şeye tahsis edilmesi veya kelamda zikredilenin hususun sabit olup gerçekleştiğini, zikredilmeyenler için gerçekleşmediğini bildirme yöntemidir. Kasr yapmanın birçok yolu vardır. O yollarından biri de "إنَّما" edatıdır. Örneğin, اِنَّمَا يَخْشَى اللّٰهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمٰٓؤُا[157] âyetinde kasr anlamı mevcuttur.[158] Bu âyetteki kasr, kasr-ı idâfîdir. Kasrın bu çeşidinde, zikredilenlerin dışındakilerin tamamı nefyedilmez.[159] Ama maksûr (tahsis edilen mana) maksurun aleyhe izafe edilir. Onun ayırt edici özelliği olur. Allah'tan korkma işi alimlere kasredilmiştir. Ama alimlerin dışındakiler Allah'tan korkmaz anlamı mevcut değildir. Bu manayı yansıtmak için meâllerde "gerçek manada"[160], "hakkıyla"[161], "ancak"[162], "başkası değil"[163] ifadeleri tercih edilmiştir. Bunlar içerisinde "gerçek manada" ve "hakkıyla" ifadeleri kasr üslübüne uygun iken, "ancak", "başkası değil" gibi tercümeler âlimlerin dışındaki insanların Allah'tan korkmadığı düşüncesi ve sonucuna götürebilir.

3.3.2. Beyân İlmi

Beyân ilmi, bir mananın hakikat, teşbih, mecâz ve kinaye gibi farklı yöntemlerle nasıl açıkça ifade edileceğini inceleyen ilimdir.[164] Kur'ân'daki ilahî

---

154 el-Mâide 6/120.
155 Hâşimî, *Cevâhirü'l-belâğa*, 136.
156 *Kur'ân-ı Kerim Meâli*, 2008, el-Mâide 5/120.
157 el-Fâtır 35/28.
158 Hâşimî, *Cevâhirü'l-belâğa*, 165-168.
159 Hâşimî, *Cevâhirü'l-belâğa*, 170.
160 *Nüzul Sırasına Göre Kur'ân-ı Kerim Meali*, el-Fâtır 35/28.
161 *Kur'an Mesajı Meal Tefsir*, el-Fâtır 55/28.
162 Çantay, *Kur'ân-i Hakîm ve Meâl-i Kerim*, el-Fâtır 35/28; *Kur'an Yolu Meâli*; *Kur'an Yolu Meâli*, el-Fâtır 35/28.
163 *Le Saint Coron*, el-Fâtır 35/28.
164 Sekkâkî, *Miftâhü'l-Ulûm*, 249; el-Kazvînî, *el-îzâh*, 163.

maksatlar bu edebi sanatlar üzerine bina edildiği için, hem müfessirlerin hem de mütercimlerin bu inceliklere vakıf olması zorunludur. Meâl yazımında söz konusu sanatların manaya kattığı derinliğin yansıtılması, çeviriyi lafzî tercümenin kuruluğundan ve anlam daralmasından koruyacaktır.

3.3.2.1 Teşbih

Kur'ân-ı Kerim'in üslubunda teşbih sanatı, mesajın doğru anlaşılması ve muhatap üzerinde istenen etkinin bırakılması için vazgeçilmez bir unsurdur. Kur'ân teşbihleri, sadece fazladan bir açıklama değil, anlamın kendisidir. Gizli olanı açığa çıkarır, soyutu somutlaşır ve manalara açıklık kazandırır.[165] Bu yüzden teşbihin unsurlarının ve her bir unsurun karşılığının doğru olarak belirlenmesi gerekir. Bu konudaki eksiklik manayı doğrudan etkileyecektir. Örneğin, وَاضْرِبْ لَهُمْ مَثَلَ الْحَيٰوةِ الدُّنْيَا كَمَاءٍ اَنْزَلْنَاهُ مِنَ السَّمَاءِ فَاخْتَلَطَ بِهٖ نَبَاتُ الْاَرْضِ فَاَصْبَحَ هَشِيمًا تَذْرُوهُ الرِّيَاحُ "*Onlara dünyâ hayaatının misâlini ver. (O), gökden indirdiğimiz bir su gibidir ki bununla yer (yüzünün) nebatı birbirine karışmış, en nihayet (o nebat) kuru bir çöp kırıntısı haline gelib rüzgârlar onu savuruvermiştir*."[166] Bu âyetteki teşbih çeşidi teşbih-i temsîlidir. Teşbih-i temsîlî, vech-i şebehi müfred olmayıp, iki ya da daha fazla vasıftan çıkarılmış bir tablo olan teşbihtir.[167] Normal şartlarda "كَ" teşbih edatı müfred bir şeyin yine müfred bir şeye benzetilmesi durumunda kullanılır. Fakat müşebbeh bih (kendisine benzetilen) eğer tek bir şey değil de mürekkeb yani birçok unsurdan oluşan bir şey ise, bu durumda müfred bir şeye benzetilmesi mümkün değildir. Kazvînî'ye göre bu âyette dünya hayatının suya benzetilmesi murad edilmemiştir. Dünyâ hayatı; güzelliği, sevinci, fani olup yok oluşuyla, yeşeren, kabaran ve sonra rüzgarın esmesiyle yok olup giden bitiklere benzetilmiştir.[168] Bu izahlar çerçevesinde meâllere bakılınca görülen farklılıkların temel sebebi, teşbih sanatının bu özelliğine ve manadaki bu inceliğe dikkat edilip edilmemesidir. Yukarıdaki verilen meâlde müfret bir unsurun yine müfrede teşbihi yani dünyanın suya benzetilmesi söz konusudur.[169] Ama "*(Dünya hayatı) gökten yağdırdığımız yağmur sebebi ile yeryüzü bitkilerinin boy verip birbirine*

---

165 Kazvînî, *el-îzâh*, 166-167; Bulut, *Belâgat*, 208.

166 el-Kehf 18/45.

167 Ahmed Matlûb, *Mu'cemu mustalehâtu'l-belâğa ve tetavûruhâ* (Beyrut: Dâru'l-'Arabiyeti li'l-Mevsû'ât, 2006), 2/185.

168 Kazvînî, *el-îzâh*, 180.

169 Çantay, *Kur'ân-i Hakîm ve Meâl-i Kerim*, el-Kehf 18/45.

karışması, fakat sonunda bütün bu canlılığın; rüzgârın savurduğu kuru bir çer-çöpe dönmesi gibidir." şeklindeki meâlde bir hâlin diğer bir hâle benzetilmesi söz konusudur.[170] Âyete teşbih-i temsiliye uygun anlam verilmiştir. Benzer manayı başka meâllerde görmekte mümkündür.[171]

3.3.2.2. Kinâye

Kinâye, aslî manayı kastetme imkânının bulunmasıyla beraber, manasının lâzımı kastedilen lafızdır. Başka bir ifadeyle kinaye, hakikî manayı düşünmeye engel olacak bir karine bulunmamak şartıyla, bir sözü gerçek manasına da gelebilmek üzere, onun dışındaki bir mana için kullanmaktır.[172] Kinayede çoğunlukla bir kavramın, kendisiyle doğrudan ilişkili şeylerle somutlaştırılarak veya resmedilerek anlatılması söz konusudur. Yani, herhangi bir fiil, isim veya sıfatın, doğrudan kendisi değil de onun zihnî veya görsel tasviri kinâye üslubuyla anlatılır.[173] Örneğin, وَيَسْئَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ اَذًى فَاعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِى الْمَحِيضِ وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ "*Sana kadınların ay hâlini sorarlar. De ki: "O bir ezadır (rahatsızlıktır). Ay hâlinde kadınlardan uzak durun. Temizleninceye kadar onlara yaklaşmayın.*"[174] Bu âyetteki "وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ" ifadesi cinsel beraberlikten kinaye olup, "onlarla beraber olmayın" demektir.[175] Bu bölüm genellikle "onlara yaklaşmayın" şeklinde tercüme edilmiştir.[176] Bu ifade Türkçede "cinsel ilişkide bulunmayın" olarak anlaşılabileceği için problem teşkil etmez. Bazı meâllerde ise, kinâyenin var olduğunu açık bir şekilde göstermek için "cinsel ilişkiye girmek için yaklaşmayın" şeklinde anlam verilmiştir.[177]

3.3.2.3. İstiâre

İstiâre, bir kelimenin, müşabehet (benzerlik) alakasıyla ve aslî manasının kastedilmesine mâni bir karinenin varlığı sebebiyle kendi hakikî manasının

---

170 *Kur'ân-ı Kerim Meâli*, 2008, el-Kehf 18/45.

171 *Nüzul Sırasına Göre Kur'ân-ı Kerim Meali*, el-Kehf 18/45.

172 Cürcânî, *Delâilü'l-İ'câz Söz Dizimi ve Anlambilim*, 76; el-Kazvînî, *el-îzâh*, 456.

173 Menderes Coskun, "Kinayenin Belâgat Kitaplarındaki Seyri ve Onu Yeniden Anlama ve Sunma Denemesi", *Biliğ Sosyal Bilimler dergisi* 44 (2008), 63-68.

174 el-Bakara 2/222.

175 Muhammed Ali es-Sâbûnî, *Saffetü't-Tefâsîr* (Beyrut: Dâru'l-Kur'âni'l-Kerîm, 1981), 1/143.

176 Çantay, *Kur'ân-i Hakîm ve Meâl-i Kerim*, el-Bakara 2/222; Yıldırım, *Tefsirli Kurân-ı Kerim Meâli*, el-Bakara 2/222; *Kur'ân-ı Kerim Meâli*, 2008, el-Bakara 2/222.

177 *Nüzul Sırasına Göre Kur'ân-ı Kerim Meali*, el-Bakara 2/222.

dışında kullanılmasıdır. Yani istiârede bir kelimenin manası geçici olarak alınıp başka bir kelime için kullanılmaktır.[178] Örneğin "كُلَّمَا اَوْقَدُوا نَارًا لِلْحَرْبِ اَطْفَاَهَا اللهُ *Her ne zaman savaş için bir ateş yakmışlarsa, Allah onu söndürmüştür.*"[179] âyetindeki "اَوْقَدُوا نَارًا" ve "اَطْفَاَهَا اللهُ" ifadelerinde istiâre vardır. Tefsirlerde onların ateş yakması, Allah Resulüne ve inanlara hile kurmak maksadıyla fitne çıkarmaktan, Allah'ın onların ateşini söndürmesi de onların tuzaklarının boşa çıkarılmasından istiâre olarak izah edilmiştir.[180] Tahir b. Âşur bu istiârede, sönme tehlikesi içerisinde olan ateşi yakmak için bir çaba gayret içerinde olan kişinin hâlinin savaş için hazırlık yapan kişinin hâline benzetildiğini söyler.[181] İşte tüm bu manaların meâle yansıtılması büyük bir incelik ister. Genellikle meâller âyetteki ateş yakma ve söndürme lafızlarını muhafaza etmişlerdir.[182] Öztürk "ateş yakmayı" "savaş ve çatışma çıkarma teşebbüsü", ateşin sönmesini ise "düşmanları bertaraf etme" şeklinde anlamlandırmıştır.[183] Hangi meâl isabetlidir? Sorusuna cevap vermek gerçekten güçtür. Zira Öztürk'ün tercümesi, doğrudan âyetin kastettiği manayı aktarırken, âyetteki istiâre sanatını ortadan kaldırılmaktadır. Diğer mâllerde ise ateş yakma ve söndürme lafızları muhafaza edilerek istiâre sanatının temel unsurları muhafaza edilmiştir. Bu durumda bu lafızlarda bir benzetmenin varlığını fark edemeyen okuyucu, âyeti lafzî manasıyla anlamakla yetinmiş olacaktır. Türkçe sözlükler incelendiğinde "ateş" kelimesi sadece lafzî manada kullanılmamış, birçok mecâzi manada kullanılmıştır. O manalardan bir kısmı savaş ve fitne çıkarmakla ve savaşın sona ermesiyle alakalıdır.[184] Bu durumda meâllerin ateşin yanması ve söndürülmesin savaşla irtibatı kurularak verilmesi daha uygun olacaktır.

---

178 Sa'dü'd-Dîn Mesûd bin Ömer et-Taftâzânî, *el-Mutavvel: Şerhü Telhîsi Miftâhi'l-Ulûm* (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1971), 578; Mesûd b. Ömer et-Teftâzânî, *Muhtasaru'l-Meânî* (Karaçi: el-Mektebetü'l-Büşrâ, 2010), 1/95.

179 el-Mâide 5/64.

180 Münşî, *Nezîlü't-Tenzîl*, (Melihşah Sultan, 19), 87a.

181 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 6/251.

182 Yıldırım, *Tefsirli Kurân-ı Kerim Meâli*, el-Mâide 5/64; *Kur'ân-ı Kerim Meâli*, 2008; *Kur'an Yolu Meâli*, el-Mâide 5/64.

183 *Nüzul Sırasına Göre Kur'ân-ı Kerim Meali*, el-Mâide 5/64.

184 Hasan Eren vd. (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basın Evi, 1988), "Türk Dil Kurumu Türkçe Sözlük", "Ateş",1/100-103; Mehmed Doğan (İstanbul: Bahar Yayınları, 1994), "Temel Büyük Türkçe Sözlük", "Ateş", 44-45.

İstiâre sanatının yer aldığı âyetlerden biri de وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً اِلٰى عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ "*Elini boynuna bağlı olarak asma Onu büsbütün de açıp saçma.*"[185] âyetidir. Bu âyette eli boynuna bağlandığından hareket edemeyen kişinin durumu, mal sahibi olduğu halde infak etmeyerek cimrilik yapan kişinin durumuna benzetilmiştir.[186] Âyette duyu organlarla hissedilen bir şeyle akılla idrak edilen bir şey için istiâre yapılmıştır. Zira cimrilik insanı harcamaktan alıkoyan bir içgüdü veya dürtüdür. Allah bu âyette eli zikretti çünkü verme el ile olur.[187] Âyetin bu maksadı meâllere dilin imkân verdiği ölçüde istiâre sanatı korunarak aktarılmalıdır. O tercümelerden biri, "*Eli sıkı, cimri birisi olma, ama hepten savurganlık da yapma*" şeklindedir.[188] Nitekim Türkçede "eli sıkı olmak" ifadesi cimrilik ve çok tutumlu olmak anlamlarında kullanılmaktadır.[189] Bu ifade ile istiâre sanatı kısmen korunmuş, "cimrilik yapma" denilerek Türkçe karşılığı verilmiştir.

3.3.3. Bedî İlmi

Bedî ilmi, sözü lafız ve mana yönünden güzelleştirme kaidelerini inceleyen disiplindir. Bu ilmin kapsamındaki edebî sanatların bir kısmı doğrudan manaya, bir kısmı ise lafza yöneliktir.[190] Manaya yönelik sanatlarda temel amaç anlamı güzelleştirmek olup lafzın tezyini ikinci plandadır. Lafza yönelik sanatlarda ise öncelik lafızdadır; mananın güzelleşmesi ancak ikincil bir unsur olarak söz konusu olabilir.[191]

Bedî' sanatlarından biri tevriyedir. Tevriye, yakın ve uzak olmak üzere iki manası bulunan bir lafzın, ilk anda anlaşılan yakın manasını değil de uzak manasını kastetmektir.[192] Örneğin, "قَالَ اَوْسَطُهُمْ اَلَمْ اَقُلْ لَكُمْ لَوْلَا تُسَبِّحُونَ "*Onların en akl-ı selim sahibi olanı, "Ben size 'Rabbinizi tespih etseydiniz ya! dememiş miydim?"*

---

185 el-İsrâ 17/29.

186 Ahmed b. Muhammed es-Sâvî, *Haşiyetüs-Savi alâ Tefsiril-Celaleyn* (Beyrût: Dâru'l-Cîl, ts.), 2/320.

187 Münşî, *Nezîlü't-Tenzîl* (Melihşah Sultan, 19), 190a.

188 *Nüzul Sırasına Göre Kur'ân-ı Kerim Meali*, el-İsrâ 17/29.

189 Doğan, "Temel Büyük Türkçe Sözlük", "El", 220.

190 Kazvînî, *el-îzâh*, 255.

191 Bulut, *Belâgat*, 374.

192 Taftâzânî, *el-Mutavvel: Şerhü Telhîsi Miftâhi'l-Ulûm*, 652; el-Hâşimî, Cevâhirü'l-belâğa, 300.

dedi."[193] âyetinde gecen "اَوْسَطُ" kelimesi normalde "ortanca" anlamında olmasına rağmen aynı kelimenin uzak manası olan "adil ve dengeli olmak" kastedilmiştir. Zemahşerî bu âyeti bu şekilde anlamıştır.[194] Nitekim bazı meâllerde bu kelime "aklıselim olan"[195] veya "aklı başında birisi"[196] olarak tercüme edilmiştir. "En uygun düşeni"[197] şeklindeki meâl tevriye sanatını tam olarak yansıtamamıştır. Çantay bu kelimeye "Ortancaları" anlamını vererek tevriye sanatını meâle yansıtamamış, lafzî delaletle yetinmiştir.[198]

Bedî' sanatlarından biri de müşâkaledir. Bu sanat, bir şeyi kendi lafzının yerine sohbette bahsi geçen başka bir lafızla zikretmek şeklinde tarif edilir.[199] Yani bir kelimenin ilk geçtiği anlamından farklı bir anlamda, sırf lafzî uyum için tekrar edilmesidir. Mesela, birisi "Sen bana taş atarsan, ben de sana taş atarım" dediğinde ikinci taş atma karşılık verme anlamındadır. Örneğin, صِبْغَةَ اللهِ وَمَنْ اَحْسَنُ مِنَ اللهِ صِبْغَةً وَنَحْنُ لَهُ عَابِدُونَ "*"Biz, Allah'ın boyasıyla boyanmışızdır. Boyası Allah'ınkinden daha güzel olan kimdir? Biz ona ibadet edenleriz" (deyin)."*[200] âyetindeki "صِبْغَةَ اللهِ" ifadesinden kasıt, Allah'ın insanları fıtri olarak yarattığı din ve dünyaya gelen çocuğun temizliğidir. Âyette "صِبْغَةَ" kelimesi müşakele yoluyla kullanmıştır. Çünkü Hristiyanlar doğan çocukları ma'muriyye diye isimlendirilen sarı bir suya daldırıyorlar ve böylelikle çocuklarının günahlardan temizlendiğini ve Hristiyan olduklarını iddia ediyorlardı.[201] Öztürk bu manayı meâline yansıtmıştır.[202]

Nefyü'ş-şey bi îcâbihi sanatı da bedî' sanatlarındadır. Bu sanat, bir mesele nefyedilirken aynı zamanda o nefyin gerektirdiği şeyinde nefyedilmesi[203] veya

---

193 el-Kalem 68/28.

194 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/1131.

195 *Kur'ân-ı Kerim Meâli*, 2008, el-Kalem 68/28; *Kur'an Mesajı Meal Tefsir*, el-Kalem 68/28.

196 *Nüzul Sırasına Göre Kur'ân-ı Kerim Meali*, el-Kalem 68/28; *Kur'an Yolu Meâli*, el-Kalem 68/28.

197 Yıldırım, *Tefsirli Kurân-ı Kerim Meâli*, el-Kalem 68/28.

198 Çantay, *Kur'ân-i Hakîm ve Meâl-i Kerim*, el-Kalem 68/28.

199 Hâşimî, *Cevâhirü'l-belâğa*, 309.

200 Bakara, 2/138.

201 Münşî, *Nezîlü't-Tenzîl*, (Melihşah Sultan, 19), 20a.

202 *Nüzul Sırasına Göre Kur'ân-ı Kerim Meali*, el-Bakara 2/139. O şu şekilde meâl verir: "(Ey Müminler) Deyin ki: Biz (Vaftiz suyuyla değil) Allah'ın fıtratımıza nakşettiği tevhit inancıyla arınmış, yunup yıkanmışız. Allah'ın mazhar kıldığı "

203 Hâşimî, *Cevâhirü'l-belâğa*, 315.

lafzın zahirinin olumlu, batınının ise olumsuz olması olarak tanımlanmıştır.[204] Bu sanat âyetin manasını etkileyen anlam incelikleri taşımaktadır. Örneğin, لَا يَسْئَلُونَ النَّاسَ اِلْحَافًا "*Onlar insanlardan yüzsüzlük edip de (bir şey) istemezler.*"[205] âyetindeki "اِلْحَافًا" kelimesi, mecâzen ihtiyacı olmadığı halde istediği şeye ısrarla yapışan kimse için kullanılmaktadır. Burada asıl anlatılmak istenen istemenin tamamıyla nefyedilmesidir. Yoksa yüzsüzlük etmeden istemenin olabileceğini anlatmak değildir.[206] O yüzden meâllerin bir kısmında bu nefy dikkate alınarak "Onlar kimseye el açmazlar" şeklinde mana verilmiştir.[207] Bazı meâller zahiri manayı tercümeye yansıtmıştır. O manalardan bir kısmı şu şekildedir: "İnsanlardan yüzsüzlük ederek bir şey istemezler"[208], "İnsanlardan arsızca bir şey istemezler"[209], "insanlardan arsız bir şekilde istemekten kaçınırlar"[210] Bu meâller onların istemelerini tamamen nefyetmiyor, fakat yüzsüzlük ederek istemeyle sınırlıyor. Bu onların yüzsüzlük olmaksızın isteyebilecekleri anlamına gelir ki bu, zikredilen bedî' sanatı gereği uygun değildir.

Sonuç

Meâl kelimesinin kökenindeki "evl" (dönmek/ıslah etmek) ve "eksiltmek" anlamları, yapılan her tercümenin ilahi kelamın tüm boyutlarını kapsayamayacağını peşinen kabul etmektir. Bu sebeple meâl, "Kur'ân ne söylüyor?" sorusunun yanında "niçin söylüyor?" sorusuna da lugavî tefsirler ışığında cevap aramalıdır. Klasik tefsirlerde yer alan dil merkezli açıklamalar, meâl yazarı için bir metodolojik zemin sunar. Bu dilbilimsel verilerin ihmal edildiği meâller, âyetlerin çok boyutlu anlam dünyasını daraltma ve hatta hatalı yorumlara yol açma riski taşımaktadır.

Bu çalışma meâl yazım sürecinin sadece bir dilden diğerine yapılan teknik bir aktarım olmadığını, aksine Arap dilinin derinliklerine ve klasik tefsir geleneğinin lugavî birikimine dayanan, yüksek düzeyde ilmî bir yorum faaliyeti

---

204 Matlûb, *Mu'cemu mustalehâtu'l-belâğa ve tetavûruhâ*, 3/332.

205 el-Bakara 2/273.

206 Münşî, *Nezîlü't-Tenzîl*, (Melihşah Sultan, 19), 41b.

207 *Nüzul Sırasına Göre Kur'ân-ı Kerim Meali*, el-Bakara 2/273.

208 Çantay, *Kur'ân-i Hakîm ve Meâl-i Kerim*, el-Bakara 2/273; Yıldırım, *Tefsirli Kurân-ı Kerim Meâli*, el-Bakara 2/273.

209 *Kur'ân-ı Kerim Meâli*, 2008, el-Bakara 2/273.

210 *Kur'an Mesajı Meal Tefsir*, el-Bakara 2/273.

olduğunu ortaya koymaktadır. Kur'ân-ı Kerim'in "apaçık bir Arapça" ile indirilmiş olması, onun anlam dünyasının ancak sarf, nahiv ve belâgat gibi dil ilimlerinin sunduğu imkânlarla kavranabileceğini göstermektedir. Meâl müellifi, âyetlerin potansiyel anlam seçenekleri arasında bir tercih yapmak durumundadır ve bu tercih, dilsel tahlil ve izahların niteliğine doğrudan bağlıdır.

Araştırma boyunca incelenen örnekler, dilbilimsel tahlillerin meâl yazımındaki hayati role sahip olduğunu somut hale getirmektedir; Sarf ilmiyle ilgili ele alınan konularda kelimelerin sarfî yapılarındaki en küçük değişikliklerin bile anlamı nasıl kökten etkilediği görülmüştür. Örneğin, (اسْتَسْقٰى) fiilindeki (س، ت) harflerinin bir talep anlamı katması, Hz. Musa'nın sadece su aramasını değil, açıkça su talebinde bulunduğunu ifade eder. Yine (اخطأ) fiilinin rubâî kalıbında "kasıtsız hata" anlamına gelmesi, Bakara 286. âyetteki sorumluluk sınırını belirleyen kritik bir detaydır. İsmin yapı çeşitliliği bağlamında, (ضَائِقٌ) gibi ism-i fâil kalıplarının "geçicilik" bildirmesi, Hz. Peygamber'in göğsündeki daralmanın yerleşik bir vasıf olmayıp arızi bir durum olduğunu kanıtlar. Bu ince ayrımların meâllere yansıtılmaması, âyetin psikolojik ve teolojik arka planının eksik kalmasına yol açmaktadır.

Nahiv ilmi de meâl yazımında belirleyiciliği bir role sahiptir. Cümlelerin yapısı ve edatların kullanımı, âyetin hükmünü ve maksadını belirlemede kilit rol oynar. Örneğin, (لات) edatının tüm zamanları kapsayan nefyetme özelliği, helak olan kavimler için hiçbir kurtuluş vaktinin kalmadığını vurgular. "Lâmu'l-âkibe" (ل) kullanımı ise bir eylemin "niçin" yapıldığını değil "sonucun ne olduğunu" gösterir; Kasas Suresi'nde Firavun ailesinin Musa'yı (as) kendilerine düşman olsun diye değil, "sonuçta" başlarına bir düşman çıkacağı gerçeğiyle karşılaştıklarını bildirir. Ayrıca zamirlerin merciinin doğru tespiti, âyetin kime işaret ettiğini belirler. Nuh (as) örneğinde (إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ) âyetinde zamirin Nuh'un oğluna mı yoksa Nuh'un "bilmediği bir şeyi istemesine" mi? râci olduğu meselesi, meâlin bağlamsal doğruluğunu doğrudan etkilemektedir.

Kur'ân'ın edebî i'câzını yansıtan belâgat unsurları, meâllerin kuru birer hukuk metni olmaktan çıkıp ilâhî hitabın ruhunu yansıtmasını sağlar. Dünya hayatının bitkilerin yeşerip kurumasına benzetildiği "teşbih-i temsilî" örnekleri veya cimriliğin "elin boyna bağlanması" şeklinde tasvir edildiği "istiâre" sanatları, Kur'ân'ın imgesel zenginliğini gösterir. Meâllerde bu sanatların "eli sıkı

olma" gibi deyimlerle korunması, muhatabın âyetin duygusal etkisini hissetmesi bakımından zaruridir. Keza (إنَّما) gibi kasr edatlarının "hakkıyla" veya "gerçek manada" şeklinde meâlleştirilmesi, alimlerin Allah korkusuyla olan özel bağını yanlış anlaşılmalardan kurtararak doğru bir şekilde ifade eder.

Sonuç olarak, nitelikli bir meâl çalışması; Arap dilinin sarf, nahiv ve belâgat boyutlarını merkeze alan, klasik tefsir mirasıyla bağını koparmayan ve hedef dilin ifade imkânlarını en üst düzeyde kullanan bir uzmanlık ürünü olmalıdır. Kur'ân'ın "mübîn" oluşu, ancak bu titiz dil çözümlemeleriyle Türkçeye doğru ve etkili bir şekilde taşınabilir. Meâl müellifi, teknik bir mütercimden ziyade, dilin inceliklerini keşfeden bir muhatap olarak hareket etmeli ve ilahi hitabın hem lafzını hem de ruhunu hedef dilde yeniden canlandırmalıdır. Gelecekteki meâl çalışmalarında, lugavî izahların sadece bir dipnot unsuru olarak kalmayıp, metnin kuruluş aşamasında ana parametrelerden biri olarak kabul edilmesi metodolojik bir gereklilik olarak durmaktadır.

Kaynakça

Akbudak, Zeynep. "Günümüz Kur'ân Meâllerinde Öne Çıkan Bazı Problemler". *Iğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 32 (2023), 68-83.

Kur'ân-ı Kerim Meâli. çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2008.

Âlûsî, Şehâbeddin Mahmûd. *Rûhu'l-meânî fî tefsîri'l-Kurâni'l-azîm ve's-sebi'l-mesânî*. Beyrût: Dâru İhyai'-türâsi'l-Arabiyyi, ts.

Apaydın, Yunus. *İslam Hukuk Usûlü*. Kayseri: Kimlik Yayınları, 2016.

Arpaçukuru, Osman. "Kur'an'ın Anlamlarının Türkçeye Aktarımı: Meâl mi, Tercüme mi?" *AİBÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/2 (2020), 694-710.

Ateş, Avnullah Enes. "Kur'an Çevirilerinde Akıbet Lâmı". *Tasavvur Tekirdağ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (2021), 177-205.

Ateş, Avnullah Enes - Ceylan, Ahmet. "Fiil Baplarının Anlam Farklılığının Kur'an Yorumuna Etkisi". *Kur'ân Meâlleri Sorunlar, Çözüm Önerileri*. İstanbul: Kitap Dünyası, 2023.

Bilmen, Ömer Nasuhi. *Kur'ânı Kerimin Türkçe Meali Alisi ve Tefsiri*. 8 Cilt. İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1985.

Bulut, Ali. *Belâgat Meânî - Beyân - Bedî'*. İstanbul: İfav, 2020.

Bulut, Ali. *Çeviri Teknikleri ve Başlıca Arapça Kalıplar*. İstanbul: İfav, 2023.

Coskun, Menderes. "Kinayenin Belâgat Kitaplarındaki Seyri ve Onu Yeniden Anlama ve Sunma Denemesi". *Biliğ Sosyal Bilimler dergisi* 44 (2008), 63-68.

Cündioğlu, Dücane. *Kur'ân Çevirilerin Dünyası*. İstanbul: Kitapevi, 1999.

Cündioğlu, Dücane. "Kur'ân'ı Anlamanın Anlamı". *1. Kur'an Haftası Kur'ân Sempozyumu*. Ankara: Fecr Yayınevi, 1995.

Cürcânî, Abdulkâhir. *Delâilü'l-İ'câz Söz Dizimi ve Anlambilim*. çev. Osman Güman. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015.

Çalışkan, İsmail. *Muhammed Esed'in Kur'ân Mesajı'nın Tahlil ve Tenkidi*. Ankara: Ankara Okulu, 2009.

Çantay, Hasan Basri. *Kur'ân-i Hakîm ve Meâl-i Kerim*. İstanbul: Mürşid Çantay, 1990.

Çelen, Mehmet. "Meâl Yazma Liyakati ve Yayımlanma Şartları". *Kur'ân Meâlleri Sorunlar, Çözüm Önerileri*. İstanbul: Kitap Dünyası, 2023.

Çörtü, Mustafa Meral. *Sarf – Nahiv – Edatlar*. İstanbul: İfav, 2012.

Dervîş, Muhyüddîn. *İ'râbü'l-Kur'ân ve Beyânühü*. Beyrut: Daru İbn Kesîr, 1992.

Doğan, Mehmed. 1 Cilt. İstanbul: Bahar Yayınları, 1994.

Duman, M. Zeki. *Beyânu'l-Hak, Kur'ân-ı Kerîm'in Nüzul sırasına Göre Tefsiri*. Ankara: Fecr Yayınevi, 2006.

Durmuş, İsmail. "İstînâf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23/367-368. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.

Ebû Zehrâ, Muhammed. *Zehratü't-tefâsîr*. Kâhire: Dâru'l-Fikri'l-Arabiyyi, 1987.

Endelüsî, Ebû Hayyân. *el-Bahru'l-muhît*. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993.

Eren, Hasan vd. 2 Cilt. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basın Evi, 1988.

Kur'an Mesajı Meal Tefsir. çev. Muhammed Esed, Türkçeye çev. Ahmet Ertürk. İstanbul: İşaret Yayınları, 1999.

Galâyînî, Mustafa. *ed-Dürûsü'l-Arabiyye li'l-merhalati'l-i'dâdiyye*. Beyrût: Mektebetü'l-Asriyye, 2005.

Gürbüz, Faruk. *Tercüme Problemleri ve Mealler*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2004.

Hamîdullah, Muhammed. *Le Saint Coran*. Paris: Club français du livre, ts.

Le Saint Coron. çev. Muhammed Hamidullah. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2012.

Hasan, Abbâs. *en-Nahvü'l-Vâfî*. Kâhire: Darü'l-Meârif, 1975.

Hassân, Temmâm. *el-Lügatü'l-Arabiyyetü ma'nahâ ve mebnâhâ*. Mağrib: Dâru's-Sekâfe, 1994.

Hâşimî, es-Seyyid Ahmed. *Cevâhirü'l-belâğa fi'l-meânî ve'l-beyân ve'l-bedî'*. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1999.

İbn Âşûr, Muhammed Tâhir. *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*. Tunus: ed-Dâru't-Tunûsiyye, 1984.

İbn Fâris, Ahmed Ebü'l-Hüseyn. *Mu'cemü mekâyîsi'l-lüga*. thk. Abdüsselâm Muhammed Hârun. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1979.

İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrem. *Lisânü'l-'Arab*. Beyrut: Daru Sadır, t.s.

İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn Abdisselâm el-Harrânî. *Mükaddime fî usûli't-tefsîr*. Beyrut: Dâru mektebeti'l-Hayât, 1980.

İbn Yaîş, Ebü'l-Bekā. *Şerhü'l-Mufassal*. Mısır: İdâratü't-Tıbaa ve'l-Münîriyye, ts.

İsfahânî, er-Râgıb. *Tefsîrü'r-Râgıb el-İsfahânî*. thk. Muhammed Abdulazîz Bisyûnî. Tanta: Külliyetü'l-Âdâb, 1999.

İsfahânî, er-Râgıb. *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2005.

İşbilî, İbn Usfûr. *el-Mümtiu'l-Kebîr fi't-tasrîf*. thk. Faruddîn Gabave. Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1999.

Karaca, Abdullah. "Dilbilimsel Tefsirle İlgili Akademik Çalışmalara Bir Bakış". *Artuklu Akademi Dergisi* 11/2 (2024).

Karadağ, Ahmet. "Meâl Eleştirilerinde Bir Yöntem Sorunu: Meâl Hatasımı Anlam Zenginliği mi?" *Kur'ân Meâlleri Sorunlar, Çözüm Önerileri*. İstanbul: Kitap Dünyası, 2023.

Karagöz, Mustafa. *Dil Bilimsel Tefsir ve Kur'ân'ı Anlamaya Katkısı*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015.

Kur'an Yolu Meâli. çev. Hayrettin Karaman vd. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2018.

Kaya, Mehmet. "Farklı İ'râb Değerlendirmelerinin Tefsire Etkisi". *Journal of Divinity, Faculty of Hitit University* 13/25 (01 Ocak 2014), 175-175. https://doi.org/10.14395/jdiv94

Kazvînî, el-Hatîb. *el-Îzâh fî ulûmi'l-belâğa*. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.

Kılıçkeser, Enes - Şirin, Şükrü. "Elmalılı Tefsirinde Zamirlerin Mercii Meselesi". *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 8/1 (2024), 240-258.

Koçak, Süleyman. "Kur'an Deyimlerinde Teşbihin Genel Özellikleri". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 7/4 (2007), 341-370.

Külünkoğlu, Gülnur. "Kur'ân Tercümlerinde yeni Yaklaşımlar: Alaaddin Al-Tarawneh ve Hibrit Metodu". *Kur'ân Meâlleri Sorunlar, Çözüm Önerileri*. İstanbul: Kitap Dünyası, 2023.

Mahallî, Celâlüddîn, Suyûtî, Celâlüddîn. *Tefsîru'l-Celâleyn el-Müyesseru*. thk. Fahruddîn Kabâve. Beyrût: Mektebetü Lübnân Nâşirûn, 2003.

Matlûb, Ahmed. *Mu'cemu mustalehâtu'l-belâğa ve tetavûruhâ*. Beyrut: Dâru'l-'Arabiyeti li'l-Mevsû'ât, 2006.

Muhammed b. Ali b. Muhammed eş-Şevkâni. *Fethü'l-kadîr el-Câmiu' beyne'l-fenneyi'r-rivâye ve'd-dirâye min ilmi't-tefsîr*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2007.

Murâdî, Hasan bin Kâsım. *el-Cena'd-Dânî fî hurûfi'l-meânî*. thk. Fahru'd-Dîn Kabâveh - Muhammed Nedîm Fâzıl. Beyrût: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1992.

Muş Alparslan Üniversitesi, "Kur'ân Meâlleri: Sorunlar, Çözüm Önerileri-IV – Tefsir Birikiminin Mealler Üzerindeki Etkisi", Erişim 31 Temmuz 2026, https://mealsempozyumu4.alparslan.edu.tr/.

Münşî, Cemaleddîn Mehmed. *Nezîlü't-Tenzîl*. Süleymaniye Kütüphanesi, Melihşah Sultan, 19.

Özcan, Esat. "Bağlam Bilgisinin Eksikliğinin Meallere Etkisi". *Kur'ân Meâlleri Sorunlar, Çözüm Önerileri*. İstanbul: Kitap Dünyası, 2023.

Özsoy, Ömer - Güler, İlhami. *Konularına Göre Kur'ân (Sistematik Kur'ân Fihristi)*. Ankara: Fecr Yayınevi, 1996.

Öztürk, Mustafa. *Kur'an ve Tefsir Kültürümüz*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015.

Öztürk, Mustafa. "Meâl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. EK-2/205-207. Ankara: TDV Yayınları, 2019.

Nüzul Sırasına Göre Kur'ân-ı Kerim Meali-Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri. çev. Mustafa Öztürk. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016.

Polat, Fethi Ahmet. "Kur'ân'ı Doğru Anlama Bağlamında Meâlci Söylemin Açmazları". *Kur'ân Meâlleri Sorunlar, Çözüm Önerileri*. İstanbul: Kitap Dünyası, 2023.

Sâbûnî, Muhamed Ali. *Saffetü't-tefâsîr-Tefsirlerin Özü*. çev. Sadreddin Gümüş - Nedim Yılmaz. İstanbul: Ensar Neşriyat, 1992.

Sâbûnî, Muhammed Ali. *Saffetü't-Tefâsîr*. Beyrut: Dâru'l-Kur'âni'l-Kerîm, 1981.

Sağîr, Mahmûd Ahmed es-. *el-Edevâtü'n-Nahviyye fî kütübi't-tefsîr*. Dımeşk: Dâru'l-Fikr, 2001.

Sâmerrâi, Fâzıl Salih . *Esiletün Beyâniyyetün fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Beyrût: Dâru İbn Kesîr, 2013.

Sâmerrâî, Fâzıl Sâlih. *Meâ'ni'l-ebniyeti fi'l-lüğati'l-Arabiyyeti*. Beyrut: Daru İbn Kesîr, 2017.

Sâmerrâî, Muhammed Fâdıl Sâlih es-. *en-Nahvü'l-Arabiyyü*. Beyrut: Daru İbn Kesîr, 2019.

Sâvî, Ahmed b. Muhammed. *Haşiyetüs-Savi alâ Tefsiril-Celaleyn*. 4 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Cîl, ts.

Sekkâkî, Ebû Ya'kûb Yûsuf b. Muhammed. *Miftâhü'l-Ulûm*. thk. Abdulhamîd Hindavî. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2014.

Şa'bân, Zekiyyüddîn. *Usûlü'l-fıhhi'l-İslâmiyye*. İstanbul: el-Mektebetü'l-Hanefiyye, ts.

Taftâzânî, Sa'dü'd-Dîn Mesûd bin Ömer. *el-Mutavvel: Şerhü Telhîsi Miftâhi'l-Ulûm*. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1971.

Teftâzânî, Mesûd b. Ömer. *Muhtasaru'l-Meânî*. Karaçi: el-Mektebetü'l-Büşrâ, 2010.

Tekin, Muahmmed Ali. "'Lisân-ı Beşer Lisân-ı Kur'ân'a Tercümân Olamaz' Adlı Makale ve Bir Değerlendirme". *Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/1 (2017), 101-119.

Turgut, Ali. *Tefsir Usûlü ve Kaynakları*. İstanbul: İfav, 1999.

Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dîni Kur'ân Dili*. İstanbul: Çelik-Şura, ts.

Yerinde, Adem. "Nahiv Kavramının Tarihî Arka Planı ve Terimleşme Süreci". *İ.Ü. Şarkiyat Mecmuası* 30 (2017), 209-259.

Yıldırım, Celal. *Tefsirli Kurân-ı Kerim Meâli*. İzmir: Anadolu Yayınları, 1995.

Zehebî, Muhammed Hüseyn. *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*. Kâhire: Mektebetü Vehbiyye, ts.

Zemahşerî, Ebü'l-Kāsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *el-Keşşâf ʿan ḥaḳāʾiḳı gavâmizi't-tenzîl ve ʿuyûni'l-eḳāvîl fî vücûhi't-teʾvîl*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1209.

Zencîr, Muhamed Rıf'at Ahmet. *Mebâhis fi'l-Belâga ve İ'câzi'l-Kur'ân'il-Kerîm*. Dubai: Hükûmetü Dubai, 2007.

Zerkeşî, Ebû Abdillah Muhammed. *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Ebû'l-Fadl ed-Dimyâtî. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2006.

Zühayli, Vehbe. *Fert ve Topluma Kur'ân'ın Mesajı*. çev. Halil İbrahim Kutlay. İstanbul: Risâle, 2018.

Zülaloğlu, Fevzi. *Temel Kaynağımız Kur'ân*. İstanbul: Ekin, 2011.

mevzu

sosyal bilimler dergisi | journal of social sciences

e-ISSN 2667-8772

mevzu, Ekim/October 2026, s. 17: 111-138

Water Structures and Propaganda in the Anatolian Provinces during the Roman Imperial Period

Roma İmparatorluk Dönemi'nde Anadolu Eyaletlerinde Su Yapıları ile Propaganda

Fatih ALTINIŞIK

Dr. Öğretim Görevlisi, Süleyman Demirel Üniversitesi,
Güzel Sanatlar Fakültesi, Seramik ve Cam Bölümü
Lecturer (PhD), Süleyman Demirel University, Faculty of Fine Arts,
Department of Ceramics and Glass
fatihaltinisik@sdu.edu
ORCID: 0009-0009-9311-8860
ROR ID: https://ror.org/04fjtte88

DOI: 10.56720/msbd.2026.s17.373

Makale Bilgisi | Article Information
Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Date Received: 8 Nisan / April 2026
Kabul Tarihi / Date Accepted: 15 Ağustos / August 2026
Yayın Tarihi / Date Published: 15 Ekim / October 2026
Yayın Sezonu / Pub Date Season: Ekim / October

Atıf / Citation: Altınışık, Fatih. "Water Structures and Propaganda in the Anatolian Provinces during the Roman Imperial Period". *Mevzu: Sosyal Bilimler Dergisi,* 17 (Ekim 2026): 111-138. https://doi.org/ 10.56720/msbd.2026.s17.373

İntihal: Bu makale, ithenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.
Plagiarism: This article has been scanned by ithenticate. No plagiarism detected.
web: https://mevzusbd.com | mailto: mevzusbd@gmail.com

Copyright © CC BY-NC 4.0

Öz

MS 1. Yüzyıldan itibaren Roma İmparatorluğu'nun büyük imar faaliyetlerine girişmiş olması kentlerin çehresini değiştirmiştir. İmparatorlar bu değişimleri tüm dünyaya göstermek amacı ile sikkeleri, heykelleri, anıtsal mimariyi propaganda aracı olarak kullanmaya başlamıştır. Gelişen ve değişen inşa teknikleri sayesinde form ve işlev açısından değişikliklere uğrayan aquaductler, hamamlar ve nymphaeumlar verdikleri hizmetin dışında anıtsal mimarinin bir parçası olmuş, imparatorluğun yapılar vasıtasıyla yaptığı propagandanın bir parçası olarak tarih sahnesindeki yerini almıştır. Roma İmparatorluk Dönemi'nde eyaletlerde gerçekleştirilen su ile ilgili imar faaliyetleri yurttaşların bağlılığını ve saygısını kazanmanın yanı sıra, imparatorluğun büyüklüğünü göstermek açısından ciddi bir propaganda olarak kullanılmıştır. İmparator tarafından yapılan propagandalar, Romalı olmayı özendirmenin yanı sıra imparatorun ilahlaştırılmasına da (İmparator Kültü) katkı sağlamıştır. Proconsullerin eyaletlerde gerçekleştirdiği su ile ilgili imar faaliyetleri imparatora/imparatorluğa ve yurttaşlara olan hizmet sorumluğunun dışında yapmış oldukları propagandanın sonucu olarak imparatorluk hiyerarşisinin basamaklarında yükselmeye vesile olmuştur. Kentlerde yerel elitlerin su ile ilgili imar faaliyetleriyle yapmış oldukları propagandalar, hemşehrilerinin saygı ve minnetini kazanmanın yanı sıra yüksek memuriyetlere atanmak, vatandaşlık şere-fini elde etmek gibi imtiyazlarla kavuşmalarına imkân tanımıştır.

Anahtar Kelimeler: Roma İmparatorluk Dönemi, Su Yapıları, Propaganda, İmar Faaliyetleri, Hayırseverlik.

Abstract

From the 1st century CE onward, the extensive building programs undertaken by the Roman Empire fundamentally transformed the urban landscape of its cities. Emperors increasingly employed coinage, statuary, and monumental architecture as instruments of propaganda to project these transformations across the empire. As construction techniques evolved, aqueducts, baths, and nymphaea underwent significant changes in both form and function, transcending their utilitarian roles to become integral components of monumental architecture and, by extension, of imperial propaganda communicated through built form. Water-related building activity in the provinces during the Roman

Imperial period served a dual purpose: it secured the loyalty and esteem of provincial citizens while simultaneously demonstrating the grandeur of the empire. Such imperial propaganda not only promoted Roman identity but also contributed to the deification of the emperor through the imperial cult. For proconsuls, sponsoring hydraulic infrastructure in the provinces fulfilled their duty of service to the emperor and to the citizenry, while also functioning as a form of self-promotion that facilitated advancement within the imperial administrative hierarchy. Similarly, local elites who financed water-related construction projects in their home cities gained not only the gratitude and respect of their fellow citizens but also access to privileges such as appointment to high office and the honor of civic distinction.

Keywords: Roman Imperial Period, Water Structures, Propaganda, Construction Activities, Euergetizm.

Introduction

Propaganda can be defined as the totality of activities carried out through oral and written means to introduce, in still, and disseminate a particular doctrine, idea, or belief[1]. From the perspective of the state, propaganda may be understood as the effort to convey the services rendered to the public through visual and auditory instruments, thereby securing the community's respect and appreciation.

Within this framework, the Roman Empire sought to promote Roman identity through the colonies it established in the provinces and made deliberate, systematic use of urban building activity as a vehicle of propaganda. To support this process, the empire effectively employed coinage, monumental architecture, literature, and public buildings as propaganda instruments[2].

Architectural structures constituted one of the most visible and effective elements of propaganda in the cities. Because literacy rates within the boundaries of the Roman Empire were low, written propaganda tools proved

---

1 Türk Dil Kurumu, *TDK Dictinary*, 5th ed. (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2014).

2 Andrea U. De Giorgi, "Colonial Space and the City: Augustus's Geopolitics in Pisidia", ed.Rebecca J. Sweetman, Roman Colonies in the First Century of Their Foundation (Oxford: Oxbow Books, 2011), 137--138.

insufficient to reach broad segments of society. For this reason, the display of monumental and imposing buildings in public spaces, made available for the use of the populace, became an effective propaganda strategy, particularly under the reign of Augustus[3].

Indeed, Augustus's claim to have *"found Rome built of brick and left it in marble"* a statement made within the context of the Res Gestae, clearly reveals the ideological dimension of the building activity undertaken in the city of Rome[4]. Augustus's aspiration to extend this conception of construction to all the provinces of the empire constitutes a political legacy he bequeathed to his successors. Accordingly, architectural structures came to serve not merely as elements enhancing urban aesthetics, but also as propaganda instruments that strengthened citizens' loyalty toward the emperor and the empire[5].

The impact of building activity on the urban skyline contributed to the perception of the emperor as a ruler who cared for his people and beautified the city. This propagandistic message spread across the entire territory of the empire not only through architectural structures themselves but also through their depiction on coinage. In this way, propaganda was disseminated through these images wherever imperial currency circulated, and this practice was subsequently maintained by later emperors[6].

This study examines the propaganda activities carried out through water structures in the Anatolian provinces during the Roman Imperial period. Considering ancient sources and modern scholarship, the propagandistic functions of structures such as aqueducts, baths, and nymphaea are analysed. In addition, the propaganda activities conducted through these structures by emperors, proconsuls, and local elites in the Anatolian provinces are addressed.

---

3 James Morwood, "Aeneas, Augustus and the Theme of the City", *Greece & Rome* 38/2 (Ekim 1991): 212.

4 Cassius Dio, *Roman History*, trans. Earnest Cary, 9 vols. (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1914), 56.30.1–4; 52.41.1–2.

5 Engelbert Winter, *Staatliche Baupolitik und Baufürsorge in den römischen Provinzen des kaiserzeitlichen Kleinasien*, vol. 20 (Bonn: Dr. Rudolf Habelt GmbH, 1996), 23–24.

6 Lieke Meulenbroek, *The Imperial Message: Nero's Propaganda and Its Reception* (bachelor's Thesis, Faculty of Humanities, 2012), 24.

The study employs historical analysis together with a comparative method. Within this framework, the manner in which the phenomenon of propaganda in the Roman Empire was constructed through architecture and particularly through water structures is examined within its historical context. The research follows a descriptive and interpretive approach, with meaning derived from the available data.

The primary data sources of the research consist of ancient written documents and modern scholarly studies. Among the ancient sources are historians' accounts, inscriptions, and documents dating to the imperial period. In addition, epigraphic data, coinage, and archaeological finds constitute an important body of data for the study. Within the scope of the modern literature, academic works on Roman urbanization, propaganda, the history of architecture, and water structures have been examined. Through these sources, both a theoretical framework has been established and the findings obtained have been substantiated.

The research data were evaluated using qualitative data-analysis methods. Accordingly, water structures — aqueducts, baths, and nymphaea — are addressed not only in functional terms but also regarding their ideological and propagandistic dimensions. During the analysis, elements such as the façade architecture of the structures, the inscriptions they bear, and their depictions on coinage were evaluated together in order to examine how these buildings reflected imperial ideology. In addition, the purposes for which these structures were built by emperors, proconsuls, and local elites, and the effects of these activities on the urban populace, are interpreted.

This study rests on the limitations and states of preservation of the available ancient sources, together with the interpretations found in modern scholarship. In particular, the absence of archaeological data in certain regions has meant that the evaluations are, to a certain extent, interpretive in nature. Nevertheless, an effort has been made to enhance the reliability of the study through the combined use of different types of data.

1. Water Structures as Instruments of Propaganda in the Roman Empire

The roles of engineers and architects were paramount in transforming hydraulic structures which brought water, an indispensable element of life, to the

cityinto instruments of propaganda. The construction of water structures not only for functional purposes but also in monumental forms (particularly nymphaea, baths, and aqueducts) ensured that these edifices became symbols reflecting imperial power and sources of collective pride[7].

Construction activities concerning water systems were presented by emperors and imperial administrators not merely as administrative duties, but as manifestations of *liberalitas* (imperial generosity) and the production of public utility. In this context, the structures in question functioned as propaganda vehicles through their monumental facade arrangements and the inscriptions they bore[8].

The technical and aesthetic sophistication attained by hydraulic structures in the Roman Empire was lauded by ancient authors. Indeed, Pliny the Elder expresses the magnitude of water systems and their engineering prowess with the following words:

"If we only take into consideration the abundant supply of water in public buildings, baths, pools, open channels, private houses, gardens and country estates; if we consider the distances traversed by the water before it arrives, the raising of arches, the tunneling of mountains and the building of level routes across deep valleys, we shall readily admit that there is nothing more remarkable in the whole world."[9]

Similarly, Frontinus emphasizes the superiority of Roman water structures, stating that these works are incomparable to other monumental edifices:

"With such an array of indispensable structures carrying so many waters, compare, if you will, the idle Pyramids or the useless, though famous, works of the Greeks."[10]

The fact that both Pliny and Frontinus held high-ranking positions within the Roman Empire demonstrates that their evaluations of water structures were not merely personal opinions; rather, they reflected the significance attributed

---

7 Winter, *Staatliche Baupolitik und Baufürsorge in den römischen Provinzen des kaiserzeitlichen Kleinasien*, 51.

8 Stephen Mitchell, "Imperial Building in the Eastern Roman Provinces," *Harvard Studies in Classical Philology* (1987): 333–334.

9 Pliny, *Naturalis Historia*, ed. H. R. Rackham (London: Loeb Classical Library, 1947), III.VI.123.

10 Sextus Iulius Frontinus, *De Aquaeductu Urbis Romae*, trans. R. H. Rodgers (Vermont: University of Vermont, 2003), I.16, 6.

to the propagandistic value of water and hydraulic edifices as an integral part of imperial ideology.

1.1. Aqueducts

The most significant data regarding the construction of aqueducts in the Roman Empire can be traced through epigraphic records. These documents demonstrate that hydraulic structures were not merely infrastructural investments but were conceived as ideological instruments reflecting the emperors' commitment to public service and their *liberalitas*[11]. Inscriptions dating to the reigns of Augustus and Tiberius ensured that such structures were directly associated with imperial authority, thereby securing a place in the collective public memory[12].

Activities involving the construction and restoration of aqueducts undertaken by emperors further underscore the political significance of these edifices. Such efforts, carried out across different periods, indicate that water structures were systematically employed to render imperial authority visible[13]. The ideological function of aqueducts was not confined to inscriptions alone; it was also disseminated across the imperial geography through coinage[14]. Such visual representations established a robust link between public service and imperial legitimacy, revealing that aqueducts were structures imbued with ideological meaning rather than being purely functional[15].

1.2. Baths (Thermae)

---

11 Winter, *Staatliche Baupolitik und Baufürsorge in den römischen Provinzen des kaiserzeitlichen Kleinasien*, 306.

12 Josef Keil, *Ephesos: Ein Führer durch die Ruinenstätte und ihre Geschichte* (Vienna: Österreichische Staatsdruckerei, 1943).

13 Winter, *Staatliche Baupolitik und Baufürsorge in den römischen Provinzen des kaiserzeitlichen Kleinasien*, 315; Sencer Şahin, *Zeugma ve Bölge Tarihi* (Istanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 2007), 103.

14 Paul Zanker, *The Power of Images in the Age of Augustus* (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1988), 230.

15 Clifford Ando, *Imperial Ideology and Provincial Loyalty in the Roman Empire* (Berkeley: University of California Press, 2000), 142.

From the early stages of the Roman Imperial Period, baths evolved beyond structures merely meeting the need for hygiene, transforming into multifunctional public spaces[16]. These complexes, where individuals socialized, engaged in athletics, and participated in various events, occupied a central position in urban life[17]. In this regard, baths became a significant sphere for the representation of the Roman way of life.

Over time, the expansion of baths in terms of scale and capacity indicates that these edifices became monumental structures reflecting not only functional utility but also imperial prosperity and organizational prowess[18]. This development enhanced the visibility of baths within the city, thereby strengthening their ideological function.

Epigraphic data reveal that emperors systematically utilized the construction and restoration of baths as instruments of public representation[19]. Such activities served to render imperial authority visible in cities while presenting the concept of public service within an ideological framework. The propagandistic function of baths was not limited to construction alone; it was further reinforced through architectural arrangements and interior decorative programs. Specifically, the representation of the emperor and the imperial family within these spaces through sculptural programs and inscriptions ensured that ideological messages were embedded directly into the practices of daily life[20].

This situation demonstrates that baths were not merely structures providing public services but were venues where imperial ideology was continuously reproduced. In this context, beyond the public utility they provided, baths should be evaluated as multifaceted propaganda tools that disseminated the

---

16 Fikret K. Yegül, *Baths and Bathing in Classical Antiquity* (Cambridge, MA: MIT Press, 1992), 30.

17 Anthony Farrington, "The Roman Baths of Lycia: An Architectural Study," *British Institute of Archaeology at Ankara*, Monograph 20 (1995): 23; K. Kretzschmer, *Römische Thermen* (Munich: C. H. Beck, 2000), 106.

18 Francesco Gallo, *Terme e società nel mondo romano* (Rome: L'Erma di Bretschneider, 2007), 1.

19 Winter, *Staatliche Baupolitik und Baufürsorge in den römischen Provinzen des kaiserzeitlichen Kleinasien*, 319.

20 Paul Zanker, *The Power of Images in the Age of Augustus* (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1988), 32.

Roman lifestyle, rendered imperial authority visible, and strengthened social cohesion.

1.3. Nymphaea

During the Roman Imperial Period, nymphaea underwent a profound architectural evolution, transcending their origins as simple water-distribution points to become monumental facade arrangements and indispensable components of urban space. Characterized by vaulted roofs, apsidal plans, and the exhibition of statuary within exhedrae, these structures proliferated from the 1st century AD onwards, establishing themselves as a defining feature of the decorative landscape in Roman cities[21].

This architectural shift underscores that nymphaea were conceived not merely through a functional lens, but as edifices imbued with deep ideological significance. Through their elaborate facades and curated sculptural programs, these structures were transformed into public stages for the visual manifestation of imperial ideology. Epigraphic evidence further confirms that nymphaea were systematically linked to the emperors' public works, serving as potent vehicles for ideological representation.

The propagandistic capacity of nymphaea was particularly amplified by their sculptural programs. The strategic placement of figures representing the emperor and the imperial family in central positions demonstrates that these structures were designed as more than just aesthetic landmarks; they functioned as "narrative surfaces" for ideological discourse. In this regard, nymphaea offered sophisticated visual compositions that articulated the emperor's *liberalitas*, authority, and divine legitimacy[22]. This mode of representation was not restricted to physical architecture and statuary but was disseminated throughout the empire via numismatic channels. This ideological representation was not confined to architecture and statuary programs alone but was also disseminated across the empire's geography through coinage. The appearance of nymphaeum depictions in numismatic representation indicates that these

---

21 L. Crema, "L'architettura romana nell'età della repubblica," *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* 1/4 (1973): 733.

22 Georgia Aristodimou, "Ephesus (Antiquity), Nymphaeum of Trajan," *Encyclopaedia of the Hellenic World: Asia Minor* (2013), 3.

structures were perceived as images symbolizing imperial power, pointing to a close relationship between architecture and visual propaganda. Nymphaea should accordingly be regarded as multilayered propaganda instruments in which architectural form, statuary programs, and numismatic representation were employed together. These structures constitute significant sites of representation through which the ideological, political, and cultural discourse of the Roman Empire was reproduced within urban space.

2. Propaganda Activities through Water Structures in the Provinces of Anatolia

Public building activity in the provinces subject to the Roman Empire was shaped not solely by processes directed by the central authority but also by the active participation of local elites. The acquisition of various privileges by local elites in return for the public services they rendered encouraged these groups to engage in building activity. This situation laid the groundwork for a substantial portion of urban construction activity to be carried out through local resources and individual contributions, thereby supporting both the strengthening of local economies and the sustainability of the imperial system[23].

This process produced a structure based on mutual dependence and shared interest between the city and the empire. While imperial authority was rendered visible at the local level through public building activity, cities in turn expressed their loyalty and allegiance through various practices of honorific commemoration. This reciprocal relationship indicates that public buildings functioned not merely as functional investments but also as instruments generating prestige, loyalty, and ideological allegiance.

Within the scope of construction activities carried out in the provincial cities, roads, aqueducts, and other public works were systematically employed as elements of propaganda to both manifest imperial power and secure public support. In this context, a robust link was established between the direct benefits provided by public structures and the order maintained by imperial

[23] Cicero, *Pro Manilia or Oratio de imperio Cn. Pompei*, 6.1; Strabo, *Geographika*, 12.8.11.

authority, thereby strengthening the bond between the central administration and local society[24].

The construction of water structures in the provinces can be categorized according to their sources of funding. These edifices may be analyzed in two fundamental groups, those financed by the imperial or public treasury, and those realized by local elites within the framework of donation and philanthropic activities (euergetism). This binary structure demonstrates that the Roman Empire developed a balanced administrative model in the provinces, oscillating between central control and local participation. Therefore, hydraulic structures should be evaluated not merely as technical and economic investments, but as vital components of this multi-layered system of governance and representation.

2.1. Propaganda Activities of Emperors through Water Structures

In all the provinces subject to the Roman Empire, the construction of large-scale water structures carried out in parallel with propaganda efforts significantly increased the demand for water[25]. With the accession of Augustus, building activity aimed at meeting cities' water needs gained momentum[26]. Within the scope of this construction activity, aqueducts, baths, and nymphaea while constituting high-cost infrastructural elements also brought health, comfort, and prestige to the surrounding environment, thereby contributing to making cities more liveable. In addition, the water-related building activity carried out by the emperor in the provinces secured the loyalty and respect of his subjects while simultaneously functioning as an important propaganda instrument that displayed the greatness and power of the empire[27].

The inscription recording that Emperor Augustus had the "Aqua Iulia" aqueduct built in the city of Ephesus at the beginning of the first century CE states

---

24 Clifford Ando, *Imperial Ideology and Provincial Loyalty in the Roman Empire* (Berkeley: University of California Press, 2000).

25 H. Fahlbusch, "Vergleich antiker griechischer und römischer Wasserversorgungsanlage," *Mitteilungen aus dem Leichtweiß-Institut* 73 (1982): 173; G. Ünver, *Yazıtlar Işığında Karia Kentlerinde Yurttaşların Kent İmarına Katılımları* (PhD Diss., Akdeniz University, 2012), 146.

26 *Res Gestae Divi Augusti*, 19–20.

27 Cassius Dio, *Rhomaika*, 56.30.3–4.

that this structure was built during his proconsulship[28]. Similarly, the inscription concerning the "Aqua Throessitica" aqueduct states that this water channel was brought to the city under the patronage of Augustus and his son Tiberius, under the supervision of Gaius Sextilius Pollio, son of Publius, and the proconsul Gaius Ofillius[29]. The information that the Aqua Throessitica was built by Augustus and Tiberius under the supervision of Pollio and Proculus is corroborated by both epigraphic data and modern scholarship[30]. The rationale behind the emperor honoring Ephesus with two separate aqueducts may be linked to the city's steadfast loyalty to Rome during the Aristonicus revolt[31]. This situation illustrates that the Empire rewarded loyal cities through construction activities and, through such investments, sent a clear message to the provinces that every stance taken toward Rome would meet with a corresponding response. Consequently, these building activities should be evaluated not merely as infrastructural investments but as components of a deliberate propaganda strategy.

The inscription recording that Emperor Nero carried out the repair of an aqueduct in the city of Ephesus between 54 and 68 CE shows that this structure was rebuilt by Emperor Nero Caesar Augustus Germanicus and dedicated to the goddess Artemis[32]. The dedication of this public service to the goddess Artemis indicates that the emperor situated his public activity within a sacred framework. This produced a message that the emperor served both the gods and the populace, and it is accordingly understood that such structures functioned as an ideological propaganda instrument aimed at reinforcing the populace's respect and loyalty.

An inscription dating to 69/70 CE records the repair of a bath in the city of Olympos by Emperor Vespasian. This inscription identifies the emperor as "the

---

28 IK 12, 2, No. 401; Engelbert Winter, *Staatliche Baupolitik., 306.*

29 J. Keil, *Denkmäler aus dem rauhen Kilikien* (1943), 102; *IK* 12, 2, No. 402; Winter, *Staatliche Baupolitik., 306.*.

30 H. Uzunoğlu, *Epigrafik Belgeler Işığında Güney ve Güneybatı Anadolu'da Su ve Su Yapıları* (PhD Diss., Akdeniz University, 2018), 112.

31 D. Magie, *Roman Rule in Asia Minor* (Princeton: Princeton University Press, 1950), 155.

32 D. Knibbe and B. İplikçioğlu, "Neue Inschriften aus Ephesos IX," *Jaherehefte des Österreichischen Archäologischen Instituts* 55 (1984): 121; *SEG* XXXIV, No. 1122; Winter, *Staatliche Baupolitik*, 315.

visible god of land and sea" and states that the structure was restored by him[33]. This restored bath was probably damaged once again at a later date, since an inscription recording that the structure was rebuilt in 78 CE through the proconsul Titus Aurelius Quietus states that Vespasian is referred to by the same titles and that the bath was constructed anew from its foundations[34].

The attentiveness shown by emperors to the construction and repair of baths is related not only to policies of hygiene and health but also to policies aimed at preserving social order within cities. Indeed, an episode recounted by Philostratus in which the people of Ephesus, claiming that the baths were not adequately heated, resorted to violence against the proconsul clearly demonstrates the importance these structures held for social peace[35].

An inscription recording that, between 69 and 70 CE, Emperor Vespasian had the aqueduct at Patara largely destroyed by an earthquake rebuilt through the proconsul Sextus Marcius Priscus, clearly indicates the importance the emperor attached to such infrastructural activity[36]. According to this inscription, the emperor rebuilt the pressurized water channel, which had collapsed as a result of the earthquake, from its foundations using stone pipes over a period of approximately thirty months. In addition, it is understood that detailed technical information concerning how maintenance and repair processes would be carried out without interrupting the water flow, should the aqueduct suffer damage again, was recorded and passed on to future generations[37].

The inscription documenting that, between 79 and 80 CE, Emperor Titus had a large fountain (nymphaeum) built in the city of Miletus through Ulpius Traianus, proconsul of Asia, clearly reveals the function of such structures within imperial propaganda[38]. The inscription's description of the emperor as a victorious commander who had held the tribunician power nine times, been

---

33 B. İplikçioğlu, *Eskiçağ Tarihinin Ana Hatları* (2006), 75–81; *SEG* 56, 1762.

34 O. Adak and Ö. Tüner (2004), 59–60; *SEG* 54, 1355; İplikçioğlu, 76; *SEG* 56, 1763; Philostratus, *Vita Apollonii*, 1.16.

35 Philostratus, *Vita Apollonii*, 1.16.

36 M. Oktan, *Roma'nın Anadolu'daki Yapı Politikası* (PhD Diss., 2011), 132; S. Şahin, *Kilikien und Isaurien* (2007), 103.

37 Şahin, *Kilikien und Isaurien*, 103; S. Şahin, *Inschriften von Kilikien* (2014), 342.

38 *Milet* I, 5, 53, No. 1; *ILS* 8970.

acclaimed emperor fifteen times, bore the title *pater patriae*, and personally commanded the Jewish War, underscores that the structure was conceived within an ideological framework[39].

The inscription concerning the construction of a bath in the city of Arykanda by Emperor Trajan between 97 and 99 CE reveals that this structure was built from its foundations through the emperor's legatus, Lucius Iulius Marinus Caecilius Simplex[40].

Emperor Hadrian's approval, in 125 CE, for the funds and revenues set aside for the gladiatorial games planned in the city of Aphrodisias which were subsequently cancelled to be allocated instead to the construction of an aqueduct clearly demonstrates the importance the empire attached to water structures in the provinces[41].

The inscription concerning the construction of a bath in the city of Kelenderis by Emperor Antoninus Pius in 141 CE is notable for the emphasis it places, alongside laudatory references to the emperor's nobility and his titles of "pontifex maximus" and "father of the fatherland," on the name of the proconsul Gaius Etrilius Regillus Laberius Priscus[42].

2.2. Propaganda Activities of Proconsuls through Water Structures

The activities of proconsuls and other officials regarding the construction of water structures in the provinces were conducted under the permission and guidance of the emperor, as evidenced by the correspondence of Pliny the Younger during his proconsulship in Bithynia under Trajan. In a letter to the emperor, Pliny reports that the people of Nicomedia had spent 3,329,000 sesterces on an aqueduct and an additional 2,000,000 sesterces on a second water line, yet both projects remained incomplete. He requested the emperor's assistance to ensure these substantial sums were not squandered[43]. The emperor's response, commanding that all necessary steps be taken to provide water to

---

39 Uzunoğlu, 255.

40 *IK* 48, No. 24; Oktan, 178.

41 J. Reynolds, "Aphrodisias and Rome," *Journal of Roman Studies Monographs* (2000): 5–20; *SEG* 50, No. 1096.

42 M. H. Sayar, "Kelenderis'ten Yeni Yazıtlar," *Gephyra* 10 (2013): 595–604.

43 Plinius Secundus, *Epistulae*, 10.37.

Nicomedia and placing the responsibility directly on Pliny, underscores the high expectations the empire held for its provincial administrators regarding hydraulic infrastructure[44]. These exchanges reveal that water structures were regarded not merely as technical or administrative matters, but as integral components of imperial policy and propaganda strategy.

The inscription recording that Gaius Laecanius Bassus, proconsul of Asia, had a fountain (nymphaeum) built in the city of Ephesus between 80 and 81 CE demonstrates how such building activity was honored at the local level[45]. According to the inscription, the proconsul Bassus praised by the people of Ephesus as one who had "done much good for the city" was honored by the city with the erection of a statue in recognition of the service he had rendered. This suggests that the construction activity in question may have been carried out as an act of benefaction (euergesia).

Similarly, the inscription recording that Lucius Caelius Montius, proconsul of Asia, entirely renewed the aqueduct in the city of Tralleis between 340 and 350 CE clearly reveals that this activity carried an ideological dimension in addition to its purely technical character[46]. Described in the inscription as "a great work of a virtue that considers everything", this aqueduct was brought to the city through tunnels cut through mountains over a distance of approximately three hundred stadia. Following this large-scale engineering undertaking, it is stated that the council of Tralleis erected a statue of the proconsul beside the aqueduct and honored him with the titles "savior" *(soter)* and "founder" *(ktistes)*[47].

The inscription recording that Antonius Tatianos, proconsul of Caria, completed the Bath of Faustina in the city of Miletus toward the end of the third century CE clearly reveals how this building activity was regarded at the local level[48]. The description of the proconsul in the inscription as "the best of men",

---

44 Plinius Secundus, *Epistulae*, 10.38.

45 Engelbert Winter, *Staatliche Baupolitik und Baufürsorge in den römischen Provinzen des kaiserzeitlichen Kleinasien* (Bonn: Dr. Rudolf Habelt, 1996), 159.

46 *ITralleis-Nysa*, No. 152.

47 *ITralleis-Nysa*, No. 152-153.

48 *SEG* 4, No. 425.

and the statement that he completed the Bath of Faustina "better than previous governors", indicate that this activity carried an ideological dimension.

An inscription documenting that an unidentified proconsul had a bath built in the city of Ephesus between the fourth and sixth centuries CE reveals a different conception of representation[49]. The inscription states that the proconsul who had the bath built came from Italy and held the office of proconsul, yet it does not clearly state his identity. The closing phrase of the text "that is all from me, farewell" likewise points to a style that departs from the conventional formulas of such inscriptions[50].

As the inscription indicates, the extensive aqueduct construction undertaken by Montius is notable both for its technical difficulty and for its scale. The praise he received in return for this service, together with the titles "savior" and "founder" attributed to him, reflect the vital importance the urban populace attached to water structures and, by extension, to water itself. Accordingly, the water structures built by proconsuls should be regarded not merely as public services but also as powerful instruments of propaganda and prestige at the local level.

2.3. Propaganda Activities of Local Elites through Water Structures

Across the territories under Roman rule, contributing to the building activity of cities not only secured various privileges and honorific titles for individuals but also made a significant contribution to the increase in water structures within cities[51]. This situation offered Roman citizens the opportunity to be appointed to high offices, while for local elites who were not Roman citizens it represented a path toward attaining the honor of citizenship. Moreover, imperial administrators transformed this process into a propaganda instrument

---

49 D. Knibbe and B. İplikçioğlu, "Neue Inschriften aus Ephesos IX," *Jahreshefte des Österreichischen Archäologischen Instituts* 55 (1984): 127–128; *SEG* 34, No. 1115.

50 Knibbe and İplikçioğlu, 127–128; *SEG* 34, No. 1115.

51 Werner Eck, *Senatoren von Vespasian bis Hadrian: Prosopographische Untersuchungen mit Einschluss der Jahres- und Provinzialfasten der Statthalter* (Munich: C. H. Beck, 1987), 56.

encouraging the Roman way of life, and local elites, seeking to obtain political privileges, competed with one another through large-scale expenditure[52].

The understanding that benefactions made to a city were not without reciprocal expectation took shape around the principle of "do ut des" (I give so that you may give), which emerges as a system of reciprocity carrying a propagandistic dimension. This conception, grounded in mutual benefit within Roman culture, found expression across various domains of religious, political, and social life[53], and laid the groundwork for the development of the concept of benefaction (euergesia).

Although benefaction is generally regarded as an expression of unconditional assistance and generosity, it in fact acquires meaning within a system of "gift Exchange"[54]. Within this framework, it is understood that individuals who contributed to Rome or to their city obtained returns for their assistance in various forms, being rewarded in particular through the offices they held in their cities and the honorific titles they acquired[55].

It may be said that benefactors who engaged in building activity aimed at supplying water to a city thereby earned both the respect of the populace and the appreciation of the empire. In this respect, the water structures realized by local elites should be regarded as propaganda instruments serving not only the fulfilment of public needs but also the production of social status, political power, and ideological legitimacy.

An inscription found as spolia in the city's council building, recording that Admon, son of Troilos, had the fountain located in the Upper Agora of the city of Sagalassos built during the early Roman Imperial period, reveals that Admon constructed this structure during his tenure as *agoranomos* in order to supply

---

52 Akdoğu Arca, *Lykia ve Pamphylia Kentlerinde Euergesia* (Master's Thesis, Akdeniz University, 2001), 27–28; Arjan Zuiderhoek, *The Politics of Munificence in the Roman Empire: Citizens, Elites and Benefactors in Asia Minor* (Cambridge: Cambridge University Press, 2009), 6.

53 Akdoğu Arca, *Lykia ve Pamphylia Kentlerinde Euergesia*, 141; Philippe Gauthier, *Les cités grecques et leurs bienfaiteurs (IVe–Ier siècle av. J.-C.)* (Rome: École française de Rome, 1985), 12.

54 Maurice Sartre, *Le Haut-Empire romain: Les provinces de Méditerranée orientale d'Auguste aux Sévères, 31 av. J.-C.–235 apr. J.-C.* (Paris: Éditions du Seuil, 1997), 132.

55 Zuiderhoek, *The Politics of Munificence in the Roman Empire*, 9.

quality drinking water to the crowds visiting the expanding agora and to encourage social interaction[56]. The fact that such an act of benefaction was carried out in a central area heavily frequented by the populace relates not only to the provision of public service but also to a propaganda function achieved through the visible display of generosity. Similarly, the inscription documenting that Adrastos, son of Apollonios, reorganized the water structures in the city of Aphrodisias between 89 and 96 CE reveals that such activities were evaluated within a multilayered ideological framework[57]. The dedication of this service to the goddess Aphrodite, to Domitian Caesar Augustus Germanicus, to the imperial house, and to the demos (the popular assembly) indicates that both local and imperial centers of power were honored together. This is related to the fact that the demos constituted a body composed of individuals influential and respected in the city's political decisions[58].

It is also notable that Adrastos, after becoming a priest of the imperial cult, purchased land in connection with activities related to the city's water needs. Indeed, ancient sources likewise indicate that the acquisition of the land through which water passed was necessary in order for water to be conveyed to settlement areas and for the right of use to be secured[59]. This reveals a direct relationship between the ownership of water and landownership. In addition, the reference to Adrastos's daughter in the inscription should be regarded as a provision pointing to who would, in the future, continue to hold offices in the city and carry out building and benefaction activities. Within this framework, the privileges obtained through acts of benefaction, the new acts of benefaction required by these privileges, and the prestige they generated should be considered as forming part of a continuous cycle of power and propaganda.

Because the inscription belonging to the two-storey nymphaeum thought to have been built on the southern slope of the acropolis of the city of Perge,

---

56 P. Talloen and J. Poblome, "Every Agora Needs a Fountain: The Early Roman Imperial Fountain on the Upper Agora of Sagalassos (SW Turkey)," *Colloquium Anatolicum* 19 (2021): 156.

57 *MAMA* VIII, No. 449; *IAphrodisias* (2007), No. 12.314.

58 David Magie, *Roman Rule in Asia Minor to the End of the Third Century after Christ*, 2 vols. (Princeton: Princeton University Press, 1950), 855.

59 *CIL* IX, No. 4786.

dated to between 117 and 138 CE, has not survived, it is not possible to determine with certainty the identity of the structure's benefactor. Nevertheless, the female portraits found in the niches of the nymphaeum suggest that the structure may have been built by local elites[60]. The presence of a River-God figure behind the pool, and, within the niches, figures of Zeus, an Artemis of the Versailles type, two female portraits thought to represent the building's benefactresses, and two statues of Hadrian, one depicted nude and the other in armor indicates that the structure possessed a rich iconographic program[61].

The nude depiction of the emperor can be interpreted as a propagandistic element linked to deification, while the armored representation emphasizes his power and protective role. These two distinct modes of portrayal, making both the divine and military aspects of the emperor visible within the same structure, likely formed a multi-layered propagandistic language predicated on the city's loyalty and obedience.

The inscription concerning the construction of a fountain (nymphaeum) by Aurelia Paulina in the city of Perge in 195 CE clearly reveals the propaganda activities carried out by local elites through water structures[62]. The inscription states that Aurelia Paulina chief priestess of the imperial cult and lifelong priestess of Artemis Pergaia, and widow of Aquilius, who had been granted the privilege of Roman citizenship by Commodus personally covered all expenses relating to the fountain structure and its decorative elements[63]. The fact that Aurelia Paulina, who is understood, on the basis of her family and social standing, to have been a local elite, obtained Roman citizenship as a result of her services to the empire indicates that propaganda operated successfully at the local level. Given the privileges afforded by Roman citizenship, it is understood that this status was employed by the empire as an instrument encouraging Roman identity. Indeed, since Roman citizenship could be obtained only with the emperor's

---

60 Aşkım Özdizbay, *Perge'nin M.S. 1.–2. yüzyıllardaki Gelişimi* (PhD Diss., Istanbul University, 2008), 109; Arif Müfid Mansel, *Die Ruinen von Perge* (Berlin: Walter de Gruyter, 1971), 145.

61 Özdizbay, *Perge'nin M.S. 1.–2. yüzyıllardaki Gelişimi*, 110–111.

62 *IPerge* 195; Louis Robert, "Chronique d'épigraphie grecque," *Revue des Études Grecques* 72 (1959): 258, No. 452; *SEG* 17, 840.

63 Uzunoğlu,H, *Epigrafik Belgeler Işığında Güney ve Güneybatı Anadolu'da Su ve Su Yapıları*, 350.

permission and entailed significant obligations[64], a direct relationship can be established between the status acquired through such acts of benefaction and propaganda.

The inscription recording that Tiberius Claudius Eurymneus brought water to the city of Aspendos in the second century CE clearly reveals the scope and nature of the activities carried out by local elites through water structures[65]. The inscription praises Eurymneus for having held important offices such as *arkhiereus, demiourgos, gymnasiarkhos*, and *agonothetes*, and states that he was honored during his tenure as *gymnasiarkhos*. In addition, particular emphasis is placed on activities such as his donation of 2,000,000 denarii to supply water to the city, his undertaking of three embassies to the emperors at his own expense, and his provision of high-quality refined olive oil to the populace during his tenure as *dekaprotos*[66]. These wide-ranging activities carried out by Eurymneus demonstrate the extent to which he benefited the city while also suggesting that these contributions, through their visibility, served a propaganda function. The donation of as large a sum as 2,000,000 denarii for the construction of the Aspendos aqueduct is particularly notable in demonstrating how costly such water-structure projects could be. It is understood that Eurymneus's family had likely obtained Roman citizenship during the reign of Claudius and occupied a position of considerable economic strength[67]. Within this framework, Eurymneus's activities clearly reflect the reciprocal relationship of interest grounded in the principle of "do ut des"[68]. This example constitutes important evidence of how a long-term relationship of mutual benefit was sustained between local elites and imperial authority.

The inscription recording that Bryonianus Lollianus repaired the aqueducts in the city of Side during the first half of the third century CE clearly

---

64 Barbara Levick, *Roman Colonies in Southern Asia Minor* (Oxford: Clarendon Press, 1967), 104, 130.

65 G. Radet and P. Paris, *Mission archéologique de Milet et du golfe Latmique* (Paris: Ernest Thorin, 1886), No. 8; *IGR* III, 804; Helmut Brandt, *Gesellschaft und Wirtschaft Pamphyliens und Pisidiens im Altertum (Asia Minor Studien 7)* (Bonn: Dr. Rudolf Habelt, 1992), 101.

66 Radet and Paris, *Mission archéologique de Milet et du golfe Latmique*, No. 8; *IGR* III, 804.

67 *IGR* III, 804.

68 Akdoğu Arca, *Lykia ve Pamphylia Kentlerinde Euergesia*, 27–28; Zuiderhoek, *The Politics of Munificence in the Roman Empire*, 6.

reveals the prestige and propagandistic value obtained by local elites through water structures[69]. Following the inscription's emphasis on Lollianus's tenure of important offices such as primipilarius, procurator, ducenarius, and consul, the particular mention, prior to his description as "patriotic," of his kinship with individuals of consular rank is noteworthy. This indicates that social status and political legitimacy were consciously emphasized through the inscription. The fact that Lollianus, in return for this service, was honored with the erection of a statue in a central location beside the nymphaeum demonstrates that activities related to water structures translated directly into public visibility and the production of prestige[70]. Furthermore, the inscription's phrase addressed to "Ktistios" commemorating that his statue was erected beside the House of the Nymphs, near the leaders of the "Great Gate," and expressing joy in the currents of the river created by Zeus and in the mighty roar of the ever flowing water, indicates that the activity in question was presented within a sacred context. Such language demonstrates that water was perceived not only as a physical necessity but also as a sacred and ideological element. It thus reveals that activities carried out through water structures functioned as a powerful propaganda instrument in both religious and political terms.

Conclusion

The extensive building activity initiated in the Roman Empire with the accession of Augustus not only transformed the physical fabric of cities but also created a new system of representation through which imperial ideology was constructed on a spatial level[71]. In this process, the emperor employed coinage, statuary, and monumental architecture systematically as propaganda instruments to disseminate this transformation across the entire territory of the empire. This indicates that architectural production was conceived not merely as an aesthetic or functional activity but also as an ideological instrument.

---

69 *I Side* 105; Christopher Foss, "Bryonianus Lollianus of Side," *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 26 (1977): 161–172; Arif Müfid Mansel, *Side: 1947–1966 yılları kazıları ve araştırmalarının sonuçları* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1978), 32–94; Karl Lanckoronski, *Städte Pamphyliens und Pisidiens*, vol. 1 (Vienna: F. Tempsky, 1892), No. 107; *IGR* III, No. 811.

70 Foss, "Bryonianus Lollianus of Side," 161–171.

71 Cassius Dio, *Rhomaika*, 56.39.4; 56.30.3–4.

Aqueducts, baths, and nymphaea, which underwent transformation in form and function through advancing construction techniques, ceased to be mere infrastructural elements meeting basic needs and became integral parts of monumental architecture. Beyond the services they provided, these structures were transformed into instruments representing the empire's technical capacity, organizational power, and ideological supremacy, and thereby occupied a central place in Rome's strategy of spatial propaganda. The increase, from the first century CE onward, in the number of large water structures both in the city of Rome and in the provinces subject to the empire indicates that water was conceived not merely as a vital necessity but also as a deliberate ideological instrument. This finding aligns with studies demonstrating that the building policies that gained momentum under Augustus were directly related to propaganda[72].

The use of water structures as instruments of propaganda was determined by both their functional and their visual characteristics. Aqueducts, beyond supplying clean and continuous water, dominated the urban skyline through their multi-storey, monumental construction and, in this respect, became a visual representation of imperial power. Supported by inscriptions and coinage, these structures functioned as an effective instrument for conveying imperial ideology to broad segments of the population. This finding aligns with the assessments of scholars such as Zanker and Ando regarding the role of architecture and visual representation in propaganda processes[73].

Baths, for their part, ceased during the Roman Imperial period to be structures meeting only the need for hygiene and were transformed into spaces of socio-cultural interaction. As public spaces representing the Roman way of life, these structures both shaped everyday practices and became, through the statuary programs and inscriptions they contained, important elements of the propaganda process. The large capacity of baths ensured that these ideological messages reached different segments of society directly and continuously. In

---

72 *Res Gestae Divi Augusti*, 19–20.

73 Paul Zanker, *The Power of Images in the Age of Augustus* (1988); Clifford Ando, *Imperial Ideology and Provincial Loyalty in the Roman Empire* (2000).

this respect, baths may be regarded as among the most visible sites of interaction between propaganda and social life.

Nymphaea, through the architectural transformation they underwent, ceased to be mere water-distribution structures and became, through their monumental façade arrangements, statuary programs, and inscriptions, multilayered surfaces of propaganda. Through the visual and symbolic narrative presented together with the flow of water, these structures produced a powerful representation rendering visible the emperor's generosity and divine legitimacy. This indicates that nymphaea were structures conceived not only aesthetically but also ideologically.

The water-related building activity carried out by emperors in the provinces served as an effective propaganda instrument, both securing the loyalty and respect of their subjects and demonstrating the greatness and power of the empire[74]. This propaganda process not only encouraged the Roman way of life [75] but also made significant contributions to the deification of the emperor (the Imperial Cult).

Within this framework, the water structures realized by proconsuls in the provinces, while fulfilling an administrative responsibility, must also have served as a mechanism of propaganda employed to advance within the imperial hierarchy. Through the building activity they carried out, proconsuls demonstrated their service to both the emperor and the local population, thereby reinforcing their political legitimacy and securing opportunities for career advancement.

The activities carried out by local elites through water structures, in turn, should be evaluated within the system of euergesia. These activities allowed benefactors to gain respect and gratitude among their fellow citizens while also enabling them to obtain important privileges such as appointment to high office and Roman citizenship. Within this framework, water structures became one of the important instruments of social status, political power, and identity construction for local elites.

---

74 Cassius Dio, *Rhomaika*, 56.30.3–4.

75 Barbara Levick, *Roman Colonies in Southern Asia Minor* (1967), 104.

In conclusion, this study demonstrates that water structures in the Roman Empire constituted not merely infrastructural elements but also the fundamental instruments of a systematic and multilayered propaganda mechanism. This building activity, carried out in response to the vital need for water, was received positively by society; moreover, the privileges obtained in return for this service, and the new obligations arising from these privileges, transformed propaganda into a self-sustaining cycle of power. While supporting the physical development of cities, this cycle simultaneously contributed to improving the quality of life of citizens. Water structures in the Roman Empire should therefore be regarded as multifaceted propaganda instruments situated at the intersection not only of engineering and architectural achievement but also of ideological, political, and social processes.

Bibliography

Ancient Sources

Cassius Dio. *Roman History (Rhomaika)*. Translated by Earnest Cary. 9 vols. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1914.

Cicero, Marcus Tullius. *Pro Lege Manilia (Oratio de imperio Cn. Pompei)*. Translated by H. G. Hodge. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1927.

Corpus Iuris Civilis. *The Digest of Justinian*. Translated by Alan Watson. 2 vols. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1998.

Frontinus, Sextus Iulius. *De Aquaeductu Urbis Romae*. Translated by R. H. Rodgers. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

Plinius Secundus. *Naturalis Historia*. Translated by H. R. Rackham. 10 vols. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1947.

Plinius Caecilius Secundus (Pliny the Younger). *Epistulae*. Translated by Çiğdem Dürüşken and Erman Özbayoğlu. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2001.

Res Gestae Divi Augusti (Monumentum Ancyranum). Translated by Hamdi Dereli. Ankara: Çağdaş Matbaacılık, 1999.

Strabo. *Geographika*. Translated by Adnan Pekman. İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 1993.

Vitruvius (Marcus Vitruvius Pollio). *De Architectura*. Translated by Suna Güven. İstanbul: YEM Yayınları, 1998.

Epigraphic and Corpora Sources

Corpus Inscriptionum Latinarum (CIL)

Inscriptiones Graecae ad Res Romanas Pertinentes (IGR).

Monumenta Asiae Minoris Antiqua (MAMA).

Supplementum Epigraphicum Graecum (SEG).

Modern Sources

Akdoğu Arca, Ebru Nuriye. *Lykia ve Pamphylia Kentlerinde Euergesia*. Master's thesis, Akdeniz University, 2001.

Anabolu, Mükerrem**.** *İstanbul ve Anadolu'daki Roma İmparatorluk Dönemi Mimarlık Yapıları*. İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 2001.

Ando, Clifford. *Imperial Ideology and Provincial Loyalty in the Roman Empire*. Berkeley: University of California Press, 2000.

Brandt, Hartwin. *Gesellschaft und Wirtschaft Antiker Städte: Pamphylien und Pisidien*. Bonn: Dr. Rudolf Habelt, 1992.

Crema, Luigi. "L'architettura romana nell'età della repubblica". *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* I.4 (1973): 59-100.

De Giorgi, Andrea U**.** "Colonial Space and the City: Augustus's Geopolitics in Pisidia". In *Roman Colonies in the First Century of Their Foundation*, edited by Rebecca J. Sweetman, 135–150. Oxford: Oxbow Books, 2011.

Eck, Werner. *Senatoren von Vespasian bis Hadrian*. München: C. H. Beck, 1987.

Fahlbusch, Henning. "Vergleich antiker griechischer und römischer Wasserversorgungsanlagen". *Mitteilungen aus dem Leichtweiß-Institut* 73 (1982): 1–38.

Farrington, Andrew. *The Roman Baths of Lycia: An Architectural Study*. Ankara: British Institute of Archaeology at Ankara, 1995.

Foss, Clive. "Bryonianus Lollianus of Side". *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 26 (1977): 161–172.

Gauthier, Philippe. *The Greek Cities and Their Benefactors*. Rome: École française de Rome, 1985.

Hodge, A. Trevor. *Roman Aqueducts and Water Supply*. London: Bristol Classical Press, 2008.

İplikçioğlu, Bülent. *Eskiçağ Tarihinin Ana Hatları*. Istanbul: Arkeoloji ve Sanat Publications, 2006.

Keil, Josef. *Monuments from Rough Cilicia*. Vienna: Austrian Academy of Sciences Press, 1943.

Knibbe, Dieter – İplikçioğlu, Bülent. "Neue Inschriften aus Ephesos IX". *Jahreshefte des Österreichischen Archäologischen Instituts in Wien* 55 (1984): 107-135.

Kretzschmer, Friedrich. *Architecture and Engineering in Ancient Rome*. Translated by Zeynep İlkgelen. Istanbul: Arkeoloji ve Sanat Publications, 2000.

Lanckoronskı, Karl. Cities of Pamphylia and Pisidia. Viyana: F. Tempsky, 1892.Levick, Barbara. *Roman Colonies in Southern Asia Minor*. Oxford: Clarendon Press, 1967.

Magie, David. *Roman Rule in Asia Minor*. 2. Princeton: Princeton University Press, 1950.

Mansel, Arif Müfid. "1971 Perge Kazısı". Türk Arkeoloji Dergisi. 34 (01 Ocak 1973): 143-153. https://izlik.org/JA29EC35FZ.

Mansel, Arif Müfid. *Side: 1947-1966 Yılları Kazıları ve Araştırma Sonuçları (1947-1966)*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1978.

Meulenbroek, Lieke. *The Imperial Message: Nero's Propaganda and Its Reception*. Lisans Bitirme Tezi, Utrecht Üniversitesi, 2012.

Mitchell, Stephen. "Imperial Building in the Eastern Roman Provinces". *Harvard Studies in Classical Philology* 91 (1987): 333-365.

Morwood, James. "Aeneas, Augustus and the Theme of the City". *Greece & Rome* 38/2 (1991): 212-223.

Nollé, Joachim. *Die Inschriften von Side*. 2 Cilt. Bonn: Dr. Rudolf Habelt, 1993-2001.

Oktan, Mehmet. *Roma'nın Anadolu'daki Yapı Politikası.* Doktora Tezi, Akdeniz Üniversitesi, 2011.

Owens, E. J. *Yunan ve Roma Dünyasında Kent*. Çev. Cana Bilsel. Istanbul: Homer Kitabevi, 2000.

Özdizbay, Aşkım. *Perge'nin MS 1.–2. Yüzyıllardaki Gelişimi.* Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2008.

Poljakov, Fjodor B. *Die Inschriften von Tralleis und Nysa. Part 1: The Inscriptions of Tralleis*. Bonn: Dr. Rudolf Habelt, 1989.

Radet, Georges – PARIS, Pierre. *Archaeological Mission of Miletus and the Latmian Gulf*. Paris: Ernest Thorin, 1886.

Reynolds, Joyce. *Aphrodisias and Rome*. Londra: Journal of Roman Studies Monographs, 2000.

Robert, Louis. "Chronique d'épigraphie grecque". *Revue des Études Grecques* 72 (1959): 258-259.

Sartre, Maurice. *The High Roman Empire*. Paris: Seuil, 1997.

Sayar, Mustafa H. "New Inscriptions from Kelenderis". *Gephyra* 10 (2013): 595-604.

Şahin, Sencer. *Die Inschriften von Perge*. Teil 1: Vorrömische Zeit, frühe und hohe Kaiserzeit (IK 54). Bonn: Dr. Rudolf Habelt, 1999.

Şahin, Sencer. *Cilicia and Isauria*. Bonn: Dr. Rudolf Habelt, 2007.

Şahin, Sencer. *Inscriptions of Cilicia*. Bonn: Dr. Rudolf Habelt, 2014.

Talloen, Peter – Poblome, Jeroen. "Every Agora Needs a Fountain". *Colloquium Anatolicum* 19 (2020): 151-168.

Uzunoğlu, Hüseyin. *Epigrafik Belgeler Işığında Güney ve Güneybatı Anadolu'da Su ve Su Yapıları*. Doktora Tezi, Akdeniz Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2018.

Ünver, Gökhan. *Karia Kentlerinde Yurttaşların İmar Faaliyetleri*. Doktora Tezi, Akdeniz Üniversitesi, 2012.

Winter, Engelbert. *Staatliche Baupolitik und Baufürsorge in den römischen Provinzen des kaiserzeitlichen Kleinasien*. Bonn: Dr. Rudolf Habelt, 1996

Yegül, Fikret K. *Baths and Bathing in Classical Antiquity*. Cambridge, MA: MIT Press, 1992.

Zanker, Paul. *The Power of Images in the Age of Augustus*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1988.

Zuıderhoek, Arjan. *The Politics of Munificence in the Roman Empire*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

mevzu

sosyal bilimler dergisi | journal of social sciences

e-ISSN 2667-8772

mevzu, Ekim/October 2026, s. 17: 139-163

Philoponus'un Niceliksel Sonsuzluk Argümanı

Philoponus' Quantitative Infinity Argument

Abdullah YILDIZ

Arş. Gör. Dr., Marmara Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi, Kelam ABD,
Res. Asst. Dr., Marmara University,
Faculty of Theology, Department of Kalam
abdullah.yildiz@marmara.edu.tr
ORCID: 0000-0003-2803-6083
ROR ID: https://ror.org/02kswqa67

DOI: 10.56720/msbd.2026.s17.386

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Date Received: 16 Nisan / April 2026
Kabul Tarihi / Date Accepted: 30 Ağustos / August 2026
Yayın Tarihi / Date Published: 15 Ekim / October 2026
Yayın Sezonu / Pub Date Season: Ekim / October ber

Atıf / Citation: Yıldız, Abdullah. "Philoponus'un Niceliksel Sonsuzluk Argümanı". *Mevzu: Sosyal Bilimler Dergisi,* 17 (Ekim 2026): 139-163. https://doi.org/10.56720/msbd.2026.s17.386

İntihal: Bu makale, ithenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.
Plagiarism: This article has been scanned by ithenticate. No plagiarism detected.
web: https://mevzusbd.com | mailto: mevzusbd@gmail.com

Copyright © CC BY-NC 4.0

Öz

Philoponus'un evrenin sonradanlığını kanıtlamak adına geliştirdiği iki argümandan biri niceliksel sonsuzluk argümanıdır. Argüman Orta Çağ'dan günümüze evrenin ezeliliği savı karşısında *creatio ex nihilo*yu (yoktan yaratmayı) kanıtlamak için tartışmalarda yaygın olarak kullanılmıştır. Philoponus argümanı, Aristoteles'in *Fizik* III'te ortaya koyduğu sonsuzluk teorisinin evrenin ezeliliği savıyla çeliştiği varsayımı üzerine kurmuştur. Ona göre Aristoteles sonsuzun edimsel olarak var olamayacağını söylediği için evrenin ezeli olduğunu söyleyemez. Çünkü evrenin ezeli olması sonsuzun edimsel olarak var olmasını gerektirecektir. Philoponus niceliksel sonsuzluk argümanını bir argümanlar kümesi olarak tasarlamıştır. Üç aksiyom içeren bu kümenin kaç argümandan oluştuğu açık değildir. Ancak argümanları, ikincisi üç alt argümandan oluşacak biçimde iki ana argüman olarak ele almak uygun görünmektedir: i) Sonsuzun kat edilemezliği (sayılamazlığı) argümanı: Evren ezeli olsaydı şimdiye kadar yaşamış insanların sayısı sonsuz olurdu ve bu insanların hepsi edimsel olarak yaşadığı için de bu bir edimsel sonsuz olurdu. Bizim jenerasyonumuzun şimdi var olması ise bu edimsel sonsuzun kat edilmiş olmasını gerektirirdi; ama bu olanaksızdır. ii) Sonsuzdan daha büyük olmanın olanaksızlığı argümanı: Philoponus şu üç durumda sonsuzdan daha büyük bir şey olduğunun söylenmiş olacağını savunur: Eğer a) sonsuz ekleme yapılmakla arttırılıyorsa, b) sonsuz katlanıyorsa, c) sonsuzlar birbirine eşit değilse. Bu üç alt argüman bazen ayrı ayrı bazen ikisi birlikte bazen de üçü iç içe geçmiş biçimde metinlerde bulunmaktadır. Sonsuzdan daha büyük bir şey olamayacağı ilkesine dayanan argümanlarla ilgili Philoponus'un katkısı, bunları evrenin ezeliliği konusuna uyarlamasıdır. Çünkü benzer argümanlar daha önce Alexander gibi evrenin büyüklük bakımından sınırlılığını savunan düşünürler tarafından Atomcuların atomlarına ya da Anaxagoras'ın eşparçalılarına karşı kullanılmıştı. Ancak sonsuzun kat edilemezliği argümanı bütünüyle Philoponus tarafından geliştirilmiş görünmektedir. Bu argüman üzerine Türkçede hiçbir çalışma yapılmamıştır. Yabancı dillerde yapılan çalışmalar ise argümanın yapısını tam olarak vermekte yetersiz kalmaktadır. Bu çalışmanın amacı, niceliksel sonsuzluk argümanını beslendiği Aristoteles'in sonsuzluk teorisi ve Simplicius'un eleştirileri ışığında birincil kaynaklara dayanarak bütünlüklü biçimde ortaya koymaktır. Böylece bu argümana ilişkin Türkçedeki büyük bir boşluğun

doldurulması ve yabancı dillerdeki çalışmaların ileri taşınması hedeflenmektedir.

Anahtar Kelimeler: Philoponus, Sonsuzluk, Ezelilik, Creatio ex nihilo, Edimsellik.

Abstract

One of the two arguments developed by Philoponus to prove the temporal beginning of the universe is the quantitative infinity argument. The argument has been widely used in debates from the middle ages to the present day to demonstrate *creatio ex nihilo* against the thesis of the eternity of the universe. Philoponus built his argument on the assumption that Aristotle's theory of infinity, as set forth in *Physics* III, contradicts the claim of an eternal universe. According to him, since Aristotle stated that the infinite cannot exist actually, he cannot claim that the universe is eternal; for an eternal universe would necessitate the actual existence of the infinite. The quantitative infinity argument is a set of arguments. It is unclear how many arguments this set, which contains three axioms, comprises. However, it seems appropriate to treat the arguments as two main arguments, with the second consisting of three sub-arguments: i) The Argument from the Impossibility of Traversing (Counting) the Infinite: If the universe were eternal, the number of humans who have lived up to now would be infinite, and since all these people actually lived, this would constitute an actual infinite. The fact that our generation exists now would require this actual infinite to have been "traversed", but that is impossible. ii) The Argument from the Impossibility of Being Greater than the Infinite: Philoponus argues that one would be claiming something is greater than the infinite in the following three cases: a) if the infinite is increased by addition, b) if the infinite is multiplied, and c) if infinites are not equal to one another. These three sub-arguments appear in texts sometimes separately, sometimes in pairs, and sometimes intertwined. It would not be wrong to say that Philoponus' contribution regarding arguments based on the principle that nothing can be greater than the infinite was his adaptation of them to the issue of the universe's eternity. This is because similar arguments had previously been employed by thinkers like Alexander, who defended the finitude of the universe against the atomists or Anaxagoras' homoeomeries. However, the argument from the

impossibility of traversing the infinite appears to have been developed entirely by Philoponus. No studies have been carried out in Turkish regarding this argument. Furthermore, existing research in foreign languages falls short of fully accounting for the structure of the argument. The aim of this study is to discuss the quantitative infinity argument in a holistic manner, based on primary sources and in light of Aristotle's theory of infinity -from which the argument draws- and the criticisms of Simplicius. Therefore, it is aimed to fill a significant gap in the Turkish literature regarding this argument and to advance existing research in foreign languages.

Keywords: Philoponus, Infinity, Eternity, Creatio ex nihilo, Actuality.

Etik Beyan	Bu çalışma Prof. Dr. Mehmet Bulgen danışmanlığında tamamladığımız "Antik Çağdan Orta Çağa Yoktan Yaratma Tartışmaları: Iohannes Philoponus ve Kelama Etkisi" başlıklı doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, İstanbul, Türkiye, 2026)

Giriş

Philoponus (ö. yakl. 575) evrenin sonradanlığı üzerine iki pozitif argüman sunar.[1] Bu argümanların belirli bir adı yoktur; birisi *Fizik* III'teki sonsuzluk teorisine dayandığı için sonsuzlukla ilgili argüman olarak anılırken[2] diğeri argümanın dayandığı ünlü önermeye gönderimle anılmıştır: Her cisim sonlu güç barındırır: *Fizik* VIII.10.[3] Ben bu argümanlardan birincisini 'niceliksel sonsuzluk

---

1 Gérard Troupeau, "Un épitomé arabe du «De contingentia mundi» de Jean Philopon", *Mémorial André-Jean Festugière. Antiquité païenne et chrétienne*, ed. E. Lucchesi, H. D. Saffrey (Genève: Patrick Cramer, 1984), 79.2-10. Philoponus evrenin ezeliliğini çürüten negatif argümanlar ile sonradanlığını kanıtlayan pozitif argümanları birbirinden keskin biçimde ayırır.

2 Richard Sorabji, *Time, Creation and the Continuum: Theories in Antiquity and the Early Middle Ages* (Chicago: The University of Chicago Press, 2006), 210; Jacobus Erasmus, *Kelâm Kozmolojik Argümanı: Yeni Bir Değerlendirme*, çev. Mehmet Bulgen (İstanbul: Albaraka, 2022), 58; Herbert A. Davidson, "John Philoponus as a Source of Medieval Islamic and Jewish Proofs of Creation", *Journal of the American Oriental Society* 89/2 (1969), 362.

3 Richard Sorabji, *Matter, Space and Motion. Theories in Antiquity and Their Sequel* (London: Duckworth, 1988), 249 vd; Davidson, "John Philoponus as a Source", 362; Nicholas Allan

argümanı' ikincisini 'niteliksel sonsuzluk argümanı' olarak adlandırmayı öneriyorum. Çünkü bu adlandırma bir yandan iki argümanın birbiriyle ilişkisini gösterirken diğer yandan içerikleriyle uyumludur. Simplicius (ö. yakl. 560) her iki argümanı sonsuzluğun yanlış anlaşılması üzerinden eleştirmekte ve birine yönelttiği eleştirinin diğeri için de geçerli olduğunu söylemektedir.[4] Dolayısıyla sonsuzluğun, ortak yönleri olarak iki argümanın adında da bulunması ve sonra birbirinden ayrıldıkları yönün sonsuzluğa eklenmesi doğru bir adlandırma olacaktır. Ancak daha da önemlisi böyle bir adlandırmaya Philoponus'un kendi sözlerinden dayanak bulunabilmektedir.[5] Nitekim Proclus (ö. 485) *De aeternitate mundi*'nin (*Evrenin Ezeliliği Üzerine*) I. argümanında evrenin ezeli olmadığını söylemenin, Tanrıda eksiklik bulunduğunu söylemeyi gerektireceğini ileri sürer.[6] I. argümana yanıtında Philoponus varlığa gelmiş olandan daha çok ve daha iyi şeyler yaratmanın olanaksız olduğunu ama bu olanaksızlığın nedeninin Tanrı değil yaratılmışların doğası olduğunu savunur. Ona göre varlığa gelmiş olandan daha çok ve daha iyi şeylerin varlığa gelmesinin olanaksızlığının nedeni neyse, Tanrının hep iyi ve hep yaratıcı olmasına rağmen, evrenin ezelden beri var olmasının olanaksızlığının nedeni de aynıdır. Olandan daha çoğu olamaz, çünkü Aristoteles'in (ö. 322 MÖ) gösterdiği üzere niceliksel (büyüklük ve sayı) sonsuz edimsel olarak var olamaz. Olandan daha iyisi de olamaz, çünkü Tanrı tarafından varlığa getirilenin töz, güç ve edim bakımından Ondan daha aşağı olması zorunludur. Nitekim bir kimse olandan ne kadar üstününü varsayarsa saysın Tanrının kavrayış ötesi gücü karşısında eksik kalır.[7] "Böylece oluşanların/varlığa gelenlerin niteliğinin (τὸ ποιὸν), tıpkı sayısı gibi, sınırlanması zorunludur."[8] Böylece Philoponus önce şeylerin hem nicelik hem

---

Aubin, *Power and Possibility in Early Arabic Philosophy: Three Innovators Between Philoponus and Avicenna* (Berlin/Boston: Walter de Gruyter GmbH, 2024), 8.

4 Simplicius, *in Aristotelis physicorum libros quattuor posteriores commentaria*, ed. Hermannus Diels (Berlin: Reimer, 1895), 1328.11-12.

5 Simplicius, *in Phys. (V-VIII)*, 1336.1-2. Burada Philoponus sonsuzluğun nicelik ve nitelik olmak üzere iki yönünün olduğunu imler: "Çünkü bir şeyin hem sayı hem de güç bakımından sonlu parçalardan oluşup da sonsuz güçlü olması olanaksızdır."

6 Proclus, *On the Eternity of the World (De aeternitate mundi)*, çev. Helen S. Lang, A. D. Macro (Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press, 2001), 156-159.

7 Ioannes Philoponus, *De aeternitate mundi contra Proclum*, ed. Hugo Rabe (Lipsia: B.G. Teubner, 1899), I.3, 7.1-8.27, I.4, 13.26-14.28.

8 Philoponus, *Contra Proclum*, I.3, 8.18-20.

nitelik[9] bakımından sonlu olması gerektiğini ilke olarak belirlemekte ve sonra evrenin ezeliliği sorununu da bu ilkeye göre ele almaktadır. Bu yüzden evrenin ezeli/sonsuz olamayacağını göstermek için bir niceliksel sonsuzluk argümanı bir de niteliksel sonsuzluk argümanı geliştirmiştir. Philoponus'un argümanları, ikisi birlikte bir makalede ele alınamayacak kadar geniş olduğu için bu çalışmada yalnızca niceliksel sonsuzluk argümanı ele alınmaktadır.

Evrenin zamansal başlangıcı olduğunu kanıtlamak adına geliştirilmiş en yaygın argüman Philoponus'un niceliksel sonsuzluk argümanıdır. Nitekim argümanın, pek çoklarının yanında Orta Çağ'da Gazzâlî (ö. 505/1111) veya günümüzde William Lane Craig (1949 -…) tarafından kullanıldığı görülmektedir. Immanuel Kant (ö. 1804) da birinci antinomisinde evrenin zamansal başlangıcı lehine tez olarak bu argümanın bir versiyonunu sunmaktadır.[10] Bütün bu önemine rağmen bu argüman üzerine Türkçede hiçbir çalışma yapılmamış olması büyük bir boşluk oluşturmaktadır. Bu çalışma Türkçede bir olarak bu boşluğu doldurmayı amaçlamaktadır. Argüman üzerine yabancı dillerde çeşitli çalışmalar yapılmıştır. Ancak bu çalışmaların argümanı sunumunda birtakım yetersizlikler söz konusudur. Bu çalışma, argümanın bütünlüklü bir anlatısını sunarak yabancı dillerdeki çalışmaları daha ileri taşıma iddiasındadır. Söz gelimi Philoponus'un niceliksel sonsuzluğu yadsımasına rağmen niteliksel sonsuzluğu olanaklı gördüğü zannedilmiştir.[11] Ancak Philoponus varlıkların hem nicelik hem nitelik yönünden sonlu olması gerektiğini düşünmüş ve bu amaçla iki argüman geliştirmiştir. Bu doğru tespit edilemediği için argümana Philoponus'un projesiyle uyumlu bir ad verilememiştir. Bu çalışma 'niceliksel sonsuzluk argümanı' adını önermektedir. Bu argümanla ilgili asıl sorun ise şimdiye kadar yapılan çalışmalarda argümanın yapısının yeterince doğru biçimde ortaya konulmamış olmasıdır. Bu sorunun altında, Philoponus'un argümanı bütünlüklü biçimde serimlediği bir yapıtının günümüze ulaşmaması yatmaktadır. Çağdaş araştırmacılar, Philoponus'un argümana yer verdiği yapıtlardan

---

9 Aristote, *Catégories*, çev. Richard Bodéüs (Paris: Les Belles Lettres, 2001), VIII, 9a14-27; Abdurrahman Bedevī (ed.), *el-Eflāṭūniyyetu'l-muḥdeṯe ʿinde'l-ʿArab* (Kuveyt: Vekāletu'l-maṭbūʿāt, 1977), 35.2. Güç nitelik kategorisinin altında olduğu için güç kavramı üzerine kurulu ikinci argümanın nitelik üzerinden adlandırılması yerinde olacaktır.

10 Immanuel Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, çev. Aziz Yardımlı (İstanbul: İdea, 1993), 231 (A 427/B 455).

11 Erasmus, *Kelâm Kozmolojik Argümanı: Yeni Bir Değerlendirme*, 58.

hangisini öne çıkardıklarına[12] ya da Philoponus'tan bu argümanı alan hangi düşünürün anlatımını esas aldıklarına göre[13] argümanın yapısını çeşitli biçimlerde kurgulamışlardır ve bu kurgulardan hiçbiri Philoponus'un orijinal kurgusunu tam olarak yansıtmamaktadır. Bu çalışmada yalnızca Philoponus'un kendi yapıtlarına dayanarak ve onun argümana yer verdiği bütün yapıtlar bütünlüklü biçimde değerlendirilerek argümanın yapısı aslına uygun biçimde serimlenmeye çalışılmaktadır. Ayrıca argüman bir bağlama oturtularak Philoponus'un beslendiği kaynaklar ve yaptığı katkı ortaya çıkarılmaktadır.

Philoponus niceliksel sonsuzluk argümanını *Fizik* III'teki sonsuzluk teorisi üzerine kurmuştur. O halde bu argümanı serimlemeye buradan başlamak yerinde olacaktır.

1. Aristoteles ve Sonsuzluk

Aristoteles *Fizik* III.4-8'de sonsuzluğu ele alır. Sonsuzluk doğa araştırmacısının ilgi alanına girer. Çünkü doğa değişimin ilkesidir ve değişimin sürekli olduğu düşünülür; süreklilik ise sonsuzca bölünebilirlik anlamına gelir. Böylece doğa araştırmacısı sonsuzluk var mı yok mu, varsa nasıl var, diye soruşturmalıdır.[14] O, III.4-5'te sonsuzla ilgili görüşleri tartıştıktan sonra III.6'da kendi görüşünü serimler: Sonsuzun yok olduğu söylenemez, çünkü bu bazı olanaksızlara götürür: Zamanın başının ve sonun olması, bölünemeyen büyüklükler olması ve sayının sonsuz olmaması. Eğer sonsuz varsa var olmanın iki durumundan birinde, eş deyişle. edimsel (aktüel/bilfiil) ya da gücül (potansiyel/bilkuvve) olarak, var olmalıdır. Sonsuz, gücül olarak var olmalıdır,[15] çünkü edimsel olarak var olması sonsuz büyüklükte cismin varlığı gibi olanaksızlara yol

---

[12] Söz gelimi, Sambursky anlatısında *Contra Proclum*'a hiç başvurmazken Erasmus, *Contra Proclum*'daki versiyonu öne çıkarmaktadır. Bkz. Schmuel Sambursky, "Note on John Philoponus' Rejection of the Infinite", *Islamic Philosophy and the Classical Tradition. Essays presented to Richard Walzer*, ed. S. M. Stern vd. (Columbia: University of South Carolina Press, 1973), 351-353; Erasmus, *Kelâm Kozmolojik Argümanı: Yeni Bir Değerlendirme*, 55-65.

[13] Davidson argümanı, Saadia Gaon ve Kindî'nin argümanlarının kaynağı olarak incelemektedir. Bkz. Davidson, "John Philoponus as a Source"; Herbert A. Davidson, *Proofs for Eternity, Creation and the Existence of God in Medieval Islamic and Jewish Philosophy* (New York/Oxford: Oxford University Press, 1987), 86-116.

[14] Aristote, *Physique: Livres I-IV*, çev. Henri Carteron (Paris: Les Belles Lettres, 1961), III.1, 200b12-28; 4, 202b30-36.

[15] Aristote, *Physique: Livres I-IV*, III.6, 206.9-18.

açacaktır.[16] Ancak Aristoteles sonsuz söz konusu olduğunda gücül var oluşu, bir şeyin gücül olarak yontu oluşu gibi anlamamamız gerektiği konusunda uyarır; çünkü bu şey edimsel olarak heykel olacaktır, ama sonsuz asla edimsel olmaz. Aristoteles şöyle devam eder: Varlık çok değişik biçimlerde söylenir, biz sonsuz vardır dediğimizde bunu gün vardır ya da oyunlar vardır dediğimizdeki gibi anlarız, çünkü her zaman bir şeyin ardından başka bir şey varlığa gelir. Nitekim bu şeyler için de gücül-edimsel ayrımı vardır. Biz, Olympik oyunlar var, dediğimizde bu hem oyunların olması olanaklı anlamında hem de oyunlar gerçekten oluyor anlamındadır.[17] Buna göre sonsuzluk, insan ya da ev gibi belirli bir şey olarak ya da bir töz olarak var değildir, daha çok gün ya da oyun gibi vardır, ki bunların varlığı bir oluş-bozuluş sürecinden oluşur, sınırlıdır ama her zaman başka başkadır.[18]

Sonsuz, dışında hiçbir şey bulunmayan değildir, tersine her zaman dışında bir şeyler bulunandır. Dışında hiçbir şey bulunmayana tam ve bütün denir. Tanımı gereği tam, sonu/sınırı olandır ama sonsuz sonu/sınırı olmayandır. Dolayısıyla sonsuz tamamlanmış değildir. O zaman sonsuzun dışında hep gerçekleşmemiş olanaklar bulunmalıdır.[19] *De generatione*'de (*Oluş ve Bozuluş Üzerine*) Aristoteles bir büyüklüğün gücül olarak sonsuzca bölünebilir olduğunu ama edimsel olarak sonsuzca bölünemeyeceğini savunur. Çünkü büyüklük edimsel olarak sonsuzca bölünecek olsa geriye ne kalacak? Büyüklük kalamaz, çünkü o zaman sonuna kadar bölünmemiş olur; nokta da kalamaz, çünkü noktalar bir araya gelip büyüklük oluşturamaz; yokluk da kalamaz, çünkü yokluk büyüklük oluşturamaz. O zaman bölme işleminde her zaman gerçekleşmemiş olanaklar bulunmaktadır.[20]

Aristoteles sonsuzluğun tözsel değil ilineksel (κατὰ συμβεβηκὸς) bir var oluşa sahip olduğunu savunur.[21] Ona göre sonsuzluk büyüklük ve sayının

---

16 Aristote, *Physique: Livres I-IV*, III.5, 204a34-206a8.

17 Aristote, *Physique: Livres I-IV*, III.6, 206a18-25.

18 Aristote, *Physique: Livres I-IV*, III.6, 206a29-33.

19 Aristote, *Physique: Livres I-IV*, III.6, 206b33-207a15.

20 Aristote, *De la Génération et de la corruption*, çev. Charles Mugler (Paris: Les Belles Lettres, 1966), I.2, 316a15-317a18; Jonathan Lear, *Aristotle: the desire to understand* (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), 70-71.

21 Aristote, *Physique: Livres I-IV*, III.5, 204a21-30.

kendinde/özsel ilineği (συμβεβηκὸς καθ' αὑτὸ)[22] ya da etkilenimidir (καθ' αὑτὸ πάθος).[23] Büyüklük ve sayı nicelik cinsinin iki üyesi olduğu için de sonsuzluk, niceliğin bir ilineği olmaktadır.[24] Aristoteles'in aritmetik ile geometriyi birbirinden ayrı değerlendirmesiyle[25] uyumlu biçimde, büyüklüğün sonsuzluğu ile sayının sonsuzluğu birbirinden ayrı biçimde ele alınabilir. Nitekim büyüklük sürekli parçalara bölünürken sayı süreksiz parçalara bölünür.[26] Büyüklük ekleme açısından sonlu, bölme açısından sonsuzdur. Sayıda ise en küçük açısından bir sınır vardır ama en büyük açısından her çokluk hep aşılır, sınır yoktur. Buna göre büyüklükte en küçük yoktur, en büyük vardır; sayıda ise en küçük vardır, en büyük yoktur. Sayı birlerin çokluğudur, dolayısıyla bir bölünmezde son bulması gerekir. İki, üç ve bütün diğer sayılar birden türemedir. Bu yüzden sayıda daha büyüğünü düşünmek her zaman olanaklıdır.[27] Buna göre büyüklüğün sonsuzluğu temelde sonsuzca bölünebilmesi üzerinden işlenir. Sayı ise bölünemeyen parçalardan eş deyişle birimlerden oluştuğu için sayının ve sayılabilirlerin sonsuzluğu temelde sonsuzca arttırılabilirlikleri üzerinden işlenir. Aristoteles sonsuzluğundan söz edilebilecek şeylere örnek olarak büyüklük, sayı, devinim/değişim, zaman, düşünce ve insan jenerasyonlarını kullanır.[28] Devinim ve zamanın sonsuzluğu bir yerde büyüklük üzerinden açıklanır: Devinimin kendisi aracılığıyla gerçekleştiği büyüklük/cisim sonsuz olduğu için devinim sonsuz olmaktadır; devinim aracılığıyla var olduğu için de zaman sonsuz olmaktadır.[29] Ancak çoğunlukla devinimin ve zamanın sayılabilir olmaları öne çıkartılır: "Ruh olmasa zaman olur muydu olmaz mıydı diye sorulabilir. Sayanın bulunması olanaksızsa sayılabilir bir şeyin bulunması da olanaksızdır; bu

---

22 Aristote, *Physique: Livres I-IV*, III.4, 203b33.

23 Aristote, *Physique: Livres I-IV*, III.5, 204a18-9.

24 Aristotle, *The Metaphysics: Books I-IX*, çev. Hugh Tredennick (Cambridge (MA)/London: Harvard University Press/William Heinemann Ltd., 1961), V.13, 1020a7-14; John Bowin, "Aristotelian Infinity", *Oxford Studies in Ancient Philosophy XXXII*, ed. David Sedley (Oxford: Oxford University Press, 2007), 248-249.

25 Melbourne G. Evans, *The Physical Philosophy of Aristotle* (Albuquerque: The University of New Mexico Press, 1964), 44.

26 Aristotle, *The Metaphysics: Books I-IX*, V.13, 1020a9-13.

27 Aristote, *Physique: Livres I-IV*, III.7, 207a33-b15; Evans, *The Physical Philosophy of Aristotle*, 46-49.

28 Aristote, *Physique: Livres I-IV*, III.6, 206.25-27; 8, 208a20-21; 4, 202b30-31.

29 Aristote, *Physique: Livres I-IV*, III.7, 207b21-25.

durumda sayının da bulunmayacağı açıktır, çünkü sayı ya sayılmış olandır ya da sayılabilir olandır. Ruh ve ruhsal us dışında doğasında sayma olan bir şey yoksa, ruh olmadığında zamanın olması olanaksızdır. … Önce ve sonra devinimdedir, zaman da sayılabilir olmaları bakımından önce ve sonradır."[30] İnsan jenerasyonlarının ise sayılabilir olmaları bakımından sonsuzlukla ilişkilendiği açıktır. Görüleceği üzere Philoponus devinim, zaman ve insan jenerasyonlarını sayılabilir olmaları üzerinden değerlendirmektedir.

2. Philoponus için Sonsuzluk Problemi

Sonsuzluğun geometrik yanı, eş deyişle sonsuzca bölünebilirlik, Antik atomcular tarafından eleştirilmiştir. Çünkü onlara göre cisimler sonsuzca bölünemez. Ancak Antik atomcuların aritmetik sonsuzlukla bir sorunu yoktur. Sonsuzluğun aritmetik yanı ise en güçlü biçimde Philoponus tarafından eleştirilmiştir. Ancak Philoponus da geometrik sonsuzu problem etmemiştir. Philoponus'un neden geometrik sonsuzu problem görmeyip aritmetik sonsuzla ilgilendiği sorusunun yanıtı *Contra Proclum* (*Proclus'a Karşı*) I'de bulunabilir. Philoponus burada evrenin/yaratılmışların sonluluğunun Tanrının eksikliğini gerektireceği savına karşı evrenin sonluluğunun Tanrıda bir eksiklik gerektirmeyeceğini, çünkü yaratılmışların Tanrı karşısında her yönden eksik olduğunu ve bu eksikliğin yaratılmışların doğasından -Tanrıdan değil- kaynaklandığını söyler. Var olanların nicelik yönünden sonluluğu zaten Aristoteles tarafından gösterilmiştir:

"Aristoteles *Fizik* ve *De Caelo*'da (*Gökyüzü Üzerine*) birçok argümanla sonsuzun hiçbir biçimde edimsel olarak var olamayacağını tanıtlamıştır ve bu herkes tarafından görüş birliği ile benimsenmiştir. (Burada sonsuz derken uzamsal büyüklük bakımından ya da sayı bakımından (ἐν μεγέθει κατὰ τὴν ἔκτασιν ἢ ἐν ἀριθμῷ) sonsuzu kastediyorum; çünkü doğası gereği ezeli olan şeylerde güç bakımından (ἐν δύναμει) sonsuzluğun bulunması tümüyle zorunludur.) Büyüklük ya da sayı bakımından sonsuz, edimsel olarak var olacak bir doğaya sahip olmadığı için var olanların sayısının sonlu olması saltık olarak zorunludur (ἀνάγκη πάντως πεπερασμένον εἶναι τὸν τῶν ὄντων ἀριθμόν)."[31]

---

[30] Aristote, *Physique: Livres I-IV*, IV.14, 233a21-29. Bu pasajdan, düşüncenin sonsuzlukla ilişkisinin, saymanın düşünceyi gerektirmesi olduğu sonucu da çıkarılabilir.

[31] Philoponus, *Contra Proclum*, 7.25-8.9.

Görüldüğü üzere Philoponus'un ana kaygısı Tanrı karşısında yaratılmışların sınırlılığını göstermektir ve Aristoteles'in de nicelik yönünden bunu gösterdiğini düşünmektedir. Aristoteles sonsuzun edimsel varlığının olanaksızlığı savıyla uyumlu biçimde sonsuz büyüklükte cismin varlığını yadsımaktadır, dolayısıyla sonsuzun geometrik yanıyla ilgili bir sorun yoktur. Ancak Philoponus'a göre evrenin ezeliliği edimsel sonsuzun varlığını gerektirdiği için Aristoteles kendisiyle çelişmektedir. Philoponus'un niceliksel sonsuzluk argümanının temelde amacı, edimsel sonsuzun olanaksızlığı savının, tıpkı sonsuz büyüklükte cismin varlığını olanaksız kıldığı gibi, evrenin ezeli olmasını da olanaksız kıldığını göstermektir. İşte, Philoponus'un geometrik sonsuzlukla değil de aritmetik sonsuzlukla ilgilenmesi bu yüzdendir.

3. Niceliksel Sonsuzluk Argümanının Yapısı

Niceliksel sonsuzluk argümanı, Philoponus'un 517'den sonraya tarihlenen yapıtlarında[32] bulunmaktadır: *Fizik Üzerine Yorum*, *Contra Proclum*, *Contra Aristotelem (Aristoteles'e Karşı)*, *Meteoroloji Üzerine Yorum* ve *De contingentia mundi*[33] *(Evrenin Sonradanlığı Üzerine)*. Argümanın en sistemli biçimde *Contra Aristotelem*'de serimlendiği, Simplicius'un eksik alıntılarına dayanarak söylenebilir. Philoponus Aristoteles'in görüşlerini kendisine karşı kullanarak bir argümanlar kümesi ile evrenin sonradanlığını tanıtlamaya çalışır. İlgisini aritmetik sonsuzlukla sınırlamasıyla uyumlu biçimde, Philoponus sonsuzluk argümanını yüksek olasılıkla ilk kez, Aristoteles'in sayılabilirin kat edilebilir olduğu için sonsuz olamayacağını söylediği *Fizik* pasajı üzerine yorumunda serimler: "Ne de sayı böyle ayrık ve sonsuz olabilir. Çünkü sayı ve sayıyı barındıran (nesne)

---

[32] Koenraad Verrycken, "The Development of Philoponus' Thought and its Chronology", *Aristotle Transformed: The Ancient Commentators and Their Influence*, ed. Richard Sorabji (London/Oxford/New York/New Delhi/Sydney: Bloomsbury, 2016), 251-294; Richard Sorabji, "Dating of Philoponus' Commentaries on Aristotle and his Divergence from his Teacher Ammonius", *Aristotle Re-Interpreted: New Findings on Seven Hundred Years of the Ancient Commentators*, ed. Richard Sorabji (London: Bloomsbury, 2020), 367-392.

[33] Giovanni Mandolino, "On the Origin of John Philoponus's De contingentia mundi", *Mediterranea. International journal on the transfer of knowledge* 9 (2024), 178-193. Bu çalışmada *De contingentia mundi*'nin niceliksel sonsuzluk argümanına yer veren üçüncü bölümünün Simplicius'un aktardığı fragmanla nerdeyse bütünüyle aynı olduğu gösterilmektedir. Simplicius orijinal dil Yunancada aktardığı ve Philoponus ile çağdaş olduğu için Simplicius'un yer verdiği fragmana atıf yapmakla yetinilmiştir.

sayılabilirdir. Eğer sayılabiliri saymak olanaklıysa o zaman sonsuzu kat etmek de olanaklı olur."[34] Simplicius bu pasajı, sonsuzun edimsel olarak değil gücül olarak var olduğunu söyleyen pasajlarla birlikte değerlendirir ve dolayısıyla sayının ve sayılabilirin edimsel olarak sonsuz olamayacağı biçiminde yorumlar.[35] Philoponus'a göre ise bu pasajda Aristoteles açıkça sayının ve sayılabilirin kat edilebilir olduğunu (τὸ δὲ ἀριθμητὸν ἐνδέχεται διεξελθεῖν), sonsuzun ise kat edilemez olduğunu (τὸ δὲ ἄπειρον οὐκ ἐνδέχεται διεξελθεῖν), o halde sayının/sayılabilirin sonsuz olamayacağını (οὐδεὶς ἄρα ἀριθμὸς ἄπειρος) söylemektedir.[36] Aristoteles'in bu pasajını ilgili diğer pasajlarla karşıtlık içinde yorumlayan Philoponus, Aristoteles'in sonsuzluk teorisinde güçlü bir tutarsızlık bulduğuna inanır ve kurguladığı niceliksel sonsuzluk argümanı ile sonsuzluk tartışmasına düşünce tarihindeki en önemli katkılardan birini sağlar.

Niceliksel sonsuzluk argümanı bir argümanlar kümesidir. Ancak bu kümenin kaç argüman ve kaç aksiyomdan oluştuğu yoruma açıktır. Çünkü *Contra Aristotelem*'in ilgili bölümü eksiktir ve diğer metinlerde açık bir şey söylenmez. Çağdaş çalışmalarda da bu konuda bir uzlaşı yoktur.[37] Simplicius'un aktardığına göre Philoponus kanıtı için önce üç aksiyom ortaya koymaktadır. Biz de bununla uyumla olarak önce bu üç aksiyomu ele alacağız. Argümanları ise ikinci argüman üç alt argümandan oluşacak biçimde iki ana argüman olarak ele almanın doğru olacağını düşünüyorum.

---

34 Aristote, *Physique: Livres I-IV*, III.3, 204b7-10.

35 Simplicius, *in Aristotelis physicorum libros quattuor priores commentaria*, ed. Hermannus Diels (Berlin: Reimer, 1882), 477.24-478.4.

36 Ioannes Philoponus, *in Aristotelis physicorum libros tres priores commentaria*, ed. Hieronymus Vitelli (Berlin: Reimer, 1887), 428.14-23.

37 Erasmus, *Kelâm Kozmolojik Argümanı: Yeni Bir Değerlendirme*, 55-66; Sambursky, "Note on John Philoponus' Rejection of the Infinite"; Richard Sorabji, "Infinity and the Creation", *Philoponus and the Rejection of Aristotelian Science*, ed. Richard Sorabji (London: Institute of Classical Studies, 2010), 207-220; Sorabji, *Time, Creation and the Continuum*, 210-224; Davidson, "John Philoponus as a Source", 362-363; Davidson, *Proofs for Eternity*, 86-89; Robert B. Todd, "Some Concepts in Physical Theory in John Philoponus' Aristotelian Commentaries", *Archiv für Begriffsgeschichte* 24/2 (1980), 153-159; Gérard Verbeke, "Some Later Neoplatonic Views on Divine Creation and the Eternity of the World", *Neoplatonism and Christian Thought*, ed. D. J. O'Meara (Albany: State University of New York Press, 1981), 47; H. Austryn Wolfson, *Kelâm Felsefeleri. Müslüman-Hıristiyan-Yahudi Kelâmı*, çev. Kasım Turhan (İstanbul: Kitabevi, 2016), 312-317.

Birinci aksiyom: Eğer var olmak için oluşan nesnelerden her biri kendini önceleyen bir şeye zorunlu olarak gereksinim duyuyorsa, diyelim bir geminin ahşaba gereksinimi gibi, eğer o şeyler önceden oluşmazsa o şey de oluşamaz.[38]

İkinci aksiyom(lar grubu): i) Sonsuz bir sayının edimsel olarak var olması olanaksızdır; ii) sonsuzun sayılarak kat edilmesi olanaksızdır; iii) sonsuzdan daha büyük herhangi bir şey olması olanaksızdır; iv) sonsuzun arttırılması olanaksızdır (δεύτερον ὅτι ἀριθμὸν ἄπειρον ὑποστῆναι ἐνεργείᾳ ἀδύνατον ἢ διεξελθεῖν τινα ἀριθμοῦντα τὸν ἄπειρον, καὶ ὅτι μεῖζον εἶναι τοῦ ἀπείρου ἢ αὐξηθῆναι τὸ ἄπειρον ἀδύνατον).[39] Bunların her birinin ayrı aksiyomlar sayılmaması ii, iii ve iv'ün aslında i'in açıklaması olarak düşünülmesinden kaynaklanmış olmalıdır.

Philoponus evrenin ezeli olduğunu söylemenin sonsuzun edimsel varlığını kabul etmeyi zorunlu olarak gerektirdiğini ileri sürer:

"Sonsuzun edimsel olarak var olmasının olanaksızlığından, <olandan> daha çok ya da sonsuz şeyin yaratılmaması sonucu çıktığı gibi, ben, yine sonsuza edimsel varlık vermeyelim ve sonsuzu kat edilebilir kılmayalım diye, evrenin de ezelden beri Tanrıyla birlikte var olamayacağını söylüyorum. Eğer evren ezelden beri var olsaydı, evrende başlangıçtan şimdiye kadar var olanların sayısı -insanları, bitkileri ve her bir türden diğer bireyleri kast ediyorum- edimsel olarak sonsuz olurdu. Çünkü eğer birisi var olmuş insanların, bitkilerin ve diğer bireylerin sayısının sonlu olduğunu var sayıyorsa, -çünkü bunlardan her biri sonlu bir zamanda varlık sahibi olmuştur-, o zaman bütün zamanın da sonlu olması zorunlu olur; çünkü sonlu parçalardan oluşan sonludur. Eğer evren <sonradan> oluşmamışsa, geçmiş olan zaman edimsel olarak sonsuz olduğu için, bu sonsuz zamanda oluşmuş bireysel şeylerin de sayı bakımından edimsel olarak sonsuz olması zorunludur. Bundan da sonsuz bir sayının edimsel olarak var olması sonucu çıkar ve eğer evren <sonradan> oluşmamışsa gerçekten böyle olmuştur."[40]

---

38 Simplicius, *in Phys. (V-VIII)*, 1178.10-12.
39 Simplicius, *in Phys. (V-VIII)*, 1178.12-14.
40 Philoponus, *Contra Proclum*, 8.27-9.20.

Evrenin ezeli olmasının edimsel sonsuzu gerektirdiği savına karşı Simplicius, Aristoteles'in buna açıklama getirdiğini ileri sürmüştür.[41] Aristoteles bir oluş sürecinde var olmayı (τὸ ἐν τῷ γίνεσθαι τὸ εἶναι ἔχον) bir töz gibi var olmadan ayırmaktadır. İnsan ya da ev örneğinde olduğu gibi bir tözün parçalarının hepsi birlikte (ἀθρόον) aynı anda (ἅμα) var olur, ama süreç olarak var olmada durum böyle değildir. Bir oluş sürecinde var olanların, diyelim zaman ya da insan jenerasyonlarının, parçaları aynı anda var olmaz, tersine parçalar birinin ardından diğeri gelecek biçimde oluşur ve parçalardan biri oluşurken diğeri varlıktan kesilir; böylece her zaman sonlu bir edimsel varlığa sahip olur, gücül olarak sonsuz olmaları ise her zaman arttırılabilir olmalarından gelir. Buna göre sonsuz bir süreç (τὴν ἐπ' ἄπειρον πρόοδον) olarak var olan zaman ve insan jenerasyonları, bütün parçaları birlikte var olmamakla edimsel sonsuz olmaktan kurtulur.[42] Ancak Philoponus bunu hiç ikna edici bulmaz: Öncelikle Aristoteles'in çürüttüğü görüş, sonsuzun parçalarının hep birlikte var olması değil, saltık olarak edimsel sonsuzun var olmasıdır. Eğer edimsel sonsuz olanaksızsa, parçaları hep birlikte mi yoksa parça parça mı var olacak fark etmez. Ayrıca sonsuz var olacaksa, parçalarının hep birlikte şimdi var olması geçmişte var olmasından daha yeğdir; çünkü şimdi hep birlikte var olursa kat edilmesi gerekmez, ama geçmişte var olursa kat edilmesi gerekir, ama bu olanaksızdır. Yine şimdi var olursa arttırılması ve katlanması gerekmez, ama geçmişte var olursa bunlar gerekir.[43] O *Contra Proclum*'da şöyle söyler:

"Ne hepsi birlikte var olarak ne de parça parça oluşarak (οὔτε ἀθρόον ὑφιστάμενον οὔτε κατὰ μέρος γινόμενον) sonsuzun hiçbir biçimde edimsel olarak var olmasının olanaklı olmadığını ileride Tanrı izin verirse başka bir yerde daha tam biçimde tanıtlayacağız; evrenin ezeli olduğuna ilişkin bütün kuşkuları (aporileri) çürüttükten sonra evrenin ezeli olamayacağını ayrı başına ortaya koyacağız. Hem de Aristoteles'in kendisinin bunu, eş deyişle sonsuzun edimsel olarak var olmasının hiçbir biçimde olanaklı olmadığını, savunduğunu kendi sözünden aktaracağım. Ancak ben bunun kendinden apaçık olduğunu düşünüyorum. <Sonsuzun> hep birlikte ve aynı anda var olması (ἀθρόον καὶ ἅμα

41 Bowin, "Aristotelian Infinity", 237.

42 Simplicius, *in Phys. (I-IV)*, 471.8-13, 492.20-31, 494.14-495.5, 497.14-16, 506.3-16; Simplicius, *in Phys. (V-VIII)*, 1180.19-1181.4.

43 Philoponus, *in Phys. (I-III)*, 429.28-430.10.

εἶναι) neden olanaksızsa aynı nedenden parça parça var olarak edimselliğe çıkması da olanaksızdır. Çünkü sonsuzun parça parça edimselliğe çıkarak var olması bütünüyle olanaklıysa onun hepsinin aynı anda edimsel olarak var olmasını engelleyen gerekçe nedir? Nitekim sonsuzun parça parça ve, deyim yerindeyse, tek tek birinin ardından diğeri sayılarak edimsel oluşa getirildiğini söylemek, sonsuzun hepsi birlikte ve aynı anda var olmasından çok daha fazla olanaksız görünecektir. Hepsi birlikte var olduğunda belki de tek tek kat etmek, deyim yerindeyse, sayıp tüketmek gerekli olmayacaktır; ama sonsuz, sonunda sonsuz birimlerin edimsel olarak oluşacağı bir biçimde, parça parça oluşuyor ve birinin ardından diğeri var oluyorsa, -onun bazı parçaları bozulduğu diğerleri ise varlıkta olduğu için, her ne kadar hepsi birlikte ve aynı anda var olmasa bile-, yine de kat edilebilir olacaktır, ki bu olanaksızdır."[44]

Üçüncü aksiyom: Eğer bir şeyin oluşması için, biri diğerinden oluşacak biçimde, sonsuz <sayıda> şeyin önvarlığı gerekiyorsa, o zaman o şeyin oluşması olanaksızdır. Philoponus bu aksiyomun *De generatione*'de[45] Aristoteles tarafından kullanıldığını ileri sürer: Elementler birbirinden oluştuğuna göre, cisimlerin elementlerinin sonsuz sayıda olması olanaksızdır; çünkü sonsuz kat edilemez (τὸ γὰρ ἄπειρον ἀδιεξίτητον) olduğu için, diyelim ateş, eğer önceden sonsuz sayıda şey oluştuktan sonra ancak oluşuyorsa o zaman hiç oluşamazdı.[46]

i) Sonsuzun kat edilemezliği (sayılamazlığı) argümanı: Aristoteles'in kendisi sayılabilirin kat edilebilir de olduğunu, sonsuzun ise kat edilemez olduğunu, dolayısıyla sayılabilirin sonsuz olamayacağını söylemektedir. Buna göre, zaman da sayılabilir olduğu için zamanın başlangıcının olması, başka deyişle evrenin ezeli (ἀίδιον) olmaması gerekir. Çünkü evren ezeli olsa şimdiye kadar yaşamış insanların sayısı sonsuz olurdu ve bu insanların hepsi edimsel olarak yaşadığı için de bu bir edimsel sonsuz olurdu. Bizim jenerasyonumuzun şimdi var olması ise bu edimsel sonsuzun kat edilmiş olmasını (διεξιτητὸν ἔσται τὸ κατ᾽ ἐνέργειαν ἄπειρον) gerektirirdi; ama bu olanaksızdır.[47] *Contra Proclum*'da argüman benzer biçimde kurgulanır:

---

44 Philoponus, *Contra Proclum*, 9.20-10.19.
45 Aristote, *De la Génération et de la corruption*, II.5, 332b30vd.
46 Simplicius, *in Phys. (V-VIII)*, 1178.14-19.
47 Philoponus, *in Phys. (I-III)*, 428.14-429.4.

"Sonsuzu, deyim yerindeyse, tek tek baştan sona sayarak kat etmek olanaksızdır, sayan ezeli olsa bile. Çünkü sonsuz doğası gereği kat edilemezdir (φὐσει γὰρ τὸ ἄπειρον ἀδιεξίτητόν ἐστιν), diğer türlü sonsuz olmazdı. İmdi, eğer sonsuz kat edilemez ise birey birey ilerleyerek insan türünün ardışık jenerasyonları sonsuz bireylerden geçerek şimdiki var olanlara gelmiş demektir, ama o zaman da sonsuz kat edilebilir olmaktadır, ki bu olanaksızdır. Dolayısıyla geçmiş bireylerin sayısı sonsuz değildir; değildir çünkü türün ardışık jenerasyonları bizden her birine kadar ulaşmıştır. Çünkü sonsuzu kat etmek olanaksızdır."[48]

Contra Aristotelem'de Philoponus *De generatione*'de Aristoteles'in elementlerin sayısını sınırlamak için kullandığı argümanı evrenin zamanının sınırlılığını gösterir biçimde sonsuzun kat edilemezliği argümanı olarak yeniden kurgular: Bir elementin, diyelim ateşin, oluş devinimi için başka bir devinimin, diyelim havanın ateşe değişiminin, önvarlığı gerekiyorsa ve yine bu devinim için de önce başka bir devinimin, diyelim suyun havaya değişiminin, ön varlığı gerekiyorsa ve bundan önce de başka bir devinim gerekecek biçimde böyle sonsuzca geri gidiyorsa o zaman belirli bir ateşin oluşumu için sonsuz sayıda devinimin önceden var olması zorunludur. Çünkü ilk aksiyom gereğince, ilkin sonsuz sayıda devinim var olmazsa bu ateş de oluşamaz. Ama ikinci aksiyom gereğince, sonsuz sayıda devinimin edimsel olarak var olması olanaksızdır. Ayrıca, üçüncü aksiyom gereğince, bu ateşin devinimi için gerek koşul olan sonsuz sayıda devinimin önvarlığı olanaklı olmadığından, bu ateş var olamaz. Ancak bu ateş varlığa geldiğine göre, önce sonsuz sayıda devinim var olmamıştır, dolayısıyla şeylerin birbirine değişiminin ve evrenin başlangıcı vardır.

ii) Sonsuzdan daha büyük olmanın olanaksızlığı argümanı: Philoponus şu üç durumda sonsuzdan daha büyük bir şey olduğunun söylenmiş olacağını savunur: Eğer a) sonsuz ekleme yapılmakla arttırılıyorsa, b) sonsuz katlanıyorsa, c) sonsuzlar birbirine eşit değilse. O zaman bunlar üç ayrı argüman olarak ele alınabilir. Bunlar bazen ayrı ayrı bazen ikisi birlikte bazen de üçü iç içe geçmiş biçimde metinlerde bulunmaktadır.

a) Sonsuzun arttırılamazlığı argümanı: Eğer sonsuzun edimsel olarak var olması olanaksızsa sonsuzdan daha büyük bir şeyin olması öncelikle olanaksız

---

[48] Philoponus, *Contra Proclum*, 10.18-11.2.

olmalıdır ama evrenin ezeliliği bu olanaksızlığı gerektirmektedir.[49] *Contra Aristotelem*'de argüman yine devinim üzerinden kurulur: Eğer oluşacak devinimlerin önceden oluşmuş devinimlere eklenmesi bunların sayısını arttırıyorsa, sonsuzun arttırılamayacağını söyleyen aksiyom gereğince, önceden oluşmuş devinimler sonsuz olamazlar.[50] *Contra Proclum*'da aynı argüman insanlar üzerinden sunulur: "Eğer evrenin başlangıcı yoksa ve diyelim Sokrates'ten önce yaşayan inşaların sayısı sonsuzsa, Sokrates'ten günümüze kadar yaşayanlar buna eklendiğinde sonsuzdan daha büyük bir şey olacaktır, ki bu olanaksızdır."[51] Dolayısıyla Philoponus'a göre sonsuza ekleme yapılamaz; çünkü bu, eklenilenin sonsuzun dışında olduğunu demeye gelir. Ancak söz gelimi insan jenerasyonları dizisinin sonsuz olduğunu söyleyebilmek için tüm jenerasyonların bu dizinin zaten içinde olması gerekir.

b) Sonsuzun katlanamazlığı argümanı: Philoponus sonsuz arttırılamazsa katlanmasının bütünüyle olanaksız olduğunu savunmaktadır: Eğer şimdiye kadar yaşayan insanların sayısı sonsuzsa, şimdiye kadar yaşayan atların, köpeklerin ve diğer her bir türün bireylerinin sayısı da sonsuz olacaktır. İnsanların sonsuz sayısına atların sonsuz sayısını da eklersen sonsuzu ikiye, köpekleri de eklersen üçe katlamış olursun, sonra diğer türleri de eklersen her seferinde sonsuzu katlamış olursun. Sonsuzdan büyük olmak olanaksızsa kat kat büyük olmak öncelikle olanaksızdır.[52] Aslında bağımsız iki bireyler dizisinden -diyelim insanlar ve atlar- birinin sonsuz olması neden olanaksızsa diğerinin de o yüzden olanaksız olmalıdır; eğer biri için sonsuz olmak olanaklıysa diğeri için de olanaklı olması gerekir. Bunları birbirine eklemek anlamsız görünmektedir. Eğer sonsuz bir cisim söz konusu olsa o zaman başka bir sonsuz cismin onun dışında kalması olanaksız görünebilirdi ama iki sonsuz dizi söz konusu ise neden olanaksız göründüğü açık değildir.[53] Belki de bunun yanıtı, Philoponus'un sonsuzu bir sayıcının saydığı nicelik olarak düşünmesinde aranmalıdır. Buna göre bir sonsuzluk dizisinin olanağı sayıcının baştan sona sayıp sayamaması

---

49 Ioannes Philoponus, *in Aristotelis meteorologicorum librum primum commentarium*, ed. Michael Hayduck (Berlin: Reimer, 1901), I.3, 17.11-15; Philoponus, *in Phys. (I-III)*, 429.4-11.

50 Simplicius, *in Phys. (V-VIII)*, 1179.12-14.

51 Philoponus, *Contra Proclum*, 11.2-6.

52 Philoponus, *Contra Proclum*, 11.6-21.

53 Todd, "Some Concepts", 156-157.

üzerinden değerlendiriliyorsa, başka bir dizi bağımsız ilerlese bile aynı sayıcının bu diziyi saydığının varsayılması ilk başta göründüğü kadar zorlama olmayabilir. Böylece bir dizinin bireylerini tek tek sayan sayıcı, diğer dizinin bireylerini saymaya ilk diziyi bitirdikten sonra başlayacağı için ikinci dizi birinciye eklenmiş gibi düşünülmektedir.

Evrenin ezeliliği durumunda sonsuzun kat kat arttırılmış olacağı savı, Philoponus'un *Meteoroloji* üzerine yazdığı yorumda yeniden ortaya çıkar. *Meteoroloji*'de aynı görüşlerin insan jenerasyonları arasında sonsuz kez dolaştığı söylenen pasajın[54] yorumunda Philoponus şöyle der:

"(Aristoteles'in) burada yazdığı onun evrenin başlangıçsız ve oluşmamış olduğu yönündeki görüşüyle uyum içindedir, ama o kendi ağına düştüğünü fark etmemiştir. Eğer evrenin varlığının başlangıcı olmaması nedeniyle aynı görüşler sonsuz kez var oluyorsa, o zaman bu görüşlerin yalnızca sonsuz kez değil, sonsuzdan kat kat fazla kez dolaşması gerekir. Çünkü yalnızca Aristoteles'e kadar aynı görüşler sonsuz kez dolaşmamıştır, ondan çok zaman önce de sonsuz kez dolaşmıştır; eğer (ondan önce dolaşımı) sonsuz kez değilse evrenin başlangıcı var demektir. Ancak evrenin başlangıcı yoksa, geri giderek geçmiş zamanın hangi parçasını alırsan al, sonsuzluk boyunca aynı görüşlerin Aristoteles'e gelinceye kadar sonsuz kez dolaşması bütünüyle zorunludur."[55]

c) Sonsuzların eşitsizliği argümanı: Modern sonsuzluk teorileri sonsuzun sonsuzdan büyük olmasına yer açar.[56] Diyelim tam sayılar, sonsuz bir tek sayılar alt kümesini içerir. Ancak Aristoteles ve onun ardılları bunu olanaksız görüyordu.[57] Philoponus ise kendisinin de desteklediği bu görüş ile evrenin ezeliliği arasında çelişki bulunduğunu ileri sürer: Evrenin ezeliliği durumunda

---

54 Aristote, *Météorologiques: Livres I-II*, çev. Pierre Louis (Paris: Les Belles Lettres, 1982), I.3, 339b27-30.

55 Philoponus, *in Met.*, 16.36-17.9.

56 On dokuzuncu yüzyıla kadar genel görüş, edimsel sonsuzun olanaksız olduğu yönündeydi. Ancak Georg Cantor (1845-1918) başta olmak üzere Alman matematikçiler edimsel sonsuzun olanaklı olduğuna ilişkin tutarlı bir açıklama sunan küme teorisini geliştirdiler. Küme teorisi ile birlikte günümüzde edimsel sonsuzun olanaklı olduğu ve bir sonsuzun diğer sonsuzdan daha büyük olmasının olanaklı olduğu genel kabul görmeye başlamıştır. Bkz. Erasmus, *Kelâm Kozmolojik Argümanı: Yeni Bir Değerlendirme*, 64, 79-92.

57 Sorabji, *Time, Creation and the Continuum*, 211-212, 217-218.

geçmiş yılların sayısı sonsuz olacaktır. Yılların sayısı sonsuzsa, ayların sayısı sonsuzu katlamış olur; çünkü ayların sonsuz sayısı yılların sonsuz sayısını on iki kez içerecektir. Üstelik, günlerin sayısını ve saatlerin sayısını da değerlendirmeye alacak olursak sonsuzun katlanması çok daha artacaktır. Ancak sonsuzun katlanması ve bir sonsuzun diğerinden büyük olması olanaksızdır.[58]

Sonsuz olduğu söylenen iki şeyden biri diğerinden daha büyük olmamalıdır, çünkü sonsuzdan daha büyük bir şey olamaz. Philoponus sonsuz olduğu söylenen göksel cisimlerin dönüşlerinin bu aksiyoma aykırı olduğunu ileri sürer:

"Eğer sferler,' der o (Philoponus), 'eşit zamanlarla (ἰσοχρόνως) devinmiyorsa; biri 30 yılda, diğeri 12 yılda, bir diğeri daha az zamanda, öyle ki ay <sferi> bir ayda ve sabit yıldızlar sferi bir gün ve gecede <bir dönüş gerçekleştiriyorsa>; ve eğer göklerin devinimi başlangıçsızsa (ἄναρχος δέ ἐστιν ἡ τοῦ οὐρανοῦ κίνησις) <o zaman> Satürn sferinin sonsuz sayıda dönüş gerçekleştirmiş olması, Jüpiter sferinin ise bunun yaklaşık üç katını gerçekleştirmiş olması gerekir. Satürnün dönüşlerinden güneşin dönüşleri 30 kat, ayın dönüşleri 360 kat, sabit yıldızlar sferinin dönüşleri 10 bin kattan fazla daha büyük olacaktır. İmdi, eğer sonsuzu bir kez bile kat etmek olanaklı değilse, sonsuzun 10 bin katını ve hatta sonsuz kere sonsuzu var saymak nasıl bütün saçmalıkların ötesinde olmaz? Dolayısıyla,' der o, 'göklerin dairesel dönüşünün önceden yokken sonradan, göğün kendisi' (o böyle söylüyor, benim sözüm değil) 'var olmaya başladığında, sonradan var olmaya başlamış olması zorunludur."[59]

Böylece Philoponus gezegenlerin hızlarındaki farklılıktan kaynaklanan dönüş sayılarındaki farklılığı, gezegenlerin ve dolayısıyla evrenin sonradanlığı lehine bir gösterge olarak değerlendirmektedir. Çünkü gezegenlerin ezeliliği sonsuzların eşit olmamasını başka deyişle bir sonsuzun diğer sonsuzdan büyük olmasını gerektirmektedir, ki bu saçmadır.

4. Niceliksel Sonsuzluk Argümanının Kökeni

Sonsuzdan daha büyük bir şey olamayacağına dayanan argümanlar, Philoponus'un ait olduğu geleneğe hiç de yabancı değildi. Edimsel sonsuzun

---

58 Philoponus, *in Phys. (I-III)*, 467.20-468.7.

59 Philoponus, *Contra Proclum*, 1179.15-26.

varlığını savunmanın nasıl absürt sonuçlara yol açacağını göstermek için benzer argümanlar kullanılmıştır. Özellikle Alexander (ö. III. yy'ın ilk yarısı), Atomcuların sonsuz atomlarına ve Anaxagoras'ın (ö. yakl. 428 MÖ) eşparçalılarının (ὁμοιομερές) sonsuz parça içermesine karşı polemiğini böyle argümanlar üzerinden yürütmüştür.[60] Nitekim bunun atomculara karşı bir örneği Philoponus tarafından aktarılmaktadır. *De generatione*'de Democritus (ö. yakl. 370 MÖ) ve Leucippus'a (5. yy MÖ) göre atomların hem sayı hem şekil bakımından sonsuz olduğunun söylendiği pasajı yorumlarken Philoponus Alexander'e başvurur: Democritus ve Leucippus atomların hem sayı hem de şekillerinin çeşitliliği bakımından sonsuz olduğunu söylerler ve bu sonsuzdan daha sonsuz bir şeyin varlığını gerektirir (τοῦ ἀπείρου εἶναί τι ἀπειρότερον). Çünkü onlar her bir şeklin yalnızca tek bir atomda değil çok sayıda atomda bulunduğunu söylemektedirler. Alexander'in dediğine göre Epicurus'un (ö. 270 MÖ) okulu bu konuda Democritus'tan ayrılmıştır. Onlara göre atomlar sayıca sonsuz olsa da şekillerinin çeşitliliği bakımından belirlenimsizdir (ἀπεριλήπτους). Ama Epicurusçular da sonsuzu katlamak zorundadırlar. Çünkü sonlu sayıdaki şekil ya sonlu sayıda atomda ya da sonsuz sayıda atomda bulunur. Eğer sonlu sayıda atomda bulunursa atomların toplam sayısı da sonlu olur ama atomların sayısının sonsuz olduğu söylenmişti. Eğer sonlu sayıda şekil sonsuz sayıda atomda bulunursa bu kez de sonsuz katlanmış (πολλαπλασιαθήσεται τὸ ἄπειρον) ve sonsuzdan daha büyük bir şey var olmuş olur (μεῖζόν τι τοῦ ἀπείρου ἔσται). Çünkü, diyelim yalnızca dört şekil sonsuz sayıda atomda bulunsun, bunlardan üçünün bulunduğu atom sayısı dördüncüsünün bulunduğu atom sayısının üç katı olacaktır. Sonuç olarak atomların sayısının sonsuz olduğu tezi yanlıştır.[61] Philoponus'un yaptığı, cismin sonluluğunu göstermek için geliştirilmiş bu argümanları zamanın sonluluğunu göstermek amacıyla yeniden kurgulamaktır.

Sonsuzdan daha büyük bir şey olamayacağına dayanan argümanlarla ilgili Philoponus'un katkısı, bunları evrenin ezeliliği konusuna uyarlamasıdır, demek yanlış olmayacaktır. Ancak sonsuzun kat edilemezliği argümanı bütünüyle Philoponus tarafından geliştirilmiş görünmektedir. Çünkü sonsuzun kat edilemezliğinden söz etmek için sonsuzun parçalarının hepsi aynı anda değil

---

60 Simplicius, *in Phys. (I-IV)*, 172.21-173.28; Todd, "Some Concepts", 153-158.

61 Ioannes Philoponus, *in Aristotelis libros de generatione et corruptione commentaria*, ed. Hieronymus Vitelli (Berlin: Reimer, 1897), 12.2-25.

ardışık olarak var olması gerekir. Nitekim atomcular sonsuz sayıda atomun aynı anda var olduğunu söylerken Anaxagoras eşparçalı cisimlerin edimsel olarak -Aristoteles gibi gücül olarak değil- sonsuz parçayı içerdiğini söylüyordu. Dolayısıyla sonsuz parçaların hepsinin aynı anda bulunduğunu savunan bu görüşlere karşı sonsuzun kat edilemezliğinden söz etmek anlamlı olmayacaktır. Zaten Aristoteles'in evrenin ezeli olduğunu söylemesinin sonsuzun ardışık parçalarının edimsel olarak var olduğunu demeye geldiği okuması ilk kez Philoponus tarafından yapılmış görünmektedir.[62] Böyle bir okuma olmadan sonsuzun kat edilemezliği argümanı geliştirilemeyeceği için de bu argüman Philoponus'un kurgusu olmalıdır.

Sonuç

Philoponus'un evrenin zamansal başlangıcı olduğunu benimsemesi, bir Hristiyan olmasından kaynaklanıyor olabilir. Ancak o, konuyu bütünüyle felsefi bir problem olarak ele almış ve ussal çözümler ortaya koymuştur. Özellikle onun, evrenin sonradanlığı lehine geliştirdiği iki pozitif argümandan biri olan niceliksel sonsuzluk argümanı, Aristoteles'in *Fizik* III'teki sonsuzluk teorisinin evrenin ezeliliği görüşüyle çeliştiğini göstermeye dayanır. Ona göre Aristoteles edimsel sonsuzun varlığını dışladığı için evrenin ezeli olduğunu söyleyemez. Çünkü evrenin ezeli olduğunu söylemek sonsuzun edimsel olarak var olduğunu söylemeyi gerektirir. Bu argümanla ilgili Türkçede yapılan ilk çalışma olmasıyla büyük bir boşluğu dolduran bu çalışma, yabancı dillerde argümanla ilgili yapılan çalışmalardaki eksikleri gidermekte ve argümanı Philoponus'un orijinal kurgusuna uygun biçimde serimlemiştir. Buna göre bir argümanlar kümesi olan niceliksel sonsuzluk argümanını üç aksiyoma dayanan iki ana argüman olarak ele almak en doğru yöntemdir. İlk argüman sonsuzun kat edilemez olduğunu, ikinci argüman sonsuzdan daha büyük bir şey bulunmayacağını savunur. Philoponus şu üç durumda sonsuzdan daha büyük bir şey olduğunun

---

[62] Eğer böyle bir okuma başka bir düşünür tarafından daha önce yapılmış olsa Philoponus'un kendi okumasını desteklemek için bunu kullanması beklenir. Çünkü Philoponus evrenin yoktan yaratılması görüşünü savunmak için geliştirdiği argümanların felsefe geleneğine yabancı olmadığını ve yalnızca felsefi uslamlamalarla yoktan yaratmanın savunulabileceğini göstermek amacıyla kendinden önceki filozofların benzer görüşlerine sıklıkla atıf yapmıştır. Söz gelimi zamanın ezeli olmadığı konusunda Platon'un da kendisi gibi düşündüğünü söyleyerek görüşünü desteklemeye çalışır. Bkz. Philoponus, *Contra Proclum*, 117-1118.

söylenmiş olacağını düşündüğü için ikinci argümanı üç alt argümana ayırır: Eğer a) sonsuz ekleme yapılmakla arttırılıyorsa, b) sonsuz katlanıyorsa, c) sonsuzlar birbirine eşit değilse. Bu üç alt argüman bazen ayrı ayrı bazen ikisi birlikte bazen de üçü iç içe geçmiş biçimde metinlerde bulunmaktadır. Bu çalışmada Philoponus'un argümanı kurguladığı bağlam ve tartışmaya özgün katkısı da ortaya çıkarılmıştır. Buna göre sonsuzdan daha büyük bir şey olamayacağı ilkesine dayanan argümanlarla ilgili Philoponus'un katkısı, bunları evrenin ezeliliği konusuna uyarlamasıdır. Çünkü benzer argümanlar önceden Alexander gibi evrenin büyüklük bakımından sınırlılığını savunan filozoflar tarafından Atomcuların atomlarına ya da Anaxagoras'ın eşparçalılarına karşı geliştirilmişti. Ancak sonsuzun kat edilemezliği argümanı bütünüyle Philoponus tarafından geliştirilmiş görünmektedir. Niceliksel sonsuzluk argümanı Philoponus'tan sonra öyle yaygınlaşmıştır ki pek çoklarının yanında Orta Çağ'da Gazzâlî veya günümüzde Craig tarafından kullanılmıştır. Kant da birinci antinomisinde evrenin zamansal başlangıcı lehine tez olarak bu argümanın bir versiyonunu vermektedir. Dolayısıyla niceliksel sonsuzluk argümanının, evrenin zamansal başlangıcı lehine geliştirilmiş en yaygın argüman olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır.

Kaynakça

Aristote. *Catégories*. çev. Richard Bodéüs. Paris: Les Belles Lettres, 2001.

Aristote. *De la Génération et de la corruption*. çev. Charles Mugler. Paris: Les Belles Lettres, 1966.

Aristote. *Météorologiques: Livres I-II*. çev. Pierre Louis. Paris: Les Belles Lettres, 1982.

Aristote. *Physique: Livres I-IV*. çev. Henri Carteron. Paris: Les Belles Lettres, 1961.

Aristotle. *The Metaphysics: Books I-IX*. çev. Hugh Tredennick. Cambridge (MA)/London: Harvard University Press/William Heinemann Ltd., 1961.

Aubin, Nicholas Allan. *Power and Possibility in Early Arabic Philosophy: Three Innovators Between Philoponus and Avicenna*. Berlin/Boston: Walter de Gruyter GmbH, 2024.

Bedevī, Abdurrahman (ed.). *el-Eflāṭūniyyetu'l-muḥdeṯe ʿinde'l-ʿArab*. Kuveyt: Vekāletu'l-maṭbūʿāt, 1977.

Bowin, John. "Aristotelian Infinity". *Oxford Studies in Ancient Philosophy XXXII*. ed. David Sedley. 233-250. Oxford: Oxford University Press, 2007.

Davidson, Herbert A. "John Philoponus as a Source of Medieval Islamic and Jewish Proofs of Creation". *Journal of the American Oriental Society* 89/2 (1969), 357-391.

Davidson, Herbert A. *Proofs for Eternity, Creation and the Existence of God in Medieval Islamic and Jewish Philosophy*. New York/Oxford: Oxford University Press, 1987.

Erasmus, Jacobus. *Kelâm Kozmolojik Argümanı: Yeni Bir Değerlendirme*. çev. Mehmet Bulgen. İstanbul: Albaraka, 2022.

Evans, Melbourne G. *The Physical Philosophy of Aristotle*. Albuquerque: The University of New Mexico Press, 1964.

Kant, Immanuel. *Arı Usun Eleştirisi*. çev. Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea, 1993.

Lear, Jonathan. *Aristotle: the desire to understand*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.

Mandolino, Giovanni. "On the Origin of John Philoponus's De contingentia mundi". *Mediterranea. International journal on the transfer of knowledge* 9 (2024), 165-211.

Philoponus, Ioannes. *De aeternitate mundi contra Proclum*. ed. Hugo Rabe. Lipsia: B.G. Teubner, 1899.

Philoponus, Ioannes. *in Aristotelis libros de generatione et corruptione commentaria*. ed. Hieronymus Vitelli. Berlin: Reimer, 1897.

Philoponus, Ioannes. *in Aristotelis meteorologicorum librum primum commentarium*. ed. Michael Hayduck. Berlin: Reimer, 1901.

Philoponus, Ioannes. *in Aristotelis physicorum libros tres priores commentaria*. ed. Hieronymus Vitelli. Berlin: Reimer, 1887.

Proclus. *On the Eternity of the World (De aeternitate mundi)*. çev. Helen S. Lang, A. D. Macro. Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press, 2001.

Sambursky, Schmuel. "Note on John Philoponus' Rejection of the Infinite". *Islamic Philosophy and the Classical Tradition. Essays presented to Richard Walzer*. ed. S. M. Stern vd. 351-353. Columbia: University of South Carolina Press, 1973.

Simplicius. *in Aristotelis physicorum libros quattuor posteriores commentaria*. ed. Hermannus Diels. Berlin: Reimer, 1895.

Simplicius. *in Aristotelis physicorum libros quattuor priores commentaria*. ed. Hermannus Diels. Berlin: Reimer, 1882.

Sorabji, Richard. "Dating of Philoponus' Commentaries on Aristotle and his Divergence from his Teacher Ammonius". *Aristotle Re-Interpreted: New Findings on Seven Hundred Years of the Ancient Commentators*. ed. Richard Sorabji. 367-392. London: Bloomsbury, 2020.

Sorabji, Richard. "Infinity and the Creation". *Philoponus and the Rejection of Aristotelian Science*. ed. Richard Sorabji. 207-220. London: Institute of Classical Studies, 2. Basım, 2010.

Sorabji, Richard. *Matter, Space and Motion. Theories in Antiquity and Their Sequel*. London: Duckworth, 1988.

Sorabji, Richard. *Time, Creation and the Continuum: Theories in Antiquity and the Early Middle Ages*. Chicago: The University of Chicago Press, 2006.

Todd, Robert B. "Some Concepts in Physical Theory in John Philoponus' Aristotelian Commentaries". *Archiv für Begriffsgeschichte* 24/2 (1980), 151-170.

Troupeau, Gérard. "Un épitomé arabe du «De contingentia mundi» de Jean Philopon". *Mémorial André-Jean Festugière. Antiquité païenne et chrétienne*. ed. E. Lucchesi, H. D. Saffrey. 77-88. Genève: Patrick Cramer, 1984.

Verbeke, Gérard. "Some Later Neoplatonic Views on Divine Creation and the Eternity of the World". *Neoplatonism and Christian Thought*. ed. D. J. O'Meara. 45-53. Albany: State University of New York Press, 1981.

Verrycken, Koenraad. "The Development of Philoponus' Thought and its Chronology". *Aristotle Transformed: The Ancient Commentators and Their Influence*. ed. Richard Sorabji. 251-294. London/Oxford/New York/New Delhi/Sydney: Bloomsbury, 2. Basım, 2016.

Wolfson, H. Austryn. *Kelâm Felsefeleri. Müslüman-Hıristiyan-Yahudi Kelâmı*. çev. Kasım Turhan. İstanbul: Kitabevi, 2016.

mevzu

sosyal bilimler dergisi | journal of social sciences

e-ISSN 2667-8772

mevzu, Ekim/October 2026, s. 17: 165-200

Buhârî Ricâline Dair Erken Dönem Bir Eser: Kelâbâzî'nin Ricâlü Sahîhi'l-Buhârî'si ve Yazma Nüshalar Işığında Mevcut Neşirdeki Tasnif Problemleri

An Early Work on the Narrators of al-Bukhārī: al-Kalābādhī's Rijāl Ṣaḥīḥ al-Bukhārī and Classification Problems in the Existing Edition in Light of the Manuscript Copies

Nagihan EMİROĞLU

Dr. Öğr. Üyesi, Kastamonu Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi Hadis ABD,
Assistant Professor, Kastamonu University,
Faculty of Theology, Department of Hadith
nemiroglu@kastamonu.edu.tr
ORCID: 0000-0002-9998-3486
ROR ID: https://ror.org/015scty35

DOI: 10.56720/msbd.2026.s17.388

Makale Bilgisi | Article Information
Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Date Received: 19 Nisan / April 2026
Kabul Tarihi / Date Accepted: 3 Eylül / September 2026
Yayın Tarihi / Date Published: 15 Ekim / October 2026
Yayın Sezonu / Pub Date Season: Ekim / October

Atıf / Citation: Emiroğlu, Nagihan. "Buhârî Ricâline Dair Erken Dönem Bir Eser: Kelâbâzî'nin Ricâlü Sahîhi'l-Buhârî'si ve Yazma Nüshalar Işığında Mevcut Neşirdeki Tasnif Problemleri". *Mevzu: Sosyal Bilimler Dergisi,* 17 (Ekim 2026): 165-200. https://doi.org/10.56720/msbd.2026.s17.388

İntihal: Bu makale, ithenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.
Plagiarism: This article has been scanned by ithenticate. No plagiarism detected.
web: https://mevzusbd.com | mailto: mevzusbd@gmail.com

Copyright © CC BY-NC 4.0

Öz

Mâverâünnehir olarak adlandırılan bölgenin meşhur şehirlerinden biri olan Buhârâ'nın Kelâbâz denilen bir semtinde dünyaya gelen Ebû Nasr Ahmed b. Muhammed b. el-Hüseyn el-Buhârî el-Kelâbâzî (ö. 398/1008) ders aldığı meşhur âlimler ve yetiştirdiği önemli muhaddislerle bölgenin hadis ilmi açısından gelişmesine büyük katkı sunmuş bir hadis hâfızıdır. Horasan'daki pek çok şehir ile birlikte Bağdat'a da ilim yolculuğu yapan Kelâbâzî, Dârekutnî (ö. 385/995), Hâkim en-Nîsâbûrî (ö. 405/1014) ve Ca'fer b. Muhammed el-Müstağfirî (ö. 432/1041) gibi tanınmış pek çok muhaddise hocalık yapmıştır. Tarih ve tabakât kitaplarında kendi asrı için "Maverâünnehir'in en çok hadis bilen muhaddisi" olarak tavsif edilen Kelâbâzî, özellikle meşhur muhaddis Buhârî'nin rivâyetleri hakkında geniş bilgiye sahip olup pek çok âlimin takdirini kazanmıştır. Buhârî'nin *Sahîh*'inde yer verdiği râvîleri tanıtmak üzere kaleme aldığı eseri, kendi alanında öncü eserlerden kabul edilmiş, sonraki zamanlarda da ilgi görerek asırlar sonra farklı coğrafyalarda dahi okutulmuştur. Kelâbâzî'nin ricâle dair eseri gerek tasnifi gerek verdiği bilgilerle dikkat çekmiş, biyografik bilgiye ihtiyaç duyulan her alanda Kelâbâzî'den atıf yapılmıştır. Bu çalışma Kelâbâzî'nin Buhârî ricâline dair kaleme aldığı bu önemli eseri ayrıntılı şekilde incelemeyi, açtığı özel başlıklarla pek çok tabakât kitabından daha farklı bir tasnife sahip olan eseri dikkatlere sunmayı amaçlamaktadır. Bu amaç doğrultusunda eserin matbu nüshası incelenirken tasnifte bazı hataların olduğu görülmüş ve tasnifin daha iyi anlaşılabilmesi adına kitabın Türkiye'deki yazma nüshaları ile matbu nüsha mukayese edilerek matbu halinde görülen tasnif hatalarına işaret edilmiştir. Ayrıca Kelâbâzî'nin eserini telif metodu, râvileri hangi belli başlı noktalar çerçevesinde incelediği örnek biyografiler üzerinden ortaya konmuştur. Çalışma sonucunda *Kütüb-i Sitte* sonrası Mâverâünnehir bölgesinde 4/10. asırda yaşamış bir müellifin eserinin sahip olduğu özellikler itibariyle kaynak bir eser olduğu, Kelâbâzî'nin verdiği biyografik bilgilerin, farklı coğrafyalarda ve pek çok meşhur muhaddis tarafından referans kaynağı olarak kullanıldığı anlaşılmış ve söz konusu bölgenin hadis ilmi açısından önemi vurgulanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Mâverâünnehir, Kelâbâzî, *Ricâlü Sahîhi'l-Buhârî*, Yazma Nüshalar.

Abstract

Born in a neighborhood called Kalābādh in Bukhara, one of the famous cities of the region known as Transoxiana (*Mā warāʾ al-nahr*), Abū Naṣr Aḥmad b. Muḥammad b. al-Ḥusayn al-Bukhārī al-Kalābādhī (d. 398/1008) was a hadith memorizer (*ḥāfiẓ*) who made significant contributions to the development of hadith scholarship in the region through the renowned scholars he studied under and the important hadith scholars (*muḥaddiths*) he trained. Having undertaken scholarly journeys to Baghdad as well as many cities in Khurasan, al-Kalābādhī served as a teacher to numerous prominent hadith scholars, such as al-Dāraquṭnī (d. 385/995), al-Ḥākim al-Naysābūrī (d. 405/1014), and Jaʿfar b. Muḥammad al-Mustaghfirī (d. 432/1041). Described in history and biographical dictionary (*ṭabaqāt*) books as "the muhaddith who knew the most hadith in Transoxiana" for his era, al-Kalābādhī possessed extensive knowledge, particularly regarding the narrations of the famous muhaddith al-Bukhārī, and earned the appreciation of many scholars. His work, written to introduce the narrators (*ruwāt*) included in al-Bukhārī's *Ṣaḥīḥ*, is considered one of the pioneering works in its field. It continued to attract interest in subsequent centuries and was taught in different geographies even centuries later. Al-Kalābādhī's work on narrator biographies (*ʿilm al-rijāl*) has drawn attention for both its classification system and the information it provides; consequently, al-Kalābādhī has been cited in every field requiring biographical information. This study aims to provide a detailed examination of al-Kalābādhī's work on the narrators of al-Bukhārī and to draw attention to its distinctive classification, which, through the specific categories it introduces, differs from that of many other ṭabaqāt works. In pursuit of this aim, an examination of the printed edition revealed several errors in its classification. To clarify the structure of the work, the manuscript copies held in Türkiye were compared with the printed edition, and the classification errors identified in the printed edition were highlighted. Furthermore, al-Kalābādhī's compilation methodology and the primary frameworks within which he examined the narrators will be demonstrated through sample biographies. As a result of the study, it is concluded that the work of an author who lived in the Transoxiana region during the 4th/10th century (the post-*Kutub al-Sittah* period) serves as a primary reference source by virtue of its characteristics. It is understood that the biographical information

provided by al-Kalābādhī was utilized as a reference by many famous hadith scholars across various geographies, thereby emphasizing the importance of the said region in terms of hadith scholarship.

Keywords: Hadith, Transoxiana (Mā warāʾ al-nahr), al-Kalābādhī, *The Transmitters of Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Manuscript copies.

Etik Beyan	Bu makale, 17-18 Mayıs 2024 tarihinde "Maveraünnehir" temalı VII. Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu'nda sözlü olarak sunulan ancak tam metni yayımlanmayan "Mâverâünnehirli Bir Muhaddis: Kelâbâzî ve Kitâbu Ricâli'l-Buhârî Adlı Eseri" adlı tebliğin içeriği geliştirilerek üretilmiş hâlidir.

Giriş

Maverâünnehir[1] bölgesi genel olarak İslamî ilimler özelde ise hadis ilmi açısından ilk asırlardan itibaren dikkat çeken önemli bir ilim merkezidir. İlk olarak fetih ordularıyla birlikte bölgeye gelen sahabîler ve onları takip eden tâbiûn nesliyle burada hadis ilminin ilk nüveleri atılmış, yetişen muhaddislerin Hicaz ve Mısır'a gerçekleştirdikleri rıhleler sayesinde ilmî miras Maverâünnehir'e taşınmıştır. Nitekim hicri üçüncü asra gelindiğinde hadis tarihinin altın çağ olarak nitelenmesine vesile olan pek çok muhaddis bu bölgede yetişmiştir. Gerek 3. (9.) asır gerekse sonrasında Buhara, Semerkant, Nesef ve Şâş gibi şehirler ilim merkezi haline gelmiş ve pek çok muhaddisin rıhle güzergâhında önemli bir mevki edinmiştir. Bölgede yetişen veya rıhleler vesilesiyle bu bölge ilminden istifade eden Dârimî (ö. 255/869), Buhârî (ö. 256/870) ve Tirmizî (ö. 279/892) gibi *Kütüb-i Tisa* müelliflerinin yanında Müsnedî (ö. 229/844), Abd b. Humeyd (ö. 249/863-64), Sâlih Cezere (ö. 293/906), Firebrî (ö. 320/932), Heysem b. Küleyb eş-Şâşî (ö. 335/946), Ebû Amr en-Nesefî (ö. 380/990), Hattâbî (ö.

[1] Mâverâünnehir bölgesi kaynaklarda "Heytal"olarak da geçmektedir. Bkz. (Makdisî, ts., 211; Hamevî, 1977, 5/422)

388/998) ve Guncâr (ö. 412/1021) gibi meşhur pek çok isim hadis ilmine büyük katkılar sunmuş muhaddislerden sadece bir kaçıdır.[2]

Bölgede yetişen ve özellikle Buhârî ricâline dair kaleme aldığı eserle dikkat çeken önemli bir muhaddis de Ebû Nasr Ahmed b. Muhammed el-Kelâbâzî'dir. (ö. 398/1008). *Sahîh-i Buhârî* uzmanı olarak bilinen ve ricâle dair eseri, türünün ilk örneklerinden kabul edilen Kelâbâzî, bölgede etkili olan önemli isimlere talebelik yapmış[3] ve kendisi de pek çok talebe yetiştirmiş bir muhaddistir. Buhârî râvileri ile ilgili yaptığı tanıtımlar sonraki asırlarda da dikkate alınmıştır. Bu çalışma, Kelâbâzî'nin Buhârî ricâline dair kaleme aldığı *Ricâlü Sahîhi'l-Buhârî* adlı eseri ayrıntılı biçimde incelemeyi, alfabetik düzenine rağmen ihtiva ettiği özgün başlıklar sayesinde birçok tabakât kitabından farklı bir tasnif sunan yapısını ortaya koymayı amaçlamaktadır. Ayrıca Kelâbâzî'nin eserini telif metodu, râvileri hangi belli başlı noktalar çerçevesinde incelediği örnekler üzerinden değerlendirilecektir. Kelâbâzî söz konusu önemli eserine rağmen üzerinde fazlaca çalışılan bir isim olmamıştır. Kelâbâzî ile ilgili tespit edilen tek çalışma bu makalenin yazım aşamasına da tekabül eden ve yakın zaman öncesinde yayımlanan Muhammet Ali Asar'a ait *Ricâlü Sahîhi'l-Buhârî Eseri Bağlamında Ebû Nasr Ahmed el-Kelâbâzî'nin Hadis İlmindeki Yeri* adlı çalışmadır (Asar, 2026, 97-128).[4] Ağırlıklı olarak Kelâbâzî'nin hayatına odaklanan makalede Kelâbâzî'nin hayatı, hocalarının biyografileri de dahil olmak üzere ayrıntılı şekilde ele

---

[2] Maverâünnehir bölgesinin hicri ilk üç asrındaki hadis çalışmaları ile hicri IV-VI. asırlarda Karahanlılar dönemindeki hadis çalışmaları doktora düzeyinde ele alınmıştır. Tezlerde dönemin ilim merkezleri, eğitim-öğretim kurumları ve söz konusu asırlarda yetişen muhaddisler tespit edilerek ayrıntılı şekilde işlenmiştir. Maverâünnehir ve bu bölgedeki ilmi gelişmeler hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. (Sarı, 2019, 209-213; Aktano, 2019, 264-268; İbn Havkal, 1992, 422 Özgüdenli, 2003, 28/178).

[3] Kelâbâzî'nin hocaları arasında bulunan ve kaleme aldığı *el-Müsned* adlı eseri sonraki asırlarda sıklıkla okutulan Heysem b. Küleyb eş-Şâşî hakkında bir çalışma için bkz. (Yamanus, 2024, 42-66).

[4] Elinizdeki bu makalenin ilk hali Mâverâünnehir temasıyla 2024 yılında VII. Uluslararası Şeyh Şaban-ı Velî Sempozyumu'nda bildiri olarak sunulmuş ve herhangi bir yerde yayınlanmamıştır. Genişletilerek makale olarak hazırlanma aşamasındayken Ocak 2026 yılında söz konusu makale yayınlanmıştır. Bu nedenle makale ile ortak noktalar olmakla birlikte bu çalışmada, makalenin detaylandırmadığını düşündüğümüz eserin ayrıntılı tasnifi ve eserin yazma nüshalarıyla matbu neşrin mukayesesi gibi teknik yönleri üzerine yoğunlaşılmıştır.

alınmıştır. Kelâbâzî'nin eserinin de incelendiği makalede daha çok eser üzerinden Kelâbâzî'nin hadisçiliği ortaya konulmaya çalışılmıştır. Yazarın bizzat kendisinin de ifade ettiği üzere makalede eser kısaca tanıtılmış olup eserin daha ayrıntılı şekilde incelenmesi gerektiği vurgulanmıştır. Eser ayrıntılı şekilde incelenmediğinden eserin alfabetik oluşuyla ilgili kalıp ifadelerle yetinilmiş, bu ifadeye uymayan matbu nüshadaki tasnif sorunu fark edilememiştir. Bu kapsamda bu soruna dikkat çekilmediği gibi sorunun kaynağını bulmaya yönelik eserin Türkiye'deki yazma nüshalarına da müracaat edilmemiştir. Bu çalışmada söz konusu makale dikkate alınarak Kelâbâzî'nin hayatı kısaca özetlenmiş olup eser üzerine daha fazla yoğunlaşılmıştır. Alfabetik bir tasnife sahip olduğu söylenip geçilen mevcut neşrin tasnifi, eserin Türkiye'deki yazma nüshaları ile karşılaştırılarak matbu nüshadaki tasnif ile ilgili hatalar tespit edilmeye çalışılmıştır. Buhârî'nin başka bir râvî ya da isnadla destekleyerek hadis rivâyet ettiği râvîler ile ilgili açtığı özel başlıklar ve teknik özellikler üzerinde durulmuştur. Bu nedenle makale, mezkûr araştırmanın eksik bıraktığı hususları tamamlayıcı nitelikte olması açısından önem arz etmektedir.

1. Kelâbâzî'nin Hayatı ve İlim Yolculuğu

"Hadis hâfızı", "kâtip", "Sahîh-i Buhârî uzmanı" (Sem'anî, 1962, 10/507; Zehebî, 1998, 3/155) gibi vasıflarla anılan Ebû Nasr Ahmed b. Muhammed b. Hüseyin el-Buhârî el-Kelâbâzî Buhâra'nın bir semti olan Kelâbâz'da[5] 323 (935) yılında dünyaya gelmiştir. Kelâbâzî gerek kendi bölgesindeki âlimlerden gerekse rıhle yaptığı Merv, Nişabur, Bağdat, Rey gibi şehirlerde bulunan hocalardan ders almıştır. Ders aldığı hocalar arasında bölgede etkili olan Heysem b. Küleyb eş-Şâşî (ö. 335/946), Abdullah b. Muhammed b. Yakub (ö. 340/952), Ebû Cafer Muhammed b. Muhammed el-Bağdadî el-Cemmâl (ö. 346/958), Ebû Ya'la Abdülmü'min b. Halef en-Nesefî (ö. 346/958), Ali b. Muhtâc el-Küşânî (ö. ?) ve Muhammed b. Mahmud b. Anber (ö. ?) gibi isimler yer almaktadır. Kelâbâzî'nin hadis naklettiği talebeleri arasında ise Ebû Said el-Halil b. Ahmed es-Siczî (ö. 378/988), Ebü'l-Hasan ed-Darekutnî (ö. 385/995), Ebû Abdullah

---

5 Esasen Kelâbâz'ın doğru telaffuzunun Gülâbâd şeklinde olduğu, buraya yapılan nispetin de el-Kelâbâzî değil, el-Gülâbâdî şeklinde olması gerektiği belirtilmiştir. Kelimenin ilk olarak Araplar tarafından yanlış telaffuz edildiği ve o şekilde literatüre geçtiği, gerek klasik gerekse modern çalışmalarda kelimenin yanlış olarak okunup yazıldığı vurgulanmıştır. Ayrıntılı bilgi için bkz. (Karapınar, 1999, 20-21).

Muhammed b. Abdullah el-Hâfız (ö. 405/1014), Ebû Abbas Muhammed b. Cafer el-Müstağfirî (ö. 432/1041), Ebû Abdullah Muhammed b. İbrahim b. Abdân (ö. ?) gibi muhaddisler zikredilmektedir (Sem'anî, 1981, 10/506-507; İbn Nukta, 2014, 364; Zehebî, 1998, 3/57; a.mlf., 1985, 17/94; a.mlf., 1996, 27/355; İbnü'l-İmâd, 1992, 4/514; Ziriklî, 2002, 1/210; Bağdatlı İsmail Paşa, 1951, 1/69; Kelâbâzî, 1987, 1/15, muhakkikin girişi; Sarı, 2019, 189; Aktano, 2019, 116; Polat, 2022, 25/191).

Talebeleri ve onu tanıyanlar Kelâbâzî'den övgü ile söz etmiştir. Darekutnî ondan *Kitabü'l-Müdebbec*'de rivâyette bulunmuş ve Kelâbâzî'nin anlama kabiliyeti ve bilgi birikiminden övgüyle söz etmiştir (Zehebî, 1998, 3/155; a.mlf., 1985, 17/95). *Sahîh-i Buhârî* râvisi Ebu'l-Heysem Muhammed b. Mekkî el-Küşmihenî, (ö. 389/999) Kelâbâzî ile görüşmüş ve Firebrî'nin (ö. 320/932) Buhârî'den *el-Câmiu's-sahîh*'i iki kez dinlediğini, bunlardan birini 248 (862) yılında Firebr'de, diğerinin de 250 (864) yılında Buhara'da olduğunu Kelâbâzî'den işittiğini bildirmiştir (el-İşbilî, 1998, 83; İbn Nukta, 2014, 364-365). Hatib el-Bağdâdî onun sika ve hâfız olduğunu belirtmiş, Bağdat'ta Kelâbâzî'nin hadis naklettiğini ve Darekutnî'nin, akranı Kelâbâzî'den övgüyle söz ettiğini bildirmiştir (Zehebî, 1998, 3/95; Kelâbâzî, 1987, 1/15, muhakkikin girişi). Hâkim en-Nîsâbûrî (ö. 405/1014) ise ondan mutkin, sebt, hadis hâfızı, *Sahîh-i Buhârî* âlimi olarak söz ederek Mâverâünnehir'de onun gibisinin bulunmadığını dile getirmiş, Nişâbûr'a birden çok kez geldiğini, kâtip bir hadis hâfızı olduğunu, anlayışı ve bilgisinin güzel olduğunu zikretmiştir. Müstağfirî de hocasını "kendi zamanının en hâfızı" diyerek tavsif etmiştir (Zehebî, 1998, 3/154-155; a.mlf., 1985, 17/95).

Bütün bu olumlu anlatılara rağmen Kelâbâzî'nin, kendi hakkında bir itirafta bulunduğu da kaynaklarda yer almaktadır. Zira hadis hâfızı talebesi Ahmed b. Muhammed b. Mâmâ, hocası Ebû Nasr Ahmed b. Muhammed el-Kelâbâzî'nin "Ben eskiden sahabenin vasıflarını iyi bilirdim. Sanki onları görüyor gibiydim ama sultanların yazışmalarını yapmakla meşgul olmaya başlayınca hepsini unuttum." dediğini nakletmektedir (Zehebî, 1985, 17/95). Bu nakilden Kelâbâzî'nin katiplik mesleğinin onu ilerleyen zamanlarda ilmî çalışmalarından uzaklaştırdığını söylemek mümkündür.

Kelâbâzî 75 yaşında 23 Cemâziyelâhir 398 (5 Mart 1008) tarihinde Cumartesi günü vefat etmiştir (İbn Nukta, 2014, 365; Zehebî, 1985, 17/95; Kelâbâzî, 1987, 1/16, muhakkikin girişi). Kaynaklarda Kelâbâzî'nin 75 yaşında 378 (988) yılında vefat ettiği de nakledilmektedir (Zehebî, 1998, 3/154; a.mlf., 1996, 27/355; Bağdatlı İsmail Paşa, 1951, 1/69). Ancak Sem'anî, Kelâbâzî'nin oğlu Ebu'l-Kâsım'a ait bir kitapta kendi el yazısıyla babasının ölüm tarihinin 23 Cemâziyelâhir 398 (5 Mart 1008) cumartesi gecesi şeklinde yazdığını bildirmektedir (Sem'anî, 1962, 11/179). Ayrıca doğum tarihi ve ölüm yaşı ile ilgili bilgiler dikkate alındığında Kelâbâzî'nin 398 (1008) tarihinde vefat ettiği bilgisinin daha isabetli olduğunu söylemek mümkündür.

2. Kelâbâzî'nin *Ricâlü Sahîhi'l-Buhârî* Adlı Eseri

İslâm âlimleri, hadis râvîlerini pek çok farklı yönden ele alan eserler telif ettikleri gibi herhangi bir kitabın ricâlini müstakil olarak inceledikleri özel çalışmalar da ortaya koymuşlardır. Bu bağlamda, özellikle tasnif dönemi eserlerinden bir ya da daha fazla eseri esas alarak bu kitap/kitaplarda yer alan râvîleri gerek kimlik gerekse cerh ve tadil yönünden müstakil olarak incelemişlerdir. Böylece herhangi bir kitabın râvîleri arasında olduğu bilinen bir kişinin biyografisine daha kısa yoldan ulaşılması amaçlanmıştır (Çakan, 2009, 285). Ebû Nasr el-Kelâbâzî'nin telif ettiği ve *Ricâlü Sahîhi'l-Buhârî* diye meşhur olan *el-Hidâye ve'l-irşâd fî ma'rifeti ehli's-sika ve's-sedâd ellezîne ahrece lehüm el-Buhârî fî Câmi'ih* adlı eseri de bu amaç doğrultusunda telif edilmiş bir eserdir. Eser Abdullah el-Leysî tarafından tahkik edilerek 1987'de Beyrut'ta iki cilt halinde basılmıştır (Polat, 2022, 25/191).

2.1. Eserin Yazma Nüshaları

Muhakkik Abdullah el-Leysî[6] girişte eserin tahkikinde kullandığı beş nüshasından söz etmektedir. Muhakkikin ifadesine göre nüshalar arasında tahkike esas teşkil eden en güvenilir nüsha Dârü'l-Kütübi'l-Mısrıyye'de Mustalahü'l-hadis bölümünde 16 numarada kayıtlı bulunan nüshadır. Bu nüsha gerek hattının güzel, yıpranmamış ve tam olması gerekse en eski nüsha olması bakımından muhakkik tarafından asıl nüsha olarak tercih edilmiştir. Her ne kadar

6 Kitabın kapağında eseri tahkik edenin Abdullah el-Leysî olduğu yazmaktadır. Ancak tahkik yöntemi, Kelâbâzî'nin hayatı vs kısımlarından oluşan giriş bölümünün altında Muhammed Îd Muhammed'in adı yazılı bulunmaktadır.

nüshanın istinsahı 9 Receb 826 (16 Haziran 1423) tarihinde tamamlanmış olsa da müstensih, istinsah ettiği nüshayı 512 (1118) tarihli bir nüsha ile mukabele ettiğini kaydetmiştir. Bu kayıt bu nüshayı en eski nüsha yapmaktadır. Ayrıca nüshanın üzerinde bir âlime ait açıklama notları ile müstensihin yaptığı hataları düzelten tashihler bulunması da muhakkikin bu nüshayı tercih etmesindeki diğer bir sebeptir. Eserin Dârü'l-Kütübi'l-Mısrıyye'de yine mustalahü'l-hadis bölümünde 76 numara ile kayıtlı olan ancak "be" harfine kadar eksik olan bir nüshası daha bulunmaktadır. Eserin bir diğer nüshası Arap Yazmaları Enstitüsü'nde 1299 numarayla kayıtlı bulunan aslı Haydarâbâd'ta Âsıfiye Kütüphanesi'nde bulunan bir fotokopi nüshadır. Muhakkik 80 varaktan oluşan bu nüshanın 606 yılında istinsah edildiğini ve güzel bir hatla yazılmış olduğunu bildirmektedir. Arap Yazmaları Enstitüsü'nde bulunan diğer bir nüshanın aslı ise Haydarâbâd'ta Saîdiyye Kütüphanesi'nde bulunmaktadır. Muhakkik, 130 varaktan oluşan bu nüshanın Ahmed b. Ebû Bekir el-Kâmilî et-Taberânî tarafından, Ali b. Ahmed b. Süleyman el-Hanbelî'nin istinsah ettiği bir nüshadan çoğaltıldığını belirtmiştir. Muhakkikin söz ettiği son nüsha, yine Arap Yazmaları Enstitüsü'nde fotokopisi bulunan ancak aslı Türkiye'de Topkapı Sarayı Kütüphanesi Sultan III. Ahmed koleksiyonunda bulunan nüshadır. Muhakkik bu nüshanın bazı yerlerinde metin düşüklükleri olduğunu bildirmiştir (Kelâbâzî, 1987, 1/9, 13-14, muhakkikin girişi). Muhakkik söz konusu nüshaları ve İbnü'l-Kayserânî'nin (ö. 507/1113) *el-Cem beyne ricâli's-Sahîhayn* adlı eserini mukayese ederek tahkikini tamamlamıştır. (Kelâbâzî, 1987, 1/17, muhakkikin girişi)

Eserin Türkiye'de beş ayrı nüshası bulunmaktadır. Bunlardan biri muhakkikin sözünü ettiği İstanbul'da Topkapı Sarayı Kütüphanesi'nde Sultan III. Ahmet Kitaplığı koleksiyonunda *Esmâ'u'r-ricâli's-Sahîh li'l-Buhârî* ismiyle yer alan yazmadır (Kelâbâzî, Sultan III. Ahmed Kitaplığı, 2889). Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı'nın sitesinde dijital nüshası bulunmadığından söz konusu nüsha incelenememiştir. Bu nüsha dışında muhakkikin hiç bahsetmediği dört nüsha daha bulunmaktadır. Bunlardan ilki Süleymaniye Kütüphanesi'nde Yusuf Ağa Koleksiyonu'nda yer almaktadır. 777 (1376) istinsah tarihli ve *el-Hidâye ve'l-irşâd fî ma'rifeti ehli's-sika ve's-sedâd* ismiyle kayıtlı nüsha ulaşılabilen nüshalar içinde güzel hattı ile daha okunaklı ve düzenli olması açısından dikkat çekicidir. Bu nüshanın baş tarafında Kelâbâzî'nin hayatı, hocaları ve âlimlerin onun hakkındaki görüşleri ile ilgili kısa bir giriş bulunmaktadır (Kelâbâzî,

Yusuf Ağa, 85, 3b, 4a). Başlıklar ve metindeki biyografilerin ilk kelimeleri aynı renk mürekkeble ve daha büyük şekilde yazılmıştır. Her yeni isimde bir sonraki biyografiye geçildiğini belli etmek üzere kırmızı mürekkeble bir işaret koyulmuştur. Ayrıca her biyografi başına kaçıncı isim olduğunu gösteren numaralar konulmuştur. Pek çok sayfada sayfa kenarlarında bazı açıklamalar bulunduğu gibi bazı yerlerde "savâbuhû" ifadesiyle tashihler yapılmıştır (Kelâbâzî, Yusuf Ağa, 85, 8b, 9b, 42a). Üstelik bu nüsha ile matbu nüsha arasında biyografilerin yerleri açısından bazı ciddi farklar bulunmaktadır. Makalenin ilgili yerlerinde bu duruma yeniden işaret edilecektir. Kelâbâzî'ye ait *Esmâ'ü ricâli'l-Buhârî* ismiyle Süleymaniye Kütüphanesi'nde Darulmesnevi koleksiyonunda kayıtlı bulunan bir diğer nüsha 856 istinsah tarihlidir. Ancak bu nüsha her ne kadar söz konusu isimle Kelâbâzî adına kayıtlı olsa da eserin başlangıç cümlelerinde; Buhârî'nin *el-Câmi'u's-sahîh*'inde künyeleriyle zikrettiği erkek ve kadın râvilerin isimlerinin kaydedileceği, nisbeleri veya lakaplarıyla tanıtılan, yahut "falancanın oğlu", "falancanın amcası", "falancanın kızı", "falancanın kız kardeşi" veya "falancanın hanımı" şeklinde ifade edilen şahısların isimlerinin zikredileceği bildirilmektedir. Üstelik eserin adı *el-Müctenâ fî ma'rifeti esmâ'i men zekerehumu'l-Buhârî bi'l-ensâb evi'l-elkâb evi'l-a'mâm evi'l-ebnâ' evi'l-benât evi'l-ehavât evi'l-künâ* olarak zikredilmektedir (Kelâbâzî, Darulmesnevi, 65-001, 3a). Bu giriş cümleleri Kelâbâzî'nin diğer nüshalarındaki bilgilerle uyuşmadığı gibi eserin ismi de diğer hiçbir nüsha da bu şekilde zikredilmemiştir. Ayrıca eserin son cümlelerinde Sâbit b. Kays'ın hanımı ile ilgili bilgiler verilmektedir. Bu da yine Kelâbâzî'nin matbu ya da yazma nüshalarındaki eser sonu bilgileriyle uyuşmamaktadır. Bütün bu bilgiler ışığında bu nüshanın, yine Buhârî'nin râvîleri üzerine yoğunlaşan başka bir esere ait olduğunu ancak kitabın baş tarafında yazılı bulunan *Esmâ'ü ricâli'l-Buhârî* şeklinde genel manada bir isimlendirmeden hareketle Kelâbâzî'nin eseriyle karıştırılarak yanlış kataloglandığını söylemek mümkündür.

Eserin Türkiye'de bulunan bir diğer nüshası ise Bursa İnebey Kütüphane'sinde Ulucami koleksiyonunda *Esmâ'ü ricâli'l-Buhârî* ismiyle yer almaktadır. Nüsha Muhammed b. İbrahim tarafından 8 Muharrem 723 (9 Şubat 1323) tarihinde istinsah edilmiştir. Nüsha üzerinde yer yer açıklama ve notlar bulunmaktadır (Kelâbâzî, Ulucami, 708, 54a, 80a, 86a, 127a, 155a, 159a, 190b, 202ab, 203a, 207a). Türkiye'de bulunan son bir nüsha ise Kastamonu Yazma Eser

Kütüphanesi'nde Kastamonu Halk Kütüphanesi koleksiyonunda *Esmâ'ü'r-ricâl li's-Sahîhi'l-Buhârî* ismiyle kayıtlı bulunmaktadır. İstinsah yeri Yemen olarak kaydedilen ancak nüshanın istinsah tarihi ile ilgili bir bilgiye yer verilmeyen nüsha, kataloğa sehven akaid ve kelamla ilgili bir eser olarak girilmiştir. Kastamonu'da bulunan bu nüshanın baş tarafında Kelâbâzî'nin hayatı ile ilgili kısa bir bilgi bulunmaktadır (Kelâbâzî, Kastamonu Halk Kütüphanesi, 783, 5b, 6a). Ardından Kelâbâzî'ye kadar ulaşan bir isnad zikredilmektedir. Söz konusu isnad Ebu'l-Velid Hişam b. Ahmed b. Hişam b. Hâlid el-Kinânî → Ebû Amr Osman b. Ebi Bekr b. Hamûd b. Ahmed es-Sadefî → Ebü'l-Hüseyin Abdülmelik b. Hasan el-Kâzerûnî → Ebû Nasr Ahmed b. Muhammed b. Hüseyin el-Kelâbâzî şeklindedir. İsnaddaki rivâyet lafızları dikkate alındığında eserin çoğunlukla kıraat yöntemiyle nakledildiği görülmektedir. Yine isnad arası bilgilerde eserin Ebü'l-Velid'ten 490 (1097) senesinde dinlediği bilgisi yer almaktadır. Buradaki isnadın sahibi eserin müstensihi ise bu nüshanın istinsah tarihinin oldukça eski olduğu düşünülebilir. Ayrıca bu nüshada yer alan isnad muhakkikin kullandığı Topkapı Sarayı Kütüphanesi'nde bulunan yazma ile aynıdır (Kelâbâzî, 1987, 1/10, muhakkikin girişi).

Tahkikinde her biyografi için notlandırmalar yapan Abdullah el-Leysî, *Kütüb-i Sitte* musanniflerinin rivâyette bulunduğu râvîleri, Yusuf b. Abdurrahman el-Mizzî'nin (ö. 742/1341) *et-Tezhîb* ve İbn Hacer el-Askalânî'nin (ö. 852/1449) *et-Takrîb* adlı eserlerinde belirtilen rumuzlarla göstermiştir. Biyografisi verilen râvilerden, *Kütüb-i Sitte* müellifleri dışında rivâyette bulunanların da isimleri ve kitapları zikredilmiştir. Biyografilerde verilen bilgiler teyit edilerek râvilerin tabakaları da yine dipnotlarda belirtilmiştir. Muhakkikin en önemli katkılarından biri de râvilerin cerh ve tadil durumları ile ilgili bilgilere yer vermektir (Kelâbâzî, 1987, 1/17-19, muhakkikin girişi). Zira ana metin içerisinde cerh ve tadil bilgileri yok denecek kadar azdır. Muhakkikin yaptığı bir diğer önemli çalışma, biyografiler için alfabetik bir fihrist hazırlamasıdır. Zira kitabın tasnifi her ne kadar alfabetik olsa da mevcut neşirde alfabetik sisteme aykırı olacak bazı değişikliklerin bulunması ve kitabın sonunda özel başlıkların yer alması aranan râvîye ulaşmayı oldukça güçleştirmektedir.

Eserin, Kelâbâzî'ye aidiyetini ortaya koyan pek çok delil bulunmaktadır. Söz gelimi eserin yukarıda zikredilen tüm mahtut nüshalarında yer alan senedlere göre Kelâbâzî'nin eseri, öğrencileri Ebû Saîd Ömer b. Muhammed b. Davud

es-Siczî ile Ebü'l-Hüseyin Abdülmelik b. Hüseyin el-Kâzerûnî kanalıyla kesintisiz bir şekilde günümüze ulaşmıştır.[7] Ayrıca Kelâbâzî'nin hayatına yer veren tarih ve tabakât kitaplarının hemen hepsinde müellifin bu isimde bir kitap yazdığına dair bilgiler bulunmaktadır (Zehebî, 1996, 27/355; a.mlf., 1985, 17/95; İbnü'l-İmâd, 1992, 4/514; Ziriklî, 2002, 1/210; Bağdatlı İsmail Paşa, 1951, 1/69). Yine İbn Hacer gibi âlimler, Kelâbâzî'nin kitabından nakilde bulunup ondan övgü ile söz etmişler, eseri ismen zikrederek referans almışlardır (Kelâbâzî, 1987, 1/11, muhakkikin girişi). Tüm bu tespitler eserin, Kelâbâzî'ye ait olduğunu hiçbir şüpheye yer bırakmayacak derecede ispat eder niteliktedir.

2.2. Eserin Tasnifi

Kelâbâzî, kitabını genel olarak kendi içinde bir sistematik ile alfabetik olarak tertip etmiş olsa da daha önce ifade edildiği üzere yer yer farklı gruplandırmalara gidebilmektedir.[8] Kelabâzî bu duruma mukaddimede işaret etmektedir. Buna göre eser, hadisine yer verilen sahâbî, tâbiîn ve sonraki nesillerden kendilerinden Buhârî'nin hadis rivâyet ettiği hocalarına kadar *Sahîh*'te yer alan

---

7 Darü'l-Kütübi'l-Mısrıyye nüshasının Kelâbâzî'ye ulaşan isnadı: Kadı İmam Hâfız Ebû Ali Hüseyin b. Muhammed b. Fîre es-Sadefî → Ebû Muhammed Abdullah b. Muhammed b. İsmail → Ebû Amr → Abdülmelik b. el-Hüseyin el-Kâzerûnî → Ebû Nasr Ahmed b. Hüseyin el-Kelabâzî. Haydarabâd'daki Nüshatü el-Mektebetü'l-Âsifiye'nin isnadı: Ebû Muhammed Abdullah b. Velid b. Sad el-Ensârî el-Mâlikî → Ebu'l-Hasan Ali b. el-Hasan b. Ali el-Mâlikî → Ebû Saîd Amr b. Muhammed b. Dâvûd es-Siczî → Ebû Nasr Ahmed b. Muhammed el-Kelâbâzî. Nüshatü Mektebetü Ahmed es-Sâlis'in isnadı: Ebu'l-Velid Hişam b. Ahmed b. Hişam el-Kinânî → Ebû Osman b. Ebi Bekr b. Hamûd es-Sadefî → Ebu'l-Hüseyin Abdülmelik b. el-Hüseyin el-Kâzerûnî → Ebû Nasr Ahmed b. Muhammed b. el-Hüseyin el-Kelâbâzî. (Kelâbâzî, 1987, 1/9-10, muhakkikin girişi)

8 Muhakkik eserin tasnifi ile ilgili şu bilgilere ver vermektedir: "Kelâbâzî, eserini Hz. Peygamber'in ismiyle teberrük etmek amacıyla, alfabetik bir tasnif benimsemekle birlikte Ahmed isimli râvilerden başlamıştır. Eserini iki ana bölüme ayırmıştır. Birinci bölüm erkek râvilerin biyografilerine ayrılmış olup, bölümün sonunda künyeleriyle tanınan râviler için müstakil bir başlık açmıştır. İkinci bölüm ise kadın râvilere tahsis edilmiştir." (Leysî, 1987, 1/7, muhakkikin girişi) Bu bilgiler genel olarak doğru olmakla birlikte kitabın matbu hali ayrıntılı şekilde incelendiğinde eserin, bu kadar net ifade edilebilecek bir tasnife sahip olmadığı görülmektedir. Nitekim kitabın matbu halinde kadın râvîler arasına girmiş erkek râvî biyografileri bulunmaktadır. Ayrıca eserin sonunda açılan özel başlıklar eserin tasnifini, sadece "iki ana bölüm şeklinde" ifade etmekten uzak olduğunu göstermektedir. Makalede ilgili yerlerde bu gibi durumlara işaret edilmiştir.

tüm râvîleri içermektedir. Bu râvîler arasında, aynı isnadda başka bir râviyle birlikte (makrûn) zikredilen veya bir isnadın başka bir isnada eklenmesi suretiyle yer alan râviler de bulunmaktadır. Bu râvîlerden bazıları başka râvilerle birlikte zikredilmiş olmakla beraber, rivâyetlerinin güvenilirliği hususunda herhangi bir ihtilaf bulunmadığından müstakil râviler arasında zikredilmiştir. Öte yandan, hadisleri yalnızca başka râvilerle birlikte aynı isnadda veya bir isnadın diğerine hadisin metninden önce ya da sonra eklenmesi suretiyle rivâyet edilenler için ayrı bir bölüm ayrılmıştır (Kelâbâzî, 1987, 1/23-24). Bu ve daha farklı bazı özel başlıklar erkek ve kadın râvîlerden sonra ele alınmaktadır.

Kelâbâzî esere öncelikle isimleriyle bilinen erkek râvîlerle başlamakta ardından künyesiyle bilinen erkek râvîlere geçmektedir. Bu kapsamda birinci bölüm Hz. Peygamber'in ismine hürmeten Ahmed ismi ile başlamıştır. Daha sonra ismi İbrahim olanlar, ismi İshak olanlar şeklinde alfabetik ancak isim isim gruplandırarak tasnif etmiştir. Birden fazla aynı ismi taşıyan râviler sona erdiğinde ise ayrı bir başlık açarak ilgili harf ile başlayan münferid şahışların biyografileriyle devam etmektedir. Bu metodu her harf için uygulamıştır. Örnek olması açısından elif harfi için yapılan tasnif ve biyografi sayıları aşağıda gösterilmiştir.

Başlığın Adı	**Biyografi Sayısı**	**Sayfa Numarası**
İsmi Ahmed (أحمد) olanlar	33	25-48
İsmi İbrahim (إبراهيم) olanlar	20	49-62
İsmi İsmail (إسماعيل) olanlar	13	63-71
İsmi İshak (إسحاق) olanlar	17	71-80
İsmi Eyüb (أيوب) olanlar	5	81-83
İsmi Esved (الأسود) olanlar	4	84-86
İsmi Enes (أنس) olanlar	3	86-88
İsmi Adem (آدم) olanlar	2	89-90
İsmi Übey (أبي) olanlar	2	90-91
İsmi Ezher (أزهر) olanlar	2	91-92
İsmi Üsame (أسامة) olanlar	2	92-93
İsmi Eymen (أيمن) olanlar	2	93-94
İsmi İsrail (إسرائيل) olanlar	2	94-96
İsmi Eslem (أسلم) olanlar	2	96-97
İsmi Eşas (أشعث) olanlar	2	97-98

Elif harfiyle başlayan diğer isimler	13	99-106

Tablo 1: Elif harfinde yer alan isimler

Yukarıdaki tabloda da görüldüğü gibi isimler tam sistematik olarak sıralanmamaktadır. Bu anlamda Kelâbâzî'nin alfabetik olmak adına kendi sistemine her zaman sadık kalmadığı görülmektedir. Zira alfabetik sıralamada sadece ilk harf dikkate alınmış daha sonraki harflerin alfabetik sırası göz ardı edilmiştir. Nitekim alfabetik olarak İbrahim'den hemen sonra gelmesi gereken Übey ismi daha sonraki sıralarda yer almıştır. Ayrıca aynı isimli râvilerin baba isimleri de yine alfabetik olarak sıralanmamaktadır. Örneğin, Âdem b. Ali (ö. 125/743'ten sonra), Âdem b. Ebî İyas'dan (ö. 220/835), Ezher b. Sad (ö. 203/819), Ezber b. Cemil'den (ö. 251/865) önce gelmektedir (Kelâbâzî, 1987, 1/89, 91-92). Burada bazen alfabetik sırayı gözetmekten ziyade sahabî râvileri ya da kronolojiyi önceliediğini söylemek mümkündür. Örneğin Enes b. Mâlik (ö. 93/711-12), Übey b. Kâ'b (ö. 33/654), Üsâme b. Zeyd (ö. 54/674), Eş'as b. Kays (ö. 40/661), gibi sahabîlerin biyografileri kendi isimleriyle başlayan râvilerin en başında anlatılmaktadır (Kelâbâzî, 1987, 1/86, 90, 92, 97). Ancak Kelâbâzî, her zaman buna da riayet etmemektedir. Zira be (ب) harfinde Bişr isimli râviler, dışında baba isimlerine göre alfabetik olarak sıralanmış kronoloji gözetilmemiştir. Bişr b. Übeys (ö. 230/845 veya 238/852) ise olması gereken yerde değil Bişr isimli râvilerin en sonunda yer almıştır (Kelâbâzî, 1987, 1/113). Bu açıdan Kelâbâzî'nin net bir sistem dâhilinde isimleri sıraladığını ifade etmek pek mümkün gözükmemektedir.

İsimlerin alfabetik olarak sıralanması bittikten sonra erkeklerden künyeleriyle tanınanlara geçilmektedir (Kelâbâzî, 1987, 2/825-834). Ancak burada da düz bir alfabetik sıra yerine farklı bir tasnif metoduna gidilmiştir. Künyelerle ilgili Kelâbâzî'nin açtığı ilk başlık "başka bir künyesi olduğu hâlde ismi künye formatında olanlar" başlığıdır. Kelâbâzî, burada Ebû Bekir b. Abdurrahman b. el-Haris b. Hişam b. Muğire el-Mahzûmî el-Kureşî'yi (ö. 94/713) zikretmiştir. Çok namaz kılması sebebiyle Kureyş Rahibi olarak anılan Ebû Bekir'in, isminin Ebû Bekir, künyesinin ise Ebû Abdurrahman olduğunu nakletmiştir (Kelâbâzî, 1987, 2/826). Aynı şekilde Kelâbâzî, Ebû Bekir b. Muhammed b. Amr b. Hazm'ın (ö. 120/738) da biyografisine burada yer vermiştir. Zira bir rivâyete

göre Ebû Bekir'in hem isminin hem de künyesinin Ebû Bekir olduğu nakledilmiştir. Bir başka nakilde ise isminin Ebû Bekir, künyesinin Ebû Muhammed olduğu rivâyet edilmiştir (Kelâbâzî, 1987, 2/826-827). Daha sonra Kelâbâzî, künyesini bildiği ancak ismini bilmediği râvîler için bir başlık açmış ve burada Ebû Bekir b. Osman b. Sehl b. Hüneyf el-Ensârî'den (ö. ?) bahsetmiştir. Sadece künyesini zikrettiği biyografide Ebû Bekir'in ismine ve vefat tarihine yer vermemiştir (Kelâbâzî, 1987, 2/827). Bu başlık altında altı kişinin biyografisine değinilmiş olup hepsi de Ebû Bekir olarak künyelenmiştir (Kelâbâzî, 1987, 2/827-830).

Kelâbâzî, Ebû Bekir künyeli râvilerden sonra farklı künyelere sahip olan râvilerin biyografilerine geçmektedir. Burada Kelâbâzî, 10 râvinin biyografisini vermekte, ayrı bir başlık açmasa da biyografilerde zikrettiği bilgilerden hareketle râvilerin bazılarının künyesi bilinse de isminde ihtilaf olduğu, bazılarının künyesinde ihtilaf olduğu, bazıların da ise herhangi bir ihtilafa yer verilmediği anlaşılmaktadır. Ayrıca bu kısımda Kelâbâzî'nin bazı râviler hakkında, künye dışında herhangi bir kimlik bilgisi vermediği, yalnızca râvinin kimden rivâyette bulunduğu veya kime rivâyette bulunduğu bilgisini aktarmakla yetindiği görülmektedir. Nitekim Ebû Mürâvih künyeli râvîyi tanıtırken Kelâbâzî, onun sadece Ebû Zer el-Ğıfârî'den (ö. 32/653) hadis aldığını ve ondan da Urve'nin (ö. 94/713) rivâyette bulunduğunu ifade etmekle yetinmiştir. Kelâbâzî söz konusu rivâyetin Buhârî'nin "Itk" kitabında yer aldığı bilgisine de yer vermiştir. Verdiği bir başka bilgiye göre ise Ebû Kebşe es-Selûlî, Abdullah b. Amr b. el-As'tan (ö. 65/684-85) rivâyette bulunmuş, kendisinden de Hasan b. Atiyye hadis rivâyet etmiştir. Kelâbâzî bu rivâyetlerin Buhârî'nin "Hibe" ve "Zikru'l-enbiyâ" kitaplarında yer aldığını bildirmiştir (Kelâbâzî, 1987, 2/830-834). Bu açıdan bakıldığında Kelâbâzî'nin en azından künyeleriyle tanınan râvilerin anlatımında detaylı bir başlık koymaya gitmediği ve râvi tanıtımlarında da her zaman uzun bir anlatıma başvurmadığı anlaşılmaktadır.

Kelâbâzî'nin künyeleriyle tanınan bazı râvileri tanıttıktan sonra açtığı ilginç başlıklardan biri de kardeşi ya da babasıyla meşhur olan râvîler için yer verdiği kısımdır. Kelâbâzî burada "Züheyr ve Hüdeyc'in kardeşi" olarak tanınan Ebû Râfî b. Hüdeyc el-Harisî'den söz etmiştir (Kelâbâzî, 1987, 2/834). Bu başlık altında verdiği diğer biyografi ise İbn Hazm'a aittir. İbn Hazm şeklinde büyüklerinden birinin ismiyle irtibatlı olarak tanınan râvînin künyesinin Ebû

Bekir olduğunu ifade eden Kelâbâzî, bu kişinin Ebû Bekir b. Muhammed b. Amr b. Hazm olduğunu bildirmekte ve bu râvînin Kitabü's-Salat'da miraç hadisinin isnadında geçtiğini belirtmektedir (Kelâbâzî, 1987, 2/834).

Kelâbâzî, bu başlıklardan sonra Buhârî'nin *Sahîh*'inde yer alan kadın râvîlere geçmektedir. Öncelikle isimleriyle bilinen hanım râvîler için başlık açan müellif burada ilk olarak Hz. Peygamber'in eşlerinin biyografileriyle başlamaktadır (Kelâbâzî, 1987, 2/835-847). Mü'minlerin annelerinin hayat hikâyelerini kısaca anlattıktan sonra Kelâbâzî, on dört sahabî hanım ve ardından tabiînden olan dokuz hanım râvînin biyografilerine alfabetik olarak yer vermektedir (Kelâbâzî, 1987, 2/847-854). İsimleriyle tanınan kadın râvîlerden sonra müellif, erkeklerde olduğu gibi künyeleriyle bilinenler için başlık açmaktadır. Ancak burada matbu nüshada Kelâbâzî'nin sadece Ümmü Rûmân ve Ümmü Kays olmak üzere iki kadın râvînin biyografisini verdiği görülmektedir (Kelâbâzî, 1987, 2/858-859). Halbuki muhakkikin kullanmadığı bazı yazma nüshalarda burada Ümmü Gülsüm, Ümmü'l-Alâ ve Ümmü Yakub'un biyografileri de yer almaktadır (Kelâbâzî, Yusuf Ağa, 85, 203a; a. mlf., Ulucami, 708, 204b; a. mlf., Kastamonu Halk Kütüphanesi, 783, 317a).[9] Ancak matbu nüshada künyeleri ile bilinen kadınlar kısmında bulunması gereken bu üç isim daha sonraki sayfalarda üstelik herhangi bir başlık açılmadan ve muhakkik tarafından dipnotta herhangi bir bilgi verilmeden yer almaktadır (Kelâbâzî, 1987, 2/867-868).

Matbu nüshaya göre künyeleri ile tanınan iki kadın râvinin biyografisinden sonra Süheyl b. Ebî Salih ve Seleme b. Süleyman el-Mervezî'nin biyografilerine yer verilmektedir (Kelâbâzî, 1987, 2/859-860). Halbukî eserin yazma nüshalarında böyle bir durum söz konusu değildir.[10] Bu iki isim esasen

---

9 Kastamonu Halk Kütüphanesi koleksiyonunda yer alan bu yazmanın Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı'nın sitesindeki dijital erişiminde söz konusu bilginin geçtiği yer 317a varağında yer almaktadır. Ancak katalog bilgisinde eserin 291 sayfa olduğu bildirilmektedir. Eserin fotoğrafları çekilirken bazı sayfaların birden fazla kez fotoğraflandığı görülmüştür. Bu nedenle sayfa sayısı olması gerekenden daha fazla olarak sisteme kaydedilmiştir. Eserin üzerinde sayfa numarası yazmadığı için gerçek sayfa numarası bilinemediğinden erişim kolaylığı açısından sistemdeki numara dipnot olarak verilmiştir. Kastamonu nüshası için bu durum bundan sonraki dipnotlar için de geçerlidir.

10 Süheyl b. Ebî Salih ve Seleme b. Süleyman el-Mervezî yazma nüshalarda Kelâbâzî'nin açtığı özel başlıklar arasında yer almaktadır. (Kelâbâzî, Yusuf Ağa, 85, 205a; a. mlf., Ulucami, 708,

Kelâbâzî'nin mukaddimesinde de ifade ettiği üzere Buhârî'nin hadislerini yalnızca başka râvilerle birlikte aynı isnadda veya bir isnadın diğerine hadisin metninden önce ya da sonra eklenmesi suretiyle rivâyet ettiği râvîler için ayırdığı bölümdeki iki râvîdir. Ancak matbu nüshada iki kadın râvîden sonra herhangi bir başlık açılmadan bu iki isme geçilmiştir. Daha önce erkekler ile ilgili kısım geçtiği hâlde bu iki ismin ilgili yerde değil de niçin buraya alındığı ile ilgili bir bilginin muhakkik tarafından verilmemesi de oldukça ilginçtir. Her ne kadar muhakkik, muhtemelen ulaştığı nüshalardaki sıralamaya sadık kalarak bu şekilde bir tasnifi yanınlamış olsa da Kelâbâzî'nin mukaddimede beyan ettiği alfabetik sisteme tamamen aykırı olan bu durumun normal olmadığına hiç işaret etmemiş olması muhakkik için büyük bir eksiklik olarak değerlendirilmelidir. Matbu nüshada Süheyl ve Seleme'nin biyografilerinden sonra buradan itibaren farklı harflerle başlayan erkek isimleri bulunmakta ve çoğu harfte bir ya da iki isim zikredilirken bazı başlıklarda on dört isme kadar yer verilmektedir. Matbu nüshada çeşitli harflerle başlayan râviler için açılan başlıklar ve başlık altında yer verdiği isimlerin dağılımı şu şekildedir:

Başlığın Adı	**Biyografi Sayısı**	**Sayfa Numarası**
İsminin ilk harfi ط olanlar	1	860
İsminin ilk harfi ع olanlar	14	861-865
İsminin ilk harfi ف olanlar	3	866-867
İsminin ilk harfi ا olanlar	4	868-869
İsminin ilk harfi ج olanlar	1	869-870
İsminin ilk harfi ح olanlar	5	870-871
İsminin ilk harfi خ olanlar	1	871-872
İsminin ilk harfi ز olanlar	1	872
İsminin ilk harfi س olanlar	5	872-874[11]

204a, 205b). Ancak Bursa İnebey Kütüphanesi'ndeki nüshada da yine bir karışıklık olmuştur. 204a ve 204b numaralı varaklar aslında 204b ve 205a yerinde olmalıdır. Zira bu haliyle bu varak Ümmü Ruman ve Ümmü Kays'dan (203a) sonra Ümmü Gülsüm, Ümmü A'la ve Ümmü Ya'kub (204b) biyografilerinin arasına girmiştir. Kopan bu sayfanın bir önceki sayfa arasına yapıştırılmış olması muhtemeldir.

11 Burada isimleri س harfi ile başlayanlar başlığı altında beş biyografi verildikten sonra bu başlık altında ilk harfi sin olmayan iki ismin biyografisi yer almaktadır. Herhangi bir başlık

Tablo 2: Çeşitli harflerle başlayan râviler için açılan başlıklar ve her başlık altında yer alan isimlerin sayısı

Kitabın tasnifi içinde burada tabloda belirtilen akış içerisinde yer almayan ilginç bir durum daha bulunmaktadır. İsminin ilk harfi (ف) ile başlayan üç isim zikredildikten sonra herhangi bir farklı başlık açılmadan, künyesiyle zikredilen Ümmü Gülsüm binti Ukbe, Ümmü'l-ala' el-Ensârî ve Ümmü Yakub olmak üzere üç kadının biyografisine yer verilmektedir (Kelâbâzî, 1987, 2/867-868). Hâlbuki daha önce künyesiyle tanınan kadınlar için bir başlık açılmış ve burada sadece iki isme yer verilmişti. Daha önce ifade edildiği üzere eserin Türkiye'deki yazma nüshalarında bu üç kadın râvî olması gerektiği gibi zikredilen diğer iki râvîden hemen sonra gelmektedir (Kelâbâzî, Yusuf Ağa, 85, 202b, 203a; Kelâbâzî, Kastamonu Halk Kütüphanesi, 783, 317a; Kelâbâzî, Ulucami, 708, 203a, 204b). Bu nedenle matbu nüshada o iki kadının biyografisi ile sonraki üç kadının biyografileri arasında zikredilen erkek râvilerin bu kısma hatalı olarak yerleştirildiğini söylemek mümkündür.

Sadece matbu nüshaya bakıldığında herhangi bir başlık konulmadan yukarıda tabloda yer alan erkek râvilere ait otuz beş ismin, neden daha önce yer verilen erkeklerle ilgili bölümde alfabetik düzen içinde zikredilmediği sorusu akla gelmektedir. Bu tasnif hakkında muhakkikin, biyografilerin verildiği yerde ne dipnotta ne de girişte müellifin metodunu anlattığı kısımda bir açıklamada bulunmaması oldukça ilginçtir. Halbuki Türkiye'deki yazma nüshalarda açıkça belirtildiği üzere kadın râvîlerden sonraki bu isimler Buhârî'nin müstakil olarak değil de başka bir râvî ile birlikte hadislerini zikrettiği isimleriyle bilinen râvîlere ayrılmış bölümdür. Üstelik gerçek sıralama üsteki tabloda görüldüğü gibi değildir. Matbu nüshadaki karışıklığın daha iyi anlaşılması adına yazma nüshalardaki gerçek sıralama aşağıda gösterilmiştir.

---

değişikliği olmadan س harfi içine giren Nasîr b. Ebu'l-Eş'as ve Abdülmelik b. Saîd b. Cübeyr'in biyografilerinin neden buraya alındığı ile ilgili bir bilgi de bulunmamaktadır. (Kelâbâzî, 1987, 2/874)

İlgili Bölümlerin Eserin Türkiye'deki Yazma Nüshalarındaki Varak Numaraları			
Başlığın Adı	**Yusuf ağa, 65**	**Ulucami, 708**	**Kastamonu Halk Kütüphanesi, 718**
İsminin ilk harfi ا olanlar	203b	204b	318b
İsminin ilk harfi ج olanlar	203b	204b	319a
İsminin ilk harfi ح olanlar	203b	204b	319a
İsminin ilk harfi خ olanlar	204a	203b	319b
İsminin ilk harfi ز olanlar	204a	203b	319b
İsminin ilk harfi س olanlar	204b	203b	319b
İsminin ilk harfi ط olanlar	205a	205b	320b
İsminin ilk harfi ع olanlar	205b	205b	320b
İsminin ilk harfi ف olanlar	206b	206b	322a
İsminin ilk harfi م olanlar	207a	207a	322b
İsminin ilk harfi ن olanlar	207b	207b	323a
İsminin ilk harfi ه olanlar	207b	208a	323a
İsminin ilk harfi ي olanlar	208a	208a	323a

Tablo 3: Eserin Türkiye'de bulunan nüshalarında Buhârî'nin başka bir râvî ile birlikte (makrûn) hadislerini zikrettiği isimlere ayrıldığı bölümün varak numaraları

Tabloda görüldüğü gibi bu bölüm kendi içinde alfabetik olarak verilmiştir. Türkiye'de bulunan üç yazmada da bu sıra bozulmamıştır. Matbu nüshada hiçbir başlık açılmadan üstelik Tablo 2 de görüldüğü gibi alfabetik sıraya uygun olmayacak şekilde ve yazma nüshalardaki dört başlık (İlk harfi م ن ه ي ile başlayanlar) eksik olarak verilen kısım yazmalarda sistematik olarak ele alınmıştır. Matbu halinde herhangi bir açıklama yapılmadığından bu kısmın ilk bölümdeki erkek râvîlerle karıştırılması oldukça muhtemeldir.

Matbu nüshada bu kısımdan sonra Buhârî'de yer alan râviler hakkında daha özel başlıklar açılmaktadır. Bunlardan ilki *Sahîh*'te başka râvi ile birlikte anılanlar yani isnadda tek başına yer almayanlar ile ilgili açtığı başlıktır (Kelâbâzî, 1987, 2/875). Burada Kelâbâzî sadece Kehmes b. el-Minhâl'in biyografisine yer vermektedir. Buhârî, Kehmes b. el-Minhâl'den tek başına

rivâyette bulunmamış, onu zikrettiği yerde isnadda Muhammed b. Sevâ'ı da zikretmiştir. Kehmes ve Muhammed'den hadisi nakleden kişi ise Halîfe b. Hayyât'dır (ö. 240/854-55). Bu şekilde Kehmes b. el-Minhâl'in geçtiği tek bir yer "Fadâilü ashâbi'n-nebî" kitabı içinde "Menâkıbı Ömer b. el-Hattâb" babıdır.[12] Kelâbâzî, Kehmes'in hocalarına, Buhârî'nin Kehmes'den nasıl rivâyette bulunduğuna, hadisinin *Sahîh*'de hangi kitap ve babta geçtiğine yer vermektedir. Ancak bu isim yazma nüshalarda "Buhârî'nin قال لي فلان diyerek ve makrûn olarak hadisini naklettikleri" başlığı altındadır (Kelâbâzî, Yusuf Ağa, 85, 209a; a.mlf., Ulucami, 708, 209a; a.mlf., Kastamonu Halk Kütüphanesi, 783, 324b). Yani yazma nüshadan anlaşıldığına göre bu râvînin tek özelliği Buhârî'nin kendisinden yanında bir destek olarak rivâyette bulunması değildir. Ayrıca bu rivâyeti قَالَ لِي خَلِيفَةُ şeklinde rivâyet etmiş olmasıdır.

Kelâbâzî'nin bir diğer özel başlığı ise isnadın başında "وَزَادَنِي" ifadesi olanlar için yer verdiği başlıktır. Bu başlık altında Kelâbâzî, Muhadır b. el-Muverri' isimli râviye yer vermektedir (Kelâbâzî, 1987, 2/875). Buhârî, Muhadır'ın yer aldığı isnadı "وَزَادَنِي" diyerek aktarmaktadır. Buhârî, Muhadır'ın hadisini bu şekilde *Sahîh* içinde tek bir yerde rivâyet etmektedir.[13]

Kelâbâzî'nin bir sonraki başlığı Buhârî'nin قال فلان وذاد فلان lafızlarıyla yani "bana söyledi" diyerek kendisine nispet etmeden rivâyet ettiği kişiler ile ilgilidir. Kelâbâzî bu başlık altında on üç biyografiye yer vermektedir (Kelâbâzî, 1987, 2/876-880). Yazma nüshalarda bu bölümde 18 kişi bulunmaktadır. Yazmalarda bulunan Muhammed b. İsa, Muğire b. Seleme, Numân b. Râşid, Nâfi' b. Yezid ve Yahya b. Eyyüb (Kelâbâzî, Yusuf Ağa, 85, 210b-211a; a. mlf, Ulucami, 708, 210a-210b; a. mlf., Kastamonu Halk Kütüphanesi, 783, 326a-326b) olmak üzere beş râvînin biyografileri matbu nüshada verilmemiştir. Kelâbâzî'nin burada kastettiği muhtemelen Buhârî'nin حدثنا gibi semaya delalet eden bir lafızla rivâyette bulunmadığı kişilerdir. Örneğin Kitâbü'l-Cenâiz'de

---

12 Buhârî'de geçen isnad şu şekildedir: … وقَالَ لِي خَلِيفَةُ: حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ سَوَاءٍ، وَكَهْمَسُ بْنُ المِنْهَالِ، قَالاَ: حَدَّثَنَا سَعِيدٌ (Buhârî, "Fadailü ashâbi'n-nebî", 6/3686).

13 Hadisin isnadı: … قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ: وَزَادَنِي مُحَمَّدٌ، حَدَّثَنَا مُحَاضِرٌ، حَدَّثَنَا الأَعْمَشُ (Buhârî, "Hac", 151/1772). وَزَادَنِي ifadesi olmaksızın *Sahîh* içinde Muhadır mütabaat kabilinden birkaç yerde daha geçmektedir. (Buhârî, "Ezan", 67/712; Buhârî, "Hibe", 11/2585.)

Hakem b. Musa'dan Buhârî bu şekilde nakilde bulunmuştur.[14] Ancak burada sadece kendi hocalarından değil daha önceki nesillerden de râvîler bulunmaktadır. Örneğin Buhârî, söz konusu başlık altında biyografisine yer verilen Halit b. Eslem'den tabaka olarak uzak olduğu için doğal olarak bizzat ondan doğrudan قال diyerek rivâyette bulunmamıştır. Ancak Halit b. Eslem'in de içinde yer aldığı isnadı yine قال diyerek Ahmed b. Şebîb'den nakletmiştir.[15] Burada biyografisi verilenlerden Safvan b. İsâ'da da aynı durum geçerlidir. Abbâs el-Anberî, hocası Safvan'dan aldığı rivâyeti حدثنا lafzıyla zikretmiştir. Ancak Buhârî Abbâs el-Anberî'den mütebaat kabilinden aldığı rivâyeti قال diyerek rivâyet etmektedir.[16] Yine Buhârî Kâsım b. Muhaymira'nın içinde yer aldığı isnadı قال diyerek zikretmektedir.[17] Buna göre örneklerden büyük çoğunlukla Kelâbâzî'nin, bu kısımda biyografilerine yer verdiği kişilerin, *Sahîh*'de mütâbaat kabilinden zikredilen rivâyetlerde ismi geçen kişiler olduğu anlaşılmaktadır.

Matbu nüshaya göre Kelâbâzî, Buhârî'nin قال diyerek naklettiği on üç isimden sonra "منهن النساء" başlığı altında Buhârî'nin aynı şekilde قالت diyerek nakilde bulunduğu bir kadının biyografisine yer vermiştir. Kelâbâzî'nin bu kısımda yer verdiği kadın, Abdullah b. Zübeyr b. Avvâm'ın kızı Ümmü Amr el-Kureşiyye'dir. Ümmü Amr'ın yer aldığı isnad yine Buhârî'nin mütâbaat olarak getirdiği bir isnâdtır.[18] Söz konusu isnâd dışında Ümmü Amr'ın *Sahîh*'de yer aldığı başka bir rivâyet bulunmamaktadır.

Ümmü Amr'ın biyografisinden sonra matbu nüshada ne ifade ettiği ve neden bu kısımda zikredildiği anlaşılmayacak şekilde "yine aynı özellikte olup isminin ilk harfi mim harfiyle başlayanlar" şeklinde bir başlık açılmaktadır.

---

14 Hadisin isnadı: ... حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ حَمْزَةَ: وَقَالَ الحَكَمُ بْنُ مُوسَى (Buhârî, "Cenâiz", 37/1296; Kelâbâzî, 1987, 2/876).

15 Hadisin isnadı: حَدَّثَنَا أَبِي، عَنْ يُونُسَ، عَنِ ابْنِ شِهَابٍ، عَنْ خَالِدِ بْنِ أَسْلَمَ، قَالَ: وَقَالَ أَحْمَدُ بْنُ شَبِيبِ بْنِ سَعِيدٍ (Buhârî, "Tefsir (Berae Suresi)", 7/4661; Buhârî, "Zekat", 4/1404; Kelâbâzî, 1987, 2/876).

16 Hadisin isnadı: حَدَّثَنَا صَفْوَانُ بْنُ عِيسَى، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سَعِيدِ بْنِ أَبِي هِنْدٍ، عَنْ أَبِيهِ، سَمِعْتُ ابْنَ عَبَّاسٍ، قَالَ عَبَّاسٌ العَنْبَرِيُّ: عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِثْلَهُ (Buhârî, "Rikâk", 1/6412; Kelâbâzî, 1987, 2/877).

17 Hadisin isnadı: حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ حَمْزَةَ، عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ جَابِرٍ: أَنَّ القَاسِمَ بْنَ مُخَيْمِرَةَ حَدَّثَهُ، قَالَ: وَقَالَ الحَكَمُ بْنُ مُوسَى: حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ حَمْزَةَ، عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ جَابِرٍ: وَقَالَ شُعْبَةُ: عَنْ عَبْدِ المَلِكِ بْنِ عُمَيْرٍ، بِهَذَا، وَعَنِ الحَكَمِ، عَنِ القَاسِمِ بْنِ مُخَيْمِرَةَ، عَنْ وَرَّادٍ (Buhârî, "Cenâiz", 37/1296) Bir başka örnek için bkz. (Buhârî, "Ezan", 155/844; Kelâbâzî, 1987, 2/880).

18 Hadisin isnadı: قَالَتْ مُعَاذَةُ: أَخْبَرَتْنِي أُمُّ عَمْرِو بِنْتُ عَبْدِ اللَّهِ: سَمِعْتُ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ الزُّبَيْرِ: سَمِعَ عُمَرَ: سَمِعَ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَحْوَهُ (Buhârî, "Libâs", 25/5834; Kelâbâzî, 1987, 2/880-881).

Burada Kelâbâzî yedi kişinin biyografisine yer vermektedir (Kelâbâzî, 1987, 2/881-883). Matbu nüshada م harfinden sonra sırasıyla isimleri ن (1 kişi), ه (1 kişi) ve ي (3 kişi) harfleriyle başlayan râvîlere yer verilmektedir (Kelâbâzî, 1987, 2/883-886). Ancak yazma nüshalarla mukayese edilerek anlaşılacak bu kısım da esasen daha önceden Buhârî'nin makrûn olarak (başka râvi ya da isnadla destekleyerek) naklettiği hadislerini rivâyet ettiklerinden ismini bildikleri râvîler kısmına aittir. Tablo 2 de görüleceği üzere muhakkik Abdullah el-Leysî bu kısmın biyografilerini verirken (م/ ن/ ه/ ي) harflerini eksik bırakmıştı. Ümmü Amr'dan sonra gelen bu isimler daha önce eksik bırakılan râvîlerdir. Her ne kadar muhakkik bu râvîlerin hangi gruba dahil olduğunu belirtmese de biyografilerden bu râvîlerin rivâyetleri makrûn olarak rivâyet edilen râvîlerden olduğu görülmektedir. Örneğin bu kısımdaki isimler arasında yer alan Muhammed b. Müslim Ebu'z-Zübeyr el-Mekkî *Sahîh*'de sadece mütâbaat isnadlarında yer almaktadır.[19] Sonrasında matbu nüshada ismi bilinmeyip sadece künyesi bilinen râvîler için bir başlık açılmakta ve burada sadece Ebû Bekir b. Abdullah'ı zikretmektedir. Kelâbâzî, Ebû Bekir'in, Abdullah b. Ebî Müleyke'nin kardeşi olduğunu ve kardeşinin de künyesinin Ebû Bekir veya Ebû Muhammed olduğunu ifade etmektedir (Kelâbâzî, 1987, 2/886)[20]. Esasen bu başlık yazma nüshalarda Tablo 3'deki ismi bilinen ve rivâyeti makrûn olarak rivâyet edilen kişilerden hemen sonra gelmektedir. Yani bu kez yine rivâyeti makrûn olarak rivâyet edilip künyeleriyle bilinen râvîler tanıtılmadır. Muhtemelen muhakkikin kullandığı nüshalarda bir önceki başlığın م harfinden başlayarak bu ve daha sonraki başlıklar kopmuş ve hatalı olarak yazmanın sonuna eklenmiştir.

Kelâbâzî'nin açtığı bir sonraki "Buhârî'nin başka herhangi bir açıklama yapmadan "ابن فلان" lafzıyla rivâyet ettiği ve bu râvînin yer aldığı isnadı, ardından verdiği başka bir isnadla birlikte naklettiği (makrûn) kişiler" şeklindedir. Bu başlık ile kastedilen Buhârî'nin bir râvinin ismini zikretmeksizin ondan "ابن فلان"şeklinde bahsetmesidir. Kelâbâzî'nin yer verdiği

---

19 *Sahîh*'deki ifade şu şekildedir: عَنْ جَابِرٍ: وَقَالَ أَبُو الزُّبَيْرِ (Buhârî, "Şurûd", 4/2718; Kelâbâzî, 1987, 2/881).

20 Kelâbâzî, Ebû Bekir'in babasının adını Abdullah olarak kaydetmiştir. Ancak kaynaklarda Abdullah b. Ebî Müleyke'nin kardeşi olan Ebû Bekir'in, babası Ubeydullah olarak geçmektedir. (Mizzî, 1980, 33/121).

başlığın daha iyi anlaşılabilmesi için Buhârî'deki söz konusu râvinin geçtiği hadisi incelemek yerinde olacaktır. Buhârî'de isnadında "ابن فلان"ifadesinin de geçtiği hadis şu şekildedir: حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عُبَيْدِ اللَّهِ، حَدَّثَنَا ابْنُ وَهْبٍ، قَالَ: حَدَّثَنِي مَالِكُ بْنُ أَنَسٍ، قَالَ: وَأَخْبَرَنِي ابْنُ فُلاَنٍ، عَنْ سَعِيدٍ المَقْبُرِيِّ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، ح وَحَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مُحَمَّدٍ، حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّزَّاقِ، أَخْبَرَنَا مَعْمَرٌ، عَنْ هَمَّامٍ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «إِذَا قَاتَلَ أَحَدُكُمْ فَلْيَجْتَنِبِ الوَجْهَ» (Buhârî, "Itk", 20/2559). Kelâbâzî, hadisin isnadında yer alan ve sadece "ابن فلان"şeklinde geçen kişinin İbn Sem'ân olarak meşhur Abdullah b. Ziyad b. Sem'ân olduğunu ifade etmektedir (Kelâbâzî, 1987, 2/887). Örnekte görüldüğü üzere Buhârî "İbn Fülan" olarak isnadda yer alan kişiden tek başına hadisi aktarmayıp hadisi hem Malik'ten hem de İbn Fülan'dan aktarmıştır. Üstelik bununla da yetinmeyip ikinci bir yolla da hadisi nakletmiştir. Buhârî'nin *Sahîh*'inde İbn Fülan şeklinde zikredip söz konusu kişinin ismini açıkça belirtmemesi İbn Fülan olarak bilinen Abdullah b. Ziyad b. Sem'ân'ın zayıflığına işaret olarak değerlendirilmiştir (Mizzî, 1980, 14/532; Bedreddin el-Aynî, ts., 13/115).

Kelâbâzî'nin yer verdiği bir diğer başlık ise Buhârî'nin "زاد فلان" diyerek nakilde bulunduğu kişilere ayırdığı başlıktır. Bu kısımda Kelâbâzî Abdullah b. Salih'e yer vermektedir. Kelâbâzî künyesinin Ebû Salih olduğunu belirttiği Abdullah b. Salih el-Cühenî'nin, Leys b. Sad'in kâtibi olduğunu ve Buhârî'den naklen Abdullah'ın hicri 222 (837) yılında vefat ettiğini kaydetmektedir. Başlıkta ifade ettiği üzere Kelâbâzî, Buhârî'nin, Kitâbü'z-Zekât'ta Abdullah b. Salih'ten "زاد عبدالله قال حدثني الليث" diyerek nakilde bulunduğunu belirtmektedir (Buhârî, "Zekat", 52/1475; Kelâbâzî, 1987, 2/888). Kelâbâzî kitabın son biyografisi olan Abdullah b. Salih ile kitabında yer verdiği özel başlıkları da nihayete erdirmiştir. Bu başlık aynı zamanda yazma nüshalardaki son başlıktır. Ancak yazma nüshalarda bu başlığın hemen öncesinde Buhârî'nin قال فلان diyerek yani kendisine nispet etmeden naklettiği râvîler yer almaktadır. Matbu nüshada peşi sıra verilen ابن فلان başlığı ile زاد فلان başlığı arasında yazma nüshada daha önce zikredilen pek çok başlık yer almaktadır. Matbu nüshadaki haliyle bu özel başlıklarda hangi râvînin neden anlatıldığı, hangi râvînin hangi gruba dahil olduğunu anlamak neredeyse imkansızdır. Kelâbâzî'nin iki ana bölümden sonra açtığı özel başlıkları daha iyi anlamak adına yazma nüshalarındaki doğru sıralama aşağıda tabloda gösterilmiştir.

Müfred Râvîlerden Sonra Ele Alınan Konuların Eserin Türkiye'deki Yazma Nüshalarındaki Sıralaması ve Varak Numaraları			
Başlığın Adı	**Yusuf ağa, 65**	**Ulucami, 708**	**Kastamonu Halk Kütüphanesi, 718**
Makrûn râvîlerden isimleri bilinenler[21]	203b-208a	204b-208a	318b-323a
Makrûn râvîlerden isimleri bilinmeyip künyeleriyle bilinenler	208 a (1 kişi)	208a (1 kişi)	323b (1 kişi)
Buhârî'nin عن ابن فلان şeklinde rivâyet ettiği râvîler	208a (1 kişi)	208b (1 kişi)	323b (1 kişi)
Buhârî'nin isnadın başında قال لي فلان diyerek ve müfred olarak hadis naklettiği râvîler	208b-209a (4 kişi)	208b-209a (4 kişi)	324a (4 kişi)
Buhârî'nin isnadın başında قال لي فلان diyerek ve makrûn olarak hadis rivâyet ettiği râvîler	209a (1 kişi)	209a (1 kişi)	324b (1 kişi)
Buhârî'nin isnadın başında زَادَنِي diyerek hadis rivâyet ettiği râvîler	209a (1 kişi)	209a (1 kişi)	324b (1 kişi)
Buhârî'nin isnadın başında قال فلان diyerek rivâyetlerini aldığı erkek râvîler	209b-211a (18 kişi)	209a-210b (18 kişi)	324b-326b (18 kişi)
Buhârî'nin isnadın başında قالت فلان diyerek rivâyetlerini aldığı kadın râvîler	211a (1 kişi)	210b (1 kişi)	326b (1 kişi)
Buhârî'nin isnadın başında زاد فلان diyerek rivâyet ettikleri	211a (1 kişi)	210b (1 kişi)	326b (1 kişi)

Tablo 4: Buhârî'nin hadisini tek başına rivâyet ettiği erkek ve kadın (müfred) râvîlerin biyografilerinden sonra başka bir râvî ya da isnadla destekleyerek

[21] Bu başlık hakkında bkz. Tablo 3

rivâyetini naklettiği râvîler (makrûn) ve bazı kullanımlar ile ilgili açtığı başlıklar

2.3. Kelâbâzî'nin Eserini Telif Metodu

Kitabında yer verdiği biyografileri genellikle kısa açıklamayı tercih eden Kelâbâzî, biyografilerde öncelikle râvînin kimlik bilgisini zikretmektedir. Bu kısımda râvilerin tam isimleri, künye ve nisbeleri açıkça ifade edilmektedir. Ayrıca Kelâbâzî râvinin kimlik bilgisini verirken râvinin tanınırlığını artıracak, ek özelliklere yer vermeyi de ihmal etmemektedir. Örneğin Enes b. Malik için Berâ b. Mâlik'in (ö. 20/641) kardeşi olduğunu ve Hz. Peygamber'in hizmetinde bulunduğunu ifade eder (Kelâbâzî, 1987, 1/86). Ezher b. Sad'ten (ö. 203/818) bahsederken onun Benî Bâhilî'nin azatlı kölesi olduğunu, (Kelâbâzî, 1987, 1/91) Abdullah b. Salih'in (ö. 222/837) Leys b. Sad'ın (ö. 175/791) kâtibi olduğunu zikreder (Kelâbâzî, 1987, 2/888). Bir râvinin sahip olduğu nisbeleri hakkında farklı rivâyetler varsa onları da zikrederek açıklar. Âdem b. Ali el-İclî'nin (ö. ?) nisbesi ile ilgili olarak bazıların el-Bekrî, bazılarının ise eş-Şeybânî nisbelerini kullandığını belirttikten sonra el-İclî ile el-Bekrî'nin kabile nisbeleri olduğunu eş-Şeybânî nisbesinin ise farklı olduğunu belirtir (Kelâbâzî, 1987, 1/89). Abdülmelik b. Habîb'in (ö. 138/755) el-Cüvenî ve el-Kindî nisbeleri olmakla birlikte el-Ezdî ve el-Basrî nisbelerinin de rivâyet edildiğini kaydeder. Ayrıca isminin Abdurrahman b. Habîb olarak nakledildiğini de belirterek isimdeki ihtilafa da dikkat çeker (Kelâbâzî, 1987, 2/478).

Kelâbâzî, râvinin kimlik bilgisini verdikten sonra râvînin rivâyette bulunduğu kimselere ve kendisinden hadis nakledenlerin isimlerine yer vermektedir. Kelâbâzî'nin özgün özelliklerinden biri, biyografisini verdiği râvinin Buhârî'de yer alan rivâyetleri az ise Buhârî'nin *Sahîh*'i içinde hangi kitapta rivâyeti bulunduğunu hatta bazen hangi kitap içinde hangi bab başlığı altında rivâyetin nakledildiğini belirtmesidir. Bazen de kitap ismi vermeden hadisin konusunu ifade eder. Örneğin Kelâbâzî, Buhârî'nin Ahmed b. Abdülmelik b. Vâkıd'dan (ö. 222/837) Kitâbü'l-Cihâd ve's-Siyer'de "şecaat" bâbında ve Kitâbü's-Salât'da "mescide hizmet edenler" bâbında rivâyette bulunduğunu kaydeder. Üstelik sadece bununla da yetinmeyerek Buhârî'nin, mescide hizmet edenler bâbı ile Hâlid b. Velîd'in menkıbelerine dair bölümde yer alan hadisinde Ahmed b. Abdülmelik'i babasına değil dedesi Vâkıd'a

nispet ederek Ahmed b. Vâkıd şeklinde kaydettiğini de ilave eder (Kelâbâzî, 1987, 1/40).[22] Aynı şekilde Ahmed b. Ebî Süreyc'in (ö. 243/857) Buhârî'de yer alan rivâyetlerinin tevhid ve Uhud savaşı ile ilgili olduğunu belirtmektedir (Kelâbâzî, 1987, 1/36; Buhârî, "Megâzî", 18/4053, "Tevhid", 50/7540). Ancak her zaman râvînin tüm rivâyetlerini eksiksiz şekilde de söylememektedir. Nitekim Ahmed b. Ebî Süreyc'in aynı zamanda Kitâbü'l-Hayz'da da bir rivâyeti bulunmaktadır (Buhârî, "Hayz", 29/332).

Kelâbâzî, metodunun bir parçası olarak ulaşabildiği durumlarda râvilerin vefat tarihlerini ve bazen vefat yaşlarını da kaydeder. Ancak vefat tarihi hakkında farklı rivâyetler varsa Kelâbâzî, bunlara da ayrıca değinmektedir. Örneğin Kelâbâzî, Bişr b. Mufaddal'ın (ö. 187/803) biyografisini verirken onun vefat tarihi hakkında epeyce ayrıntılı nakillerde bulunmaktadır. Bu kapsamda Kelâbâzî, Buhârî'nin, Muhammed b. Mahbûb'dan yaptığı nakille Bişr b. Müfaddal'ın 187 (803) yılında, Mu'temir b. Süleyman'ın (ö. 187/803) vefatından iki ay sonra öldüğünü, Mu'temir'in ise Muharrem ayında vefat ettiğini aktarır. Yine Buhârî'nin nakline göre Amr b. Ali (ö. 249/864), onun aynı yıl içinde Mu'temir'den sonra vefat ettiğini söylemiştir. Ebû Dâvûd (ö. 275/889) da Ubeydullah b. Muâz (ö. 237/851) ile el-Mukaddemî'nin kendisine, Bişr b. Müfaddal'ın 187 (803) yılında vefat ettiğini rivâyet ettiklerini zikretmiştir. Buna karşılık Buhârî, Amr b. Îsâ'dan naklen Bişr b. Müfaddal'ın 186 (802) yılında vefat ettiğini bildirmiştir. Muhammed b. Sa'd da Amr b. Îsâ'dan Buhârî'nin nakline paralel bir rivâyette bulunmuştur. Kelâbâzî, Ebû Dâvûd'un, İbnü'd-Dûrakî'den Amr b. Îsâ'nın rivâyetiyle aynı doğrultuda bir nakil aktardığını bildirerek konuyu sonlandırmıştır (Kelâbâzî, 1987, 1/112-113, ayrıca bkz. 2/826, 829-830). Kelâbâzî, Hz. Peygamber'in müezzini Bilal b. Rebâh'ın biyografisinde de vefat tarihini belirlerken pek çok nakle yer vermiştir. Öncelikle Buhârî'nin Hz. Bilal'in Şam'da, Hz. Ömer'in hilafeti döneminde vefat ettiğini naklettiğini bildiren Kelâbâzî, daha sonra konuyla ilgili şu nakillere yer verir: "Amr b. Ali onun Dımaşk'ta 20 (641) yılında, altmış küsur yaşlarında vefat ettiğini belirtmiştir. Vâkıdî de bu hususta Amr b. Ali ile aynı görüştedir. Ebû Îsâ ise onun Hz. Ömer'in hilafeti sırasında, 20 (641) yılında vefat ettiğini ifade etmiştir. Zühlî, Yahyâ b. Bekîr'den naklen onun Dımaşk'ta, tâun hastalığı

---

[22] Buhârî, "Cihad ve Siyer", 24/2820; "Salât", 74/460; "Fedâilü Ashâbi'n-Nebî", 25/3757. Fedâil'de geçen hadis aynı zamanda Kitâbü'l-Megâzî'de de geçmektedir. "Megâzî", 45/4262.

sırasında, 17 (638) veya 18 (639) yılında vefat ettiğini aktarmıştır. İbn Nümeyr ise onun Dımaşk'ta 20 (641) yılında vefat ettiğini söylemiştir." (Kelâbâzî, 1987, 1/120-121)

Kelâbâzî, bazen vefat tarihi ile ilgili farklı nakilleri sadece şahsa değil yazılı bir kaynağa da işaret ederek verir. Örneğin Vâsıl b. Hayyan'ın mevlâsı Ebû Bekir b. Ayyaş'ın (ö. 193/809) vefat tarihi ile ilgili olarak Kelâbâzî, Buhârî'nin *et-Târihu'l-kebîr*'inde İbnü'l-Müsennâ'dan (ö. 252/866) naklen Ebû Bekir'in vefat tarihinin 193 (809) olarak geçtiğini, *et-Târihu's-sağîr*'de ise bu kez Yusuf es-Saffâr'dan naklen yine aynı tarihin aktarıldığını bildirir. Buhârî'nin nakillerinin aksine Ebû Îsâ ise onun 192 (808) yılında vefat ettiğini ifade etmiştir. Ayrıca Kelâbâzî konuyu netleştirmek adına şu nakillerle devam eder: "Ebû Mûsâ el-Ensârî, Ebû Bekir b. Ayyâş'ın şöyle dediğini nakletmiştir: 'Ben 115 (733) yılında, yirmi dört yaşındayken hac yaptım; o sırada Atâ b. Rebâh hayattaydı.' Yine Ebû Mûsâ, onun cenazesine 192 (808) yılında katıldığını belirtmiştir. Vâkıdî'nin kâtibi, Ebû Bekir b. Ayyâş'ın 193 (809) yılı Cemâziyelevvel ayında vefat ettiğini söylemiştir. Ebû Dâvûd da bu görüşü nakletmiş, ancak vefat ayını Rebîülevvel olarak zikretmiştir. Ayrıca İbn Ebî Attâb'dan, o da Yahyâ el-Hammânî'den naklen Ebû Bekir'in 194 (810) yılında vefat ettiğini söylediğini de rivâyet etmiştir. Ebû Îsâ, Ebû Hişâm er-Rifâî'den naklen, Ebû Bekir b. Ayyâş'ın "Ben, Süfyân es-Sevrî'den (ö. 161/778) bir yaş büyüğüm" dediğini aktarmıştır." (Kelâbâzî, 1987, 2/829-830) Söz konusu örneklerde görüldüğü üzere Kelâbâzî, farklı nakilleri verme konusunda oldukça titiz davranmakla birlikte genellikle kendi kanaatini belirtmemektedir.

Kelâbâzî'nin ricâl konusunda ana kaynaklarından biri Buhârî'dir. Nitekim pek çok bilgiyi aktarırken sık sık Buhârî'nin kendi bilgilerine veya Buhârî'nin râvilerden işittiği beyanlara yer verir. Çoğu zaman sadece vefat tarihini zikredip geçmez destekleyici kabilden nakillere de yer verir. Bu açıdan Buhârî'nin vefat tarihleri hususunda göstermiş olduğu hassasiyeti, bu gibi bilgileri önemseyip aktararak kendisi de gösterir. Örneğin, Ahmed b. Said el-Mervezî'nin (ö. 246/860) vefatı hakkında bilgi verirken önce Buhârî'nin Ahmed b. Said'in Kûmis depreminden bir yıl sonra vefat ettiğini söylediğini aktarır. Ardından Buhârî'nin Ahmed b. Said'in oğluna "Baban hangi yılda vefat etti?" diye sorduğunu ve oğlunun 246 (860) yılında aşure günü veya Muharrem ayının ortasında vefat ettiğini haber verdiğini nakleder. Kûmis depreminin 245 (859)

yılında olduğunu da beyan ederek Buhârî'nin ilk verdiği bilginin Ahmed b. Said'in oğlu tarafından da teyit edildiğini ortaya koymaktadır (Kelâbâzî, 1987, 1/31). Kelâbâzî'nin bu gibi nakillere yer vermesi, onun elde ettiği bilgileri teyit ederek en doğrusunu kaydetme çabasının bir ürünü olarak değerlendirilmelidir.

Kelâbâzî, Buhârî'nin kimliği tam olarak belirgin olmayacak şekilde rivâyete bulunduğu râvilerin kimliklerini tespit etmek üzere pek çok nakle yer verir. Nitekim Kelâbâzî, Buhârî'nin isnadda herhangi bir babaya nispet etmeden künye ya da nisbe bilgisi aktarmadan sadece "Ahmed" şeklinde ifade ettiği râvilerin biyografilerini de eserine almış ve bu kişilerin kimliklerini tespit etmeye gayret etmiştir. Kelâbâzî söz konusu kişiyi "أحمد غير منسوب" başlığı altında zikretmektedir. Kelâbâzî, Ahmed'in, Abdullah b. Vehb el-Mısrî'den (ö. 197/813) hadis rivâyet ettiğini kendisinden de Buhârî'nin, Kitâbü's-Salât'ta ve *el-Câmi'*in çeşitli yerlerinde rivâyette bulunduğunu kaydetmiştir. Ardından âlimlerin sadece "Ahmed" şeklinde geçen bu kişinin kimliği konusunda ihtilaf ettiklerini söyleyerek şu nakillere yer vermiştir: "Bazıları onun, Abdullah b. Vehb'in kardeşi Abdurrahman'ın oğlu Ubeydullah'ın kardeşi olan Ahmed b. Abdurrahman b. Vehb (ö. 264/878) olduğunu ileri sürmüşlerdir. Ancak bazıları bu görüşü reddederek onun Ahmed b. Sâlih veya Ahmed b. Îsâ olabileceğini söylemişlerdir. En doğrusunu Allah bilir." Ardından Kelâbâzî, Ebû Ahmed Muhammed b. Muhammed en-Nîsâbûrî'nin kendisine Buhârî'nin *el-Câmi'*inde "Bize Ahmed, İbn Vehb'den rivâyet etti." şeklinde geçtiğinde Ahmed ile kastedilen kişinin, İbn Vehb'in yeğeni olduğunu söylediğini aktarmıştır. Kelâbâzî, Ebû Abdullah b. Mende'nin (ö. 395/1005) şu değerlendirmesiyle konuyu sonlandırmaktadır: "Buhârî'nin *el-Câmi'*inde 'Bize Ahmed b. Vehb rivâyet etti' şeklinde rivâyet ettiğinde kastedilen kişi İbn Sâlih el-Mısrî'dir. Buhârî, Ahmed b. Abdurrahman'dan *es-Sahîh*'inde hiçbir rivâyet nakletmemiştir. Şayet Ahmed b. Îsâ'dan rivâyette bulunursa, onu açıkça babasına nisbet ederek zikretmektedir." (Kelâbâzî, 1987, 1/47) Görüldüğü gibi Kelâbâzî, Buhârî'de babasına nispet edilmeden geçen râvinin kimliğinin tespiti hususunda gayret göstermiş ve konuyla ilgili pek çok nakle yer vermiştir (Kelâbâzî, 1987, 1/47-48, 2/823).

Kelâbâzî, detay sayılabilecek bazı ayrıntılara da işaret etmektedir. Örneğin Ebû Bekir b. Abdurrahman el-Kureşî'nin (ö. 94/712) biyografisini anlatırken el-Gallâbî'nin (ö. 298/910) Yahyâ b. Maîn'den (ö. 233/848) naklen aktardığı Ebû

Bekir b. Abdurrahman ile Urve'nin (ö. 94/713), Hz. Âişe'nin (ö. 58/678) Cemel Vakası için beraberindekileri teftiş ettiği sırada yaşları küçük görüldüğü için geri çevrildiklerini belirten rivâyete yer vermektedir (Kelâbâzî, 1987, 2/826). 203 (818) yılında vefat eden Ebû Bekir Ezher b. Sad el-Bâhili ise Kelâbâzî'nin aktardığına göre küçük yaşta diğer çocuklarla birlikte oynarken Türkler tarafından kaçırılmış, ancak savaş esiri olarak köleleştirilmemiştir (Kelâbâzî, 1987, 1/91).

2.4. Kendisinden Sonraki Âlimlere Etkisi

Ricâlü Sahîhi'l-Buhârî bir asır sonra yine bir ricâl uzmanı tarafından farklı bir çalışmaya konu edilmiştir. Çoğunluğu Hadis ilmine ait olmak üzere farklı ilimlere dair seksene yakın eser kaleme alan İbnü'l-Kayserânî, el-Kelâbâzî'nin *Ricâlü Sahîhi'l-Buhârî* adlı eseri ile İbn Mencûye Ebû Bekr el-İsfahânî'nin (ö. 428/1036) *Ricâlü Sahîhi Müslim* adlı eserini birleştirerek *el-Cemʿ beyne kitâbey Ebî Nasr el-Kelâbâzî ve Ebî Bekir el-İsfahânî fî ricâli'l-Buhârî ve Müslim* (*el-Cemʾ beyne Ricâli's-Sahîhayn*) adlı eserini kaleme almıştır. İbnü'l-Kayserânî, özellikle *Etrâfü'l-Kütübi's-Sitte* ve *Şürûtü eimmeti's-sitte* adlı eserleriyle, İbn Mâce'nin (ö. 273/887) *Sünen*'ini *Kütüb-i Hamse*'ye dâhil ederek "Kütüb-i Sitte" kavramının kullanılmasına ve yaygınlık kazanmasına katkıda bulunmasıyla tanınmaktadır (Kandemir, 2000, 21/109-111; Aydın, 2016, 521-523; Yıldırım, 2013, 234-235). İbnü'l-Kayserânî, Kelâbâzî ve İsfahânî'nin eserlerinde bulunan Buhârî ve Müslim ricâlinin pek çoğunun ortak olduğunu görmüş ve bu eserlerdeki bilgileri bir araya getirmiş, bazı biyografilere ilâvelerde bulunmuş her iki kitapta farklı kimlik bilgileri ile geçen râvileri tespit ederek çeşitli tashihler yapmıştır (Kandemir, 2000, 110; Yıldırım, 2011, 38-39).

Kelâbâzî'nin eseri kendisinden sonra pek çok muhaddis tarafından okunmuştur. Kelâbâzî'nin eserini okuyanlar arasında hadis âlimi Ebû Tahir es-Silefî (ö. 576/1180) de bulunmaktadır. Nitekim o Kelâbâzî'nin *el-İrşâd fi maʿrifeti ricâli'l-Buhârî* adlı eserini İsfahan taciri Hâlid'den Abdülmelik b. Hasan el-Kâzerûnî aracılığıyla kitabın müellifi Kelâbâzî'ye varan isnâdla dinlediğini haber vermektedir (Zehebî, 1998, 3/155). İbn Hayr el-İşbilî (ö. 575/1179) de yine hocalarından Kelâbâzî'ye ulaşan isnadla eseri dinleyenler arasındadır (el-İşbilî, 1998, 189).

Kelâbâzî'den sonra yazılmış pek çok eserde, Kelâbâzî'nin bu eseri referans alınmış ve ondan pek çok alıntı yapılmıştır. (Asar, 2026, 122-123) Örneğin, Ebü'l-Velîd el-Bâcî'nin (ö. 474/1081) *et-Taʿdîl ve't-tecrîh li-men harrece lehü'l-Buhârî fi'l-Câmiʿi's-sahîh* adlı eserinde yetmiş küsür yerde[23] Kelâbâzî'nin ismi zikredilmektedir. Ebü'l-Velîd'in vefat tarihi göz önünde bulundurulduğunda eserin yazıldıktan kısa bir süre sonra dikkat çektiği ve diğer muhaddisler tarafından referens alındığı görülmektedir. *Kütüb-i Sitte* ricâliyle ilgili en önemli eserlerden biri olan Mizzî'nin eserinde de benzer bir durum göze çarpmaktadır. Nitekim Mizzî'nin, Abdülganî b. Abdülvâhid el-Cemmâîlî (ö. 600/1203)'nin *Kütüb-i Sitte* râvileri hakkındaki *el-Kemâl*'ini tashih ve yeniden tertip ederek oluşturduğu *Tehzîbü'l-Kemâl fî esmâ'i'r-ricâl* adlı eseri üzerinden yapılan basit bir taramada onun kırk iki yerde Kelâbâzî'den alıntı yaptığı tespit edilmiştir. Kelâbâzî'den sıklıkla alıntı yapan müelliflerden biri de İbn Hacer el-Askalânî'dir. Mizzî'nin *Tehzîbü'l-Kemâl*'ini ihtisar edip esere ilâvelerde bulunan İbn Hacer'in *Tehzîbü't-Tehzîb* adlı eseri üzerinden yapılan taramada ise İbn Hacer'in altmış yerde Kelâbâzî'nin görüşüne başvurduğu görülmüştür. Söz konusu kitapların Kütüb-i sittenin tamamındaki râvilerle birlikte müelliflerinin *Kütüb-i Sitte* dışında bazı farklı kitaplardaki râvileri de eserlerine dahil ettikleri[24] dikkate alındığında sadece Buhârî ricâline ait bir kitaptan yaptıkları alıntı sayılarının azımsanmayacak kadar çok olduğunu söylemek mümkündür.

Kelâbâzî'nin eserinde ele aldığı râviler hakkında verdiği bilgiler sonraki muhaddisler tarafından değerlendirilmiş bazen haklı bulunmuş bazen de hata yaptığı ortaya konmuştur. Nitekim İbn Hacer, Salih b. Nebhân el-Medenî'nin (ö. 125/743) biyografisini verirken Ebû'l-Velîd el-Bâcî'nin Salih b. Nebhân'ı Buhârî râvileri arasından saydığını ve onun Buhârî'de Kitâbü's-Sayd'da Ebû Katâde'nin mevlâsı Nâfi' ile birlikte rivâyetinin bulunduğunu söylemiştir. Ancak Kelâbâzî, söz konusu isnâdda Nâfi'nin yanında zikredilen râvinin Salih

---

[23] Bu sayı Kelâbâzî'nin eserinin ne kadar referans aldındığını göstermek adına el-Mektebetü'ş-Şâmile programından "كلاباذي" kelimesi ile yapılan tarama sonucu tespit edilmiştir. Benzer şekilde aynı paragrafta Mizzî ve İbn Hacer'in kitapları ile ilgili verilen sayılar için de aynı durum geçerlidir.

[24] Mizzî, Cemmâilî'nin eserine Buhârî'nin *es-Sahîh*'inden başka beş, Ebû Dâvûd'un *es-Sünen*'i dışında yedi, Nesâî'nin *es-Sünen*'den başka dört kitabı daha ilave etmiştir. İbn Hacer'de Mizzî'nin eserine, eserin hacminin üçte biri kadar ilavelerde bulunarak genişletmiştir. (Kandemir, 2020, 30/221; a.mlf., 1999, 19/524)

değil, et-Tev'eme'nin mevlâsı Nebhân olduğunu belirtmiştir (Buhârî, "ez-Zebâih ve's-Sayd", 11/5492). İbn Hacer, bu görüşün Kelâbâzî dışında başka âlimler tarafından da benimsendiğini doğru olanın bu olduğunu ifade etmiştir. Bu konuda Bâcî'nin ciddi bir hata yaptığını ve açık bir yanılgıya düştüğünü de ilave etmiştir (İbn Hacer el-Askalânî, 1326, 4/406-407). Görüldüğü gibi Kelâbâzî'nin görüşüyle Bâcî'nin yaptığı bir hata düzeltilmiştir.

Öte yandan Kelâbâzî'nin yanıldığı durumlar da söz konusu olmuştur. Nitekim Kelâbâzî, el-Hâris b. Şübeyl b. Avf'ın, el-Hâris b. Şebl diye de anılan Kûfeli bir râvî olduğunu ve kendisinden Buhârî'nin, "namazda elden yardım alma" bahsinde ve Bakara sûresinin tefsirinde rivâyette bulunduğunu aktarmıştır (Kelâbâzî, 1987, 1/189). Ebû'l-Velîd el-Bâcî ise söz konusu râviyi anlatırken Kelâbâzî'nin, Hâris b. Şübeyl ile Hâris b. Şebl'in aynı kişi olduğunu ve ihtilafın sadece baba isminde meydana geldiği görüşünde olduğunu beyan etmiştir. Ancak Bâcî'ye göre doğru olan, bunların iki ayrı şahıs olduğudur. Buna göre Hâris b. Şebl, Hâris b. Şübeyl'den rivâyette bulunmuş Basralı bir râvî olup zayıf kabul edilirken, Hâris b. Şübeyl Kûfeli güvenilir bir muhaddistir (Bâcî, 2010, 138-139). Her ne kadar Bâcî, Kelâbâzî'nin yanıldığını ifade etse de Mizzî, Kelâbâzî gibi Ebû't-Tufeyl el-Hâris b. Şübeyl b. Avf el-Becelî'nin, Kûfeli bir râvî olduğunu el-Muğîre b. Şübeyl'in kardeşi olup "İbn Şebl" diye de anıldığını rivâyet etmiştir. Pek çok müelliften atıfta bulunarak onun sika bir muhaddis olduğunu da vurgulamıştır (Mizzî, 1980, 5/237). Mizzî, her ne kadar Kelâbâzî'nin ismini zikretmese de Hâris b. Şübeyl ile Hâris b. Şebl'in aynı kişi olduğu hususunda Kelâbâzî'den etkilenmiş gibi gözükmektedir. Nitekim İbn Hacer, Hâris b. Şübeyl'in biyografisinde Ebû Hâtim er-Râzî, Yahya b. Maîn, Ya'kub b. Süfyân, Buhârî ve İbn Hibban gibi âlimlerin, Hâris b. Şübeyl ile Hâris b. Şebl'i birbirinden ayırdığını ancak müellifin (Mizzî'nin) bu hususta Kelâbâzî'ye tâbi olarak aynı kişi gibi aktarımda bulunduğunu ifade etmiştir. İbn Hacer, bu konuda Ebû'l-Velîd el-Bâcî'nin Kelâbâzî'yi tenkit ettiğini Haris b. Şübeyl ile Haris b. Şebl'in iki farklı râvi olup Hâris b. Şübeyl'in Kufeli güvenilir bir râvi, Hâris b. Şebl'in ise Basralı zayıf bir râvî olduğunu aktarmıştır (İbn Hacer el-Askalânî, 1326, 2/143-144; a.mlf., 1986, 146). Bu örnekler Kelâbâzî'nin yazıldığı dönemden itibaren âlimler arasında dikkate değer bir eser olduğunu, muhaddislerin onun görüşüne önem verip eserlerinde nakillerde bulunduklarını göstermektedir.

Sonuç

Mâverâünnehir bölgesinde yetişen önemli hadis hâfızlarından biri olan Ebû Nasr el-Kelâbâzî, *Ricâlü Sahîhi'l-Buhârî* adlı eseriyle hadis tarihinde yadsınamaz bir yere sahiptir. Kelâbâzî'nin bu eseri, belirli bir hadis kitabının râvilerini müstakil olarak ele alan çalışmalar arasında erken dönem örneklerden biri olması bakımından gerek özelde Buhârî ricali gerekse genel bir rical literatürü için sonraki dönemlerde önemli bir referans kaynağı olmuştur.

Kelâbâzî eserini alfabetik olarak tasnif etmekle birlikte sadece tüm râvîlerin biyografilerini vermekle kalmamış aynı zamanda, Buhârî'nin, söz konusu râvînin hadisine nasıl yer verdiğini de dikkate almıştır. Bu bağlamda Kelâbâzî, Buhârî'nin hadisini başka bir râvî ya da başka bir isnadla destekleyerek aldığı (makrûn) râvîler için de ayrıca başlıklar açarak onları da kendi içinde alfabetik olacak şekilde sıralamıştır. Bununla birlikte yine Buhârî'nin râvînin rivâyetini aktarırken isnadda kullandığı قال زَادَنِي, قال لي فلان فلان gibi ifadeleri de dikkate alarak açtığı başlıklarla Kelâbâzî, bu râvîleri diğerlerinden ayırmıştır. Kelâbâzî'nin bu metodu eserini klasik tabakât kitaplarından ayıran özgün bir yapıya kavuşturmuştur. Zira yer verdiği bu bilgiler, Buhârî'nin râviyi nerede konumlandığı hakkında okuyucunun zihninde bir fikir oluşturmaktadır. Ne var ki kitabın matbu nüshasında Kelâbâzî'nin uyguladığı metodu takip etmek oldukça güçtür. Muhakkik Abdullah el-Leysî'nin tahkik ettiği matbu nüshada alfabetik düzenin sık sık bozulduğu bazı isimlerin ve künyelerin yer yer düzensiz biçimde sıralandığı görülmektedir. Matbu nüshada oldukça dikkat çeken tasnif hataları karşısında muhakkikin, ne dipnotta ne de girişte herhangi bir açıklamada bulunmaması muhakkik açısından bir eksiklik olarak görülmelidir. Zira her ne kadar Leysî, muhtemelen ulaştığı nüshalardaki sıralamayı dikkate alarak bu şekilde bir tasnifi yanınlamış olsa da müellifin mukaddimesinde beyan ettiği alfabetik sisteme aykırı olan mevcut tasnifin, normal olmadığına işaret etmesi, bu durumun nüshalardaki tertip hatalarından kaynaklanmış olabileceği gibi bazı ihtimaller üzerinde durması beklenirdi. Buna karşın Leysî, tasnif hakkında yorum yapmadan sessiz kalmayı, her râvî hakkında yapmış olduğu incelemeyi dipnotlarda verip geçmeyi tercih etmiştir. Bu nedenle bu haliyle matbu

nüshadan azami düzeyde istifade, ancak muhakkik tarafından hazırlanan alfabetik fihrist yardımıyla mümkün olabilmektedir.

Kelâbâzî, biyografilerde Buhârî'nin hangi kitap ve bâblarda râvinin hadisine yer verdiğini zikretmiş, râvîlerin kimlik bilgileri ve özellikle vefat tarihlerini belirlerken sadece tek bir nakille yetinmemiş, Buhârî başta olmak üzere pek çok âlimin görüşlerini de metne yansıtarak nakil malzemesini mümkün olduğunca geniş tutmaya çalışmıştır. Kelâbâzî, râvinin kimliği, hoca ve talebeleri, râvînin vefat tarih gibi hususlarda bilgi vermekle birlikte râvilerin cerh ve tadil durumu ile ilgili çoğu zaman herhangi bir nakilde bulunmamıştır. Râvîlerin cerh ve tadil durumu her râvî için dipnotta muhakkik tarafından verilmiştir.

Kelâbâzî'nin eseri, kendisinden sonra ricâl literatürü üzerinde de görünür bir etki bırakmıştır. Nitekim İbnü'l-Kayserânî, onun eserini İbn Mencûye'nin çalışmasıyla birleştirerek yeni bir telif ortaya koymuş, Bâcî, Mizzî ve İbn Hacer gibi pek çok âlim, râvîler hakkındaki değerlendirmelerinde Kelâbâzî'den sıklıkla iktibasta bulunmuştur. Bu çalışmalarda bazen Kelâbâzî'nin görüşü benimsenmiş bazen de isabetli bulunmamıştır. Tüm bu özellikleriyle Maverâünnehir bölgesinde yetişen bir muhaddis olarak Kelâbâzî'nin ricâle dair ilk örneklerden olan eserinin etkisinin sadece kendi bölgesi ve asrıyla sınırlı kalmadığını, ricâle dair yapılan çalışmalarda hadis âlimlerinin müstağni kalamayacağı temel bir başvuru kaynağı olduğunu söylemek mümkündür. Ne var ki Kelâbâzî'nin kitabını tasnif ederken belirlediği yöntemden tam anlamıyla yararlanabilmek, eserin Türkiye'deki yazma nüshaları da dikkate alınarak yeniden tahkik edilmesine bağlıdır.

Kaynakça

Aktano, Nursadyk. *Karahanlılar Döneminde Hadis: Hicri IV-VI. Asırlar*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019.

Asar, Muhammet Ali. "Ricâlü Sahîhi'l-Buhârî Eseri Bağlamında Ebû Nasr Ahmed el-Kelâbâzî'nin Hadis İlmindeki Yeri". *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 12/1 (2026).

Aydın, Nevzat. "İbnü'l Kayserânî el-Makdisî'nin 'Tezkiratu'l-mevzû'ât' Adlı Eserindeki Ricâl Tenkit Metodu". *Ekev Akademi Dergisi* 20/66 (Bahar 2016).

Bâcî, Ebü'l-Velîd Süleymân b. Halef b. Sa'd et-Tücîbî. *et-Taʿdîl ve't-tecrîh li-men*

harrece lehü'l-Buhârî fi'l-Câmiʿi's-sahîh. thk. Ali İbrahim Mustafa. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2010.

Bağdatlı İsmail Paşa. *Hediyyetü'l-arifin esmaü'l-müellifin ve asarü'l-musannifin*. İstanbul: Mektebetü'l-İslamiyye, Tıbkı basım., 1951.

Bedreddin el-Aynî, Ebû Muhammed Mahmûd b. Ahmed b. Musa el-Hanefi. *Umdetü'l-kârî şerhi Sâhihi'l-Buhârî*. Dâru'l-fikr, ts.

Buhârî, Ebu Abdullah Muhammed b. İsmail b. İbrahim. *Sahîhu'l-Buhârî*. Riyad: Dâru's-Selâm, 1999.

Çakan, İsmail Lütfi. *Hadis Edebiyatı*. İstanbul: İFAV, 2009.

Hamevî, Şihâbüddîn Yâkût b. Abdullah. *Muʻcemü'l-Büldân*. Beyrut: Dâru Sâdır, 1977.

İbn Hacer el-Askalânî, Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Ahmed. *Takrîbü't-Tehzîb*. thk. Muhammed Avvâme. Suriye: Dârü'r-Reşîd, 1986.

İbn Hacer el-Askalânî, Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Ahmed. *Tehzîbü't-Tehzîb*. Hindistan: Matbaatü Dâireti'l-Meʻârifi'n-Nizâmiyye, 1326.

İbn Havkal, Ebü'l-Kâsım Muhammed b. Ali. *Sûretü'l-Arz*. Beyrut: Dâru Mektebeti'l-Hayât, 1992.

İbn Nukta, Ebû Bekr Muhammed b. Abdilganî b. Ebî Bekr b. Şücâʻ el-Bağdâdî. *et-Takyîd li-maʿrifeti ruvâti's-sünen ve'l-mesânîd*. thk. Ebû İdris Şerif b. Salih et-Teşâdî. Beyrut: Darü'n-nevâdîr, 2014.

İbnü'l-İmâd, Ebü'l-Felâh Abdülhay b. Ahmed. *Şezerâtü'z-zeheb fî ahbâri men zeheb*. thk. Abdülkadir Arnaût-Mahmud Arnaût. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1992.

İşbilî, Ebû Bekr Muhammed b. Hayr. *Fehrese*. thk. Muhammed Fuat Mansur. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.

Kandemir, Mehmet Yaşar. "İbn Hacer el-Askalânî". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 19: 524. İstanbul: TDV yayınları, 1999.

Kandemir, Mehmet Yaşar. "İbnü'l-Kayserânî". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 21: 109-111. İstanbul: TDV yayınları, 2000.

Kandemir, Mehmet Yaşar. "Mizzî, Yûsuf b. Abdurrahman". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 30: 221. Ankara: TDV yayınları, 2020.

Karapınar, Fikret. *Ebû Bekr Muhammed b. İshâk el-Kelâbâzî (v. 380/990)'nin Miftâhu Maâni'l-Ahbâr Adlı Eserinin İlk 80 Varağının Tahkîk ve Tahrîci*. Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1999.

Kelâbâzî, Ebû Nasr Ahmed b. Muhammed b. el-Hüseyin. *Ricâlü Sahîhi'l-Buhârî*. thk. Abdullah el-Leysî. Beyrut: Dârü'l-ma'rife, 1987.

Kelâbâzî, Ebü'n-Nasr Ahmed b. Muhammed. *el-Hidâye ve'l-irşâd fî ma'rifeti ehli's-sika ve's-sedâd*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Yusuf Ağa, 85. https://portal.yek.gov.tr/works/detail/358272

Kelâbâzî, Ebü'n-Nasr Ahmed b. Muhammed. *Esmâ'u'r-ricâli's-Sahîh li'l-Buhârî*. İstanbul: Topkapı Sarayı Kütüphanesi, Sultan III. Ahmed Kitaplığı, 2889. https://portal.yek.gov.tr/works/detail/553953

Kelâbâzî, Ebü'n-Nasr Ahmed b. Muhammed. *Esmâ'ü ricâli'l-Buhârî*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Darulmesnevi, 65-001. https://portal.yek.gov.tr/works/detail/233132

Kelâbâzî, Ebü'n-Nasr Ahmed b. Muhammed. *Esmâ'ü'r-ricâl li's-Sahîhi'l-Buhârî*. Kastamonu: Kastamonu Yazma Eser Kütüphanesi, Kastamonu Halk Kütüphanesi, 783. https://portal.yek.gov.tr/works/detail/461638

Kelâbâzî, Ebü'n-Nasr Ahmed b. Muhammed. *Esmâ'ü ricâli'l-Buhârî*. Bursa: Bursa İnebey Kütüphanesi, Ulucami, 708. https://portal.yek.gov.tr/works/detail/36974

Makdisî, Ebû Abdullah Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed. *Ahsenü't-tekâsîm fî ma'rifeti'l-ekâlîm*. thk. Muhammed Emin ed-Dannâvî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.

Mizzî, Yûsuf b. Abdurrahman b. Yûsuf. *Tehzîbü'l-Kemâl fî esmâ'i'r-ricâl*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1980.

Özgüdenli, Osman Gazi. "Mâverâünnehir". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 28:178. Ankara: TDV yayınları, 2003.

Polat, Salahattin. "Kelâbâzî". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 25:191. Ankara: TDV

yayınları, 2022.

Sarı, Dursun. *Maveraünnehir Bölgesinde Hadis Çalışmaları (Hicri İlk Üç Asır)*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019.

Sem'anî, Ebû Sa'd Abdülkerim b. Muhammed b. Mansur el-Mervezî. *el-Ensâb*. thk. Abdurrahman b. Yahya el-Mu'âlimî el-Yemânî vd. 13 Cilt. Haydarâbâd: Meclisü Dâʾireti'l-Meʿârifi'l-ʿOsmâniyye, 1962.

Yamanus, Ayşe Nur. "Mâverâünnehirli Muhaddis Heysem b. Küleyb eş-Şâşî ve el-Müsned Adlı Eserinin Hadis Tarihindeki Yayılımı". *HADITH (Uluslararası Hadis Araştırmaları Dergisi)* 12 (2024).

Yıldırım, Selahattin. *İbnü'l-Kayserânî el-Makdisî (ö. 507/1113) ve Hadisçiliği*. Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2011.

Yıldırım, Selahattin. "İbnü'l-Kayserânî ve Tezkiratü'l-Huffâz Adlı Eseri". *İnönü Üniversitesi İ1ahiyat Fakültesi Dergisi* 14/1 (Bahar 2013).

Zehebî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Osman b. Kaymaz. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. thk. Şu'ayb el-Arnaût vdğr. 25 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985.

Zehebî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Osman b. Kaymaz. *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhir ve'l-a'lâm*. thk. Ömer Abdüsselâm Tedmûrî. 53 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabi, 1996.

Zehebî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Osman b. Kaymaz. *Tezkiretü'l-huffâz*. thk. Zekeriyya Ümeyrât. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.

Ziriklî, Ebû Gays Muhammed Hayreddin b. Mahmud. *el-A'lâm kâmusü terâcim li-eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ' mine'l-Arabi'l-müsta'ribîn ve'l-müsteşrikîn*. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyin, 2002.

mevzu

sosyal bilimler dergisi | journal of social sciences

e-ISSN 2667-8772

mevzu, Mart/March 2023, s. 0: 201-226

XV. Yüzyılda Deşt-i Kıpçak'ta Ebulhayr Han'ın Yükselişi ve Özbek Hanlığı'nın Teşekkülü

The Rise of Abu'l-Khayr Khan in the Dasht-i Qipchaq in the 15th Century and the Formation of the Uzbek Khanate

Kürşad KÖSE

Öğretim Görevlisi Dr., Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Tarih Bölümü, Genel Türk Tarihi ABD,

kursadkose207@gmail.com

ORCID: 0000-0003-3213-0013

ROR ID: https://ror.org/01dzjez04

Muhittin KAVIK

Öğretim Görevlisi Dr., Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Tarih Bölümü, Genel Türk Tarihi ABD,

muhittinkavik@outlook.com

ORCID: 0000-0003-2593-4734

ROR ID: https://ror.org/01dzjez04

DOI: 10.56720/msbd.2026.s17.389

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 19 Nisan / April 2026

Kabul Tarihi / Date Accepted: 2 Ekim / October 2026

Yayın Tarihi / Date Published: 15 Ekim / October 2026

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Ekim / October

Atıf / Citation: Köse, Kürşad – Kavık, Muhittin. "XV. Yüzyılda Deşt-i Kıpçak'ta Ebulhayr Han'ın Yükselişi ve Özbek Hanlığı'nın Teşekkülü" *Mevzu: Sosyal Bilimler Dergisi,* 17 (Ekim 2026): 201-226. https://doi.org/10.56720/msbd.2026.s17.389

İntihal: Bu makale, ithenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by ithenticate. No plagiarism detected.

web: https://mevzusbd.com | mailto: mevzusbd@gmail.com

Copyright © CC BY-NC 4.0

Öz

Bu çalışma, XV. yüzyılın ilk yarısında Deşt-i Kıpçak sahasında yaşanan siyasi parçalanma sürecinde Ebulhayr Han'ın yükselişini, hâkimiyet mücadelesini ve Özbek Hanlığı'nın teşekkülünü ele almaktadır. Altın Orda Devleti'nin zayıflamasıyla birlikte bölgede ortaya çıkan otorite boşluğu, Cengiz soyundan gelen hanlar, sultanlar ve boy beyleri arasında yoğun bir rekabet ve mücadele ortamı yaratmıştır. Bu ortam, yeni güç odaklarının ortaya çıkmasına zemin hazırlamış ve Ebulhayr Han bu süreçte önemli bir siyasi aktör olarak yükselmiştir. Şibani soyuna mensup olan Ebulhayr Han, farklı Türk-Moğol göçebe boylarını etrafında toplayarak kısa sürede geniş bir coğrafyada hâkimiyet kurmayı başarmıştır. Ancak bu hâkimiyet, göçebe toplum yapısının dağınık karakteri, boy beylerinin bağımsız hareket etme eğilimleri ve iç mücadeleler nedeniyle kalıcı bir merkezî otoriteye dönüşememiştir. 1457 yılında Kalmuklar karşısında alınan ağır yenilgi, hanlığın zayıflamasını hızlandırmış ve iç çözülmeyi derinleştirmiştir. Ebulhayr Han'ın özellikle Harezm ve Sır-Derya bölgesine yönelik seferleri ile Özbek-Timurlu ilişkileri gelişmiş ve bu ilişkiler Özbekler arasındaki ayrışmayı artırmıştır. Özbekler arasındaki söz konusu ayrışma yeni ulusların oluşumuna zemin hazırlamıştır. Sonuç olarak Ebulhayr Han'ın faaliyetleri, yalnızca kendi dönemini değil, sonraki süreçte Özbek, Kazak ve Nogay siyasi teşekküllerinin ortaya çıkışını da belirleyen temel unsurlardan biri olmuştur.

Anahtar Kelimeler: Ebulhayr Han, Özbek Hanlığı, Deşt-i Kıpçak, Şibaniler, Timurlular.

Abstract

This study examines the rise of Abulkhair Khan, his struggle for dominance, and the formation of the Uzbek Khanate during the period of political fragmentation experienced in the Dasht-i Kipchak region in the first half of the 15th century. The power vacuum caused by the weakening of the Golden Horde created an environment of intense competition and struggle among khans of Genghisid descent, sultans, and tribal chieftains. This environment set the stage for the emergence of new power centers, with Abulkhair Khan rising as a significant political actor in the process. Belonging to the Shibanid lineage, Abulkhair Khan gathered various Turkic-Mongol nomadic tribes around him, succeeding in establishing dominance over a vast geography in a short period.

However, due to the dispersed nature of nomadic social structure, the tendencies of tribal chieftains to act independently, and internal struggles, this dominance could not transform into a permanent centralized authority. The severe defeat against the Kalmyks in 1457 accelerated the weakening of the khanate and deepened its internal dissolution. Relations between the Uzbeks and the Timurids developed through Abu'l-Khayr Khan's campaigns—particularly those directed at the Khwarezm and Syr Darya regions—and these relations intensified the divisions among the Uzbeks. This division among the Uzbeks laid the groundwork for the formation of new nations. Consequently, Abulkhair Khan's activities became one of the key factors determining not only his own era, but also the subsequent emergence of Uzbek, Kazakh, and Nogai political entities.

Key Words: Abu'l-Khayr Khan, Uzbek Khanate, Dasht-i Qipchaq, Shibanids, Timurids.

Yazar Katkıları	Çalışmanın Tasarlanması / *Conceiving the Study:* KK (%50), MK (%50) Veri Toplanması / *Data Collection:* KK (%60), MK (%40) Veri Analizi / Data Analysis: KK (%60), MK (%40) Makalenin Yazımı / Writing up: KK (%50), MK (%50) Makale Gönderimi ve Revizyonu / Submission and Revision: KK (%40), MK (%60)

Giriş

XV. yüzyılın ilk yarısı, Deşt-i Kıpçak sahasında siyasi parçalanmanın ve hanedan mücadelelerinin yoğunlaştığı bir dönem olarak dikkat çekmektedir. Altın Orda Devleti'nin zayıflamasıyla birlikte bölgede Cengiz Han soyundan gelen farklı hanlar ve sultanlar arasında hâkimiyet mücadelesi şiddetlenmiş, bu durum siyasi otoritenin parçalanmasına yol açmıştır. Söz konusu ortam, yeni güç odaklarının ortaya çıkmasına imkân sağlamış ve bu süreçte Ebulhayr Han, Deşt-i Kıpçak'ın doğusunda önemli bir siyasi aktör olarak yükselmiştir.

Şibani soyuna mensup olan Ebulhayr Han, kısa sürede farklı boy ve ulusları kendi etrafında toplayarak geniş bir coğrafyada hâkimiyet kurmayı başarmıştır. Ancak onun kurduğu siyasi yapı, göçebe toplumun yapısal özellikleri

ve boy beylerinin bağımsız hareket etme eğilimleri nedeniyle sürekli bir istikrar sağlayamamıştır. Buna rağmen Ebulhayr Han'ın faaliyetleri, yalnızca kendi dönemini değil, sonraki süreçte Özbek, Kazak ve Nogay siyasi oluşumlarının şekillenmesini de derinden etkilemiştir.

Bu çalışma, Ebulhayr Han'ın yükseliş sürecini, askerî faaliyetlerini ve hâkimiyet mücadelesini Deşt-i Kıpçak'ın doğusundaki genel siyasi gelişmeler çerçevesinde ele almayı amaçlamaktadır. Çalışmada, döneme ait kaynaklar ve modern araştırmalar değerlendirilerek Ebulhayr Han'ın siyasi stratejileri ve kurduğu Özbek Hanlığı'nın yapısı analiz edilmektedir. Böylece Ebulhayr Han'ın Deşt-i Kıpçak tarihindeki yeri ve önemi ortaya konulmaya çalışılmıştır. Ebulhayr Han, kurduğu ananevi Türk devlet yapısı ile Doğu Deşt-i Kıpçak'ta hüküm süren kargaşa ortamını sona erdirmeye çalışmıştır. Fakat bölgedeki beylerin tam anlamı ile itaat altına alınamaması ve Özbek devlet yapısının gevşek yapısı sebebiyle yaptığımız bu çalışmada Ebulhayr'ın bütün gayretlerine rağmen bölgede kalıcı bir Özbek devleti kuramaması vurgulanmıştır.

1. EbulHayr Han'ın İlk Yılları ve Hakimiyeti Ele Geçirmesi

Siyasi parçalanmanın hâkim olduğu dönemde (XV. yüzyılın ilk yarısı) büyük bir başarı göstererek, Deşt-i Kıpçak'ın doğusunu bütünüyle hakimiyeti altına alan EbulHayr Han, (Materialı..., 1969, 352), Özbek ulusunun kurucusu olarak kabul edilmektedir. Ancak, Cuci Han'ın oğlu Şiban'ın soyundan gelen Ebulhayr Han'ın nesli hakkında XV. yüzyılın 20'li yıllarına kadar kaynaklarda sınırlı bilgi vardır. Mahmud bin Vali ile Ebü'l-Gazi, sadece Şiban'dan sonra hüküm süren hanların adlarını sayarlar: Bahadır, Cuci-Buka, Badakul, Ming-Timur ve Fulad (Pulad) (Ahmedov, 1965, 41-42). Ebülgazi, Fulad'dan sonra onun oğulları İbrahim ile Arabşah'ın babalarının mülkünü paylaştıklarını söyler. İbrahim'in ölümünden sonra tahta onun küçük oğlu Devlet Şeyh Oğlan, yani Ebulhayr Han'ın babası Şiban ulusunun başına geçti. Ebü'l-Gazi Bahadır Han'ın verdiği bilgiye göre Ebulhayr Han'ın şeceresi şu şekildedir: Çingiz Han, Cuci, Şiban, Bahadır, Cuçi Buka, Badekil, Mönke Temur, Pulad, İbrahim Oğlan ve Ebulhayr Han'ın babası Devlet Şeyh (Ebul Gazi, 2020, 135-136).

Elimizdeki bilgilere göre Ebulhayr Han 816 Ejderha yılında (1413-1414) doğmuştur. (Materialı…, 1969, 141). Onun doğduğu sıralarda XV. yüzyılın 20'li yıllarında Şiban ulusunda birkaç bağımsız han hüküm sürüyordu. Bu

hanlardan biri olan Cumaduk Han (1425–1428), 1428 yılında meydana gelen olaylara bakılırsa Mangıt ulusuna komşu bölgelerde hüküm sürmekteydi. Bu hanın ulusu Aral Denizi'nin kuzeyinde, Sarısu ve Emba nehirleri arasında bulunmaktaydı. Onun babası bozkırdaki diğer boy beyleri tarafından tahttan indirilmiş ve yerine Cumaduk Oğlan tahta oturtulmuştur (Tuğrul, 2025, s. 79 ve 91).

Devlet Şeyh Oğlan'ın ölümünden sonra Şibaniler arasında iktidar mücadelesi şiddetlenmiş, bunun sonucunda onun küçük yaştaki oğlu Ebulhayr Han iktidardan uzaklaştırılmış ve Şiban ulusunda önce Sufi, ardından da onun oğlu Cumaduk Han iktidarı ele geçirmiştir. (Ahmedov, 1965, 43). Kuhistani'nin verdiği bilgiye göre bu sırada Edige Mirza'nın oğlu Gazi babası gibi Deşt-i Kıpçak bölgesindeki boyları birleştirerek güçlü bir siyasi teşekkül oluşturmaya çalışmış ancak zamanla zulüm ve şiddet yoluna sapmaya başlayınca bu boylar Gazi'den uzaklaşıp Cumaduk Han'a sığınmışlardır. Boy beyleri Cumaduk Han'ın da kibir ve gurura kapıldığını düşünerek ona düşman olmuşlardı. Böylece bir taraftan Mangıt ve diğer uluslardan oluşan boy beyleri diğer taraftan da Cumaduk Han arasında kısa bir süre sonra kanlı bir mücadele başlamıştır. Ebulhayr Han, öldürülünceye kadar Cumaduk'un hizmetinde idi. Cumaduk, beylerinden korkuyor, onlara gerekli ilgi ve itibarı göstermiyordu. Gücenen beyler onu terk ederek Devlet-Şeyh oğlu sultan Ebulhayr'a katılmışlardı (Materialı…, 1969, 141-142).

Kıpçakhan bu olayı farklı biçimde anlatır. Ona göre Nogay Mirzası Gazi, beylerin Ebulhayr ile yaptığı bir anlaşma sonucunda hayatını kaybetmişti. Cumaduk, beylerbeyinin öldürülmesine öfkelendi ve kendi tebaası saydığı Ebulhayr'a karşı sefere çıktı. Ancak Cumaduk, Ebulhayr ile yaptığı savaşta öldü. Böylece Ebulhayr, "muzaffer han olarak ana yurda geldi" (Materialı…, 1969, 390; Trepavlov, 2016, 96-97). Burda gördüğümüz kadarıyla Mesut bin Kuhistani'nin verdiği bilgilerle Kıpçakhan'ın verdiği bilgiler çelişmektedir. Bu sebepten Cumaduk'un Ebulhayr ile olan düşmanlığının sebebini tam olarak anlamamız mümkün görünmüyor.

Şiban ulusunda bağımsız olarak hüküm süren bir diğer hanın adı Mahmud Hoca idi. O, XV. yüzyılın başlarında kendi döneminin seçkin hükümdarlarından biri sayılıyordu. Tura şehri ve ona bağlı topraklar XV. yüzyılın 20'li

yıllarında Burkut boyunun önderleri Adabbek ve Kepekbek'in elinde bulunuyordu (Maslyuzhenko ve Ryabininas, 2023, 864). İşim nehrinin sağ kolu olan Atbasar'ın sol kıyısında ise göçebe Özbek hanlarından bir diğeri Mustafa Han bağımsız olarak hüküm sürmekteydi (Ahmedov, 1965, 43-44; Yolsever, 2021, 623).

Deşt-i Kıpçak'taki bir başka iktidar sahibi olan han Cuci'nin oğlu Tokay Timur neslinden gelen Barak Han idi. Barak, hakimiyet mücadelelerine aktif olarak katıldı, fakat 1428 yılında Nogaylar tarafından öldürüldü (Bregel, 2022, 348; Frank, 2022, 372). Barak'ın halefleri olan Canibek ve Kerey ise Ebulhayr'ın hakimiyetini kabul etmediler. Kendi devletlerini kuruncaya kadar Kazaklık yaptılar.

Cumaduk Han'ın ulusu, Mahmud Hoca'nın ulusu, Burkut kabilesinin hâkimiyeti ve Mangıt (Nogay) Ulusu olmak üzere XV. yüzyılın başlarında Doğu Deşt-i Kıpçak'ta birkaç bağımsız hâkimiyetin bulunduğunu belirtmiştik. Kaynaklar bu yerel hâkimiyetlerin iç mücadeleleri ve aralarındaki ilişkiler hakkında bize ayrıntılı bilgi bırakmamıştır. Bununla birlikte kaynaklarda yer alan dağınık bilgilerden anlaşıldığı kadarıyla bu yerel unsurların aralarında devamlı ve şiddetli mücadeleler sürmekteydi.

XV. yüzyılın 20'li yıllarında Şibani uluslarının tamamında büyük iç mücadelelere yol açan karışıklık, Mangıt Ulusunda da meydana gelmişti. Cumaduk Han, Mangıt isyancılarına karşı harekete geçti; ancak kanlı bir savaşta yenilgiye uğradı. Cumaduk'un ordusunun birçok kumandanı ve kendisi de Mangıtlara esir düştü, Mangıt liderlerinin (Kepek Hoca-biy, Musa Hoca, Turdi Hoca, Bay Hoca-Bahadır, Sarıg Usman vb.) kararıyla Cumaduk ve adamları idam edildiler. Bu savaş sırasında Cumaduk'un ordusunda sol kanadı idare eden Ebulhayr, Sarığ Şiman isimli Mangıt liderlerinden biri tarafından esir alındı. Ancak bu şahıs Kuhistani'nin aktardığına göre Ebulhayr'da hükümdarlık alametleri görerek onu serbest bıraktı ve bu tarihten sonra onu koruması altına alarak eğitimi ve yetişmesi ile bizzat ilgilendi. Ebulhayr'ın yalnızca hayatı bağışlanmakla kalmadı, aynı zamanda adı geçen Mangıt lideri tarafından iktidara gelişinde destek de verildi (Ahmedov, 1965, 44-45; Materialı…, 1969, 142).

XV. yüzyıl ve XVI. yüzyılın başlarında Deşt-i Kıpçak'ın siyasi hayatında Edige'nin soyundan gelen Vakkas-biy, Musa Mirza, Yamgurçi ve diğerleri

önemli roller oynadılar. Mangıt emirleri ve diğer göçebe kabilelerin liderleri, yalnızca kendi siyasetlerini uygulayan Cengiz soyundan birini tahta çıkarıyor; aksi durumda ise onu tahttan indiriyorlardı (Kavık, 2025, 4344).

2. Ebulhayr Han Döneminde Özbek Ulusunun Teşekkülü ve Tura Merkezli Devletleşme Süreci

Ebulhayr'ın han seçilmesinden iki yıl sonra, Özbeklerin Harezm'e yapacakları seferden hemen önce (1430/31), Mangıtların lideri ve Edige'nin torunu olan Vakkas, Ebulhayr ile ittifak kurdu ve bu tarihten sonra ikili arasında neredeyse 20 yıla yakın bir süre boyunca devam edecek iş birliği başladı (Alpargu, 2016, 412; Trepavlov, 2016, 98). Vakkas genç Şibani lideri Ebulhayr'ın en önemli destekçileri arasındaydı. Fakat daha sonra Vakkas Ebulhayr'dan ayrılarak onun rakibi Mustafa Han'ın yanına gitti ve eski dostuna karşı savaştı (Klyashtorny ve Sultanov, 2004, 226). Bir başka görüşe göre Ebulhayr ile ilişkileri koparan Vakkas değil onun oğullarıydı (Trepavlov, 2016, 111). Bu ayrılığın sebebi kaynaklarda ayrıntılı bir şekilde anlatılmamaktadır. Fakat Nogay Mirzalarının kontrol edebilecekleri liderleri desteklediklerini bildiğimize göre Vakkas, Mustafa Han'ı kontrol altına alınabilecek bir lider olarak görmüş olabilir.

Alaşa Bahadır ve onun boyunun ileri gelenlerinin yardımıyla Ebulhayr önemli bir kuvvet topladı ve 1428 yılının baharında kendi ulusuna geldi. Burada Kıyat, Mangıt, Durman, Koşçi, Utaci, Nayman, Ukares-Nayman, Tubay, Taymas, Cat, Hıtay, Uygur, Karluk, Uşun (Usun), Kurlavut, İçki, Tümen-Ming, Tangut, Kongrat ve diğer boyların liderleri, ayrıca din adamlarının temsilcileri olan Kul Muhammed Seyit ve Kara Seyit ile sultanların ve oğlanların katılımıyla Ebulhayr han ilan edildi (Ahmedov, 1965, 45-46).

Görüldüğü gibi Doğu Deşt-i Kıpçak'taki Türk-Moğol göçebe boylarının büyük bir kısmı Ebulhayr Han'ı destekledi ve yaklaşık 200 kadar tanınmış boy ve boy lideri onun tarafını tuttu. Fakat bu dönemde Özbek kelimesi bir ulusu ifade etmekten çok bir devletin adıdır. Çünkü siyasi ittifakı oluşturan gruplar arasında Türkçe ve Moğolca konuşan boylar ve bağımsız yaşamaya üstünlük verenler boylar da mevcuttu (Ulubek Uulu, 2023, 1970).

Boylar ve uluslar arasındaki bitmek bilmeyen mücadeleler ve göçebe halk kitlelerinin ayaklanma ihtimali, boy liderlerini güçlü bir askerî lider olan Ebulhayr Han'ın etrafında birleşmeye zorladı. Böylece göçebe kitleleri itaat altında

tutabilecek bir devlet mekanizmasının kurulması gerekli görüldü. Bütün bunlar Ebulhayr Han'ın başında bulunduğu ilk Özbek Hanlığının (Ebulhayr Hanlığı) ortaya çıkış sebeplerini oluşturuyordu (Ahmedov, 1965, 45-46).

Ebulhayr, 1428/29 yılında Tura üzerine bir sefer düzenledi. Şehrin yöneticileri Adab-bek, Kepek Hoca ve şehir ileri gelenleri herhangi bir direniş göstermeden Ebulhayr'a boyun eğdiler (Materialı…, 1969, 141). Hutbenin Ebulhayr Han adına okunmasından ve onun adına sikke bastırılmasından sonra Tura şehri Özbeklerin başkenti hâline geldi ve 1446 yılına kadar bu konumunu korudu. Ebulhayr'ın bu başarısının haberi kısa sürede bütün Deşt-i Kıpçak'a yayıldı ve her taraftan sultanlar, oğlanlar ve çeşitli boyların liderleri Tura'ya onun yanına gelmeye başladılar (Ahmedov, 1965, 48; Kara, 2006, 3). Merkez olarak Tura şehrinin seçilmesi tesadüfi değildir. Bu dönemde Tura şehri Sibirya'daki en önemli Türk Tatar şehri idi ve ticaret yollarının kavşağı konumundaydı (Akbaba ve Arifoğlu, 2024, 221).

1430 yılında Ebulhayr, Özbek hanlarından Mahmud Hoca'ya karşı sefere çıktı ve Tobol nehri kıyısında onu mağlup etti (Maslyuzhenko, 2025, 848). Mahmud Hoca esir alındı ve Ebulhayr'ın emriyle öldürüldü. Mahmud Hoca'nın ordusu yağmalandı ve Ebulhayr, onun ulusunu kendi ulusuna katarak Tura'ya geri döndü (Materialı…, 1969, 149 ve 391; Yolsever, 2021, 624). Çok kısa bir süre içinde (1428–1431 yılları arasında) Ebulhayr, Özbek ulusunun neredeyse tamamını bir araya getirmeyi ve onlar üzerinde kendi hâkimiyetini kurmayı başardı (Ahmedov, 1965, 48). Böylece Ebulhayr Han, Deşt-i Kıpçak'ın doğusundaki en güçlü hükümdar olma yolunda önemli bir başarı kazandı.

3. Ebulhayr Han'ın Harezm Seferi

1431/32 yılında Ebulhayr Han, Harezm üzerine büyük bir sefer gerçekleştirildi. Ahmedov'a göre bu seferde Ebulhayr Han Harezm'i sadece yağmalamak istemeyip, bölgeyi tamamen ele geçirmek istedi (Ahmedov, s. 40-41). Fakat Tuğrul'a göre Ebulhayr'ın Harezm seferindeki asıl maksadı onu destekleyenleri yağma seferi yaparak memnun etmekti (Tuğrul, 2025, s. 107). Özbekler, Ebulhayr'ın torunu Muhammed Şibani Han'ın dönemi ile şehirlere yerleşmeye başladılar (Grosset, 1999, 444). Ebulhayr, Ürgenç'i kuşattıktan sonra Emir İbrahim'e elçiler göndererek şehri teslim etmesini ve ondan kendisine boyun eğmesini talep etti. Zira onun sözlerine göre bu ülke Cengiz Han zamanından beri

Cuci Han ve onun soyuna aitti. Bu durum, Ebulhayr'ın Harezm seferinin fetih amacı taşıdığı görüşünü de doğrulamaktadır. Olayların gelişiminden anlaşıldığına göre Harezm'in ileri gelenleri ve din adamları Emir İbrahim'i Ebulhayr Han'ın ileri sürdüğü şartları kabul etmeye zorladılar. Harezm'in Timurlu valisi Emir İbrahim ve ordusu Özbeklere karşı direniş göstermedi ve böylece onlar kolaylıkla Harezm'in başkenti olan Ürgenç'i ele geçirdiler. (Ahmedov, 1965, 49; Bregel, 1983). Bu sırada Ebulhayr Han 24 yaşında idi (Nusret-Name, 2022, 176). Harezm ve onun başkenti Ürgenç Özbekler tarafından yağmalandı. Ebulhayr Han, Ürgenç'in ele geçirilmesinden sonra önceki hükümdarların büyük emek ve çabalarla biriktirdikleri hazinenin bulunduğu hazine odasının açılmasını emretti ve iki seçkin emire, hazine odasının kapısında oturmalarını buyurdu. Ardından bütün komutanların, hanın yakınlarının ve sıradan askerlerin ikişer kişi hâlinde içeri girmelerini, oradan zahmetsizce taşıyabilecekleri kadar para ve değerli eşya almalarını ve sonra dışarı çıkmalarını emretti. Bütün askerler hanın emrine uygun şekilde hazine odasına girdiler ve her biri taşıyabildiği kadarını aldı ve oradan çıktı. Ancak Özbekler kısa süre sonra Harezm'i terk etmek zorunda kaldılar. Ebulhayr Han'ın biyografisini yazan müellif bunu Harezm'in "kötü iklimi" ile açıklar (Budak, 1994; Materialı…, 1969, 151-153 ve 391). Kuhistani'nin verdiği malumata göre veba hastalığı ve aşırı sıcaklar Ebulhayr'ın ordusunu Harezm'den çekmesine sebep olmuştur (Materialı…, 1969, 154-157). Ebulhayr'ın çekilmesinin sebebi olarak gösterilen bir başka gelişme Timurlu Şahruh'un büyük bir ordu ile Harezm'e doğru harekete geçmesidir (Gündoğdu, 2002, 1050). Ebulhayr'ın Harezm'den çekilmesi ile ilgili gösterilen bir başka sebep de 1428–1430 ve ondan önceki yıllarda Saray ve Deşt-i Kıpçak bozkırlarında büyük bir kuraklık yaşanması ve son derece şiddetli bir salgın hastalığın meydana gelmesidir. Bu hastalıktan çok sayıda insan ölmüş ve sürüleriyle birlikte yalnızca birkaç Tatar boyu hayatta kalmıştır. Böylece Ebulhayr Han, zayıflayan ülkesine dönmek zorunda kalmıştır. Bütün bunların dışında Ebulhayr Han'ın Harezm'den çekilmesine başka bir gelişme de sebep olmuştur. Bilindiği gibi Ebulhayr Han'ın hakim olduğu toprakların arkasında, o sırada Aral çevresi bozkırlarında faaliyet gösteren ve Hacı Tarhan'a (Astarhan) hâkim olan Küçük Muhammed'in oğulları Mahmud Han ile Ahmed Han etkinliklerini artırmışlardı. Onlar birleşerek Ebulhayr'ın ulusuna karşı tehdit unsuru oluşturmaya başladılar. Özbeklerin Harezm'den çekilmelerinin sebebini ayrıca burada aramalıyız (Ahmedov, 1965, 50-51). Bizce Ebulhayr'ın Harezm'den

çekilmesinin esas sebebi Ahmed ve Mahmud hanların tehdidi olmalıdır. Çünkü adı geçen hanlar, Ebulhayr'ın zor şartlar altında oluşturduğu gevşek Özbek birliğinin merkezine nüfuz edebilerdi.

4. İkri-Tup Savaşı ve Ordu-Bazar'ın Ele Geçirilmesi: Ebulhayr Han'ın Deşt-i Kıpçak'ta Üstünlük Mücadelesi

Ebulhayr Han, Harezm'den döndükten ve gerekli hazırlıkları yaptıktan hemen sonra Ahmed Han ve Mahmud Han'a karşı harekete geçti. Ahmed Han ile Mahmud Han'ın yanında babaları Küçük Muhammed ile kardeşleri Cavak Sultan ve Başyak Sultan da bulunmaktaydı. Bu durum, Ebulhayr Han'ın karşısındaki kuvvetlerin oldukça güçlü olduğunu göstermektedir. Taraflar arasındaki savaş İkri-Tub denilen yerde meydana geldi. Ebulhayr Han kendisine karşı kurulan ittifakı yenilgiye uğratmayı başardı ve onların karargâhı olan Ordu-Bazar'ı ele geçirdi. Bu yer, bir zamanlar Sayın Han'ın, yani Batu Han'ın karargâhıydı (Materialı…, 1969, 154-157; Nusret-Name, 2022, 177; Ahmedov 1965, 50-51). Ancak Ahmedov'un Mahmud bin Vali'den aktardığı sefere Küçük Muhammed'in de katıldığı bilgisi doğru değildir. Çünkü bu sırada Küçük Muhammed Han hayatta değildi. Ebulhayr Han'ın savaşı kazanmasında Türklerde eskiden beri kullanılan Yada taşının da etkili olduğu bilgisi de Kuhistani'de geçmektedir. Ebulhayr Han yadacıları toplamış, onların yaptığı büyü sayesinde Ahmed ve Mahmud hanların ordusu felakete uğramıştır (Materialı…, 1969, 154).

Bütün bunlara rağmen Mahmud Han ile Ahmed Han kesin olarak yenilgiye uğratılmış değillerdi. Her ne kadar büyük kayıplar vermiş olsalar da muhtemelen Astarhan yönüne kaçmış ve şehrin surlarının arkasına sığınmışlardı (Kenzheakhmet, 2017, 779). Özbekler büyük bir ganimet ele geçirdiler. Ele geçirilen ganimetler arasında hayvan sürüleri, çadırlar ve diğer eşyalar; ayrıca çok sayıda esir de vardı (Ahmedov, 1965, 52). Ebulhayr Han'ın bölgedeki hanlar üzerinde kesin zafer kazanmasına rağmen bu bölge ile ilişkileri oldukça kısıtlı idi. Ebulhayr Han'ın esas fetih bölgesi bu dönemde Timurluların elinde bulunan Sır-Derya bölgesiydi (Klyashtorny ve Sultanov, 2004, 228).

Ebulhayr Han adına hutbe okunmasından ve sikke bastırılmasından sonra Ordu-Bazar hanın himayesi altına alındı. Böylece Ordu-Bazar ve Ahmed Han'ın ulusu fiilen Ebulhayr'ın topraklarına katılmış oldu. Ordu-Bazar'ın tam

olarak nerede bulunduğunu bilemiyoruz. Genellikle hanların karargâhına bu ad verilirdi. Ayrıca hanların birden fazla Ordu-Bazar'ı olurdu. Örneğin Mamay ile onun kukla hanları Abdullah ve Muhammed Bulak'ın Rus kroniklerine göre birkaç Ordu-Bazar'ı vardı. Burada söz konusu olan Ordu-Bazar, kaynakların belirttiği bir zamanlar Batu Han'ın ana karargâhının bulunduğu yer şeklinde kaydın olmasıdır. Ancak Batu'nun Ordu-Bazar'ının gerçekten söz konusu yer olup olmadığını kesin olarak söylemek zordur (Ahmedov, 1965, 52-53).

Neticede Ebulhayr Han, Altın Ordu'daki iç çekişmelerin ve karışıklıkların artmasından ustalıkla yararlanarak Deşt-i Kıpçak'ın orta kesimindeki konumunu önemli ölçüde güçlendirdi. On üç yıl boyunca (1434–1446) Ebulhayr, hâkimiyetini genişletmek amacıyla büyük savaşlar yürütmedi. Bunun birkaç sebebi vardı. Birincisi, İbak Han, Bureke Sultan, Canibek ve Kerey gibi birçok sultanın Ebulhayr'a itaat etmemesi ve hanın yükselişini ilk günlerinden itibaren kabul etmeyererek onunla mücadele etmesidir. Ebulhayr'ın en aktif rakibi Mustafa Han'dı; Mustafa Han daha sonra Mangıtların büyük bir kısmını kendi tarafına çekmeyi başardı. İkincisi, Ebulhayr özellikle Seyit Ahmed'den ve bilhassa o sırada Özbeklerin topraklarının güneybatısında göç etmekte olan Ahmed Han'dan çekiniyordu. Ahmed Han kuvvetlerini topluyor ve İkri-Tub'daki ağır yenilginin intikamını almak için uygun bir fırsat kolluyordu (Ahmedov, 1965, 55).

5. Sır-Derya Bölgesine Yöneliş ve Yeni Fetih Politikası

XV. yüzyılın 40'lı yıllarının ortalarında Ebulhayr Han yeniden fetih seferlerine başladı. Sır-Derya'nın orta kesimindeki bölgeye harekât düzenledi. Buna hem Timur İmparatorluğu'nda hem de komşu Moğulistan'da iç çekişmelerin ve karışıklıkların artması elverişli bir zemin hazırlamıştı (Manz, 2022, 308). Ayrıca 1446 yılında Ebulhayr, bozkırdaki en güçlü rakibi Mustafa Han üzerinde de büyük bir zafer kazanmıştı.

Bilindiği gibi XV. yüzyılın 20'li yıllarının başlarında Şahruh, daha önce Timur İmparatorluğu'na bağlı olan bölgelerin büyük bir kısmı üzerindeki iktidarı kendi elinde toplamayı başardı. Bununla birlikte hükümdarlığı boyunca kendi hanedanının üyeleriyle mücadele etmek zorunda kaldı. Sultan Muhammed, Kaydu, İskender ve Muhammed Cuki gibi kişiler ayrı ayrı bölgelerin yöneticileri hâline geldikten sonra kendilerini bağımsız sayıyor, zaman zaman han

otoritesine ve birbirlerine karşı ayaklanıyorlardı. Ayrıca Şahruh, Kara Koyunlu Türkmenleriyle ve Hurufilerle, ayrıca aşırı Şii akımların diğer temsilcileriyle de mücadele etmek zorunda kaldı (Ahmedov, 1965, 56). Böylece Şahruh, iç karışıklıklar sebebi ile adeta eli kolu bağlı durumda kaldı ve Özbeklerin Sır-Derya havzasına yönelik akınlarını engelleyemedi.

Moğulistan'da ise Üveys Han'ın ölümünden sonra (1427/28) iç karışıklıklar ve düzensizlikler ortaya çıktı. İdarecilerin çoğu Üveys Han'ın küçük yaştaki oğlu İsen Buga'yı desteklemiş, bunun sonucunda tahtın asıl varisi olan Yunus (o sırada 13 yaşındaydı) Semerkand'a kaçmak zorunda kalmıştı. Böylece yıllarca ülkede tam bir anarşi hâkim oldu. Uluğ-Kul çevresini yöneten Duğlat emirleri bağımsızlıklarını ilan etti ve İsen-Buga Han'ın otoritesini tanımak istemediler. Aksu ve Kuşpay'da ise iktidarı Emir Sagid Ali ele geçirdi. Turfan beyi Timur Uygur, küçük yaştaki hana naip olarak atandı; fakat kısa süre içinde bütün iktidarı kendi elinde topladı. Moğulistan'daki parçalanma öyle bir noktaya ulaşmıştı ki idareciler tamamen kendi hâllerine bırakılmış, birçok bey kendisini tamamen bağımsız olarak görmeye başlamıştı. Bu beylerden biri, Duğlat boyundan Mirkarim-Berdi, hanın merkezî otoritesinden ayrılarak bugünkü Kırgızistan topraklarında bulunan Ala-Buga'da bir kale inşa etti ve buradan Andican ve çevresine akınlar düzenledi. Mir Hak-Berdi adlı başka bir emir ise Issık Göl civarında yerleşmiş ve Türkistan (Yesi) ile Sayram şehirlerinin çevresini yağmalamaya başlamışdı. Çaras ve Barın boylarının liderleri o sırada Çu vadisinde hüküm süren Kalmuk tayşisinin (prensinin) hizmetine girdiler. Kalguçı ve Bulgaçı boylarının liderleri ise Ebulhayr Han ile birleştiler. Geri kalanlar ise Moğulistan'ın çeşitli bölgelerine dağıldılar.

İsen Buga Han 1434/35 yılında Aksu ve Kaşgar'da konumunu güçlendirmeyi başardı, fakat diğer bölgelerin yöneticileri ona itaat etmiyor ve bağımsız hareket etmeyi sürdürüyorlardı. XV. yüzyılın ilk yarısında Moğulistan'daki bu durum, Sır-Derya'nın orta kesimlerinde Özbeklerin başarı kazanmasına büyük ölçüde yardımcı oldu (Ahmedov, 1965, 56-57).

Ebulhayr Han, Şahruh'un karşı karşıya bulunduğu güçlüklerden ve Moğulistan'daki siyasi parçalanmışlıktan ustalıkla yararlanarak, 1446 yılında Sır-Derya'nın her iki kıyısında bulunan Ak-Kurgan, Arkuk, Uzgend, Sığınak ve Suzak gibi önemli şehir ve kaleleri ele geçirdi (Bregel, 1983; Materialı…, 1969,

158-159). 1446 yılından itibaren Sığınak, Özbek devletinin başkenti oldu ve bu devletin yıkıldığı 1468 yılına kadar bu konumunu korudu. Bu bölgenin güneyinde Ebulhayr döneminde kalıcı fetihler yapılamadı. Hatta yakınındaki Yesi (bugünkü Türkistan) şehri bile Timurluların elinde kaldı. Buna rağmen Özbekler tarafından sık sık Buhara ve Semerkand'a kadar uzanan akınlar düzenlendi (Alan, 2020, 139; Barthold, 1986, 135;).

Ebulhayr Han, oluşturduğu Özbek Hanlığı'nın devamlılığını sağlamak için Sır-Derya bölgesine yöneldi. Fakat bu bölge Özbeklerin zayıf devlet yapısını derinden sarstı. Özbekler, söz konusu bölgede Timurlular ve Moğullara karşı tam hakimiyet kuramadı ve Ebulhayr'ın ölümüyle iktidar mücadeleleri ortaya çıktı (Kılıç, 1999, 65).

Özbekler Sır-Derya'ya ulaştıktan sonra Timur İmparatorluğu ile doğrudan komşu oldular ve Timurlular arasındaki taht mücadelelerine aktif biçimde karışmaya başladılar. Ayrıca yağma ve talanla sonuçlanan sürekli akınlarıyla Maveraünnehir'in yerleşik bölgelerindeki halkı devamlı rahatsız ettiler.

XV. yüzyılın 30–40'lı yıllarında Ebulhayr, özellikle Cengiz soyundan gelen sultanlar olmak üzere Özbek boy beylerinin ayrılıkçı eğilimleriyle çetin bir mücadele yürütmek zorunda kaldı. O, han otoritesine karşı çıkan bazı beylerin ayaklanmalarını acımasızca bastırdı. Bu duruma rağmen Ebulhayr, bazı sultanların direncini tamamen kıramadı. Barak'ın oğulları Kerey ve Canibek, Hacı Muhammed Han'ın oğlu İbak Han ve Yadigâr Sultan'ın oğlu Bureke Sultan Ebulhayr'a mağlup olmayan nüfuzlu liderlerdi. Kaynaklar bu liderlerin Ebulhayr'ın otoritesine karşı açık mücadeleleri hakkında ayrıntılı bilgi vermez, fakat malum olduğu üzere Ebulhayr onların direncini kırmayı başaramamıştır (Ahmedov, 1965, 59-60). Kazak Hanlığı'nın temellerini atan Canibek ve Kerey'in başlangıçta Ebulhayr'a bağlı oldukları fikri mevcuttur (Togan, 1981, 36). Fakat, Ebulhayr'ın merkezine gidip, ona tabi olan beylerin ve sultanların arasında Canibek ve Kerey'den bahsedilmez. Bureke Sultan'ın ulusu (ulusunun yeri tam olarak belirlenememekle birlikte Sır-Derya'nın aşağı kesimlerinde olması muhtemeldir) XV. yüzyılın 80'li yıllarında Sır-Derya'nın aşağı kesimlerinde göç etmekteydi. XV. yüzyılın 50'li yıllarının sonunda, Uluğbek'in torunu ve Abdüllatif'in oğlu olan Muhammed Cuki, Semerkand tahtını ele geçirmek amacıyla Ebulhayr Han'dan yardım istediğinde, Ebulhayr'ın Bureke Sultan ile Pişkade

Oğlan'a Muhammed Cuki ile Ebu Said Mirza'ya karşı harekete geçmelerini emretti (Ebülgazi, 2020, 137). Fakat Bureke Sultan kendi isteğiyle Muhammed Cuki ile Maveraünnehir'e gitti, Ebulhayr Han ise yalnızca Muhammed Cuki'ye yardım etmek üzere Pişkade Oğlan komutasında küçük bir birlik göndermekle yetindi. Muhammed Cuki, Ebulhayr'dan büyük miktarda yardım alamadığı için Semerkand kuşatmasını kaldırmak zorunda kaldı (Barthold, 1986, 135; Barthold, 1979, 84). Bureke Sultan, İbak Han, Kerey ve Canibek gibi Ebulhayr'ın hiçbir seferine katılmadı. Ayrıca Ebulhayr'ın biyografisinde, ona hizmet eden sultanların, oğlanların, bahadırların, beylerin ve diğer emirlerin tam listesi verilmesine rağmen Bureke Sultan'ın adı bir kez bile geçmemektedir (Ahmedov, 1965, 61; Gömeç, 2022, 94).

Kerey ve Canibek, babaları Barak'ın Gök Orda'daki (Özbek ulusundaki) hâkimiyetini miras aldılar. Kaynaklar XV. yüzyılın 50'li yıllarının ikinci yarısına kadar onlar hakkında hiçbir bilgi vermez. Bu yıllar boyunca nerede bulundukları bilinmemektedir. Her hâlükârda XV. yüzyılın 40'lı yıllarında Sır-Derya bölgesinde değillerdi. Onlar eğer Gök Orda'ya bağlı şehirlerden birinde bulunsalardı, kuvvetleri o sırada Atbasar nehri kıyısında Mustafa Han ile yapılan büyük savaşta önemli ölçüde zayıflamış olan Ebulhayr'a mutlaka karşı koyarlardı. Nitekim iyi tahkim edilmiş Sığınak şehri Ebulhayr'a savaşmadan teslim olmuştu. Ebulhayr aynı kolaylıkla Ak-Kurgan, Arkuk, Uzgend ve Suzak'ı da ele geçirmişti (Ahmedov, 1965, 61). Ayrıca bu durum Canibek ve Kerey'in henüz Ebulhayr'ın karşısına çıkacak kadar güçlü olmadıklarını da göstermektedir. Muhtemelen onlar, Ebulhayr'dan kaçarak, bir sığınak aramaktaydılar. Zamanla Batı Moğulistan, Ebulhayr'dan kaçanlar için sığınak noktası hâline geldi. Muhammed Haydar, kaçak sultanlar arasında Kerey Han ve Canibek'ten başka Çu vadisinde sığınak bulan başka sultanların da bulunduğunu yazmaktadır. İşte burada gelecekteki Kazak Hanlığı'nın temeli atıldı (Suleimenova ve Zhumabaev, 2025, 44). Onun kurucuları olarak adı geçen sultanlar Kerey ve Canibek kabul edilir ve Kazak Hanlığı'nın kuruluş yılı ise 1465-66 yılı kabul edilir (Togan, 1981, 36).

Ayrılıkçıların Ebulhayr Han'a ve onun devletine karşı en büyük hareketi, önde gelen Özbek hanlarından Mustafa Han ile ittifak kurarak Ebulhayr'a savaş ilan etmeleri olmuştur. Mustafa Han, 1428 yılında Ebulhayr'ın yüksek hakimiyetini kabul etmişti. Ancak daha sonra gelişen olaylara bakıldığında

Mustafa Han'ın Tura'dan kendi ulusuna gitmek üzere serbest bırakılmasından sonra Ebulhayr'ın yanına geri dönmediğini ve bağımsız bir hükümdar gibi davrandığını görmekteyiz. Kaynağımızın verdiği bilgilere göre Mustafa Han, İşim nehri ve onun kolu olan Atbasar havzasında göç etmekteydi (Ahmedov, 1965, 62-63). Özbek liderleri Ebulhayr Han ile Mustafa Han arasındaki savaş Atbasar'ın sol kıyısında meydana geldi ve savaş son derece kanlı geçti. Savaş sonucunda Mustafa Han kesin bir yenilgiye uğradı. Bu savaşta Mustafa Han'ın kayıpları için 4500 rakamı verilir ve bunların yaklaşık 1000'inin ileri gelen kişiler olduğu söylenir. Neticede Mustafa Han Mangışlak'a kaçtı ve muhtemelen daha fazla takip edilmekten korktuğu için Ebulhayr'ın yüksek hakimiyetini tanımak zorunda kaldı. Ancak bu bağlılık sözde kaldı. Mustafa Han'ın 1457 yılında Kalmuklara karşı yapılan savaşta Ebulhayr'ın yanında yer alması, göçebelerin hayatında büyük önem taşıyan ganimet elde etme beklentisiyle açıklanabilir (Ahmedov, 1965, 63-64).

1446 yılı sonbaharında Ebulhayr Han Sığınak'ı ele geçirmiş ve kışı burada geçirmişti. Ertesi yılın baharında (1447) Ebulhayr Han, Şahruh'un öldüğünü ve Uluğbek'in Maveraünnehir'den ayrıldığını öğrenince, yaylağa göç etme planını iptal etmiş ve aceleyle Semerkand üzerine yürümüştür. Özbekler, Semerkand'ın şehir kapılarına kadar gelmiş ve şehri her taraftan kuşatmışlardır. Bu sırada Semerkand ve Buhara çevresindeki köyler tamamen yağmalandı. Özbekler, Timurlu hükümdar ailesine ve onların yakınlarına ait neredeyse bütün mülklerini ve bahçeleri yağmalayıp tahrip ettiler. Bunlar arasında ünlü Bağ-i Meydan bahçesi ve burada bulunan Mirza Uluğbek'in sarayı da vardı (Ahmedov, 1965, 101; Yolsever, 2021, 624).

Bu sırada Timurlular arasında iç karışıklar meydana geldi. Timurlu Abdüllatif Mirza'nın öldürülmesinden sonra Sultan Ebu Said, Buhara'da küçük bir birlik toplayarak Semerkand'ı ele geçirmek için yeni bir girişimde bulundu. Ancak Abdullah'a yenildi, bozkıra kaçtı ve uzun süre Maveraünnehir ve Türkistan sınırlarında kaçak hayatı yaşadı (Salduz, 2026, 115).

Enerjik ve girişimci bir kişi olan Ebu Said, Ebulhayr Han ile Nakşibendi tarikatının nüfuzlu lideri olan ünlü Hoca Ahrar ile anlaşarak Özbek desteğini elde etti (Ahmedov, 1965:101). Daha sonra Ebu Said, Ebulhayr Han ile ittifak kurdu ve onunla Semerkand üzerine ortak bir sefer düzenleme konusunda

anlaştı (Materialı…, 1969, 107; Nusret-Name, 2022, 177). Bu ittifak kurulurken Ebu Said'in bizzat Ebulhayr Han'ın otağına gidip gitmediği meselesi konusunda kaynaklarda görüş birliği yoktur. Bununla birlikte, henüz iktidarı ele geçirmemiş bir isyancı şehzadenin çağrısı üzerine, üstelik bu çağrı önemsiz bir kişi aracılığıyla iletilmişken, gururlu ve kendine güvenen bir bozkır hanının tüm ordusuyla onun yanına gelmesi pek olası görünmemektedir. Daha muhtemel olan, Ebu Said'in bizzat Ebulhayr'ın otağına gitmesi ve Özbek hanının öne sürdüğü şartları kabul etmesidir. Ancak bundan sonra Özbek hanının onunla sefere çıkmayı kabul etmiş olması mümkündür. Burada dikkat çekici olan hem Timurlu döneminin hem de Özbekler döneminin tarihçileri, yardım ve destek arayan birçok Timurlu mirzanın bizzat Ebulhayr Han'a başvurduğunu belirtirler. Bunlar arasında Muhammed Cuki, Alaüddevle ve Sultan Hüseyin sayılmaktadır. (Ahmedov, 1965, 129-130; Nusret-Name, 2022, 177).

Ebu Said, Ebulhayr ile görüşmek isteğini bildirdiğinde birkaç gün boyunca hanın görevlendirdiği kişiler tarafından sıkı bir gözetim altında tutuldu. Ancak bu görevli kişiler hana, şehzadenin zengin, akıllı, cesur ve devlet yönetmeye ehil olduğunu bildirdikten sonra han onu kabul etmeye layık gördü. Ebulhayr, devlet erkanıyla yaptığı istişareden sonra, Ebu Said ile Semerkand üzerine yürümeyi kabul ettiğini açıkladı (Ahmedov, 1965, 131).

1451 yılı yazında, Ebu Said ile Özbeklerin Semerkand üzerine ortak seferi gerçekleşti. Özbek ordusunun Semerkand seferi zorlu geçti. Bu durumu kanıtlayan rivayet, 'Cizak bozkırındaki yüksek sıcaklık sebebiyle Özbekler yağmur taşı (yada) kullanarak yağmur yağdırmak zorunda kaldılar' şeklindedir (Bregel, 1983). Özbek ordusunun başında bizzat Ebulhayr Han bulunuyordu. Mirza Abdullah ile Ebu Said arasındaki savaş, 10 Haziran 1451'de, Bulungur Nehri kıyısındaki Kutvan mevkiinde meydana geldi. Sonunda Mirza Abdullah yenilgiye uğradı ve Sultan Ebu Said'in emriyle öldürüldü (Erdoğan, 2023, 124; Matrerialı…, 1969, 151-153). Böylece Özbeklerin büyük çaplı yardımıyla Ebu Said Semerkand'ı ele geçirdi. Ebu Said'in şehre girmeden önce Özbekleri aldatarak onları hediyelerle uzaklaştırdı. Ebu Said, Özbeklerin şehre girmeleri halinde halkı yağmalayacaklarından, şehre büyük zarar vereceklerinden ve bunun şehir halkının hoşnutsuzluğuna yol açacağından korkuyordu.

Ebu Said'in birlikleri ile Özbek kuvvetleri Kuhak'ı geçerek Semerkand kapılarına yaklaştıklarında, Ebu Said'in önerisiyle kısa bir mola verildi ve atlar sulanıp yemlenmek üzere durduruldu. Bu mola sırasında Ebu Said fırsatı değerlendirerek hızla şehir kapılarına doğru ilerledi ve maiyetiyle birlikte içeri girdi. Özbekler ise şehir kapılarının dışında kaldılar ve şehre sokulmadılar (Ahmedov, 1965, 132; Bregel, 2022, 350). Şehrin dışında kalan Özbeklere Ebu Said tarafından gönderilen büyük hediyelerle birlikte, başlarında Şeyhülislam Hoca Fazleddin'in bulunduğu yüksek devlet görevlileri ve din adamları geldiler. Ebu Said her gün Özbek hanına değerli hediyeler gönderdi. Ayrıca onun Deşt-i Kıpçak'a dönmesinden hemen önce, merhum Uluğbek'in kızı Rabia Sultan Begim'i eş olarak verdi (Barthold, 1986, 135).

Özbekler, Ebu Said'in Semerkand tahtını ele geçirmesine yaptıkları yardım karşılığında cömertçe ödüllendirildiler. Bunun yanında Semerkand çevresini de yağmaladılar ve kendi ülkelerine geri döndüler (Ahmedov, 1965, 132-133). Ebulhayr'ın Semerkand seferi her ne kadar Timurlu Ebu Said'e yardım gibi görünse de esas maksadı Timurlu sultanlar arasındaki iç mücadeleden faydalanmaktı (Dale, 2022, 320; Omorov, 2012, 11). Ebulhayr'ın sürekli Timurluların iç işlerine karışma eğiliminde olması ve ömrünün sonlarında yine Timurlu Sultan Hüseyin'e (Baykara) yardım etme kararı alması hep bu maksada yönelik faaliyetleri idi.

6. Kalmuk Yenilgisi ile Özbek Hanlığının Zayıflaması ve Ebulhayr Han'ın Ölümü

1457 yılının baharında Uz Timur Tayşi'nin komutasındaki Kalmuklar Sır-Derya kıyılarına geldiler. Sığınak ve Kök-Kaşane yakınlarında bulunan Nur-Tukay adlı yerde Kalmuklar ile Özbekler arasında kanlı bir savaş meydana geldi ve bu savaşta Özbekler ağır bir yenilgiye uğradılar (Materialı…, 1969, 393). Ayrıca bu ağır yenilgi ile Özbekler arasındaki ayrılıklar da artmaya başladı (Berber, 2021, 18). Bu savaşa Mustafa Han da katılmıştı. Bu durum hem Kalmukların hem de Ebulhayr'ın savaşa dikkatli biçimde hazırlandıklarını göstermektedir. Bu çatışmada Özbek ordusunun önde gelen kumandanlarından Bahtiyar Sultan ile Ahmed Sultan hayatlarını kaybettiler (Ahmedov, 1965, 63-64). Ebulhayr, kalan kuvvetleriyle geri çekilmek zorunda kaldı ve Sığınak şehrinin surları arkasına sığındı. Kalmuklar ise Yesi (Türkistan), Taşkent ve

Şahruhiye şehirleri başta olmak üzere Sır-Derya'ya kadar yağmaladıktan sonra Çu vadisine çekildiler (Barthold, 1979, 84). Ebulhayr, Kalmuk yenilgisinden sonra bir müddet bu ağır yenilginin yaralarını sarmaya çalıştı. Ayrıca kendisini terk etmeyen beylere ve sultanlara yüksek mükafatlar ve rütbeler verdi (Materialı…, 1969, 170-171; Safargaliyev, 1960, 211).

1459/60 yılında Ebulhayr'ın oğullarından Şah Budak öldürüldü. Ebulhayr, Şah Budak'ın öldürülmesi üzerine ulus dahilinde sükuneti sağlamak için sultanlara karşı büyük bir mücadele başlattı (Yorulmaz, 2016, 445). Ebulhayr'ın sultanlara ve boy beylerine karşı başlattığı sert müdahaleden kurtulanlar da ondan uzaklaşmaya başladı. Ayrıca Ebulhayr'ın bu şiddetli tazyiği sultanların ve beylerin ondan kaçıp, Kazak (Özbek-Kazak) Canibek ve Kerey'e sığınmalarına sebep oldu. Bu durum Ebulhayr'ın hanlığını sağlam temeller üzerine oturtamamasının bir başka sebebiydi (Eski Devirlerden…, 2013, 210; Kumekov, 2007, 59).

Bir başka Timurlu Sultan olan Sultan Hüseyin'in bu dönemde Harezm'deki faaliyetleri hakkında bilgi yoktur. Büyük ihtimalle 1465 yılında Ebu Said onu Harezm'den çıkarmayı başarmıştır, fakat 1467 yılında Sultan Hüseyin yeniden orada ortaya çıktı. Sultan Hüseyin Deşt-i Kıpçak tarafından Harezm'e gelmiştir. Onun Ebulhayr Han'ın otağında bulunup bulunmadığını kesin olarak bilmiyoruz. Ancak Deşt-i Kıpçak'ta önemli bir kuvvet toplamayı başarmış ve Ürgenç'i kolayca ele geçirmişti. Fakat Ebu Said'in üstün kuvvetlerinin baskısı karşısında, Sultan Hüseyin yeniden Deşt-i Kıpçak yönüne çekilmiş ve Ebulhayr Han'ın yanına gitmiştir. Ebu Said, Mugan bozkırında (Azerbaycan) son derece zor bir durumda bulunduğu sırada, Sultan Hüseyin Harezm, Nesa ve Abiverd taraflarından ortaya çıkmıştır. Sultan Hüseyin, Ebu Said'in 1469 yılında Azerbaycan seferi sırasında ölmesinden sonra Herat'ı ele geçirdi (Ahmedov, 1965, 145).

Özbek devlet erkanının katıldığı bir mecliste, Sultan Hüseyin'e askeri yardım yapılmasına karar verildi. Ancak Ebulhayr Han'ın hastalanması ve ardından ölmesi, bu kararın uygulanmasına engel oldu. Ebulhayr Han, 1468 yılında felç (Maraz-ı feleç) geçirerek öldü veya düşman akrabaları tarafından öldürüldü. Ebulhayr'ın ölüm yeri olarak bugünkü Almatı yakınlarında Ak-Kışlak mevkisi gösterilir (Bregel, 1983). Sultan Hüseyin de Ebulhayr'ın ölümünden

sonra Deşt-i Kıpçak'tan ayrıldı ve Özbeklerden beklediği yardımı alamadı. Ayrıca Ebulhayr'ın Timurluların taht mücadelelerine karışması onun kendi topraklarının doğu bölgelerinde hakimiyetini güçlendirmişti (Develi, 2018, 36-37; Erdoğan, 2023, 138).

7. Ebulhayr Han'dan Sonraki Gelişmeler ve Genel Durum

Ebulhayr Han'ın ölümünden sonra Özbek Hanlığı büyük karışıklıklar içine sürüklendi. Artık Özbekler parçalanarak güneye yönelmeye başladılar. Bu durum Özbeklerin Timurluların iç mücadelelere yeniden müdahale etmelerini ve onların Horasan'a sefer düzenlemelerini engelledi (Ahmedov, 1965, 145).

Ebulhayr Han'ın ölümünden sonra bu devletin siyasi bakımdan dağılması geçici bir siyasi durum yaratmış ve XV. yüzyılın sonlarına doğru yeni siyasi teşekküller ortaya çıkmıştır. Bunlardan başlıcaları; Muhammed Şibani Han'ın başında bulunduğu Özbek Hanlığı ve Burunduk Han'ın önderliğindeki Kazak Hanlığı'dır (Ahmedov, 1965, 149-150).

XV. yüzyıl boyunca ve XVI. yüzyılın başlarında Özbekler ile Timurlular arasında Harezm için yürütülen silahlı mücadele iki taraf arasındaki siyasî ilişkilerin önemli yönlerinden birini oluşturdu. Özbekler XV. yüzyılda iki kez (1431 ve 1435 yıllarında) Harezm'i ele geçirmişlerdir. Ancak Özbek boy beyleri arasında ayrılıkçı hareketlerin güçlenmesi ve Cuci soyundan gelen hanların Ebulhayr Han'a karşı faaliyete girişmesi nedeniyle Harezm'i terk etmek zorunda kalmışlardır. Bu duruma rağmen XV. yüzyılın 1440'lı yıllarında Özbekler Harezm'in güneybatı kısmını Timurlulardan koparmış ve burada uzun süre tutunmayı başarmışlardır. Özbeklerin son olarak 1505 yılında Harezm'i tamamen ele geçirdiğini görüyoruz (Ahmedov, 1965, 151).

Ebulhayr'ın ölümüyle tebaası en büyük oğlu Buruc Oğlan'ın etrafında toplandı. Kazak liderleri olan Kerey ve Canibek hanların çok güçlendiğini gören Buruc Han, onlardan uzakta olmanın daha iyi olacağını düşündü ve Türkistân'a doğru göç etti (Çelik, 2022, 296). Buruc Oğlan adını M. H. Duğlat verir (Duğlat, 2006, 257), fakat Ebulhayr'dan sonra Özbeklerin liderliğini Şeyh Haydar almıştır. Buruc adı Şeyh Haydar'ın lakabı veya lakaplarından biri olabilir. Şeyh Haydar, Moğullarla savaşta mağlup oldu ve öldürüldü. Onun

öldürülmesi ile Ebulhayr Han neslinden gelen bütün sultanlar farklı yönlere dağıldılar (Duğlat, 2006, 257).

8. Özbek Hanlığının Devlet Yapısı

Ebulhayr Han'ın ölümünden (1468) kısa bir süre sonra Özbek Hanlığı dağıldı. Muhammed Haydar Özbeklerin durumu ile ilgili şöyle yazmaktadır: *'Ebulhayr Han'ın ölümünden sonra Özbek ulusu karışıklığa düştü ve aralarında sürekli çekişmeler başladı. Çoğu Canibeg Han ve Kiray Han'ın zümresine katıldılar. Sayıları 200 bin kişi kadardı ve Özbek-Kazak adını aldılar'* (Duğlat, 2006, 246). Bu zümre ileride Kazak (Özbek - Kazak / Kırgız – Kazak (Kaysak)) Hanlığı adını alacak siyasi teşekkülün temelini attı.

Daha önce de belirttiğimiz gibi Ebulhayr Han, yaptığı fetihler sonucunda hem göçebe hem de yerleşik nüfusun yaşadığı geniş bir bölge üzerinde hâkimiyet kurmuştu. Özbek Hanlığı'nın sınırları kuzeyde Tura'ya, güneyde Aral Denizi'ne ve Sır-Derya'nın aşağı kesimlerine, ayrıca Harezm'in batı kısmına kadar uzanıyordu. Doğudaki sınırı Savran civarından geçiyor, batıda ise Yayık (Ural) nehri ile komşu oluyordu. Kısacası bu hanlık, bugünkü Kazakistan'ın büyük bir bölümünü, Batı Sibirya'yı ve Harezm'in güneybatı kesimini içine alıyordu (Koç, 2021, 357). Ebulhayr, yeni fethedilen bölgeleri, ailesinin üyelerine mülk olarak veriyordu. Bunun dışında benzer bölgeler Cengiz soyundan olmayan bazı boy beylerine de veriliyordu (Ahmedov, 1965, 93).

Kaydettiğimiz gibi Ebulhayr, han seçildiği sırada birçok boy tarafından desteklenmişti. Bu sebeple Ebulhayr, boy beylerinin çıkarlarını gözetmek zorundaydı ve boy beylerini memnun etmek için komşu tarım bölgelerini hakimiyeti altına almak için büyük çaplı seferler düzenledi (Klyashtorny ve Sultanov, 2004, 226). Bu boylar ve onların liderlerinin çoğunluğu 1457 yılına kadar onu aktif biçimde desteklemiş olsalar da gerçekte güç büyük ölçüde boy beylerinin elinde bulunuyordu. Bu beyler kendi askerî birlikleriyle yalnızca sefer öncesinde hanın otağına gelirler ve sefer bittikten sonra ise ayrılırlardı.

Devletin ekonomik hayatı diğer bozkır Türk devletlerinde olduğu gibi hayvancılığa dayanıyordu. Hayvancılığın yanında diğer ekonomik faaliyet ise ticaret idi. Hanlığın ilk merkezi olan Tura ticaret yolu üzerindeydi ve özellikle kürk ticareti için önemli bir kavşak noktasıydı. Hanlığı ikinci merkezi olan Sığınak şehri de Çin'den gelen ticaret yolunun önemli duraklarından biriydi.

Ebulhayr'ın bölgedeki önemli ticaret merkezlerine hâkim olmasına rağmen tacirlerle ilişkileri hakkında kaynaklarda bilgi bulunmamaktadır (Tuğrul, 2025, 152-154).

Hanlığın askeri teşkilatı diğer uluslarda olduğu gibi geleneksel olarak sağ kol, sol kol ve merkez kuvvetleri olarak teşkilatlanmıştı (Tuğrul, 2025, 152). Bu durumun sebebi ise Mirza Haydar Duğlat'ın da kaydettiği gibi göçerilerin hayat tarzının tarih boyunca çok fazla değişmemesidir (Duğlat, 2006, 451-452).

Hanlığın yönetiminde din adamları da büyük nüfuza sahipti. Din adamı olan Kul Muhammed Seyit ve Kara Seyit, Ebulhayr'ın yakın danışmanlarıydı ve devlet hayatında önemli rol oynuyorlardı. Bu durum şu örneklerden anlaşılmaktadır: 1431 yılında Ebulhayr Han, Harezm seferi öncesinde boy beylerini ve sultanları bir toplantıya çağırdı. Bu toplantıda birçok boy beyi, böyle bir seferin Şahruh ile ciddi sorunlara yol açabileceği gerekçesiyle sefere karşı çıktı. Ancak adı geçen din adamları hanı desteklediler ve sefer yapılması gerektiğini savundular. Bunun üzerine diğer bütün beyler de istemeyerek de olsa sefere çıkmayı kabul etmek zorunda kaldılar. Başkadılık görevini Ebulhayr Han döneminde Kul Muhammed Seyit yürütmekteydi. Muhammed Şibani Han'ın Semerkand'ı ele geçirmesinden sonra ise bu göreve Kemaleddin Hoca Kalan atanmıştır (Ahmedov, 1965, 99-101).

Görüldüğü gibi şehirlerin ele geçirilmesi faaliyeti ile Ebulhayr Han'ın kurduğu hanlığın geçici bir ittifak olmaktan çok kalıcı bir han otoritesi kurmaya yönelik olduğunu görebiliriz. Fakat boy beyleri ve sultanların han otoritesine tabi olmak istememeleri, Ebulhayr'ın maksadına ulaşmasına engel oldu. Ebulhayr'ın hanlığı ananevi bozkır Türk-Moğol devlet yapısına sahipti. Çünkü halkın ve beylerin devlet tecrübesi ananevi Türk devlet yapısından ibaretti. Bu durum Doğu Deşt-i Kıpçak'a Özbeklerden sonra hâkim olan Kazaklarda da devam etti.

Sonuç

Ebulhayr Han'ın kurduğu hanlık, genel olarak Cengiz Han'ın idari düzenlemesine göre Ak Orda'ya bağlı Gök Orda topraklarında kuruldu. Ak Orda'nın zayıflayıp, bölgeden çekilmesi ile XIV. yüzyılın sonu XV. yüzyılın başlarında Gök Orda topraklarında daha önce hakimiyette olmayan Şibani neslinden hanlar ve sultanlar güçlenmeye başladı. Fakat Şibani neslinden hanların ve

sultanların güçlenmesi, bölgede sükuneti sağlamadı. Aksine bölgedeki hakimiyet mücadelelerini şiddetini artırdı. Şibani neslinden gelen hanlar ve sultanların arasındaki mücadelelerin yanında Tokay Timur neslinden gelen hanlar hakimiyette söz sahibi idi. XV. yüzyılın ilk yarısında Tokay Timur neslinden Barak Han, Şibaniler karşısında güçlü bir rakipti. Barak Han'ın Mangıtlar ile girdiği mücadele neticesinde öldürülmesi (1428) ile Şibaniler arasındaki mücadeleler daha da alevlendi. Siyasi kargaşanın hâkim olduğu bu dönemde Şibani neslinden Cumaduk Han ile boy beyleri ve sultanların arasındaki güvensizlik, iç çatışmaları bütün şiddeti ile devam etmesine sebep oldu. Cumaduk Han'ın kendisine isyan eden Mangıtlarla yaptığı savaşta öldürülmesi, genç Ebulhayr'ın Şibani (Özbek) tahtına giden yolunu açtı. Aslında Ebulhayr, siyasi istikrarın olmadığı Şibani (Özbek) Ulusundaki dahili kargaşayı sona erdirmek için boy beyleri ve sultanların çoğunun ortak kararı ile tahta çıkarıldı. Ebulhayr, Cumaduk Han döneminde devlet idareciliği ve ordu komutanlığı konularında kendini göstermiş olması da onun tahta çıkarılmasında etkili oldu. Bu sebeple Ebulhayr'ı destekleyenlerin sayısının oldukça fazla olduğunu söyleyebiliriz.

Genç Ebulhayr, tahta çıktığı andan itibaren ulusunu kendi hakimiyeti altına almaya çalıştı. Ebulhayr, ilk olarak Sibirya'da hakimiyetini kurdu ve kısa zamanda Timurluların hakimiyetindeki yerleşik bölgelere seferler düzenlemeye başladı. Ebulhayr'ın güneye Timurluların ülkesine seferler düzenlemesindeki maksadı, kendisine destek verenleri ganimet ile memnun etmekti. Bu amaçla Ebulhayr, Harezm'e sefer düzenledi. Fakat Astarhan'daki Ahmed ve Mahmud Hanların Ebulhayr'a karşı ittifak kurması, onun ivedilikle ülkesine dönmesine ve kendisine karşı oluşan ittifakı dağıtmakla meşgul olmak olmasına neden oldu. Ebulhayr, Ahmed ve Mahmud Hanlar karşısında başarılı olduktan sonra tekrar yönünü güneye çevirdi. Ebulhayr, uzun süre Timurlu topraklarını ele geçirmek için mücadele etse de bu amacına tam olarak ulaşamadı. Ebulhayr ve ona bağlı Özbeklerin Sır-Derya bölgesindeki seferleri yıllık yağma seferlerine dönüştü. Ebulhayr, 1446 yılında ele geçirdiği Sığınak şehri merkez edinmesine ve bu şehrin Timurlu şehirlerine yakın olmasına rağmen, Özbekler daha güneye inemedi.

Ebulhayr'ın uzun süre emek vererek oluşturduğu hanlığı 1457 yılındaki Kalmuk yenilgisi ile ciddi bir darbe aldı. Kalmuklar, Özbekler üzerindeki büyük galibiyetinden sonra neredeyse bütün Sır-Derya bölgesini yağmaladılar.

Bu duruma ek olarak, Ebulhayr'ın 1460 yılların başlarında han otoritesine tabi olamayan sultanlara ve beylere karşı büyük bir mücadeleye girişmesi Özbek Hanlığını zayıflattı. Bu dönemde Tokay Timur neslinden Canibek ve Kerey, Ebulhayr'ın hakimiyetini kabul etmeyerek, Batı Moğulistan'a göç ettiler. Bu dönemde Ebulhayr'ın gücü zayıflarken; Batı Moğulistan'daki Canibek ve Kerey güçlenmeye başladı. Onların güçlenmesinde Ebulhayr'ın sert darbesi ile kaçan sultanların ve beylerin Batı Moğulistan'a sığınması etkili oldu. Güçlenen Canibek ve Kerey üzerine sefere çıkan Ebulhayr Han, savaşamadan öldü (1468) ve Batı Moğulistan seferi iptal edildi. Ebulhayr'ın ölümünden sonra Özbek Ulusu içindeki kargaşa artarak devam etti. Ebulhayr'dan sonra Özbek tahtına oturan oğlu Şeyh Haydar, Canibek ve Kerey karşısında tutunamadı ve en sonunda Moğulistan Hanı Yunus Han ile yaptığı savaşta öldürüldü. Böylece Özbekler farklı yönlere dağıldı. Özbekleri yeniden toparlayan Ebulhayr'ın torunu Muhammed Şibani Han (Şahbaht) oldu. Muhammed Şibani dedesi Ebulhayr'ın açtığı yolda ilerleyerek güçlü han otoritesi kurma yolunda önemli başarılar elde etti. Ayrıca Şibani Han kendisine bağlı Özbek urukları ile Timurlu coğrafyasında hakimiyet kurdu.

Ebulhayr Han, Ak Orda döneminden sonra Doğu Deşt-i Kıpçak'taki siyasi kargaşa dönemini sona erdirmek ve han otoritesi kurmak için çok mücadele etti. Fakat bölgedeki hanların ve sultanların dahili mücadeleleri, Ebulhayr'ın han otoritesi oluşturma siyasetini sekteye uğrattı. Bütün bu olumsuz duruma rağmen Ebulhayr Han'ın faaliyetleri onun hakimiyet bölgesi olan Doğu Deşt-i Kıpçak'ta Mangıt (Nogay), Kazak ve Özbek siyasi teşekküllerinin oluşması için zemin hazırladı.

Kaynakça

Ahmedov, B. A. *Gosudarstvo Kochevyh Uzbekov*. Moskva: Akademiya Nauk SSSR Institut Narodov Azii Akademiya Nauk Uzbekskoy SSR Institut Vostokovedeniya Glavnaya Redaktsiya Vostoçnoy Literaturı, 1965.

Akbaba, Yusuf - Arioğlu, Yunus. ''Sibir Hanlığı'nın Ticaret Yolları Kökenler ve Rotalar''. *Erzurum Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 21 (2025), 217-229.

Alan, Hayrünnisa. *Bozkırdan Cennet Bahçesine Timurlular (1360-1596)*. İstanbul: Ötüken Yayınları, 3. Baskı, 2020.

Alpargu, Mehmet. ''Nogay Ordası''. *Avrasya'nın Sekiz Asrı Çengizoğulları.* Ed. İ. Kemaloğlu, H. Alan, İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2016, 407-439.

Barthold, W. ''Ebülhayr''. *MEB İA*, C. IV, Ankara: Milli Eğitim Basımevi, 1979, 84.

Barthold, V. V. ''Abu'l-Khayr''. *The Encyclopaedia Of Islam*, Vol. I A-B, Leiden: E. J. BRILL, 1989, 135.

Berber, Oktay. *Kalmuk İstilası ve Türk Dünyasına Etkileri*. TTK Yayınları, 2021.

Bregel, Yuri. ''Abu'l-Ḵayr Khan''. *Encyclopaedia Iranica,* Vol. I, Fasc. 3, Vol. I, Fasc. 3, 1983, 331-332. Erişim Adresi: https://www.iranicaonline.org/articles/abul-kayr-khan-oglan/ (Erişim Tarihi: 13.04.2026)

Bregel, Yuri. ''Özbekler, Kazaklar ve Türkmenler''. *İç Asya Tarihi Cengizliler Çağı*, haz.: N.D. Cosmo, A.J. Frank, P.B. Golden, çev. ed.: Altay Tayfun Özcan. İstanbul: Kronik Kitap, 2022, 347-366.

Budak, Mustafa (1994). ''Ebü'l- Hayr Han''. *TDV İA*, C. X, https://islamansiklopedisi.org.tr/ebulhayr-han. (Erişim Tarihi: 13.04.2026)

Çelik, Remziye. ''Şeybânîlerin Kuruluşunda Çevre Devletlerle Mücadeleleri''. *Türk Dünyası Araştırmaları* 130/257 (2022), 287-308.

Dale, Stephen (2022). ''1450'lerden 1526'ya kadar Geç Timurlular''. *İç Asya Tarihi Cengizliler Çağı*, haz.: N.D. Cosmo, A.J. Frank, P.B. Golden, çev. ed.: Altay Tayfun Özcan. İstanbul: Kronik Kitap, 2022, 317-346.

Develi, Muzaffer. *Tarih-i Ravzatu's-Safa'ya Göre Hüseyin Baykara Dönemi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2018.

Duğlat, Mirza Haydar. *Tarih-i Reşidi Geride Bıraktıklarımızın Hikayesi.* çev. Osman Karatay, İstanbul: Selenge Yay., 2006.

Ebülgazi Bahadır Han. *Şecere-i Türk*. çev. A. Acaloğlu. İstanbul: Selenge Yayınları, 2020.

Erdoğan, Özden. *Conception Of Political Power And The Timurid Cultural Achıevements During The Reign Of Sultan Husayn Bayqara.* Ankara: Middle East Technical University, Doktora Tezi, 2023.

Eski Devirlerden Günümüze Kazakistan ve Kazaklar. çev. Abdulvahap KARA. İstanbul: Selenge Yayınları, 2013.

Frank, A.J. (2022). ''Batı Bozkırları: İdil-Yayık Bölgesi, Sibirya ve Kırım''. *İç Asya Tarihi Cengizliler Çağı*, haz.: N.D. Cosmo, A.J. Frank, P.B. Golden, çev. ed.: Altay Tayfun Özcan. İstanbul: Kronik Kitap, 2022, 367-396.

Gömeç, Sadettin Yağmur. ''Kazak Türklerin Ortaya Çıkışı ve Tarihlerinin İlk Devirleri''. *Yeni Türkiye*, 123 (2022), 91-101.

Grousset, Rene. *Bozkır İmparatorluğu Attila-Cengiz Han-Timur*. çev. Dr. M. Reşat Uzmen. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1999.

Gündoğdu, Abdullah. ''Şiban Han Sülalesi ve Özbek Ulusunun Teşekkülü''. *Türkler*. C. XVIII, Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002, 1046 – 1066.

Kara, Füsun. ''XV. Yüzyılda Özbekler''. *Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı* 162 (2006), 143-149.

Kavık, Muhittin. ''XVI. Yüzyılda Kazak-Nogay Mücadeleleri''. *Tarih Okulu Dergisi* 78 (2025), 4331-4357.

Kenzheakhmet, Nurlan. ''The Tūqmāq And The Ming China: The Tūqmāq And The Chinese Relations During The Ming Period (1394–1456)''. *Golden Horde Review* 5/4 (2017), 770-785.

Kılıç, Nurten. *Siyasal Kültürde Değişim: Şeybani Han ve Özbek Siyasal Oluşumu (1500-1510)*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Doktora Tezi, 1999.

Klyashtorny, S.G. ve Sultanov, T.İ. *Kazakistan Türkün Üç Bin Yılı*. çev. D. Ahsen Batur. İstanbul: Selenge Yayınları, 2004.

Koç, Dinçer. ''Şibani Devleti (Özbek Hanlığı)''. *Türklerin Tarihi Başlangıcından 20. Yüzyılın İlk Yarısına Kadar.* İstanbul: Yeditepe Yayınları, 2021, 355-359.

Kumekov, B. ''Kazak Devleti'nin Oluşumu''. *Kazakistan Tarihi Makaleler*. çev. Mehmet Saray. Ankara: TTK Yayınları, 2007, 54-62.

Manz, Beatrice Forbes (2022). ''1450'lere kadar Timur ve erken Timurlular''. *İç Asya Tarihi Cengizliler Çağı*, haz.: N.D. Cosmo, A.J. Frank, P.B. Golden, çev. ed.: Altay Tayfun Özcan. İstanbul: Kronik Kitap, 2022, 292-316.

Maslyuzhenko, D. N. ''Şibanidı Na Kazanskom Prestole v XV Veke''. *Zolotoordınskoe Obozrenıe* 13/4 (2025), 843-858.

Maslyuzhenko, D. N. ve Ryabinina, E. A. ''Chingi-Tura v İstorii Tyumenskogo Hanstva''. *Zolotoordinskoe Obozrenie*, 11/4 (2023), 864-880.

Materialı Po Istorii Kazakhskih Hanstv XV – XVIII Vekov İzleçeniya iz Persidskih i Turkskih Soçinenii. Almaata: İzdatel'stvo «NAUKA» Kazakhskoy SSR, 1969.

Omorov, Timurlan. ''Türkistan'daki Özbek Hanlığının Kısaca Tarihi ve Özbek Boyları''. *Türk Bilim Araştırmaları Vakfı (Tübav)* 5/2 (2012), 7-18.

Safargaliyev, M. G. *Raspad Zolotoy Ordı*. Saransk: Mordovskoe Knijeckoe İzdatel'stvo, 1960.

Salduz, Engin. *Abdurrezzâk Semerkandî'nin Matla'-I Sa'Deyn Ve Mecma'-I Bahreyn Adlı Eserinin Tercüme ve Tahlili (1447-1470).* Yayınlanmamış Doktora Tezi, Samsun, 2026.

Suleimenova, D.K. - Zhumabaev, A.A. ''Political And Dynastic Relations Between Khan Tokhtamysh, Hıs Descendants And Rulers Of Moghulistan''. *Qazaqstan şığıstanwı ğılımi jurnalı*, 16/4 (2025), 39-48.

Tevarih-i Güzide-Nusret-Name. haz. H. Kaya. Ankara: TTK Yayınları, 2022.

Togan, Zeki Velidi. *Bugünkü Türkili (Türkistan) ve Yakın Tarihi Cilt I Batı ve Kuzey Türkistan.* İstanbul: Enderun Yayınları, 1981.

Trepavlov, V. V. *İstoriya Nogayskoy Ordı*. Moskva: Vostochnaya Literatura, 2002.

Tuğrul, Nizameddin. *Ebulhayr Han ve Zamanı (1429-1468).* Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara, 2025.

Ulubek Uuulu, Bazarbai. ''Özbeklerin Ulusal Oluşum Tarihi''. *Vakanüvis- Uluslararası Tarih Araştırmaları Dergisi,* 8/2 (2023), 1969-1986.

Yolsever, Umut. ''Kazak Hanlığı'nın Kuruluşu Evresinde Doğu Deşt-i Kıpçak'ın Siyasî Durumu Üzerine''. *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 22/2 (2021), 619-627.

Yorulmaz, Osman. ''Kazaklar ve Kazak Hanlığı''. *Avrasya'nın Sekiz Asrı Çengizoğulları,* ed. İ. Kemaloğlu, H. Alan. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2016, 440-481.

mevzu

sosyal bilimler dergisi | journal of social sciences

e-ISSN 2667-8772

mevzu, Ekim/October 2026, s. 17: 227-262

Gençlerde Kent Markası Vatandaşlığı Davranışını Ne Belirler? Katılım, Yer Kimliği ve Algılanan Faydaların Rolü

What Drives Youth Place Brand Citizenship Behavior? The Roles of Participation, Place Identity, and Perceived Benefits

Ömer BÜYÜKBAŞ

Dr. Öğr. Üyesi., Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, Onikişubat Meslek Yüksekokulu, Pazarlama ve Reklamcılık Bölümü

Assist. Prof., Kahramanmaraş Sütçü İmam University, Vocational School of Social Sciences, Department of Marketing and Advertising, Marketing Program

omerbuyukbas@gmail.com

ORCID: 0000-0002-4415-3450

ROR ID: https://ror.org/03gn5cg19

DOI: 10.56720/msbd.2026.s17.392

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 27 Nisan / April 2026

Kabul Tarihi / Date Accepted: 7 Ekim / October 2026

Yayın Tarihi / Date Published: 15 Ekim / October 2026

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Ekim / October

Atıf / Citation: Büyükbaş, Ömer. "Gençlerde kent markasi vatandaşliği davranişini ne belirler? katilim, yer kimliği ve algilanan faydalarin rolü". *Mevzu: Sosyal Bilimler Dergisi,* 17 (Ekim 2026): 227-262. https://doi.org/10.56720/msbd.2026.s17.392

İntihal: Bu makale, ithenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by ithenticate. No plagiarism detected.

web: https://mevzusbd.com | mailto: mevzusbd@gmail.com

Copyright © CC BY-NC 4.0

Öz

Bu araştırma, Kahramanmaraş'ta yaşayan 18–33 yaş aralığındaki gençlerin Kent Markası Vatandaşlığı Davranışı (Place Brand Citizenship Behavior – PBCB) üzerinde rol oynayan etkenleri belirlemek amacıyla yürütülmüştür. Kentlerin yalnızca turist ve yatırım çekme rekabetine girmediği aynı zamanda nitelikli genç nüfusu elde tutma yarışı içinde de bulunduğu günümüz koşullarında, gençlerin kentlere yönelik değer yargılarını ve davranışlarını anlamak hem akademik hem de yerel politika açısından değerlidir. 6 Şubat 2023 depreminin etkilediği kentlerin farklı alanlarda eş zamanlı bir toparlanma süreci içinde olduğu dikkate alındığında konunun Kahramanmaraş özelinde daha da belirginleştiği görülmektedir. Çalışmanın kuramsal planlamasında yer markalaması, sosyal değişim kuramı ve mekâna bağlılık yaklaşımları yer almaktadır. Önerilen modelde katılım algısı (X1) ile algılanan faydalar (X2) öncül değişkenler, yer kimliği (M) ise aracı değişken olarak belirlenmiştir. Veriler, kesitsel anket deseniyle yüz yüze uygulama yoluyla 503 katılımcıdan elde edilmiş, tüm başlıklar 5'li Likert tipi maddelerle ölçülmüştür. Hipotezler çoklu doğrusal regresyon analiziyle sınanmış ve yer kimliği üzerinden işleyen dolaylı etkiler de ayrıca anlamlılık testine tabi tutuldu. Analiz sonuçları, yer kimliğinin PBCB ile en güçlü ilişkiye sahip değişken olduğunu göstermiştir (β*=0,589; p<,001). Katılım algısının PBCB üzerindeki doğrudan etkisi anlamlı, ancak büyüklüğü sınırlı bulunmuştur (β*=0,126; p=,007). Algılanan faydaların doğrudan etkisi anlamlı çıkmazken, bu değişkenin yer kimliği üzerinden işleyen dolaylı etkisi anlamlı bulunmuştur (standardize edilmemiş dolaylı etki 0,321; standardize 0,297; %95 güven aralığı [0,242; 0,400]). Kurulan model, PBCB'deki varyansın %49,2'sini açıklamaktadır. Elde edilen bulgular, gençlerin kent markasına yönelik gönüllü desteğinin büyük ölçüde bilişsel ve duygusal bir aidiyet süreciyle şekillendiğine işaret etmektedir. Çalışma, özellikle deprem sonrası toparlanma sürecindeki kentlerde gençlerin kentte tutulması ve kente kazandırılması açısından yerel yöneticilere uygulanabilir politika önerileri sunmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Yer markalaması, kent markası vatandaşlığı davranışı, yer kimliği, katılım algısı, algılanan faydalar, Kahramanmaraş.

Abstract

This research was conducted to determine the factors that play a role in the Place Brand Citizenship Behavior (PBCB) of young people between the ages of 18 and 33 living in Kahramanmaraş. In today's conditions, where cities are not only competing to attract tourists and investment, but also competing to retain a qualified young population, understanding the value judgments and behaviors of young people towards cities is valuable both academically and in terms of local policy. Considering that the cities affected by the February 6, 2023 earthquake are in a simultaneous recovery process in different areas, it is seen that the issue becomes even more evident in Kahramanmaraş. The theoretical planning of the study includes place branding, social change theory and space attachment approaches. In the proposed model, participation perception (X1) and perceived benefits (X2) were determined as the precursor variables, and place identity (M) was determined as the mediating variable. The data were obtained from 503 participants through face-to-face application with a cross-sectional questionnaire design, and all topics were measured with 5-point Likert type items. The hypotheses were tested with multiple linear regression analysis and the indirect effects operating on the place identity were also subjected to a significance test. The results of the analysis showed that place identity was the variable with the strongest relationship with PBCB ($\beta^*=0.589$; $p<.001$). The direct effect of participation perception on PBCB was significant, but its magnitude was limited ($\beta^*=0.126$; $p=.007$). While the direct effect of perceived benefits was not significant, the indirect effect of this variable on place identity was found to be significant (unstandardized indirect effect 0.321; standardized 0.297; 95% confidence interval [0.242; 0.400]). The established model explains 49.2% of the variance in PBCB. The findings indicate that the voluntary support of young people for the urban brand is largely shaped by a cognitive and emotional belonging process. The study offers applicable policy recommendations to local administrators in terms of keeping young people in the city and bringing them into the city, especially in cities in the post-earthquake recovery process.

Keywords: Place branding, place brand citizenship behavior, place identity, participation perception, perceived benefits, Kahramanmaraş.

Etik Beyan	Bu araştırma, Kahramanmaraş Üniversitesi Sosyal Bilimler Etik Kurulu'nun 23 Ocak 2026 tarih ve 2026-2 numaralı toplantısında alınan 7 numaralı kararına istinaden uygun görülmüştür.

1. Giriş

Kentler bugün yalnızca ziyaretçi ve yatırım için değil, nitelikli insan kaynağını elde tutmak ve yeni yetenekleri çekmek için de yoğun biçimde yarışmaktadır. Bu yarış kent markası logo ve slogan düzeyinin yanı sıra kentin sunduğu deneyim, hizmetler, yönetişim kalitesi ve paydaş ilişkileri markanın değer önerisini birlikte kurmaktadır[1]. Kentlerin sahip oldukları değerlere göre konumlandığını gösteren çalışmalar, kentsel algıların ve kent imajının insanların bir şehirle kurduğu ilişkiyi etkilediğini ortaya koymaktadır[2].

Katılımcı yer markalaması yaklaşımı kent sakinlerini pasif bir izleyici kitlesi olarak değil, kente değer katan paydaşlar olarak konumlandırarak kent markasına yönelik gönüllü desteği markalama sürecinin merkezine taşımıştır[3].

Literatürde öne çıkan kavramlardan başında Place Brand Citizenship Behavior (PBCB), yani kent markasına yönelik etkin ve gönüllü destek davranışı gelmektedir. PBCB, kentin hikayesini iletmeyi, kentsel gelişime katkı vermeyi, kent yararına gönüllü çaba göstermeyi ve kent hakkında olumlu iletişim üretmeyi içermektedir. Yapılan çalışmalardan elde edilen veriler, yer markalaması sürecinde paydaş katılımının marka vatandaşlığı davranışıyla ilişkili olabildiğine işaret etmektedir[4].

---

1 Kavaratzis, "From city marketing to city branding: Towards a theoretical framework for developing city brands".

2 Zenker vd., "Putting a price tag on cities: Insights into the competitive environment of places".

3 Kavaratzis ve Kalandides, "Rethinking the place brand: The interactive formation of place brands and the role of participatory place branding".

4 Ripoll González vd., "Does participation predict support for place brands? An analysis of the relationship between stakeholder involvement and brand citizenship behavior"; Källström ve Ripoll González, "Unravelling the link between actors' roles in place branding processes and brand citizenship behaviour".

Genç nüfus, kentin gelecekteki girişimcilik kapasitesinin, inovasyon dinamiğinin ve toplumsal canlılığının taşıyıcısıdır. Kahramanmaraş'ta ise 6 Şubat 2023 depremlerinin ardından toparlanma farklı alanlarda eş zamanlı olarak sürerken bu durum gençlerin kentle ilişkisini daha da belirleyici kılmaktadır. Gençlerin kente ilişkin algılarını ve kente gönüllü destek verme davranışlarını anlamak yerel politik çalışmaların yönünü belirlemede önemli ve doğrudan kullanılabilecek ve değerlendirilmesi gereken önemli bir veridir[5].

Literatürde PBCB'yi açıklamada öne çıkan üç unsur çalışmanın kuramsal omurgasını kurmaktadır. Bu unsurlardan katılım, paydaşların kentle ilgili süreçlere dâhil olma deneyimini yansıtır ve markaya etkin destek verme olasılığını artırmaktadır[6]. Yer kimliği, bireyin kenti benlik algısının bir parçası hâline getirmesiyle ilgilidir. Kişi ile kent arasındaki bağın psikolojik temellerini açıklamak için yer bağlılığı (place attachment) literatürü güçlü bir çerçeve sunar[7]. Algılanan faydalar boyutu ise gençlerin kentten ekonomik ve sosyo-kültürel yarar gördükleri ölçüde kente karşılık verme ve destek üretme eğilimlerinin artabileceğini öne sürmektedir. Bu mekanizmayı marka vatandaşlığı davranışı ve benzeri çıktılarla birlikte modelleyen ampirik çalışmalar da bulunmaktadır[8].

Buna karşın gençlerde PBCB'yi açıklayan çalışmalar görece sınırlı kalmış, katılım, yer kimliği ve algılanan faydaları aynı model içinde birleştiren çerçeveye ihtiyaç olduğu belirlemiştir[9]. Bu çalışmanın amacı, Kahramanmaraş'ta yaşayan 18–33 yaş grubundaki gençlerde Kent Markası Vatandaşlığı Davranışı'nı (PBCB) en iyi açıklayan faktörleri belirlemek ve bu faktörleri test etmektir. Çalışma, kent pazarlaması literatürüne PBCB gibi davranışsal bir çıktı üzerinden

---

5 T.C. Cumhurbaşkanlığı Strateji ve Bütçe Başkanlığı, *2023 Kahramanmaraş ve Hatay Depremleri Raporu*; United Nations Development Programme (UNDP) Türkiye, *A look at UNDP's earthquake recovery efforts in Türkiye*; United Nations Türkiye, *Two years after the 2023 earthquakes: The UN's continued commitment*; Reuters, *Two years after quake disaster, Turkey's painful recovery continues*.

6 Ripoll González vd., "Does participation predict support for place brands? An analysis of the relationship between stakeholder involvement and brand citizenship behavior".

7 Scannell ve Gifford, "Defining place attachment: A tripartite organizing framework".

8 Zhao vd., "Residents' engagement behavior in destination branding".

9 Zhao vd., "Residents' engagement behavior in destination branding"; Ripoll González vd., "Does participation predict support for place brands? An analysis of the relationship between stakeholder involvement and brand citizenship behavior".

genç odaklı veriler sunmaktadır. Kamu yönetişimi açısından ise gençlerin gönüllü desteğini artırabilecek katılım ve fayda tasarımlarına dönük ölçülebilir politika önerileri ortaya koymaktadır.

2. Literatür Taraması ve Kuramsal Çerçeve

2.1. Yer Markalaması ve Katılımcılık

Kent markalaması literatüründe marka, merkezden tasarlanıp hedef kitleye iletilen bir paket olarak değil, kentle kurulan ilişkiler içinde oluşan bir anlam sistemi olarak ele alınmaktadır[10]. Bu yaklaşımda paydaş katılımı, markalamaya sonradan eklenen bir faaliyet olarak değil, markanın oluşum mekanizmasının kendisi olarak görülmektedir[11]. Katılımın marka vatandaşlığı davranışını anlamlı biçimde artırabildiğini gösteren bulgular, çalışmanın katılımdan PBCB'ye uzanan hattını kuramsal olarak desteklemektedir[12].

2.2. Yer Kimliği ve Aidiyetin Davranışsal Sonuçları

Yerle kurulan bağ, kişi, süreç ve yer boyutları üzerinden tanımlanmaktadır. Bu bağ, bireyin tutumlarına ve davranışlarına da yansıyabilmektedir[13]. Çalışmada yer kimliği, katılımın psikolojik olarak içselleştirildiği kanalı temsil eden bir ara mekanizma olarak ele alınmaktadır. Gençler kente dâhil oldukça ve kentten fayda gördükçe kenti benliklerinin bir parçası olarak görmeye başlayabilmektedir. Bu durum, marka vatandaşlığı davranışını güçlendirebilmektedir.

2.3. Algılanan Faydalar ve Sosyal Değişim Mantığı

Algılanan faydalar yaklaşımına göre, kentten elde edilen ekonomik ve sosyo-kültürel kazanımlar, kentle kurulan ilişkiyi karşılıklı bir alışverişe dönüştürmekte ve destek davranışlarını besleyebilmektedir[14]. Destinasyon

---

10 Kavaratzis, "From city marketing to city branding: Towards a theoretical framework for developing city brands".

11 Kavaratzis ve Kalandides, "Rethinking the place brand: The interactive formation of place brands and the role of participatory place branding".

12 Ripoll González vd., "Does participation predict support for place brands? An analysis of the relationship between stakeholder involvement and brand citizenship behavior".

13 Scannell ve Gifford, "Defining place attachment: A tripartite organizing framework".

14 Ap, "Residents' perceptions on tourism impacts".

markalaması bağlamında kurulan bütünleşik modeller de yer kimliği, yer markası bağlılığı ve algılanan faydaların kent sakinlerinin katılım davranışlarını açıkladığını ortaya koymaktadır. Marka vatandaşlığı davranışı da bu davranışlar arasında yer almaktadır[15].

2.4. Kent Markası Vatandaşlığı Davranışı: Tanım ve Ölçüm Yaklaşımı

PBCB, yer markasına yönelik gönüllü katkı ve destek davranışlarını kapsayan bir çıktı değişkeni olarak tanımlanmaktadır. Paydaş katılımı ile PBCB arasındaki bağ, yönetişim ve markalama teorilerini birleştiren çalışmalarda test edilmektedir[16]. Dolayısıyla PBCB, Kahramanmaraş örneğinde gençlerin kente etkin destek üretme potansiyelini ölçmek için uygun bir davranışsal sonuç değişkeni olarak görülmektedir.

Çizelge 1: Gençlerde Kent Markası Vatandaşlığı Üzerine Yapılmış Seçilmiş Çalışmalar

Çalışma	Bağımlı Değişken	Açıklayıcı Faktörler	Temel Bulgular
Ripoll González ve ark. (2025)	Marka vatandaşlığı ve destek davranışı	Paydaş katılımı	Katılım arttıkça marka desteği güçleniyor.
Zenker ve Rütter (2014)	Olumlu vatandaşlık davranışı	Vatandaş memnuniyeti, yere bağlanma	Memnuniyet başlıca belirleyici; dolaylı yollar güçlü.
Taecharungroj (2016)	Kent elçiliği ve kent vatandaşlığı davranışı	Sakinlerin kentle kurduğu bağ ve kente yönelik tutumları	Kentin gelişmesine katkı veren sakin davranışları modelleniyor; elçilik ve

15 Zhao vd., "Residents' engagement behavior in destination branding".

16 Ripoll González vd., "Does participation predict support for place brands? An analysis of the relationship between stakeholder involvement and brand citizenship behavior"; Källström ve Ripoll González, "Unravelling the link between actors' roles in place branding processes and brand citizenship behaviour".

			vatandaşlık ayrı boyutlar.
Zhao, Cui ve Guo (2022)	Marka vatandaşlığı ve elçilik davranışı	Yer kimliği, algılanan faydalar	Kimlik ve algılanan fayda vatandaşlık davranışını artırıyor.
Ahn, Hyun ve Kim (2016)	Marka vatandaşlığı davranışı	Kent marka yönelimi, bağlılık	Marka yönelimi bağlılık üzerinden vatandaşlığı artırıyor.
Wang ve ark. (2021)	Turizm elçiliği davranışı	Yere bağlanma, kimlik, yaşam doyumu	Kimlik elçilik davranışını besliyor; genç örneklemde belirgin.
Maziashvili ve ark. (2023)	Kent markalamasına katılım	Katılımın belirleyicileri	Kent markası vatandaşlığının öncülü sayılabilecek katılımı açıklıyor.
Finsterwalder ve ark. (2024)	Vatandaşlık deneyimi (nitel)	Afetler, geçici hizmet mekânları, yere bağlanma	Afet sonrası geçici hizmet mekânları yere bağlanmayı ve vatandaşlık deneyimini yeniden üretebiliyor.

Kaynak: Literatürden seçilerek derlenmiştir.

3. Kavramsal Modelin ve Hipotezlerin Oluşturulması

Çalışmada, gençlerde PBCB, yani kent markasına yönelik gönüllü ve proaktif destek davranışları üç temel mekanizma üzerinden açıklanmaktadır: katılım algısı (X1), algılanan faydalar (X2) ve yer kimliği (M). Katılımcı yer markalaması yaklaşımı, yer markasını tek yönlü bir iletişim çıktısı olarak değil, paydaş etkileşimiyle oluşan bir süreç olarak gördüğü için gençlerin kentsel süreçlere dâhil olma algısı, PBCB'nin doğrudan bir öncülü olarak ele alınmaktadır.

Katılımın davranışa dönüşmesi için araya psikolojik bir içselleştirme mekanizmasının girmesi beklenmektedir. Yer kimliği, bireyin kenti benlik

algısının bir parçası hâline getirmesi olarak tanımlanmaktadır ve kent markasına gönüllü destek davranışlarının güçlü bir açıklayıcısı olarak görülmektedir. Destinasyon markalaması bağlamında geliştirilen bütünleşik modeller, yer kimliği ile algılanan faydaların kent sakinlerinin katılım davranışlarını anlamlı biçimde açıkladığını göstermektedir. Marka vatandaşlığı davranışı da bu davranışlar arasında yer almaktadır[17].

Algılanan faydalar yaklaşımı, gençlerin kentten ekonomik ve sosyo-kültürel yarar gördükleri ölçüde kente karşılık verme ve destek üretme eğilimlerinin artacağını öngörmektedir. Bu mekanizmanın PBCB ve benzeri davranışsal çıktılarla bağlantısını kuran ampirik kanıtlar bulunmaktadır[18].

H1: Katılım Algısı ve PBCB

Katılımcı yer markalaması yaklaşımına göre, paydaşların süreçlere dahil edilmesi, yer markasının sahiplenilmesini artırır ve bu sahiplenme gönüllü destek davranışlarını tetiklemektedir. Bu beklenti, yer markası süreçlerine daha yoğun katılımın brand citizenship behavior düzeyini yükselttiğini gösteren bulgularla da tutarlıdır[19].

H1: Gençlerde katılım algısı, PBCB'yi pozitif yönde etkiler.

H2: Algılanan Faydalar ve PBCB

Algılanan faydalar, gençlerin kenti yalnızca içinde yaşadıkları bir mekân olarak değil, kişisel hedeflerine hizmet eden bir fırsat alanı olarak değerlendirmesine yol açmaktadır. Böyle bir fayda algısı, yer markasına katkı verme, markayı savunma ve gönüllü destek gibi davranışsal çıktıları güçlendirebilmektedir. Destinasyon sakinlerinden oluşan örneklemlerde algılanan faydaların marka vatandaşlığı ve marka elçiliği davranışlarını anlamlı biçimde açıkladığı raporlanmaktadır[20].

---

17 Zhao vd., "Residents' engagement behavior in destination branding".

18 Ap, "Residents' perceptions on tourism impacts"; Gursoy ve Rutherford, "Host attitudes toward tourism: An improved structural model".

19 Ripoll González vd., "Does participation predict support for place brands? An analysis of the relationship between stakeholder involvement and brand citizenship behavior".

20 Zhao vd., "Residents' engagement behavior in destination branding".

H2: Gençlerde algılanan faydalar, PBCB'yi pozitif yönde etkiler.

H3: Yer Kimliği ve PBCB

Yer kimliği, bireyin kenti kendi benlik kavramıyla ilişkilendirmesi ve kenti benliğinin bir uzantısı olarak görmesiyle ilgili bir kavram olarak ele alınmaktadır. Bu bağ güçlendikçe, kente yönelik koruyucu, geliştirici ve destekleyici davranışların ortaya çıkma olasılığı yükselmektedir. Destinasyon markalaması bağlamında yer kimliğinin marka vatandaşlığı davranışını pozitif yönde etkilediğini gösteren sonuçlar, bu çalışmada da benzer bir ilişkinin beklenmesini desteklemektedir[21].

H3: Gençlerde yer kimliği, PBCB'yi pozitif yönde etkiler.

H4: Katılım Algısı ve Yer Kimliği

Katılım, yalnızca bir davranış olarak değil, kimlik inşasına katkı sağlayan bir süreç olarak kabul edilmektedir. Yer markasının etkileşim içinde oluştuğunu savunan yaklaşım, paydaşlar sürece dâhil edildiğinde markanın zihinde şekillendiğini vurgulamaktadır. Buradan hareketle, yer kimliğinin de katılım deneyimiyle güçlenebileceği düşünülmektedir[22].

H4: Gençlerde katılım algısı, yer kimliğini pozitif yönde etkiler.

H5: Yer Kimliğinin Aracılık Rolü (Katılım → PBCB)

Katılımın PBCB üzerindeki etkisinin bir bölümü doğrudan olabilmektedir. Ancak etkinin önemli bir kısmının, katılımın gençlerde kente aidiyet ve kimlik bağı yaratması yoluyla gerçekleşmesi beklenmektedir. Katılım ile marka vatandaşlığı davranışı arasındaki ilişkide kimlik ve fayda gibi faktörlerin birlikte anlamlı rol oynayabildiğini gösteren bulgular, bu dolaylı mekanizmayı desteklemektedir[23].

---

21 Zhao vd., "Residents' engagement behavior in destination branding"; Taecharungroj, "City ambassadorship and citizenship behaviours: Modelling resident behaviours that help cities grow".

22 Kavaratzis ve Kalandides, "Rethinking the place brand: The interactive formation of place brands and the role of participatory place branding".

23 Ripoll González vd., "Does participation predict support for place brands? An analysis of the relationship between stakeholder involvement and brand citizenship behavior".

H5: Yer kimliği, katılım algısı ile PBCB arasındaki ilişkide aracıdır (dolaylı etki pozitiftir).

H6: Yer Kimliğinin Aracılık Rolü (Algılanan Faydalar → PBCB)

Gençlerin kentten fayda görmesi, PBCB'yi doğrudan artırabilmektedir. Aynı zamanda kent, genç birey için kimliğine katılabileceği bir yer hâline getirilerek yer kimliği de güçlendirilebilmektedir. Destinasyon sakinleri üzerinde kurulan bütünleşik bir modelde algılanan faydalar ve yer kimliği birlikte ele alınmakta ve marka vatandaşlığı davranışları açıklanmaktadır[24].

H6: Yer kimliği, algılanan faydalar ile PBCB arasındaki ilişkide aracıdır (dolaylı etki pozitiftir).

Çizelge 2: Hipotezler ve Yol

Hipotez	Yol	Beklenen İşaret	Dayanak
H1	X1 Katılım → Y PBCB	+	Katılım–BCB/PBCB ilişkisi
H2	X2 Fayda → Y PBCB	+	Fayda–vatandaşlık/engagement
H3	M Kimlik → Y PBCB	+	Kimlik–vatandaşlık/engagement
H4	X1 Katılım → M Kimlik	+	Katılımcı/etkileşimli yer markası
H5	X1 → M → Y (dolaylı)	+	Katılım + kimlik mekanizması
H6	X2 → M → Y (dolaylı)	+	Fayda + kimlik mekanizması

Not: Araştırmacı tarafından oluşturulmuştur.

[24] Zhao vd., "Residents' engagement behavior in destination branding".

4. Çalışmanın Yöntemi

4.1. Araştırma Deseni

Bu araştırma, kesitsel anket deseninde nicel bir çalışma olarak tasarlanmaktadır. Araştırmada, Kahramanmaraş'ta 18–33 yaş arası gençlerin kent markasına gönüllü ve etkin destek davranışlarını (PBCB) açıklayan bir model önerilmektedir. Modelde katılım algısı (X1) ile algılanan faydalar (X2) temel öncüller, yer kimliği (M) ise aracı psikolojik mekanizma olarak ele alınmaktadır. Bu kurgu, yer markalamasında paydaşlar arası etkileşim ve ortak anlam üretimine yapılan vurguya ve katılımın marka vatandaşlığı davranışlarını tetikleyebileceğini gösteren bulgulara dayanmaktadır.

4.2. Evren ve Örneklem

Araştırma evreni, Kahramanmaraş'ta yaşayan ya da Kahramanmaraş ile güçlü bağı olan (öğrenim/iş/aile) 18–33 yaş arası gençlerden oluşmaktadır. Örneklem; öğrenciler, çalışanlar ve iş arayanlar olmak üzere üç alt grubu içerecek şekilde tasarlanmıştır.

Bu çalışmada hedef örneklem büyüklüğü $N \geq 400$ olarak belirlenmektedir. Uygulama sonucunda 503 geçerli anket elde edilmektedir. Bu büyüklük, kurulan regresyon modellerinde eş zamanlı test edilen yol katsayıları ve aracılık analizleri için yeterli bir güvenlik marjı sağlamaktadır. Örnekleme yöntemi kolayda örnekleme olarak belirlenmektedir. Saha çalışmasında yaş, cinsiyet ve öğrenim durumu bakımından alt grupların tümünde asgari temsil hedeflenmektedir; ancak önceden belirlenmiş oranlara dayalı bir kota uygulanmamaktadır. Elde edilen örneklemde öğrencilerin oranı %79,1, üniversite düzeyinde öğrenim görenlerin oranı %87,3, kadınların oranı %70,8 ve 18–21 yaş aralığındakilerin oranı %63,2 olarak gerçekleşmektedir. Bu dağılım, örneklemin Kahramanmaraş'taki 18–33 yaş nüfusunu oransal olarak temsil etmediğini göstermektedir. Bulgular genellenirken bu durum gözetilmelidir.

4.3. Veri Toplama Süreci

Veriler, 15 Şubat ile 15 Mart 2026 tarihleri arasında yüz yüze uygulama ile toplanmıştır. Katılımcılara araştırmanın amacı, gönüllülük esasları ve anonimlik güvencesi açıklanarak aydınlatılmış onam alınmıştır. Saha çalışmasında toplam 550 anket formu dağıtılmış, bunlardan 47 form, maddelerin eksik

doldurulması, tüm maddelerde aynı seçeneğin işaretlenmesi ve katılımcının 18–33 yaş aralığının dışında kalması nedeniyle değerlendirmeye alınmamıştır. Analizler, kalan 503 geçerli form üzerinden yürütülmüştür. Ortak yöntem yanlılığını azaltmak için anket tasarımında anonimlik vurgusu, ifadelerin sadeleştirilmesi, ölçeklerin bloklanması ve bazı maddelerde farklı ifade biçimlerinin kullanılması yoluna gidilmiştir.

4.4. Ölçüm Araçları ve Ölçeklerin Literatür Temeli

Tüm maddeler 5'li Likert tipinde (1=Kesinlikle katılmıyorum, 5=Kesinlikle katılıyorum) ölçülmüştür. Yer Kimliği (M) ölçümü, place attachment ölçeğinin place identity boyutundan uyarlanmıştır[25]. PBCB (Y) maddeleri şehir elçiliği/vatandaşlık davranışları literatüründen[26] ve Zenker ile Rütter'in (2014) çerçevesinden uyarlanmıştır. Katılım Algısı (X1) maddeleri, katılımcı place branding yaklaşımının ortak üretim ve paydaş etkileşimi vurgusuna[27] ve katılımın marka vatandaşlığıyla ilişkisini test eden çalışmalara[28] dayandırılmıştır. Algılanan Faydalar (X2) maddeleri, Sosyal Değişim Kuramı çizgisinde[29] ve gençler için iş–staj–girişimcilik fırsatları ekseni eklenerek geliştirilmiştir.

4.5. Ölçek Uyarlama ve Madde Geliştirme Süreci

Bu çalışmada kullanılan ölçüm araçları, yer markalaması ve turizm/yer literatüründe geçerliliği daha önce gösterilmiş ölçeklerden uyarlanarak oluşturulmuştur. Ölçek uyarlama sürecinde temel amaç, kavramların

---

25 Williams ve Vaske, "The measurement of place attachment: Validity and generalizability of a psychometric approach".

26 Taecharungroj, "City ambassadorship and citizenship behaviours: Modelling resident behaviours that help cities grow"; Zhao vd., "Residents' engagement behavior in destination branding".

27 Kavaratzis ve Kalandides, "Rethinking the place brand: The interactive formation of place brands and the role of participatory place branding".

28 Zenker ve Seigis, "Respect and the city: The mediating role of place satisfaction for the effect of urban social capital on city brand perception"; Ripoll González vd., "Does participation predict support for place brands? An analysis of the relationship between stakeholder involvement and brand citizenship behavior".

29 Ap, "Residents' perceptions on tourism impacts"; Gursoy ve Rutherford, "Host attitudes toward tourism: An improved structural model"; Stylidis vd., "Residents' support for tourism development: The role of residents' place image and perceived tourism impacts".

Kahramanmaraş bağlamında anlam eşdeğerliğini koruyarak ölçülmesini sağlamak ve ölçümlerin içerik geçerliğini güçlendirmektir.

4.5.1. Kavramsal Tanımlar ve Ölçüm Yaklaşımı

Araştırmadaki tüm yapılar yansıtıcı ölçüm mantığıyla ele alınmaktadır. Bir yapının düzeyi yükseldikçe, o yapıyı temsil eden maddelerde de aynı yönde bir artış beklenmektedir. Bu tercih, yer kimliği ve bağlanma gibi psikolojik yapıların ve vatandaşlık ile katılım davranışı türünden sonuç değişkenlerinin literatürde yaygın biçimde yansıtıcı ölçümle modellenmesiyle uyumlu görülmektedir[30].

4.5.2. Madde Havuzunun Oluşturulması

Madde havuzu geliştirilirken her yapı için literatürde yer alan kavramsal kapsam esas alınmıştır. Başlangıçta her yapı için 6 ile 10 madde arasında geniş bir havuz oluşturulmuştur. Katılım algısı için katılımcı yer markalaması vurgusu[31], algılanan faydalar için Sosyal Değişim Kuramı mantığı[32], yer kimliği için yer kimliği çizgisi[33], PBCB için şehir elçiliği ve vatandaşlık davranışları çerçevesi referans alınmaktadır[34]. Pilot uygulamanın ardından anlaşılırlığı düşük kalan ve madde toplam korelasyonu zayıf çıkan 4 madde havuzdan

---

30 Williams ve Vaske, "The measurement of place attachment: Validity and generalizability of a psychometric approach"; Zhao vd., "Residents' engagement behavior in destination branding".

31 Zenker ve Seigis, "Respect and the city: The mediating role of place satisfaction for the effect of urban social capital on city brand perception"; Kavaratzis ve Kalandides, "Rethinking the place brand: The interactive formation of place brands and the role of participatory place branding"; Ripoll González vd., "Does participation predict support for place brands? An analysis of the relationship between stakeholder involvement and brand citizenship behavior".

32 Ap, "Residents' perceptions on tourism impacts"; Gursoy ve Rutherford, "Host attitudes toward tourism: An improved structural model"; Stylidis vd., "Residents' support for tourism development: The role of residents' place image and perceived tourism impacts".

33 Williams ve Vaske, "The measurement of place attachment: Validity and generalizability of a psychometric approach".

34 Taecharungroj, "City ambassadorship and citizenship behaviours: Modelling resident behaviours that help cities grow"; Zhao vd., "Residents' engagement behavior in destination branding".

çıkarılmıştır. Ölçeklerin nihai uygulamasında her yapı 5 ile 6 madde arasında ölçülmektedir. Ölçüm aracı toplam 23 maddeden oluşmaktadır.

4.5.3. Dil Uyarlama ve İçerik Geçerliği

İngilizce kaynaklı ölçek maddeleri iki bağımsız araştırmacı tarafından Türkçeye çevrilmiş; ardından üçüncü bir araştırmacı tarafından geri çeviri yapılarak anlam eşdeğerliği kontrol edilmiştir. Elde edilen Türkçe taslak, kent pazarlaması, ölçme-değerlendirme ve yerel bağlam bilgisine sahip uzmanlardan oluşan bir panel tarafından incelenmiştir. Uzman görüşleri doğrultusunda belirsiz ifadeler sadeleştirilmiş, yerel bağlamı güçlendirmek için uygun referanslar eklenmiştir.

4.5.4. Pilot Uygulama ve Madde İyileştirme

Ölçekler ana uygulamadan önce 35 kişilik bir pilot grupta test edilmektedir. Pilot uygulamada maddelerin anlaşılırlığı, yanıtlama süreleri, uç değerlerde yığılma olup olmadığı ve madde toplam korelasyonları incelenmektedir. Ayırt ediciliği düşük kalan maddeler havuzdan çıkarılmakta ya da yeniden yazılmaktadır. Pilot aşama, ana uygulamada ölçüm hatasını azaltmayı amaçlayan bir ön denetim işlevi görmektedir.

4.6. Madde Havuzu ve Kaynak Eşleştirmesi

Nihai anket formunda maddeler 5'li Likert tipinde ölçülmüş; her yapı için maddeler ayrı bloklar halinde sunulmuştur. Katılım Algısı (X1) için katılımcı place branding yaklaşımından türetilen dahil edilme, ortak üretim ve erişilebilir katılım kanalı temaları[35]; Algılanan Faydalar (X2) için sosyal değişim mantığıyla ekonomik ve sosyo-kültürel fayda maddeleri ile iş–staj–girişimcilik fırsatlarına odaklı bağlamsal uyarlama[36]; Yer Kimliği (M) için place identity

---

35 Kavaratzis ve Kalandides, "Rethinking the place brand: The interactive formation of place brands and the role of participatory place branding"; Ripoll González vd., "Does participation predict support for place brands? An analysis of the relationship between stakeholder involvement and brand citizenship behavior".

36 Ap, "Residents' perceptions on tourism impacts"; Gursoy ve Rutherford, "Host attitudes toward tourism: An improved structural model"; Stylidis vd., "Residents' support for tourism development: The role of residents' place image and perceived tourism impacts".

çizgisinde ölçüm maddeleri[37]; PBCB (Y) için şehir elçiliği/vatandaşlık davranışları temaları[38] kullanılmıştır.

4.7. Verilerin Analizi

Verilerin çözümlenmesinde SPSS-19 sürümü kullanılmıştır. İlk aşamada ölçek maddelerinin faktör yapısını görmek üzere açımlayıcı faktör analizi yapılmıştır. Faktörleştirmede temel bileşenler analizi, döndürmede varimax yöntemi seçilmiştir. Örneklemin faktör analizine uygunluğu Kaiser Meyer Olkin ölçütü ve Bartlett küresellik testi ile sınanmıştır. Ölçeklerin iç tutarlılığı Cronbach alfa katsayısıyla, yakınsak geçerliliği her yapı için hesaplanan ortalama açıklanan varyans (AVE) değeriyle değerlendirilmiştir. Ayrışma geçerliliği Fornell Larcker ölçütüne göre incelenmiştir. Her yapının AVE karekökü, o yapının diğer yapılarla korelasyonlarıyla karşılaştırılmıştır. Hipotezler çoklu doğrusal regresyon analiziyle test edilmiştir. Çoklu bağıntı, VIF ve tolerans değerleri üzerinden denetlenmiştir. Yer kimliği üzerinden işleyen dolaylı etkilerin anlamlılığı, iki yol katsayısının çarpımı için hesaplanan standart hata üzerinden sınanmıştır. Güven aralığının sıfırı içermemesi anlamlılık ölçütü olarak alınmıştır.

5. Bulgular

5.1. Örneklem Özellikleri

Çalışmada 18–33 yaş aralığındaki Kahramanmaraşlı gençlerden oluşan 503 kişilik bir örneklem elde edilmiştir. Bu sayı, belirlenen hedef örneklem büyüklüğünü (N≥400) karşılamaktadır. Örneklemin demografik özellikleri Tablo 1'de sunulmaktadır.

Tablo 1: Örneklem Özellikleri (N=503)

Özellik	Kategori	n	%
Yaş	18–21	318	63,2

[37] Williams ve Vaske, "The measurement of place attachment: Validity and generalizability of a psychometric approach".

[38] Taecharungroj, "City ambassadorship and citizenship behaviours: Modelling resident behaviours that help cities grow"; Zhao vd., "Residents' engagement behavior in destination branding".

	22–25	116	23,1
	26–29	33	6,6
	30–33	36	7,2
Cinsiyet	Kadın	356	70,8
	Erkek	147	29,2
Meslek	Öğrenci	398	79,1
	Çalışan	75	14,9
	İş Arayan	30	6,0
Eğitim	Lise	48	9,5
	Üniversite	439	87,3
	Yüksek Lisans	7	1,4
	Diğer	9	1,8
Gelir (TL)	0–22.500	394	78,3
	22.501–40.000	57	11,3
	40.001 ve üzeri	52	10,3

Örneklemin %63,2'si 18–21 yaş grubunda, %70,8'i kadın, %79,1'i öğrenci ve %87,3'ü üniversite eğitimi düzeyindedir. Gelir dağılımında ise %78,3 düşük gelir grubundadır (0–22.500 TL). Bu demografik dağılım, çalışmanın sınırlılıklar bölümünde değerlendirilmektedir.

5.2. Ölçüm Modelinin Değerlendirilmesi

Güvenilirlik analizi, dört ölçeğin de kabul edilebilir iç tutarlılığa sahip olduğunu göstermektedir (Tablo 2). Cronbach alfa katsayıları KAA için 0,875, AFA için 0,828, YEK için 0,890 ve PBCB için 0,850 olarak hesaplanmaktadır. Dört değer de yazında yaygın biçimde benimsenen 0,70 eşiğinin üzerinde kalmaktadır.

Yakınsal geçerlilik için hesaplanan AVE değerlerinin tüm yapılarda 0,50 sınırını aştığı görülmektedir. KAA için 0,616, AFA için 0,539, YEK için 0,695 ve PBCB için 0,571 olarak hesaplanmaktadır. Madde faktör yüklerinin 0,707 ile

0,861 arasında dağıldığı görülmektedir. Yani hiçbir maddenin 0,70 eşiğinin altında kalmadığı anlaşılmaktadır. Sınıra en yakın değerin AFA yapısına ait olduğu görülmektedir. Bu yapının maddeleri arasındaki ortak varyansın, diğer üç yapıya göre daha düşük çıktığı belirtilmektedir.

Ayrışma geçerliliği Fornell-Larcker ölçütüyle sınanmaktadır (Tablo 3a). Her yapının AVE karekökü, o yapının diğer yapılarla olan korelasyonlarından büyük bulunmaktadır. Ölçüt bu hâliyle karşılanmaktadır. Ancak katılım algısı ile algılanan fayda arasındaki ayrım sınırda kalmaktadır. İki yapı arasındaki korelasyon 0,724, algılanan faydanın AVE karekökü ise 0,734 olarak hesaplanmaktadır. Aradaki fark yalnızca 0,010 olmaktadır. Güvenilirliğe göre düzeltildiğinde aynı korelasyon 0,851'e çıkmaktadır. Bu sonuç, kent yönetiminin karar süreçlerine katılabilme algısı ile kentte yaşamaktan elde edilen fayda algısının genç katılımcılar açısından birbirinden net biçimde ayrışmadığına işaret etmektedir. Bulgular okunurken bu iki yapıya ilişkin katsayıların ayrı etkiler olarak yorumlanmasındaki kısıt gözetilmelidir. Söz konusu sınırlılık sınırlılıklar bölümünde ayrıca ele alınmaktadır.

Tablo 2: Tanımlayıcı İstatistikler, Güvenilirlik ve Yakınsak Geçerlilik

Değişken	Madde Sayısı	Ort.	Ss.	Cronbach α	AVE
Katılım Algısı (KAA)	6	2,937	0,842	0,875	0,616
Algılanan Fayda (AFA)	6	2,935	0,801	0,828	0,539
Yer Kimliği (YEK)	5	3,097	1,031	0,890	0,695
PBCB	6	3,351	0,862	0,850	0,571

Not: Tüm ölçekler 1–5 Likert tipindedir (1=Kesinlikle katılmıyorum, 5=Kesinlikle katılıyorum).

5.3. Değişkenler Arası Korelasyonlar

Tüm değişkenler arasındaki Pearson korelasyon katsayıları istatistiksel olarak anlamlı bulunmaktadır (p<,001). PBCB ile en güçlü ilişki YEK tarafından gösterilmektedir (r=0,681). Bu ilişkiyi sırasıyla AFA (r=0,481) ve KAA (r=0,417) izlemektedir. KAA ile AFA arasındaki korelasyonun yüksekliği (r=0,724), iki

açıklayıcı değişkenin varyansının önemli bir bölümünü paylaştığını göstermektedir. Çoklu regresyon yorumlarında bu durum gözetilmelidir.

Tablo 3: Değişkenler Arası Pearson Korelasyon Katsayıları

	KAA	**AFA**	**YEK**	**PBCB**
KAA	—	0,724***	0,397***	0,417***
AFA		—	0,528***	0,481***
YEK			—	0,681***
PBCB				—

Not: N=503. ***p<,001. Tüm korelasyonlar p<,001 düzeyinde anlamlıdır.

Tablo 3a: Ayrışma Geçerliliği (Fornell-Larcker Ölçütü)

Yapı	KAA	AFA	YEK	PBCB
KAA	**0,785**			
AFA	0,724	**0,734**		
YEK	0,397	0,528	**0,834**	
PBCB	0,417	0,481	0,681	**0,756**

Not: N=503. Köşegendeki koyu değerler ilgili yapının AVE karekökünü, köşegen altındaki değerler yapılar arası korelasyonları gösterir. KAA ile AFA çiftinde korelasyon (0,724) ile AFA'nın AVE karekökü (0,734) arasındaki fark 0,010 düzeyindedir.

5.4. Hipotez Testi Sonuçları

5.4.1. PBCB'nin Açıklanması (H1, H2, H3)

Üç bağımsız değişken (KAA, AFA, YEK) çoklu regresyon analiziyle PBCB üzerine test edilmektedir. Model istatistiksel olarak anlamlı bulunmaktadır. R^2=0,492, F(3,499)=160,77, p<,001 olarak hesaplanmaktadır. Model, PBCB varyansının %49,2'sini açıklamaktadır. Çoklu bağıntı tanıları bir ihlal göstermemektedir. VIF değerleri 1,39 ile 2,46 arasında, tolerans değerleri 0,407 ile 0,721 arasında hesaplanmaktadır.

Tablo 4: PBCB'nin Açıklanmasına İlişkin Çoklu Regresyon Analizi

Değişken	**B**	**SE**	**β***	**t**	**p**
Sabit	1,198	0,115	—	10,434	<.001
KAA (H1)	0,129	0,047	0,126	2,732	.007
AFA (H2)	0,084	0,054	0,078	1,562	.119
YEK (H3)	0,493	0,031	0,589	15,668	<.001

Not: N=503. Bağımlı değişken PBCB. R^2=0,492; F(3,499)=160,77; p<,001. B standardize edilmemiş, β* standardize edilmiş regresyon katsayısıdır; SE standart hatayı gösterir. Çoklu bağıntı ölçütleri: VIF KAA=2,10; AFA=2,46; YEK=1,39. Tolerans KAA=0,476; AFA=0,407; YEK=0,721.

H1 (Katılım Algısı → PBCB): β*=0,126, t=2,732, p=,007 olarak hesaplanmaktadır. Katılım algısının PBCB üzerindeki pozitif etkisi anlamlı bulunmaktadır. H1 desteklenmektedir.

H2 (Algılanan Faydalar → PBCB): β*=0,078, t=1,562, p=,119 olarak hesaplanmaktadır. Algılanan faydaların PBCB üzerindeki doğrudan etkisi bu örneklemde istatistiksel olarak anlamlı bulunmamaktadır. H2 doğrudan etki açısından desteklenmemektedir. Dolaylı etki aşağıda ayrıca raporlanmaktadır.

H3 (Yer Kimliği → PBCB): β*=0,589, t=15,668, p<,001 olarak hesaplanmaktadır. Yer kimliğinin PBCB üzerindeki etkisi modeldeki en güçlü ve en anlamlı bulgu olarak görülmektedir. H3 güçlü biçimde desteklenmektedir.

5.4.2. Yer Kimliğinin Açıklanması (H4)

YEK, KAA ve AFA değişkenleriyle regresyon analizine tabi tutulmuştur (Tablo 5).

Tablo 5: Yer Kimliğinin Açıklanmasına İlişkin Çoklu Regresyon Analizi

Değişken	**B**	**SE**	**β***	**t**	**p**
Sabit	1,072	0,156	—	6,869	<.001
KAA (H4)	0,039	0,067	0,032	0,577	.564
AFA	0,651	0,071	0,505	9,193	<.001

Not: N=503. Bağımlı değişken YEK. R^2=0,280; F(2,500)=97,21; p<,001. KAA ile AFA arasındaki korelasyon r=0,724, her iki değişken için VIF 2,10'dur; iki açıklayıcı değişkenin paylaştığı varyans ve bunun KAA katsayısı üzerindeki sonucu 5.4.2'de tartışılmıştır.

Tam modelde KAA değişkeninin YEK üzerindeki etkisi anlamlı bulunmamaktadır (β=0,032, p=,564). İkili düzeyde ise KAA ile YEK arasındaki korelasyon anlamlı görülmektedir (r=0,397, p<,001). Bu fark bir baskılama etkisi olarak değerlendirilmemektedir. Baskılama durumunda bir değişkenin regresyon katsayısı kendi sıfır mertebeli korelasyonunu aşar ya da işaret değiştirir. Burada katsayı 0,397 değerinden 0,032 değerine gerilemektedir. Söz konusu fark, KAA ile AFA arasındaki yüksek korelasyondan (r=0,724) doğan varyans paylaşımına işaret etmektedir. Bu durum, iki açıklayıcı değişken arasındaki artıklık olarak yorumlanmaktadır. Çoklu bağıntı ölçütleri bir ihlal göstermemektedir. VIF değerleri KAA için 2,10, AFA için 2,46 ve YEK için 1,39 olarak hesaplanmaktadır. Tolerans değerleri sırasıyla 0,476, 0,407 ve 0,721 olarak hesaplanmaktadır. Üç değer de yaygın kabul gören 5 ve 10 eşiklerinin altında kalmaktadır. Sorun istatistiksel bir çoklu bağıntı sorunu değildir. Sorun, ölçüm düzeyinde katılım algısı ile algılanan fayda yapılarının birbirinden yeterince ayrışmamasıdır. AFA değişkeninin YEK üzerindeki etkisi güçlü ve anlamlı bulunmaktadır (β=0,505, p<,001). H4 tam model içinde sınandığı için ikili korelasyona dayanılarak kısmi destek sayılamaz. Hipotez desteklenmemektedir.

5.4.3. Yer Kimliği Üzerinden Dolaylı Etkiler (H5, H6)

Dolaylı etkiler, a yolu ile b yolunun çarpımı üzerinden hesaplanmaktadır. İki yolun ayrı ayrı anlamlı olması, çarpımlarının da anlamlı olduğunu göstermemektedir. Bu nedenle çarpımın kendisi doğrudan sınanmaktadır. Anlamlılık, çarpım için hesaplanan standart hata üzerinden kurulan %95 güven aralığıyla değerlendirilmektedir (N=503). Karar ölçütü, güven aralığının sıfırı içermemesidir.

H5 (KAA → YEK → PBCB) için KAA'nın YEK üzerindeki etkisi tam modelde anlamlı bulunmamaktadır (a=0,039, p=,564). YEK'in PBCB üzerindeki etkisi güçlü olarak görülmektedir (b=0,493, p<,001). Dolaylı etki 0,039 × 0,493 = 0,019 olarak hesaplanmaktadır. Çarpımın standart hatası 0,033, test istatistiği z=0,58 ve p=,561 olarak bulunmaktadır. %95 güven aralığı [−0,046, 0,084] sıfırı içermektedir. H5 desteklenmemektedir.

H6 (AFA → YEK → PBCB) için AFA'nın YEK üzerindeki etkisi anlamlı bulunmaktadır (a=0,651, p<,001). YEK'in PBCB üzerindeki etkisi de güçlü olarak görülmektedir (b=0,493, p<,001). Dolaylı etki 0,651 × 0,493 = 0,321 olarak hesaplanmaktadır. Çarpımın standart hatası 0,040, test istatistiği z=7,94 ve p<,001 olarak bulunmaktadır. %95 güven aralığı [0,242, 0,400] sıfırı dışlamaktadır. H6 desteklenmektedir. AFA'nın PBCB üzerindeki doğrudan etkisi anlamlı olmadığına göre (β*=0,078, p=,119), algılanan fayda kent markası vatandaşlığı davranışına doğrudan değil, yer kimliği üzerinden ulaşmaktadır.

Dolaylı etkiler, standardize edilmemiş yol katsayıları üzerinden hesaplanmaktadır. Standardize edilmiş karşılıkları H5 için 0,019, H6 için 0,297 olarak bulunmaktadır. İki ölçek farklı olduğundan, raporlanan dolaylı etki değerlerinin standardize β katsayılarıyla doğrudan karşılaştırılmaması gerekmektedir. Çarpımın standart hatasına dayanan test, dolaylı etkinin normal dağıldığını varsaymaktadır. Çarpımın örnekleme dağılımı çoğu durumda çarpık olduğu için yeniden örnekleme temelli güven aralıkları daha güvenilir bir alternatif sunmaktadır.

Tablo 6: Hipotez Testi Özet Tablosu

Hipotez	Yol	Etki büyüklüğü	Test sonucu	Karar
H1	KAA → PBCB	β*=0,126	t=2,732; p=,007	Desteklendi
H2	AFA → PBCB	β*=0,078	t=1,562; p=,119	Desteklenmedi
H3	YEK → PBCB	β*=0,589	t=15,668; p<,001	Desteklendi
H4	KAA → YEK	β*=0,032	t=0,577; p=,564	Desteklenmedi
H5	KAA → YEK → PBCB	0,019 (std. 0,019)	z=0,58; p=,561; %95 GA [−0,046; 0,084]	Desteklenmedi

H6	AFA → YEK → PBCB	0,321 (std. 0,297)	z=7,94; p<,001; %95 GA [0,242; 0,400]	Desteklendi

Not: N=503. H1–H4 satırlarındaki etki büyüklükleri standardize regresyon katsayılarıdır (Tablo 4 ve Tablo 5). H5–H6 satırlarında standardize edilmemiş dolaylı etki ile parantez içinde standardize karşılığı verildi; iki metrik birbirinin yerine okunmamalı. Dolaylı etkiler, çarpımın standart hatası üzerinden kurulan %95 güven aralığıyla sınandı. H4 tam model içinde sınandı ve desteklenmedi; KAA ile YEK arasındaki ikili korelasyon anlamlı olmakla birlikte (r=0,397; p<,001), modele AFA girdiğinde katsayı anlamlılığını yitirir.

6. Tartışma

Bu çalışmada, Kahramanmaraş'ta 18 ile 33 yaş arasındaki gençlerde PBCB'yi açıklayan faktörler ampirik olarak test edilmektedir. Üç bulgu öne çıkmaktadır. Bunlar yer kimliğinin modeldeki merkezi konumu, katılım algısının anlamlı ancak büyüklüğü sınırlı olan doğrudan etkisi ve algılanan faydaların PBCB ile ilişkisini yer kimliği üzerinden kurmasıdır.

6.1. Yer Kimliğinin Merkezi Rolü

Yer kimliği, PBCB ile en güçlü ilişkiye sahip değişken olarak öne çıkmaktadır (β*=0,589). Bu sonuç, destinasyon markalaması yazınında yer kimliğini PBCB ve marka elçiliği davranışlarına bağlayan çalışmalarla uyumlu görülmektedir[39]. Yer kimliği güçlendikçe kente yönelik vatandaşlık ve elçilik davranışlarının arttığını gösteren araştırmalar da aynı yönü işaret etmektedir[40]. Örneklem, 6 Şubat 2023 depremlerinin ardından Kahramanmaraş'ta yaşamayı sürdüren gençlerden oluşmaktadır. Bu örneklemde kente kimlik bağı güçlü olan gençlerin PBCB düzeyi de yüksek çıkmaktadır. Ancak modelde depremle ya da deprem sonrası koşullarla ilgili ölçülmüş hiçbir değişken yer almamaktadır. Deprem bu nedenle bulgunun açıklayıcısı değil, örneklemin bağlamı olarak değerlendirilmektedir. Afet sonrası kentlerde gençlerin kentle ilişkisini ele

[39] Zhao vd., "Residents' engagement behavior in destination branding".

[40] Zhao vd., "Residents' engagement behavior in destination branding"; Taecharungroj, "City ambassadorship and citizenship behaviours: Modelling resident behaviours that help cities grow".

alan yazın da bu bağlamsal okuma için çerçeve sunmaktadır[41]. Kentsel vatandaşlık davranışlarında yere bağlılığın rolünü vurgulayan araştırmalarla örtüşen bu sonuç, yer kimliğinin PBCB'ye giden merkezi mekanizma olduğu yorumunu desteklemektedir[42].

6.2. Katılım Algısının Sınırlı ama Tutarlı Doğrudan Etkisi

KAA'nın PBCB üzerindeki doğrudan etkisi anlamlı bulunmaktadır. Ancak etkinin büyüklüğü sınırlı kalmaktadır (β*=0,126, p=,007). Bu bulgu, katılımın marka vatandaşlığı davranışını doğrudan artırdığını gösteren çalışmalarla genel olarak tutarlı görülmektedir[43]. Örneklemde katılım algısı ortalamasının düşük olması (KAA M=2,937), gençlerin şehirdeki karar alma süreçlerine erişimini sınırlı gördüğüne işaret etmektedir. Bu tablo, Bisani ve arkadaşlarının yer markalamasında meşruiyet ve kapsayıcılık eksikliğine ilişkin bulgusuyla örtüşmektedir[44].

6.3. Algılanan Faydaların Dolaylı Rolü

H2 kapsamında test edilen doğrudan etki (AFA → PBCB) desteklenmemektedir. Buna karşılık H6'nın öngördüğü dolaylı yol anlamlı bulunmaktadır (dolaylı etki=0,321). Veriler, algılanan faydaların PBCB ile ilişkisinin doğrudan değil, yer kimliği üzerinden kurulduğu yönünde bir örüntüye işaret etmektedir. Tasarım kesitsel olduğu için bu örüntü zaman içinde işleyen bir süreç olarak okunamamaktadır. Bu örüntü, eş zamanlı ölçülen değişkenler arasındaki ilişkinin yapısını göstermektedir. Sosyal Değişim Kuramı açısından bakıldığında[45], kentten fayda algısı yüksek olan gençlerin kenti kimliklerinin bir parçası olarak tanımlaması ve gönüllü destek düzeyinin de bu grupta yükselmesi beklenen bir birliktelik olarak görülmektedir. Bulgunun kuramsal değeri burada ortaya çıkmaktadır. Fayda algısı, kuramın öngördüğü basit karşılıklılık

---

41 Finsterwalder vd., "Transformative places and the citizenship experience: A dynamic perspective of disasters, transitional servicescapes, and place attachment".

42 Zenker ve Rütter, "Is satisfaction the key? The role of citizen satisfaction, place attachment and place brand attitude on positive citizenship behavior".

43 Ripoll González vd., "Does participation predict support for place brands? An analysis of the relationship between stakeholder involvement and brand citizenship behavior".

44 Bisani vd., "Legitimacy and inclusivity in place branding".

45 Ap, "Residents' perceptions on tourism impacts".

biçiminde doğrudan bir karşılık verme davranışına dönüşmemektedir. Desteğe ancak kimlik bağı üzerinden ulaşılmaktadır. Kimlik ve fayda değişkenlerinin birlikte modellenmesi gerektiğini savunan Zhao ve arkadaşlarının yaklaşımı da bu sonuçla uyumlu görülmektedir[46].

6.4. Açıklayıcı Değişkenler Arası Varyans Paylaşımı

KAA ile AFA arasındaki korelasyon yüksek olarak bulunmaktadır (r=0,724). Bu durum, iki açıklayıcı değişkenin varyansının önemli bir bölümünü paylaştığını göstermektedir. Yani aralarında kısmi bir artıklık bulunmaktadır. Burada bir baskılama etkisinden söz edilememektedir. Baskılamada bir değişkenin kısmi katsayısı kendi sıfır mertebeli korelasyonunu aşmaktadır ya da işaret değiştirmektedir. Bu modelde bunun tersi olduğu görülmektedir. KAA ile YEK arasındaki ilişki ikili düzeyde anlamlıyken (r=0,397), AFA modele girdiğinde katsayı 0,032'ye gerilemektedir ve anlamlılığını yitirmektedir. Paylaşılan varyans, KAA'nın özgün katkısını büyük ölçüde soğurmaktadır. VIF değerleri 1,39 ile 2,46 arasında kaldığından çoklu bağıntı bakımından bir ihlal bulunmamaktadır. Dolayısıyla H4 sonucu istatistiksel bir soruna değil, iki ölçeğin kavramsal yakınlığına bağlanmaktadır. Analiz tekniğini değiştirmek, yani PLS-SEM ya da CB-SEM'e geçmek, bu yakınlığı gidermemektedir. Çözüm madde düzeyinde aranmaktadır. Katılım ölçeği kent yönetimine ve karar süreçlerine dâhil olma deneyimine odaklanacak biçimde yeniden düzenlenmelidir. Fayda ölçeği ise bu süreçlerden elde edilen somut kazanıma odaklanacak biçimde yeniden düzenlenmelidir. Kavramsal olarak ayrıştırılmış madde havuzlarıyla yürütülecek çalışmalar, katılım algısının yer kimliği üzerindeki özgün etkisini daha net tahmin edebilmektedir.

6.5. Kahramanmaraş Bağlamına Özgü Değerlendirme

Ortalamalar incelendiğinde, dört değişkenin üçü beşli ölçeğin orta noktası çevresinde toplanmaktadır. KAA için 2,937, AFA için 2,935 ve YEK için 3,097 değerleri elde edilmektedir. PBCB ortalaması ise 3,351 ile bu üç değişkenin tamamından belirgin biçimde yüksek bulunmaktadır. Örneklemdeki gençler, kente destek verme eğilimini göreli olarak yüksek düzeyde bildirmektedir. Katılım ve fayda algıları ise bu eğilimin gerisinde kalmaktadır. Destek niyeti

---

[46] Zhao vd., "Residents' engagement behavior in destination branding".

bulunmaktadır, ancak onu besleyen süreçsel ve maddi koşullar zayıf görünmektedir. Deprem sonrası toparlanma sürecinin yarattığı belirsizliğin hem fayda hem de katılım algısı üzerinde baskı oluşturduğu değerlendirilmektedir[47]. Modelde depremle ya da toparlanma sürecinin seyriyle ilgili ölçülmüş bir değişken bulunmadığından bu değerlendirme bir yorum düzeyinde kalmaktadır. Bu değerlendirme veriyle sınanmış bir sonuç değildir. Destek eğilimi yüksek seyrederken katılım ve fayda algısının geride kalması, toparlanma politikalarında gençlerin karar süreçlerine katılımını ve somut kazanımlarını merkeze alan uygulamaları gündeme getirmektedir[48].

7. Sınırlılıklar ve Gelecek Çalışmalar

Bu çalışmanın bulguları yorumlanırken aşağıdaki sınırlılıkların göz önünde bulundurulması gerekmektedir.

- **Örneklem temsil sorunu:** Örneklemin %79,1'ini öğrenciler ve %70,8'ini kadınlar oluşturmaktadır. Bu yapı, bulguların tüm genç nüfusa genellenmesini kısıtlamaktadır. Gelecek çalışmalarda çalışan ve iş arayan gençlere yönelik kotaların artırılması ve daha dengeli cinsiyet dağılımı hedeflenmelidir.

- **Tek şehir tasarımı:** Bulgular Kahramanmaraş özelinde elde edilmiş olup farklı kentsel bağlamlara (büyük metropol, turistik şehir, afet görmemiş il vb.) genellenmesi sınırlıdır. Karşılaştırmalı çoklu şehir araştırmaları modelin dış geçerliğini artıracaktır.

- **Kesitsel desen:** Veriler tek bir zaman diliminde toplanmıştır. Bu durum, değişkenler arasındaki nedensellik çıkarımlarını sınırlamaktadır. Katılımdan kimliğe ve kimlikten PBCB'ye uzanan

---

47 T.C. Cumhurbaşkanlığı Strateji ve Bütçe Başkanlığı, *2023 Kahramanmaraş ve Hatay Depremleri Raporu*; United Nations Development Programme (UNDP) Türkiye, *A look at UNDP's earthquake recovery efforts in Türkiye*; Reuters, *Two years after quake disaster, Turkey's painful recovery continues*.

48 Finsterwalder vd., "Transformative places and the citizenship experience: A dynamic perspective of disasters, transitional servicescapes, and place attachment".

yolun dinamik yapısını ortaya koymak için zaman gecikmeli boylamsal tasarımlara ihtiyaç duyulmaktadır.

- **Ortak yöntem yanlılığı riski:** Hem bağımsız hem bağımlı değişkenler aynı anda aynı katılımcılardan toplanmıştır. Prosedürel önlemler alınmış olsa da Harman tek-faktör testi gibi post-hoc kontrollerin yapılmaması bir sınırlılık oluşturmaktadır.

- **Yapısal modelin eş zamanlı tahmin edilmemesi:** Bu çalışmada ölçüm modeli değerlendirilmektedir. Güvenilirlik, yakınsak ve ayrışma geçerliliği ölçütleri hesaplanmakta ve raporlanmaktadır. Dolaylı etkiler a ile b yollarının çarpımıyla elde edilmektedir. Bu çarpımın standart hatasına dayanan güven aralıklarıyla sınanmaktadır. Buna karşılık yol katsayıları ayrı regresyon denklemleriyle tahmin edilmektedir. Bu nedenle ölçüm hatası model içinde ayrıştırılamamaktadır. Yapısal model bir bütün olarak eş zamanlı tahmin edilmemektedir. PLS-SEM ya da CB-SEM ile yürütülecek eş zamanlı tahmin, ölçüm hatasından arındırılmış yol katsayıları üretmektedir. Ayrıca model uyumunun bütün olarak değerlendirilmesine imkân tanımaktadır.

- **Öz-seçilim ve ayrışma geçerliliği:** Örneklem, depremden sonra Kahramanmaraş'ta yaşamayı sürdüren gençlerden oluşmaktadır. Kentten ayrılanlar tanım gereği örnekleme girmemektedir. Kalmayı seçmenin kendisi yer kimliği ve kente destek eğilimiyle ilişkili olabildiğinden, bulguların bu iki değişken arasındaki ilişkiyi olduğundan güçlü yansıtması mümkün görülmektedir. Söz konusu durum yalnızca bu çalışmanın bir eksiği değildir. Afet sonrası kent araştırmalarının genelinde geçerli yapısal bir kısıt olarak kabul edilmektedir. Örneklem her zaman kalanlar üzerinden kurulmaktadır. Kentten ayrılan gençlere de ulaşan karşılaştırmalı tasarımlar, kalma kararının yer kimliği ve destek davranışı üzerindeki payını ayrıştırabilmektedir. İkinci konu ölçeklerle ilgilidir. Katılım algısı ile algılanan fayda arasındaki ayrışma geçerliliği sınırda kalmaktadır. İki değişken arasındaki korelasyon 0,724, AFA'nın AVE karekökü 0,734, güvenilirliğe göre

düzeltilmiş korelasyon ise 0,851 olarak hesaplanmaktadır. Madde havuzlarının kavramsal olarak ayrıştırılması, iki yapının ampirik ayrımını güçlendirmek için gerekli görülmektedir.

Sayılan sınırlılıklar, gelecek araştırmalar için somut bir gündem oluşturmaktadır. İlk sırada afet sonrası kentleri karşılaştıran ve kentten ayrılan gençleri de kapsayan tasarımlar gelmektedir. Gençlik alt grupları arasında yapılacak çoklu grup analizi, öğrenci, çalışan ve göç kararı bakımından farklılaşan kesimlerin ilişki örüntülerini ayrıştırabilmektedir. Dijital ve sosyal medya üzerinden katılım boyutunun modele eklenmesi, katılım kavramının kapsamını genişletmektedir. Katılım algısı ile algılanan fayda ölçeklerinin madde düzeyinde ayrıştırılması, bu çalışmada anlamsız kalan KAA → YEK yolunun yeniden sınanmasına imkân vermektedir. Son olarak yapısal modelin PLS-SEM ya da CB-SEM ile eş zamanlı tahmini, burada güven aralıklarıyla desteklenen aracılık bulgularını ölçüm hatasından arındırılmış katsayılarla doğrulayabilmektedir.

8. Sonuç ve Uygulama Önerileri

Çalışmada ortaya konan en önemli ve özgün sonuç, algılanan faydaların PBCB ile ilişkisinin dolaylı bir yol üzerinden kurulması olarak belirtilmektedir. Faydaların doğrudan etkisi anlamlı çıkmamaktadır. Yer kimliği üzerinden işleyen dolaylı etki ise anlamlı bulunmaktadır (dolaylı etki=0,321). Fayda algısı, kente destek davranışına doğrudan bir karşılık olarak değil, kimlik bağı aracılığıyla bağlanmaktadır. Yer kimliği, PBCB ile en güçlü ilişkiye sahip değişken olarak öne çıkmaktadır (β=0,589) ve bu yönüyle modelin merkezinde yer almaktadır. Katılım algısının PBCB üzerindeki doğrudan etkisi ise küçük ancak anlamlı olarak bulunmaktadır (β=0,126). Model bütün olarak PBCB varyansının %49,2'sini açıklamaktadır. Bu bulgular çerçevesinde üç uygulama alanı öne çıkmaktadır.

Yer kimliği, PBCB ile en güçlü ilişkiye sahip değişken olduğundan, gençlerin kenti benliklerinin bir parçası olarak deneyimlemesini kolaylaştıracak müdahaleler öncelik taşımaktadır. Ortak hafıza ve kültürel miras çalışmaları, şehir anlatısına genç seslerin eklenmesi, yerel tarih projeleri ve genç odaklı placemaking etkinlikleri bu kapsamda değerlendirilmektedir. Çalışmanın verileri, yeniden inşa sürecinde gençlerin kentle kurduğu kimlik bağının, kent markası

vatandaşlığı davranışıyla en güçlü ilişkiye sahip değişken olduğunu göstermektedir. Motivasyonel süreçler ölçülmediğinden, bu bağın hangi güdüler aracılığıyla davranışa dönüştüğü açık bir soru olarak durmaktadır.

KAA ortalamasının (2,937) düşük çıkması, şehirdeki katılım kanallarının gençler için yeterince erişilebilir ya da etkili görünmediğine işaret etmektedir. Gençlik meclislerinin görünürlüğünün ve etkinliğinin artırılması gerekmektedir. Katılımın sembolik düzeyde kalmaktan çıkarılıp somut sonuç üreten bir yapıya kavuşturulması gerekmektedir. Kararların kim tarafından, hangi usulle alındığını görünür kılan şeffaflık ve hesap verebilirlik mekanizmaları, gençlerin katılım motivasyonunu güçlendirmektedir.

Algılanan faydaların yer kimliği üzerinden PBCB ile ilişkili olduğu göz önünde bulundurulmaktadır. Bu nedenle genç istihdamı, staj ekosistemi, girişimcilik destekleri ve kariyer ağları dolaylı ancak güçlü politika araçları olarak değerlendirilmektedir. Kentten somut ekonomik ve sosyal fayda elde ettiğini bildiren gençlerin kente yönelik marka desteği de daha yüksek bulunmaktadır. Çalışma bir müdahale içermediği için bu ilişki, fırsat sunmanın desteği artıracağı yönünde doğrudan bir kanıt olarak sayılamamaktadır. Yine de gençlerin fırsatlara erişimini politika gündeminde tutmak için destekleyici bir gösterge sunmaktadır. Bu ilişkinin farkında olan yerel yönetimler, ekonomik kalkınma politikalarını aynı zamanda kent markası güçlendirme stratejisi olarak da konumlandırabilmektedir.

Kaynakça

Ahn, Y. joo, Hyun, S. S., & Kim, I. (2016). City Residents' Perception of MICE City Brand Orientation and Their Brand Citizenship Behavior: A Case Study of Busan, South Korea. Asia Pacific Journal of Tourism Research, 21(3), 328–353. https://doi.org/10.1080/10941665.2015.1050422

Ap, John. "Residents' perceptions on tourism impacts". *Annals of Tourism Research* 19, sy. 4 (1992): 665-90. https://doi.org/10.1016/0160-7383(92)90060-3.

Bisani, Simona, Marcella Daye, ve Kathleen Mortimer. "Legitimacy and inclusivity in place branding". *Annals of Tourism Research* 109 (2024): 103840. https://doi.org/10.1016/j.annals.2024.103840.

Finsterwalder, Jörg, Ning (Chris) Chen, C. Michael Hall, Girish Prayag, ve Alastair Tombs. "Transformative places and the citizenship experience: A dynamic perspective of disasters, transitional servicescapes, and place attachment". *Journal of Retailing and Consumer Services* 77 (2024): 103628. https://doi.org/10.1016/j.jretconser.2023.103628.

Gursoy, Dogan, ve Donald G. Rutherford. "Host attitudes toward tourism: An improved structural model". *Annals of Tourism Research* 31, sy. 3 (2004): 495-516. https://doi.org/10.1016/j.annals.2003.08.008.

Källström, Lisa, ve Laura Ripoll González. "Unravelling the link between actors' roles in place branding processes and brand citizenship behaviour". *Place Branding and Public Diplomacy* 21, sy. 1 (2025). https://doi.org/10.1057/s41254-024-00350-9.

Kavaratzis, Mihalis, ve Ares Kalandides. "Rethinking the place brand: The interactive formation of place brands and the role of participatory place branding". *Environment and Planning A* 47, sy. 6 (2015): 1368-82. https://doi.org/10.1177/0308518X15594918.

Kavaratzis, Mihalis. "From city marketing to city branding: Towards a theoretical framework for developing city brands". *Place Branding and Public Diplomacy* 1, sy. 1 (2004): 58-73. https://doi.org/10.1057/palgrave.pb.5990005.

Maziashvili, M., Kowalik, I., & Pleśniak, A. (2023). The antecedents of participation in city branding: A comparison between Poznan (Poland) and Kutaisi (Georgia). *Cities*, 141, Article 104473. doi.org

Reuters. *Two years after quake disaster, Turkey's painful recovery continues*. 06 Şubat 2025. https://www.reuters.com/world/middle-east/two-years-after-quake-disaster-turkeys-painful-recovery-continues-2025-02-06/.

Ripoll González, Laura, Erik Hans Klijn, Jasper Eshuis, ve Erik Braun. "Does participation predict support for place brands? An analysis of the relationship between stakeholder involvement and brand citizenship behavior". *Public Administration Review* 85, sy. 1 (2025): 192-206. https://doi.org/10.1111/puar.13776.

Scannell, Leila, ve Robert Gifford. "Defining place attachment: A tripartite organizing framework". *Journal of Environmental Psychology* 30, sy. 1 (2010): 1-10. https://doi.org/10.1016/j.jenvp.2009.09.006.

Stylidis, Dimitrios, Avital Biran, Jason Sit, ve Edith M. Szivas. "Residents' support for tourism development: The role of residents' place image and perceived tourism impacts". *Tourism Management* 45 (2014): 260-74. https://doi.org/10.1016/j.tourman.2014.05.006.

T.C. Cumhurbaşkanlığı Strateji ve Bütçe Başkanlığı. *2023 Kahramanmaraş ve Hatay Depremleri Raporu*. T.C. Cumhurbaşkanlığı Strateji ve Bütçe Başkanlığı, 2023. https://www.sbb.gov.tr/wp-content/uploads/2023/03/2023-Kahramanmaras-ve-Hatay-Depremleri-Raporu.pdf.

Taecharungroj, Viriya. "City ambassadorship and citizenship behaviours: Modelling resident behaviours that help cities grow". *Journal of Place Management and Development* 9, sy. 3 (2016): 331-50. https://doi.org/10.1108/JPMD-03-2016-0009.

United Nations Development Programme (UNDP) Türkiye. *A look at UNDP's earthquake recovery efforts in Türkiye*. UNDP, 2025. https://www.undp.org/turkiye/news/two-years-look-undps-earthquake-recovery-efforts-turkiye.

United Nations Türkiye. *Two years after the 2023 earthquakes: The UN's continued commitment*. United Nations, 2025. https://turkiye.un.org/en/288798-two-years-after-2023-earthquakes-un%E2%80%99s-continued-commitment.

Wang, X., Lai, I. K. W., & Liu, X. (2021). The effect of place attachment on overseas students' tourism ambassador behavior: A mediation role of life satisfaction. *Frontiers in Psychology*, 12, Article 766997. https://doi.org/10.3389/fpsyg.2021.766997

Williams, Daniel R., ve Jerry J. Vaske. "The measurement of place attachment: Validity and generalizability of a psychometric approach". *Forest Science* 49, sy. 6 (2003): 830-40.

Zenker, Sebastian, Felix Eggers, ve Markus Farsky. "Putting a price tag on cities: Insights into the competitive environment of places". *Cities* 30 (2013): 133-39. https://doi.org/10.1016/j.cities.2012.02.002.

Zenker, Sebastian, ve Alina Seigis. "Respect and the city: The mediating role of place satisfaction for the effect of urban social capital on city brand perception". *Journal of Place Management and Development* 5, sy. 3 (2012): 216-30. https://doi.org/10.1108/17538331211269092.

Zenker, Sebastian, ve Natascha Rütter. "Is satisfaction the key? The role of citizen satisfaction, place attachment and place brand attitude on positive citizenship behavior". *Cities* 38 (2014): 11-17. https://doi.org/10.1016/j.cities.2013.12.009.

Zhao, Yuzong, Xiaotian Cui, ve Yongrui Guo. "Residents' engagement behavior in destination branding". *Sustainability* 14, sy. 10 (2022): 5852. https://doi.org/10.3390/su14105852.

Ek

Sayın Katılımcı,

Bu anket, "***GENÇLERDE KENT MARKASI VATANDAŞLIĞI DAVRANIŞINI NE BELİRLER? KATILIM, YER KİMLİĞİ VE ALGILANAN FAYDALARIN ROLÜ"*** başlıklı bilimsel araştırmamızın bir parçasıdır. Görüşleriniz, şehirlerin kendilerini geliştirmesi için kritik öneme sahiptir; yanıtlarınız gizli tutulacak ve sadece bilimsel analiz için kullanılacaktır. Katkılarınız için teşekkür ederiz. Dr. Ömer BÜYÜKBAŞ-KSÜ

A – ZİYARET PROFİLİ

Açıklama: Lütfen bu bölümdeki soruları sizin için en uygun seçeneği işaretleyerek yanıtlayınız.

A1. Yaşınız

18-21 **22-25** **26-29** **30-33**

A2. Eğitim Durumunuz

İlköğretim **Ortaöğretim** **Lise** **Üniversite** **Yüksek Lis** **Doktora**

A3. Gelir Durumunuz (TL)

0-22.500 **22.501-40.000** **40.001-55.000** **55.001-75.000** **75.001- üzeri**

A4. Mesleğiniz Nedir?

Öğrenci **Çalışan (kamu-özel)** **İş Arayan**

A5. Cinsiyetiniz Nedir? **A6. Medeni Durumunuz Nedir?**

Kadın **Erkek** **Evli** **Bekar**

B – KATILIMCI ALGISI VE ALGILANAN AİDİYETİ ÖLÇEN MADDELER

Açıklama: Lütfen aşağıdaki ifadelere ne ölçüde katıldığınızı belirtiniz.

Ölçek:
1 = Kesinlikle katılmıyorum
2 = Katılmıyorum
3 = Kararsızım
4 = Katılıyorum
5 = Kesinlikle katılıyorum

SORULAN SORU İÇİN CEVABINIZI İLGİLİ KUTU DEĞERLENDİRMENİZ İÇİN **"X" ŞEKLİNDE İŞARETLEYİNİZ.**

X1) Participation Perception (Katılım Algısı-KAA)

Kod-lama	Madde No	İfade	1	2	3	4	5
KAA 1	**1**	"Kahramanmaraş'ta gençlerin şehirle ilgili kararlara katılabileceği kanallar (gençlik meclisi, çalıştay, açık platform vb.) gerçekten erişilebilir." (Kavaratzis & Kalandides, 2015)					
KAA 2	**2**	"Şehir yönetimi/kurumlar, gençlerin görüşlerini gerçekten dikkate alır." (Ripoll González et al., 2025).					
KAA 3	**3**	"Şehirle ilgili konularda fikir belirtsem, bunun sonuca etki edeceğine inanırım." (Zenker & Seigis, 2012).					
KAA 4	**4**	"Kahramanmaraş'ın geleceğini şekillendiren projelerde (kültür, ekonomi, çevre, girişimcilik) gençler ortak üretime davet edilir." (Kavaratzis & Kalandides, 2015).					
KAA 5	**5**	"Kent markası/şehir tanıtımı gibi konularda gönüllü katkı sunmak istersem kurumlar bunu kolaylaştırır." (Ripoll González et al., 2025).					
KAA 6	**6**	"Şehirde katılım süreçleri şeffaf yürür; kim, nasıl karar verdiğini takip edebilirim." (Zenker & Seigis, 2012)					

X2) Perceived Benefits (Algılanan Fayda-AFA)

Kod-lama	Madde No	İfade	1	2	3	4	5
AFA 1	**1**	"Kahramanmaraş, gençler için iş bulma açısından gerçek fırsatlar sunuyor." (Ap, 1992; Gursoy & Rutherford, 2004).					

AFA 2	**2**	"Kahramanmaraş'ta staj ve kariyer başlangıcı için ağlar/kurumlar/şirketler erişilebilir." (Ap, 1992).					
AFA 3	**3**	"Şehir, gençlerin girişimcilik denemelerine (mekan, mentorluk, destek, ekosistem) alan açıyor." (Gursoy & Rutherford, 2004).					
AFA 4	**4**	"Kahramanmaraş'ta yaşamak bana genel yaşam kalitesi açısından fayda sağlıyor (hizmetler, ulaşım, sosyal yaşam vb.)." (Stylidis et al., 2014).					
AFA 5	**5**	"Bu şehirde gelecek kurarsam bunun bana uzun vadeli kazanım sağlayacağına inanıyorum." (Ap, 1992; Stylidis et al., 2014).					
AFA 6	**6**	"Şehrin sunduğu imkanlar adil dağılır; 'bazıları için var, çoğu için yok' hissi baskın değildir." (Sosyal değişim/algılanan fayda yaklaşımı; Ap, 1992).					

M) Place Identity (Yer Kimliği-YEK)							
Kodlama	**Madde No**	**İfade**	**1**	**2**	**3**	**4**	**5**
YEK 1	**1**	"Kahramanmaraş, kim olduğumun bir parçasıdır." (Williams & Vaske, 2003).					
YEK 2	**2**	"Kahramanmaraş'ı eleştiren biri olduğunda bunu kişisel olarak da algılarım." (Williams & Vaske, 2003).					
YEK 3	**3**	"Bu şehirle aramda güçlü bir 'aitlik' bağı var." (Williams & Vaske, 2003).					
YEK 4	**4**	"Kahramanmaraş'ta yaşamak, kendimi tanımlama biçimimi etkiler." (Williams & Vaske, 2003).					
YEK 5	**5**	"Bu şehrin hikayesi/kimliğiyle kendi hikayem arasında bağ kurarım." (Place identity yaklaşımı; Williams & Vaske, 2003).					

Y) PBCB (Place Brand Citizenship Behavior, Kent Markası Vatandaşlığı-PBCB)

Kod-lama	Madde No	İfade	1	2	3	4	5
PBCB 1	**1**	"Kahramanmaraş'ı başkalarına isteyerek öneririm." (Taecharungroj, 2016; Zhao et al., 2022).					
PBCB 2	**2**	"Şehir hakkında haksız/yanlış yorumlara karşı savunucu bir tutum gösteririm." (Zenker & Rütter, 2014).					
PBCB 3	**3**	"Şehrin etkinliklerine/projelerine gönüllü katkı sunmak için zaman ayırabilirim." (Ripoll González et al., 2025).					
PBCB 4	**4**	"Şehrin markasına itibar kazandıracak davranışları (misafirperverlik, yönlendirme, yardımcı olma) kendiliğinden sergilerim." (Taecharungroj, 2016).					
PBCB 5	**5**	"Sosyal medyada Kahramanmaraş'la ilgili olumlu ve gerçek deneyimlerimi paylaşırım." (Zhao et al., 2022).					
PBCB 6	**6**	"Şehrin gelişimi için öneri üretir, ilgili yerlere iletmeye istekli olurum." (Ripoll González et al., 2025; Zenker & Seigis, 2012).					

mevzu

sosyal bilimler dergisi | journal of social sciences

e-ISSN 2667-8772

mevzu, Ekim/october 2026, s. 17: 263-299

Rus Dış Politikası Ekseninde RT'nin Gazze Krizindeki Çift Dilli Çerçeveleme Ayrışması

RT's Bilingual Framing Divergence in the Gaza Crisis on the Axis of Russian Foreign Policy

Ahmet TURAN

Dr. Öğretim Üyesi, İnönü Üniversitesi

İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Siyaset Bilimi ABD,

Ast. Prof. Dr., İnönü University, Faculty of Economics and Administrative Sciences, Department of Political Science and International Relations

ahmet.turan@inonu.edu.tr

ORCID: 0000-0002-0227-6161

ROR ID: https://ror.org/04asck240

DOI: 10.56720/msbd.2026.s17.398

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 4 Mayıs / May 2026

Kabul Tarihi / Date Accepted: 28 Eylül / September 2026

Yayın Tarihi / Date Published: 15 Ekim / October 2026

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Ekim / October

Atıf / Citation: Turan, Ahmet. "Rus Dış Politikası Ekseninde RT'nin Gazze Krizindeki Çift Dilli Çerçeveleme Ayrışması". *Mevzu: Sosyal Bilimler Dergisi,* 17 (Ekim 2026): 263-299. https://doi.org/10.56720/msbd.2026.s17.398

İntihal: Bu makale, ithenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by ithenticate. No plagiarism detected.

web: https://mevzusbd.com | mailto: mevzusbd@gmail.com

Copyright © CC BY-NC 4.0

Öz

Bu çalışma, Rusya'nın devlet destekli uluslararası yayın kuruluşu RT'nin 9 Eylül-9 Ekim 2025 tarihleri arasında Gazze krizini Rusça ve İngilizce platformlarında nasıl farklı biçimlerde çerçevelediğini karşılaştırmalı çerçeve analizi yöntemiyle incelemektedir. Söz konusu dönem, İsrail'in Katar'daki Hamas heyetine yönelik saldırısıyla başlamakta ve Hamas liderliğinin ateşkes açıklamasıyla son bulmaktadır. Bu iki olay arasındaki otuz günlük yoğun diplomatik süreç, medya çerçeveleme stratejilerinin en açık biçimde gözlemlenebileceği bir kriz penceresi oluşturmaktadır. RT, incelenen dönemde Rusça platformunda Gazze krizine ilişkin 24 haber yayımlarken İngilizce platformunda 72 haber yayımlamıştır. Bu ayrım, yalnızca bir erişim farklılığına değil, iç kamuoyuna yönelik seçici sessizlik ile uluslararası izleyiciye yönelik stratejik söylem üretimi olarak tanımlanabilecek çift işlevli bir medya stratejisine işaret etmektedir. Nitel çerçeve analizinin bulguları da bu yorumu desteklemekte olup, Rusça yayınlar Gazze krizini sınırlı ve örtük bir çerçeveyle sunmaktadır. Buna karşın İngilizce yayınlar aktör tanımlaması, sorumluluk atfı ve Rusya'nın konumlandırılması kategorilerinde belirgin biçimde farklılaşan, normatif meşruiyet çerçevelerinden beslenen ve çok kutuplu dünya söylemini öne çıkaran kapsamlı bir içerik üretmektedir. Entman'ın çerçeveleme teorisi ile Nye'ın yumuşak güç ve Cull'un kamu diplomasisi yaklaşımlarını "asimetrik medya diplomasisi" kavramsallaştırması altında bütünleştiren çalışma RT'nin çift dilli yapısının Rusya'nın dış politika hedeflerine eş zamanlı hizmet eden entegre bir iletişim stratejisinin ürünü olduğunu savunmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Çerçeveleme teorisi, RT, Gazze krizi, asimetrik medya diplomasisi, Rus dış politikası.

Abstract

This study examines how RT, Russia's state-funded international broadcaster, framed the Gaza crisis differently across its Russian- and English-language platforms between 9 September and 9 October 2025, employing a comparative framing analysis methodology. The period begins with Israel's strike on the Hamas delegation in Qatar and ends with the Hamas leadership's ceasefire announcement. The thirty-day window of intense diplomatic activity between these two events offers an analytically privileged period in which media

framing strategies become particularly legible. During this period, RT published 24 news items on the Gaza crisis in its Russian-language platform and 72 in its English-language platform. This distinction points not merely to a difference in reach, but to a dual-function media strategy that can be characterized as selective silence toward the domestic audience and strategic discourse production toward the international one. The findings of the qualitative framing analysis support this interpretation: Russian-language publications present the Gaza crisis through a limited and implicit frame, whereas English-language publications produce substantially divergent content across the categories of actor designation, attribution of responsibility, and Russia's self-positioning, drawing on normative legitimacy frames and foregrounding multipolar world discourse. Integrating Entman's framing theory with Nye's soft power and Cull's public diplomacy approaches under the conceptual framework of "asymmetric media diplomacy," the study argues that RT's bilingual structure is the product of an integrated communication strategy that simultaneously serves Russia's foreign policy objectives.

Keywords: Framing theory, RT, Gaza crisis, asymmetric media diplomacy, Russian foreign policy.

1. Giriş

21. yüzyılın enformasyon ortamında devlet dış politikasının yürütüldüğü başlıca alanlardan biri de uluslararası yayıncılık faaliyetleridir. Geleneksel diplomasinin devlet-devlet ilişkileriyle sınırlı kaldığı noktalarda, devlet destekli medya kuruluşları doğrudan yabancı kamuoylarına ulaşarak algı yönetimi, meşruiyet inşası ve dış politika mesajlarının iletimi işlevlerini üstlenmektedir. Bu dönüşümün sistematik ve belgelenebilir örneklerinden biri de Rusya Federasyonu'nun eski adıyla "Russia Today" olan uluslararası yayın kuruluşu RT'dir.

RT, 2005 yılında "Russia Today" adıyla İngilizce yayın yapan bir haber kanalı olarak kurulmuş, 2009 yılında "RT" kısaltmasıyla yeniden markalanmış ve zaman içinde Arapça, İspanyolca, Almanca ve Fransızca gibi farklı dillerde yayın yapan çok dilli bir ağa dönüşmüştür. Kuruluşun yayın politikası, 2008 Rusya-Gürcistan Savaşı, 2014'te Kırım'ın ilhakı ve 2022'de başlayan Rusya-Ukrayna Savaşı gibi Rusya'nın doğrudan taraf olduğu krizlerde belirgin biçimde

dış politika öncelikleri doğrultusunda şekillenmiş; bu süreçte RT, başta Avrupa Birliği olmak üzere pek çok Batılı ülkede yayın kısıtlamalarıyla karşılaşmıştır. Rusya'nın doğrudan taraf olmadığı krizler ise kuruluşun çok dilli yayın yapısının nasıl işlediğini gözlemlemek açısından ayrı bir önem taşımaktadır.

Bu krizlerin başında Gazze Savaşı gelmektedir. 7 Ekim 2023'te Hamas'ın İsrail'e yönelik saldırısı ve ardından İsrail'in Gazze Şeridi'nde başlattığı kapsamlı askeri harekât, kısa sürede uluslararası sistemin en yoğun biçimde tartışılan krizlerinden birine dönüşmüştür. Ağır sivil kayıplar, insani yardım erişimine ilişkin tartışmalar ve Katar, Mısır ile ABD'nin yürüttüğü arabuluculuk girişimleriyle birlikte çatışma iki yılı aşan bir sürece yayılmıştır. Rusya bu süreçte kendisini taraflar arasında denge gözeten, iki devletli çözümü savunan ve Batı'nın bölgedeki politikalarını eleştiren bir aktör olarak konumlandırmaya çalışmıştır. Bu durum, Rusya'nın Gazze krizine ilişkin dış politika söyleminin devlet destekli medyası aracılığıyla farklı kitlelere nasıl aktarıldığı sorusunu gündeme getirmektedir.

RT, yalnızca Rusça değil başta İngilizce olmak üzere birden fazla dilde eş zamanlı yayın yapan çift dilli yapısıyla Rusya'nın küresel iletişim stratejisinin merkezinde yer almaktadır. Ancak "bu çift dilli yapının salt bir erişim genişlemesinden ibaret yoksa aynı olayın farklı dillerde farklı biçimlerde çerçevelendiği, hedef kitleye göre farklılaştırılmış stratejik bir iletişim pratiğini mi barındırıyor?" sorusu akademik literatürde yeterince yanıt bulamamıştır.

Bu doğrultuda çalışmanın ikinci bölümünde araştırmanın konusu, kapsamı, sorunsalı, amacı, önemi ve hipotezleri; üçüncü bölümünde metodolojisi ve ilgili literatür; dördüncü bölümünde kuramsal çerçevesi ortaya konulmaktadır. Beşinci bölümde analiz ve bulgular sunulmakta, altıncı bölümde ise bulgular tartışılarak sonuca bağlanmaktadır.

2. Araştırmanın Konu-Kapsamı, Sorunsalı, Amacı, Önemi ve Hipotezleri

Araştırmanın konusu, RT'nin Rusça ve İngilizce platformlarında Gazze krizine ilişkin yayımladığı haberlerin çerçeveleme biçimleri ve bu çerçevelerin Rusya'nın dış politika hedefleriyle ilişkisidir. Kapsam bakımından çalışma, RT'nin 9 Eylül-9 Ekim 2025 tarihleri arasındaki Gazze haberciliğini incelemektedir. Seçilen dönem, İsrail'in Katar'daki Hamas heyetine yönelik saldırısıyla başlamakta ve Hamas liderinin ateşkes açıklamasıyla son bulmaktadır. İki

dışsal olay tarafından sınırlandırılan bu otuz günlük yoğun diplomatik pencere, medya kuruluşlarının kimin fail, kimin mağdur olduğunu ve Rusya'nın nerede durduğunu çerçeveleme kararlarını en açık biçimde vermek zorunda kaldığı bir kriz evresini temsil etmektedir.

Araştırmanın sorunsalının çıkış noktasını nicel bir gözlem oluşturmaktadır. RT, incelenen otuz günlük dönemde Rusça platformunda Gazze krizine ilişkin yalnızca 24 haber yayımlarken İngilizce platformunda 72 haber yayımlamıştır. Üç kata ulaşan bu fark yalnızca bir erişim tercihini değil, iç kamuoyuna yönelik seçici bir sessizliği ve uluslararası izleyiciye yönelik yoğun bir söylem üretimini eş zamanlı olarak barındıran çift işlevli bir medya stratejisine işaret etmektedir. Bu nicel asimetrinin nitel düzeyde nasıl tezahür ettiği, RT'nin Rusça ve İngilizce yayınları arasındaki çerçeveleme farkının ne ölçüde sistematik olduğu ve bu farklılaşmanın Rusya'nın dış politika hedefleriyle nasıl ilişkilendirilebileceği çalışmanın cevap aradığı sorular arasındadır. Bu çalışmanın temel araştırma sorusu, RT'nin 9 Eylül-9 Ekim 2025 Gazze krizi haberlerinde Rusça ve İngilizce yayınlar arasında dış politika mesajları açısından sistematik bir çerçeveleme ayrışması gözlemlenip gözlemlenmediği ve gözlemleniyorsa bu ayrışmanın Rusya'nın hangi dış politika hedeflerine hizmet ettiği üzerine kuruludur. Bu temel soruya bağlı olarak üç alt soru formüle edilmiştir. Birinci alt soru, RT'nin Rusça platformunda Gazze krizine ayrılan sınırlı haber hacmi ile İngilizce platformundaki yoğun haber üretimi arasındaki nicel asimetrinin (24'e karşı 72 haber) nitel çerçeveleme farklılaşmasıyla nasıl örtüştüğünü sorgulamaktadır. İkinci alt soru, RT'nin Rusça ve İngilizce yayınlarında Gazze krizindeki temel aktörlerin, sorumluluk ilişkilerinin ve çözüm çerçevelerinin nasıl farklı biçimlerde kurulduğunu ele almaktadır. Üçüncü alt soru ise gözlemlenen çerçeveleme ayrışmasının Rusya Federasyonu'nun iç politikada meşruiyet yenileme, küresel sistemde yeniden konumlanma ve Batı'nın normatif olduğunu iddia ettiği hegemonyasını zayıflatma hedefleriyle nasıl ilişkilendirilebileceğini incelemektedir.

Araştırmanın amacı, RT'nin aynı kriz dönemine ilişkin Rusça ve İngilizce yayınları arasında sistematik bir çerçeveleme ayrışması bulunup bulunmadığını ortaya koymak, bu ayrışmanın hangi analitik kategorilerde (aktör tanımlaması, sorumluluk atfı, ahlaki değerlendirme, diplomatik sürecin çerçevelenmesi, Rusya'nın konumlandırılması ve haber hacmi) yoğunlaştığını belirlemek

ve elde edilen bulguları Rusya'nın iç ve dış politika hedefleriyle ilişkilendirerek yorumlamaktır. Bu doğrultuda çalışma, "asimetrik medya diplomasisi" kavramsallaştırmasını geliştirmeyi ve 9 Eylül-9 Ekim 2025 Gazze krizi vakası üzerinden ampirik olarak sınamayı hedeflemektedir.

Araştırmanın önemi, literatürdeki söz konusu boşluğun yalnızca metodolojik değil, kuramsal düzeyde de anlamlı olmasından kaynaklanmaktadır. Eğer RT Rusça yayınlarında iç kamuoyuna seçici bir sessizlik uygularken İngilizce yayınlarında uluslararası kitleye yoğun ve farklılaştırılmış bir söylem üretiyorsa, bu durum çerçeveleme teorisinin klasik varsayımlarının da ötesinde bir gerçeğe işaret etmektedir. Çerçeveleme yalnızca bir olayın nasıl sunulduğuna ilişkin değil, aynı zamanda nasıl bir kitleye sunulduğuna bağlı olarak stratejik biçimde yeniden üretilen bir dış politika pratiğine ilişkin bir sorundur. Bu nedenle çalışma söz konusu ilişkiyi "asimetrik medya diplomasisi" kavramıyla kavramsallaştırmakta ve 9 Eylül-9 Ekim 2025 Gazze krizi vakası üzerinden ampirik olarak test etmektedir. Çalışmanın literatüre üç düzeyde katkı sunması beklenmektedir. Teorik düzeyde, çerçeveleme teorisi ile medya diplomasisi yaklaşımları "asimetrik medya diplomasisi" kavramsallaştırması altında bütünleştirilerek bu iki literatür arasında köprü kurulmaktadır. Ampirik düzeyde, RT'nin Rusça ve İngilizce Gazze haberlerini nicel haber hacmi verileriyle desteklenen nitel paralel metin analizi yoluyla karşılaştıran özgün veriler sunulmaktadır. Politik düzeyde ise RT'nin çift dilli yapısının nasıl bir dış politika aracına dönüştüğü, somut bir diplomatik kriz penceresi üzerinden ortaya konulmaktadır.

Araştırma sorularına bağlı olarak çalışmada üç hipotez sınanmaktadır. Birinci hipoteze (H1) göre RT'nin Rusça platformunda Gazze krizine ayrılan sınırlı haber hacmi, editoryal bir ihmalin değil, iç kamuoyuna yönelik stratejik bir seçici sessizlik tercihinin göstergesidir. İkinci hipoteze (H2) göre RT'nin Rusça ve İngilizce yayınları aynı kriz dönemine ilişkin aktör tanımlaması, sorumluluk atfı, ahlaki değerlendirme ve Rusya'nın konumlandırılması kategorilerinde sistematik biçimde ayrışmaktadır. Üçüncü hipoteze (H3) göre ise gözlemlenen çerçeveleme ayrışması rastlantısal değildir; iç kamuoyunda risk yönetimi ile uluslararası kamuoyunda meşruiyet inşası ve Batı'nın normatif hegemonyasının zayıflatılması hedeflerine eş zamanlı hizmet eden asimetrik bir medya diplomasisi stratejisinin ürünüdür.

3. Araştırmanın Metodolojisi ve Literatür Taraması

3.1. Metodoloji

3.1.1. Araştırma Tasarımı

Bu çalışma, nitel ağırlıklı karma yöntemli bir araştırma tasarımı benimsemektedir. Araştırmanın nicel boyutunu haber hacmi analizi oluşturmaktadır. RT'nin Rusça ve İngilizce platformlarında incelenen dönemde yayımlanan Gazze haberleri sayılmış ve bu sayısal asimetri analizin başlangıç noktası olarak konumlandırılmıştır. Araştırmanın nitel boyutunu ise "karşılaştırmalı çerçeveleme analizi" oluşturmaktadır. Bu doğrultuda haber metinleri, Entman'ın (1993, 51-52) çerçeveleme kategorileri ve bu çalışmaya özgü haber hacmi çerçevesi esas alınarak sistematik biçimde incelenmektedir. Nicel asimetri araştırma sorusunu doğurmakta iken, nitel analiz bu soruyu yanıtlayarak iki boyut birbirini hiyerarşik biçimde tamamlamaması amaçlanmaktadır.

Korpus (derlem), belirli bir araştırma sorusu doğrultusunda önceden tanımlanmış ölçütlere göre seçilen, sistematik biçimde bir araya getirilen ve analize konu edilen yazılı ya da sözlü metinler bütününü ifade etmektedir (McEnery-Hardie, 2012). Paralel korpus ise aynı içeriğin farklı dillerdeki karşılıklarından oluşan ve bu karşılıkların birbiriyle eşleştirilerek karşılaştırılmasına olanak tanıyan korpus türüdür (Baker, 1993; Olohan, 2004). Bu çalışmada bir haberin "korpusa alınması" ya da "korpusa eklenmesi", söz konusu haberin aşağıda belirtilen dahil etme ölçütlerini karşıladığı için analiz edilecek metinler bütününe dahil edilmesi anlamında kullanılmaktadır.

Araştırma tasarımının temelinde "paralel korpus" yaklaşımı yer almaktadır. Paralel korpus analizi, aynı kuruluşun farklı dillerdeki yayınlarını eşleştirerek karşılaştırmayı mümkün kılmaktadır (Baker, 1993; Baker, 2006, 114)[1]. Bu çalışmada yöntem dilbilimsel çeviri analizinden ziyade ideolojik ve çerçeveleme farklılaşmalarını tespit etmek amacıyla uyarlanmaktadır. Paralel korpus yaklaşımının RT Rusça ve RT İngilizce gibi tek kuruluşa uygulanması ek bir

[1] Paralel korpus ve korpus temelli analiz yaklaşımları hakkında detaylı bilgi için bkz. Laviosa, 2002; Olohan, 2004; McEnery-Hardie, 2012; Zanettin, 2012. Korpus yöntemlerinin söylem analiziyle bütünleştirilmesine ilişkin olarak bkz. Baker vd., 2008, 273-306; Partington vd., 2013. Siyasi söylemin çevirisi bağlamında ayrıca bkz. Schäffner, 2012, 103-125.

metodolojik katkı sunmaktadır. Buna göre gözlemlenen çerçeveleme ayrışmasının farklı kuruluşların editoryal politikalarından değil, aynı kuruluşun dile ve kitleye göre farklılaştırdığı stratejik tercihlerden kaynaklandığı daha güçlü biçimde savunulabilmektedir. Öte yandan çalışmada yer alan Rusça ve İngilizce haber metinlerinden yapılan tüm alıntılar (RU:7, RU:24, EN:64 vb.) yazar tarafından Türkçeye çevrilmiş olup RT'nin herhangi bir resmi çevirisi kullanılmamıştır. Çevirilerde, çerçeveleme analizine konu olan adlandırma ve nitelendirme tercihlerinin özgün metne sadık kalınarak korunmasına özen gösterilmiştir.

3.1.2. Vaka Analizi

Bu çalışma, çift dilli Rus devlet medyasını temsil eden kuruluş olarak yalnızca RT'yi incelemektedir. Bu tercih dört gerekçeye dayanmaktadır. Birincisi, RT Rusya'nın uluslararası yayıncılık stratejisinin en geniş küresel erişime sahip ve akademik literatürde en kapsamlı biçimde belgelenmiş kuruluşlarından biridir. İkincisi, RT'nin Rusça ve İngilizce platformlarının kurumsal olarak ayrı yapılandırılmış olması paralel korpus analizine metodolojik açıdan doğrudan elverişli bir zemin sunmaktadır. Üçüncüsü, tek kuruluşa odaklanmak çerçeveleme ayrışmasının medya organı farklılığından değil, dil ve hedef kitle farklılığından kaynaklandığını daha güçlü biçimde savunmaya olanak tanımaktadır. Son olarak ise, olay-merkezli otuz günlük haber kısıtı, kapsamlı tek-kuruluş analizini çok-kuruluş yüzeysel analize tercih etmeyi gerektirmektedir.

Gazze Savaşı'nın analitik vaka olarak seçilmesi kuramsal gerekçeye dayalıdır. "Amaçlı vaka seçimi" mantığı çerçevesinde Gazze Savaşı dört özelliği nedeniyle özgün vaka analizi değeri taşımaktadır (Seawright-Gerring, 2008)[2]. İlk olarak, Rusya bu çatışmada kendisini Ukrayna savaşından farklı biçimde konumlandırarak doğrudan taraf olmaktan ziyade "denge kurucu" ve "barış yanlısı" kimliği iddiasında bulunmaktadır. Bu dolaylı konum, söylemin daha karmaşık ve stratejik biçimde üretilmesini gerektirmekte ve iki dil arasındaki çerçeveleme ayrışmasını derinleştirmektedir. İkincisi, Rusya BM Güvenlik Konseyi'nde Gazze'ye ilişkin oylamalarda Batılı ülkelerden sistematik biçimde ayrışan bir tutum benimsemiştir. Bu tutumun medyaya nasıl yansıtıldığı dış

[2] Amaçlı vaka seçimi teknikleri hakkında detaylı bilgi için bkz. Seawright-Gerring, 2008, 294-308.

politika-medya ilişkisini doğrudan test etme imkânı sunmaktadır. Üçüncüsü, Gazze Savaşı hem Rusça konuşan iç kamuoyunda hem de küresel Müslüman ve Küresel Güney okuyucu kitlesinde yüksek düzeyde yankı uyandırmaktadır. Bu nedenle bu durum iki farklı kitleye yönelik farklılaştırılmış mesaj üretimini hem mümkün hem de stratejik açıdan gerekli kılmaktadır. Son olarak ise, Gazze'deki savaşın Rusya-Ukrayna savaşıyla eş zamanlı sürmesi Rusya'nın küresel anlatı yönetimi stratejisini farklı bir sınav ortamına taşıma fırsatı sunmaktadır.

Araştırma dönemi olarak 9 Eylül-9 Ekim 2025'in seçilmesi, "amaçlı olay-merkezli örnekleme" mantığına dayanmaktadır (Seawright-Gerring, 2008). Dönem, birbirine bağlı iki dışsal olay tarafından sınırlandırılmaktadır. Dönemin başlangıç noktasını 9 Eylül 2025'te İsrail'in Katar'daki Hamas heyetine yönelik gerçekleştirdiği saldırı oluşturmaktadır. Egemen bir devletin topraklarında diplomatik statüdeki bir heyetin hedef alınması, uluslararası hukuk açısından tartışmalı bir nitelik taşımaktadır. Bu olay aynı zamanda Rusya'nın "Batı çifte standardı" ve "uluslararası hukukun seçici uygulaması" çerçeveleri için doğrudan analitik malzeme sunmaktadır. Dönemin bitiş noktasını ise Hamas liderliğinin 9 Ekim 2025'te kamuoyuna yaptığı ateşkes açıklaması oluşturmaktadır. Bu açıklama otuz günlük yoğun diplomatik sürecin doğal bir kapanış noktasını temsil etmekte, dış politikaya yönelik haberciliğin yönünü ve tonunu belirgin biçimde dönüştürmektedir.

Ayrıca söz konusu dönem savaşın kronikleşme evresine denk gelmektedir: Ekim 2023'teki başlangıç şokundan iki yıl geçmiş, medya çerçevelemesi kurumsallaşmış ve rutinleşmiştir. Bu nedenle gözlemlenen çerçeveleme örüntülerinin tepkisel değil yapısal nitelik taşıdığı daha güçlü biçimde savunulabilmektedir.

3.1.3. Veri Seti ve Örneklem

Çalışmanın nicel başlangıç noktasını RT'nin Rusça ve İngilizce platformlarında incelenen dönemde yayımlanan Gazze haberlerinin sayımı oluşturmaktadır. Bu sayım, aşağıdaki kriterler çerçevesinde gerçekleştirilmiştir: RT'nin resmi Rusça (https://russian.rt.com) ve İngilizce (https://www.rt.com) web platformlarında 9 Eylül-9 Ekim 2025 tarihleri arasında yayımlanan, başlık, spot veya haber metninde "Газа / Газза", "Палестина", "ХАМАС", "Израиль" (Rusça) ve "Gaza", "Palestine", "Hamas", "Israel" (İngilizce) anahtar

kelimelerinden en az birini içeren tüm haber metinleri kapsama dahil edilmiştir. Bu sayım sonucunda RT Rusça'da 24, RT İngilizce'de 72 haber tespit edilmiştir. 1/3 oranı olarak özetlenebilecek bu asimetri, çalışmanın temel nicel bulgusunu oluşturmakta ve nitel analizin sorguladığı çerçeveleme farklılaşmasının hacimsel zeminini ortaya koymaktadır.

Bu çalışmada korpus haberlerine metin içinde kısaltma kodlarıyla atıfta bulunulmaktadır. RT Rusça haberleri "RU", RT İngilizce haberleri ise "EN" kısaltmasıyla gösterilmekte; kısaltmanın yanındaki rakam ilgili haberin korpus numarasına karşılık gelmektedir. Örneğin (RU:7) RT Rusça korpusundaki 7 numaralı habere, (EN:14) ise RT İngilizce korpusundaki 14 numaralı habere atıfta bulunmaktadır. Rusça platformda bağımsız haber olarak yer almayan gelişmeler (RU: —) biçiminde gösterilmektedir. Birden fazla habere yapılan atıflar virgülle ayrılmaktadır: (EN:14, 20, 32). Korpus haberlerinin tam listesi (yayın tarihi, başlık ve URL bilgileriyle) için bkz. Ek A.

Nitel çerçeve analizi için 96 haberlik tam korpus, (RT Rusça (n=24) ve RT İngilizce (n=72), inceleme kapsamına alınmıştır. RT Rusça'da ve RT İngilizce'de toplam haber sayısının yönetilebilir olması nedeniyle örneklem seçimine gidilmemiş, mevcut 96 haberin tamamı analize dahil edilmiştir. Bu tasarım iki avantaj sunmaktadır. Birincisi, Rusça platformdaki tüm içerik eksiksiz biçimde incelenerek yargısal örnekleme riski ortadan kaldırılmaktadır. İkincisi, İngilizce platformun haber hacminin tam boyutu nicel bulguyu destekleyen ampirik bir kanıt olarak muhafaza edilmektedir.

Paralel analiz birimi, aynı olayı ya da aynı dönemdeki benzer gelişmeleri haberleştiren Rusça ve İngilizce metinlerin eşleştirilmesine dayanmaktadır. 24 Rusça haberin İngilizce karşılıkları tespit edilmiş, kalan 48 İngilizce haber ise yalnızca İngilizce platformda üretilen özgün içerik olarak ayrı kategoride incelenmiştir. İç kamuoyuna hiç sunulmayan ancak uluslararası izleyiciye sunulan haberleri kapsayan bu özgün içerik kategorisi, seçici sessizlik argümanının en güçlü ampirik zeminini oluşturmaktadır.

3.1.4. Analitik Çerçeve

RT'nin Rusça ve İngilizce platformlarına doğrudan erişim sağlanmıştır. Rusça haberler "https://russian.rt.com", İngilizce haberler ise "https://www.rt.com" domainleri üzerinden derlenmiştir. Her iki platform da

incelenen dönem boyunca erişilebilir durumdadır ve haber arşivleri doğrudan taranmıştır. Veri derleme sürecinde herhangi bir erişim kısıtlamasıyla karşılaşılmamış, 24 Rusça ve 72 İngilizce haberden oluşan korpus birincil kaynaklardan elde edilmiştir. Haber sayıları tahmini değil kesindir. Ayrıca her iki platform da ilgili dönem boyunca eksiksiz biçimde taranmış ve belirlenen dahil etme kriterleri karşılayan tüm haberler korpusa alınmıştır.

Haberlerin çerçeveleme analizinde Semetko-Valkenburg'un (2000) beş temel çerçeveleme kategorisi esas alınmış, bu kategorilere çalışmanın özgün katkısı olan haber hacmi çerçevesi eklenmiştir. Kodlama sürecinin tamamı yazar tarafından yürütülmüştür. Analitik kategoriler aşağıdaki biçimde tanımlanmış ve her biri korpustan alınan örneklerle somutlaştırılmıştır.

Kategori 1'de yer alan "aktör tanımlaması" tasnifinde İsrail, Hamas, Katar, ABD, Batı ittifakı, siviller, Rusya gibi temel aktörlerin adlandırılma ve nitelendirme biçimleri incelenmektedir. RT Rusça'da Hamas liderinin açıklaması "Filistin hareketi Hamas'ın liderliğinin" söylemi olarak aktarılırken (RU:24), RT İngilizce'de aynı lider "Hamas'ın üst düzey yetkilisi Halil el-Hayya" olarak adlandırılmakta ve doğrudan alıntı yoluyla meşru bir siyasi figür olarak konumlandırılmaktadır (EN:71). Adlandırma tercihinin aktörün algısal statüsünü nasıl belirlediği bu kategori aracılığıyla izlenmektedir.

Kategori 2'deki "sorumluluk atfı" sınıflandırılmasında çatışmanın nedenlerine ilişkin yorumlarda ve belirli olaylara ilişkin haberlerde sorumluluğun kime yüklendiği analiz edilmektedir. RT İngilizce, Batı Şeria'nın ilhakını savunan İsrailli bakanlara dair haberde (EN:24) İsrail hükümetini toprak genişlemesinin aktif faili olarak konumlandırırken, RT Rusça aynı dönemde bu konuyu hiç bağımsız haber olarak işlememiştir. Sorumluluk atfının hem varlığı hem yokluğu bu kategorinin analitik kapsamına girmektedir.

Kategori 3'te "ahlaki değerlendirme" çerçevesinde hangi aktörlerin eylemlerinin meşru, hangilerinin gayrimeşru olarak sunulduğu araştırılmaktadır. RT İngilizce'de Schlevogt imzalı analiz, Trump barış planını "tarihin en büyük günü" olarak değil "teslimiyetin barış olarak adlandırıldığı" bir süreç olarak nitelendirmekte ve ABD'yi "kundakçının kendini itfaiyeci olarak satması" metaforuyla ahlaki açıdan sorunlu bir aktör olarak çerçevelemektedir (EN:64). RT Rusça'da ise aynı plan, Macron ve von der Leyen'in desteğiyle sunulmakta,

ahlaki değerlendirmeden kaçınan bilgilendirici bir dil benimsenmektedir (RU:14, 15).

Kategori 4'te yer alan "diplomatik sürecin çerçevelenmesi" başlığında ateşkes müzakerelerinin ve arabulucu aktörlerin Rusça ve İngilizce yayınlarda nasıl konumlandırıldığı incelenmektedir. RT İngilizce'de ateşkes anlaşmasının ana hatları aktarılırken Rusya'nın İsrail ve İran arasında fiilen arabuluculuk yaptığı Putin'in ağzından doğrudan alıntıyla belgelenmekte, "İsrail liderliğinden Moskova'dan sinyal iletmemizi isteyen mesajlar alıyoruz" ifadesi öne çıkarılmaktadır (EN:72). RT Rusça'da ise aynı dönemde Rusya'nın bu arabuluculuk rolü bağımsız bir haber olarak hiç işlenmemiştir.

"Rusya'nın konumlandırılması" adlı 5'inci kategoride ise Rusya'nın diplomatik süreçteki rolünün her iki dilde nasıl sunulduğu incelenmektedir. RT Rusça'da Rusya'nın tutumu, Galloway'in "Rusya farklı bir yaklaşım izliyor, Ukrayna'ya İsrail gibi davransaydı Kiev Gazze gibi yerle bir olurdu" açıklaması aracılığıyla dolaylı biçimde sunulmaktadır (RU:7). RT İngilizce'de ise Rusya Dışişleri Bakanlığı'nın Katar saldırısını kınayan resmî açıklaması doğrudan aktarılmakta; CNN ve NYT gazetecilerinin İsrail'in "bilgi savaşını" desteklediğine dair haber aracılığıyla Batı medyasının güvenilirliği zedelenirken Rusya dolaylı olarak bağımsız bir bilgi kaynağı olarak konumlandırılmaktadır (EN:70).

Bu çalışma açısından özgün olan 6'ncı kategoride "haber hacmi çerçevesi" ele alınmaktadır. Bu kapsamda olayın her iki platformda ne kadar yer kapladığı, hangi gelişmelerin yalnızca İngilizce'de haberleştirildiği, 48 özgün İngilizce haberin konu dağılımı ile 24 Rusça haberin konu dağılımı arasındaki farklar incelenmektedir. Bu kategorinin pilot göstergesi şudur: RT İngilizce'de İsrail'in ABD'deki etki kampanyasını belgeleyen bağımsız bir haber yer almakta (EN:47), Batı Şeria'nın ilhakına ilişkin İsrailli bakanların tutumları işlenmekte (EN:24) ve BM'nin Filistin devletini tanımasına dair oy sonuçları ayrıntılı biçimde aktarılmaktadır (EN:9). RT Rusça'da bu konuların hiçbiri bağımsız haber olarak yer almamaktadır.

3.2. Literatür Taraması

Rusya'nın dış yayıncılık stratejisi üzerine mevcut literatür iki eksen etrafında şekillenmiştir. Birincisi, RT'nin Batı medyasına karşı alternatif söylem üretip üretmediğini ya da salt propaganda işlevi görüp görmediğini

sorgulayan çalışmalardır[3]. İkincisi, Rusya'nın yumuşak güç stratejisini medya diplomasisi perspektifinden ele alan ve RT'nin küresel imaj yönetimindeki rolünü inceleyen araştırmalardır[4]. Her iki eksen de değerli bulgular sunmakla birlikte bir olguyu cevaplamakta yetersiz kalmaktadırlar. Bu da aynı kuruluşun farklı dillerdeki yayınları arasındaki metin farklılaşması, diğer deyişle asimetrik çerçeveleme olgusudur.

RT'ye ilişkin güncel çalışmalar kuruluşun örgütsel yapısına ve izleyici kitlesine de odaklanmaktadır. Elswah ve Howard (2020), eski RT çalışanlarıyla yaptıkları görüşmelere dayanarak kuruluşun editoryal tercihlerinin hedef ülkelerdeki siyasi ve toplumsal gerilimleri görünür kılmaya ve derinleştirmeye yönelik olduğunu ortaya koymuştur. Crilley vd. (2022) ise RT'yi sosyal medyada takip eden kullanıcıların bu kuruluşa maruz kalmasının onun görüşlerini benimsedikleri anlamına gelmediğini göstererek RT'nin etkisine ilişkin abartılı varsayımları sorgulamaktadır. Tolz vd. (2021), Skripal zehirlenmesine ilişkin Rus televizyon haberciliğini inceledikleri çalışmada, devlet medyasındaki gazetecilerin yalnızca merkezi talimatların uygulayıcısı olmadığını, medyatikleşme mantığı içinde belirli bir özerklik alanına sahip olduğunu göstermiştir. Wagnsson ve Barzanje (2021) ise Rus devlet medyasının hedef ülkelere yönelik düşmanca anlatı stratejilerini çözümlemek için sistematik bir analiz çerçevesi önermektedir.

Stratejik anlatı literatürü de bu tartışmaya önemli bir katkı sunmaktadır. Miskimmon, O'Loughlin ve Roselle (2013), devletlerin uluslararası sistemin, kendi kimliklerinin ve belirli politika sorunlarının nasıl anlamlandırılacağına ilişkin anlatılar kurarak diğer aktörlerin davranışlarını etkilemeye çalıştıklarını ileri sürmektedir. Szostek (2017) bu yaklaşımı Rusya'nın Ukrayna'ya yönelik anlatısına uygulamış, Rawnsley (2015) ise RT ile Çin'in uluslararası yayın kuruluşunu karşılaştırarak uluslararası yayıncılığın bir kamu diplomasisi aracı olarak farklı kullanımlarını ortaya koymuştur. Ancak bu çalışmaların önemli bir kısmı RT'nin tek bir dildeki, çoğunlukla İngilizce yayınlarına odaklanmakta; aynı kuruluşun farklı dillerdeki yayınlarını aynı kriz dönemi üzerinden

---

3 Bu konuda detaylı bilgi için bkz. Simons, 2015, 1-13; Szostek, 2017, 379-395; Oates, 2016, 398-417.

4 Bu konuda detaylı bilgi için bkz. Cull, 2008, 31-54; Yablokov, 2015, 301-315; Rawnsley, 2015, 273-286.

sistematik biçimde karşılaştırmamaktadır. Bu çalışma, söz konusu boşluğu doldurmayı amaçlamaktadır.

4. Araştırmanın Kuramsal Çerçevesi

4.1. Çerçeveleme Kuramı

Çerçeveleme teorisi, iletişim ve siyaset bilimi literatüründe yarım asrı aşkın bir geçmişe sahip olmakla birlikte medya ve dış politika ilişkisi bağlamındaki analitik değerini büyük ölçüde Robert Entman'ın (1993, 51) kavramsallaştırmasına borçludur. Kavramın sosyolojik kökenleri, bireylerin gündelik deneyimlerini düzenlemek için başvurduğu yorum şemalarını "çerçeve" olarak adlandıran Goffman'a (1974) uzanmaktadır. Scheufele (1999) ise çerçevelemeyi bir medya etkileri kuramı olarak ele alarak medya çerçeveleri ile izleyici çerçeveleri arasındaki ayrımı belirginleştirmiştir. Entman'a göre çerçeveleme, algılanan gerçekliğin bazı boyutlarını seçerek öne çıkarmak ve bu seçilmiş boyutları belirli bir problem tanımını, nedensel yorumu, ahlaki değerlendirmeyi ve eylem önerisini teşvik edecek biçimde iletişim metinlerinde görünür kılmaktır (Entman, 1993, 52). Bu tanım seçim, vurgulama ve dışlama gibi üç temel bileşeni içermektedir. Bir olayın hangi boyutlarının öne çıkarıldığı ya da geri plana itildiği veya hangilerinin tamamen görünmez kılındığı, izleyicinin o olayı anlayış biçimini doğrudan şekillendirmektedir.

Bu çalışma açısından çerçeveleme teorisinin taşıdığı özgün değer, dışlama boyutunda yoğunlaşmaktadır. RT'nin Rusça platformunda incelenen dönemde yalnızca 24 haber yayımlaması, klasik çerçeveleme araştırmalarının ağırlıklı olarak ele aldığı "nasıl sunuluyor" sorusunun yanına "neden bu kadar az sunuluyor" sorusunu eklemektedir. Dışlama, bir olayın hiç çerçevelenmemesi ya da son derece sınırlı biçimde görünür kılınması, çerçevelemenin en güçlü biçimlerinden biridir[5]. Bu kapsamda RT'nin Rusça yayınlarındaki haber hacmi kısıtı, editoryal bir ihmal olarak değil stratejik bir tercih olarak okunmaktadır.

Çerçeveleme araştırmalarının medya ve dış politika eksenine taşınmasında Todd Gitlin'in (2003) Vietnam Savaşı karşıtı hareketi nasıl çerçevelediğini inceleyen çalışması belirleyici bir rol oynamıştır. Gitlin, çerçevelerin yalnızca belirli olayları değil, o olayların içinde yer aldığı aktörlerin meşruiyetini de inşa

---

[5] Bu konuda detaylı bilgi için bkz. Gitlin, 2003, 7-28.

ettiğini ya da tahrip ettiğini göstermiştir. Siyasi iletişim literatüründe bu bulgu, çerçevelemenin salt bir haber sunum tekniğinden ibaret olmadığını, aynı zamanda sembolik iktidarın kullanım biçimi olduğunu ortaya koymaktadır (Bourdieu, 1991, 106). Entman (2004) daha sonra geliştirdiği "basamaklı aktivasyon" modeliyle dış politika çerçevelerinin yönetimden siyasi seçkinlere, medyaya ve kamuoyuna doğru nasıl aktarıldığını açıklayarak çerçeveleme kuramını doğrudan dış politika analizine taşımıştır.

Daha sonraki çalışmalar, çerçeveleme işlemini tanımlama, nedensellik, sorumluluk, ahlaki değerlendirme ve eylem önerisi çerçeveleri şeklinde beş analitik kategoriye ayırmıştır (Entman, 1993, 53; Semetko-Valkenburg, 2000, 94). Bu çalışmada söz konusu kategoriler, RT'nin Rusça ve İngilizce Gazze haberlerini karşılaştırmalı biçimde incelemek için temel analitik araçlar olarak kullanılmaktadır. Bununla birlikte mevcut sınıflandırmaya bu çalışma kapsamında bir olayın ne kadar yer kapladığı, kaç haberle işlendiği ve hangi platformda ne yoğunlukta görünür kılındığına atıfla haber hacmi çerçevesi adıyla altıncı bir kategori eklenmektedir. Bu kategori, RT'nin 24 ve 72 haberlik Rusça–İngilizce asimetrisini nitel analizle bütünleştiren özgün bir analitik katkı sunmaktadır.

Literatürde "kitleye uyarlanmış çerçeveleme" olarak adlandırılan olgu[6], devlet medyası bağlamında bu çalışmanın odaklandığı temel mekanizmayı tanımlamaktadır. Çerçeveleme kararları yalnızca bir olayın özelliklerine değil, hedeflenen kitlenin beklentilerine, değerlerine ve algısal şemalarına göre de stratejik biçimde uyarlanmaktadır. RT'nin çift dilli yapısı bu mekanizmanın somutlaştığı kurumsal zemin olarak işlev görmektedir.

4.2. Yumuşak Güç ve Kamu Diplomasisi Yaklaşımları: Medya Diplomasisi

Bu başlık altında ele alınan yumuşak güç ve kamu diplomasisi, çerçeveleme kuramı gibi sınanabilir önermeler bütünü sunan birer kuram değil, uluslararası ilişkiler disiplininde devletlerin ikna ve cazibe yoluyla etki üretme biçimlerini açıklamaya yönelik analitik yaklaşımlardır. "Medya diplomasisi" ise bu yaklaşımlardan türetilen ve devletlerin dış politika hedeflerine ulaşmak

---

[6] Kitleye uyarlanmış çerçeveleme ve haber çerçevelerinin tipolojisi hakkında detaylı bilgi için bkz. De Vreese, 2005, 51-62.

amacıyla medyayı kullanma biçimlerini ifade eden bir kavramdır (Gilboa, 1998; Gilboa, 2008).

Çerçeveleme teorisinin iletişim boyutunu tamamlayan ikinci teorik eksen, Joseph Nye'ın (1990, 2004) yumuşak güç kavramsallaştırması ve bu kavramın medya alanına uygulanmasından türeyen kamu diplomasisi literatüründen beslenmektedir. Bu çalışma kapsamında bu durum 'medya diplomasisi' olarak kavramsallaştırılmaktadır. Nye'a göre yumuşak güç, bir devletin diğer aktörleri zorlama ya da maddi teşvik yoluyla değil, kültürünün, değerlerinin ve politikalarının çekiciliği aracılığıyla etkileme kapasitesidir (Nye, 2004, 8). Nye (2008) daha sonra kamu diplomasisini, yumuşak gücün harekete geçirilmesinin temel aracı olarak tanımlamıştır. Bu kapasitenin en önemli taşıyıcılarından biri, uluslararası yayın organlarıdır.

Nicholas Cull (2008), bu ilişkiyi kamu diplomasisi çerçevesinde sistematize etmiştir. Cull'a göre devlet destekli uluslararası yayıncılık, hükümetlerin yabancı kamuoylarını doğrudan etkilemeye çalıştığı ve bu yolla kendi diplomatik hedefleri için elverişli bir uluslararası ortam yaratmayı amaçladığı stratejik bir iletişim pratiğidir. RT bu tanımın sistematik kurumsal örneklerinden birini oluşturmaktadır: 2005 yılında kurulan ve doğrudan Rus devlet bütçesiyle finanse edilen RT, Simons'ın (2015) ifadesiyle yalnızca Rusya'nın imajını iyileştirmeyi değil, Batı medyasının küresel hâkimiyetini sarsmayı ve alternatif bir bilgi ekosistemi inşa etmeyi hedeflemektedir.

Hagström-Gustafsson'ın (2019) "anlatı gücü" kavramı bu tartışmaya kritik bir katkı sunmaktadır. Buna göre uluslararası ilişkilerde gerçek güç, yalnızca askeri ya da ekonomik kapasiteden değil, küresel olayların nasıl anlamlandırıldığını belirleme kapasitesinden de kaynaklanmaktadır. Bu çerçevede RT, haber aktaran bir kuruluş olmaktan çıkıp uluslararası normların, meşruiyet sınırlarının ve aktör kimliklerinin müzakere edildiği bir alan haline gelmektedir. 9 Eylül-9 Ekim 2025 Gazze krizi bu müzakerenin son derece yoğun biçimde yaşandığı bir dönem olarak öne çıkmaktadır. İsrail'in egemen bir devletin topraklarında diplomatik statüdeki bir heyeti vurması, uluslararası hukuk normlarına ilişkin küresel tartışmayı yeniden alevlendirmiş, bu tartışmada kimin hangi çerçeveyi benimsediği Rusya'nın dış politika konumlanması açısından doğrudan belirleyici olmuştur.

4.3. Suskunluk Sarmalı Kuramı ve Seçici Sessizlik Kavramı

Bu çalışmanın kuramsal çerçevesine özgün bir katkı olarak "seçici sessizlik" kavramı, Noelle-Neumann'ın (1974) suskunluk sarmalı teorisinden ilham alınarak ancak ondan ayrışarak tanımlanmaktadır. Bu nedenle seçici sessizlik, kendi başına bir kuram ya da yaklaşım değil; suskunluk sarmalı kuramının bireysel düzeydeki mantığını kurumsal düzeye taşıyan ve bu çalışmanın analizine yön veren işlevsel bir kavramdır. Noelle-Neumann'ın özgün kavramsallaştırmasında suskunluk, bireylerin azınlık görüşlerini dile getirmekten kaçınmasını açıklamaktadır. Bu çalışmada seçici sessizlik ise kurumsal ve stratejik bir pratik olarak yeniden tanımlanmaktadır. Bu bağlamda seçici sessizlik, bir devlet medyası kuruluşunun belirli bir olayı iç kamuoyuna yönelik platformlarda bilinçli biçimde sınırlı tutması, aynı olayı uluslararası platformlarda geniş ve farklılaştırılmış çerçevelerle sunması yoluyla gerçekleştirdiği asimetrik iletişim pratiğidir.

Bu tanım, RT'nin 24 ve 72 haberlik asimetrisini teorik düzeye taşımaktadır. Rusça platformdaki sınırlı haber hacmi, iç kamuoyunun Gazze krizine ilişkin bilgiye erişimini kısıtlamakta, aynı zamanda krizin Ukrayna savaşı söylemiyle girift biçimde ilişkilendirilmesinin önüne geçmektedir. İngilizce platformdaki yoğun haber üretimi ise, özellikle de Küresel Güney ve Müslüman çoğunluklu ülkeleri amaçlayan küresel okuyucuya yönelik kapsamlı bir anlatı stratejisi inşa etmektedir.

4.4. Gündem Belirleme Kuramı

Çalışmada önerilen haber hacmi çerçevesinin kuramsal dayanağını McCombs ve Shaw'ın (1972) gündem belirleme kuramı oluşturmaktadır. Kurama göre medya, izleyicilere ne düşünmeleri gerektiğini belirlemekte her zaman başarılı olmasa da neyi düşünecekleri konusunda belirleyici bir etkiye sahiptir; bir konunun medyada ne sıklıkla ve ne yoğunlukta yer aldığı, o konunun kamuoyu gündemindeki önemini doğrudan etkilemektedir. Bu çalışmada gündem belirleme kuramı, RT'nin Rusça ve İngilizce platformlarında Gazze krizine ayırdığı haber hacmi arasındaki farkın iki farklı kitlenin gündemini bilinçli biçimde farklılaştırma stratejisi olarak yorumlanmasına olanak tanımaktadır.

4.5. Kuramsal Tercihlerin Gerekçesi ve Analitik Çerçeveye Geçiş

Yukarıda ele alınan kuram ve yaklaşımlar arasından bu çalışmanın analitik çerçevesinin temelini Entman'ın çerçeveleme kuramı oluşturmaktadır. Bu tercihin nedeni, Entman'ın problem tanımı, nedensel yorum, ahlaki değerlendirme ve eylem önerisinden oluşan çerçeve işlevlerinin RT'nin Rusça ve İngilizce haberlerinin karşılaştırılmasında doğrudan uygulanabilir ve kodlanabilir kategoriler sunmasıdır. Ancak çerçeveleme kuramı, tek başına bir olayın neden bir kitleye yoğun, diğerine ise sınırlı biçimde sunulduğunu açıklamakta yetersiz kalmaktadır. Bu nedenle çalışmada haber hacmi farkını açıklamak için gündem belirleme kuramından, iç kamuoyuna yönelik dışlama pratiğini açıklamak için ise suskunluk sarmalı kuramından türetilen seçici sessizlik kavramından yararlanılmaktadır. Yumuşak güç ve kamu diplomasisi yaklaşımları ise bu iletişim tercihlerini Rusya'nın dış politika hedefleriyle ilişkilendiren üst çerçeveyi sağlamaktadır. Söz konusu kuram ve yaklaşımların bütünleştirilmesiyle oluşturulan "asimetrik medya diplomasisi" kavramsallaştırması, soyut kuramsal önermelerden somut analitik kategorilere geçişi mümkün kılmakta; metodoloji bölümünde tanımlanan altı analitik kategori de bu bütünleşik çerçeveden türetilmektedir.

5. Analiz ve Bulgular

RT, incelenen 9 Eylül-9 Ekim 2025 döneminde Rusça platformunda 24, İngilizce platformunda 72 Gazze haberi yayımlamıştır. Bu 1/3 oranı salt niceliksel bir tercih değil, iki platformun Gazze'ye ayırdığı gündemin niteliğini de temelden farklılaştırmaktadır.

5.1. Haber Hacminin Yapısal Karşılaştırması

Rusça 24 haberin konu dağılımı incelendiğinde dikkat çekici bir örüntü ortaya çıkmaktadır. Haberlerin büyük bölümü (9 ile 19 arasındaki haberler) Trump'ın 29 Eylül tarihli 20 maddelik barış planına ve ardından gelen gelişmelere ayrılmıştır. Bu haberler ağırlıklı olarak olgusal ve kısa formatta sunulmakta, Trump'ın planını Netanyahu'nun kabul ettiği, Hamas'ın yanıt vermekte olduğu, Macron'un ve von der Leyen'in memnuniyetle karşıladığı alışılmış bildirim formatında aktarılmaktadır. Buna ek olarak Rusça platformda Gazze'yi içeren ancak onunla doğrudan bağlantılı olmayan haberler de dikkat çekmektedir. Fransa'nın siyasi krizi (RU: 1), Roger Waters'ın Berlin mitingi (RU: 2),

Madrid'deki Filistin yanlısı protestolar (RU: 3–4) ve Berlin'de Ukrayna ve İsrail'e silah tedarikine karşı gösteriler (RU: 17) Gazze'ye tematik olarak bağlı ancak doğrudan çatışma haberi olmayan içerikler olarak öne çıkmaktadır.

RT İngilizce'nin 72 haberi ise Rusça platformda hiç bulunmayan ya da son derece sınırlı biçimde işlenen konuları kapsamaktadır. Bu içerikler beş ana temada kümelenmektedir. BM soykırım komisyonunun raporu ve soykırım tartışması (EN: 14, 20, 32), Avrupa ülkelerinin İsrail'e silah ambargosu kararları (EN: 12, 15), Küresel Güney devletlerinin tutumları (EN: 3, 12, 28, 32, 43), Sumud Filosu ve İsrail'in deniz ablukası (EN: 49, 50, 53) ve ABD'nin hegemonya krizi analizleri (EN: 18, 19, 21). Rusça platformda bu konuların hiçbiri bağımsız bir haber olarak işlenmemiştir.

Öte yandan 48 özgün İngilizce haberin konu dağılımı seçici sessizlik argümanının en güçlü ampirik kanıtını sunmaktadır. Özellikle dikkat çekici olan nokta şudur: BM'nin İsrail'i soykırımdan sorumlu tutan komisyon raporu (15 Eylül 2025) RT İngilizce'de en az üç bağımsız haberle işlenmiş (EN: 14, 20, 32) ve dönem boyunca sürekli referans noktası olarak kullanılmıştır. Aynı rapor RT Rusça'da hiç bağımsız haber olarak yer almamış, yalnızca Lavrov röportajında (RU: 23) dolaylı olarak değinilmiştir. Sumud Filosu'nun İsrail donanması tarafından durdurulması ve Greta Thunberg'in gözaltına alınması olayı (2 Ekim 2025) RT İngilizce'de üç haberle kapsamlı biçimde işlenirken RT Rusça'da hiç yer bulmamıştır. İsrail'in etki kampanyası ve ABD'de azalan İsrail desteğine ilişkin anket verileri de yalnızca İngilizce platformda haberleştirilmiştir.

5.2. Aktör Tanımlaması

5.2.1. Hamas'ın çerçevelenmesi

Gerçek metin analizine göre Hamas'ın adlandırılmasında iki platform arasında belirgin bir örüntü gözlemlenmektedir. RT Rusça'da Hamas tutarlı biçimde "Filistin hareketi Hamas" olarak tanımlanmakta, 22. haberde "Hamas hareketi Gazze Şeridi konusunda bir anlaşmaya vardığını doğruladı" ifadesi ve 24. haberde "Filistin hareketi Hamas'ın liderliği" ifadesi standart atıf biçimi olarak kullanılmaktadır. Terör örgütü nitelendirmesi 24 haberin hiçbirinde yer almamaktadır.

RT İngilizce'de ise tanımlama tercihleri bağlama göre farklılaşmaktadır. Haber 1'de Hamas "siyasi büronun üyeleri" ve "üst düzey Hamas liderliği" olarak çerçevelenirken haber 4'te "Hamas, uzlaşma görüşmelerine katılan müzakerecilere yönelik bir suikast girişiminden üst düzey liderlerinin sağ kurtulduğunu açıkladı" ifadesiyle örgüt diplomatik müzakere sürecinin meşru aktörü olarak sunulmaktadır. Haber 17'de ise "Hamas'ın İran'daki temsilcisi RT'ye verdiği demeçte" ifadesi doğrudan alıntı biçiminde kullanılmakta ve Hamas yetkilisi meşru bir muhatap olarak konumlandırılmaktadır. Bu çerçeveleme biçimi Rusça platformdaki nötr dilden daha ileri giderek Hamas'ı aktif bir diplomatik özne olarak kurmaktadır.

5.2.2. 9 Eylül saldırısının çerçevelenmesi

İsrail'in 9 Eylül'de Katar'daki Hamas heyetine yönelik saldırısı, Rusça ve İngilizce platformlar arasındaki çerçeveleme ayrışmasının en çarpıcı biçimde gözlemlendiği noktayı oluşturmaktadır. RT Rusça'da 9 Eylül saldırısına ilişkin bağımsız bir haber yer almamaktadır. Olay ilk kez 16 Eylül'de Axios'a atıfla verilen kara harekâtı haberinde (RU: 5) dolaylı olarak geçmekte, 24 Eylül'deki Galloway röportajında (RU: 7) ise geriye dönük biçimde değinilmektedir. Rusça platformda saldırının kendisini, egemenlik ihlalini ya da uluslararası hukuk boyutunu işleyen herhangi bir bağımsız haber bulunmamaktadır.

RT İngilizce'de ise aynı olay dönemin en yoğun biçimde işlenen konusunu oluşturmaktadır. Haber 1'de Rus uzman Grigory Lukyanov ile yapılan kapsamlı röportajda saldırı "Katar'ın dokunulmazlığının fiilen ortadan kaldırılması" olarak tanımlanmakta ve "ülkenin egemenliğini esasen ihlal eden bir saldırı" ifadesi kullanılmaktadır. Haber 4'te Rusya Dışişleri Bakanlığı'nın resmi kınaması tam metin olarak aktarılmakta ve saldırı "uluslararası hukukun ve BM Şartı'nın açık bir ihlali" olarak çerçevelenmektedir. Haber 6'da Katar'ın Netanyahu'nun "pervasız" 11 Eylül benzetmesini kınaması ve haber 10'da Netanyahu'nun ateşkes görüşmelerine "en büyük engeli" ortadan kaldıracağı iddiası işlenmektedir. Aynı saldırıyı Rusça platformun tamamen görmezden gelmesi, İngilizce platformun ise beş bağımsız haberle kapsamlı biçimde işlemesi, seçici sessizlik argümanının somut bir kanıtı olarak öne çıkmaktadır.

5.2.3. ABD'nin çerçevelenmesi

RT Rusça'da ABD, dönem boyunca Trump'ın barış planının mimarı olarak işlevsel bir çerçevede sunulmaktadır. Haberler 9 ila 16 ABD'yi doğrudan fail ya da suç ortağı olarak değil, çözüm arayan müzakere aktörü olarak konumlandırmaktadır. Macron'un ve von der Leyen'in planı "memnuniyetle karşılaması" Rusça'da da haber değeri taşımakta, bu çerçeveleme ABD liderliğini zımni olarak meşrulaştırmaktadır.

RT İngilizce'de ABD çok daha karmaşık ve çoğunlukla eleştirel bir çerçevede işlenmektedir. Haber 18 "İsrail'in eylemleri ABD'nin Orta Doğu'daki hegemonyasına son verdi" başlığıyla ABD'nin bölgesel çöküşünü sistematik biçimde analiz etmektedir. Haber 47'de İsrail'in ABD'deki nüfuz kampanyasının ayrıntıları aktarılmakta ve ABD'li seçmenlerin %51'inin İsrail'e ek yardıma karşı çıktığı anketi (EN: 45) doğrudan alıntılanmaktadır. Haber 50'de "İsrail üstünlüğünün korsanları: Batı'nın en sevdiği haydut devlet yine yaptı yapacağını" başlıklı analitik yorumda ABD "İsrail'in en büyük suç ortağı" olarak açıkça tanımlanmaktadır. Bu çerçeveleme Rusça platformda hiç bulunmamaktadır.

5.3. Sorumluluk Atfı

5.3.1. BM soykırım raporu

15 Eylül'de açıklanan BM Bağımsız Uluslararası Soruşturma Komisyonu'nun "İsrail soykırımdan sorumludur" bulgusunu içeren raporu, iki platformun sorumluluk atfı kategorisindeki en belirgin asimetrisini oluşturmaktadır. RT İngilizce'de rapor en az beş haberde bağımsız ya da destekleyici malzeme olarak kullanılmaktadır. Haber 14 raporun bulgularını ayrıntılı biçimde aktarmakta ve komisyon başkanı Navi Pillay'dan doğrudan alıntılar içermektedir. Haber 20 "İsrail'in Gazze'deki soykırımını tanımak yeterli değil" başlığıyla raporun normatif çıkarımlarını derinlemesine işlemektedir. Haber 32'de Güney Afrika Cumhurbaşkanı Ramaphosa'nın BM konuşmasında raporun bulgularına atıfta bulunması aktarılmakta, haber 36'da Netanyahu'nun BM konuşmasında soykırım suçlamalarını reddetmesi raporla karşılaştırmalı biçimde sunulmaktadır.

RT Rusça'da soykırım kavramı yalnızca bir haberde (RU: 13) Kuzey Kore'nin İsrail'in eylemlerini "Hitler'in suçlarıyla karşılaştırdığı" haberi bağlamında geçmektedir. BM raporunun kendisi ise hiçbir haberde bağımsız olarak işlenmemiştir.

5.3.2. Trump Planı

Trump'ın 29 Eylül barış planı iki platformda da kapsamlı biçimde yer almakla birlikte nedensellik çerçeveleri belirgin biçimde ayrışmaktadır. RT Rusça'da plan ağırlıklı olarak tanımlayıcı formatta aktarılmakta, "Beyaz Saray bunu bildirdi", "Netanyahu planı kabul ettiğini söyledi", "CBS: Hamas planı kabul etmeye meyilli" kalıpları sorumluluk atfından kaçınan nötr bir dil benimsemektedir. Rusça 9, 10, 11, 14, 15, 16 numaralı haberler planın içeriğini aktarmakta, ancak hangi aktörlerin neden sorumlu tutulduğu konusunda sistematik bir çerçeveleme yapmamaktadır.

RT İngilizce'de ise aynı plan çok katmanlı bir sorumluluk analizi çerçevesinde işlenmektedir. Schlevogt imzalı haberler (EN: 48, 51, 58, 64) planın "dengesiz", "taraflı" ve "her şeyi kapsayan ültimatom" olduğunu açıkça analiz etmekte, ABD'yi "kısmi arabulucu" olarak tanımlamakta ve Filistinlilerin "sürecin dışında tutulduğunu" vurgulamaktadır. Haber 18, ABD'nin bölgesel hegemonyasının nasıl sona erdiğini yapısal bir analizle ortaya koymakta, haber 19 ise "İsrail güç peşinde koşarken ahlaki argümanlar önemini yitiriyor" başlığıyla sorumluluk atfını doğrudan İsrail ve ABD üzerine yöneltmektedir.

5.4. Rusya'nın Konumlandırılması

5.4.1. Rusça platformda: minimal ve stratejik görünürlük

RT Rusça'da Rusya'nın Gazze krizindeki tutumu yalnızca iki haberde doğrudan işlenmektedir. Haber 7'de eski İngiliz milletvekili George Galloway RT'de yaptığı açıklamada "Rusya farklı bir yaklaşım izliyor" demekte ve Ukrayna ile Gazze arasındaki sivil kayıp farklılığını karşılaştırmaktadır. Haber 8'de Rusya'nın Filistin'e karşı tutumu kapsamlı biçimde açıklanmakta ve "Rusya Filistin Devleti'ni tanıyan ilk ülkelerden biriydi" ifadesi öne çıkarılmaktadır.

Bu iki haber dışında Rusya'nın Gazze'deki tutumu Rusça platformda sistematik biçimde sessizleştirilmektedir. Dönemin en önemli Rus diplomatik

adımı olan Rusya-Arap Dünyası Zirvesi (15 Ekim için planlanan) ve Lavrov'un geniş kapsamlı RT röportajı (RU: 23) ise Gazze'yi çok daha geniş bir bölgesel gündem çerçevesinde ele almakta, Rusya'nın Gazze'deki özgül tutumunu değil, Arap dünyasıyla genel ilişkileri ön plana çıkarmaktadır.

5.4.2. İngilizce platformda: aktif kimlik inşası

RT İngilizce'de Rusya'nın Gazze krizindeki rolü çok daha sistematik ve aktif biçimde inşa edilmektedir. Bu inşanın üç katmanı gözlemlenmektedir. Birinci katman 'hukuki meşruiyet' olarak öne çıkmaktadır. Haber 4'te Rusya Dışişleri Bakanlığı'nın 9 Eylül saldırısını "uluslararası hukukun ve BM Şartı'nın açık ihlali" olarak kınaması tam metin olarak aktarılmakta, Rusya uluslararası hukukun bekçisi olarak konumlandırılmaktadır. Haber 6'da Lavrov'un saldırının "İsrail'in benzeri görülmemiş insani felaketi sona erdirme isteksizliğini gösterdiğini" söylemesi aktarılmakta ve bu çerçeveleme haber 10'da yinelenmektedir.

İkinci katmanda ise Rusya 'çok kutuplu sözcü' olarak anlatılmaktadır. Haber 9'da "Moskova, Gazze savaşını yatıştırmanın ve sona erdirmenin tek yolunun iki devletli çözüm olduğunu düşünüyor" ifadesi standart bir atıf kalıbı olarak dönem boyunca tekrarlanmaktadır (EN: 12, 22, 24, 25, 30). Bu tekrarlayan formül Rusya'yı tutarlı ve ilkeli bir barış aktörü olarak konumlandırmaktadır.

'Alternatif arabulucu' olarak çerçevelenen üçüncü katman kapsamında, Schlevogt haberlerinde (EN: 51, 58, 64) Rusya açıkça "dürüst arabulucu" olarak önerilmekte ve ABD'nin taraflılığıyla karşılaştırılmaktadır. Haber 63'te Putin'in Soçi'de "Rusya Trump'ın Gazze planını desteklemeye hazırdır" açıklaması aktarılmakta ve Rusya hem barışçıl hem de inisiyatif sahibi bir güç olarak sunulmaktadır.

5.5. Bulguların Bütünleşik Değerlendirmesi

Dört analitik kategoride elde edilen bulgular bir arada değerlendirildiğinde gerçek metin verilerine dayalı kapsamlı tablo aşağıdaki gibidir:

Analitik Kategori	RT Rusça	RT İngilizce	Dış Politika İşlevi
Haber hacmi	24 haber	72 haber	Seçici sessizlik / Stratejik söylem
9 Eylül saldırısı	Bağımsız haber yok	5+ haber, egemenlik ihlali çerçevesi	Ukrayna çelişkisini gizleme / Normatif eleştiri
Hamas	Nötr "hareket"	Diplomatik özne, yönetim aktörü	İç temkin / Dış meşruiyet
BM soykırım raporu	Hiç yer almadı	5+ haberde merkezi referans	Risk bertarafı / Normatif Batı eleştirisi
ABD	Barış planı mimarı	Hegemonya krizi, suç ortağı	Denge / Sistemik eleştiri
Sumud Filosu	Hiç yer almadı	3 bağımsız haber	Sessizlik / Deniz hukuku çerçevesi
Rusya'nın rolü	Minimal, 2 haber	Sistematik kimlik inşası, 8+ atıf	Ukrayna riski / Meşruiyet yenileme

Bu örüntü, çalışmanın kuramsal çerçevesinde önerilen asimetrik medya diplomasisi kavramsallaştırmasını somut metin kanıtlarıyla desteklemektedir. RT Rusça iç kamuoyuna yönelik temkinli, sınırlı ve risk bertaraf eden bir söylem üretirken, RT İngilizce başta Küresel Güney olmak üzere uluslararası okurlarına yönelik normatif meşruiyet çerçevelerini, aktif kimlik inşasını ve kapsamlı Batı eleştirisini ön plana çıkaran farklı bir anlatı inşa etmektedir. İki söylem birbirini çelişkili değil tamamlayıcı biçimde kurmakta, Rusya'nın hem iç

hem dış politika hedeflerine eş zamanlı hizmet eden entegre bir iletişim stratejisi oluşturmaktadır.

6. Tartışma ve Sonuç

Bu çalışma, RT'nin 9 Eylül-9 Ekim 2025 tarihleri arasındaki Gazze krizini Rusça ve İngilizce platformlarında nasıl farklı biçimlerde çerçevelediğini karşılaştırmalı çerçeve analizi yöntemiyle incelemiş, iki platform arasında rastlantısal değil yapısal ve sistematik bir asimetri gözlemlemiştir. Temel araştırma sorusuna verilen yanıt olumlu olup RT, aynı kriz dönemini iç kamuoyuna yönelik seçici bir sessizlikle ve uluslararası izleyiciye yönelik yoğun bir stratejik söylemle eş zamanlı olarak yönetmektedir. Elde edilen bulgular, çalışmanın ikinci bölümünde ortaya konulan üç hipotezi de destekler niteliktedir.

En çarpıcı nicel bulgu, RT'nin incelenen dönemde Rusça platformunda 24, İngilizce platformunda 72 Gazze haberi yayımlamış olmasıdır. Bu 1/3 oranı salt bir erişim farkını değil, iki farklı gündem belirleme stratejisini ve bu stratejilerin hizmet ettiği iki farklı dış politika hedefini temsil etmektedir. McCombs-Shaw'ın (1972) gündem belirleme teorisinin öngördüğü biçimde RT Rusça, Gazze'yi iç izleyici için öncelikli bir gündem maddesi olarak konumlandırmaktan yapısal biçimde kaçınmakta, RT İngilizce ise aynı krizi uluslararası kitle için sürekli gündemde tutarak kümülatif bir anlatı birikimi oluşturmaktadır.

Korpus analizi bu oranın ardındaki içerik tercihlerini somutlaştırmaktadır. 9 Eylül İsrail saldırısı BM soykırım raporu, Sumud Filosu ve İsrail'in etki kampanyası gibi dönemin en kritik gelişmeleri RT Rusça'da hiç bağımsız haber olarak işlenmemiştir. Bu seçici sessizliğin dış politika mantığı üç düzeyde okunabilir. Birincisi, 9 Eylül saldırısına ilişkin RT İngilizce'nin ürettiği "uluslararası hukukun açık çiğnenmesi" (EN:4) ve "Katar'ın egemenliğinin ihlali" (EN:1) çerçeveleri iç kamuoyunda Ukrayna savaşıyla kaçınılmaz karşılaştırmalara zemin hazırlayacağından bu içerikler Rusça platformda dışlanmaktadır. İkincisi, BM soykırım raporunun sessizleştirilmesi Rusya'nın Ukrayna'daki sivil kayıplara ilişkin uluslararası eleştirilerle örtüşen normatif tartışmayı iç izleyiciden uzak tutmaktadır. Üçüncüsü, Trump barış planının Rusça'da olgusal ve betimleyici bir dille aktarılması (RU:14, 15) iç kamuoyuna Batı liderliğinin meşru olduğu izlenimini verirken bu planın İngilizce'de "taraflı arabulucu tarafından dayatılmış ültimatom" (EN:51) ve "teslimiyetin barış olarak adlandırıldığı" bir çerçeve

(EN:64) olarak sunulması uluslararası kitleye köklü biçimde farklı bir anlatı iletmektedir.

RT İngilizce'nin stratejik söylem üretimi üç küresel dış politika hedefine hizmet etmektedir. Batı'nın normatif hegemonyasını zayıflatma hedefi bağlamında CNN ve NYT gazetecilerinin İsrail'in "bilgi savaşını" desteklediğine dair haber (EN:70) ve İsrail'in küresel kamuoyunu etkileme kampanyasını belgeleyen içerik (EN:47), Batı bilgi ekosisteminin güvenilirliğini aşındırmakta, RT'yi dolaylı olarak bağımsız bir bilgi kaynağı olarak konumlandırmaktadır. Szostek'in (2017) çoğulculuk retoriği kavramsallaştırmasının öngördüğü biçimde RT, Batı medyasına alternatif olmaktan çok onun meşruiyetini sarsmayı hedeflemektedir. Küresel Güney'de yeniden konumlanma hedefi bağlamında Güney Afrika'nın tutumu (EN:3, 32, 53), Hindistan'ın barış planını desteklemesi (EN:43) ve İtalya genelindeki Filistin yanlısı ayaklanmalar (EN:28), Rusya'yı bu ülkelerin sesine kulak veren doğal bir müttefik olarak konumlandırmaktadır. Hagström-Gustafsson'ın (2019) "anlatı gücü" kavramı bu mekanizmayı açıklamaktadır. RT İngilizce Gazze krizini yalnızca haberleştirmemekte, küresel düzenin nasıl anlamlandırılması gerektiğine dair kapsamlı bir çerçeve önermektedir. Rusya'yı meşru arabulucu olarak konumlandırma hedefi bağlamında ise Putin'in "İsrail liderliğinden Moskova'dan sinyal iletmemizi isteyen mesajlar alıyoruz" açıklaması (EN:72) ve Rusya'nın Filistin devletinin kurulması konusundaki tutumu (EN:30), Kremlin'i aktif ve güvenilir bir diplomatik güç olarak sunmaktadır. Bu içeriklerin hiçbirinin RT Rusça'da bağımsız haber olarak yer almaması son derece anlamlıdır. Nitekim böylece Rusya'nın diplomatik aktivizmi iç kamuoyuna değil, uluslararası kitleye sunulmaktadır.

Bu örüntü, çalışmanın kuramsal çerçevesinde önerilen asimetrik medya diplomasisi kavramsallaştırmasını somut metin kanıtlarıyla desteklemektedir. Mevcut literatür ağırlıklı olarak bir kuruluşun ne söylediğini incelemiştir. Bu çalışma ne söylemediğini ve ne kadar söylediğini de analitik kategoriler olarak konumlandırarak çerçeveleme araştırmalarının kapsamını genişletmektedir. Metodolojik düzeyde, paralel korpus analizi tek kuruluşun çift dilli yayınlarına uygulanmış, nicel haber hacmi verisi ile nitel çerçeve analizinin bütünleştirildiği karma bir tasarım önerilmiştir. Bu tasarım, gözlemlenen ayrışmanın farklı

kuruluşların yazı ile ilgili misyonlarından ziyade aynı kuruluşun stratejik tercihlerinden kaynaklandığını metodolojik olarak güvence altına almaktadır.

RT'nin Gazze krizindeki çift dilli habercilik pratiği, devlet medyasının 21. yüzyıl dış politikasındaki işlevini çarpıcı biçimde somutlaştırmaktadır. Metinlerin arasındaki bu nicel uçurum iki farklı gerçeklik, iki farklı izleyici ve iki farklı dış politika hedefi arasındaki mesafeyi ölçmektedir. Hangi dilde okuduğunuz yalnızca hangi kelimeleri değil, hangi krizin var olduğunu belirleyebilmektedir.

Kaynakça

Baker, Mona. "Corpus Linguistics and Translation Studies: Implications and Applications". *Text and Technology: In Honour of John Sinclair*. ed. Mona Baker - Gill Francis - Elena Tognini-Bonelli. 233-250. Amsterdam: John Benjamins, 1993.

Baker, Mona. *Translation and Conflict: A Narrative Account*. London: Routledge, 2006.

Baker, Paul - Gabrielatos, Costas - KhosraviNik, Majid - Krzyżanowski, Michał - McEnery, Tony - Wodak, Ruth. "A Useful Methodological Synergy? Combining Critical Discourse Analysis and Corpus Linguistics to Examine Discourses of Refugees and Asylum Seekers in the UK Press". *Discourse & Society* 19/3 (2008), 273-306. https://doi.org/10.1177/0957926508088962

Bourdieu, Pierre. *Language and Symbolic Power*. Cambridge: Harvard University Press, 1991.

Crilley, Rhys - Gillespie, Marie - Vidgen, Bertie - Willis, Alistair. "Understanding RT's Audiences: Exposure Not Endorsement for Twitter Followers of Russian State-Sponsored Media". *The International Journal of Press/Politics* 27/1 (2022), 220-242. https://doi.org/10.1177/1940161220980692

Cull, Nicholas J. "Public Diplomacy: Taxonomies and Histories". *The Annals of the American Academy of Political and Social Science* 616/1 (2008), 31-54. https://doi.org/10.1177/0002716207311952

De Vreese, Claes H. "News Framing: Theory and Typology". *Information Design Journal* 13/1 (2005), 51-62. https://doi.org/10.1075/idjdd.13.1.06vre

Elswah, Mona - Howard, Philip N. "'Anything that Causes Chaos': The Organizational Behavior of Russia Today (RT)". *Journal of Communication* 70/5 (2020), 623-645. https://doi.org/10.1093/joc/jqaa027

Entman, Robert M. "Framing: Toward Clarification of a Fractured Paradigm". *Journal of Communication* 43/4 (1993), 51-58. https://doi.org/10.1111/j.1460-2466.1993.tb01304.x

Entman, Robert M. *Projections of Power: Framing News, Public Opinion, and U.S. Foreign Policy*. Chicago: University of Chicago Press, 2004.

Gilboa, Eytan. "Media Diplomacy: Conceptual Divergence and Applications". *Harvard International Journal of Press/Politics* 3/3 (1998), 56-75. https://doi.org/10.1177/1081180X98003003005

Gilboa, Eytan. "Searching for a Theory of Public Diplomacy". *The Annals of the American Academy of Political and Social Science* 616/1 (2008), 55-77. https://doi.org/10.1177/0002716207312142

Gitlin, Todd. *The Whole World Is Watching: Mass Media in the Making and Unmaking of the New Left*. Berkeley: University of California Press, 2003 (İlk basım: 1980).

Goffman, Erving. *Frame Analysis: An Essay on the Organization of Experience*. New York: Harper & Row, 1974.

Hagström, Linus - Gustafsson, Karl. "Narrative Power: How Storytelling Shapes East Asian International Politics". *Cambridge Review of International Affairs* 32/4 (2019), 387-406. https://doi.org/10.1080/09557571.2019.1623498

Laviosa, Sara. *Corpus-Based Translation Studies: Theory, Findings, Applications*. Amsterdam: Rodopi, 2002.

McCombs, Maxwell E. - Shaw, Donald L. "The Agenda-Setting Function of Mass Media". *Public Opinion Quarterly* 36/2 (1972), 176-187. https://doi.org/10.1086/267990

McEnery, Tony - Hardie, Andrew. *Corpus Linguistics: Method, Theory and Practice*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.

Miskimmon, Alister - O'Loughlin, Ben - Roselle, Laura. *Strategic Narratives: Communication Power and the New World Order*. New York: Routledge, 2013.

Noelle-Neumann, Elisabeth. "The Spiral of Silence: A Theory of Public Opinion". *Journal of Communication* 24/2 (1974), 43-51. https://doi.org/10.1111/j.1460-2466.1974.tb00367.x

Nye, Joseph S. *Bound to Lead: The Changing Nature of American Power*. New York: Basic Books, 1990.

Nye, Joseph S. *Soft Power: The Means to Success in World Politics*. New York: Public Affairs, 2004.

Nye, Joseph S. "Public Diplomacy and Soft Power". *The Annals of the American Academy of Political and Social Science* 616/1 (2008), 94-109. https://doi.org/10.1177/0002716207311699

Oates, Sarah. "Russian Media in the Digital Age: Propaganda Rewired". *Russian Politics* 1/4 (2016), 398-417. https://doi.org/10.1163/2451-8921-00104004

Olohan, Maeve. *Introducing Corpora in Translation Studies*. London: Routledge, 2004.

Partington, Alan - Duguid, Alison - Taylor, Charlotte. *Patterns and Meanings in Discourse: Theory and Practice in Corpus-Assisted Discourse Studies (CADS)*. Amsterdam: John Benjamins, 2013.

Rawnsley, Gary D. "To Know Us is to Love Us: Public Diplomacy and International Broadcasting in Contemporary Russia and China". *Politics* 35/3-4 (2015), 273-286. https://doi.org/10.1111/1467-9256.12104

Schäffner, Christina. "Unknown Agents in Translated Political Discourse". *Target: International Journal of Translation Studies* 24/1 (2012), 103-125. https://doi.org/10.1075/target.24.1.07sch

Scheufele, Dietram A. "Framing as a Theory of Media Effects". *Journal of Communication* 49/1 (1999), 103-122. https://doi.org/10.1111/j.1460-2466.1999.tb02784.x

Seawright, Jason-Gerring, John. "Case Selection Techniques in Case Study Research: A Menu of Qualitative and Quantitative Options". *Political Research*

Quarterly 61/2 (2008), 294-308. https://doi.org/10.1177/1065912907313077

Semetko, Holli A.-Valkenburg, Patti M. "Framing European Politics: A Content Analysis of Press and Television News". *Journal of Communication* 50/2 (2000), 93-109. https://doi.org/10.1111/j.1460-2466.2000.tb02843.x

Simons, Greg. "Perception of Russia's Soft Power and Influence in the Baltic States". *Public Relations Review* 41/1 (2015), 1-13. https://doi.org/10.1016/j.pubrev.2014.10.019

Szostek, Joanna. "The Power and Limits of Russia's Strategic Narrative in Ukraine: The Role of Linkage". *Perspectives on Politics* 15/2 (2017), 379-395. https://doi.org/10.1017/S153759271700007X

Tolz, Vera - Hutchings, Stephen - Chatterje-Doody, Precious N. - Crilley, Rhys. "Mediatization and Journalistic Agency: Russian Television Coverage of the Skripal Poisonings". *Journalism* 22/12 (2021), 2971-2990. https://doi.org/10.1177/1464884920941967

Wagnsson, Charlotte - Barzanje, Costan. "A Framework for Analysing Antagonistic Narrative Strategies: A Russian Tale of Swedish Decline". *Media, War & Conflict* 14/2 (2021), 239-257. https://doi.org/10.1177/1750635219884343

Yablokov, Ilya. "Conspiracy Theories as a Russian Public Diplomacy Tool: The Case of Russia Today (RT)". *Politics* 35/3-4 (2015), 301-315. https://doi.org/10.1111/1467-9256.12097

Zanettin, Federico. *Translation-Driven Corpora: Corpus Resources for Descriptive and Applied Translation Studies*. Manchester: St. Jerome, 2012.

Ek A: Korpus Haber Listesi

Tablo A1'de RT Rusça (n=24) ve RT İngilizce (n=72) korpusunu oluşturan 96 haberin korpus kodu, yayın tarihi, başlığı ve erişim adresi (URL) yer almaktadır. Metin içindeki (RU:…) ve (EN:…) atıfları bu tablodaki kodlara karşılık gelmektedir. Haber başlıkları, yayımlandıkları dildeki özgün biçimleriyle verilmiştir. RT İngilizce haberlerinin erişim adresleri, rt.com içeriğini yayımlayan swentr.site alan adı üzerinden gösterilmiştir.

Tablo A1. Korpus Haber Listesi

Kod	Yayın Tarihi	Haber Başlığı	URL
RU:1	10 Eylül 2025	«Серьёзная нестабильность»: чем может обернуться для Франции новый политический кризис	https://russian.rt.com/world/article/1532239-franciya-politicheskii-krizis-otstavka-pravitelstvo-premer-makron
RU:2	13 Eylül 2025	Сооснователь Pink Floyd Уотерс выступил на антивоенном митинге в Берлине	https://russian.rt.com/world/news/1533862-miting-berlin-pink-floyd
RU:3	14 Eylül 2025	Появилось видео пропалестинских протестов в Мадриде	https://russian.rt.com/world/news/1534190-video-madrid-protesty
RU:4	14 Eylül 2025	«Это не война, это геноцид!»: в Мадриде прошли пропалестинские протесты	https://russian.rt.com/world/video/1534201-v-madride-proshli-propalestinskie-protesty
RU:5	16 Eylül 2025	Axios: Израиль начал наземную операцию с целью захвата города Газа	https://russian.rt.com/world/news/1534657-izrail-sektor-gaza-operaciya
RU:6	17 Eylül 2025	Опубликованы кадры митинга против Трампа в Лондоне	https://russian.rt.com/world/news/1535417-london-tramp-miting
RU:7	24 Eylül 2025	У России иной подход: экс-депутат парламента Великобритании о разнице между конфликтом на Украине и войной в Газе	https://russian.rt.com/world/video/1538206-sanches-ukraina-konflikt-gellouei
RU:8	24 Eylül 2025	Массовое признание Палестины: какие страны присоединились и как отреагировали в мире	https://russian.rt.com/world/article/1538292-priznanie-palestiny-strany
RU:9	28 Eylül 2025	Reuters: Трамп намерен довести до конца сделку по Газе на встрече с Нетаньяху	https://russian.rt.com/world/news/1539994-tramp-dovesti-sdelka-gaza

Kod	**Yayın Tarihi**	**Haber Başlığı**	**URL**
RU:10	29 Eylül 2025	План Трампа по Газе предусматривает вывод войск и освобождение заложников	https://russian.rt.com/world/news/1540424-tramp-gaza-zalozhniki
RU:11	29 Eylül 2025	Нетаньяху заявил, что принимает план Трампа по Газе	https://russian.rt.com/world/news/1540447-netanyahu-tramp-gaza
RU:12	29 Eylül 2025	Нью-Йорк не для всех	https://russian.rt.com/opinion/1540184-strokan-kolumbiya-prizyv-shtab-kvartira-oon-perenos
RU:13	29 Eylül 2025	В МИД КНДР сравнили действия Израиля в Газе с преступлениями Гитлера	https://russian.rt.com/world/news/1540456-kndr-gaza-izrail
RU:14	29 Eylül 2025	Макрон поддержал план Трампа по Газе	https://russian.rt.com/world/news/1540485-makron-plan-trampa
RU:15	30 Eylül 2025	Фон дер Ляйен поприветствовала мирный план Трампа по сектору Газа	https://russian.rt.com/world/news/1540605-fon-der-lyaien-tramp-gaza
RU:16	30 Eylül 2025	CBS: ХАМАС склоняется к тому, чтобы принять план Трампа по Газе	https://russian.rt.com/world/news/1540852-hamas-plan-tramp
RU:17	3 Ekim 2025	В Берлине прошла демонстрация против поставок оружия Украине и Израилю	https://russian.rt.com/world/news/1542214-berlin-demonstraciya-oruzhie
RU:18	4 Ekim 2025	Израиль приступает к реализации первого этапа плана Трампа по Газе	https://russian.rt.com/world/news/1542315-izrail-plan-tramp-gaza
RU:19	5 Ekim 2025	Al Hadath: ХАМАС готов единовременно передать заложников	https://russian.rt.com/world/news/1542849-hamas-peredat-zalozhnikov
RU:20	7 Ekim 2025	МИД Катара: освобождение заложников из Газы станет окончанием войны	https://russian.rt.com/world/news/1543560-osvobozhdenie-zalozhniki-sektor-gaza
RU:21	8 Ekim 2025	«Мир по-американски»	https://russian.rt.com/opinion/1544056-evstafief-mir-po-amerikanski-venezuela
RU:22	9 Ekim 2025	Al Jazeera: в ХАМАС подтвердили, что соглашение по сектору Газа достигнуто	https://russian.rt.com/world/news/1544279-hamas-soglashenie-podtverzhdenie

Kod	Yayın Tarihi	Haber Başlığı	URL
RU:23	9 Ekim 2025	«Диалог никогда не прекращался»: Лавров — об отношениях с арабскими странами, потенциале Африки и предвзятости Запада	https://russian.rt.com/world/article/1544385-lavrov-arabskii-mir-rossiya-zapad
RU:24	9 Ekim 2025	Лидер ХАМАС заявил о получении гарантий, что конфликт в Газе завершён	https://russian.rt.com/world/news/1544707-lider-hamas-garantii-voina
EN:1	9 Eylül 2025	After Israel's strike on Doha, is Moscow the last mediator?	https://swentr.site/news/624381-after-israels-strike-on-doha/
EN:2	10 Eylül 2025	EU to freeze payments to Israel – von der Leyen	https://swentr.site/news/624409-eu-israel-suspending-payments/
EN:3	10 Eylül 2025	South Africa condemns Israeli attack in Qatar	https://swentr.site/africa/624418-south-africa-condemns-israeli-attack-qatar/
EN:4	10 Eylül 2025	Moscow slams Israel over Qatar strike	https://swentr.site/news/624410-moscow-israel-qatar-strike/
EN:5	10 Eylül 2025	Wondering why the EU is so screwed? Just look at its top diplomat	https://swentr.site/news/624423-kaja-kallas-eu-decline/
EN:6	11 Eylül 2025	Qatar slams 'reckless' Netanyahu 9/11 comparison	https://swentr.site/news/624501-qatar-israel-strike/
EN:7	12 Eylül 2025	EU chief facing new ouster attempt after 'pro-war' address	https://swentr.site/news/624562-european-commission-motions-censure/
EN:8	12 Eylül 2025	This Western country depends on China, but is obsessed with demonizing it	https://swentr.site/news/624582-china-australia-yellow-peril/
EN:9	13 Eylül 2025	UN recognizes State of Palestine without Hamas – Ukraine votes 'yes', US and Israel vote 'no'	https://swentr.site/news/624629-un-recognizes-palestine-without-hamas/
EN:10	14 Eylül 2025	Killing Hamas chiefs in Qatar would remove 'main obstacle' to peace – Netanyahu	https://swentr.site/news/624645-netanyahu-kill-hamas-chiefs-qatar/
EN:11	15 Eylül 2025	'Unite the Kingdom' stands for a good cause, but there's an elephant in the room	https://swentr.site/news/624678-tommy-robinson-israel-links/
EN:12	15 Eylül 2025	EU member state calls for sanctions on Israel – media	https://swentr.site/news/624697-ireland-eu-israel-sanctions/
EN:13	15 Eylül 2025	Israel must prepare for 'isolation' – Netanyahu	https://swentr.site/news/624700-israel-must-prepare-isolation-netanyahu/

Kod	**Yayın Tarihi**	**Haber Başlığı**	**URL**
EN:14	16 Eylül 2025	Israel guilty of genocide in Gaza – UN commission	https://swentr.site/news/624717-gaza-report-israel-genocide/
EN:15	16 Eylül 2025	NATO nation cancels over $1bn in Israeli arms deals – media	https://swentr.site/news/624743-spain-scraps-arms-deal-israel/
EN:16	17 Eylül 2025	'They will destroy the city, but not the people': Gaza braces for Israel's largest assault of the war	https://swentr.site/news/624826-they-will-destroy-city/
EN:17	18 Eylül 2025	Israel must face global boycott – Hamas official	https://swentr.site/news/624856-hamas-israel-sanctions/
EN:18	18 Eylül 2025	Israel's actions brought US dominance in the Middle East to an end – Here's what comes next	https://swentr.site/news/624880-israels-actions-us-dominance/
EN:19	19 Eylül 2025	Fyodor Lukyanov: Moral arguments fade as Israel pursues power	https://swentr.site/news/624923-fyodor-lukyanov-moral-arguments-israel/
EN:20	19 Eylül 2025	It's not enough to recognize Israel's genocide in Gaza	https://swentr.site/news/624920-israel-genocide-world-act/
EN:21	19 Eylül 2025	Israel may win in Gaza. But at what cost?	https://swentr.site/news/624925-israel-may-win-in-gaza/
EN:22	21 Eylül 2025	UK, Canada and Australia officially recognize State of Palestine	https://swentr.site/news/625009-uk-canada-australia-recognize-palestine/
EN:23	21 Eylül 2025	Gaza does not 'qualify as genocide' – Macron	https://swentr.site/news/625019-gaza-not-genocide-macron/
EN:24	22 Eylül 2025	Israeli ministers push West Bank annexation	https://swentr.site/news/625065-israel-west-bank-annexation/
EN:25	22 Eylül 2025	Palestinian state will never exist – Hamas founder's son	https://swentr.site/news/625077-hamas-son-palestine-state/
EN:26	22 Eylül 2025	Canada keeps bankrolling Ukraine's war crimes	https://swentr.site/news/625053-canada-kiev-war-crimes/
EN:27	22 Eylül 2025	'Recognition alone is not enough': What must happen next for Palestinian statehood	https://swentr.site/news/625072-diplomatic-earthquake-palestine-recognition/
EN:28	22 Eylül 2025	Pro-Palestine riots erupt across Italy (VIDEO)	https://swentr.site/news/625075-italy-protests-palestinian-statehood/
EN:29	23 Eylül 2025	US could sanction entire ICC – Reuters	https://swentr.site/news/625089-us-sanction-entire-icc/
EN:30	23 Eylül 2025	Russia weighs in on Palestinian statehood	https://swentr.site/news/625142-russia-comments-palestine-statehood/

Kod	Yayın Tarihi	Haber Başlığı	URL
EN:31	23 Eylül 2025	Trump needs Israel-Palestine peace to win Nobel Prize – Macron	https://swentr.site/news/625162-macron-trump-nobel-prize/
EN:32	24 Eylül 2025	South African president calls for unity against global threats	https://swentr.site/africa/625201-south-africa-calls-unity-against-global-threats/
EN:33	24 Eylül 2025	UEFA bows to US pressure over Israel – media	https://swentr.site/news/625217-uefa-israeli-us-pressure/
EN:34	24 Eylül 2025	Fyodor Lukyanov: Western Europe's political theater risks inflaming the Middle East	https://swentr.site/news/625218-lukyanov-western-europes-political-theatre/
EN:35	25 Eylül 2025	Spain and Italy deploy warships to protect Gaza-bound flotilla	https://swentr.site/news/625275-spain-italy-gaza-flotilla/
EN:36	26 Eylül 2025	Netanyahu addresses UN General Assembly: As it happened	https://swentr.site/news/625304-netanyahu-israel-gaza-unga/
EN:37	26 Eylül 2025	Tony Blair vying to run Gaza – media	https://swentr.site/news/625310-blair-gaza-ruler-details/
EN:38	26 Eylül 2025	This man destroyed a country and half a million lives and got five years	https://swentr.site/news/625339-sarkozy-conviction-libya-gaddafi/
EN:39	26 Eylül 2025	Gaza deal near – Trump	https://swentr.site/news/625341-gaza-deal-near-trump/
EN:40	27 Eylül 2025	US revokes Colombian president's visa for urging American soldiers to 'disobey Trump'	https://swentr.site/news/625354-us-revokes-colombia-petro-visa/
EN:41	28 Eylül 2025	Meet the colonel who defied Britain, challenged Israel, and became a god-like hero to Gaddafi and millions of Arabs	https://swentr.site/africa/625252-gamal-nasser-anti-colonial-arab-movement/
EN:42	29 Eylül 2025	Netanyahu signals amnesty for Hamas	https://swentr.site/news/625574-israel-hamas-amnesty/
EN:43	30 Eylül 2025	Modi welcomes Trump's Gaza ceasefire plan	https://swentr.site/india/625637-modi-welcomes-trumps-gaza-ceasefire/
EN:44	30 Eylül 2025	Dozens arrested in UK over anti-Israel protest (VIDEO)	https://swentr.site/news/625629-arrests-pro-palestine-protest-liverpool/
EN:45	30 Eylül 2025	Most US voters oppose more aid to Israel – survey	https://swentr.site/news/625625-us-voters-oppose-israel-aid/
EN:46	1 Ekim 2025	Hamas 'will pay in hell' – Trump	https://swentr.site/news/625677-trump-hamas-plan-deadline/
EN:47	1 Ekim 2025	Israel bankrolling influencers to boost image in US – media	https://swentr.site/news/625705-israel-us-influence-campaign/

Kod	Yayın Tarihi	Haber Başlığı	URL
EN:48	1 Ekim 2025	Prof. Schlevogt's Compass No. 27: Unraveling the Gaza peace ploy – Vital questions buried by hype	https://swentr.site/news/625722-gaza-peace-vital-questions/
EN:49	2 Ekim 2025	Israeli navy intercepts Gaza-bound aid flotilla (VIDEOS)	https://swentr.site/news/625727-israel-boards-gaza-flotilla/
EN:50	2 Ekim 2025	The pirates of Israeli supremacy: The West's favorite rogue state has done it again	https://swentr.site/news/625763-israel-gaza-flotilla-impunity/
EN:51	2 Ekim 2025	Prof. Schlevogt's Compass No. 28: The self-coronation of Trump – Peace or puppet show in Gaza?	https://swentr.site/news/625825-trump-gaza-coronation-peace/
EN:52	3 Ekim 2025	America's shiny new Middle East project can't replace stability with profits	https://swentr.site/news/625755-us-lebanon-economic-zone/
EN:53	3 Ekim 2025	South Africa demands release of activists 'abducted' by Israel	https://swentr.site/africa/625849-south-africa-demands-israel-release-detained-gaza-aid-flotilla-activists/
EN:54	3 Ekim 2025	Hamas says it's ready to release all Israeli hostages	https://swentr.site/news/625882-hamas-hostages-israeli-release/
EN:55	4 Ekim 2025	Israel accepts Trump's proposed prisoner swap with Hamas	https://swentr.site/news/625886-israel-trump-plan-hostages/
EN:56	4 Ekim 2025	Israeli army ordered to halt Gaza City offensive – media	https://swentr.site/news/625897-israeli-army-ordered-to-halt-gaza-offensive/
EN:57	4 Ekim 2025	Israel has agreed to 'withdrawal line' in Gaza – Trump	https://swentr.site/news/625927-israel-withdrawal-line-gaza/
EN:58	5 Ekim 2025	Prof. Schlevogt's Compass No. 29: Peace on powder kegs – Balm and bluff in Gaza	https://swentr.site/news/625945-peace-powder-keg-gaza/
EN:59	6 Ekim 2025	Rubio admits Israel losing international support	https://swentr.site/news/625965-rubio-gaza-war-israel-image/
EN:60	6 Ekim 2025	France names new government following budget fiasco	https://swentr.site/news/625966-france-names-new-government/
EN:61	6 Ekim 2025	Boycott Eurovision if Israel is banned – Germany's Merz	https://swentr.site/news/626002-germany-eurovision-israel-ban/
EN:62	7 Ekim 2025	US gave Israel $21.7 billion in military aid during Gaza conflict – report	https://swentr.site/news/626034-israel-us-weapons-gaza/
EN:63	7 Ekim 2025	Two years of war, at least 60,000 civilians dead – can Trump end the Gaza crisis?	https://swentr.site/news/626037-israel-gaza-trump-peace/

Kod	Yayın Tarihi	Haber Başlığı	URL
EN:64	7 Ekim 2025	Prof. Schlevogt's Compass No. 30: Welcome to the Gaza protectorate – When surrender is called peace	https://swentr.site/news/626052-gaza-protectorate-surrender-peace/
EN:65	8 Ekim 2025	Italian PM faces ICC case over complicity in genocide	https://swentr.site/news/626068-meloni-icc-complicity-genocide-gaza/
EN:66	8 Ekim 2025	Jews face 'extremely limited' quality of life in Germany – official	https://swentr.site/news/626087-jews-germany-gaza-merz/
EN:67	8 Ekim 2025	Ukrainian MPs refuse to nominate Trump for Nobel Peace Prize – media	https://swentr.site/russia/626096-ukraine-parliament-trump-nobel/
EN:68	8 Ekim 2025	Turning Point confirms authenticity of leaked Charlie Kirk messages	https://swentr.site/news/626105-leaked-charlie-kirk-messages-authenticity/
EN:69	9 Ekim 2025	Outline of Israel-Hamas deal revealed	https://swentr.site/news/626124-media-outline-israel-hamas-deal/
EN:70	9 Ekim 2025	CNN and NYT journalists helping Israel wage 'information war'	https://swentr.site/news/626129-israel-information-war/
EN:71	9 Ekim 2025	Top Hamas official announces end to Gaza war	https://swentr.site/news/626156-hamas-leader-end-gaza-war/
EN:72	9 Ekim 2025	Israel signaling to Iran via Russia – Putin	https://swentr.site/russia/626159-israel-signal-iran-russia-putin/

mevzu

sosyal bilimler dergisi | journal of social sciences

e-ISSN 2667-8772

mevzu, Ekim/October 2026, s. 17: 301-345

Krizde Kurulan Bağlar: Deprem Sonrası Kadınların Sosyal Sermaye Pratikleri ve Sosyal İyi Oluş

Bonds Formed in Crisis: The Relationship Between Women's Social Capital Practices and Social Well-Being in the Aftermath of an Earthquake

Pelin KILINÇ

Dr. Öğr. Üyesi, Fırat Üniversitesi,
İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Sosyoloji ABD
Dr. Assistant Professor, Firat University,
Faculty of Human and Social Sciences, Department of Sociology
pbudak@firat.edu.tr
ORCID: 0000-0002-5820-3615
ROR ID: https://ror.org/05teb7b63

DOI: 10.56720/msbd.2026.s17.399

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Date Received: 6 Mayıs / May 2026
Kabul Tarihi / Date Accepted: 6 Ekim / October 2026
Yayın Tarihi / Date Published: 15 Ekim / October 2026
Yayın Sezonu / Pub Date Season: Ekim / October

Atıf / Citation: Kılınç, Pelin. "Krizde Kurulan Bağlar: Deprem Sonrası Kadınların Sosyal Sermaye Pratikleri ve Sosyal İyi Oluş". *Mevzu: Sosyal Bilimler Dergisi,* 17 (Ekim 2026): 301-345. https://doi.org/10.56720/msbd.2026.s17.399

İntihal: Bu makale, ithenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.
Plagiarism: This article has been scanned by ithenticate. No plagiarism detected.
web: https://mevzusbd.com | mailto: mevzusbd@gmail.com

Copyright © CC BY-NC 4.0

Öz

Bu çalışma, 6 Şubat 2023 Kahramanmaraş depremleri sonrasında Elazığ'a göç eden kadınların gündelik yaşam deneyimlerini sosyal sermaye ve sosyal iyi oluş kavramları çerçevesinde inceleyen nitel bir araştırmadır. Çalışmada, kadınların yeni yaşam çevrelerinde kurdukları ilişkisel pratikler üzerinden kriz koşullarında sosyal sermayenin nasıl yeniden üretildiğinin ve bu sürecin katılımcı anlatılarında sosyal iyi oluşun hangi boyutlarıyla ilişkili olarak ortaya çıktığının incelenmesi amaçlanmaktadır. Sosyal sermaye, kriz dönemlerinde yeniden kurulan ve biçim değiştiren ilişkisel bir süreç olarak ele alınmakta, analiz ise bağlayıcı, köprü kurucu ve bağlantı kurucu sosyal sermaye ayrımına dayanmaktadır. Sosyal iyi oluş, Keyes'in beş boyutlu modeli üzerinden değerlendirilmiştir. Araştırma, fenomenolojik perspektiften yararlanan yorumlayıcı nitel bir desenle yürütülmüştür. Veriler, Haziran-Ağustos 2025 tarihleri arasında Elazığ'a göç etmiş farklı yaş ve eğitim düzeylerinden 15 kadınla yapılan yarı yapılandırılmış görüşmelerle toplanmış ve MAXQDA programı kullanılarak tematik analizle çözümlenmiştir. Bulgular, afet sonrası süreçte sosyal sermayenin tek yönlü biçimde güçlenmediğine işaret etmektedir. Katılımcı anlatılarında bağlayıcı sosyal sermaye belirginleşirken köprü kurucu ve bağlantı kurucu sosyal sermayenin zayıfladığı görülmektedir. Güven, geniş sosyal ağlardan çekilerek aile merkezli ve seçici bir yapıya yönelmektedir. İlk dönemde yoğunlaşan yardımlaşmanın zamanla daralması ve toplumsal katılımın aile içine çekilmesi, kadınların sosyal ilişki ağlarını sınırlamaktadır. Aile içi bağlar duygusal bir koruma sağlamakla birlikte, geniş sosyal ağlardaki daralma katılımcı anlatılarında özellikle sosyal bütünleşme, sosyal kabul ve sosyal katkı boyutlarındaki kırılganlıkla ilişkili olarak ortaya çıkmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Afet, Deprem, Kadın, Sosyal Sermaye, Sosyal İyi Oluş

Abtract

This qualitative study examines the everyday experiences of women who migrated to Elazığ after the 6 February 2023 Kahramanmaraş earthquakes through the concepts of social capital and social well-being. It explores how social capital is reproduced under crisis conditions through the relational practices women establish in their new living environments, and with which dimensions of social well-being this process is associated in participants' narratives. Social

capital is treated as a relational process that is rebuilt and reshaped in times of crisis, and the analysis draws on the distinction between bonding, bridging and linking social capital. Social well-being is assessed through Keyes's five-dimensional model. The study adopts an interpretive qualitative design informed by a phenomenological perspective. Data were collected between June and August 2025 through semi-structured interviews with 15 women of different ages and educational backgrounds who had migrated to Elazığ, and were analysed in MAXQDA using thematic analysis. The findings suggest that social capital did not strengthen uniformly in the post-disaster period. In participants' narratives, bonding social capital became more prominent, while bridging and linking social capital weakened. Trust shifted away from broad social networks toward a selective, family-centred structure. The narrowing of mutual aid over time and the withdrawal of social participation into the family limited women's social networks. Although family ties provided emotional protection, the contraction of wider networks appeared in participants' narratives together with vulnerabilities, particularly in the dimensions of social integration, social acceptance and social contribution.

Keywords: Disaster, Earthquake, Women, Social Capital, Social Well-being

Etik Beyan	Bu araştırma, Fırat Üniversitesi Sosyal ve Beşeri Bilimler Bilimsel Araştırmalar ve Yayın Etiği Kurulu'nun 22.04.2025 tarihli ve 2025/08 sayılı kararı ile etik açıdan uygun bulunmuştur.

Giriş

Afet, genellikle maddi ve fiziki zarar/kayıp olarak ifade edilse de sonuçları ve etkileri ile çok daha kaotik bir olgudur. Küresel olarak artış gösteren afetler ciddi anlamda hem insani hem de ekonomik kayıplara neden olmaktadır (UNDRR, 2020; World Bank, 2023). Son yıllarda konu sosyal boyutlarıyla daha fazla ele alınmaya başlanmış olmakla birlikte, bu alandaki literatürün hâlen sınırlı olduğu görülmektedir. Sosyal etkilerinin tartışıldığı literatürde afet, toplumsal ilişkilerin, deneyimlerin ve gündelik yaşam pratiklerinin değiştiği ve dönüştüğü bir süreç olarak ele alınmaktadır (Fritz, 1961; Drabek, 1986; Dynes,

1988; Quarantelli, 1988; Noy, 2009; Lindell, 2013; Fırat, 2022; Ayhan, 2025). Afet sürecinde zarar gören bireyler yoğun bir psikososyal sorun yaşamakta ve bu deneyimleri onları yeni bir yapılanma sürecine sevk etmektedir. Yaşanan bu psikososyal deneyimler afet sonrası sosyal iyi oluş boyutlarını da doğrudan veya dolaylı olarak etkiler (Bayhan - Yasuntimur, 2024). Bu sorunlarla başa çıkabilmenin de en iyi yolları ise sosyal ilişki bağları, güven, dayanışma, destek gibi toplumsal dayanıklılığın belirleyicilerine sahip olmaktan geçmektedir (Kaniasty - Norris, 1995; Norris vd., 2008; Aldrich, 2012).

Kuramsal bir birikim olarak afetle ilgili literatür de sosyal destek, dayanıklılık gibi konuların ele alındığı görülmektedir (Kaniasty - Norris, 1995; Fukuyama, 2011; Aldrich, 2012; Partelow, 2020). Ancak bu çalışmalar büyük ölçüde makro boyuttaki süreçlere odaklanır. Afet döneminde bireylerin gündelik yaşam pratikleriyle alakalı mikro ilişkileri ele alan çalışmalar daha sınırlıdır. Türkiye özelinde yapılmış çalışmaların çoğunlukla afetin fiziksel, ekonomik ya da yönetsel boyutlarıyla alakalı olması da bu durumu doğrular (Özceylan - Coşkun, 2012; Buğra - Keyder, 2006; AFAD, 2012; Açıkalın, 2018). 6 Şubat 2023 Kahramanmaraş depremleriyle ilgili yapılan çalışmalar çoğunlukla sosyoekonomik ve psikolojik etki ve sonuçları etrafında şekillenmektedir (Şen, 2023; Marangoz - İzci, 2023; Yılmaz, 2023; Kaygalak, 2023; Karaağaç, 2023; Tapan, 2023; Dündar, 2023; Nazlı - Soylu, 2023; Aslan, 2023; İme, 2024; Güler vd., 2024). Ancak afetle ilgili konuların sosyal boyutlarının mikro düzeyde daha çok tartışılması gerekmektedir. Bu çalışmada da, sosyal sermaye kavramı hem afet hem de kadın boyutuyla mikro ilişkisel düzeyde ele alınacaktır.

Afet sonrası toplumsal cinsiyet ve konumlanış, sosyal ilişkiler, emek, psikolojik etkiler vb. gibi temalarla kadınlar özelinde çalışılan konular olarak dikkat çekmektedir (UN Women, 2023; AFAD, 2023; Çakı, 2022; Toğrul, 2024; Altıparmak - Birel, 2024). Mevcut sosyal ağlarını kaybeden kadınların göçle birlikte yeni yaşam pratikleri içerisinde yeni sosyal bağlar kurma gereklilikleri durumu daha karmaşık ve zor hale getirir (Enarson, 2000; UN Women, 2023). Bilhassa toplumsal cinsiyet rolleri bakımından afet sonrası süreçte kadınlar daha kırılgan bir konuma gelmektedir. Ancak rolleri gereği gündelik yaşamın ve sosyal ilişkilerin yeniden kurulmasında aktif bir rol üstlenmek durumunda olan kadınlar (Fothergill, 1996; Enarson - Chakrabarti, 2009; CEDAW, 2018; Masozera vd., 2007, 301; Arıca vd., 2023, 179; Akbal - Taşbaş, 2024, 661-662) bu

kırılganlıkları ile dayanıklılıkları arasında sıkışıp kalırlar. Bu nedenle özellikle kadınlar açısından afet sonrası süreçlerin daha detaylı araştırılması önemlidir.

Bu çalışma ise, sosyal sermaye kavramını afet merkezli bir tartışma içine taşıyarak, kadınların sosyal sermaye pratikleri ile sosyal iyi oluş deneyimlerinin ilişkisel olarak mikro düzeyde incelenmesi amaçlanmaktadır. Çalışmanın kadınlara odaklanmasının üç gerekçesi bulunmaktadır. Birincisi, afetlerin etkileri toplumsal cinsiyet açısından eşit dağılmamaktadır. Afetlerin kadınların yaşam beklentisini erkeklere kıyasla daha fazla düşürdüğü ve bu farkın kadınların sosyoekonomik konumunun zayıf olduğu toplumlarda derinleştiği gösterilmiştir (Neumayer - Plümper, 2007). 6 Şubat depremleri sonrasında yapılan değerlendirmeler de barınma alanlarındaki mahremiyet ve güvenlik sorunlarının, artan bakım yükünün ve geçim kaynaklarının kaybının kadınların deneyimini belirgin biçimde şekillendirdiğini ortaya koymaktadır (UN Women, 2023; Akbal - Taşbaş, 2024; Toğrul, 2024). İkincisi, kadınların sosyal sermayesi yapısal olarak farklı bir biçim taşımaktadır. Kadınların kişisel ağları erkeklere göre akrabalık ve yakın çevre ilişkilerine daha fazla dayanmaktadır (Moore, 1990). Bu nedenle afet sonrası göç, kadınlar açısından mekân değişikliğinin ötesinde, sosyal sermayenin üretildiği gündelik ilişki zeminlerinin kaybı anlamına gelmektedir. Üçüncüsü, kadınlar afet sonrası süreçte hane içi düzenin ve aile ilişkilerinin yeniden kurulmasında belirleyici bir rol üstlenmektedir (Fothergill, 1996; Enarson - Chakrabarti, 2009). Bu rol, kadınları aynı anda hem destek sağlayan hem de desteğe ihtiyaç duyan bir konuma yerleştirmektedir. Dolayısıyla kadın deneyimi, afet sonrası sosyal sermayenin dönüşümünü gündelik yaşam düzeyinde izlemek için elverişli bir bakış noktası sunmaktadır. Bununla birlikte çalışma, kadınların toplumsal cinsiyet rollerinden doğan sorumluluklarını doğrudan bir analiz birimi olarak ele almamaktadır. Bu roller, katılımcıların sosyal sermaye pratiklerini ve sosyal iyi oluş deneyimlerini anlamlandırmada bağlamsal bir çerçeve olarak kullanılmaktadır.

Bu çerçevede çalışma, sosyal sermaye kavramını afet sonrası göç bağlamına taşıyarak kadınların sosyal sermaye pratikleri ile sosyal iyi oluş deneyimleri arasındaki ilişkiyi mikro düzeyde incelemeyi amaçlamaktadır. Çalışma, kadınların gündelik yaşamda kurdukları ilişkiler içinde biçimlenen güven, katılım ve dayanışma pratiklerine odaklanmaktadır. Böylece sosyal sermayenin afet sonrasında kurulan ilişkiler içinde nasıl yeniden şekillendiği ve bu sürecin

katılımcı anlatılarında sosyal iyi oluşun hangi boyutlarıyla ilişkili olarak ortaya çıktığı tartışılmaktadır.

1. Kavramsal Çerçeve

1.1. Sosyal Sermaye: Güven, Karşılıklılık ve Katılım Dinamikleri

Sosyal sermaye, genel anlamıyla bireylerin sosyal ilişkileri ve ağları aracılığıyla erişebildikleri kaynakları ifade eden bir kavramdır. Bourdieu (1986, 248), sosyal sermayeyi bireylerin sahip oldukları ilişki ağları üzerinden tanımlamaktadır. Coleman (1988), güven, normlar ve karşılıklılık ilişkileri ile kolektif eylemi mümkün kılan bir yapı olarak sosyal sermayeyi ele almaktadır. Putnam (2000), ise sosyal sermayeyi güven, normlar ve sosyal ağlar ekseninde toplumsal katılımın önemine vurgu yapan bir kavram olarak ele almaktadır. Bu tanımlar, sosyal sermayenin bireylerin sahip olduğu kişisel kaynaklar olmanın yanı sıra sosyal ilişkileri içerisinde üretilen ve dönüşen bir yapısının olduğuna da işaret etmektedir.

Afet kapsamında sosyal sermaye kavramı, bireylerin destek mekanizmalarına erişim, bilgiye ulaşma ve paylaşım, güvenin sürdürülmesi ve dayanışma pratiklerinin oluşmasında önemli bir belirleyici olmaktadır (Dynes, 2006; Aldrich, 2012; Aldrich - Meyer, 2015). Bu da, afet sonrası toplumsal dayanıklılık noktasında sosyal sermayenin kurumsal kapasitesinin yanında ilişki ağlarının da yakından bağlantılı olduğunu göstermektedir. Güçlü sosyal ağlara sahip olan bireylerin afet sonrasında kaynaklara ve bilgiye erişim, destek alma, uyum sağlama gibi konularda daha avantajlı konumda olabildikleri belirtilmektedir (Kaniasty - Norris, 1995; Hawkins - Maurer, 2010; Aldrich, 2012).

Sosyal sermaye literatüründe yer alan bağlayıcı, köprü kurucu ve bağlantı kurucu sosyal sermaye ayrımı hususu afet sonrası ilişkilerin analizinde önemli bir referans noktası oluşturmaktadır. *Bağlayıcı sosyal sermaye*, aile, akrabalık, yakın çevre gibi güçlü bağlara dayalı ilişkileri ifade etmektedir. *Köprü kurucu sosyal sermaye*, farklı sosyal gruplar arasında kurulan daha geniş ilişki ağlarını kapsamaktadır. *Bağlantı kurucu (ilişkilendirici) sosyal sermaye* ise, bireylerin kurumlar, yardım kuruluşları veya yetke sahibi aktörlerle kurulan ilişkiler ağı ile kaynaklara erişimi ifade etmektedir (Putnam, 2000; Woolcock, 2000; Field, 2006; Hawkins - Maurer, 2010; Aldrich, 2012). Afet sonrasında bu üç sermaye türü farklı seviyelerde ve işlevlerde görülmektedir. Kimi zaman bağlayıcı sosyal

sermaye daha uzun vadede işlev görürken kimi zaman da köprü ve bağlantı kurucu sosyal sermaye belirleyici bir rol üstlenmektedir.. Çalışmada, bu sermaye türlerinin nasıl işlevsellik gösterdiği bulgular kısmında katılımcı anlatıları ile ortaya konulmaya çalışılmaktadır.

Sosyal sermaye her zaman eşit biçimde işleyen ya da sadece olumlu sonuçlar üreten bir kaynak olmamaktadır. Bourdieu'nun (1986) bahsettiği gibi sosyal sermayeye erişim, kimi zaman bireylerin sınıfsal konumları, ilişki ağlarının niteliği ya da toplumsal kaynaklara yakınlıklarıyla da ilişkilidir. Bundan ötürü afet sonrası süreçlerde sosyal sermaye hem dayanışma ve yardımlaşmayı mümkün kılabilir hem de kaynaklara erişimde eşitsizlikleri görünür hale getirebilir. Rahill vd.'nin (2014) Haiti depremi üzerine yaptıkları çalışma, güçlü sosyal bağlara sahip bireylerin barınma ve destek kaynaklarına daha kolay erişebildiklerini, bu ağın dışındakilerin ise dışlanma ve kırılganlık deneyimleyebildiklerini ortaya koymaktadır. Kısaca sosyal sermaye, afet sonrası süreçte koruyucu ve kaynak sağlayıcı olabildiği gibi eşitsizlikleri de yeniden üretebilen bir mekanizma olarak ele alınmalıdır.

1.2. Afet Bağlamında Sosyal Sermaye ve Sosyal İyi Oluşun İlişkisel İnşası

Sosyal iyi oluş, bireyin toplumla olan ilişkisinde kendini nasıl konumlandırdığı, sosyal çevresinden nasıl anlamlar ürettiği, toplumsal yapıyla ne ölçüde ve nasıl bağlar kurabildiğiyle alakalı çok boyutlu bir kavramdır. Keyes (1998), sosyal iyi oluş kavramını geliştirdiği ölçekle literatüre kazandırmış olması nedeniyle bu noktada referans sağlamaktadır. Keyes, sosyal iyi oluşu beş boyut üzerinden tanımlamaktadır (1998, 122-123). Sosyal bütünleşme, bireyin bir topluluğa ait olduğunu ve onun parçası olduğunu hissetmesini; sosyal kabul, başkalarına güvenmeyi ve onların iyi niyetine inanmayı; sosyal katkı, topluma değerli bir şey sunabildiğine inanmayı; sosyal gerçekleştirme, toplumun ve kurumlarının olumlu yönde gelişebileceğine duyulan inancı; sosyal uyum ise toplumsal dünyayı anlaşılır ve anlamlı bulmayı ifade etmektedir. Bu boyutlar, sosyal iyi oluşun güven, aidiyet ve toplumsal katılım gibi sosyal sermayenin de temel bileşenlerini oluşturan ilişkisel unsurlarla yakından bağlantılı olduğunu göstermektedir (Keyes, 1998; 2005).

Bireylerin sosyal ilişkileri, dayanışma ve yardımlaşma deneyimleri, kurumsal ilişkileri, güven bağları, toplumsal katılım biçimleri sosyal iyi oluşun boyutlarıyla yakından ilişkilidir. Güçlü sosyal bağlar bireylerin sosyal iyi oluşlarını olumlu yönde etkilerken; zayıflayan ve kopan sosyal bağlar olumsuz deneyimler yaşatmaktadır (Hobfoll, 2001; Aldrich, 2012). Afet sonrası sosyal iyi oluş, bu anlamda bireysel bir durum olmanın da ötesinde sosyal sermayenin farklı parametreleriyle iç içe geçmiş ilişkisel bir süreçtir.

Afet sonrası dönemde özellikle aile ve yakın çevre desteği gören bireyler, bağlayıcı sosyal sermayenin duygusal güven ve desteğinden faydalanmaktadır. Bu ilişki, bireyleri kriz anlarında koruyup, ayakta tutan koruyucu bir işleve sahiptir (Putnam, 2000; Hawkins - Maurer, 2010; Aldrich, 2012). Daralan, zayıflayan ve kopmuş sosyal ilişki ağları sosyal iyi oluşun tüm boyutlarını karşılamakta yetersiz kalmaktadır. Bu da, sosyal uyum, bütünleşme, kabul, katkı gibi boyutlar açısından bireyi hem aile içi destekten hem de daha geniş sosyal çevre ve kurumsal ilişkilerden koparabilmektedir (Keyes, 1998, 122-123; Aldrich - Meyer, 2015). Köprü kurucu sosyal sermaye, bireylerin yeni sosyal çevreyle temasını, farklı gruplarla ilişki kurmasını ve toplumsal katılım alanlarını çeşitlendirmesini sağlar. Bağlantı kurucu sosyal sermaye ise, kurumlarla ilişkiler neticesinde kaynaklara erişim, güven, toplumsal sistemle bağ kurma açılarından belirleyici olmaktadır (Woolcock, 2000; Field, 2006; Aldrich - Meyer, 2015). Bu bağların zayıflaması, bireylerin sosyal iyi oluş boyutlarında kırılganlık yaşamalarına ve sosyal dünyalarının daralmasına neden olabilmektedir.

Sosyal iyi oluşu bu açıdan sosyal sermayeden ayrı bir süreç olarak görmeyip birlikte şekillenen bir süreç olarak ele almak gerekmektedir. Çalışmada yer alan güven, sosyal ilişkiler, yardımlaşma, toplumsal katılım, kurumlarla ilişki ve duygusal etki temaları hem sosyal sermayenin hem de sosyal iyi oluşun boyutlarını kadınların yaşam pratikleri ile görünür kılmaktadır. Böylece çalışma, afet sonrası kadın deneyimlerini sosyal sermaye ve sosyal iyi oluş kesişiminde, mikro düzey pratiklerle analiz etmeyi amaçlamaktadır. Bu ilişkinin çalışmada hangi göstergeler üzerinden izlendiği yöntem bölümünde Tablo 1'de gösterilmektedir.

1.3. Afet, Toplumsal Cinsiyet ve Kadınların Sosyal Ağları

Afet literatüründe kadınların afet öncesi, anı ve sonrasındaki deneyimlerinin mevcut toplumsal cinsiyet eşitsizlikleri tarafından biçimlendirildiği kabul görmektedir (Fothergill, 1996; Enarson, 2000). Kadınların kaynaklara, bilgiye ve karar alma süreçlerine erişimindeki sınırlılıklar, afet sonrasında yardım ve destek mekanizmalarından yararlanma biçimlerini de etkilemektedir (Enarson - Chakrabarti, 2009). Toplumsal cinsiyet rollerinin belirgin olduğu bağlamlarda kadınların afet planlama ve karar süreçlerinin dışında kalabildiği, afet sonrasında aile içi şiddet vakalarının arttığı ve kendileri de desteğe ihtiyaç duyan kadınlardan çocuk, yaşlı ve engelli bakımını üstlenmelerinin beklendiği belirtilmektedir (Arıca vd., 2023, 178-179). Kadınlara Karşı Ayrımcılığın Önlenmesi Komitesi'nin afet riskinin azaltılmasına ilişkin 37 No'lu Genel Tavsiyesi de afetlerin kadınlar üzerindeki etkilerinin bakım yükü, geçim kaybı, barınma ve güvenlik sorunları ile toplumsal cinsiyete dayalı şiddet riski üzerinden katmanlaştığını vurgulamaktadır (CEDAW, 2018). 6 Şubat depremleri özelinde yapılan çalışmalar, çadır ve konteyner kentlerde yaşanan mahremiyet ve hijyen sorunlarının, artan ev içi bakım emeğinin, iş ve gelir kaybının ve yerinden edilmenin yarattığı yalnızlığın kadınların gündelik yaşamını zorlaştırdığını göstermektedir (UN Women, 2023; Çetin Aydın - Aytaç, 2023; Akbal - Taşbaş, 2024; Altıparmak - Birel, 2024; Toğrul, 2024). Depremleri toplumsal cinsiyet ve kadın hakları perspektifinden değerlendiren bir çalışma, toplumsal cinsiyet odaklı afet istatistiklerinin bulunmaması nedeniyle kadınların afetten etkilenme düzeylerinin görünmez kaldığını ve mevcut toplumsal cinsiyet eşitsizliklerinin afetle birlikte derinleştiğini vurgulamaktadır (Beşpınar - Beşpınar, 2023, 471). Türkiye'de daha önceki bir depremde, 2020 İzmir depremi sonrasında 30 kadınla yapılan çalışma da kadınların barınma, güvenlik ve psikolojik sorunlar yaşadığını ortaya koymuştur (Demirci - Avcu, 2021, 94).

Bu sorunların sosyal sermaye açısından önemi, kadınların ilişki ağlarının yapısıyla bağlantılıdır. Kadınların kişisel ağları akrabalık ve yakın çevre ilişkilerine daha fazla dayanmakta (Moore, 1990), komşuluk ve gündelik ziyaretleşme gibi yerel ilişki biçimleri kadınlar için önemli bir destek ve bilgi kaynağı işlevi görmektedir. Afet sonrası göç bu yerel ağları dağıttığında kadınlar hem duygusal hem de pratik destek kaynaklarını kaybetmekte ve yeni çevrede bu ağları yeniden kurmak zorunda kalmaktadır (Enarson, 2000; UN Women,

2023). Afet sonrası artan bakım sorumluluklarının kadınların kamusal ve kolektif alanlara katılımını sınırlayabildiği de literatürde vurgulanmaktadır (Enarson - Chakrabarti, 2009). Bu çalışmada kadınların deneyimi, sosyal sermayenin bağlayıcı, köprü kurucu ve bağlantı kurucu boyutlarındaki dönüşümün ve bu dönüşümün sosyal iyi oluşla ilişkisinin izlendiği bağlam olarak ele alınmaktadır.

2. Araştırmanın Yöntemi

2.1. Araştırmanın Amacı ve Önemi

Bu çalışmanın temel amacı, 6 Şubat 2023 Kahramanmaraş merkezli depremler sonrasında Elazığ'a göç eden kadınların afet sonrası sosyal sermaye pratiklerini incelemek ve bu pratiklerin katılımcı anlatılarında sosyal iyi oluş deneyimleriyle nasıl ilişkilendiğini ortaya koymaktır. Çalışma, kadınların kriz koşullarında kurdukları ve sürdürdükleri sosyal ilişki ağları içinde sosyal sermayenin nasıl yeniden üretildiğine ve dönüştüğüne odaklanmaktadır. Sosyal sermaye pratiklerinin sosyal iyi oluşun boyutlarıyla birlikte ele alınması, afet sonrası göç deneyimini ilişkisel düzeyde görünür kılması bakımından literatüre katkı sunmayı hedeflemektedir.

2.2. Araştırma Soruları

Bu çalışma şu araştırma sorularına yanıt aramaktadır:

1. Depremden sonra Elazığ'a göç eden kadınlar, yeni yaşam çevrelerinde sosyal ilişkilerini, güven ve yardımlaşma pratiklerini nasıl deneyimlemekte ve anlamlandırmaktadır?

2. Bu deneyimlerde bağlayıcı, köprü kurucu ve bağlantı kurucu sosyal sermaye hangi biçimlerde görünür olmaktadır?

3. Katılımcı anlatılarında sosyal sermaye pratikleri, sosyal iyi oluşun hangi boyutlarıyla ilişkili olarak ortaya çıkmaktadır?

2.3. Araştırma Deseni

Bu çalışma, afet sonrası göç deneyimi yaşayan kadınların sosyal sermaye pratiklerini ve bu pratiklerin sosyal iyi oluş deneyimleriyle ilişkisini anlamaya yönelik yorumlayıcı nitel bir araştırma olarak tasarlanmıştır (Creswell, 2025).

Araştırmada fenomenolojiden kuramsal bir bakış açısı olarak yararlanılmıştır. Schutz'un sosyal fenomenolojisinden hareketle, sosyal gerçekliğin bireylerin gündelik yaşam dünyasında deneyimlerine yükledikleri anlamlar aracılığıyla kurulduğu kabul edilmiş ve görüşmelerde katılımcıların ilişkilerini nasıl yaşadıkları ve anlamlandırdıkları ön plana alınmıştır (Schutz, 1967). Afet sosyolojisinde de sembolik etkileşimci bakış açısıyla, afetin bireylerin sosyal yaşam içinde onu nasıl anlamlandırdıkları üzerinden ve onların kendi bakış açısından okunmasının önemi vurgulanmaktadır (Kolay Çepni - Varlıklar Demirkazik, 2023, 830). Bununla birlikte araştırma, bir fenomenin özünü betimlemeyi amaçlayan fenomenolojik bir çözümleme yürütmemektedir. Görüşme formu ve kodlama süreci sosyal sermaye ve sosyal iyi oluş kuramlarından türetilen kavramlarla yapılandırıldığından, analizde paranteze alma ve öz çözümlemesi yerine kuramsal çerçeveden türetilen kodlarla veriden doğan kodların birlikte kullanıldığı hibrit tematik analiz benimsenmiştir (Fereday - Muir-Cochrane, 2006, 81). Bu tercih, araştırma deseni ile analiz süreci arasındaki tutarlılığı sağlamaktadır.

2.4. Araştırma Grubu

Araştırmanın çalışma grubunu, 6 Şubat 2023 Kahramanmaraş merkezli depremler sonrasında Elazığ'a göç etmiş kadınlar oluşturmaktadır. Katılımcılar, amaçlı örnekleme yöntemlerinden kartopu örnekleme tekniğiyle belirlenmiştir. Bu teknik, ulaşılması güç ya da belirli bir deneyimi paylaşan bireylere erişimde etkili bir yol sunmaktadır (Biernacki - Waldorf, 1981). Afet sonrası kırılganlık yaşayan kadınlara güvenilen tanıdıklar aracılığıyla ulaşılması, görüşme için güven ortamı oluşturulmasını da kolaylaştırmıştır. Örneklemin oluşturulmasında tek bir başlangıç noktasından hareket edilmiştir. İlk katılımcıya, üniversite bünyesinde düzenlenen bir ebru kursu aracılığıyla ulaşılmıştır. Araştırmacının danışmanlığını yürüttüğü bir lisansüstü öğrencinin aynı kursa katılıyor olması bu ilk teması mümkün kılmıştır. Ardından her katılımcıdan, depremden sonra Elazığ'a göç etmiş ve görüşmeye katılmaya istekli olabilecek tanıdıklarını önermesi istenmiş ve zincir bu yolla ilerletilmiştir. Katılımcılara birbirlerinin yönlendirmesiyle ulaşıldığından, aralarında en az tanışıklık düzeyinde bir ilişki bulunmaktadır. Bu durum, çalışma grubunun benzer sosyal çevrelerden gelme olasılığını artırdığı için bir sınırlılık olarak

değerlendirilmektedir. Çalışma grubu yine de farklı yaş, eğitim ve çalışma durumlarındaki kadınları içermektedir.

Araştırma kapsamında toplam 15 katılımcıyla görüşme gerçekleştirilmiştir. Veri toplama sürecinde iletişime geçilen 5 kişi araştırmaya katılmayı kabul etmemiştir. Görüşmeler, depremden yaklaşık 28-30 ay sonra, Haziran-Ağustos 2025 tarihleri arasında yapılmıştır. Katılımcılar metin içerisinde K01, K02, … şeklinde kodlanarak anonimlik sağlanmıştır.

Örneklem büyüklüğü, kod düzeyinde doygunluk ölçütüne göre belirlenmiştir (Guest vd., 2006, 59). Görüşmeler sürdürülürken her yeni görüşmenin mevcut kod sistemine yeni bir kod ekleyip eklemediği izlenmiştir. On ikinci görüşmeden sonra kod sistemine yeni bir kod eklenmemiş; 13, 14 ve 15. görüşmeler mevcut kodları ve temalar arası ilişkileri doğrulayan anlatılar üretmiştir. Bu nedenle veri toplama süreci 15. görüşmede sonlandırılmıştır. Doygunluk, kod ve tema düzeyinde değerlendirilmiştir. Anlam düzeyinde doygunluğun ise aile desteğinin yokluğu ve kurumlara yönelik olumlu deneyimler gibi az sayıda katılımcının dile getirdiği alt kodlarda daha sınırlı kaldığı kabul edilmektedir (Hennink vd., 2017).

2.5. Veri Toplama Süreci ve Analizi

Veriler, yarı yapılandırılmış görüşme formu aracılığıyla toplanmıştır. Görüşme formu, afet sonrası sosyal sermaye pratiklerini güven, sosyal ilişkiler, yardımlaşma, toplumsal katılım, kurumsal ilişkiler ve duygusal etki başlıklarını kapsayacak şekilde hazırlanmıştır. Görüşmeler Haziran-Ağustos 2025 tarihleri arasında yüz yüze gerçekleştirilmiş, ortalama 45-90 dakika sürmüş, katılımcıların onayı alınarak ses kaydı altına alınmış ve daha sonra yazılı metne dönüştürülmüştür. Görüşmeler sırasında katılımcıların deneyimlerini detaylı biçimde ifade edebilmeleri için esnek bir görüşme süreci izlenmiştir.

Görüşmelerin depremden yaklaşık iki buçuk yıl sonra yapılmış olması, bulguların zamansal bağlamı açısından önemlidir. Afet sonrası sosyal destek literatürü, afetin hemen ardından yoğunlaşan desteğin zamanla aşındığını ve karşılanmayan destek beklentilerinin hayal kırıklığı üretebildiğini göstermektedir (Kaniasty - Norris, 1993; Kaniasty, 2020). Depremden yaklaşık iki ay sonra, Nisan 2023'te Kahramanmaraş'ta kadınlarla yapılan görüşmeler ise kaygı, stres ve korku gibi akut psikososyal tepkileri öne çıkarmaktadır (Çetin Aydın -

Aytaç, 2023, 2207-2208). Bu çalışmanın verileri, akut kriz döneminin değil, uzayan toparlanma döneminin deneyimlerini yansıtmaktadır. Katılımcıların deprem öncesine ve ilk günlere ilişkin anlatıları ise geriye dönük hatırlamaya dayanmaktadır. Bu nedenle bulgularda yer alan önce-sonra karşılaştırmaları nesnel bir ölçüm olarak değil, katılımcıların bugünden geçmişe bakarak kurdukları anlamlandırmalar olarak yorumlanmıştır.

Veriler, kuramsal çerçeveden türetilen kodlarla veriden ortaya çıkan kodların birlikte kullanıldığı hibrit tematik analizle çözümlenmiştir (Fereday - Muir-Cochrane, 2006, 81). Tümdengelimli kodlar, görüşme formunun da dayandığı güven, sosyal ilişkiler, yardımlaşma, toplumsal katılım, kurumlarla ilişkiler ve duygusal etki başlıklarından türetilmiştir. Tümevarımlı kodlar ise bu başlıklar içinde katılımcı anlatılarından doğrudan ortaya çıkan alt kodları kapsamaktadır. Analizde MAXQDA yazılımından yararlanılmış ve süreç üç aşamada yürütülmüştür:

Birinci aşamada, görüşme kayıtları araştırmacı tarafından yazıya dökülmüş ve elde edilen transkriptler tekrar tekrar okunarak veriye aşinalık sağlanmıştır. Bu süreçte katılımcı ifadeleri doğrultusunda açık kodlama yapılmış ve anlamlı veri parçaları kodlara dönüştürülmüştür.

İkinci aşamada, benzer içeriklere sahip kodlar bir araya getirilerek alt temalar oluşturulmuştur. Kodlar arasındaki ilişkiler karşılaştırmalı analiz yöntemiyle değerlendirilmiş ve temalar arası kavramsal bütünlük sağlanmıştır.

Üçüncü aşamada, oluşturulan temalar MAXQDA programı aracılığıyla sistematik biçimde organize edilmiş ve her bir tema, katılımcı ifadeleriyle desteklenerek yorumlanmıştır. Analiz sürecinde hem betimsel hem de yorumlayıcı analiz birlikte kullanılmıştır. Bu aşamada temalar ayrıca Tablo 1'de gösterilen göstergeler üzerinden sosyal iyi oluş boyutlarıyla ilişkilendirilmiştir.

Bulgularda temalar ve alt kodlar için verilen frekanslar (f), ilgili koda tüm görüşmeler boyunca atanan kodlanmış bölüm sayısını göstermektedir. Bu değerler bir örüntünün veri setindeki tekrarını betimlemek amacıyla raporlanmıştır. Temaların önemine ya da katılımcılar arasındaki yaygınlığına ilişkin nicel bir çıkarım için kullanılmamıştır.

Sosyal iyi oluş, görüşme formunda ayrı bir başlık olarak sorulmamıştır. Sosyal sermaye temaları altında kodlanan anlatılar, Keyes'in beş boyutuna ilişkin göstergeler üzerinden yorumlanmıştır (Keyes, 1998, 122-123). Her boyut için hangi anlatı öğelerinin gösterge olarak kabul edildiği ve bu göstergelerin hangi temalarda yoğunlaştığı Tablo 1'de sunulmaktadır. Duygusal etki teması, Keyes'in modelinde sosyal iyi oluştan ayrı tutulan duygusal iyi oluş alanına karşılık gelmektedir (Keyes, 2005). Bu nedenle bu tema, sosyal iyi oluş boyutlarıyla kesiştiği ölçüde yorumlanmıştır.

Tablo: 1. ***Sosyal İyi Oluş Boyutları ve Analizde Kullanılan Göstergeler***

Boyut (Keyes, 1998)	**Tanım**	**Anlatılarda gösterge olarak okunan öğeler**	**İlgili temalar**
Sosyal bütünleşme	Bir topluluğa ait olma ve onun parçası olduğunu hissetme	Aidiyet ya da yabancılık ifadeleri; komşuluk ve gündelik temasın varlığı ya da yokluğu; toplumdan kopmuşluk duygusu	Sosyal ilişkiler; Toplumsal katılım; Duygusal etki
Sosyal kabul	Başkalarına güvenme ve onların iyi niyetine inanma	Genelleşmiş güven ya da güvensizlik; insanları duyarsız, çıkarcı ya da umursamaz olarak nitelendirme	Güven; Sosyal ilişkiler; Kurumlarla ilişkiler
Sosyal katkı	Topluma değerli bir şey sunabildiğine inanma	Başkalarına yardım etme, organize etme ve gönüllülük gibi rollerin sürmesi ya da kaybı	Yardımlaşma; Toplumsal katılım
Sosyal gerçekleştirme	Toplumun ve kurumlarının olumlu yönde gelişebileceğine inanma	Kurumlara güven ya da güvensizlik; yardım dağıtımında adalet algısı; toplumun kötüye gittiğine ilişkin yargılar	Kurumlarla ilişkiler; Sosyal ilişkiler
Sosyal uyum	Toplumsal dünyayı anlaşılır ve anlamlı bulma	İnsanların davranışlarına anlam verememe; şaşkınlık ve belirsizlik ifadeleri	Güven; Sosyal ilişkiler

Not: Tanımlar Keyes (1998) esas alınarak özetlenmiştir.

2.6. Geçerlik ve Güvenirlik

Araştırmada nitel araştırmalarda geçerlik ve güvenirliği sağlamak amacıyla çeşitli stratejiler kullanılmıştır. Öncelikle veriler doğrudan katılımcı ifadeleri ile desteklenerek bulguların inandırıcılığı artırılmıştır. Ayrıca kodlama sürecinde temaların tutarlılığı sürekli olarak gözden geçirilmiş ve benzer kodların aynı temalar altında toplanmasına özen gösterilmiştir. Araştırma sürecinin şeffaf biçimde sunulması, veri toplama ve analiz aşamalarının ayrıntılı olarak açıklanması yoluyla çalışmanın aktarılabilirliği güçlendirilmiştir.

2.7. Etik İlkeler

Araştırma sürecinde etik ilkelere titizlikle uyulmuştur. Katılımcılardan görüşme öncesinde bilgilendirilmiş onam alınmış, kimlik bilgileri gizli tutulmuş ve veriler yalnızca bilimsel amaçlarla kullanılmıştır. Katılımcılar metin içerisinde kodlanarak anonimlik sağlanmıştır. Araştırma, Fırat Üniversitesi Sosyal ve Beşeri Bilimler Bilimsel Araştırmalar ve Yayın Etiği Kurulu'nun 22.04.2025 tarihli ve 2025/08 sayılı kararı ile etik açıdan uygun bulunmuştur.

3. Bulgular

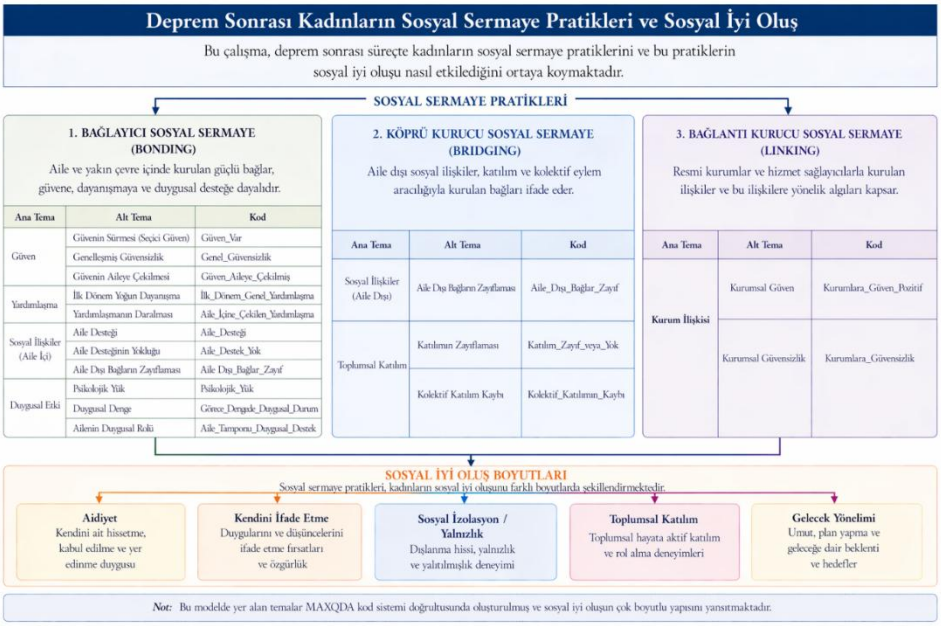
Bu bölümde, 6 Şubat 2023 depremleri sonrasında Elazığ'a göç eden 15 kadın katılımcıdan elde edilen veriler analiz edilmektedir. Katılımcıların demografik özellikleri Tablo 2'de sunulmaktadır. Çalışma grubu, farklı yaş ve eğitim düzeylerine sahip kadınlardan oluşmaktadır. Katılımcıların büyük bir kısmının evli ve orta yaş grubunda olduğu görülmektedir. On beş katılımcının 11'i 44 yaş ve üzerindedir. Bu nedenle bulgular ağırlıklı olarak orta yaş kadınların deneyimlerini yansıtmaktadır.

Tablo: 2. ***Demografik Bilgiler***

Katılımcı	Yaş	Eğitim	Medeni Hal	Çalışma	Göç
K01	47	Sağlık Lisesi	Bekar	Hemşire	Hatay
K02	23	Üniversite	Bekar	Çalışmıyor	Malatya
K03	44	Üniversite	Evli	Öğretmen	Hatay
K04	47	Üniversite	Evli	Ev hanımı	Hatay
K05	33	Lise	Evli	Özel sektör	Hatay
K06	49	Üniversite	Evli	Çalışmıyor	Malatya
K07	48	İlkokul	Evli	Ev hanımı	Osmaniye
K08	50	İlkokul	Evli	Ev hanımı	Kahramanmaraş
K09	24	Üniversite	Bekar	Mühendis	Kahramanmaraş
K10	26	Yüksek lisans	Bekar	Öğrenci	Kahramanmaraş
K11	47	İlkokul	Evli	Ev hanımı	Malatya
K12	52	Ön lisans	Evli	Ev hanımı	Malatya
K13	44	Lisans	Evli	Öğretmen	Malatya
K14	52	Üniversite	Evli	Kuaför	Malatya
K15	53	Lise	Evli	Çalışmıyor	Gaziantep

Verilerin analizi sonucunda elde edilen kodlar altı tema altında toplanmıştır: sosyal ilişkiler, güven, yardımlaşma, toplumsal katılım, kurumlarla ilişkiler ve duygusal etki. Bu temalar, bağlayıcı, köprü kurucu ve bağlantı kurucu sosyal sermaye türleriyle ve Tablo 1'de tanımlanan sosyal iyi oluş boyutlarıyla ilişkilendirilmiştir. Şekil 1, bulgular bölümünün alt başlık sırasını izleyerek her temanın alt kodlarını, ağırlıklı olarak ilişkili olduğu sosyal sermaye türünü ve katılımcı anlatılarında bağlantılı olarak ortaya çıktığı sosyal iyi oluş boyutlarını göstermektedir.

Şekil: 1. ***Temalar, Alt Kodlar, Sosyal Sermaye Türleri ve Sosyal İyi Oluş Boyutları Arasındaki İlişkiler***



3.1. Sosyal İlişkilerin Dönüşümü: Aile Desteği, Zayıflayan Komşuluk ve Daralan Ağlar

Araştırma verileri, afet sonrası göç deneyiminin kadınların sosyal ilişkilerinde belirgin bir dönüşüm yarattığını göstermektedir Sosyal ilişkiler teması (f=43), katılımcıların göç sonrası gündelik yaşamlarını anlatırken en sık başvurdukları temalardan biridir. Katılımcı anlatıları, sosyal ilişkilerin bir yandan aile ve yakın çevre üzerinden yeniden tahkim edildiğini, diğer yandan komşuluk, arkadaşlık ve yeni çevreyle kurulan bağların zayıfladığını göstermektedir. Bu durum, sosyal sermayenin daralması ve daha kapalı ağlar üzerinden yeniden üretilmesiyle açıklanabilir (Putnam, 2000, 22-24; Aldrich, 2012, 34-36).

Aile dışı bağların zayıflaması alt kodu (f=13), katılımcıların yeni çevrede kurdukları ilişkileri çoğunlukla yüzeysel ve sınırlı deneyimlediklerini göstermektedir. Komşuluk, gündelik ziyaret, hal hatır sorma ve karşılıklı

destek gibi pratiklerin zayıflaması, kadınların sosyal çevreyle bağ kurmasını güçleştirmiştir. Bir katılımcı durumu şu şekilde ifade etmiştir:

> "Hiç irtibatım yok, kimseyle gidiş gelişimiz yok. Komşuluk olayı burda yok ki zaten bana da olsun. İnsanlar depremi biz de yaşadık diyo seni dinlemiyor zaten… Ev tuttuk burada, komşularla mesela karşılaşmışsak merhaba merhaba o kadar. Onlar bile ya depremzedeler bir tabak yemek götürelim bir ihtiyaçları var mıdır demediler hiç. Diyorum ya o yüzden buradaki bu ilişkiler beni çok şaşırttı ve çok da soğuttu… İnsanlar çok umursamaz olmuş". (K14)

Bu anlatı, afet sonrası göçün mekânsal bir yer değişikliğinin ötesinde, önceki sosyal dünyanın çözülmesi ve yeni çevrede ilişkilerin sınırlı kalması biçiminde deneyimlendiğini göstermektedir. Benzer bir örüntü başka katılımcıların anlatılarında da görülmektedir.

> "Depremden sonra Elazığ'a taşındık. Buralıyım ama on beş sene Hatay'da yaşadık… Annemlerde sekiz ay kaldık ama sekiz ay boyunca kimse bir geçmiş olsun demedi inanır mısın?... Apartmandayım şimdi bir kişi bile kapımızı çalmadı. Hatay'da asla böyle değildi. Orda biz komşularla aile gibiydik… Ne olmuş bilmiyorum komşuluk bitmiş bence". (K04)

> "Bu kiralık eve taşındıktan sonra karşı komşumun yüzünü 5-6 ay sonra gördüm. Henüz tam dolu bir bina değildi atta bazı komşular, diğerleri taşındıktan sonra daha iyi kaynaşmaya da başladılar ama ben geldiğimde kapımı çalan, hal hatır soran olmayınca bende artık kimseyle görüşmek istemedim. 17 yıl Osmaniye'de yaşadım oradaki insanlar da komşularımda böyle değildi. Burası böyle değildi aslen Elazığlıyız ama ne olmuşsa komşuluk falan kalmamış burada…". (K07)

Bu durum, afet sonrası sosyal destek ağlarının yeniden yapılanma sürecinde kırılmalar yaşandığını vurgulayan çalışmalarla örtüşmektedir (Akbal - Taşbaş, 2024, 658-659; Toğrul, 2024, 2245-2248; Kaniasty - Norris, 1993, 395-397).

Aile desteği alt kodu (f=11), afet sonrası süreçte kadınların en güvenilir destek kaynağının çoğunlukla aile olduğunu göstermektedir. Aile desteği yalnızca duygusal bir kaynak olmanın yanı sıra barınma, bakım, maddi destek ve gündelik yaşamın yeniden kurulması açısından da işlevsel bir mekanizma olarak ortaya çıkmaktadır. Bir katılımcı bu durumu "Ailem destek oldu, sıfırdan düzen kurabildik." (K03) biçimde ifade etmiştir. Bir başka katılımcının anlatısında kardeşinin çocuklara "bir baba gibi" (K06) destek olması, aile bağlarının afet sonrası toparlanma sürecindeki belirleyici rolünü göstermektedir. Bu bulgu, yoğun sosyal ağlara sahip bireylerin afet sonrası süreçte daha hızlı toparlanabildiğini ortaya koyan çalışmalarla paralellik taşımaktadır (Sadri vd., 2018, 1391; Panday vd., 2021, 6; Akyıldız - Sığın, 2024; Bozgedik vd., 2024; Tekin Babuç - Gökçe, 2024, 790)

Aile desteğinin yokluğu alt kodu (f=3), daha sınırlı sayıda katılımcı tarafından dile getirilmiş olsa da önemli bir kırılma alanına işaret eder. Bazı kadınlar için en büyük hayal kırıklığı, afet sonrası süreçte aileden beklenen maddi ya da manevi desteğin gelmemiş olmasıdır. Katılımcılardan birinin anlatısı bu durumu açık biçimde göstermektedir: "Çok üzüldüm, çok kırıldım aileme ben. Ben yeğenlerim için çaba gösterirken kimseden bir yardım göremedim… Ben hafta sonları ek işe başladım. Hemşireyim ama hafta sonu çimento fabrikasında çalıştım ki yeğenlerimin ihtiyaçlarını karşılayayım." (K01). Benzer biçimde başka katılımcılar da (K07-K11) aileden ve akrabalardan beklenen manevi ve pratik desteğin gelmemesini hayal kırıklığı ve artan yalnızlık duygusuyla birlikte anlatmaktadır. Büyük ve sarsıcı bir felaketin ardından kadınların özellikle de memlekette olmak/aileye yakın olmak adına Elazığ'ı tercih ederek gelmiş olmalarının ardından umdukları ilişki bağlarını kuramamış olmaları bazı katılımcıların anlatısında depremin kendisinden daha ağır bir deneyim olarak dile getirilmektedir. Nitekim deprem nedeniyle zorunlu göç deneyimi yaşayan aileler üzerine yapılan nitel bir çalışmada da katılımcıların aile ve akrabalık ağlarından yeterli desteği görmedikleri ve bu süreçte aile içi ilişkilerde gerilimlerin arttığı ifade edilmektedir (Sevim, 2024, 318-319). Genel olarak değerlendirildiğinde, sosyal bütünleşme ve sosyal kabul boyutlarıyla ilgili olan sosyal ilişkiler teması afet sonrası süreçte sosyal sermayenin simetrik biçimde yeniden kurulmadığını göstermektedir.

3.2. Güvenin Yeniden Yapılanması: Genelleşmiş Güvensizlik ve Aile Merkezli Güven

Güven teması (f=41), katılımcı anlatılarında sık başvurulan temalardan biridir. Bu durum, güvenin sosyal sermayenin temel bileşenlerinden biri olduğunu vurgulayan kuramsal yaklaşımlarla da örtüşmektedir(Coleman, 1988; Putnam, 2000). Nitekim afet sonrası iyileşme, fiziksel yeniden inşanın yanında topluluğun güven temelinde yeniden kurulmasını da gerektirmektedir. Bu bağlamda güven, kolektif eylemi mümkün kılan bir "tutkal" olarak değerlendirilmektedir (Nakagawa - Shaw, 2004, 9). Bununla birlikte güven teması tek yönlü değildir; genelleşmiş güvensizlik, seçici güven ve aileye çekilen güven biçiminde parçalı bir görünüm sergilemektedir.

Genel güvensizlik alt kodu (f=19), katılımcıların afet sonrası süreçte sosyal çevreye karşı daha temkinli ve mesafeli bir tutum geliştirdiklerini anlattıkları bölümleri kapsamaktadır. Bir katılımcı bu durumu "Depremden sonra insanlara karşı güvenim azaldı, herkese daha dikkatli yaklaşıyorum." (K11) sözleriyle ifade etmiştir. Bir başkası ise güven kaybını afetin hemen sonrasında yaşanan kriz anında bile gözlemlediği davranışlarla kendisinde oluşan duyguyu şu şekilde aktarmıştır: "Eskisi kadar güvenmiyorum. Depremden sonra insanlara karşı daha dikkatli oldum. Çünkü insanlara olan güvenim sarsıldı. Depremden sonra can pazarı yaşanırken insanların marketleri talan etmesini, zor zamanlarda nasıl davrandıklarını gördüm. O yüzden aileme güveniyorum, sınırlı bir çevrem var artık." (K05). Benzer biçimde bir başka katılımcı ise, afet sonrası süreçte karşılaştığı davranışların insanlara bakış açısını değiştirdiğini belirtmiştir: "Depremden sonra Hatay'da bazı insanların marketleri talan ettiğini, hala insanların olmayan evlerine sıvı yağ taşıdıklarını gördüm. Bu anlamda ölümle burun buruna gelip de birkaç saat sonrasında böyle bir arayış içerisine girmeleri beni şaşırttı, insanlara olan bakış açımı değiştirdi." (K03).

Bu anlatılarda güven kaybı, bireysel bir duygu olmanın ötesinde, kriz anında gözlemlenen toplumsal davranışlarla şekillenen bir deneyim olarak anlatılmaktadır. Afet sonrası süreçlerde sosyal bağların zayıflayabileceği ve güvenin yeniden yapılandığı literatürde de vurgulanmaktadır (Aldrich, 2012).

Güvenin aileye çekilmesi alt kodu (f=11), güvenin tamamen ortadan kalkmadığını; ancak geniş toplumsal ağlardan çekilerek aile ve çok yakın çevreyle sınırlı hale geldiğini göstermektedir. Bir katılımcı bu durumu "İnsanlara güvenmek zor ama ailemle olduğumda kendimi daha güvende hissediyorum." sözleriyle ifade etmiştir. Bir başkası ise aile ve yakın çevrenin sağladığı güveni şu şekilde açıklamaktadır:

> "Özellikle insanların bize sağlamış olduğu manevi destek bizim psikolojimizin daha kolay düzelmesini sağladı. Şayet biz Hatay'da kalmış olsaydık etrafımızda bizim gibi yaralı olan insanlarla kendimizi iyileştiremeyecektik ama buradaki insanlar bize bu anlamda desteklediler. Tabii ki mesela ben biliyorum ki Allah korusun başımıza bir şey gelirse bize yardım edecek ailemiz akrabalarımız var, bu da bu anlamda güvende hissettiriyor". (K03)

Bir başka katılımcının anlatısı da güvenin daralan yapısını destekler niteliktedir:

> "Depremden sonra insanlara karşı daha temkinliyim, eskisi kadar güvenmiyorum. İnsanların önce kendisini düşünmesi bende güveni azalttı. Yardımlar geliyor güya bakıyorsun kendi tanıdığına veriyor hemen. İhtiyacı olan birçok insan var hâlbuki. Bana ailemle akrabalarımla olmak biraz daha güvende hissettiriyor". (K12)

Bu anlatılar aslında kriz dönemlerinde sosyal sermayenin bağlayıcı biçiminin güçlendiğini göstermektedir (Putnam, 2000). Ancak güvenin aileye çekilmesi, sosyal sermaye kaynaklarının daha sınırlı bir çevrede yoğunlaştığını ve daha geniş toplumsal bağların zayıfladığını da göstermektedir (Aldrich, 2012).

Öte yandan güven duygusunun sürdüğünü ifade eden katılımcı sayısı oldukça sınırlıdır. Güven var alt kodu (f=4), güvenin sürdüğü durumlarda da bu güvenin belirli kişiler ve sınırlı sosyal çevreler üzerinden kurulduğunu göstermektedir. Katılımcı ifadesi bu durumu özetlemektedir: "Yaşadığım çevredeki insanlara kısmen güveniyorum. Daha çok aileme ve akrabalarıma güveniyorum ama genel olarak temkinliyim." (K15). Benzer biçimde bir başka

katılımcı aldığı sosyal desteğin güven duygusunu koruduğunu belirtmektedir: "Ben biliyorum ki Allah korusun başımıza bir iş gelirse geldiği zaman bize yardım edecek insanlar var bu da insanı güvende hissettiriyor." (K03). Bu anlatılar, güvenin bütünüyle kaybolmadığını; ancak daha seçici, sınırlı ve tanıdık ilişkiler üzerinden yeniden kurulduğunu göstermektedir.

3.3. Yardımlaşma Pratiklerinin Dönüşümü: İlk Dönem Dayanışmadan Aile İçi Daralmaya

Yardımlaşma pratikleri afet sonrası süreçte bireylerin yeniden toparlanma süreçlerinde önemli bir yer tutar. Kodlama sonuçlarına göre yardımlaşma teması (f=29), afet sonrası sosyal sermayenin temel bileşenlerinden biri olarak öne çıkmaktadır. Bununla birlikte bu tema sabit bir yapı sergilememektedir. Afetin ilk dönemlerinde yoğunlaşan, sonrasında ise daralan bir durum göstermektedir. Bu durum, sosyal dayanışmanın sürdürülebilirliğinin sağlanmasındaki zorluklarla ilişkilidir (Dynes, 2006, 5-7; AFAD, 2023).

İlk dönem genel yardımlaşma alt kodu (f=7), afetin hemen ardından ortaya çıkan güçlü dayanışma ve yardımlaşma ağlarına ilişkin anlatıları kapsamaktadır. Katılımcı anlatıları, bu dönemde maddi desteğin yanında fiziksel ve duygusal destek biçimlerinin de yaygın olduğunu ortaya koymaktadır. Bir katılımcı bu süreci şu şekilde ifade etmektedir: "Depremden sonra ortalık çok karışıktı, herkes panik içindeydi... Biz de çevredeki insanları arabamıza alıp güvenli yerlere götürdük... Yani o süreçte herkes kendi derdinde olmasına rağmen, yine de birbirine destek olmaya çalışıyordu." (K15). Benzer biçimde, "Deprem esnasında kendimiz evden çıktıktan sonra karşı komşumuzun da çıkmasını sağladık…" (K03) ve "Depremden hemen sonra herkes elindekini paylaştı… komşular ateş yaktılar… bir komşu yemek getirdi…" (K08) afetin ilk günlerinde ortaya çıkan bu yoğun dayanışma ortamını bu ifadelerle dile getirmişlerdir.

Ancak bu yoğun dayanışma hali kalıcı olmamaktadır. Katılımcı anlatıları, zamanla bu yardımlaşma pratiklerinin azaldığını ve daha sınırlı sosyal çevre içinde sürdürüldüğünü ortaya koymaktadır. Bu dönüşüm, aile içine çekilen yardımlaşma alt kodunda (f=8) toplanan anlatılarda belirginleşmektedir. Katılımcılar, başlangıçta var olan destek ağlarının zamanla zayıfladığını şu ifadelerle dile getirmektedir: "Depremin hemen ardından insanlar birbirlerine

destek olmaya çalıştı… ancak sonrasında bunun sürdüğünü söylemek zor." (K06). Bir diğer katılımcı "İlk zamanlar yardım geldi ama çok uzun olmadı… zamanla herkes kendi hayatına döndü… açıkçası beklediğim desteği göremedim…" (K11) şeklinde durumu ifade etmiştir. Benzer şekilde bir başka katılımcı zamanla aile içine çekilen ve daralan bir yardımlaşma biçimini aktarmıştır:

> "Depremden sonra özellikle ilk zamanlarda insanlar bize destek olmaya çalıştı. Akrabalarımız, özellikle eşimin ailesi bize destek oldu, komşularımız da depremzede olduğumuzu öğrendiklerinde manevi anlamda yanımızda olmaya çalıştılar. Ancak bu durum çok uzun sürmedi. İlk üç ay insanlar yaşadıklarımızı merak edip bizi dinlediler ama sonrasında herkes kendi hayatına dönmeye başladı". (K05)

Bu ifadeler, yardımlaşmanın süreklilik göstermediğini ve zamanla zayıfladığını açık biçimde ortaya koymaktadır. Bu bulgu, afet sonrası sosyal desteğin başlangıçta yoğunlaştığını ancak ilerleyen süreçte azaldığını gösteren çalışmalarla örtüşmektedir (Kaniasty - Norris, 1993; Aldrich, 2012; Kaniasty, 2020).

3.4. Toplumsal Katılımın Zayıflaması: Kolektif Pratiklerin Kaybı ve Sosyal Geri Çekilme

Toplumsal katılım, Norris ve diğerleri tarafından "sivil katılım (citizen participation)" olarak tanımlanır. Bireylerin toplumsal örgütlenmelere ve kolektif faaliyetlere katılımını ifade ederek toplumsal dayanıklılığın temel unsurlarından biri olarak değerlendirilir (Norris vd., 2008, 139). Bu çerçevede çalışma bulguları, afet sonrası süreçte toplumsal katılımın kadınların deneyimlerinde belirgin biçimde zayıfladığını göstermektedir. Toplumsal katılım teması (f=23) altında toplanan anlatılarda katılım, büyük ölçüde deprem öncesi yaşamla karşılaştırılarak ve bir kayıp olarak dile getirilmektedir.

Katılımın zayıf veya yok olması alt kodu (f=11), katılımcıların toplumsal yaşamla kurdukları bağların zayıfladığını anlattıkları bölümleri kapsamaktadır. Katılımcı anlatıları, mahalle, komşuluk ve gündelik sosyal etkileşim alanlarında katılımın süreklilik kazanamadığını ortaya koymaktadır. Bir katılımcı bu durumu şu şekilde ifade etmektedir: "Bazen katılıyorum

komşu grupları oluyor bazen de iş arkadaşları grupları ama eskisi gibi çok aktif değilim." (K13). Bu ifade, katılımın tamamen ortadan kalkmadığını ancak sürekliliğini kaybettiğini göstermektedir.

Kolektif katılımın kaybı alt kodu (f=4), bu zayıflamanın daha derin bir boyutunu ortaya koymaktadır. Katılımcılar, deprem öncesinde var olan sosyal ve kolektif pratiklerin afet sonrası süreçte sürdürülemediğini vurgulamaktadır. Bir katılımcının anlatısı bu dönüşümü açık biçimde ortaya koymaktadır:

> "Depremden önce Hatay'da çok aktif bir sosyal hayatım vardı. Komşularla sürekli bir araya gelirdik, genelde herkesi bir araya getiren de ben olurdum. Herkesin birbirini tanımasını sağlardım, toplanmalar organize ederdim, sabah kahvelerinden gezilere kadar birlikte çok şey yapardık… Ama depremden sonra bu tamamen değişti. Buraya geldikten sonra o ilişkileri kuramadım, artık insanlarla bir araya gelmek istemiyorum… Kendimi daha çok eve kapattım, sanki iyice kopmuş gibi hissediyorum... Deprem öncesindeki benle şimdiki ben çok farklı; burada daha pasifim, o eski sosyal ve aktif halim yok artık". (K04)

Benzer şekilde, bir başka katılımcı toplumsal katılımın ekonomik ve sosyal kayıplarla birlikte nasıl daraldığını şu şekilde ifade etmektedir:

> "Depremden önce kendi işimin sahibiydim ve bu sayede sosyal ilişkilerim oldukça yoğundu. İnsanlarla sürekli iletişim halindeydim ve aktif bir sosyal çevrem vardı. Ancak depremden sonra hem işimi hem de sosyal çevremi kaybettim. Şu anda sadece hayatımı idame ettirmeye çalışıyorum ve akraba komşu gezmeleri falan yok öyle. İnsanlarla birlikte bir şeyler yapmak isterim ama çalışma koşullarım ve yaşadığım zorluklar buna izin vermiyor. Deprem hayatımı tepetaklak etti…". (K05)

Bir katılımcının anlatısı bu durumu net biçimde ortaya koymaktadır: "Eskiden komşularla bir araya gelirdik, şimdi öyle bir şey yok, herkes dağıldı." (K07). Bir diğer katılımcı ise deprem sonrasında sosyal çevresini kaybetmesinin yanında yeni ilişkiler kurmaya yönelik isteğinin de azaldığını ifade ederek toplumsal katılımdan bilinçli bir biçimde uzaklaştığını vurgulamaktadır:

> "Depremden sonra çevremdeki insanlar, arkadaşlarım büyük ölçüde dağıldı. Malatya'da yıllarca kurduğum ilişkiler, arkadaşlıklar ve müşteri çevrem ortadan kalktı. Buraya geldikten sonra ise yeni bir sosyal çevre kurmak istemedim… Komşuluk yok, insanlar birbirine karşı duyarsız ve umursamaz. Bu yüzden kimseyle gidip gelmiyorum, hiçbir sosyal etkinliğe katılmıyorum… Artık sadece ailemle görüşüyorum ve bu bana yeterli geliyor. Açıkçası yeni insanlarla bir araya gelmek, birlikte bir şeyler yapmak gibi bir isteğim de kalmadı". (K14)

Bununla birlikte bazı katılımcılar, afet sonrası süreçte toplumsal katılım pratiklerinin tamamen ortadan kalkmadığını ancak kesintiye uğradığını ifade etmektedir. Nitekim bir katılımcı, deprem öncesinde gönüllü olarak bir dernek faaliyetlerine katıldığını, ancak afet sonrasında yaşadığı sorumluluklar ve sağlık sorunları nedeniyle bu sürece ara vermek zorunda kaldığını, ilerleyen süreçte ise yeniden katılmaya başladığını belirtmektedir:

> "Depremden önce de görme engelliler derneğine gönüllü olarak gidiyordum, ara ara faaliyetlere katılıyordum. Depremden sonra ise bu sürece epey ara vermek zorunda kaldım... Ancak sonrasında tekrar toparlanmaya başlayınca yeniden ziyaretlere gitmeye başladım. Şimdi ara ara gidiyorum, özellikle oradaki insanlara yardımcı olmak bana iyi geliyor. Onları mutlu etmek, bir şeyler yapmak beni de mutlu ediyor". (K01)

Bu bulgular, toplumsal katılımın bireysel tercihlerin yanında sosyal bağların yapısal olarak zayıflamasıyla da ilişkili olduğunu göstermektedir. Katılımın daralması, sosyal sermayenin üretildiği alanları sınırlamakta; mahalle, komşuluk ve kolektif etkileşim zeminlerinin zayıflaması yeni sosyal bağların kurulmasını zorlaştırmaktadır (Hawkins - Maurer, 2010; Putnam, 2000). Bu süreç, katılımcı anlatılarında sosyal izolasyon deneyimi ve toplumsal bağların zayıflamasıyla birlikte ortaya çıkmaktadır (Norris vd., 2008, 137-140).). Katılımın zayıflaması, katılımcı anlatılarında sosyal bütünleşme ve sosyal katkı boyutlarındaki kırılganlıkla ilişkili olarak ortaya çıkmakta (Keyes, 1998) ve bireylerin kamusal yaşamla kurduğu bağın zayıflamasıyla birlikte anlatılmaktadır.

3.5. Kurumlarla İlişkiler: Güvensizlik, Sınırlı Erişim ve Kırılgan Kurumsal Bağlar

Afet sonrası süreçte kadınların kurumlarla kurduğu ilişkiler, sosyal sermayenin kırılgan boyutlarından bir diğeri olarak ortaya çıkmaktadır. Kurum ilişkisi teması (f=40) altında toplanan anlatılar, bu ilişkilerin büyük ölçüde güvensizlik ve yetersizlik algıları üzerinden deneyimlendiğini göstermektedir. Literatürde de afetlere müdahalede topluluk temelli ve yerel sosyal ağlara dayalı yapıların daha etkili olduğu vurgulanmaktadır (Dynes, 2006).

Kurumsal güven, sosyal sermayenin önemli bir boyutu olup toplumsal bütünleşme açısından kritik bir rol oynamaktadır. Kurumlarla kurulan ilişkilerde yaşanan sorunlar, bireylerin sosyal sistemle kurduğu bağın zayıflamasına neden olmaktadır (Fukuyama, 2005, 26-28). Nitekim kurumlara güvensizlik alt kodu (f=16) altında toplanan anlatılar, kurumsal yapıların afet sonrası süreçte katılımcılar açısından yeterince güven üretmediğini göstermektedir. Literatürde kurumsal güvensizliğin bireylerin destek mekanizmalarına erişimini de olumsuz etkileyebildiği belirtilmektedir (Aldrich, 2012, 141-145). Türkiye bağlamında yapılan değerlendirmeler de afet sonrası kurumsal süreçlere yönelik eleştirilerin yaygın olduğunu göstermektedir (UN Women, 2023).

Bir katılımcı, kurumsal güvenin nasıl zedelendiğini açık biçimde ortaya koymaktadır: "Depremin ilk günlerinde yardımlar gecikince öfkelendik… ancak sonrasında yardımların dağıtımıyla ilgili gördüklerimiz güvenimi sarstı… ihtiyaç sahiplerine ulaşmadığını düşündüğüm anlar oldu." (K01). Benzer şekilde, kurumsal süreçlerde yaşanan adaletsizlik algısı bir başka katılımcı ifadesinde şu şekilde dile getirilmiştir: "Kurumlara başvurdum ama hiçbir geri dönüş alamadım. Yardımların ihtiyaç sahiplerine ulaşmadığını düşündüğüm durumlar oldu. Özellikle bazı kişilerin daha kolay erişim sağladığını görmek bende adaletsizlik hissi oluşturdu. Açıkçası bu tür şeyler insanın kurumlara olan güvenini sarsıyor, hayal kırıklığı benim için." (K14). Bir diğeri ise, kurumsal desteğin sınırlılığını daha somut biçimde şu şekilde ifade etmiştir: "AFAD'a başvurduk ama geri dönüş olmadı… sadece Kızılay'dan bir

kez yardım alabildik… barınma konusunda ciddi sıkıntı yaşadık… ailem olmasa ne yapardık bilmiyorum." (K04).

Bu anlatılarda kurumlar, maddi destek sağlayan yapıların ötesinde, bireylerin kendilerini değerli görülmüş ve desteklenmiş hissetmelerinde belirleyici sosyal aktörler olarak konumlanmaktadır. Bu bağlamda katılımcı deneyimleri, sosyal sermayenin her zaman olumlu sonuçlar üretmediğini göstermektedir. Bazı durumlarda kaynakların adaletsiz dağılımı ve suistimal gibi olumsuz sonuçlara da yol açabildiği belirtilmektedir (Zhao vd., 2025, 4).

Bununla birlikte bazı katılımcılar kurumlara yönelik sınırlı da olsa olumlu deneyimler aktarmıştır. Kurumlara güven (pozitif) alt kodunun düşük frekansı (f=3), bu durumun genel eğilimi değiştirmediğini göstermektedir. Bir katılımcı bu durumu şu şekilde ifade etmektedir: "Sadece Kızılay'dan bir market çeki almıştım, onun dışında Sosyal Yardımlaşmadan gıda ve çocuk bezi yardımı almıştım… Az da olsa yine de arkanızda devlet desteğinin olduğunu bilmek rahatlatıyor. Aslında devletin desteğini arkanızda hissetmek insanların devlete olan bağlılığı konusunda güveninizi arttırıyor." (K03). Benzer şekilde, "İhtiyacımız kadar yardım aldık, kurumdakiler de iyi davrandılar." (K13) şeklinde ifade etmiştir.

3.6. Duygusal Etki: Psikolojik Kırılganlık ve Sosyal Bağların Koruyucu Rolü

Afet sonrası süreçte kadınların deneyimlerinde en belirgin boyutlardan biri duygusal etkidir. Kodlama sonuçları, duygusal etki temasının (f=33) katılımcı anlatılarında yoğun biçimde yer aldığını göstermektedir. . Bu tema, bireysel psikolojik durumların yanında sosyal ilişkilerle iç içe geçmiş bir iyi oluş sürecini de yansıtmaktadır. Keyes'in modelinde bu alan sosyal iyi oluştan ayrı tutulan duygusal iyi oluşa karşılık gelmekle birlikte (Keyes, 2005), katılımcı anlatılarında duygusal deneyimler sosyal bağlarla sıkı biçimde iç içe geçmektedir. Nitekim psikolojik yük, kaygı ve yalnızlık alt kodunun frekansı (f=9), afet sonrası sürecin bireyler üzerinde güçlü bir duygusal kırılganlık yarattığını göstermektedir. Bu durum, afetlerin bireyler üzerinde yarattığı travmatik etkilerle ilişkilidir (Altıok vd., 2025, 5-6; Bayhan - Yasuntimur, 2024, 1427; Norris vd., 2002, 229-231). Depremin yarattığı travmatik etkiler, yerinden edilme deneyimi ve sosyal çevrenin değişmesi, bireylerde yalnızlık,

güvensizlik, stres, travma ve içe çekilme eğilimi gibi çok boyutlu psikososyal sorunlar literatürde sıklıkla vurgulanmaktadır (Akbal - Taşbaş, 2024; Altıok vd., 2025; Altıparmak - Birel, 2024; Çetin Aydın - Aytaç, 2023). Bir katılımcı durumu şu sözlerle ifade etmektedir:

> "Aile ilişkilerimin sarsılması, yanımda kimsenin olmaması artık beni çok üzdü, yıprattı. Komşuluk zaten yok, güvenmiyorum pek; sadece selam veririm. Davet edilmişsem giderim ama samimiyet yok orada da. Sadece iş yerindeki arkadaşlarım iyi ki varlar diyorum, beni ayakta tutan onlar oldu. Ama genel anlamda bu süreç beni çok yaraladı". (K01)

Benzer şekilde bir başka katılımcı, afet sonrası süreci yoğun psikolojik kırılma ve anlam kaybı üzerinden tanımlamaktadır:

> "Depremden sonra çok zor bir süreç yaşadık. Çevren yıkılmış, tanıdığın insanlar yok olmuş. O dönem sanki dünya yokmuş gibi geldi, yaşamıyormuşsun gibi hissettim. Bir boşluğa düştüm, hayatın anlamını kaybettiğini düşündüm. Kolay toparlanamadım. Çocuklar da çok etkilendi; mesela kızım gece korkuyla uyanıyordu, en ufak seste deprem oluyor sanıyordu. Onu o halde görmek beni daha da yıprattı. Bu süreçte aslında çevremden destek görmek istedim ama çoğu zaman bunu bulamadım… Akrabalık ilişkilerinde de beklediğim desteği göremedim… Bu durum beni duygusal olarak çok etkiledi". (K11)

Bir diğer katılımcı anlatısı ise kaygı, yalnızlık ve aidiyet kaybının birlikte nasıl deneyimlendiğini göstermektedir:

> "Depremden sonra hayatımda en çok değişen şey korku oldu. Sürekli deprem olacak gibi hissediyorsun, insan ister istemez tedirgin oluyor… Bu süreçte en zor olan şeylerden biri de yalnızlık oldu. Osmaniye'de 15 yıl yaşadım, orada komşuluk ilişkilerimiz çok güçlüydü, iç içeydik. Ama burada o sıcaklığı hiç bulamadım. Komşularla neredeyse hiç iletişim yok, insanlar kapıyı açıp hemen içeri giriyor, kimse kimseyle temas kurmak istemiyor... Bu yüzden kendimi buraya ait hissetmiyorum.

> Memleketim olmasına rağmen yabancı gibi hissediyorum. Bu süreçte en yakın olduğum kişi eşim oldu, onunla daha çok vakit geçiriyorum". (K07)

Bu süreci "travmalı bir hayat" olarak tanımlayan katılımcı ise sosyal kopuş ile duygusal yük arasındaki ilişkiyi şu şekilde ifade etmektedir:

"Depremden sonra hayatım travmalı bir hale dönüştü. İnsan ilişkilerinde kopukluk, güvensizlik ve çaresizlik çok yoğundu. Aynı anda derslere odaklanmak ve bu psikolojik durumla baş etmeye çalışmak zor oldu. İlk zamanlarda kendimi toplumdan kopmuş gibi hissettim; sanki kimse bizi anlamıyordu. Bu süreçte yalnızlık duygusu arttı. Yardım alırken ise mahcubiyet ve çaresizlik hissettim. Manevi desteği yeterince görememek de benim için hayal kırıklığıydı". (K10)

Bir başka katılımcı da "Kendimi buraya ait hissetmeyince toplumdan kopmuş hissediyorum…" (K02) sözleriyle aidiyet eksikliği ile duygusal kopuş arasındaki ilişkiye dikkat çekmektedir.

Bu anlatılarda duygusal kırılganlık, bireysel bir durumdan çok sosyal ilişkilerde yaşanan çözülmeyle bağlantılı olarak anlatılmaktadır. Bununla birlikte katılımcıların bir kısmı zamanla duygusal olarak belirli bir dengeye ulaştıklarını ifade etmektedir. Görece dengede duygusal durum alt kodu (f=12), afet sonrası sürecin kırılmanın yanında uyumlanma ve yeniden toparlanma deneyimlerini de içerdiğini göstermektedir. Katılımcılar bu dengeyi özellikle yeni yaşam düzeninin kurulması ve sosyal ilişkilerin kısmen yeniden inşa edilmesiyle ilişkilendirmektedir. Bir katılımcı anlatısı bu süreci şu şekilde ifade etmektedir: "Evet kendimi yalnız hissediyorum ama iki tane çocuğum var, eşim var… onlarla birlikte tekrardan hayata tutunmak zorunda olduğumuzu düşünüyoruz. Ailemin yanında olmak da daha iyi hissettiriyor… en azından bayramlarda daha kalabalık oluyoruz, bu da psikolojimizi olumlu etkiliyor." (K05). Benzer şekilde, "Depremden sonra psikolojik olarak zorlandık ama çevremizin desteğiyle bazı şeyleri atlatabildik şükür… Yeni bir düzen kurduk, insanlarla tekrar iletişim kurmaya başladık." (K03) şeklinde ifade etmiştir. Bir diğeri ise, sosyal destek üzerinden denge kurma çabasını "Arkadaşlarımla konuşarak bu durumu aşmaya çalışıyorum…" (K09) şeklinde dile getirmiştir.

Dikkat çeken bir başka anlatı ise sosyal temasın duygusal denge açısından önemini açıkça ortaya koymaktadır:

> "İlk başlarda saatlik yaşıyorduk… bu saati yaşadım, bitti diyorduk. Yavaş yavaş aşmaya çalışıyoruz ama daha hâlâ var yani, o psikolojiyi üzerimizden tam atamadık. Yalnız kalmamaya çalıştım… hep birileri olsun istedim, ev hiç boş kalmadı. Çünkü boş kalsam psikolojimiz daha da bozulurdu. Kayınvalidemler, eltilerim, görümcelerim… hep yanımızdaydılar, hep bir kalabalığın içindeydik. O da bizi ayakta tuttu. En azından burada akrabalar var, gidip geliyoruz… o biraz daha iyi hissettiriyor". (K15)

Duygusal iyi oluşun yeniden kurulmasında en belirleyici unsur ise sosyal bağlar, özellikle aile ilişkileridir. Aile tamponu ve duygusal destek alt kodu (f=12) altında toplanan anlatılar, aile ilişkilerinin güçlü bir psikolojik koruma mekanizması olarak deneyimlendiğini göstermektedir. Sosyal destek ilişkileri, bireyler için koruyucu bir mekanizma olarak değerlendirilmektedir (Dynes, 2006, 3-4). Nitekim bir başka katılımcı özellikle içinde bulunduğu sosyal çevreden gördüğü manevi desteğin bu süreçte destek sağladığını "Özellikle insanların bize sağlamış olduğu manevi destek bizim psikolojimizin daha kolay düzelmesini sağladı. Şayet biz Hatay'da kalmış olsaydık, etrafımızda bizim gibi yaralı olan insanlarla kendimizi iyileştiremeyecektik ama buradaki insanlar bize bu anlamda destekleldiler." (K03) bu sözlerle ifade etmiştir.

Bir katılımcı yine aile desteğinin bu süreçte belirleyici bir rol oynadığını ve aile üyeleriyle kurulan ilişkinin kendisi için güçlü bir duygusal dayanak oluşturduğunu şu sözlerle ifade etmiştir:

> "Ailem hiç bir zaman beni yalnız bırakmadı… özellikle erkek kardeşim çocuklarıma baba emeği verdi, her anlamda destek oldu. Telefonun öbür ucunda bile olsalar o desteği hissetmek yetiyor. Zaten o bağ kesildiği zaman insan kendini tamamen yalnız hissediyor ama o destek olduğu sürece kendimizi daha güçlü hissediyoruz". (K06)

Bu anlatılar, aile ilişkilerinin güçlü bir duygusal tampon işlevi gördüğünü ortaya koymaktadır. Sosyal destek ağlarının zayıflaması bireylerin duygusal iyi

oluşunu olumsuz etkilerken (Kaniasty - Norris, 1993), aile ilişkileri önemli bir koruyucu kaynak olarak öne çıkmaktadır (Hobfoll, 2001, 340-343). Bu durum, sosyal ilişkilerin aynı zamanda psikolojik bir kaynak olduğunu göstermektedir.

4. Tartışma, Sonuç ve Öneriler

Bu çalışma, Kahramanmaraş depremleri sonrasında Elazığ'a göç eden kadınların deneyimlerini sosyal sermaye pratikleri üzerinden incelemiş ve bu pratiklerin katılımcı anlatılarında sosyal iyi oluşun hangi boyutlarıyla ilişkili olarak ortaya çıktığını tartışmıştır. Bulgular, afet ve göç sonrası süreçte sosyal sermayenin tek yönlü bir güçlenme ya da zayıflama göstermediğini, farklı boyutlarının farklı yönlerde değiştiğini ortaya koymaktadır.

Katılımcı anlatılarında aile ve yakın akraba ilişkileri belirginleşirken komşuluk ve arkadaşlık gibi aile dışı bağlar zayıflamaktadır. Bu örüntü, afet sonrası süreçte bireylerin öncelikle en yakın ağlarına yöneldiğini ve bağlayıcı sosyal sermayenin toparlanmada belirleyici olduğunu gösteren çalışmalarla uyumludur (Hawkins - Maurer, 2010, 1788-1789; Luthans vd., 2006; Aldrich, 2012). 6 Şubat depremleri bağlamında da bağlayıcı sosyal sermayenin afetin ardından bir tampon mekanizma işlevi gördüğü (Durmaz Yurt - Yeniçırak, 2024, 761) ve aile yapısında geleneksel dayanışma kodlarının yeniden öne çıktığı (Akyıldız - Sığın, 2024) belirtilmektedir. Bu çalışma söz konusu literatürden iki noktada ayrılmaktadır. Birincisi, bağlayıcı sosyal sermaye her katılımcı için aynı koruyucu işlevi görmemektedir. Aileden beklenen desteğin gelmemesi, bazı katılımcılarda yalnızlığı ve hayal kırıklığını derinleştirmektedir. Bu bulgu, zorunlu göç yaşayan ailelerde akrabalık ağlarından yeterli destek alınamadığını ve aile içi gerilimlerin arttığını gösteren çalışmayla (Sevim, 2024, 318-319) örtüşmekte ve sosyal sermayenin kaynaklara erişimde eşitsizlik de üretebildiğini vurgulayan yaklaşımları desteklemektedir (Rahill vd., 2014; Aldrich, 2012). Aynı örüntü Türkiye bağlamında da belgelenmiştir. Hatay'da konteyner kentte yürütülen çalışma, dayanışma zayıfladıkça bireylerin kendi ağlarına yönelmesinin yardımın eşitsiz dağılmasına yol açtığını ve önceden dezavantajlı konumda olanları daha da kırılgan hâle getirdiğini göstermektedir (Yeniçırak - Durmaz Yurt, 2026, 961). İkincisi, katılımcıların önemli bir kısmı aile bağlarının bulunduğu memleketlerine dönmüş olmalarına karşın yeni çevrede komşuluk düzeyinde

bir karşılık bulamadığını ifade etmektedir. Bu durum, köprü kurucu sosyal sermayenin daralmasının yabancı bir çevreye göçle sınırlı olmadığını, tanıdık bir kentte de yaşanabildiğini göstermektedir. Keyes'in modeli açısından bu örüntü en açık biçimde sosyal bütünleşme boyutunda görünür olmaktadır. Katılımcıların memleketlerinde kendilerini yabancı hissetmeleri, aidiyetin mekânsal yakınlık kadar gündelik ilişkiler aracılığıyla da kurulduğuna işaret etmektedir (Keyes, 1998, 122).

Güven temasında genelleşmiş güvenin zayıfladığı ve güvenin aile ile yakın çevreye çekildiği görülmektedir. Katılımcıların güven kaybını kriz anında gözlemledikleri yağma ve kayırmacılık gibi davranışlarla ilişkilendirmesi, afet sonrasında toplumsal güvenin kırılganlaştığını ve yeniden inşasının topluluk düzeyinde çaba gerektirdiğini vurgulayan çalışmalarla uyumludur (Nakagawa - Shaw, 2004, 18; Aldrich, 2012). Güvenin seçici ve aile merkezli bir yapıya yönelmesi, risk ve belirsizlik koşullarında bireylerin güven ilişkilerini daha tanıdık ve denetlenebilir ilişkilere taşıdığını ileri süren yaklaşımla da açıklanabilir (Giddens, 2021). Bu bulgu, Keyes'in modelinde başkalarına güveni ve onların iyi niyetine inancı ifade eden sosyal kabul boyutuyla yakından ilişkilidir. Katılımcıların insan davranışlarına anlam verememe ve şaşkınlık ifadeleri ise toplumsal dünyanın anlaşılabilirliğini ifade eden sosyal uyum boyutunda da bir sarsılmaya işaret etmektedir (Keyes, 1998, 123). Bu yönüyle güven kaybı, sosyal sermayenin bir bileşenindeki zayıflamanın ötesinde, sosyal iyi oluşun iki ayrı boyutunda izlenebilen bir deneyim olarak görünür hale gelmektedir.

Yardımlaşma temasına ilişkin bulgular, afetin akut evresinde yoğunlaşan dayanışmanın zamanla daraldığını ve aile içine çekildiğini göstermektedir. Bu örüntü, afet sonrası sosyal desteğin başlangıçta harekete geçtiğini ancak zamanla aşındığını ileri süren çalışmalarla uyumludur (Kaniasty - Norris, 1993; Kaniasty, 2020). Akut evreye ilişkin anlatılar, İzmir depremi sonrasında kriz anında toplumsal dayanışmanın güçlendiğini gösteren çalışmayla (Çalışkan - Kaya, 2021, 1065) örtüşmektedir. Dayanışmanın zamanla çözülmesi ise 6 Şubat depremlerinin ardından Hatay'da yapılan ve bu çözülmeyi medya ilgisinin azalması, toplumsal duyarsızlığın artması ve yardım dağıtımındaki sorunlarla ilişkilendiren çalışmanın bulgularıyla paraleldir (Yeniçırak - Durmaz Yurt, 2026, 957-958). Bu çalışma, söz konusu çözülmenin farklı bir mekânsal

bağlamda da yaşandığını göstermektedir. Katılımcılar afet bölgesinde kalmamış, başka bir kente göç etmiştir. Bu nedenle dayanışmanın daralması, afet bölgesindeki topluluğun dağılmasıyla birlikte göç edilen kentte afetzedelere yönelik ilginin sınırlı kalmasıyla da ilişkili olarak deneyimlenmektedir. Yardımlaşmanın aile içine çekilmesi, Keyes'in modelinde bireyin topluma değerli bir katkı sunabildiğine inanmasını ifade eden sosyal katkı boyutuyla ilişkili olarak ortaya çıkmaktadır. Deprem öncesinde komşuluk ilişkilerinde organize eden ve yardım eden konumda olan kadınların bu rolleri kaybetmesi, sosyal katkı boyutundaki daralmanın somut bir göstergesidir (Keyes, 1998).

Toplumsal katılım temasında katılımcıların büyük bir kısmı, deprem öncesindeki kolektif etkinliklerden ve gündelik sosyal etkileşimlerden uzaklaştığını ifade etmektedir. Toplumsal katılımın topluluk dayanıklılığının temel bileşenlerinden biri olduğu (Norris vd., 2008) ve katılım alanlarının daralmasının köprü kurucu sosyal sermayenin üretildiği zeminleri zayıflattığı (Putnam, 2000; Hawkins - Maurer, 2010) göz önüne alındığında, bu bulgu afet sonrası toparlanmanın uzun vadeli sosyal boyutu açısından önem taşımaktadır. Toplumsal cinsiyet perspektifinden yapılan çalışmalar da afet sonrası süreçte artan bakım sorumluluklarının kadınların kamusal alana katılımını sınırlayabildiğine dikkat çekmektedir (Enarson - Chakrabarti, 2009; UN Women, 2023). Bu çalışmada ise katılımdan geri çekilmenin bir kısmı, katılımcıların bilinçli bir tercih olarak ifade ettiği bir mesafe alma biçiminde ortaya çıkmaktadır. Yeni çevredeki ilişkileri duyarsız ve umursamaz olarak değerlendiren katılımcılar, katılımı kendi istekleriyle sınırlamaktadır. Bu durum, katılımın azalmasının kaynak ya da fırsat eksikliğinin yanında olumsuz ilişki deneyimlerine verilen bir tepki olarak da okunabileceğini düşündürmektedir. Keyes'in modeli açısından katılımın daralması, sosyal bütünleşme ve sosyal katkı boyutlarıyla ilişkili olarak ortaya çıkmaktadır (Keyes, 1998).

Kurumlarla ilişkiler temasında katılımcıların önemli bir kısmı güvensizlik, adaletsizlik ve erişim sorunları yaşadığını ifade etmektedir. Yardımların ihtiyaç sahiplerine ulaşmadığı ve bazı kişilerin kaynaklara daha kolay eriştiği yönündeki algılar, sosyal sermayenin kaynaklara erişimde eşitsizlikleri yeniden üretebildiğini gösteren çalışmalarla uyumludur (Rahill vd., 2014;

Aldrich, 2012; Zhao vd., 2025). 6 Şubat depremleri sonrasında yapılan çalışmalar da yardım dağıtımına ilişkin sorunların dayanışmanın çözülmesiyle bağlantılı olduğunu ortaya koymaktadır (Yeniçırak - Durmaz Yurt, 2026, 961). Kurumlarla kurulan ilişkiler, sosyal sermayenin genişlemesi ve sosyal iyi oluşun sürdürülebilmesi açısından da önemlidir (Başaran, 2025, 586). Bu çalışmanın bulguları, bağlantı kurucu sosyal sermayenin zayıflamasının kurumsal destek eksikliğiyle sınırlı kalmadığını, bireylerin toplumsal sistemin adil ve iyiye doğru işleyebileceğine olan inancını da sarstığını göstermektedir. Keyes'in modelinde bu inanç sosyal gerçekleştirme boyutuna karşılık gelmektedir (Keyes, 1998). Az sayıda katılımcının aktardığı olumlu kurumsal deneyimlerin güven duygusunu destekleyici biçimde anlatılması da bağlantı kurucu sosyal sermaye ile sosyal gerçekleştirme arasındaki ilişkinin iki yönlü işleyebildiğine işaret etmektedir.

Duygusal etki temasında aile ve yakın çevre desteği, katılımcılar için duygusal bir tampon işlevi görmektedir. Bu bulgu, sosyal desteğin afet sonrası psikolojik sıkıntıya karşı koruyucu bir etken olduğunu gösteren çalışmalarla (Norris vd., 2002; Yalçın, 2015) ve 6 Şubat depremlerinin kadınlar üzerindeki psikososyal etkilerini inceleyen çalışmalarla (Çetin Aydın - Aytaç, 2023; Bayhan - Yasuntimur, 2024) uyumludur. Katılımcıların özellikle çocukları için ayakta kalma ve hayata tutunma çabasını anlatan ifadeleri (K05, K11), toplumsal cinsiyet rolleri gereği aileyi bir arada tutması ve güçlü kalması beklenen kadınların taşıdığı psikolojik yüke dikkat çeken çalışmalarla da örtüşmektedir (Demirci - Avcu, 2021, 99; Çetin Aydın - Aytaç, 2023). Ancak bu çalışmada duygusal denge, katılımcıların geniş sosyal çevrelerinde yaşadıkları yabancılık ve aidiyet kaybı duygusuyla birlikte anlatılmaktadır. Başka bir deyişle, aile desteği duygusal iyi oluşu destekleyen bir kaynak olarak deneyimlenirken sosyal bütünleşmedeki kaybı telafi etmemektedir. Bu ayrım, duygusal iyi oluş ile sosyal iyi oluşu farklı alanlar olarak ele alan modelle tutarlıdır (Keyes, 2005) ve afet sonrası destek programlarının bu iki alanı ayrı ayrı gözetmesi gerektiğini düşündürmektedir.

Bulgular bir bütün olarak değerlendirildiğinde, katılımcı anlatılarında bağlayıcı sosyal sermayenin belirginleştiği, köprü kurucu ve bağlantı kurucu sosyal sermayenin ise zayıfladığı görülmektedir. Bu örüntü, sosyal iyi oluşun farklı boyutlarında farklı sonuçlarla ilişkili olarak ortaya çıkmaktadır. Aile içi

bağlar duygusal destek sağlarken, geniş sosyal ağların daralması sosyal bütünleşme, sosyal kabul, sosyal katkı ve sosyal gerçekleştirme boyutlarındaki kırılganlıkla birlikte anlatılmaktadır. Görüşmelerin depremden yaklaşık iki buçuk yıl sonra yapılmış olması, bu örüntünün akut kriz döneminin değil, uzayan toparlanma döneminin bir özelliği olarak okunması gerektiğini düşündürmektedir. Bu bulgu, 6 Şubat depremleri sonrasında 70 katılımcıyla yapılan ve bağlayıcı sosyal sermayenin kısa vadede tampon işlevi gördükten sonra orta vadede yerini köprü kurucu ve bağlantı kurucu sosyal sermayeye bıraktığını gösteren çalışmadan (Durmaz Yurt - Yeniçırak, 2024, 761) belirgin biçimde ayrılmaktadır. Bu çalışmanın katılımcıları arasında böyle bir geçiş görülmemekte, depremden iki buçuk yıl sonra da köprü kurucu ve bağlantı kurucu bağlar zayıf kalmaktadır. Aynı çalışma, bağlayıcı sosyal sermayenin özellikle yer değiştirme kararlarında belirleyici olduğunu da göstermektedir (Durmaz Yurt - Yeniçırak, 2024, 763). Söz konusu çalışma bu bulguyu uluslararası yazınla açık bir karşıtlık içinde sunmaktadır: sosyal sermayenin afetzedeleri afet bölgesinde tuttuğunu ileri süren çalışmaların aksine, Türkiye'de sosyal sermaye başka bir kente yerleşmeyi desteklemektedir. Bu farklılık, sosyal sermayenin işleyişinin kültürel bağlama göre değiştiğine işaret etmektedir (Durmaz Yurt - Yeniçırak, 2024, 763-764). Bu çalışmanın katılımcılarının önemli bir kısmı da Elazığ'ı memlekete ve aileye yakınlık nedeniyle tercih etmiştir. Aileye yakınlık amacıyla yapılan göç bağlayıcı bağları güçlendirmekte, ancak göç edilen kentte yeni köprü kurucu bağların kurulmasını kendiliğinden sağlamamaktadır. Bu durum, bağlayıcı sosyal sermayeye dayanan göç kararının köprü kurucu ve bağlantı kurucu sosyal sermayeye geçişi geciktirebildiğini düşündürmektedir. Bununla birlikte çalışmanın kesitsel ve geriye dönük anlatılara dayanan deseni, bu değişimin nedenlerine ilişkin kesin çıkarımlara olanak vermemektedir.

Kısaca bu çalışma ile literatüre genel olarak dört temel katkı sunulmaktadır. İlk olarak, afet sonrası sosyal sermaye bağlamında yapılan çalışmalara kadınların gündelik yaşam pratikleri üzerinden odaklanarak mikro düzeyde ilişkisel süreçleri literatüre dahil etmektir. İkinci olarak, sosyal sermaye ile sosyal iyi oluş arasındaki ilişkiyi nitel verilerle analiz ederek bu iki kavramsal alan arasında bir köprü kurmaktır. Üçüncü olarak ise, sosyal sermaye pratiklerinin afet sonrası süreçte yapısal yönlerden değiştiğini

göstererek literatüre eleştirel bir katkı sunmaktadır. Dördüncü olarak, afet sonrası sosyal sermayeyi afet bölgesinde kalanlar yerine başka bir kente göç eden kadınlar üzerinden ve uzayan toparlanma döneminde inceleyerek Türkiye'deki literatürde görece az çalışılmış bir bağlama odaklanmaktadır.

Elde edilen bulgular doğrultusunda bazı politika ve uygulama önerileri geliştirilebilir. Öncelikle afet sonrası müdahale süreçlerinin yalnızca maddi destekle sınırlı kalmaması, sosyal ilişkileri güçlendiren ve toplumsal katılımı teşvik eden programlarla da desteklenmesi gerekmektedir. Özellikle kadınların sosyal ağlarını yeniden kurmalarını sağlayacak topluluk temelli sosyal destek mekanizmalarının geliştirilmesi önem taşımaktadır. İkinci olarak, kurumsal yapıların güven üretme kapasitesinin artırılması, yardım süreçlerinde şeffaflık ve adaletin sağlanması sosyal sermayenin bağlantı kurucu boyutunun güçlenmesi açısından kritik önemdedir. Üçüncü olarak, afet sonrası süreçte sosyal izolasyonu azaltmaya yönelik olarak mahalle, komşuluk ve yerel topluluk temelli katılım alanlarının yeniden yapılandırılması gerekmektedir. Bu bulgular, toplumsal dayanıklılığı güçlendirmeye yönelik çabaların sosyal iyi oluş boyutlarını da gözetmesi gerektiğine işaret etmektedir.

Son olarak, bu çalışmanın bazı sınırlılıkları bulunmaktadır. Araştırma, tek bir başlangıç noktasından ilerleyen kartopu örneklemiyle ulaşılan 15 kadının deneyimlerine dayanmaktadır. Katılımcılara birbirlerinin yönlendirmesiyle ulaşılmış olması, benzer sosyal çevrelerden gelen deneyimlerin ağırlık kazanmasına yol açmış olabilir. Katılımcıların çoğunluğunun orta yaş grubunda olması, genç kadınların deneyimlerinin sınırlı biçimde temsil edilmesine neden olmaktadır. Görüşmeler depremden yaklaşık iki buçuk yıl sonra yapıldığından, deprem öncesine ve ilk döneme ilişkin anlatılar geriye dönük hatırlamaya dayanmaktadır. Bulgular genellenebilirlik iddiası taşımamakla birlikte, afet sonrası sosyal sermaye ile sosyal iyi oluş arasındaki ilişkiye dair derinlemesine bir nitel içgörü sunmaktadır. Gelecek araştırmalarda farklı illere göç eden ve afet bölgesinde kalan kadınların karşılaştırıldığı ve aynı katılımcılarla farklı zamanlarda görüşmelerin yapıldığı boylamsal desenler, bu ilişkinin zamansal boyutunu daha güçlü biçimde ortaya koyabilir.

Kaynakça

Açıkalın, O. "Türkiye'ye ilişkin sosyal boyutlu deprem yazınına eleştirel bir bakış. iç göç ve toplumsal uyum süreçleri". *Resilience* 2/2 (2018), 85-104. https://doi.org/10.32569/resilience.486976

AFAD, Afet ve Acil Durum Yönetimi Başkanlığı. "Kahramanmaraş depremleri değerlendirme raporu", 2023.

AFAD, Afet ve Acil Durum Yönetimi Başkanlığı. "Van depremi raporu", 2012.

Akbal, A. - Taşbaş, S. "Depremde kadın olmak: Osmaniye Düziçi çadır kent örneği". *Kent Akademisi* 17/2 (2024), 651-666. https://doi.org/10.35674/kent.1425504

Akyıldız, N.A. - Sığın, A. "6 Şubat Kahramanmaraş Depremlerinde Türk Aile Yapısı: Geleneksel Kodların Yükselişi". *Avrasya Uluslararası Araştırmalar Dergisi* 12/39 (2024), 117-134.

Aldrich, D.P. *Building Resilience: Social Capital in Post-Disaster Recovery*. University of Chicago Press, 2012.

Aldrich, D.P. - Meyer, M.A. "Social Capital and Community Resilience". *American Behavioral Scientist* 59/2 (2015), 254-269.

Altıok, M. vd. "Afet sonrası kadınlar ve çocuklar: Psikososyal etkiler ve sosyal hizmet müdahaleleri". *Toplum ve Sosyal Hizmet* 36/1 (2025), 1-20.

Altıparmak, İ.B. - Birel, E. "6 Şubat 2023 depremi sonrasında sosyal yaşamın toplumsal cinsiyet bağlamında değerlendirilmesi: Nurdağı örneği". *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 41/1 (2024), 113-134.

Arıca, F. vd. "Kırılgan gruplar özelinde afetlerde psikososyal hizmetler". *Afet ve Risk Dergisi* 6/1 (2023), 176-187. https://doi.org/10.35341/afet.1173165

Aslan, A. "İlişkisel Sosyoloji Bağlamında Kahramanmaraş Depremleri - Göç - Göçmetre". *İnsan Hareketliliği Uluslararası Dergisi* 3/1 (2023), 66-75.

Ayhan, S. "Afetlerde rehabilitasyon çalışmaları: Gökçeada depremi örneği (Yüksek lisans tezi). Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü", 2025.

Başaran, E. "Afetler Çağında Dezavantajlı Grupların Konumu ve Sosyal Sermaye". *İçtimaiyat* 9/1 (2025), 574-592. https://doi.org/10.33709/ictimaiyat.1470074

Bayhan, V. - Yasuntimur, A. "Deprem, kıyameti yaşamak gibidir": 6 Şubat 2023 deprem mağdurlarının deneyimleri üzerine bir çalışma (Malatya örneği". *Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 14/3 (2024), 1416-1437. https://doi.org/10.30783/nevsosbilen.1507536

Beşpınar, F. U. - Beşpınar, Z. "6 Şubat depremlerinin ardından toplumsal cinsiyet ve kadın hakları perspektifinden bir değerlendirme". *Ankara Barosu Dergisi* 81/Deprem Özel Sayısı (2023), 467-502. https://doi.org/10.30915/abd.1381337

Biernacki, P. - Waldorf, D. "Snowball Sampling: Problems and Techniques". *Sociological Methods & Research* 10/2 (1981), 141-163.

Bourdieu, P. "The Forms of Capital". *Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education*. ed. J.G. Richardson. 241-258. Greenwood, 1986.

Bozgedik, A. vd. "Deprem Yaşamış Aile Bireylerinin Eg itim ve Diğer Konularda Normal Hayata Uyum Süreçleri: 6 Şubat 2023 Örneği". *Necmettin Erbakan Üniversitesi Ereğli Eğitim Fakültesi Dergisi* 6/1 (2024), 369-384.

Buğra, A. - Keyder, Ç. *New Poverty and the Changing Welfare Regime of Turkey*. United Nations Development Programme, 2006.

CEDAW. *Committee on the Elimination of Discrimination against Women (CEDAW*. United Nations, 2018. https://tbinternet.ohchr.org/_layouts/15/treatybodyexternal/Download.aspx?symbolno=CEDAW/C/GC/37&Lang=en

Coleman, J.S. "Social Capital in the Creation of Human Capital". *American Journal of Sociology* 94 (1988), 95-120.

Creswell, J.W. *Nitel Araştırma Yöntemleri Beş Yaklaşıma Göre Nitel Araştırma ve Araştırma Deseni*. çev. S.B. Demir - M. Bütün. SAGE Publications, 2013. Reprint, Ankara: Siyasal Kitabevi, 8., 2025.

Çakı, F. "Kırılganlık perspektifinden afet ve afetzedeler". *Dezavantajlı grupların sosyolojisi: Eşitsizlikler, riskler ve çözümler (ss*. ed. İçinde Ayşegül Demir. 231-255. Paradigma Akademi, 2022.

Çalışkan, A. - Kaya, G. "Deprem sonrasındaki toplumsal dayanışma pratiklerinin sosyolojik görünümü: İzmir depremi örneği". *Süleyman Demirel Üniversitesi Vizyoner Dergisi* 12/32 (2021), 1052-1077. https://doi.org/10.21076/vizyoner.878817

Çetin Aydın, G. - Aytaç, S. "Depremin dezavantajlı gruplardan biri olan depremzede kadınlar üzerindeki psiko-sosyal etkisi: Nitel bir araştırma". *Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* 10/3 (2023), 2195-2218. https://doi.org/10.30798/makuiibf.1281904

Demirci, K. - Avcu, T. "Afet süreçlerinde kadın bireylerin yaşadığı sorunlar ve çözüm önerileri: İzmir ili örneği". *Batman Üniversitesi Yaşam Bilimleri Dergisi* 11/1 (2021), 86-105.

Drabek, T. "Human System Responses to Disaster: An Inventory of Sociological Findings", 1986.

Durmaz Yurt, B. - Yeniçırak, H. "How Social Capital Operated in Turkey Following the Earthquakes of February 6, 2023". *Turkish Studies* 25/4 (2024), 742-773. https://doi.org/10.1080/14683849.2024.2363883

Dündar, H.Ç. "6 Şubat Kahramanmaraş depremlerinin iş dünyasına etkileri". *Çevre Şehir ve İklim Dergisi* 2/4 (2023), 262-281.

Dynes, R.R. "Social Capital: Dealing with Community Emergencies". *Homeland Security Affairs* 2/2 (2006), 1-26.

Dynes, Russell R. "Cross-Cultural International Research: Sociology and Disaster". *International Journal of Mass Emergencies & Disasters* 6/2 (Ağustos 1988), 101-129. https://doi.org/10.1177/028072708800600202

Enarson, E. "Gender and Natural Disasters (Working Paper No. 1). International Labour Organization, InFocus Programme on Crisis Response and Reconstruction", 2000.

Enarson, E. - Chakrabarti, P. *Women, Gender and Disaster: Global Issues and Initiatives*. Sage, 2009.

Fereday, J. - Muir-Cochrane, E. "Demonstrating Rigor Using Thematic Analysis: A Hybrid Approach of Inductive and Deductive Coding and Theme Development". *International Journal of Qualitative Methods* 5/1 (2006), 80-92. https://doi.org/10.1177/160940690600500107

Fırat, M. "Deprem ve toplumsal etkileri". *Tezkire* 31/80 (2022), 47-72.

Field, J. *Sosyal sermaye*. ed. B. Şen - B. Bilgen. İstanbul Bilgi Üniversitesi, 2006.

Fothergill, A. "Gender, Risk, and Disaster". *International Journal of Mass Emergencies and Disasters* 14/1 (1996), 33-56.

Fritz, C.E. "Disasters". *Contemporary Social Problems*. ed. R.K. Merton - R.A. Nisbet. 651-694. Harcourt, Brace & World, 1961.

Fukuyama, F. *Güven: Sosyal erdemler ve refahın yaratılması (A. Buğdaycı*. çev. A. Buğdaycı. Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2005.

Fukuyama, F. *Trust: The Social Virtues and the Creation of Prosperity*. Free Press, 2011.

Giddens, A. *Modernliğin sonuçları (E.* Kuşdil, Çev.). Ayrıntı Yayınları, 2021.

Guest, G. vd. "How Many Interviews Are Enough? An Experiment with Data Saturation and Variability". *Field Methods* 18/1 (2006), 59-82. https://doi.org/10.1177/1525822X05279903

Güler, A. vd. "Social Comparison, Resilience, Life Satisfaction, Depression, and Anxiety among Earthquake Survivors in Turkey". *International Journal of Disaster Risk Reduction* 105 (2024), 104426. https://doi.org/10.1016/j.ijdrr.2024.104426

Hawkins, R.L. - Maurer, K. "Bonding, Bridging and Linking: How Social Capital Operated in New Orleans Following Hurricane Katrina". *British Journal of Social Work* 40/6 (2010), 1777-1793. https://doi.org/10.1093/bjsw/bcp087

Hennink, Monique M. vd. "Code Saturation Versus Meaning Saturation: How Many Interviews Are Enough?" *Qualitative Health Research* 27/4 (Mart 2017), 591-608. https://doi.org/10.1177/1049732316665344

Hobfoll, S.E. "The Influence of Culture, Community, and the Nested-Self in the Stress Process: Advancing Conservation of Resources Theory". *Applied Psychology* 50/3 (2001), 337-421.

İme, Y. "The Effect of Online Cognitive Behavioral Group Counseling on Anxiety, Depression, Stress and Resilience in Maraş-Centered Earthquake Survivors", 2024. https://doi.org/10.1007/s10942-023-00526-x

Kaniasty, K. - Norris, F. H. "A Test of the Social Support Deterioration Model in the Context of Natural Disaster". *Journal of Personality and Social Psychology* 64/3 (Mart 1993), 395-408. https://doi.org/10.1037//0022-3514.64.3.395

Kaniasty, K. - Norris, F.H. "Social Support in the Aftermath of Disasters: A Longitudinal Study of Victims of Hurricane Hugo". *Psychiatry* 67/4 (2004), 394-406. https://doi.org/10.1521/psyc.67.4.394.54338

Kaniasty, Krzysztof. "Social Support, Interpersonal, and Community Dynamics Following Disasters Caused by Natural Hazards". *Current Opinion in Psychology* 32 (Nisan 2020), 105-109. https://doi.org/10.1016/j.copsyc.2019.07.026

Kaniasty, Krzysztof - Norris, Fran H. "Mobilization and deterioration of social support following natural disasters". *Current Directions in Psychological Science* 4/3 (1995), 94-98. https://doi.org/10.1111/1467-8721.ep10772341

Karaağaç, H. "Hastane Afet Yönetim Sürecinde Tıbbi Sosyal Hizmet Uygulamaları: Kahramanmaraş Depremleri Üzerine Bir Değerlendirme". *Afet ve Risk Dergisi* 6/3 (2023), 1154-1166. https://doi.org/10.35341/afet.1282653

Kaygalak, İ. "Kahramanmaraş depremlerinin demografik ve ekonomik etkilerinin coğrafi analizi". *Türk Coğrafya Dergisi* 83 (2023), 101-114. https://doi.org/10.17211/tcd.1320312

Keyes, C.L.M. "Mental Illness and/or Mental Health? Investigating Axioms of the Complete State Model of Health". *Journal of Consulting and Clinical Psychology* 73/3 (2005), 539-548. https://doi.org/10.1037/0022-006X.73.3.539

Keyes, C.L.M. "Social Well-Being". *Social Psychology Quarterly* 61/2 (1998), 121-140.

Kolay Çepni̇, Şükran - Varlıklar Demi̇rkazik, Çiçek Nilsu. "Sosyoloji Afetleri Nasıl Görür? Afet Sosyolojisi Bağlamında Bir Değerlendirme" 8/2 (2023), 827-834.

Lindell, M.K. "Disaster Studies". *Current Sociology* 61/5-6 (2013), 797-825.

Luthans, F. vd. "Developing the Psychological Capital of Resiliency'". *Human Resource Development Review* 5/1 (2006), 25-44.

Marangoz, M. - İzci, Ç. "Doğal Afetlerin Ekonomik, Sosyal ve Çevresel Etkilerinin 6 Şubat 2023 Kahramanmaraş Merkezli Depremler Bağlamında Girişimciler Açısından Değerlendirilmesi". *Sosyal ve Beşeri Bilimler Araştırmaları Dergisi* 24/52 (2023), 1-30.

Masozera, M. vd. "Distribution of Impacts of Natural Disasters across Income Groups: A Case Study of New Orleans". *Ecological Economics* 63/2–3 (2007), 299-306. https://doi.org/10.1016/j.ecolecon.2006.06.013

Moore, G. "Structural Determinants of Men's and Women's Personal Networks". *American Sociological Review* 55/5 (1990), 726-735. https://doi.org/10.2307/2095868

Nakagawa, Y. - Shaw, R. "Social Capital: A Missing Link to Disaster Recovery". *International Journal of Mass Emergencies and Disasters* 22/1 (2004), 5-34.

Nazlı, R.S. - Soylu, B. "Doğal Afet Haberlerinin Medyada Sunumu:6 Şubat 2023 Kahramanmaraş Depremleri Örneği". *Uşak Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 16/2 (2023), 44-57.

Neumayer, E. - Plümper, T. "The Gendered Nature of Natural Disasters: The Impact of Catastrophic Events on the Gender Gap in Life Expectancy, 1981–2002". *Annals of the Association of American Geographers* 97/3 (2007), 551-566. https://doi.org/10.1111/j.1467-8306.2007.00563.x

Norris, F.H. vd. "Community Resilience as a Metaphor, Theory, Set of Capacities, and Strategy for Disaster Readiness". *American Journal of Community Psychology* 41/1–2 (2008), 127-150. https://doi.org/10.1007/s10464-007-9156-6

Norris, Fran H. vd. "60,000 Disaster Victims Speak: Part I. An Empirical Review of the Empirical Literature, 1981–2001". *Psychiatry: Interpersonal and Biological Processes* 65/3 (Eylül 2002), 207-239. https://doi.org/10.1521/psyc.65.3.207.20173

Noy, I. "The Macroeconomic Consequences of Disasters". *Journal of Development Economics* 88/2 (2009), 221-231. https://doi.org/10.1016/j.jdeveco.2008.02.005

Özceylan, D. - Coşkun, E. "Van depremi sonrası yaşananlar ışığında sosyal ve ekonomik zarar görebilirlik çalışmalarının önemi". *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İİBF Dergisi* 7/1 (2012), 167-186.

Panday, S. vd. "The Role of Social Capital in Disaster Resilience in Remote Communities after the 2015 Nepal Earthquake". *International Journal of Disaster Risk Reduction* 55 (2021), 102112. https://doi.org/10.1016/j.ijdrr.2021.102112

Partelow, S. "Social Capital and Community Disaster Resilience: Post-Earthquake Tourism Recovery on Gili Trawangan, Indonesia". *Sustainability Science* 16 (2020), 203-220. https://doi.org/10.1007/s11625-020-00854-2.

Putnam, R.D. *Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community*. Simon & Schuster, 2000.

Quarantelli, E.L. "Disaster Crisis Management: A Summary of Research Findings". *Journal of Management Studies* 25/4 (1988), 373-385.

Rahill, G.J. vd. "Shelter Recovery in Urban Haiti after the Earthquake: The Dual Role of Social Capital". *Disasters* 38/s1 (2014), 73-93.

Sadri, A. vd. "The Role of Social Capital, Personal Networks, and Emergency Responders in Post-Disaster Recovery and Resilience: A Study of Rural

Communities in Indiana". *Natural Hazards* 90 (2018), 1377-1406. https://doi.org/10.1007/s11069-017-3103-0.

Schutz, A. *The phenomenology of the social world*. Northwestern University Press, 1967.

Sevim, Y. "Deprem Nedeniyle Zorunlu Göçe Maruz Kalan Aileler Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma". *Avrasya Uluslararası Araştırmalar Dergisi* 12/40 (2024), 297-330.

Şen, S. "Kahramanmaraş Depremlerinin Ekonomiye Etkisi"". *Diplomasi ve Strateji Dergisi* 4/1 (2023), 1-55.

Tapan, M.G. "Kahramanmaraş Depremleri Sonrası Afet Yönetiminde Sosyal Hizmet Uygulamaları". *Yedi Aralık Sosyal Araştırmalar Dergisi* 2/1 (2023), 18-30.

Tekin Babuç, Z. - Gökçe, A. "6 Şubat deprem afetinin aile ve sosyal ilişkilere etkisi üzerine nitel bir analiz". *Uluslararası Anadolu Sosyal Bilimler Dergisi* 8/3 (2024), 789-813. https://doi.org/10.47525/ulasbid.1532281

Toğrul, E. "Afet sonrası yeniden yapılanmada kadın deneyimleri: 2023 Kahramanmaraş merkezli deprem örnekleri". *İdealkent* 16/46 (2024), 2232-2268. https://doi.org/10.31198/idealkent.1431429

UN Women. *After the earthquakes: Gender analysis in Türkiye*. UN Women, 2023.

UNDRR. *Human Cost of Disasters: An Overview of the Last 20 Years (2000–2019)*. United Nations Office for Disaster Risk Reduction, 2020.

Woolcock, M. "Social Capital in Theory and Practice: Where Do We Stand?", 2000. http://poverty.worldbank.org/library/view/12045/

World Bank. *Türkiye Earthquakes Recovery and Reconstruction Assessment (TERRA)*. World Bank, 2023.

Yalçın, İ. "Sosyal destek ve psikolojik iyi oluş arasındaki ilişkinin incelenmesi: Bir meta-analiz çalışması". *Türk Psikiyatri Dergisi* 26/1 (2015), 21-32.

Yeniçırak, H. - Durmaz Yurt, B. "From Social Solidarity to Individual Effort: The Disintegration of Social Solidarity after the Earthquakes of 6 February

2023 in Turkey". *Journal of Asian and African Studies* 61/2 (2026), 948-964. https://doi.org/10.1177/00219096241300447

Yılmaz, D.G. "Geçmiş Depremlerden 2023 Kahramanmaraş Depremlerine: Neden Afete Karşı Hazır Değiliz?" *Afet ve Risk Dergisi* 6/3 (2023), 1009-1023. https://doi.org/10.35341/afet.1258947

Zhao, G. vd. "How Does Social Capital Facilitate Community Disaster Resilience? A Systematic Review". *Front. Environ. Sci* 12/1496813 (2025). https://doi.org/10.3389/fenvs.2024.1496813

mevzu

sosyal bilimler dergisi | journal of social sciences

e-ISSN 2667-8772

mevzu, Ekim/October 2026, s. 17: 347-386

Diplomatic Mobilisation and the Abraham Accords: Shifting Balances in the Western Sahara Conflict

Diplomatik Seferberlik ve Abraham Anlaşmaları: Batı Sahra Sorununda Değişen Dengeler

Abdüssamet PULAT

Dr. Öğr. Üyesi, Sakarya Üniversitesi,
Ortadoğu Enstitüsü, Ortadoğu Çalışmaları ABD,
Ast. Prof. Dr., Sakarya University,
Middle East Institute, Department of Middle East Studies
apulat@sakarya.edu.tr
ORCID: 0000-0002-0758-5596
ROR ID: https://ror.org/04ttnw109

DOI: 10.56720/msbd.2026.s17.453

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Date Received: 28 Temmuz / July 2026
Kabul Tarihi / Date Accepted: 3 Ekim / October 2026
Yayın Tarihi / Date Published: 15 Ekim / October 2026
Yayın Sezonu / Pub Date Season: Ekim / October

Atıf / Citation: Pulat, Abdüssamet. "Diplomatic Mobilisation and the Abraham Accords: Shifting Balances in the Western Sahara Conflict". *Mevzu: Sosyal Bilimler Dergisi,* 17 (Ekim 2026): 347-386. https://doi.org/10.56720/msbd.2026.s17.453

İntihal: Bu makale, ithenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.
Plagiarism: This article has been scanned by ithenticate. No plagiarism detected.
web: https://mevzusbd.com | mailto: mevzusbd@gmail.com

Copyright © CC BY-NC 4.0

Abstract

Although the Western Sahara issue has remained unresolved for nearly half a century, it has undergone a marked diplomatic shift in Morocco's favour since 2020. This study examines why and how the international framework surrounding the issue was reshaped in the absence of either a decisive military development on the ground or a fundamental structural change in the international system. It aims to explain the relationship between the long-term diplomatic mobilisation pursued during the reign of King Mohammed VI, which made Western Sahara a central reference point of Moroccan foreign policy, and the United States 'recognition of Moroccan sovereignty over the territory in December 2020. Within this framework, the article examines Morocco's African outreach, the 2007 Autonomy Plan, its return to the African Union and its efforts to reduce international support for the Sahrawi Arab Democratic Republic (SADR). It also considers the place of the US recognition decision, secured in connection with Morocco's normalisation of relations with Israel, within the subsequent process encompassing policy changes by Spain, France and the United Kingdom, as well as United Nations Security Council Resolution 2797. The study adopts a qualitative research design and employs process tracing. The causal connections between Morocco's long-term diplomatic initiatives, the US decision of 2020 and subsequent international developments are examined chronologically. It finds that Morocco's diplomatic mobilisation eroded international support for the SADR but moved no permanent member of the Security Council. The decisive shift followed the United States' recognition of December 2020, after which Spain, France and the United Kingdom changed position and Resolution 2797 took the autonomy plan as the basis for negotiation, leaving the diplomatic balance altered in Morocco's favour though the dispute unresolved.

Keywords: Western Sahara, Morocco, the Polisario Front, the Abraham Accords, Diplomatic Mobilisation

Öz

Batı Sahra sorunu, yaklaşık yarım yüzyıldır çözüme kavuşturulamamasına rağmen 2020 sonrasında Fas lehine belirgin bir diplomatik dönüşüm geçirmiştir. Bu çalışma, sahada sonucu belirleyen bir askerî gelişme veya

uluslararası sistemde köklü bir yapısal değişim yaşanmadan sorunun uluslararası çerçevesinin neden ve nasıl yeniden şekillendiğini incelemektedir. Araştırmanın amacı, Kral VI. Muhammed döneminde Batı Sahra meselesini Fas dış politikasının temel referans noktalarından biri hâline getiren uzun soluklu diplomatik seferberlik ile ABD'nin Aralık 2020'de Batı Sahra üzerindeki Fas egemenliğini tanıması arasındaki ilişkiyi açıklamaktır. Bu kapsamda Fas'ın Afrika açılımı, 2007 Özerklik Planı, Afrika Birliği'ne dönüş süreci ve SADR'a yönelik uluslararası desteği azaltma girişimleri ele alınmaktadır. Ayrıca Fas'ın İsrail ile ilişkilerini normalleştirmesi karşılığında alınan ABD tanıma kararının, İspanya, Fransa ve Birleşik Krallık'ın sonraki politika değişiklikleri ile 2797 sayılı Birleşmiş Milletler Güvenlik Konseyi kararına uzanan süreçteki yeri değerlendirilmektedir. Çalışma, nitel bir araştırma tasarımına dayanmakta ve süreç izleme yöntemini kullanmaktadır. Fas'ın uzun vadeli diplomatik girişimleri, 2020'deki ABD kararı ve sonrasında uluslararası düzeyde yaşanan gelişmeler arasındaki nedensel bağlantılar kronolojik bir çerçevede incelenmektedir. Çalışmanın bulgusu, Fas'ın diplomatik seferberliğinin SADR'a yönelik uluslararası desteği aşındırdığı, ancak Güvenlik Konseyi'nin daimi üyelerinden hiçbirinin tutumunu değiştirmediği yönündedir. Belirleyici dönüşüm ABD'nin Aralık 2020'deki tanıma kararının ardından gerçekleşmiş, bunu İspanya, Fransa ve Birleşik Krallık'ın pozisyon değişiklikleri ile özerklik planını müzakerenin esası haline getiren 2797 sayılı karar izlemiş ve diplomatik denge Fas lehine değişirken uyuşmazlık çözümsüz kalmıştır.

Anahtar Kelimeler: Batı Sahra, Fas, Polisario Cephesi, Abraham Anlaşmaları, Diplomatik Seferberlik

1. Introduction

In his first speech following his accession to the throne in July 1999, King Mohammed VI of Morocco stated that the Western Sahara issue, which had remained unresolved for years, was a fundamental national cause for Morocco and affirmed the country's determination to ensure territorial integrity.[1] Nearly a quarter of a century later, in a speech delivered on the occasion of the Day of the Revolution of the King and the People, after referring to the diplomatic

[1] Mohammed VI, "Discours du Trône de Sa Majesté le Roi Mohammed VI" (Rabat, 30 July 1999).

gains made in recent years regarding the Western Sahara issue, he expressed the existential importance of the matter for Morocco in the following words: "I wish to send a clear message to everyone: the Sahara issue is the prism through which Morocco views the international community".[2]

At the time of this second address it was evident that the Western Sahara issue was shifting from deadlock towards a diplomatic balance increasingly favourable to Morocco. In 1999, whilst the Rabat administration claimed that Western Sahara had historically been part of the Kingdom of Morocco, no country recognised the Kingdom's sovereignty over Western Sahara. Moreover, historically, around 80 countries had established relations with the Polisario Front, which was fighting for Western Sahara's independence, and recognised the Sahrawi Arab Democratic Republic (SADR)[3]. By the time of the 2022 speech, however, the United States—a major power—had recognised Morocco's sovereignty over Western Sahara. Furthermore, key European nations such as Spain and Germany, along with some Middle Eastern countries, had begun to take a stance in favour of Morocco's autonomy plan. Many countries, such as Mali, Peru, Colombia and Bolivia, which had previously maintained relations with the Polisario Front, have severed those ties, and the number of countries recognising the SADR has dropped to approximately 40.[4] In addition, as of the end of 2025, 29 countries had opened consulates in Western Sahara or announced their intention to do so in the near future.[5] The resolution adopted by the United Nations Security Council (UNSC) in October 2025 was one of the most significant developments regarding the international standing of Morocco's claims over Western Sahara. This shift concerns the distribution of international positions rather than the legal status of the territory, which remains contested.

---

2 Mohammed VI, "Discours de SM le Roi Mohammed VI à l'occasion de l'anniversaire de la Révolution du Roi et du Peuple" (Rabat, 20 August 2022).

3 The Polisario Front declared the Sahrawi Arab Democratic Republic (SADR) in 1976, while it was operating in Algeria.

4 Stephen Allen - Jamie Trinidad, *The Western Sahara Question and International Law: Recognition Doctrine and Self-Determination* (London: Routledge, 2024), 22-27, 28-33; Ouardani Issa - Latifa Babas, "Sahara: Which Countries Still Recognize 'SADR'?," Yabiladi (29 November 2024).

5 "Paraguay to Open Consulate in Morocco-Ruled Western Sahara, Joining 29 Other Nations," *The Arab Weekly* (2025).

Despite the absence of any structural change in the international system or any significant developments in the Western Sahara region (although a conflict broke out between the parties in 2020, no major shift occurred), how did the issue evolve in the direction desired by Morocco? The question is not a rhetorical one, since the dispute has long been shaped by regional and international actors whose calculations lie outside the two parties themselves.[6] This study examines the reasons why the Western Sahara issue, which has been deadlocked since 1975, has shifted so markedly in Morocco's favour. At this point, the research question of the article is as follows: What factors account for the reordering of the international framework surrounding the Western Sahara issue in Morocco's favour?In answering this question, the study focuses on two factors. The first is the Rabat administration's decision in the 2010s to launch a diplomatic mobilisation, thereby framing all its foreign relations through the prism of the Western Sahara issue. The King's 'prism 'characterisation is the most concrete expression demonstrating that, for Morocco, the Western Sahara issue is not merely a territorial dispute, but a fundamental reference point upon which the establishment, maintenance or suspension of bilateral relations is based. Indeed, the tensions and crises Morocco has experienced with other countries during this period, the level of its diplomatic relations and the context in which its foreign policy instruments are employed can all be interpreted through the prism of Western Sahara. For example, when the Swedish government's policy on recognising the SADR emerged in 2015, the Rabat administration threatened to boycott Sweden.[7] Morocco has, at times, clashed over the Western Sahara issue not only with countries with which it has no close ties, such as Sweden, but also with major powers such as the United States, with one of the continent's key countries, South Africa, and even with allies such as the UAE. Morocco's position on the Western Sahara issue is reflected in the contacts it maintains at the level of the King and the Minister of Foreign Affairs. As part of this campaign, the aims have been to reduce the recognition of the SADR,

---

6 Yahia H. Zoubir, "The Western Sahara Conflict: Regional and International Dimensions," *The Journal of Modern African Studies* 28/2 (1990), 225-243.

7 The New Arab, "Morocco Hails Sweden's U-Turn on Recognising Western Sahara" (16 January 2016).

secure Morocco's return to the African Union, and, in recent years, secure recognition of Morocco's sovereignty over Western Sahara.

The second factor is US President Donald Trump's efforts in 2020 to normalise relations between Arab countries and Israel as part of his Middle East policy. Trump, who had claimed before taking office that he would end the wars in the Middle East and bring about the 'peace of the century', began to put pressure on Arab countries to normalise relations with Israel after taking office in 2017.[8] Signed in 2020 following the emergence of a favourable international climate, the Abraham Accords paved the way for the establishment of official relations between Israel and certain Arab countries. Following the United Arab Emirates, Bahrain and Sudan, Morocco also joined the normalisation process at the end of 2020. However, the Rabat government conducted an intensive round of negotiations with the US before formalising relations with Israel. At the heart of these talks was the question of whether Washington would change its traditional stance on the Western Sahara issue. Indeed, despite the long-standing and close ties between the two countries, the US had not, up to that point, officially recognised Morocco's claim to sovereignty over Western Sahara. The record of the negotiations indicates that recognition was the price Rabat obtained within the normalisation bargain rather than an independent reassessment of American policy on the territory. The demand was tabled at the outset of the talks in 2019 and delayed agreement for more than a year, and the recognition was issued as a presidential proclamation on December 2020, the same day the normalisation was announced, before being embedded in the trilateral Joint Declaration of 22 December 2020.[9] Although the Kingdom had made sustained efforts since the 2010s to shift the issue in its favour, the Trump administration's foreign policy and the Abraham Accords process marked a decisive turning point. This was because, whilst many countries had withdrawn their recognition of the SADR, no state had recognised Morocco's sovereignty over these

8 "Trump Gives Awards to Top Aides for Arab-Israeli Deals," *Reuters* (24 December 2020).

9 Barak Ravid, "Fallout between Trump and Top GOP Senator Made Morocco-Israel Deal Possible," *Axios* (11 December 2020); Alexis Arieff et al., "Morocco-Israel Normalization and U.S. Policy Change on Western Sahara" (Congressional Research Service, 15 December 2020); "Joint Declaration between the Kingdom of Morocco, the United States of America, and the State of Israel" (22 December 2020).

territories. Following this decision by a major power such as the US, some European countries also began to shift their policies over time. Key EU members such as Spain and, subsequently, Germany issued statements supporting Morocco's autonomy plan, whilst similar support was also forthcoming from the UK and France.[10] Adopted on 31 October 2025, Resolution 2797 renewed MINURSO's mandate for a further year and, for the first time, called upon the parties to negotiate "taking as basis Morocco's Autonomy Proposal", recognising that "genuine autonomy could represent a most feasible outcome".[11] The text contains no reference to an independence referendum, while retaining the language of self-determination. When the resolution was adopted, China and Russia, two permanent members with the power of veto, abstained rather than opposing the text, which represented a further diplomatic gain for Rabat.

The study argues that Morocco's decision to place Western Sahara at the centre of its foreign policy in the 2000s and to frame its bilateral relations around this issue created the conditions in which a change of position by a major power could produce wider international effects. The article's argument, however, is that whilst these efforts created a favourable climate for Morocco, the United States 'change of policy in exchange for the Abraham Accords was the decisive factor in the reordering of the international framework surrounding the dispute. The contribution of the study lies in treating these two dynamics, which the literature has largely examined separately, as a single causal sequence and in extending that sequence to Resolution 2797. The study will first evaluate the existing literature on the subject, the course and dynamics of the conflict, and the structural causes of the impasse. Section 4 then discusses the stages of the diplomatic mobilisation spearheaded by Mohammed VI, and Section 5 analysesthe effects of the Abraham Accords and US recognition, including their reflection at the level of the United Nations in Resolution 2797.

---

10 El Houssine Majdoubi Bahida, "Is the West Shifting Towards Supporting 'Autonomy' in Western Sahara?," International Centre for Dialogue Initiatives (20 August 2024); "UK Latest Country to Back Morocco's Autonomy Plan for Western Sahara," *France 24* (1 June 2025).

11 "Resolution 2797 (2025)," S/RES/2797 (31 October 2025), para. 3.

1.1. Conceptual Framework and Method

Three terms used throughout this article require definition. Diplomatic mobilisation refers to the systematic framing of Morocco's bilateral relations through the Western Sahara issue. This framing consists of the concentration of leader-level visits on states whose position on the dispute was considered alterable, the pairing of these visits with investment and cooperation agreements, and the readiness to downgrade relations or apply economic pressure when a partner moved towards the SADR. US recognition refers to the Presidential Proclamation of 10 December 2020 and its subsequent reaffirmation in the Joint Declaration of 22 December 2020.[12] A shift in Morocco's favour refers to a change in the international diplomatic balance surrounding the dispute and not to its legal settlement. Throughout the article, political support for the autonomy plan as a basis for negotiation is distinguished from formal recognition of Moroccan sovereignty, and the two are attributed separately to the states concerned.

The study adopts a qualitative single-case design and uses process tracing to examine whether the sequence running from Morocco's diplomatic mobilisation to the international realignment of the dispute constitutes a causal mechanism rather than a chronological coincidence. The evidence consists of four bodies of material. The first comprises official documents. These include the Moroccan Autonomy Proposal submitted to the Security Council in 2007 (S/2007/206), Resolution 2797 (2025) and the record of its adoption, the Presidential Proclamation of December 2020, the trilateral Joint Declaration of the same month, royal speeches, and the letters sent by Prime Minister Sánchez in 2022 and President Macron in 2024.[13] The second comprises institutional analyses, including the Congressional Research Service report on the normalisation

---

12 "Proclamation on Recognizing the Sovereignty of the Kingdom of Morocco over the Western Sahara" (The White House, 10 December 2020); "Joint Declaration between the Kingdom of Morocco, the United States of America, and the State of Israel" (22 December 2020).

13 "Letter dated 11 April 2007 from the Permanent Representative of Morocco to the United Nations addressed to the President of the Security Council," S/2007/206; "Resolution 2797 (2025)," S/RES/2797; "With 11 Members Voting in Favour, 3 Abstaining, Security Council Adopts Resolution 2797 (2025)," United Nations Meetings Coverage, SC/16208 (31 October 2025).

agreement and the assessments produced after the adoption of Resolution 2797.[14] The third comprises data on leader-level visits for the period 1991-2023, drawn from an existing quantitative study of Moroccan leader diplomacy.[15] The fourth comprises press reporting, which is used to establish the timing and sequence of events but not as evidence of motive. Where a claim concerns the intentions of decision-makers, it rests on official documents or on reporting that discloses the content of the negotiations.

Three criteria are used to distinguish a causal mechanism from a temporal correlation. The first is documentary evidence of the linkage itself. The negotiation record and the instruments of December 2020 establish that recognition was exchanged for normalisation, so the connection between the two decisions is stated by the parties rather than inferred by the analyst. The second is a counterfactual observation. The instruments of the diplomatic mobilisation were in use throughout the 2013-2019 period and produced measurable results at the level of the African Union and of individual recognitions, yet no permanent member of the Security Council altered its position and the United Nations framework remained referendum-based. This establishes that the mobilisation was not sufficient on its own. The third is the timing and the stated justification of the subsequent shifts. The Spanish, French and British changes of position occurred within five years of the American decision, and each was justified in the language of the autonomy plan rather than in the language of the bilateral disputes that had preceded them. Alternative explanations, in particular the migration and security leverage Morocco exercised over European states and the deterioration of Algeria's relations with Madrid and Paris, are examined in Section 5 and assessed against this evidence.

Two limitations follow from this design. The internal record of the negotiations is not publicly available, so the weight of each factor in the American decision cannot be measured precisely, and the analysis relies on documents and on reporting of their content. In addition, the period after Resolution 2797

---

14 Arieff et al., "Morocco-Israel Normalization and U.S. Policy Change on Western Sahara"; "What Next for the Western Sahara? The Repercussions of Security Council Resolution 2797," Unit for Political Studies (13 November 2025).

15 Abdüssamet Pulat, "Navigating Foreign Policy Priorities: Leader Diplomacy of Morocco in the Period of King Mohammed VI," *Journal of Asian and African Studies* 61/4 (2026), 2919-2935.

is too recent to permit an assessment of implementation, and the study therefore confines itself to the reordering of positions rather than to outcomes on the ground.

2. Literature Review

The Western Sahara conflict has attracted scholarly attention since its earliest years, owing to the region's strategic location, its colonial past, its mineral resources and the half-century-long struggle between Morocco and the Polisario Front. The studies most relevant to this article fall into three strands: the first is concerned with the origins of the conflict and the construction of competing claims, the second with its legal and institutional dimensions, and the third with Moroccan policy and the changing international setting.

The first strand traces the conflict to the colonial period and to the formation of competing national claims. Zunes and Mundy treat it as an unresolved case of decolonisation, examining the formation of Sahrawi nationalism and the Polisario Front's quest for political legitimacy[16], while Baers approaches the dispute historically, from the pre-colonial period and the borders drawn by Spanish and French colonialism to the concept of 'Greater Morocco' and the role of regional rivalries.[17] San Martín examines the development and naturalisation of Sahrawi national identity, addressing the conflict through the construction of identity and citizenship rather than through territorial sovereignty or international law.[18] Daadaoui approaches the same problem from a constructivist perspective, arguing that the classical and secessionist categories of self-determination theory cannot account for the dispute because they neglect its colonial legacy and treat identity as a fixed, legally ascertainable attribute. He proposes instead an understanding of Sahrawi identity as socially constructed, with direct implications for the United Nations identification process and its

16 Stephen Zunes - Jacob Mundy, *Western Sahara: War, Nationalism, and Conflict Irresolution* (Syracuse: Syracuse University Press, 2010).

17 Michael Baers, *A History of the Western Sahara Conflict* (Cambridge: Cambridge Scholars Publishing, 2022).

18 Pablo San Martín, "Nationalism, Identity and Citizenship in the Western Sahara," *The Journal of North African Studies* 10/3-4 (2005), 565-592.

reliance on the Spanish census of 1974.[19] This strand explains why the dispute has resisted conventional bargaining, since the parties are divided not merely over an outcome but over the terms in which the dispute may legitimately be described. It is less well equipped to account for change. If the incompatibility of claims is durable, the strand offers few resources for explaining why the international framework has moved as rapidly as it has since 2020.

The second strand addresses the legal and institutional dimensions of the conflict. Jensen examines the United Nations settlement effort, focusing on the identification of the electorate, the intransigence of the parties and the failure of the Baker plans, approaching the issue through the institutional limits of the peace process rather than its social or economic dimensions.[20] Joffé examines the relationship between territorial sovereignty and self-determination, arguing that the conflict also reflects the struggle for regional leadership between Morocco and Algeria and that the will of the Sahrawi people has been progressively sidelined.[21] Noutcheva situates Western Sahara alongside Kosovo and Abkhazia as a case of contested statehood, asking why the European Union commits itself substantially to the management of some such conflicts and not at all to others, and explaining that variation through the interaction between external conditions and the Union's own internal capability.[22] This strand explains the institutional persistence of the deadlock and the mechanisms by which recognition is withheld or extended, but it treats the positions of external actors largely as a function of legal constraint, whereas the period examined here is one in which those positions changed without any change in the underlying legal situation.

The third strand asks why the positions of external actors towards the dispute have changed, and it is the strand to which this article most directly contributes. Three kinds of answer can be distinguished. The first locates the

---

19 Mohamed Daadaoui, "The Western Sahara Conflict: Towards a Constructivist Approach to Self-Determination," *The Journal of North African Studies* 13/2 (2008), 143-156.

20 Erik Jensen, *Western Sahara: Anatomy of a Stalemate* (Boulder: Lynne Rienner Publishers, 2005).

21 George Joffé, "Sovereignty and the Western Sahara," *The Journal of North African Studies* 15/3 (2010), 375-384.

22 Gergana Noutcheva, "Contested Statehood and EU Actorness in Kosovo, Abkhazia and Western Sahara," *Geopolitics* 25/2 (2020), 449-471.

explanation at the systemic level. Soler i Lecha and Arco Escriche argue that the transition to competitive multipolarity has widened the field of actors engaged with the conflict, so that the involvement of China and Russia and of rising regional powers such as Türkiye and the United Arab Emirates has made the dispute an arena in which interests, values and foreign policy strategies are differentiated rather than aligned.[23] This account explains why no actor is now in a position to impose a settlement and why abstention has become an attractive posture, and it is drawn upon in Section 5 in interpreting the Chinese and Russian votes on Resolution 2797. What it does not explain is direction, since a more crowded field does not by itself indicate why the movement of the past five years has been towards Rabat rather than away from it.

The second kind of answer locates the explanation in Moroccan agency. Zhiwen argues that Morocco preserved the sovereignty claim inherited from Hassan II while broadening the instruments used to advance it, through the African outreach, the 2007 Autonomy Plan, regionalisation and new international partnerships.[24] This is the closest existing account to the argument advanced here, and its limitation is correspondingly instructive. The instruments are documented, but their effects are not differentiated. It is not established which instrument altered the position of which actor, nor why the same repertoire, applied continuously from 2013, produced results among African and smaller European states while leaving the permanent members of the Security Council unmoved. The account records the American recognition of 2020 and its continuation under the Biden administration, but treats it as an episode within the narrative of Moroccan policy rather than as the beginning of a sequence, and it does not extend to the European realignments after 2022 or to the multilateral outcome of 2025. The present article addresses both points by specifying the mechanism and by continuing the analysis to Resolution 2797.

The third kind of answer locates the explanation in a specific bargain. Maghraoui treats Morocco's normalisation with Israel as a multi-layered process,

---

[23] Eduard Soler i Lecha - Inés Arco Escriche, "The Western Sahara Conflict in a Post-Hegemonic World: Interests, Values and Foreign Policy Strategies," *The Journal of North African Studies* 30/4 (2025), 579-610.

[24] Liang Zhiwen, "Morocco's Western Sahara Policy during the Reign of Mohammed VI," *Kashere Journal of Politics and International Relations* 2/2 (2024), 419-434.

in which the domestic packaging of the agreement through the instrumentalisation of Moroccan Jewish heritage is intertwined with regional considerations and with the pursuit of military and geostrategic capacity, so that the recognition obtained in December 2020 appears as one element of a wider exchange rather than as a diplomatic windfall.[25] The Doha Institute's report on Resolution 2797 extends this reading to the multilateral level, showing that the resolution reflects a shift from self-determination through a referendum to self-determination within the framework of the autonomy plan, and that this transition extends the process begun with the US recognition of 2020.[26] Its focus, however, is the event rather than the sequence that produced it, and the relation between the bargain of 2020 and the diplomatic capital accumulated before it is left unexamined. Pulat's quantitative study of Moroccan leader diplomacy supplies part of the missing evidence, in the form of the visit data used in Section 4, without addressing the question of outcomes.[27]

Taken together, the three strands account for the persistence of the deadlock, for its legal architecture and for the instruments Morocco has employed, but the interaction between the long-term accumulation of Moroccan diplomatic effort and the rupture of 2020 has received relatively limited attention. This study aims to present an analytical perspective that positions the diplomatic mobilisation as an enabling condition and US recognition as the precipitating decision, whilst tracing their consequences in the international arena.

3. The Roots of the Conflict and the Path to an Impasse

The Western Sahara issue is one of the longest-standing unresolved self-determination disputes in Africa, and the only territory on the continent that remains on the UN list of non-self-governing territories. It is not merely a territorial conflict between Morocco and the Polisario Front, but a multi-layered international issue shaped by incomplete decolonisation, competing interpretations of self-determination, the limited effect of international legal determinations on the conduct of the parties, regional rivalry and the changing priorities

---

25 Driss Maghraoui, "The Multiple Layers of Morocco's Normalization with Israel," in *Risks, Resilience and Interdependency* (Singapore: Palgrave Macmillan, 2025).

26 "What Next for the Western Sahara?"

27 Pulat, "Navigating Foreign Policy Priorities," 2919-2935.

of major powers.[28] Its origins therefore cannot be understood solely through the conflict that began in 1975. The present impasse emerged from the interaction between the colonial legacy, incompatible political claims, the disregard of international law, and subsequent international and regional developments.

Spain established control over Western Sahara in 1884, in the same period as the Berlin Conference, and administered the territory as a colony. After the Second World War, the spread of decolonisation increased international pressure on Madrid, particularly after Western Sahara was placed on the United Nations 'list of non-self-governing territories.[29] At the same time, competing political claims became more pronounced. Morocco argued that the territory had been linked to the Moroccan sultan before colonial rule and was therefore historically part of the kingdom. Among the Sahrawis, however, a distinct political consciousness developed. Established in 1973, the Polisario Front initially fought Spanish colonial rule before becoming the principal political and military movement demanding independence. The dispute thus came to centre on the incompatibility between Morocco's claim to territorial sovereignty and the Sahrawi demand for self-determination.[30]

The advisory opinion delivered by the International Court of Justice in 1975 became a major reference point in this dispute. The Court acknowledged the existence of certain legal ties of allegiance between some of the territory's tribes and Morocco and the Mauritanian entity, but concluded that these ties did not amount to ties of territorial sovereignty and did not affect the application of the principle of self-determination to the territory.[31] This finding reinforced the United Nations 'referendum-based approach and limited the legal weight that could be attached to Morocco's historical claims. Morocco and the Polisario Front nevertheless interpreted the opinion differently, with each emphasising

---

28 Allen - Trinidad, *The Western Sahara Question and International Law*, 2-3.

29 Davut Dursun - Nebi Miş, "Batı Sahra: Sömürge Mirasında Hakimiyet Mücadelesi," in *Dünya Çatışmaları: Çatışma Bölgeleri ve Konuları*, 1 (İstanbul: Nobel, 2010), 200.

30 Anthony G. Pazzanita, "Morocco versus Polisario: A Political Interpretation," *The Journal of Modern African Studies* 32/2 (1994), 270.

31 *Western Sahara*, Advisory Opinion, ICJ Reports 1975, 12, at 68, paras. 162-163.

the elements that appeared to support its own position. The advisory opinion therefore clarified the legal framework without resolving the political dispute.[32]

Later in 1975, Spain's decision to withdraw created the conditions for a new phase of conflict. Hassan II organised the Green March, during which hundreds of thousands of Moroccans entered Western Sahara, thereby demonstrating Rabat's determination to consolidate its claim.[33] The subsequent Madrid Agreement transferred the administration of the territory to a temporary tripartite arrangement involving Morocco and Mauritania, but it did not transfer sovereignty. Neither the Polisario Front nor UN accepted the agreement as determining the territory's legal status, which has remained internationally contested ever since.[34] After Spain's withdrawal, the Polisario Front proclaimed the Sahrawi Arab Democratic Republic in 1976 and launched an armed struggle against Morocco and Mauritania.[35]

Mauritania withdrew from the conflict in 1979 after suffering serious military and economic losses. Morocco then took control of the areas previously administered by Mauritania and established de facto control over most of Western Sahara. From that point onwards, the conflict became centred on Morocco and the Polisario Front, while Algeria's political and military support for the Polisario strengthened its regional dimension. During the 1980s, Morocco constructed a series of defensive walls across the territory, enabling it to preserve military superiority and retain control over the most populated and economically important areas.[36]

After years of warfare, the parties accepted a UN-supervised ceasefire in 1991, which took effect on 6 September of that year, and the United Nations Mission for the Referendum in Western Sahara was established by Security

---

32 Allen - Trinidad, *The Western Sahara Question and International Law*, 12.

33 Jerome B. Weiner, "The Green March in Historical Perspective," *Middle East Journal* 33/1 (1979), 20.

34 Allen - Trinidad, *The Western Sahara Question and International Law, 11-13.*

35 Dursun - Miş, "Batı Sahra: Sömürge Mirasında Hakimiyet Mücadelesi," 206.

36 "Batı Sahra Sorunu," ORSAM (2021), 8-9.

Council Resolution 690.[37] The peace plan aimed to organise a referendum through which the people of Western Sahara would determine the territory's future. Its implementation, however, became deadlocked over the identification of eligible voters. The Polisario Front favoured an electorate based largely on the Spanish census, whereas Morocco argued that populations with links to the territory who had settled there later should also be included. This disagreement was not merely technical, since the composition of the electorate could determine the outcome of the referendum. As a result, MINURSO gradually became primarily a ceasefire-monitoring mission, while the referendum at the centre of its original mandate was never held.[38]

The failure of the referendum process encouraged the United Nations to pursue more flexible forms of political settlement. Morocco presented its Autonomy Plan in 2007, offering Western Sahara extensive self-government (elected local institutions with competence over administration, taxation, and economic and cultural affairs, while reserving defence, external relations, the currency and the King's religious prerogatives to Rabat) under Moroccan sovereignty. Rabat portrayed the proposal as a realistic compromise capable of safeguarding Morocco's territorial integrity while providing the territory with meaningful autonomy.[39] The Polisario Front rejected the plan on the grounds that it excluded independence and therefore restricted the Sahrawi right to self-determination, and it continued to insiston a referendum containing that option.[40] Despite continued United Nations-led negotiations, their basic positions remained unchanged and no lasting settlement emerged.

A central cause of the impasse is that Morocco and the Polisario Front define the dispute through fundamentally different legal and political frameworks. Morocco regards Western Sahara as a matter of sovereignty, territorial

---

37 "About MINURSO," MINURSO (2026); United Nations Security Council, Resolution 690 (29 April 1991).

38 "What Next for the Western Sahara?," 1-2.

39 "Letter dated 11 April 2007 from the Permanent Representative of Morocco," S/2007/206, paras. 12-14, 19-21.

40 Allen - Trinidad, *The Western Sahara Question and International Law*, 17.

integrity and national unity, and officially refers to the territory as its southern provinces. It therefore rejects any settlement that could lead to separation. The Polisario Front, by contrast, considers the issue an unfinished process of decolonisation and insists that self-determination must include the option of independence.

The rivalry between Morocco and Algeria constitutes a second structural source of deadlock. Although Algeria is not formally one of the two direct parties, its long-standing political and military support for the Polisario Front has made it a decisive regional actor, and Rabat's official discourse increasingly treats Algiers as a party to the dispute in its own right.[41] Morocco views this support as both a challenge to its territorial integrity and a threat to its national security. The conflict has consequently become intertwined with the broader competition between the two states for regional influence. Western Sahara's natural resources add another dimension. The territory contains important phosphate deposits, rich fishing grounds and growing renewable energy potential, and the governance of these resources has itself become a field of legal and political contestation.[42] These resources increase its strategic value and reinforce competition over the territory, although the policies of regional and international actors cannot be explained by economic interests alone.[43]

The persistence of the Western Sahara conflict cannot therefore be attributed to any single cause. The colonial legacy, the competing interpretations of sovereignty and self-determination, the rivalry between Morocco and Algeria and the strategic value of the territory have combined to produce a self-reinforcing structure of deadlock. Western Sahara is consequently to be understood both as an unresolved question of decolonisation and as a contemporary contest over sovereignty, legitimacy and regional power. This background is

---

41 Nourelhouda Mouhoub, "Western Sahara in Transition: Geopolitics, Diplomacy, and Uncertain Future," *Al Sharq Strategic Research* (1 April 2026).

42 Ángela Suárez-Collado - Juan Domingo Torrejón Rodríguez, "Natural Resource Governance in Western Sahara: Contemporary Issues and Emerging Themes and Approaches," *The Journal of North African Studies* 30/4 (2025), 557-578.

43 Soler i Lecha - Arco Escriche, "The Western Sahara Conflict in a Post-Hegemonic World," 598.

essential to explaining why Morocco subsequently adopted a more assertive diplomatic strategy and why the international balance surrounding the dispute began to change.

4. Diplomatic Mobilisation: Mohammed VI's New Approach and Outreach to Africa

During the reign of Hassan II, the Western Sahara issue was defined as a national cause and became one of the key priorities of Moroccan foreign policy. Whilst the structural conditions set out above continued to exist, the policies pursued during the reign of Mohammed VI gradually shifted the balance in Morocco's favour.[44] The first significant move of the new reign was the Autonomy Plan of 2007, which was not accepted by the Polisario Front but was presented internationally as a realistic proposal made in good faith. Although states such as France and the United States did not endorse the plan, they did not dismiss it either.[45]

The second and more consequential move was a diplomatic mobilisation in the 2010s directed primarily at African countries and at major powers. In contrast to the diplomatic legacy of King Hassan II, which focused predominantly on the Middle East, Mohammed VI placed Africa at the centre of his strategic priorities. From the 2000s onwards, the King undertook official visits to Sub-Saharan African countries several times a year and signed nearly a thousand cooperation agreements between 2000 and 2015.[46] Following the Arab Spring uprisings that swept across the Middle East and North Africa in 2011, the King—who had retained his monopoly on foreign policy decision-making through the constitutional referendum in Morocco—began to pursue a more active foreign policy. The primary objective of this policy was to reduce the number of countries supporting the Polisario Front and recognising the SADR.

---

44 Raúl Redondo, "Morocco and the Sahara: 50 Years of the Green March," *Atalayar* (6 November 2025).

45 Elliott Abrams, "Morocco's Victory on the Western Sahara," Council on Foreign Relations (2 November 2025).

46 Celeste Hicks, "Why Did the African Union Readmit Morocco after Its 33 Years in the Cold?," *African Arguments* (2 February 2017).

In this vein, the Rabat administration's first aim was to rejoin the African Union (AU) – the successor to the Organisation of African Unity (OAU), from which it had withdrawn in 1984 in protest at the SADR's admission as a member. The administration of Hassan II had decided to withdraw from the organisation in response to the admission of the SADR to the OAU, which had been secured through the efforts of Morocco's regional rival, Algeria, in the 1980s.[47] Although King Mohammed VI had maintained relations with African countries since accession, no decision to rejoin was taken until this situation began to change from 2013 onwards.[48]

The scale of this reorientation is visible in the pattern of high-level visits. Of the 163 visits the King undertook between his accession to the throne and 2024, 69 were to African countries, 38 of them after 2012. After announcing his intention to rejoin the African Union, the King embarked on diplomatic tours targeting the Union's member states, during which he made 38 visits to 14 different countries. When the visits by foreign ministers and prime ministers are also taken into account, it was found that they carried out 146 visits to 27 different countries between 2013 and 2023 (see Table 1). Indeed, a recent study analysing Morocco's foreign policy using quantitative methods examines the visit patterns of the King and foreign ministers and reveals that a country's location on the African continent significantly increases the likelihood of it being visited by Moroccan leaders.[49] During these visits, hundreds of agreements were signed between Morocco and African countries in the fields of trade, investment, infrastructure, transport and human development. Morocco's financial institutions, telecommunications companies, construction firms and public

---

47 Yasmina Abouzzohour - Beatriz Tomé-Alonso, "Moroccan Foreign Policy after the Arab Spring: A Turn for the Islamists or Persistence of Royal Leadership?," *The Journal of North African Studies* 24/3 (2019), 445.

48 "Morocco's Africa Policy," *Strategic Comments* 24/9 (2018), vi-vii.

49 Pulat, "Navigating Foreign Policy Priorities," 2928-2931.

bodies have become more active in Africa.[50] This economic engagement complemented the diplomatic strategy.

Table 1. Distribution of High-Level Foreign Visits by Moroccan Leaders by Period (1991–2023)

Period	Total Visits	Visits to Africa	Share (%)	Royal Visits to Africa
1991–1999	50	12	24.0	3
2000–2012	302	68	22.5	31
2013–2023	584	189	32.4	38
Total	**936**	**269**	**28.7**	**72**

Note: Visits to Africa include those at the level of the King, the Prime Minister and the Minister for Foreign Affairs. The final column records visits to African countries made by the King alone. The three visits recorded for 1991–1999 belong to the reign of Hassan II, so that the 69 African visits undertaken by Mohammed VI correspond to the sum of the second and third periods. The percentages have been calculated as a proportion of the total number of visits during the relevant period.

[50] Rim Berahab, "Relations between Morocco and Sub-Saharan Africa: What Is the Potential for Trade and Foreign Direct Investment?," Policy Center for the New South (1 February 2017).

Source: Compiled from data obtained as part of the TÜBİTAK 3005 123K254 project entitled 'Diplomatic Ties: An Analysis of Inter-State Relations in the Middle East through Leaders 'Visits'.

As a result of this Africa-focused policy, it was announced in 2016 that Morocco would return to the African Union, and the Kingdom was readmitted unconditionally, without being required to recognise the SADR or to take any prior step towards resolving the Western Sahara dispute. The campaign also produced a collective statement: in July 2016, ahead of readmission, 28 member states signed the Kigali declaration calling for the suspension of the SADR's membership of the Union.[51] At the 28th African Union Summit held in Addis Ababa in January 2017, the King symbolically described his historic return by saying, "How wonderful it is to come home after being away for so long."[52] Remaining outside the continent's most comprehensive regional organisation had been a long-standing constraint on Moroccan diplomacy, and the readmission removed it without, however, altering the Union's own recognition of the SADR. Morocco was thereafter in a position to strengthen its relations with a bloc of West African and Francophone African countries.[53]

Morocco's diplomatic drive has extended beyond the borders of the African continent. The Rabat administration had long prioritised the support of European countries, the US and the Gulf states in particular regarding the Western Sahara issue. However, during the reign of Mohammed VI, efforts were made to develop relations not only with African nations but also with two key players—China and Russia—both of which are permanent members of the UN Security Council. In 2016, the King undertook an official visit to China and Russia, conveying his request for support on the Western Sahara issue to these two key representatives of the non-Western world.[54] Russian President Putin signalled his support for Morocco's stance, but this rapprochement on the President's

51 "Morocco in, SADR out," Good Governance Africa (5 January 2017).

52 "Fas Kralı 33 Yıl Sonra Afrika Birliği Zirvesi'nde," Anadolu Agency (31 January 2017).

53 Sarah Feuer - Reda Ayadi, "Twenty Years Under King Mohammed VI (Part 2): Foreign Policy Developments," The Washington Institute (29 July 2019).

54 Pulat, "Navigating Foreign Policy Priorities," 2920.

part never translated into an official change of policy.[55] Beijing likewise declined to endorse Morocco's claim, invoking its general commitment to state sovereignty and territorial integrity, while also refraining from supporting the Polisario Front. The investment relationship gave China an interest in avoiding a confrontation with Rabat, and its effect was therefore to restrain Beijing from taking a position against Morocco rather than to move it towards open support. The contacts that began between Morocco and these two major countries in 2016 continued in subsequent years at the level of foreign ministers.[56] By 2025, both China and Russia had abstained during the vote on Resolution 2797 rather than opposing it.[57] Given that both countries have maintained good relations with Algeria since the Cold War era, this was a meaningful return on the 2016 outreach.

Alongside this positive agenda, Morocco used diplomatic and economic pressure to dissuade states from moving towards the Polisario Front, and the pattern of these episodes is consistent enough to be treated as a single instrument rather than as a series of separate crises. The most prominent case was Sweden. Following a parliamentary motion in favour of recognising the SADR and indications in 2015 that the government was reviewing the question, Rabat suspended certain Swedish commercial operations in Morocco and signalled that the country would face an economic boycott. The Swedish government suspended the process and the crisis ended in 2016.[58] A similar sequence occurred with Germany in 2021. Moroccan authorities reacted after German officials criticised the US for recognising Morocco's sovereignty over Western Sahara and called for a return to the UN process. The Rabat government recalled its ambassador to Berlin and downgraded diplomatic relations. The crisis between the two countries ended a year later when Germany softened its stance

55 Frederic Wehrey, "A Mixed Balance Sheet: Russia's Uneven Influence in the Maghreb," Carnegie Endowment for International Peace (3 October 2024).

56 Yahia H. Zoubir, "Morocco and China: A Pragmatic Relationship," in *Expanding Sino-Maghreb Relations* (London: Chatham House, 2020).

57 Steven Höfner, "Resolution 2797," Konrad-Adenauer-Stiftung (4 November 2025).

58 The New Arab, "Morocco Hails Sweden's U-Turn on Recognising Western Sahara."

and described the autonomy plan as a positive basis for progress.[59] Comparable episodes involved France, Spain, the UAE and Tunisia. In each case the instruments were the same: the escalation of tension through the recall of ambassadors and the downgrading of relations, the use of economic leverage, and, in the European cases, the linkage of the dispute to cooperation on migration and counter-terrorism.

The results of the mobilisation, however, were uneven, and the distinction matters for the argument of this article. Around twenty states that had previously recognised the SADR withdrew that recognition, and Morocco regained its seat in the African Union.[60] At the level of the states whose positions determine the multilateral framework, by contrast, the campaign produced no change. No permanent member of the Security Council recognised Moroccan sovereignty or endorsed the autonomy plan, and the UN continued to frame the dispute in referendum terms.[61] The 2016 crisis provoked by Secretary-General Ban Ki-moon's use of the term 'occupation' during his visit to Tindouf demonstrated that Morocco did not wield significant influence over United Nations mechanisms.[62] The mobilisation therefore satisfies the description of an enabling condition rather than a sufficient cause. By 2019 it had reduced the diplomatic cost of aligning with Rabat and had built a constituency of supportive states, but the threshold of great-power recognition had not been crossed. The instruments available to Morocco had been applied to the European states in question for several years without moving them. The development that changed this emerged in 2020 from a decision taken in Washington for reasons that had little to do with Western Sahara itself.

---

59 Graham Keeley, "What's behind the Morocco-Germany Diplomatic Dispute?," *Al Jazeera* (8 March 2021).

60 Ahmet Kavas, "Batı Sahra Sorunu ve Afrika'nın Güvenliği," Anadolu Agency (16 May 2018).

61 Peter Fabricius, "Western Sahara's Quest for Independence Seems to Be Flagging," Institute for Security Studies (16 August 2024).

62 AfricaNews, "Morocco Condemns Ban Ki-Moon's Comments on Western Sahara" (9 March 2016).

5. The Abraham Accords and the 2020 Turning Point

Following Donald Trump's election as president in 2016, one of the key questions was what sort of policy the US would pursue regarding issues in the Middle East. This was because, during his presidential campaign, Trump had occasionally spoken about the Middle East and had signalled significant changes.[63] Although the National Security Strategy document published following his election as President contained statements in line with Trump's rhetoric, it did not provide any details.[64] However, based on both this document and the newly elected president's statements, it was clear that Israel would be at the centre of US policy more than ever before. The National Security Strategy stated that the threats posed by "jihadist terrorist organizations" and by Iran were creating "the realization that Israel is not the cause of the region's problems", and that states in the region had increasingly found common interests with Israel in confronting common threats. In statements made before becoming president, Trump had also emphasised that he would draw up a comprehensive peace plan, which he termed the Deal of the Century, aimed at resolving the Palestinian issue. However, during his presidency, rather than placing the Palestinian issue at the centre of the resolution process, he adopted an approach that encouraged Arab countries to establish official relations with Israel. Whilst this policy aimed to strengthen Israel's regional legitimacy and security, the Palestinian issue was pushed into the background. Working on this issue with a pro-Israel team, led by his son-in-law Jared Kushner and Special Representative for International Negotiations Jason Greenblatt (later Avi Berkowitz), Trump recognised Jerusalem as the capital of Israel and withdrew from the nuclear deal with Iran (the Joint Comprehensive Plan of Action)reached during

63 Eric Cortellessa, "Trying to Make Sense of That 'Neutral,' 'Totally Pro-Israel' Donald Trump," *The Times of Israel* (2 March 2016).

64 "National Security Strategy of the United States of America" (The White House, December 2017), 48.

Barack Obama's term, subsequently imposing tough sanctions on that country.[65]

The Trump administration made intensive diplomatic efforts between 2018 and 2020 to advance the normalisation process later designated the Abraham Accords.[66] Among the states that joined was Morocco, which, although it had long maintained good relations with Israel, had no formal ties with the country. Kushner and Berkowitz visited Morocco as part of the 'Peace to Prosperity' tourin 2019.[67] According to information leaked from the talks, the Rabat administration's demand from its counterparts, in return for the normalisation of relations with Israel, was the recognition of Morocco's sovereignty over Western Sahara.[68] The negotiations, which began in early 2019, were prolonged by this demand. Although Trump had rapidly taken decisions his predecessors had avoided, he hesitated on this one, and figures such as the then National Security Adviser John Bolton opposed it.[69] While the UAE, Bahrain and Sudan concluded their agreements, Morocco, the fourth state to join, continued to press its claim, and the pandemic and the presidential election kept the issue off the White House agenda for several months.[70]

Following Trump's defeat in the November 2020 election, the process accelerated and the negotiations were concluded. Under the agreement, announced by Trump himself on 10 December 2020, the US recognised Morocco's sovereignty over Western Sahara in exchange for Morocco establishing official relations with Israel. In addition, it was announced that the US would commit to providing Morocco with $3 billion in investment and financing, whilst

---

65 Mehmet Öztürk, "Trump'ın Kudüs Kararının Bir Analizi," *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 8/4 (2019), 2894.

66 Joel Singer, "The Abraham Accords: Normalization Agreements Signed by Israel with the U.A.E., Bahrain, Sudan, and Morocco," *International Legal Materials* 60/3 (2021), 448-463.

67 Sophie Pons, "Kushner Meets Morocco King on Trip to Push Peace Plan," *The Times of Israel* (2019).

68 Ravid, "Fallout between Trump and Top GOP Senator Made Morocco-Israel Deal Possible."

69 Abdüssamet Pulat, "Fas 2019," in *Ortadoğu Yıllığı 2019* (İstanbul: İdeal Kültür Yayıncılık, 2020), 306.

70 Pulat, "Fas 2019," 306-307.

Morocco would purchase $1 billion worth of arms and ammunition from the US.[71] The agreement was officially signed on 22 December 2020 in Rabat by Jared Kushner, representing the US; Meir Ben-Shabbat, Chairman of the National Security Council, representing Israel; and Saad Eddine El Othmani, Prime Minister of Morocco.[72] The sequencing of these instruments is the clearest available evidence of the linkage. The recognition was not announced as a reassessment of American policy on the territory but as one side of a bilateral exchange, and it was subsequently embedded in a trilateral text alongside the normalisation commitments themselves.[73] Although the US and Morocco have enjoyed good relations for decades, no administration in the White House had ever referred to Moroccan sovereignty, not even in rhetoric. This decision, taken under the influence of pro-Israel figures within Trump's administration, marked a turning point in the dispute that had been ongoing since 1975. Many countries in the Arab and Islamic world, particularly the Gulf states, had supported Morocco's claims regarding Western Sahara. However, until 2020, no country had recognised Morocco's sovereignty over this region.

Whether the Biden administration would reverse the decision remained uncertain for some time. It did not do so, although it refrained from restating it and did not proceed with the consulate in Dakhla that had been promised. What mattered for Rabat was the continuity of the decision, since recognition by the state with the greatest capacity to shape the multilateral agenda on this issue thereby became a settled feature of the diplomatic landscape rather than a one-term initiative. It was on that basis that other states began to adjust their own positions.

Spain, which adopted a policy described as 'active neutrality' following its withdrawal from Western Sahara in 1975, became one of the countries supporting Morocco's autonomy plan. In 2021, a crisis arose between the two countries

---

71 Arieff et al., "Morocco-Israel Normalization and U.S. Policy Change on Western Sahara."

72 "Joint Declaration between the Kingdom of Morocco, the United States of America, and the State of Israel."

73 Singer, "The Abraham Accords," 450-451.

following the treatment of the Polisario Front leader Brahim Ghali in Spain, and this crisis persisted for some time. In March 2022, however, Prime Minister Pedro Sánchez formally changed Spain's stance in a letter sent to King Mohammed VI. According to the text of a written question in the European Parliament, the letter stated: "Spain regards Morocco's autonomy initiative as the most serious, realistic and reliable basis for resolving the dispute."[74] Spain's shift was support for the autonomy plan as a negotiating framework, not recognition of Moroccan sovereignty. Nevertheless, it led Algeria to recall its ambassador from Madrid and ended Spain's policy of neutrality in Morocco's favour.

After 2020, France became another country to support Morocco's autonomy plan for Western Sahara. For decades Paris had provided tacit support to Morocco while avoiding legal recognition, describing the 2007 plan as a serious and credible basis for negotiation without recognising sovereignty, a position that reflected its concern to maintain a balance between Rabat and Algiers.[75] After 2020 Rabat pressed Paris to abandon the status quo, and relations passed through a period of tension extending from postponed visits to allegations of espionage.[76] In a letter sent to Mohammed VI in July 2024, President Macron stated that the present and future of Western Sahara lay within the framework of Moroccan sovereignty and described the autonomy plan as the sole basis for a solution, making France the first permanent member of the Security Council to use the language of sovereignty rather than that of support for a negotiating framework. During his official visit in October 2024, Macron reiterated this stance in the Moroccan Parliament, pledged that French companies would contribute to the region's development through investment, and agreements worth up to 10 billion euros were signed as part of the visit. Thus, recognition was

---

74 Ignacio Molina - Pablo del Amo, "Between Principles and National Interest: 50 Years since the Spanish Withdrawal from the Western Sahara," Elcano Royal Institute (7 January 2026).

75 "Press Review CW 31/2024: Change of Course," Deutsche Afrika Stiftung (1 August 2024).

76 Sarah Zaaimi, "France Has Sided with Morocco on the Western Sahara. How Might Algeria Respond?," Atlantic Council (1 August 2024).

translated from the rhetorical level into economic and institutional practice.[77] Empirical work on bilateral investment flows indicates that recognition has had measurable economic consequences of this kind.[78]

The United Kingdom followed in 2025. London had maintained a strict neutrality, treating the territory's status as undetermined and supporting the United Nations process based on self-determination.[79] During his visit to Rabat, Foreign Secretary David Lammy described the 2007 proposal as the most credible, viable and pragmatic basis for resolving the dispute, making the United Kingdom the third permanent member to support the plan. The announcement was accompanied by bilateral agreements covering access to public procurement and infrastructure financing of up to £5 billion.[80] As in the Spanish case, the British position is one of support for the plan and not of recognition of sovereignty, and the distinction is maintained here because it determines what the shift does and does not establish in legal terms.

These three shifts invite an obvious alternative explanation, which must be addressed before the American decision can be treated as decisive. Each of the states concerned had substantial bilateral reasons to accommodate Rabat: Morocco's role in controlling irregular migration towards Europe, cooperation against terrorism, and extensive trade relations, to which may be added the deterioration of Algeria's relations with Madrid after 2021 and with Paris thereafter. Two observations tell against treating these factors as sufficient. First, they were not new. The same instruments were available to Morocco throughout the

---

77 "France Reverses Course to Back Moroccan Autonomy Plan for Disputed Western Sahara," *France 24* (30 July 2024); "Macron Pledges French Investment in Disputed Western Sahara in Speech to Morocco's Parliament," *France 24* (29 October 2024).

78 J. Ait Soussane - A. Ibourk, "The Impact of Recognizing Morocco's Sovereignty over Western Sahara on Bilateral Foreign Direct Investment: An Empirical Analysis Using Panel Data from 2007 to 2022," Thunderbird International Business Review 68/3 (2026), 333-355.

79 Louisa Brooke-Holland, "Western Sahara," House of Commons Library Research Briefing CBP-9906 (8 July 2026).

80 "UK Latest Country to Back Morocco's Autonomy Plan for Western Sahara"; Manara Magazine, "UK's Endorsement of Morocco's Autonomy Plan Signals Turning Point in Foreign Policy" (5 June 2025); Brooke-Holland, "Western Sahara."

2010s, were used in the crises described in Section 4, and did not produce a change of position. What changed after 2020 was not Morocco's leverage but the international cost of exercising it. Second, the content and the language of the shifts point elsewhere. Had the changes been driven by bilateral bargaining over migration or energy, one would expect settlements addressed to those issues. Instead, each government chose to express its accommodation in the specific vocabulary of the autonomy plan, which is the vocabulary Washington had adopted in December 2020. The American decision broadened the basis of international legitimacy available to Morocco's position and reduced the diplomatic cost of a policy shift for other states, and it is in this sense, rather than in the sense of direct pressure on European capitals, that it operated as the precipitating decision.

Beyond the states discussed above, more than ten countries declared their support for the 2007 plan after 2020, among them Hungary, Slovenia, Greece and Panama, while others withdrew their recognition of the SADR. Twenty-nine states have opened consulates in Laayoune and Dakhla or announced their intention to do so, giving practical expression to their alignment with Rabat's position.[81]

The multilateral consequences became visible in 2025. Following Trump's return to office, the United States again supported Rabat within the Security Council, and at the October session concerning the extension of MINURSO's mandate it circulated, as penholder, a draft resolution describing the autonomy plan as the "most serious, credible and realistic" option and providing for an extension of only three months. Algeria, together with Russia, China and Pakistan, argued that the draft undermined the principle of impartiality, privileged Morocco's proposal over other options and gave insufficient weight to the right of the people of Western Sahara to self-determination. The text was revised

[81] Issa - Babas, "Sahara: Which Countries Still Recognize 'SADR'?"; "Paraguay to Open Consulate in Morocco-Ruled Western Sahara."

twice: the language on the autonomy plan was softened, the emphasis on self-determination was strengthened, and the mandate was extended by one year.[82]

Resolution 2797 was adopted on 31 October 2025 by eleven votes in favour and none against, with China, Pakistan and Russia abstaining and Algeria, then a non-permanent member, not participating in the vote.[83] Its operative paragraph 3 calls upon the parties "to engage in these discussions without preconditions, taking as basis Morocco's Autonomy Proposal, with a view to achieving a final and mutually acceptable political solution that provides for the self-determination of the people of Western Sahara", and recognises that "genuine autonomy could represent a most feasible outcome".[84] Three features of this text should be distinguished. First, the Autonomy Proposal is named, for the first time, as the basis of the negotiations, which represents a change in the framework rather than in the legal status of the territory. Second, the formulation is qualified: the resolution refers to "a most feasible outcome" rather than the most feasible one, the phrase "under Moroccan sovereignty" appears in the preamble and not in the operative paragraph, and the reference to self-determination is retained. An earlier revision had stated that genuine autonomy under Moroccan sovereignty was the most feasible solution, and that formulation did not survive the negotiations. Third, the resolution makes no reference to a referendum, which had been the organising premise of the settlement plan since 1991.

The resolution therefore consolidated a shift in the negotiating framework without conferring recognition of sovereignty, and it should be read as the multilateral registration of a change that had already occurred bilaterally rather than as an independent turning point. Following its adoption, Mohammed VI described 31 October 2025 as a historic threshold, stating that there would

---

82 "What Next for the Western Sahara?"

83 "With 11 Members Voting in Favour, 3 Abstaining, Security Council Adopts Resolution 2797 (2025)," United Nations Meetings Coverage, SC/16208 (31 October 2025).

84 "Resolution 2797 (2025)," S/RES/2797, para. 3. For an assessment of the shift, see İhsan Faruk Kılavuz, "UNSC Resolution 2797 on Western Sahara: From a Status Quo to a Pragmatic Approach," TRT World Research Centre (1 December 2025).

henceforth be a 'before' and an 'after'.[85] The reception was not uniform. The Polisario Front rejected the framework, Algeria declined to participate in the vote, and human rights organisations argued that endorsing a proposal that does not include independence among the available outcomes is difficult to reconcile with the right to self-determination as the United Nations has previously articulated it.[86] These objections do not diminish the diplomatic significance of the resolution for Rabat, but they indicate why the adoption of a negotiating framework is not equivalent to the settlement of the dispute.

6. Conclusion

After decades of stalemate, the Western Sahara issue has undergone a marked diplomatic shift in Morocco's favour. This study argues that this transformation cannot be attributed to a single event. Rather, it resulted from the interaction between Morocco's long-term diplomatic mobilisation and the US recognition of Moroccan sovereignty over Western Sahara in 2020. During the reign of Mohammed VI, Morocco increasingly placed Western Sahara at the centre of its foreign policy. Rabat deepened its political and economic relations with African states, intensified high-level visits, expanded investments and sought to reduce recognition of the SADR. Morocco's return to the African Union in 2017 was one of the most significant outcomes of this strategy. These efforts weakened the Polisario Front's international support and increased acceptance of Morocco's autonomy plan as a possible basis for negotiations.

Nevertheless, Morocco's diplomatic gains before 2020 were insufficient to change the positions of major powers regarding the territory's status. The same instruments that proved effective against smaller states and within the African Union produced no movement among the permanent members of the Security Council, and this asymmetry is the central finding of the study. The US recognition decision therefore represented a critical turning point. It also

---

85 "UN Security Council Supports Morocco's Plan for Western Sahara," *Al Jazeera* (31 October 2025).

86 Human Rights Watch, "UN: Western Sahara Peoples' Self-Determination at Risk" (25 March 2026).

strengthened the international legitimacy of Morocco's position and reduced the political cost for other states of supporting the autonomy plan. The subsequent policy changes of Spain, France and the United Kingdom demonstrated the wider impact of this shift, and Resolution 2797 further increased the weight of Morocco's proposal within the negotiation framework, naming it as the basis of the discussions while stopping short of any endorsement of sovereignty.

The contribution of the study lies in treating two dynamics that the literature has largely examined separately, the long-term Moroccan mobilisation and the rupture of 2020, as a single causal sequence, and in extending that sequence to the multilateral level reached in 2025. Read in this way, the mobilisation appears as an enabling condition that made a great-power decision consequential, while the decision of December 2020 appears as the precipitating factor that converted accumulated diplomatic capital into a change of framework. The principal limitation of the analysis follows from its evidentiary base. The internal record of the American decision is not publicly available, so the relative weight of the Moroccan demand, of the administration's regional priorities and of domestic political considerations within that decision cannot be established with precision. Nor is the period following Resolution 2797 long enough to permit an assessment of implementation.

Finally, the limits of what has changed should be stated plainly. Morocco's sovereignty over the territory has been recognised by a small number of states and remains without foundation in a general legal determination. The autonomy proposal has become the basis of negotiation without having been accepted by the other party. The Polisario Front and Algeria reject the emerging framework, and MINURSO continues to operate under a mandate whose original purpose was never fulfilled. What has changed is the distribution of international positions surrounding the dispute, and its effects already reach beyond diplomacy into investment and institutional cooperation. The current situation should therefore be understood as a realignment of the diplomatic balance in Morocco's favour rather than as the resolution of the conflict.

Bibliography

Abouzzohour, Yasmina - Tomé-Alonso, Beatriz. "Moroccan Foreign Policy after the Arab Spring: A Turn for the Islamists or Persistence of Royal Leadership?" *The Journal of North African Studies* 24/3 (2019), 444-467. https://doi.org/10.1080/13629387.2018.1454652

Abrams, Elliott. "Morocco's Victory on the Western Sahara." Council on Foreign Relations, 2 November 2025. https://www.cfr.org/articles/moroccos-victory-western-sahara-1

AfricaNews. "Morocco Condemns Ban Ki-Moon's Comments on Western Sahara." 9 March 2016. https://www.africanews.com/2016/03/09/morocco-condemns-ban-ki-moon-s-comments-on-western-sahara/

Ait Soussane, J. - Ibourk, A. "The Impact of Recognizing Morocco's Sovereignty over Western Sahara on Bilateral Foreign Direct Investment: An Empirical Analysis Using Panel Data from 2007 to 2022." *Thunderbird International Business Review* 68/3 (2026), 333-355.

Al Jazeera. "UN Security Council Supports Morocco's Plan for Western Sahara." 31 October 2025. https://www.aljazeera.com/news/2025/10/31/un-security-council-supports-moroccos-plan-for-western-sahara

Allen, Stephen - Trinidad, Jamie. *The Western Sahara Question and International Law: Recognition Doctrine and Self-Determination*. London: Routledge, 2024. https://doi.org/10.4324/9781032658827

Anadolu Agency. "Fas Kralı 33 Yıl Sonra Afrika Birliği Zirvesi'nde." 31 January 2017. https://www.aa.com.tr/tr/dunya/fas-krali-33-yil-sonra-afrika-birligi-zirvesinde/738592

Arieff, Alexis et al. "Morocco-Israel Normalization and U.S. Policy Change on Western Sahara." Congressional Research Service, 15 December 2020.

Baers, Michael. *A History of the Western Sahara Conflict*. Cambridge: Cambridge Scholars Publishing, 2022.

Berahab, Rim. "Relations between Morocco and Sub-Saharan Africa: What Is the Potential for Trade and Foreign Direct Investment?" Policy Center for the New South, 1 February 2017. https://www.policycenter.ma/publications/relations-between-morocco-and-sub-saharan-africa-what-potential-trade-and-foreign

Brooke-Holland, Louisa. "Western Sahara." House of Commons Library Research Briefing CBP-9906, 8 July 2026. https://commonslibrary.parliament.uk/research-briefings/cbp-9906/

Cortellessa, Eric. "Trying to Make Sense of That 'Neutral,' 'Totally Pro-Israel' Donald Trump." *The Times of Israel*, 2 March 2016. https://www.timesofisrael.com/trying-to-make-sense-of-that-neutral-totally-pro-israel-donald-trump/

Daadaoui, Mohamed. "The Western Sahara Conflict: Towards a Constructivist Approach to Self-Determination." *The Journal of North African Studies* 13/2 (2008), 143-156. https://doi.org/10.1080/13629380801996471

Deutsche Afrika Stiftung. "Press Review CW 31/2024: Change of Course." 1 August 2024. https://www.deutsche-afrika-stiftung.de/en/press/press-review-cw-31-2024-change-of-course/

Dursun, Davut - Miş, Nebi. "Batı Sahra: Sömürge Mirasında Hakimiyet Mücadelesi." *Dünya Çatışmaları: Çatışma Bölgeleri ve Konuları*. 1/199-223. İstanbul: Nobel, 2010.

Fabricius, Peter. "Western Sahara's Quest for Independence Seems to Be Flagging." Institute for Security Studies, 16 August 2024. https://issafrica.org/iss-today/western-sahara-s-quest-for-independence-seems-to-be-flagging

Feuer, Sarah - Ayadi, Reda. "Twenty Years Under King Mohammed VI (Part 2): Foreign Policy Developments." The Washington Institute, 29 July 2019. https://www.washingtoninstitute.org/policy-analysis/twenty-years-under-king-mohammed-vi-part-2-foreign-policy-developments

France 24. "France Reverses Course to Back Moroccan Autonomy Plan for Disputed Western Sahara." 30 July 2024.

https://www.france24.com/en/france/20240730-france-backs-morocco-s-autonomy-plan-for-disputed-western-sahara

France 24. "Macron Pledges French Investment in Disputed Western Sahara in Speech to Morocco's Parliament." 29 October 2024.

France 24. "UK Latest Country to Back Morocco's Autonomy Plan for Western Sahara." 1 June 2025. https://www.france24.com/en/africa/20250601-uk-morocco-western-sahara

Good Governance Africa. "Morocco in, SADR Out." 5 January 2017. https://gga.org/morocco-in-sadr-out/

Hicks, Celeste. "Why Did the African Union Readmit Morocco after Its 33 Years in the Cold?" *African Arguments*, 2 February 2017. https://africanarguments.org/2017/02/how-did-morocco-manage-to-rejoin-the-african-union-after-33-years-in-the-cold/

Höfner, Steven. "Resolution 2797." Konrad-Adenauer-Stiftung, 4 November 2025. https://www.kas.de/en/country-reports/detail/-/content/resolution-2797

Human Rights Watch. "UN: Western Sahara Peoples' Self-Determination at Risk." 25 March 2026. https://www.hrw.org/news/2026/03/25/un-western-sahara-peoples-self-determination-at-risk

International Court of Justice. *Western Sahara*, Advisory Opinion. ICJ Reports 1975, 12.

Issa, Ouardani - Babas, Latifa. "Sahara: Which Countries Still Recognize 'SADR'?" Yabiladi, 29 November 2024. https://en.yabiladi.com/articles/details/156883/sahara-which-countries-still-recognize.html

Jensen, Erik. *Western Sahara: Anatomy of a Stalemate*. Boulder: Lynne Rienner Publishers, 2005.

Joffé, George. "Sovereignty and the Western Sahara." *The Journal of North African Studies* 15/3 (2010), 375-384. https://doi.org/10.1080/13629387.2010.520237

Kavas, Ahmet. "Batı Sahra Sorunu ve Afrika'nın Güvenliği." Anadolu Agency, 16 May 2018. https://www.aa.com.tr/tr/analiz-haber/bati-sahra-sorunu-ve-afrikanin-guvenligi/1147826

Keeley, Graham. "What's behind the Morocco-Germany Diplomatic Dispute?" *Al Jazeera*, 8 March 2021. https://www.aljazeera.com/news/2021/3/8/whats-behind-the-morocco-germany-diplomatic-row

Kılavuz, İhsan Faruk. "UNSC Resolution 2797 on Western Sahara: From a Status Quo to a Pragmatic Approach." TRT World Research Centre, 1 December 2025. https://researchcentre.trtworld.com/publications/analysis/unsc-resolution-2797-on-western-sahara-from-a-status-quo-to-a-pragmatic-approach/

Maghraoui, Driss. "The Multiple Layers of Morocco's Normalization with Israel." *Risks, Resilience and Interdependency*. Singapore: Palgrave Macmillan, 2025. https://doi.org/10.1007/978-981-96-7167-0_10

Majdoubi Bahida, El Houssine. "Is the West Shifting Towards Supporting 'Autonomy' in Western Sahara?" International Centre for Dialogue Initiatives, 20 August 2024. https://dialogueinitiatives.org/is-the-west-shifting-towards-supporting-autonomy-in-western-sahara/

Manara Magazine. "UK's Endorsement of Morocco's Autonomy Plan Signals Turning Point in Foreign Policy." 5 June 2025. https://manaramagazine.org/2025/06/uks-endorsement-of-moroccos-autonomy-plan-signals-turning-point-in-foreign-policy/

MINURSO. "About MINURSO." United Nations Peace Operations, 17 April 2026. https://minurso.unmissions.org/en/about-minurso

Mohammed VI. "Discours de SM le Roi Mohammed VI à l'occasion de l'anniversaire de la Révolution du Roi et du Peuple." Rabat, 20 August 2022. https://maroc.ma/fr/discours-messages-royaux/discours-royaux/discours-de-sm-le-roi-mohammed-vi-loccasion-de-lanniversaire-de-la-revolution-du-roi-et-du-peuple

Mohammed VI. "Discours du Trône de Sa Majesté le Roi Mohammed VI." Rabat, 30 July 1999. https://maroc.ma/fr/discours-messages-royaux/discours-royaux/discours-du-trone-de-sa-majeste-le-roi-mohammed-vi

Molina, Ignacio - del Amo, Pablo. "Between Principles and National Interest: 50 Years since the Spanish Withdrawal from the Western Sahara." Elcano Royal Institute, 7 January 2026. https://www.realinstitutoelcano.org/en/analyses/between-principles-and-national-interest-50-years-since-the-spanish-withdrawal-from-the-western-sahara/

Mouhoub, Nourelhouda. "Western Sahara in Transition: Geopolitics, Diplomacy, and Uncertain Future." *Al Sharq Strategic Research*, 1 April 2026. https://research.sharqforum.org/2026/04/01/western-sahara-in-transition-geopolitics-diplomacy-and-uncertain-future/

Noutcheva, Gergana. "Contested Statehood and EU Actorness in Kosovo, Abkhazia and Western Sahara." *Geopolitics* 25/2 (2020), 449-471. https://doi.org/10.1080/14650045.2018.1556641

ORSAM. "Batı Sahra Sorunu." 2021. https://orsam.org.tr/yayinlar/bati-sahra-sorunu/

Öztürk, Mehmet. "Trump'ın Kudüs Kararının Bir Analizi." *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 8/4 (2019), 2876-2905. https://doi.org/10.15869/itobiad.597096

Pazzanita, Anthony G. "Morocco versus Polisario: A Political Interpretation." *The Journal of Modern African Studies* 32/2 (1994), 265-278.

Pons, Sophie. "Kushner Meets Morocco King on Trip to Push Peace Plan." *The Times of Israel*, 2019. https://www.timesofisrael.com/kushner-meets-moroccan-king-on-trip-to-press-us-peace-plan/

Pulat, Abdüssamet. "Fas 2019." *Ortadoğu Yıllığı 2019*. 302-308. İstanbul: İdeal Kültür Yayıncılık, 2020.

Pulat, Abdüssamet. "Navigating Foreign Policy Priorities: Leader Diplomacy of Morocco in the Period of King Mohammed VI." *Journal of Asian and African Studies* 61/4 (2026), 2919-2935. https://doi.org/10.1177/00219096251359238

Ravid, Barak. "Fallout between Trump and Top GOP Senator Made Morocco-Israel Deal Possible." *Axios*, 11 December 2020. https://www.axios.com/2020/12/11/trump-morocco-israel-inhofe

Redondo, Raúl. "Morocco and the Sahara: 50 Years of the Green March." *Atalayar*, 6 November 2025. https://www.atalayar.com/en/articulo/politics/morocco-and-the-sahara-50-years-of-the-green-march/20251106120550220177.html

Reuters. "Trump Gives Awards to Top Aides for Arab-Israeli Deals." 24 December 2020. https://www.reuters.com/world/us/trump-gives-awards-top-aides-arab-israeli-deals-2020-12-24/

San Martín, Pablo. "Nationalism, Identity and Citizenship in the Western Sahara." *The Journal of North African Studies* 10/3-4 (2005), 565-592. https://doi.org/10.1080/13629380500336870

Singer, Joel. "The Abraham Accords: Normalization Agreements Signed by Israel with the U.A.E., Bahrain, Sudan, and Morocco." *International Legal Materials* 60/3 (2021), 448-463. https://doi.org/10.1017/ilm.2021.18

Soler i Lecha, Eduard - Arco Escriche, Inés. "The Western Sahara Conflict in a Post-Hegemonic World: Interests, Values and Foreign Policy Strategies." *The Journal of North African Studies* 30/4 (2025), 579-610. https://doi.org/10.1080/13629387.2025.2500472

Strategic Comments. "Morocco's Africa Policy." 24/9 (2018), vi-vii. https://doi.org/10.1080/13567888.2018.1557844

Suárez-Collado, Ángela - Torrejón Rodríguez, Juan Domingo. "Natural Resource Governance in Western Sahara: Contemporary Issues and Emerging Themes and Approaches." *The Journal of North African Studies* 30/4 (2025), 557-578. https://doi.org/10.1080/13629387.2025.2492863

The Arab Weekly. "Paraguay to Open Consulate in Morocco-Ruled Western Sahara, Joining 29 Other Nations." 2025. http://thearabweekly.com/paraguay-open-consulate-morocco-ruled-western-sahara-joining-29-other-nations

The New Arab. "Morocco Hails Sweden's U-Turn on Recognising Western Sahara." 16 January 2016. https://www.newarab.com/news/morocco-hails-swedens-u-turn-recognising-western-sahara

The White House. "National Security Strategy of the United States of America." December 2017.

The White House. "Proclamation on Recognizing the Sovereignty of the Kingdom of Morocco over the Western Sahara." 10 December 2020.

Unit for Political Studies. "What Next for the Western Sahara? The Repercussions of Security Council Resolution 2797." Arab Center for Research and Policy Studies, 13 November 2025. https://www.dohainstitute.org/en/PoliticalStudies/Pages/security-council-resolution-2797-background-and-implications-for-western-sahara.aspx

United Nations. "Joint Declaration between the Kingdom of Morocco, the United States of America, and the State of Israel." 22 December 2020.

United Nations Meetings Coverage. "With 11 Members Voting in Favour, 3 Abstaining, Security Council Adopts Resolution 2797 (2025), Renewing Mandate of UN Mission in Western Sahara for One Year." SC/16208, 31 October 2025. https://press.un.org/en/2025/sc16208.doc.htm

United Nations Security Council. "Letter Dated 11 April 2007 from the Permanent Representative of Morocco to the United Nations Addressed to the President of the Security Council." S/2007/206.

United Nations Security Council. Resolution 690 (1991). S/RES/690, 29 April 1991.

United Nations Security Council. Resolution 2797 (2025). S/RES/2797, 31 October 2025.

Wehrey, Frederic. "A Mixed Balance Sheet: Russia's Uneven Influence in the Maghreb." Carnegie Endowment for International Peace, 3 October 2024. https://carnegieendowment.org/research/2024/10/russias-uneven-influence-maghreb

Weiner, Jerome B. "The Green March in Historical Perspective." *Middle East Journal* 33/1 (1979), 20-33.

Zaaimi, Sarah. "France Has Sided with Morocco on the Western Sahara. How Might Algeria Respond?" Atlantic Council, 1 August 2024. https://www.atlanticcouncil.org/blogs/new-atlanticist/france-has-sided-with-morocco-on-the-western-sahara-how-might-algeria-respond/

Liang, Zhiwen. "Morocco's Western Sahara Policy during the Reign of Mohammed VI." *Kashere Journal of Politics and International Relations* 2/2 (2024), 419-434.

Zoubir, Yahia H. "Morocco and China: A Pragmatic Relationship." *Expanding Sino-Maghreb Relations*. London: Chatham House, 2020. https://www.chathamhouse.org/2020/02/expanding-sino-maghreb-relations/3-morocco-and-china-pragmatic-relationship

Zoubir, Yahia H. "The Western Sahara Conflict: Regional and International Dimensions." *The Journal of Modern African Studies* 28/2 (1990), 225-243. https://doi.org/10.1017/S0022278X00054434

Zunes, Stephen - Mundy, Jacob. *Western Sahara: War, Nationalism, and Conflict Irresolution*. Syracuse: Syracuse University Press, 2010. https://doi.org/10.2307/j.ctt1j2n9vz

mevzu

sosyal bilimler dergisi | journal of social sciences

e-ISSN 2667-8772

mevzu, Ekim/October 2026, s. 17: 387-420

Üniversite Öğrencilerinin Evlilik ve İyi Evlilik Algıları Üzerine Metaforik Bir Çalışma

A Metaphorical Study of University Students' Perceptions of Marriage and a Good Marriage

Musa GÜREL

Dr. Öğr. Üyesi, Afyon Kocatepe Üniversitesi, Sandıklı Uygulamalı Bilimler Yüksekokulu, Sosyal Hizmet Bölümü

Assist. Prof., Afyon Kocatepe University, Sandıklı School of Applied Sciences, Department of Social Work

musa.gurel@hotmail.com

ORCID: 0000-0003-4132-1700

ROR ID: https://ror.org/03a1crh56

DOI: 10.56720/msbd.2026.s17.455

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 28 Temmuz / July 2026

Kabul Tarihi / Date Accepted: 3 Ekim / October 2026

Yayın Tarihi / Date Published: 15 Ekim / October 2026

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Ekim / October

Atıf / Citation: Gürel, Musa. "Üniversite Öğrencilerinin Evlilik ve İyi Evlilik Algıları Üzerine Metaforik Bir Çalışma". *Mevzu: Sosyal Bilimler Dergisi,* 17 (Ekim 2026): 387-420. https://doi.org/10.56720/msbd.2026.s17.455

İntihal: Bu makale, ithenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by ithenticate. No plagiarism detected.

web: https://mevzusbd.com | mailto: mevzusbd@gmail.com

Copyright © CC BY-NC 4.0

Öz

Bu araştırmanın amacı, üniversite öğrencilerinin evlilik ve iyi evlilik kavramlarına yükledikleri anlamları; iyi evliliğe ilişkin tasarımları, yaşam deneyimlerine dayalı değerlendirmeleri ve evliliğe yönelik genel tutumları üzerinden metaforlar aracılığıyla incelemektir. Nitel araştırma deseninde yürütülen çalışmanın katılımcılarını, Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Hizmet Bölümünde öğrenim gören 31 öğrenci oluşturmuştur. Veriler, katılımcıların iyi evlilik, yaşam deneyimlerinin iyi evlilik algısına etkisi ve evliliğe ilişkin genel tutumları hakkında metafor üretmelerini sağlayan cümle tamamlama formuyla toplanmıştır. Bu üç ifade, öğrencilerin evlilik ve iyi evliliğe ilişkin anlamlandırmalarının farklı yönlerini birlikte ele alan tamamlayıcı veri kaynakları olarak değerlendirilmiştir. Elde edilen 91 cevap birimi metafor analiziyle incelenmiş, 62 ifade geçerli metaforik anlatım olarak değerlendirilmiştir. Analiz sonucunda metaforlar; güven, huzur ve aidiyet; emek, bakım ve birlikte gelişme; ortaklık, dayanışma ve paylaşım; yolculuk, süreklilik ve değişim ile kırılganlık, belirsizlik ve koşulluluk olmak üzere beş kavramsal kategori altında toplanmıştır. Bulgular, öğrencilerin evlilik ve iyi evliliği ağırlıklı olarak güven ve huzur sağlayan bir birliktelik olarak gördüklerini; ancak bu niteliğin emek, sabır, karşılıklılık, adalet ve sorumluluk paylaşımıyla korunabileceğini düşündüklerini ortaya koymuştur. Olumsuz içerikli metaforlar evliliğin reddedilmesinden çok, ilişkinin güven, denge ve karşılıklı anlayış kaybolduğunda zarar görebileceğine ilişkin çekinceleri yansıtmıştır. Bulgular, katılımcıların evlilik ve iyi evliliğe ilişkin anlamlandırmalarında "koşullu olumlu evlilik tasavvuru" olarak adlandırılabilecek ortak bir örüntüye işaret eder. Bu örüntü, evlilik öncesi sosyal hizmet ve danışmanlık çalışmalarında ilişkisel becerilerin, adil sorumluluk paylaşımının ve güvenli ilişki sınırlarının ele alınmasının yararlı olabileceğini göstermektedir.

Anahtar Kelimeler: İyi evlilik, evlilik algısı, metafor analizi, üniversite öğrencileri, sosyal hizmet.

Abstract

This study aimed to examine the meanings university students attribute to marriage and the concept of a good marriage, focusing on their conceptions of a good marriage, experience-based evaluations, and general attitudes toward

marriage, through metaphors. The study was conducted using a basic qualitative research design and included 31 students enrolled in the Department of Social Work at Afyon Kocatepe University. Data were collected through sentence-completion prompts that encouraged participants to produce metaphors about a good marriage, the influence of life experiences on their perceptions of marriage, and their general attitudes toward marriage. These three prompts were treated as complementary data sources addressing different aspects of students' meaning-making concerning marriage and a good marriage. A total of 91 response units were examined through metaphor analysis, and 62 statements were accepted as valid metaphorical expressions. The analysis yielded five conceptual categories: trust, peace, and belonging; effort, care, and mutual growth; partnership, solidarity, and sharing; journey, continuity, and change; and fragility, uncertainty, and conditionality. The findings indicated that students predominantly understood marriage and a good marriage as a relationship that provides trust, peace, and belonging, while also emphasizing that these qualities require effort, patience, reciprocity, fairness, and shared responsibility. Metaphors with negative connotations did not reflect a rejection of marriage; rather, they expressed concerns about the vulnerability of relationships when trust, balance, and mutual understanding are weakened. Taken together, the findings point to a shared pattern that may be described as a "conditionally positive conception of marriage." This pattern indicates that premarital social work and counselling practices may benefit from addressing relational skills, the fair distribution of responsibilities, and secure relational boundaries.

Keywords: Good marriage, perception of marriage, metaphor analysis, university students, social work.

1. Giriş

Evlilik, iki kişinin birlikteliğine hukuki statü kazandıran bir sözleşmeden daha geniş bir anlam taşır. Eşler arasındaki yakınlığı, karşılıklı hak ve sorumlulukları, ekonomik iş birliğini, bakım ilişkilerini ve aile yaşamının kuruluşunu düzenleyen toplumsal bir kurumdur (Cherlin, 2004; Coontz, 2005). Evlilik yoluyla oluşan aile; üyelerinin psikolojik, sosyal, kültürel ve ekonomik ihtiyaçlarının karşılandığı, çocukların bakımının üstlenildiği, toplumsal değerlerin aktarıldığı ve kuşaklar arası sürekliliğin sağlandığı temel yaşam alanlarından biridir (Tekin Epik vd., 2017). Evlilik bu yönüyle bireysel bir yakınlık ilişkisinin

hukuki ve toplumsal kurallar içinde sürdürülmesini sağlarken eşleri daha geniş akrabalık ve dayanışma ağlarıyla da ilişkilendirir. Aile kurma, aidiyet geliştirme, ortak yaşamı düzenleme ve eşler arasında karşılıklı sorumluluk oluşturma işlevleri, farklı kültürlerde değişen biçimler alsa da evliliğin toplumsal önemini korumasına katkıda bulunmaktadır (Özabacı vd., 2019).

Evliliğin anlamı ve eşlerden beklenen roller tarih boyunca ekonomik yapı, hukuk, kültür, din ve toplumsal cinsiyet düzenindeki değişimlerle birlikte yeniden biçimlenmiştir. Tarımsal üretimin egemen olduğu geleneksel yapılarda aile ekonomik bir üretim ve güvence birimi olarak işlev görmüş; evlilik soyun devamı, kültürün ve mülkiyetin aktarılması, aileler arasında bağ kurulması ve toplumsal konumun korunmasıyla yakından ilişkilendirilmiştir. Sanayileşmeyle birlikte ailenin eğitim, sağlık, güvenlik ve üretim gibi bazı işlevleri kamusal kurumlara aktarılmış; geniş aileden çekirdek aileye yönelen yapısal dönüşüm eşler arasındaki rol ve statüleri de etkilemiştir (Tekin Epik vd., 2017). Modernleşme sürecinde kentleşme, göç, eğitim olanaklarının genişlemesi ve kadınların toplumsal konumundaki değişim, eş seçimi ile evlenme kararının aile merkezli bir süreçten bireysel tercihin daha belirgin olduğu bir yapıya yönelmesine katkıda bulunmuştur (Yıldırım, 2021). Bu gelişmeler evlilikten beklenen ekonomik ve toplumsal işlevleri tamamen ortadan kaldırmamış; duygusal yakınlık, kişisel mutluluk, karşılıklı destek ve bireysel gelişim beklentilerini daha görünür hâle getirmiştir (Cherlin, 2004; Finkel vd., 2014).

Türkiye'deki evlilik anlayışı, aile merkezli değerlerin sürekliliği ile bireysel tercihlerin güçlenmesi arasında şekillenen çok katmanlı bir görünüm sergilemektedir. Kentleşme, eğitim süresinin uzaması, kadınların eğitim ve çalışma yaşamına daha fazla katılması ve gençlerin ekonomik bağımsızlık arayışları, evlenme biçimlerini ve evlilik içindeki rol beklentilerini değiştirmiştir. Kuşaklar arası karşılaştırmalar, gençlerin eş seçiminde kişisel uyum, sevgi, eğitim, meslek ve bireysel karar verme hakkına önceki kuşaklardan daha fazla önem verdiklerini; aile onayı ile geleneksel değerlerin ise etkisini bütünüyle kaybetmediğini ortaya koymaktadır (Yıldırım, 2021). Gençlerin evliliği sevgi, güven, paylaşım ve aile kurmayla ilişkilendirdikleri; ekonomik bağımsızlık, eğitimin tamamlanması, mesleki konum ve uygun eşin bulunması gibi koşulları evlilik öncesinde önemsedikleri belirlenmiştir (Baş - Cengiz, 2018; Erkol vd., 2021; İş-

men Gazioğlu, 2006; Keldal, 2021a). Günümüz gençlerinin evlilik algısı, geleneksel ve modern değerlerden birinin diğerinin yerini aldığı doğrusal bir değişimden çok, farklı değerlerin birlikte değerlendirildiği bir anlam alanında oluşmaktadır.

Öte yandan toplumsal değişimin evlilik davranışına en açık biçimde yansıdığı alanlardan biri evlenme zamanıdır. Türkiye'de ortalama ilk evlenme yaşı 2025 yılında erkeklerde 28,5'e, kadınlarda 26,0'a yükselmiştir (TÜİK, 2026a). Aynı yıl 15–24 yaş grubundaki erkeklerin %96,8'i ve kadınların %88,9'u hiç evlenmemiştir; evli gençlerin oranı erkeklerde %3,1, kadınlarda %10,7 olarak belirlenmiştir (TÜİK, 2026b). Bu veriler, evliliğin gençlerin yaşamında daha ileri yaşlara taşındığını ortaya koymakla birlikte evlilik kurumunun bütünüyle reddedildiği anlamına gelmemektedir. Üniversite öğrencilerinin büyük çoğunluğu evliliğe yaşam planlarında yer vermekte, ideal evlilik yaşını yaklaşık 26 olarak değerlendirmekte; buna karşın az bir bölümü içinde bulunduğu dönemde kendisini evliliğe hazır hissetmektedir (Keldal, 2021b). Resmî istatistiklerde 25–29 yaş grubundaki hiç evlenmemiş bireylerin %72,6'sının anne veya babasıyla birlikte yaşaması da bağımsız hane kurma, ekonomik yeterlilik ve evlenme zamanının birlikte ele alınmasını gerekli kılmaktadır (TÜİK, 2025). Bu veriler, evliliğin gençlerin yaşam planından çekilmediğini; kararın eğitim, ekonomik bağımsızlık, mesleki konum, psikolojik olgunluk ve uygun eşin bulunması gibi hazırlık koşullarına bağlandığını düşündürmektedir. Ekonomik bağımsızlığa henüz ulaşılamaması, kariyer planlarının netleşmemesi ve özgürlüğün sınırlandırılacağına ilişkin kaygılar, evliliğin ileri yaşlara bırakılmasında etkili olabilmektedir (Akbaş vd., 2019; Erkol vd., 2021). Gençlerin evliliği gelecek yaşamlarının bir parçası olarak görmelerine rağmen kariyere öncelik vermeleri ve kendilerini evlilik sorumluluğuna hazır hissetmemeleri, evlenme isteği ile evliliğe hazır oluşun aynı hızda gelişmediğine işaret etmektedir (Keldal, 2021b).

Arnett'in (2000) beliren yetişkinlik olarak tanımladığı üniversite yılları; kimlik arayışının sürdüğü, eğitim ve meslek seçeneklerinin değerlendirildiği, ekonomik bağımsızlığın kurulmaya çalışıldığı ve romantik ilişkilerin daha kalıcı ölçütlerle ele alınmaya başlandığı bir yaşam evresidir. Üniversite ortamı gençlere, kök ailelerinden taşıdıkları değerleri farklı yaşam biçimleri, ilişki örnekleri ve toplumsal çevrelerle karşılaştırma imkânı vermektedir. Böylece evli-

lik, gelecekte gerçekleşebilecek soyut bir olay olmaktan çıkarak nasıl bir eş seçileceği, ilişkinin hangi değerler üzerine kurulacağı, meslek ve aile yaşamının nasıl uzlaştırılacağı ve sorumlulukların nasıl paylaşılacağı gibi daha somut sorular üzerinden düşünülmektedir. Evliliğe hazır oluş da belirli bir yaşa ulaşma veya gelir elde etme meselesiyle sınırlı kalmamakta; uzun süreli bağlılık kurabilme, sorumluluk üstlenme, eşin ihtiyaçlarını dikkate alma ve anlaşmazlıkları ilişkiye zarar vermeden yönetebilme gibi ilişkisel yeterlikleri kapsamaktadır (Carroll vd., 2009).

Üniversite öğrencilerinin evlilik hakkındaki düşünceleri tek biçimli değildir. Gerçekçi beklentilere sahip gençler sorumluluk, sağlıklı iletişim, eşler arası arkadaşlık, adil iş bölümü, planlı ekonomik yaşam ve ailelerle dengeli ilişkileri öne çıkarırken; idealist beklentiler çatışmasız ve sürekli romantik bir ilişki düşüncesi etrafında şekillenebilmektedir. Kötümser beklentilerde ise ekonomik güçlük, özgürlüğün kısıtlanması, sadakat sorunları ve yoğun çatışma ihtimali şeklinde belirginleşmektedir (Öz Soysal vd., 2020). Bu farklılaşma, iyi bir evlilik hakkındaki düşüncelerin evlilik deneyiminden önce oluşmaya başladığını ve gençlerin ilişkiyi sürdürmeye ilişkin farklı zihinsel çerçevelere sahip olduklarını düşündürmektedir.

Gençlerin evlilik algısı yalnızca geleceğe dönük kişisel tercihlerle biçimlenmez; kişinin kendi ailesinde gözlediği eş ilişkileri, yakın çevresinde karşılaştığı evlilikler, romantik deneyimleri, arkadaş grupları, dinî ve kültürel değerleri ile toplumsal beklentileri de bu algının oluşumuna katılır. Kök ailedeki ilişki örüntüleri, evlilik hakkında kullanılan dil ve çevrede yaşanan ayrılık ya da çatışmalar, evliliğin güven veren bir ortaklık veya kaygı uyandıran bir sorumluluk olarak değerlendirilmesini etkileyebilmektedir. Üniversite öğrencileriyle yapılan bir araştırmada kök aile, din ve toplum evliliğe bakışı biçimlendiren başlıca kaynaklar arasında yer almış; gençlerin evlilikten beklentileri hayatı paylaşma, düzenli bir yaşam kurma, huzurlu ve güvenli bir ortam oluşturma ve çocuk sahibi olma başlıklarında toplanmıştır (Keldal, 2021a). Kök aileden alınan evlilik mesajlarının beliren yetişkinlerin evlilik kaygısını anlamlı biçimde yordaması da aile deneyimlerinin evlilik tasavvurları üzerindeki etkisini desteklemektedir (Şahin vd., 2026). Bu anlam dünyasının oluşumunda toplumsal cinsiyet rolleri de belirleyici bir yer tutmaktadır. Ev içi işlerin, bakım emeğinin, eko-

nomik sorumlulukların ve aile içi kararların kadın ile erkek arasında nasıl paylaşılması gerektiğine ilişkin kabuller, gençlerin arzu ettikleri evlilik düzenini doğrudan biçimlendirmektedir. Üniversite öğrencileri arasında eşitlikçi ilişki beklentileri güçlenmekle birlikte geleneksel rol anlayışları bütünüyle ortadan kalkmış değildir. Sevgi, güven, paylaşım ve ortak karar alma beklentileri, bazı gençlerde kadın ve erkeğe farklı sorumluluklar yükleyen kabullerle birlikte sürdürülebilmektedir (Baş - Cengiz, 2018; İşmen Gazioğlu, 2006; Ünal-Karagüven - Bal, 2023). Gençlerin iyi evlilik anlayışı bu nedenle aileden devralınan ilişki modelleri, toplumsal cinsiyet kabulleri ve sosyal çevrede karşılaşılan evlilik örnekleriyle birlikte oluşan çok katmanlı bir anlam yapısına dayanmaktadır (Şahin vd., 2026).

Gençlerin evliliğe yükledikleri anlamlar olumlu beklentilerle sınırlı değildir. Evlilik sevgi, güven, aidiyet, paylaşım ve düzenli yaşamla ilişkilendirilirken ekonomik yük, özgürlüğün azalması, yanlış eş seçimi, çatışma, sorumluluk ve belirsizlik kaynağı olarak da değerlendirilebilmektedir. Üniversite öğrencilerinin önemli bir bölümü evliliğe yaşam planlarında yer vermekle birlikte evlilik konusunda kaygılar da taşımaktadır (Keldal, 2021b). Üniversite öğrencileriyle yürütülen güncel bir araştırmada evliliğe yüklenen olumsuz anlamlarla evlilik kaygısı arasında pozitif yönlü ilişki bulunmuş; evlilik kaygısının evlenme niyetini zayıflattığı belirlenmiştir (Güneş - Bilek, 2026). Evlilik ve iyi evliliğe ilişkin anlamlandırmaların birlikte incelenmesi, gençlerin arzu ettikleri ilişki özelliklerinin yanı sıra evliliğe yönelik çekincelerini ve kaçınmak istedikleri ilişki örüntülerini de anlamaya imkân vermektedir.

Evliliğe ilişkin genel tutumlarla birlikte, iyi ya da sağlıklı bir evliliğin hangi özelliklerle tanımlandığı da önem taşımaktadır. Evlilik araştırmalarında ilişkinin niteliği; evlilik doyumu, uyum, kalite ve istikrar gibi birbiriyle bağlantılı ancak aynı anlamı taşımayan kavramlar üzerinden incelenmektedir. Evlilik doyumu bireyin ilişkisinden duyduğu öznel memnuniyeti, evlilik uyumu eşlerin değerler, beklentiler ve gündelik yaşam konusunda geliştirdikleri uzlaşmayı, evlilik istikrarı ise ilişkinin zaman içinde sürmesini ifade etmektedir (Bradbury vd., 2000; Karney, 2020). İlişkinin devam ediyor olması tek başına yüksek evlilik kalitesine işaret etmediği gibi dönemsel çatışmaların varlığı da evliliğin sağlıksız olduğu sonucunu doğurmaz.

Evlilik kalitesi, eşlerin kişisel özellikleri kadar ilişkinin içinde bulunduğu toplumsal ve ekonomik koşullar tarafından da biçimlenmektedir. Kırılganlık-stres-uyum modeli, evlilikteki doyum ve istikrarın eşlerin ilişkiye taşıdığı özellikler, karşılaştıkları stres kaynakları ve bu streslerle başa çıkarken geliştirdikleri etkileşim örüntülerinin kesişiminde oluştuğunu kabul etmektedir (Karney - Bradbury, 1995). İşsizlik, ekonomik yetersizlik, hastalık, bakım yükü, ailelerle yaşanan gerilimler ve yaşam geçişleri ilişki üzerinde baskı oluşturabilir. Bu baskının evliliğe nasıl yansıyacağı eşlerin iletişim kurma, destek sunma, sorun çözme ve çatışma sonrasında ilişkiyi onarma biçimleriyle yakından bağlantılıdır (Karney, 2020; Ross vd., 2022). İyi işleyen bir evlilikte eşlerin birbirlerini tanımaları, psikolojik ve sosyal ihtiyaçlarını gözetmeleri, farklılıklarına saygı duymaları, ortak konularda uzlaşabilmeleri ve ilişkisel sınırları koruyabilmeleri önem taşımaktadır (Özabacı vd., 2019). Güven, sevgi, bağlılık, duygusal yakınlık, açık iletişim, karşılıklı destek, hakkaniyetli sorumluluk paylaşımı ve güçlükler karşısında birlikte uyum geliştirebilme, iyi evliliğin temel ilişkisel özellikleri arasında değerlendirilmektedir (Walsh, 2016).

Bu doğrultuda evlilik ve iyi evlilik gibi birbiriyle ilişkili, soyut, değer yüklü ve çok boyutlu kavramların katılımcıların kendi anlam dünyaları içinden incelenmesinde metaforlar işlevsel bir araç sunmaktadır. Metafor, bir olgunun başka bir deneyim alanının özellikleri aracılığıyla anlaşılması ve açıklanmasıdır. İnsanlar soyut veya karmaşık kavramları doğrudan tanımlamakta zorlandıklarında daha iyi bildikleri nesne, olay ve deneyimlerden yararlanarak zihinsel bir bağ kurarlar (Lakoff - Johnson, 1980; Kövecses, 2010). Metaforlar bu yönüyle süsleyici dil ifadelerinden çok, bireyin bir kavramı nasıl yapılandırdığını gösteren bilişsel modellerdir. Bir metaforun anlamı kullanılan benzetmenin adıyla sınırlı değildir; katılımcının "çünkü" ifadesiyle sunduğu gerekçe, kaynak alandan hedef kavrama aktarılan özellikleri açıklar. Aynı metafor farklı kişiler tarafından farklı gerekçelerle üretilebildiği için metaforun kendisi ile açıklaması birlikte değerlendirilmelidir (Saban, 2009; Özabacı vd., 2019). Psikolojik ve sosyal araştırmalarda metafor analizi, bireysel deneyimlerin kültürel anlamlarla kesiştiği zihinsel şemaları çözümlemek için kullanılan nitel bir yaklaşım olarak değerlendirilmektedir (Moser, 2000). Türkiye'de evlilik algısını metaforlar aracılığıyla inceleyen araştırmalar, evliliğin tek yönlü bir anlamla kavran-

madığına işaret etmektedir. Üniversite mezunu evli bireylerle yürütülen çalışmada evlilik; yaşama tat katma, yaşamı kolaylaştırma veya zorlaştırma, üretkenlik, aydınlatıcılık ve değişkenlik gibi kavramsal kategoriler altında ele alınmıştır (Ümmet, 2017). Farklı medeni durumdaki bireylerin katıldığı başka bir araştırmada evlilik metaforları mutluluk, güven, gerçekçilik, üretkenlik, çaba-emek-mücadele, engellenmişlik-yoksunluk, karşılıklılık-beklenti, birliktelik-dayanışma, bilinmezlik-belirsizlik, risk ve gelişim başlıklarında sınıflandırılmıştır (Özabacı vd., 2019). Üniversite öğrencileri ve evlilik çağındaki gençler üzerine yapılan yakın tarihli çalışmalar da evlilik algısının sevgi, uyum, güven ve aile kurma beklentilerinin yanında sorumluluk, sınırlanma, kaygı ve belirsizlik gibi anlamları içerebildiğine işaret etmektedir (Bozkurt - Evren, 2025; Gökşin, 2025).

Türkiye'de üniversite öğrencileri üzerine oluşan literatürün önemli bir bölümü evlilik tutumları, evlenme niyeti, evlilik kaygısı, eş seçimi, evlilikten beklentiler ve evliliğe hazır oluş üzerinde yoğunlaşmaktadır (Akbaş vd., 2019; Güneş - Bilek, 2026; Keldal, 2021a, 2021b). Bu çalışmalar gençlerin evliliğe verdikleri önemi, evlenme kararlarını etkileyen koşulları ve evliliğe yönelik olumlu ya da kaygılı tutumlarını açıklamaktadır. Genel evlilik algısını metaforlarla ele alan araştırmalar bulunmasına karşın, üniversite öğrencilerinin evliliğe yönelik genel değerlendirmeleri ile iyi evliliğin niteliklerine ilişkin tasarımlarını birlikte inceleyen çalışmalar sınırlıdır. Bu iki anlam düzeyinin birlikte ele alınması, gençlerin evlilik kurumuna nasıl yaklaştıklarının yanı sıra arzu edilir ve sürdürülebilir bir eş ilişkisini hangi özelliklerle tanımladıklarının anlaşılmasına imkân vermektedir. Yaşam deneyimlerinin bu anlamlandırmalara nasıl yansıdığının incelenmesi ise aileden, yakın çevreden ve kişisel ilişkilerden edinilen deneyimlerle geleceğe yönelik evlilik tasarımları arasındaki bağın değerlendirilmesine katkı sağlayabilir.

Bu araştırmanın temel amacı, üniversite öğrencilerinin evlilik ve iyi evlilik kavramlarına yükledikleri anlamları; iyi evliliğe ilişkin tasarımları, yaşam deneyimlerine dayalı değerlendirmeleri ve evliliğe yönelik genel tutumları üzerinden metaforlar aracılığıyla incelemektir. Bu amaç doğrultusunda aşağıdaki sorulara cevap aranmıştır:

1. Üniversite öğrencileri evlilik ve iyi evliliğe ilişkin anlamlandırmalarını hangi metaforlar ve gerekçeler aracılığıyla ifade etmektedir?

2. Üretilen metaforlar ortak anlamları bakımından hangi kavramsal kategoriler altında toplanmaktadır?

Çalışmanın özgün değeri, gençlerin evliliğe yönelik genel değerlendirmeleri ile iyi bir evliliğin niteliğine ilişkin tasarımlarını ortak bir anlam alanı içinde incelemesidir. Çalışma grubunun sosyal hizmet öğrencilerinden oluşması bu açıdan ayrıca önemlidir. Bu öğrenciler eğitim süreçlerinde aile, bakım, adalet, dayanışma ve sorumluluk paylaşımı gibi konularla karşılaşmakta; mezuniyet sonrasında bireyler ve ailelerle çalışabilmektedir. Bu nedenle evlilik ve iyi evliliğe ilişkin anlamlandırmalarının incelenmesi, kişisel yaşam tasarımlarının yanında ileride yürütebilecekleri mesleki çalışmalar açısından da önem taşır. Elde edilen bulgular, mevcut evlilik öncesi eğitimlerin ve aile danışmanlığı uygulamalarının içeriğine katkı sağlayabilir.

2. Yöntem

2.1. Araştırma Deseni

Bu çalışma, üniversite öğrencilerinin evlilik ve iyi evlilik kavramlarına ilişkin anlamlandırmalarını incelemek amacıyla temel nitel araştırma deseninde yürütülmüştür. Temel nitel araştırma, bireylerin deneyimlerini nasıl yorumladıklarını, dünyalarını nasıl yapılandırdıklarını ve belirli bir olguya hangi anlamları yüklediklerini anlamaya yönelir (Merriam - Tisdell, 2016). Bu desen, öğrencilerin evliliğe ve iyi evliliğe ilişkin algı, beklenti, tutum ve değerlendirmelerinin kendi ifadeleri üzerinden incelenmesine uygun bir çerçeve sunmaktadır.

Bu genel çerçeve içinde verilerin üretilmesinde metafor cümle tamamlama tekniğinden yararlanılmıştır. Metaforlar, bireylerin soyut ve çok boyutlu kavramları daha aşina oldukları nesne, olay ve deneyim alanlarıyla ilişkilendirerek ifade etmelerine imkân verir. İnsanların kullandıkları metaforların incelenmesi, onların belirli bir olguya ilişkin kavramsallaştırmalarını, tutumlarını ve duygularını anlamaya yardımcı olur (Cameron - Maslen, 2010). Evlilik ve iyi evlilik, kişisel deneyimler, aile ilişkileri, kültürel kabuller ve geleceğe ilişkin beklenti-

lerle biçimlenen, birbiriyle ilişkili ve değer yüklü kavramlardır. Bu nedenle metafor tekniği, öğrencilerin evliliğe ve iyi evliliğe ilişkin algılarını, beklentilerini, çekincelerini ve genel tutumlarını kendi seçtikleri imgeler ve bu imgeler için sundukları gerekçeler üzerinden ifade etmelerine imkân verdiği için tercih edilmiştir.

2.2. Çalışma Grubu

Araştırmanın çalışma grubunu, 2025–2026 eğitim-öğretim yılında Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Hizmet Bölümünde öğrenim gören öğrenciler oluşturmuştur. Katılımcılara kolay ulaşılabilir örnekleme yoluyla ulaşılmıştır. Bu örnekleme biçimi, araştırmacının erişebildiği ve araştırmaya gönüllü katılmayı kabul eden kişilerden veri toplanmasına dayanır (Merriam - Tisdell, 2016). Çalışmanın istatistiksel temsil amacı taşımaması ve belirli bir öğrenci grubunun evlilik ve iyi evliliğe ilişkin anlamlandırmalarına odaklanması nedeniyle bu örnekleme tercihi araştırmanın amacıyla uyumludur.

Araştırma kapsamında 36 öğrenciden form elde edilmiştir. Üç cümle tamamlama ifadesinin hiçbirinde belirlenebilir bir metafor ve bunu açıklayan bir gerekçe bulunmayan beş form değerlendirme dışında bırakılmıştır. En az bir geçerli metaforik ifade içeren 31 form nihai analiz setine alınmış; bu formlardaki boş veya ölçütleri karşılamayan cevaplar ise cevap birimi düzeyinde dışlanmıştır. Katılımcıların yaşları 18 ile 29 arasında değişmekte olup yaş ortalaması 21,55'tir. Çalışma grubunun sosyodemografik özellikleri Tablo 1'de sunulmuştur.

Tablo 1: Katılımcıların Sosyodemografik Özellikleri

Özellik	Kategori	n	%
Yaş	18–20	13	41,9
	21–23	13	41,9
	24–29	5	16,1
Cinsiyet	Kadın	23	74,2
	Erkek	8	25,8
Yaşadığı yer	Yurt	16	51,6
	Aile yanı	14	45,2

Özellik	Kategori	n	%
	Öğrenci evi	1	3,2
Ailede boşanma deneyimi	Var	4	12,9
	Yok	27	87,1
Romantik ilişki deneyimi	Var	18	58,1
	Yok	13	41,9

Not. Yüzdeler analize dâhil edilen 31 katılımcı üzerinden hesaplanmıştır.

2.3. Veri Toplama Aracı ve Süreci

Veriler, araştırmacı tarafından hazırlanan çevrim içi bir form aracılığıyla Nisan–Haziran 2026 tarihleri arasında toplanmıştır. Form, metafor araştırmalarında kullanılan "… gibidir/…'e benzer. Çünkü …" cümle tamamlama yapısı esas alınarak hazırlanmıştır (Saban, 2009). Hazırlanan form, nitel araştırma konusunda deneyimli bir alan uzmanının görüşüne sunulmuş; soruların araştırmanın amacıyla uyumu ve anlaşılırlığı gözden geçirilmiştir. Form daha sonra asıl çalışma grubunda yer almayan beş öğrenciyle pilot olarak uygulanmış ve alınan geri bildirimler doğrultusunda son biçimi verilmiştir. Formun ilk bölümünde yaş, cinsiyet, yaşanılan yer, romantik ilişki deneyimi ve ailede boşanma deneyimine ilişkin sorular yer almıştır. İkinci bölümde katılımcılardan "İyi bir evlilik … gibidir/…'e benzer. Çünkü …", "Yaşam deneyimlerim nedeniyle iyi evlilik … gibidir/…'e benzer. Çünkü …" ve "Evliliğe ilişkin genel tutumum … gibidir/…'e benzer. Çünkü …" ifadelerini tamamlamaları istenmiştir. Bu ifadeler, evlilik ve iyi evliliğe ilişkin anlamlandırmaların farklı yönlerini açığa çıkaran tamamlayıcı veri üretme araçları olarak kullanılmıştır. Katılımcılara metaforun bir kavramı başka bir nesne, olay veya durumla benzetme yoluyla ifade etmeye dayandığı açıklanmış ve yaptıkları benzetmeyi "çünkü" ifadesinden sonra gerekçelendirmeleri istenmiştir.

Formun başlangıcında araştırmanın amacı, katılımın gönüllü olduğu, verilerin bilimsel amaçlarla kullanılacağı ve katılımcı bilgilerinin gizli tutulacağı açıklanmıştır. Kimliği doğrudan belirleyebilecek herhangi bir bilgi istenmemiş; katılımcılar analiz ve raporlama sırasında K1–K31 biçiminde kodlanmıştır. Araştırma için Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal ve Beşeri Bilimleri Bilimsel

Araştırma ve Yayın Etiği Kurulunun 26.04.2026 tarihli ve 2026/496 sayılı kararıyla etik kurul onayı alınmıştır.

2.4. Verilerin Analizi

Verilerin çözümlenmesinde metafor analizi kullanılmıştır. Metaforik ifadelerin kodlanması ve kavramsal kategorilerin oluşturulması tümevarımsal bir yaklaşımla yürütülmüştür. Analiz öncesinde hazırlanmış bir kategori şeması kullanılmamış; kategoriler katılımcıların evlilik ve iyi evlilik kavramlarına yükledikleri anlamlardan hareketle geliştirilmiştir. Analiz süreci; metaforik ifadelerin belirlenmesi, metaforların katılımcı açıklamalarıyla birlikte kodlanması, benzer anlam ilişkilerinin karşılaştırılması ve kodların kavramsal kategoriler altında bir araya getirilmesi biçiminde ilerlemiştir (Cameron - Maslen, 2010; Moser, 2000; Schmitt, 2005).

Veri toplama formundaki üç cümle tamamlama ifadesi, evlilik ve iyi evliliğe ilişkin anlamlandırmaların farklı fakat birbiriyle ilişkili yönlerini açığa çıkaran tamamlayıcı veri üretme araçları olarak değerlendirilmiştir. Araştırmada üç soru grubunun karşılaştırılması amaçlanmadığı için cevaplar bağımsız analiz boyutlarına ayrılmamış; öğrencilerin evlilik ve iyi evliliğe ilişkin metaforik anlam repertuarını incelemek üzere ortak veri havuzunda çözümlenmiştir. Cevapların kaynak soruları analiz sürecinde korunmuş; kategori oluşturulurken soru bağlamı, kullanılan metafor ve katılımcının sunduğu gerekçe birlikte değerlendirilmiştir.

Otuz bir katılımcıdan üç cümle tamamlama ifadesi için toplam 93 cevap beklenmiş; iki alanın boş bırakılması nedeniyle 91 cevap birimi elde edilmiştir. Bir cevabın analize alınabilmesi için belirlenebilir bir metafor kaynağı içermesi, bu kaynak ile evlilik veya iyi evlilik arasında anlaşılır bir ilişki kurması ve benzetmenin gerekçesini açıklaması aranmıştır. "Bilmiyorum", "zor", "olumlu", "imkânsız" ve "evlenmedim" gibi doğrudan değerlendirme bildiren; ancak metaforik bir kaynak veya açıklanabilir bir anlam ilişkisi içermeyen cevaplar analiz dışında bırakılmıştır. Açıklaması kısa olmakla birlikte metafor ile ilgili evlilik bağlamı arasındaki bağın anlaşılabildiği ifadeler değerlendirmeye alınmıştır. Bu inceleme sonucunda 91 cevap biriminin 29'u analiz dışında bırakılmış, 62'si geçerli metaforik ifade olarak kabul edilmiştir. Araştırmada katılımcı birimini 31 öğrenci, analiz birimini ise 62 geçerli metaforik ifade oluşturmuştur.

Aynı katılımcı birden fazla ifadeyle veri setine katkı sunabildiği için bu ifadeler bağımsız 62 katılımcı olarak değerlendirilmemiştir.

Geçerli ifadeler, metaforun kaynağı ile katılımcının bu metafora yüklediği anlam birlikte dikkate alınarak kodlanmıştır. Aynı metaforun farklı katılımcılar tarafından farklı anlamlarda kullanılabileceği göz önünde bulundurulmuş ve sınıflandırmada katılımcının sunduğu gerekçe esas alınmıştır. Tablolarda "metafora yüklenen temel anlam" olarak sunulan ifadeler, katılımcıların gerekçelerindeki anlam ilişkilerinin araştırmacı tarafından kodlanmış biçimidir. Her cevap birimi taşıdığı baskın anlam doğrultusunda tek bir kategoriye yerleştirilmiştir. Bir ifadenin birden fazla kategoriyle ilişkilendirilebildiği durumlarda, katılımcının gerekçesinde öne çıkan anlam esas alınmış; kararsız kalınan eşleştirmeler kategori tanımları ve cevabın bütünü üzerinden yeniden incelenmiştir. Örneğin K6'nın "iyi bakılan çiçek" metaforu, çiçek imgesinin kendisinden hareketle değil, düzenli ilgi, ölçülü bakım ve dengeyi vurgulayan gerekçesi üzerinden "ilişkinin dengeli bakım yoluyla gelişmesi" şeklinde kodlanmış ve emek, bakım ve birlikte gelişme kategorisine yerleştirilmiştir. Analiz bu şekilde kaynak soru, metafor, gerekçe, kod ve kategori arasındaki bağ korunarak yürütülmüştür. Kategorilerin veri setindeki dağılımını göstermek amacıyla frekans ve yüzdelerden betimsel düzeyde yararlanılmıştır. Yüzdeler 31 katılımcı üzerinden değil, 62 geçerli metaforik ifade üzerinden hesaplanmıştır. Bulgular katılımcıların doğrudan ifadeleriyle desteklenmiştir.

2.5. İnandırıcılık ve Tutarlılık

Araştırmanın inandırıcılığını ve tutarlılığını güçlendirmek amacıyla analize dâhil etme ve dışarıda bırakma ölçütleri açık biçimde tanımlanmış ve bütün cevaplara aynı ölçütler uygulanmıştır. Metaforlar yalnızca kullanılan benzetmeye göre değerlendirilmemiş; katılımcının benzetmeye yüklediği anlam ve sunduğu gerekçe birlikte dikkate alınmıştır. Farklı soru bağlamlarından elde edilen cevaplar, kaynak soruları korunarak aynı kodlama ve sınıflandırma ölçütleriyle değerlendirilmiştir. Kodlar, kategori tanımları ve metafor-kategori eşleştirmeleri analiz süreci boyunca kaydedilmiş; kategori yapısı oluşturulurken ham ifadelere yeniden dönülmüştür (Lincoln - Guba, 1985). Oluşturulan kod ve kategori yapısı, nitel araştırma konusunda deneyimli bir alan uzmanının görüşüne sunulmuştur. Uzman incelemesi kategori adları, kapsamları ve

metafor-kategori eşleştirmeleri üzerinden yürütülmüş; bağımsız ikinci kodlama yapılmamıştır. Uzman görüşü sonrasında tartışmalı eşleştirmeler, katılımcıların gerekçelerinde öne çıkan anlam esas alınarak yeniden değerlendirilmiştir. Bulguların sunumunda kategorileri temsil eden doğrudan katılımcı ifadelerine yer verilerek araştırmacı yorumları ile ham veriler arasındaki bağ korunmuştur. Çalışma grubunun özellikleri, veri toplama aracı ve analiz süreci açık biçimde açıklanarak okuyucunun bulguların benzer gruplara aktarılabilirliğini değerlendirmesine imkân verilmiştir.

3. Bulgular

Üç cümle tamamlama ifadesinden elde edilen toplam 91 cevap birimi incelenmiştir. Metaforun kaynağını oluşturan bir nesne, canlı, durum ya da süreç içeren ve bu kaynak ile evlilik veya iyi evlilik arasında anlaşılabilir bir ilişki kuran ifadeler analize alınmıştır. "Bilmiyorum", "zor", "olumlu", "mutlu", "gereksiz", "imkânsız" ve "evlenmedim" gibi doğrudan değerlendirme bildiren, ancak metaforik bir kaynak ya da anlam ilişkisi içermeyen cevaplar analiz dışında bırakılmıştır. Açıklaması kısa olsa da metafor ile evlilik arasındaki bağın açık olduğu ifadeler değerlendirmeye dâhil edilmiştir.

Bu ölçütlere göre 91 cevap biriminin 29'u analiz dışında bırakılmış, 62'si geçerli metaforik ifade olarak kabul edilmiştir. Katılımcıların metaforlara yükledikleri anlamlar esas alınarak beş kavramsal kategori oluşturulmuştur: (1) emek, bakım ve birlikte gelişme, (2) güven, huzur ve aidiyet, (3) ortaklık, dayanışma ve paylaşım, (4) yolculuk, süreklilik ve değişim ve (5) kırılganlık, belirsizlik ve koşulluluk.

3.1. Metaforik ifadelerin genel görünümü

Metaforik ifadelerin kavramsal kategorilere göre dağılımı Tablo 2'de verilmiştir.

Tablo 2: Evlilik ve İyi Evliliğe İlişkin Metaforik İfadelerin Kavramsal Kategorilere Göre Dağılımı

Kavramsal kategori	Metaforik ifade sayısı	Farklı metafor/metafor grubu	Katılımcı sayısı*	Oran (%)
Güven, huzur ve aidiyet	19	11	14	30,6

Kavramsal kategori	Metaforik ifade sayısı	Farklı metafor/metafor grubu	Katılımcı sayısı*	Oran (%)
Emek, bakım ve birlikte gelişme	11	5	9	17,7
Yolculuk, süreklilik ve değişim	12	9	11	19,4
Ortaklık, dayanışma ve paylaşım	10	10	10	16,1
Kırılganlık, belirsizlik ve koşulluluk	10	10	9	16,1
Toplam	62	—	—	100,0

***** Oranlar 62 geçerli metaforik ifade üzerinden hesaplanmış olup katılımcı yüzdesini ifade etmemektedir. Aynı katılımcı birden fazla metafor üretebildiği ve birden fazla kategoriye katkı sunabildiği için kategori bazındaki katılımcı sayılarının toplamı çalışma grubundaki 31 katılımcıyı aşabilir.

En fazla ifade güven, huzur ve aidiyet kategorisinde yer almıştır. Bu kategorinin ardından 12 ifadeyle yolculuk, süreklilik ve değişim ile 11 ifadeyle emek, bakım ve birlikte gelişme gelir. Bu dağılım, katılımcıların evlilik ve iyi evliliğe ilişkin anlamlandırmalarında güveni, gelişimi ve emeği öne çıkardığına işaret eder. Ortaklık ve dayanışma ile kırılganlık ve koşulluluk kategorilerindeki ifadeler, bu olumlu çerçevenin karşılıklı sorumluluk ve ilişkiyi koruma gereğiyle birlikte kurulduğunu göstermektedir.

3.2. Emek, bakım ve birlikte gelişme

Bu kategori 11 metaforik ifadeden oluşur. Metaforlar, adlarına göre değil, katılımcıların gerekçelerinde kurdukları ortak anlam ilişkisine göre bu kategori altında birleştirilmiştir. Çiçek ve fidan metaforlarında düzenli bakım ve emekle gelişme; taş fırın ekmeği ve çay metaforlarında ise sabır ve zaman içinde olgunlaşma öne çıkar. Bu metaforların ortak noktası, iyi evliliğin başlangıçta tamamlanmış bir yapı olarak görülmemesi ve ilişkinin niteliğinin emek, bakım ve zaman içinde gelişmesidir.

Tablo 3: Emek, Bakım ve Birlikte Gelişme Kategorisindeki Metaforlar

Metafor/metafor grubu	Metafora yüklenen temel anlam	Katılımcılar	f
Çiçek	Düzenli ilgi ve bakım ile gelişme; ihmal edildiğinde zarar görme	K6, K7, K16, K21, K24, K30	6
Fidan	Emek verildikçe büyüme ve zamanla kök salma	K17, K21	2
Saksıda filizlenen çiçek	Başlangıçtan itibaren gelişme ve güzelleşme	K18	1
Taş fırın ekmeği	Sabır, zaman ve emekle olgunlaşma	K6	1
Çay	Acele edilmeden zaman içinde olgunlaşma	K8	1
Toplam			11

En sık kullanılan metafor çiçektir. Bu metaforu kullanan katılımcılar, evliliğin düzenli ilgi ve bakım gördüğünde gelişeceğini, ihmal edildiğinde ise zarar göreceğini ifade etmiştir.

K6: "İyi bir evlilik iyi bakılan bir çiçek gibidir. Neden: Çünkü düzenli ilgi ister, suyu eksik olursa solar, aşırıya kaçarsan da boğarsın. Dengeli emekle büyür, güzelleşir."

K6'nın ifadesinde bakımın sürekliliği ve dengesi öne çıkmaktadır. Çiçeğe az ya da fazla su verilmesi üzerinden kurulan benzetme, ilginin ölçülü biçimde sürdürülmesi gerektiği düşüncesini taşımaktadır.

K21: "İyi bir evlilik bir fidan gibidir emek verdikçe büyür kök salar"

Fidan metaforu, ilişkinin zamanla güçlenmesini ve emek verildikçe kalıcı hâle gelmesini anlatmaktadır. Taş fırın ekmeği ve çay metaforlarında ise sabır ve bekleme süreci belirginleşmektedir.

K6: "Evliliğe dair genel tutumum eski usul bir taş fırın ekmeğine benzer. Neden: Çünkü sabırla yoğrulduğunda, zamanını bulduğunda ve emek verildiğinde ortaya sağlam, doyurucu ve uzun ömürlü bir şey çıkar. Ben de ilişkilerde hızlı tüketilen şeylerden çok, köklü ve sağlam olana inanıyorum"

K8: "Çay gibidir acele etmeden sabırla demlenmesini beklemek daha lezzetli bir çay içmemizi sağlar"

Çay metaforu, evliliğin aceleye getirilemeyecek bir süreç olarak görüldüğünü yansıtmaktadır. Katılımcı, ilişkinin zaman tanındığında daha nitelikli bir hâl alacağını ifade etmektedir.

Bu kategori, evliliğin bir kez kurulup kendi hâline bırakılan bir birliktelik olarak görülmediğini göstermektedir. Katılımcılar ilişkinin niteliğini ilgi, bakım, sabır ve zamanla ilişkilendirmiştir.

3.3. Güven, huzur ve aidiyet

Güven, huzur ve aidiyet kategorisi, 19 metaforik ifadeyle en geniş kategoridir. Aile, yuva, çatı ve liman metaforlarında korunma ve ait olma; sahil metaforunda huzur ve dinginlik; su, güneş ve yıldız metaforlarında ise destek, umut ve yaşama gücü öne çıkar. Farklı imgeler kullanılmasına rağmen bu metaforlar, evliliğin kişiye duygusal güvenlik, aidiyet ve destek sağlayan bir ilişki olarak anlamlandırılması bakımından ortaklaşır. Ağaç metaforu bu kategoriye büyüme özelliği nedeniyle değil, katılımcının metaforu "sarsılmaz güven ve sadakat" gerekçesiyle açıklaması nedeniyle yerleştirilmiştir.

Tablo 4: Güven, Huzur ve Aidiyet Kategorisindeki Metaforlar

Metafor/metafor grubu	Metafora yüklenen temel anlam	Katılımcılar	f
Aile/yuva/mutlu aile tablosu	Ait olma, ortak yaşam kurma, huzur ve aile bütünlüğü	K2, K3, K8, K10, K12, K14, K15	8
Hayatın tadı/mutlu hayat	Yaşamı güzelleştirme ve mutluluk	K4, K15	2
Rüya	Sevgi ve sadakate dayalı ideal birliktelik	K1	1
Yeni doğan güneş	Huzur ve yeni başlangıç	K11	1
Su	Yaşama gücü verme	K25	1
Yıldız	Zor zamanlarda yaşamı aydınlatma	K24	1
Sahil	Sakinlik ve huzur	K8	1
Evin çatısı	Koruma ve güven	K14	1
Liman	İnişli çıkışlı yaşam içinde sığınak olma	K24	1
Doymak	İhtiyacın yeniden karşılanacağına duyulan güven	K29	1
Ağaç	Güven ve sadakat üzerine kurulma	K19	1

Metafor/metafor grubu	Metafora yüklenen temel anlam	Katılımcılar	f
Toplam			19

Aile ve yuva metaforları, evliliğin ortak bir yaşam kurma ve ait olma duygusuyla ilişkilendirildiğini göstermektedir.

K10: "İyi bir evlilik aile gibidir aileye benzer, çünkü; aile değer verdiğimiz her şeydir bir yuva kurmak aile olmak çoluk çocuğun olması çok güzel bir duygu"

Bu ifadede evlilik, eşlerin birlikteliğinin ötesinde aile kurma ve ortak bir yaşam oluşturma düşüncesiyle açıklanmıştır. Yuva, çatı, liman ve sahil metaforlarında huzur ve korunma vurgusu daha belirgindir.

K14: "İyi bir evlilik bir evin çatısı gibidir. Korumacı ve güven veren cinsten"

Çatı metaforu evliliğin koruyucu yönüne işaret etmektedir. Su ve yıldız metaforları ise evliliği yaşama gücü ve zor zamanlarda destek sağlayan bir kaynak olarak ele almaktadır.

K25: "İyi bir evlilik su gibidir. Çünkü nasıl ki çölde kaybolan bir kişi bir vaha görünce yaşayacağını anlar onun için evlilik suya benzer evlilik insanı yaşatır bence"

K24: "Evliliğe dair genel tutumum yıldızlara bakış açım gibidir. Çünkü en karanlık anda gecede o karanlığı bölen, güzelleştiren yıldızlardır. Bence insanın içini aydınlatan ve güzelleştirende evliliktir"

Yıldız metaforu, evliliğin güç zamanlarda kişiye umut ve iyi hissetme imkânı veren yönünü öne çıkarmaktadır.

K8: "Sahil gibidir insana huzur sakinlik verir"

Sahil metaforunda evlilik, sakinlik ve huzurla ilişkilendirilmiştir. Bu kısa ifade, kategorideki korunma ve ait olma anlamının yanında dinginlik boyutunu da görünür kılmaktadır.

K19: "Evlilik ağaç gibidir çünkü sarsılmaz güven ve sadakat üzerine kurulur"

Ağaç metaforu, evliliğin güven ve sadakat üzerinde kök salan bir ilişki olarak düşünüldüğünü göstermektedir. Bu ifade, büyüme ve kalıcılık anlamını gü-

ven temelinde kurmaktadır. Bu kategorideki metaforlar evliliğin huzur, korunma, ait olma ve destek sağlama yönlerinde birleşmektedir. Rüya, güneş, yıldız ve su metaforlarında daha ideal ve güçlü bir olumlu anlam dikkat çekmektedir.

3.4. Ortaklık, dayanışma ve paylaşım

Bu kategoride 10 katılımcının ürettiği 10 metaforik ifade yer alır. Okey eşi, takım oyunu, akıntıya karşı kürek çekme, gemi ve dağcı ekibi metaforlarında ortak amaç, karşılıklı sorumluluk ve güçlüklerle birlikte baş etme öne çıkar. Hayat arkadaşı, en yakın arkadaşlık ve yapboz metaforları ise duygusal yakınlık, paylaşım ve tamamlayıcılığa vurgu yapar. Bu metaforlar, evliliğin karşılıklılık temelinde kurulan ve eşlerin birlikte hareket etmesini gerektiren bir ortaklık olarak anlamlandırılması bakımından aynı kategoride birleştirilmiştir.

Tablo 5: Ortaklık, Dayanışma ve Paylaşım Kategorisindeki Metaforlar

Metafor	Metafora yüklenen temel anlam	Katılımcı	f
Okey eşi	İki tarafın eşit sorumluluğu ve birbirinin davranışlarından etkilenmesi	K13	1
Takım oyunu	İş birliği, disiplin ve karşılıklı sorumluluk	K27	1
Anlaşma	Karşılıklı anlayış ve eşlerin birbirini gözetmesi	K28	1
Hayat arkadaşı	Yaşamı paylaşma ve eşlik etme	K29	1
Sağlam ortaklık	Güven içinde ortak yaşam kurma	K7	1
Akıntıya karşı kürek çekmek	Ortak hedef için birlikte çaba gösterme	K12	1
Fırtınaları aşan gemi	Güçlükleri birlikte aşma	K4	1
Dağcı ekibi	Karşılıklı güven ve sırt sırta verme	K5	1
Yapboz	Eşlerin birbirini tamamlama düşüncesi	K11	1
En yakın arkadaşlık	Duygusal yakınlık ve paylaşım	K18	1
Toplam			10

Bu metaforlar, evlilikte eşlerin karar ve davranışlarının birbirini etkilediği karşılıklı bir ilişki kurulduğunu göstermektedir.

K13: "İyi bir evlilik iyi bir okey eşine benzer. İki farklı taraf vardır ve ikisi de aynı derece sorumludur. Karşındakinin gözünden ne düşündüğünü anlaman lazım ve bir tarafının yaptığı hata iki tarafı da etkiler"

Okey eşi metaforunda eşit sorumluluk ve diğer eşin bakış açısından düşünebilme vurgusu öne çıkmaktadır. Akıntıya karşı kürek çekme ve gemi metaforları ise güçlüklerin ortak çabayla aşılmasına odaklanmaktadır.

K12: "Takım halinde akıntıya karşı kürek çekmeye benzer ortak amaca hedefe ulaşmaya"

K5: "Yaşam deneyimlerimiz nedeniyle iyi evlilik uzun bir yolculukta sırt sırta verilmiş, karşılıklı güvenle inşa edilmiş bir dağcı ekibine benzer."

K18: "Evlilik en yakın arkadaşlığa benzer. Karşı tarafın beraberken keyif aldığın ve beraber zaman geçirmekten hoşlandığın biri olması lazım. Hayat birleştirmek ciddi iş."

En yakın arkadaşlık metaforu, ortaklığın görev ve sorumluluk paylaşımıyla sınırlı görülmediğini; birlikte zaman geçirmekten hoşlanma ve duygusal yakınlığın da evlilikte önemsendiğini göstermektedir.

K11: "Yapboz gibidir eşler birbirini tamamlar"

Yapboz metaforu, eşlerin farklı parçalar olarak bir araya gelmesi ve birbirini tamamlaması düşüncesini taşımaktadır. Böylece ortaklık, birlikte hareket etmenin yanında tamamlayıcılık üzerinden de anlamlandırılmıştır. Bu kategoride evlilik, tek taraflı destekten çok karşılıklı güven, ortak hedef ve birlikte hareket etme üzerinden anlamlandırılmıştır.

3.5. Yolculuk, süreklilik ve değişim

Bu kategori 12 metaforik ifadeden oluşmaktadır. Bu kategori, evliliği zaman içinde ilerleyen, değişen ve süreklilik kazanan bir süreç olarak açıklayan metaforları kapsar. Yol, yolculuk, hikâye, bina, köprü ve ev inşa etme metaforları evliliğin zaman içinde ilerleyen, değişen ve sağlamlaştırılan bir süreç olarak algılandığını göstermektedir. Bu kategori 12 metaforik ifadeden oluşur. Yol, yolculuk ve hikâye metaforları evliliğin önceden bütünüyle kestirilemeyen bir süreç olmasını; bina, köprü ve ev inşa etme metaforları ilişkinin sağlam temeller üzerinde zamanla güçlenmesini vurgular. Ay ve hayat metaforlarında süreklilik ve eşlik etme, kar metaforunda ise evliliğin farklı görünümler içerebilmesi

öne çıkar. Bu metaforların ortak noktası, evliliğin başlangıçta tamamlanan sabit bir yapıdan çok, zaman içinde ilerleyen ve farklılaşan bir süreç olarak değerlendirilmesidir.

Tablo 6: Yolculuk, Süreklilik ve Değişim Kategorisindeki Metaforlar

Metafor/metafor grubu	Metafora yüklenen temel anlam	Katılımcılar	f
Yol/yolculuk/uzun yolculuk	Farklı durumlarla karşılaşma, birlikte ilerleme ve yaşamı paylaşma	K3, K14, K22, K26	4
Hikâye/uzun yol	Kişilerin kendi süreçlerini yaşaması	K20	1
Sağlam temelli bina	Dayanıklılığın güçlü temellere bağlı olması	K12	1
Sağlam köprü/güvenli liman	Emekle güçlenerek güvenli bir noktaya ulaşma	K4	1
Sağlam ev inşa etme	Başlangıçtaki temellerin geleceği etkilemesi	K9	1
Yaprak sarma içi	Zaman ve koşullar değişse de niteliği koruma	K9	1
Ay/uydu	Sürekli eşlik etme	K23	1
Hayat	Eşle geçirilen uzun yaşam dönemi	K16	1
Kar	Evliliğin farklı görünümler içermesi	K28	1
Toplam			12

Yol ve yolculuk metaforları, evliliğin önceden bütünüyle kestirilemeyen durumlar içeren bir süreç olarak görüldüğünü göstermektedir.

K22: "Yol gibidir. Çünkü her daim önüne farklı şeyler çıkabilir"

Hikâye metaforu, her evliliğin kendine özgü bir süreç içinde yaşandığı düşüncesini taşımaktadır.

K20: "Bir hikâye gibidir uzun bir yola benzer herkes kendi hikayesini yazar ve hikayesini yaşamak için o yolda yürür"

Sağlam bina, köprü ve ev inşa etme metaforlarında evliliğin sürekliliği başlangıçta kurulan temeller ve süreç içinde gösterilen emekle ilişkilendirilmiştir.

K9: "İyi bir evlilik sağlam bir ev inşa etmeye benzer çünkü temeli doğru atılmadığında ileride sorunlar çıkabileceğini gördüm"

K28: "Yaşam deneyimlerimiz nedeniyle iyi evlilik kar gibidir. Yakından baktıkça kar tanelerinin farklı farklı şekillerde olması gibi evliliğin de bin bir türlü güzel hali vardır"

Kar metaforu, evliliğin tek biçimli bir deneyim olarak düşünülmediğini yansıtmaktadır. Kar tanelerinin farklılığı üzerinden kurulan benzetme, evliliğin çeşitli görünümler ve yaşantılar içerebileceğine işaret etmektedir.

K23: "İyi bir evlilik aya benzer. Her zaman bir uydu olarak seni takip eder"

Ay metaforunda evlilik, eşlerin yaşam boyunca birbirine eşlik etmesiyle ilişkilendirilmiştir. Katılımcının "takip eder" ifadesi, süreklilik gösteren bir beraberliği öne çıkarmaktadır. Bu kategoride evlilik, tek bir anda tamamlanan sabit bir yapı yerine zaman içinde ilerleyen, değişen ve güçlendirilen bir süreç olarak ele alınmıştır.

3.6. Kırılganlık, belirsizlik ve koşulluluk

Bu kategoride dokuz katılımcının ürettiği 10 metaforik ifade yer alır. Cam vazo ve pamuk ipliği metaforları ilişkinin kolay zarar görebilen yönünü; duru su ve soba metaforları dış etkileri ve evliliğin görünmeyen sorunlarını; terazi, acı yemek ve zurna döner metaforları ise denge, ölçü ve belirli koşulların önemini anlatır. Bu metaforlar evliliği bütünüyle olumsuzlamaları nedeniyle değil, ilişkinin niteliğini güven, adalet, denge ve ölçünün korunmasına bağlamaları nedeniyle aynı kategoride birleştirilmiştir.

Tablo 7: Kırılganlık, Belirsizlik ve Koşulluluk Kategorisindeki Metaforlar

Metafor	Metafora yüklenen temel anlam	Katılımcı	f
Adalet/terazi	Evliliğin olumlu sürmesinin adalet, denge ve güvene bağlı olması	K1	1
Acı yemek	Doyum için bazı güçlükleri göze alma	K19	1
Duru su	İlişkinin dış etkilerle bozulabilecek hassas yapısı	K26	1
Su	Koşullara uyum sağlarken özünü koruma	K20	1
Cam vazo	Zarar gördüğünde eski hâline dönmenin güç olması	K17	1
Urgan/pamuk ipliği	Kurulması güç fakat küçük sorunlarla kopabilecek bağ	K19	1
Korku	Geleceğin belirsiz olması	K21	1

Metafor	Metafora yüklenen temel anlam	Katılımcı	f
Soba	Dışarıdan olumlu görünürken içeride bilinmeyen sorunlar bulunması	K23	1
Tuz/biber	Acı ve tatlı deneyimlerin birlikte kabul edilmesi	K25	1
Zurna döner	Başlangıçtaki çekiciliğin ölçü korunmadığında bıkkınlığa dönüşmesi	K30	1
Toplam			10

Adalet ve terazi metaforu, evliliğin değerini reddetmekten çok olumlu bir evliliğin adalet ve güven koşuluna bağlı olduğu düşüncesini yansıtmaktadır.

K1: "Evliliğe dair genel tutumum adalet gibidir Teraziye benzer çünkü evlilikte adalet ve güven yoksa o evlilik insana kötü bir hayat yaşatabilir."

Cam vazo ve pamuk ipliği metaforlarında ilişkinin kolay zarar görebileceği düşüncesi öne çıkmaktadır.

K17: "Kırılmaması gereken bir cam vazo gibidir. Bir kere kırılınca veya kopunca eskisi gibi olmadığından"

K19: "Urganla bağlanmış gibidir pamuk ipliğine benzer evlilik aşamalarını gerçekleştirmek o kadar zorlar ve gençler bunu atlatır pamuk ipliğine benzer herhangi ufacık şeyde ayrılabiliyorlar"

Duru su metaforu, ilişkinin dış etkilerden korunmasına; soba metaforu ise dışarıdan görünen evlilik ile içeride yaşananlar arasındaki fark ihtimaline işaret etmektedir.

K23: "Bir soba gibidir dışardan sıcak ama içerden neyin yandığı belli olmaz"

K19: "İyi bir evlilik acı bir yemek gibidir. Acının lezzetini yanmayı göze aldığında alırsın"

Acı yemek metaforunda evlilik, bazı güçlüklerin göze alınmasıyla anlam kazanan bir deneyim olarak kurulmuştur. İfade, zorluk ve doyumun aynı ilişki içinde birlikte bulunabileceğini anlatmaktadır.

K30: "İyi evlilik iyi yapılmış bir Antakya usulü zurna döner gibidir. İlk basta güzelliğine aldanıp yemeye başlarsın tadı çok güzeldir. Fakat bir yerde seni keser ama yemeye devam edersin. Çok fazla yiyip şişince dönerden tiksinirsin... Bu Yüzden döneri normal yemek gerekir."

Zurna döner metaforu, başlangıçtaki çekiciliğin yoğunluk arttığında bıkkınlığa dönüşebileceğini ifade etmektedir. Katılımcının "normal yemek" vurgusu, ilişkinin ölçülü biçimde sürdürülmesine yönelik bir düşünce taşımaktadır. Bu kategoride yer alan ifadeler evliliğin bütünüyle olumsuzlandığını göstermemektedir. Katılımcılar daha çok ilişkinin adalet, güven, denge, ölçü ve karşılıklı anlayışla sürdürülebileceğini vurgulamıştır.

Genel olarak metaforik ifadeler, katılımcıların evliliğe yönelik genel değerlendirmeleri ile iyi evlilik tasarımlarının ortak bir anlam alanında birleştiğini; evliliğin güven ve aidiyet sağlayan, karşılıklı emekle sürdürülen ve zaman içinde gelişen, ancak adalet, denge ve güven zedelendiğinde kırılganlaşabilen bir ilişki olarak anlamlandırıldığını ortaya koymuştur.

4. Tartışma ve Sonuç

Bu araştırmada katılımcıların evlilik ve iyi evliliğe ilişkin metaforik anlamlandırmaları; güven, huzur ve aidiyet; emek, bakım ve birlikte gelişme; ortaklık, dayanışma ve paylaşım; yolculuk, süreklilik ve değişim ile kırılganlık, belirsizlik ve koşulluluk kategorilerinde toplanmıştır. Metaforik ifadelerin bütünü, katılımcıların evliliğe yönelik genel değerlendirmeleri ile iyi evlilik tasarımlarının ağırlıklı olarak olumlu, ancak belirli koşullara bağlı ortak bir anlam alanında birleştiğine işaret etmektedir. Evlilik güven ve huzur veren bir birliktelik olarak düşünülürken bu niteliğin emek, sabır, karşılıklılık, adalet ve denge yoluyla korunabileceği vurgulanmıştır. Bulgular, evliliği kendiliğinden mutluluk sağlayan bir kurum olarak idealize eden bir anlayıştan çok, niteliği tarafların ilişkiyi kurma ve sürdürme biçimine bağlı olan koşullu olumlu bir evlilik tasavvurunu yansıtmaktadır. Bu genel görünüm, gençlerin evliliğe önem vermeyi sürdürürken sorumluluklar, belirsizlikler ve ilişki riskleri konusunda daha temkinli davrandığını belirleyen güncel çalışmalarla uyumludur (Bozkurt - Evren, 2025; Güneş - Bilek, 2026; Şahin vd., 2026).

En fazla metaforik ifadenin güven, huzur ve aidiyet kategorisinde yer alması, araştırmaya katılan öğrencilerin iyi evliliği öncelikle duygusal güvenlik ve ortak yaşam üzerinden düşündüklerine işaret eder. Yuva, aile, çatı, liman, sahil, su ve yıldız metaforları korunma, ait olma, destek görme ve güç zamanlarda sığınabilecek bir ilişkiye sahip olma beklentilerini yansıtır. Keldal'ın

(2021a) çalışmasında bekâr gençlerin evlilikten hayatı paylaşma, düzenli yaşam, huzurlu ve güvenli bir ortam beklemeleri bu bulguyla örtüşmektedir. Özabacı ve diğerlerinin (2019) araştırmasında güven, mutluluk ve birliktelik; Ümmet'in (2017) çalışmasında hayatı kolaylaştırma ve aydınlatma; Bozkurt ve Evren'in (2025) araştırmasında ise yuva, birlik ve mutluluk evliliğe yüklenen olumlu anlamlar arasında yer almıştır. Gökşin'in (2025) hemşirelik öğrencileriyle yürüttüğü metafor çalışmasında evlilik algıları uyum ve istikrar, emek ve sorumluluk, hayata lezzet katma, belirsizlik ve hayal kırıklığı kategorilerinde toplanmıştır. Bu kategoriler, mevcut araştırmadaki güven ve aidiyet, emek ve bakım ile kırılganlık ve belirsizlik boyutlarıyla büyük ölçüde örtüşmektedir. Her iki çalışmada olumlu metaforların ağırlık kazanması, farklı öğrenci gruplarında evliliğin genel olarak olumlu fakat emek ve sorumluluk gerektiren bir ilişki olarak tasavvur edildiğini düşündürmektedir. Endonezya'da farklı kültürel, etnik ve dinî geçmişlerden gelen evli bireylerle yürütülen araştırmada evlilik ve aile; birlik, ortak amaç, sevgi, koruma, bakım, paylaşım ve destek üzerinden açıklanmıştır (Novianti vd., 2025). Farklı çalışma gruplarında benzer anlamların ortaya çıkması, güven ve aidiyetin evlilik tasavvurunun görece süreklilik gösteren unsurları arasında yer aldığını düşündürmektedir.

Araştırmada "iyi evlilik" kavramına ağırlık verilmiş olması, olumlu metaforların yoğunluğunu açıklarken dikkate alınmalıdır. Genel evlilik algısını inceleyen Bozkurt ve Evren'in (2025) çalışmasında evlilik, ortaklık ve yuva kadar kısıtlanma, sorumluluk ve belirsizlik üzerinden de tanımlanmıştır. Güneş ve Bilek (2026) de üniversite öğrencilerinin evliliğe olumlu anlamlar yüklemekle birlikte kaygı ve olumsuz beklentiler taşıdıklarını belirlemiştir. Bu araştırmada iyi evliliğin nasıl nitelendirildiğine ağırlık verilmiş, evliliğe ilişkin genel tutumlar ise bu tasarımı tamamlayan bir bağlam olarak ele alınmıştır. Bu nedenle güven, huzur ve dayanışma metaforlarının yoğunluğu, katılımcıların bütün evlilikleri güvenli ve mutlu gördükleri anlamına gelmemektedir. Bulgular, ağırlıklı olarak bir evliliğin "iyi" sayılabilmesi için hangi nitelikleri taşıması gerektiğini ortaya koymaktadır. Araştırmanın önceki metafor çalışmalarından ayrıldığı noktalardan biri, genel evlilik tutumunu dışarıda bırakmadan arzu edilen evlilik niteliğine ağırlık vermesidir.

Emek, bakım ve birlikte gelişme kategorisinde yer alan çiçek, fidan, çay ve taş fırın ekmeği metaforları, iyi evliliğin zaman içinde üretilen bir ilişki niteliği

olarak görüldüğüne işaret eder. Katılımcılar ilgi, bakım ve sabrı ilişkinin başlangıcında yerine getirilen görevler olarak değil, evlilik boyunca sürdürülmesi gereken pratikler biçiminde ele almıştır. Çiçeğin az veya fazla suyla zarar görebileceği düşüncesi, yalnızca emek vermenin yeterli bulunmadığını; gösterilen ilginin dengeli ve ilişkinin ihtiyacına uygun olması gerektiğini anlatmaktadır. Özabacı ve diğerlerinin (2019) çalışmasındaki çaba-emek-mücadele ve gelişim kategorileri ile Ümmet'in (2017) değişkenlik ve üretkenlik kategorileri bu anlam örüntüsüne yakındır. Novianti ve diğerlerinin (2025) araştırmasında evliliğin birlikte çalışma, birbirini tanıma, ihtiyaçları karşılama, destekleme ve kabul etme üzerinden açıklanması da bakımın karşılıklı bir ilişki pratiği olduğunu desteklemektedir. Ekinci ve Canpolat'ın (2025) genç yetişkinlerle yürüttüğü araştırmada romantik ilişki doyumu ile evliliğe yönelik tutumlar arasında ilişki bulunması ve bilişsel esnekliğin bu ilişkide aracı rol üstlenmesi, gençlerin evlilik tasavvurlarında ilişkiyi sürdürme ve değişen durumlara uyum sağlama kapasitesinin önemini düşündürmektedir. Bununla birlikte bu araştırmada söz konusu değişkenler doğrudan incelenmediği için bu bağlantı açıklayıcı bir karşılaştırma olarak değerlendirilmelidir.

Ortaklık, dayanışma ve paylaşım kategorisindeki okey eşi, takım oyunu, hayat arkadaşı, gemi, dağcı ekibi ve birlikte kürek çekme metaforları, katılımcıların iyi evliliği karşılıklılık ve ortak sorumluluk üzerinden değerlendirdiklerine işaret eder. İki tarafın eşit sorumluluk taşıması, bir eşin davranışının diğerini etkilemesi, ortak hedef için birlikte çaba gösterilmesi ve güçlükler karşısında sırt sırta verilmesi bu kategorinin belirgin özellikleridir. Bu sonuç, üniversite öğrencilerinin evlilikte eşit otoriteyi, adil iş bölümünü, arkadaşlığı ve ortak karar almayı önemsediklerini belirleyen araştırmalarla uyumludur (Akbaş vd., 2019; İşmen Gazioğlu, 2006; Öz Soysal vd., 2020). Aileden ve arkadaşlardan alınan evlilik mesajlarının eşten beklentilerle ilişkili bulunması, gençlerin ortaklık ve rol paylaşımı hakkındaki düşüncelerinin sosyal çevre içinde biçimlendiğine işaret etmektedir (Şahin - Elhatip, 2025). Novianti ve diğerlerinin (2025) çalışmasında ortak amaç, birlikte çalışma, paylaşma ve birbirini tamamlama anlamlarının öne çıkması da ortaklığın farklı kültürel bağlamlarda iyi evliliğin önemli bir ölçütü olarak görüldüğünü desteklemektedir.

Ortaklık metaforlarında eşit sorumluluğun öne çıkması, araştırmaya katılan öğrencilerin evlilik rollerine ilişkin beklentileri açısından ayrıca önemlidir.

Türkiye'de yürütülen araştırmalar, gençlerin sevgi, aile kurma ve sadakat gibi aile merkezli değerleri korurken eş seçimi, çalışma yaşamı, karar alma ve görev paylaşımı konularında daha bireysel ve eşitlikçi beklentilere yöneldiğini belirlemiştir (Baş - Cengiz, 2018; Yıldırım, 2021). Mevcut araştırmada yuva, aile ve sadakat imgeleriyle takım oyunu, eşit sorumluluk ve en yakın arkadaşlık imgelerinin aynı veri setinde bulunması, geleneksel ve modern değerlerden birinin diğerini bütünüyle ortadan kaldırmadığını düşündürmektedir. Katılımcılar aile merkezli bir evlilik idealini sürdürmekte, fakat bu idealin içini karşılıklı anlayış, paylaşım ve eşit sorumlulukla yeniden doldurmaktadır. Gençlerin evliliği ertelemelerine rağmen evlenme isteklerini korumaları da evlilik kurumunun reddedilmesinden çok, evlilik için aranan ekonomik, kişisel ve ilişkisel koşulların artmasıyla açıklanmaktadır (Erkol vd., 2021; Keldal, 2021b; Güneş - Bilek, 2026).

Yolculuk, süreklilik ve değişim kategorisindeki metaforlar, katılımcıların evliliği başlangıçta tamamlanan sabit bir yapıdan çok, zaman içinde ilerleyen ve değişen bir süreç olarak düşündüklerine işaret eder. Yol, hikâye, bina, köprü ve ev inşa etme metaforları; ilişkinin farklı dönemlerden geçeceği, yeni durumlarla karşılaşacağı ve başlangıçta kurulan temellerden etkileneceği düşüncesini taşımaktadır. Yolculuk metaforu önceki kültürlerarası evlilik araştırmalarında da süreklilik, ortak ilerleme ve bilinmeyen durumlarla karşılaşma anlamlarıyla kullanılmıştır. Japon düğün konuşmalarını inceleyen Dunn (2004), evliliğin ortak üretim, birlik ve yolculuk metaforlarıyla kurulduğunu belirlemiş; Su (2002) ise Tayvan bağlamında evliliğin devam eden yolculuk, birlik, çalışma ve risk anlamlarıyla kavramsallaştırıldığını göstermiştir. Mevcut araştırmada yolculuğun yanında sağlam bina ve köprü imgelerinin bulunması, sürekliliğin kendiliğinden değil, süreç içinde güçlendirilen temellere bağlı görüldüğünü düşündürmektedir. Bu yönüyle bulgular, üniversite öğrencilerinin evlilik beklentilerini inceleyen Öz Soysal ve diğerlerinin (2020) gerçekçi beklenti grubuyla yakınlık taşımaktadır. Gerçekçi beklentiler çatışmanın hiç yaşanmayacağı düşüncesine değil, iletişime, sorumluluk paylaşımına ve sorunların yönetilebilmesine dayanmaktadır.

Kırılganlık, belirsizlik ve koşulluluk kategorisi, araştırmanın olumlu ağırlıklı genel örüntüsünü dengelemektedir. Cam vazo, pamuk ipliği, duru su, soba, terazi ve zurna döner metaforları, evliliğin iyi sürdürülmediğinde zarar

görebilen bir ilişki olarak düşünüldüğünü anlatmaktadır. Bu metaforlarda evliliğin değersizliği değil; güvenin bozulması, adaletin kaybolması, dış müdahaleler, ölçüsüz yakınlık ve görünmeyen aile içi sorunlar öne çıkmaktadır. Katılımcılar evliliğin risk taşıdığını kabul etmekte, ancak bu riski kurumun kaçınılmaz sonucu olarak değerlendirmemektedir. Olumsuz sonuçlar, belirli ilişkisel koşulların karşılanmamasına bağlanmaktadır. Güneş ve Bilek (2026), gençlerin evliliğe yükledikleri olumsuz anlamlarla evlilik kaygısı arasında ilişki bulunduğunu; Şahin ve diğerleri (2026) ise kök aileden alınan evlilik mesajlarının evlilik kaygısını yordadığını belirlemiştir. Bozkurt ve Evren'in (2025) araştırmasındaki belirsizlik, kısıtlanma ve sorumluluk temaları da gençlerin evliliği bütünüyle idealize etmediğini ortaya koymaktadır. Mevcut araştırmanın ayrıldığı nokta, kırılganlık düşüncesinin evlenmeyi reddetmeye değil, iyi evliliğin korunması için adalet, güven ve dengeye ihtiyaç duyulduğuna bağlanmasıdır.

Beş kategori birlikte değerlendirildiğinde, koşullu olumlu evlilik tasavvuru olarak adlandırılabilecek ortak bir örüntü belirginleşir. Güven, huzur ve aidiyet iyi evliliğin arzu edilen yönünü; emek, bakım ve ortaklık bu niteliği kuran ilişkisel süreçleri; yolculuk ve değişim evliliğin zaman içindeki gelişimini; kırılganlık ve koşulluluk ise ilişkinin zarar görebileceği durumları ve korunması gereken sınırları açıklar. Bu bağlantı, katılımcıların evliliğe ağırlıklı olarak olumlu anlamlar yüklediklerini, ancak iyi bir evliliğin sürmesini emek, karşılıklılık, adalet, güven ve denge gibi koşullara bağladıklarına işaret eder. Evliliği güven, ortaklık ve emekle birlikte kaygı, belirsizlik ve koşulluluk üzerinden ele alan güncel çalışmalar da bu yorumla uyumludur (Bozkurt - Evren, 2025; Güneş - Bilek, 2026; Şahin vd., 2026; Novianti vd., 2025).

Bu bulgular, evlilik öncesi eğitim ve desteklerin evliliğin önemi, hukuki sorumluluklar ve aile bütçesi gibi genel başlıklarla sınırlı kalmaması gerektiğini düşündürmektedir. Bu programlarda çiftlerin ev içi sorumlulukların paylaşılması, ekonomik kararların alınma biçimi, kök ailelerle ilişkilerin sınırları/düzeyleri, çatışma sırasında benimsenecek tutumlar ve gelecek beklentileri üzerine birlikte düşünmelerini sağlayan kısa ve yapılandırılmış bir evlilik beklentileri ve sorumluluk paylaşımı formu kullanılabilir. Böyle bir araç, çiftlerin eğitim içeriğini pasif biçimde dinlemeleri yerine beklentileri arasındaki benzerlik ve farklılıkları evlilik öncesinde konuşmalarına yardımcı olabilir. Uygulayıcılar

da belirgin anlaşmazlık alanları bulunan çiftleri mevcut aile danışmanlığı veya evlilik öncesi danışmanlık hizmetlerine yönlendirebilir.

Araştırmanın tek bir üniversitenin sosyal hizmet öğrencileriyle yürütülmesi, katılımcıların çoğunluğunun kadınlardan oluşması ve verilerin çevrim içi cümle tamamlama formuyla elde edilmesi bulguların kapsamını sınırlandırmaktadır. Hiçbir geçerli metaforik ifade içermeyen beş formun dışlanması da bulguları, evlilik hakkındaki düşüncelerini metafor yoluyla ifade edip gerekçelendirebilen öğrencilerin yanıtlarıyla sınırlar. Çalışma grubunun sosyal hizmet öğrencilerinden oluşması, bakım, dayanışma, adalet ve karşılıklı sorumluluk dilinin metaforlarda daha görünür olmasına katkıda bulunsa da farklı bölümlerle karşılaştırma yapılmadığı için bu yorum ihtiyatla ele alınabilir. Gelecek araştırmalarda farklı üniversite ve bölümlerdeki öğrenci gruplarının karşılaştırılması, kadın ve erkek katılımcıların daha dengeli temsil edilmesi, farklı soru bağlamlarından elde edilen metaforların karşılaştırmalı biçimde incelenmesi ve metaforların bireysel görüşmelerle derinleştirilmesi yararlı olacaktır. Genel olarak araştırma, katılımcıların evliliğe yönelik genel değerlendirmeleri ile iyi evlilik tasarımlarının ortak anlamlar etrafında birleştiğini; evliliği romantik yakınlık ve aile kurma isteğinin yanı sıra güvenin, bakımın, adaletin ve sorumlulukların nasıl paylaşılacağı üzerinden düşündüklerini ortaya koymuştur.

Kaynakça

Akbaş, M. vd. "Üniversite Öğrencilerinin Evlilik Tutumlarını Etkileyen Faktörler". *Cukurova Medical Journal* 44/1 (2019), 93-100. https://doi.org/10.17826/cumj.441022

Arnett, J. J. "Emerging Adulthood: A Theory of Development from the Late Teens through the Twenties". *American Psychologist* 55/5 (2000), 469-480. https://doi.org/10.1037/0003-066X.55.5.469

Baş, E. - Cengiz, E. "Üniversite Öğrencilerinin Evlilik ve Aileyi Anlamlandırma Biçimleri: Karadeniz Teknik Üniversitesi Örneği". *İmgelem* 2/2 (2018), 5-27.

Bozkurt, Recep. - Evren, Muhittin. "Evliliğin Eşiğindeki Gençlerin Bekârlık, Evlilik ve Aile Metaforu Üzerine Bir İnceleme". *Afyon Kocatepe Üniversitesi*

Sosyal Bilimler Dergisi 27/Aile Özel Sayısı (2025), 383-402. https://doi.org/10.32709/akusosbil.1717101

Bradbury, T. N. vd. "Research on the Nature and Determinants of Marital Satisfaction: A Decade in Review". *Journal of Marriage and Family* 62/4 (2000), 964-980. https://doi.org/10.1111/j.1741-3737.2000.00964.x

Cameron, L. - Maslen, R. (ed.). *Metaphor Analysis: Research Practice in Applied Linguistics, Social Sciences and the Humanities*. London: Equinox, 2010.

Carroll, J. S. vd. "Ready or Not? Criteria for Marriage Readiness among Emerging Adults". *Journal of Adolescent Research* 24/3 (2009), 349-375. https://doi.org/10.1177/0743558409334253

Cherlin, A. J. "The Deinstitutionalization of American Marriage". *Journal of Marriage and Family* 66/4 (2004), 848-861. https://doi.org/10.1111/j.0022-2445.2004.00058.x

Coontz, S. *Marriage, a History: How Love Conquered Marriage*. New York: Penguin Books, 2005.

Dunn, C. D. "Cultural Models and Metaphors for Marriage: An Analysis of Discourse at Japanese Wedding Receptions". *Ethos* 32/3 (2004), 348-373. https://doi.org/10.1525/eth.2004.32.3.348

Ekinci, B. - Canpolat, M. "Romantic Relationship Satisfaction and Marriage Attitudes in Young Adults: The Mediating Role of Cognitive Flexibility". *BMC Psychology* 13 (2025), 1402. https://doi.org/10.1186/s40359-025-03901-8

Erkol, M. vd. "Toplumsal Değişimin Bir Göstergesi Olarak Gençlerin Evliliğe Yönelik Tutumları". *Universal Journal of History and Culture* 3/1 (2021), 57-78. https://doi.org/10.52613/ujhc.881488

Finkel, E. J. vd. "The Suffocation of Marriage: Climbing Mount Maslow without Enough Oxygen". *Psychological Inquiry* 25/1 (2014), 1-41. https://doi.org/10.1080/1047840X.2014.863723

Gökşin, İ. "Hemşirelik Öğrencilerinin Evliliğe Yönelik Metaforik Algıları". *Doğu Karadeniz Sağlık Bilimleri Dergisi* 4/2 (2025), 99-109. https://doi.org/10.59312/ebshealth.1671735

Güneş, H. N. - Bilek, G. "Üniversite Öğrencilerinde Evliliğe Yüklenen Anlamlar, Evlilik Kaygısı ve Evlenme Niyeti Arasındaki İlişkiler: Bitlis Örneği". *İmgelem* 18 (2026), 87-120. https://doi.org/10.53791/imgelem.1842167

İşmen Gazioğlu, A. E. "Genç Yetişkinlerin Evlilik ve Aile Hayatına İlişkin Görüşlerinin Değerlendirilmesi". *Marmara Üniversitesi Atatürk Eğitim Fakültesi Eğitim Bilimleri Dergisi* 23 (2006), 107-123.

Karney, B. R. "Research on Marital Satisfaction and Stability in the 2010s: Challenging Conventional Wisdom". *Journal of Marriage and Family* 82/1 (2020), 100-116. https://doi.org/10.1111/jomf.12635

Karney, B. R. - Bradbury, T. N. "The Longitudinal Course of Marital Quality and Stability: A Review of Theory, Method, and Research". *Psychological Bulletin* 118/1 (1995), 3-34. https://doi.org/10.1037/0033-2909.118.1.3

Keldal, G. "Evliliğe Bakış Açısı ve Evlilikten Beklentiler". *Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 30/1 (2021a), 1-10. https://doi.org/10.35379/cusosbil.662290

Keldal, G. "Üniversite Öğrencilerinin Gözünden Evlilik". *Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 23/2 (2021b), 375-393. https://doi.org/10.32709/akusosbil.856820

Kövecses, Z. *Metaphor: A Practical Introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2. Basım, 2010.

Lakoff, G. - Johnson, M. *Metaphors We Live By*. Chicago: University of Chicago Press, 1980.

Lincoln, Y. S. - Guba, E. G. *Naturalistic Inquiry*. Beverly Hills, CA: Sage, 1985.

Merriam, S. B. - Tisdell, E. J. *Qualitative Research: A Guide to Design and Implementation*. San Francisco: Jossey-Bass, 4. Basım, 2016.

Moser, K. S. "Metaphor Analysis in Psychology—Method, Theory, and Fields of Application". *Forum Qualitative Sozialforschung/Forum: Qualitative Social Research* 1/2 (2000), Article 21. https://doi.org/10.17169/fqs-1.2.1090

Novianti, L. E. vd. "The Meaning of Marriage, the Meaning of Family, and the Function of Family for Indonesian Married People". *BMC Psychology* 13 (2025), 1410. https://doi.org/10.1186/s40359-025-03670-4

Özabacı, N. vd. "Evlilik Anlamına İlişkin Metaforik Bir İnceleme". *Çukurova Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 48/1 (2019), 693-736. https://doi.org/10.14812/cufej.489292

Öz Soysal, F. S. vd. "Üniversite Öğrencilerinin Evlilik Beklentisine Yönelik Nitel Bir Çalışma". *İnönü Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 21/1 (2020), 241-253. https://doi.org/10.17679/inuefd.491512

Ross, J. M. vd. "Three Tests of the Vulnerability-Stress-Adaptation Model: Independent Prediction, Mediation, and Generalizability". *Frontiers in Psychology* 13 (2022), 921485. https://doi.org/10.3389/fpsyg.2022.921485

Saban, A. "Öğretmen Adaylarının Öğrenci Kavramına İlişkin Sahip Oldukları Zihinsel İmgeler". *Türk Eğitim Bilimleri Dergisi* 7/2 (2009), 281-326.

Schmitt, R. "Systematic Metaphor Analysis as a Method of Qualitative Research". *The Qualitative Report* 10/2 (2005), 358-394. https://doi.org/10.46743/2160-3715/2005.1854

Su, L. I. "What Can Metaphors Tell Us about Culture?". *Language and Linguistics* 3/3 (2002), 589-613.

Şahin, E. S. - Elhatip, Y. E. "The Effect of Marital Messages Received from Family of Origin and Friends on Expectations from the Spouse". *Turkish Psychological Counseling and Guidance Journal* 15/77 (2025), 227-241. https://doi.org/10.17066/tpdrd.1416155

Şahin, E. S. vd. "Predictors of Marital Anxiety among Emerging Adults: Demographic Characteristics and Family-of-Origin Marital Messages". *OPUS Journal of Society Research* 23 (2026), e1932779. https://doi.org/10.26466/opusjsr.1932779

Tekin Epik, M. vd. "Bir Sosyal Politika Aracı Olarak Tarihsel Süreçte Ailenin Değişen/Değişmeyen Rolleri". *Sosyal Politika Çalışmaları Dergisi* 17/38 (2017), 35-58.

TÜİK, Türkiye İstatistik Kurumu. İstatistiklerle Aile, 2024 (2025). https://veriportali.tuik.gov.tr/tr/press/53898

TÜİK, Türkiye İstatistik Kurumu. Evlenme ve Boşanma İstatistikleri, 2025 (2026a). https://veriportali.tuik.gov.tr/tr/press/58165

TÜİK, Türkiye İstatistik Kurumu. İstatistiklerle Gençlik, 2025 (2026b). https://veriportali.tuik.gov.tr/tr/press/58017

Ümmet, D. "Üniversite Mezunu Evli Bireylerin Evlilik Algıları Üzerine Metaforik Bir İnceleme". *Kalem Eğitim ve İnsan Bilimleri Dergisi* 7/1 (2017), 205-235. https://doi.org/10.23863/kalem.2017.81

Ünal-Karagüven, M. H. - Bal, S. F. "Üniversite Öğrencilerinin Evlilik Beklentileri ile Cinsiyet Rolü Tutumları Arasındaki İlişkinin İncelenmesi". *Marmara Üniversitesi Atatürk Eğitim Fakültesi Eğitim Bilimleri Dergisi* 57 (2023), 151-167. https://doi.org/10.15285/maruaebd.1200118

Walsh, F. "Family Resilience: A Developmental Systems Framework". *European Journal of Developmental Psychology* 13/3 (2016), 313-324. https://doi.org/10.1080/17405629.2016.1154035

Yıldırım, S. "Evlenme Tercihlerinin Dönüşümünde Kuşaklararası Farkın Toplumsal Değişim Temelinde İncelenmesi: Iğdır Üniversitesi Örneği". *Sosyoloji Dergisi* 41-42 (2021), 53-79.

mevzu

sosyal bilimler dergisi | journal of social sciences

e-ISSN 2667-8772

mevzu, Ekim/October 2026, s. 17: 421-460

Neo- Roma Cumhuriyetçiliği Özgürlük Anlayışının Özgünlüğü: Klasik Liberalizm Üzerinden Bir Değerlendirme

The Originality of the Neo-Roman Republican Conception of Liberty: An Assessment through the Lens of Classical Liberalism

Rezzan AYHAN TÜRKBAY

Dr. Öğr. Üyesi, Pamukkale Üniversitesi, İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi, Siyaset ve Sosyal Bilimler ABD,

Asst. Prof. Dr., Pamukkale University, Faculty of Economics and Administrative Sciences, Department of Political Science and Public Administration

rayhan@pau.edu.tr

ORCID: 0000-0001-6578-4609

ROR ID: https://ror.org/01etz1309

DOI: 10.56720/msbd.2026.s17.458

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 30 Temmuz / July 2026

Kabul Tarihi / Date Accepted: 8 Ekim / October 2026

Yayın Tarihi / Date Published: 15 Ekim / October 2026

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Ekim / October

Atıf / Citation: Ayhan Türkbay, Rezzan. "Neo- Roma Cumhuriyetçiliği Özgürlük Anlayışının Özgünlüğü: Klasik Liberalizm Üzerinden Bir Değerlendirme". *Mevzu: Sosyal Bilimler Dergisi,* 17 (Ekim 2026): 421-460. https://doi.org/10.56720/msbd.2026.s17.458

İntihal: Bu makale, ithenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by ithenticate. No plagiarism detected.

web: http://dergipark.gov.tr/mevzu | mailto: mevzusbd@gmail.com

Copyright © CC BY-NC 4.0

Öz

Neo-Roma cumhuriyetçiliğinin özgürlük anlayışı, cumhuriyetçilik ve liberalizm arasındaki tartışmalara yön veren önemli bir analiz birimidir. Neo-Roma cumhuriyetçiliğinin başlıca temsilcilerinden Quentin Skinner ve Philip Pettit, liberalizme alternatif bir özgürlük teorisi inşa etmeye çalışarak liberalizmin özgürlüğün tek temsilcisi olarak görülmesine itiraz etmiş; tarihsel olarak cumhuriyetçi özgürlüğün liberalizmi önceledığini iddia etmişlerdir. Klasik liberalizmin negatif özgürlüğüne karşı çıkmaları onları pozitif özgürlüğe yöneltmemiştir. Aksine, Neo-Roma düşünürleri yeni bir özgürlük teorisi inşa etmeye çalışırken, negatif özgürlüğün fiili müdahalesizlik ölçütü yerine, keyfi müdahalenin yokluğu olarak kavramsallaştırdıkları bağımlı olmama ve tahakkümsüzlük kategorilerini özgürlüğü belirleyen ölçütler olarak sunmuşlardır. Çalışmanın ana argümanı, Neo-Roma cumhuriyetçiliği ve klasik liberalizmin özgürlük anlayışı arasında keskin bir ayrımın olmadığıdır. Bu doğrultuda, Neo-Roma özgürlük teorisi ve bu teorinin klasik liberalizmle bir kopuş oluşturmadığına dair eleştiriler incelenmiştir. Söz konusu inceleme ile Neo-Roma cumhuriyetçiliği özgürlük anlayışının klasik liberalizmle arasındaki ilişki kavramsal, normatif, epistemolojik ve yapısal anlamda sorgulanarak özgünlüğü tartışılmıştır. Böylece, Neo-Roma düşüncesinin klasik liberalizmin özgürlük anlayışına bir alternatif değil, bazı hukuksal ve kurumsal araçlar yolu ile negatif özgürlüğü yeniden yorumlayan; yapısal ve toplumsal sınırlılıklarına işaret eden bir yaklaşım olduğunun ortaya konması amaçlanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Neo-Roma Cumhuriyetçiliği, Klasik Liberalizm, Negatif Özgürlük, Müdahalesizlik, Bağımlı Olmama, Tahakkümsüzlük.

Abstract

The conception of liberty in Neo-Roman republicanism is a key analytical framework that guides the debates between republicanism and liberalism. Quentin Skinner and Philip Pettit, leading proponents of Neo-Roman republicanism, have challenged the view that liberalism is the sole representative of liberty by attempting to construct an alternative theory of liberty; they have argued that, historically, republican liberty preceded liberalism. Their opposition to the negative liberty of classical liberalism has not led them towards positive liberty. Conversely, while Neo-Roman thinkers attempted to construct a new

theory of liberty, they presented the categories of non-dependence and non-domination—conceptualized as the absence of arbitrary intervention—as criteria for determining liberty, rather than the actual non-intervention criterion of negative liberty. The main argument of the study is that there is no sharp distinction between Neo-Roman republicanism and the classical liberal conception of liberty. In this context, the Neo-Roman theory of liberty and the criticisms arguing that this theory does not represent a break with classical liberalism have been examined. Through this examination, the relationship between the Neo-Roman republican conception of liberty and classical liberalism has been examined from conceptual, normative, epistemological and structural perspectives, and its originality has been discussed. The aim, therefore, was to demonstrate that Neo-Roman thought is not an alternative to classical liberalism's conception of liberty, but rather an approach that reinterprets negative liberty through certain legal and institutional means, while highlighting its structural and social limitations.

Key Words: Neo-Roman Republicanism, Classical Liberalism, Negative Liberty, Non-interference, Non-dependence, Non-domination.

Giriş

Cumhuriyet kavramına gündelik ve akademik çerçevede yüklenilen kamusallık, yurttaşlık, ortak çıkar gibi anlamlara Antik Yunan ve Roma'ya uzanan bir tarihsel geçmiş eşlik etmektedir. Liberalizm ise modern devletin giderek artan iktidarına yönelik tepkiyi yansıtan birey temelli bir ideolojidir. Cumhuriyetçilik ve liberalizm arasındaki ilişki, modern siyaset teorisi içinde önemli tartışma alanları oluşturmuştur. Söz konusu tartışmaların doğrultusunu belirleyen özgürlük kavramı ise, pek çok siyasal felsefenin, ideolojinin ve siyasi rejimin ana unsuru olagelmiştir. Liberalizm modern çağda eşitlik ve özgürlük denkleminde bireyin özgürlüğünü ön plana çıkaran yapısı ile kendisini özgürlüğün temsili olarak sunmuştur. Liberalizmin özgürlüğün tek kaynağı olduğu tezine karşı cumhuriyetçi özgürlüğün imkânı üzerinde fikir yürüten yeni cumhuriyetçi yaklaşımlar, liberalizmin bu konudaki üstünlüğüne itiraz etmişler; cumhuriyetçiliğin özgürlüğü tarihsel ve normatif olarak öncelediğini iddia etmişlerdir. Yeni cumhuriyetçilik genel itibariyle Neo-Roma ve Neo-Atina olarak

ikiye ayrılmıştır. Onları ayrıştıran özgürlüğün kapsamı, siyasal katılım, yurttaşlık, ortak iyi, yasalar gibi kategorilerin belirlediği işlev ve anlam olmuştur. Diğer yandan yeni cumhuriyetçilik yaklaşımlarında olduğu gibi, liberalizm de kendi içinde farklılaşmıştır. Özgürlük anlayışının siyasal ve kapsamlı liberalizm (Rawls, 2007, 14)[1] çerçevesindeki ikili ayrımında, sırasıyla Hobbes geleneğini takip eden negatif özgürlük savunucuları, Kant ve Mill ile temsil edilen pozitif özgürlük savunucuları, 17. yüzyıldan bu yana özgürlüğün liberalizmle birlikte anılmasında etkili olmuşlardır. Çalışmada, klasik liberalizm Hobbes geleneğini takip eden müdahalesizlik anlamına gelen negatif özgürlük anlayışına atıfla kullanılmış; kapsamlı liberal öğretilerin pozitif özgürlük anlayışını ele alan biçimleri dışarıda bırakılmıştır Çağdaş liberal düşüncede negatif özgürlük eksenindeki tartışmalar büyük ölçüde siyasal liberalizm safında yer aldığı için siyasal liberalizm de çalışmanın kapsamına dahil olabilmektedir. Diğer bir deyişle, liberalizm ve liberal özgürlük kavramları, özgürlüğün negatif yorumlarına karşılık gelen bir anlamda kullanılmıştır.

Cumhuriyetçi özgürlük anlayışı açısından Neo-Roma cumhuriyetçiliğinin özgürlük anlayışına odaklanılmıştır. Neo-Roma cumhuriyetçiliği, cumhuriyetçi özgürlük anlayışının klasik liberalizmin negatif özgürlük kavrayışından farklı hatta ona alternatif bir özgürlük teorisi oluşturduğu iddiasını taşımıştır. Ancak bu iddiaya, özellikle liberal teorisyenler, Neo-Roma geleneğinin yeni bir özgürlük anlayışı inşa etmediği itirazını yöneltmişlerdir. Neo-Roma cumhuriyetçiliğinin özgürlük anlayışının araştırma nesnesi olması, cumhuriyetçi ve liberal düşünce arasındaki kaygan zemini açığa çıkarma potansiyeli sebebiyledir. Diğer bir deyişle Neo-Roma cumhuriyetçiliğinin özgürlük anlayışının, cumhuriyetçi özgürlüğün klasik liberalizm ile gerçekten bir farklılaşma gösterip göstermediğine dair cevap arayışlarının muhatabı olacağı beklentisidir. Neo-Atina cumhuriyetçiliği özgürlüğü aktif siyasal katılım ve öz yönetim ile ilişkilendirirken, Neo-Roma cumhuriyetçiliği özgürlüğü bireyin keyfi iktidara bağımlı olmaması ya da tahakküm altında bulunmaması üzerinden tanımlamakta ve liberalizmle ortaklıklar sergilemektedir.

---

[1] Liberalizmin ikili yapısını kavramsallaştırmada Rawls'un siyasal ve kapsamlı liberalizm terminolojisi yaygın olsa da bu konudaki farklı ayrımlar için bkz. (Ayhan Türkbay, 2024, 131).

Neo-Roma cumhuriyetçiliği özgürlük anlayışının klasik liberalizmin negatif özgürlük anlayışına bir alternatif olup olmadığının incelenmesi ile cumhuriyet, anayasal bir rejime indirgenen bakış açısı yerine özgürlük tartışmalarını içeren felsefi bir zemine yerleştirilebilecektir. Bu zemin içinde çalışmayı yönlendiren argüman, Neo-Roma geleneği özgürlük anlayışının klasik liberalizmle özsel bir ayrıma tabi tutulamayacağıdır. Çalışmada Neo-Roma cumhuriyetçiliğinin özgürlük anlayışının liberalizmin özgürlük anlayışına farklı boyutlar kazandırdığı ve belli açılardan katkı sağladığı kabul edilmektedir. Ancak Neo-Roma cumhuriyetçiliğinin liberalizmden ontolojik açıdan farklı bir teori ortaya koymadığı benimsenmektedir. Diğer bir deyişle, Neo-Roma cumhuriyetçiliği özgürlüğü bireyler arası ilişkiler üzerinden kurduğu için liberalizmin bireyci zemininden uzaklaşmamıştır. Modernitenin güncel koşullarında özgürlük bireyler arasındaki ilişkilerden ziyade bu ilişkilerin yapısal koşulları ile belirlenir hale gelince; Neo-Roma cumhuriyetçiliği ve liberalizm arasındaki mesafe silikleşmiştir. Çalışmanın merkeze aldığı düşünce, Neo-Roma cumhuriyetçiliğinin liberal özgürlük anlayışına karşı yeni bir teori oluşturmaktan ziyade, belli mekanizmalar ile yeniden değerlendirerek desteklediği yönündedir.

Neo-Roma cumhuriyetçiliğinin özgürlük teorisi üzerine yapılan çalışmaların büyük bir kısmı tarihsel ve kuramsal bir perspektif izlemiştir. Mevcut ulusal literatürde, Neo-Roma cumhuriyetçiliği ve liberalizm arasındaki ilişki ya da geçişkenliğin ele alındığı çalışmalar bulunmaktadır (Öztürk, 2016; Çelik- Karakurt, 2025; Tunçel, 2013). Buna karşılık, Neo-Roma özgürlük anlayışının liberalizmle arasında iddia ettiği mesafenin olmadığı yönündeki eleştiriler ile ilgili çalışmalar sınırlıdır. Çalışmanın liberalizm ve cumhuriyetçilik arasındaki ilişkiyi, Neo-Roma cumhuriyetçiliğinin özgürlük anlayışına yönelik eleştiri ve analizlerin kapsam ve gerekçeleri üzerinden ve cumhuriyetçi özgürlüğün özgünlüğü ve imkânı açısından analiz etmesinin bir katkı olması amaçlanmaktadır.

Bu amaç doğrultusunda öncelikle Neo-Roma cumhuriyetçiliğinin teorik zemini oluşturan negatif ve pozitif özgürlük ayrımı incelenecek; ardından Neo-Roma cumhuriyetçiliğinin özgürlük anlayışının tarihsel ve felsefi temelleri ile bu çizginin iki önemli temsilcisi olan Skinner ve Pettit'in özgürlüğe bakış açıları

değerlendirilecektir. Ardından Neo-Roma cumhuriyetçiliğine yöneltilen eleştiriler doğrultusunda cumhuriyetçi özgürlüğün klasik liberalizm karşısındaki teorik konumu, imkânı ve özgünlüğü tartışılmış olacaktır.

1. Neo-Roma Cumhuriyetçiliğinin Teorik Zemini: Negatif ve Pozitif Özgürlük Ayrımı

Neo-Roma düşüncesinin özgürlük anlayışı öncelikli olarak negatif ve pozitif özgürlük ayrımına yönelik eleştirilerden kaynağını alır. İkili özgürlük anlayışının kökeni, daha eskilere uzanmakla birlikte Neo-Roma cumhuriyetçileri değerlendirmelerini büyük ölçüde Isaiah Berlin'in 1958 tarihinde yazdığı *Two Concepts of Liberty* başlıklı makalesi üzerinden yapmışlardır.[2] Modern özgürlük tartışmalarının merkezinde halen büyük ölçüde bu ikili ayrım yer almaktadır (Erfidan, 2021, 30). MacCallum'un belirttiği gibi özgürlüğün ne olduğu hakkında yapılan tartışmaların sınırlarını çizmek kolay değildir. Tarihsel olarak rakip siyasal ideolojiler, özgürlük kavramına ilişkin olumlu tutumları kendi tarafları içine dahil ederek birbirleri ile mücadele etmişlerdir. Bu durum, rakip geleneklerin amaçlarına uygun kullanımına ve nihayetinde negatif ve pozitif olarak kavramsallaştırmalarına zemin hazırlamıştır (MacCallum, 1967, 313).

Siyasal liberalizmin özgürlük anlayışının tarihsel kökeninde Hobbes'a kadar giden negatif özgürlük anlayışı bulunmaktadır. Negatif özgürlük kavramı, Hobbes'un *Leviathan*'da dile getirdiği "özgür bir insan, gücü ve zekâsıyla yapmaya muktedir olduğu şeylerde, istediği şeyi yapması engellenmemiş olan birisidir" (Hobbes, 2018, 163) ifadesi, negatif özgürlüğün temel düsturu olacaktır. Aynı şekilde Hobbes için yasalara karşı gelmek, karşılığında verilen cezaya katlanmak suretiyle özgürce verilmiş bir karardır (Walter, 2011, 61). Dolayısıyla yasanın zorlayıcı gücünün dahi doğal özgürlüğü zarar görmemiş halde bıraktığı iddiasını taşımıştır (Skinner, 2018a, 31). Yasa ile düzenlenmemiş bir alanda ise uyruk zaten kendi takdirine göre yapmak veya yapmamak özgürlüğüne sahiptir (Skinner, 2018b, 170). Hobbes, özgürlüğün varlığını bağımlılığın yokluğu ile değil, engellerin yokluğu ile tanımlayarak yaşadığı dönemde İngiliz cumhuriyetçilerine cevap veren ilk kişi olmuştur (Skinner, 2018b, 163; Skinner, 2002, 246-247). Bir devletin tek kişi ya da halka dayalı olmasını özgürlük için bir ölçüt

---

[2] Skinner, Berlin'in bu ayrımı oluştururken Bernard Bosanquet'ten ve Bosanquet'in de T.H. Green'den etkilenmiş olduğundan söz eder. Bkz. (Skinner, 2002, 240).

olarak görmemesi, onu İngiliz cumhuriyetçilerinden ayrıştıran en önemli noktadır (Hobbes, 2018, 167). Özgürlük siyasal katılım düzeyiyle değil, sahip olunan hak kapsamında değerlendirildiği için negatif bir karaktere sahiptir (Baştürk, 2013, 120). Neo-Roma cumhuriyetçileri, İngiliz cumhuriyetçilerinden ilham almışlardır. Bu nedenle özgürlüğü, engellerin yokluğu olarak tanımlamayı yetersiz bulmuşlardır.

Çıkış noktası Hobbes'un özgürlük tanımı olan Berlin'e göre (Çapan, 2015, 148), yapmak istenilen şey başkalarının müdahalesi ile yapılamıyorsa negatif özgürlük ortadan kalkmıştır. Yapmak istenilen bir şey, başkalarının müdahalesi değil de kişinin kendi özellik ve yeteneklerinden dolayı yapılamıyorsa burada müdahale yoktur (Berlin, 2007, 62-63). Berlin'in iddiasına göre, dışsal engeller kasıtlı olsa da olmasa da özgürlüğe işaret eden yokluk kategorisi, her zaman müdahalenin yokluğuna işaret etmiştir (Skinner, 2002, 244). Müdahale edilmeyen asgari alanı belirleyen doğal hukuk, fayda, kategorik emir veya başka bir kavram olsa da değişmeyen öz, özgürlüğün bir şeyden özgürlük anlamına gelmesi (Berlin, 2007, 65-66); dolayısıyla negatif özgürlüğe tekabül etmesidir.

Negatif özgürlük bir şeyden özgürlük iken (Berlin, 2007, 66), pozitif özgürlük bir şeye özgürlük anlamına gelir (Berlin, 2007, 71). Pozitif özgürlük, özgürlüğün sınırı ya da sınırsızlığından ziyade özgürlüğü sağlayan ortam ile ilgilenir. "Benim özgürlük alanımı kimler belirliyor?" pozitif özgürlüğün sorusudur (Berlin, 2007, 68-69). Berlin için bu soruya verilecek cevap, kişinin "kendisi için karar verilen değil, karar veren" olmasını gerektirir. Diğer bir deyişle pozitif özgürlüğe sahip olan bir kişi, "başka insanlara tepki veren değil, kendi kendini yöneten bir fail" olarak karşımıza çıkar (Berlin, 2007, 69-70). Müdahale edilmeme anlamında özgürlük ile kendi kendinin efendisi olarak oluşan özgürlük ilk bakışta, özgürlüğü ifade etmenin "negatif ve pozitif yolları" gibi gözükebilir. Ancak negatif ve pozitif özgürlük tarihsel olarak birbiri ile çatışmaya girerek iki farklı yöne doğru gelişmiştir (Berlin, 2007, 70). Pozitif özgürlük; bireyin kendi yaşamının öznesi olmasını, kendi iradesi doğrultusunda özerk hareket edebilme kapasitesini ifade etmektedir.

Pettit'in de belirttiği gibi, Berlin'in negatif ve pozitif özgürlük ayrımı, çokça referans alınmış, olumlu ve olumsuz eleştiriye maruz kalmıştır. Genel

itibariyle Berlin, modern düşünürlerin büyük ölçüde negatif özgürlüğe bağlı kaldıklarını, pozitif özgürlüğün ise kadim dönemlerin anlayışı olduğunu ima etmiştir (Pettit, 1998, 38-39). Pozitif özgürlüğün kendi kendinin efendisi olma argümanının toplum için belirli hedeflere dönüştürülmesi ve insanların bu hedefleri takip etmeye zorlanmasını (Riker, 1982, 12), 20. yüzyılın totaliter rejimlerine meşruluk kaynağı sağladığı gerekçesiyle eleştirmiştir (Çapan, 2015, 143). Cumhuriyetçiliğin özgürlük ile örtüşmediği, demokrasi ve özgürlük ile arasına mesafe koyduğuna dair bakış açısı bu tür pozitif özgürlük anlayışının yansımalarıdır ve bilhassa Neo- Atina cumhuriyetini hedef almıştır.

Negatif özgürlüğün fiili müdahaleye, pozitif özgürlüğün özerklik ve öz yönetim anlayışına dayanmasının özgürlük kavramını daralttığı iddia edilmiştir. Örneğin MacCallum'a göre özgürlük; bir fail, onun yapacağı bir eyleme dair özgürlük durumu ve o eyleme ya duruma ilişkin ulaştığı sonucu içeren üçlü bir ilişkiyi içeren (MacCallum, 1967, 314), yokluk ile ilişkili tek bir kavrama karşılık gelir (Skinner, 2002, 237-238). İngiliz siyasal deneyimlerinden hareketle Hobbes'un başını çektiği negatif özgürlük ve aydınlanmanın rasyonalizmine atıfta bulunan pozitif özgürlük arasındaki makasın giderek açılması da cumhuriyetçi özgürlük arayışlarına itmiştir (Erfidan, 2021, 30). Neo-Roma geleneği, cumhuriyetçi özgürlük anlayışını pozitif özgürlükle örtüştürmediği gibi negatif özgürlüğün fiili müdahalesizliği ile sınırlamamıştır. Özgürlüğü keyfi müdahaleye bağımlı olmama ile açıklamıştır. Bu çerçeve içinde Neo-Roma cumhuriyetçiliği, negatif ve pozitif özgürlük ayrımını yeterli bulmayarak, özgürlüğü bağımlı olmama hali ve tahakkümsüzlük kavramı üzerinden yeniden inşa çabasına girmiştir. Bu çabanın ne doğrultuda geliştiğini incelemek için tarihsel ve felsefi temelleri ile kavramsal serüvenini irdeleyebiliriz.

2. Yeni Cumhuriyetçilik ve Özgürlük

Belirtildiği gibi genel olarak cumhuriyetçiliğin kökleri, Antik Yunan ve Roma üzerinden inşa edilse de yeni cumhuriyetçi yaklaşımlar erken modern dönemde mayalanan cumhuriyetçi gelenekten beslenmiştir. Cumhuriyetçiliğin yeniden canlanması, siyaset felsefecilerinden çok tarihçilerle başlamıştır. Bu dönemde siyaset felsefecilerinin çabaları, büyük ölçüde cumhuriyetçiliğin tarihsel olarak yeniden yapılandırılmasına odaklanmıştır. Kendisi de bir tarihçi

olan Skinner, Roma'dan başlayarak Rönesans İtalya'sı ve oradan İngiliz cumhuriyetçilerine uzanan tarihsel bir hat çizer. Ancak klasik cumhuriyetçi gelenek, sözleşmeci siyasal düşünce ve faydacı yaklaşım ve dolayısıyla liberalizmin hakim paradigma haline gelmesi ile gözden düşmüş ve cumhuriyetçiliğin özgürlük ile bağdaşmadığı yaygın kabul görmüştür (Skinner, 1984, 238; Skinner, 2006, 178-179).

Yeni cumhuriyetçi bakış açısı, liberal geleneğin bireysel haklara odaklanan hak merkezli siyaset kavrayışına alternatif olarak yurttaşlık erdemlerinin güçlendirilmesine (Kartal, 2013, 339) dayalı bir yaklaşım geliştirirken, liberalizmin siyaseti ve demokrasiyi biçimsel bir boyuta indirgemesine karşı bir çabayı da yansıtmıştır. İki kanaldan beslenen bu arayışlar üstte de belirtildiği gibi Neo-Atina ve Neo-Roma cumhuriyetçiliği olarak sınıflandırılmıştır. Hannah Arendt ve Michael Sandel gibi düşünürler ile temsil edilen Neo-Atina cumhuriyetçiliği Aristoteles çizgisini takip ederek siyasal katılımın bireyi yurttaşa dönüştürecek bir amaç ve değer olduğu bir *civic* hümanist gelenek üzerinde mutabık olmuştur (Kartal, 2013, 339- 340; Keyman- Turnaoğlu, 2008, 41). Çalışmanın merkezindeki Neo-Roma cumhuriyetçiliğinin en önemli temsilcileri ise Quentin Skinner ve Philip Pettit'tir.[3]

2.1. Neo-Roma Özgürlük Anlayışı: Tarihsel ve Felsefi Temeller

Tarihsel olarak Neo-Roma cumhuriyetçiliğinin arka planında Roma cumhuriyeti ve düşünürleri, Machiavelli ve İngiliz cumhuriyetçileri önemli uğrak noktaları olarak yer almıştır. Adından da anlaşılacağı üzere bu yaklaşım öncelikle Roma'ya atıfta bulunmuş, bilhassa da Cicero'yu vurgulamıştır. Rönesans ile canlanarak Machiavelli'in düşüncesinde güçlü bir biçimde hatları çizilmiş (Pettit, 1998, 40; Lovett- Pettit, 2009, 12); ardından 17. ve 18. yüzyıl İngiltere'sinde mutlak monarşi yanlılarına karşın cumhuriyeti savunan İngiliz cumhuriyetçileri bu geleneği yeniden gündeme getirmişlerdir (Nomer, 2013, 127-128).

İngiliz cumhuriyetçileri kendi kendini yöneten bir cumhuriyetçilik biçiminin kamusal özgürlüğün sürdürülebileceği bir anayasa ile sağlanacağını kabul

---

[3] Cass Sunstein, Maurizio Viroli, John Maynor gibi isimler de Neo-Roma cumhuriyetçileri arasında yer almaktadır. Bkz. (Keyman - Turnaoğlu, 2008, 41).

etmişlerdir (Skinner, 2018a, 66). Onlara göre özgür olmak, yalnızca özgür bir devlette olanaklıdır (Skinner, 2018a, 70). Oysa 17. yüzyılda krallığın imtiyazları, mülkiyet gibi kişisel özgürlükleri bir hak olmaktan çıkarıp lütufa dönüştürmüştür. Dolayısıyla ellerinden her an alınma ihtimalinin varlığı, kişisel özgürlükleri hak statüsüne dönüştürmemiştir (Skinner, 2002, 250). İngiltere'de mutlak monarşi ve doğal hukuk düşüncesi cumhuriyetçi düşüncesinin yanında dönemin diğer hakim düşünceleri arasında yer almıştır. Her iki yaklaşımda da özgür devlet vurgusu ya da halkın siyasal süreçlere katılımı söz konusu değildir. Hobbes'ta doğal hukuk ve monarşi düşüncesi birleşmişti. Locke'ta sınırlı devlet düşüncesi ve mülkiyet vb. hakların tanınması mevcut olsa da bu halkın katılımı üzerinden değil, değişmez doğal hukuk ilkeleri üzerinden yapılmıştır. Dolayısıyla Machiavelli ile beslenen İngiliz cumhuriyetçiliği mülkiyet ve diğer kişisel hakları, doğal hukuk ilkesine bağlılık üzerinde bir öz ile değil tarihsel ve toplumsal koşulların halkın özgür bir devlet içinde söz sahibi olmasının bir yansıması olarak değerlendirmiştir (Nomer, 2013, 143-145).

Tarihsel olarak İngiliz İç Savaşı ve devamında etkin olan cumhuriyetçilik fikri kısa bir süre içinde gözden düşmeye başlamıştı. Skinner, bu durumu Hobbes'un zaferi olarak yorumlamıştır. Krala karşı Parlamento'yu destekleyenler, Hobbes'un düşüncelerini reddetmişlerdir. Ancak tarihsel ve siyasal düzlemde Hobbes'un düşüncelerinin zafer kazanması, negatif özgürlüğün cumhuriyetçi bir yorumuna engel olmuştu (Skinner, 2018b, 51). Skinner'a göre bu büyük klasik faydacılık geleneği, tüm kavramsal alanı işgal etmede başarısını kanıtlamış ve özgürlüğün rakip yorumlarını tartışma alanından çıkarmıştır (Skinner, 2002, 247). Shapiro da Hobbes'un zaferini kaynağını negatif özgürlükte bulmuştur. Çünkü Leviathan'ın mutlak devlet anlayışı meşruluğunu, 1688'den sonra mutlakiyetçi yaklaşımın işlevinin kalmaması sebebi ile kaybetmiş ve Hobbes'un zaferi iddialarını boşa çıkarmıştır. Dolayısıyla liberalizmin zaferini ilan etmesinde Hobbes'un katkısı, negatif özgürlüğünün erken dönem teorisyenlerinden olmasıdır (Hobbes, 2018, 185-187).

Neo-Roma cumhuriyetçileri ise klasik liberalizmin negatif özgürlük anlayışından kendilerini ayırt etmeye çalışmıştır. Skinner'ın amacını, İngiliz cumhuriyetçilerinin savunduğu alternatif negatif özgürlük anlayışını yeniden ortaya çıkarmak olarak görmesi (Skinner, 2002, 247), bu açıdan anlam kazanmak-

tadır. Neo-Roma cumhuriyetçiliği yasalar ve hukuk düzeni ile sağlanan bir özgürlük çerçevesi çizmesine rağmen yasaların varlığını tek başına yeterli görmemiştir. Siyasal katılım ve yurttaşlık bilinci ile yasaların koruyucu olunması gerektiğini savunmuş ancak bunu pozitif özgürlüğün öz yönetim modeline dayanarak yapmamıştır. Negatif ve pozitif özgürlükten farklı bir özgürlük anlayışının mümkün olabileceğini açığa çıkarmak istemiştir.

2.2. Neo-Roma Cumhuriyetçiliği Özgürlük Anlayışı

Klasik cumhuriyetçi anlayışın sahip olduğu kamusal hayata katılım idealinin, farklılıklara, bireyselliklere duyarsızlaştırdığı ve negatif özgürlük anlayışından uzaklaştırdığı görüşü yaygın kabul görmüştür. Dolayısıyla, cumhuriyet fikrinin pozitif özgürlüğe ve dolayısıyla çeşitli baskı biçimlerine kapı açma tehlikesi özellikle siyasal liberalizmin eleştiri odağındadır. Ancak Neo-Roma cumhuriyetçileri, cumhuriyetçi geleneğin doğası gereği böyle bir anlayışı yansıtmadığı iddiası ile onu yeniden canlandırmak istemişlerdir. Bu esnada, liberal düşüncenin negatif özgürlükle olan ilişkisini sorgulamamışlar; aksine, negatif özgürlüğün, yurttaşlık ve kamu hizmetlerine bağlılık ilkelerinden neden uzaklaştırdığını değerlendirmişlerdir. Aktif yurttaşlık, kendinde bir iyi olduğu için değil; özgür toplumun sürdürülmesine katkıda bulunduğu için değerlidir (Patten, 1996, 26). Patten, yurttaşlık ve kamu hizmetinin negatif özgürlüğün gerçekleştirilmesine katkıda bulunduğu için iyi oldukları iddiası taşıması nedeni ile bu anlayışı araçsal cumhuriyetçilik olarak tanımlamıştır (Patten, 1996, 26).

Çağdaş dünyada başlıca temsilcileri Skinner ve Pettit olan Neo-Roma cumhuriyetçilerinin özgürlük anlayışı, bu düşünce silsilesi içinde cumhuriyetçi düşüncenin yeniden canlanmasına bir katkı olarak değerlendirildiği gibi, liberalizmin özgürlük anlayışından farklılaşmadığı yönünde pek çok eleştiri ile karşılaşmıştır. Konumlarını analiz edebilmek için öncelikle özgürlüğü nasıl kavradıkları üzerinde durmak gerekmektedir.

2.2.1. Skinner ve Bağımlı Olmama

Skinner, 20. Yüzyılda liberalizmin özgürlüğün temsili olarak taşıdığı üstünlük iddiasına karşı, cumhuriyetçi geleneği, mevcut siyasal meselelerin çözümü adına yeniden değerlendirmiştir. Modern dünyanın insanı liberal veya toplulukçuluk arasında bir ikilik içinde kalmaya adeta zorunlu kılınmıştır.

Skinner'ın amacı alternatifsiz olarak sunulan söz konusu ikiliği aşarak, toplumsal ve siyasal özgürlükleri birbirine zıt bir konuma yerleştirmemek gerektiğini ortaya koymaktır. Berlin'in ikili sınıflandırmasına doğrudan itiraz etmemesinin sebebi MacCallum'un ve savunucularının özgürlüğü tek bir teori altında birleştirme çabasını başarısız bulmasıdır (Skinner, 2002, 238). Skinner'in Berlin'in sınıflandırmasına karşı çıktığı nokta negatif özgürlüğü müdahalenin yokluğu olarak tanımlamasıdır. Skinner, negatif özgürlüğün başka bir yorumunun mümkün olup olamayacağını inceleyerek iki rakip negatif özgürlük anlayışı iddiası ile hareket etmiştir (Skinner, 2002, 262) Tarihsel çözümleme yapan Skinner'in, eleştirdiği yorum Hobbes ve Berlin'in izlediği anlayıştır. Diğeri ve canlandırmak istediği yorum ise, Roma ve Machiavelli uğrak noktaları üzerinden İngiliz cumhuriyetçileri geleneğidir.

Hobbes, belirttiğimiz gibi özgürlüğü müdahalenin yokluğu olarak gördüğü için, iradenin tehdit edilmediği ya da zorlanmadığı sürece özgür olduğunu savunmuştur. Neo-Roma argümanı ise, iradenin başkasının iradesine bağlı olduğu sürece, tehdit edilmese dahi özgür olamayacağını dile getirmektedir (Skinner, 2002, 263). Buradan yola çıkarak Skinner için klasik liberalizm ve Neo-Roma yaklaşımı özerklik ile ilgili de rakip anlayışları simgelemektedir. Şöyle ki, liberaller için irade, mecbur bırakılmamış olması kaydıyla özerktir; Neo-Roma cumhuriyetçileri için ise mecbur bırakılma tehlikesinden azade ise özerktir (Skinner, 2018a, 86). Bu durum aynı zamanda devletin karakterine ilişkin bir çatışmayı içermektedir. Her iki taraf, devletin başlıca hedeflerinden birinin, tek tek yurttaşların özgürlüğüne saygı göstermek ve onu muhafaza etmek olması gerektiğinde hemfikirdir. Ancak liberaller devletin işlevini, yalnızca yurttaşların haksız ya da gereksiz müdahaleden zarar görmelerini engellemek ile sınırlandırmışlardır. Neo-Roma cumhuriyetçileri ise, yurttaşların başkalarının iyi niyetine bağımlı kalmalarını engellemeyi de devletin zorunlu işlevi addetmişlerdir (Skinner, 2018a, 109). Skinner, negatif özgürlüğün müdahalesizlik yorumunu genişleterek ya da yeniden yorumlayarak onu *non-dependence* (bağımlı olmama) ile ilişkilendirmiştir. Bu noktada, negatif özgürlük analizi önemli olmasına rağmen, kapsam olarak sınırlıdır (Skinner, 2002, 246).

Negatif özgürlük yaklaşımını sınırlı gören Skinner ve Neo-Roma cumhuriyetçileri, toplumsal özgürlüğe ilişkin pozitif bir anlayışa da başvurmadıkları-

nın üzerinde ısrarla durmuşlardır. Siyasal liberalizmin eleştirdiği cumhuriyetçiliğin pozitif özgürlükçü tavrı, onların savunduğu bir özgürlük anlayışına karşılık gelmez. Çünkü Neo-Roma cumhuriyetçileri, Hobbesçu anlamda negatif özgürlüğe karşı çıksalar da insanların belirli amaçları olan ahlaki varlıklar olduğunu ve dolayısıyla ancak bu amaçlar gerçekleştiğinde tam anlamıyla özgür olacaklarını savunmamışlardır (Skinner, 2002, 247). Dolayısıyla, Skinner da Berlin gibi pozitif özgürlük anlayışına karşı çıkmıştır (Shapiro, 2009, 190).

Daha açık olarak ifade edersek, Skinner'a göre, ortak anlam ve amaçlara dayalı bir siyaset vizyonunu yeniden yakalamanın tek yolu kamusal yaşamın, Aristotelesçi bir ereksellik üzerine kurulması anlamına gelmez. Bireysel özgürlüğü en üst düzeye çıkarmak için kamusal alanın sorumluluğunun üstlenilmesini sağlayacak bir teori oluşturmak gerekmektedir (Skinner, 1984, 249). Skinner böyle bir teorinin kaynağını Machiavelli'de bulmuştur. Machiavelli'in izinden giderek siyasetle ilgilenmeyen ya da duyarsız yurttaşlardan oluşan özgür devletlerin, özgür olmayan devletlere dönüşebileceğini vurgulamıştır. Siyasal katılım ve sivil erdemler, bu açıdan teşvik edicidir (Keyman -Turnaoğlu, 2008, 45). Bu gelenek içinde siyasal özgürlük, özgür bir devlette yaşamakla ilişkilidir (Skinner 1984, 238). Siyasal eylem, önceden belirlenmiş amaçlar çerçevesinde hareket etmek anlamına gelmez ve bu nedenle siyasal katılım, bizzat kendisi adına değil doğuracağı sonuçlar açısından önem kazanmıştır. Skinner için siyasal katılımın araçsallığı, erdemli olanın yönetici seçilmesinden çok, yönetici olanın erdemli eyleme zorlanması şeklinde kendini göstermiştir (Tunçel, 2013, 314). Özgürlüğü, yalnızca pozitif anlamda değerli gören Atina ya da Rousseaucu biçimiyle ele almamıştır. Negatif özgürlüğün bağımlı olmamaya dayalı yorumuna ulaşmak için çeşitli pozitif özgürlükler araçsal nitelik taşımak zorunda kalabilmiştir (Baştürk, 2013, 122).

Pozitif özgürlüklerin araçsallığı, yurttaşların bilincini ve siyasal hayata katılmalarının yolunu yasalara bağlamaktan geçmiştir. Diğer bir deyişle bireysel çıkarlarının peşine düşerek yozlaşmanın önüne geçmenin rolü, Skinner için yasanın zorlayıcı gücüdür (Skinner, 1984, 244). Hobbes ve onun takipçileri, bireylerin eylemlerine doğrudan müdahale ettiği gerekçesi ile yasayı özgürlüğü sınırlayan bir etken olarak değerlendirirken, Skinner'ın cumhuriyetçiliği için yasa, özgürlükleri var eder ve sürekli kılar. Bu durumda yasa, özgürlüğün varlığının ön gerekliliğidir (Tunçel, 2013, 320). Yurttaşın yasalarla özgürlüğünü

sağlayan koşullar, devletin özgür olma koşulları ile aynıdır. Özgür devlet anlayışının başlıca savunucularından Machiavelli'de de yasalar, özgürlüğü diğerlerini baskı altına alarak değil, tüm yurttaşları özgür bir devletin kurumlarını koruyacak şekilde davranmaya zorlayarak korur (Skinner, 1984, 245).

Özetle Skinner, özgürlük kavramının negatif bir kavram olduğu şeklindeki liberal ilkeye mutlak bir itiraz yöneltmemiştir (Skinner, 2018a, 85). İtiraz ettiği, müdahalenin bireysel özgürlüğe tecavüz eden yegâne sınırlama biçimi olduğuna dair klasik liberalizmin temel varsayımıdır. Buna karşın Skinner, bağımlılık durumunda yaşamanın kendi başına bir sınırlama kaynağı ve biçimi olduğunun altını çizmiştir. Bağımlılık durumunda yaşamak bireylerin birçok hakkını kullanmaktan alıkonmalarına neden olacaktır (Skinner, 2018a, 86). Liberaller ise bu yaklaşımın kendi bakış açıları ile bir farklılık doğurmadığı iddiası ile gündeme gelmişlerdir.

2.2.2. Pettit ve Tahakkümsüzlük

Neo-Roma cumhuriyetçiliğinin bir diğer önemli ismi Pettit, Skinner'in tarihsel bakış açısından ziyade daha normatif ve teorik bir çerçeve içinde meseleye yaklaşmıştır. Cumhuriyetçi özgürlük alternatifini, negatif ve pozitif özgürlük anlayışını aynı anda şart koşan bir anlayış ile sunmuştur. Özgürlüğü, bir yandan bireylerin, diğerlerinden gelebilecek müdahalelere karşı korunmasını; diğer yandan da kendi özerkliklerini sağlayabilmek için imkânlara sahip olmasını içeren bir yaklaşım çerçevesinde değerlendirmiştir. Pettit'in teorik alternatifini *domination* (tahakküm)kavramı belirlemiştir (Baştürk, 2013, 124). Diğer bir deyişle, özgürlük ve tahakkümsüzlük dilinin cumhuriyetçi düşünce ile bağlantısını kurmak istemiştir (Pettit, 1998, 23).

Pettit, Skinner gibi hakim liberal düşünceyi eleştirmiştir. Eleştirisinin kaynağında, bireylerin aktif olarak baskı altında tutulmadıkları ya da engellenmedikleri sürece özgür olduğu kabulüne dayanan negatif özgürlük anlayışı bulunmaktadır. *Non-interference (*müdahalesizlik) olarak kavramsallaştırılan böyle bir yaklaşım Pettit için yeterli değildir. Örneğin; işverenine karşı şikâyette bulunamayan ve işverenin keyfiyetine göre zaman zaman kötü muameleye maruz kalan işçi, alacaklının insafına kalan bir yoksul, kocasının onu her zaman dövebileceği ihtimali bulunan bir kadın gibi örnekler, Pettit için müdahale ya da kötü muamele olmasa dahi, başkasının insafına kalma halidir ve

bu noktada özgürlükten söz edilemez. Tahakküm altında olma, bireyin bazı kötülüklere karşı savunmasız olmasını ya da tahakkümü altında olduğu kişinin keyfine kalmış olmasını ifade eder. Bu nedenle müdahalesizlik anlamındaki negatif özgürlük, bireyi koruma açısından yeterli değildir. Müdahale olmasa; işveren işçisine eziyet etmese, kocası karısını dövmese dahi, baskı ihtimallerinin varlığı Pettit'e göre özgürlük yoksunluğudur (Pettit, 1998, 24). Ona göre önemli olan keyfiyete dayalı bir durumun varlığıdır. Örneğin, adil bir hukuk sisteminin getirdiği kısıtlama özgürlükten mahrum bırakmaz. Neo-Roma cumhuriyetçiliğinin bir boyutu olarak tahakkümsüzlük idealinde keyfi müdahaleden muafiyet; müdahalesizlik anlamına gelen negatif kavrayışta ise her türlü müdahaleden muafiyet söz konusudur (Pettit, 1998, 48). Pettit'in ifadesiyle, "önemli olan keyfi müdahale olabilirliğini azaltmak değil, müdahale imkânını ortadan kaldırmaktır" (Pettit, 1998, 107). Altta belirteceğimiz gibi bu yaklaşımı Pettit'in ütopik olarak eleştirilmesine neden olmuştur.

Pettit açısından müdahalesizlik idealinin her an müdahale edilebilme ihtimalini barındırması özgürlük için bir tehdit unsurudur. Pettit, cumhuriyetçi özgürlük anlayışı açısından Skinner ile aynı yönde kalarak özgürlüğe olumsuz anlam yüklemiştir. Skinner'in bağımlı olmaktan duyduğu endişe ile kendisinin tahakküm altında olmaktan duyduğu endişe çok keskin ayrımlar değildir. Ancak Pettit, müdahalesizlik idealine karşı aldıkları tavrın, Skinner ile farklılaştığını dile getirmiştir. Pettit, Skinner ile aralarındaki meseleyi, tahakküme öncelik verilmesi gerekliliği ile tahakküm ve müdahaleyi ortak bir anlam dünyasında eşitlemek gerekliliği açısından değerlendirmiştir. Derin bir ayrılık oluşturmasa da bazı önemli farklılıklar yaratmıştır (Pettit, 2002, 339-340). Pettit, bu durumu açıklayabilmek için bir senaryo oluşturmuştur. Buna göre, müdahale olmaksızın tahakkümün olduğu senaryo, tahakküm olmaksızın müdahalenin olduğu senaryodan daha olumsuzdur. Sırasıyla, ilk senaryo özgürlükten ödün verilmesini içerirken, ikinci senaryo sadece özgürlüğün koşullandırılmasını içerir. Dolayısıyla ikinci senaryodaki müdahale keyfi olmayan bir müdahaledir. Ancak Skinner'ın cumhuriyetçi ideal versiyonu altında, senaryolar eşit derecede değerli ya da değersiz kalacağı için tahakküm ve müdahale eşit derecede özgürlüğün zıt anlamlıları olmuştur. Dolayısıyla, tahakküm ve müdahale senaryoları eşit derecede olumsuz sayılmıştır (Pettit, 2002, 344). Skinner bağımlı

olmama olarak kavramsallaştırdığı özgürlük anlayışını, müdahalesizlik anlamında özgürlüğe bir alternatif olarak görmüş; adeta üçüncü bir özgürlük anlayışı olarak karşımıza çıkarmıştır. Pettit ise müdahalenin her zaman özgürlük kaybı oluşturmamasının onu, bağımlılık ya da tahakkümle eşit bir konuma taşıyamayacağını kabul etmiştir.

Pettit, Skinner ile yaptığı karşılaştırmada, özgürlüğü koşullandırma mekanizmasını detaylandırmıştır. Müdahalesizlik olarak özgürlük anlayışında doğal engeller gibi amaçlı olmayan etkiler; tahakkümsüzlük olarak özgürlük anlayışında ise keyfi olmayan amaçlı müdahaleler, özgürlükten taviz vermekten ziyade onları koşullayan etkiler olarak görülür. Daha açık bir ifadeyle, müdahalesizlik olarak özgürlük anlayışında doğal engellerin işlevi ile tahakkümsüzlük olarak özgürlük anlayışında keyfi olmayan amaçlı müdahalelerin işlevi benzerlik gösterir. Bu durumda, yasalar, negatif özgürlük açısından özgürlükten taviz verme kısmında yer alırken; cumhuriyetçi özgürlük anlayışında keyfi olmadığı müddetçe koşullayıcı taraftadır. Pettit'e göre, aslında her iki taraf da özgürlükten taviz verici etkiler kadar, özgürlüğü koşullayıcı etkilerin de azaltılması gerektiğini savunmuştur. Ancak koşullayıcı etkileri yorumlamaları farklı olduğu için farklı sonuçlar doğmuştur (Pettit, 1998, 111).

Pettit, Skinner'a yakın bir hassasiyetle pozitif özgürlük yanlısı olmadığını ısrarla dile getirmiştir. İkili sınıflandırmanın alternatiflerin veya arayışların önünü kestiğini savunarak (Pettit, 1998, 43), kendisinin de dahil olduğu Neo-Roma geleneğinin cemaatçi ama popülist olmayan bir anlayışı temsil ettiğini vurgulamıştır. Demokratik katılımın değerini ve önemini takdir etmekle birlikte, ona temel bir değer atfetmemiştir. Bu noktayı bilhassa vurgulamasının sebebi, Skinner'ın da vurguladığı gibi, cumhuriyetçi teriminin cemaatçi ve popülist bir yaklaşımı çağrıştırmasıdır. Pettit ve Skinner, Berlin çizgisinin cumhuriyetçi geleneğin pozitif özgürlüğü esas aldığını iddiasının cumhuriyetçilik ile özgürlük arasına bir mesafe koyduğu konusunda hemfikirdir. Ancak Neo-Roma geleneğinde demokratik katılım önemli olsa da asıl belirleyici olan müdahalenin getirdiği olumsuzluklardan uzaklaşmaktır (Pettit, 1998, 49-54). Bu nedenle siyasal katılım kendinden menkul bir değere sahip değildir; onun değerini belirleyen keyfi müdahaleden koruma işlevidir. Neo-Roma cumhuriyetçiliğinde siyasal katılımın öz yönetim anlamına gelmeyen araçsallığı, bireylerin

sadece aklın egemenliğine değil, tutkularını yaşayacakları bir özgürlüğe (Larmore, 2001, 231) yönelmelerine sebep olmuştur. Siyasal katılımın araçsallığı Neo-Roma çizgisini siyasal liberalizme yaklaştırmıştır.

Skinner'ın yasaya bakış açısından bahsederken belirttiğimiz gibi, Neo-Roma çizgisinin klasik liberalizmin negatif özgürlük anlayışı ile en çok ayrıştığı noktalardan biri yasalar ve özgürlük ilişkisidir. Yasalar, yöneticilerin elinde bulundurduğu otoriteyi oluşturmakla kalmaz; yurttaşların özgürlüğünü de somutlaştırır. Ancak yasaların özgürlüğü sağlaması, ortak çıkarı yansıtması ve bir birey ya da grubun keyfi iradesinin aracı olmaması ile mümkündür. Bu nedenle Pettit için yasalarla sağlanan özgürlük ancak tahakkümsüzlük anlamında özgürlük ile mümkündür. Çünkü iyi yasalar kendilerini yeni bir tahakkümcü güç olarak ortaya koymazlar. Yasalar, içkin olarak müdahale ile ilgili olsa da bu müdahale, halkın çeşitli araçlarla siyasal hayata katılımı ile keyfilikten uzaklaşır; yurttaşların ortak çıkarını dikkate alır (Pettit, 1998, 60-62). Pettit, yasaların keyfi iradeyi engelleme mekanizmalarının başına hukukun üstünlüğünü yerleştirmiştir. Hukukun üstünlüğünün çiğnenmesi, hukuk alanını otoritelerin iradelerinin çarpıştığı bir arenaya dönüştüreceği için özgürlükler tehdit altına girebilir (Pettit, 1998, 231).

Neo-Roma geleneğinde adil yasalar başkalarının keyfi iradesini kontrol ederek yurttaşları özgür kılma işlevine sahipse, getirdiği yasaklar özgürlük kaybına neden olmaz. Oysa Hobbes ve Berlin geleneğinde, her yasa, amacı kendisinin yokluğundan kaynaklanacak daha büyük bir özgürlük kaybını önlemek olsa bile özgürlüğü azaltan bir boyuta sahiptir (Larmore, 2001, 232). Cumhuriyetçi anlayışta yasa ve özgürlük birbirinin karşıtı değildir. Amaçlanan, pozitif özgürlük vizyonundan farklı olarak, iyinin kendisini tanımlamak değil, iyi yaşamın farklı vizyonlarının peşinden gidilmesini mümkün kılmaktır (Larmore, 2001, 234). Pettit, Hobbes'un atomculuğundan ziyade, bireylerin ortak bir zihin, ortak bilgi ve kaygıları ne ölçüde paylaşmaları gerektiğini vurgulayan bütünsel bir bireyciliği savunmuştur (Dagger, 2000, 53).

Skinner ile Pettit'in yaklaşımları farklı hareket noktalarına sahip olsa da ikisinin ortak amacı, cumhuriyetçi geleneğin liberal özgürlükten farklı bir özgürlük teorisi sunduğunu göstermektir. Bunu yaparken negatif ve pozitif öz-

gürlük ayrımının cumhuriyetçi özgürlüğü açıklamakta yetersiz kaldığını savunmuşlardır. Ancak Neo-Roma cumhuriyetçiliği, negatif özgürlük anlayışına karşı çıkmaktan çok onu yeniden değerlendirmektedir. Bununla birlikte bu farklılığın gerçekten yeni bir özgürlük anlayışı oluşturup oluşturmadığı ancak Neo-Roma cumhuriyetçiliğine yönelik eleştiriler dikkate alındığında değerlendirilebilir.

3. Özgürlük Tartışmaları: Neo-Roma Cumhuriyetçiliği Özgürlük Anlayışına Eleştiriler

Neo-Roma cumhuriyetçileri özgürlük anlayışlarını, liberal özgürlükten daha kapsamlı ve ayırt edici olarak sunmuştur. Ancak birçok yazar, Neo-Roma özgürlük anlayışının liberalizmin özgürlük anlayışına alternatif olmadığını iddia etmiştir. Liberalizmin, Neo-Roma cumhuriyetçiliğinin özgürlük anlayışını zaten kapsadığı ya da tanımlayabildiği hatta bazı açılardan Neo-Roma düşüncesinin yetersiz kaldığı ya da normatif olarak daha üstün bir ideal olmadığı yönünde birçok eleştiri getirilmiştir. Eleştiriler, ağırlıklı olarak liberal düşünürlerce kavramsal ve felsefi bir farklılık sunmadığı doğrultusunda ilerlemiştir. Öte yandan epistemolojik, metodolojik olarak yapılan sorgulamalar liberal özgürlüğün cumhuriyetçi özgürlüğü önceliğine yoğunlaşmıştır. Yapısal tahakküm eleştirisi ise farklı bir noktadan yaklaşmış; Neo-Roma cumhuriyetçilerini ve liberalleri aynı çizgiye yerleştirerek aralarındaki sürekliliği vurgulamıştır. Bu eleştiriler, her iki özgürlük anlayışını karşılaştırmak ve Neo-Roma özgürlük anlayışını tahlil edebilmek açısından da önemli veriler karşımıza çıkarmaktadır. Çalışmanın diğer kısmında Neo-Roma cumhuriyetçiliğinin özgürlük anlayışına yönelik bu eleştiriler ele alınacaktır.

3.1. Kavramsal Eleştiriler

Özellikle Carter ve Kramer'in eleştirileri, tahakküm ya da bağımlılık olarak özgürlük anlayışının liberal özgürlük anlayışına kavramsal ve teorik yeni bir açılım sağlamadığı noktasına yoğunlaşmıştır. Bu düşünürlerden Carter, cumhuriyetçilerin liberalleri, tahakkümün özgürlüğü kısıtlayıcı doğasına karşı duyarsızlıkla suçlamakta haklı olabileceklerini kabul etmiştir; ancak bu duyarsızlığın sorumluluğunu negatif özgürlük kavramına yüklemelerine itiraz etmiştir (Carter, 2008, 58). Carter'ın temel itirazı, Neo-Roma cumhuriyetçilerinin

negatif özgürlükten kavramsal olarak tamamen farklı bir özgürlük teorisi üretmedikleri şeklindedir.

3.1.1. Carter ve Eşdeğer Yargılar Tezi

Carter, bu itirazına kaynaklık eden tezini eşdeğer yargılar tezi olarak kavramsallaştırmıştır. Negatif özgürlüğün, cumhuriyetçi özgürlük görüşünün ima ettiği yargılara eşdeğer yargıları benimsediğini iddiasını taşıyan bu tez (Carter, 2008, 58); iki özgürlük anlayışının teoride farklı tanımlamalar yaptıklarını kabul etse de pratik siyasal hayatta benzer sonuçlara ulaştıklarını savunmuştur. Eşdeğer yargılar tezine göre iki anlayış, özgürlüğün nasıl tanımlanacağı konusunda anlaşamasa da "kim kimden daha özgürdür", "bu kişinin özgürlüğü kısıtlanmış mıdır?", "Özgürlük toplumda nasıl dağıtılmıştır?" gibi sorulara benzer cevaplar verirler. Carter'a göre, eşdeğer yargılar tezi negatif özgürlüğe yönelik cumhuriyetçi eleştiriye bir cevap oluşturur, ancak iki özgürlük tanımının kavramsal olarak özdeş oldukları anlamına gelmez. Özgürlük hakkındaki eşdeğer yargılara varılmasının sebebi, iki özgürlüğün tanımladığı olguların nihayetinde aynı olmasıdır (Carter, 2008, 59). Dolayısıyla bağımlı olmama ya da tahakkümsüzlük anlamında özgürlük ile negatif özgürlük arasında iddia edildiği kadar güçlü bir ayrım yoktur.

Carter, kavramsal eşdeğerlik eleştirisinin işleyişini açıklayabilmek için Skinner ve Pettit'in iddialarına dönmüştür. Klasik liberalizmde özgürlüğün müdahalesizlik olarak kavranmasını eleştiren Skinner ve Pettit'e atıfla Carter, bir kişi yaptırımdan korktuğu için davranışını değiştiriyorsa, o kişinin belirli bir eylem setini gerçekleştirmekten varsayımsal olarak *(sunjunctively prevented)* zaten engellendiğini belirtmiştir. Daha açıklayıcı bir ifadeyle, bir kişi istenmeyen eylemleri yapmaya kalkışırsa karşı tarafın onu fiziksel olarak engelleyeceğini varsaydığı için negatif anlamda özgürlüğü baştan azalmıştır (Carter, 2008, 67-68). Bu durumda negatif özgürlük kavrayışı özgürlük kaybını açıklamak için yeterli olacaktır. Klasik liberaller ve Neo-Roma cumhuriyetçileri açısından bu noktada kritik olan, tarafların kısıtlama ihtimalleri hakkında bilgilerinin olup olmamasıdır. Carter'ın bakış açısı ile değerlendirildiğinde, ilgili kişi tahakküm ihtimalini bilirse zaten eylemlerini kısıtlamış olacaktır. Tahakkümün açığa

çıkma ihtimalinden haberdar değilse, bu kez istenmeyen eylemleri gerçekleştirdiğinde yine özgürlük kaybına uğrayacaktır. Bu anlamda Neo-Roma cumhuriyetçiliği özgürlük anlayışının kazandırdığı bir yenilik olmayacaktır.

Carter'ın Neo-Roma cumhuriyetçilerine yönelik diğer eleştiri noktası, tahakküm sahibi kişinin hoş görü, iyi niyet, isteksizlik vb. sebepler ile gücünü kullanmaması durumunun özgürlük kaybı olarak nitelendirilmesidir. Carter, bu anlayışı olasılık hesapları üzerinden değerlendirmiştir. Neo-Roma geleneğinin engellenme ihtimali %95 olan bir kişi ile %5 olan bir kişiyi özgürlük kaybı açısından aynı noktada görmesini yanıltıcı bulmuştur. Cumhuriyetçi bakışın mantıksal uzantısı böyle bir noktaya taşısa da Carter eşdeğer yargılar tezini öne sürerek, aslında iki anlayışın da engellenme olasılığı yüksek olan bir kişinin daha az özgür olduğu konusunda hemfikir olduğunu savunmuştur (Carter, 2008, 70).
Özgürlük kaybını farklı tanımlasalar da kaybın niceliği konusunda ortak bir noktada buluşmaları; tahakkümsüzlük olarak özgürlük tanımının negatif özgürlük tanımından farklılık iddiasını zedeleyen bir konudur. Müdahaleye maruz kalma ihtimalinin çok düşük olan bir kişi ile müdahaleden kaçınması neredeyse imkânsız olan bir kişiyi aynı kategoride değerlendirmek tutarlı olmadığı için bu noktada farklılaşmamışlardır.

Pettit bu yoruma, özgürlüğü kısıtlayan etkenlerle özgürlüğün kullanımını koşullandıran etkenlerin birbirinden ayrılması gerektiği tezi ile itiraz etmiştir. Üstte belirtildiği gibi, negatif özgürlük anlayışında, özgürlük kaybına neden olan kısıtlayıcı faktörler, fiili müdahale biçimleridir; özgürlüğün kapsamını belirleyen ancak kayba neden olmayan faktörler ise doğal engellerdir. Tahakkümsüzlük anlayışında ise esas belirleyici unsur, keyfi müdahale olasılığıdır. Buna karşılık ortak yararı gerçekleştirmeyi amaçlayan hukuk kuralları keyfi müdahale oluşturmadıkları için özgürlüğü ortadan kaldırmazlar (Pettit, 2000, 55). Pettit'in itirazı özgürlüğü sağlayan koşullar değil, özgürlüğü kısıtlayan koşulların istisnası üzerinedir. Negatif özgürlükte doğal engeller, tahakkümsüzlük olarak özgürlük anlayışında ise keyfi olmayan müdahale bu istisnaları oluşturur ve önemli bir farklılıktır. Ancak özgürlüğü sağlayan koşullar açısından eşdeğer yargılar tezi, kimin daha özgür olduğu gibi sorulara verilen cevaplar anlamında geçerliğini sürdürmektedir. Pettit'in vurgusu, özgürlüğü sağlayan koşullara değil, özgürlüğü kısıtlayan koşulların istisnasına yönelmiştir.

Neo-Roma cumhuriyetçiliği ile klasik liberalizm arasındaki en önemli ayrışma noktalarından birinin yasa ve özgürlük ilişkisine dair olduğunu belirtmiştik. Skinner ve Pettit, ortak yararı gerçekleştirmeyi amaçlayan ve keyfi olmayan yasaların özgürlüğü sınırlandırmadığını savunurken, Carter bu yaklaşımın, özgürlüğü ahlaki ölçütlere bağımlı hale getirdiğini ileri sürmektedir. Ona göre özgürlüğün ne olduğuna karar verebilmek için öncelikle hangi yasaların ortak yararı temsil ettiğine ilişkin normatif bir değerlendirme yapmak gerekmektedir. Bu ise özgürlüğü bağımsız bir siyasal değer olmaktan uzaklaştırarak ahlaki bir kavramın türevi haline getirme riskini taşımaktadır. Bu durumda özgürlüğün ahlaki bir meşruluk üzerinden tanımlanması, onu nötr bir siyasal kriter olmaktan çıkaracaktır (Carter, 2008, 65).

Pettit, Carter'in tahakkümsüzlük kavramının değerden bağımsız olmadığı, ahlaki bir zemine dayandığı iddiasına cevaben, kavramın bağımsız ahlaki bir değeri veya evrensel Kantçı bir argümanı temel almadığının altını çizmiştir. Ona göre tahakkümsüzlük, insanların devletten beklentilerinden ve devletin vatandaşların ortak çıkarlarını izleme zorunluluğundan kaynağını almıştır. Devletin yasalar yoluyla yurttaşların çıkarlarını takip etmesi ve müdahalesi özgürlük kaybına neden olmaz (Pettit, 2000, 55). Diğer bir ifadeyle, yurttaşların çıkarlarını takip etmek ahlaki bir zemin değil, hukuksal ve kurumsal bir zemin oluşturmak anlamına gelmektedir. Pettit ahlaki bir ideal üzerinden özgürlüğü kavramsallaştırmadığını bu gerekçe ile yinelemiştir. Üstelik Neo-Roma düşüncesinin ayırt ediciliği, yasanın ortak çıkara dayanmasını tamamen araçsal olarak ele almasıdır. Neo-Romacı çizgisi, özcü bir yasa anlayışına, kamu yararının üstünlüğüne dair bir yaklaşıma ya da toplumun ve siyasetin bütünlüğüne bağlı bir varoluşa dayanmaz. Siyasal liberalizm, bireylerin bir arada yaşaması için herhangi bir normatif kritere ya da kapsamlı doktrine değil, belirli bir siyasal toplum içindeki ilkelere bağlı kalmasını savunan bir ideoloji olarak Neo-Roma cumhuriyetçiliği ile örtüşür. Yasaların keyfi olmaması Carter'ın tanımladığı anlamda kapsamlı bir ahlaki doktrin ile ilişkili değildir. Aslında Pettit'in Carter'a bu noktadaki itirazı, ironik olarak farklılaşma iddiasında olduğu klasik ve siyasal liberalizme onu yaklaştırmaktadır. Ancak Carter'ın eleştirileri, Neo-Roma cumhuriyetçiliğinin kurumsal mekanizmalara atfettiği öneme karşılık gelmemektedir. Neo-Roma cumhuriyetçiliğinin ayırt edici yönü, yalnızca müdahale-

sizlik anlamında özgürlüğü eleştirmesi değil, müdahale ihtimalini ortadan kaldıracak siyasal ve hukuksal mekanizmaların oluşturulmasını özgürlüğün şartı olarak görmesidir. Carter, tahakkümsüzlük anlamında özgürlüğü, kavramsal açıdan tartışmalı bir hale getirse de hukuksal ve kurumsal etkisini bütünüyle ortadan kaldırmamıştır. Bu nedenle Carter'ın değerlendirmesi, Neo-Roma cumhuriyetçiliğinin klasik ve siyasal liberalizmden farklı bir özgürlük iddiasını zedelerken, onun siyasal ve hukuksal kurumlara yüklediği işlevi tam anlamıyla geçersiz kılmamıştır.

Carter aynı minvaldeki gerekçelerle tahakküm sahibi olmak ile özgürlük kaybı arasında mantıksal bir ilişki değil, ampirik bir korelasyon olduğunu savunmuştur (Carter, 2008, 69). Carter, bu noktada Rawls, Dworkin ve Kymlicka'yı eleştirerek özgürlüğün bağımsız bir değer olarak ölçülebilirliğini ön plana almış ve özgürlüğün başka çıkarlar sağlaması üzerinden benimsenmemesi gerektiğini savunmuştur (Carter, 1995, 823). Eşdeğer yargılar tezine göre iki tarafın hangisinin daha özgür olduğunu belirleyebilmenin koşulu da bu iki olgunun birbiri ile ampirik olarak ilişkili olmasıdır. Diğer bir deyişle, üstte belirtildiği gibi engellenme ihtimalinin artmasının özgürlüğü ampirik olarak azaltması mantıksal bir zorunluluk değil, istatistiksel ya da gözleme dayalı bir gerçekliktir (Carter, 2008, 70). Metodolojik olarak ampirizme yoğunlaşması, siyasal liberalizmin kuvvetli argümanı olan normatif ya da ahlaki bir ilkenin birlikte yaşama meselesine temel oluşturamaması ile yakından bağlantılıdır. Bilhassa Hobbesçu liberalizm, Hobbes'un mekanik toplum tasavvuru çerçevesinde ölçülebilen, gözlenebilen davranışların analizini metodolojik olarak esas almaktadır. Carter, özgürlüğü de bu doğrultuda ele almıştır. Neo-Roma düşüncesinin yasalara bakış açısı, liberalizmden farklı olsa da yasalara uyulmadığında uygulanacak yaptırımın caydırıcılığı liberalizmde de yasalara uyma ihtimalini arttıracaktır. Ceza alma endişesi, Carter'in ifadeleriyle kişileri belirli eylemleri gerçekleştirmekten varsayımsal olarak alıkoymuş olacaktır. Dolayısıyla bu bakış açısıyla negatif özgürlüğün yeterli olacağı düşünülebilir. Ancak Neo-Roma'nın vurguladığı siyasal ve hukuksal kurumların işleyiş mekanizması oldukça önemlidir. Kurumsal mekanizmaların işlerliği olmazsa, caydırıcılık varsayımsal bir önleme mekanizması olamayacağı için özgürlüğe negatif özgürlükten farklı bir çerçevede yaklaşmak da kaçınılmaz olacaktır.

3.1.2. Kramer ve Genel Özgürlük İtirazı

Kramer, Carter ile aynı doğrultuda liberal özgürlük anlayışının Neo-Roma geleneğinden kavramsal olarak dar olduğu yönündeki eleştirilerin aksini kanıtlamaya çalışmıştır (Kramer, 2008, 31). Ona göre, tahakküm ya da bağımlılığın özgürlüğü sınırladığı Skinner ve Pettit'in tamamlayıcı tezlerine ihtiyaç duymadan, yalnızca negatif bir özgürlük teorisi temelinde de anlaşılabilir. Hatta Kramer için negatif özgürlük birçok açıdan daha geniş olarak yorumlanabilir. Skinner ve bazı negatif özgürlük teorisyenleri bağımlılık ile müdahale arasındaki ayrıma gereğinden fazla odaklanmışlardır. Ona göre, Neo-Roma cumhuriyetçilerinin müdahale ve bağımlılık ya da tahakküm şeklinde iki çeşit özgürlüksüzlük olarak gördükleri şey, tek bir özgürlüksüzlük türünün iki yönüdür. Çünkü Neo-Roma geleneği, bireylerin belirli özgürlükleri ile genel özgürlükleri arasındaki ayrımı dikkate almamıştır. Daha açık bir ifadeyle Kramer, bir tahakküm durumunun bireyin birlikte kullanılabilir özgürlüklerinin bazı kombinasyonlarını ortadan kaldırmasının onun genel özgürlüğünü zaten kısıtladığını dile getirmiştir (Kramer, 2008, 33-34). Bu nokta, Carter'in belirli bir eylem setini gerçekleştirmekten varsayımsal olarak alıkonacakları iddiasının bir başka versiyonudur.

Kramer, genel özgürlük anlayışını, bir tiranın varlığına dayalı tahakküm ilişkisi örneğiyle temellendirmiştir. Bir tiranın gücü altında olmak, vatandaşların belirli seçenek setlerini kullanmasını fiilen engellediği için, müdahale gerçekleşmese bile seçeneklerin ortadan kalkması negatif özgürlüğün kaybı anlamına gelir (Kramer, 2008, 37). Pettit'in liberallerin bu tür durumları özgürlük kaybı olarak görmedikleri iddiasına, Kramer itiraz etmiştir. Aksine söz konusu durumda da liberaller açısından müdahalenin gerçekleştiğini savunmuştur. Bu müdahale, fiili şiddet ya da uygulama ile değil, birçok fırsatın birlikte kullanılabilirliğini engelleyerek gerçekleşecektir. Çünkü birlikte kullanılabilecek fırsatlar, yalnızca tahakküm sahibinin etkisi olmazsa kullanılabilecektir (Kramer, 2008, 40-41). Kramer'e göre negatif özgürlük açısından bakıldığında birlikte kullanılabilecek fırsatlar kullanılamadığı için genel özgürlük kısıtlanmış olur. Dolayısıyla özgürlük kaybı negatif özgürlük açısından da kaçınılmaz olacaktır ve bu açıdan tahakkümsüzlük olarak özgürlük müdahalesizlik olarak özgürlükten daha geniş değildir.

Kramer'in Pettit'i eleştirdiği bir nokta, onun imkânsızlık ve ihtimalsizlik ayrımı yapmasıdır. Bu nokta Pettit'in belli ölçüde Skinner'dan da ayrışmasına işaret eder. Skinner müdahale ve bağımlı olma durumunun neden olduğu özgürlük kaybını eşit derecede olumsuz görmüştür. Pettit, başkalarını sömürmek için yeterli güce sahip olmamak ile bu gücü kullanmaya meyilli olmamak arasındaki ikiliği, baskın müdahalenin imkânsız olduğu bir durum ile bu tür müdahalenin ihtimalsiz olduğu bir durum arasında ayrım yapmak için kullanmıştır. Pettit'in yukarıda belirtildiği gibi, "önemli olan keyfi müdahale olabilirliğini azaltmak değil, müdahale imkânını ortadan kaldırmaktır" (Pettit, 1998, 107) ifadesinin, Kramer'i haklı çıkaran bir yönü vardır. Kramer'e göre, tahakküm için gerekli kaynakların varlığı veya yokluğu her zaman bir olasılık meselesidir. Ütopik bir dünyanın dışında kalan herhangi bir olası dünyada, ulaşılabilecek son nokta, tahakkümü mümkün olduğunca düşük olasılıklı hale getirmekten öteye geçemeyecektir. Bu çerçevede ihtimal hesaplamaları Pettit ve liberaller için farklıdır. Pettit'in pozisyonunu benimseyen bir kişi, herhangi bir kişinin veya grubun baskıcı güç araçlarına erişebilme ihtimalini odağına yerleştirirken; liberaller, baskıcı gücü kullanabilecek herhangi bir kişinin veya grubun bu yeteneği kullanma ihtimalini merkeze alacaktır (Kramer, 2008, 44-45)[4]. Gerçek hayatta imkânsızlık değil ihtimalsizlik mümkün olacağı için Pettit ve liberaller ister istemez aynı noktaya taşınacaktır. Kramer, Carter'ın eşdeğer yargılar tezinde dile getirdiği özgürlük kaybı olasılıklarına benzer bir yorumlama ile tahakküm ihtimalinin derecelerine yoğunlaşılmasının elverişli olacağını paylaşarak, klasik liberalizmin ampirik metodolojisi ile uyum göstermiştir. Kısacası, Kramer'a göre, Neo-Roma cumhuriyetçiliğinin özgürlüğü tahakkümsüzlük olarak yeniden tanımlaması, negatif özgürlüğe herhangi bir kavramsal genişlik sağlamamıştır.

3.2. Normatif Eleştiriler

Larmore, Neo-Roma cumhuriyetçiliğine yönelik eleştirilerini, kavramsal olarak eşdeğerlikleri üzerinden yapmamıştır. Daha normatif bir kapsam içinde

---

[4] Kramer şu örneği vermiştir: Bir toplulukta çevresindeki insanlardan çok güçlü ve zeki bir G kişisi doğdu. Ama o topluluğun içine girmeyerek münzevi bir hayatı tercih etti. Bu örnekte Pettit'in yaklaşımı, yanlış temsil olacaktır. Çünkü tahakküm kurma ihtimali neredeyse sıfırdır. Çünkü bu özellik, karakterinin bir özelliğidir. Bu özelliği, diğer fiziksel güçleri gibi onun varoluşsal gerçeklikleridir (Kramer, 2008, 47-50).

kalarak cumhuriyetçiliğin liberalizmin özgürlük anlayışına bir üstünlük sağlamadığı ya da bir kopuş yaratmadığı fikrini benimsemiştir. Normatif bir değerlendirme yaptığı için Pettit'in teorisine gönderme yapmıştır. Larmore'un gözünde Neo-Roma geleneği ve siyasal liberalizm birbirinin tamamlayıcısıdır. Pettit, tahakkümden kurtulmanın önemli bir ölçüt olduğunu ve müdahale etmeme ile kendi kendini yönetme ölçütlerinden ne kadar farklı olduğunu açığa çıkarmıştır. Ancak Pettit'e göre liberal düşünürler, özgürlüğün müdahale etmeme anlamına geldiği fikrine tekdüze bir şekilde bağlı kalmışlardır. Pettit'in cumhuriyetçiliği bu nedenle kendisini liberal siyasi yaşam görüşüne bir rakip olarak sunmuştur (Larmore, 2001, 234).

Larmore'un karşı çıktığı nokta, Pettit'in cumhuriyetçi özgürlük anlayışı ile modern liberal gelenek arasında kurduğu söz konusu karşıtlıktır. Pettit'in kurumsal katkılarına rağmen liberalizm içinde düşünülebilecek bir çerçeve çizmesinin kaynağı, Hobbes'un doğrudan liberal sayılmasa dahi özgürlüğe dair düşüncelerinin 20. yüzyılda liberalizmin özgürlük anlayışı olarak resmedilmesidir. Bu da üstte de sıklıkla ifade ettiğimiz gibi özgürlüğü, müdahalenin ya da kısıtlamanın yokluğu olarak tanımlamaktır. Larmore'un bu noktada sorguladığı şey, liberalizmin tümünün gerçekten bu özgürlük anlayışı ile ne derecede örtüştüğüdür. Liberalizmin kurucularından görülen Locke'un özgürlüğü kısıtlamaların yokluğu olarak tanımlamamasına vurgu yaparak, Pettit'in özgürlük anlayışının, liberalizm ile arasında iddia ettiği kadar mesafe olmadığını dile getirmiştir. Hatta bu yüzden Pettit'in Hobbes'u liberal, Locke'u cumhuriyetçi olarak değerlendirmek zorunda kaldığını da ilave etmiştir. Aslında bu liberalizmin yekpare olmamasının bir sonucudur. Liberal olarak tanımlanan pek çok düşünür özgürlük ve hukuk arasındaki karşıtlığı reddetmiştir (Larmore, 2001, 235-236). Başta belirttiğimiz kapsamlı ve siyasal liberalizm ayrımına işaret ederek Pettit'in kapsamlı liberalizmi göz ardı ettiğini ima etmiştir. Larmore'un bu eleştirisi tartışmaya açıktır. Çünkü Pettit, liberalizmi geniş bir kilise olarak görmüştür. Ancak liberallerin çoğunun özgürlüğü cumhuriyetçi bir biçimde, tahakkümsüzlük olarak değil, negatif bir biçimde yani müdahalesizlik olarak düşündüklerini de ilave etmiştir. İstisnai olarak Gaus ve Raz gibi bazılarını dışarıda bırakmıştır ki (Pettit, 1998, 30); söz konusu isimler, kapsamlı liberal olarak belirttiğimiz grupta yer almaktadır. Ancak Neo-Roma çizgisi liberalizmi genel

itibariyle siyasal liberalizm ekseninde ve negatif özgürlüğü temel alan bir ideoloji olarak görmeye eğilimlidir (Öztürk, 2016, 66-67)[5].

Pettit'in liberalizm içindeki bölünmeyi dikkate aldığı, kapsamlı liberalizmin bilincinde olduğu kabul edilse dahi kapsamlı liberalizm içine dahil olan yaklaşımların çoğu pozitif özgürlük anlayışını benimsemiştir. Oysa Pettit ve Neo-Roma geleneği, pozitif özgürlüğe de mesafeli yaklaşmıştır. Larmore'un Hobbes geleneğinin liberalizmin tek geçerli özgürlük anlayışı olmadığına dikkat çekmesi yerindedir. Nitekim Dagger da Larmore gibi Pettit'i cumhuriyetçilik ve liberalizm arasında keskin ayrım yaptığı iddiası ile eleştirmiştir. Liberalizmin düşünsel öncüsü kabul edilen Locke'u dahi bu açıdan cumhuriyet geleneğine atfetmesini, cumhuriyetçi ve liberallerin ortak bir amaç uğruna mücadele etmelerinin bir göstergesi olarak yorumlamıştır (Dagger, 2000, 53). Oysa liberal gelenek içinde Locke siyasal liberalizm değil, kapsamlı liberalizm içinde değerlendirilen bir düşünürdür (Waldron, 2004, 91- 92). Carter'ın Pettit'e özgürlüğe ahlaki bir değer yüklediği şeklindeki eleştirisi liberalizmin kendi içindeki ayrışması ile anlam kazanmaktadır. Pettit ve Skinner'ın yaklaşımlarını siyasal liberalizm ile karşılaştırsak da negatif özgürlüğe yönelik eleştirileri onları zaman zaman kapsamlı liberalizme yakınlaştırmıştır. İşte bu noktada Pettit, liberalizmden ayrışmak için toplumsal birlikteliğin koşulu olarak hoşgörü ve doğal hak gibi normatif kriterleri benimseyen Locke'u cumhuriyetçi perspektife dahil etmek zorunda kalmıştır. Bu örnek, Neo-Roma düşüncesi ve klasik liberalizm arasındaki geçişkenliğin ne kadar yüksek olduğunu ortaya koymak açısından anlamlıdır. Kaldı ki Locke, normatif bir kriteri benimseyen bir düşünce içinde olsa da metodolojik olarak ampirizmin öncülerindendir.

Normatif bir perspektif içinde eleştiri yapan diğer bir düşünür Patten, felsefi olarak Neo-Roma cumhuriyetçileri ile liberaller arasında kayda değer bir farklılık görmemiştir. Neo-Roma cumhuriyetçilerinin dili ve vurgusunun, sözleşmeci liberallerinkiyle keskin bir tezat oluşturmasına rağmen bunun felsefi bir çatışma olmadığını özellikle vurgulamıştır (Patten, 1996, 27). Patten'e göre Neo-Roma, liberallerin özgür kurumların kendiliğinden (görünmez bir el ile)

---

[5] Neo-Roma geleneğinin iki liberalizm yorumundan sadece bir tanesini ele alması nedeniyle yapılan eleştiriler için Bkz. (Çelik- Karakurt, 2025).

korunacağı iddialarına dayanarak onlara itiraz eder. Oysa, örneğin Rawls, adalet duygusu ve doğal adalet ödevi gibi kavramları kullanarak özgür kurumların kendiliğinden korunacağı iddiasını zedelemiştir. Diğer bir deyişle, liberaller de özgür bir toplumu, yurttaşların adaletli davranma konusundaki bilinçleriyle ilişkilendirmişlerdir (Patten, 1996, 31). Aynı şekilde Patten, Neo-Roma geleneğinin liberalleri hakları ödevlerin önüne koyma gerekçesi ile eleştirmelerini de doğru bulmamıştır. Cumhuriyetçilerin savunduğu siyasi katılım gibi ödevlerin aslında, negatif özgürlüğü korumak için birer araç olarak görüldüğüne dikkat çekmiştir. Bu durumda hem liberalizm hem de araçsal cumhuriyetçilik, temelde özgürlüğün korunmasını amaçladığı için hak/özgürlük eksenli teorilerdir; aralarındaki fark sadece özgürlüğün hangi yollarla daha iyi korunacağına dair ampirik bir görüş ayrılığıdır (Patten, 1996, 32). Patten'in analizini genişleten Moen, Pettit'in tahakkümsüzlük anlayışının gerektirdiği kurumsal koruma güvencesi ile Rawls'un siyasal liberalizminin yurttaşların temel özgürlüklerini kullanabilmeleri için öngördüğü koruma mekanizması arasında niteliksel olarak farklılık bulunmadığını savunmuştur (Moen, 2023, 309-310). Neo-Roma cumhuriyetçiliği, ancak, siyasal toplumu bireye öncelerse ve siyasal katılımı araçsal değil, kendinde bir değer olarak benimsenmesini içeren bir çerçevede yorumlarsa liberalizmle farklılık felsefi bir boyutta tanımlanabilir. Mevcut durumda liberal düşünceden felsefi anlamda bir kopuş söz konusu değildir.

3.3. Epistemolojik Eleştiri

De Bruin, Neo-Roma geleneğinin klasik liberalizmden daha geniş bir özgürlük anlayışı sunmadığından hareket ederek, kavramsal öncüllerle temellendirdiği epistemolojik bir eleştiri getirmiştir. Carter ve Kramer'in kavramsal eleştirileri iki özgürlük anlayışının da özgürlük hakkındaki sorulara benzer cevaplar verdiği yönündedir. Ancak bu argümana cumhuriyetçiler tarafından tartışmanın özsel olarak değil, terminolojiye dayandırıldığı şeklinde bir eleştiri yöneltilme ihtimali söz konusudur. Bu nedenle de Bruin, cumhuriyetçi terminolojiyi kabul edip, terminoloji gerekçesi ile karşı çıkılamayacak bir argüman çabası içine girmiştir. Epistemolojik olarak karşı çıkılamayacak bir argüman iddiasını 'epistemolojik öncelik' olarak kavramsallaştırmıştır (de Bruin, 2009, 418). Ancak de Bruin'in aynı terminolojiyi kullanmasının Simpson'a göre bir anlamı yoktur (Simpson, 2017, 48). Çünkü ona göre Pettit'in kurumsal güvence

mekanizmalarını işletecek ve denetleyecek olanlar yine kişilerdir; biçimsel mekanizmalarla özgürlüğün sağlanması mümkün değildir. Asıl konu cumhuriyetçiliğin liberalizme indirgenmesi değil; her iki düşünce tarafından ahlaki boyut ya da erdemin ihmal edilmesi ve araçsal mekanizmalara bel bağlanmasıdır. Daha açık bir ifadeyle Neo-Roma cumhuriyetçiliği, tıpkı klasik liberalizm gibi ahlaki boyutu ve yurttaşlık erdemini *(civic virtue)* ihmal etmiş; özgürlüğün korunmasını araçsal mekanizmalara devretmiştir, Simpson, Pettit'i analitik düzeyde eleştirirken Skinner'a, atıfta bulunduğu tarihsel döneme ait klasik cumhuriyetçilik erdemlerinin Neo-Roma cumhuriyetçiliğinde bulunmadığı eleştirisini yöneltmiştir (Simpson, 2017, 51-52).

Simpson'un cumhuriyetçiliğin yurttaşlık erdemini öne çıkararak kendisini liberalizmden ayırt edebileceği eleştirisinde haklılık payı bulunmaktadır. Ancak Neo-Roma cumhuriyetçiliği ontolojik olarak kendisini Neo-Atina cumhuriyetçiliğinden tam da bu araçsallık üzerinden ayırt etmiştir. De Bruin, bu ontoloji üzerinden epistemolojik bir eleştiri getirmiştir. Söz konusu epistemolojik öncelik argümanına göre, bir kişi cumhuriyetçi özgürlük düzenlemeleri hakkında bilgiye sahipse, liberal özgürlük düzenlemeleri hakkında da bilgiye sahip olmak zorundadır ve böylece cumhuriyetçi özgürlük için iddia edilen faydalar liberal terimlerle de açıklanabilecektir (de Bruin, 2009, 419) Cumhuriyetçilerin tahakkümsüzlük olarak özgürlüğün sağlayacağı faydalar olarak ileri sürdükleri, göz boyamaya ve biat etmeye duyulan ihtiyacın azalması, belirsizliğin asgari düzeye inmesi, bağımlılığın azalması gibi faydalardır. De Bruin'a göre söz konusu faydalar epistemolojik öncelik argümanı aracılığıyla tamamen liberal terimlerle de ifade edilebilir (de Bruin, 2009, 442). De Bruin, cumhuriyetçi özgürlüğün imkân ve koşulları açısından bilgi sahibiysek, liberal özgürlük hakkında zaten bilgi sahibi olacağımızı; klasik liberalizmin epistemolojik olarak cumhuriyetçiliği önceleğini varsaymıştır. Cumhuriyetçi bir özgürlük olarak bağımlılık ya da tahakkümün ancak negatif özgürlük anlamına gelen geçmişte ya da mevcut durumda meydana gelen müdahale örnekleri üzerinden bilinebileceğini, bu nedenle liberal özgürlük bilgisinin epistemolojik olarak cumhuriyetçi özgürlük bilgisinden önce geldiğini savunmuştur.

Epistemolojik öncelik argümanını açıklamak için çeşitli örnekler vermiştir. Bu örneklerden birisinde, aralarında kaynak eşitsizliği bulunan Tania ve Sue adında iki kurgusal kişiyi ele almıştır. Fiziksel güç, finansal güç, sosyal statü,

teknik avantaj veya siyasi otorite gibi unsurları kaynak dağılımını belirleyen unsurlar olarak kabul etmiştir. Kaynak eşitsizliği tek başına özgürlük kısıtlaması olmasa da bir müdahalenin keyfi olup olmadığını belirlemede kritiktir. Şöyle ki; eğer Sue ve Tania kaynaklar açısından eşit olsaydı, Tania'nın müdahale etmesi durumunda Sue ona karşı koyabilirdi. Ancak kaynak eşitsizliği, Neo-Roma için Tania'nın müdahalesini Sue için karşı koyulamaz kılan unsurdur ve bu durum tahakküm olarak tanımlanmıştır. Yazar, kaynak eşitsizliğinin kendi başına bir müdahale olmadığını vurgulayarak, müdahale ihtimalini, kaynak eşitsizliğini tahakkümle ilişkilendiren bilgiye dayandırmıştır. Bu bilgi, geçmişte bu tür eşitsizliklerin fiili müdahalelerle sonuçlandığının görülmesidir. Tania ve Sue arasındaki kaynak eşitsizliği bilgisinin anlam kazanması, altta yatan liberal özgürlük düzenlemelerine dair verilere bağlıdır. Daha açık ifadeyle, Tania'nın Sue üzerinde tahakkümü olduğunu bilmemizi sağlayan şey, daha önce yapılmış liberal özgürlük kısıtlamaları olarak kabul edilecek fiili müdahalelerdir. Bu durumda de Bruin'e göre, hiç müdahale olmazsa tahakküm olduğunun iddia edileceği bilgiye de sahip olunamaz (de Bruin, 2009, 426-429). De Bruin için ilk kez yapılan müdahale, bundan böyle tahakkümün olabilirliğini de gösterecektir. Dolayısıyla tahakküm ihtimalini düşünmemizi sağlayan geçmişte tecrübe edilen müdahaledir; negatif özgürlük kısıtlamasıdır. Yazara karşı çıkılabilecek nokta, bireye yapılan ilk müdahale ile tahakküm ihtimali açığa çıkmasına rağmen, ilk müdahaleden sonra asla müdahale edilmemesi durumunda negatif anlamda özgürlüğü kısıtlanmamış olur ve liberal açıdan özgür kalmaya devam eder. Bu durum Neo-Roma cumhuriyetçiliği açısından özgürlük değildir. Ancak söz konusu mantıksal silsile içinde Bruin'in ortaya koymaya çalıştığı; aralarında kaynak eşitsizliği bulunan Tania ve Sue gibi iki kişi değil; daha önce yaşanmış sayısız örneklerdir. Daha önce tecrübe edilmiş müdahaleler tahakkümün düşünülmesini mümkün kılmıştır. Burada mesele yine ihtimallere dönmektedir. İhtimallerin varlığı da liberal ve cumhuriyetçi özgürlük arasındaki geçişkenliğin önemli bir göstergesidir.

3.4. Yapısal Eleştiri

Thompson, Neo-Roma geleneğinin liberalizmden anlamlı bir farklılık göstermemesinin kavramsal ve normatif hatta epistemolojik nedenlerden ziyade, modern dünyanın değişen koşulları ile ilintili olduğunu savunmuştur. Çalışmanın Neo-Roma cumhuriyetçiliği özgürlük anlayışının liberalizmden temel

bir ayrışma göstermediği argümanını destekleyici bir bakış açısı içindedir. Thompson'un yapısal tahakküm eleştirisi, liberalizm ile ilişki meselesine yeni bir boyut kazandırmıştır. Yukarıdaki eleştirilerden farklı olarak, özgürlük tartışmalarında bireyler arası tahakkümün yanı sıra, yapısal bağımlılık ilişkilerine dikkat çekmiştir. Yapısal bir çerçeveden yaptığı eleştirilerinde, Pettit'in tahakküm kavramının modern toplumlarda toplumsal gücün çok dar bir alanını teorileştirdiğini ve bu nedenle liberal teorinin sunduğundan farklı bir kavramsal araç ortaya koyamadığını iddia etmiştir. Kavramsal ve normatif eleştirilerden farklı olarak yeni cumhuriyetçi arayışların önemli bir kazanım olduğunu vurgulamayı ihmal etmemiştir. Cumhuriyetçi bir perspektiften bilhassa Pettit'in ve Neo-Roma argümanının sınırlılıklarını aşan bir siyasal özgürlük anlayışı inşa etme çabası içine girmiştir.

Thompson, Pettit'in tahakküm kavramının, 17. ve 18. yüzyıllardaki toplumsal ve siyasi iktidar biçimlerine; monarşik, kişisel, ataerkil egemenlik ve iktidar biçimlerine karşı duyulan endişeleri yansıtan bir kavram olduğunu dile getirmiştir. Dolayısıyla, tahakküm kavramı mevcut koşulları açıklamaya yeterli değildir. Bu tür egemenlik biçimleri, 17. ve 18. yüzyıllarda özgürlüğün yokluğunu karakterize etmiş ve cumhuriyetçilerin monarşiye ve diğer keyfi iktidar biçimlerine karşı mücadelesinin odak noktası olmuştur. Erken modern dönemin tehdit ve risklerinden türetilen tahakkümsüzlük anlamında özgürlük, çağdaş dönemlerde önemli ölçüde değişmiş bir siyasal bilince dayanır. Bu anlamda, Pettit'in ortaya koyduğu tahakküm kategorisi, büyük ölçüde liberal söylem tarafından da ele alınan tarihsel kaygılarla tanımlanmıştır (Thompson, 2009, 282). Liberaller ve cumhuriyetçilerin siyasal toplum konusuna bakış açıları farklılık arz etse de monarşinin keyfi iktidar kullanımının kısıtlanması gerekliliğinde birleşmişlerdir. İktidarın sınırlandırılması liberalizmin temel düsturlarından olmasına rağmen tarihsel olarak her iki yaklaşım da monarşinin keyfi iktidarına duyarlı olmuştur. Köken itibariyle aynı kaynaktan ve kaygıdan beslenmeleri onlar arasındaki farklılığın derin olmadığını gösteren bir unsurdur.

Tahakküm kategorisi bireylerin tahakküm altında olduklarının farkında olduklarını iddia etmiştir; ancak modern kurumlarda kontrol ve itaatin rutin hale geldiği düşünüldüğünde, bu iddia tartışmalı bir hale gelmiştir (Thompson, 2013, 283). Thompson'a göre, kapitalist modernite koşulları altında, herhangi

eşitsizliğin meşrulaştırılması, başkalarının iradelerinin şekillendirilmesi anlamına gelmektedir (Thompson, 2013, 279). Diğer bir deyişle, belli bir bağlam içine oturtulduğu için, insan iradesi özgürlüğü oluşturma ve sürdürme meselelerinin kaynağında yer almamaktadır; modern tahakküm biçimlerinde özgürlük analizinin birincil aktörü bireyler değil, toplumsal sistemlerin mantığı olmuştur (Thompson, 2013, 284).

Thompson, yapısalcı ve cumhuriyetçi bir perspektiften eleştirilerini yöneltirken Weber'in 'meşru otorite' ve Marx'ın 'sömürücü güç' kavramlarını temel almıştır. Weber'in iktidar ve otorite arasında yaptığı ayrımı hatırlatarak, modern toplumlardaki tahakküm anlayışının değiştiğini aktarmıştır. Bu ayrımda, iktidar kavramı ceza tehdidinin sebep olduğu bir zorlamaya dayanır. Otorite kavramı ise içerdiği rıza ve gönüllük unsuru ile emirlerin ya da müdahalenin benimsenmesini sağlayan alışkanlıklar olarak ifade edilebilir. Bu nedenle Thompson için, modern zamanlarda asıl sorun keyfi iktidar olmaktan çıkmış; iktidar tahakkümün itaatkâr olarak kabullenilmesine dayanan bir meşruiyet kazanmıştır. Tahakküm bir bireyin diğerine karşı bireysel iradesi ile değil, her iki bireyin de itaat mekanizması yoluyla rutinleştirdikleri bir iktidar süreciyle oluşmaktadır (2013, 284-285). Pettit'in tahakküm kavramı, Weberci anlamda otoriteden ziyade zorlama anlamındaki iktidar kavramına tekabül eder (Thompson, 2013, 285). Modern tahakküm keyfilikten ziyade, rutinleşmiş, rasyonelleşmiş bir yapının içinde cereyan etmektedir. Bu nedenle tahakküm bir baskı unsuru olarak görülmediği gibi, meşru ve geçerli kabul edilir.

Thompson, Pettit'in tahakküm kavramını ve genel olarak Neo-Roma cumhuriyetçiliği eleştirisinde Marx'a atıfla sömürücü güç kavramını kullanmıştır. Bu kavramı, bir birey ya da grubun başka bir birey ya da grubu, artı değer kaynağı olarak güvence altına alabilmek için eşitsizlik ve denetim ilişkilerine tabi kılma kapasitesi olarak ele almıştır (Thompson, 2013, 287). Bu bağlamda, küreselleşmenin ekonomik baskıları nedeniyle kapanacak bir fabrikayı örnek vermiştir. Pettit'in bakış açısı ile fabrika çalışanları geçim kaynakları açısından fabrika sahibinin keyfi iradesine tabidir. Ancak bu yorum, Thompson'a göre gerçeği bütünüyle yansıtmamaktadır. Söz konusu bağımlılığı fabrika sahibinin tahakkümünden ziyade, kapitalist ekonomik sistemin işlevsel mantığının bir sonucu olarak okumak daha uygundur. İşçiler, bireysel kapitalistten çok, sistem olarak kapitalizmin baskıcı yapısına bağımlıdırlar. Thompson için bu tür bir

tahakkümü, Pettit'in teorileştirdiği anlamda keyfi olarak nitelendirmek pek mümkün değildir (Thompson, 2013, 288). Thompson gibi eleştirel bir cumhuriyetçi perspektif benimseyen Gädeke, tahakkümün yapısal boyutunu kabul etmekle birlikte, eğer somut bir irade ya da aktör yoksa ortaya çıkan durumu tahakküm yerine sosyal adaletsizlik olarak nitelendirmiştir. Gädeke, cumhuriyetçiliğin felsefi ayırt ediciliğinin korunabilmesi adına irade boyutunun tamamen göz ardı edilmemesi gerektiğini vurgulamıştır. Yine de Thompson ile aynı çerçevede kalarak, kapitalist piyasa ilişkilerinin oluşturduğu yapının, fabrika sahibi gibi bazı iradelerin işçiler gibi diğer iradeler üzerinde keyfi güç kullanmasını desteklemesi ve sistematik hale getirmesini tahakküm olarak değerlendirmiştir (Gädeke, 2020, 35-36).

Gädeke'in dikkat çektiği nokta, yapının iradelere alan bıraktığı durumlarda, iradeyi tamamen göz ardı etmenin cumhuriyetçi iradeyi yok sayma riskini barındırmasıdır. Sistemsel ya da yapısal koşulların belirlediği bir özgürlük kaybını, bir aktörün diğer aktör üzerine uyguladığı baskı ya da tahakküm olarak görmek ise daraltıcı bir yorum olacaktır. Erken modern zamanlarda tek kişinin iktidarının keyfiliğine yönelik mücadele, negatif özgürlüğü işlevsel hale getirmiştir. Ancak nüfusu oluşturan bileşenlerin farklılaştığı, ülke, yurttaş bütünlüğünün küresel aktörler lehine sarsıldığı geç modern dönemlerde öznenin müdahale ya da tahakkümden bağımsızlaşması görece daha zor bir hale gelmiştir.[6]

Dolayısıyla Thompson'un çizdiği çerçeve içinde, Neo-Roma özgürlük anlayışı aktörlerin içinde bulundukları ilişkisel yapıdan ziyade aktörlere odaklanması nedeni ile liberal teoriye çok yakın gözükmektedir. Neo-Roma cumhuriyetçiliği, özgürlük anlayışını bireyi toplumsal güç ilişkilerinin şekillendirdiği bir çerçeve içinde değerlendirmemiştir (Thompson, 2013, 294). Kategorik olarak, liberalizm bireyi toplumsal koşullardan yalıtılmış, soyut ve tarih dışı bir kurgu olarak teorisinin zeminine yerleştirmiştir. Liberalizmin bireyini yurttaş kimliğini öne çıkararak yorumlayan klasik cumhuriyetçilikte ise birey, kamusal ve toplumsal hayatın içinde anlam kazanır. Neo-Roma geleneği ise liberalizmin

---

6 Benzer bir anlayışı, post-modern bir bağlamda Foucault'nun özgürlük anlayışı ile bağdaştıran bir yaklaşım için bkz. (Küçükalp, 2009, 138-141).

bireyi öncelemesini temel almış ancak bunu kamusal ve toplumsalı tamamen dışlayarak değil; araçsallaştırarak yapmıştır. Bu araçsallık, Neo-Roma cumhuriyetçiliğini bireyler arası ilişkiler düzleminden ayrı bir yere taşımamıştır. Thompson, klasik liberalizm ile Neo-Roma cumhuriyetçiliği arasında kavramsal, normatif ayrımlar ya da süreklilikler olsa da asıl odak noktasının toplumsal ilişkileri belirleyen yapısal koşullar olduğuna işaret etmiştir. Bireyler arasındaki ilişkilerin kavramsal veya normatif düzeyde farklılaşması ya da aynı kalması yapısal ilişkileri değiştirmiştir.

Cumhuriyetçi ya da liberal fark etmeksizin geç modernlik ve küresel kapitalizmin değişen aktörleri özgürlüğü kısıtlama mekanizmalarını değiştirmiştir. Bireylerin bilincinin ya da bilgi sahibi olmalarının öneminin azaldığı böyle bir yapıda, cumhuriyetçiliğin ve liberallerin kendi içinde ayrışması yüzeysel tartışmaların ötesine geçmemektedir. Kavramsal, normatif ve epistemolojik eleştiriler ağırlıklı olarak Neo-Roma cumhuriyetçiliğinin klasik liberalizmin negatif özgürlük anlayışından kavramsal olarak bütünüyle ayrışmadığını göstermektedir. Bunun yanında Thompson'un yapısal tahakküm eleştirisi farklı bir düzlemde, Neo-Roma cumhuriyetçiliğinin mevcut iktidar ilişkilerini açıklama kapasitesine ilişkin sınırlılığa işaret etmektedir. Bu çerçeve içinde, klasik liberalizmle aynı sınırlılığa sahip olan Neo-Roma cumhuriyetçiliği kendini ayırt edecek bir kriter ortaya koyamamıştır.

Sonuç

Cumhuriyet fikri ve cumhuriyetçilik geleneği, modern bir ideoloji olan liberalizmden farklı olarak Antik dönemlere uzanan bir devlet biçimi, toplum anlayışı ve devlet-toplum ilişkisi olarak karşımıza çıkmaktadır. Devlet biçimi olması onu salt anayasal ve hukuksal bir boyuta hapsederken, toplumsal ve felsefi alandaki duruşu ise daha geniş bir çerçeveye ve modern döneme taşımıştır. Özgürlük, bu geniş çerçevenin önemli bir ara kesitidir ve liberalizmle ilişkisinin doğrudan gözlemlenebildiği bir alandır. Liberalizm, erken modern dönemlerden itibaren cumhuriyetçiliği, devlete ve topluma verilen öncelik üzerinden, büyük ölçüde dışarıda bırakarak hâkim paradigma olmuştur. Fakat II. Dünya Savaşı sonrası, bilhassa 1970'li yıllardan itibaren liberalizmin krizinin yol açtığı arayışlar, cumhuriyetçi düşünceyi yeniden gündeme taşımıştır. Neo-

Roma cumhuriyetçiliği de bu arayışların bir ürünü ve klasik liberalizme ve negatif özgürlük anlayışına yönelik bir alternatif olarak karşımıza çıkmıştır.

Neo-Roma cumhuriyetçiliği özgürlük anlayışının, modern siyasal düşüncenin hâkim paradigması olan liberalizm ile ilişkisinin analizi, söz konusu yaklaşımın gerçekten özgün bir alternatif sunup sunmadığını değerlendirmeyi mümkün kılmıştır. Neo-Roma geleneği, negatif özgürlüğün ötesine geçerek ancak pozitif özgürlüğe de başvurmayarak, yeni bir özgürlük kavramı inşa etmeye çalışmıştır. Özgürlüğün yalnızca müdahalenin yokluğu olarak değil, tahakküm ve bağımlılık ilişkilerinden kurtuluş olarak tanımlanması gerektiğini iddia etmiştir. Skinner'in bağımlı olmama yaklaşımı ile Pettit'in tahakkümsüzlük yaklaşımı arasındaki kavramsal ayrım da gözden kaçırılmamalıdır. Skinner'ın özgürlük anlayışında bağımlılık ve müdahale özgürlüğü sınırlayan koşullar olarak birlikte ele alınırken, Pettit tahakküme müdahaleden daha temel bir önem atfetmektedir. Pettit açısından özgürlüğün ihlali her türlü müdahaleden ziyade, keyfi müdahaleye tabi olma durumuna odaklanmıştır. Buna rağmen bağımlılık ve tahakküm ilişkilerini özgürlüğün sınırlandırılması bakımından önemli görmeleri onları Neo- Roma cumhuriyet çizgisinde buluşturmuştur. Böylece Neo-Roma cumhuriyetçiliği, Hobbesçu geleneği takip eden klasik liberalizm ve siyasal liberalizm anlayışlarından farklı olarak özgürlüğün önündeki engelleri yalnızca fiili müdahaleler değil; başkalarının keyfi iradesine tabi olma ihtimalleri olarak da değerlendirmiş ve modern özgürlük tartışmalarına farklı bir bakış açısı kazandırmıştır. Bu çerçeve içinde, Neo-Roma cumhuriyetçiliğinin bilhassa klasik liberalizmle arasındaki en güçlü kırılma noktası, hukuk ve özgürlük arasındaki ilişkide belirginleşmiştir. Hobbesçu ve Berlinci liberal gelenek yasayı özgürlüğü kısıtlayan kaçınılmaz bir müdahale olarak görürken; Neo-Roma perspektifi, keyfi olmayan yasaları bireyi başkasının iradesine bağımlı olmaktan kurtaran ve özgürlüğü kuran temel zemin olarak kabul eder. Dolayısıyla Neo-cumhuriyetçiliği için yasa, keyfi müdahale içermemesi nedeni ile özgürlüğü kısıtlayan değil, mümkün kılan bir unsurdur. Yasa ve özgürlük ilişkisi ile bağlantılı olarak siyasal katılım vurgusu önem kazanmıştır. Neo-Roma düşüncesinde, yasaların yapım sürecine ve birçok kurumsal mekanizmaya belli ölçüde dahil olabilmek açısından siyasal katılım önemlidir. Ancak siyasal katılım, yurttaşlık erdemi ve ödev anlayışı çerçevesinde yüceltilerek de-

ğil, negatif özgürlüğün korunması için araçsal bir gereklilik olarak konumlandırılmıştır. Siyasal katılım genel itibariyle cumhuriyetçi geleneğin bir değeri olarak ön plana çıkarken, siyasal katılımın araçsal bir boyut kazanması onu yeniden klasik liberalizme yakınlaştırmıştır.

Neo-Roma cumhuriyetçiliği, liberalizmin Hobbesçu negatif özgürlüğü benimseyen yaklaşımlarından farklı olarak, özgürlüğü müdahalenin ötesinde bir kavrayış olarak ele alması çabasına rağmen, iddia ettiği gibi radikal bir kopuş yaratmamıştır. Çünkü her iki özgürlük anlayışı, bireylerin birbirleriyle kurdukları ilişkilere ve bu ilişkilerin açığa çıkardığı bağımlılık ve tahakküm biçimlerine odaklanmış ve özgürlük, bireyin dışsal müdahale ve baskı karşısındaki konumu üzerinden tanımlanmıştır. Nitekim Carter ve Kramer gibi düşünürlerin eleştirileri, tahakkümsüzlük olarak özgürlüğün negatif özgürlük anlayışından farklı bir özgürlük kategorisi oluşturmadığı; yalnızca müdahalenin gerçekleşmiş biçimlerine değil, gerçekleşme ihtimaline de dikkat çektiği yönündedir. Bu eleştirilerde tartışmalı noktalar bulunmakla birlikte, Neo-Roma cumhuriyetçiliğinin özgürlük anlayışının liberalizm karşısındaki özgünlük iddiasını sınırlandırmıştır. Aynı çerçeve içinde, her iki özgürlük arasındaki ayrımın çoğu zaman normatif ve felsefi olmadığı birbirlerinin tamamlayıcısı olabildikleri Larmore, Dagger ve Patten tarafından ileri sürülmüştür. Diğer yandan de Bruin, Neo-Roma cumhuriyetçiliği içinde özgürlüğe ya da özgürlük kaybına neden olan idrak ya da bilginin, negatif özgürlük için gerekli bilgiyi ön gerektirdiği iddiası ile eleştirilere epistemolojik boyut kazandırmıştır. Epistemolojik öncelik argümanı ile Neo-Roma cumhuriyetçiliğinin sağlayacağı faydaların liberalizm tarafından sağlanabildiğini açıklamıştır. Genel itibariyle liberalizm içinden yöneltilen bu eleştirilerin ortak noktası, müdahalesizlik anlamında negatif özgürlüğün, kavramsal düzeyde Neo-Roma cumhuriyetçiliğinin özgürlük anlayışını karşılayabileceği, ikisinin zıt konumlara yerleştirilemeyeceğidir.

Bu eleştirilerin dışında, Neo-Roma cumhuriyetçi geleneğinin klasik liberalizmle mutlak bir farklılaşma göstermemesi meselesine yine cumhuriyetçi bir perspektiften yöneltilen kritik bir eleştiri, Thompson'ın yapısal eleştirisidir. Neo-Roma teorisinin birey odaklı ve kişisel bağımlılığı merkeze alan analiz yöntemi, geç modernite ve küresel kapitalist sistemin yarattığı yapısal tahakküm biçimlerinin oluşturduğu koşulları açıklamakta yetersiz kalmaktadır. Çağdaş toplumlarda bağımlılık ve tahakküm, çoğu zaman bireysel aktörlerin

keyfi iradesinden değil, bireylerin üzerinde doğrudan denetim sahibi olmayan yapısal ilişkilerden kaynaklanmaktadır. Bu nedenle, Neo-Roma cumhuriyetçiliğinin ve klasik liberalizmin özgürlüğü kişisel ilişkiler düzeyinde kavramsallaştırması, modern toplumların ekonomik ve siyasal örgütlenmesinden doğan bağımlılık biçimlerini maskeleme riskini taşımaktadır.

Çalışmanın ulaştığı temel sonuç, Neo-Roma cumhuriyetçiliğinin özgürlük anlayışı ile klasik liberalizmin özgürlük anlayışı arasında varsayılandan daha kaygan bir zeminin varlığıdır. Neo-Roma düşüncesi ne klasik liberalizmin müdahalesizlik anlayışına indirgenebilir ne de özgürlüğü ortak iyi veya öz-yönetim üzerinden tanımlayan Neo- Atina cumhuriyetçi gelenekle özdeşleştirilebilir. Bu nedenle, Neo-Roma cumhuriyetçiliğinin özgünlüğü, liberalizme alternatif bir özgürlük teorisi geliştirmesinden ziyade, negatif özgürlük anlayışının merkezine almadığı bazı siyasal ve kurumsal koşulları açığa çıkarmasında aranmalıdır. Çalışmanın temel katkısı, Neo-Roma cumhuriyetçiliğinin özgürlük anlayışını liberal özgürlük anlayışının karşısında bütünüyle ayrı bir alternatif olarak konumlandırmak yerine, iki yaklaşım arasındaki kavramsal yakınlıkları ve farklılaşma noktalarını ortaya koymasıdır. Öte yandan, Neo-Roma cumhuriyetçiliğinin özgürlük tartışmalarına yaptığı katkıyı, yalnızca liberalizmden farklılaşıp farklılaşmadığı sorusu üzerinden düşünmek yerinde olmayacaktır. Özgürlüğün kurumsal ve siyasal koşullarına dikkat çekmesi bakımından siyaset teorisine önemli katkılar sağlamıştır. Ayrıca, Neo-Roma özgürlük anlayışının, bireyler arası ilişkilerin ötesinde, yapısal ilişkileri açıklamakta ne ölçüde yeterli olduğu, Neo-Roma cumhuriyetçiliği özgürlük anlayışının kapsamını ve liberalizmle arasındaki mesafeyi yeniden değerlendirmek açısından önemli bir sorgulama alanıdır. Neo-Roma cumhuriyetçiliğinin bu tür yapısal bağımlılık biçimlerini açıklama potansiyeli, başka çalışmalar açısından önemli bir araştırma çerçevesi sunmaktadır.

Kaynakça

Ayhan Türkbay, Rezzan. "Liberalizmde Hobbes: Gerilim ve İkilikler". *Akdeniz İİBF Dergisi* 24/2 (2024), 128-148. https://doi.org/10.25294/auiibfd.1512548

Baştürk, Efe. "Çağdaş Siyaset Felsefesinde İki Tarz-ı Cumhuriyetçilik: Atina ve Roma Anlayışlarının Karşılaştırılması". *Uşak Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 6/1 (2013), 111-130. https://doi.org/10.12780/UUSBD140

Berlin, Isaiah. "İki Özgürlük Kavramı", *Liberal Düşünce* 2/46 (2007), çev. Mustafa Erdoğan. 59-72. https://izlik.org/JA45MH73LG

Berlin, Isaiah. *Isaiah Berlin'le Konuşmalar.* çev. Z. A. Kılınç. der. Ramin Jahanbegloo. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2016.

Carter, Ian. "The Independent Value of Freedom". *Ethics* 105/46 (1995), 819-845. https://www.jstor.org/stable/2382113

Carter, Ian. "How are the Power and Unfreedom Related". *Republicanism and Political Theory*. ed. Cécile Laborde vd. 58-83. Oxford: Blackwell Publishing, 2008.

Çapan, Alişan. *Isaiah Berlin: İki Özgürlük Arasında.* İstanbul: Oniki Levha, 2015.

Çelik, Adem-Karakurt, Metehan. "Liberal Özgürlük Düşüncesinin Tek Boyutlu Okuması: Locke ve Constant Üzerinden Neo-Roma Cumhuriyetçiliğine Bir Eleştiri". *Amme İdaresi Dergisi* 58/3, (2025), 387-408.

Dagger, Richard. "Republicanism" Refashioned: Comments on Pettit's Theory of Freedom and Government". *The Good Society* 9/3 (2000), 50-53. https://www.jstor.org/stable/20710982

De Bruin. Boudewijn. "Liberal and Republican Freedom". *The Journal of Political Philosophy* 17/4 (2009), 418–439. https://doi.org/10.1111/j.1467-9760.2009.00334.x

Erfidan, Yavuz Selim. "İki Özgürlük Anlayışı ve Thomas Hill Green'in Pozitif Özgürlüğe Etkisi". *Liberal Düşünce Dergisi* 26/102 (2021), 29-53. https://doi.org/10.36484/liberal.886327

Gädeke, Dorothea. "From Neo-Republicanism to Critical Republicanism". *Radical Republicanism: Recovering the Tradition's Popular Heritage.* ed. Bruno Leipolde vd. 23-46. Oxford: Oxford University Press, 2020.

Hobbes, Thomas. *Leviathan veya Bir Din ve Dünya Devletinin İçeriği, Biçimi ve Kudreti.* çev. Semih Lim. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2018.

Kartal, Filiz. "Philip Pettit'nin Cumhuriyetçi Özgürlük Anlayışı". *Res Publica: Platon'dan Skinner'a Antik ve Modern Düşünce.* ed. Armağan Öztürk. 339-365. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2013.

Keyman, Fuat-Turnaoğlu, Banu. (2008). "Neo-Roma ve Neo-Atina Cumhuriyetçiliği: Cumhuriyetçilik, Demokratikleşme ve Türkiye". *Doğu Batı* 11/47 (2008), 37-64.

Küçükalp, Derda. "Negatif Özgürlük, Pozitif Özgürlük ve Ötesi". *Felsefelogos* 13/1 (2009), 127-143.

Kramer, Matthew. H. "Liberty and Domination", *Republicanism and Political Theory*. ed. Cécile Laborde vd. 31-57. Oxford: Blackwell Publishing, 2008.

Larmore, Charles. "A Critique of Philip Pettit's Republicanism Philosophical Issue" Social*, Political, and Legal Philosophy* 11 (2001), 229-243.

Lovett, Frank- Pettit, Philip. "Neorepublicanism: A Normative and Institutional Research Program". *The Annual Review of Political Science* 12 (2009), 11–29. https://doi.org/10.1146/annurev.polisci.12.040907.120952

MacCallum, Gerald. C. "Negative and Positive Freedom". *The Philosophical Review* 76 /3 (1967), 312-334. https://doi.org/10.2307/2183622

Moen, Lars J. K. "Republicanism as Critique of Liberalism". *The Southern Journal of Philosophy* 61/2 (2023), 308-324. https://doi.org/10.1111/sjp.12482

Nomer, Nedim. "İngiliz Cumhuriyetçiliği ve Makyavel", *Res Publica: Platon'dan Skinner'a Antik ve Modern Düşünce.* ed. Armağan Öztürk. 126-147. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2013.

Öztürk, Armağan. *Cumhuriyetçilik ve Liberalizm Neo-Roma Cumhuriyetçiliği: Özgürlük, Katılım, Yasa/Yurttaşlık Sorunsalları Üzerine Karşılaştırmalı Bir Analiz.* Ankara: Doruk Yayınları, 2016.

Patten, Alan. "The Republican Critique of Liberalism". *British Journal of Political Science* 26/1 (1996), 25-44. https://www.jstor.org/stable/194012

Pettit, Philip. *Cumhuriyetçilik Bir Özgürlük ve Yönetim Teorisi.* çev. Abdullah Yılmaz. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1998.

Pettit, Philip. "On "Republicanism": Reply to Carter, Christman and Dagger". *The Good Society* 9 /3 (2000), 54-57. https://www.jstor.org/stable/i20710965

Pettit, Philip. "Keeping Republican Freedom Simple: On a Difference with Quentin Skinner". *Political Theory* 30/3 (2002), 339-356. https://www.jstor.org/stable/3072589

Rawls, John. *Siyasal Liberalizm*. çev. Mehmet F. Bilgin. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2007.

Riker, William.H. *Liberalism Against Popülism A Confrontation Between the Theory of Democracy and the Theory of Social Choice.* Illinois: Waveland Press, 1982.

Shapiro, Ian. "Reflections on Skinner and Pettit", *Hobbes Studies* 22 (2009).185–191.

Simpson, Thomas W. "The Impossibility of Republican Freedom". *Philosophy & Public Affairs* 45/1 (2017), 27-53. https://doi.org/10.1111/papa.12082

Skinner, Quentin. *The Paradoxes of Political Liberty. The Tanner Lectures On Human Values,* Harvard University, October 24-25, 1984.

Skinner, Quentin. "Adalet, Kamu Yararı ve Özgürlüğün Önceliği Üzerine". çev. Eylem Özkaya. *Liberaller ve Cemaatçiler.* ed. Andre Berten vd. 173-186. Ankara: Dost Kitabevi, 2006.

Skinner, Quentin. *Liberalizmden Önce Özgürlük*. çev. Kemal Özdil. İstanbul: Islık Yayınları, 2018a.

Skinner, Quentin. *Hobbes ve Cumhuriyetçi Özgürlük.* çev. Emre Zeybekoğlu. Ankara: Dost Kitabevi, 2018b.

Skinner, Quentin. "A Third Concept of Liberty". *Proceedings of the British Academy* 117 (2002), 237–268. https://doi.org/10.5871/bacad/9780197262795.003.0007

Thompson, Michael. J. "Reconstructing republican freedom: A critique of the neo-republican concept of freedom as non-domination", *Philosophy and Social Criticism,* 39/3 (2013), 277–298. https://doi.org/10.1177/0191453712473081

Tunçel, Ahu. "Quentin Skinner: Yeni Cumhuriyetçilik- Yeni Tarihçilik". *Res Publica: Platon'dan Skinner'a Antik ve Modern Düşünce*. ed. Armağan Öztürk. 311-338. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2013.

Waldron, Jeremy. "Liberalism, Political and Comprehensive". *The Handbook of Political Theory*. ed. Gerald F. Gaus&Chandran Kukathas. 89-99. London: Sage Publications, 2004.

Walter, Ryan. "Hobbes, Liberalism, and Political Technique". *European Legacy* 16/ 1 (2011), 53-69. https://doi.org/10.1080/10848770.2011.543374

mevzu

sosyal bilimler dergisi | journal of social sciences

e-ISSN 2667-8772

mevzu, Ekim/October 2026, s. 17: 461-510

Mantık ve Muʿtezile: Erken Dönemden Geç Döneme Aristoteles Mantığına Yönelik Eleştiriler

Logic and the Muʿtazila: Critiques of Aristotelian Logic from the Early to the Late Period

Özkan ŞİMŞEK

Dr. Öğr. Üyesi, Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kelam ABD,

Ast. Prof. Dr., Bingöl University, Faculty of Theology, Department of Kalam

zkansimsek@gmail.com

ORCID: 0000-0002-6688-9143

ROR ID: https://ror.org/03hx84x94

DOI: 10.56720/msbd.2026.s17.462

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 3 Ağustos / August 2026

Kabul Tarihi / Date Accepted: 7 Ekim / October 2026

Yayın Tarihi / Date Published: 15 Ekim / October 2026

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Ekim / October

Atıf / Citation: Şimşek, Özkan. "Mantık ve Muʿtezile: Erken Dönemden Geç Döneme Aristoteles Mantığına Yönelik Eleştiriler". *Mevzu: Sosyal Bilimler Dergisi,* 17 (Ekim 2026): 461-510. https://doi.org/10.56720/msbd.2026.s17.462

İntihal: Bu makale, ithenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by ithenticate. No plagiarism detected.

web: https://mevzusbd.com | mailto: mevzusbd@gmail.com

Copyright © CC BY-NC 4.0

Öz

Bu çalışma, Muʿtezile kelâm ekolünün Aristoteles mantığıyla kurduğu ilişkinin tarihsel seyrini ve bu geleneğin mantığa yönelik geliştirdiği eleştirileri ele almaktadır. Literatürde Muʿtezile'nin Aristoteles mantığını benimsediği veya bütünüyle reddettiği yönündeki yaklaşımların aksine, bu çalışma söz konusu ilişkinin tarihsel süreç içerisinde değişim gösterdiğini ve bu doğrultuda farklı dönemlerde birbirinden ayrışan Muʿtezilî yaklaşımların şekillendiğini ortaya koymayı amaçlamaktadır. Bu çerçevede mantığa getirilen eleştirilerin mahiyeti ile mantıkla kurulan ilişkinin biçimleri, Muʿtezilî düşüncenin erken, klasik ve geç dönemleri esas alınarak incelenmiştir. Mevcut çalışmalarda Muʿtezile'nin mantığa yaklaşımı çoğunlukla sınırlı sayıdaki isim ve metin üzerinden değerlendirilmiştir. Bu makalede ise erken dönemden Nâşî el-Ekber, Hasan b. Mûsâ en-Nevbahtî, Ebü'l-Kâsım el-Belhî ve Ebû Saîd es-Sîrâfî; klasik dönemden İbn Metteveyh ve Ebû Reşîd en-Nîsâbûrî gibi Behşemî âlimler; geç dönemden ise Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, İbnü'l-Melâhimî, Sâʿid b. Ahmed el-ʿUcâlî ve İbn Ebi'l-Hadîd gibi Hüseyniyye ekolüne mensup âlimler ve eserleri merkeze alınmıştır. Araştırmada içerik analizi tekniği ile tarihsel-eleştirel ve karşılaştırmalı analiz yöntemleri kullanılmıştır. İnceleme sonucunda, erken ve klasik dönem Muʿtezilî âlimlerin bazı istisnalar dışında Aristoteles mantığına karşı eleştirel bir tutum sergiledikleri görülmüştür. Bu iki evredeki eleştirilerin yalnızca teolojik veya metafizik kaygılardan kaynaklanmadığı; mantığın evrenselliği ve yerelliği, dil-mantık ilişkisi, kıyasın formu ve maddesi, kıyasın döngüselliği, tümel öncüllerin bilgi değeri ve kıyasın metafizik meselelere uygulanabilirliği gibi çeşitli sorunlar etrafında epistemolojik temellere dayandığı tespit edilmiştir. Buna karşılık geç dönemde Muʿtezilî âlimlerin mantıkla daha yakın bir ilişki kurdukları ve onu kelâmî istidlâlin meşru araçlarından biri olarak kendi sistemlerine entegre etmeye başladıkları görülmüştür. Bununla birlikte Muʿtezile, mantığa yönelik eleştirilerini bütünüyle terk etmemiş ve bazı kelâmî hassasiyetler doğrultusunda birtakım meselelerde mantığa rezerv koymuştur.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Aristoteles Mantığı, Kıyas, Muʿtezile, Behşemiyye, Hüseyniyye

Abstract

This study examines the historical development of the relationship between the Muʿtazilī school of kalām and Aristotelian logic, as well as the critiques of logic developed within this intellectual tradition. Contrary to prevailing approaches in the literature, which portray the Muʿtazila either as having embraced Aristotelian logic or as having rejected it outright, this study aims to demonstrate that the Muʿtazila's relationship with Aristotelian logic changed over time, giving rise to distinct Muʿtazilī approaches in different historical periods. Within this framework, both the nature of the critiques directed against logic and the forms of engagement with it are examined through the early, classical, and later phases of Muʿtazilī thought. Previous scholarship has usually discussed the Muʿtazila's approach to logic through a limited number of scholars and texts. By contrast, this article examines the works and ideas of Nāshiʾ al-Akbar, Ḥasan b. Mūsā al-Nawbakhtī, Abū al-Qāsim al-Balkhī, and Abū Saʿīd al-Sīrāfī from the early period; Ibn Mattawayh and Abū Rashīd al-Nīsābūrī, representatives of the Bahshamiyya, from the classical period; and Abū al-Ḥusayn al-Baṣrī, Ibn al-Malāḥimī, Sāʿid b. Aḥmad al-ʿUjālī, and Ibn Abī al-Ḥadīd, representatives of the Ḥusayniyya, from the later period. The study employs content analysis together with historical-critical and comparative methods. The findings demonstrate that, with a few exceptions, early and classical Muʿtazilī scholars adopted a critical stance toward Aristotelian logic. Their critiques were not motivated solely by theological or metaphysical concerns; rather, they rested on epistemological grounds revolving around such issues as the universality and culture-specific character of logic, the relationship between language and logic, the form and matter of syllogism, the circularity of syllogistic reasoning, the epistemic value of universal premises, and the applicability of syllogistic reasoning to metaphysical questions. By contrast, in the later period, Muʿtazilī scholars developed a closer engagement with logic and began to integrate it into their own intellectual systems as a legitimate instrument of kalām-based istidlāl. Nevertheless, the Muʿtazila did not entirely abandon their criticisms of logic and maintained reservations about its use on certain issues on the basis of their kalām commitments.

Keywords: Aristotelian Logic, Qiyās, Muʿtazila, Bahshamiyya, Ḥusayniyya.

Giriş*

Cüveynî (ö. 478/1085) ile başlayan, Gazzâlî (ö. 505/1111) ile sistematik bir mahiyete bürünen ve Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210) ile olgunlaşan müteahhir dönemde İslâm mantıkçılarının katkı ve müdahaleleriyle yeni bir boyut kazanmış olan Aristotelesçi mantığın kelâm ilmine dâhil edilmesi kelâm yönteminde önemli bir dönüşümü beraberinde getirmiştir.[1] Nitekim İbn Haldûn'un (ö. 808/1406) kelâmın tarihsel gelişimini mütekaddimûn ve müteahhirûn şeklinde iki döneme ayırmasında başlangıçta mesafeli yaklaşılan mantığın kullanılmaya başlanması başat unsur olarak alınmıştır.[2] Zira ilk devirlerde kelâm, mantığa mesafeli bir duruş sergileyerek kendine ait bir dil ve metodoloji geliştirmiştir.[3] Ancak daha sonra Gazzâlî ve Râzî başta olmak üzere birçok âlimin çabalarıyla mantık yaygınlaşmış, erken devirdeki muhalefet tavrını sürdüren istisna sayabileceğimiz kimseler olsa da zamanla mantık meşru bir ilim olarak kabul edilmiştir.[4] Bu anlatı esas itibarıyla Eşʿarî kelâmının gelişim çizgisini yansıtmaktadır. Bu nedenle Muʿtezile başta olmak üzere diğer kelâm ekollerinin Aristoteles mantığıyla nasıl bir ilişki kurduğu ve bu ilişkinin tarihsel seyri incelenmesi gereken bir mesele olarak karşımıza çıkmaktadır.

Muʿtezile'nin Aristoteles mantığıyla ilişkisi, hem klasik kaynaklarda hem modern araştırmalarda birbirinden oldukça farklı değerlendirmelere konu olmuştur. Şehristânî (ö. 548/1153) Me'mûn döneminde felsefe kitaplarının yaygınlaşmasıyla Muʿtezile'nin, filozoflara ait yöntemleri kelâma taşıyarak kelâmı müstakil bir disiplin hâline getirdiğini belirtir. Şehristânî ayrıca, bu ilme "kelâm" adının verilmesine dair sebepleri sayarken filozofların ilim dallarından birini mantık olarak isimlendirmelerine karşılık ona "kelâm" adının veril-

* Makaleyi okuyarak değerli katkılarda bulunan Dr. Yusuf Arıkaner'e, Arş. Gör. Muhsin Sönmez'e ve çalışmaya değerlendirmeleriyle yön veren hakemlere şükranlarımı sunarım.

1 İsmail Hakkı İzmirli, *Yeni İlmi Kelam* (Ankara: Ankara Okulu, 2013), 77, 80.

2 İbn Haldûn, *Mukaddime*, thk. Mustafa Şeyh Mustafa (Şam: Müessesetu'r-Risâle Naşirun, 2016), 477-486, 530.

3 Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı* (İstanbul: Kitabevi, 2001), 311.

4 İbn Haldûn, *Mukaddime*, 529; İbn Teymiyye, *er-Redd ale'l-Mantıkıyyîn*, thk. Abdüssamed Şerefeddin Kütübî (Beyrut: Müessesetu'r-Reyyân, 2017), 382.

diğini ileri sürer. Bu doğrultuda onların nazarında mantık ile kelâmın eş anlamlı olduğunu ifade eder.[5] Buna karşın İbn Teymiyye (ö. 728/1328) Müslüman düşünürlerin mantıkçıların tanım ve kıyasa dair görüşlerine birçok reddiye kaleme aldığını belirtir. Bu bağlamda Muʿtezile başta olmak üzere birçok kelâmcının mantığa iltifat etmediğini vurgular.[6] İzmirli İsmail Hakkı (1869-1946) ise İbn Teymiyye'den mülhem usûl-i mantıkîyyeyi ret konusunda Bâkıllânî (ö. 403/1013) ile benzer bir çizgide yer alan farklı mezheplere mensup pek çok âlim yanında Muʿtezile'den de isimlere yer verir. Ebû Ali el-Cübbâî (ö. 303/916), Ebû Hâşim (ö. 321/933) ve Kâdî Abdülcebbâr'ı (ö. 415/1025) bu anlayışı benimseyen isimler arasında sayar.[7] Benzer şekilde Josef van Ess (1934-2021) Muʿtezile ve Ebû Hâşim ekolünün dahil olduğu kelâmcı ve hukukçuların, mantıksal metotlar kullanmalarına rağmen Aristotelesçi mantıktan hoşlanmayarak onu bir yöntem olarak benimsemediklerini dile getirir.[8]

İslâm düşünce geleneği açısından Muʿtezile'nin mantığa yaklaşımı müstakil ve kapsamlı biçimde ele alınmış değildir. Ali Sami en-Neşşâr (1917-1980), bazı araştırmacıların Muʿtezile dahil erken dönem kelâmcıların Aristoteles mantığını aynen benimsediği yönündeki kabulünü reddeder. Araştırmacıların elinde Muʿtezile'nin kitaplarının bulunmamasından bu kanaate sahip olduklarını belirten Neşşâr, Muʿtezile'nin mantığa karşı mesafeli olduğunu ve kelâmın kendine özgü yöntemleri bulunduğunu birkaç örnek üzerinden savunmuştur.[9] Fatih Toktaş, *Felsefe Eleştirileri* kitabında ilk dönem

---

5 Ebu'l-Feth eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, thk. Kisrâ Sâlih el-Alî (Beyrut: Müessesetu'r-Risâle Nâşirûn, 2010), 53; İbn Haldûn'un da belirttiği üzere kelâmcıların kendilerine özgü yöntemi mevcuttu. Detay için bk. İbn Haldûn, *Mukaddime*, 530; Özkan Şimşek, *Geç Dönem Muʿtezile Kelâmında Yöntem* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2024), 304-318.

6 İbn Teymiyye, *Reddʿale'l-Mantıkıyyîn*, 382.

7 İsmail Hakkı İzmirli, "Ebû Bekir Bakıllâni", *Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası* II/5-6 (1927), 148; krş. İbn Teymiyye, *Reddʿale'l-Mantıkıyyîn*, 382.

8 Josef van Ess, "The Logical Structure of Islamic Theology", *Kleine Schriften by Josef van Ess*, ed. Hinrich Biesterfeldt (Leiden Boston: Brill, 2018), 238-239.

9 Ali Sami en-Neşşar, *Menâhicu'l-bahsʿinde müfekkiri'l-İslâm* (Beyrut: Dâru'n-Nahdati'l-Arabiyye, 1984), 99-92; Ali Sami en-Neşşâr, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu II*, çev. Osman Tunç (İstanbul: İnsan Yayınları, 1999), 248.

kelâmcılarının mantık eleştirilerini tetkik ederken bazı Muʿtezilî âlimlerin reddiyelerine işaret etmiştir.[10] İslâm düşünce tarihinde mantığa karşı tavır almış önemli isimlerin yaklaşımlarını tahlil eden çalışmasında Mustafa Tabâtabâî, Muʿtezile'nin önde gelen âlimlerinin Aristoteles mantığına muhalif olduğunu ve bu muhalefetin yalnızca Muʿtezile'ye özgü olmadığını ifade etmekle birlikte onların söz konusu tutumunu aydınlatan bir bölüme yer vermemiştir.[11] Yusuf Arıkaner, felsefe-kelâm çekişmesinin bir tezahürü olarak erken dönem Muʿtezile'nin mantığa bakışını tahlil etmiş ve bu dönemden bazı âlimlerin mantık aleyhtarlığının nedenlerine odaklanmıştır.[12] Söz konusu çalışmalarda Muʿtezile'nin mantığa yaklaşımı çoğunlukla sınırlı sayıdaki isim ve metin üzerinden değerlendirilmiş, Muʿtezile'de mantığın konumu kapsamlı bir incelemeye konu edilmeksizin genel hatlarıyla ele alınmıştır.

Bu makalede ise erken, klasik ve geç dönem Muʿtezilî[13] kaynaklar birlikte değerlendirilecek, Muʿtezile'nin mantığa yaklaşımının tarihsel seyri ortaya konulacaktır. Bu çerçevede öncelikle erken ve klasik dönem Muʿtezilî kelâmcılarının mantığa yönelttikleri eleştiriler metinler arası karşılaştırma, tarihsel-eleştirel yöntem ve içerik analizi yoluyla incelenecektir. Ardından Muʿtezilî âlimlerin mantık eserleri telif etmeleri, mantık tahsil etmeleri ve mantığı kelâmî istidlâlin bir parçası olarak kullanmaları üzerinden geç dönemde mantık karşıtı söylemin nasıl dönüşüme uğradığı takip edilecektir. Böylece çalışmamız, farklı dönemlere ait birincil kaynakları karşılaştırmalı bir analizle değerlendirerek Muʿtezile'nin mantığa yaklaşımında hem süreklilik gösteren unsurları hem de yaşanan dönüşümleri tespit edecektir.

1. Erken Dönemde Mantık Eleştirileri ve Sebepleri

İlk dönemlerde kelâm ve felsefe arasında tamamen kopuk bir ilişki söz konusu olmayıp her iki disiplin belirli ölçüde ortak bir entelektüel zeminde etkileşim hâlinde olmuştur. Nitekim Nazzâm (ö. 231/845) ve Câhız (ö. 255/869)

---

10 Fatih Toktaş, *İslam Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2018), 19-26.

11 Mustafa Tabâtabâî, *el-Müfekkirûn el-Müslimûn fi Muvâceheti'l-Mantıki'l-Yûnânî*, çev. Abdurrahim Melâzî el-Belûşî (Beyrut: Dârü İbn Hazm, 1990), 19.

12 Yusuf Arıkaner, *Abdülkâhir el-Bağdâdî'de Kelâm–Mantık İlişkisi* (İstanbul Üniversitesi: Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2024), 14-38.

13 Muʿtezile açısından yapılan bu dönemlendirmenin gerekçeleri için bk. Şimşek, *Muʿtezile Kelâmında Yöntem*, 33-34.

başta olmak üzere mütekellimler, dönemin entelektüel atmosferinde kadim felsefî mirastan parçalı ve dolaylı şekilde faydalanmışlardır. Ancak 4./10. yüzyıldan itibaren felsefenin yaygınlaşmasının ve filozoflar zümresinin oluşmasının ardından hem felsefe hem kelâmın yöntemsel sınırlarının kesin olarak çizilmesiyle artık iki ekolün birbiriyle uzun süre alışverişi kalmamış, felsefenin kendi saf burhanî kulvarına çekilmesiyle aralarındaki geçişkenlik ve diyalog sona ermiştir. Böylece kelâm ve felsefe birbirine rakip ve birbirinden bağımsız iki ayrı entelektüel geleneğe dönüşmüştür.[14] Bu süreçte filozoflar kelâmcıları yöntem bakımından yetersiz görürken, kelâmcılar da mantıkçılara yönelik eleştirel bir söylem geliştirmiştir.[15]

Kâdî Abdülcebbâr, filozofların kendi mensuplarını kelâmcılarla tartışmaktan ve onların eserlerini incelemekten menettiklerini, kelâmcıları "sofist" diye niteleyerek kendi öğretileriyle yetindiklerini ve sahip oldukları görüşlerle övündüklerini ifade etmektedir.[16] Benzer şekilde İbnü'l-Melâhimî (ö. 536/1141) filozofların kelâmcıları küçümsemelerinden ve kendilerini burhan ehli sayarken kelâmcıları cedelci olarak nitelendirmelerinden yakınmaktadır.[17] İbnü'l-Melâhimî'nin filozof İbn Hindû'dan (ö. 423/1032) aktardığı bir risalede de benzer şekilde, filozofların kibirli olup kelâmcıları hor gördükleri, kelâm ehlinin eserleri ve argümanlarını mütalaa etmedikleri dile getirilir.[18] İbnü'l-Murtazâ'nın (ö. 840/1437) aktarımına göre Ebü'l-Hüseyin el-Hayyât (ö. 300/913 [?]) âlimlerin çoğunluğunun, ilk dönem filozoflarını nazar ehli arasında değerlendirmediğini, aksine onları kelâm konusunda cehaletin en ileri derecesinde gör-

---

14 Josef van Ess, *Theology and Society in the Second and Third Centuries of the Hijra.* (Leiden: Brill, 2017), 4/402; Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu* (İstanbul: Mana Yayınları, 2019), 218.

15 Özkan Şimşek, "Felâsife'nin Kelâm Algısı ve Klasik Kelâm Yöntemine Eleştirileri", *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 38 (15 Aralık 2025), 88-120.

16 Kâdî Abdülcebbâr, *Tesbîtu Delâili'n-Nübüvve: Mucizelerle Hz. Peygamber'in Hayatı*, ed. Hüseyin Hansu, çev. M. Şerif Eroğlu, Ömer Aydın (İstanbul: TYEKB, 2017), 662.

17 İbnü'l-Melâhimî, *Kitâbü'l-Mu'temed fî usûli'd-dîn*, thk. Wilferd Madelung (Tahran: Mirâs-i Mektûb, 2012), 707.

18 İbnü'l-Melâhimî,*Tuhfetü'l-mütekellimîn fi'r-redd 'ale'l-felâsife*, ed. Hassan Ansari, Wilferd Madelung (Tahran: Iranian Institute of Philosophy – Institute of Islamic Studies Freie University of Berlin, 2008), 213-219.

düğünü belirtir. Ayrıca Hayyât, söz konusu âlimlerden mantıkçıları cahil saymayan ve küçümsemeden onlardan söz eden hiç kimseye rastlamadığını ifade eder. Ona göre âlimlerin bu tavrının sebebi, mantık ehlinin konuşmalarında abartılı ifadeler kullanarak başkalarının bilmediği anlamlara vâkıf oldukları yönünde bir izlenim vermeleridir.[19]

İki ekol arasındaki yöntemsel mesafenin zamanla derinleşmesi karşılıklı eleştirilerin ve polemikçi bir literatürün teşekkül etmesine zemin hazırlamıştır. Muʿtezile, mantığa mesafeli bir duruş sergileyerek bilgide kesinlik ve nesnellik gibi hususları kendi sistemlerinde temin etme gayreti içerisinde olmuştur. Bu doğrultuda çeşitli istidlâl yöntemleri çerçevesinde özgün bir metodoloji geliştirmiştir.[20] Bu anlamda kelâmcılar, mantığın mukabili olarak kelâm ilmini konumlandırmışlardır. Nitekim Muʿtezilî düşünürler doğru ile yanlışı ayırt etmeye imkân veren, kesin bilgiye ulaştıran ve dinî hakikatleri temellendiren bir yöntem olarak düşündükleri[21] kelâma mantığın üstlendiği rolü yüklemişlerdir.[22]

Erken dönem Muʿtezile'den Nazzâm, Ebü'l-Hüzeyl (ö. 235/849-50 [?]) ve Câhız gibi âlimlerin mantık mirasından ne kadar faydalandıkları net değildir.[23]

---

19 el-Mehdî-Lidînillâh İbnü'l-Murtazâ, *el-Münye ve'l-emel fi şerhi'l-Milel ve'n-Nihal*, thk. Muhammed Cevâd Meşkûr (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1979), 57.

20 Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, 311.

21 Câhız, "Sınâ'atü'l-Kelâm", *Resâilü'l-Câhız*, thk. Muhammed Bâsil Uyûnüssûd (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2013), 189; Hassan Ansari - Sabine Schmidtke, "Muʿtazilism in Rayy and Astarābād: Abū l-Faḍl al-ʿAbbās b. Šarwīn", *Studies in Medieval Islamic Intellectual Traditions*, Resources in Arabic and Islamic Studies, number 7 (Atlanta, Georgia: Lockwood Press, 2017), 59.

22 Şimşek, *Muʿtezile Kelâmında Yöntem*, 305-309.

23 Şehristânî, birçok yerde erken dönem Muʿtezilî âlimlerin görüşlerinin felsefeyle ilişkisine ve onların felsefe literatürüne vukufiyetlerine değinir. Kâdî Abdülcebbâr da seleflerinin felsefe eserlerine aşina olduklarına işaret eder. Bk. Şehristânî, *Milel ve'n-nihal*, 78, 80, 90, 95; Kâdî Abdülcebbâr, "Fadlü'l-iʿtizâl ve Tabakātü'l-Muʿtezile", thk. Fuâd Seyyid-Eymen Fuâd Seyyid (Beyrut: el-Ma'hedü'l-Almani li'l-Ebhasi'ş-Şarkiyye-Dâru'l-Fârâbî, 2017), 229, 242.

en-Nedîm (ö. 385/995 [?]), Nazzâm'a *Kitâbü'l-Mantık* adında bir eser nispet etmektedir.[24] Câhız, bazı kitaplarında Aristoteles'ten mantık sahibi olarak bahseder ve onun mantık kitabına ismen göndermede bulunur.[25] Felsefî anlamda etkileşimin olduğu varsayılsa da bu döneme dair bibliyografik eserlerde mantık karşıtlığının olduğunu anımsatan bir esere rastlanmamaktadır. M. Âbid el-Câbirî'nin (1936-2010) ifadesiyle Allâf ve Nazzâm gibi Muʿtezilîler ile kadim felsefî miras arasında parçacı ve olgunlaşmamış bir ilişki mevcut olup sistematik bir temastan söz edilmez.[26] Bu açıdan erken dönem Muʿtezilesinin tavrını kestirmek hiç kolay değildir. Diğer taraftan 3/9. ve 4/10. yüzyılda yaşamış birçok Muʿtezilî düşünürün mantığa karşı mesafeli bir tutuma sahip olduğu rahatlıkla söylenebilir. Mantık ilmine yönelik ilk eleştirilerin bu dönemde Muʿtezilî kelâmcılar tarafından yapıldığı görülmektedir. Bununla birlikte bu tavrın istisnası olan bazı Muʿtezilîler söz konusudur. Ebü'l-Kâsım el-Belhî (ö. 319/931), mantığın zındıklık ve ilhadla nitelendirildiği bir dönemde Ebû Zeyd el-Belhî'yle (ö. 322/934) beraber mantık eğitimi aldığını şu sözlerle dile getirmektedir: "*Bu adam yani Ebû Zeyd, mazlumdur ve muvahhittir. Onu başkalarından daha iyi tanırım zira birlikte büyüdük, o mantık kökenli biriydi. Beraber mantık okuduk ancak Allah'a hamdolsun mülhid olmadık!*"[27]

Mantık eleştirisi hususunda Müslümanların Yunanlardan daha iyi gerekçeleri olduğunu ileri süren Wael B. Hallaq'a göre mantığa yöneltilen eleştirilerin temelinde Müslümanların inançları açısından onu büyük bir tehdit olarak görmeleri yatmaktadır.[28] Erken devirlerden itibaren mantığı zındıklıkla özdeşleştiren çevreler olabilir. Ele aldığımız bu dönem için bu iddiayı destekleyecek veriler Ebû Zeyd el-Belhî'ye dair anlatıda görüldüğü gibi kısmen mevcuttur. Ancak mantık eleştirilerini tek bir sâike indirgemek mümkün olmadığı gibi dile getirilen husus, söz konusu eleştirilerin ana omurgasını teşkil etmemektedir.

---

24 Ebü'l-Ferec en-Nedîm, *el-Fihrist*, thk. Muhammed Rızâ Tecdeddüd (Tahran: Müessese-i İntişârât-i Emîr Kebîr, 1971), 206.

25 Câhız, *el-Beyân ve't-Tebyîn* (Beyrut: Dâru Mektebeti'l-Hilâl, 1423), 3/20.

26 Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu*, 268.

27 Nedîm, *el-Fihrist*, 153.

28 Wael B. Hallaq, *Ibn Taymiyya Against the Greek Logicians* (Oxford: Oxford University Press, 1993), xlii.

Bilakis, mantığa yöneltilen itirazların büyük ölçüde epistemolojik ve metodolojik kaygılardan beslendiği anlaşılmaktadır.[29] Mantık ilminin tercüme edilmesi sonrasında bu ilmin dinî inançlarla çelişen felsefî ilimlerle iç içeliği dolayısıyla kelâmcıların mantığı benimsemedikleri söylenebilir. Nitekim Gazzâlî *Münkiz*'da "Mantığın dinin temel meseleleriyle ne alakası olabilir ki kabul edilmeyip karşı çıkılsın" cümlesini sarf ettikten sonra, mantığı inceleyen kimselerin felsefecilerin görüşlerinin mantıktan kaynaklandığını düşünebileceklerini ifade eder.[30] Bu da esas itibarıyla itirazların doğrudan mantığın kendisinden ziyade onun felsefî ilimlerle özdeşleştirilmesinden kaynaklandığını düşündürmektedir. Bu noktada İmâm Mâtürîdî'nin (ö. 333/944) mantığın metafizik çağrışımlarından hareketle Aristoteles'e nispet ettiği *Mantık* kitabındaki kategori anlayışını eleştirmesi dikkate değerdir.[31] O, kategoriler teorisinin âlemin kıdemi yönünde ontolojik bir ilke fikrine kapı aralamasından mantığa eleştirel yaklaşmaktadır.[32]

---

29 Mantığa yönelik ilk dönem eleştirilerinin temelinde ilk mantık tercümelerinin dil ve üslup bakımından muğlak ve yetersiz oluşu, ortak bir kavramsal terminolojinin henüz teşekkül etmemesi ve yabancı terimlerin yoğun kullanımı önemli bir yer tutmaktadır. Ayrıca Aristoteles mantığının Meşşâî felsefenin metafizik ve ontolojik kabulleriyle iç içe görülmesi, özellikle cevher-araz anlayışını benimseyen mütekaddimûn kelâmcılarının madde-sûret teorisine dayalı mantık anlayışına mesafeli yaklaşmalarına yol açmıştır. Bunun yanında tercümelerin çoğunlukla gayrimüslim mütercimler eliyle gerçekleştirilmesi ve mantığın dinî esasları tahrif edebileceği endişesi de bu tavrı beslemiştir. Filozof ve mantıkçıların seçkinci söylemleri, mantığın yalnızca belirli bir zümrenin anlayabileceği bir ilim olarak sunulması ve kelâmcıların kelâmı küllî bir yöntem olarak görmeleri, dışarıdan gelen metodolojik araçlara karşı ihtiyatlı bir yaklaşım geliştirmelerinde etkili olmuştur. Bk. Arıkaner, *Kelâm–Mantık İlişkisi*, 14-38.

30 Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *el-Münkız mine'd-dalâl*, çev. Abdurrezzak Tek (Bursa: Emin Yayınları, 2019), 21.

31 Mâtürîdî'nin kategorilere dair verdiği bilgiler Abdullah b. el-Mukaffa (ö. 142/759) tarafından tercüme edilen kitaptan harfi harfine bir aktarımdır. Bk. Ali Durusoy, "Mâtürîdî Kelamcıların Mantığa Yaklaşımı", *İslam Mantık Tarihi Araştırmaları III* (İstanbul: İfav, 2025), 265.

32 Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, thk. Bekir Topaloğlu - Muhammed Aruçi (Beyrut: Dâru Sâdır, 2010), 215-216; İbrahim Çapak - Harun Kuşlu, "Mâtürîdî ve Mantık Literatürü", *Mâtürîdî'nin Düşünce Dünyası* (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2011), 189; Mâtürîdî'nin bakış açısının bir benzeri mantığın habis ve zemmedilmiş bir ilim olup onunla meşgul olmanın haram olduğu fetvasını veren Süyûtî'de (ö. 911/1505) görülür. Krş. Celâlüddin es-Süyûtî, *el-Hâvî li'l-fetâvî* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2004), 1/300.

Mantığın haram olarak değerlendirilmesi, oldukça geç bir dönemde ortaya çıkan bir olgudur. Fetva literatürüne yansıyan tavrın[33] aksine, mantığa yönelik eleştirilerin esas itibarıyla epistemolojik bir zeminde geliştiği görülmektedir. Abdülkâhir el-Bağdâdî (ö. 429/1037-38) Aristoteles mantığına yönelik eleştirilerinin salt dinî karşıtlıktan kaynaklanmadığını, itirazlarının epistemolojik ve metafizik nedenlere dayandığını, Müslüman olmayan bazı Aristoteles eleştirmenlerinin adlarını anarak ifade eder.[34] İlerleyen satırlarda görüleceği üzere bu itirazların arka planında kelâmcıların gelişmiş kanıtlama şablonlarına ve tatminkâr bir delili oluşturan şeyin ne olduğuna yönelik kendilerine özgü bir anlayışa sahip olmaları yatmaktadır.[35] Bununla birlikte tevhid ve adalet meselelerinin temel dayanağını teşkil eden kıyâsü'l gâib ale'ş-şâhidin temsile indirgenmesi ve başvurulan mukaddimelerin meşhûrâttan sayılması da Muʿtezilî çevrelerdeki mantık eleştirilerini tetiklemiştir.[36]

1.1. Nâşî el-Ekber: İlk Eleştirmen

Mantığı eleştirenlerin başında Ebü'l-Abbas en-Nâşî el-Ekber el-Enbârî (ö. 293/906) gelir. Muʿtezilî kaynaklar onun mantık kitaplarını eleştirmek amacıyla birçok eser yazdığını kaydeder.[37] Kelâm alanında yazdığı dört bin beyitlik kasidede "felsefe yolunu" tuttuğu için kelâmcılar nezdinde itibar kaybı yaşadığı da söylenir.[38] Nâşî'nin mantık eleştirisine birçok kaynak ismen atıfta bulunmasına rağmen onun reddiyesinin mahiyetine dair bilgilerimiz oldukça kısıtlıdır. Ancak Nâşî'nin mantığa yönelik eleştirilerinin sonraki eleştirmenler üzerinde etkili olduğu görülür. İlerleyen bölümlerde ele alınacağı üzere Ebû

---

33 Süyûtî, *el-Hâvî li'l-fetâvî*, 1/300; Takıyyüddîn İbnü's-Salâh, *Fetâvâ İbnü's-Salâh*, thk. Muvaffak b. Abdullah b. Abdülkâdir (Beyrut: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem-Âlemü'l-Kütüb, 1407), 1/200-1.

34 Abdülkâhir el-Bağdâdî, *İyâru'n-nazar fî ilmi'l-cedel*, ed. Ahmed Muhammed Arrûbî (Kuveyt: Esfâr, 2019), 120, 821.

35 Khaled El-Rouayheb, "Kelâm ve Mantık", çev. Orhan Şener Koloğlu, *Başlangıçtan Günümüze İslam Kelamı*, ed. Sabine Schmidtke (İstanbul: Klasik Yayınları, 2020), 538.

36 Yahya b. Hasan el-Kureşî, *Minhâcü'l-müttakîn fî ilmî kelâm*, thk. Abdurrahman b. Hüseyin Şâyim el-Müeyyidî (San'a: Mektebetü Ehl-i Beyt, 1435), 1/326-333; Ahmed b. Muhammed eş-Şerefî, *Şifâ'ü sudûri'n-nâs fî şerhi meʿânî'l-Esâs li-ʿakâ'idi'l-ekyâs (Şerhu'l-Esâsi'l-kebîr)* (Sa'de: Mektebetü Ehli'l-Beyt, 2021), 1/193-202.

37 Kâdî Abdülcebbâr, "Fadlü'l-iʿtizâl", 294; İbnü'l-Murtazâ, *el-Münye ve'l-Emel*, 180.

38 Nedîm, *el-Fihrist*, 217.

Saîd es-Sîrâfî (ö. 368/979), Mettâ b. Yûnus (ö. 328/940) ile arasında geçen münazarada Nâşî'nin eleştirilerine cevap verilmediğini ileri sürmektedir:

> "en-Nâşî Ebü'l-Abbâs size reddiyede bulundu, sizin yöntemlerinizi araştırdı, hatalarınızı ortaya çıkardı, zayıf noktalarınızı gösterdi. Bugüne değin söylediği tek bir sözü yalanlamaya güç yetiremediniz. Şundan fazlasını söylemediniz: 'O, bizim maksadımızı anlamadı, niyetimize vakıf olamadı. Kuruntusundan konuşuyor.' Ancak bu yalnızca inatçılıktan, külfetten kaçınmaya çalışmaktan, zayıflık ve acziyetin itirafından başka bir şey değildir."[39]

Sîrâfî'nin ilgili tartışmada cins, nevi, hassa, fasıl; eyniyye, mahiyye, keyfiyye, kemmiyye, zâtiyye, araziyye gibi kavramları kullanması ve kıyaslardan örnekler vererek mantığı eleştirmesi onun bu disipline dair bilgi sahibi olduğuna işaret etmektedir.[40] Sîrâfî'nin mantık eğitimi alıp almadığını bilmiyoruz. Ancak söz konusu örneklerin ardından Nâşî'den bahsetmesi, mantığa ilişkin kaynağının Nâşî olabileceğini düşündürmektedir. Üzerinde durulacağı üzere Nevbahtî (ö. 310/922 [?]) kendinden önce Müslüman kelâmcıların mantığı eleştirdiklerini ifade eder.[41] Bu açıdan Nevbahtî'nin bahsettiği âlimlerin kimler olduğunu bilmesek de mevcut karineler, en eski eleştirinin şimdilik Nâşî tarafından yapıldığını göstermektedir.[42] Erken bir dönemde Endülüs'te de bilinen bu eleştiriye İbn Hazm (ö. 456/1064) belirli bazı hususlarda değinmiş ve Nâşî'nin görüşlerini safsata olarak değerlendirmiştir.[43]

1.2. Hasan b. Mûsâ en-Nevbahtî: Kıyas Eleştirisi

Hasan b. Mûsâ en-Nevbahtî, Şiî olmasına rağmen Muʿtezilî tabakâtlarda kendisine yer bulmuş bir âlimdir. en-Nedîm de Muʿtezile'nin onu kendilerinden saydığını belirtir. Ayrıca o, Nevbahtî'yi kelâmcı ve filozof olarak niteler ve

---

39 Ebû Hayyân et-Tevhîdî, *el-İmtâ ve'l-muânese*, thk. Ahmed Emin (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1424), 98; D. S. Margoliouth, "The Discussion between Abu Bishr Matta and Abu Sa'id al-Sirafi on the Merits of Logic and Grammar", *Journal of the Royal Asiatic Society* 37/1 (Ocak 1905), 125.

40 Tevhîdî, *İmtâ ve'l-muânese*, 98.

41 İbn Teymiyye, *Redd ʿale'l-Mantıkıyyîn*, 383.

42 Hallaq, *Ibn Taymiyya Against the Greek Logicians*, xlii-xliii.

43 Ebû Muhammed İbn Hazm, *et-Takrib li-haddi'l-mantık*, çev. İbrahim Çapak - Yusuf Arıkaner (İstanbul: TYEKB, 2018), 122, 320.

onun çevresinde Ebû Osman ed-Dımaşkî ve İshak b. Huneyn gibi felsefe kitaplarının tercümesiyle meşgul olan mütercimlerin bulunduğunu kaydeder.[44] İbn Teymiyye, *er-Red ʿale'l-Mantıkiyyîn*'de mantığa yönelik reddiye kaleme alanlar arasında Nevbahtî'yi sayar. Onun *el-Ârâʾ ve'd-diyânât*'ını gördüğünü ve bu kitapta Aristoteles mantığının özetle anlatıldığı bir bölüm olduğunu ifade eder ve söz konusu kitaptan uzunca iktibasta bulunur.[45] Nevbahtî'nin kendisi bu eleştirileri, erken dönem Müslüman kelâmcıların mantığa yönelttiği itirazlar olarak sunar.[46] Bununla birlikte Nevbahtî, mantıkçıların önde gelenleriyle bu meseleleri bizzat tartıştığını da belirtir.[47]

Nevbahtî'nin eleştirisinin temelinde kıyası oluşturan önermelerin sayısı bulunmaktadır. O, istidlâl için tek bir önermenin yeterli olduğunu, mantıkî forma sokulmadan tek öncülden sonuca ulaşılabileceğini savunmaktadır. Bu anlamda verdiği örneklerde, iki önermeden müteşekkil bir kıyasın gerekmediğini savunur. Örneğin "İnsan cevherdir." sonucu, ikinci bir tümel öncüle ihtiyaç duyulmaksızın temellendirilebilir. Zira bir kimse "İnsanın cevher olduğunun delili, insanın muhtelif zamanlarda zıt nitelikleri taşıyabilmesidir" diyerek istidlâlde bulunur. Dolayısıyla "muhtelif zamanlarda zıtlıkları taşıyan her şey cevherdir" şeklinde ikinci bir öncüle ihtiyaç bulunmamaktadır. Nevbahtî'ye göre bu genel önermenin delâleti, hakkında delil getirilmek istenen özel durumun, yani insanın cevher oluşunun delâletiyle aynı olduğundan bunlardan hangisine delil getirilirse diğeri gereksiz hâle gelir. Nitekim özel olan (*hâss*) genel olanın (*ʿâmm*) kapsamına dâhildir. Nevbahtî tek öncülün yeterli oluşuna başka örnekler getirir. İnsan, bir eseri gördüğünde onun bir müessiri olduğuna, bir yazıyı gördüğünde ise onun bir yazarı bulunduğuna iki öncüle gerek olmaksızın hükmedebilmektedir.

---

44 Nedîm, *el-Fihrist*, 225.

45 İbn Teymiyye, *Redd ʿale'l-Mantıkıyyîn*, 377; Nevbahtî'nin *el-Ârâʾ ve'd-diyânât*'ı tarihsel süreçte kelâmcıların dinlere ve mezheplere ilişkin en temel başvuru kaynağı olmuştur. Örneğin; Kâdî Abdülcebbâr, bu konularda söz konusu esere dayandığını ve nakillerini güvenilir bulduğunu açıkça ifade etmiştir. Bk. Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-ʿadl: el-Fıraku Gayru'l-İslâmiyye*, thk. Mahmûd Muhammed Kâsım (Kahire: ed-Dâru'l-Mısriyye, ts.), 5/9.

46 İbn Teymiyye, *Redd ʿale'l-Mantıkıyyîn*, 383.

47 İbn Teymiyye, *Redd ʿale'l-Mantıkıyyîn*, 384.

Nevbahtî, mantıkçıların, her istidlâlin iki öncüle dayanması gerektiği ve bunlardan birinin muhatap tarafından bilindiği için zikredilmediği yönündeki itirazlarına karşı, iki küllî önerme üzerinden sonuç elde etmenin imkânsız olduğunu savunur ve bu şekildeki bir kıyasın döngüsel akıl yürütme olduğunu ileri sürer. O, bu iddiasını şu örnekle temellendirir: "Cevher bütün canlıların vasfıdır." ve "Hayat bütün insanların vasfıdır." önermelerinden "Cevher bütün insanların vasfıdır." sonucunun elde edildiğini belirtir. Ancak belirtmeliyiz ki bu örnek, mevcut haliyle Aristotelesçi kıyasın biçimsel şartlarını karşılamamaktadır. Zira orta terim içermemektedir. Nitekim İbn Teymiyye de Nevbahtî'nin bu örneğini aktardıktan sonra kıyası birinci şekle dönüştürür:

-Her insan canlıdır.
-Her canlı cevherdir.
O hâlde her insan cevherdir.

İbn Teymiyye'nin bu müdahalesiyle Nevbahtî'nin kastı açığa kavuşmaktadır. Buna göre "Her canlı cevherdir." önermesini bilen kimse, insanın canlı türüne dâhil olduğunu da bildiğinden "Her insan cevherdir." sonucunu zaten bilmektedir. Bu durumda bedihî kabul edilen iki tümel öncülden biri sonuca ulaşmak için yeterli olduğundan, ikinci öncüle ihtiyaç kalmamaktadır. [48]

Nevbahtî, ihtilaf edilen ve burhana ihtiyaç duyulan meselelerde iki bedihî öncülün zorunlu görülmesine itiraz eder. İbn Teymiyye'nin açıklamasını dikkate alırsak Nevbahtî'ye göre bu nitelikte iki öncülden hareketle ihtilaflı bir mesele hakkında burhan ortaya konulamaz. Aksine, bu öncüllerden birinin veya her ikisinin de nazarî olması gerekir. Şayet öncüller gerçekten bedihî ise sonucun bilinmesi için bunlardan biri yeterlidir. Buna karşılık öncüllerden biri nazarî ise önce bunun açıklanması gerekir. Her ikisi de nazarî ise her ikisinin de açıklanmasına ihtiyaç duyulur. Bunun gibi temellendirilmeye muhtaç her öncül, kendisini açıklayacak başka öncüllere ihtiyaç duyacaktır. Oysa istidlâlin başlangıcı ancak kendiliğinden açık olan bedihî öncüllere dayanmalıdır. Bu sebeple Nevbahtî, mantıkçıların ileri sürdüğü şekilde iki bedihî tümel öncülden oluşan ve ihtilaflı bir konuda yeni bilgi sağlayan bir burhanı gösteremediklerini ileri sürmektedir.

---

48 İbn Teymiyye, *Redd ʿale'l-Mantıkıyyîn*, 383.

Nevbahtî, kıyasın ikinci ve üçüncü şekline de değinir. Ona göre bu şekiller düzenlendiği hâliyle kullanılmamakta, ancak birinci şekle irca edildiklerinde geçerli kabul edilmektedir. Bu sebeple birinci şekle yönelik eleştirilerin bu şekiller içinde geçerli olduğunu savunur. İbn Teymiyye'ye göre Nevbahtî, diğer kıyas şekillerinin kıyâs-ı hulf, aks-i müstevî ve aks-i nakîz vasıtasıyla birinci şekle indirgenmesini gereksiz bir külfet olarak görmektedir. Birinci şeklin faydası bulunmadığına göre, ona bağlı olan bu şekillerin faydasızlığı evleviyetle daha açıktır.[49] Nevbahtî'nin mantığa hem işlev hem de şekil yönünden yönelttiği bu eleştiriler, başta İbn Teymiyye olmak üzere sonraki mantık eleştirmenlerine kaynaklık etmiştir.[50]

1.3. Ebû Saîd Sîrâfî ile Mettâ b. Yûnus Münazarası

Mantığın savunucusu Ebû Bişr Mettâ b. Yûnus, döneminin önde gelen mütercimlerinden ve yeni felsefe ekolünün kabul görmüş üstatlarından Nastûrî bir Hristiyandı. Ebû Saîd es-Sîrâfî ise kırklı yaşlarında bir kelâmcı, fakîh ve nahiv âlimiydi.[51] Abbâsî halifesi el-Muktedir'in (296–320/908–932) veziri Ebü'l-Feth İbnü'l-Furât'ın (ö. 327/938) isteği üzerine 326/937 yılında Bağdat'ta ikisi arasında tartışma gerçekleşmiştir. Ebû Hayyan et-Tevhîdî (ö. 414/1023) tarafından kısmen Sîrâfî'nin rivayeti ve Ali b. Îsâ er-Rummânî'nin (ö. 384/994) detaylı anlatımıyla münazara kayda geçirilmiştir.[52]

---

49 İbn Teymiyye, *Redd ʿale'l-Mantıkıyyîn*, 384; Celâlüddin es-Süyûtî, *Cuhdü'l-karîha fî tecrîdi'n-Nasiha* (Sayda-Lübnan: Mektebetü'l-Asriyye, 2009), 113-114.

50 Nevbahtî'nin İbn Teymiyye tarafından kaynak olarak kullanılması ve klasik mantık açısından söz konusu itirazların değerlendirilmesi için bk. Nazım Hasırcı, *İbn Teymiyye'nin Mantık Eleştirisi* (İstanbul: Araştırma Yayınları, 2010), 108,123-131, 156,162, 215, 280; Benzer eleştiriler Mâlikî âlim Sekûnî'de bulunmaktadır. Krş. Ebû Ali es-Sekûnî, *et-Temyîz limâ evde'ahu'z-Zemahşerî mine'l- i'tizâl fî Tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz*, thk. es-Seyyid Yusûf Ahmed (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005), 33-35.

51 Tevhîdî, *İmtâ ve'l-muânese*, 89-90, 100; Margoliouth, "The Discussion between Abu Bishr Matta and Abu Sa'id", 82.

52 Yâkût el-Hamevî'nin (ö. 626/1229) *Muʿcemü'l-üdebâ*'sında geçen versiyonu İngiliz şarkiyatçı David Samuel Margoliouth (1858-1940) tarafından tahkik edilerek İngilizceye çevrilmiştir. Bk. Margoliouth, "The Discussion between Abu Bishr Matta and Abu Sa'id"; Dil ile mantık arasındaki ilişki bağlamında bu tartışma birçok çalışmaya konu olmuştur. Detay için bk. Muhsin Mahdi, "Language and Logic in Classical Islam", *Logic in Classical Islamic Culture*, ed. G. E. von Grunebaum (Wiesbaden: Otto Harrassowitz Verlag, 1970), 51-83; Mehmet Şirin Çıkar, *Nahivciler ile Mantıkçılar Arasındaki Tartışmalar* (İstanbul: İsam Yayınları, 2009); Bu

Muhsin Mehdi (1926-2007), İbnü'l-Furât'ın tartışmayı başlatırken Mettâ'nın mantığa ilişkin iddiasını aktarmasının ardından, tartışmaya pek istekli görmediği ulemaya "*sizi ilimde denizler, dine ve onun mensuplarına yardımcılar, hakikati ve onu arayanlara ise birer kandil olarak görüyorum*" şeklinde hitap etmesinden[53] hareketle tartışmanın dinî saiklerle yürütüldüğünü düşünür. O, İbnü'l-Furât'ın gözünde Mettâ'nın yaklaşımının hakikate olduğu kadar dine de aykırı olduğunu ileri sürmektedir. Doğrusu, İbnü'l-Furât'ın cümlelerinden bunu çıkarsamak oldukça güçtür. Nitekim Mehdi de ileriki satırlarda ifade ettiği üzere tartışma boyunca Sîrâfî, din tarafından doğrulanan hakikati savunmak suretiyle dini dolaylı olarak savunur.[54] İbnü'l-Furât'ın sözlerinin bağlamı, ulemayı Mettâ'nın iddiasına karşı tartışmaya katılmaya teşvik etmek ve onların neden birbirlerine işaret ederek münazaradan kaçındıklarını sorgulamaktır. "Dinin ve mensuplarının yardımcıları" şeklindeki nitelemeler, ulemaya gösterilen itibarı vurgulayan retorik ifadeler olarak okunabilir. Münazaranın mihverinde inanç meselelerinden ziyade mantığın gerekliliğini sorgulayan epistemolojik bir tartışma bulunur. Sîrâfî, mantığın Mettâ'nın iddia ettiği gibi ihtilafları gidermediğini savunurken teslis üzerinden muhatabına yüklenir ki dinî savunu kabilinden sayılabilecek tek olgu bu olabilir.[55] Dolayısıyla Sîrâfî tarafından dinden hareketle mantığın batıl oluşu savunulmaz.

Münazarada öncelikle doğru ve yanlışı belirleme noktasında mantık ve nahvin işlevinin, benzerlik ve farklılıklarının tartışıldığı görülür. Sîrâfî nahvi, mantığın mukabili olarak düşünür. O, kendi dönemindeki mantıkçıları ilmî yeterlilikleri ve erdemler açısından eleştirse de temelde hedefinde mantık vardır. Mettâ hakkı batıldan, doğruyu yanlıştan, hayrı şerden, kanıtı şüpheden, kesinliği kuşkudan ayırt etmenin mantık ilmine hâkim olmakla, onu vazeden Aristoteles'ten yararlanmakla ve ilkelerini bilmekle mümkün olduğunu ifade eder. Bunun yanında mantığı, doğru sözün yanlışından, doğru anlamın ise yanlış an-

---

tartışmanın sonraki dönem mantık ve dilbilim geleneklerine yansıması için bk. Ali Durusoy - Aliye Güler, "Vâv'ın Hikayesi", *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2 (2015), 20-30.

53 Tevhîdî, *İmtâ ve'l-muânese*, 90.

54 Mahdi, "Language and Logic in Classical Islam", 63.

55 Tevhîdî, *İmtâ ve'l-muânese*, 99.

lamından ayırt etmeyi sağlayan bir araç olarak tanımlamaya devam eder. Mantığı ağırlığı ölçen bir teraziye benzetir.[56] Bu anlamda mantığın lafızlar ve anlam için ölçüt olduğunu savunur.[57] Sîrâfî ise bahsedilen işlevin söz düzeyinde nahiv tarafından yerine getirildiğini; doğru ve yanlış anlamın da akıl yoluyla birbirinden ayırt edildiğini iddia ederek Mettâ'nın mantığın gerekliliği iddiasına karşı çıkar. Ayrıca tartı benzetmesi üzerinden devam eden tartışmada Sîrâfî tartının ölçü için yeterli olmadığını, bazı şeylerin uzunluk, hacim gibi özellikleri için farklı ölçülerin kullanıldığını söylemekle mantığın tek yöntem olarak görülmesini eleştirir.[58]

Mantığın makûl hedefler ve kavranabilen anlamları araştırdığı ve dört artı dördün sekiz olması gibi makûlâtın her toplum için geçerli olduğu ve mantığın Yunan elinde geliştirilse de evrensel olduğu şeklindeki Mettâ'nın yaklaşımı karşısında Sîrâfî, mantığın evrensel bir düşünce yöntemi olmaktan ziyade Yunan dil mantığına dayanan bir ilim olduğunu, iddia edildiği gibi matematiksel kesinliğe indirgenemeyeceğini ve yerel motifler taşıdığını savunur. Hatta bunun bütün Yunan halkına mal edilemeyeceğine, onu vazedenin yalnızca bir adam olduğuna dikkat çeker. Ona göre Aristoteles de tıpkı kendisinden önceki ve sonrakiler gibi bazı konularda isabet etmiş, bazı konularda ise yanılmıştır. Dolayısıyla tek bir adamın kurguladığı sistemin, büyük ve kalabalık bir insan topluluğunun düşünme biçimini etkileyen mutlak bir hüccet kabul edilmesi imkansızdır. Ayrıca hem kendi milletinden hem de başka halklardan muhalifleri mevcuttur. Sîrâfî, buna ek olarak düşüncede ve araştırmada ortaya çıkan farklılığın insan tabiatının ve yaratılışının bir parçası olup tek bir adamın tüm anlaşmazlıkları ortadan kaldıracak veya etkileyecek bir yöntem getirmesinin mümkün olmadığını ileri sürer. Başka bir ifadeyle, onun açısından Aristoteles

---

56 Tevhîdî, *İmtâ ve'l-muânese*, 90.

57 Tartışmanın başında Mettâ mantığı "sözün bir aracı" olarak tanımlasa da eleştiriler üzerine pozisyonunu değiştirerek mantığın asıl konusunun "akledilen anlamlar" olduğunu savunmaya başlamıştır. Bk. Harun Kuşlu, "Ebû Bişr Mettâ'dan İbn Sînâ'ya Mantığın Konusu: Söz ve Lafızlar mı Yoksa İkinci Makul Anlamlar mı?", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, (09 Temmuz 2019), 4.

58 Tevhîdî, *İmtâ ve'l-muânese*, 90-91; İbn Teymiyye, *Redd ʿale'l-Mantıkıyyîn*, 221.

mantığından önce insanlığın düşünsel durumu ne ise, bu mantığın ortaya konulmasından sonra da esasen aynı kalmıştır.[59] Bu noktada Sîrâfî, bir soru sorarak muhatabın lüzum iddiasına itiraz eder: "*Hakikatleri bilme, onları inceleme ve onlar hakkında araştırma konusundaki durumunun, mantığı ortaya koyan kişiden önce yaşamış insanların durumuyla aynı olduğunu, onlar gibi düşündüğünü söyleyen kişi hakkında ne dersin*?" Bu soru karşısında Sîrâfî'ye göre Mettâ'nın yaklaşımı nettir: Bir kimse hakikate isabet etmiş olsa dahi, bunu Mettâ'nın benimsediği yöntemle elde etmediği sürece geçerli sayılmayacaktır. Buna karşılık kişi yanılmış olsa bile Mettâ'yı taklit ettiği takdirde Mettâ bu tutumdan memnuniyet duyacaktır. Sîrâfî açısından bu durum apaçık bir cehalettir. Sîrâfî böylece mantık bilinmeden önce yaşayan insanların da hakikatleri araştırıp onlara ulaşabildiklerini dile getirmiş olur.[60]

Mettâ'ya göre mantıkçı gramere ihtiyaç duymadığı halde gramerci mantığa ihtiyaç duyar. Nahiv lafzı, mantık ise anlamı konu edinmektedir. Şayet mantıkçı lafızla ilgileniyorsa bu ancak ârızîdir, aynı şekilde gramer uzmanı anlamla ilgileniyorsa bu da ârızîdir. Oysa anlam ifadeden daha yücedir; ifade ise anlam karşısında daha aşağı bir konumdadır. Mettâ'nın nahvin lafız düzeyinde iş gördüğü ve ona anlamlar açısından gerekli olmadığı yönündeki dışlayıcı kanaatine karşı Sîrâfî "*Gramer mantıktır; fakat Arapçadan alınmış bir mantıktır; mantık da gramerdir, fakat dil ile anlaşılır*" diyerek lafız ile manayı birbirinden ayrılmaz unsurlar olarak görür, lafzın tabiî olup mananın aklî olduğunu ifade eder.[61] Sîrâfî, anlamların dilden ayrı düşünülemeyeceğini, dili tüm inceliklerıyle bilmeyen birinin manaları da doğru analiz edemeyeceğini iddia eder. Bu

---

59 Tevhîdî, *İmtâ ve'l-muânese*, 91-93.

60 Tevhîdî, *İmtâ ve'l-muânese*, 94; Muhsin Mehdî, Sîrâfî'nin burada Aristoteles'ten önce yaşayan Platon'a işaret ettiğini düşünür. Ona göre Platon'un seçilmesi tesadüf değildir. Zira Platon, Aristoteles mantığını bilmediği hâlde hakikatlere ulaşmış ve Sîrâfî ile çağdaşları tarafından yaratılış, ilahî inayet ve ceza-sevap gibi dinî öğretilerle uyumlu görüşlere sahip bir bilge olarak kabul edilmiştir. Platon ile Aristoteles arasındaki ihtilaf, Aristoteles mantığının ortaya çıkmasıyla da çözülememiştir. Nitekim Aristoteles mantığına rağmen filozoflar Platon'un yolundan gitmeye devam etmişlerdir. Bu bağlamda Mehdî, Sîrâfî'yi popüler Platonculuğa vakıf bir kelâmcı olarak konumlandırır. Ancak bu yoruma yönelik herhangi bir delil sunmaz. Bk. Mahdi, "Language and Logic in Classical Islam", 60.

61 Tevhîdî, *İmtâ ve'l-muânese*, 93: "النحو منطق ولكنه مسلوخ من العربية، والمنطق نحو ولكنه مفهوم باللغة".

anlamda dilbilimin manayı da incelediğini ispata çalışır.[62] O "vav" harfi üzerinden iddiasını derinleştirmeye çalışarak dilden bağımsız bir mantığın olamayacağını savunur. Mantıkçıların hem çeviri yaptıkları Arapçayı ve edatların inceliklerini bilmediklerini hem de çevirdikleri metinleri tam kavramadan mantığı evrensel bir hakikat ölçüsü gibi sunmaya çalıştıklarını dile getirir.[63] Ayrıca tartışmanın devamında Sîrâfî, nahvin lafızdan daha fazla aklî düzeyle ilişkili olduğuna dair örnekler vererek tartışmayı sürdürür[64] ve bununla nahvin mantıkî içeriğini vurgulamayı hedefler.[65]

Tartışmanın salt nahiv açısından değil kelâm ve fıkıh gibi diğer ilimler açısından da yürütülen bir tartışma olduğu dikkatlerden kaçmamalıdır. Zira nahiv, fıkıh ve kelâm ortak bir yöntem ve mekanizma üzerinde yapılanmıştır. Kelâmda usûlün işletilmesiyle bu ilimlerdeki usulün işlemesi aynıdır.[66] Bu bağlamda Sîrâfî tartışmada âlimlere ve fakîhlere gönderme yaparak onların yöntemlerini felsefecilerle kıyaslayıp şu şekilde över:

> "Ulemânın ve fukahânın meseleleri nasıl ele aldığına vakıf olsaydın ve akıl yürütmelerinde bilinmeyen alanlara nasıl girdiğini, istinbâtta bulunmak için nasıl derinlere daldığını, onlara yöneltilen hususları nasıl ustaca yorumladığını; (bir meseleye dair) muhtemel yönleri, faydalı kinayeleri, uzak ve yakından ilgili yönleri kılı kırk yararcasına nasıl incelediğini bilseydin kendini hakir görür, ashabını da hor görürdün!"[67]

Bu alıntıdan hareketle tartışmanın nahiv ve mantık ilişkisinin ötesinde felsefe ve kelâm, başka bir ifadeyle yabancı ilimlerle Müslüman topluma özgü ilimler arasındaki bir çekişmenin uzantısı olduğu söylenmelidir. Bu noktada Sîrâfî, insanların mantık ilmi ortaya çıkmadan önce de konuşabildiklerini ve

---

62 Durusoy - Güler, "Vâv'ın Hikayesi", 14.

63 Durusoy - Güler, "Vâv'ın Hikayesi", 17-18.

64 Tevhîdî, *İmtâ ve'l-muânese*, 95.

65 Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, 67; Tartışmanın nahiv açısından değerlendirilmesi için bk. Çıkar, *Nahivciler ile Mantıkçılar Arasındaki Tartışmalar*, 91-113.

66 Nahiv, kelâm ve fıkhın iç içe olması ve birbirini tamamlaması hakkında bk. Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu*, 116,139, 145-150.

67 Tevhîdî, *İmtâ ve'l-muânese*, 100; Margoliouth, "The Discussion between Abu Bishr Matta and Abu Sa'id", 127.

düşünebildiklerini dile getirerek aslında mantık öncesinde oluşan usûl birikimine atıfta bulunur[68] ki sonraki birçok eleştiride de bu husus vurgulanmıştır.[69]

Münazaranın devamında Sîrâfî'nin Kindî'ye atıfta bulunarak felsefî görüşlerini eleştirmesi de bu noktada zikredilmelidir. O, Kindî'nin hatalı ve çelişkili olduğunu düşündüğü görüşlerinin felsefe ve mantıktan kaynaklandığını dile getirir.[70] Bu münazarada Sîrâfî'nin Mettâ'ya yönelik kurduğu "*Sen bizi mantık ilmine değil Yunan dilini öğrenmeye davet ediyorsun*!"[71] cümlesinden, ayrıca fukahânın ve diğer İslâm bilginlerinin yöntemlerinin mantık karşısında övülmesinden bu dönem itibarıyla mantık ilminin hem fıkıh hem kelâm gibi ilimlere de bir yöntem olarak teklif edildiği anlaşılmaktadır. Mantığın İslâmî ilimlere uygulanması yönündeki bu taleplere karşı olumsuz bir bakışın olduğuna Ebû Hayyân da *Risâle fî 'ulûm*'unda dikkat çeker. O, bu eserini mantığın fıkha bir katkısının, felsefenin dinle bir irtibatının, hikmetin ahkama bir tesirinin olmadığı şeklindeki mantık eleştirisi karşısında kaleme alındığını ifade eder.[72] Öyle ki bu durum, Gazzâlî öncesinde mantığın bütün ilimlere uygulanması gerektiği şeklinde bir talebin zımnen mevcut olduğunu gösterir.

Mantık ilminde mahir olmayan mütekellimin güdük (*ebter*) kalacağını söyleyen[73] Horasanlı filozof Âmirî (ö. 381/992), bir grup kelâmcının, Haşeviyye'yi takip ederek (i) mantığın kavramlarının muğlak ve tuhaf olduğu ve (ii) akıl yürütme maharetine sahip birinin mantığa ihtiyaç duymayacağı şeklindeki iki gerekçeyle mantık karşıtı bir tutum takındıklarını belirtir. Ona göre kelâmcılar, kendi sanatlarıyla donanan akıllı kimselerin kendi anlayışlarıyla doğruyu bulabildiklerini ve mantık gibi bir sanatın da ayrıca kendilerine yük olacağını düşünerek mantık karşıtı bir söylem geliştirmişlerdir.[74] Âmirî'nin "bir grup mütekellim" şeklinde bahsettiği kelâmcıların kim olduğu net değildir. Ancak bu

---

68 Şimşek, *Muʿtezile Kelâmında Yöntem*, 307.

69 Süyûtî, *el-Hâvî li'l-fetâvî*, 1/302; İbn Kayyim el-Cevziyye, *Miftâhu dâri's-saʿâde*, thk. Abdurrahman b. Hasan b. Kâid (Beyrut: Dârü İbn Hazm, 2019), 1/499.

70 Tevhîdî, *İmtâ ve'l-muânese*, 100: "وما ورث هذا كلّه إلّا من بركات يونان وفوائد الفلسفة والمنطق".

71 Tevhîdî, *İmtâ ve'l-muânese*, 90.

72 Marc Bergé, "Epître sur les sciences (Risāla fī l-ʿulūm) d'Abū Ḥayyān at-Tawḥīdī (310/922 (?) - 414/1023)", *Bulletin d'études Orientales* 18 (1963), 297.

73 Ebü'l-Hasan el-Âmirî, *el-İrşâd li-tashîhi'l-iʿtikâd*, British Library, Or. 9840, 180b.

74 Ebü'l-Hasan el-Âmirî, *el-İʿlâm bi-menâkıbi'l-İslâm*, thk. Ahmed Abdülhamid Gurab (Riyad: Darü'l-Asale li's-Sekâfe, 1988), 89-90.

kelâmcıların mantığa dair görüşleri Sîrâfî'nin yaklaşımıyla örtüşmektedir. Zira Sîrâfî, mantıkçıların ıstılah ve kıyaslarını hurafe, kapalı sözler ve tuzaklar olarak değerlendirmektedir. Ayrıca akıl sahibi kimselerin bundan müstağni olduğunu düşünmektedir.[75] O, teolojik, sosyal ve gündelik ihtilaflardan örnekler vererek mantığın insanlar arasındaki anlaşmazlıkları gidermediğini ifade etmektedir.[76] Âmirî'nin çağdaşı olan Sîrâfî'yle hicrî 364 yılında Bağdat'ta bir münazarada bulunduğu bilgisi hatırlandığında[77] onun kastettiği kelâmcılardan birinin Sîrâfî olması muhtemeldir. Bununla birlikte burada dile getirilen husus, Âmirî ile üç defa münazara yaptığı bilinen[78] Abdülkâhir el-Bağdâdî'nin de görüşleriyle uyuşmaktadır. Bağdâdî'nin Aristoteles'in kitaplarında gördüğü problemlerin başında müphemlik gelmektedir. Ona göre bu kapalılık bilinçli bir tercih olup bu sanatın bir âlim nezaretinde okunması ve halkın bu inançlara muttali olmaması amacına matuftur.[79]

Sîrâfî'nin yaklaşımının ona has olmadığı ve mantığın meşruluğuna dair sürdürülen tartışmaların umumi bir yansıması olduğu görülmektedir. Nitekim, Ebû Hayyan, Sîrâfî'ye taassup ölçüsünde bağlı olduğunu belirttiği[80] Sâhib b. Abbâd'ın (ö. 385/995) hikmet ehline karşı sert tutumundan bahsetmekte ve onun mesafeli olduğu felsefî ilimler arasında mantığa da yer vermektedir.[81] Hakeza Mettâ ile Sîrâfî tartışmasında hazır bulunan, ayrıca bu tartışmanın birinci kaynağı olan[82] Muʿtezilî Îsâ b. Alî er-Rummânî'nin nahiv ilmini mantıkla mezcettiği ve bundan ötürü kendi dönemindeki dilbilimcilerden farklılaşarak kendine özgü bir nahiv anlayışına sahip olduğu ifade edilmektedir.[83] Rummânî'nin

---

75 Tevhîdî, *İmtâ ve'l-muânese*, 98; Bunların mantık değil mantıkçılara yönelik bir eleştiri olduğu yönündeki bir değerlendirme için bk. Durusoy - Güler, "Vâv'ın Hikayesi", 16.

76 Tevhîdî, *İmtâ ve'l-muânese*, 99.

77 Ebû Hayyân et-Tevhîdî, *Ahlâkü'l-vezireyn*, thk. Muhammed b. Tavit et-Tanci (Beyrut: Dâru Sâdır, 1992), 411.

78 Yusuf Arıkaner - Özkan Şimşek, "Ebü'l-Hasan el-Âmirî'nin Mesâʾilü'r-Rey Adlı Eseri: Tahkik ve İnceleme", *Nazariyat* 12/1 (15 Nisan 2026), 2.

79 Bağdâdî, *İyâru'n-Nazar*, 119, 825-826.

80 Tevhîdî, *Ahlâkü'l-vezireyn*, 401.

81 Tevhîdî, *İmtâ ve'l-muânese*, 61.

82 Tevhîdî, *İmtâ ve'l-muânese*, 90.

83 Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Udebâ*, thk. İhsân Abbâs (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1993), 4/1826; Şemsüddin ez-Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-aʿlâm*, ed. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 2003), 8/560.

mantıkta Aristoteles'ten farklı bir yöntem benimsemesine rağmen mantıkla ilgilenmesinden dolayı ayıplandığı da kaydedilmektedir.[84] Dolayısıyla mantık sanatına yönelik söz konusu karşı çıkma durumu şimdiye kadar görüldüğü kadarıyla çoğunlukla Muʿtezilî çevrelerde cereyan etmiştir. Onlar, Aristoteles mantığından faydalanmamışlar ve akıl yürütürken kendilerine özgü yollar takip etmişlerdir. Meşşâî felsefe ekolü ile Muʿtezile bu dönemde Câbirî'nin dile getirdiği üzere birbiriyle kesişmeleri mümkün olmayan paralel iki ayrı yokuştur.[85]

2. Behşemî Gelenekte Mantık Karşıtlığı

İbn Kayyım (ö. 751/1350), mantık ilminin farz-ı kifâye olduğu iddiasına karşı çıkarken kelâmcıların mantığa karşı yazdığı reddiyelere vakıf olduğunu belirtir ve birçok isimden bahseder. Sıraladığı isimler arasında Ebû Ali el-Cübbâî, Ebû Hâşim ve Kâdî Abdülcebbâr da bulunmaktadır.[86] İbnü'l-Murtazâ (ö. 840/1437), içtihatta mantığın gerekliliğini tartıştığı bir yerde Muʿtezilî geleneğin mantığı içtihadın zorunlu bir şartı saymadığını, zira mantıksal kalıplara başvurmaksızın da katʿî burhanların ikame edilebileceğini ileri sürmektedir.[87] Behşemî-Zeydî geleneğe mensup Ali b. Muhammed el-Bekrî (ö. 882/1477) de Muʿtezile'nin delillendirmelerinde, mantıkçıların kullandığı şekillere, iki öncülün melzûm ve lâzımı içeren bir yapıda birleştirilmesi yöntemine başvurmadığını ifade eder.[88]

---

84 Tevhîdî, *İmtâ ve'l-muânese*, 103.

85 Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu*, 142.

86 İbn Kayyim el-Cevziyye, *Miftâh*, 1/447.

87 el-Mehdî-Lidînillâh İbnü'l-Murtazâ, *el-Münye ve'l-emel fi şerhi'l-Milel ve'n-Nihal* (San'a: el-Câmiü'l-Kebîr, El-Mektebetü'l-Garbiyye, 747), 8b.

88 Ali b. Muhammed b. Ahmed el-Bekrî, *Kevkebü'l-vehhâc fî keşfi esrâri'l-Minhâc*. (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi, 1257), vr. 43b.

2.1. Ebû Hâşim el-Cübbâî

Ebû Hâşim'in mantığa ve felsefeye bakışı kendi dönemindeki kelâmcılardan farklı değildir. Onun mantık karşısında olumsuz bir tavrının olduğu nakledilir.[89] Öyle ki Aristoteles'in kitaplarına itiraz edip onları çürüttüğü için Yahudi bir tabibin onun ölümüne kasten neden olduğu bile iddia edilmiştir.[90] Bağdat'ta Muʿtezile mensuplarının karşı karşıya kaldığı olumsuz atmosferde Ebû Hâşim'in nahiv ilmindeki otoritesini öne çıkaracak şekilde "en-Nahvî" nisbesiyle anıldığı rivayet edilir.[91] Onun dilbilim alanındaki maharetinin bir yansıması, mantık eleştirisinde karşımıza çıkar. O, Mettâ b. Yûnus'un da bulunduğu bir mecliste Mettâ'ya *"Mantık 'nutk' kökünden türetilmiş ve mefʿil vezninden başka bir şey midir ki?!"* diyerek mantığı isminden hareketle eleştirmiştir. Van Ess'e göre o, bu soruyla şunu sorgulamaktadır:"Mantık, bir sanat ve bilim olarak dikkate alınmaya değer bir şey midir yahut üzerinde düşünmeye değmeyecek bir şey midir?". Van Ess, Ebû Hâşim'in ashabının görünüşe göre ikinci görüşe meyilli olduğunu dile getirir. Hassan Ansarî de bunu, Ebû Hâşim'in aslında mantığın müstakil bir ilim niteliği taşıyıp taşımadığını sorgulaması olarak yorumlar. Ansarî'ye göre Ebû Hâşim'in kastı muhtemelen mantığın nahivle aynı şey sayılıp sayılmayacağına yöneliktir. [92]

Ebû Hayyân, "Ebû Hâşim insaflı davranıp hakkı mı teslim etti? Yoksa tarafgirlik yapıp dinlenmeye bile değmeyecek bir söz mü söyledi? Oysa Ebû Hâşim, makamı yüksek ve sözlerinde son derece dikkatli biridir" diyerek İbn Miskeveyh'e (ö. 421/1030) bu olayı sorduğunda, bunun sarf ilmi açısından doğru olduğunu ancak küçümseme ve ayıplama kastı taşıdığından dolayı Ebû Hâşim'in yanlış bir tutum sergilediğini belirtmektedir. İbn Miskeveyh, onun bu yaklaşımını tenkit etmek için diğer ilimlerle bir kıyaslama yapar: "Eğer Mettâ, aynı yöntemle cevap verseydi kelâmcılar için kullanılan mütekellim de konuşma kökünden türemiş bir isimden başka nedir?" diyebilirdi. Aynı şekilde fıkhın "anlamak" (*fekihtü'ş-şey'e*) anlamındaki fiilden; nahvin ise "yönelmek"

---

89 İbn Kayyim el-Cevziyye, *Miftâh*, 1/447.

90 Kâdî Abdülcebbâr, *Tesbît*, 1166.

91 Kâdî Abdülcebbâr, "Fadlü'l-iʿtizâl", 306-307.

92 Ess, "The Logical Structure of Islamic Theology", 238; Hassan Ansari, "Medhalî ber Münâsebât-ı Miyân-ı Mütekellimân ve Feylesûfân der Temeddün-i İslâmî", *Kateban* (23 Aralık 2008).

(*nehavtü'ş-şey'e*) anlamındaki fiilden türemiş olduğunu söylemek de bu ilimlerin mahiyetini açıklamaya yetmezdi. İbn Miskeveyh, bir ilmin adından dolayı değil hata yapanın hatasından ötürü ayıplamanın söz konusu olabileceğini söyleyerek Ebû Hâşim'e karşı çıkmaktadır.[93]

Kaynaklarda Ebû Hâşim'in, Aristoteles'in *Kitâbü's-Semâ ve'l-Âlem*'ine *Kitâbü't-Tasaffuh* adıyla bir reddiye yazdığı bilgisi de geçer. Yahya b. Adî, Bağdat'ta uğradığı mecliste vezirin kendisinden kelâmcılarla tartışmasını istemesi üzerine bu kitaba atıfta bulunarak affını istemiş ve Ebû Hâşim'in mantıkla ilişkisi bağlamında şunları söylemiştir:

> "Onlar benim ifadelerimin kaidelerini anlamıyorlar. Ben de onların ıstılahlarını anlamıyorum. Korkarım ki onlarla tartışmamla Cübbâî'nin *Tasaffuh*'ta başına gelen benim başıma gelir. O, Aristoteles'in kitabını nakzetti ve anlayışı ölçüsünde ve *mantık kaidelerini bilmeksizin* reddiyede bulundu. İyi bir şey yaptığını zannetmesine rağmen reddiyesi onun aleyhine gelişti. Şayet *mantık kaidelerini bilseydi, asla bu reddiyeye girişmezdi*."[94]

Ebû Hâşim'in reddiyesinin başarısız olmasının gerekçelerinden biri olarak onun mantık bilmemesi gösterilmiştir. Bunun ötesinde Yahya b. Adî, kelâm ile felsefenin ortak kavramlar kullanmadığına ve ikisinin de kendine has kavramlara sahip olduğuna işaret etmektedir. Benzer bir tavrı Ebû Süleymân es-Sicistânî'de (ö. 391/1001 [?]) görmekteyiz. Adudüddevle'nin (ö. 372/983) meclisinde Bâkıllânî ile yaptıkları bir münazarada "Münazara bir alışkanlık işidir. Ben bu zümrenin münazaralarını bilmem, onlar da bizim uzlaştığımız kavramları ve kullandığımız ibareleri bilmezler. Bu durumda olan insanlar arasında münazara yürütülemez."[95] sözleriyle kelâm ve felsefe geleneklerinin kendilerine özgü terminolojileri nedeniyle o gün açısından birbiriyle diyalog kurma imkânının bulunmadığını dile getirmiştir.

---

93 Ebû Hayyân et-Tevhîdî, *el-Hevâmil ve'ş-şevâmil* (Windsor: Hindavî Foundation, 2019), 263.

94 Cemâlüddin İbnü'l-Kıftî, *İhbârü'l-ulemâ bi-ahbâri'l-hukemâ*, thk. İbrâhim Şemsüddin (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005), 37.

95 Ebü'l-Fazl Kâdî İyâz, *Tertîbü'l-medârik ve takrîbü'l-mesâlik*, thk. Muhammed b. Şerîfe (Fas: Vizâretü'l-Evkâf ve'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, 1983), 7/60.

2.2. Kâdî Abdülcebbâr'ın Öğrencileri: Ebû Reşîd en-Nîsâbûrî ve İbn Metteveyh

Mantık eleştirisi yapan isimler arasında önceden geçtiği üzere Kâdî Abdülcebbâr'ın adı zikredilir. Ancak *el-Muğnî* incelendiğinde mantığın lehine ya da aleyhine bir değerlendirmeye rastlanmadığı görülür.[96] Kâdî'nın düşüncelerini bu noktada ortaya koyan kaynaklara sahip olmasak da öğretisini sürdüren öğrencilerinin yaklaşımını tespit edebileceğimiz eserler mevcuttur. İbn Metteveyh (ö. 469/1076), nazar ve tevlid ilişkisini tartıştığı bir bağlamda felâsifenin, mukaddimelerin tertibiyle bilginin zorunlu olarak meydana geldiği görüşüne değinerek eleştiride bulunur:

> "Filozofların ileri sürdüğü üzere birtakım öncüller ve sonuçlar yoluyla (nazarî) bilginin meydana gelmesi de doğru değildir. Onlara göre biz, "Kendisinden fiil meydana gelmesi mümkün olan kimsenin, kendisinden fiil meydana gelmesi imkânsız olan kimseden bir yönden farklı olması gerekir" şeklindeki bilgi hasıl olduğunda ve ardından "kendisinden fiil meydana gelmesinin mümkün olduğu kimseyi" bildiğimizde, bu iki öncülün önceden bulunması sebebiyle onun diğerinden farklı olduğunu biliriz. (Bu batıldır. Zira) bu topluluk, *tafsilî bilgiyi icmâlî bilgiye irca* etmiştir. Oysa bu konuda, tafsilî bilginin önceden bilinmesi gerekir. Nitekim belirli bir şahısta, bizzat fiilin, ondan meydana gelmesinin mümkün olduğunu ve başkasından meydana gelmesinin imkânsız olduğunu dolayısıyla bir bakımdan ondan farklı olması gerektiğini bilmedikçe, kendisinden fiil meydana gelmesi mümkün olan herkesin diğerinden bir yönden farklı olması gerektiğini bilemeyiz." [97]

İbn Metteveyh, öncüllerin sıralanmasını sonucu elde etmek için yeterli gören anlayışı eleştirir. Bu bağlamda verdiği örnekle salt öncüllerin zorunlu olarak bilgiye ulaştırmaya yetmeyeceğini savunur, bunun için de nazara gereksinim duyulduğunu göstermeye çalışır. Onun açısından söz konusu *örnek*

---

96 Durusoy, "Mâtürîdî Kelamcıların Mantığa Yaklaşımı", 262.

97 İbn Metteveyh, *Kitâbü't-Tezkire fî ahkâmi'l-cevâhir ve'l-arâz*, ed. Daniel Gimaret (Kahire: el-Ma'hedü'l-Fransî li'l-âsâri'ş-şarkıyye, 2009), 2/674; [Ebû Cafer İbn Mezdek], *Şerhu't-Tezkire fî ahkâmi'l cevâhir ve'l-araz* (Tahran: Müessese-yi Pejuheş Hikmet ve Felsefe-yi İran, 2006), vr. 172b.

ilhâkü't-tafsîl bi'l-cümle[98] formunda getirilmiş olsa da mantıkî kıyasın hareket noktası yanlıştır. Bu anlamda Meşşâî felsefenin kavramlarıyla ifade edecek olursak o, muayyen şeylerin bilinmesinde tümelden tikele gitmeye gerek olmadığını, bu hususlarda tikele dair bilginin tümele dair bilgiden önce meydana geldiğini savunur. O, bütünüyle öncüller aracılığıyla bilgi edinmeye karşı değildir. Zira *ilhâkü't-tafsîl bi'l-cümle*, Muʿtezile nezdinde muteber bir yöntemdir. İbn Metteveyh'in de verdiği örnek üzerinden bakarsak her zulmün kabîh olduğu icmâlî olarak bilinir, sonra muayyen bir zarar durumunun zulüm olduğu tespit edilir ve onun da kabîh olduğuna yönelik (*tafsîlî*) bilgiye ulaşılır.[99] İbn Metteveyh bu noktada aynı yönteme başvurulan iki örneği kıyaslayarak "*Kendisinden fiil meydana gelmesi mümkün olan kimsenin, kendisinden fiil meydana gelmesi imkânsız olan kimseden bir yönden farklı olması gerekir*" önermesinin, "her *zulüm kabîhtir*" şeklindeki bilgiyle aynı statüde olmadığını belirtir.[100] Zira zulmün

---

98 *İlhâkü't-tafsîl bi'l-cümle*, bazı Muʿtezilîler tarafından itikadın bilgiye dönüşmesini sağlayan temel yollardan biri olarak kabul edilir. Kaynaklarda mantıkî kıyaslarla benzerliği üzerinde durulmuştur. Behşemîler, bu yönteme adalet meselelerinde başvurmuşlardır. Hüseynîler ise akıl yürütme ve nazar anlayışlarını bütünüyle bu yöntem üzerinden açıklamıştır. Hüseyniyye'ye göre müktesep bilgi icmâlî bilginin detaylandırılmasından ibarettir. Nazarın tevlid ettiği konusunda iki ekol müttefik olsa da icmâlî bilginin tevlid etmesi noktasında ihtilaf etmişlerdir. Ebû Hâşîm, icmâlî bilginin tafsîlî bilgiyi zaten kapsadığını, dolayısıyla tevlid ile yeni bir bilginin doğmadığını düşünür. Kâdî ise üçüncü bilginin mübtede' bir bilgi olduğunu öne sürer. Bu yanıyla Behşemîlere göre iki öncül oluştuğunda sonuç dâî aracılığıyla meydana gelirken, Hüseynîlere göre sonuç fâilin ihtiyarına bağlı olmaksızın, icmâlî bilgiden tevlid yoluyla hasıl olur, öncüller sonuç bilgisini zorunlu kılar. Bk. Kureşî, *Minhâcü'l-müttakîn*, 1/167, 333; İbn Metteveyh, *Tezkire*, 2/597-598; Ebû Reşîd en-Nîsâbûrî, *el-Mesâil fi'l-Hilâf beyne'l-Basriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn*, ed. Rıdvân es-Seyyid, Main Ziyâde (Beyrut: Mahedü'l-İnmâi'l-Arabî, 1979), 314-315; İbnü'l-Melâhimî, *Kitâbü'l-Fâʾik fî usûli'd-dîn*, thk. Madelung, Wilferd, Martin McDermott (Tahran: Iranian Institute of Philosophy - Institüte of Islamic Studies, 2007), 368-369, 389; İzzüddîn b. Hasen b. el-Müeyyid İmâmü'l-Hâdî, *el-Mi'râc ilâ keşfî esrâri'l-Minhâc*, thk. Abdurrahman b. Hüseyin Şâyim el-Müeyyidî (San'a: Mektebetü Ehl-i Beyt, 1435), 1/127; Salih b. Mehdi el-Mukbilî, *el-ʿAlemü'ş-şâmih fî isâri'l-hak ale'l-âbâi ve'l-meşâyih* (Beyrut: Dârü'l-Hadis, 1985), 116.

99 İbn Metteveyh, *Tezkire*, 2/674; [Ebû Cafer İbn Mezdek], *Şerhu't-Tezkire*, vr. 172b.

100 İcmâlî bilgi, taalluk ettiği malûmun niteliklerini ve diğer şeylerden ayırt edici özelliklerini tek tek belirlemeksizin genel olarak bilmektir. Tafsîlî bilgi ise taalluk ettiği malûmun mahiyetinin, niteliklerinin ve onu diğer şeylerden ayıran özelliklerinin belirli ve ayrıntılı biçimde bilinmesidir. Örneğin, "Zeyd'in on kişilik bir topluluk içerisinde bulunduğunun bilinmesi" icmâlî bilgiye; "Zeyd'in bu topluluk içerisindeki belirli kişi olduğunun ve onu

kötü olduğuna yönelik icmâlî bilgi zorunludur.[101] Bu yanıyla mantıkî kıyasın tümel önermesi tikele bağlıyken, her zulmün kötü olduğu bilgisi, belirli bir fiilin zulüm olduğunun bilinmesine bağlı değildir. Dolayısıyla İbn Metteveyh tikel bilgi zaten mevcutken bu bilginin tümel öncüllerden hareketle kıyas formuna sokulmasını anlamsız görür ve mantıkî kıyası bir nevi kısır döngü olarak değerlendirir.

İbn Metteveyh, yüklem ve konu arasında nispetin gerekli olduğuna dair felâsifenin görüşünü aktarır, "Zeyd'in fiil yapabilmesinin imkânı" ile "Amr'ın fiil yapmasının imkânsızlığı" arasında bir bağ bulunmadığından ötürü mantıkî kıyas formunda bu iki bilgiden bir sonuca varmayı mümkün görmez. Kıyas formunun her bilgiye uygulanamayacağını düşünür:

> Bununla birlikte, bu topluluk iki öncül arasında bir nispet gözetirler. Birincisini "mevzû" ikincisini ise "mahmûl" olarak adlandırırlar. Birinci önermenin mahmûlü, ikinci önermenin mevzûudur. Tıpkı onların "Her insan canlıdır" ve "Hiçbir canlı taş değildir" demelerinde olduğu gibi buradan da "Hiçbir insan taş değildir" sonucu çıkar. Eğer onların görüşü buysa ve *"Zeyd'den fiilin meydana gelmesinin mümkün olması" ile "Amr'ın fiil yapmasının imkânsız olması" arasında herhangi bir nispet bulunmuyorsa, nasıl olur da bu bilgilerden herhangi bir sonuca ulaşabilirler?"*

---

diğerlerinden ayıran özelliklerin bilinmesi" ise tafsîlî bilgiye örnek teşkil eder. Tafsîlî bilginin malûma taalluk ettiği kabul edilirken, icmâlî bilginin malûma taalluk edip etmediği Muʿtezile arasında tartışmalıdır. Allâf, Ebû Ali ve Kâdî Abdülcebbâr icmâlî bilginin bir malûma taalluk ettiğini kabul etmişlerdir. Ebû Hâşim ise icmâlî bilgiyi, tafsilî bilgiyle özdeş olmakla birlikte henüz belirli bir malûma taalluk etmeyen bilgi olarak değerlendirir. İbnü'l-Melâhimî ise Ebû Hâşim'in bu görüşüne yönelik eleştirilerinde, icmâlî bilginin tafsîlî bilgi gibi malûmu bütün yönleriyle belirleyip temyiz etmese de ona belirli bir yönden taalluk ettiğini savunur. Detay için bk. İbn Metteveyh, *Kitâbü'l-Mecmûi' fi'l-Muhît bi't-teklîf*, thk. Houben Jean Joseph (Beyrut: el-Matbaatü'l-Kâtûlikiyye, 1965), 45, 68-70; İbnü'l-Melâhimî, *Muʿtemed*, 161-166; Kureşî, *Minhâcü'l-müttakîn*, 1/128-132.

[101] Zorunlu bilgiler, icmâlî bilgilerle özdeş değildir. Zira zorunlu bilgiler kapsamında yer alan duyu bilgileri icmâlî değil tafsîlîdir. Ancak duyu bilgileri dışındaki zorunlu bilgiler icmâlîdir. İcmâlî bilgiler ise şüpheye mahal vermeyecek şekilde kesinlik arz ederken, tafsîlî bilgiler bazı durumlarda şüpheye konu olabilmektedir. Bu anlamda zorunlu ve müktesep ayrımı bilgilerin kaynağına işaret ederken, icmâlî ve tafsilî ise bilinme tarzlarını ifade eder. Bk. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, *Tasaffuhü'l-edille*, ed. Wilferd Madelung, Sabine Schmidtke (Wiesbaden: Harrassowitz, 2006), 52; Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-ʿadl: en-Nazar ve'l-maârif*, thk. İbrahim Medkûr (Kahire: ed-Dâru'l-Mısriyye, 1963), 12/66, 357.

İbn Metteveyh, filozofların yaklaşımı kabul edildiğinde mukaddimelerin ya bizzat zorunlu ya da zorunlu başka mukaddimelere dayalı olması gerektiğini belirtir. Her iki durumda da bunlardan çıkan sonucun, hüküm bakımından mukaddimesini takip etmesi kaçınılmaz olduğundan onun da zorunlu olması lazım gelir. İbn Metteveyh ise bu yaklaşımın zorunlu olmayan bilgileri açıklayamayacağını ve nihayetinde bütün bilgilerin zorunlu olduğu sonucuna götüreceğini ifade eder.

İbn Metteveyh'in bir başka eleştirisinin odağında yanlış öncüllerden doğru sonucun çıkabileceği hususu bulunmaktadır. Bazen öncüller yanlış olsa da sonucun doğru olduğu görülür. İbn Metteveyh, "her zulmün adalet olduğu" ve "her adaletin kötü olduğu" şeklindeki iki önermeden hareketle "her zulmün kötü olduğu" sonucuna ulaşılmasını bu duruma örnek olarak verir. Mantıksal form açısından geçerli olsa da önermeler apaçık şekilde yanlıştır. Ayrıca istidlâlin mantıkî kıyas formunda düzenlenmesinin sözü uzatma ve malumun ilamı olarak görülmesi de İbn Metteveyh'in değindiği bir başka husustur. Ona göre insanın taş olmadığı zorunlu bir bilgi olup felsefecilerin ifade ettiği biçimde öncüller ve sonuç şeklinde düzenlenmesine gerek yoktur. Dolayısıyla insan ile taşın birbirinden ayırt edilmesi için mantıkçıların yaptığı gibi sözü gereğinden fazla uzatmak anlamsızdır. [102]

Kâdî'nın bir başka öğrencisi Ebû Reşîd en-Nîsâbûrî benzer eleştirileri Belhî ve takipçilerinin, nazarı "bedihî üçüncü bir bilginin iki öncülden meydana gelmesi için bilinen bir şeyin başka bilinen bir şeye eklenmesi" şeklinde tanımlamalarını ele alırken dile getirir. Nîsâbûrî, bu tanımın nazarın doğasını yansıtmadığını düşünür ve bu bağlamda mantıkçıların yaklaşımına temas eder.[103] O, öncelikle sonucun zorunlu olarak meydana geldiği iddiasına karşı çıkar. Ona göre "bilinen bir şeyin başka bilinen bir şeye eklenmesi", gerçekte iki bilginin zihinde hazır bulunmasından başka bir şey değildir. Kişinin zulmün kabîh olduğunu ve muayyen bir fiilin de zulüm olduğunu bildikten sonra bu muayyen fiilin de kabîh olduğuna hükmetmesi bu türden bir bilgidir. Söz konusu akıl yürütmede, iki bilginin gereği olarak sonucun bedihî olduğu iddia edilemez.

---

102 İbn Metteveyh, *Tezkire*, 2/674.

103 Nîsâbûrî, *Mesâil*, 384-385; Şimşek, *Muʿtezile Kelâmında Yöntem*, 248-249.

Zira zorunlu olarak (*bi'l-bedîha*) bilinen bir şeyi, şüphe ve tereddüt yoluyla kişinin kendinden uzaklaştırması mümkün değilken, istidlâlî bilgide bu durum söz konusudur. O bu noktada Muʿtezile'nin çokça başvurduğu Hâricîler örneğini hatırlatır. Hâricîler, zulmün kabîh olduğuna ilişkin icmâlî bilgiye sahip olmalarına rağmen, kendilerine muhalif olanları kâfir kabul ederek onları öldürmeyi kabîh görmemiş aksine hasen olduğunu düşünmüşlerdir. Tafsîlî düzeyde hatalı bir istidlâlde bulunmuşlardır. Dolayısıyla iki bilginin zihinde bir araya gelmesi, zorunlu olarak doğru bir sonuca ulaşılacağı anlamına gelmez.[104]

Nîsâbûrî öncüllerin birbirine eklemlenmesinden sonuca varmanın, istidlâlî bilgi elde etmede işlevsiz olduğunu savunmaktadır. O, İbn Metteveyh'in de değindiği şekliyle Zeyd'in bir şeyi yapabilmesi ve Amr'ın yapmasının imkânsız olması örneği üzerinden konuyu şöyle ele alır:

> "Mukaddime ve netice hakkında söyledikleri hezeyana gelince, bu durum bilginin müktesep olduğu diğer tüm durumlarda mümkün değildir. Zira birimiz Zeyd'in bir fiili yapabilmesinin imkânını ve başka birinin ise yapmasının imkânsızlığını bilip ayrıca diğerinin başka niteliklerde eşit olduğunu anlasa dahi, bu kadarıyla birinin diğerinden bir bakımdan farklılaştığını ancak nazarda bulunarak bilebilir. Nitekim insanlar arasında, kendisinden fiil mümkün olanın, fiilin kendisinden imkânsız olduğu kimseden bütününe (*cümletihi*) ilişkin herhangi bir özellikle ayrılmadığına inananlar vardır ve bu inanç mümkündür. Dolayısıyla bir fiil gerçekleştirebilen kimsenin, fiil gerçekleştirmesi imkânsız olandan belirli bir özellik bakımından ayrıldığını bilmek için istidlâle ihtiyaç duyulur. *Bu mantıkçıların itibar ettiği mukaddimelerden farklıdır. Çünkü onların söylediği şeyde iki mukaddime arasında bir ilişkinin (tenâsüb) olması ve birinin diğerine tamamen yabancı (ecnebîyye) olmaması gerekir. Ayrıca birinde konu (mevzû) olanın diğerinde yüklem (mahmûl) olması gerekir.* Meselâ "İnsan hayvandır.", "Hayvan et ve kandan müteşekkildir" o hâlde "İnsan et ve kandan müteşekkildir." denilmesi gibi."[105]

---

[104] Nîsâbûrî, *Mesâil*, 345: "أنّ الاستدلال والاستنباط هو ضمّ معلوم إلى معلوم لتنتج البديهة منهما معلوما"; Örnek için ayrıca bk. Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-ʿadl: el-Lütuf*, thk. Ebü'l-Alâ Afîfî (Kahire: ed-Dâru'l-Mısriyye, 1962), 13/304.

[105] Nîsâbûrî, *Mesâil*, 349-350.

Nîsâbûrî'ye göre Zeyd-Amr örneğinde, öncüller ile ulaşılmak istenen sonuç arasında mantıkçıların kıyasında aradığı türden bir ilişki bulunmamaktadır. "Zeyd'in fiili gerçekleştirmesi mümkün, Amr'ın ise mümkün değildir" şeklindeki iki bilgi, tek başına "Zeyd ile Amr arasında fiilin gerçekleşmesi bakımından bir farklılık vardır" sonucunu vermez. Bu farklılığın ne olduğunun ve hangi niteliğe dayandığının tespiti ancak nazarla mümkün olup yalnızca bilgilerin bir araya getirilmesiyle böyle bir sonuç ortaya çıkmaz. Nîsâbûrî buna karşı, söz konusu iki hususun zorunlu olarak bilindiği ve bunları bu şekilde açıklamanın ise sözü gereksiz yere uzatmak anlamına geldiği yönünde muhaliflerin bir itirazına yer verir. Nîsâbûrî ise kişinin söz konusu bilgiden şüphe edebilmesinin onun zorunlu olmadığını gösterdiğini, zira zorunlu bir bilginin şüphe nedeniyle reddedilemeyeceğini belirtir.[106]

Nîsâbûrî, bu noktada muhtemel bir itirazı daha gündeme getirir. Buna göre, "Fiili yapabilen herkes, yapamayandan bir özellik bakımından ayrılır." şeklindeki genel ilke zaten bilinmektedir ve tekil durum bu ilkeye bina edilerek sonuca ulaşılmaktadır. Nîsâbûrî ise aksini ileri sürerek epistemik önceliğin genel önermeye (*cümle*) değil, tafsîle ait olduğunu savunur. Ona göre icmâlî bilgi tafsilî bilgiye dayanarak meydana gelir. Önce tekil durumlar gözlemlenir: Zeyd fiili yapabiliyorken, diğer özellikleri bakımından eşit olan Amr aynı fiili yapamamaktadır. Bu gözlem üzerinde nazar yapıldıktan sonra, "Öyleyse fiili yapabilen ile yapamayan arasında ayırt edici bir özellik vardır" sonucuna ulaşılır. Bu aşamadan sonra artık "Fiili yapabilen herkes, yapamayandan bir özellik bakımından ayrılır." şeklindeki genel hüküm oluşur. Dolayısıyla Nîsâbûrî, tikel bilgilerin tümel üzerine bina edilmeksizin elde edildiğini, tümel önermenin ise tekil gözlemlerden hareketle ulaşılan sonuç olduğunu dile getirir. Ona göre aslolan tafsîlî bilgidir; genel önerme ise bunun üzerine bina edilir.[107]

Nîsâbûrî, ayrıca mantıkçıların yönteminin her şeye uygulanamayacağını ve tüm delillerin öncüller ile sonuç şeklinde kurulamayacağını düşünür:

> "Muhalifimize şöyle deriz: Eğer diğer bütün delillerin mantıkçıların yöntemi üzere, mukaddimeler ve sonuçlar formunda kurulabileceğini ileri sürüyorsan, cisimlerin hâdis olduğuna ilişkin delili nasıl kuracaksın?"

---

106 Nîsâbûrî, *Mesâil*, 350.
107 Nîsâbûrî, *Mesâil*, 350.

Nîsâbûrî'ye göre muhalifler hudûs delilini aşağıdaki şekilde kıyas formunda ifade edebilirler:

-Hâdisi öncelemeyen her şeyin hâdis olması gerekir.
-Cisim hâdisi öncelememiştir.
O halde cismin hâdis olması gerekir.

Nîsâbûrî bu noktada kıyastaki döngüsel akıl yürütme niteliğinde bir probleme dikkat çeker. Ona göre "cismin hâdisi öncelemediği" bilgisini elde etmek, zaten cismin bir başlangıcının bulunduğunu, dolayısıyla "cismin hâdis olduğunu" bilmeyle aynı anlama gelir. Başka bir ifadeyle, cismin hâdisi öncelemediğine ilişkin bilgimiz, cismin hudûsuna ilişkin bilgiyi içermektedir. Zira cismin "hâdisi öncelemediği" nereden bilinmektedir? Eğer bu bilgi önceden bilinmiyorsa ikinci öncül temellendirilemez; önceden elde edilmişse kıyasın sonucu zaten biliniyor demektir. Bu durumda cismin hudûsuyla ilişkili üçüncü bir bilgiye daha ihtiyaç duyulur. Dolayısıyla Nîsâbûrî'ye göre bu delil, mantıkçıların tasavvur ettiği anlamda öncül-sonuç ilişkisine indirgenememektedir.[108]

Nîsâbûrî de İbn Metteveyh'te gördüğümüz gibi söz konusu nazar tanımının kabul edilmesi durumunda bütün bilgilerin zorunlu kabul edilmesi gerekeceğini belirtir. Öncüller zorunlu olduğunda, sonucun da zorunlu olması lazım gelir. Buna göre, bir yerde sonuç olarak kabul ettiğiniz şey başka bir yerde mukaddime ve asıl hâline gelir. O hâlde onun üzerine bina edilen ve ondan türeyen şeyin de zorunlu olması gerekir. Böylece bütün bilgilerin zorunlu olması, nazara ihtiyaç duymaması ve kişinin bunları kendi nefsinden uzaklaştırmasının mümkün olmaması gerekirdi.[109]

Nîsâbûrî'nin eleştirileri Belhî ve Bağdat Muʿtezilesi'nin mantığa yaklaşımına dair önemli ipuçları sunmaktadır. Bağdat ekolü nazarı, mantıkî kıyas modeline yakın bir biçimde tasarlamış görünmektedir. İbn Metteveyh aynı eleştirileri mantıkçılara doğrudan yöneltirken, Nîsâbûrî bu eleştirilerinde Bağdat ekolünü muhatap almaktadır. Ancak zaman zaman mantıkçılara da atıfta bulunarak benimsenen kıyas anlayışını tenkit etmektedir. Kâdî Abdülcebbâr'ın iki öğrencisi de görüldüğü üzere benzer bir çerçevede mantığı eleştirmişlerdir. Kâdî Abdülcebbâr'ın öğretilerinin sıkı takipçileri olan öğrencilerinin mantığa

---

108 Nîsâbûrî, *Mesâil*, 350-351.
109 Nîsâbûrî, *Mesâil*, 351-352.

yönelik değerlendirmelerinin Kâdî'nın düşünce dünyasına dair dolaylı bir perspektif sunduğu bu noktada göz önünde bulundurulmalıdır.

3. Hüseynî Çevrelerde Mantığa Bakış

Ebü'l-Hüseyin el-Basrî (ö. 436/1044) ile birlikte önceki dönemlerde gözlemlenen felsefeye karşı mesafeli tutum yerini sistematik değerlendirmelere, kısmi diyaloğa ve karşılıklı tenkitlere bırakmıştır.[110] Felsefeyle temasın ve ciddi anlamda ilk yüzleşmenin olduğu geç dönemde Hüseyniyye'nin Behşemiyye'ye oranla mantığa daha olumlu bir bakış açısına sahip olduğu görülmektedir. Özellikle tanım teorisi ve istidlâl mantığı bağlamında Hüseyniyye'de görülen değişimde mantığın bariz etkisi görülür.[111] İbnü'l-Melâhimî'nin (ö. 536/1141) ve Sâʿid b. Ahmed el-ʿUcâlî'nin (ö. yk. 6./12. yüzyıl sonları) kitaplarında mantık örgüsü ve mantıktan ödünç alınan kavramlar kullanılmıştır. Bunda Basrî'nin, Bağdat mantık ekolünden İbnü's-Semh (ö. 418/1027) ve İbnü't-Tayyib (ö. 435/1044) gibi isimlere öğrencilik yapmasının etkili olduğu ifade edilebilir.[112]

Necmüddin et-Tûfî (ö. 716/1316), Gazzâlî ve Râzî gibi mantık bilen isimlerden bahsederken adını andığı bir başka âlim Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'dir.[113] İbn Ebi'l-Hadîd (ö. 656/1258), *Şerhu Âyâti'l-Beyyinât*'ın mukaddimesinde, Râzî'nin eserini itikadî ve nazarî meselelerde onunla ihtilaf içinde olduğu için şerh etmek istemediğini belirtince, vezir İbnü'l-Alkamî'nin (ö. 656/1258) Basrî'nin Aristoteles'in metafizik görüşlerini eleştirdiği hâlde mantık eserlerini şerh etmiş olmasını gerekçe göstererek kendisini ikna etmeye çalıştığını ifade eder.[114] Bütün bu söylenenlere rağmen Basrî'nin mantığa rezervi olduğu görülmektedir. Basrî'nin mantıkçılara yönelik eleştirilerine İbnü'l-Melâhimî şöyle yer vermektedir:

---

110 İbnü'l-Melâhimî, *Tuhfe*, 8; Orhan Şener Koloğlu, *Muʿtezile'nin Felsefe Eleştirisi: Harezmli Muʿtezilî İbnü'l-Melâhimî'nin Felsefeye Reddiyesi* (Bursa: Emin Yayınları, 2010), 22, 35.

111 Detay için bk. Şimşek, *Muʿtezile Kelâmında Yöntem*, 100-110, 241-276.

112 Halil İbrahim Delen, "Bağdat Felsefe Okulunun Son Temsilcisi İbnü's-Semh ve Etkileşim Ağı", *Mizanü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi* 18 (30 Haziran 2024), 398.

113 Necmüddin et-Tûfî, *Kitâbü't-Taʿyîn fî şerhi'l-Erbaʿîn*, thk. Ahmed Hâc Muhammed Osman (Beyrut-Mekke: Müessesetu'r-Reyyân, 1419), 310-311.

114 İbn Ebi'l-Hadîd, *Şerhu'l-Âyâti'l-Beyyinat*, thk. Muhtâr Celbî (Dâru Sadır, 1996), 84-85.

> "Şeyh Ebü'l-Hüseyin dedi ki: Mantıkçıların istidlâllerinde, *bir şeyin kendisiyle delil getirilmesi* [petitio principii] durumu vardır. Aynı durum kelâmcıların istidlâllerinde de görülmektedir. Mantıkçıların sözlerinden bu duruma şu örnek verilebilir:
>
> *-İnsan, nefes alıp veren, duyumsayan ve irade ile hareket eden bir cisimdir.*
> *-Bu niteliklere sahip olan her şey canlıdır,*
> *O halde insan canlıdır.*
>
> Onlara canlı olmanın anlamı, nefes alıp veren, hisseden ve irade ile hareket eden bir cisim olmaksa, siz bir şeyi kendisiyle delillendirmiş oluyorsunuz, meğerki maksadınız bu niteliklere sahip olanın canlı olarak adlandırıldığını göstermek olsun. Ne var ki bu istidlâlle amacınız bu özelliklere sahip olanın canlı olarak bu doğru değildir, zira burhan isimlendirme için oluşturulmaz. Bunun karşısında onlar 'Bu, bir şeye kendisiyle istidlâlde bulunmak değildir. Aksine, tek tek unsurlardan mürekkep bir bütüne ulaşmaktır. Örneğin; bir şeyin nefes alıp veren, hisseden ve irade ile hareket eden bir cisim olduğunu öğrendiğimizde onun canlı olduğunu anlarız. Zira canlı olan, bu unsurların toplamıdır.' derler. Buna karşılık şöyle denir: "*Canlı denilen şey, bahsettiğiniz bu tekil unsurlardan başka bir şey değildir*. Buna rağmen onun bilgisine bu unsurlar aracılığıyla ulaşıldığı söylenmektedir. Oysa durum böyle değildir. O halde, bu unsurlarla istidlâlde bulunma geçersizdir ve sizin, bir şeyi kendisiyle delillendirmediğiniz şeklindeki iddianız bâtıl olmuş olur."[115]

Basrî'den aktarılan cümlelerin odağında kıyasın döngüselliği mevzusu vardır. Basrî, "canlı" kavramının aslında nefes alan, duyumsayan ve irade ile hareket eden bir cisim şeklinde ifade edilen bu tekil unsurlardan başka bir şey olmadığını vurgular. Bu unsurların bilinmesiyle canlılık bilgisi zaten elde edildiğinden, bu unsurlarla canlılık hakkında yeni bir istidlâlde bulunmak geçersizdir. Mantıkçıların, "*Biz bu özelliklere sahip olana 'canlı' dendiğini gösteriyoruz*" şeklindeki savunmalarına karşı Basrî kesin bir sınır çizer: Burhan isimler için oluşturulmaz. Mantıkçılar bu işlemin döngüsel olmadığını, aksine tekil niteliklerin bir araya getirilmesiyle bütüne ulaştıklarını savunurlar. Ancak Basrî'ye göre, "canlı" bilgisini elde etmek için bu tekil unsurları bilmek zaten yeterlidir; bu unsurlar bilindiği anda canlılık bilgisi de elde edilmiş olur. Dolayısıyla, za-

---

115 İbnü'l-Melâhimî, *Muʿtemed*, 93.

ten bilinen parçaları kullanarak yine o parçaların toplamı olan bir sonucu kanıtlıyormuş gibi sunmak geçersizdir. Basrî'nin eleştirisi teknik bir eleştiri niteliğindedir; o kelâmcıların hudûs delilini eleştirirken benzer bir problemin mantıkçılarda da görüldüğünü belirtmek üzere bu meseleye değinmektedir.

Zeydî gelenekten Yahya b. Hüseyin el-Kureşî (ö. 780/1378-9), tümevarımla ilişkili olarak Basrî'den alıntı yapmaktadır. Kureşî, muhakkik mantıkçıların, yakînî küllî önermelerin ancak tikellerin istikrâsından elde edildiği konusunda ittifakları olduğunu ifade eder. Basrî'nin aktarımına göre Aristoteles'in düşüncesinde tümel kavramlara ulaşma süreci, önce Zeyd'in suretinin sonrasında başka suretlerin tasavvur edilmesi gibi tikel örneklerin soyutlanmasına dayanmaktadır. Öyle ki bütün insan şahıslarını kapsayan küllî insan sureti bu yolla elde edilir. O, bu bilgiyle muhaliflerin dayandıklarını ileri sürdükleri yakîniyyâtın da tümevarımsal olduğunu ortaya koymayı hedeflemektedir. Ona göre burada temel bir epistemolojik paradoks mevcuttur. Zira hem mantıkçılar hem de Cebriyye olarak nitelendirdiği Eşʿarîler, tümevarımsal yöntemin sadece zayıf bir zan oluşturduğunu kabul etmelerine rağmen, onların yakîniyyât olarak adlandırdığı öncüller tümevarıma dayanmaktadır.[116]

Ebü'l-Hüseyin'in öğrencisi olan Ebû Ali b. Velîd'in (ö. 478/1085) de Bağdat'ta felsefe ve mantık dersi verdiği bilinmektedir.[117] Öyle ki bir Hristiyan tabip olan İbn Cezle el-Bağdâdî (ö. 493/1100) mantık okumak istediğinde kendisinden ders alabileceği Hristiyan bir mantıkçı bulamadığı için o dönem Bağdat'ta Muʿtezile şeyhi olarak meşhur olan İbnü'l-Velîd'den mantık ve kelâm okumuş, sonrasında İslâm'ı kabul etmiştir.[118]

Felsefe reddiyesi kaleme almasına rağmen İbnü'l-Melâhimî'de mantığa yönelik kategorik bir eleştiri görülmez. O, *Tuhfetü'l-Mütekellimîn*'in girişinde kendi döneminde özellikle Şâfiî ve kısmen Hanefî fakîhleri arasında filozofların ilimlerine bir yönelişin bulunduğunu, bu ilimleri öğrenmenin kişiyi fıkıh ve usûlde tahkik mertebesine ulaştıracağı şeklinde bir kanaatin yaygınlaştığını ifade etmektedir. Bu kanaati asılsız bir zan olarak gören İbnü'l-Melâhimî, söz

---

116 Kureşî, *Minhâcü'l-müttakîn*, 1/335.

117 Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam fî tarihi'l-müluk ve'l-ümem* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1992), 16/249; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 10/431, 18/490.

118 İbnü'l-Kıftî, *Târîhu'l-hükemâ*, 273.

konusu ilimlerin dinî ilimlerin önüne geçirilmesine tepki gösterir. Fıkıhtan önce usûl-i fıkhın, usûl-i fıkıhtan önce ise usûlüddînin öğrenilmesi gerektiğini belirtir.[119] Burada geçen "filozofların ilimleri" ifadesinin doğrudan mantığa işaret edip etmediği açık değildir. Ancak tarihsel açıdan mantığa böyle bir işlev yüklendiği bilinmektedir. Onun eleştirisinin en azından bu eğilimi de kapsadığı düşünülebilir. *Tuhfe*'de filozofların, kelâmcıların dayandığı bazı önermeleri meşhûrâttan saymalarına ya da filozofların bazı önermelerini evvelî bilgi kapsamında görmelerine ilişkin tenkitlerini istisna edersek doğrudan İbnü'l-Melâhimî'nin bir mantık eleştirisi bulunmaz. Onun fıkhın öğrenilmesi için usûl-i fıkh ile kelâmın geri planda tutularak mantığın ön şart koşulmasını eleştirdiği söylenebilir.

Öyle ki İbnü'l-Melâhimî, ilerleyen bölümlerde halka din namına filozofların görüşlerini aktaran birtakım fakîhleri sert biçimde eleştirmekle birlikte, filozofların bütün ilimlerini reddetmez. Aksine, onların hesap, hendese ve benzeri matematik ilimleri gibi doğruluğunda kuşku bulunmayan ve dinlerin temel esaslarıyla doğrudan ilişkisi olmayan ilimlere sahip olduklarını açıkça ifade eder.[120] Hakeza İbnü'l-Melâhimî, felâsifenin kendi aralarında her meselede son derece şiddetli anlaşmazlıklar yaşadığını ancak matematik ve mantığın bu durumun istisnası olduğunu belirtir.[121] Onun *Tuhfe*'nin sonunda, felsefî ilimlerde önde gelen bilginlerden olup Müslüman âlimleri hor görmeyen bir şahsiyet olarak takdim ettiği İbn Hindû'nun *er-Risâletü'n-Nâsıha*'sından yaptığı bir alıntı dikkat çekicidir.[122] Risalede İbn Hindû, kendisini halktan ve din âlimlerinden üstün gören, şeriatın hükümlerini küçümseyen, Yunan filozoflarının otoritesine aşırı değer atfeden, Yunanca kökenli felsefî terimleri kullanmakla övünen ve filozofların görüşlerini eleştiriye tabi tutmaksızın benimseyen bir düşünür tipolojisini muhatap almaktadır. Bu bağlamda muhatabına şöyle seslenir:

> "Evet, mantık ilminin bir kısmını, kıyas şekillerini, [mantıkçıların] tanım ve isimlendirme konusundaki görüşlerini, tahlil ve burhan yaklaşımlarını

119 İbnü'l-Melâhimî, *Tuhfe*, 3.
120 İbnü'l-Melâhimî, *Tuhfe*, 8.
121 İbnü'l-Melâhimî, *Mu'temed*, 683-684.
122 İbnü'l-Melâhimî, *Tuhfe*, 213.

> inceledin. […] Bütün bunlarda, ilk bakışta şüpheden uzak ve sağlam görünen bazı hususlar buldun. Bundan dolayı *geriye kalan bütün görüşlerinin de doğru olduğu zannına kapıldın*. Hâlbuki 'Zannın bir kısmı günahtır!'. Böylece sen de nefsine zulmettin. İlk izlenimle hüküm verdin ve ilk ölçü üzerine karar kıldın. Şunu düşünmedin ki *bir kimsenin bir sanatta başarılı olması, her ilimde de başarılı olmasını gerektirmez. Her yolda temayüz eden kimse başka yollarda da temayüz etmiş olmaz*. […] Durum böyleyse, *eski filozofların mantıkta, cebirde ve astronomide üstünlük sağlamış olmalarına rağmen ilâhiyyât ilimlerinde bunu başaramamış* olabileceklerini niçin düşünmüyorsun?"[123]

İbn Hindû bu ifadeleriyle mantığın kıyas, tanım ve burhan gibi temel konularında isabetli olduğunu kabul etmektedir. Bununla birlikte eleştirisini mantığın kendisine değil, mantığın sağladığı epistemik güveni metafizik alana taşıyarak filozofların bu sahadaki görüşlerini sorgulanamaz kabul eden anlayışa yöneltmektedir. Ona göre filozofların bazı aklî ilimlerde başarılı olmaları, ilâhiyyât alanındaki görüşlerinin de zorunlu olarak doğru olduğu anlamına gelmez. Dolayısıyla belirli ilimlerde elde edilen başarı, metafizik meselelerde otorite olmayı kendiliğinden temin etmez. İbnü'l-Melâhimî'nin bu risaleyi olumlayıcı ifadelerle eserine dâhil etmesi, mantığa bir bütün olarak karşı olmadığına işaret etmektedir.[124]

Son dönem Muʿtezilesinin önde gelen isimlerinden olan İbn Ebi'l-Hadîd de mantık ilmiyle ilgilenmiş, İbn Sînâ'nın *Urcûze fi'l-mantık*'ına bir şerh yazmıştır.[125] Hakeza Râzî'nin *el-Âyâtü'l-beyyinât*'ına *Şerhu'l-Âyâti'l-beyyinât* adlı şerhi kaleme almıştır. Bu şerhin mukaddimesinde aktardığı diyalog, mantığa yaklaşımını göstermesi bakımından dikkat çekicidir. İbn Ebi'l-Hadîd'in girişte aktar-

---

123 İbnü'l-Melâhimî, *Tuhfe*, 216; Benzer bir bakış açısını Gazzâlî'de de görmekteyiz. Krş. Gazzâlî, *Münkız*, 17-20.

124 Zeydî-Hüseynî geleneğe mensup Yahyâ b. Hamza'nın (ö. 749/1348) mantığa bakışı da bu doğrultudadır. O, felsefî ilimleri mantık, ilâhiyyât, matematik ve tabîiyyât olmak üzere tasnif etmektedir. Asıl tartışmanın ilâhiyyâta ilişkin meselelerde bulunduğunu belirtirken, filozofların mantığa dair görüşlerinin büyük ölçüde doğru olduğunu, hatalarının ise oldukça sınırlı kaldığını ifade etmektedir. Bk. Yahyâ b. Hamza, *Kitâbü'ş-Şâmil li-hakâiki'l-edilleti'l-ʿakliyye ve usûli'l-mesâili'd-diniyye*, ed. Muhammed Zırhâm (Kuveyt: Dârü'z-Ziyâ, 2023), 1/378.

125 İbn Ebi'l-Hadîd, *Şerhu'l-Urcûzeti fi'l-mantık*, thk. Yusuf Arıkaner - Özkan Şimşek (Beyrut: Dâru Nokta, 2023).

dığına göre İbnü'l-Alkamî, mantığın kelâmî ve dinî ihtilaflardan bağımsız müstakil bir disiplin olduğunu, nahvin lafızlar için gördüğü işlevi anlamlar için mantığın gördüğünü ileri sürerek İbn Ebi'l-Hadîd'i bu metne şerh yazması için ikna etmeye çalışır. Bunun karşısında İbn Ebi'l-Hadîd isteği yerine getirir. İbnü'l-Alkamî'nin bu gerekçesine herhangi bir itiraz yöneltmez. Buradan hareketle onun da mantığı mezhebî ve itikadî ayrışmalardan bağımsız bir ilim olarak değerlendirdiği düşünülebilir.

İbn Ebi'l-Hadîd'in yakın zamanda neşredilen *Şerhu'l-Urcûze*'de kelâmcılara yaptığı atıf kayda değerdir. O, temsil bahsinde bu yöntemin mütekellimûn ve fukahâ tarafından kullanıldığını belirtir. İbn Ebi'l-Hadîd, Eşʿarîlerin yalnızca ortak "âlim olma" vasfına dayanarak bizden bir kimsenin ilim sebebiyle âlim olmasına kıyasla Allah'ın da âlim olduğunu söylemelerini temsil kapsamında değerlendirir. Bu akıl yürütmede hükmün dayandığı illetin iki taraf arasında aynı şekilde geçerli olduğu ispat edilmediği için söz konusu çıkarsamayı zayıf kabul eder. Bununla birlikte müellif, fer'de illet bütün şartlarıyla mevcut olur ve hükmün uygulanmasına engel teşkil eden bütün unsurlar ortadan kalkarsa, temsile dayalı kıyasın kesin bilgi ifade edebileceğini de savunur.[126] Öte yandan filozoflarla Muʿtezile arasındaki meşhûr önermelerin kaynağı ve bilgi değeri konusundaki görüş ayrılığına dikkat çeker. Bu meseleyi *Şerhu'l-Ğurer* ve *Takrîru't-Tarîkeyn* başta olmak üzere diğer kelâm kitaplarında açıkladığını ve bu hususta onlara müracaat edilmesi gerektiğini belirtir.[127] Mantığı şerh eden bir kelâmcının bu iki noktada kendi tercihlerini ima eden açıklamalarda bulunması önemlidir. Zira Muʿtezilî gelenekle mantıkçılar arasında en temel sorunlar, kelâmî gelenekte ulûhiyet bahislerinde kıyâsü'l-ğâib ale'ş-şâhidin kullanılmasında ve adalet meselelerinin dayandığı önermelerin konumlandırılmasında ortaya çıkar. Mantık karşıtı olan Zeydî-Behşemî âlim Kureşî, hem mantığın suretine hem de maddesine yönelik eleştiri sunarken mantıkçıların kelâmî akıl yürütmeyi zannî saymaları ve kıyasın öncüllerini tasnif ederken Muʿtezile'nin hüsün ve kubha dair evvelî bilgi olarak kabul ettiği birçok önermeyi yakînî de-

126 İbn Ebi'l-Hadîd, *Şerhu'l-Urcûze*, 101.
127 İbn Ebi'l-Hadîd, *Şerhu'l-Urcûze*, 105.

ğil, meşhûrât kapsamında değerlendirmeleri nedeniyle dinde ilhâda yol açtıklarını iddia eder.[128] Bu açıdan İbn Ebi'l-Hadîd'in kısa mantık eserinde kelâmî hassasiyetini ima eden cümleler kurması önemlidir. Bu da mantık ile kelâm arasındaki ilk dönemlerden itibaren görülen krizin en temelde burhanın metafizik ve epistemolojik kabulleriyle ilişkili olduğunu göstermektedir.

Muʿtezilî âlim Sâʿid b. Ahmed el-ʿUcâlî, seleflerinden bu konuda büyük oranda farklı bir tutum benimser. O, hudûs delilini ele alırken istidlâle yöneltilen itirazları nakleder ve Râzî'ye çok yakın ifadeler kullanarak bir nevi kıyas savunusuna girişir. Bu itirazlar yalnızca hudûs delilinin muhtevasına değil, aynı zamanda kıyasın bilgi üretme gücüne, öncüllerin sonuçla ilişkisine, öncüllerin zihinde birlikte bulunabilmesine ve kıyas formunun geçerliliğine yöneliktir. ʿUcâlî'nin bu bağlamda ortaya koyduğu tavır onun mantığa yaklaşımına dair fikir verir. Tartışmanın merkezinde şu kıyas yer almaktadır:

-Hiçbir cisim hâdislerden hâlî değildir.
-Hâdislerden hâlî olmayan her şey muhdestir.
O halde her cisim muhdestir.

ʿUcâlî, bu mantıksal formda ikinci öncülün aslında sonucun bir tekrarı olduğu yönündeki itirazlara karşı çıkar. Eleştirenler, "Hâdislerden hâlî olmayan her şey muhdestir" denildiğinde, bu genel hükmün kapsamına cisim de girdiğinden, söz konusu önermenin doğrudan "Cisim muhdestir" demek olduğunu ve sonucu önceden varsaydığını iddia ederler.[129]

Bu bağlamda amacın cisimlerin hudûsunu ispat etmek olduğuna dikkat çeken ʿUcâlî, bir şeyin bazı sıfatlarının açıkça bilinirken bazılarının açık olmadığını, bundan ötürü bilinmeyen hükmün bilinen hüküm aracılığıyla elde edil-

---

128 Kureşî, *Minhâcü'l-müttakîn*, 1/329-30; Yahyâ b. Hamza'da da benzer bir hassasiyet görülmektedir. Eserinin girişinde tanım ve kıyas konularının kısa bir anlatımına yer veren Yahyâ b. Hamza, kıyasın maddelerini sıralarken mantıkçılardan ayrılmakta ve hüsün ile kubha ilişkin önermeleri de zorunlu bilginin kaynakları arasında değerlendirmektedir. Bk. Yahyâ b. Hamza, *Şâmil*, 1/139.

129 Sâʿid b. Ahmed el-ʿUcâlî, *el-Kâmil fi'l-istiksâ fî-mâ belağanâ min kelâmi'l-kudemâ, Takıyyüddin en-Necrânî'ye izafetle* thk. Seyyid M. eş-Şâhid (Kahire: Vizâretü'l-Evkâf, 1999), 64-65; Fahreddin er-Râzî, *Nihâyetü'l-ʿukûl fi dirâyeti'l-usûl*, thk. Abdüllatif Said Fûde (Beyrut: Dârü'z-Zehair, 2015), 230.

diğini belirtir. Nitekim hudûs, cisim açısından bilinmeyen bir özellik iken, cismin hâdislerden hâlî olmaması cisim için bilinen bir özelliktir. Cisim için hudûs başlangıçta bilinmeyen bir özelliktir. Buna karşın, hâdislerden hâlî olmayan her şeyin muhdes olduğu hükmü de bilinen genel bir önermedir. Böylece "cisim" ile "hâdislerden hâlî olmama" arasındaki bilinen ilişki ile hâdislerden hâlî olmayanın muhdes olması arasındaki bilinen ilişki sayesinde, başlangıçta meçhul olan hudûs hükmüne ulaşılır. Bu da göstermektedir ki ikinci öncül, iddianın tekrarı olmayıp meçhul olanın malum olan üzerinden bilinmesini sağlar.[130]

ʿUcâlî, öncüllerin sonuca katkısını da tartışır. Sonucu öncüllerden biri mi yoksa ikisinin toplamı mı verir? Muhaliflere göre sonucu ya öncüllerden biri tek başına meydana getirir ya da iki öncül birlikte meydana getirir. Birinci ihtimal kabul edilemez; çünkü bu durumda diğer öncülün zikredilmesi gereksiz olur.[131] ʿUcâlî bu noktada Basrî'nin bir iddiasına değinir. Basrî'ye göre sonucu meydana getiren küllî öncüldür. Ancak bunun gerçekleşmesi tikel öncülün var olması şartına bağlıdır. Buna karşılık başka âlimler her iki öncülün birlikte sonuç verdiğini savunmuşlardır.[132] ʿUcâlî'ye göre ise ister öncüllerden biri diğerinin şartı kabul edilsin ister her ikisinin de doğrudan etkili olduğu benimsensin her hâlükârda sonuç iki öncülün toplamından hasıl olur.[133]

Muhalifler, iki öncülün birlikte sonuç verebileceği kabul edilse dahi bunun iki bakımdan problemli olduğunu ileri sürmektedirler: İlk olarak iki öncülün birlikte sonuç verebilmesi, her ikisinin aynı anda zihinde bulunmasını gerektirir. Oysa iki farklı bilginin aynı anda zihinde hasıl olmasının imkânsızlığı apaçıktır. Nitekim zihnimizi bir bilgiye yönelttiğimizde, aynı anda başka bir bilgiye yöneltmemiz mümkün olmaz.[134] İkinci olarak, öncüllerin her biri tek başına sonuç üretmiyorsa ikisinin toplamı da sonuç doğurmamalıdır. Çünkü iki öncül birleştiğinde ya tek başınayken sahip oldukları niteliklerini korurlar ya da yeni bir nitelik kazanırlar. İlk ihtimalde, tek başına etkisiz olan öncüllerin birlikte de

---

130 ʿUcâlî, *Kâmil*, 87; Râzî, *Nihâye*, 1/294.

131 ʿUcâlî, *Kâmil*, 65.

132 Râzî sonucu iki öncülün birlikte ürettiği görüşünü kabul eder. Râzî, *Nihâye*, 1/294.

133 ʿUcâlî, *Kâmil*, 87; Allâme el-Hillî de bu görüşü Basrî'ye nispet eder. Allâme el-Hillî, *Menâhicü'l-Yakin fi usûli'd-dîn*, thk. M. Rızâ el-Ensârî (Kum: el-Matbaatü Yârân, 1416), 113.

134 Kelâmî gelenekte tek ilmin iki maluma taalluk edip etmeyeceği meselesi ihtilaflıdır. Detay için bk. İbnü'l-Melâhimî, *Muʿtemed*, 161-166; Basrî, *Tasaffuh*, 52-56; Nîsâbûrî, *Mesâil*, 310.

etkili olmamaları gerekir. İkinci ihtimalde ise birleşmeyle ortaya çıkan bu yeni niteliğin sebebi ayrıca açıklanmalıdır. Bunun, öncüllerden biri, her ikisi veya bunların dışında üçüncü bir unsur olduğu ileri sürülse de her ihtimal yeni bir açıklamayı gerekli kılmakta ve nihayetinde teselsüle yol açmaktadır.[135]

ʿUcâlî ise ilk itiraza karşılık iki öncülün aynı anda zihinde bulunamayacağı iddiasını kabul etmez. Bu noktada şunu dile getirir:

> "Bilgi ya tasavvurdur ya da tasdiktir. Tasavvura gelince, ikisinin bir arada bulunabileceğinin açıklaması şu şekildedir: Bir şey hakkında kesin hüküm verdiğimizde, o hükmün sübutu esnasında zihnimizde mevsufun anlamı ve sıfatın anlamı hazır bulunmalıdır, aksi takdirde o hüküm imkânsız olurdu. Tasdikler bahsinde ise ikisinin bir arada bulunabileceğinin açıklaması şudur: Önermelerin birbirini gerektirmesi (*telâzüm*) ve birbirine zıt olması (*teʿânüd*) şeklindeki ilişkilerini kavrayabilmemizdir."[136]

"Mükellef itaatkâr ise sevaba hak kazanır ve cezayı hak etmez" dediğimizi düşünelim, bizler aynı zamanda müminin itaatkâr olduğunu ve sevabı hak ettiğini biliriz. İddia edildiği gibi olsa birinin diğerini gerektirdiğine hükmetmek imkânsız olurdu. Dolayısıyla bir önermenin diğerini gerektirdiğine ve diğerinin de o önermeye bağlı olduğuna hükmedebilmek her ikisini de bilmeyi gerektirir.[137]

ʿUcâlî, tek başına sonuç üretmeyen iki öncülün birlikte de sonuç üretemeyeceği yönündeki ikinci itirazı da reddeder. Ona göre iki öncül bir araya geldiğinde, tek başına hiçbirinde bulunmayan yeni bir vasıf, yani birleşme (*ictimâʿ*) vasfı ortaya çıkar. Muhalifler bu yeni vasfın ortaya çıkmasını kabul ettiklerine göre aynı şekilde iki öncülün birlikte sonuç ürettiğini de kabul etmelidir. Dolayısıyla tek tek müessir olmayan öncüllerin, birlikte sonuç doğurmayacağı iddiası geçerliliğini yitirir.[138]

---

135 ʿUcâlî, *Kâmil*, 65; Râzî, *Nihâye*, 1/230-31.

136 ʿUcâlî, *Kâmil*, 87-88.

137 ʿUcâlî, *Kâmil*, 88.

138 ʿUcâlî, *Kâmil*, 88; Râzî, aynı argümanı "Güneş doğmuştur; öyleyse gündüz vardır ve gece mevcut değildir." örneği üzerinden açıklayarak iki tasdikin aynı anda zihinde bulunmasının mümkün olduğunu savunur. Krş. Râzî, *Nihâye*, 1/294-95.

ʿUcâlî, mantıksal çıkarımların her zaman sonuç vermediği bağlamında muhaliflerin kıyas formuna duyulan güveni sarsmak için şu örneği verdiğini ifade eder:

-Her insan hayvandır.
-Her hayvan cinstir.
O zaman, her insan bir cinstir.

İtiraz edenlere göre her iki öncül doğru olduğu hâlde sonuç yanlıştır; bunun nedeni ise kıyas formunun (*nazm*) geçersiz olmasıdır.[139] Bu itiraz karşısında Ucâlî, kıyas formunun kendisinde bir bozukluk olduğunu kabul etmez, ikinci öncülün doğru olmadığını düşünür. Çünkü "Her hayvan cinstir" sözünden, hayvanlık niteliği taşıyan her bir ferdin cins olduğu anlaşılır ki bu bâtıldır. Her insan ferdi hayvanlıkla vasıflandırılır, ne var ki hiçbir insan ferdi cins değildir. Aksine cins olarak nitelenen, zihinde şekillenen tümel anlam yani "hayvan" kavramıdır.[140] Dolayısıyla bu örnekte yanlış olan kıyasın formu değil, ikinci öncülün yanlış kurulmuş olmasıdır.

Görüldüğü üzere ʿUcâlî'nin cevapları, kıyasın yeni bilgi üretme gücünü, öncüller ile sonuç arasındaki epistemik ilişkiyi ve kıyas formunun güvenilirliğini savunmaya yöneliktir. Bu bakımdan ʿUcâlî, klasik dönem Muʿtezilesinde görülen kategorik mantık karşıtlığından sıyrılmaktadır. ʿUcâlî'nin bu itiraza verdiği cevap büyük ölçüde Râzî'nin açıklamalarıyla örtüşmektedir. Hatta bazı pasajlarda lafız düzeyine varan benzerlikler görülmektedir.

Sonuç

Bu çalışma, Muʿtezile'nin Aristoteles mantığına yönelik yaklaşımının tarihsel süreç boyunca yeknesak bir yapıda olmadığını aksine erken, klasik ve geç dönemlerde farklı tutumlara sahip olduğunu ortaya koymuştur. Klasik dönemde çok belirgin bir mantık karşıtlığı gözlemlenmektedir. Buna karşın erken dönemde kadim felsefî mirastan parçacı ve dolaylı şekilde istifade eden Muʿtezilîlerin mantığa bakışlarını ortaya koymaya imkân veren verilerden yoksun olduğumuzdan kelâmın mantıkla ilişkisi bu dönem açısından belirsizliğini korumaktadır. Belhî ve Bağdat Muʿtezilesinde mantığın etkisi kısmen takip edilebilmekteyse de bu ilişkinin mahiyeti tam olarak açıklığa kavuşmuş değildir.

---

139 ʿUcâlî, *Kâmil*, 65-66; Râzî, *Nihâye*, 1/232.
140 ʿUcâlî, *Kâmil*, 88; Râzî, *Nihâye*, 1/295-96.

Dolayısıyla Muʿtezile'nin mantık karşısındaki tavrını, mutlak karşıtlık üzerinden değerlendirmenin isabetli olmadığı anlaşılmıştır.

Araştırma, Muʿtezile'nin mantık eleştirilerinin yalnızca dinî veya teolojik hassasiyetlerden kaynaklanmadığını da ortaya koymuştur. Eleştirilerin görünür eksenini, dil-mantık ilişkisi, mantıkî kıyasın yapısı, kıyasın döngüselliği ve mantığın evrensellik iddiası etrafında şekillenen epistemolojik tartışmalar oluşturmaktadır. Bunun yanında dönemin entelektüel rekabet ortamı, iki gelenek arasında ortak bir terminolojinin bulunmaması, filozofların kelâm literatürünü büyük ölçüde dikkate almamaları, kullanılan muğlak dil ve abartılı üslup, felsefecilerin üstenci ve kibirli tavırları, farklı dinî geleneklere mensubiyet gibi etkenlerin de bu karşıtlığı beslediği anlaşılmaktadır. Muʿtezilîler, mantığın kesin bilgiye ulaştıran yegâne yöntem olduğu iddiasını reddederek kelâmın istidlâl mekanizmasını yeterli görmüşlerdir. Filozofların burhanı yegâne ilmî yöntem olarak sunmaları ve kelâmcıları yöntem bakımından yetersiz görmeleri Muʿtezile'nin kelâmın yöntemine daha güçlü biçimde sarılmasına yol açmıştır. Bu sebeple mantık, vazgeçilmez ve evrensel bir yöntem olarak değil, kelâmın mukabili olarak konumlandırılmıştır.

Nâşî el-Ekber ile başlayan eleştirel çizgi Ebû Saîd es-Sîrâfî ve Hasan b. Mûsâ en-Nevbahtî tarafından farklı yönleriyle geliştirilmiştir. Bu süreçte mantığın Yunan diline bağlı bir gramer olduğu, dolayısıyla evrensel bir düşünme yöntemi sayılamayacağı ileri sürülmüş; nahvin doğru düşünme için yeterli olduğu savunulmuştur. Aynı zamanda kıyasın şekli, öncül sayısı ve bilgi üretme gücü sorgulanmış; Aristotelesçi kıyasın çoğu zaman sonucu öncüllerde varsayan döngüsel bir karakter taşıdığı iddia edilmiştir. Bu itirazların Aristoteles mantığına yöneltilmiş özgün epistemolojik eleştiri niteliği taşıdığı ve sonraki mantık karşıtı literatürde etkilerini sürdürdüğü tespit edilmiştir.

Klasik dönemde Ebû Hâşim ve takipçileri arasında mantık karşıtlığı devam etmiş, erken dönem Muʿtezilesinin felsefî mirasla kurduğu ilişkinin yerini daha mesafeli bir tutum almıştır. Bu ekole mensup olan İbn Metteveyh ile Nîsâbûrî'nin nazarın bilgiyi tevlîd etmesi ve nazarın doğası bağlamında dile getirdikleri eleştirilerinde Nevbahtî'nin yaklaşımıyla önemli ölçüde paralellik gösteren değerlendirmelerde bulundukları görülmektedir. Bununla birlikte kıyasın yeni bilgi üretmekten ziyade mevcut bilgiyi farklı bir tertiple tekrar ettiği

ve mantığın formel yapısının tek başına kesin bilgi sağlamadığı savunulmuştur. Ayrıca kıyasın bazı metafizik meseleler karşısında işlevsiz olduğu ileri sürülmüştür. Onların söz konusu eleştirileri Behşemîlerin nazar faaliyetinin, Aristoteles mantığından farklı bir zeminde gerçekleştirildiğini göstermektedir.

Geç dönemde ise Ebü'l-Hüseyin el-Basrî ile birlikte Muʿtezile'nin mantığa yaklaşımında önemli bir dönüşüm yaşanmıştır. Bu dönemde kategorik eleştiriler büyük ölçüde terk edilmiş, öyle ki Muʿtezilî çevrelerde mantık tedrisatı başlamış, mantıkî tanım ve kıyas anlayışı kelâmda karşılık bulmuştur. Bununla birlikte bu dönüşüm eleştirilerin sona erdiği anlamına gelmemektedir. Basrî'nin bu alanda telif ettiği eserlerin önemli bir kısmının günümüze ulaşmamış olması, onun mantığa yönelik yaklaşımının kapsamlı biçimde tespit edilmesini güçleştirmektedir. Ancak Basrî'nin, kıyasın döngüselliği ve tümel önermelerin tümevarıma dayanması gibi bazı itirazlar ileri sürdüğü tespit edilmiştir. Diğer taraftan İbnü'l-Melâhimî ve ʿUcâlî, mantığın formel yapısından istifade ederek kavramlarını ve dilini kullanmışlardır. İbnü'l-Melâhimî mantığın sağladığı epistemik güvenin hatalı bir şekilde metafizik alana taşınmasını eleştirerek filozofların yakîn iddialarını sorgulamıştır. Ayrıca o, filozofların kelâmî bazı önermeleri meşhûrâttan, kendi önermelerini ise yakîniyyâttan saymalarını tenkit etmiştir. ʿUcâlî, seleflerinden çok farklı şekilde kıyas savunusu bile yapmıştır. Mantığı itikadî ihtilaflardan bağımsız, teknik ve formel bir disiplin olarak gören İbn Ebi'l-Hadîd ise mantık eserleri üzerine şerhler kaleme almıştır. Bununla birlikte eserlerinde kelâmî kimliğini izhar edecek şekilde mantıkçıların bazı kabullerini doğrudan kabul etmeyerek teolojik hassasiyetlerini muhafaza etmiştir.

Sonuç olarak Muʿtezile'nin mantığa yaklaşımının tarihsel süreç içerisinde önemli ölçüde değiştiği görülmektedir. Erken dönemde mantıkla ilişkinin mahiyeti henüz tam olarak belirginleşmemiş, klasik dönemde Aristoteles mantığına yönelik sistematik eleştiriler ön plana çıkmış, geç dönemde ise mantık metafizik ve felsefî iddialarından ayrıştırılarak büyük ölçüde formel bir istidlâl aracı olarak benimsenmiştir. Erken dönemden geç döneme uzanan bu süreç, kelâmın kendi yöntemsel bağımsızlığını ve özgünlüğünü koruma çabasını yansıtmaktadır. Dolayısıyla Muʿtezile'nin mantık eleştirileri, basit bir felsefe karşıtlığı değildir. Bununla birlikte bu eleştirilerin felâsife cenahında nasıl karşılandığı ve ne ölçüde dikkate alındığı müstakil olarak araştırılmayı hak eden bir

konudur. Makalede kısmen işaret edilen Zeydîlik içerisindeki Behşemî ve Hüseynî çizgilerin mantığa yaklaşımlarının da detaylı olarak incelenmesi, konunun daha bütüncül biçimde anlaşılmasına katkı sağlayacaktır.

Kaynakça

Allâme el-Hillî. *Menâhicü'l-Yakin fî usûli'd-dîn*. thk. M. Rızâ el-Ensârî. Kum: el-Matbaatü Yârân, 1416.

Âmirî, Ebü'l-Hasan el-. *el-İrşâd li-tashîhi'l-iʿtikâd*. British Library, Or. 9840.

Âmirî, Ebü'l-Hasan el-. *el-İʿlâm bi-menâkıbi'l-İslâm*. thk. Ahmed Abdülhamid Gurab. Riyad: Darü'l-Asale li's-Sekâfe, 1988.

Ansari, Hassan. "Medhalî ber Münâsebât-ı Miyân-ı Mütekellimân ve Feylesûfân der Temeddün-i İslâmî". *Kateban*. 23 Aralık 2008. Erişim 10 Haziran 2026. https://ansari.kateban.com/post/1501

Ansari, Hassan - Schmidtke, Sabine. "Muʿtazilism in Rayy and Astarābād: Abū l-Faḍl al-ʿAbbās b. Šarwīn". *Studies in Medieval Islamic Intellectual Traditions*. Resources in Arabic and Islamic Studies, number 7. Atlanta, Georgia: Lockwood Press, 2017.

Arıkaner, Yusuf. *Abdülkâhir el-Bağdâdî'de Kelâm–Mantık İlişkisi*. İstanbul Üniversitesi: Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2024.

Arıkaner, Yusuf - Şimşek, Özkan. "Ebü'l-Hasan el-Âmirî'nin Mesâʾilü'r-Rey Adlı Eseri: Tahkik ve İnceleme". *Nazariyat* 12/1 (15 Nisan 2026), 1-53.

Bağdâdî, Abdülkâhir el-. *İyâru'n-nazar fî ilmi'l-cedel*. ed. Ahmed Muhammed Arrûbî. Kuveyt: Esfâr, 2019.

Basrî, Ebü'l-Hüseyin el-. *Tasaffuhü'l-edille*. ed. Wilferd Madelung, Sabine Schmidtke. Wiesbaden: Harrassowitz, 2006.

Bekrî, Ali b. Muhammed b. Ahmed el-. *Kevkebü'l-vehhâc fî keşfi esrâri'l-Minhâc*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi, 1257.

Bergé, Marc. "Epître sur les sciences (Risāla fī l-ʿulūm) d'Abū Ḥayyān at-Tawḥīdī (310/922 (?) - 414/1023)". *Bulletin d'études Orientales* 18 (1963).

Câbirî, Muhammed Âbid el-. *Arap Aklının Oluşumu*. İstanbul: Mana Yayınları, 2019.

Câbirî, Muhammed Âbid el-. *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*. İstanbul: Kitabevi, 3. Basım, 2001.

Câhız. *el-Beyân ve't-Tebyîn*. Beyrut: Dâru Mektebeti'l-Hilâl, 1423.

Câhız. "Sınâ'atü'l-Kelâm". *Resâilü'l-Câhız*. thk. Muhammed Bâsil Uyûnüssûd. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2013.

Çapak, İbrahim - Kuşlu, Harun. "Mâtürîdî ve Mantık Literatürü". *Mâtürîdî'nin Düşünce Dünyası*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2011.

Çıkar, Mehmet Şirin. *Nahivciler ile Mantıkçılar Arasındaki Tartışmalar*. İstanbul: İsam Yayınları, 2009.

Delen, Halil İbrahim. "Bağdat Felsefe Okulunun Son Temsilcisi İbnü's-Semh ve Etkileşim Ağı". *Mizanü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi* 18 (30 Haziran 2024), 393-414.

Durusoy, Ali. "Mâtürîdî Kelamcıların Mantığa Yaklaşımı". *İslam Mantık Tarihi Araştırmaları III*. İstanbul: İfav, 2025.

Durusoy, Ali - Güler, Aliye. "Vâv'ın Hikayesi". *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2 (2015), 7-30.

[Ebû Cafer İbn Mezdek]. *Şerhu't-Tezkire fî ahkâmi'l cevâhir ve'l-araz*. Tahran: Müessese-yi Pejuheş Hikmet ve Felsefe-yi İran, 2006.

El-Rouayheb, Khaled. "Kelâm ve Mantık". çev. Orhan Şener Koloğlu. *Başlangıçtan Günümüze İslam Kelamı*. ed. Sabine Schmidtke. İstanbul: Klasik Yayınları, 2020.

Ess, Josef van. "The Logical Structure of Islamic Theology". *Kleine Schriften by Josef van Ess*. ed. Hinrich Biesterfeldt. 238-271. Leiden Boston: Brill, 2018.

Ess, Josef van. *Theology and Society in the Second and Third Centuries of the Hijra*. Leiden: Brill, 2017.

Gazzâlî, Ebû Hâmid el-. *el-Münkız mine'd-dalâl*. çev. Abdurrezzak Tek. Bursa: Emin Yayınları, 2019.

Hallaq, Wael B. *Ibn Taymiyya Against the Greek Logicians*. Oxford: Oxford University Press, 1993.

Hamevî, Yâkût el-. *Mu'cemu'l-Udebâ*. thk. İhsân Abbâs. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1993.

Hasırcı, Nazım. *İbn Teymiyye'nin Mantık Eleştirisi*. İstanbul: Araştırma Yayınları, 2010.

İbn Ebi'l-Hadîd. *Şerhu'l-Âyâti'l-Beyyinat*. thk. Muhtâr Celbî. Dâru Sadır, 1996.

İbn Ebi'l-Hadîd. *Şerhu'l-Urcûzeti fi'l-mantık*. thk. Yusuf Arıkaner - Özkan Şimşek. Beyrut: Dâru Nokta, 2023.

İbn Haldûn. *Mukaddime*. thk. Mustafa Şeyh Mustafa. Şam: Müessesetu'r-Risâle Naşirun, 2016.

İbn Hazm, Ebû Muhammed. *et-Takrib li-haddi'l-mantık*. çev. İbrahim Çapak - Yusuf Arıkaner. İstanbul: TYEKB, 2018.

İbn Kayyim el-Cevziyye. *Miftâhu dâri's-saʿâde*. thk. Abdurrahman b. Hasan b. Kâid. Beyrut: Dârü İbn Hazm, 2019.

İbn Metteveyh. *Kitâbü'l-Mecmûi' fi'l-Muhît bi't-teklîf*. thk. Houben Jean Joseph. Beyrut: el-Matbaatü'l-Kâtûlikiyye, 1965.

İbn Metteveyh. *Kitâbü't-Tezkire fî ahkâmi'l-cevâhir ve'l-arâz*. ed. Daniel Gimaret. Kahire: el-Ma'hedü'l-Fransî li'l-âsâri'ş-şarkıyye, 2009.

İbn Teymiyye. *er-Redd ale'l-Mantıkıyyîn*. thk. Abdüssamed Şerefeddin Kütübî. Beyrut: Müessesetu'r-Reyyân, 2017.

İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec. *el-Muntazam fî tarihi'l-müluk ve'l-ümem*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1992.

İbnü'l-Kıftî, Cemâlüddin. *İhbârü'l-ulemâ bi-ahbâri'l-hukemâ*. thk. İbrâhim Şemsüddin. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005.

İbnü'l-Melâhimî. *Kitâbü'l-Fâʾik fî usûli'd-dîn*. thk. Madelung, Wilferd, Martin McDermott. Tahran: Iranian Institute of Philosophy - Institüte of Islamic Studies, 2007.

İbnü'l-Melâhimî. *Kitâbü'l-Muʿtemed fî usûli'd-dîn*. thk. Wilferd Madelung. Tahran: Mirâs-i Mektûb, 2012.

İbnü'l-Melâhimî. *Tuhfetü'l-mütekellimîn fi'r-redd ʿale'l-felâsife*. ed. Hassan Ansari, Wilferd Madelung. Tahran: Iranian Institute of Philosophy – Institute of Islamic Studies Freie University of Berlin, 2008.

İbnü'l-Murtazâ, el-Mehdî-Lidînillâh. *el-Münye ve'l-emel fi şerhi'l-Milel ve'n-Nihal*. thk. Muhammed Cevâd Meşkûr. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1979.

İbnü'l-Murtazâ, el-Mehdî-Lidînillâh. *el-Münye ve'l-emel fi şerhi'l-Milel ve'n-Nihal*. San'a: el-Câmiü'l-Kebîr, El-Mektebetü'l-Garbiyye, 747.

İbnü's-Salâh, Takıyyüddîn. *Fetâvâ İbnü's-Salâh*. thk. Muvaffak b. Abdullah b. Abdülkâdir. Beyrut: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem-Âlemü'Kütüb, 1407.

İmâmü'l-Hâdî, İzzüddîn b. Hasen b. el-Müeyyid. *el-Mi'râc ilâ keşfî esrâri'l-Minhâc*. thk. Abdurrahman b. Hüseyin Şâyim el-Müeyyidî. San'a: Mektebetü Ehl-i Beyt, 1435.

İzmirli, İsmail Hakkı. "Ebû Bekir Bakıllâni". *Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası* II/5-6 (1927), 137-172.

İzmirli, İsmail Hakkı. *Yeni İlmi Kelam*. Ankara: Ankara Okulu, 2013.

Kâdî Abdülcebbâr. *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-ʿadl: el-Fıraku Gayru'l-İslâmiyye*. thk. Mahmûd Muhammed Kâsım. Kahire: ed-Dâru'l-Mısriyye, ts.

Kâdî Abdülcebbâr. *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-ʿadl: el-Lütuf*. thk. Ebü'l-Alâ Afîfî. Kahire: ed-Dâru'l-Mısriyye, 1962.

Kâdî Abdülcebbâr. *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-ʿadl: en-Nazar ve'l-maârif*. thk. İbrahim Medkûr. Kahire: ed-Dâru'l-Mısriyye, 1963.

Kâdî Abdülcebbâr. "Fadlü'l-iʿtizâl ve Tabakātü'l-Muʿtezile". thk. Fuâd Seyyid-Eymen Fuâd Seyyid. Beyrut: el-Ma'hedü'l-Almani li'l-Ebhasi'ş-Şarkiyye-Dâru'l-Fârâbî, 2017.

Kâdî Abdülcebbâr. *Tesbîtu Delâili'n-Nübüvve: Mucizelerle Hz. Peygamber'in Hayatı*. ed. Hüseyin Hansu. çev. M. Şerif Eroğlu, Ömer Aydın. İstanbul: TYEKB, 2017.

Kâdî İyâz, Ebü'l-Fazl. *Tertîbü'l-medârik ve takrîbü'l-mesâlik*. thk. Muhammed b. Şerîfe. Fas: Vizâretü'l-Evkâf ve'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, 1983.

Koloğlu, Orhan Şener. *Muʿtezile'nin Felsefe Eleştirisi: Harezmli Muʿtezilî İbnü'l-Melâhimî'nin Felsefeye Reddiyesi*. Bursa: Emin Yayınları, 2010.

Kureşî, Yahya b. Hasan el-. *Minhâcü'l-müttakîn fî ilmî kelâm*. thk. Abdurrahman b. Hüseyin Şâyim el-Müeyyidî. San'a: Mektebetü Ehl-i Beyt, 1435.

Kuşlu, Harun. "Ebû Bişr Mettâ'dan İbn Sînâ'ya Mantığın Konusu: Söz ve Lafızlar mı Yoksa İkinci Makul Anlamlar mı?" *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 1-28.

Mahdi, Muhsin. "Language and Logic in Classical Islam". *Logic in Classical Islamic Culture*. ed. G. E. von Grunebaum. 51-83. Wiesbaden: Otto Harrassowitz Verlag, 1970.

Margoliouth, D. S. "The Discussion between Abu Bishr Matta and Abu Sa'id al-Sirafi on the Merits of Logic and Grammar". *Journal of the Royal Asiatic Society* 37/1 (Ocak 1905), 79-129.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr el-. *Kitâbü't-Tevhîd*. thk. Bekir Topaloğlu - Muhammed Aruçi. Beyrut: Dâru Sâdır, 2010.

Mukbilî, Salih b. Mehdi el-. *el-ʿAlemü'ş-şâmih fî isâri'l-hak ale'l-âbâi ve'l-meşâyih*. Beyrut: Dârü'l-Hadis, 1985.

Nedîm, Ebü'l-Ferec en-. *el-Fihrist*. thk. Muhammed Rızâ Tecdeddüd. Tahran: Müessese-i İntişârât-i Emîr Kebîr, 1971.

Neşşâr, Ali Sami en-. *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu II*. çev. Osman Tunç. İstanbul: İnsan Yayınları, 1999.

Neşşar, Ali Sami en-. *Menâhicu'l-bahs ʿinde müfekkiri'l-İslâm*. Beyrut: Dâru'n-Nahdati'l-Arabiyye, 1984.

Nîsâbûrî, Ebû Reşîd en-. *el-Mesâil fi'l-Hilâf beyne'l-Basriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn*. ed. Rıdvân es-Seyyid, Main Ziyâde. Beyrut: Mahedü'l-İnmâi'l-Arabî, 1979.

Râzî, Fahreddin er-. *Nihâyetü'l-ʿukûl fi dirâyeti'l-usûl*. thk. Abdüllatif Said Fûde. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'z-Zehair, 2015.

Sekûnî, Ebû Ali es-. *et-Temyîz limâ evde'ahu'z-Zemahşerî mine'l- i'tizâl fî Tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz*. thk. es-Seyyid Yusûf Ahmed. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005.

Süyûtî, Celâlüddin es-. *Cuhdü'l-karîha fî tecrîdi'n-Nasiha*. Sayda-Lübnan: Mektebetü'l-Asriyye, 2009.

Süyûtî, Celâlüddin es-. *el-Hâvî li'l-fetâvî*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2004.

Şehristânî, Ebu'l-Feth eş-. *el-Milel ve'n-nihal*. thk. Kisrâ Sâlih el-Alî. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle Nâşirûn, 2010.

Şerefî, Ahmed b. Muhammed eş-. *Şifâ'ü sudûri'n-nâs fî şerhi meʿânî'l-Esâs li-ʿakâʾidi'l-ekyâs (Şerhu'l-Esâsi'l-kebîr)*. Sa'de: Mektebetü Ehli'l-Beyt, 2021.

Şimşek, Özkan. "Felâsife'nin Kelâm Algısı ve Klasik Kelâm Yöntemine Eleştirileri". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 38 (15 Aralık 2025), 88-120.

Şimşek, Özkan. *Geç Dönem Muʿtezile Kelâmında Yöntem*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2024.

Tabâtabâî, Mustafa. *el-Müfekkirûn el-Müslimûn fi Muvâceheti'l-Mantıki'l-Yûnânî*. çev. Abdurrahim Melâzî el-Belûşî. Beyrut: Dârü İbn Hazm, 1990.

Tevhîdî, Ebû Hayyân et-. *Ahlâkü'l-vezireyn*. thk. Muhammed b. Tavit et-Tanci. Beyrut: Dâru Sâdır, 1992.

Tevhîdî, Ebû Hayyân et-. *el-Hevâmil ve'ş-şevâmil*. Windsor: Hindavî Foundation, 2019.

Tevhîdî, Ebû Hayyân et-. *el-İmtâ ve'l-muânese*. thk. Ahmed Emin. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1424.

Toktaş, Fatih. *İslam Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2018.

Tûfî, Necmüddin et-. *Kitâbü't-Taʿyîn fî şerhi'l-Erbaʿîn*. thk. Ahmed Hâc Muhammed Osman. Beyrut-Mekke: Müessesetu'r-Reyyân, 1419.

Yahyâ b. Hamza. *Kitâbü'ş-Şâmil li-hakâiki'l-edilleti'l-ʿakliyye ve usûli'l-mesâili'd-diniyye*. ed. Muhammed Zırhâm. Kuveyt: Dârü'z-Ziyâ, 2023.

Zehebî, Şemsüddin ez-. *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-aʿlâm*. ed. Beşşâr ʼAvvâd Maʼrûf. 15 Cilt. Beyrut: Dâruʼl-Ğarbiʼl-İslâmî, 2003.

ʿUcâlî, Sâʿid b. Ahmed el-. *el-Kâmil fi'l-istiksâ fî-mâ belağanâ min kelâmi'l-kudemâ, Takıyyüddin en-Necrânî'ye izafetle* thk. Seyyid M. eş-Şâhid. Kahire: Vizâretüʼl-Evkâf, 1999.

mevzu

sosyal bilimler dergisi | journal of social sciences

e-ISSN 2667-8772

mevzu, Ekim/October 2026, s. 17: 511-547

Sosyotelizme Maruz Kalmanın Algılanan Stres Üzerindeki Etkisinde Kişilerarası Farkındalık ve Psikolojik Sağlamlığın Aracı Rolleri

The Mediating Roles of Interpersonal Mindfulness and Psychological Resilience in the Effect of Exposure to Phubbing on Perceived Stress

Nurhan NAZ

Dr., İstanbul Gelişim Üniversitesi, İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Psikoloji Bölümü,

Dr., Department of Psychology, Faculty of Economics, Administrative and Social Sciences, Istanbul Gelisim University, Istanbul, Türkiye.

nnaz@gelisim.edu.tr

ORCID: 0009-0007-3517-6160

ROR ID: https://ror.org/0188hvh39

Dilan MALGAZ GÜÇLÜ

Dr., Iğdır Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi Psikoloji Bölümü,

Dr., Department of Psychology, Faculty of Science and Letters, Iğdır University, Iğdır, Türkiye.

malgazdilan.25@gmail.com

ORCID: 0000-0003-4868-0247

ROR ID: https://ror.org/05jstgx72

DOI: 10.56720/msbd.2026.s17.345

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 23 Şubat / February 2026

Kabul Tarihi / Date Accepted: 24 Temmuz / July 2026

Yayın Tarihi / Date Published: 15 Ekim / October 2026

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Ekim / October

Atıf / Citation: Naz, Nurhan-Malgaz Güçlü, Dilan. "Sosyotelizme Maruz Kalmanın Algılanan Stres Üzerindeki Etkisinde Kişilerarası Farkındalık ve Psikolojik Sağlamlığın Aracı Rolleri". *Mevzu: Sosyal Bilimler Dergisi,* 17 (Ekim 2026): 511-547. https://doi.org/10.56720/msbd.2026.s17.345

İntihal: Bu makale, ithenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by ithenticate. No plagiarism detected.

web: https://mevzusbd.com mailto: mevzusbd@gmail.com

Copyright © CC BY-NC 4.0

Öz

Bu araştırma, sosyotelizme maruz kalmanın algılanan stres üzerindeki etkisini ve bu ilişkide kişilerarası farkındalık ile psikolojik sağlamlığın aracı rollerini incelemektedir. Sosyotelizm, sosyal etkileşim sırasında bireyin karşısındaki kişiye odaklanmak yerine akıllı telefon kullanmasıyla ortaya çıkan ve çağdaş dönemde yaygınlaşan bir sosyal dışlanma biçimidir. Önceki çalışmalar, sosyotelizmin sosyal etkileşimi zayıflatmanın ötesinde stres, kaygı, depresyon ve düşük yaşam doyumu gibi psikolojik iyi oluş göstergeleriyle ilişkili olduğunu göstermektedir. Araştırma, 24–55 yaş aralığında 407 yetişkinle çevrimiçi anket yöntemiyle yürütülmüştür. İlişkisel desen kapsamında katılımcılara Genel Phubbing'e Maruz Kalma Ölçeği, Algılanan Stres Ölçeği, Kişilerarası Farkındalık Ölçeği ve Psikolojik Sağlamlık Ölçeği uygulanmıştır. Veriler Doğrulayıcı Faktör Analizi ve Yapısal Eşitlik Modellemesi kullanılarak analiz edilmiştir. Bulgular, sosyotelizme maruz kalmanın algılanan stresi artırdığını ve kişilerarası farkındalık ile psikolojik sağlamlığı negatif yönde yordadığını ortaya koymuştur. Ayrıca her iki değişkenin sosyotelizm ile stres arasındaki ilişkide kısmi aracı rol üstlendiği belirlenmiştir. Sonuçlar, kişilerarası farkındalık ve psikolojik sağlamlığın dijital çağın olumsuz sosyal deneyimlerine karşı koruyucu psikososyal kaynaklar olduğunu göstermektedir.

Anahtar Kelimeler: Sosyotelizm, Algılanan Stres, Kişilerarası Farkındalık, Psikolojik Sağlamlık, Yapısal Eşitlik Modellemesi.

Abstract

This study investigates the effect of exposure to sociotelism on perceived stress and examines the mediating roles of interpersonal mindfulness and psychological resilience in this relationship. Sociotelism refers to a contemporary form of social exclusion in which individuals focus on their smartphones instead of attending to their interaction partners during face-to-face communication. Increasingly prevalent in the digital age, this behavior has been associated with disruptions in social interaction as well as negative psychological outcomes. Previous research suggests that sociotelism is linked to higher levels of stress, anxiety, depression, and lower life satisfaction. The study was conducted with 407 adults aged 24 to 55 using an online survey method within a correlational research design. Participants completed the General Phubbing Exposure

Scale, the Perceived Stress Scale, the Interpersonal Mindfulness Scale, and the Psychological Resilience Scale. Data were analyzed using Confirmatory Factor Analysis and Structural Equation Modeling.Findings indicated that exposure to sociotelism significantly increased perceived stress and negatively predicted interpersonal mindfulness and psychological resilience. Moreover, both variables were found to partially mediate the relationship between sociotelism and perceived stress. Overall, the results highlight the protective roles of interpersonal mindfulness and psychological resilience against adverse social experiences in the digital era.

Keywords: Phubbing, Perceived Stress, Interpersonal Mindfulness, Psychological Resilience, Structural Equation Modeling.

Etik Beyan	İstanbul Gelişim Üniversitesi Rektörlüğü Etik Kurul Başkanlığı'ndan bu çalışmanın etik uygunluğu için gerekli onay alınmıştır. (16/05/2025; Toplantı/Karar No: 2025-11)
Yazar Katkıları	Çalışmanın Tasarlanması / *Conceiving the Study:* N.N(%60) D.M.G (%40), Veri Toplanması / *Data Collection:* D.M.G. (%50), N.N (%50) Veri Analizi / Data Analysis: N.N (%60), D.M.G (%40) Makalenin Yazımı / Writing up: N.N (%50) D.M.G (%50), Makale Gönderimi ve Revizyonu / Submission and Revision: N.N (%60), AS (%40)

Giriş

Son yıllarda iletişim teknolojilerinin ve dijital araçların yaygınlaşması, bireylerin etkileşim ve iletişim pratiklerini köklü bir biçimde dönüştürmektedir. 2024 yılı itibariyle yaklaşık 7,2 milyar kişinin akıllı telefon kullandığı bildirilmiştir[1]. Dijitalleşme süreci bireylere çeşitli kolaylıklar sağlamakla birlikte, aynı

[1] Elad, B. "Smartphone Usage Statistics by Users, Usage, Penetration, Activities, Addiction and Future Predictions". *ElectroIQ* (2025). Erişim 10 Eylül 2025. https://electroiq.com/stats/smartphone-usage-statistics/

zamanda çeşitli riskleri ve zorlukları beraberinde getirmektedir[2] ve dijital davranışların psikolojik etkilerine dair çok boyutlu karmaşık bir tablo ortaya çıkmaktadır[3].

Dijitalleşmenin getirdiği olumsuzluklar arasında öne çıkan kavramlardan biri "sosyotelizm" olarak adlandırılmaktadır[4]. Bu kavram, sosyal bir etkileşim sırasında bir veya daha fazla kişiyi görmezden gelerek akıllı telefon kullanımına yönelme davranışı biçiminde tanımlanmaktadır[5]. Diğer bir ifadeyle sosyotelizm, yüz yüze iletişim sürecinde bireyin karşısındaki kişiden ziyade telefonuna daha fazla odaklanması durumunu ifade etmektedir[6]. Sosyotelizm, modern çağda sosyal dışlama biçimlerinden birisi olarak kabul görmektedir[7].

Yapılan araştırmalar, sosyotelizm davranışının yalnızca sosyal normlara aykırı veya rahatsız edici bir tutum olarak algılanmadığını, aynı zamanda bireylerin psikolojik ve duygusal iyi oluşları üzerinde önemli olumsuz etkiler yarattığını göstermektedir. Sosyotelizme maruz kalan bireyler, etkileşim sırasında olumsuz duyguların yoğunlaştığını, sosyal etkileşimden aldıkları

---

2 Jonsson, U., Linton, S. J., Ybrandt, H., Ringborg, A., Leander, L., Moberg, K. vd. "Internet-Delivered Psychological Treatment as an Add-on to Treatment as Usual for Common Mental Disorders: A Systematic Review with Meta-Analysis of Randomized Trials". *Journal of Affective Disorders* 322 (2023): 221–234; Lozano-Blasco, R., Robres, A. Q. ve Sánchez, A. S. "Internet Addiction in Young Adults: A Meta-Analysis and Systematic Review". *Computers in Human Behavior* 130 (2022): 107201.

3 Maftei, A. ve Măirean, C. "Put Your Phone Down! Perceived Phubbing, Life Satisfaction, and Psychological Distress: The Mediating Role of Loneliness". *BMC Psychology* 11/1 (2023): 2. https://doi.org/10.1186/s40359-023-01359-0

4 Balta, S., Emirtekin, E., Kircaburun, K. ve Griffiths, M. D. "Neuroticism, Trait Fear of Missing Out, and Phubbing: The Mediating Role of State Fear of Missing Out and Problematic Instagram Use". *International Journal of Mental Health and Addiction* 18/3 (2020): 628–639, 628. https://doi.org/10.1007/s11469-018-9959-8

5 Nazir, T. ve Pişkin, M. "Phubbing: A Technological Invasion Which Connected the World but Disconnected Humans". *International Journal of Industrial Psychology* 3/4 (2016): 68–76.

6 Çikrikci, Ö., Griffiths, M. D. ve Erzen, E. "Testing the Mediating Role of Phubbing in the Relationship Between the Big Five Personality Traits and Satisfaction with Life". *International Journal of Mental Health and Addiction* 20 (2022): 44–56, 44. https://doi.org/10.1007/s11469-019-00115-z

7 Vanden Abeele, M. M. P. "The Social Consequences of Phubbing: A Framework and a Research Agenda". In R. Ling, L. Fortunati, G. Goggin, S. S. Lim ve Y. Li (ed.), *The Oxford Handbook of Mobile Communication and Society*, 158–174. Oxford University Press, 2020.

memnuniyetin azaldığını ve stres düzeylerinin belirgin biçimde yükseldiğini deneyimlemektedirler[8]. Bu durum, ostracism (toplumsal dışlanma) alan yazınında yer alan ihtiyaç–tehdit modeli ile açıklanmaktadır[9].Söz konusu modele göre sosyal dışlanma, bireylerin ait olma, özsaygı, kontrol ve anlamlı varoluş gibi temel psikolojik ihtiyaçları üzerinde tehdit oluşturmakta; bu durum bireylerde anlık olumsuz duygulanımın artması ve stres düzeyinin yükselmesiyle sonuçlanmaktadır.[10].

Araştırmalar, sosyal dışlanmanın yalnızca doğrudan hedeflenen bireyleri etkilemekle kalmayıp, bu olayları gözlemleyen kişiler üzerinde de önemli olumsuz etkiler yaratabildiğini ortaya koymaktadır. Nörogörüntüleme bulguları, başkalarının dışlanmasını izleyen bireylerde dorsal anterior singulat korteksin belirgin şekilde aktif hale geldiğini ve bu aktivitenin, fizyolojik ağrı deneyimine benzer şekilde algılandığını göstermektedir[11]. Aynı şekilde, sosyal dışlanmayı gözlemlemenin kalp atış hızında artış ve elektrodermal aktivitede

---

8 Bakır, V. ve Dilmaç, B. "Examining the Relationship Between Phubbing and Mental Health Among University Students: A Mixed Study". *Research on Education and Psychology* 7/3 (2023): 602–621, 608, 613; Chotpitayasunondh, V. ve Douglas, K. M. "How 'Phubbing' Becomes the Norm: The Antecedents and Consequences of Snubbing via Smartphone". *Computers in Human Behavior* 63 (2016): 9–18; Hales, A. H., Dvir, M., Wesselmann, E. D., Kruger, D. J. ve Finkenauer, C. "Cell Phone-Induced Ostracism Threatens Fundamental Needs". *The Journal of Social Psychology* 158/4 (2018): 460–473, 460. https://doi.org/10.1080/00224545.2018.1439877

9 Williams, K. D. "Ostracism". *Annual Review of Psychology* 58/1 (2007): 425–452, 425. https://doi.org/10.1146/annurev.psych.58.110405.085641; Williams, K. D. "Ostracism: A Temporal Need Threat Model". *Advances in Experimental Social Psychology* 41 (2009): 275–314. https://doi.org/10.1016/S0065-2601(08)00406-1

10 Blackhart, G. C., Eckel, L. A. ve Tice, D. M. "Salivary Cortisol in Response to Acute Social Rejection and Acceptance by Peers". *Biological Psychology* 75/3 (2007): 267–276, 267. https://doi.org/10.1016/j.biopsycho.2007.03.005; Lei, Y. ve Ren, D. "The Effect of Ostracism on Social Withdrawal Behavior". *Frontiers in Psychology* 15 (2024): 1411697, 2. https://doi.org/10.3389/fpsyg.2024.1411697

11 Masten, A. S. "Resilience in Children Threatened by Extreme Adversity: Frameworks for Research, Practice, and Translational Synergy". *Development and Psychopathology* 23/2 (2011): 493–506; Masten, C. L., Eisenberger, N. I., Pfeifer, J. H., Colich, N. L. ve Dapretto, M. "Associations Among Pubertal Development, Empathic Ability, and Neural Responses While Witnessing Peer Rejection in Adolescence". *Child Development* 84/4 (2013): 1338–1354, 1338.

yükselme gibi fizyolojik stres tepkileriyle ilişkili olduğu saptanmıştır[12]. Gözlemcilerde ortaya çıkan olumsuz duygusal yanıtların, doğrudan dışlanan kişilerin deneyimleri kadar yoğun olabileceği de rapor edilmiştir[13]. Bu sonuçlar, sosyotelizmin yalnızca doğrudan maruz kalanları değil, üçüncü şahısları da stres ve olumsuz duygusal tepkiler açısından etkileyebilen güçlü bir sosyal dışlanma biçimi olduğunu göstermektedir[14].

Mevcut alan yazında sosyotelizmin yalnızca stresle ilişkili olmadığı aynı zamanda depresyon, anksiyete[15], makyavelizm ve narsisizm[16], düşük benlik saygısı[17], dikkat dağınıklığı[18], gelişmeleri kaçırma korkusu[19] ve düşük yaşam doyumu[20] ile ilişkili olduğu belirlenmiştir. Sonuç olarak, sosyotelizm yalnızca sosyal etkileşimlerin kalitesini olumsuz yönde etkileyen bir iletişim sorunu olarak değerlendirilmemeli, aynı zamanda bireylerde hem psikolojik hem de fizyolojik stres tepkilerini tetikleyen güçlü bir sosyal dışlanma biçimi olarak ele alınmalıdır. Sosyotelizm ile stres arasındaki dinamikleri anlamada, en kritik

---

12 Coyne, S. M., Gundersen, N., Nelson, D. A. ve Stockdale, L. "Adolescents' Prosocial Responses to Ostracism: An Experimental Study". *The Journal of Social Psychology* 151 (2011): 657–661.

13 Giesen, A. ve Echterhoff, G. "Do I Really Feel Your Pain? Comparing the Effects of Observed and Personal Ostracism". *Personality and Social Psychology Bulletin* 44/4 (2018): 550–561, 550.

14 Chotpitayasunondh ve Douglas, "How 'Phubbing' Becomes the Norm", 12.

15 Bitar, Z., Hallit, S., Khansa, W. ve Obeid, S. "Phubbing and Temperaments Among Young Lebanese Adults: The Mediating Effect of Self-Esteem and Emotional Intelligence". *BMC Psychology* 9 (2021): 2. https://doi.org/10.1186/s40359-021-00594-7; Sun, J. ve Samp, J. "'Phubbing Is Happening to You': Examining Predictors and Effects of Phubbing Behaviour in Friendships". *Behaviour & Information Technology* 41 (2021): 2691–2704. https://doi.org/10.1080/0144929X.2021.1943711

16 García, M., Lerma, M., Perez, M., Medina, K., Rodríguez-Crespo, A. ve Cooper, T. "Psychosocial and Personality Trait Associates of Phubbing and Being Phubbed in Hispanic Emerging Adult College Students". *Current Psychology* (2023): 1–14, 1. https://doi.org/10.1007/s12144-023-04767-y

17 Bitar ve diğerleri, "Phubbing and Temperaments Among Young Lebanese Adults", 5

18 Sansevere, K. ve Ward, N. "Linking Phubbing Behavior to Self-Reported Attentional Failures and Media Multitasking". *Future Internet* 13 (2021): 100, 11. https://doi.org/10.3390/fi13040100

19 Chotpitayasunondh, V. ve Douglas, K. M. "The Effects of 'Phubbing' on Social Interaction". *Journal of Applied Social Psychology* 48/6 (2018): 304–316.

20 Ergün, N., Göksu, İ. ve Sakız, H. "Effects of Phubbing: Relationships with Psychodemographic Variables". *Psychological Reports* (2019). https://doi.org/10.1177/0033294119889581

psikososyal belirleyicilerden birinin kişilerarası farkındalık olduğu düşünülmektedir.

Bilinçli farkındalık çalışmaları uzun yıllar bireysel süreçlere odaklanmış olsa da son dönemde bu kavramın özellikle sosyal ilişkiler üzerindeki rolüne yönelik akademik ilgi belirgin biçimde artış göstermiştir[21]. Bu kapsamda geliştirilen kişilerarası farkındalık, bireyin içsel yaşantılarına ek olarak, başkalarının duygu, düşünce ve davranışlarını algılayabilmesini ve bu farkındalığı günlük etkileşim süreçlerine etkin biçimde yansıtabilmesini kapsamaktadır[22]. Diğer bir ifadeyle kişilerarası farkındalık, bilinçli farkındalığın sosyal ilişkiler içindeki görünümünü temsil etmekte ve kişiler arası etkileşimlerin niteliğini doğrudan güçlendiren önemli bir psikososyal beceri olarak değerlendirilmektedir. Bu beceri, bireylerin hem kendi deneyimlerine hem de sosyal çevreden gelen ipuçlarına dikkatlerini yöneltebilmelerine olanak tanımaktadır. Konuşma ve dinleme süreçlerinde dikkatin kararlı biçimde sürdürülebilmesi, karşıdaki kişiye kesintisiz şekilde odaklanılması, sözel ve sözel olmayan işaretlerin doğru algılanması ve tepkisel olmayan bir yaklaşım geliştirilmesi kişilerarası farkındalığın temel yapı taşları arasında yer almaktadır[23]. Yüksek düzeyde kişilerarası farkındalık geliştiren bireylerin sosyal ilişkilerinde daha uyumlu, empatik ve yapıcı tutumlar benimsedikleri, iletişimlerinin niteliği ile sosyal uyumlarının belirgin biçimde yüksek olduğu bildirilmiştir[24].

---

21 Brown, K. W. ve Ryan, R. M. "The Benefits of Being Present: Mindfulness and Its Role in Psychological Well-Being". *Journal of Personality and Social Psychology* 84/4 (2003): 822–848, 822; Kabat-Zinn, J. "Mindfulness". *Mindfulness* 6/6 (2015): 1481–1483.

22 Brown, K. W., Ryan, R. M. ve Creswell, J. D. "Addressing Fundamental Questions About Mindfulness". *Psychological Inquiry* 18/4 (2007a): 272–281; Pratscher, S. D., Rose, A. J., Markovitz, L. ve Bettencourt, A. "Interpersonal Mindfulness: Investigating Mindfulness in Interpersonal Interactions, Co-Rumination, and Friendship Quality". *Mindfulness* 9/4 (2018): 1206–1215, 1206.

23 Brown, K. W., Ryan, R. M. ve Creswell, J. D. "Mindfulness: Theoretical Foundations and Evidence for Its Salutary Effects". *Psychological Inquiry* 18/4 (2007b): 211–237, 224; Parker, S. C., Nelson, B. W., Epel, E. S. ve Siegel, D. J. "The Science of Presence". In *Handbook of Mindfulness: Theory, Research, and Practice*, 225.

24 Pratscher ve diğerleri, "Interpersonal Mindfulness: Investigating Mindfulness in Interpersonal Interactions", 1210.

Kişilerarası farkındalık, stres yönetiminde önemli bir koruyucu faktördür. Özellikle duygusal zekânın kişilerarası boyutu, ergenlerde ve yetişkinlerde stresle başa çıkma becerilerini artırır. Kişilerarası farkındalığı yüksek olan bireyler, stresli durumlarda daha etkili başa çıkma stratejileri geliştirebilirler[25]. Ayrıca, kişilerarası farkındalık ve stres yönetimi arasında pozitif ve anlamlı bir ilişki bulunmuştur[26]. Kişilerarası farkındalık programları, stresin döngüsünü kırarak zihinsel ve bedensel rahatlamayı desteklemekte ve günlük yaşamda olumlu değişiklikler yaratmaktadır[27].

Bu çerçevede, sosyotelizm gibi dışlayıcı sosyal deneyimlerin stres üzerindeki olumsuz etkilerinin, bireylerin sahip oldukları kişilerarası farkındalık düzeyine bağlı olarak değişebileceği varsayılmaktadır. Kişilerarası farkındalık, bireylerin bu tür olumsuz sosyal deneyimleri daha sağlıklı bir biçimde değerlendirmelerine, duygusal tepkilerini etkin biçimde düzenlemelerine ve ilişkilerinde daha yapıcı davranış biçimleri geliştirmelerine güçlü katkılar sağlamaktadır[28]. Bu özellik, kişilerarası ilişkilerin niteliğini artırmakta ve bireylerin stresli durumlar karşısında daha yapıcı tepkiler geliştirmelerine yardımcı

---

25 Brown, K. W., Ryan, R. M., & Creswell, J. D. (2007). *Mindfulness: Theoretical foundations and evidence for its salutary effects*. Psychological Inquiry, 18(4), 211–237; Habeeb, K. ve Fatema, M. "Effect of Intrapersonal and Interpersonal Awareness Dimensions of Emotional Intelligence on Stress Management of Adolescents". *International Journal of Applied Research* 2 (2016): 589–592; Elreda, L., Jennings, P., DeMauro, A., Mischenko, P. ve Brown, J. "Protective Effects of Interpersonal Mindfulness for Teachers' Emotional Supportiveness in the Classroom". *Mindfulness* 10 (2018): 537–546, 537. https://doi.org/10.1007/s12671-018-0996-y; Tajnia, S., Iranmanesh, S., Asadi, N. ve McDermott, M. "Investigating the Effect of Inquiry-Based Stress Reduction on Mortality Awareness and Interpersonal Problems Among Intensive Care Unit Nurses". *BMC Psychiatry* 22 (2022): 7. https://doi.org/10.1186/s12888-022-03764-y

26 Habeeb ve Fatema, "Effect of Intrapersonal and Interpersonal Awareness Dimensions of Emotional Intelligence", 590.

27 Lee, K. ve Kim, Y. "The Experience of Changing Interpersonal Stress Among Married Female Office Workers Who Participated in the Self-Awareness Promotion Program". *Journal of Educational Therapist* 15/3 (2023): 401–423, 401. https://doi.org/10.35185/kjet.15.3.401; Vasudevan, V., Tran, B., Burke, S., Tucker, P. ve Irwin, J. "Changes in Stress-Related Outcomes Among Graduate Students Following the Mindfulness Ambassador Program: A Pilot Study". *PLOS ONE* 20 (2025): 16. https://doi.org/10.1371/journal.pone.0313499

28 Lee ve Kim, "The Experience of Changing Interpersonal Stress Among Married Female Office Workers", 7; Vasudevan ve diğerleri, "Changes in Stress-Related Outcomes Among Graduate Students Following the Mindfulness Ambassador Program", 6.

olmaktadır. Dolayısıyla, sosyotelizme maruz kalan bireylerde algılanan stres düzeyinin kişisel farkındalık kapasitelerine göre farklılaşabileceği düşünülmektedir.

Bu bağlamda kişilerarası farkındalığın, sosyotelizme maruz kalma ile algılanan stres arasındaki ilişkide aracı bir mekanizma olarak işlev görebileceği düşünülmektedir. Sosyotelizme maruz kalma, bireyin sosyal etkileşim sırasında dikkate alınmadığını, önemsenmediğini ya da ilişki içinde yeterince değer görmediğini algılamasına neden olarak kişilerarası farkındalık süreçlerini zayıflatabilir. Kişilerarası farkındalıktaki bu zayıflama, bireyin sosyal ipuçlarını sağlıklı biçimde değerlendirmesini, duygusal tepkilerini düzenlemesini ve etkileşim sürecine yapıcı biçimde katılmasını güçleştirebilir. Dolayısıyla sosyotelizme maruz kalmanın algılanan stres üzerindeki etkisinin, bireyin kişilerarası farkındalık düzeyindeki azalma yoluyla açıklanabileceği varsayılmaktadır.

Bu bağlamda kişilerarası farkındalığın, sosyotelizme maruz kalma ile algılanan stres arasındaki ilişkide aracı bir mekanizma olarak işlev görebileceği düşünülmektedir. Sosyotelizme maruz kalma, bireyin sosyal etkileşim sırasında dikkate alınmadığını ya da ilişki içinde yeterince değer görmediğini algılamasına neden olarak kişilerarası farkındalık süreçlerini zayıflatabilir. Kişilerarası farkındalığın azalması ise bireyin sosyal ipuçlarını sağlıklı biçimde değerlendirmesini, duygusal tepkilerini düzenlemesini ve etkileşim sürecine yapıcı biçimde katılmasını güçleştirebilir. Bu nedenle sosyotelizme maruz kalmanın algılanan stres üzerindeki etkisinin, bireyin kişilerarası farkındalık düzeyindeki azalma yoluyla açıklanabileceği varsayılmaktadır.

Kişilerarası farkındalık, stresin olumsuz etkilerini hafifletmede önemli bir rol üstlenirken, bu noktada bireylerin psikolojik sağlamlık düzeyleri de belirleyici olmaktadır. Psikolojik sağlamlık, bireyin olumsuz deneyimler karşısında toparlanarak yaşamını sürdürebilme kapasitesini ifade etmektedir[29]. Psikolojik sağlamlığı yüksek bireylerin sosyal yeterlilik ve olumlu kişilik özelliklerinin

[29] Doğan, T. "Kısa Psikolojik Sağlamlık Ölçeği'nin Türkçe Uyarlaması: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması". *The Journal of Happiness & Well-Being* 3/1 (2015): 93–102.

güçlü olduğu belirtilmektedir[30]. Psikolojik sağlamlık, zorluklarla karşılaşıldığında başarılı olunması durumunda değerlendirilebilir[31] ancak başarı sürekli olmayabilir[32]. Bu noktada bireylerin çevreyle olan ilişkilerinin niteliği belirleyici olabilmektedir[33]. Psikolojik sağlamlık, bireylerin zorlu yaşam deneyimlerine rağmen gelişmelerine ve olumlu deneyimler yaşamalarına olanak tanır. Yüksek sağlamlığa sahip bireyler olaylara aktif katılım gösterip değişime uyum sağlarken, düşük sağlamlıktakiler genellikle pasif kalarak gerekli uyumu sağlayamazlar[34]. Bu noktada psikolojik sağlamlık, sosyotelizm gibi olumsuz sosyal deneyimlerin stres üzerindeki etkisini daha az hissetmelerine yardımcı olduğu düşünülmektedir. Ayrıca kişilerarası farkındalık ve duygusal düzenleme becerileri, psikolojik sağlamlığı güçlendirerek stresin olumsuz etkilerini azaltmaktadır[35].

Psikolojik sağlamlığın da bu ilişkide aracı bir değişken olarak ele alınması kuramsal açıdan önemlidir. Sosyotelizme maruz kalma, bireyin sosyal destek algısını ve ilişkisel güven duygusunu zedeleyerek psikolojik sağlamlık

---

30 Hoşoğlu, R., Kodaz, A. F., Bingöl, T. Y. ve Batık, M. V. "Öğretmen Adaylarında Psikolojik Sağlamlık". *Uluslararası Toplum Araştırmaları Dergisi* 8/14 (2018): 217–239, 220. https://doi.org/10.26466/opus.405751

31 Masten, A. S. ve Reed, M. J. "Resilience in Development". In C. R. Snyder ve S. J. Lopez (ed.), *The Handbook of Positive Psychology*, 74–88. Oxford University Press, 2002.

32 Luthar, S. S. ve Zelazo, L. B. "Research on Resilience: An Integrative Review". In S. S. Luthar (ed.), *Resilience and Vulnerability: Adaptation in the Context of Childhood Adversities*, 510–549. Cambridge University Press, 2003. https://doi.org/10.1017/CBO9780511615788.023

33 Luthar, S. S. "Resilience at an Early Age and Its Impact on Child Psychosocial Development". *Encyclopedia on Early Childhood Development* (2013): 1–6, 3.

34 Kobasa, S. C. "Stressful Life Events, Personality, and Health: An Inquiry into Hardiness". *Journal of Personality and Social Psychology* 37/1 (1979): 1–11, 1. https://doi.org/10.1037//0022-3514.37.1.1

35 Dai, W., Lv, J., Wang, H. ve Wei, X. "Cyber Dating Abuse Perpetration and Victimization Among Chinese College Students with a History of Peer Phubbing: Psychological Resilience Moderates the Indirect Effect of Rejection Sensitivity". *BMC Psychology* 12 (2024): 3. https://doi.org/10.1186/s40359-024-01924-1; Huai, P., Liu, P., Wang, X., Wang, Y., Yang, H., Yan, M. ve Guo, J. "The Relationship Between Interpersonal Emotional Regulation and Psychological Resilience in Nursing Undergraduates: A Cross-Sectional Study and Network Analysis". *Frontiers in Psychology* 16 (2025): 2. https://doi.org/10.3389/fpsyg.2025.1546042; Maftei ve Măirean, "Put Your Phone Down! Perceived Phubbing, Life Satisfaction, and Psychological Distress", 4.

kaynaklarını zayıflatabilir. Psikolojik sağlamlıktaki azalma ise bireyin stres verici sosyal deneyimler karşısında toparlanma, uyum sağlama ve etkili başa çıkma kapasitesini sınırlayabilir. Bu doğrultuda psikolojik sağlamlığın, sosyotelizme maruz kalmanın algılanan stres üzerindeki etkisini açıklayan önemli bir psikososyal mekanizma olduğu düşünülmektedir. Ayrıca kişilerarası farkındalık ve psikolojik sağlamlığın birlikte ele alınması, sosyotelizmin stres üzerindeki etkisini hem sosyal etkileşimleri algılama ve düzenleme süreçleri hem de olumsuz deneyimlerle başa çıkma kapasitesi açısından açıklamaya olanak sağlamaktadır. Bu nedenle mevcut araştırmada söz konusu iki değişken, sosyotelizme maruz kalma ile algılanan stres arasındaki ilişkinin daha bütüncül biçimde anlaşılmasını sağlayan ardışık aracı değişkenler olarak modele dâhil edilmiştir.

Tüm bu bilgiler ışığında yapılan araştırmada sosyotelizme maruz kalmanın algılanan stres üzerindeki etkisinde kişilerarası farkındalık ve psikolojik sağlamlığın aracı rollerinin incelenmesi amaçlanmıştır. Bu amaç kapsamında aşağıdaki sorulara yanıt aranmıştır:

1. Sosyotelizme maruz kalma, algılanan stresi anlamlı biçimde yordamakta mıdır?
2. Sosyotelizme maruz kalma, kişilerarası farkındalığı anlamlı biçimde yordamakta mıdır?
3. Sosyotelizme maruz kalma, psikolojik sağlamlığı anlamlı biçimde yordamakta mıdır?
4. Sosyotelizm ve algılanan stres ilişkisinde, kişilerarası farkındalık ile psikolojik sağlamlığın aracı rolü var mıdır?

Bu araştırmanın önemi, dijital teknolojilerin kişilerarası ilişkilerde giderek daha fazla yer edinmesiyle yaygınlaşan sosyotelizme maruz kalma deneyimini, bireylerin algılanan stres düzeyi açısından ele almasında yatmaktadır. Sosyotelizme maruz kalma, bireyin sosyal etkileşim sırasında görmezden gelindiğini ya da önemsenmediğini algılamasına yol açarak ait olma, değer görme ve sosyal bağ kurma gibi temel psikolojik ihtiyaçlarını tehdit edebilen çağdaş bir sosyal dışlanma biçimi olarak değerlendirilmektedir. Bu nedenle söz konusu deneyimin, bireylerin stres düzeyleri ve psikososyal uyum süreçleri üzerinde olumsuz etkiler oluşturabileceği düşünülmektedir.

Alan yazında sosyotelizmin ilişki doyumu, iletişim kalitesi ve psikolojik iyi oluş gibi değişkenlerle ilişkisini inceleyen çalışmalar bulunmakla birlikte, sosyotelizme maruz kalmanın algılanan stres üzerindeki etkisini açıklayan aracı mekanizmalara yönelik çalışmaların sınırlı olduğu görülmektedir. Özellikle kişilerarası farkındalık ve psikolojik sağlamlığın bu ilişkideki ardışık aracı rollerinin bütüncül bir model kapsamında ele alınmamış olması, bu araştırmanın temel çıkış noktasını oluşturmaktadır. Bu doğrultuda çalışmanın, sosyotelizme maruz kalma ile algılanan stres arasındaki ilişkinin hangi psikososyal süreçler aracılığıyla ortaya çıktığını açıklayarak hem kuramsal literatüre hem de önleyici ve destekleyici uygulamalara katkı sunacağı düşünülmektedir.

1. Yöntem

Gerçekleştirilen bu çalışma, ilişkisel desenle yürütülmüştür. Bu kapsamda, araştırmanın çalışma grubuna, veri toplama sürecine ve analiz aşamalarına ilişkin ayrıntılar aşağıda sunulmaktadır:

1. 1. Evren-Örneklem

Çalışma grubu uygun/elverişli örnekleme yöntemi ile seçilmiş olup, toplamda 407 kişi araştırmaya katılmıştır. Buna göre katılımcıların yaşları 24 ile 55 arasında değişmekte olup, yaş ortalaması Ort. = 39.80 (ss = 9.69) olarak hesaplanmıştır.Araştırmada 24–55 yaş aralığındaki katılımcıların yer alması, çalışmanın genç yetişkinlik ve orta yetişkinlik dönemlerini kapsayan bir örneklem üzerinden yürütülmesiyle ilişkilidir. Alan yazında genç yetişkinlik döneminin kimlik, ilişki ve sosyal bağ kurma süreçleri açısından; orta yetişkinlik döneminin ise aile, ebeveynlik, iş yaşamı ve sosyal sorumlulukların yoğunlaştığı bir dönem olması bakımından stres yaşantılarıyla yakından ilişkili olduğu belirtilmektedir. Bu bağlamda, her iki gelişimsel dönemde de akıllı telefon kullanımının kişilerarası etkileşimleri etkileyebileceği ve sosyotelizme maruz kalmanın bireylerin stres algısı üzerinde anlamlı sonuçlar doğurabileceği düşünülmektedir. Dolayısıyla 24–55 yaş aralığının çalışmaya dâhil edilmesi, sosyotelizme maruz kalma, kişilerarası farkındalık, psikolojik sağlamlık ve algılanan stres arasındaki ilişkilerin yetişkinlik döneminin farklı evrelerini kapsayan daha geniş bir çerçevede incelenmesine olanak sağlamaktadır.

Katılımcıların büyük çoğunluğunu evli bireyler oluşturmaktadır (%93.6, n = 381). Boşanmış katılımcıların oranı ise %6.4 (n = 26) olarak belirlenmiştir. Eğitim düzeyi dağılımına bakıldığında, katılımcıların %43.0'ının (n = 175) üniversite mezunu, %31.2'sinin (n = 127) lise mezunu, %17.7'sinin (n = 72) ilköğretim mezunu ve %8.1'inin (n = 33) yüksek lisans ve üzeri eğitim düzeyine sahip olduğu görülmektedir. Çalışma durumu incelendiğinde, katılımcıların %55.5'inin (n = 226) çalışmadığı, %44.5'inin (n = 181) ise çalıştığı belirlenmiştir. Çocuk sayısı açısından değerlendirildiğinde, en yüksek oran tek çocuğa sahip annelere aittir (%41.5, n = 169). İki çocuklu olanlar %32.4 (n = 132), üç çocuklu olanlar %17.9 (n = 73), dört çocuklu olanlar %5.4 (n = 22) ve beş çocuklu olanlar %2.7 (n = 11) oranında temsil edilmektedir. Çocuğun bakımında destek alma durumuna bakıldığında, annelerin %61.2'si (n = 249) başka birinden destek aldığını, %38.8'i (n = 158) ise destek almadığını belirtmiştir. Ayrıca, katılımcıların %31.7'si (n = 129) daha önce ruh sağlığı hizmeti aldığını ifade ederken, %68.3'ü (n = 278) bu tür bir hizmetten yararlanmadığını bildirmiştir.

Tablo 1.
Katılımcılara Ait Demografik Bilgilerinin Dağılımı

Değişken	**Kategori**	***n***	%
Medeni Durum	Evli	381	93.6
	Boşanmış	26	6.4
Eğitim Durumu	İlköğretim	72	17.7
	Lise	127	31.2
	Üniversite	175	43
	Yüksek lisans ve üzeri	33	8.1
Çalışma Durumu	Çalışıyor	181	44.5
	Çalışmıyor	226	55.5
Çocuk Sayısı	1	169	41.5
	2	132	32.4
	3	73	17.9
	4	22	5.4
	5	11	2.7
Bakım Desteği	Evet	249	61.2
	Hayır	158	38.8

Ruh Sağlığı Hizmeti	Evet	129	31.7
	Hayır	278	68.3
Yaş	Sürekli değişken	39.80 ± 9.69, (24-55)	

Katılımcılara ilişkin demografik bilgiler Tablo 1'de sunulmuştur.

1.2 Veri Toplama Araçları

1.2.1 Demografik Bilgi Formu: Araştırmacılar tarafından hazırlanan bu formda yaş, medeni durum, eğitim ve çalışma durum, çocuk sayısı, bakım desteği ile alınan ruh sağlığı hizmet durumuna yönelik bilgiler yer almaktadır.

1.2.2 Genel Phubbing'e Maruz Kalma Ölçeği – Kısa Form: Genel Phubbing'e Maruz Kalma Ölçeği – Kısa Form, Li[36] tarafından geliştirilmiş olup, dilimize uyarlama çalışması Kaya, Şata, Türk, Özok ve Yıldırım[37] tarafından gerçekleştirilmiştir. Ölçek, bireylerin çevrelerindeki kişilerin telefon kullanımı nedeniyle hissettikleri göz ardı edilme deneyimlerini, kişilerarası çatışmaları ve sosyal normlara ilişkin algılarını ölçmeyi amaçlamaktadır. Toplamda 12 maddeden oluşan ölçek, Algılanan Normlar, Göz Ardı Edilme Duygusu ve Kişilerarası Çatışma olmak üzere üç alt boyuttan oluşmaktadır. Maddeler 7'li Likert tipinde derecelendirilmektedir (1 = Asla, 7 = Her zaman). Uyarlama sürecinde yapılan doğrulayıcı faktör analizi (DFA) sonucunda, üç faktörlü yapının iyi uyum değerleri sunduğu belirlenmiştir (CFI = .96, TLI = .95, RMSEA = .05, SRMR = .04). Ölçeğin genel iç tutarlılık katsayısı (Cronbach's Alpha) .91 olarak

---

[36] Li, Y. "Validation and Short-Form Development of the Generic Scale of Being Phubbed and Phubbing and Relationship Between Being Phubbed and Phubbing in Chinese Adolescents". *Current Psychology* 42/25 (2023): 21424–21434, 21424. https://doi.org/10.1007/s12144-022-03222-8

Arnett, J. J. (2000). Emerging adulthood: A theory of development from the late teens through the twenties. American Psychologist, 55(5), 469–480. https://doi.org/10.1037/0003-066X.55.5.469

Lachman, M. E. (2004). Development in midlife. Annual Review of Psychology, 55, 305–331. https://doi.org/10.1146/annurev.psych.55.090902.141521

[37] Kaya, A., Şata, M., Türk, N., Özok, H. İ. ve Yıldırım, M. "Reliability and Validity of Short Forms of the Generic Scale of Being Phubbed and Phubbing Among Turkish Adolescents and Young Adults". *Journal of Technology in Behavioral Science* 10/1 (2024): 180–187, 180. https://doi.org/10.1007/s41347-024-00428-4

hesaplanırken, alt boyutlar için alfa katsayılarının .85 ile .89 arasında değiştiği görülmüştür. Elde edilen bu sonuçlar, ölçeğin Türkçe formunun güvenilir ve geçerli bir ölçme aracı olduğunu ortaya koymaktadır.

1.2.3 Algılanan Stres Ölçeği – Kısa Form: Algılanan Stres Ölçeği – Kısa Form, Cohen, Kamarck ve Mermelstein[38] tarafından geliştirilmiş olup, bireylerin stres düzeylerini ölçmek amacıyla hazırlanmıştır. Dört maddeden oluşan bu kısa form, öz yeterlilik (madde 1 ve 2) ve çaresizlik (madde 3 ve 4) olmak üzere iki alt boyutu kapsamaktadır. Maddeler 5'li Likert tipi ölçek üzerinde değerlendirilmektedir; alınan yüksek puanlar, daha yüksek stres düzeyini işaret etmektedir. Ölçeğin Türkçe uyarlaması Kocapınar ve Ekşi[39] tarafından gerçekleştirilmiştir. Yapılan doğrulayıcı faktör analizi, ölçeğin iki faktörlü yapısının veriye uygun olduğunu göstermiştir. Ayrıca, iç tutarlılık katsayısı (Cronbach's Alpha) toplam ölçek için .76 olarak hesaplanmıştır. Bu sonuçlar, ölçeğin Türkçe formunun geçerli ve güvenilir bir ölçme aracı olduğunu ortaya koymaktadır.

1.2.4 Kişilerarası Farkındalık Ölçeği Kısa Formu: Kişilerarası Farkındalık Ölçeği Kısa Formu, Pratscher ve arkadaşları[40] tarafından geliştirilmiş, Türkçe uyarlaması ise Topaloğlu, Ekşi ve Demir[41] tarafından gerçekleştirilmiştir. Ölçek, bireylerin kişilerarası etkileşimlerde sergiledikleri bilinçli farkındalık düzeyini değerlendirmeye yönelik olarak hazırlanmıştır. Toplam 13 maddeden oluşan ölçek, Varlık, Kendinin ve Başkalarının Farkında Olma, Yargısız Kabul ve Tepkisizlik olmak üzere dört alt boyuttan oluşmaktadır. Maddeler 5'li Likert tipinde derecelendirilmekte olup (1 = Neredeyse hiçbir zaman – 5 = Neredeyse her zaman), daha yüksek puanlar bireyin kişilerarası farkındalık düzeyinin daha yüksek olduğunu göstermektedir. Yapılan doğrulayıcı faktör analizi sonucunda, dört faktörlü yapının kabul edilebilir uyum değerleri sunduğu

---

38 Cohen, S., Kamarck, T. ve Mermelstein, R. "A Global Measure of Perceived Stress". *Journal of Health and Social Behavior* 24/4 (1983): 385–396, 392.

39 Kocapınar, F. ve Ekşi, H. "Algılanan Stres Ölçeği Kısa Formun Türkçe Uyarlama Çalışması". Bildiri sunumu, Ankara International Congress on Scientific Research-X, Ankara, Türkiye, 25–27 Haziran 2024.

40 Pratscher, S. D., Wood, P. K., King, L. A. ve Bettencourt, B. A. "Interpersonal Mindfulness: Scale Development and Initial Construct Validation". *Mindfulness* 10 (2019): 1044–1061, 1044.

41 Topaloğlu, N., Ekşi, H. ve Demir, İ. H. "Kişilerarası Farkındalık Ölçeği Kısa Formun Türkçeye Uyarlanması: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması". In C. Çayır (ed.), *15. Uluslararası Sosyal Araştırmalar ve Davranış Bilimleri Sempozyumu Kongre Kitabı*, 111–121. SD Yayınevi, 2024.

belirlenmiştir (CFI = .96, GFI = .95, RMSEA = .05, SRMR = .05). Ölçeğin genel iç tutarlılık katsayısı (Cronbach's Alpha) .76 olarak hesaplanmış, alt boyutlara ilişkin alfa değerlerinin ise .72 ile .80 arasında değiştiği bulunmuştur. Bu sonuçlar, ölçeğin Türkçe versiyonunun güvenilir ve geçerli bir ölçüm aracı olduğunu ortaya koymaktadır.

1.2.5 Psikolojik Sağlamlık Ölçeği: Psikolojik Sağlamlık Ölçeği, Merino ve Privado[42] tarafından bireylerin zorlu yaşam durumları karşısında gösterdikleri psikolojik sağlamlığı ölçmek amacıyla geliştirilmiş, Türkçe uyarlaması ise Green, Çiçek ve Yıldırım[43] tarafından yapılmıştır. Ölçek, tek boyutlu yapıda olup 3 maddeden oluşmakta ve ters madde içermemektedir. 5'li Likert tipi derecelendirme ile puanlanan ölçekten elde edilen yüksek puanlar, bireyin psikolojik sağlamlık düzeyinin yüksek olduğuna işaret etmektedir. Uyarlama sürecinde gerçekleştirilen doğrulayıcı faktör analizi, tek faktörlü yapının veriye oldukça iyi uyum sağladığını ortaya koymuştur (CFI = .98, TLI = .97, RMSEA = .03, SRMR = .02). Ayrıca, ölçeğin iç tutarlılık katsayısı (Cronbach's Alpha) .82 olarak bulunmuştur. Bu sonuçlar, ölçeğin Türkçe formunun güvenilir ve geçerli bir ölçüm aracı olduğunu desteklemektedir.

1.3. Verilerin Analizi

Bu araştırmada elde edilen verilerin istatistiksel çözümlemeleri, IBM SPSS AMOS 24 paket programı kullanılarak gerçekleştirilmiştir. Araştırma sorularının test edilmesinde, iki aşamalı bir yaklaşım benimsenmiş ve bu kapsamda Yapısal Eşitlik Modellemesi (YEM) uygulanmıştır. Yapısal eşitlik modellemesinin kullanılabilirliğini test etmek için değişkenlerin dağılımları incelenmiştir. Bu incelemede çarpıklık ve basıklık katsayıları dikkate alınmış ve tüm değerlerin ±2 aralığında yer aldığı saptanmıştır. Elde edilen bulgular, veri setinin parametrik analizlerde aranan normallik varsayımını karşıladığını ortaya

---

42 Merino, M. D. ve Privado, J. "Positive Psychological Functioning: Evidence for a New Construct and Its Measurement". *Anales de Psicología / Annals of Psychology* 31/1 (2015): 45–54, 46. http://dx.doi.org/10.6018/analesps.31.1.171081

43 Green, Z. A., Çiçek, İ. ve Yıldırım, M. "The Relationship Between Social Support and Uncertainty of COVID-19: The Mediating Roles of Resilience and Academic Self-Efficacy". *Psihologija* 57/4 (2024): 407–427, 414. https://doi.org/10.2298/PSI220903002G

koymaktadır[44]. Analizin ilk aşamasında, örtük değişkenler ile gözlenen değişkenler arasındaki ilişkileri sınamak amacıyla Doğrulayıcı Faktör Analizi (DFA) gerçekleştirilmiştir. Ölçüm modelinin geçerliliği, standardize edilmiş faktör yüklerinin anlamlılığı ile birlikte çeşitli uyum iyiliği indeksleri kullanılarak test edilmiştir. Bu bağlamda Ki-Kare/serbestlik derecesi (χ^2/sd), Karşılaştırmalı Uyum İndeksi (CFI), Tucker-Lewis İndeksi (TLI), Artmalı Uyum İndeksi (IFI), Normlaştırılmış Uyum İndeksi (NFI) ve Yaklaşık Hataların Ortalama Karekökü (RMSEA) değerleri incelenmiştir. Ölçüm modelinin doğrulanmasının ardından, araştırma sorularının sınanması amacıyla yapısal model analizi yapılmıştır. Bu aşamada değişkenler arasındaki doğrudan etkiler, yol katsayılarının (path coefficients) anlamlılığı üzerinden değerlendirilmiştir. Ayrıca, psikolojik sağlamlık ve kişilerarası farkındalığın aracı etkileri, bootstrap yöntemi ile hesaplanan dolaylı etkiler ve %95 güven aralıkları (CI) dikkate alınarak test edilmiştir. Bununla birlikte, örtük değişkenler arasındaki ilişkisel örüntüler korelasyon analizi ile destekleyici olarak incelenmiştir. Tüm istatistiksel çıkarımlarda, I. Tip hata olasılığını temsil eden alfa (α) düzeyi .05 olarak sabitlenmiş; bu değerin altında elde edilen *p* değerleri istatistiksel olarak anlamlı kabul edilmiştir.

Ölçüm modelinde yer alan gizil değişkenler, kullanılan ölçeklerin kuramsal yapıları ve madde sayıları dikkate alınarak farklı gösterge türleriyle modele dâhil edilmiştir. Alt boyutlu yapıya sahip olan sosyotelizme maruz kalma ve kişilerarası farkındalık değişkenleri, ilgili ölçeklerin kuramsal olarak tanımlanmış alt boyutları üzerinden temsil edilmiştir. Buna karşılık, algılanan stres ve psikolojik sağlamlık değişkenleri daha kısa ve tek boyutlu yapıda olduklarından, madde/parsel göstergeleri aracılığıyla modele dâhil edilmiştir. Bu yaklaşım, her bir yapının ölçme aracındaki yapısal özelliklerine uygun biçimde temsil edilmesini ve ölçüm modelinde daha dengeli bir gösterge yapısı oluşturulmasını amaçlamaktadır.

1.4. Etik Onay ve Süreç

---

[44] Kline, R. B. *Principles and Practice of Structural Equation Modeling*. 4. Basım. The Guilford Press, 2016, 76–77.

Veri toplama sürecine başlamadan önce araştırmanın etik uygunluğu için gerekli onay alınmıştır (16/05/2025; Toplantı/Karar No: 2025-11). Etik onay sonrasında katılımcılara Bilgilendirilmiş Onam Formu sunulmuş ve araştırma süreci ile verilerin gizliliği konusunda gerekli bilgilendirmeler yapılmıştır. Katılımcılar üzerinde herhangi bir yönlendirme ya da müdahalede bulunulmamış, çalışmaya katılım tamamen gönüllülük temelinde gerçekleştirilmiştir. Ayrıca araştırmaya katılan bireylerin kimliklerini ortaya koyacak hiçbir kişisel bilgi talep edilmemiştir. Veriler Google Forms aracılığıyla çevrimiçi ortamda toplanmış, formun bağlantısı sosyal medya kanalları üzerinden katılımcılara ulaştırılmıştır. Form 8 hafta boyunca erişime açık tutulmuş olup, yalnızca bu süre içerisinde verilen yanıtlar analize dâhil edilmiştir.

2. Bulgular

Bu bölümde, araştırma sorularını sınamak amacıyla gerçekleştirilen ölçüm modeli ve yapısal eşitlik modellemesi analizlerinden elde edilen temel sonuçlar sunulmaktadır. Buna göre ilk olarak değişkenler arasındaki korelasyon analizi sonuçları sunulmuştur.

Tablo 2.

Değişkenler Arası Korelasyonlar

Değişkenler	$\bar{X}$	**SS**	**1**	**2**	**3**	**4**
1. Sosyotelizme Maruz Kalma	38.11	13.61	1			
2. Psikolojik Sağlamlık	9.60	3.69	-.29** [-0.38, -0.20]	1		
3. Kişilerarası Farkındalık	36.28	14.56	-.40** [-0.48, -0.32]	.58** [0.51, 0.64]	1	
4. Algılanan Stres	11.14	4.58	.33** [0.24, 0.41]	-.41** [-0.49, -0.33]	-.44** [-0.52, -0.36]	1

Not: p < .05*, *p* < .01**

Analiz sonuçlarına göre, Tablo 2 incelendiğinde, sosyotelizme maruz kalmanın algılanan stres ile pozitif, psikososyal koruyucu faktörler ile negatif yönde anlamlı ilişkiler gösterdiği görülmektedir

Ayrıca, psikolojik sağlamlık ile kişilerarası farkındalık arasında pozitif yönde ve güçlü bir ilişki olduğu görülmüştür. Bununla birlikte, algılanan stres değişkeninin hem psikolojik sağlamlık hem de kişilerarası farkındalıkile negatif yönde anlamlı ilişkiler gösterdiği bulunmuştur.

Tablo 3.

Standardize Edilmiş Faktör Yükleri

Faktör	**Göstergeler**	**Yük**
Algılanan Stres	m1	.68**
	m2	.77**
	m3	.76**
	m4	.83**
Psikolojik Sağlamlık	m1	.80**
	m2	.84**
	m3	.83**
Sosyotelizme Maruz Kalma	Algılanan Normlar	.44**
	Göz Ardı Edilme Duygusu	.90**
	Kişilerarası Çatışma	.86**
Kişilerarası Farkındalık	Varlık	.78**
	Kendinin ve Başkalarının Farkında Olma	.84**
	Yargısız Kabul	.85**
	Tepkisizlik	.77**

Not 1: p < .05*, *p* < .01**

Not 2: m = madde/parsel göstergesi. Sosyotelizme maruz kalma ve kişilerarası farkındalık değişkenleri alt boyutları üzerinden; algılanan stres ve psikolojik sağlamlık değişkenleri ise madde/parsel göstergeleri üzerinden modele dâhil edilmiştir.

Standardize edilmiş faktör yükleri incelendiğinde, tüm maddelerin anlamlı olduğu görülmektedir ($p < .01$). Algılanan stres faktörüne ait yükler .68 ile .83 arasında; psikolojik sağlamlık faktörüne ait yükler .80 ile .84 arasında; sosyotelizme maruz kalma faktörüne ait yükler .44 ile .90 arasında; kişilerarası farkındalık faktörüne ait yükler ise .77 ile .85 arasında değişmektedir. Tüm değerler kabul edilebilir sınırların üzerinde olup, ölçüm modelinin yapı geçerliliğini desteklemektedir. Literatürde de faktör yüklerinin .40 ve üzerinde olmasının kabul edilebilir olduğu, .70 ve üzerindeki değerlerin ise güçlü bir gösterge olarak yorumlandığı belirtilmektedir[45]. Standardize edilmiş faktör yükleri Tablo 3'te sunulmuştur.

Tablo 4.

Ölçüm Modeli ve Yapısal Modele Ait Uyum İyiliği İndeksleri

İndeks	Normal Uyum	Kabul Edilebilir Uyum	Ölçüm Modeli	Yapısal Model
χ2 /sd	<2	<5	2.40	3.63
CFI	>.95	>.90	.97	.94
TLI	>.95	>.90	.96	.92
IFI	>.95	>.90	.97	.94
NFI	>.95	>.90	.94	.91
RMSEA	<.05	<.10	.06	.08

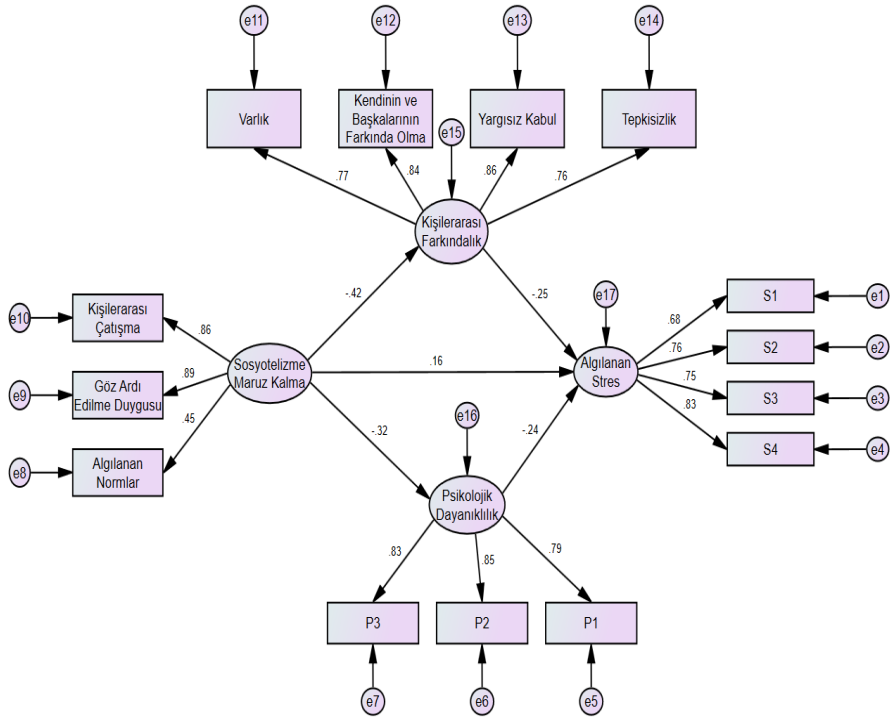
Ölçüm modeline ilişkin uyum iyiliği değerleri incelendiğinde, χ^2/sd oranı 2.40 olup kabul edilebilir sınırlar içerisindedir. Karşılaştırmalı uyum indeksleri (CFI = .97, TLI = .96, IFI = .97, NFI = .94) yüksek değerler göstermekte ve modelin veriye iyi uyum sağladığını ortaya koymaktadır. RMSEA değeri .06 olarak bulunmuş ve .08 eşik değerinin altında yer almıştır. Bu bulgu, modelin kabul edilebilir düzeyde uyum sağladığını göstermektedir[46].

---

45 Hair, J. F., Black, W. C., Babin, B. J. ve Anderson, R. E. *Multivariate Data Analysis*. 8. Basım. Cengage Learning, 2019; Kline, *Principles and Practice of Structural Equation Modeling*, 245.

46 Kline, *Principles and Practice of Structural Equation Modeling*, 245.

Yapısal modele ilişkin uyum iyiliği değerleri incelendiğinde, χ^2/sd oranı 3.63 olup kabul edilebilir düzeydedir. Karşılaştırmalı uyum indeksleri (CFI = .94, TLI = .92, IFI = .94, NFI = .91) .90'ın üzerinde bulunmuş ve yapısal modelin de veriye iyi düzeyde uyum sağladığını göstermiştir. Bunun yanında, RMSEA değeri .08 olup kabul edilebilir sınırlar içinde yer almıştır. Sonuç olarak hem ölçüm modeli hem de yapısal modelin uyum iyiliği değerleri incelendiğinde, her iki modelin de veriye yeterli düzeyde uyum sağladığı görülmektedir[47]. Yapısal eşitlik değerlerine Şekil 1'de yer verilmiştir.



Şekil 1. *Yapısal Eşitlik Değerleri*

47 Hair ve diğerleri, *Multivariate Data Analysis*, 312.

Tablo 5.

Yapısal Modele Ait Doğrudan ve Dolaylı Etkiler

Yol (Bağımsız → Bağımlı)	**B**	**β**	**S.E.**	**C.R.**	**p**	**%95 GA**
Sosyotelizme Maruz Kalma → Kişilerarası Farkındalık	-.53	-.42	.09	-6.01	.000**	[-.50, -.33]
Sosyotelizme Maruz Kalma → Psikolojik Sağlamlık	-.15	-.33	.03	-4.98	.000**	[-.42, -.23]
Kişilerarası Farkındalık → Algılanan Stres	-.08	-.25	.02	-4.17	.000**	[-.37, -.14]
Psikolojik Sağlamlık → Algılanan Stres	-.22	-.24	.05	-4.10	.000**	[-.35, -.13]
Sosyotelizme Maruz Kalma → Algılanan Stres (Doğrudan Etki)	.06	.16	.03	2.45	.014*	[.05, .43]
Toplam Dolaylı Etki	.07	.17				[.13, .25]

Not: p < .05*, *p* < .01**, B = regresyon katsayısı, β = standardize edilmiş katsayı, S.E. = standart hata, C.R. = kritik oran, GA = güven aralığı.

Yapısal eşitlik modeli sonuçlarına göre, sosyotelizme maruz kalma değişkeni kişilerarası farkındalığı (*B* = -.53, *β* = -.42, *S.E.* = .09, *C.R.* = -6.01, *p* < .001, %95 GA [-.50, -.33]) ve psikolojik sağlamlığı (*B* = -.15, *β* = -.33, *S.E.* = .03, *C.R.* = -4.98, *p* < .001, %95 GA [-.42, -.23]) negatif yönde yordamaktadır. Ayrıca, kişilerarası farkındalık (*B* = -.08, *β* = -.25, *S.E.* = .02, *C.R.* = -4.17, *p* < .001, %95 GA [-.37, -.14]) ve psikolojik sağlamlık (*B* = -.22, *β* = -.24, *S.E.* = .05, *C.R.* = -4.10, *p* < .001, %95 GA [-.35, -.13]) algılanan stresi negatif yönde yordamaktadır. Buna karşılık, sosyotelizme maruz kalma algılanan stresi doğrudan anlamlı şekilde pozitif yordamaktadır (*B* = .06, *β* = .16, *S.E.* = .03, *C.R.* = 2.45, *p* = .014, %95 GA [.05, .43]).

Dolaylı etki sonuçları incelendiğinde, sosyotelizme maruz kalmanın algılanan stres üzerindeki dolaylı etkisi anlamlı bulunmuştur (*β* = .17, *p* < .001, %95 GA [.13, .25]). Bootstrap analizinde de %95 güven aralığı sıfır içermediğinden, dolaylı etkinin anlamlı olduğu teyit edilmiştir. Ayrıca, sosyotelizmin algılanan stres üzerindeki toplam etkisi başlangıçta *β* = .33 iken, aracılar modele dahil edildiğinde doğrudan etki *β* = .16'ya düşmüştür. Elde edilen sonuçlara göre,

modelde sosyotelizme maruz kalmanın stres üzerindeki standartlaştırılmış dolaylı etkisi kişilerarası farkındalık üzerinden $\beta = 0.10$, psikolojik sağlamlık üzerinden ise $\beta = 0.07$ düzeyindedir. Buna bağlı olarak toplam standartlaştırılmış dolaylı etki $\beta = 0.17$ olarak hesaplanmıştır. Yapısal modele ait doğrudan ve dolaylı etkilere ise Tablo 5'te yer verilmiştir.

3. Sonuç, Tartışma ve Öneriler

Bu araştırmada, sosyotelizme maruz kalmanın algılanan stres üzerindeki etkisinde kişilerarası farkındalık ve psikolojik sağlamlığın aracı rolleri incelenmiştir. Yapısal eşitlik modellemesinden elde edilen bulgular, sosyotelizmin algılanan stresle pozitif yönde ilişkili olduğu belirlenmiştir. Ayrıca sosyotelizmin, kişilerarası farkındalık ve psikolojik sağlamlığı negatif yönde yordadığı tespit edilmiştir. Ancak bu ilişkinin kişilerarası farkındalık ve psikolojik sağlamlık aracılığıyla kısmen açıklandığını ortaya koymuştur. Araştırmanın amacı doğrultusunda elde edilen ilk bulgu, sosyotelizme maruz kalmanın algılanan stresi pozitif yönde yordamasıdır. Yapılan alan yazın taramasında da sosyotelizmin bireyler üzerinde oluşturduğu olumsuz psikolojik etkileri vurgulayan çalışmalarla paralellik göstermektedir. Daha önce yapılan araştırmalar, sosyotelizme maruz kalan bireylerin sosyal etkileşim sırasında görmezden gelinme duygusu yaşadıklarını, bu durumun ise temel psikolojik ihtiyaçlarını tehdit ederek stres düzeylerini artırdığını ortaya koymuştur[48]. Dolayısıyla bu çalışmada elde edilen bulgu, sosyotelizmin sosyal dışlanmanın modern bir biçimi olarak algılandığını ve bireylerin psikolojik yükünü artırdığını desteklemektedir. Stres üzerindeki bu etki, toplumsal dışlanma kavramını açıklayan ihtiyaç–tehdit modeli ile de uyumludur[49]. Modele göre, bireyler ait olma, özsaygı ve kontrol gibi temel ihtiyaçları tehdit edildiğinde stres, kaygı ve olumsuz

---

48 Bakır ve Dilmaç, "Examining the Relationship Between Phubbing and Mental Health Among University Students", 608; Chotpitayasunondh ve Douglas, "How 'Phubbing' Becomes the Norm", 14; Hales ve diğerleri, "Cell Phone-Induced Ostracism Threatens Fundamental Needs", 468; Williams, "Ostracism", 430.
Arnett, J. J. (2000). Emerging adulthood: A theory of development from the late teens through the twenties. American Psychologist, 55(5), 469–480. https://doi.org/10.1037/0003-066X.55.5.469
Lachman, M. E. (2004). Development in midlife. Annual Review of Psychology, 55, 305–331. https://doi.org/10.1146/annurev.psych.55.090902.141521

49 Williams, "Ostracism: A Temporal Need Threat Model", 289.

duygular artmaktadır. Sosyotelizme maruz kalan bireyler de benzer biçimde sosyal bağlarının zayıfladığı hissine kapılmakta ve bu durum algılanan stresin yükselmesine yol açmaktadır.

Ölçüm modeline ilişkin bulgular değerlendirildiğinde, sosyotelizme maruz kalma değişkeninin göstergeleri arasında "Algılanan Normlar" boyutunun faktör yükünün diğer göstergelere kıyasla daha düşük olduğu görülmektedir. Bu durum, söz konusu boyutun bu çalışmanın örnekleminde sosyotelizme maruz kalma yapısını görece daha sınırlı düzeyde temsil ettiğine işaret etmektedir. Bu bulgu, örneklemin yaş aralığı ve dijital teknolojiyle temas biçimleri bağlamında yorumlanabilir. Araştırmada yer alan 24–55 yaş aralığındaki bireyler, dijital teknolojilerle tanışma ve bu teknolojileri gündelik yaşama dâhil etme biçimleri bakımından homojen bir grup oluşturmamaktadır. Genç yetişkinlik dönemindeki bireyler dijital teknolojilerle daha erken yaşlarda karşılaşmış ve akıllı telefon kullanımını sosyal etkileşimlerin olağan bir parçası olarak değerlendirme eğiliminde olabilirken, orta yetişkinlik dönemindeki bireyler dijitalleşmeyle daha sonraki yaşam dönemlerinde tanışmış ve sosyal etkileşim sırasında telefon kullanımını daha farklı biçimde yorumlayabilir. Bu nedenle, telefon kullanımının sosyal çevrede ne ölçüde yaygın ya da kabul edilebilir görüldüğünü ifade eden algılanan normlar boyutunun, tüm yaş gruplarında sosyotelizme maruz kalmayı aynı güçte temsil etmemiş olması olasıdır. Buna karşılık, göz ardı edilme duygusu ve kişilerarası çatışma gibi daha doğrudan ilişki deneyimlerini yansıtan göstergeler, bu örneklemde sosyotelizme maruz kalma yapısını daha güçlü biçimde açıklamış olabilir. Bu bulgu doğrultusunda, gelecek araştırmalarda yaş değişkeninin kontrol değişkeni olarak modele dâhil edilmesi ya da genç ve orta yetişkinlik dönemleri için ölçüm modelinin ayrı ayrı sınanması önerilmektedir.

Araştırmada ölçüm modeline ilişkin bulgular incelendiğinde, sosyotelizme maruz kalma değişkeninin göstergeleri arasında "Algılanan Normlar" boyutunun faktör yükünün diğer göstergelere kıyasla daha düşük olduğu görülmektedir. Bu durum, söz konusu boyutun bu çalışmanın örnekleminde sosyotelizme maruz kalma yapısını görece daha sınırlı düzeyde temsil ettiğine işaret etmektedir. Bu bulgu, örneklemin gelişimsel ve kültürel özellikleri bağlamında değerlendirilebilir. Araştırma grubunun geniş bir yetişkin yaş aralığını kapsaması ve büyük ölçüde evli bireylerden oluşması, sosyotelizmin

daha çok sosyal etkileşim sırasında göz ardı edilme ve kişilerarası çatışma gibi doğrudan ilişki deneyimleri üzerinden algılanmasına neden olmuş olabilir. Buna karşılık, telefon kullanımının sosyal çevrede ne ölçüde yaygın ya da kabul edilebilir görüldüğünü ifade eden algılanan normlar boyutu, bireyin doğrudan dışlanmışlık ya da ilişkisel gerilim yaşantısını yansıtan boyutlar kadar güçlü bir gösterge olarak ortaya çıkmamış olabilir. Ayrıca, 24–55 yaş aralığının genç ve orta yetişkinlik dönemlerini birlikte kapsaması, dijital teknoloji kullanımına ve sosyal ortamlarda telefon kullanımının normalliğine ilişkin algıların katılımcılar arasında farklılaşmasına yol açmış olabilir. Bu nedenle gelecek araştırmalarda yaşın kontrol değişkeni olarak modele dâhil edilmesi ya da farklı yaş grupları için ölçüm modelinin ayrıca test edilmesi, algılanan normlar boyutunun sosyotelizme maruz kalmayı temsil etme gücünün daha ayrıntılı biçimde anlaşılmasına katkı sağlayabilir.

Literatürde sosyotelizmin yalnızca stres değil, depresyon, anksiyete, düşük yaşam doyumu ve düşük benlik saygısı ile de ilişkili olduğuna dair bulgular bulunmaktadır[50]. Bu nedenle, çalışmada sosyotelizmin algılanan stresi pozitif yönde yordamış olması, onun bireylerin psikolojik iyi oluşunu çok boyutlu biçimde tehdit eden bir etken olduğuna işaret etmektedir. Bu etkilerden bir diğerinin de kişilerarası farkındalık olduğu düşünülmektedir. Bu araştırmada elde edilen ikinci bulguda sosyotelizme maruz kalmanın kişilerarası farkındalığı negatif yönde yordadığı belirlenmiştir. Sosyotelizmin kişilerarası farkındalığı olumsuz etkilemesi, bireylerin sosyal ipuçlarına duyarlılığını zayıflatan bir süreç olarak değerlendirilebilir. Kişilerarası farkındalık, başkalarının duygu, düşünce ve davranışlarını algılama ve bu algıyı sağlıklı bir şekilde iletişime yansıtma becerisi olarak tanımlanmaktadır[51]. Sosyotelizme maruz kalma ise karşıdaki bireyin iletişime yeterince önem vermediği ya da dikkati telefona yönlendirdiği bir deneyim yaratarak bu becerinin etkin kullanımını engellemektedir. Böyle bir durumda birey hem kendini görmezden gelinmiş hissetmekte[52] hem

---

50 Bitar ve diğerleri, "Phubbing and Temperaments Among Young Lebanese Adults", 7; Ergün, Göksu ve Sakız, "Effects of Phubbing: Relationships with Psychodemographic Variables", 5.

51 Pratscher ve diğerleri, "Interpersonal Mindfulness: Investigating Mindfulness in Interpersonal Interactions", 1212.

52 Nazir ve Pişkin, "Phubbing: A Technological Invasion Which Connected the World but Disconnected Humans", 72.

de iletişim sürecindeki odaklanma ve empatik katılım becerilerini zayıflatmaktadır[53]. Nitekim alan yazında da sosyotelizmin kişilerarası ilişkilerin niteliğini düşürdüğü ve sosyal bağları zayıflattığına dair bulgular yer almaktadır[54]. Bu bağlamda elde edilen bulgu, sosyotelizmin sadece bireylerin içsel stres tepkilerini artırmadığını, aynı zamanda sosyal etkileşimlerdeki farkındalık ve duyarlılık düzeyini de olumsuz etkilediğini düşündürmektedir. Kişilerarası farkındalığın azalması, bireylerin empatik iletişim kurma, karşısındakini anlama ve yapıcı sosyal ilişkiler geliştirme kapasitelerini sınırlamakta, bu durum da uzun vadede sosyal uyum problemlerine yol açabilmektedir[55]. Dolayısıyla sosyotelizmin algılanan stres üzerindeki doğrudan etkisine ek olarak, kişilerarası farkındalık üzerindeki bu olumsuz etkisi, bireylerin sosyal ilişkilerinde hem psikolojik hem de davranışsal düzeyde daha geniş çaplı riskler yaratabileceğini ortaya koymaktadır.

Araştırmanın üçüncü bulgusunda ise sosyotelizmin psikolojik sağlamlığı negatif yönde yordadığı sonucuna ulaşılmıştır. Sosyotelizm, bireylerin ruhsal iyi oluşu üzerinde çok boyutlu olumsuz sonuçlar doğurabilmektedir. Alan yazın, sosyotelizm düzeyindeki artışın depresyon, kaygı, olumsuz benlik algısı, somatizasyon ve düşmanlık gibi psikolojik sorunlarla paralel biçimde

---

53 Pratscher ve diğerleri, "Interpersonal Mindfulness: Investigating Mindfulness in Interpersonal Interactions", 1212.

54 Çikrikci, Griffiths ve Erzen, "Testing the Mediating Role of Phubbing in the Relationship Between the Big Five Personality Traits and Satisfaction with Life", 50; Von Mohr, M., Silva, P., Vagnoni, E., Bracher, A., Bertoni, T., Serino, A., Banissy, M., Jenkinson, P. ve Fotopoulou, A. "My Social Comfort Zone: Attachment Anxiety Shapes Peripersonal and Interpersonal Space". *iScience* 26 (2023): 2. https://doi.org/10.1016/j.isci.2023.105955; Vanden Abeele, "The Social Consequences of Phubbing: A Framework and a Research Agenda", 162.

55 Bolis, D., Dumas, G. ve Schilbach, L. "Interpersonal Attunement in Social Interactions: From Collective Psychophysiology to Inter-personalized Psychiatry and Beyond". *Philosophical Transactions of the Royal Society B: Biological Sciences* 378 (2022): 4–5. https://doi.org/10.1098/rstb.2021.0365; Harrison, O., Windmann, S., Rosner, R. ve Steil, R. "Interpersonal Problems and Cooperative Behavior in Patients Suffering from Prolonged Grief Disorder as Compared to Bereaved Healthy Controls". *Journal of Clinical Psychology* 78/9 (2022): 1912–1924, 1912. https://doi.org/10.1002/jclp.23340; Teer, J., Kwon, K., López-Pérez, B. ve Enderle, M. "Differential Associations of Intrapersonal and Interpersonal Emotion Regulation with Generalized Anxiety and Social Withdrawal Among Children". *The Journal of Genetic Psychology* (2025): 1–17, 1. https://doi.org/10.1080/00221325.2025.2458493

yükseldiğini göstermektedir[56]. Özellikle ebeveynlerin çocuklarına yönelik sosyotelizm davranışları, ergenlerde depresyon riskini artırmaktayken, psikolojik sağlamlık bu olumsuz etkileri önemli ölçüde hafifletmektedir. Sağlamlık düzeyi yüksek bireylerde ise sosyotelizmin depresif belirtiler üzerindeki etkisinin daha sınırlı olduğu görülmektedir[57]. Psikolojik sağlamlık, bireylerin olumsuz yaşam olayları karşısında toparlanabilme, uyum sağlayabilme ve işlevselliğini sürdürebilme kapasitesidir[58]. Bu araştırmada elde edilen sonuçlar, sosyotelizmin bu kapasiteyi zayıflattığını ortaya koymaktadır. Çünkü sosyotelizm, bireylerin sosyal destek algısını zedelemekte ve sosyal bağların güvenilirliğine dair olumsuz bir deneyim yaratmaktadır. Sosyal destek algısının azalması ise psikolojik sağlamlığın temel kaynaklarından birini ortadan kaldırmakta ve bireylerin stresle başa çıkma süreçlerini daha kırılgan hale getirmektedir[59]. Bu bulgular, alan yazında elde edilen bulgularla uyumludur.

---

56 Arshad, S., Sarwar, A., Ayub, S. ve Qamar, N. "The Relationship of Phubbing, Emotional Intelligence and Psychological Distress in Youth". *Journal of Pakistan Psychiatric Society* 21/2 (2024). https://doi.org/10.63050/jpps.21.02.335; Ergün, Göksu ve Sakız, "Effects of Phubbing: Relationships with Psychodemographic Variables", 6.

57 Yu, B., Tong, J. ve Guo, C. "Association Between Parental Phubbing and Adolescents' Depression: Roles of Family Cohesion and Resilience". *Children and Youth Services Review* (2024). https://doi.org/10.1016/j.childyouth.2024.108082

58 Masten ve Reed, "Resilience in Development", 80.

59 Huang, Y., Wu, R., Wu, J., Yang, Q., Zheng, S. ve Wu, K. "Psychological Resilience, Self-Acceptance, Perceived Social Support and Their Associations with Mental Health of Incarcerated Offenders in China". *Asian Journal of Psychiatry* 52 (2020): 102166, 1. https://doi.org/10.1016/j.ajp.2020.102166; Karadağ, E., Ugur, O., Mert, H. ve Erunal, M. "The Relationship Between Psychological Resilience and Social Support Levels in Hemodialysis Patients". *The Journal of Basic and Clinical Health Sciences* 3/1 (2019): 9–15, 10. https://doi.org/10.30621/JBACHS.2019.469; Lim-Soh, J., Ping, Y., Quach, H., Ang, S. ve Malhotra, R. "Trajectories of Social Support Among Family Caregivers: The Role of Psychological Resilience". *Innovation in Aging* 8 (2024): 198. https://doi.org/10.1093/geroni/igae098.0640; Liu, Y., Huang, L., Liu, Q., Qian, G., Zou, H. ve Zhang, S. "Moderating Effect of Psychological Resilience on the Perceived Social Support and Loneliness in the Left-Behind Elderly in Rural Areas". *Frontiers of Nursing* 8 (2021): 357–363, 357. https://doi.org/10.2478/fon-2021-0035; Patel, E., Astemborski, J., Feder, K., Rudolph, J., Winiker, A., Sosnowski, D., Kirk, G., Mehta, S. ve Genberg, B. "Temporal Association of Pre-Pandemic Perceived Social Support with Psychological Resilience and Mental Well-Being During the COVID-19 Pandemic Among People with a History of Injection Drug Use". *Drug and Alcohol Dependence* 244 (2023): 109802, 2. https://doi.org/10.1016/j.drugalcdep.2023.109802

Son olarak bu araştırmada elde edilen bulguda sosyotelizme maruz kalmanın algılanan stres üzerindeki etkisinde, kişilerarası farkındalık ve psikolojik sağlamlığın kısmi aracı rolünün olduğu belirlenmiştir. Bulgular, yüksek düzeyde kişilerarası farkındalık geliştiren bireylerin, sosyotelizm gibi olumsuz sosyal deneyimleri daha sağlıklı değerlendirebildiklerini göstermektedir. Bu sonuç, kişilerarası farkındalığın sosyal etkileşimlerde empatik ve yapıcı tutumları güçlendirdiğini bildiren önceki araştırmalarla[60] tutarlıdır. Kişilerarası farkındalık, bireylerin sosyal ipuçlarını doğru yorumlamalarını ve duygusal tepkilerini düzenlemelerini kolaylaştırarak stresin olumsuz etkilerini hafifletmektedir. Benzer şekilde, psikolojik sağlamlık da sosyotelizmin stres üzerindeki etkisini zayıflatıcı bir değişken olarak ortaya çıkmıştır. Psikolojik sağlamlığı yüksek bireyler, olumsuz sosyal deneyimlere rağmen toparlanma ve uyum sağlama kapasiteleri sayesinde daha düşük stres düzeyi rapor etmişlerdir. Bu bulgu, psikolojik sağlamlığın zorlu yaşam deneyimleri karşısında bireylerin duygusal denge ve başa çıkma becerilerini desteklediğini ortaya koyan araştırmalarla[61] uyumludur. Ayrıca kişilerarası farkındalık ile psikolojik sağlamlık arasında gözlenen güçlü pozitif ilişki, bu iki değişkenin birbirini besleyerek stresle başa çıkmayı kolaylaştırdığını göstermektedir. Bu durum, kişilerarası farkındalık ve psikolojik sağlamlığın, sosyotelizmin stres üzerindeki sıralı aracı etkilerini azaltmadaki koruyucu rolünü desteklemektedir

Bu çalışma, literatüre üç temel katkı sunmaktadır. Birincisi, sosyotelizmin yalnızca sosyal ilişkilerdeki yüzeysel bir iletişim sorunu olmadığını, aynı zamanda bireylerin stres düzeylerini yükselten güçlü bir sosyal dışlanma biçimi olduğunu ortaya koymaktadır. İkincisi, kişilerarası farkındalık ve psikolojik sağlamlık gibi bireysel kaynakların, sosyotelizmin olumsuz etkilerini azaltmada kritik rol oynadığını göstermektedir. Üçüncüsü ise bu iki değişkenin aracı rol üstlenerek sosyotelizm-stres ilişkisinin daha bütüncül bir biçimde anlaşılmasına katkı sağlamasıdır.

---

60 Pratscher ve diğerleri, "Interpersonal Mindfulness: Investigating Mindfulness in Interpersonal Interactions", 1213; Lee ve Kim, "The Experience of Changing Interpersonal Stress Among Married Female Office Workers", 9.

61 Masten ve Reed, "Resilience in Development", 82; Doğan, "Kısa Psikolojik Sağlamlık Ölçeği'nin Türkçe Uyarlaması", 97; Dai ve diğerleri, "Cyber Dating Abuse Perpetration and Victimization Among Chinese College Students", 8.

Bununla birlikte araştırmanın bazı sınırlılıkları bulunmaktadır. Öncelikle, çalışma kolayda örnekleme yöntemiyle toplanan verilerle yürütülmüştür. Bu nedenle sonuçların genellenebilirliği sınırlıdır. İkincisi, veriler öz-bildirim ölçekleri aracılığıyla elde edilmiş olup, sosyal beğenirlik yanlılığı gibi ölçme sınırlılıklarını içerebilir. Ayrıca, araştırma kesitsel desende yürütülmüş olduğundan değişkenler arasındaki nedensel ilişkiler yalnızca sınırlı biçimde yorumlanabilmektedir. Gelecek araştırmalarda boylamsal veya deneysel desenler kullanılarak nedenselliğin daha güçlü biçimde sınanması önerilmektedir. Ek olarak, farklı yaş grupları, kültürler ve bağlamlarda yapılacak çalışmalar, sosyotelizmin stres üzerindeki etkilerinin kültürel ve demografik farklılıklarını ortaya koyabilir. Bu çalışmada yaş değişkeninin kontrol değişkeni olarak modele dâhil edilmemiş olması da dikkate alınması gereken bir sınırlılıktır. Gelecek araştırmalarda yaşın kontrol değişkeni olarak modele eklenmesi, özellikle algılanan normlar boyutunun sosyotelizme maruz kalmayı temsil etme gücünün farklı yaş gruplarında değişip değişmediğinin anlaşılmasına katkı sağlayabilir.

Ayrıca, örneklemin 24–55 yaş aralığını kapsaması nedeniyle katılımcıların dijital teknolojilerle tanışma dönemleri ve telefon kullanımını sosyal etkileşimlerde normatif bir davranış olarak değerlendirme biçimleri farklılaşmış olabilir. Bu çalışmada yaş değişkeninin kontrol değişkeni olarak modele dâhil edilmemiş olması, özellikle "Algılanan Normlar" boyutunun yorumlanmasında dikkate alınması gereken bir sınırlılıktır. Gelecek çalışmalarda yaşın kontrol değişkeni olarak modele eklenmesi ya da farklı yaş grupları için ayrı modellerin test edilmesi önerilmektedir.

Sonuç olarak, bu çalışma sosyotelizmin bireylerin algıladıkları stres üzerinde doğrudan olumsuz etkiler yarattığını, ancak kişilerarası farkındalık ve psikolojik sağlamlık gibi psikososyal kaynakların bu etkiyi anlamlı biçimde hafifletebildiğini göstermektedir. Elde edilen bulgular, dijital çağda giderek artan sosyotelizm davranışının psikolojik etkilerini anlamada önemli bir teorik çerçeve sunmaktadır. Uygulamada ise farkındalık temelli müdahaleler ve psikolojik sağlamlığı güçlendiren programların, bireylerin sosyotelizm gibi sosyal dışlanma deneyimlerinin olumsuz sonuçlarıyla daha sağlıklı biçimde başa çıkmalarına katkı sağlayabileceği öngörülmektedir.

Kaynakça

Arnett, J. J. (2000). Emerging adulthood: A theory of development from the late teensthrough the twenties. American Psychologist, 55(5), 469–480. https://doi.org/10.1037/0003-066X.55.5.469

Arshad, S., Sarwar, A., Ayub, S. ve Qamar, N. "The Relationship of Phubbing, Emotional Intelligence and Psychological Distress in Youth". *Journal of Pakistan Psychiatric Society* 21/2 (2024). https://doi.org/10.63050/jpps.21.02.335

Bakır, V. ve Dilmaç, B. "Examining the Relationship Between Phubbing and Mental Health Among University Students: A Mixed Study". *Research on Education and Psychology* 7/3 (2023): 602–621.

Balta, S., Emirtekin, E., Kircaburun, K. ve Griffiths, M. D. "Neuroticism, Trait Fear of Missing Out, and Phubbing: The Mediating Role of State Fear of Missing Out and Problematic Instagram Use". *International Journal of Mental Health and Addiction* 18/3 (2020): 628–639. https://doi.org/10.1007/s11469-018-9959-8

Bitar, Z., Hallit, S., Khansa, W. ve Obeid, S. "Phubbing and Temperaments Among Young Lebanese Adults: The Mediating Effect of Self-Esteem and Emotional Intelligence". *BMC Psychology* 9 (2021). https://doi.org/10.1186/s40359-021-00594-7

Blackhart, G. C., Eckel, L. A. ve Tice, D. M. "Salivary Cortisol in Response to Acute Social Rejection and Acceptance by Peers". *Biological Psychology* 75/3 (2007): 267–276. https://doi.org/10.1016/j.biopsycho.2007.03.005

Bolis, D., Dumas, G. ve Schilbach, L. "Interpersonal Attunement in Social Interactions: From Collective Psychophysiology to Inter-personalized Psychiatry and Beyond". *Philosophical Transactions of the Royal Society B: Biological Sciences* 378 (2022). https://doi.org/10.1098/rstb.2021.0365

Brown, K. W. ve Ryan, R. M. "The Benefits of Being Present: Mindfulness and Its Role in Psychological Well-Being". *Journal of Personality and Social Psychology* 84/4 (2003): 822–848.

Brown, K. W., Ryan, R. M. ve Creswell, J. D. "Addressing Fundamental Questions About Mindfulness". *Psychological Inquiry* 18/4 (2007a): 272–281.

Brown, K. W., Ryan, R. M. ve Creswell, J. D. "Mindfulness: Theoretical Foundations and Evidence for Its Salutary Effects". *Psychological Inquiry* 18/4 (2007b): 211–237.

Byrne, B. M. *Structural Equation Modeling with AMOS: Basic Concepts, Applications, and Programming*. 3. Basım. Routledge, 2016.

Chotpitayasunondh, V. ve Douglas, K. M. "How 'Phubbing' Becomes the Norm: The Antecedents and Consequences of Snubbing via Smartphone". *Computers in Human Behavior* 63 (2016): 9–18.

Chotpitayasunondh, V. ve Douglas, K. M. "The Effects of 'Phubbing' on Social Interaction". *Journal of Applied Social Psychology* 48/6 (2018): 304–316.

Cohen, S., Kamarck, T. ve Mermelstein, R. "A Global Measure of Perceived Stress". *Journal of Health and Social Behavior* 24/4 (1983): 385–396.

Coyne, S. M., Gundersen, N., Nelson, D. A. ve Stockdale, L. "Adolescents' Prosocial Responses to Ostracism: An Experimental Study". *The Journal of Social Psychology* 151 (2011): 657–661.

Çikrikci, Ö., Griffiths, M. D. ve Erzen, E. "Testing the Mediating Role of Phubbing in the Relationship Between the Big Five Personality Traits and Satisfaction with Life". *International Journal of Mental Health and Addiction* 20 (2022): 44–56. https://doi.org/10.1007/s11469-019-00115-z

Dai, W., Lv, J., Wang, H. ve Wei, X. "Cyber Dating Abuse Perpetration and Victimization Among Chinese College Students with a History of Peer Phubbing: Psychological Resilience Moderates the Indirect Effect of Rejection Sensitivity". *BMC Psychology* 12 (2024). https://doi.org/10.1186/s40359-024-01924-1

Doğan, T. "Kısa Psikolojik Sağlamlık Ölçeği'nin Türkçe Uyarlaması: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması". *The Journal of Happiness & Well-Being* 3/1 (2015): 93–102.

Elad, B. "Smartphone Usage Statistics by Users, Usage, Penetration, Activities, Addiction and Future Predictions". *ElectroIQ* (2025). Erişim 10 Eylül 2025. https://electroiq.com/stats/smartphone-usage-statistics/

Elreda, L., Jennings, P., DeMauro, A., Mischenko, P. ve Brown, J. "Protective Effects of Interpersonal Mindfulness for Teachers' Emotional Supportiveness in the Classroom". *Mindfulness* 10 (2018): 537–546. https://doi.org/10.1007/s12671-018-0996-y

Ergün, N., Göksu, İ. ve Sakız, H. "Effects of Phubbing: Relationships with Psychodemographic Variables". *Psychological Reports* (2019). https://doi.org/10.1177/0033294119889581

García, M., Lerma, M., Perez, M., Medina, K., Rodríguez-Crespo, A. ve Cooper, T. "Psychosocial and Personality Trait Associates of Phubbing and Being Phubbed in Hispanic Emerging Adult College Students". *Current Psychology* (2023): 1–14. https://doi.org/10.1007/s12144-023-04767-y

Giesen, A. ve Echterhoff, G. "Do I Really Feel Your Pain? Comparing the Effects of Observed and Personal Ostracism". *Personality and Social Psychology Bulletin* 44/4 (2018): 550–561.

Green, Z. A., Çiçek, İ. ve Yıldırım, M. "The Relationship Between Social Support and Uncertainty of COVID-19: The Mediating Roles of Resilience and Academic Self-Efficacy". *Psihologija* 57/4 (2024): 407–427. https://doi.org/10.2298/PSI220903002G

Guazzini, A., Duradoni, M., Capelli, A. ve Meringolo, P. "An Explorative Model to Assess Individuals' Phubbing Risk". *Future Internet* 11/1 (2019): Article 21. https://doi.org/10.3390/fi11010021

Habeeb, K. ve Fatema, M. "Effect of Intrapersonal and Interpersonal Awareness Dimensions of Emotional Intelligence on Stress Management of Adolescents". *International Journal of Applied Research* 2 (2016): 589–592.

Hair, J. F., Black, W. C., Babin, B. J. ve Anderson, R. E. *Multivariate Data Analysis*. 8. Basım. Cengage Learning, 2019.

Hales, A. H., Dvir, M., Wesselmann, E. D., Kruger, D. J. ve Finkenauer, C. "Cell Phone-Induced Ostracism Threatens Fundamental Needs". *The Journal of*

Social Psychology 158/4 (2018): 460–473. https://doi.org/10.1080/00224545.2018.1439877

Harrison, O., Windmann, S., Rosner, R. ve Steil, R. "Interpersonal Problems and Cooperative Behavior in Patients Suffering from Prolonged Grief Disorder as Compared to Bereaved Healthy Controls". *Journal of Clinical Psychology* 78/9 (2022): 1912–1924. https://doi.org/10.1002/jclp.23340

Hoşoğlu, R., Kodaz, A. F., Bingöl, T. Y. ve Batık, M. V. "Öğretmen Adaylarında Psikolojik Sağlamlık". *Uluslararası Toplum Araştırmaları Dergisi* 8/14 (2018): 217–239. https://doi.org/10.26466/opus.405751

Huai, P., Liu, P., Wang, X., Wang, Y., Yang, H., Yan, M. ve Guo, J. "The Relationship Between Interpersonal Emotional Regulation and Psychological Resilience in Nursing Undergraduates: A Cross-Sectional Study and Network Analysis". *Frontiers in Psychology* 16 (2025). https://doi.org/10.3389/fpsyg.2025.1546042

Huang, Y., Wu, R., Wu, J., Yang, Q., Zheng, S. ve Wu, K. "Psychological Resilience, Self-Acceptance, Perceived Social Support and Their Associations with Mental Health of Incarcerated Offenders in China". *Asian Journal of Psychiatry* 52 (2020): 102166. https://doi.org/10.1016/j.ajp.2020.102166

Jonsson, U., Linton, S. J., Ybrandt, H., Ringborg, A., Leander, L., Moberg, K. vd. "Internet-Delivered Psychological Treatment as an Add-on to Treatment as Usual for Common Mental Disorders: A Systematic Review with Meta-Analysis of Randomized Trials". *Journal of Affective Disorders* 322 (2023): 221–234.

Kabat-Zinn, J. "Mindfulness". *Mindfulness* 6/6 (2015): 1481–1483.

Karadağ, E., Ugur, O., Mert, H. ve Erunal, M. "The Relationship Between Psychological Resilience and Social Support Levels in Hemodialysis Patients". *The Journal of Basic and Clinical Health Sciences* 3/1 (2019): 9–15. https://doi.org/10.30621/JBACHS.2019.469

Kaya, A., Şata, M., Türk, N., Özok, H. İ. ve Yıldırım, M. "Reliability and Validity of Short Forms of the Generic Scale of Being Phubbed and Phubbing Among Turkish Adolescents and Young Adults". *Journal of Technology in*

Behavioral Science 10/1 (2024): 180–187. https://doi.org/10.1007/s41347-024-00428-4

Kline, R. B. *Principles and Practice of Structural Equation Modeling*. 4. Basım. The Guilford Press, 2016.

Kobasa, S. C. "Stressful Life Events, Personality, and Health: An Inquiry into Hardiness". *Journal of Personality and Social Psychology* 37/1 (1979): 1–11. https://doi.org/10.1037//0022-3514.37.1.1

Kocapınar, F. ve Ekşi, H. "Algılanan Stres Ölçeği Kısa Formun Türkçe Uyarlama Çalışması". Bildiri sunumu, Ankara International Congress on Scientific Research-X, Ankara, Türkiye, 25–27 Haziran 2024.

Lachman, M. E. (2004). Development in midlife. Annual Review of Psychology, 55, 305–331. https://doi.org/10.1146/annurev.psych.55.090902.141521

Lee, K. ve Kim, Y. "The Experience of Changing Interpersonal Stress Among Married Female Office Workers Who Participated in the Self-Awareness Promotion Program". *Journal of Educational Therapist* 15/3 (2023): 401–423. https://doi.org/10.35185/kjet.15.3.401

Lei, Y. ve Ren, D. "The Effect of Ostracism on Social Withdrawal Behavior". *Frontiers in Psychology* 15 (2024): 1411697. https://doi.org/10.3389/fpsyg.2024.1411697

Li, Y. "Validation and Short-Form Development of the Generic Scale of Being Phubbed and Phubbing and Relationship Between Being Phubbed and Phubbing in Chinese Adolescents". *Current Psychology* 42/25 (2023): 21424–21434. https://doi.org/10.1007/s12144-022-03222-8

Lim-Soh, J., Ping, Y., Quach, H., Ang, S. ve Malhotra, R. "Trajectories of Social Support Among Family Caregivers: The Role of Psychological Resilience". *Innovation in Aging* 8 (2024): 198. https://doi.org/10.1093/geroni/igae098.0640

Liu, Y., Huang, L., Liu, Q., Qian, G., Zou, H. ve Zhang, S. "Moderating Effect of Psychological Resilience on the Perceived Social Support and Loneliness in the Left-Behind Elderly in Rural Areas". *Frontiers of Nursing* 8 (2021): 357–363. https://doi.org/10.2478/fon-2021-0035

Lozano-Blasco, R., Robres, A. Q. ve Sánchez, A. S. "Internet Addiction in Young Adults: A Meta-Analysis and Systematic Review". *Computers in Human Behavior* 130 (2022): 107201.

Luthar, S. S. ve Zelazo, L. B. "Research on Resilience: An Integrative Review". In S. S. Luthar (ed.), *Resilience and Vulnerability: Adaptation in the Context of Childhood Adversities*, 510–549. Cambridge University Press, 2003. https://doi.org/10.1017/CBO9780511615788.023

Luthar, S. S. "Resilience at an Early Age and Its Impact on Child Psychosocial Development". *Encyclopedia on Early Childhood Development* (2013): 1–6.

Maftei, A. ve Măirean, C. "Put Your Phone Down! Perceived Phubbing, Life Satisfaction, and Psychological Distress: The Mediating Role of Loneliness". *BMC Psychology* 11/1 (2023). https://doi.org/10.1186/s40359-023-01359-0

Masten, A. S. ve Reed, M. J. "Resilience in Development". In C. R. Snyder ve S. J. Lopez (ed.), *The Handbook of Positive Psychology*, 74–88. Oxford University Press, 2002.

Masten, A. S. "Resilience in Children Threatened by Extreme Adversity: Frameworks for Research, Practice, and Translational Synergy". *Development and Psychopathology* 23/2 (2011): 493–506.

Masten, C. L., Eisenberger, N. I., Pfeifer, J. H., Colich, N. L. ve Dapretto, M. "Associations Among Pubertal Development, Empathic Ability, and Neural Responses While Witnessing Peer Rejection in Adolescence". *Child Development* 84/4 (2013): 1338–1354.

Merino, M. D. ve Privado, J. "Positive Psychological Functioning: Evidence for a New Construct and Its Measurement". *Anales de Psicología / Annals of Psychology* 31/1 (2015): 45–54. http://dx.doi.org/10.6018/analesps.31.1.171081

Nazir, T. ve Pişkin, M. "Phubbing: A Technological Invasion Which Connected the World but Disconnected Humans". *International Journal of Industrial Psychology* 3/4 (2016): 68–76.

Parker, S. C., Nelson, B. W., Epel, E. S. ve Siegel, D. J. "The Science of Presence". In *Handbook of Mindfulness: Theory, Research, and Practice*, 225.

Patel, E., Astemborski, J., Feder, K., Rudolph, J., Winiker, A., Sosnowski, D., Kirk, G., Mehta, S. ve Genberg, B. "Temporal Association of Pre-Pandemic Perceived Social Support with Psychological Resilience and Mental Well-Being During the COVID-19 Pandemic Among People with a History of Injection Drug Use". *Drug and Alcohol Dependence* 244 (2023): 109802. https://doi.org/10.1016/j.drugalcdep.2023.109802

Pratscher, S. D., Rose, A. J., Markovitz, L. ve Bettencourt, A. "Interpersonal Mindfulness: Investigating Mindfulness in Interpersonal Interactions, Co-Rumination, and Friendship Quality". *Mindfulness* 9/4 (2018): 1206–1215.

Pratscher, S. D., Wood, P. K., King, L. A. ve Bettencourt, B. A. "Interpersonal Mindfulness: Scale Development and Initial Construct Validation". *Mindfulness* 10 (2019): 1044–1061.

Sansevere, K. ve Ward, N. "Linking Phubbing Behavior to Self-Reported Attentional Failures and Media Multitasking". *Future Internet* 13 (2021): 100. https://doi.org/10.3390/fi13040100

Sun, J. ve Samp, J. "'Phubbing Is Happening to You': Examining Predictors and Effects of Phubbing Behaviour in Friendships". *Behaviour & Information Technology* 41 (2021): 2691–2704. https://doi.org/10.1080/0144929X.2021.1943711

Tabachnick, B. G. ve Fidell, L. S. *Using Multivariate Statistics*. 7. Basım. Pearson, 2019.

Tajnia, S., Iranmanesh, S., Asadi, N. ve McDermott, M. "Investigating the Effect of Inquiry-Based Stress Reduction on Mortality Awareness and Interpersonal Problems Among Intensive Care Unit Nurses". *BMC Psychiatry* 22 (2022). https://doi.org/10.1186/s12888-022-03764-y

Teer, J., Kwon, K., López-Pérez, B. ve Enderle, M. "Differential Associations of Intrapersonal and Interpersonal Emotion Regulation with Generalized Anxiety and Social Withdrawal Among Children". *The Journal of Genetic Psychology* (2025): 1–17. https://doi.org/10.1080/00221325.2025.2458493

Topaloğlu, N., Ekşi, H. ve Demir, İ. H. "Kişilerarası Farkındalık Ölçeği Kısa Formun Türkçeye Uyarlanması: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması". In C. Çayır (ed.), *15. Uluslararası Sosyal Araştırmalar ve Davranış Bilimleri Sempozyumu Kongre Kitabı*, 111–121. SD Yayınevi, 2024.

Vanden Abeele, M. M. P. "The Social Consequences of Phubbing: A Framework and a Research Agenda". In R. Ling, L. Fortunati, G. Goggin, S. S. Lim ve Y. Li (ed.), *The Oxford Handbook of Mobile Communication and Society*, 158–174. Oxford University Press, 2020.

Vasudevan, V., Tran, B., Burke, S., Tucker, P. ve Irwin, J. "Changes in Stress-Related Outcomes Among Graduate Students Following the Mindfulness Ambassador Program: A Pilot Study". *PLOS ONE* 20 (2025). https://doi.org/10.1371/journal.pone.0313499

Von Mohr, M., Silva, P., Vagnoni, E., Bracher, A., Bertoni, T., Serino, A., Banissy, M., Jenkinson, P. ve Fotopoulou, A. "My Social Comfort Zone: Attachment Anxiety Shapes Peripersonal and Interpersonal Space". *iScience* 26 (2023). https://doi.org/10.1016/j.isci.2023.105955

Williams, K. D. "Ostracism". *Annual Review of Psychology* 58/1 (2007): 425–452. https://doi.org/10.1146/annurev.psych.58.110405.085641

Williams, K. D. "Ostracism: A Temporal Need Threat Model". *Advances in Experimental Social Psychology* 41 (2009): 275–314. https://doi.org/10.1016/S0065-2601(08)00406-1

Yu, B., Tong, J. ve Guo, C. "Association Between Parental Phubbing and Adolescents' Depression: Roles of Family Cohesion and Resilience". *Children and Youth Services Review* (2024). https://doi.org/10.1016/j.childyouth.2024.108082

mevzu

sosyal bilimler dergisi | journal of social sciences

e-ISSN 2667-8772

mevzu, Ekim/October 2026, s. 17: 549-585

Michael Hardt ve Antonio Negri'nin Çalışmalarında Emeğin Dönüşümü ve Siyasetin Yeni Özneleri

The Transformation of Labor and the New Political Subjects In the Work of Michael Hardt and Antonio Negri

Abdulbaki KINSÜN

Dr. Öğretim Üyesi, Bingöl Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi, Din Sosyolojisi ABD,
Ast. Prof. Dr., Bingol University,
Faculty of Theology, Department of Sociology of Religion
akinsun@bingol.edu.tr
ORCID: 0000-0003-2476-2985
ROR ID: https://ror.org/03hx84x94

DOI: 10.56720/msbd.2026.s17.384

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Date Received: 15 Nisan / April 2026
Kabul Tarihi / Date Accepted: 9 Ekim / October 2026
Yayın Tarihi / Date Published: 15 Ekim / October 2026
Yayın Sezonu / Pub Date Season: Ekim / October

Atıf / Citation: Kınsün, Abdulbaki. "Michael Hardt ve Antonio Negri'nin Çalışmalarında Emeğin Dönüşümü ve Siyasetin Yeni Özneleri". *Mevzu: Sosyal Bilimler Dergisi,* 17 (Ekim 2026): 549-585. https://doi.org/10.56720/msbd.2026.s17.384

İntihal: Bu makale, ithenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.
Plagiarism: This article has been scanned by ithenticate. No plagiarism detected.
web: https://mevzusbd.com | mailto: mevzusbd@gmail.com

Copyright © CC BY-NC 4.0

Öz

Bu çalışma, çağdaş kapitalizmin üretim örgütlenmesinde meydana gelen dönüşümlerin sınıf kuramı üzerindeki etkilerini tartışarak, Hardt ve Negri'nin *Çokluk* teorisini emeğin değişen niteliği bağlamında eleştirel biçimde incelemektedir. Modern sanayi toplumunun maddi üretime dayalı sınıf anlayışının aksine günümüz kapitalizmi, bilişsel, duygulanımsal ve iletişimsel süreçlerin belirleyici olduğu *gayrı maddi emek* biçimlerinin ağırlık kazandığı yeni bir üretim rejimi yaratmıştır. Bu dönüşüm, klasik Marxist sınıf kategorilerinin açıklayıcılığını sınırlandırmakta; proleteryanın ayrıcalıklı devrimci özne konumunun sorgulanmasına yol açmaktadır. Hardt ve Negri, emeğin parçalanmış, çoklu ve ağsal karakterini merkeze alarak, yeni toplumsal özneliğin heterojen bileşimlerden oluştuğunu ileri sürerler. *Çokluk*, bu bağlamda, ortak üretim süreçlerine katılan fakat tekil bir sınıf kimliğine indirgenemeyen çoğulcu bir özne formu olarak tanımlanır. Çalışmada, evvela emeğin yapısal dönüşümünün özellikleri analiz edilmekte; akabinde bu dönüşümün ortaya çıkardığı siyasetin yeni yüzleri diğer bir deyişle yeni sınıfsal öznelik biçimleri *Çokluk* kuramı çerçevesinde değerlendirilmektedir. Çalışma, Hardt ve Negri'nin siyasal-ontolojik önerisinin, post-Fordist üretim koşullarının yarattığı yeni mücadele dinamiklerini kavramada önemli bir açılım sunarken; emek, sınıfsal dönüşüm ve politik öznelik arasındaki ilişkiyi bütünlüklü biçimde ele alması cihetiyle çağdaş sınıf tartışmalarına dair ayrıca önemli bir kuramsal katkıda bulunmaktadır. Çalışmada nitel araştırma yöntemi benimsenirken analiz tekniği olarak da içerik analizi tercih edilmiştir. Ulaşılan bulgular, klasik fabrika işçisinin çağdaş üretim ilişkilerini açıklamadaki sınırlarını ortaya koyarken, Ç*okluk* tezinin sınıfı yeniden düşünmeye imkân verdiğini ancak bu heterojen politik öznenin ortak irade ve sürdürülebilir örgütlenmeye nasıl dönüşeceğini yeterince açıklayamadığını göstermektedir.

Anahtar Kelimeler: Sosyoloji, Hardt-Negri, Çokluk, Gayrı Maddi Emek, Sınıf, Politik Özne.

Abstract

This study critically examines Hardt and Negri's theory of the "Multitude" in the context of the changing nature of labor, discussing the effects of transformations in the production organization of contemporary capitalism on class

theory. Contrary to the class understanding based on material production in modern industrial society, contemporary capitalism has created a new regime of production in which non-material forms of labor, determined by cognitive, affective, and communicative processes, have gained prominence. This transformation limits the explanatory power of classical Marxist class categories and leads to the questioning of the proletariat's privileged position as a revolutionary subject. Hardt and Negri, focusing on the fragmented, multiple, and networked character of labor, argue that the new social subjectivity is composed of heterogeneous combinations. In this context, the "multitude" is defined as a pluralistic subject form that participates in common production processes but cannot be reduced to a singular class identity. The study first analyzes the characteristics of the structural transformation of labor; subsequently, the new faces of the class brought about by this transformation, in other words, new forms of class subjectivity, are evaluated within the framework of the theory of the multitude. The study demonstrates that Hardt and Negri's political-ontological proposition offers a significant analytical framework for understanding the new dynamics of struggle generated by post-Fordist conditions of production. By addressing the relationship between labor, class transformation, and political subjectivity in a holistic manner, it also makes an important theoretical contribution to contemporary debates on class. The study adopts a qualitative research methodology and employs content analysis as its analytical technique. The findings indicate that the classical factory worker has limited explanatory capacity for contemporary relations of production, while the *Multitude* thesis provides a framework for rethinking class. However, the findings also suggest that the theory does not sufficiently explain how this heterogeneous political subject can be transformed into a common political will and sustained organizational capacity.

Keywords: Sociology, Hardt-Negri, Multitude, Immaterial Labor, Class, Political Subject.

Giriş

Karl Marx'ın sınıf anlayışının temelinde, sınıfların toplumsal üretim sürecindeki konumları ve üretim araçlarıyla kurdukları ilişkiler bulunmaktadır. Marx'a göre sınıf, yalnızca gelir, meslek veya toplumsal statü

farklılıklarına dayanan bir tabakalaşma kategorisi değildir; bireylerin üretim araçları karşısındaki konumları ve bu konumların belirlediği üretim ilişkileri içerisinde şekillenen toplumsal bir ilişkidir. Kapitalist üretim tarzında bu ilişkinin temel karşıtlığı, üretim araçlarının mülkiyetini elinde bulunduran burjuvazi ile geçimini sağlamak için emek gücünü satmak zorunda olan proletarya arasında ortaya çıkar. Nitekim Marx ve Engels, *Komünist Manifesto*'da modern kapitalist toplumun temel sınıfsal antagonizmasının burjuvazi ile proletarya arasındaki karşıtlıkta yoğunlaştığını belirtmektedir (Marx - Engels, 2015, 39-41). Marx açısından sınıflar, yalnızca nesnel ekonomik konumlarla tanımlanmaz; bu konumlar arasındaki çıkar karşıtlığı ve mücadele sınıfsal ilişkilerin dinamik niteliğini ortaya koyar. Kapitalist üretim sürecinde sermaye sahibi ile ücretli emekçi arasındaki ilişki, üretimin örgütlenmesi ve artı-değerin elde edilmesi üzerinden kurulmaktadır. Bu nedenle sınıf mücadelesi, kapitalist toplumun ekonomik yapısından bağımsız, dışsal bir siyasal çatışma değil, bizzat üretim ilişkilerinin içsel çelişkilerinden kaynaklanan bir süreçtir (Marx, 1976, 14-21).

Bununla birlikte, kapitalist üretim tarzındaki dönüşümler emek sürecinin yapısını ve sınıfsal ilişkilerin biçimlerini değiştirmiş, özellikle 1960'lardan itibaren toplumsal dokuda meydana gelen köklü değişimler, post-Marxist düşünürleri bilhassa Otonomistleri[1] yeni sorularla karşı karşıya bırakmıştır. Bu sorular yalnızca üretim alanındaki teknolojik gelişmelerin sonucu değil, aynı zamanda toplumsal ilişkilerin ve özne biçimlerinin dönüşümüne dair bir sorgulamayı da içermekteydi (Badiou, 2020; Dyer-Witheford, 1994; Morini,

[1] İtalyan Otonomist geleneği, 1960'lardan itibaren İtalya'da ortaya çıkan ve Marxist teoriyi emek mücadelesinin somut dönüşümleri üzerinden yeniden düşünmeyi amaçlayan özgün bir eleştirel düşünce hattını ifade eder. Klasik Marxizm'in üretim merkezli ve partiyi ayrıcalıklı özne olarak konumlandıran yaklaşımına karşılık otonomistler, işçi sınıfının özerkliği, mücadelelerin kurucu önceliği ve sermayenin emek direnişlerine tepki olarak yeniden örgütlendiği tezi üzerinde dururlar. Mario Tronti, Raniero Panzieri ve daha sonra Antonio Negri gibi düşünürler, emek sürecindeki dönüşümleri "toplumsal fabrika", "soyut emek" ve "biyo-politik üretim" kavramlarıyla analiz ederek sınıf mücadelesinin fabrika dışına, toplumsal yaşamın tamamına yayıldığını ileri sürmüşlerdir. Bu perspektif, devleti ve sendikal kurumsallaşmayı ikincil kılan, siyaseti ise merkezi iktidarın ele geçirilmesinden ziyade gündelik yaşamın içindeki çoğul ve dağınık direniş pratikleri üzerinden kavrayan bir yaklaşım sunması bakımından çağdaş eleştirel teori, küreselleşme ve çokluk tartışmaları üzerinde kalıcı bir etki yaratmıştır (Dyer-Witheford, 1994; Savul, 2015).

2007). Bu bağlamda iki temel sonuç ortaya çıkmıştır: Birincisi, geleneksel Marxizm bu yeni olgulara yanıt üretmekte yetersiz kalmıştır; ikincisi, değişen üretim koşullarının doğurduğu direniş biçimleri ve alternatif siyasal imkânlar yeterince değerlendirilememiştir. Post-Marxist kuramcılara göre, en önemli sorunlardan biri emeğin niteliğinde meydana gelen dönüşümdür. Şöyle ki "kol emeği" olarak tanımlanan fiziksel emek giderek "zihinsel" bir emeğe evrilmiş; böylece "kol" ve "kafa" emeği arasındaki klasik ayrım geçerliliğini büyük ölçüde yitirmiştir. Üretici etkinliğin örgütlenme biçimi artık yalnızca maddi bir boyut taşımamakta, aynı zamanda bilişsel, duygulanımsal ve iletişimsel süreçleri de içermektedir (Federici, 2011; Özmakas, 2015). Emeğin bu şekilde dönüşmesi, sömürünün yalnızca üretim alanıyla sınırlı kalmayıp toplumsal yaşamın tamamına yayılmasına da zemin hazırlamıştır.[2]

Bu bağlamda sınıfa ilişkin yeni çözümlemeler, post-Modernizm tartışmaları çerçevesinde Marxizm'in yaşadığı kuramsal krize işaret eden bir düşünsel zeminde şekillenmiştir. Başka bir ifadeyle, üretim, tüketim, iletişim, kültür, sanat, bilgi ve bilişim gibi alanlarda meydana gelen dönüşümler, toplumsal yapıda bir geçiş sürecine ve modernist söylemin krizine işaret etmektedir. Bu süreç, post-Modern düşüncenin öne sürdüğü biçimiyle, artık toplumsal gerçekliğin kendisiyle özdeş, bütüncül bir yapı olarak açıklanamayacağı; dolayısıyla meta-anlatılar aracılığıyla temsil edilemeyeceği fikrini güçlendirmiştir. Modernizm-post-Modernizm tartışmalarında merkezî bir yer edinen bu önerme, meta-anlatılara yöneltilen eleştiriler üzerinden klasik

---

[2] Tıpkı diğer kimi Marxistler (Laclau, Muffe, Badiou) gibi Hardt ve Negri (2011a, 120-121) de klasik Marxist sınıfın farklı bileşenleri içermekle birlikte temelde indirgemeci olduğunu düşünürler. Onlara göre sermayenin yönetimi altında çalışan ve bu yönetime karşı çıkma potansiyeli taşıyan tüm emekçi kesimleri kapsayan bir sınıf anlayışı olan *çokluk* bu yönüyle, 19. ve 20. yüzyılda kullanılan işçi sınıfı kavramından ayrılır. Zira işçi sınıfı kavramı, dar anlamda yalnızca sanayi işçilerini, geniş anlamda ise ücretli çalışanları kapsarken; ücretsiz emek, yeniden üretim emeği, köylü emeği ve işsizlik gibi farklı emek biçimlerini dışarıda bırakmıştır. Bu yaklaşım, sanayi işçisini sermayeye karşı mücadelede diğer emek biçimlerinden üstün ve öncü bir konuma yerleştirir. *Çokluk* ise günümüzde emek biçimleri arasında böyle bir öncelik bulunmadığını savunur; farklı emek biçimlerinin tümü toplumsal üretime katkıda bulunur ve sermayenin egemenliğine karşı ortak bir direnme potansiyeli taşır. Dolayısıyla, işçi sınıfı kavramını belirleyen dışlamaların aksine, *çokluk* açık ve genişleyici bir kavramdır. Diğer bir deyişle *çokluk*, proletarya kavramına, sermayenin idaresi altında emek veren ve üreten herkes şeklindeki en geniş tanımını kazandırır.

Marxizm'in de egemen bir anlatı biçimi olarak sorgulanmasına işaret etmektedir. Böylece, klasik Marxist analizde sınıf çatışmasının mekânı olarak görülen üretim alanının ötesinde; tüketim, hizmet, çevre, kültür gibi alanlarda yeni toplumsal mücadele biçimleri ve direniş zeminleri ortaya çıkmıştır (Badiou, 2020; Çoban, 2009; Demirtaş, 2012).

Özellikle II. Dünya Savaşı sonrasında kitle iletişim araçlarının yaygınlaşması, kültürel kimliklerin dönüşümü ve yeni hegemonik formasyonların ortaya çıkışı, sınıf temelli mücadele anlayışını aşan yeni toplumsal hareketlerin doğuşunu beraberinde getirmiştir. Bu yeni hareketler, klasik sınıf mücadelesinin sınırlarını genişleterek, toplumsal antagonizmaların çoklu ve heterojen biçimlerde ifade bulduğu yeni bir siyasal alanın oluşumuna işaret etmektedir. Bu yeni koşullar altında klasik Marxist kuramı yeniden düşünmek ve yaşanan tarihsel dönüşümlerin ürettiği radikal yenlikler dikkate alınarak Marxist formülasyonu şimdinin ışığında tekrardan yorumlamak icap etmektedir (Laclau - Mouffe, 2015). Hardt ve Negri'nin geliştirdiği *Çokluk* kuramı tam da bu noktada üretilmiş yeni bir teorik çerçeve olarak karşımıza çıkmaktadır. Yazarların ifadesiyle yeni toplumsal gerçeklik, yeni teorik yaklaşımları gerekli kılmaktadır. Bu nedenle Marx'ın yöntemini sürdürmek, onun teorilerini değişmez biçimde tekrarlamak değil, kapitalist üretim ve toplumdaki dönüşümlere bağlı olarak teoriyi yeniden geliştirmek anlamına gelir. Diğer bir deyişle, Marx'ın yöntemine sadık kalmanın yolu, onun ötesine geçerek günümüz koşullarını açıklayabilecek yeni bir teorik çerçeve geliştirmektir (Hardt - Negri, 2011a, 156-157). Bu noktada *çokluk* kavramı, Hardt ve Negri'ye göre, bir siyasal örgütlenme biçimini ve siyasal projeyi ifade ederek Sol'un yeniden canlandırılması ve yeniden yapılandırılması, hatta yeniden düşünülmesi için önemli bir imkân sunmaktadır. Ancak bunun, "çokluğu oluşturun" şeklinde bir siyasal talimat olarak değil, zaten ortaya çıkmakta olan toplumsal ve siyasal eğilimi tanımlayan bir kavram olarak ele alınması gerektiğini belirtirler. Yazarlara göre bu mevcut eğilime bir ad vermek hem siyasal teorinin temel görevlerinden biridir hem de ortaya çıkan yeni siyasal biçimin daha da geliştirilmesi için gerekli bir adımdır (Hardt - Negri, 2011a, 238).

Öte yandan klasik Marxist düşüncedeki endüstriyel işçi sınıfı ve proleteryanın imtiyazlı özne konumu da burada ciddi manada eleştirilmektedir. Hardt

ve Negri (2011a, 149-151)'ye göre, çağdaş kapitalizmde toplumsal üretim yalnızca fabrikanın içinde değil, dışında da gerçekleşmekte ve ücret ilişkisiyle sınırlı kalmamaktadır. Bu nedenle üretken–üretken olmayan emek ve üretim–yeniden üretim arasındaki geleneksel ayrımlar geçerliliğini büyük ölçüde yitirmiştir**.** Bu ayrımlar geçmişte kadınların, işsizlerin ve yoksulların siyasal mücadeleden dışlanmasına ve fabrika işçisinin merkeze alınmasına yol açmıştır.[3] Günümüzde ise farklı emek biçimleri, çokluğun ağları içinde ortak bir zeminde işbirliği yapan aktif tekillikler olarak toplumsal üretime katılmaktadır. Bu kapsamdan hareketle çalışmada *çokluk* kuramı merkeze alınarak, emeğin mahiyetinde meydana gelen esnekleşmenin sınıf kavrayışını nasıl dönüştürdüğü üzerinde durulmakta; üretim süreçlerinin bilişsel, duygulanımsal ve iletişimsel boyutlar kazanmasıyla birlikte ortaya çıkan yeni sınıfsal yapı ve öznelik biçimleri analiz edilmektedir. Çalışmanın ana gayesi, klasik Marxist sınıf anlayışının günümüz toplumsal gerçekliğini açıklamadaki yetersizliklerini ortaya koyarak emeğin dönüşümü bağlamında şekillenen yeni sınıfsal tekilliklerin teorik bir analizini yapmaktır. Çalışma aynı zamanda Hardt ve Negri'nin tezlerini inceleyerek, özgül tekilliklerin *çokluk* konseptinde nasıl konumlandırıldığını açıklamayı hedeflemektedir. Buna bağlı olarak çalışmanın temel araştırma soruları şu şekilde formüle edilmiştir: *Emeğin dönüşümü bağlamında klasik Marxist sınıf anlayışının yaşadığı temel açmazlar nelerdir? Hardt ile Negri'nin çokluk kuramı bu açmazlara nasıl bir sınıfsal yapı analizi sunmaktadır?*

Literatür incelendiğinde, Hardt ve Negri'nin tezlerine ilişkin araştırmaların temelde çağdaş kapitalizmin dönüşümüyle birlikte üretim ilişkilerinin, emek biçimlerinin ve sınıfsal özneliğin yeniden düşünülmesi gerekliliği etrafında şekillendiği söylenebilir. Bu literatürde özellikle *gayrı maddi* emeğin yükselişi ve kapitalist üretim içerisindeki hegemonik konumu, emeğin maddi üretimle sınırlı olmayan bilişsel, iletişimsel ve duygulanımsal biçimlere dönüşmesi

---

[3] Hardt ve Negri (2011a, 139-141)'ye göre Marxist ve sosyalist düşüncenin ana akımında köylülük, genellikle kentli sanayi proletaryasının öncülüğünde devrimci bir güç hâline gelebilecek pasif bir sınıf olarak görülmüştür. Bu anlayışta proletarya aktif ve önder, köylülük ise pasif ve ona bağlı bir konumdadır. Ancak sanayi proletaryasının köylülüğe önderlik ettiği veya onun adına hareket ettiği her durumda köylülerin çıkarlarının gözetildiği söylenemez**.** Nasıl köylü figürü ortadan kaybolma eğilimindeyse, endüstri işçisi, hizmet endüstrisi işçisi ve diğer ayrı kategoriler de kaybolma eğilimindedir.

ve bu dönüşümün sınıfın bileşimi üzerindeki sonuçları öne çıkmaktadır. Örneğin Dyer-Witheford (1994), Lazzarato (1996), Dowling vd. (2007), Özgün (2007) ve Özmakas (2015) gibi kimi araştırmacılar *emeğin akışkanlaşması* ve *gayrı maddi* emeğin kapitalist üretimdeki konumunu tartışırken; Aykutalp ve Çelik (2018) ve Gakis (2020) gibi diğer bazı araştırmacılar da *gayrı maddi* emeğin *biyo-politikleşmesi* sürecine odaklanmışlardır. *Çokluk* kavramı bu bağlamda daha çok yeni toplumsal hareketler, küreselleşme karşıtı mücadeleler ve yeni *politik özne* tartışmaları bağlamında incelenmiştir.[4] Sözgelimi Çımrın (2009), *çokluk* ve *imparatorluk* kavramlarını karşı-küreselleşme hareketleri bağlamında değerlendirirken, Demirtaş (2012) Hardt ve Negri'de siyasetin öznelerinin yeniden kavramsallaştırılmasına odaklanmış; Pelias (2005) ise *çokluğu biyo-politik* üretim ve ağsal mücadele biçimleriyle ilişkilendirmiştir. Literatürde Hardt ve Negri'nin tezlerini doğrudan eleştiren çalışmalar da önemli bir yer tutmaktadır. Camfield (2007) ve Jarrett (2015) *gayrı maddi* emeğin hegemonik konumuna, Callinicos (2001) çokluğun farklı toplumsal kesimleri tek bir siyasal kategori altında toplamasına, Hermida (2004) ise çokluğun sınıfsal sınırlarının belirsizleşmesine dikkat çekmektedir.

Bu çalışma söz konusu literatürden öncelikle emeğin dönüşümü ile sınıfsal öznenin dönüşümünü birbirinden bağımsız değil, aynı teorik süreç içerisinde ele alması bakımından ayrılmaktadır. Çalışmanın temel iddiası, *çokluk* kavramının anlaşılabilmesi için öncelikle emeğin üretim sürecindeki dönüşümünün, ardından bu dönüşümün sınıfın bileşimi üzerindeki sonuçlarının ve nihayet bu yeni sınıfsal bileşimin nasıl siyasal bir özneye dönüştürüldüğünün birlikte ana-

[4] Burada değinilmesi gereken önemli bir husus; sınıfsal konum, emek biçimi, kimlik/tahakküm ekseni, toplumsal hareket ve politik özne kavramları birbiriyle ilişkili olmakla birlikte farklı analitik düzlemlere karşılık gelmektedir. Sınıfsal konum, bireylerin üretim ilişkileri içerisindeki yerini ve sermayeyle kurdukları ilişkiyi ifade ederken (Marx - Engels, 2015); emek biçimi, üretimin örgütlenme tarzını ve emek sürecinin maddi, maddi olmayan veya duygulanımsal niteliklerini belirtir (Hardt - Negri, 2001). Kimlik/tahakküm ekseni, sınıfsal ilişkilerle bütünüyle açıklanamayan; toplumsal cinsiyet, ırk ve benzeri farklılıklar üzerinden işleyen iktidar ve eşitsizlik ilişkilerini kapsarken (Laclau - Mouffe, 2015); toplumsal hareketler, ortak talepler etrafında gelişen kolektif eylem ve örgütlenme süreçlerini ifade eder (Tilly - Tarrow, 2015). Politik özne ise bu mücadeleler içerisinde ortak bir kimlik, irade ve siyasal eyleme kapasitesi geliştiren kolektif aktörü tanımlar (Hardt - Negri, 2011a).

liz edilmesi gerektiğidir. Çalışmanın ikinci özgün yönü, çokluğu doğrudan *proletaryanın yerine geçen yeni sınıf* şeklinde yorumlamak yerine, genişleyen *proletaryanın heterojen toplumsal bileşimi* ile *yeni politik özne* biçiminin kesişiminde konumlandırmış olmasıdır. Böylece çalışma, *çokluk* kavramının sınıfı ortadan kaldırıp kaldırmadığı ikiliğini aşarak, kavramın aynı anda hem sınıfsal kompozisyonu genişleten hem de bu kompozisyonu farklılıkların korunması temelinde siyasal bir özneye dönüştürmeye çalışan bir strateji olduğunu ileri sürmektedir. Çalışmanın üçüncü özgün katkısı ise Hardt ve Negri'nin tezlerini yalnızca açıklamakla yetinmeyip, bunları yöneltilen eleştirilerle birlikte değerlendirmiş olmasıdır.

Teorik zeminde tasarlanan bu çalışmada nitel araştırma yöntemi benimsenirken analiz tekniği olarak, yazılı ve görsel materyalleri sistematik bir şekilde inceleyerek içindeki kavramları ve temaları kategorilere ayırmayı ve anlamlandırmayı esas alan (Neuman, 2014; Tavşancıl - Aslan, 2001) içerik analizi tercih edilmiştir. Araştırmanın veri kaynakları iki gruptan oluşmaktadır: İlk grupta Marx'ın sınıf, emek ve üretim ilişkilerine ilişkin temel eserleri ile Hardt ve Negri'nin *İmparatorluk*, *Çokluk*, *Ortak Zenginlik, Meclis* ve konuya ilişkin diğer çalışmalarından oluşan birincil kaynaklar yer almaktadır. İkinci grupta ise Hardt ve Negri'nin teorik yaklaşımlarını değerlendiren, eleştiren veya geliştiren akademik makale, kitap ve kitap bölümlerinden oluşan ikincil kaynaklar bulunmaktadır. Literatür taraması sonucunda ulaşılan çalışmalar araştırmanın amacı doğrultusunda seçilmiş; özellikle *gayrı maddi emek*, *biyo-politik üretim*, *sınıf*, *çokluk*, *politik öznelik* ve *Hardt ile Negri'ye yöneltilen eleştiriler* üzerinde yoğunlaşan çalışmalar araştırma kapsamına alınmıştır. Analiz sürecinde, birincil ve ikincil kaynaklar araştırmanın temel soruları doğrultusunda taranmış; metinlerde tekrar eden kavram ve temel iddialar kodlanmıştır. Oluşturulan bu kodlar, kavramsal benzerlikleri ve ilişkileri dikkate alınarak; *emeğin sınırlarında erime*, *gayrı maddi emek*, *sınıfın akışkanlaşması*, *yeni politik özneler* ve *eleştirel çerçeve* gibi daha üst düzey temalar altında birleştirilmiştir. Bu kapsamda evvela emeğin dönüşümü üzerinde durulmuş akabinde bu doğrultuda şekillenen sınıfsal

yapının seyrindeki erime ve yeni politik özne stratejisi Hardt ve Negri'nin *çokluk* tezleri bağlamında eleştirel analize tabi tutulmuştur.

1. Emeğin Sınırlarındaki Erime

Marxist ekonomi-politiğin temelini oluşturan emek kuramı, Karl Marx'ın *Kapital* ve *Artı Değer Teorileri* adlı yapıtlarında ortaya koyduğu "üretken" ve "üretken olmayan" emek ayrımıyla şekillenmişti. Bu ayrım, emeğin biçimiyle (zihinsel/bedensel) değil, emeğin sermayeyle ilişkisi ve sermayeye eklemlenme süreci üzerinden kurulmuştu.[5] Marx'a göre, üretken emek, artık-değer üreten ve dolayısıyla sermayeye doğrudan eklemlenen emektir. Bu emek, üretim sürecinde metaya değer katarak sermayenin artmasını sağlar (Önal, 2019; Özgün, 2007). Örneğin, bir fabrikada çalışan işçinin emeği, ürettiği ürünler aracılığıyla artık-değer üretir ve bu sayede sermayeye katkıda bulunur. Üretken olmayan emek ise doğrudan artık-değer üretmeyen ve ücretini kapitalistin üretken emeğin sonucunda oluşan artık-değerden elde eden emektir. Bu emek türü, üretim sürecine doğrudan katkıda bulunmaz, ancak sermayenin dolaşımını ve yeniden üretimini sağlar. Bu nedenle Marx, aynı faaliyetin farklı toplumsal ilişkiler içinde üretken ya da üretken olmayan nitelik kazanabileceğini vurgular. Örneğin özel ders veren bağımsız bir öğretmen üretken olmayan

---

5 Karl Marx, *Artı Değer Teorileri (Cilt I)*'nin üretken emek bölümünde bu durumu şöyle izah eder: "Kapitalist üretim anlamında üretken emek, değişen sermaye parçasına karşılık değiştirilen ve sermayenin yalnızca bu parçasını değil, ayrıca ona ek olarak kapitalist için bir artı-değer üreten ücretli-emektir. Meta ya da para, ancak bu yolla sermayeye dönüştürülür, meta, sermaye olarak üretilir. Yalnızca sermaye üreten ücretli emek üretkendir… Bir kapitalist sınıfın ve dolayısıyla sermayenin *mere existence*'ı (salt varoluşu) emeğin üretkenliğine, mutlak üretkenliğine değil, göreli üretkenliğine bağlıdır. Örneğin bir günlük emek yalnızca işçiyi yaşatmaya, yani emek-gücünü yeniden-üretmesine yetiyorsa, mutlak anlamda, işçinin emeği üretkendir, çünkü yeniden-üretmektedir; yani, tükettiğine (kendi emek-gücünün değerine) eşit değeri, sürekli olarak yenilemektedir. Ama kapitalist anlamda, bu emek üretken değildir, çünkü hiçbir artı-değer üretmemiştir." (Marx, 1998, 133, 135). Marx'ın üretken ve üretken olmayan emek ayrımı temel anlamda bu çerçevede şekillenir. Marx açısından bir emeğin üretken sayılmasının ölçütü, maddi bir nesne üretmesi değil, doğrudan sermayeyi büyüten artı-değer üretmesidir. Dolayısıyla kapitalist üretim ilişkileri içinde sermayeye değer kazandıran ve artı-değer yaratan emek üretken emek olarak tanımlanırken, sermayenin değerlenme sürecine katkıda bulunmayan, yalnızca gelirden karşılanan faaliyetler üretken olmayan emek kapsamına girer.

emekçi iken, özel bir eğitim işletmesinde sermayeye artı-değer üreten öğretmen üretken emekçi niteliği kazanır (Marx, 1998, 130-140).

Bu iki emek türü arasındaki farkı belirginleştirmek için Marx ayrıca piyano ve aktör örneklerinden yararlanır. Marx'a göre, Piyano yapan işçi, emeği sermaye tarafından satın alındığında ve kapitaliste artı-değer sağladığında üretken emekçi sayılır; buna karşılık aynı işçi emeğini doğrudan bireysel tüketime yönelik olarak bir kişinin gelirine karşılık sunduğunda üretken olmayan emekçi niteliği kazanır. Benzer şekilde bir aktör, bir tiyatro işletmecisinin yanında çalışıp ona artı-değer kazandırıyorsa üretken işçidir**.** Fakat aynı aktör kendi hesabına gösteri yapıyor ve gelirini doğrudan seyirciden elde ediyorsa, Marx'ın teknik anlamıyla üretken emekçi değildir (Marx, 1998, 137) Her iki örnekten anlaşılacağı üzere Marx burada iki farklı işçiden değil, aynı işçinin iki farklı toplumsal ilişki içindeki durumundan söz etmektedir. Dolayısıyla Marx'ın emek ölçütü üretilen nesneyle alakalı değil, emeğin sermayenin değerlenme sürecine dâhil olup olmamasına ilişkindir (Özgün, 2007).

Marx (1998; 2018)'ın kuramsal çerçevesi, temelde emek-artı değer-sermaye ekseninde şekillenmiş; üretken ve üretken olmayan emek ayrımı bu zemin üzerinden kavramsallaştırılmıştır. Emek teorisini Adam Smith başta olmak üzere klasik iktisat geleneğinden devralan Marx, bu doğrultuda emeği kapitalist üretim ilişkileri içinde soyut bir kategori olarak mülahaza etmiştir (Kayın, 2019). Emeğe dair bu yaklaşım, onun değerinin ancak üretim sürecindeki emek zamanı üzerinden ölçülebileceği anlayışını beraberinde getirecektir. Marx için emek zamanı, yalnızca üretim sürecinin niceliksel bir ölçütü değil, aynı zamanda kapitalist toplumsal ilişkilerin zamanla kurduğu tahakküm biçimidir. Dolayısıyla emek zamanı, hem üretim araçlarının teknik işleyişine içkin bir zorunluluk hem de kapitalist üretim tarzının artı-değer yaratma mantığının asli belirleyenidir (Özgün, 2007).

Marx'ın emeğe dair bu tasnifi uzun yıllar hegemonyasını sürdürse de 1900'lerin ortalarına doğru aşınmaya başlayacak ancak esas kırılma yüzyılın ikinci yarısında meydana gelen tarihsel-toplumsal kırılmalarla gerçekleşecektir. Küreselleşme ve post-modernite ile birlikte emek biçimlerinde esneklik meydana gelirken Neoliberalizm, kapitalizm tarihinde bir dönüm noktası ola-

rak sahneye çıkacaktır (Emirgil, 2010; Gill - Pratt, 2008). Özellikle yirminci yüzyılın son çeyreğinde iletişim ve ulaşım teknolojilerinde yaşanan hızlı gelişmeler, sermayenin hem daha esnek hem de küresel ölçekte örgütlenebilmesine olanak tanımış özellikle 1950'li yıllar ile başlayan dönem, gerek teknolojinin mahiyetinde gerekse bilginin işleyişinde (iletilmesi ve aktarılması) köklü bir dönüşüme işaret etmiştir (Lyotard, 2013). Bu süreç, sermayenin yalnızca mekânsal sınırları aşmasını değil, aynı zamanda üretim biçimlerini de dönüştürmesini beraberinde getirmiş, sermayenin esnek birikim ve örgütlenme kapasitesine duyduğu ihtiyaç, üretim süreçlerinde köklü bir paradigma değişikliğini zorunlu kılmıştır. Bu dönüşüm, Fordist üretim düzeninin katı ve standartlaşmış üretim yapısının "buharlaştırılmasıyla" (Harvey, 1996; Trott, 2007), yerini *post-Fordist*[6] üretim modeline bırakmıştır.

Bu çerçeveden bakıldığında, endüstriyel üretimin belirleyici konumunu giderek hizmet sektörüne devrettiği görülmektedir. *Post-Fordist* üretim modeli, emeğin niteliğinde köklü bir dönüşüm yaratarak Fordist döneme özgü, belirli zaman ve mekânla sınırlı iş süreçlerini aşındırmaktadır. Üretim bandına bağlı, mekânsal olarak sabit iş süreçleri, yerini; esnek, dağınık ve sınırları belirsiz emek biçimlerine bırakmaktadır (Koşar, 2018; Özmakas, 2015). Hardt ve Negri'nin de içinde yer aldığı Otonomist kuramcılar, bu dönüşümün iş ile yaşam arasındaki ayrımın giderek silikleşmesine yol açtığını ileri süreceklerdir. Bu tanımlama, iş ile yaşam arasındaki sınırı ortadan kaldırarak bireyi 7/24 üretim yapan bir figüre dönüştürmüştür. Artık iş sadece fabrikada değil, her yerde ve her andadır. Bu durum, geleneksel "işçi" ve "mesai" tanımlarını aşındırarak; üretken olmayan faaliyetlerin bile doğrudan sistemin bir parçası haline geldiği yeni bir emek rejimi yaratmıştır (Federici, 2011; Trott, 2007). Tüm bu koşulların bize dayattığı esas bir gerçeklik var. O da şudur: Marx'ın "üretken olan" ve "üretken olmayan" emek ayrımı günümüzde anlamını büyük oranda yitirmiş; eskiden üretim dışı sayılan süreçler, artık doğrudan kâr mekanizmasına dâhil edilmiştir. Yazılım ve internet hizmetleri gibi alanlarda

---

6 Fordist sistem, tek tip ürünün mekanize üretimini esas alırken; post-Fordist sistem, piyasa taleplerindeki çeşitliliğe ve teknolojik yeniliklere hızla uyum sağlayabilen, esnek, modüler ve kolay programlanabilir üretim birimlerini öne çıkarmıştır. Böylece üretim süreçleri, hem yerelleşme hem de küreselleşme dinamiklerini aynı anda içeren yeni bir yapılanma biçimi kazanmıştır (Castells, 2005; Jeon, 2010).

görüldüğü üzere, mavi ve beyaz yakalı ayrımı ortadan kalkarken yeni nesil emekçiler artık geleneksel işçi kalıplarına sığmamakta, hayatın her anında değer üreten bir emekçi kimliğine bürünmektedir (Kayın, 2019).

Gilles Deleuze (1992)'ün kavramsallaştırdığı bu yeni kapitalist evrede, üretim süreci fabrikaların fiziksel sınırlarını aşarak gündelik hayatın tüm dokusuna nüfuz etmekte; sistem artık yalnızca tamamlanmış somut metalar yerine yaşam biçimleri, imajlar, markalar ve deneyimler üzerine kurulu bileşik hizmetler tasarlamaktadır. Kapitalizmin bu hegemonik yapısı, toplumsal ilişkileri bizzat örgütleyip denetim altına alarak maddi üretimden ziyade yeni emek ve değer biçimleri üretmeye yönelmekte, böylece geleneksel "üretken" ve "üretken olmayan" emek ayrımını kuramsal olarak geçersiz kılmaktadır. Bu dönüşümle birlikte, geçmişte yalnızca toplumsal yeniden üretim alanı içerisinde değerlendirilen faaliyetler temel üretici güçler konumuna yükselirken; sinerji, gösterge değeri ve marka değeri gibi önceden kültürel alanın tali unsurları kabul edilen nosyonlar, post-Fordist ekonominin merkezî değer biçimleri haline gelmektedir (Özgün, 2007). Görüleceği üzere bu safhada artık yegâne sermaye Marx'ın ekonomik kapitali değildir. Maddi kapitalin yanı sıra bilişsel, zihinsel, dijital vb. yeni emek biçimleri egemen olmaya başlayacaktır. İşte *gayrı maddi emek* kavramı da tam bu noktada belirecek ve tüm bu yeni emek süreçlerinin merkezine yerleşecektir.

2. Gayrı Maddi Emek

Kavramı ilk kez dile getiren kişinin (19. Yy.), Henry Storch olduğu söylenir. Hatta Marx'ın, *Artı-Değer Teorileri*'nde doğrudan kullanmasa da, Storch'un tartışmasının bağlamına, bir noktada değindiği bilinmektedir (Haug, 2009). Ancak *gayrı maddi* emeğin günümüzdeki anlamıyla ele alınışı, 20. yüzyılın sonlarına denk düşmektedir. Kavram, 1960'lardan itibaren Marxist entelektüel çevrelerde etkili olan ve İtalya merkezli *Otonomi* hareketinden gelen düşünürler tarafından tartışmaya açılmıştır (Dowling vd., 2007; Trott, 2007). Kapitalist üretim tarzının gelişimine paralel olarak mesleki çeşitliliğin artması ve kafa emeğinin sabit bir işyeri gereksinimi olmaksızın üretim sürecine dâhil edilebilir hale gelmesi, *gayrı maddi emek* tartışmalarının temelini oluşturmuştur. Bunun yanı sıra, tüketim toplumu analizleri ve bedenin bir üretim aracı olarak değer-

lendirilmesi yönündeki yaklaşımlar da kavramın açıklanmasında belirleyici olmuştur (Dyer-Witheford, 1994; Fortunati, 2007; Jarrett, 2014; Morini, 2007). *Gayrı maddi emek* kavramının teorik temelleri Maurizio Lazzarato (1996) tarafından atılmış, kavramın bugünkü kapsamına ulaşması ise Michael Hardt ve Antonio Negri'nin *İmparatorluk* (2001) ve *Çokluk* (2011a) eserleriyle mümkün olmuştur.

Çağdaş kapitalizmin merkezi-politiğine *gayrı maddi emek* kavramını yerleştiren Hardt ve Negri (2001, 298-308), Orta Çağ'dan günümüze kadar ekonomik sistemleri belirleyen üç temel paradigmadan söz etmektedirler. Bunlar; tarımsal üretim ve hammadde çıkarımı, sınai üretim ve dayanıklı malların üretimi, hizmet üretimi ve enformatikleşmedir. Her bir yeni ekonomik sistem, hâkim konuma geçerken bir önceki sistemi de bünyesinde barındırarak gelişimini sürdürür. Örneğin, tarımsal hâkimiyet, endüstriyel hâkimiyetin ortaya çıkmasına zemin hazırlamış, endüstriyel hâkimiyet ise hizmet üretimi ve enformatikleşmeye doğru bir geçişi mümkün kılmıştır. Düşünürlere göre, enformatikleşme süreci özellikle ABD'de 1970'lerde belirginleşmiş; hizmetler, eğitim, sağlık, finans, taşımacılık, eğlence ve reklam gibi alanlarda etkinlik kazanmış, emeğin endüstriden hizmet sektörüne kaymasına yol açmıştır. Bu değişimin temel nedeni olarak da iletişim araçlarında ve bilhassa bilgisayar teknolojilerinde yaşanan hızlı gelişmeler gösterilecektir. Yazarlara göre bu durum, hem emek pratiklerinde hem de toplumsal pratiklerde köklü dönüşümlere neden olmuştur.

Hardt ve Negri, *Çokluk* (2011a, 123-128) adlı eserlerinde, yirminci yüzyılın son çeyreği itibarıyla endüstriyel emeğin başat konumunu yitirdiğini; bunun yerine bilgi, enformasyon, iletişim, toplumsal ilişkiler ve duygulanımsal ifade gibi alanlarda yoğunlaşan *gayrı maddi emeğin* hegemonik bir ekonomi biçimi hâline geldiğini ileri sürerler. Yazarlara göre her ekonomik sistemde farklı emek biçimleri bulunmakla birlikte, belirli bir dönemde bunlardan biri diğerleri üzerinde hegemonik hâle gelerek[7] diğer emek biçimlerinin örgütlenmesini

[7] Hardt ve Negri'nin ileri sürdüğü hegemonya tezi, *gayrı maddi* emeğin ekonomide nicel olarak baskın olduğu anlamına değil, kapitalist üretimin mantığını, örgütlenmesini ve diğer emek biçimlerini dönüştüren niteliksel bir egemenliğe sahip olduğu anlamına gelir. Bilgi, iletişim, duygulanım ve sembolik içerik üretimine dayanan *gayrı maddi emek*, sanayi ve tarım gibi maddi üretim alanlarını da yeniden yapılandırmakta; üretimin esnekleşmesi, ağ biçiminde örgütlenmesi ve toplumsal işbirliğine dayanması bu dönüşümün temel göstergeleri olarak

ve dönüşümünü etkiler. 19. ve 20. yüzyıllarda endüstriyel emek bu işlevi üstlenmiş; tarım, madencilik ve toplumsal kurumlar dâhil olmak üzere üretimin ve toplumsal yaşamın giderek endüstrileşmesini beraberinde getirmiştir. 20. yüzyılın sonlarından itibaren ise endüstriyel emeğin hegemonik konumu zayıflarken, bilgi, enformasyon, iletişim, ilişkiler ve duygusal ifadeler üreten *gayrı maddi* emek yeni hegemonik emek biçimi olarak öne çıkmış ve diğer emek süreçlerinin örgütlenmesini dönüştürmeye başlamıştır. Yazarlar doğrudan kalıcı bir meta üretmeyen bu yeni emek biçiminin; "fikirler, semboller, kodlar, metinler, dilsel figürler ve imajlar" gibi *gayrı maddi* ürünler ortaya koyduğunu ileri sürerler. İkili, bilişim ve iletişim teknolojilerinin gelişimini ifade eden enformatikleşmenin, *gayrı maddi* emeğin yükselişinde belirleyici bir rol oynadığını vurgulayarak, bu emek türünü açıklamak üzere 'bilgisayar modeli'ne başvurur (Hardt - Negri, 2001, 299-304). Ne var ki bu model, gayrı maddi emeğin yalnızca belirli bir yönünü kavrayabilmektedir. Zira *gayrı maddi* emeğin diğer yüzünü, insanî ilişki ve etkileşim süreçlerinde üretilen ve dolaşıma giren duygulanımsal emek oluşturmaktadır. Negri (2005)'nin de ifade ettiği üzere:

> *Gayrı maddi emek*, yani maddi olmayan ürünler –bilgi, enformasyon, iletişim, dilsel ya da duygusal ilişkiler- üreten emek ortaya çıkmıştır. Hizmet sektöründeki emek, entelektüel emek ve bilişsel emek-bunlar hepsi- maddi olmayan emeğe gönderme yapar, ama bu terimlerden hiçbiri maddi emeğin genelliğini aktaramaz. Bir ilk yaklaşım olarak, maddi olmayan emek, emeğin fiili uygulamalarıyla bütünleşen iki ana biçimde düşünülebilir. İlk biçim, her şeyden önce entelektüel ya da dilsel emeğe gönderme yapar: sözgelimi, problem çözmek, simgesel ve analitik işlemler

değerlendirilmektedir. Bu nedenle Hardt ve Negri (2001, 308-309; 2011a, 122-125) açısından günümüz kapitalizminin ayırt edici özelliği, *gayrı maddi* emeğin toplam emek içindeki nicel üstünlüğü değil, üretimin bütününe yön veren niteliksel hegemonik konumudur. Bununla birlikte yazarlar *gayrı maddi* emeğin diğer emek biçimlerinin dönüştürdüğünü de eserlerinde sıklıkla belirtirler. Yazarlara göre *gayrı maddi* emeğin hegemonyası, yalnızca üretimin içeriğini değil, çalışma koşullarını ve zamanını da dönüştürmüştür**.** Endüstriyel modelde üretim fabrika gibi belirli mekân ve zamanlarla sınırlıyken, *gayrı maddi* emekte düşünme, iletişim ve ilişki üretimi gündelik yaşamın tamamına yayılarak çalışma ile dinlenme arasındaki sınırları belirsizleştirmektedir**.** Bu nedenle, *gayrı maddi* üretim egemen olduğunda, kapitalist süreçlerin tüm unsurlarının yeni bir bakış açısıyla, bazen tarihsel materyalizmin geleneksel analizini tamamen tersine çeviren bir çerçevede değerlendirilmesi gerektiğini vurgularlar (Hardt - Negri, 2011a, 127-128; Hardt - Negri, 2011b, 40).

> ve dilsel anlatımlar geliştirmek… Buna karşılık, öteki maddi olmayan emek biçimine "duygulanımsal emek" adını veriyoruz. Duygulanımlar, zihinsel olgu niteliği taşıyan duygulardan farklı olarak, zihni ve bedeni eşit ölçüde ilgilendirirler.

Bu kapsamdan hareketle Hardt ve Negri, *gayrı maddi* emeği üç temel boyut üzerinden ele almak gerektiğini vurgularlar. İlk olarak, *gayrı maddi emek*, üretim sürecinin enformatikleşmesiyle ve iletişim teknolojilerinin üretim alanına dâhil olmasıyla ilişkilidir. Bu bağlamda imalat, giderek bir hizmet biçimine dönüşür; dayanıklı malların üretiminde yer alan maddi emek, bilgi, iletişim ve hizmet üretimiyle iç içe geçerek gayrı maddi bir karakter kazanır. İletişim ve bilişim alanından bir örnek olarak bilgisayar üretimini ele alalım. Bilgisayarın pazara çıkış süreci, hem maddi hem de *gayrı maddi emek* biçimlerinin iç içe geçtiği karmaşık bir üretim alanını temsil eder. Bilgisayarın donanımını oluşturan fiziksel bileşenler (anakart, işlemci, bellek ve kasa gibi parçalar) endüstriyel üretim süreci içinde ortaya çıkar; bu yönüyle maddi emeğin ürünüdür. Ancak bu donanımın tasarımı, mühendisliği ve işlevselliği yalnızca fiziksel üretime indirgenemez. Çünkü bu süreç, aynı zamanda zihinsel, bilişsel ve yaratıcı bir emeğin sonucudur. Yani donanım üretimi hem maddi emek (montaj, üretim hattı) hem de gayrı maddi emek (tasarım, mühendislik, inovasyon) biçimlerini aynı anda içerir (Hardt - Negri, 2001, 297-302; Hardt - Negri, 2011a, 122-127).

İkinci olarak, *gayrı maddi emek*; yaratıcı, entelektüel ve bilişsel faaliyetleri kapsayan analitik ve simgesel işlerdir. Bu tür emek, bir yandan bilgi, veri ve sembol manipülasyonuna, diğer yandan yaratıcı düşünce, tasarım ve kültürel üretim süreçlerine dayanır. Hardt ve Negri (2001, 298-302; 2011a, 122-126)'nin vurguladığı üzere, çağdaş kapitalist üretim, metaların yalnızca kullanım değeri ya da değişim değeri üzerinden değil, aynı zamanda simgesel ve kültürel anlamları üzerinden de değer kazanmasını sağlar. Bu durum, emeğin toplumsal üretim alanında yalnızca fiziksel nesneler değil, aynı zamanda anlamlar, kimlikler ve arzular da üretir hale geldiğini gösterir. İkili bu süreci somutlaştırmak adına bilgisayar örneğini ele alırlar. Şöyle ki; bugün bir bilgisayar satın alındığında, o ürünün donanım bileşenlerinin nerede üretildiği genellikle kullanıcı açısından belirleyici değildir. Örneğin, cihazın donanımı Tayland'da, yazılımı da Hindistan'da geliştirilmiş olabilir. Ancak kutunun üzerinde göze çarpan "Designed in California" (Kaliforniya'da tasarlanmıştır) ibaresi, metaya eklemlenen simgesel değeri açık biçimde temsil eder. Bu ifade,

yalnızca üretim yerini değil, aynı zamanda bir yaşam tarzını, kültürel kimliği ve estetik anlayışı da çağrıştırır. Böylece ürün, salt teknik bir araç olmaktan çıkarak belirli bir kültürel aidiyetin **ve** marka imgesinin taşıyıcısına dönüşür.

Üçüncü olarak, gayrı maddi emeğin duygulanımsal boyutu, duyguların, arzuların ve toplumsal ilişkilerin üretimiyle ilgilidir. Hardt ve Negri (2011a, 122)'nin belirttiği üzere, bu tür emek, doğrudan insani ilişkilere dayanır; dolayısıyla yalnızca zihinsel değil, aynı zamanda bedensel ve duygusal bir üretim tarzıdır. Daha sarih bir deyişle, zihinsel olgular olan duyguların aksine duygulanımlar hem bedene hem zihne aittir. Dolayısıyla neşe ya da üzüntü gibi duygulanımlar, organizmanın genel yaşam hâlinin bir yansıması olarak belirli bir bedensel durumla birlikte düşünsel bir hâli de ifade eder. Bu emek türü, örneğin hukuki danışmanlıkta, uçuş görevliliğinde veya fast-food sektöründeki müşteriyle doğrudan temas gerektiren işlerde belirgin şekilde görülür. Duygulanımsal emeğin özellikle gelişmiş ülkelerde artan öneminin bir göstergesi, işverenlerin çalışanlarda eğitim, tavır, karakter ve sosyal beceriler gibi nitelikleri öncelikli vasıflar olarak öne çıkarmalarıdır. İş piyasasında giderek daha fazla talep edilen iletişim becerileri, Hardt ve Negri'nin tanımladığı *gayrı maddi* emeğin önemli bir boyutu olan duygulanımsal emeğin (affective labour) temel zeminini oluşturmaktadır (Hardt - Negri, 2001, 305-306).

Bu üç boyut, *gayrı maddi* emeğin yalnızca üretim biçimlerini değil, aynı zamanda öznelik ve toplumsallık biçimlerini de dönüştürdüğünü gösterir. Dolayısıyla Hardt ve Negri'nin *gayrı maddi emek* kavramsallaştırması, bu anlamda, emeğin öznelerini geleneksel üretim alanlarının çok ötesine taşır. Zira emek, artık yalnızca fabrikada üretim yapan işçinin faaliyetiyle sınırlı değildir; bilginin, iletişimin, duygulanımların ve toplumsal ilişkilerin üretimini de kapsayan çok katmanlı bir süreçtir. Bu çerçevede, annelik ve bakım emeği biçimleri ya da kültürel üretim pratikleri de *gayrı maddi emek* kategorisi[8] içerisinde değerlendirilir (Hardt - Negri, 2001, 46-50). Bu yaklaşım, üretimin

[8] Hardt ve Negri (2011a, 123), *gayrı maddi* üretimde kullanılan emeğin özünde maddi niteliğini koruduğunu vurgularlar. Zira bütün emek biçimleri gibi bu emek de beden ve zihnin kullanımını gerektirirken, *gayrı maddi* nitelemesi emeğin kendisine değil, ürettiği çıktının niteliğine işaret etmektedir; bu nedenle kavramın belirli ölçüde muğlak bir nitelik taşıdığı da kabul edilmektedir.

yalnızca ekonomik bir etkinlik olarak değil, aynı zamanda *biyo-politik bir üretim* biçimi olarak kavranması gerektiğini ortaya koyar. Hardt ve Negri (2001, 298-300)'ye göre günümüz kapitalizmi artık yalnızca maddi mallar üretmekle kalmamakta; toplumsal ilişkiler, iletişim ağları, duygulanım biçimleri ve yaşam tarzlarını da üretmektedir. Diğer bir ifadeyle, üretim süreci artık yalnızca fabrikada değil; evde, okulda, iletişim ağlarında, kültürel etkileşim alanlarında, hatta dijital platformlarda sürmektedir. Bu genişleme, emeğin öznesini de dönüştürür: *Gayrı maddi emek*, hem bireysel hem de kolektif üretim biçimlerini aynı anda içerdiği için, üretimin öznesi artık tekil işçi değil, ağsal ilişkiler içinde etkileşen *çokluk* hâline gelir. Böylece *gayrı maddi emek* hem kapitalist üretim sürecinin en verimli alanını hem de yeni direniş, dayanışma ve ortak üretim biçimlerinin potansiyelini temsil eder (Hardt - Negri, 2011a).

3. Sınıfın Sınırlarındaki Esneme

Gayrı maddi emeğin nitel egemenliği, yalnızca üretim ilişkilerinde bir dönüşümü değil, aynı zamanda öznelik biçimlerinde de köklü bir yeniden yapılanmayı beraberinde getirir. Hardt ve Negri'ye göre, çağdaş kapitalizmde üretim; bilgi, iletişim ve duygulanım gibi insan yaşamının temel nitelikleri üzerinden gerçekleştiği için, artık emek öznesi, klasik anlamda işçi figürünün sınırlarını aşar. Emeğin üretkenliği, bireylerin toplumsal ilişkiler kurma, bilgi paylaşma, duygusal etkileşim ve yaratıcı katılım yeteneklerine dayanır. Bu durum, üretim sürecinin giderek daha fazla kolektif, ağsal ve toplumsal bir nitelik kazanmasına yol açar (Hardt - Negri, 2001, 308-310). Emeğe dair bu yeni yönelimlerin ortaya çıkışı, aynı zamanda emek üzerinden gerçekleşen sömürünün biçimlerini ve yayılım alanlarını da genişletmektedir. Diğer bir ifadeyle, üretim süreçlerinin dönüşümü klasik sınıf tanımında bir aşınmaya yol açmış, bunun sonucunda sınıfın kapsamı genişleyerek yeni toplumsal bileşenleri içine almıştır. El emeğine dayalı sanayi proletaryası, bu süreçte farklı emek biçimleriyle (bilişsel, dijital vb.) iç içe geçerek yeni sınıfsal nosyonlara evrilmiştir (Demirtaş, 2012).

Endüstriyel emeğin sınırlarının giderek esnemesine paralel olarak, sınıf kavramı da bu süreçte genişleyen ve çoğullaşan bir içerik kazanmaktadır. Klasik anlamda *işçi sınıfının* muhtevası, endüstriyel emeğin nitel açıdan ağırlığını yitirmesiyle birlikte büyük ölçüde esnemiş; bu dönüşüm neticesinde, sınıfın

kapsamına; yalnızca sanayi işçileri değil; çevre hareketleri, ekolojistler, kültürel üreticiler, bilişsel emekçiler, dijital platform çalışanları ve duygulanımsal emek biçimleriyle uğraşan farklı toplumsal kesimler dâhil olmuştur (Badiou, 2020). Dolayısıyla sınıfın kapsamı, üretim biçimlerinin çeşitliliğini ve toplumsal ilişkilerin çokluğunu içerecek biçimde yeniden düşünülmek zorundaydı. Badiou (2020)'nun da belirttiği gibi, çağdaş kapitalizmde sınıfsal konum artık yalnızca üretim araçlarıyla kurulan doğrudan ilişkiyle tanımlanamaz; bunun yerine, sermaye birikim süreçlerine farklı biçimlerde eklemlenen, bilgi, kültür ve duygulanım üretimiyle ilişkili çok katmanlı bir toplumsal yapıdan söz etmek gerekir.

Emeğin sınırlarında meydana gelen geçişkenlik, sınıf kavramının da giderek akışkanlaşmasına yol açar. Modern sanayi toplumuna özgü temelde homojen sınıf yapısı, post-endüstriyel dönemde çoğullaşır. Üretim ilişkilerinin yalnızca fabrikada değil, toplumsal yaşamın tüm alanlarında gerçekleşmeye başlaması, sınıfın bileşenlerini daha da heterojenleştirir. Bu durum, sınıfın artık dar anlamda yalnızca ekonomik konumla tanımlanamayacağını, aynı zamanda kültürel, simgesel ve siyasal aidiyetlerin kesişiminde yeniden şekillendiğini gösterir. Emek süreçlerinin toplumsallaşması, sınıfın sınırlarını geçirgenleştirirken, aynı zamanda yeni sınıfsal bileşenlerin ortaya çıkışına da zemin hazırlar (Özgün, 2007; Savul, 2015). Nitekim 1960'lardan başlayarak yavaş yavaş *üretim ilişkilerine* dayalı toplumsal sınıflar, yerini *kimlik* tabanlı sosyal sınıflara bırakacak özellikle yüzyılın sonlarına doğru, bilhassa Hardt ve Negri (2011a, 117-145)'nin katkılarıyla birlikte, sınıfsal çerçevede yeni tekillikler ön plana çıkarılmaya başlanacaktır.

Bu evrede bilişsel emekçilerden işsizlere, güvencesizlerden (precarious) göçmenlere uzanan geniş tabanlı yeni sınıfsal bileşenler ortaya çıkar. Klasik anlamda üretim araçlarına erişimle tanımlanan sınıfsal yapı, yerini daha akışkan ve çok katmanlı bir sosyal mobiliteye bırakır. Bu dönüşümle birlikte iktidarın işleyiş biçimi de rasyonelleşir; kontrol ve tahakküm artık yalnızca ekonomik değil, kültürel ve bilişsel düzlemlerde de yeniden üretilir. Böylece kol emeği ve geleneksel işçi (fabrika işçisi) hareketlerinin yerini, yeni örgütlenme biçimleri ve zihinsel emek formları almaya başlar (Camfield, 2007; Uca, 2017). Bu bağlamda öğrenci hareketleri, kimlik ve kültürel temelli hareketler, feminist direnişler, toplumsal cinsiyet mücadeleleri, ekolojist çevre ve yeşil hareketler ile hippi ve karşıt-kültür akımları kamusal alanın yeni

aktörleri hâline gelir. Bu hareketler, klasik sınıf mücadelesinin ötesine geçerek, toplumsal dönüşümün çok boyutlu ve çoğulcu dinamiklerini görünür kılar (Sustam, 2009).

Bu hareketler aynı zamanda, emeğin kolektif mücadele hatlarını genişleten yeni politik öznelik biçimlerini temsil eder. Klasik fabrika işçisi temelli siyasal sınıf mücadelesi emek-sermaye düalizmine dayanırken, günümüzde hizmet sektörü çalışanları, entelektüel ve bilişsel emekçiler, köylüler, işsizler gibi farklı toplumsal kesimleri de yoksulluk ekseninde sınıf mücadelesinin öznesi olarak düşünmek gerekmektedir. Hardt ve Negri (2011a, 164)'ye göre günümüzde emek ile değer arasındaki ilişki, ortak olan (common) temelinde yeniden düşünülmelidir. *Gayrı maddi* üretimde ortak, hem üretimin başlangıç koşulu hem de sonucu olarak işlev görür; ortak bilgi, dil, duygulanımsal ilişkiler ve toplumsal imgeler yeni üretimlerin kaynağını oluştururken, ortaya çıkan ürünler de bu ortak birikimi genişleterek sonraki üretimlerin temelini oluşturur. Emek ve değer burada üretimi *biyo-politik* bir karakter kazanır. *Biyo-politik* üretim çağında toplumsal, kültürel, ekonomik ve siyasal alanlar iç içe geçmekte; bu da çokluğun yeni öznelik biçimleriyle örgütlendiği ağsal mücadele biçimlerini zorunlu kılmaktadır. Dolayısıyla Hardt ve Negri'nin *çokluk* kavramıyla ifade ettikleri özne biçimi, bu bağlamda belirleyici bir rol üstlenir. *Çokluk*, homojen bir kitle ya da sınıf değil; farklı toplumsal, kültürel ve duygusal özneliklerin etkileşiminden doğan üretken bir toplumsal güçtür. Bu güç, kapitalist üretim ilişkilerinin merkezinde yer alan *gayrı maddi emek* biçimlerinden beslenir, ancak aynı zamanda bu ilişkilerin sınırlarını aşma potansiyelini de içinde taşır.

4. Hardt ve Negri'de Çokluk: Sınıfsal Çoğulluktan Politik Özneleşmeye

Çokluk kavramının en önemli kuramsal sorunlarından biri, bu kavramın Marx'ın sınıf teorisiyle nasıl bir ilişki içerisinde olduğudur. *Çokluk*, bir yandan proletaryanın çağdaş kapitalizm koşullarındaki dönüşümünü ifade eden sınıfsal bir kategori, diğer yandan bu sınıfsal bileşimin siyasal bir özneye dönüşme imkânını açıklayan politik bir kavram olarak ortaya çıkmaktadır. Nitekim Negri, çokluğun temelde "sınıfsal bir kavram" ve "sınıfın yeni bir versiyonu" olduğunu bir röportajında açıkça belirtirken (Di Nardo, 2003), Hardt ve Negri'nin sonraki çalışmalarında kavram "yeni tehlikeli sınıf" ve "genişletilmiş proletarya" gibi ifadelerle de ilişkilendirilmiştir (Hardt - Negri, 2011a, 117-123).

Bununla birlikte çokluğu yalnızca sınıf kategorisinin genişletilmiş bir biçimi olarak değerlendirmek, Hardt ve Negri'nin kavrama yüklediği siyasal anlamı göz ardı etmek anlamına gelir. *Çokluk*, sınıfsal bileşimin ötesinde, farklı toplumsal tekilliklerin ortak üretim ve sömürü ilişkileri temelinde siyasal bir özne hâline gelmesini ifade eden bir projedir (Hardt - Negri, 2001, 298; Hardt - Negri, 2011a, 9-12, 117-123).[9]

Çokluğun tanımsal sınırlarının Hardt ve Negri tarafından her zaman açık ve sistematik biçimde ortaya konulmaması, kavramın yorumlanmasını güçleştiren başlıca unsurlardan biridir. Pietro di Nardo (2003)'nun da belirttiği üzere, kavram son derece bulanıktır temel nedeni ise yazarların *çokluk* kavramı ile ne kastettiklerinin net bir şekilde açıklanmamış olmasıdır. Öte yandan yazarların çokluğun ne olduğundan ziyade ne olmadığını açıklamaya yönelmeleri kavramın sınırlarını belirli ölçüde belirsiz bırakmaktadır. *Çokluk*'un giriş bölümünde Hardt ve Negri (2011a, 12-13) bu yöntemi açık biçimde kullanarak çokluğu *halk*, *kitle* ve *işçi sınıfı* kavramlarından ayırırlar. Buna göre halk, farklılıkları tek bir kolektif kimlik altında birleştiren üniter bir politik özne tasarımına dayanırken, kitle farklılıkların türdeşlik içerisinde eridiği bir toplumsal bütünlüğü ifade eder. *Çokluk* ise bu iki modelden farklı olarak farklılıkların ortadan kaldırılmasına değil, korunmasına dayanan çoğul bir birliktelik biçimidir. Kültürel, etnik, cinsiyet temelli, cinsel, ekonomik ve mesleki farklılıklar çokluğun içerisinde varlığını sürdürür. Dolayısıyla çokluğun birliği, farklılıkların özdeşleştirilmesiyle değil, farklılıkların ortak bir üretim ve mücadele zemini üzerinde ilişkilendirilmesiyle kurulur.

Bu noktada çokluğun sınıf kavramıyla ilişkisi belirginleşmektedir. Hardt ve Negri (2011a, 86-105)'ye göre çağdaş kapitalizmde üretimin örgütlenmesinde meydana gelen dönüşüm, geleneksel proletarya kavrayışının sınırlarını

---

[9] Hardt ve Negri (2001, 398)'ye göre XX. yüzyıl devrimleri, sömürülen ve baskı altında tutulan farklı toplumsal kesimlerin *çokluk* olarak oluşum sürecini açıkça ortaya koyar. 1917–1949 arasındaki komünist devrimlerden 1930'lu ve 1940'lı yıllardaki antifaşist mücadelelere, 1960'lardan 1989'a uzanan özgürlük hareketlerine kadar çeşitli mücadeleler, çokluğun siyasal hak ve yurttaşlık taleplerinin gelişmesini ve güçlenmesini sağlamıştır. Bu mücadeleler sınıf çatışmasını sona erdirmek yerine onun biçimini ve koşullarını dönüştürerek yeni bir politik öznelliğin ve iktidara karşı direnen çokluğun ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır.

da ortaya çıkarmıştır. Fordist sanayi üretiminin merkezî konumunun zayıflaması, hizmet sektörünün genişlemesi, bilgi ve iletişim teknolojilerinin üretimin temel unsurları hâline gelmesi ve toplumsal işbirliğinin üretim sürecindeki ağırlığının artmasıyla birlikte değer üretimi fabrika mekânının dışına taşmıştır. Üretim artık yalnızca maddi metaların üretimiyle sınırlı olmayıp bilgi, iletişim, ilişkiler, duygular ve yaşam biçimlerinin üretimini de içeren daha geniş bir *toplumsal üretim* sürecine dönüşmüştür. Bu dönüşüm, üretici öznenin bileşimini de çeşitlendirmiştir. Sanayi işçileriyle birlikte bilişsel emekçiler, bakım ve hizmet çalışanları, kültürel üreticiler, iletişim ve teknoloji çalışanları, göçmenler ve güvencesiz çalışanlar kapitalist toplumsal üretimin farklı unsurları hâline gelmiştir.

Bu nedenle Hardt ve Negri (2011a, 13, 120-121) açısından *çokluk*, klasik anlamıyla yalnızca endüstriyel işçi kavramına gönderme yapan dar bir sınıf kategorisi değildir. Aynı zamanda tüm ücretlileri kapsayan geleneksel geniş sınıf tanımından da farklıdır. Çokluk, kapitalist toplumsal üretim sürecine farklı biçimlerde katılan ve bu süreç içerisinde sermayenin değer üretme ve sömürme mekanizmalarıyla karşı karşıya kalan farklı emek biçimlerinin oluşturduğu çoğul toplumsal bileşimi ifade eder. Bu yönüyle kavram, proletaryanın ortadan kaldırılmasını değil, proletaryanın çağdaş kapitalizmin üretim ilişkilerindeki dönüşüme paralel olarak yeniden tanımlanmasını ve genişletilmesini amaçlamaktadır. Dolayısıyla çokluk, sınıfın yerine geçen sınıf-dışı bir kategori olmaktan ziyade, sınıfın toplumsal bileşiminin yeniden düşünülmesini sağlayan bir kavramsallaştırmadır.

Bununla birlikte çokluğun ayırt edici niteliği yalnızca kapsadığı toplumsal kesimlerin çeşitliliği değildir. Asıl önemli husus, bu çeşitliliğin nasıl bir siyasal birlik oluşturabileceğidir. Klasik proletarya anlayışında sınıfsal birlik çoğu zaman ortak sınıfsal konum ve ortak kimlik üzerinden düşünülürken, Hardt ve Negri (2011a, 117-121) çoklukta birliğin farklılıkların ortadan kaldırılması yoluyla kurulmasını reddederler. Çokluğun farklı unsurları kendi özgüllüklerini korurken ortak üretim ilişkileri, ortak sömürü biçimleri ve ortak mücadele alanları üzerinden birbirleriyle ilişki kurabilir. Bu nedenle çokluk, türdeş bir sınıf kimliğinden ziyade farklı tekilliklerin ortaklaşma kapasitesine dayanan bir sınıfsal oluşumdur. İnternet ve ağ metaforu da bu yapıyı açıklamak için kullanı-

lır: farklı düğümler kendi özgüllüklerini korurken birbirleriyle bağlantı kurmakta ve yeni düğümlerin sisteme katılması mümkün olmaktadır (2011a, 13, 96-99). Buradan hareketle çokluğun Hardt ve Negri'nin kuramındaki asıl anlamının, sınıfsal çoğulluktan politik özneleşmeye geçişi açıklamak olduğu söylenebilir. *Çokluk,* yalnızca kapitalist üretim içerisinde konumlanan farklı emekçi kesimlerinin toplamı değildir; bu kesimlerin kendi farklılıklarını koruyarak ortak bir siyasal kapasite geliştirmesini ifade eder. Dolayısıyla çokluk, mevcut toplumsal yapının pasif bir ürünü değil, yeni bir politik öznenin kuruluşuna yönelik normatif ve siyasal bir projedir. *İmparatorluk*'ta (Hardt - Negri, 2001, 398) çokluğun İmparatorluk düzenine alternatif bir politik özne olarak ele alınması da bu noktaya işaret eder. Hardt ve Negri açısından temel mesele, toplumsal üretimin giderek daha fazla ortaklaşmasıyla birlikte bu ortak üretim kapasitesinin siyasal bir güce nasıl dönüşebileceğidir.

4.1. Yeni Politik Özneler Olarak *Çokluk*

Klasik Marxist düşüncede "özne", tamamlanmış ve bütünlüklü bir kimlik olarak işçi sınıfı ya da birey kategorisi üzerinden kendini açığa çıkarırken; buna karşılık "tamamlanmamış özne" fikri, kimliğin "fark" ve "tekrar" üzerinden sürekli yeniden kurulduğu, dolayısıyla öznenin sabit değil, değişken ve çoğul bir yapıya sahip olduğu anlayışına dayanır. Bu bakış açısına göre özne heterojendir; birliğini, özsel bir kimlikte değil, farklılıklar arasındaki ilişkisel düzlemde bulur (Özsel, 2010). Ancak burada temel soru şudur: Sabit olmayan anlamların ve çoklu tekelliklerin dünyasında, bu heterojen öznellikleri bir araya getirebilecek ortak bir siyasal zemin nasıl mümkündür? Hardt ve Negri'ye göre ulus-devletin krizi, yeni bir düzenin de belirleyicisi olmuştur. Ulusal pazar ve sermaye küreselleşme süreciyle birlikte ulusal niteliklerini yitirerek küresel ölçekte işlev görmeye başlamıştır. Para, teknoloji, insan ve metaların sınır aşan dolaşımı ulus-devletin ekonomik özerkliğini zayıflatırken; uluslararası kurumlar da siyasal egemenliği sınırlayarak egemenliğin çok merkezli ve küresel bir biçim kazanmasına yol açmıştır (Agustin, 2021). Hardt ve Negri'ye göre ulus-devlet egemenliğinin kriz yaşadığı bir diğer alan "halk" kavramıdır. Ulus-devlet, tarihsel olarak egemenliğini "halk" fikri üzerine inşa etmiştir; ancak egemenliğin ulusal düzeyden küresel ölçekteki i*mparatorluk* biçimine dönüşmesiyle birlikte bu kavram özgül ağırlığını yitirmeye başlamıştır (Hardt - Negri, 2001, 124-125).

Yeni bir küresel düzenin kuruluşunu ve bu düzenin dayandığı iktidar tekniklerini İmparatorluk kavramı üzerinden tartışan Hardt ve Negri (2001), modern egemenlikten emperyal egemenliğe geçişin yalnızca siyasal bir dönüşüm olmadığını; aynı zamanda kapitalist üretim biçiminde meydana gelen yapısal değişimlerle yakından ilişkili olduğunu vurgularlar. Bu bağlamda, i*mparatorluk* modern egemenliğin ulus-devletler temelinde örgütlendiği dönemin aşındığını ve egemenliğin artık küresel ölçekte ağsal biçimlerde yayıldığını ileri sürer. Hardt ve Negri (2001, 17-21, 32-35)'ye göre *imparatorluk*, küreselleşme süreciyle birlikte ortaya çıkan, ulus-devlet sınırlarını aşan ve iktidarın ağsal biçimde örgütlendiği yeni bir egemenlik biçimidir. Bu yapı, küresel ekonominin tahakkümcü yöntemlerine karşı gelişen devrimci hareketlerin karşısında konumlanan post-Modern bir egemenlik formunu ifade eder.

Ulusal sınırların temelinde meydana gelen bu çözülme, Hardt ve Negri'nin *çokluk* kavramını ortaya koymalarının temel zeminini oluşturur. Hardt ve Negri (2001, 119-123)'ye göre ulus-devletlerin siyasal ve ekonomik işlevlerinin giderek zayıfladığı, klasik emperyalizmin ise geçerliliğini önemli ölçüde yitirdiği çağdaş dönemde, modernitenin ürünü olan geleneksel direniş biçimleri de haliyle etkisini kaybedecektir. Bu nedenle ikili, küresel kapitalizmin yeni örgütlenme biçimlerine karşı, direnişin ve siyasetin yeni öznesini tanımlamayı amaçlarlar. Onların düşüncesinde bu yeni politik özne, ç*okluk* kavramı ile ifade edilir. *Çokluk*, her türlü farklılığı, kimliği ve deneyimi kapsayan; ancak bu farklılıkları tekil bir özdeşliğe indirgemeyen çoğul bir toplumsal özne biçimidir. Bu bağlamda *çokluk*, hem küresel kapitalizmin içinde yer alan hem de ona karşı yeni bir siyasal eylemlilik alanı açan üretken bir güç olarak konumlanır. Hardt ve Negri'nin **ç***okluk* kavramı, tam da bu bağlamda, küresel kapitalizmin *biyo-politik* üretim düzenine karşı geliştirilen yeni toplumsal direniş biçimlerini ve politik özneleşme süreçlerini temsil eder (Hardt - Negri, 2011a). *Çokluk*, yalnızca bir "karşı-olma" halini değil, aynı zamanda yeni bir dünya kurma potansiyelini de içinde barındırır. Bu yönüyle *çokluk*, klasik devrimci öznenin yerini alan, farklılıkların bir aradalığı üzerinden örgütlenen yeni bir kolektif varoluş biçimi olarak yorumlanır.

Hardt ve Negri (2011a)'nin, *Çokluk: İmparatorluk Çağında Savaş ve Demokrasi* adlı eserlerinde, daha önceki çalışmalarında kavramsal çerçevesi çizilen ve yeni dönemin öznesi olarak konumlandırılan *çokluk* kavramı ayrıntılı biçimde ele

alınır. İmparatorluğun ortaya çıkışı yazarlar tarafından yalnızca küresel bir egemenlik biçimi olarak değil, aynı zamanda bu egemenliğe karşı bir karşı-iktidar alanı olarak çokluğun da doğuşuna işaret eden bir süreç olarak yorumlanır. Diğer bir deyişle *gayrı maddi emek* zemininde konumlanan tekilliklerin oluşturduğu ortak bütün olarak *çokluk***,** küresel ölçekte *imparatorluk'a* karşı geliştirilen alternatif bir siyasal-toplumsal formu temsil eder. Hardt ve Negri (2011a, 9-12)'ye göre, *imparatorluk*'un küresel egemenlik ağlarına meydan okumak ve bu egemenliğe karşı direnmek, ancak küresel düzeyde yeni bir alternatifin inşasıyla mümkündür. Dolayısıyla imparatorluğa karşı direniş, yerel ya da ulusal ölçekle sınırlı bir mücadele değil, küresel ölçekte örgütlenen yeni bir siyasal varoluş biçimini gerektirir. Hardt ve Negri (2001, 398-400), bu küresel alternatifin tasarımını *karşı-imparatorluk* olarak adlandırır ve bu tasarının somut öznesini *çokluk* kavramı üzerinden temellendirir. *Çokluk*, bu anlamda hem mevcut iktidar düzeninin içkin bir eleştirisi hem de onun ötesinde kurulabilecek yeni bir dayanışma, üretim ve yaşam biçiminin imkânıdır.

Hardt ve Negri (2011a, 113-115, 230-235)'ye göre *çokluk,* tekilliklerin *ortak olan* etrafında bir araya gelerek oluşturduğu, etkin ve üretken bir toplumsal özneyi ifade eder. *Çokluk*, içsel farklılıklardan oluşan çoğul bir yapıya sahiptir; onun kuruluşu özdeşlik ya da birlik fikrine değil, ortak olanın üretimi temelinde gelişen çoğulluk ilkesine dayanır. Bu bağlamda *çokluk*, her bir tekilliğin özgünlüğünü koruyarak ortak üretim ve dayanışma süreçlerine katıldığı özgürleştirici bir örgütlenme biçimidir. Hardt ve Negri'nin "tekillik" kavramıyla kastettiği, farkın özdeşliğe indirgenemediği, kendi varoluşunu koruyarak ortak olana katkı sunan bir toplumsal öznedir. Dolayısıyla *çokluk*, farkların birlik içinde eritilmediği, tersine farkların üretken bir biçimde yan yana geldiği yeni bir kolektif özne biçimini temsil eder. Buna göre *çokluk*'ta, bir olma değil, birlikte-olma vardır. Ç*okluk*, ayrıca sayısız içkin farktan müteşekkil bir oluşumdur. Bu farklar yalnızca kültür, ırk, etnik köken, toplumsal cinsiyet ve cinsellik gibi kimlik eksenleriyle sınırlı kalmaz; aynı zamanda farklı emek biçimlerini, yaşam tarzlarını, dünya görüşlerini ve arzuları da kapsar. Bu nedenle *çokluk*, belirli bir ortak paydada eritilen bir birlikten ziyade, tüm bu tekil farkların yan yana var olduğu, indirgenemez bir çoğulluk olarak tezahür eder.

Çokluk, Hardt ve Negri (2011a, 343-345; 2019b, 58-65)'ye göre aynı zamanda temsiliyete dayanmayan ve ona meydan okuyan yeni bir toplumsal özne biçimidir. Çokluğu vücuda getiren tekil özneler, kendi hür iradeleriyle eylemde bulunur ve birbirine boyun eğmeden, özgürce toplumsal etkileşim geliştirirler. Bu özneler, diyalog yoluyla ortak anlatı yapıları yaratır ve böylece gerçek demokrasiyi gerçekleştirebilecek devrimci bir potansiyel taşırlar. İkiliye göre proletaryanın yeni varoluş koşulları, herkesin herkes tarafından yönetilmesini mümkün kılacak "mutlak demokrasi" vaadini içinde barındırmaktadır. Mutlak demokrasi, aynı zamanda çokkültürcülük ve kimlik siyaseti ekseninde şekillenen mevcut demokrasi anlayışlarının içine düştüğü krize verilen radikal bir yanıttır. Bu bağlamda demokrasi, liberal düşüncede olduğu gibi eşitliğin sınırını belirleyen bir çerçeve olmaktan çıkarılarak; özgürlüğün ve eşitliğin kayıtsız şartsız radikalleştirilmesi yönünde yeniden tanımlanmıştır. Hardt ve Negri (2001, 312-315; 2011a, 208-216), çokluğun spiral örgütlenişinden hareketle "etin canavarsallığı", "ortak olanın üretimi" ve "ortak olanın harekete geçirilmesi" gibi temalar üzerinden demokratik bir oluşuma doğru giden süreci kavramsallaştırmaya çalışırlar. *Çokluk*, yalnızca ekonomik bir kategori olarak değil, aynı zamanda *biyo-politik* üretimin bir biçimi olarak da anlaşılabilir; buna göre toplumsal figürler, hayatın somut mekânlarda büründüğü *biyo-politik* biçimleri temsil eder.

Hardt ve Negri (2011a, 95-107)'ye göre Foucault (2008; 2016)'un kavramsallaştırdığı *biyo-politika* kavramı, üretim ve yeniden üretim süreçleri ile ekonomi ve siyaset arasındaki ayrımın belirsizleştiği kapitalizmin yeni bir evresini anlamak açısından kritik bir imkân sunar. İmparatorluk çağında bir "dışarının" kalmaması; dünyanın tüm bölgelerinin küresel düzlemde bütünleşip birbirine eklemlenmesi, emek ve emek süreçlerinin *biyo-politik* bir dönüşüm geçirdiğine işaret etmektedir. Nüfusun büyük bölümünün proleterleşmeye doğru evrildiği, merkezi bulunmayan ve bir "dışarının" mevcut olmadığı imparatorluk düzeninde, kurtuluşun nasıl mümkün olacağı önemli bir sorudur. Hardt ve Negri'ye göre kurtuluş, dışsal bir müdahaleyle değil, bizzat içeriden filizlenecektir. Bunun yolu da, yeni kolektif *biyo-politik* beden figürünün ortaya çıkışını teşhis etmekten geçer. Bu çerçevede ilerlemenin itici gücü, kendi içinde özerk

ve tekil yapılardan oluşan fakat bir araya geldiğinde kolektif bir potansiyel yaratan *çokluk*'tur. Dolaşım hâlindeki bu *çokluk*, Hardt ve Negri'nin ifadesiyle küresel bir yurttaşlık imgesini taşır (Hardt - Negri, 2001, 401-403).

5. Hardt ve Negri'nin Çokluk Tezinin Eleştirel Çerçevesi

Hardt ve Negri'nin *çokluk* kavramına ilişkin tartışmalar, özellikle sınıfın toplumsal bileşimi, politik öznenin kuruluşu ve farklı mücadele biçimlerinin ortaklaştırılması sorunları etrafında yoğunlaşmaktadır. Çokluğun farklı toplumsal kesimleri aynı politik özne içerisinde bir araya getirme iddiası, bir yandan klasik proletarya kavrayışının sınırlarını aşması bakımından önemli bir teorik açılım olarak görülürken, diğer yandan sınıf kategorisinin aşırı genişletilmesi ve siyasal birliğin nasıl kurulacağına ilişkin belirsizlikler nedeniyle eleştirilmiştir. Bu eleştirilerin önemli bir bölümü, çokluğun farklılıkları içeren geniş yapısından ziyade, bu farklılıkların hangi mekanizmalar aracılığıyla ortak bir siyasal iradeye dönüşeceği sorusuna odaklanmaktadır. İlk temel eleştiri, çokluğun sınıfsal sınırlarına yöneliktir. Ellen Meiksins Wood (2003), Alex Callinicos (2001), ve Hermida (2004) gibi düşünürler, sınıf kategorisinin aşırı genişletilmesinin kapitalist üretim ilişkileri içerisindeki özgül konumların görünürlüğünü azaltabileceğini ileri sürmektedir. Bu eleştiriye göre farklı toplumsal hareketlerin, kimliklerin ve emek biçimlerinin aynı kavramsal düzlemde bir araya getirilmesi, kapitalist sömürü ilişkilerindeki yapısal farklılıkların yeterince açıklanamaması sonucunu doğurabilir. Hardt ve Negri (2011a, 120-128)'nin bu eleştirilere karşı temel yanıtı, çokluğun; sanayi işçi sınıfının ortadan kalktığını veya diğer emek biçimleri karşısında önemsizleştiğini ileri sürmediği yönündedir. Onlara göre sorun, sanayi proletaryasının artık tek ve ayrıcalıklı üretici özne olarak ele alınamayacak olmasıdır. Dolayısıyla çokluk, belirli bir emek kesiminin diğerleri üzerindeki siyasal üstünlüğünü değil, farklı emek biçimlerinin toplumsal üretim içerisinde birbirleriyle bağlantılanmasını ifade etmektedir. Bu açıdan bakıldığında, eleştirinin bütünüyle çokluğun sınıfsal niteliğini geçersiz kıldığı söylenemez; ancak Hardt ve Negri'nin emek biçimleri arasındaki farklılıkların somut sömürü ilişkilerine nasıl eklemlendiğini daha ayrıntılı biçimde açıklamaları gerektiğini göstermektedir.

Çokluğa yöneltilen ikinci ve daha temel eleştiri ise toplumsal bileşim ile politik özneleşme arasındaki geçişe ilişkindir. Laclau (2004), farklı toplumsal

taleplerin kendiliğinden ortak bir siyasal kimlik oluşturamayacağını; siyasal birliğin eklemlenme ve hegemonik mücadele süreçleri aracılığıyla kurulduğunu savunurken Cruz Rodríguez (2013), farklı emek ve toplumsal konumların ortak bir politik özne içerisinde birleşebilmesi için çıkar farklılıklarının, güç asimetrilerinin ve mücadele deneyimlerinin nasıl dolayımlandığının açıklanması gerektiğini belirtir. Kam Shapiro (2003) ise çokluğun bir yandan mevcut toplumsal eğilim, diğer yandan geleceğin devrimci öznesi olarak kullanılmasının teorik bir gerilim oluşturduğuna dikkat çeker. Dolayısıyla burada asıl sorun, çokluğun heterojen olması değil, heterojen bir toplumsal bileşimin nasıl siyasal birlik ve ortak eylem kapasitesine dönüşeceğinin yeterince açıklanmamış olmasıdır. Hardt ve Negri'nin karşıt yanıtı ise çokluğun birlik anlayışının özdeşlik temelinde kurulmadığı yönündedir. Onlara göre *çokluk*, farklılıkların ortadan kaldırılmasıyla oluşan türdeş bir kolektif değildir; farklı tekilliklerin kendi özgüllüklerini koruyarak ortak eylem kapasitesi geliştirmesidir. Bu nedenle çokluğun birliği ortak bir kimlikten değil, ortak olanın üretiminden türemektedir (Hardt - Negri, 2019a, 107-110; Hardt - Negri, 2011a, 226; Hardt - Negri, 2011b, 272-280).

Bu sorun, çokluğun kendiliğindencilik ve öncülük açısından değerlendirilmesinde daha açık biçimde görülmektedir. Çokluğun merkezi liderlik ve parti örgütlenmesi olmaksızın siyasal kapasite geliştirebileceği düşüncesi, onun anarşist veya kendiliğindenci bir siyasal anlayışa yaklaştığı yönünde eleştirilmiştir. Nitekim Žižek (2015), çokluğun kendiliğinden demokratik ve özgürleştirici bir toplumsal güç olarak idealize edildiğini ancak bu heterojen yapının ortak siyasal iradeyi nasıl oluşturacağı, kolektif karar alma mekanizmalarının nasıl işleyeceği ve siyasal temsilin hangi araçlarla sağlanacağının yeterince açıklanmadığını söyler. Buna karşı Hardt ve Negri, siyasal örgütlenmeyi merkezi komuta ile kendiliğinden uyum arasında kurulan ikili karşıtlığa indirgemezler. *Çokluk* örgütsüz bir toplam değil, farklı toplumsal öznelerin iletişim, işbirliği ve ortaklaşma pratikleri içerisinde oluşan bir siyasal yapılanmadır. Nitekim başlarda etin canavarsıllığı ve organsız beden[10] gibi esnek ve merkezsiz

[10] Hardt ve Negri (2011a, 208-210)'ye göre çokluğun "eti", biçimlenmemiş toplumsal yaşam gücünü ve saf potansiyeli ifade eden, herhangi bir hiyerarşik siyasal bedene bütünüyle hapsedilemeyen canlı ve ortak bir toplumsal unsurdur. Bu nedenle çokluk, halk, ulus veya cemaat gibi sabit bir bütünlük oluşturmayan, merkezsiz ve uçucu yapısıyla "canavarsıl" bir görünüm

öneriler sunulsa da sonraki yapıtlarında, bilhassa *Meclis*'te, çokluğun kendiliğinden ve yatay hareketliliğinin siyasal dönüşüm için yeterli olmadığını ortaya koyarlar. Bu doğrultuda kolektif önderlik, ortak bir strateji ve mücadeleyi süreklileştirecek siyasal kurumların inşasını gerekli görerek, örgütlenme sorununu çokluğun politik özneleşmesinin temel koşullarından biri olarak ele alırlar (Hardt - Negri, 2019b, 44, 72, 107; Hardt - Negri, 2011a, 208-212).

Çokluk aynı zamanda, farklılıkları tek bir politik özne altında birleştirerek yeni bir öncülük veya egemenlik biçimi yaratabileceği gerekçesiyle de eleştirilmiştir. Hardt ve Negri (2011a)'nin yanıtı, *çokluk* kavramının tekil kullanılmasının türdeş bir kimlik yaratmak anlamına gelmediğidir. *Çokluk*, farklı tekilliklerin bir kimlik altında eritilmesini değil, farklılıklarını koruyan öznelerin ortak karar alma ve birlikte hareket etme kapasitesini ifade eder.[11] Bu nedenle *çokluk*, klasik anlamda bir öncü özne değil, çoğul bir politik özneleşme biçimi olarak düşünülmektedir. Ancak bu teorik önerinin başarısı, farklılıkların korunması kadar, bu farklılıklar arasındaki güç ilişkilerinin ve çıkar çatışmalarının nasıl yönetileceğine bağlıdır. Çokluğa yöneltilen bir diğer eleştiri, ırk, toplumsal cinsiyet ve cinsellik gibi farklı mücadele eksenlerinin sınıf ve emek kategorisi içerisinde eritilmesi riskidir. Bu açıdan çokluk, farklılıkları kabul ettiğini ileri sürmesine rağmen siyasal analizini ekonomik üretim ilişkileri etrafında kurduğu için ekonomizmle eleştirilebilir (Federici, 2004; Weeks, 2011). Hardt ve Negri (2011a, 109-112; 2011b, 183-184)'nin karşılığı, *biyo-politik* üretim koşullarında

taşısa da bu canavarsıllık doğaya dönüşü değil, modern toplumsal düzenin çözülmesiyle ortaya çıkan yeni toplumsal yaşam biçimini ifade eder.

11 Hardt ve Negri (2011a, 226-229) çokluğu açıklamak için Bakhtin'in *karnaval* kavramına başvurur. Karnavalesk anlatının temel özelliklerinden biri Bakhtin'e göre çokseslilik**tir.** Çoksesli yapıda anlamı belirleyen tek bir merkez yoktur; anlam, farklı tekilliklerin özgürce kendilerini ifade etmeleri ve diyalog kurmaları sonucunda ortaya çıkar. Böylece farklı sesler birlikte ortak bir anlatı ve ortak bir anlam üretir. Yazarlara göre çokluğun siyasal örgütlenmesini anlamada karnavalesk ve çoksesli yapı, önemli bir model sunar. Küreselleşmeye karşı gelişen protestolar, yalnızca teatral ve neşeli biçimleriyle değil, farklı tekil öznelerin diyalog, etkileşim ve ortak kuruluş yoluyla birlikte hareket etmeleri bakımından da karnavalesktir. *Çokluk*, bu anlamda tek bir merkezden yönetilen veya tek bir kimlik altında birleşen bir yapı değildir. Aksine, farklılıklarını koruyan tekilliklerin özgürce bir araya gelerek ortak olanı üretmeleri ve bu süreçte yeni öznellikler ve yeni siyasal diller geliştirmeleri üzerine kuruludur. Bu nedenle çokluğun örgütlenme mantığı**,** tekilliklerin özgürlüğüne ve ortak olanın kolektif üretimine dayanan, merkezsiz ve çoksesli bir örgütlenme biçimidir**.**

ekonomik, toplumsal ve kültürel alanların birbirinden kesin biçimde ayrılmasının mümkün olmadığıdır. Feminist, ırkçılık karşıtı ve benzeri mücadeleler de çokluğun temelindeki farklılıkların korunması ve ortaklaşma fikriyle ilişkilendirilebilir. Bununla birlikte bu yanıt, söz konusu mücadelelerin özgül iktidar ilişkilerini ayrıca analiz etme gereğini ortadan kaldırmaz. Dolayısıyla çokluğun açıklayıcılığı, sınıfı diğer bütün mücadelelerin yerine koymasından değil, sınıfsal sömürü ile toplumsal farklılıklar arasındaki ilişkileri birlikte analiz edebilmesinden geçmektedir.

Son olarak çokluğun evrenselliği ve gerçekleşebilirliği de tartışma konusu edilmiştir. *Çokluk* kavramının özellikle Küresel Kuzey'in toplumsal koşullarını evrenselleştirdiği ve Küresel Güney'in farklı üretim, eşitsizlik ve iktidar ilişkilerini yeterince dikkate almadığı ileri sürülmüştür (Sherman - Trichur, 2004). Hardt ve Negri (2011a, 129, 145; 2011b, 53, 172) ise köylüler, yoksullar ve göçmenler de dâhil olmak üzere farklı toplumsal kesimlerin yaşam ve üretim koşullarının giderek birbirine eklemlendiğini savunurlar. Bununla birlikte bu yaklaşım, küresel eşitsizliklerin ortadan kalktığı anlamına gelmez. Mesele, farklı tarihsel ve toplumsal koşulları tek biçime indirgemek değil, bu farklılıklar içerisinde ortak bir siyasal kapasitenin nasıl oluşturulabileceğidir. Benzer biçimde çokluğun soyut ve ütopyacı bir siyasal ideal olduğu yönündeki eleştiriye karşı (Shapiro, 2003) Hardt ve Negri, çokluğun mevcut toplumsal ilişkiler içerisinde zaten ortaya çıkan eğilimlerden beslendiğini savunurlar. Bu nedenle çokluk, gerçeklikten kopuk bir gelecek tasarımı değil, çağdaş toplumsal üretimin içerdiği ortaklaşma potansiyelinin siyasal biçime dönüştürülmesi projesidir.

Hülâsa, Hardt ve Negri'nin *çokluk* kuramına yöneltilen eleştirilerin ortaklaştığı temel nokta, çokluğun toplumsal çeşitlilik ile siyasal birlik arasındaki ilişkiyi açıklama kapasitesidir**.** Eleştirmenler, sınıfsal konumların aşırı genişletilmesi, farklı mücadelelerin aynı düzlemde ele alınması ve heterojen bir toplumsal bileşimin nasıl süreklilik taşıyan siyasal bir özneye dönüşeceğinin yeterince açıklanmaması üzerinde durmaktadır. Hardt ve Negri ise çokluğun birliğinin özdeşlikten değil farklılıkların korunması içinde ortaklaşmadan doğduğunu ve bu nedenle geleneksel proletarya, parti ve öncü örgüt modellerinden farklı bir politik özneleşme biçimi sunduğunu savunmaktadır. Bununla birlikte kuramın en tartışmalı noktası, tam da bu

politik özneleşmenin somut örgütsel ve kurumsal mekanizmalarının ne olacağıdır. Dolayısıyla çokluk kavramının teorik özgünlüğü, sınıf kategorisini terk etmesinden değil, sınıfsal bileşimi toplumsal farklılıklar ve ortaklaşma kapasitesi üzerinden yeniden düşünmesinden kaynaklanırken, kuramsal sınırı ise bu çoğul bileşimin kalıcı ve etkili bir siyasal güce dönüşme mekanizmalarının yeterince belirginleştirilememesinde ortaya çıkmaktadır.

Sonuç

Bu çalışma, Michael Hardt ve Antonio Negri'nin *çokluk* kuramını emeğin değişen niteliği ve çağdaş kapitalizmin üretim örgütlenmesindeki dönüşümler bağlamında eleştirel bir perspektifle incelemiştir. Araştırma çerçevesinde ulaşılan bulgular, klasik Marxist sınıf analizinin çağdaş üretim ilişkilerini kavramadaki sınırlarını ve Hardt ile Negri'nin bu sınırlamalara getirdiği kuramsal açılımları ortaya koymuştur. Temel araştırma sorularına verilen yanıtlar, klasik sınıf anlayışının çağdaş kapitalizmin dönüşen üretim ve emek ilişkilerini açıklamada birtakım sınırlılıklarla karşılaştığını ve bu doğrultuda sınıf kavramının yeniden düşünülmesine yönelik yeni kuramsal yaklaşımların geliştirildiğini göstermiştir. Post-Fordist üretim rejiminde bilginin, iletişimin, duygulanımın ve dijital ağların değer üretiminin merkezine yerleşmesi, emeği toplumsal yaşamın bütününe yaymıştır. Bu dönüşüm, klasik anlamda *üretken* ve *üretken olmayan* emek ayrımını ve proleteryanın ayrıcalıklı devrimci özne konumunu aşındırmıştır. Hardt ve Negri, bu açmazı aşmak adına *gayrı maddi* emeğin niteliksel hegemonyasını merkeze alarak sınıf kavramını genişletmiş; sanayi işçilerinden bilişsel emekçilere, güvencesizlerden göçmenlere kadar heterojen bileşenleri ortak bir sömürü zemininde birleştiren *çokluk* kavramını geliştirmiştir. *Çokluk,* farkların kimliksel bir birlik içinde eritilmediği, aksine tekilliklerin korunarak ortak üretim etrafında kolektif bir siyasal güç oluşturduğu yeni bir özne formunu temsil etmektedir.

Kuramın açıklayıcı katkısı, sınıf mücadelesi ile kimlik, kültür, çevre ve dijital platform tabanlı yeni toplumsal hareketler arasındaki kopukluğu giderek, *biyo-politik* üretim çağındaki çağdaş direniş dinamiklerini bütünlüklü biçimde kavramaya imkân tanımasında yatmaktadır. Ancak çalışma, bu ontolojik ve politik açılımlara rağmen kuramın çözülemeyen temel bir politik aracılık sorununa sahip olduğunu ortaya koymuştur. Eleştirel literatürün de işaret ettiği

üzere, farklı emek biçimlerini ve çelişkili çıkarları barındıran bu heterojen toplumsal bileşimin, ortak bir siyasal iradeye ve sürdürülebilir kurumsal örgütlenmeye hangi stratejik mekanizmalar aracılığıyla dönüşeceği sorusu tam manasıyla vuzuha kavuşmuş değildir. Sermaye karşıtlığı ortak bir payda yaratsa da, bu çoğul öznelerin kendi içindeki hiyerarşilerin ve çıkar farklılıklarının siyasal olarak nasıl dolayımlandığı yeterince açıklanamamaktadır. Bu çerçevede makalenin özgün hükmü şu şekilde özetlenebilir: Hardt ve Negri'nin *çokluk* kuramı, sınıfı ortadan kaldırmayıp aksine onu çağdaş kapitalizmin *biyo-politik* koşullarına göre yeniden tanımlayarak sınıf analizinin ufuklarını genişleten güçlü bir teorik araç sunmaktadır. Kuramın özgünlüğü ve güçlü yanı, sınıfı homojen bir kimlikten çıkarıp çoğulcu bir ontolojik zemine oturtmasıdır; temel zayıflığı ise bu heterojen potansiyelin pratik, stratejik ve kurumsal bir devrimci eyleme geçiş aşamasındaki aracılık mekanizmalarını kuramlaştırmadaki yetersizliğidir. Dolayısıyla *çokluk*, tamamlanmış bir politik özne olmaktan ziyade, çağdaş kapitalizmde emek, sınıf ve politik öznelik arasındaki kopuşları ve süreklilikleri yeniden düşünmek için mühim bir eleştirel çerçeve niteliği taşımaktadır.

Kaynakça

Agustin, Oscar Garcia. "From Global to Multi-Scalar Sovereignty: Intersectional Political Community as Resistance". *Open Journal of Political Science* 11 (2021), 193-214. https://doi.org/10.4236/ojps.2021.112013.

Aykutalp, Aykut - Çelik, Âdem. "Antonio Negri ve Michael Hardt Düşüncesinde İmparatorluk, Çokluk ve Biopolitik Üretim Kavramları Üzerine". *Kaygı Dergisi* 31 (2018), 404-430. https: //doi.org/10.20981/kaygi.480834.

Badiou, Alain. *The Pornographic Age*. ed. A. Bartelt - Justin Clement. London: Bloomsbury Academic, 2020.

Callinicos, Alex. "Toni Negri in Perspective". *International Socializm* 2/92 (2001). Erişim 20 Mart 2026. https://www.marxists.org/history/etol/writers/callinicos/2001/xx/toninegri.htm.

Camfield, David. "The Multitude and the Kangaroo: A Critique of Hardt and Negri's Theory of Immaterial Labour". *Historical Materialism* 15/2 (2007), 21-52. https://doi.org/10.1163/156920607X192057.

Castells, Manuel. *Ağ Toplumunun Yükselişi*. çev. Ebru Kılıç. İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2005.

Çımrın, Fusun Kökalan. "Karşı Küreselleşme Hareketlerinin Kuramsal Tartışmalarına Bir Katkı: İmparatorluk ve Çokluk Kavramlarının Değerlendirilmesi". *Küreselleşme Çağında Toplumsal Muhalefet: Yeni Toplumsal Hareketler*. ed. Barış Çoban. İstanbul: Kalkedon Yayınları, 2009.

Çoban, Barış. "Yeni Toplumsal Hareketler, Sınıf Mücadelesi ve Ütopya". *Küreselleşme Çağında Toplumsal Muhalefet: Yeni Toplumsal Hareketler*. ed. Barış Çoban. 9-40. İstanbul: Kalkedon Yayınları, 2009.

Deleuze, Gilles. "Postscript on the Societies of Control". *October* 59 (1992), 3-7.

Demirtaş, Mustafa. "Michael Hardt ve Antonio Negri: Yeni Bir Egemenlik Biçimi Olarak İmparatorluk ve Siyasetin Öznelerinin Yeniden Kavramsallaştırılması". *Journal of Global Studies Special*, 73-87. https://izlik.org/JA46HC74PB.

Di Nardo, Pietro. "İmparatorluk Yoktur: Toni Negri'nin Düşüncelerinin bir Eleştirisi". 2003. Erişim 25 Eylül 2026. URL: https://marksist.net/ceviriler/imparatorluk-yoktur.

Dowling, Emma vd. "Immaterial and Affective Labour: Explored". *Ephemera: Theory & Politics in Organization* 7/1 (2007), 1-7.

Dyer-Witheford, Nick. "Autonomist Marxism and the Information Society". *Capital & Class* 52 (1994), 85-115.

Emirgil, Burak Faik. "Yeni Kapitalizmde Emeği Sorunsallaştırmak: Emeğin Maddi-Olmayan Görünümleri". *Çalıma ve Toplum Dergisi* 1 (2010), 221-238. https://izlik.org/JA79DA33GH.

Federici, Silvia. *Caliban and the Witch: Women the Body Primitive Accumulation*. New York: Autunomedia, 2004.

Federici, Silvia. "On Affective Labour". *Cognitive Capitalism, Education and Digital Labor*. ed. Michael Peters - Ergin Bulut. New York: International Academic Publisher, 2011.

Fortunati, Leopoldina. "Immaterial Labor and Its Machinization". *Ephemera: Theory, Politics in Organization* 7/1 (2007), 139-157.

Foucault, Michael. *Özne ve İktidar*. çev. Osman Akınhay - Işık Ergüden. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2016.

Foucault, Michael. *The Birth of Biopolitics*. ed. Arnold Davidson. çev. Burchell. New York: Palgrave Macmillan, 2008.

Gakis, Dimitris. "Reification and Immaterial Production". *Philosophy & Social Criticism* 46/6 (2020), 65-84. https://doi.org/10.1177/0191453719829188.

Gill, Rosalind - Pratt, Andy. "In the Social Factory: Immaterial Labour, Precariousness and Cultural Work". *Theory, Culture & Society* 25/7-8 (2008), 1-30.

Hardt, Michael - Negri, Antonio. *Çokluk*. çev. Barış Yıldırım. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2011a.

Hardt, Michael - Negri, Antonio. "Empire, Twenty Years On". *New Left Review* 120 (2019a), 67-92.

Hardt, Michael - Negri, Antonio. *İmparatorluk*. çev. Abdullah Yılmaz. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2001.

Hardt, Michael - Negri, Antonio. *Meclis*. çev. Akın Emre Pilgir. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2019b.

Hardt, Michael - Negri, Antonio. *Ortak Zenginlik*. çev. Barış Yıldırım. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2011b.

Harvey, David. *Postmodernliğin Durumu*. çev. Sungur Savran. İstanbul: Metis Yayınları, 1996.

Haug, Wolfgang Fritz. "Immaterial Labour". çev. Joseph Fracchia. *Historical Materialism* 17/1 (2009), 177-185.

Hermida, Carlos. "Toni Negri y el nuevo revisionismo marxista". Cuba siglo XXI. 2004. Erişim 10 Ağustos 2026. https://www.nodo50.org/cubasigloXXI/taller/hermida1_300904.htm.

Jarrett, Kylie. *Feminism, Labour and Digital Media: The Digital Houswife*. London: Routledge, 2015.

Jarrett, Kylie. "The Relevance of 'Women's Work': Social Reproduction and Immaterial Labour in Digital Media". *Television and New Media* 15/1 (2014), 14-29.

Jeon, Heesang. "Cognitive Capitalism or Cognition in Capitalism? A Critique of Cognitive Capitalism Theory". *Spectrum: Journal of Global Studies* 2/1 (2010), 89-116.

Kayın, Mehmet. "Gayri Maddi Emeğin Görünümleri: 'Freelance Tasarımcılar'". *ARTS: Artuklu Sanat ve Beşeri Bilimler Dergisi* 1 (2019), 42-59.

Keucheyan, Razmig. *Hemisferio izquierdo. Un mapa de los nuevos pensamientos críticos*. Madrid: Siglo XXI, 2013.

Koşar, Arif. "Hardt ve Negri'nin Maddi Olmayan Emek Teorisi: Eleştirel Bir Bakış". *Praksis* 46 (2018), 203-224.

Laclau, Ernesto. "Can Immanence Explain Social Struggles?" *Empire's New Clothes: Reading Hardt and Negri*. ed. Paul Passavant - Jodi Dean. 21-30. London: Routledge, 2004. https://doi.org/10.1353/dia.2004.0008.

Laclau, Ernesto - Mouffe, Chantal. "Hegemonya ve Sosyalist Strateji: Radikal Demokratik Bir Politikaya Doğru". çev. Ahmet Kardam. İstanbul: İletişim Yayınları, 2015.

Lazzarato, Maurizio. "Immaterial Labor". *Radical Thought in Italy: a Potential Politics*. ed. Paolo Virno - Michael Hardt. 133-137. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996.

Lyotard, Jean François. *Postmodern Durum*. çev. İsmet Birkan. Ankara: BilgeSu Yayınları, 2013.

Marx, Karl. *1844 El Yazmaları: Ekonomi Politik ve Felsefe*. çev. Kenan Somer. Ankara: Sol Yayınları, 1976.

Marx, Karl. *Artı Değer Teorileri Birinci Kitap*. Ankara: Sol Yayınları, 1998.

Marx, Karl. *Grundrisse: Ekonomi Politiğin Eleştirisi İçin Ön Çalışma*. çev. Sevan Nişanyan. İstanbul: İletişim Yayınları, 2018.

Marx, Karl - Engels, Friedrich. *Komünist Manifesto*. çev. Nail Satılgan - Tektaş Ağaoğlu. İstanbul: Yordam Kitap, 2015.

Morini, Cristina. "The Feminisation of Labour in Cognitive Capitalism". *Feminist Review* 87 (2007), 40-59.

Negri, Antonio. *İmparatorluktaki Hareketler*. çev. Kemal Atakay. İstanbul: Otonom Yayınları, 2005.

Neuman, Lawrence. *Social Research Methods: Qualitative and Quantitative Approaches*. USA: Pearson Education Limited, 2014.

Önal, Nevzat Evrim. "Marx'ın Üretken ve Üretken Olmayan Emek Ayrımının Beyaz Yakalı Emeğin Kategorileştirilmesinde Önemi". *Emek Araştırma Dergisi (GEAD)* 10/15 (2019), 133-148.

Özgün, Aras. "Kılçıksız Emek Yağsız Sermaye: Gayrı-maddi Emek Tartışması". *Birikim Dergisi* 217 (2007), 31-45.

Özmakas, Utku. "İnsan Sermayesinin Kaynağı: Maddi Olmayan Emek". *Toplum ve Bilim Dergisi* 135 (2015), 8-25.

Özsel, Doğancan. "Radikal Demokrasi: Temelsiz ve Paradoksal Bir Vaad". *Günümüzde Yeni Siyasal Yaklaşımlar*. ed. Onur İnce. Doğu-Batı Yayınları, 2010.

Pelias, Michael. "The Many are Called: Reflections on Multitude: War and Democracy in the Age of Empire". *Situations: Project of the Radical Imagination* 1/1 (2005), 111-120.

Rodríguez, Cruz. "El mito de la multitud". *Hallazgos* 10/20 (2013), 193-216.

Savul, Güven. "Gayrı Maddi Emeğin Üretkenleşmesi: 'Talihsizliğin' Görünümleri". *Çalıma ve Toplum Dergisi* 1 (2015), 293-322. https://izlik.org/JA85UE64GF.

Shapiro, Kam. "The Myth of the Multitude". *The Empire's New Clothes: Reading Hardt and Negri*. ed. Jodi Dean - Paul Passavant. 291-317. Routledge, 2003.

Sherman, Steven - Trichur, Ganesh. "Empire and its Multitude: A Review Essay". *Journal of World-Systems Research* 10/3 (2004), 817-834.

Sustam, Engin. "Küresel Kapitalizm Çağında Yeni Sosyal Hareketleri Okumak: Küresel Travma, Kriz Toplumu ve Favelas'lar!" *Küreselleşme Çağında Toplumsal Muhalefet: Yeni Toplumsal Hareketler*. ed. Barış Çoban. 91-147. İstanbul: Kalkedon Yayınları, 2009.

Tavşancıl, Ezel - Aslan, Esra. *İçerik Analizi ve Uygulama Örnekleri*. İstanbul: Epsilon Yayınevi, 2001.

Tilly, Charles - Tarrow, Sidney. *Contentious Politics*. Oxford: Oxford University Press., Second., 2015.

Trott, Ben. "Immaterial Labour and World Order: An Evaluation of a Thesis". *Ephemera: Theory & Politics in Organization* 7/1 (2007), 203-232.

Uca, Onur. "What Hardt and Negri's Understanding of Labour, is Impractical in the Field Studies on the Social Class Phenomenon?" *COMU International Journal of Social Sciences* 2/3 (2017), 57-66.

Weeks, Kathi. *The Problem With Work: Feminism, Marxism, Antiwork Politics and Postwork Imaginaries*. London: Duke University press, 2011.

Wood, Ellen Meiksins. *Empire of Capital*. New York: Verso, 2003.

Žižek, Slavoj. *Bedensiz Organlar*. çev. Umut Yener Kara. İstanbul: Monokl Yayınları, 2015.

mevzu

sosyal bilimler dergisi | journal of social sciences

e-ISSN 2667-8772

mevzu, Ekim/October 2026, s. 17: 587-599

Kitâbü'n-Nâsih ve'l-Mensûh'un Nispeti Üzerine Bazı Tespitler

Remarks on the Attribution of Kitāb al-Nāsikh wa-al-Mansūkh

Mehmet Mücahit GÜLYAVŞAN

Doktora Öğrencisi, İstanbul Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü Hadis ABD,
PhD Student, Istanbul University,
Institute of Social Sciences, Department of Hadith
mgulyavsan@ogr.iu.edu.tr
ORCID: 0000-0002-1140-7397
ROR ID: https://ror.org/03a5qrr21

DOI: 10.56720/msbd.2026.s17.449

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Notu / Research Note
Geliş Tarihi / Date Received: 25 Temmuz / July 2026
Kabul Tarihi / Date Accepted: 2 Ekim / October 2026
Yayın Tarihi / Date Published: 15 Ekim / October 2026
Yayın Sezonu / Pub Date Season: Ekim / October

Atıf / Citation: Gülyavşan, Mehmet Mücahit "Kitâbü'n-Nâsih ve'l-Mensûh'un Nispeti Üzerine Bazı Tespitler". *Mevzu: Sosyal Bilimler Dergisi,* 17 (Ekim 2026): 587-599. https://doi.org/10.56720/msbd.2026.s17.449

İntihal: Bu yazı, ithenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.
Plagiarism: This note has been scanned by ithenticate. No plagiarism detected.
web: https://mevzusbd.com | mailto: mevzusbd@gmail.com

Copyright © CC BY-NC 4.0

Öz

Hicrî II. asrın önde gelen muhaddislerinden Abdurrahman b. Mehdî'ye (ö. 198/813-14) nispet edilen Kitâbü'n-Nâsih ve'l-Mensûh'un 2024 yılında ilk defa neşredilmesi, erken dönem hadis ve Kur'an ilimleri literatürü açısından dikkat çekici bir gelişmedir. Eserin bilinen tek ve geç tarihli bir nüshadan tahkik edilerek neşredilmiş olması, nispet konusunda ihtiyatı gerekli kılmaktadır. Bununla birlikte nüshanın tekliği ve geç tarihli oluşu, eserin nispetini kendiliğinden geçersiz kılmaz. Asıl mesele, yazmadaki nispet kaydının rivayet silsilesi, bibliyografik veriler ve metnin dâhilî özellikleri tarafından ne ölçüde desteklendiğidir. Bu araştırma notu, eser üzerine bugüne kadar yapılan çalışmaları değerlendirmeyi, nispeti destekleyen karineler ile ihtiyatı gerektiren hususları ana hatlarıyla incelemeyi ve eserin Abdurrahman b. Mehdî'ye aidiyetinin ne ölçüde savunulabilir olduğunu ortaya koymayı amaçlamaktadır. Nispetin sahih olması hâlinde ise eserin erken dönem hadis ve Kur'an ilimleri literatürü açısından taşıdığı önem ayrıca değerlendirilmektedir.

Keywords: Hadis, Kur'an İlimleri, Nâsih-Mensûh, Abdurrahman b. Mehdî, Nispet.

Abstract

A The first publication in 2024 of Kitāb al-Nāsikh wa-l-Mansūkh, attributed to ʿAbd al-Raḥmān b. Mahdī (d. 198/813–14), one of the leading hadith scholars of the second century AH, represents a noteworthy development for the study of early hadith and Qurʾanic sciences literature. The work was critically edited on the basis of a single known manuscript of relatively late date, a circumstance that calls for caution regarding its attribution. Nevertheless, the fact that the work survives in only one late manuscript does not in itself invalidate its attribution. The central question is to what extent the attribution recorded in the manuscript is supported by the chain of transmission, bibliographical evidence, and the internal features of the text. This research note aims to evaluate the studies conducted on the work to date, to examine the indications supporting its attribution as well as the factors that call for caution, and to assess the extent to which its attribution to ʿAbd al-Raḥmān b. Mahdī can be defended. If the attribution is accepted as sound, the study also considers the

significance of the work for the history of early hadith and Qurʾanic sciences literature.

Anahtar Kelimeler: Hadith, Qurʾanic Sciences, Nāsikh-Mansūkh, ʿAbd al-Raḥmān b. Mahdī, Attribution.

Giriş

Hicrî II. asır, hadis rivayetinin yanı sıra hadis tenkidi, fıkıh ve Kur'an ilimlerine dair telif faaliyetlerinin de belirginleşmeye başladığı bir dönemdir. Bu dönemin önde gelen muhaddislerinden Abdurrahman b. Mehdî, özellikle râvi ve rivayet tenkidindeki yeriyle sonraki hadis literatüründe önemli bir konuma sahiptir. Bununla birlikte kendisine nispet edilen teliflerin önemli bir kısmı günümüze ulaşmamış veya sonraki kaynaklarda yalnızca isimleriyle zikredilmiştir. Bu sebeple ona nispet edilen yeni bir metnin ortaya çıkması, yalnızca İbn Mehdî'nin ilmî mirası bakımından değil, erken dönem hadis ve Kur'an ilimleri literatürü açısından da önem taşımaktadır.

Bu çerçevede Kitâbü'n-Nâsih ve'l-Mensûh, İyâd el-Kaysî tarafından 2024 yılında neşredilmiş, eser üzerine bundan önce es-Sayfî-Hammâd tarafından 2023 yılında müstakil bir çalışma yayımlanmıştır. Eserin neşri, bir taraftan İbn Mehdî'nin telif faaliyetlerine dair yeni bir malzeme sunarken diğer taraftan metnin mahiyeti, literatürdeki yeri ve müellifine nispeti hakkında bazı soruları da beraberinde getirmiştir. Özellikle günümüze ulaşma biçimi ve eser hakkında ileri sürülen iddialar, metnin yalnızca tanıtılmasını değil, neşir süreci ve nispet meselesi bakımından da değerlendirilmesini gerekli kılmaktadır.

Bu çalışmada öncelikle eserin neşir süreci ve üzerine yapılan çalışmalar ele alınacak, ardından yazma nüshası ile eserin genel muhtevası ve yöntemi incelenecektir. Eserin nâsih-mensûh ve ahkâmu'l-Kur'ân literatürü içindeki yerine temas edildikten sonra, Abdurrahman b. Mehdî'ye nispetini destekleyen karineler ile bu konuda ihtiyatı gerektiren hususlar birlikte değerlendirilecektir. Böylece eser hakkında bugüne kadar ortaya konulan bilgiler bir araya getirilerek hem metnin ilmî değeri hem de İbn Mehdî'ye aidiyeti konusunda genel bir çerçeve çizilmesi amaçlanmaktadır.

1. Neşir Süreci ve Eser Üzerine Yapılan Çalışmalar

Kitâbü'n-Nâsih ve'l-Mensûh, 2. asrın önde gelen hadis münekkitlerinden Abdurrahman b. Mehdî'ye nispet edilen bir eser olarak ilk defa 2024 yılında İyâd b. Abdüllatîf b. İbrâhim el-Kaysî'nin tahkikiyle Dâru Rikâz tarafından yayımlanmıştır.[1] Çalışmamızda esas aldığımız neşir de budur.

Eser, neşirden önce 2023 yılında da akademik bir makaleye konu olmuştur. Îd Abdullah Ahmed es-Sayfî ile Nâfiz Hüseyin Hammâd, aynı yazma nüshayı esas alarak bir makale kaleme almıştır. Bu çalışmada eserin nüshası tavsif edilmiş, isnadı ve râvileri tek tek incelenmiş, muhtevasındaki elli civarında rivayet başka hadis ve tefsir kaynaklarıyla karşılaştırılmıştır.[2] Yazarlar bu incelemenin sonunda, eserin İbn Mehdî'ye nispetinin sahih olduğu sonucuna ulaşmışlardır. Makalenin özetinde eserin ayrıca Gazze İslâm Üniversitesi'nde bir doktora çalışması kapsamında tahkik edildiği ifade edilmiştir.[3] Makalenin, aynı zamanda yürütülmekte olan bu doktora çalışmasıyla aynı sürecin ürünü olduğu düşünülmektedir. El-Kaysî mukaddimesinde bu tez çalışmasını da değerlendirmiş, bazı yerlerde asıl metne dönülmeden nakil yapıldığını ve bir eserde bir düşme olduğunu belirtmiştir.[4] Gazze İslâm Üniversitesi'nin sitesinde ve Daru'l-Manzûme gibi Arap dünyasındaki çalışmaları derleyen sitelerden yaptığımız araştırmalar sonucunda ilgili teze ulaşamadık. Çalışmanın halihazırda devam ettiği düşünülmektedir. Bu yüzden inceleme yapılırken yayımlanan makale esas alınmıştır.

Biz bu çalışmayı yaparken doktora çalışmasının sahibi es-Sayfî, eseri tahkik edip Dârü's-Semmân yayınevinden neşretmiştir.[5] Bu neşre elimizdeki kaynaklarla ulaşılamamıştır. Doktora çalışmasının aynen basımı mı olduğu, yoksa

---

1 Abdurrahman b. Mehdî, *Kitâbü'n-Nâsih ve'l-Mensûh an Abdirrahmân b. Mehdî: rivâyetü Muhammed b. Vaddâh an Mûsâ b. Muâviye*, thk. İyâd b. Abdüllatîf b. İbrâhim el-Kaysî (İrbid: Dâru Rikâz, 2024).

2 Îd Abdullah Ahmed es-Sayfî - Nâfiz Hüseyin Hammâd, "Kitâbü'n-Nâsih ve'l-Mensûh li'l-İmâm Abdirrahmân b. Mehdî el-müteveffâ sene 198 h.: Dirâse tahlîliyye vasfiyye nakdiyye", *Mecelletü'l-Câmiati'l-İslâmiyye li'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye* 31/4 (2023), 146-181.

3 Sayfî – Hammâd, "Kitâbü'n-Nâsih ve'l-Mensûh", 146.

4 Kaysî, "Mukaddime", 9-10.

5 Abdurrahman b. Mehdî, *en-Nâsih ve'l-Mensûh*, thk. Îd Abdullah Ahmed es-Sayfî (İstanbul: Dârü's-Semmân, 2026).

gözden geçirilmiş bir hâli mi olduğu bilinmemektedir. Bu yüzden burada yalnızca yayımlandığı kaydedilmekte, muhtevası hakkında bir şey söylenmemektedir. Netice olarak eserin müstakil bir kitap olarak ilk defa 2024'te neşredildiği, bundan önce bir doktora çalışmasına ve bir makaleye konu olduğu, 2026'da ise ikinci bir neşrinin duyurulduğu vurgulanmalıdır.

2. Yazma Nüshanın Tavsifi

Eser, tek nüsha halinde günümüze ulaşmıştır. Bu nüsha, çeşitli risalelerin bir araya getirildiği hacimli bir mecmua içinde yer almakta ve iki bölümden oluşmaktadır. Mecmuanın 1a-30b varakları arasında Abdurrahman b. Mehdî'ye nispet edilen *Kitâbü'n-Nâsih ve'l-Mensûh*, 31a-40b varakları arasında ise aynı isnadla nakledilen ayrı bir eser, Hammâm b. Yahyâ b. Dînâr el-Basrî'nin (ö. 164/781) *Nâsihu'l-Kur'ân ve Mensûhuh* adlı risalesi bulunmaktadır.[6]

Nüshada müstensihin adını veya istinsah tarihini veren açık bir kayıt yoktur. Hattın özelliklerine göre yazı 8-9./14-15. yüzyıla ait görünmektedir.[7] Bunu destekler nitelikte, nüshanın sonunda yer alan bir kayıtta kitabın eski bir asıldan Zilhicce 700 (h.) yılı sonlarında istinsah edildiği belirtilmektedir.[8]

Nüshanın taşıdığı semâ ve mukabele kaydına göre eser şu isnadla nakledilmiştir: Kâsım b. Asbağ (ö. 340/951), Muhammed b. Vaddâh'tan (ö. 287/900), o Mûsâ b. Muâviye es-Sumâdıhî'den (ö. 225/839), o da Abdurrahman b. Mehdî'den. Emîr Abdullah b. Abdurrahman, Şaban 332 (h.) tarihinde bir mecliste Kâsım b. Asbağ'dan bu kitabı dinlemiş, ardından kendi nüshasını Kâsım b. Asbağ'ın nüshasıyla karşılaştırmış ve mukabele kaydını asıl nüshaya kendi eliyle yazmıştır.[9] Adı geçen Emîr Abdullah (ö. 338/950), Endülüs Emevî halifesi III. Abdurrahman en-Nâsır li-dînillâh'ın (ö. 350/961) oğlu ve ileride halife olacak kardeşi II. Hakem el-Müstansır-Billâh'ın (ö. 366/976) kardeşidir. Kendisi hiç halife olmamış, babası tarafından 338 (h.) yılında idam edilmiştir.[10]

---

6 Kaysî, "Mukaddime", 55-58.
7 Kaysî, "Mukaddime", 55-58.
8 Sayfî - Hammâd, "Kitâbü'n-Nâsih ve'l-Mensûh", 147.
9 Sayfî - Hammâd, "Kitâbü'n-Nâsih ve'l-Mensûh", 147, 153. Krş. Kaysî, "Mukaddime", 55-58.
10 Sayfî - Hammâd, "Kitâbü'n-Nâsih ve'l-Mensûh", 153-154.

Nüshanın sonraki intikal seyrine göre eser, Isparta müftüsü Hanefî kadısı Süleyman b. Mustafa Efendi'nin mecmuası içinde bulunuyordu. Süleyman Efendi'nin vefatından sonra mecmua kızı Âmine'ye miras kalmış, Âmine bunu kocası Ömer Efendi el-Burdûrî'ye ve çocuklarına (Es'ad, Selman, Reşîd, Hüseyin, Ali) vakfetmiştir. Mecmua daha sonra İstanbul'da Derviş Muhammed Paşa'nın kütüphanesine katılmış, bugün ise Konya Yazma Eserler Bölge Müdürlüğü bünyesindeki Burdur İl Halk Kütüphanesi koleksiyonunda 1211/2 numaralı mecmuada muhafaza edilmektedir.[11]

İki çalışma da nüshanın isnadı, 332 (h.) tarihli mukabele kaydı ve Emîr Abdullah'ın bu kayıttaki rolü konusunda birbirinden bağımsız olarak aynı sonuca ulaşmaktadır. Buna karşılık, nüshanın içinde bulunduğu mecmuada eserin ardından hangi risalenin yer aldığı konusunda farklı bilgi vermektedirler. El-Kaysî bunun, aynı isnadla nakledilen Hammâm b. Yahyâ b. Dînâr el-Basrî'nin *Nâsihu'l-Kur'ân ve Mensûhuh*'u olduğunu belirtirken, es-Sayfî-Hammâd aynı yerde Ebû Bekir İbnü'l-Arabî el-Mâ'âfirî'nin (ö. 543/1148) *en-Nâsih ve'l-Mensûh*'unun bulunduğunu kaydetmektedir.[12]

3. Eserin Genel Muhtevası ve Metodu

271 müsned, 71 muallak olmak üzere toplamda 338 rivayet ihtiva eden eser, iki cüzden meydana gelmektedir.[13] Kitap, adının aksine yalnızca nesih konusuna hasredilmiş değildir. Birinci cüzün başında mushafların alınıp satılması, Kur'an'dan en az ne kadarının okunması gerektiği, Kur'an'ın fazileti, ilk nazil olan sure ve Mekkî-Medenî surelerin tasnifi gibi genel Kur'an ilimlerine dair bablar yer alır. Bu bablardan sonra eserin esas gövdesi başlar: Bakara, Âl-i İmrân, Nisâ, Mâide, En'âm, Enfâl, Tevbe, Nahl, İsrâ, Ankebût, Câsiye, Fetih, Muhammed, Mücâdele, Mümtehine ve Müzzemmil surelerindeki nesih rivayetleri sure sırasına göre bir araya getirilmiştir. Eserin sonunda ise yine genel Kur'an ilimleriyle ilgili bablara dönülür: Kur'an hakkında bilgisizce konuşmak, tefsire dair rivayetler, Hz. Peygamber'e (s.a.v.) Kur'an'da verilen üstünlükler, Kur'an'ın indiriliş şekli, Kadir gecesiyle ilgili bir âyetin tefsiri, vahyin Hz.

---

11 Sayfî - Hammâd, "Kitâbü'n-Nâsih ve'l-Mensûh", 147. Krş. Kaysî, "Mukaddime", 51-53.

12 Sayfî - Hammâd, "Kitâbü'n-Nâsih ve'l-Mensûh", 156, dip. 2. Krş. Kaysî, "Mukaddime", 56.

13 Kaysî, "Mukaddime", 58.

Peygamber'e geliş biçimi ve Kur'an'ın Arap dili kaidelerine göre okunması gibi konular işlenir.

Muhakkik el-Kaysî, kitabın adı ile muhtevası arasındaki bu orana kendisi dikkat çekmiş, eserin Kur'an'a dair hükümler üzerine olduğunu, nesih rivayetlerinin de Kur'an'daki nesihle sınırlı bulunduğunu, hadisteki nesihle ilgisi olmadığını belirtmiştir.[14] Bu açıklama, kitabın aslında geniş bir Kur'an ilimleri mecmuası olduğunu, "*en-Nâsih ve'l-mensûh*" adının ise eserin yalnızca bir bölümünden hareketle verilmiş olabileceğini göstermektedir. Es-Sayfî-Hammâd ise böyle bir konuyu (başlık muhteva uyumunu) gündeme getirmemiştir.

4. Nâsih-Mensûh ve Ahkâmu'l-Kur'ân Literatürü İçindeki Yeri

Her ne kadar kitabın ismi nâsih-mensûh literatürü izlenimi verse de içerik itibariyle ahkâmu'l-Kur'ân konularının ağırlıkta olması, başlıkta bunu zikretmemizi gerekli kılmıştır. Kur'an'daki nesih konusunda eser kaleme alan müelliflerin sayısı oldukça kabarıktır. Muhakkik el-Kaysî bunlardan altmış civarında müellifi ve eserini tespit etmiştir.[15] Bunlar arasında yalnızca bir isim, Muhammed b. Ahmed b. el-Cüneyd (ö. 381/991), Kur'an'da neshi tamamen reddetmiş ve bu görüşünü el-Fesh alâ men Ecâze'n-Nesh adlı eserinde savunmuştur.[16]

El-Kaysî'nin tespitine göre, *Kitâbü'n-Nâsih ve'l-Mensûh*'ta doğrudan nesihle ilgili metinler kitabın ancak yüzde on yedisini oluşturmaktadır, geri kalanı ise Kur'an'ın diğer hükümlerine dairdir.[17] Bu durum, eseri dar anlamda bir nâsih-mensûh kitabı olmaktan çıkarıp geniş kapsamlı bir "Ahkâmu'l-Kur'ân" eserine dönüştürmektedir. Nitekim erken dönemde nesih ile Kur'an hükümleri birbirinden keskin biçimde ayrışmış iki ayrı yazım türü değildir, Mukātil b. Süleyman'ın (ö. 150/767) *Tefsîru Hamsi Mie Âye*'si de benzer biçimde hem tefsir hem ahkâm malzemesini bir arada taşır.[18]

---

14 Kaysî, "Mukaddime", 49.

15 Kaysî, "Mukaddime", 22-29.

16 Kaysî, "Mukaddime", 29.

17 Kaysî, "Mukaddime", 32.

18 Ömer Türker, "Mukātil b. Süleyman", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 31/134-136.

Muhakkik bu tespitten hareketle daha ileri bir iddiada bulunmuş, eserin günümüze ulaşan ahkâmu'l-Kur'ân kitapları arasında en eskisi olduğunu belirtmiştir. Ona göre bu konuda kitaptan önce yalnızca İbnü'n-Nedîm'in (ö.385/995) el-Fihrist'te zikrettiği, Kelbî'nin İbn Abbas'tan naklettiği bir çalışma bulunmaktadır, o da Kelbî'nin zayıflığı sebebiyle İbn Mehdî'nin eseriyle mukayese edilebilecek bir değere sahip değildir.[19] El-Kaysî, bunun doğru olması hâlinde, elimizdeki kitabın İmam Şâfiî'nin (ö. 204/820) bu alandaki çalışmalarından bile önce geldiğini vurgulamaktadır.[20] Nitekim ahkâmü'l-Kur'ân türünün İmam Şâfiî'ye bağlanan başlangıcı da aslında sonradan, Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî'nin (ö. 458/1066) bir derlemesidir, türün üçüncü hicrî asırdan itibaren Ebü'l-Hasan Ali b. Mûsâ el-Kummî (ö. 305/917) ve İsmail b. İshak el-Ezdî (ö. 282/895) gibi müelliflerle sistemli hale geldiği bilinmektedir.[21] Es-Sayfî-Hammâd ise eseri literatür içinde konumlandırma veya kronolojik önceliğine dair bir değerlendirmede bulunmamıştır.

5. Nispeti Destekleyen Veriler

Şimdiye kadar eser hakkında ortaya konulan tespit ve değerlendirmeler, nispetinin doğru olması hâlinde anlam ve önem kazanacaktır. Özellikle eserin ilk defa neşredildiği ve alanında ilk olduğu yönündeki iddialar, nispet meselesinin ayrıca ele alınmasını gerekli kılmaktadır.

Es-Sayfî-Hammâd ilk olarak eserin telif tarihine dikkat çekmektedir. İbn Mehdî'nin bu eserde nakilde bulunduğu hocalarından biri, aslen Hımslı olup daha sonra Endülüs kadılığı da yapmış olan Muâviye b. Sâlih el-Hadramî'dir (ö. 158/775). Kaynaklarda onun hayatı boyunca yalnızca bir kez hacca gittiği konusunda ittifak bulunmakla birlikte, bu haccın hangi yılda gerçekleştiği hususunda ihtilaf vardır.[22] Kaynaklarda 155, 157 ve 158 yılları zikredilmektedir.

---

19 Kaysî, "Mukaddime", 32. Ayrıca bk. Kelbî hakkında Yahya b. Saîd el-Kattân ve İbn Mehdî'nin ondan rivayeti terk ettiklerine ve ahkâm ile fürû konularında güvenilmez kabul edildiğine dair Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *et-Târîhu'l-Evsat*, thk. Mahmûd İbrâhim Zâyid (Halep - Kahire: Dârü'l-Va'y - Mektebetü Dâri't-Türâs, 1397/1977), 2/51; Ahmed b. Ali İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbü't-Tehzîb* (Hindistan: Matbaatü Dâireti'l-Maârifi'n-Nizâmiyye, 1326), 9/180.

20 Kaysî, "Mukaddime", 33.

21 Bedreddin Çetiner, "Ahkâmü'l-Kur'ân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/551-552.

22 Sayfî - Hammâd, "Kitâbü'n-Nâsih ve'l-Mensûh", 155.

Es-Sayfî-Hammâd, ez-Zehebî'nin de tercih ettiği görüşe dayanarak bu tarihi 157, Muâviye b. Sâlih'in vefatını ise bir sonraki yıl olan 158 olarak kabul etmektedir.

İbn Sa'd'ın aktardığına göre İbn Mehdî, Muâviye b. Sâlih ile onun Medine'den geçtiği bu tek yolculuk sırasında görüşmüş ve kendisinden bu vesileyle rivayette bulunmuştur.[23] Buna göre eserde yer alan bu rivayet ancak 157 yılından sonra işitilmiş olabilir. Dolayısıyla eserin telif tarihi 157 ile İbn Mehdî'nin vefat ettiği 198 yılı arasına düşmektedir. Eser gerçekte İbn Mehdî'ye ait olmasaydı, ondan nakledilen bu rivayetin tarihi ile İbn Mehdî'nin hayatı arasında bir çelişkinin ortaya çıkması beklenirdi. Böyle bir çelişkinin bulunmaması, nispeti kesin olarak ispatlamasa da onu güçlendiren bir veri olarak değerlendirilebilir.[24]

Es-Sayfî-Hammâd ikinci olarak klasik biyografi kaynaklarındaki kayıtlara başvurmaktadır. Bu kaynaklarda İbn Mehdî'ye ait olduğu belirtilen eserler arasında el-*Asnâf* ve *es-Sünne ve'l-Fiten* gibi kitapların yanı sıra doğrudan *en-Nâsih ve'l-Mensûh* adı da zikredilmektedir. Bu durum, kitabın İbn Mehdî'ye nispetinin yalnızca günümüze ulaşan tek nüshaya değil, bağımsız biyografik literatüre de dayandığını göstermektedir.[25]

Es-Sayfî-Hammâd üçüncü olarak kitaptaki rivayetleri diğer hadis kaynaklarıyla karşılaştırmaktadır. Kitaptaki 338 rivayetten elliden fazlasının hem isnad hem de metin bakımından meşhur hadis kitaplarında aynı şekilde yer aldığı tespit edilmiştir. Bu durum da eserin İbn Mehdî'ye nispetini destekleyen ayrı bir veri olarak değerlendirilmektedir.[26]

El-Kaysî ise nispeti farklı bir yöntemle desteklemektedir. Tespitine göre kitapta Abdurrahman b. Mehdî'nin rivayet ettiği 338 metnin yaklaşık altıda biri Endülüslü kaynaklarda da yer almaktadır. Bu metinler, kitabın kendi isnad zinciri üzerinden değil bağımsız senedlerle nakledilmiştir. Aynı metinlerin başka

---

23 Muhammed b. Sa'd b. Menî ez-Zührî, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, thk. Ali Muhammed Ömer (Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1421/2001), 9/530.

24 Sayfî - Hammâd, "Kitâbü'n-Nâsih ve'l-Mensûh", 156.

25 Sayfî - Hammâd, "Kitâbü'n-Nâsih ve'l-Mensûh", 156.

26 Sayfî - Hammâd, "Kitâbü'n-Nâsih ve'l-Mensûh", 156.

sened yollarıyla da İbn Mehdî'ye ulaşması, eserin ona nispetini güçlendiren bir başka veri olarak değerlendirilebilir.[27]

Sonuç olarak burada ele alınan dört karineden biri telif tarihine, biri klasik biyografi kayıtlarına, ikisi ise rivayetlerin başka kaynaklarla örtüşmesine dayanmaktadır. İki farklı araştırmacının farklı yöntemlerle ulaştığı bu tespitlerin hiçbiri tek başına kesin bir ispat sayılamasa da birlikte değerlendirildiğinde kitabın Abdurrahman b. Mehdî'ye nispetini kuvvetle desteklemektedir.

6. İhtiyatı Gerektiren Hususlar

Nispeti destekleyen bu karineler, kitabın Abdurrahman b. Mehdî'ye ait olduğu kanaatini güçlendirmektedir. Ancak sağlıklı bir değerlendirme, yalnızca destekleyici karinelerle yetinmeyip nispet konusunda ihtiyatı gerektiren hususları da göz önünde bulundurmayı gerekli kılmaktadır. Bu bölümde, gerek el-Kaysî'nin gerekse es-Sayfî-Hammâd'ın çalışmalarında dikkat çekilen üç husus ele alınacaktır.

İlk olarak eserin günümüze yalnızca tek bir yazma nüsha ile ulaşmış olması dikkate alınmalıdır. El-Kaysî'nin de belirttiği gibi, tek nüsha hâlinde günümüze ulaşan bu tür yazmaların tahkikinde metnin başka kaynaklardan yararlanılarak sağlamlaştırılması özellikle önemlidir. Bu ihtiyaç, müstensih hatalarının yanı sıra nüshada sukût ve tahriflerin bulunduğu durumlarda daha da belirgin hâle gelmektedir. Nitekim el-Kaysî, bu nüshada da müstensih hataları, eksik bırakılan kısımlar ve tahrifler bulunduğunu belirtmektedir. Nüshanın yegâne oluşu, tespit edilen hata veya eksikliklerin başka bir nüsha ile karşılaştırılarak kontrol edilmesine imkân vermemektedir. [28]

İkinci olarak nüshanın müstensihi ve istinsah tarihi konusunda kesin bilgi bulunmamaktadır. Nüshada müstensihin adını veya istinsah tarihini gösteren açık bir kayıt yer almamaktadır. Hattın özelliklerinden hareketle nüshanın 8-9./14-15. yüzyıllarda istinsah edilmiş olabileceği düşünülmektedir. Bu

---

27 Kaysî, "Mukaddime", 59. Bir kitabın nispetine dair genel çerçeve için bkz. Saîd el-Merrî, "Eserü'ş-Şöhre fî Sıhhati Nisbeti'l-Kütüb ilâ Musannifîhâ (Dirâse Hadîsiyye Tatbîkıyye)", *Tasavvur / Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 8/1 (2022), 489-538.

28 Kaysî, "Mukaddime", 58.

belirsizlik, nüshanın İbn Mehdî'nin vefatından ne kadar sonra istinsah edildiğini kesin olarak belirlemeyi güçleştirmektedir.

Üçüncü olarak el-Kaysî'nin de dikkat çektiği üzere, nüshada isnad her rivayetin başında tam olarak verilmemekte ve bazı yerlerde yalnızca İbn Mehdî'nin adına kadar kısaltılmaktadır. Bazı rivayetlerde ise isnadın mevcut şekli, Muhammed b. Vaddâh'ın (ö. 287/900) yetişmediği İbn Mehdî'nin bazı şeyhlerinden doğrudan rivayette bulunduğu izlenimini vermektedir. Bu durumda senedden bir halkanın düşüp düşmediği veya rivayetin muallak olarak mı nakledildiği kesin olarak belirlenememektedir.[29]

Bu hususlar eserin İbn Mehdî'ye nispetini geçersiz kılmamakla birlikte, mevcut nüshanın tekliği ve aktarımındaki belirsizlikler sebebiyle aidiyet konusunda ihtiyatlı olunmasını gerekli kılmaktadır.

Sonuç

Abdurrahman b. Mehdî'ye nispet edilen *Kitâbü'n-Nâsih ve'l-Mensûh*, tek ve geç tarihli bir nüshadan günümüze ulaşmış olması sebebiyle ihtiyatla ele alınması gereken bir metindir. Bununla birlikte gerek el-Kaysî gerekse es-Sayfî-Hammâd, farklı yöntemlerle de olsa, bu nispeti sahih kabul etmektedir. El-Kaysî bu kanaate büyük ölçüde nüshanın tahkiki sırasında yaptığı karşılaştırmalı kaynak taramasıyla ulaşırken, es-Sayfî-Hammâd konuyu doğrudan müstakil bir başlık altında ele alarak telif tarihi, biyografik kayıtlar ve rivayet karşılaştırması gibi birden fazla karineyle desteklemiştir. Telif tarihinin İbn Mehdî'nin hayatıyla uyumlu olması, eserin adının bağımsız biyografik kaynaklarda zikredilmesi, kitaptaki çok sayıda rivayetin başka hadis kaynaklarıyla örtüşmesi ve bir kısım rivayetin bağımsız isnadlarla da İbn Mehdî'ye ulaşması, nispeti kuvvetle destekleyen başlıca karineler olarak öne çıkmaktadır. Buna karşılık nüshanın tekliği, müstensih ve istinsah tarihinin bilinmemesi ile bazı isnad kayıtlarındaki belirsizlikler, bu nispetin kesinlik ifade edecek biçimde kurulmasına engel olmaktadır. Dolayısıyla mevcut karineler birlikte değerlendirildiğinde eserin İbn Mehdî'ye nispetini sahih kabul etmek daha isabetli görünmektedir.

---

29 Kaysî, "Mukaddime", 56-57.

Eserin önemi ise yalnızca nispet meselesiyle sınırlı değildir. 338 rivayetten oluşan ve büyük ölçüde müsned bir yapıya sahip olan metin, adının düşündürdüğünden daha geniş bir muhteva sunmaktadır. Neshle ilgili rivayetlerin kitabın sınırlı bir bölümünü oluşturması, buna karşılık ahkâm, kıraat ve Kur'an'la ilgili farklı meselelerin geniş biçimde yer alması, eserin erken dönem nâsih-mensûh ve ahkâmu'l-Kur'ân literatürünün kesişiminde değerlendirilmesini mümkün kılmaktadır. Bu durum, eserin yalnızca yeni neşredilmiş bir hadis metni olarak değil, erken dönem Kur'an ilimleri ve ahkâmu'l-Kur'ân literatürünün teşekkülü bakımından da dikkate alınmasını gerekli kılmaktadır.

Özellikle nâsih-mensûh başlığı taşıyan bir eserin muhteva bakımından ahkâmu'l-Kur'ân literatürüne yaklaşması, erken dönemde bu iki telif alanı arasındaki sınırların daha geçirgen olabileceğine işaret etmektedir. Bu ilişkinin İbn Mehdî ve sonraki ahkâmu'l-Kur'ân müellifleri üzerinden ayrıca incelenmesi hem nesh literatürünün hem de ahkâm tefsirlerinin erken tarihine dair daha sağlıklı bir çerçeve kurulmasına katkı sağlayabilir.

Kaynakça

Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail b. İbrahim b. el-Muğîre. *et-Târîhu'l-Evsat*. thk. Mahmûd İbrahim Zâyid. 2 Cilt Halep/Kahire: Dârü'l-Va'y - Mektebetü Dâri't-Türâs, 1397/1977.

Çetiner, Bedreddin. "Ahkâmü'l-Kur'ân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/551-552. İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 1988.

İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fazl Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Ahmed. *Tehzîbü't-Tehzîb*. 12 Cilt. Haydarâbâd: Matbaatü Dâireti'l-Maârifi'n-Nizâmiyye, 1326.

İbn Mehdî, Abdurrahman b. Mehdî. *Kitâbü'n-Nâsih ve'l-Mensûh an Abdurrahmân b. Mehdî, Rivâyetü Muhammed b. Vaddâh an Mûsâ b. Muâviye*. thk. İyâd b. Abdüllatîf b. İbrahim el-Kaysî. İrbid: Dâru Rikâz, 2024.

İbn Mehdî, Abdurrahman b. Mehdî. *en-Nâsih ve'l-Mensûh*. thk. Îd Abdullah Ahmed es-Sayfî. İstanbul: Dâru's-Semmân, 2026.

İbn Sa'd, Muhammed b. Sa'd b. Menî' ez-Zührî. *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*. thk. Ali Muhammed Ömer. 11 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1421/2001.

Kaysî, İyâd b. Abdüllatîf b. İbrâhim. "Mukaddime". *Kitâbü'n-Nâsih ve'l-Mensûh an Abdirrahmân b. Mehdî: rivâyetü Muhammed b. Vaddâh an Mûsâ b. Muâviye*. mlf. Abdurrahman b. Mehdî. 7-65. İrbid: Dâru Rikâz, 2024.

Merrî, Saîd. "Eserü'ş-Şöhre fî Sıhhati Nisbeti'l-Kütüb ilâ Musannifîhâ (Dirâse Hadîsiyye Tatbîkıyye)". *Tasavvur / Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 8/1 (2022), 489-538.

Sayfî, Îd Abdullah - Hammâd, Nâfiz Hüseyin. "Kitâbü'n-Nâsih ve'l-Mensûh li'l-İmâm Abdurrahman b. Mehdî el-Mütevaffâ Sene 198h: Dirâse Tahlîliyye Vasfiyye Nakdiyye". *Mecelletü'l-Câmiati'l-İslâmiyye li'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye* 31/4 (Ekim 2023), 146-181.

Türker, Ömer. "Mukātil b. Süleyman". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/134-136. Ankara: TDV Yayınları, 2020.

Mevzu – Sosyal Bilimler Dergisi Yayın İlkeleri

1. Mevzu – Sosyal Bilimler Dergisi, ulusal ve uluslararası düzeyde bilimsel niteliklere sahip özgün makale, derleme makale, yayım değerlendirmesi ve bilimsel toplantı çalışmaları yayımlayarak ilahiyat alanında ulusal ve uluslararası bilgi birikimine katkıda bulunmayı amaçlamaktadır. Dergimizde Türkçe ve İngilizce dillerinde sosyal bilimler alanlarında özgün makalelerle birlikte derleme makale, yayım değerlendirmesi ve bilimsel toplantı tanıtımları yayımlanmaktadır.

2. Mevzu – Sosyal Bilimler Dergisi, yılda üç kez (15 Şubat – 15 Haziran – 15 Ekim) yayınlanan hakemli bir dergidir. Mevzu Sosyal Bilimler Dergisi'nde makale kabulü, sayılara göre aşağıdaki tarih aralıklarında yapılmaktadır: Şubat Sayısı: 15 Ekim – 15 Kasım, Haziran Sayısı: 15 Şubat – 15 Nisan, Ekim Sayısı: 15 Haziran – 15 Ağustos. Belirtilen tarihlerden sonra gönderilen çalışmalar, bir sonraki sayı için değerlendirmeye alınır. Dergiye gönderilen yazıların yayınlanıp yayınlanmayacağı konusunda son gönderim tarihinden itibaren en geç üç ay içerisinde karar verilir ve çalışma sahibi bilgilendirilir.

3. Dergiye gönderilen çalışmalar, başka yerde yayınlanmış ya da yayınlanmak üzere gönderilmiş olmamalıdır. Bu durumdan kaynaklanacak sorunlarla ilişkili hukuki sorumluluk, yazara aittir.

4. Yayınlanan çalışmanın bilimsel ve hukuki her türlü sorumluluğu yazar(lar)ına aittir.

5. Burada belirtilmeyen hususlarda karar yetkisi, Mevzu / Sosyal Bilimler Dergisi Yayın Kurulu'na aittir.

6. Üniversiteler Yayın Yönetmeliğinin 6. maddesi uyarınca yazıların, dil, üslup ve içerik yönünden ilmî ve hukukî her türlü sorumluluğu yazarlarına aittir. Açıklanan görüşler, Mevzu / Sosyal Bilimler Dergisi Yayın Kurulunu herhangi bir şekilde bağlamaz.

7. Mevzu – Sosyal Bilimler Dergisi, atıf ve kaynakça yazımında İSNAD atıf sisteminin kullanılmasını şart koşmaktadır.

8. Mevzu – Sosyal Bilimler Dergisi'nde yayınlanan makaleler iThenticate intihal tespit programıyla taranmaktadır.

Makale yazım kuralları için bakınız:

https://mevzusbd.com/writing-rules

Mevzu – Journal of Social Sciences Publication Principles

1. Mevzu – Journal of Social Sciences aims to contribute to the national and international body of knowledge in the field of theology by publishing scientifically qualified original research articles, review articles, publication reviews, and reports on scholarly meetings at both national and international levels. The journal publishes original articles in the social sciences in Turkish and English, as well as review articles, publication reviews, and introductions to scholarly meetings.
2. Mevzu – Journal of Social Sciences is a peer-reviewed journal published three times a year (15 February – 15 June – 15 October). Manuscript acceptance is conducted according to the following issue-based submission windows:
    - February Issue: 15 October – 15 November
    - June Issue: 15 February – 15 April
    - October Issue: 15 June – 15 August
      Manuscripts submitted after the specified dates are evaluated for the subsequent issue. A final decision regarding whether a submitted manuscript will be published is reached no later than three months after the last submission date, and the author(s) are duly informed.
3. Manuscripts submitted to the journal must not have been published elsewhere, nor submitted elsewhere for publication. Any legal responsibility arising from violations of this principle rests with the author(s).
4. All scientific and legal responsibility for published works belongs to the author(s).
5. For matters not explicitly stated herein, the Editorial Board of Mevzu – Journal of Social Sciences holds final decision-making authority.
6. Pursuant to Article 6 of the Regulation on University Publications, all scientific and legal responsibility for the language, style, and content of

manuscripts belongs to the author(s). The views expressed in published works do not, in any manner, bind the Editorial Board of Mevzu – Journal of Social Sciences.

7. Mevzu – Journal of Social Sciences requires the use of the ISNAD citation system for in-text citations and references.
8. All articles published in Mevzu – Journal of Social Sciences are screened using the iThenticate plagiarism detection software.

For manuscript preparation guidelines, please see:

https://mevzusbd.com/writing-rules